

Anna Pałubicka

Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu

Sztuka i Filozofia 2, 77-99

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Anna Pałubicka

NA MARGINESIE TEZY J. HABERMASA O NEOKONSERWATYWNYM CHARAKTERZE POSTMODERNIZMU*

1.

W swej polemice z francuskimi postmodernistami, głównie z J.F. Lyotardem, zarzucił im J. Habermas neokonserwatyzm¹. Wedle interpretacji R. Rorty'ego polegać ma on na tym, iż postmoderniści "/.../" nie przedstawiają żadnych teoretycznych racji, dla których należałoby obrać raczej taki niż inny kierunek społeczny i rezygnują z dynamiki, na której została ufundowana liberalna myśl społeczna, to znaczy z konieczności pozostawania w kontakcie z rzeczywistością zaciemnianą przez ideologię, a odsłanianą przez teorię². Autorzy postmodernistycznych koncepcji filozoficznych rezygnują z wysuwania jakichkolwiek racji normatywnych czy teoretycznych, które przemawiałyby na rzecz wyboru programu zmian w zastanej organizacji instytucjonalnej życia społecznego. Nie proponują społeczeństwu żadnych wartości, formalnie choćby tylko scharakteryzowanych /poprzez wskazanie trybu ich uprawomocnienia/, takich w każdym razie wartości, których realizacja złagodziłaby "ludzkie cierpienie". Przejęci tradycją Nietzscheańską nie wierzą w możliwość filozoficznej legitymizacji jakiegokolwiek wartości. Kwestionują jednocześnie strukturalistyczno-deterministyczną wizję życia zbiorowego eliminującą "ideologiczną" kategorię podmiotu; nie godzą się na koncepcję człowieka-aktora, odgrywającego strukturalnie przesądzoną rolę, stanowiącego wtedy tylko określone miejsce w strukturze. Proponują natomiast ujęcie relacji społecznych jako mnogości wzajem-

nych usytuowań, pozostających w płynnych ramach różnorodnych gier, pomyślanych według modelu gier językowych. Świat społeczny jawi się bowiem J.F. Lyotardowi jako zbiorowisko heteromorficznych i heterogenicznych gier tego rodzaju. Wspomniany model gry językowej zaczerpnął filozof francuski, co oczywiste, od późnego Wittgensteina z okresu "Dociekań filozoficznych".

Posługując się swym "słowem-kluczem": gra językowa - pragną postmoderniści, jak się zdaje, odprzedmiotować pojmowanie interakcji międzyludzkich, w tym zaś uwolnić je od ponadsytuacyjnie obowiązujących norm, nadać im charakter maksymalnie subiektywny i niedeterministyczny; jak powiada J. Habermas - "charakter zabawowy". Filozofia postmodernistyczna proponuje zatem - jak stwierdza dalej myśliciel niemiecki - wyłącznie destabilizację istniejących stosunków społecznych³. Według J.F. Lyotarda " /.../ filozofowie obdarzeni są misją awangardy polegającą na tym, by podtrzymywać, a w razie potrzeby wzniecać spory, walcząc z wszelkimi próbami regulacji /i oczywiście także innowacji/, które mogłyby przynieść pożytek panującym normom, regułom, instytucjom i praktykom. Paralogia, to znaczy obalenie reguł i destabilizacja, do jakich system nie "upoważnia", ponieważ nie da się ich zastosować do usprawnienia jego możliwości, stanowi jedyną wartość, którą filozofia może w pełni uznać za swoją własność. Natomiast wszystko, co może sprzyjać poszanowaniu reguł, zwykłej komunikacji, zgody, konsensusu i tak dalej, jest wewnętrznie podejrzane"⁴.

Postmodernizm w ujęciu J.F. Lyotarda postuluje przede wszystkim eliminację każdej takiej sytuacji, w której dochodziłoby do ograniczenia swobody jednostek w wyborze podejmowanych przez nie gier językowych, czy do ograniczenia ruchów możliwych do zrobienia w podjętej grze. Nawet dobrowolnie osiągnięty consensus w Habermasowskiej komunikacji niezakłóconej stanowi szczególny przypadek tak pojętego ograniczenia, bowiem jako /choćby idealny/ cel wszelkiej komunikacji narzuca jeden tylko typ postępowania interakcyjnego, a zarazem przesądza o trwałym stosowaniu się do reguł niezbędnych przy zmierzaniu do tego celu.

Konserwatyzm, w szczególności więc neokonserwatyzm, pojmuje się zawsze jako stanowisko czy postawę, względem których prze-

ciwna jest między in. postawa lewicowa, "lewicowość". Tak więc sposób rozumienia "lewicowości" przez danego autora rzuca światło na jego rozumienie /neo/konserwatyizmu. Jak zatem "lewicowość" stanowiska czy postawy rozumie J. Habermas?

Niewątpliwie z pojęciem postawy lewicowej wiąże on między innymi takie cechy, jak niezgoda na istniejący porządek rzeczywistości społecznej, dążenie do jego zmiany, zawsze perspektywnej, w imię dwóch przede wszystkim ideałów: wolności od narzucanych jednostce norm /emancypacja/ i konsensualnego jedynie trybu ich obowiązywania /jako wyniku lub podstawy niezakłóconej komunikacji/. We współczesnych tedy społeczeństwach zachodnioeuropejskich lewicowej naprawy wymaga nie tylko gospodarka sama w sobie, a więc system instytucjonalnie zorganizowanej produkcji oraz związanej z nią konsumpcji, ale system, który nazwę ze swej strony systemem instytucjonalnej organizacji praktyki symboliczno-kulturowej. W koncepcji J. Habermasa emancypacja człowieka od zniewalających go /czy raczej jego świadomość/ instytucji symboliczno-kulturowych jest naczelną wartością. Wartość ta, w gruncie rzeczy zaadresowana do rzeczonych społeczeństw, legitymizuje jednak generalnie program filozoficzny współczesnego kontynuatora idei szkoły frankfurckiej. Łatwo zauważyć można, iż komunikacja wolna od zakłóceń /komunikacja niezakłócona/ stanowi warunek emancypacji. Praktyka komunikacji symboliczno-kulturowej jest tą sferą aktywności ludzkiej, w której zawsze dochodziło do narzucania przez "silniejszych" - "słabszym" swojej woli. W dzisiejszych społeczeństwach zachodnioeuropejskich ta właśnie praktyka pozostała głównym terenem owego narzucania. W społeczeństwach tych zatem mamy już tylko do czynienia ze swoistym zniewoleniem symboliczno-kulturowym, jak wynikałoby z koncepcji J. Habermasa. Stąd jego lewicowy program dotyczy emancypacji człowieka w tej głównie sferze praktyki i stąd bierze się waga, jaką program ten przywiązuje do stworzenia podstaw "wolnej od zakłóceń komunikacji", warunkującej emancypację jednostki. Filozoficzny wymiar owej komunikacji nadany jej zostaje poprzez pomyślane w duchu Kantowskim jej warunki aprioryczne, które szczególnie przekonująco zostały przemyślane przez K.O. Apla. Korzystając z tych przemyśleń, J. Habermas twierdzi obecnie, iż

warunki owe mają charakter transcendentalny w tym sensie, że od ich spełnienia zależy: 1/ Prawomocność roszczenia do prawdy, żywionego przez obydwie strony komunikacji. Akceptują one wspólnie sądy, które uznają za prawdziwe w duchu zgodnym z klasyczną koncepcją prawdy. Dzieje się tak dlatego, że obydwie strony komunikacji zmierzającej do ustalenia prawdy, są wrażliwe na argumenty racjonalne; przyjmują tylko takie sądy, których prawdziwość uważają wspólnie za racjonalnie uargumentowaną z uwagi na klasyczną koncepcję prawdy. /2/ Prawomocność roszczenia do ważności. Komunikujące się ze sobą strony uzgadniają wartości - najpierw w wymiarze formalnym, a następnie w trybie konkretnym, przy czym jedno i drugie uzgodnienie obowiązuje obydwie strony. Uzgodnienie wartości, o którym mowa, możliwe jest w całej rozciągłości dopiero w ramach postkonwencjonalnego etapu rozwoju kultury. /3/ Prawomocność roszczenia do szczerości, które żywione jest w ramach komunikacji artystycznej.

W myśl koncepcji J. Habermasa, w ramach komunikacji, zmierzającej do ideału pełnej "wolności od zakłóceń", musi być spełniony przynajmniej jeden z transcendentalnych warunków jej prawomocności. W komunikacji naukowej dominuje spełnienie warunku /1/ prawomocności komunikacyjnej, w komunikacji moralnej - warunku /2/, zaś w komunikacji artystycznej - warunku /3/.

J.F. Lyotard koncepcję tę kontruje następująco: ideom Habermasa "/.../ towarzyszy wiara, że ludzkość jako zbiorowy podmiot poszukuje wspólnego wyzwolenia poprzez unormowanie posunięć dozwolonych we wszystkich grach językowych i że uprawnienie jakiegokolwiek wyrażenia polega na jego wkładzie w to wyzwolenie⁵. Twierdzi dalej postmodernista francuski, że heteromorficzność i heterogeniczność gier językowych z góry przesądza o bezowocności poszukiwania jednolitych, nawet w sensie tylko formalnym, zasad regulujących przedmiotowo lub/i normatywnie postępowanie ludzi, a więc regulujących je powszechnie. Nie można tych zasad ustalić - z pełną świadomością - nawet konsensualnie, bowiem uzgodnienia konsensualne można w najlepszym przypadku uznać za sytuacyjnie zlokalizowane decyzje podjęcia chwilowej gry językowej. Po zakończeniu tej gry osiągnięte porozumienie powinno ulec unieważnieniu. Nie wierzy ponadto J.F. Lyo-

tard w możliwość homogenizowania jednej gry językowej z drugą, w możliwość istnienia ogólnej metody ich przekładania na siebie. Powszechne obowiązywanie zasady consensusu, a więc rozciągnięcie jego obowiązywania poza chwilową sytuację grających, jest dla Lyotarda, jak już wspomniałam, przejawem tendencji totalizujących, których nie akceptuje.

J. Habermas w artykule "Jedność rozumu w wielości jego głosów" podejmuje się obrony swego stanowiska w obliczu podważających je koncepcji postmodernistów. Stwierdza z całym przekonaniem, iż porozumienie językowe, przekraczające w wymiarze uniwersalnym poszczególne gry, jest możliwe. Z faktu, że językowe porozumienie jest w ogóle możliwe, wyprowadzić możemy pojęcie usytuowanego rozumu komunikacyjnego, który przemawia poprzez rozszczenia do ważności transcendentalne i zależne od kontekstu zarazem⁶. Transcendentalny rozum komunikacyjny umożliwia porozumienie, bowiem jednoczy w sobie to co ogólne, uniwersalne i z tej racji zakładane przez wszystkie sposoby komunikowania się językowego, z tym co relatywne, a więc zależne od kontekstu kulturowego. Zarówno założenia uniwersalne jak i relatywne w rzeczonyj koncepcji mają charakter normatywny i jako takie regulują osiąganie consensusu. Habermasowski rozum komunikacyjny reguluje porozumienie językowe za pomocą wartości transcendentalnych /ponadhistorycznych/ i historycznych zarazem. Consensus językowy jest - posługując się Rickertowskim określeniem - "odniesiony" zarazem do wartości transcendentalnych oraz historycznych /relatywnych/.

Koncepcja języka H. Putnama dostarcza przedstawicielowi szkoły frankfurckiej argumentów wzmacniających jego stanowisko. H. Putnam uważa bowiem, iż takie pojęcia jak prawda i prawdomocność są konieczne, ponieważ umożliwiają jednostce uczenie się, przyswajanie odmiennych od dotychczas respektowanych przezeń standardów racjonalnych, a tym samym i modyfikowanie przyjętych już standardów. Pojęcie prawdy jest potrzebne do odróżnienia i nieutożsamiania z sobą tego, co racjonalnie prawdomocne, z tym co społecznie akceptowane. W przeciwnym razie...zanikowi...możliwość wewnętrznej samokrytyki różnych standardów racjonalnych. J. Habermas uogólnia stanowisko H. Putnama, twierdząc, że

ażdy język posługuje się takimi pojęciami, jak: prawda, racjonalność, uzasadnienie; chociaż mogą być one w każdej wspólnocie językowej różnie rozumiane, pełnią jednak te same funkcje uniwersalne. Pojęcia owe wyznaczają coś na wzór gramatyki języka - zawsze partykularnej, ale dostosowanej do pewnych uniwersaliów, a przeto umożliwiają w każdym języku odróżnienie tego, co rzeczywiście prawdziwe, od prawdy relatywnej. W ramach pragmatyki komunikacji, szczegółowo rozpatrując sytuację idealnej rozmowy, dochodzi do wniosku, iż role są wzajemnie, symetrycznie wymienne, można zawsze przyjąć perspektywę drugiego bez konieczności odwoływania się do jakiegoś absolutnego punktu widzenia, dającego się określić jako obiektywny.

Ufundowane przez J. Habermasa pojęcie rozumu komunikacyjnego, regulującego consensus w wymiarze transcendentnym, jakkolwiek zawsze w sposób partykularnie relatywny, prowadzi do ukształtowania się jedności, "/.../" która wytwarzając się w porowatej i kruchej intersubiektywności językowego porozumienia, nie tylko zapewnia, ale wręcz domaga się i przyspiesza pluralizację form życia i indywidualizację jego stylów. Im więcej dyskursu, tym więcej sprzeczności i zróżnicowań. Im bardziej abstrakcyjne porozumienie, tym bardziej wielostronne dyssensy, z którymi możemy żyć bez stosowania przemocy"⁷. Dodajmy, iż wbrew sformułowanemu pod adresem rzeczzonej koncepcji zarzutom głoszącym, że prowadzi ona w konsekwencji do przymusowej integracji i konformizmu, J. Habermas twierdzi coś wręcz odwrotnego. Wskazuje na to cytowana wyżej jego wypowiedź.

Tak więc postulowana przez autora "Teorii działania komunikacyjnego" specyficzna jedność rozumu, wyrażająca się w jego uniwersalnym aspekcie etyczno-komunikacyjnym, nie jest wrogiem, lecz sprzymierzeńcem indywidualizmu jako wartości. Jest to wszelako indywidualizm ograniczony pod pewnym względem: przejawia się jako "wielość głosów w ramach jedności rozumu".

2.

Kryzys kategorii podmiotu i kultury /który przez intelektualistów odnotowywany jest co najmniej od zarania naszego wie-

ku/ napotyka tedy na odmienne reakcje w koncepcjach J. Habermasa oraz J. F. Lyotarda. Oba filozofowie podzielają przekonanie o kryzysowym stanie kultury i o kryzysie kategorii podmiotu w świecie współczesnym, ujmują stan ów jednak z odmiennych perspektyw pojęciowo-wartościujących. Dla Habermasa kryzys wyraża się w zaniku kontaktu praktyki życia codziennego z nauką, techniką czy sztuką, kontaktu, jaki może utrzymywać się jedynie na gruncie specyficznej aktualizacji tej samej sfery wartości uniwersalnych. Tak było jeszcze w czasach Oświecenia. Zarazem jednak czasy te zapoczątkowały proces modernizacji, stopniowo nasilający się; spowodował on, iż wymienione dziedziny czy sfery kultury uległy izolacji tracąc przede wszystkim związek z życiem codziennym. Stały się mu obce i niezrozumiałe. Efektem owego procesu są takie zjawiska, jak rozkład więzi międzyludzkich, upadek autorytetu tradycji kulturowej, ograniczenie, wręcz kurczenie się obszaru działań jednostki podległych decyzjom moralnym, zanik wrażliwości estetycznej i etycznej, instrumentalny stosunek do "drugiego". Nauka przestała służyć prawdzie i mądrości. dostarcza tylko skutecznych technologicznie recept, nie służy autorefleksji, a tym samym emancypacji jednostki. Wartości nie-instrumentalne /ponadpraktyczne, światopoglądowe - jak określiłabym je/ nie patronują już motywacyjnie działaniom podmiotu. Wyczerpują się pokłady ponadpraktycznej sfery kultury. Praktyka życia codziennego "kolonizowana" jest przez racjonalność ekonomiczno-administracyjną. Upowszechniają się postawy konsumpcyjne i konformistyczne. Jakkolwiek wybór celu życiowego pozostawiony jest indywidualnej decyzji, to jednak niewiele z tego wynika, zważywszy, iż redukuje się obszar autentycznie indywidualnego poczucia tożsamości jednostki.

Mimo że sedno opisowej warstwy .. Habermasowskiej diagnozy współczesności /teza o aksjologicznej i dziedzinowej partykularyzacji kultury/ nie podlega zakwestionowaniu przez J. F. Lyotarda, to jednak całkiem inny jest jego stosunek aksjologiczny do sytuacji konstатовanej przez tę diagnozę. J. Habermas, jako wyraziciel swej postawy lewicowej, dezaprobuje ową sytuację, jakkolwiek, oczywiście, nie idzie mu o prosty powrót do stanu przedkryzysowego, lecz o osiągnięcie nowego typu jedności rozumu, jed-

ności w pełni respektującej współczesną wielość głosów. Całość kształt jego ewoluujących przekonań filozoficzno-humanistycznych można interpretować jako szeroko zakrojoną próbę zarysowania podstaw programu przywrócenia na nowych zasadach jedności rozumu. Wyłącznie formalnie pojęta etyka pragmatyczna komunikacji niezakłóconej, stanowiąca gwarancję osiągania consensusu w zakresie roszczeń do prawdy, normatywnej słuszności oraz szczerości artystycznej, nie przesądza w żadnej mierze o merytorycznym charakterze wymienionych wartości - jako że mają one zawsze stanowić przedmiot stosownych uzgodnień. Mimo to jednak już tylko ta etyka mogłaby objąć patronat nad kulturą /sztuką, nauką i moralnością/. Mogłaby więc ona przywrócić zerwany kontakt wymienionych sfer kultury z praktyką życia codziennego. W konsekwencji sztuka, nauka i moralność wymagałyby przeinterpretowania sensów - tak, aby ponownie stały się "zrozumiałe" dla "człowieka z ulicy", a tym samym zakorzeniły się na nowo w codzienności. Podkreśliśmy raz jeszcze, iż nasza etyka formalna komunikacji niezakłóconej aktualizowana byłaby zawsze przez normy relatywne /historyczne i pluralistyczne/. Tylko na ich gruncie nastąpić może spotkanie tradycji z teraźniejszością.

Tak więc współczesnemu kryzysowi legitymizacji można przeciwstawić dążność, aby "/.../" wciąż na nowo odkrywać i potwierdzać elementy uniwersalizmu, zawarte w ideałach liberalnej burżuazji oraz w wewnętrznej dynamice "racjonalnej nauki", "racjonalnej" moralności i "racjonalnego" prawa, na których opierają się nawiązujące do tych ideałów społeczeństwa demokratyczne" ⁸ - stwierdza J. Bouveresse, filozof francuski średniego pokolenia.

Koncepcja regulatywnej obecności w komunikacji transcendentnie funkcjonujących wartości o charakterze uniwersalistycznym nasuwać może skojarzenia z antynaturalistycznym rozumieniem obowiązywania wartości transcendentálnych, konstytuujących Rickertowskie "drugie królestwo". Wchodzi tu w grę jednak pewna zasadnicza różnica w pojmowaniu owych wartości przez antynaturalistów i J. Habermasa. Mają one w ujęciu J. Habermasa status wyłącznie ramowo-regulatywny. Określają pewne tylko formalne ramy uzyskiwania consensusu nieosiągalnego poza nimi w komunikacji niezakłóconej. Ich aspekt merytoryczny przesądza natomiast zawsze konkretna sytuacja historyczno-kulturowa. Może on zresz-

tą podlegać uzgodnieniom w wyniku interakcji komunikacyjnych. Tak uzgodniony może być w szczególności merytoryczny aspekt wartości odpowiadający pojęciu prawdy. Przedmiotem consensusu, do którego miałyby zmierzać obydwie strony komunikacji, byłaby w tym przypadku klasa odpowiednich metod postępowania, umożliwiających orzeczenie prawdy obowiązujące odnośnie strony.

Jak widać, transcendentalizm Habermasowski znacznie jest oddalony od bański, a w rezultacie nie może być mowy nawet o warunkowej egzystencji ontologicznej wchodzących w grę wartości. Sam termin "transcendentalizm" pragnę tu zachować, aby tą drogą zasygnalizować pewne pokrewieństwo koncepcji Habermasa z transcendentalizmem kantowskim czy neokantowskim - idzie mi przede wszystkim o kontynuację idei jedności rozumu ludzkiego. Dla podkreślenia wszelako, iż idea ta odwołuje się wyłącznie do formalno-etycznego aspektu praktyki komunikacyjnej jako swej podstawy, wymieniony termin opatrywać będę przydawką ramowo-regulatywny.

Zgoła odmienny aksjologicznie stosunek do współczesnej partikularyzacji kultury, w tym do procesu "kolonizacji" świata życia codziennego przez technologiczny "rozum instrumentalny" - prezentują idee postmodernizmu. Znajdujemy w nich raczej afirmację zastanej teraźniejszości. Afirmacja, o której mowa, nie wynika, jak to skłonny jest interpretować M. Frank, z uznania przez postmodernistów /w rodzaju J.E. Lyotarda/ "tego, co rzeczywiste - za prawdziwe" /tego, co historycznie kształtowało się w kulturze - za normatywnie prawomocne/, lecz - jak uważam - z postulatów programowych robiących filozoficzny użytek z trafnie zaobserwowanych zjawisk i tendencji znamienych dla zachodnioeuropejskiej współczesności społecznej. Z punktu widzenia koncepcji J. Habermasa winny one ulec zniesieniu, w tym między innymi sensie określane są mianem kryzysowych; dla J. F. Lyotarda są one kryzysowe jedynie z perspektywy tradycyjnej, ale z perspektywy aktualnej są one czymś naturalnym, rzeczywistym, czymś co trzeba uwzględnić, rysując program na dziś. Autonomia sztuki, nauki, techniki i moralności względem siebie, ale zwłaszcza względem praktyki życia codziennego, jest dla filozofa niemieckiego negatywnym skutkiem procesu poświeceniowej moderni-

zacji, natomiast dla myśliciela francuskiego sytuacja ta stanowi tylko dokumentację tezy, iż od dnia dzisiejszego sztuka jest i będzie prywatną, immanentną sferą estetycznych przeżyć jednostki. Taką też powinna pozostać. Utopijna jej treść i iluzyjny charakter są wręcz konieczne dla skierowania uwagi na estetyczną prywatność. Podobnie rzecz się ma z nauką i moralnością. Na aprobatę postmodernistów zasługuje takie uprawianie nauki, które jest emanacją niczym nieskrępowanej twórczości. Twórczości nieskrępowanej ani wartościami w rodzaju prawdy, prawomocności, racjonalności, uzasadniania itp., ani żadnymi funkcjami np. "wydajnościowości", zaś na szczególne uznanie zasługuje działalność naukowa, która nie sprzyja wzrostowi systemu kapitalistycznego i utrwalaniu "racjonalnej" administracji.

Wymiar aksjologiczny wydaje się decydujący w rozważanym tu sporze między modernizmem i postmodernizmem o kształt współczesności i jej perspektywy. Za przeciwstawnością postaw aksjologicznych kryje się jednak jak gdyby pewna zbieżność płaszczyzny opisowej tego sporu; na przedmiotowe źródło owej przybliżonej zbieżności chciałabym zwrócić obecnie uwagę. Proponuję zatem chwilowo zawiesić rozważanie omawianej kontrowersji jako sporu o wartości, by zatrzymać się przy temacie przedmiotowej zasadności tych wizji kulturowego aspektu świata społecznego, jakie ukryte są w relacjonowanej kontrowersji. Nie idzie więc w tej chwili o filozoficzną "technikę", zastosowaną przez J. Habermasa i J. F. Lyotarda dla artykulacji dokonanych przez nich wyborów światopoglądowych. Zamiarem moim jest natomiast użycie takich współczynników interpretacyjnych, przy których obydwie rozpatrywane programy filozoficzne nabierają sensu ponadfilozoficznych świadectw faktycznie dzisiaj ukształtowanej sytuacji kulturowo-społecznej. Siłą rzeczy więc użyte przeze mnie współczynniki interpretacyjne będą miały charakter socjologiczno-kulturowy. Teorie społeczne K. Marksa, E. Durkheima i M. Webera - w tych swych fragmentach, w których odnotowują i na swój sposób wyjaśniają zmiany społeczne zachodzące w społeczeństwach zachodnioeuropejskich - stanowią ich podstawę.

W dalszym ciągu skoncentruję się na uargumentowaniu tezy, iż przybliżona, jak się rzekło, zbieżność Habermasowskiej diag-

nozy współczesnej sytuacji kulturowo-społecznej z odpowiednią diagnozą J. F. Lyotarda, zbieżność sygnalizowana użyciem analogicznej formuły "kryzysu", jest w gruncie rzeczy myląca, jeśli zastanowić się nad kategoriami, za pomocą których J. Habermas i J. F. Lyotard charakteryzują współczesną sytuację kulturowo-społeczną. Są to kategorie na tyle odmienne od siebie, że chociaż użycie ich umożliwia pozornie podobną diagnozę "kryzysową", to jednak przedmiotowa ich adekwatność lokalizuje je w różnych historycznie epokach. Kategorie J. Habermasa są adekwatne przedmiotowo w odniesieniu do współczesnej wprawdzie rzeczywistości kulturowo-społecznej, ale potraktowanej jako ostatnia faza społeczeństwa tradycyjnego. Można by rzec, że w kategoriach tych wyraża się "łabędzi śpiew" owego społeczeństwa. Natomiast postmodernistyczne kategorie J. F. Lyotarda adekwatne są względem tak pojętej współczesności kulturowo-społecznej, że nie ma już ona nic wspólnego ze społeczeństwem tradycyjnym. Posługując się terminologią E. Durkheima, można powiedzieć, że kategorie Lyotarda odpowiadają przedmiotowo sytuacji charakteryzującej społeczeństwa całkowicie już "organiczne" /całkowicie więc już nietradycyjne/.

3.

E. Durkheim w swej pracy "De la division du travail social" sformułował następujące pytania, na które starał się odpowiedzieć: "Jak się to dzieje, że jednostka, autonomizując się, staje się coraz bardziej zależna od społeczeństwa? W jaki sposób może ona być jednocześnie bardziej indywidualna i bardziej solidarna /bardziej podległa wymogom strukturalnej spójności społeczeństwa/?" Przyczynę tej pozornie antynomicznej sytuacji polegającej na tym, iż wraz z wzrostem indywidualizacji jednostki wzrasta jednocześnie jej zależność od społeczeństwa oraz jej zwrotny wkład w "cementowanie się" jedności strukturalnej społeczeństwa, upatrywał w procesie stopniowego przekształcania się społecznej solidarności mechanicznej w organiczną, w procesie wywołanym przez wpływ coraz bardziej powszechnego i restryktyw-

nego instytucjonalnego podziału pracy. Odnotowując ten proces, prowadzący stopniowo do odpowiedniego skoku jakościowego, socjolog francuski konstruuje na tej podstawie dwa przeciwstawne pojęcia typologiczne społeczeństwa. Pierwsze z tych pojęć - społeczeństwa mechanicznego - wskazuje przede wszystkim na okoliczność, iż społeczeństwo mechaniczne konstytuuje "/.../ zorganizowany zespół wierzeń i uczuć, wspólnych wszystkim członkom grupy: jest to typ kolektywny"⁹. Drugie z owych pojęć odnosi się natomiast do społeczeństwa organicznego, które ukonstytuowane jest przez system"/.../ rozmaitych i wyspecjalizowanych funkcji, złączonych przez określone stosunki"¹⁰ /idzie tu o stosunki wyznaczone przez podział pracy/. Dodaje następnie Durkheim, iż we współczesnych mu /omawiana praca ukazała się w roku 1893/ zachodnioeuropejskich zbiorowościach państwowych współegzystują jeszcze obok siebie społeczeństwa w sensie pierwszym i drugim.

Zauważmy, iż cechą charakterystyczną społeczeństwa w pierwszym znaczeniu ma być dominująca rola świadomości zbiorowej, której respektowanie przez indywidualne podmioty posiada charakter "obowiązkowy". Wyobrażenia z zakresu owej Durkheimowskiej świadomości zbiorowej mają genezę społeczną i regulują w sposób uderzająco jednolity działania jednostek. W społeczeństwie rozważanego typu kształtuje się szczególna forma więzi społecznej, szczególna współzależność jednostek określana przez Durkheima mianem "solidarności mechanicznej".

Solidarność mechaniczna więc okazuje się w rozważanej koncepcji niezamierzonym skutkiem obowiązywania /"przymusowego respektowania/ wspólnych przekonań - ich całokształt utożsamiany tutaj z kulturą w sensie społeczno-regulacyjnym"¹¹. Przymusowym charakterem owych przekonań kulturowych tłumaczy socjolog francuski wykonywanie przez jednostkę nakazów świadomości zbiorowej. Uchylenie się od podejmowania czynności wynikających z wymienionych nakazów podlega osądowi moralnemu. Wobec jednostek naruszających je stosowane są zresztą nie tylko negatywne osądy moralne, ale i różnego rodzaju represje, od cielesnych począwszy.

Społeczeństwo - w drugim, Durkheimowskim rozumieniu tego słowa - charakteryzuje się zgoła innymi cechami. Podstawę jego

konstytucji stanowi już nie świadomość zbiorowa, jak ma to mieć miejsce w przypadku społeczeństwa rozumianego na sposób pierwszy, lecz podział pracy warunkujący odmienny rodzaj solidarności, a mianowicie solidarność organiczną. Gwałtowny rozrost podziału pracy i jego znaczenia społecznego w drugiej połowie XIX w., objawiający się między innymi powiększaniem się liczby specjalizacji zawodowych, nie znajduje - zdaniem E. Durkheima - swego odpowiednika w stosownej ewolucji świadomości zbiorowej, która tym samym nie może już efektywnie sprawować swej uprzedniej funkcji kontroli społecznej nad jednostką. Społeczeństwo, kontrola społeczna jednostki - uzyskują w tej sytuacji nowy status, by tak rzec, ontologiczny. Znajduje on swój fundament we wszelkich relacjach społecznych objętych prawem kooperacyjnym, resztytucyjnym. Jego przepisy nie należą do świadomości zbiorowej, bowiem ani nie są, ani nie mogą być znane wszystkim członkom społeczeństwa, ani też /z tego między innymi powodu/ członkowie omawianego obecnie rodzaju społeczeństwa nie wiążą się emocjonalnie z prawem kooperacyjnym. W społeczeństwach o ukształtowanej więzi organicznej integrujące funkcje podziału pracy zapewniają im jedność, a jednostce tożsamość. Natomiast integralną jedność w społeczeństwach opartych na więzi mechanicznej kształtuje świadomość zbiorowa /kultura/.

W przekonaniu E. Durkheima, w społeczeństwach drugiego rodzaju, w porównaniu ze społeczeństwami rodzaju pierwszego, które określam /korzystając z ustaleń M. Webera/ jako tradycyjne, następuje bardzo znaczne ograniczenie funkcji i zakresu świadomości zbiorowej ukonstytuowanej przez wierzenia. Solidarność organiczna charakterystyczna dla społeczeństw drugiego rodzaju nie jest już nieświadomym skutkiem powszechnego oddziaływania na jednostki zbiorowych wyobrażeń, lecz efektem rozrostu instytucjonalnie zorganizowanego społecznego podziału pracy. Społeczeństwa te umożliwiają konstytuowanie się różnicowanych /zindywidualizowanych np. pod względem moralnym/ osobowości ludzkich, uzależniając je jednak coraz silniej od powinności instytucjonalnych wynikających z owego podziału pracy. Zarazem jednostki ludzkie stają się coraz mniej samowystarczalne, coraz mniej "wolne" przy pewnym rozumieniu tego słowa, ponieważ warunki ich eg-

zystencji i praktyki określone są przez całokształt instytucji społeczeństwa organicznego.

W społeczeństwie organicznym jednostka ludzka dysponuje zatem coraz większą wolnością w sprawach wyboru drogi życiowej, moralności, światopoglądu, przy jednoczesnym coraz większym braku dowolności w działaniu. Sytuacja jednostki daje się określić formułą: wolność myśli przy reglamentacji czynów. Czynы jednostki, a nie jej świadomość podlegają kontroli ze strony społeczeństwa. Z odróżnieniem wolności myśli od dowolności działań spotykamy się dziś między innymi w następującej deklaracji P.K. Feyerabenda /uznawanego za jednego z głównych "ojców duchowych" postmodernizmu/: "/.../ jestem za policją z zewnątrz zapobiegającą nieograniczonej swobodzie fizycznej działalności, ale nie wtrącającą się w bieg myśli. /.../ uważam, iż fizyczne ograniczenie jest znacznie mniej szkodliwe niż ograniczenie duchowe. Fizyczne - ogranicza tylko ruchliwość, duchowe - samo człowieczeństwo"¹².

Zarówno teza Durkheima charakteryzująca społeczeństwa organiczne, jak i wypowiedź Feyerabenda rzucają nieco światła na dyskusję toczoną między zwolennikami modernizmu i postmodernistami. Pozwalają dyskusję tę umiejscowić w realiach naszej współczesności, o których zawsze trzeba pamiętać, kiedy rozważa się kwestię adekwatności przedmiotowej kategorii stosowanych przez obydwie strony dyskusji.

W procesie przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego do organicznego, kiedy ucieleśniły się przewidywania M. Webera co do skutków odtwarzanego przezeń procesu racjonalizacji działań ludzkich, powstały możliwości znacznego zindywidualizowania osobowości ludzkich. Zostały one urzeczywistnione w pierwszej fazie tego procesu. Początek XX wieku, aż do okresu II wojny światowej, charakteryzuje się niezwykłym bogactwem koncepcji indywidualnych składających się na całokształt myśli europejskiej. Nauki humanistyczne oraz sztuka byłyby najlepszym przykładem ilustrującym powyższą tezę. Zindywidualizowanie światopoglądowe zaowocowało w twórczości intelektualnej i artystycznej. Zaowocowało - rzecz można - zindywidualizowanie dwusferowego /prakty-

ka dnia codziennego - waloryzujące ją, ponadpraktyczne wartości/ obrazu świata, właściwego społeczeństwu tradycyjnym. Zindywidualizowaniu uległa najbogatsza osobowość kulturowa, którą wygenerowało społeczeństwo tradycyjne, przetransformowane przez sieć idei oświeceniowych. Mówiąc o najbogatszej osobowości ludzkiej stworzonej przez kulturę mam na myśli człowieka realizującego wartości ponadpraktyczne w swoim osobniczym życiu oraz umiejętność podporządkowania osiągnięcia dobra własnego dobru ogólnemu, wspólnotowemu.

W następnej fazie konstytucji społeczeństwa organicznego nie zostają jakby wykorzystane możliwości kształtującej się "wolności" w sferze myśli. Zamiast spodziewanego pojawienia się zindywidualizowanych przekonań kulturowych, indywidualnych osobowości, obserwujemy eksplozję zjawiska zwanego kulturą masową. Jedną z cech owej kultury masowej jest stereotypowość akceptowanych przez jej uczestników przekonań, wyrażająca się w światopoglądzie konsumpcyjnym. Nastąpiło tak wielkie zniewolenie współczesnego człowieka owym konsumpcyjnym światopoglądem, że nie przypadkiem M. Foucault, czołowy poststrukturalista francuski, ogłasza śmierć podmiotu, śmierć indywidualnej osobowości ujmowanej z perspektywy naszych czasów. Przyczyny tego stanu rzeczy są różne. Nie należy wykluczyć i tej, która wskazywałaby na fakt, iż przekonania kulturowe /w tym wypadku ponadpraktycznej sfery kultury, należące do światopoglądowej jej sfery/ nie znajdując bezpośredniej aplikacji w działaniach stają się martwe i stopniowo podlegają eliminacji z praktyki życia codziennego. Zauważmy, że destrukcji, a następnie eliminacji ulega wraz z ponadpraktycznymi wartościami także moralność tradycyjna, wywodząca się z oświecenia. Kurczy się to, co można określić mianem sumienia człowieka /Freudowskie superego/, sterującego, przynajmniej od strony etycznej, działaniami jednostki. Do czynienia mamy ze stereotypową osobowością "człowieka jednowymiarowego"¹³, nastawionego wyłącznie na realizację wartości praktycznych. "Jednowymiarowy człowiek", nie posiadający indywidualności, jako produkt społeczeństwa w pełni organicznego nie jest akceptowany ani przez Habermasa, ani przez Lyotarda.

4.

Powróćmy teraz do wcześniej zarysowanego wątku rozważań dotyczącego rozpoznania typu społeczeństwa oraz kulturowych cech osobowości ludzkiej ukrytych za przyjmowaną przez J. Habermasa kategorią modernizmu i za kategorią postmodernizmu obecną u J. F. Lyotarda. Uprzedzając tok wyводу, postawiłam tezę, iż kategoria modernizmu filozofa niemieckiego adekwatna jest przedmiotowo względem stanu rzeczy znamionującego społeczeństwo posttradycyjne, kontynuujące mocno już zdestruowany światopogląd społeczeństwa tradycyjnego, zaś kategoria postmodernizmu filozofa francuskiego - względem społeczeństwa w pełni już organicznego. Chciałabym jeszcze dodatkowo tezę tę skomentować.

J. Habermas ma na myśli społeczeństwo zorganizowane w taki sposób, że podejmowanie ważnych, dotyczących go decyzji winno być poprzedzone dyskusją zmierzającą do uzyskania consensusu wszystkich zainteresowanych stron, przebiegającą zgodnie z wymogami /transcendentalnymi warunkami/ "wolnej od zakłóceń" komunikacji. Osiągnięty consensus miałby obowiązywać powszechnie w odpowiedniej skali historycznej. Jedność społeczna, rozumiana jako integracja jednostek wokół stanowisk uzgodnionych w ramach wspólnej pragmatycznej etyki komunikacji osiągnięta jest w społeczeństwie Habermasa w sposób uwzględniający już Durkheimowski podział pracy, przejawia się zatem lokalnie i w postaci relatywnej; ale formalna etyka osiągnięcia owych uzgodnień obowiązuje bezwzględnie. Wszelako obowiązywanie to właściwe jest społeczeństwu mechanicznemu w sensie Durkheima, czy też społeczeństwu zwanemu przez Webera - tradycyjnymi. Wiąż społeczna między jednostkami w owych społecznościach mechanicznych czy tradycyjnych występuje jako skutek obowiązywania przekonań należących do świadomości zbiorowej. Jednostki ludzkie egzystujące w rzeczonych społecznościach charakteryzują się dużą wrażliwością na ponadpraktyczną perswazję światopoglądową. Okoliczność ta przesądza, iż społeczeństwo Habermasa jest - mimo wszystko - społeczeństwem tradycyjnym, choć mocno już nadwątlonym.

Idee filozoficzne postmodernistów - przeciwnie: dotyczą już w pełni organicznego społeczeństwa Durkheimowskiego. Jego jedność strukturalna /organiczna/ w żadnej mierze nie zależy już od kulturowo dyktowanego światopoglądu. Można tedy w społeczeństwie tym nie "troszczyć się" już o ową jedność. Automatycznie zapewnia ją podział i organizacja pracy. Uzależniają one znacznie doskonalej i znacznie skuteczniej poszczególne jednostki w zakresie podejmowanych przez nie działań praktycznych o implikacjach społecznych, niż jakiegokolwiek unormowanie ich kulturowo-światopoglądowe. Stąd postmodernistyczna beztroška co do unormowania tych działań jest w pełni usprawiedliwiona, gdy idzie o społeczeństwa do końca "organiczne". Względem tych społeczeństw właśnie kategorie postmodernizmu przedmiotowo są adekwatne. Stan konstatawany przez nie doskonale odpowiada Weberowskim przewidywaniom skutków procesu postępującej racjonalizacji działań ludzkich. Końcowym produktem Weberowskiego drugiego "odczarowania świata" - jak już miałam okazję pisać¹⁴ - jest uzyskanie przez gospodarkę, gospodarcze działania jednostek, wszelkie ich działania o wymiarze bezpośrednio praktycznym, pełnej autonomii względem jakichkolwiek form przekonań tworzących sferę symboliczno-kulturową, zaliczanych do ideologii czy światopoglądu. "Odczarowana" z przekonań symboliczno-kulturowych bezpośrednio-polityczna działalność jednostek zrzeszonych w dzisiejsze zbiorowości kapitalistycznej oparta jest na racjonalności instrumentalnej w sensie Habermasa. Owa racjonalność ma - jak to piszą strukturaliści - charakter metonimiczny /przyczynowo-skutkowy, gdzie związek przyczyny i skutku podlega praktyczno-empirycznej kontroli/. Natomiast kultura symboliczna /światopoglądowa i komunikacyjna jej dziedzina/ pozbawiona wpływu na działalność praktyczną, uzyskuje swoistą "wolność", ulega prywatyzacji oraz indywidualizacji. Z chwilą pełnego ustabilizowania się tego stanu społeczno-kulturowego w rozwiniętych cywilizacjach zachodnich - zaczęły ujawniać się jego następstwa, zwłaszcza zaś następstwa prywatyzacji światopoglądu oraz związanych z nim dotychczas dziedzin komunikacji symbolicznej. Wszelka działalność bezpośrednio-praktyczna, od gospodarki począwszy, jest kulturowo regulowana wyłącznie przez Habermasowski "rozum instrumentalny", a

więc przez przekonania konstytuujące potoczne doświadczenie społeczne, technologiczne konsekwencje wiedzy naukowej oraz przez wartości praktycznie osiągalne. Poza obszarem tej regulacji kulturowej pozostaje coraz bardziej kurcząca się przestrzeń społeczna, w której ujawnić się może zindywidualizowanie światopoglądowe jednostek. Jest to sfera równolegle zindywidualizowanej komunikacji symbolicznej, która - jak powiedziano - kurczy się z tego powodu, że zanika w skali społecznej wrażliwość jednostki na perswazję ponadpraktyczną, światopoglądową. Nie znaczy to, że jakakolwiek komunikacja symboliczna traci swą żywotność. Przeciwnie, rozwija się ona intensywnie, ale zostaje "skolonizowana przez rozum instrumentalny" kultury masowej.

Pewnego komentarza wymaga sformułowanie wcześniej przeze mnie stwierdzenie, iż intelektualna formacja postmodernistyczna sprzeciwia się pod pewnym względem społeczeństwu w pełni organicznemu. Stwierdzenie to zdaje się przeczyć przytoczonej przeze mnie na wstępie tezie J. Habermasa, iż formacja ta jest *implicite* neokonserwatywna. W rozumieniu filozofa niemieckiego znaczy to, że nie proponuje ona określonego kierunku zmiany społeczeństwa i pozostaje konformistyczna wobec współczesności. Wiodącą tu na pierwszy rzut oka niezgodność w osądzie filozofii postmodernistycznej trzeba jednak właściwie zinterpretować. Jeśli trafnie rozumiem zarzut J. Habermasa sformułowany pod adresem postmodernistów, to dotyczy on ich postawy "nieinterwencji" w obszar "życiowo"-praktycznych działań jednostki, w obszar "życiowej" praktyki społecznej. Precyzując tę myśl, stwierdzić można, że /niezamierzony/ neokonserwatyzm postmodernistów miałby przejawiać się w ich rezygnacji z nakłaniania kogokolwiek, a w każdym razie zwolenników ich postawy, do aktywności na rzecz instytucjonalnych, odpowiednio ukierunkowanych zmian w obecnym stanie kulturowo-społecznym cywilizacji zachodniej. Sądzę, że pod tym względem J. Habermas się nie myli. Jeśli jednak odczytuję w filozofii postmodernistycznej pewną dozę buntu i sprzeciwu, to mam na myśli jej sprzeciw wobec dotychczasowego sposobu teoretycznej /w tym i filozoficznej/ obrony zindywidualizowanej komunikacji symbolicznej we współczesnym społeczeństwie organicznym. Jest to sprzeciw - co najistotniejsze - wobec samego zja-

wiska kurczenia się w tym społeczeństwie owej sfery, związany jednocześnie z przekonaniem, iż rzeczona obrona /modernistyczna/ jest pozorna, sprzyjając w gruncie rzeczy zwalczanemu rzekomo zagrożeniu. Oczywiście sprzeciw ten jest w obydwu swych aspektach czysto - można rzec - konceptualny; dotyczy tylko sposobu myślenia o jednostce i społeczeństwie.

Konceptualny zatem bunt postmodernistów skierowany jest przeciwko zniewalającemu jednostkę sposobowi działania instytucji, przez które rozumie się wszelkie trwałe, kulturowo uregulowane formy stosunków międzyludzkich. Instytucje owe narzucają bowiem jednostkom wybory aksjo-normatywne, i w ten sposób ograniczają ich swobodę w podejmowaniu gier /językowych/, prowadząc faktycznie do śmierci indywidualnego podmiotu, do zaniku sfery zindywidualizowanych działań symboliczno-komunikacyjnych. Pozorna jej obrona, polegająca na odnajdywaniu formalno-etycznych racjo komunikacyjnych jej egzystencji prowadzi do tego samego rezultatu. Propozycja postmodernistów, zalecająca podmiotom indywidualnym bunt przeciwko wszystkiemu, co w stosunkach międzyludzkich posiada kulturowy charakter, nakłania jednostkę do aktywności w jej prywatnej sferze myślowej, odróżniając obszar myśli od standardowo uregulowanej praktyki. Można tedy w tym programie dopatrywać się obrony indywidualności podmiotu komunikacji symbolicznej - przynajmniej w zakresie myślowym.

Utopijny wymiar postmodernistycznego programu ujawnia się w momencie, kiedy odniesiemy go do stosunków społecznych, determinowanych przez strukturę społeczeństwa organicznego, strukturę narzucającą taki a nie inny porządek praktyki społecznej. Postmodernizm dążyłby do myślowej przynajmniej jego destabilizacji, do myślowego przynajmniej podważania obecnego sposobu funkcjonowania instytucji społecznych.

Utopia postmodernistyczna zdaje się wyobrażać sobie przyszłość jako rzeczywistość społeczną, która - najogólniej mówiąc - zastąpiłaby trwałe kulturowo instytucje agregatem chwilowo podejmowanych gier /językowych/. Utopię tę można i należy realizować już dziś w zakresie zindywidualizowanej komunikacji symbolicznej.

Gdyby chcieć serio potraktować anarchistyczną w gruncie rzeczy utopię postmodernistów - jako pewną wizję społeczeństwa przyszłości, należałoby najpierw zauważyć, iż zastąpienie trwałych kulturowo instytucji improwizowanymi, zawierającymi ad hoc kontraktami interpersonalnymi, obowiązującymi na okres trwania "gry" dobrowolnie podjętej przez zainteresowane strony, dałoby się, być może, skutecznie w pewnych wybranych dziedzinach związanych genetycznie z odpowiednimi, tradycyjnymi sferami praktyki komunikacji symbolicznej, w pierwszym rzędzie - ze sztuką lub /powiedzmy//filozofią; jednakże trudno sobie już teraz wyobrazić tego rodzaju przemianę całokształtu kultury. Przemiana taka zablokowałaby, co oczywiste, kontynuację bytu społecznego. Można wszelako wyobrazić sobie powszechne instytucje względnie trwałe kulturowo, umożliwiające dalszą egzystencję społeczną, a mimo to ani nie objęte tym samym uprawomocnieniem normatywnym, choćby tylko formalnym, ani też - w konsekwencji - nie zmuszające poszczególnych jednostek do działań kontynuujących "zakontraktowaną" wcześniej realizację tych bądź innych wartości. Tak pojęte instytucje kulturowe można by określić jako instytucje indywidualne "uelastycznione". Działające w ich ramach jednostki mogłyby zawierać umowy interpersonalne, które po zrealizowaniu "zakontraktowanych" wartości uległyby automatycznie wygaśnięciu.

Powyższa próba "sprowadzenia na ziemię" programu postmodernistycznego, próba ukazania realistycznej warstwy tego programu, wygląda zapewne nader abstrakcyjnie. Można jednak wskazać szereg konkretyzujących ją przykładów. Szczególnie instruktywny w tym względzie wydaje mi się przykład edukacji szkolnej: praktyka tej edukacji może stanowić doskonały teren zastosowań realistycznie zredukowanego programu postmodernistycznego. Uczyć i wychowywać w ramach instytucjonalnie-kulturowej praktyki edukacyjnej - znaczy to, wedle realistycznie zinterpretowanego programu postmodernistycznego, liczyć się z zarysowującą się indywidualnością poszczególnych uczniów, znaczy to - podejmować z nimi stosowne "gry" edukacyjne.

Rysuje się zasadnicza zatem różnica pomiędzy Habermasa programem przekształcania współczesnego społeczeństwa oraz odpo-

wiednim, realistycznie zinterpretowanym programem J. F. Lyotarda. Projekt modernizmu Habermasowskiego odwołuje się, już tylko co prawda formalnie, do tych mechanizmów kulturowych, które były podstawą konstytucji integracji społecznej w społeczeństwach tradycyjnych. W społeczeństwach tych partycypacja jednostek w światopoglądowej sferze kultury prowadziła do nieuświadomianego skutku w postaci wykształcenia się więzi społecznej pomiędzy podmiotami danego społeczeństwa. Tym samym przekonania światopoglądowe regulowałyby działania praktyczne. Efekty działań praktycznych zostają "odniesione do wartości" ponadpraktycznych, światopoglądowych. W projekcie Habermasa osiągnięty consensus, transcendentalnie funkcjonujący poprzez ideał prawdy, słuszności normatywnej i szczerości - jako wartości relatywnie konkretyzowane - ma obowiązywać przejściowo /zgodnie ze swą naturą/, ale i powszechnie - jako ideał uniwersalny każdej wspólnoty kulturowej. Propozycja J. Habermasa poważnie ogranicza zatem "interesy" jednostki, podporządkowując je dobru wspólnemu, ustalonemu w ramach osiągniętego consensusu. Habermasowską drogą można "poprawić" świat społeczny w imię dobrowolnie uzgodnionych wartości - tym samym obowiązujących powszechnie. Dla postmodernisty zaś każdy stale obowiązujący wybór wartości, przebiegający nawet zgodnie z warunkami komunikacji wolnej od zakłóceń pociąga za sobą ograniczenie możliwości osobniczego rozwoju jednostki.

"Lewicowość" programu filozoficznego autora "Teorii działania komunikacyjnego", wyrażająca się w "niezgodzie" na istniejący świat społeczny i w propozycji "poprawienia" go w imię uzgodnionych wartości obowiązujących w takiej mierze powszechnie, w jakiej obowiązujący jest imperatyw komunikacji niezakłóconej, można by określić mianem "lewicowości" posttradycyjnej. Jej cechą charakterystyczną jest ta okoliczność, iż z góry nie przesądza ona, jakie wartości winny być zrealizowane, aby osiągnięty został stan "szczęścia powszechnego". Tego rodzaju przesądzenia dyktują różne sposoby uszczęśliwiania "na siłę".

Otóż wątpliwe jest, czy w społeczeństwie w pełni organicznym, w którym działalność człowieka w skali masowej regulowana jest w zasadzie przez kulturę zaangażowaną niemal wyłącznie w

wartości bezpośrednio uchwytnie praktycznie, a zatem w społeczeństwie, w którym zanika wrażliwość na wartości typu światopoglądowego, zyskać może szerszą akceptację sposób myślenia odwołujący się do tych właśnie pokładów tradycyjnych kultury ludzkiej. Wątpliwość tę odnieść można w szczególności do wszelkich programów zwanych /w tym czy innym sensie/ lewicowymi w dzisiejszym świecie. Wszystkie one bowiem apelują, w znacznej co najmniej mierze do pryncypialnych, ponadpraktycznych wartości kultury ludzkiej; aksjologia zawarta, po części implicite, w wyrafinowanej skądinąd filozoficznie koncepcji Habermasa, stanowi idealny przykład programów tego rodzaju.

Obserwowany współcześnie kryzys zachodnioeuropejskiej lewicy intelektualnej spowodowany jest, jak sędzę, nie tyle tym, że - jak twierdzi R. Dahrendorf - program jej został już właściwie zrealizowany na Zachodzie, zaś w krajach pogrążonych w nędzy jeszcze nie może być aktualny, skoro podstawowe jest tam zwykłe uniknięcie głodu, czy nawet - śmierci głodowej; kryzysów - na Zachodzie - wiąże się, moim zdaniem, przede wszystkim z niemożliwością uzyskania powszechnej akceptacji dla lewicowo zorientowanych ideałów światopoglądowych w kontekście społeczeństwa w pełni organicznego. To prawda, że Zachód zrealizował już w zasadzie postulaty lewicowe, ale tylko te z nich, które dotyczą tzw. "materialnych" warunków warstw gorzej usytuowanych społecznie. Natomiast na pozostałe ideały lewicy - ideały typu światopoglądowego - musi pozostać siłą rzeczy głuche społeczeństwo organiczne, w tym zaś jego warstwy poddane dobrotliwej opiece socjalnej.

W sytuacji, w której nie można liczyć na powodzenie lewicowego programu typu Habermasowskiego, zwolennik myślenia lewicowego może tylko: albo /1/ zrezygnować po prostu ze swych ideałów, albo /2/ program ten sformułować inaczej, licząc na to, że będzie miał on wówczas lepsze szanse na akceptację społeczną. Trudno obecnie ocenić, jak dalece program postmodernistyczny liczyć może na rezonans społeczny. Być może, zaakceptować go mogą takie tylko wysublimowane dziedziny praktyki kulturowo-symbolicznej, jak sztuka czy, powiedzmy, filozofia; być może jednak da się on zastosować w ramach całokształtu praktyki społecznej. Gdy-

by ta druga możliwość wchodziła w grę, wówczas program postmodernizmu - "elastycznego" funkcjonowania instytucji ustabilizowanych dotychczas kulturowo - nie musiałyby wcale być kwalifikowany jako neokonserwatywny, jak osądza go J. Habermas. Więcej: można by go uznać za bardziej realistyczny - w porównaniu z koncepcją Habermasa - program lewicowego przekształcania zachodniego świata społecznego.

Przypisy:

^xArtykuł został napisany w ramach programu RBPB III.23.

¹J. Habermas: Modernizm - niedopełniony projekt /tłum. A. Sobota/. "Odra" 1987, nr 7-8, s. 50.

²R. Rorty: Habermas i Lyotard o postmodernizmie /tłum. J. Holzman/. W: Postmodernizm - kultura wyczerpania? Warszawa 1988, s. 79.

³Wywiad z Jurgenem Habermasem /tłum. M. Łągniewska/. "Colloquia Communia" 1986, nr 4-5 /27-28/, s. 10.

⁴J. Bouveresse: Racjonalność i cynizm /tłum. M. Kowalska/. "Literatura na Świecie" 1986, nr 8-9 /205-6/, s. 361.

⁵J. F. Lyotard: Kondycja postmodernistyczna /tłum. A. Taborska/. "Literatura na Świecie" 1988, nr 8-9 /205-6/, s. 296.

⁶J. Habermas: Jedność w wielości jego głosów /tłum. E. Kobylńska/ maszynopis /wydaje się, że tłumaczka niezupełnie trafnie chyba dobiera zwrot: "usytuowany rozum komunikacyjny", powinna raczej zastosować zwrot: "sytuacyjnie konkretyzujący się rozum komunikacyjny"/.

⁷Ibidem.

⁸J. Bouveresse: Racjonalność i cynizm, op. cit., s. 382.

⁹E. Durkheim: De la division du travail sociale /tłum. J. Szacki/. W: J. Szacki: Durkheim. Warszawa 1964, s. 159.

¹⁰Ibidem.

¹¹J. Kmita: O kulturze symbolicznej. Warszawa 1982, s. 63-77.

¹²P. K. Feyerabend: Mała rozprawka o wielkich słowach. W: D. Aleksandrowicz /red./: Fakt i teoria, teksty źródłowe. Wrocław 1986, s. 97.

¹³A. Pałubicka: Kulturowy składnik osobowości w ujęciu historycznym. "Poznańskie Studia z Filozofii Nauki" nr 12 /w druku/.

¹⁴A. Pałubicka: O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej. "Studia Metodologiczne" 1986, nr 24, s. 51-76.