

Agnieszka Smrokowska-Reichmann

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Jürgena Habermasa koncepcja sprawiedliwości i solidarności w przestrzeni języka*

Sprawności i akty komunikacyjne

W swej teorii działania komunikacyjnego Habermas mówi o kompetencji komunikacyjnej, mając na myśli mowę istniejącą pomiędzy partnerami dialogu i zorientowaną na osiągnięcie wzajemnego porozumienia. Jak zauważa Badillo:

kompetencja komunikacyjna zawiera dwie sprawności: 1) umiejętność wytwarzania i rozumienia gramatycznych zdań, 2) charakterystyczną pragmatyczną umiejętność osadzania wypowiedzi w relacji do pewnych zakresów rzeczywistości w ten sposób, aby generować interpersonalne relacje komunikacyjne¹.

Czym są w Habermasowskiej filozofii te „zakresy rzeczywistości”? Habermas parceluje rzeczywistość na trzy zasadnicze obszary: zewnętrzny świat przedmiotów, wewnętrzny świat własnego doświadczenia jednostki i wreszcie świat niejako „wspólny”, który dzielimy wraz z innymi, czyli związany z życiem społecznym świat uznawanych powszechnie norm. Wszystkie wypowiedzi nastawione na osiągnięcie porozumienia odnoszą się do jednej z tych trzech dziedzin realności, a odnosząc się, zawierają w sobie roszczenia co do ważności. Za każdym razem ta ważność rozumiana jest inaczej – w przypadku zewnętrznego świata przedmiotów jako prawdziwość, w przypadku wewnętrznego świata podmiotowego – jako szczerość, zaś w przypadku społecznego świata wspólnych norm – jako słuszność.

Bez zrozumienia, że wypowiedzi zawsze kryją w sobie *implicite* określone roszczenia ważnościowe – nie jest możliwe działanie komunikacyjne. Partnerzy dialogu dyskutują bowiem na temat tego, czy w danym przypadku rosz-

* Fragment rozprawy doktorskiej pisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Józefa Lipca.

¹ R.P. Badillo, *The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics*, The Council For Research In Values And Philosophy, Washington 1991, s. 13.

czenia ważnościowe są usprawiedliwione, czy też nie. Przy tym, w zależności od potrzeby, prowadzony dyskurs może mieć charakter zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Niezależnie od jego rodzaju – w każdym przypadku chodzi o to, by był on dyskursem racjonalnym, w wyniku którego dojdzie do osiągnięcia racjonalnego konsensusu.

Tego rodzaju racjonalny dyskurs może zaistnieć jedynie w sytuacji idealnej rozmowy, której główną charakterystyką jest *sprawiedliwe* traktowanie uczestników dyskursu. Habermasowski racjonalny dyskurs następująco opisuje Badillo:

Należy wypełnić trzy formalne standardy racjonalnego dyskursu, to znaczy: (a) dyskurs musi być otwarty dla *wszystkich uczestników*, zdolnych do mówienia i działania; (b) każdemu uczestnikowi przysługuje *równość* możliwości podejmowania ról w dialogu; i (c) konsensus musi być motywowany *tylko i wyłącznie* niewymuszoną siłą lepszego argumentu i wolny tak dalece jak to jest możliwe od świadomych lub nieświadomych, wewnętrznych lub zewnętrznych, przypadkowych lub systemowych ograniczeń² (podkreślenia moje).

Akcentowanie przez Habermasa faktu, że na osiągnięcie zgody może – czy raczej powinna – mieć wpływ tylko siła argumentacji, wiąże się ściśle z Habermasowskim postulatem emancypacji. Z kolei realizacja tego postulatu to zarazem realizowanie idei sprawiedliwości. Do zagadnienia tego przejdę w następnym punkcie, gdzie skupię się na Habermasowskiej koncepcji ludzkich interesów, również związanej z pojęciem sprawiedliwości. Tu natomiast, aby zakończyć temat nieograniczonego dialogu, warto jeszcze zacytować Richarda Bernsteina, który zauważa, że dla Habermasa

zasada nieograniczonego dialogu i komunikacji nie jest arbitralnym ideałem albo normą, którą „wybieramy”; lecz jest ugruntowana w samym charakterze naszej lingwistycznej intersubiektywności³.

Można pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że zasada nieograniczonego dialogu i komunikacji zakorzeniona jest wręcz w naturze *ludzkiej* intersubiektywności. Tak czyni Badillo, powołując się przy tym na zasadę *agere sequitur esse*⁴. Istotnie, Habermas zdaje się widzieć ludzi jako istoty z samej swej natury *komunikujące się*. Dialogiczność konstituuje gatunek ludzki, stanowiąc ważną część składową człowieczeństwa. To zaś pociąga za sobą pewne konsekwencje.

Ludzkie interesy

Uważa się, że praca Habermasa *Erkenntnis und Interesse* prezentuje jeszcze paradygmat monologiczny, który dopiero w *Theorie des kommunikativen Han-*

² R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 14.

³ R.J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: science, hermenutics and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, s. 190–191.

⁴ Por. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 22.

delns filozof zmienia na paradygmat dialogiczny. Jednak mimo że przeniesienie punktu ciężkości z epistemologii na język⁵ następuje w pełni właśnie w *Teorii działania komunikacyjnego*, to jednak już w *Erkenntnis und Interesse* widać zwiastuny tej wielkiej komunikacyjnej koncepcji Habermasa, którą będzie on później rozwijał. Teoria kompetencji komunikacyjnej znacznie bowiem dojrzewać od początku lat siedemdziesiątych⁶, lecz już w wydanej w roku 1968 pracy *Erkenntnis und Interesse* Habermas stwierdza:

Tym, co nas wyróżnia i wynosi ponad przyrodę, jest mianowicie ten jedyny fakt, którego natura może być nam znana: *język*. Wraz z jego strukturą zadana nam zostaje dojrzałość. Wraz z pierwszym zdaniem jednoznacznie wypowiedzana jest intencja powszechnego i niewymuszonego konsensu⁷.

Z językiem pośrednio związane są również tytułowe „ludzkie interesy”. Mają one charakter kognitywny i stanowią integralną część natury ludzkiej. To ludzkie interesy popychają nas do zdobywania wiedzy, mając na celu „reprodukcję i samoustanawianie ludzkiego gatunku”⁸. Habermasowi chodzi jednak nie tyle o samo przetrwanie gatunku dzięki zdobytej wiedzy, ile raczej o promowanie szeroko rozumianego *dobro-bytu* ludzkości. Dlatego niektórzy krytycy⁹ słusznie zauważają, że mechanizmu ludzkich interesów nie należy interpretować w kategoriach zubożonych, naturalistycznych, sądząc, że w całym tym procesie chodzi jedynie o optymalne dopasowanie się naszego gatunku do otoczenia. Oczywiście, reprodukcja materialna jest ważna, wręcz nieodzowna – jako konieczna podstawa. Jednak na tej podstawie powinien realizować się dalszy rozwój społeczny, zmierzający do osiągnięcia emancypacji indywidualnej i zbiorowej. Sam Habermas stwierdza, że wiedza będąca niejako „produktem ubocznym” w procesie realizowania ludzkich interesów nie jest „ani zwykłym instrumentem adaptacji organizmu do zmieniającego się otoczenia, ani aktem czysto racjonalnej istoty usuniętym z kontekstu życia”¹⁰. Ludzkie interesy w rozumieniu Habermasa zarówno odzwierciedlają socjokulturowy rozwój ludzkości, jak i go transcendują. Moim zdaniem jest to jeden z przykładów upodobania Habermasa do łączenia i syntezy.

Istnieją trzy rodzaje typowo ludzkich interesów: praktyczny, techniczny i emancypacyjny. Każdy z tych typów zmierza do zrealizowania odmiennego celu i doprowadza do wygenerowania odmiennych dziedzin wiedzy. Interes

⁵ Por. tamże, s. 29.

⁶ Por. A.M. Kaniowski, *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, wstęp do: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, PWN, Warszawa 1999, s. XXVIII.

⁷ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, w: tenże, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, s. 163, cyt. za: A.M. Kaniowski, *Rehabilitacja i transformacja...*, s. XXIX.

⁸ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1971, s. 196–197.

⁹ Por. np. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 31.

¹⁰ J. Habermas, *Knowledge and human interests*, s. 197.

techniczny ma nam zapewnić panowanie nad przyrodą i związany jest z naukami empiryczno-analitycznymi. Interes praktyczny skupia się na komunikacji intersubiektywnej i należy przyporządkować mu nauki historyczno-hermeneutyczne. Wreszcie interes emancypacyjny polega na uwolnieniu nas od wewnętrznych i zewnętrznych przymusów i odpowiadają mu nauki o orientacji krytycznej. Sądzę, że ta ostatnia grupa interesów stanowi bez wątpienia koncepcję najbardziej oryginalną. W przypadku dwóch pierwszych stosunkowo łatwo się domyślić, że chodzi a) o czysto techniczną kontrolę i b) o osiągnięcie wzajemnego porozumienia. Natomiast cel interesu emancypacyjnego – owo wyzwolenie od przymusów, także tych, do których przyzwyczailiśmy się jako do naturalnych – jest zdecydowanie kwestią bardziej frapującą. David Held pisze, iż

środkiem realizacji interesu technicznego jest praca (lub działanie instrumentalne), interesu praktycznego – językowa interakcja [a my dodajmy – czyli po prostu działanie komunikacyjne], zaś interesu emancypacyjnego – siła (asymetryczne relacje przymusu i zależności)¹¹.

Widzimy zatem, że należy dokonać jeszcze jednego przegrupowania wyróżnionych przez Habermasa trzech rodzajów ludzkich interesów. Po jednej stronie otrzymujemy wówczas interesy techniczne i praktyczne, a po drugiej stronie – interes emancypacyjny. Interesy techniczne i praktyczne „odnoszą się do dwóch dziedzin rzeczywistości, to jest dziedziny obiektów materialnych i dziedziny komunikujących się podmiotów”. Przy czym „techniczne i praktyczne interesy są najlepiej spełniane wtedy, gdy stanowią funkcję interesu emancypacyjnego”¹². Oznacza to, że interes emancypacyjny stoi niejako na straży dwóch pozostałych grup interesów. Odnosi się zarówno do działania instrumentalnego (typowego dla realizacji interesu technicznego), jak i do działania komunikacyjnego (typowego dla realizacji interesu praktycznego) – po to, by stwierdzić, czy w wyniku jednego lub drugiego procesu nie dochodzi do zniewolenia podmiotów. Taka kontrola jest konieczna, a to dlatego, że we wszystkich swoich działaniach człowiek posługuje się językiem. Różnica polega na tym, w jaki sposób owego języka podmioty będą używać – czy w charakterze instrumentalnym, czy komunikacyjnym. To z kolei zależy od rodzaju relacji, w których język znajduje zastosowanie. Podczas realizowania interesów technicznych będą to relacje pomiędzy podmiotami a obiektami w świecie, celem będzie zaś osiągnięcie kontroli nad warunkami zewnętrznymi. Natomiast podczas realizowania interesów praktycznych relacje są relacjami intersubiektywnymi, zachodzącymi pomiędzy podmiotami komunikującymi się i zmierzającymi do osiągnięcia porozumienia i zgody.

Dla Habermasa porozumiewanie się jest tak samo istotne jak zdobywanie wiedzy o świecie i opanowywanie go, dlatego obie dziedziny ludzkich interesów

¹¹ D. Held, *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1980, s. 255–256.

¹² R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 33.

posiadają równy status co do ważności. Jednakże Habermas z całą ostrością widzi, że to, co jest przywilejem człowieka, może stać się również jego uciemiężeniem, gdyż język służy czasem jako wehikuł ideologiom – także tym najbardziej groźnym i spaczonym. Habermas stwierdza trzeźwo:

Język jest *także* medium dominacji i społecznej siły; służy do legitymizacji stosunków zorganizowanej siły¹³.

A zatem, aby uniknąć niebezpieczeństwa nieautentyczności języka, który zamiast być środkiem komunikacji, może przekształcić się w ideologiczny megafon, potrzebujemy nauk krytycznych, związanych z interesem emancypacyjnym. Interes ten, broniąc nas od zniewolenia, tym samym zmierza do realizacji postulatów sprawiedliwego traktowania wszystkich używających języka i porozumiewających się ze sobą podmiotów. Christopher Broniak twierdzi, że emancypacja u Habermasa jest niczym innym jak wysiłkiem zmierzającym do zrozumienia, jaki w istocie charakter mają intersubiektywne relacje dialogiczne – czy są one rzeczywiście *wolnym* dyskursem *równouprawnionych* podmiotów¹⁴.

Chodzi więc o to, żeby nie dopuścić, by pod pozorem autentycznego dialogu i uzyskanego w jego efekcie konsensusu – skrywał się w rzeczywistości brak wolności i związany z nim brak sprawiedliwości. Toteż emancypacja musi polegać na refleksji, również – a może przede wszystkim – na samorefleksji. W *Knowledge and Human Interests* czytamy:

Samorefleksja jest jednocześnie intuicją i emancypacją, zrozumieniem i wyzwoleniem się od dogmatycznej zależności¹⁵.

Prawdopodobnie dlatego jako jedną z nauk krytycznych Habermas wymienia psychoanalizę, odwołując się zwłaszcza do jej metodologii w kwestii dokonywania interpretacji i prowadzenia (samo)refleksji.

Ontologia Habermasa nie ma nic wspólnego z multiplikacją światów na sposób Popperowski. Świat Habermasa jest jeden, tyle że posiada dwa oblicza: podmiotowe i przedmiotowe. W aspekcie przedmiotowym uczestnicy dialogu porozumiewają się ze sobą co do obiektów w świecie, natomiast w aspekcie podmiotowym aktami porozumiewania się budują komunikacyjne relacje interpersonalne pomiędzy sobą. Zauważmy jednak, że w jednym i drugim przypadku kluczowym pozostaje fakt porozumiewania się. A zatem znowu mamy do czynienia z dwoma obliczami – tyle że nie świata, ale działania. Podobnie Janusową strukturę nadaje Habermas sprawiedliwości, której drugą twarz stanowi solidarność.

¹³ J. Habermas, *A review of Gadamer's „Truth and Method”*, w: F.R. Dallmayr, T. Mc Carthy (eds.), *Understanding and social inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977, s. 360.

¹⁴ Por. Ch. Broniak, *What is emancipation for Habermas*, „Philosophy Today”, 32/1988, s. 195–206.

¹⁵ J. Habermas, *Knowledge and human interests*, s. 208.

Ponieważ ludzie ze swej istoty i natury są podmiotami komunikującymi się ze sobą, „pytanie nie ogranicza się do tego, czy ich materialne potrzeby i kulturowe relacje są zaspokojone, ale czy *te wymiary ludzkiego życia są sprawiedliwie spełnione*”¹⁶. Naturalnie, w trakcie realizacji tego postulatu pojawiają się rozmaite trudności. Toteż na ewentualne błędy i na konieczność dokonywania korekt musi wskazywać właśnie interes emancypacyjny i wypływający z niego emancypacyjny dyskurs. Na szczęście porozumiewające się ze sobą w ten sposób podmioty wykazują tendencję do zmierzania w kierunku optymalnej, wręcz idealnej formy egzystencji. Na to „dobre życie”, o którym tak często mówi Habermas, składa się też sprawiedliwość i solidarność. Są one zarazem czynnikami, które takie właśnie dobre życie umożliwiają.

Etyka dyskursu

Pojęcie „dobrego życia” pojawia się w etyce Habermasa jako jedno z kluczowych. Zwraca na to uwagę na przykład Stephen K. White, stwierdzając, że etyka dyskursu głoszona przez Habermasa jest etyką formalną i to taką, która opracowuje i naświetla ideę sprawiedliwości¹⁷. Według White’a w etyce Habermasa mamy do czynienia z dwoma rodzajami pytań, bardzo wyraźnie, niemal ostro rozgraniczonymi. Po pierwsze są to pytania moralne, które biorą pod uwagę właśnie aspekt sprawiedliwości, po drugie zaś pytania oceniające (ewaluacyjne), które skupiają się na poszukiwaniu owego „dobrego życia”. Na obydwie typy pytań odpowiedzi udzielane są w drodze racjonalnego dyskursu. Istnieje wszakże jedna istotna różnica: w przypadku pytań moralnych dyskurs ten jest nieograniczony, w przypadku pytań ewaluacyjnych – zawężony do konkretnego horyzontu historii życia jednostki bądź zbiorowości.

Etyka Habermasa nasuwa więc skojarzenia z etyką Kanta. Nie tylko dlatego, że – jak ona – jest formalna, ale także z powodu swego nastawienia deontologicznego i korespondującego z tym poszukiwania norm uniwersalnych, których powszechne obowiązywanie musi być oczywiście przekonywająco i obiektywnie umotywowane. Christopher Norris wprost nazywa Habermasa bezpośrednim dziedzicem dyskursu Kantowskiego¹⁸. A jednak pomiędzy etyką jednego i drugiego filozofa istnieje zasadnicza różnica. Opisując ją, można uwypuklać odmienne jej aspekty. Na przykład u Norrisa czytamy:

Habermas kontynuuje rozróżnianie rozmaitych modalności poznania intelektualnego, rozumu praktycznego, estetycznej władzy sądenia etc. [...] Jednakże nie podpisuje się

¹⁶ R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 53.

¹⁷ S.K. White, *The recent work of Jürgen Habermas: reason, justice and modernity*, Cambridge University Press, New York 1988, s. 48–68.

¹⁸ Por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, Universitas, Kraków 2001, s. 10.

całkowicie pod kantowskim sposobem myślenia o tych kwestiach, lecz raczej stara się im nadać bardziej pragmatyczny, dyskursywny czy lingwistyczny kierunek. Według Habermasa jedyny sposób, w jaki możemy pracować na rzecz bardziej sprawiedliwego, wyrównanego, prawdziwie demokratycznego społeczeństwa, polega na tym, by nie tracić z oczu możliwości osiągnięcia oświeconego konsensusu – tego, co Kant nazywa *sensus communis*. Jest to idea zgody osiągniętej przez oświeconą, demokratyczną wymianę dotyczącą kwestii budzących wspólne zainteresowanie ludzi¹⁹.

Natomiast Badillo analizując wspomnianą różnicę, wskazuje, że jakkolwiek i u Kanta, i u Habermasa mamy do czynienia z zastosowaniem formalnej zasady sprawiedliwości czy bezstronności, to jednak inne w obu przypadkach jest sformułowanie i metoda zastosowania tej zasady²⁰.

Wydaje się, że obaj cytowani autorzy pragną podkreślić opozycję pomiędzy monologicznym paradygmatem etyki Kanta a dialogicznym paradygmatem etyki Habermasa. U Kanta bowiem kategoryczny imperatyw, który ukazuje podmiotowi normę wymagającą przestrzegania, powstaje w wyniku wewnętrznego monologu. Podmiot, stojąc samotnie pod gwiaździstym niebem, wsłuchuje się w głos prawa moralnego rozbrzmiewający w jego wnętrzu. Jednostka każda z osobna zastanawia się nad tym, czy norma postępowania, którą właśnie rozważa, nadaje się do tego, by zostać zaproponowana jako uniwersalnie obowiązujące prawo. Autonomia podmiotu jest tu całkowita. Tymczasem u Habermasa zasada uniwersalizacji, czyniąca daną normę powszechnie obowiązującą, wymaga, aby o takim powszechnym obowiązywaniu norm zdecydowano w drodze dyskursu. Podmioty nie są zatem odosobnione w swej refleksji.

Tak rozumianą zasadę uniwersalizacji Habermas wiąże z ideą sprawiedliwości, pisząc:

*Wszyscy, których to dotyczy, mogą zaakceptować konsekwencje i efekty uboczne, jakie są do przewidzenia w wyniku powszechnego przestrzegania [zasady uniwersalizacji] w celu usatysfakcjonowania interesów każdego*²¹.

Norma pojawiająca się w wyniku dyskursu i określona jako powszechnie obowiązująca musi być po myśli wszystkich uczestników dyskursu, a więc musi wyrażać wolę ogólną. Natomiast za normy nieobowiązujące Habermas uważa te nieużytkujące bezwzględnego zatwierdzenia ze strony podmiotów, których dana norma dotyczy lub może dotyczyć²². Oznacza to, że opinia każdego uczestnika dyskursu musi być uwzględniona, że musi posiadać równą wagę i że dopiero po wypowiedzeniu się wszystkich zainteresowanych można zacząć poszukiwać konsensusu.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 82.

²¹ J. Habermas, *Discourse Ethics*, w: tenże, *Moral consciousness and communicative action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1990, s. 65.

²² Por. tamże.

Sprawiedliwe traktowanie każdego należącego do społeczności interlokutorów stanowi zatem jedno z podstawowych założeń etyki dyskursu Habermasa.

Jednak w miarę, jak zagłębialiśmy się w analizę dyskursu Habermasowskiego, coraz wyraźniej widzimy, że realizacja samej idei sprawiedliwości jeszcze nie wystarczy do osiągnięcia porozumienia. Zadajmy sobie pytanie: czego wymaga do swego zaistnienia relacja komunikacyjna? Naturalnie wypowiedzi, pełniących rolę łącznika pomiędzy wypowiadającymi się. A skoro tak, to uczestnicy dyskursu nie mogą wypowiadać się równocześnie w tym samym czasie. Dyskurs nie polega na tym, że wszyscy są *mówiącymi*. Dyskurs wymaga również *śluchaczy*. Interpersonalna relacja komunikacyjna możliwa jest do nawiązania tylko tam, gdzie ktoś mówi i ktoś słucha, przy czym role te powinny być podejmowane na przemian.

Ale nawet i ten warunek to w etyce dyskursu Habermasa jeszcze za mało, aby dojść do prawdziwego porozumienia. Rzeczywistą gwarancją porozumienia jest *solidarność*, z którą, jego zdaniem, mamy do czynienia wtedy, gdy mówca umie postawić się w miejscu słuchacza i odwrotnie. Tocząc dyskusję na temat normy i jej umotywowania, każdy z uczestników dyskursu musi postawić się na miejscu drugiego, musi niejako „wejść w jego skórę”. Tak obrazowo określa to Thomas McCarthy, który następnie dodaje:

Habermasowski model dyskursu, stawiając wymagania, by przyjmowanie cudzej perspektywy miało charakter powszechny i wzajemny, dzięki temu wbudowuje moment empatii w procedurę dochodzenia do racjonalnej zgody: każdy musi postawić się na miejscu każdego innego podczas dyskusowania, czy proponowana norma jest w stosunku do wszystkich sprawiedliwa. I musi to być dokonane publicznie; argumenty przytaczane w świadomości indywiduum lub w umyśle teoretyka nie stanowią substytutu dla rzeczywistego dyskursu²³.

O roli tej ostatniej osoby, czyli teoretyka moralności, sam Habermas wypowiada się tak:

Teoretyk moralności może brać w nich [dyskursach] udział jako jeden z zainteresowanych, być może nawet jako ekspert, ale nie może prowadzić takich dyskursów wyłącznie samodzielnie²⁴.

Zatem nikt, kto wypowiada się w sprawie powszechnego obowiązywania danej normy, nie może stać poza dyskursem. Kto wyraża swoją opinię w tej kwestii, automatycznie godzi się na to, że kolejną rolą, jaką podejmie, będzie rola słuchacza.

²³ Th. McCarthy, *Introduction*, wstęp do: J. Habermas, *Moral consciousness and communicative action*, s. viii–ix.

²⁴ J. Habermas, *Discourse ethics...*, s. 94.

Idealna sytuacja rozmowy

Relacją łączącą w przestrzeni dyskursu słuchających i mówiących jest relacja solidarności, polegająca na próbie zidentyfikowania się z położeniem innej osoby. Nie chodzi tu bynajmniej o utożsamianie się tylko z tymi, którzy znajdują się w sytuacji bardzo podobnej, jeśli nie identycznej z naszą. Solidarność postulowana przez Habermasa jest, można by rzec, solidarnością „wyższej próby”, ponieważ ma zaistnieć również wtedy, gdy pozycje podmiotów prowadzących dyskurs są diametralnie odmienne lub nierówne. Stąd wynika na przykład, że

jeśli relacja pomiędzy mówiącym a słuchającym związana jest z ich nierównymi rolami, takimi na przykład jak rola pracodawcy i pracobiorcy, wówczas jakiegokolwiek normy pracodawca przedstawi swemu podwładnemu, muszą one być takimi samymi normami, jakie pracobiorca zgodziłby się zastosować konsekwentnie do siebie, gdyby role między nim a podwładnym były odwrócone²⁵.

Formalna etyka dyskursu Habermasa stawia zatem wysokie wymagania. Aby uprawomocnić daną normę, nie wystarczy zgodzić się na wzięcie udziału w dyskursie, nie wystarczy ją uzasadnić w drodze wspólnej racjonalnej dyskusji – trzeba jeszcze okazać gotowość do wypróbowania proponowanej normy na własnej skórze. Mamy tu do czynienia z solidarnością rozumianą jako wzajemność i zakorzenioną w aktach mowy.

Akty mowy z kolei rozgrywają się w idealnej sytuacji rozmowy. Tym samym mamy dowód na to, jak bardzo zazębiają się ze sobą, wręcz wzajemnie przenikają w koncepcji Habermasa idea sprawiedliwości i idea solidarności. Ta pierwsza wiąże się z sytuacją idealnej rozmowy, ta druga – z aktami mowy. Obie należą więc do dyskursu, a pośrednio – przez te elementy, z którymi są związane – ów dyskurs tworzą. Zanim zajmiemy się kwestią współistnienia solidarności i sprawiedliwości w Habermasowskiej etyce dyskursu, najpierw zatrzymajmy się jeszcze nad idealną sytuacją rozmowy, przez niektórych zwaną też czasami idealną sytuacją komunikacyjną²⁶.

Otóż z idealną sytuacją rozmowy mamy do czynienia wówczas, gdy zostaną spełnione następujące trzy warunki. Po pierwsze, do uczestnictwa w dyskursie jest dopuszczony każdy podmiot zdolny do mówienia i działania. Po drugie, każdy biorący udział w dyskursie podmiot może zadać pytanie, przedstawić propozycję, wyrazić swoje nastawienie, życzenia i potrzeby. Po trzecie, żaden biorący udział w dyskursie podmiot nie może być ograniczany i powstrzymywany,

²⁵ R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 86–87.

²⁶ Por. np. A. Szahaj, *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1990.

czy to przez czynniki działające wewnątrz, czy na zewnątrz dyskursu, w korzystaniu z powyższych dwóch przysługujących mu praw²⁷.

Za każdą z przywołanych trzech zasad kryje się inny cel. Pierwsza, zwana zasadą partycypacji²⁸, gwarantuje, iż do dyskursu zostaną dopuszczeni bez przeszkód wszyscy potencjalni uczestnicy. Tym sposobem zapewniony zostaje pluralizm punktów widzenia. Jednocześnie uruchamiany jest mechanizm zabezpieczający przed ewentualnym niesprawiedliwym uprzywilejowaniem niektórych podmiotów uczestniczących w dyskursie. Status wszystkich dyskutantów jest dokładnie taki sam, a prawo do włączenia się w społeczność interlokutorów otrzymuje każdy po spełnieniu przytoczonych minimalnych wymagań. Druga zasada, zasada symetrii²⁹, stanowi logiczną konsekwencję pierwszej. Ci, którzy zakwalifikowali się do dyskursu jako jego uczestnicy, otrzymują teraz równą możliwość prezentacji swojej opinii. Dzięki temu likwidowane jest ryzyko powierzchownego aktualizowania idei sprawiedliwości. Wszak niektórzy uczestnicy dyskursu mogą być bardziej uzdolnieni do prezentacji swych argumentów, chociażby z tego względu, że dysponują lepszym aparatem retorycznym. Jednak zasada symetrii nie pozwala im wykorzystać tego przeciwko słabszym podmiotom. I wreszcie zasada trzecia, czyli zasada wolności dyskusji³⁰. Na płaszczyźnie dyskursu pełni ona rolę podobną do tej, jaką na płaszczyźnie ludzkich działań odgrywa interes emancypacyjny. Mianowicie chroni dyskurs przed zewnętrznymi lub wewnętrznymi naciskami, zapewniając w ten sposób jego całkowitą bezstronność. W tym kontekście pojęciu sprawiedliwości nadaje się jeszcze nieco inny wydźwięk – oto wszyscy bez wyjątku uczestnicy dyskursu są wolni od ograniczeń w przytaczaniu argumentów popierających ich tezy. Żaden punkt widzenia nie jest z góry uprzywilejowany ani deprecjonowany.

Przytoczone trzy warunki idealnej sytuacji rozmowy stanowią dowód na to, że koncepcja sprawiedliwości stworzona przez Habermasa daleka jest od naiwności. Filozof nie uważa bynajmniej, że wszyscy ludzie są równi. Równi oczywiście nie są – ani w sensie posiadanych zdolności, ani swej pozycji, ani możliwości, jakimi dysponują. Ale za to wszyscy są równouprawnionymi uczestnikami dyskursu. We wspólnocie interlokutorów nie ma gorszych ani lepszych. Dostępność dyskursu jest powszechna powszechnością niemal nieograniczoną (warunek pierwszy), słabsi uczestnicy są chronieni (warunek drugi), istnieje też dodatkowe zabezpieczenie przed zniewoleniem (warunek trzeci). Powstająca w wyniku działania tych mechanizmów społeczność interlokutorów jest skupiskiem podmiotów wolnych, traktowanych sprawiedliwie i zdolnych do solidaryzowania się ze sobą. W istocie dochodzi do pojawienia się specyficznego sprzężenia zwrotnego

²⁷ Por. S.K. White, *The recent work of Jürgen Habermas...*

²⁸ Por. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 87.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże.

– dzięki wzajemnej solidarności buduje się sprawiedliwość, a z kolei umacnianie się sprawiedliwości generuje solidarność. I jedna, i druga promuje osiągnięcie porozumienia.

Oczywiście idealna sytuacja rozmowy, w której realizowane są sprawiedliwość i solidarność, jest, jak sama nazwa wskazuje, pewnym wzorcem idealnym, do którego się dąży i który nie został jeszcze w pełni urzeczywistniony. Nie stoi to jednak na przeszkodzie temu, by widzieć sprawiedliwość i solidarność jako dwa równoważne i rzeczywiście istniejące elementy, które tworzą tę samą, wspólną strukturę. Według Habermasa

sprawiedliwość pojmowana deontologicznie wymaga solidarności jako swej drugiej strony. Chodzi tu nie tyle o dwa momenty, które uzupełniają się wzajemnie, ile raczej o dwa aspekty tej samej rzeczy³¹.

Jednostka i społeczeństwo

Powróćmy teraz do zagadnienia ludzkich interesów, ujmując go tym razem pod nieco innym kątem, co pozwoli jeszcze precyzyjniej umiejscowić Habermasowską ideę sprawiedliwości i solidarności w jego systemie filozoficznym.

Wyróżniony przez Habermasa interes emancypacyjny związany jest ze sprawiedliwością (a poprzez nią pośrednio z solidarnością) – i, moim zdaniem, stanowi to jeden z głównych powodów, dla których interes emancypacyjny cieszy się wyższym statusem funkcjonalnym niż oba pozostałe.

Interes emancypacyjny penetruje obszary zajmowane przez interes techniczny i interes praktyczny³², aby dokonywać tam analizy i wskazywać w jej efekcie na błędy, konieczność modyfikacji lub zupełnego odrzucenia pewnych działań, jeżeli zagrażają one wolności podmiotów. Słusznie można zatem stwierdzić, że interes emancypacyjny służy do „promocji sprawiedliwego w opozycji do niesprawiedliwego zastosowania istotnych funkcji, którym służą dwie pozostałe grupy interesów”³³. Skoro interes emancypacyjny nadzoruje sposób realizowania interesu technicznego i interesu praktycznego, można powiedzieć, że obie te grupy mieszczą się w jego ekstensji. Ponieważ zaś do interesu emancypacyjnego przynależy sprawiedliwość, wypływa stąd wniosek o równie dominującym czy też wyższym statusie sprawiedliwości, która stanowi gwarancję rozwoju jednostki i społeczeństwa. Bez sprawiedliwości na niczym spełnienie i działanie instrumentalne, i działanie komunikacyjne; nie powiedzie się sprawowanie kontroli nad otoczeniem, a nade wszystko nie ukształtują się poprawne relacje interpersonalne.

³¹ J. Habermas, *Justice and solidarity: on the discussion concerning 'stage six'*, „The Philosophical Forum”, t. XXI, nr 1–2 (jesień–zima 1989–1990), s. 47.

³² Por. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 91.

³³ Tamże.

W filozofii Habermasa najważniejszym i najczęściej podkreślanym aspektem jest porozumienie. Oczywiście idea prawdziwego porozumienia niejako automatycznie wyklucza możliwość niesprawiedliwego traktowania tych, którzy biorą udział w dochodzeniu do takiego konsensusu. Skupienie się Habermasa na komunikacji, uczynienie jej niejako osią stworzonego przez niego systemu – pociągnęło za sobą konieczność wyposażenia w bardzo mocny potencjał sprawczy sprawiedliwości i jej drugiej strony – solidarności. Dyskusję na temat tego, czy dana norma jest sprawiedliwa czy też nie – należy prowadzić dopóty, dopóki każdy z uczestników dyskursu nie poczuje się usatysfakcjonowany osiągniętym rezultatem, oczywiście usatysfakcjonowany w ramach obowiązującego pryncypium solidaryzowania się z pozostałymi podmiotami biorącymi udział w dyskursie. Toteż, jak stwierdza Habermas, „funkcją sprawiedliwych norm jest zapewnienie pewnego usankcjonowanego uporządkowania satysfakcji interesów”³⁴.

I znowu powyższy cytat odsyła nas do interesu emancypacyjnego. To on bowiem pełni rolę nadzorującą i porządkującą. Sam jednak nie wymaga już nadzoru ani porządkowania przez jakieś wyższe kryterium, a to dlatego, że wyraża zorientowanie podmiotu ludzkiego na osiągnięcie wolności. Realizacja wolności to według Habermasa funkcja interesu emancypacyjnego. Przy tym chodzi tu o wolność jednostki, ale tylko takiej jednostki, która zachowując swoją indywidualność, pozostaje jednocześnie członkiem społeczeństwa. Jest to niezwykle istotne założenie, decydujące o specyfice koncepcji wolności u Habermasa. Zgodnie z założeniami owej koncepcji Habermasowską wolność można zrozumieć

jako akt, za pomocą którego osoba (*the person*) staje się prawdziwie osobowa (*passes into personhood*), to znaczy staje się funkcjonującym i wnoszącym swój wkład członkiem zintegrowanej części społeczeństwa. Dla Habermasa bycie wolnym nie oznacza po prostu nieobecności zewnętrznych przeszkód lub ograniczeń w zaspokajaniu, spełnianiu lub używaniu *jakiegokolwiek* pragnienia. [Wolność u Habermasa] oznacza raczej materialny, moralny i społeczny stan wewnętrznej niezależności pozwalający być osobą określonego rodzaju, a mianowicie osobą zdolną do uczestniczenia w realizacji takich projektów, które są zgodne z fizycznym, psychologicznym, społecznym i moralnym *dobro-bytem* jednostek i społeczeństwa jako całości³⁵.

Można więc powiedzieć, że Habermas widzi wolność jako niemożliwą do osiągnięcia w samotności. Wyizolowany podmiot, podobnie jak nie potrafi sam odpowiedzieć na pytania związane z moralnością, tak też nie jest w stanie sam wygenerować w sobie owego „stanu wewnętrznej niezależności”. Habermas uważa człowieka za istotę kruchą w swym odosobnieniu, która powinna integrować się w społeczeństwo, jeśli leży jej na sercu realizacja własnych interesów. „Dobre życie” indywiduum wiąże się ściśle i nierozdzielnie z „dobro-bytem”

³⁴ J. Habermas, *Legitimation crisis*, Beacon Press, Boston 1975, s. 104.

³⁵ R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 93.

społeczeństwa. Dla Habermasa społeczeństwo jest zarówno produktem wytwarzanym przez jego członków, jak i zbiorowym czynnikiem, który tych członków kształtuje³⁶. Należy jednak zauważyć w tym miejscu, że teoria działania komunikacyjnego w szczególny sposób podkreśla rolę jednostki jako niepowtarzalnego uczestnika działania komunikacyjnego. Na planie pierwszym zawsze pozostają autorzy, a zarazem aktorzy tego działania, czyli podmioty – podmioty, które nie roztapiają się w makropodmiocie społeczeństwa. Habermas stwierdza wręcz:

Społeczeństwem nazywam prawne porządki, z których uczestnicy działania komunikacyjnego, wchodząc w międzyosobowe relacje, czerpią *solidarność* wspartą na przynależności do grupy [podkreślenie moje]. [...] Ta strategia pojęciowa zrywa z tradycyjną, utrzymaną też w filozofii podmiotu i filozofii praktyki koncepcją, że społeczeństwa złożone są z kolektywów, a kolektywy z jednostek. Jednostki i grupy są ‘członkami’ jakiegoś świata przeżywanego tylko w sensie metaforycznym³⁷.

Habermas stanowczo odcina się zatem od hierarchicznej wizji człowieka i społeczeństwa, w której jednostka służy jedynie jako podwalina coraz bardziej skomplikowanych i coraz szerszych struktur społecznych. W filozofii Habermasa istnieje natomiast *paralelny* związek pomiędzy indywidualizacją a wspólnotowością. Jedna istnieje dzięki i poprzez drugą. Jest to relacja konieczna, ścisła i wzajemna, w której rolę pośredniczącą spełnia działanie komunikacyjne. Bowiem

procedury dyskursywnego kształtowania woli w strukturalnie zróżnicowanym świecie przeżywanym nadają się do tego, aby właśnie przez *jednakowe uwzględnianie interesów każdej jednostki zapewniać społeczną więź wszystkich ze wszystkimi* [podkreślenie moje]³⁸.

Sam charakter dyskursu wymaga od podmiotu włączenia się we wspólnotowość. Budowanie wspólnotowości stanowi zarazem warunek osiągnięcia przez jednostkę prawdziwej niezależności i indywidualności. Habermas pisze w tym kontekście o dokonującym się w drodze dyskursu kooperującym poszukiwaniu prawdy, dzięki któremu jednostki zostają włączone w uniwersalną wspólnotę³⁹.

Wydaje się, że Habermas posługuje się tutaj mechanizmem podobnym do tego, na mocy którego sprawiedliwość i solidarność stanowią dwie strony tej samej rzeczy. W przypadku wspólnotowości i jednostkowości również mamy do czynienia z dwoma aspektami połączonymi tak mocnym sprzężeniem zwrotnym, że stanowią one dla siebie wzajemną rację istnienia. Innymi słowy, „uspołecznienie odbywa się jako indywidualizacja w tej mierze, w jakiej odwrotnie

³⁶ Por. tamże.

³⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 385.

³⁸ Tamże, s. 389.

³⁹ Por. tamże.

– indywidua konstytuowane są społecznie”⁴⁰. Nietrudno się domyślić, że napęd opisanego mechanizmu musi stanowić ludzka mowa – chodzi tu wszak o filozofa, który pokusił się o zastąpienie rozumu ześrodkowanego w podmiocie rozumem komunikacyjnym⁴¹. I rzeczywiście, Habermas charakteryzując powiązanie pomiędzy jednostką a społeczeństwem, w sposób bezpośredni odwołuje się do codziennej praktyki językowej i stwierdza:

Nastawione na porozumienie używanie języka w interakcjach socjalizujących zmusza – przez system zaimków osobowych – do indywidualizacji; to samo językowe medium uwydatnia zarazem siłę uspołeczniającej intersubiektywności⁴².

Z dotychczasowych analiz jasno i dobitnie wynika, że w systemie filozoficznym Habermasa istnieje wyraźna i wzajemna interakcja pomiędzy czynnikiem zbiorowym a czynnikiem indywidualnym. Istnienie owej interakcji nie tyle zależy od wolności, ile raczej *jest* wolnością rozumianą jako promowanie dobro-bytu jednostek i społeczeństwa w wymiarze fizycznym, psychologicznym, moralnym i socjalnym. Ponieważ jednak wolność pozostaje niedostępna dla podmiotu funkcjonującego na zasadzie Leibnitzowskiej monady – u podstaw realizowania postulatów wolności leży idea solidarności. Jednostka dążąca w kierunku wolności nie może mieć na uwadze wyłącznie własnych interesów, ale powinna pamiętać również o potrzebach społeczeństwa lub – w skromniejszym wymiarze – przynajmniej tej jego części, z którą jest najpełniej zintegrowana. Bez solidaryzowania się z innymi podmiotami komunikującymi się i również ukierunkowanymi na aktualizację wolności – mówienie o promocji dobro-bytu społeczeństwa będzie tylko pustym hasłem bez pokrycia.

Wspomniałam, że u Habermasa pojawiają się od czasu do czasu uwagi na temat kruchości i podatności na zranienia ludzkiego bytu. Człowiek jest, według Habermasa, istotą o konstrukcji na tyle delikatnej, że potrzebuje rozmaitych zabezpieczeń broniących go przed zniewoleniem, krzywdą, upadkiem. Taką rolę spełnia na przykład interes emancypacyjny. Również systemy moralne zostały, zdaniem Habermasa, wykształcone przede wszystkim po to, aby chronić jednostkę i społeczeństwo⁴³, będące jej naturalnym habitatem. Aby jednak jakkolwiek system moralny był w stanie spełniać te dwa postawione przed nim zadania, w jego skład, jako integralne części, muszą wchodzić sprawiedliwość i solidarność. Każdy z tych pryncypiów przejmując bowiem inny aspekt ochrony człowieka – po pierwsze w rozumieniu indywidualnym, po drugie – w rozumieniu wspólnotowym. Habermas pisze więc:

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże, s. 335.

⁴² Tamże, s. 389.

⁴³ Por. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 94.

Ponieważ systemy moralne są skrojone tak, aby odpowiadać kruchości istot ludzkich indywiduizowanych przez socjalizację, [systemy te] muszą zawsze rozwiązywać *dwa* zadania *jednocześnie*. Muszą podkreślać nienaruszalność jednostki przez postulowanie równego szacunku dla godności jednostki. Ale muszą także chronić sieć intersubiektywnych relacji wzajemnego rozpoznawania się, za pomocą której te jednostki mogą przetrwać jako członkowie wspólnoty. Do tych dwóch komplementarnych aspektów odnoszą się odpowiednio zasady sprawiedliwości i solidarności. Pierwsza zasada postuluje równy szacunek i równe prawa dla jednostki, podczas gdy zasada druga postuluje empatię i troskę o pomyślność bliźniego. Sprawiedliwość we współczesnym rozumieniu tego terminu odnosi się do subiektywnej wolności do niealienowalnej indywiduności. Solidarność odnosi się do dobro-bytu połączonych członków wspólnoty, którzy intersubiektywnie dzielą ten sam świat życia⁴⁴.

Można zatem powiedzieć, że w koncepcji Habermasa sprawiedliwość i solidarność nabierają szczególnego, to jest głębszego niż tradycyjne rozumienie sensu. I sprawiedliwość, i solidarność Habermas łączy ściśle z integralnością osoby ludzkiej, tyle że w pierwszym przypadku będzie to integralność rozumiana indywidualistycznie, czyli dotycząca bezpośrednio samej jednostki, w przypadku drugim zaś integralność będzie integralnością w sensie wspólnotowym, odnoszącą się do więzi łączących ze sobą jednostki i spajających je w społeczność. Jeden i drugi wymiar integralności ściśle wiąże się z faktem, że istota ludzka posiada godność, którą należy szanować i ochraniać, i to zarówno wtedy, gdy człowiek rozpatrywany jest pojedynczo, jak i gdy patrzymy na niego jako na członka zbiorowości. Toteż niektórzy interpretatorzy Habermasa słusznie zauważają⁴⁵, że sprawiedliwość w myśli tego filozofa nie ogranicza się do powierzchownego i tradycyjnego hasła jednakowego rozdzielania dóbr lub postulatu tworzenia określonego porządku prawnego. Sprawiedliwość u Habermasa dotyczy samej istoty człowieka, obejmując swym zasięgiem nie tylko sprawy czysto materialne, ale także wszystkie inne aspekty ludzkiej egzystencji oraz związaną z nimi całość ludzkich potrzeb i interesów.

Podobnie obszerny wymiar nadaje Habermas idei solidarności. Stoi ona na straży integralności społeczeństwa – społeczeństwa rozumianego nie po prostu jako zbiorowisko jednostek, ale również jako byt składający się z wielu przenikających się i przecinających relacji intersubiektywnych. To właśnie te relacje tworzą nośną strukturę wspólnoty. Będzie ona jednak nośna tylko wtedy, gdy zostanie spełniony postulat solidarności, i to solidarności nieograniczającej się do haseł, lecz przeżywanej praktycznie. Badillo zwraca uwagę, że poruszając temat sprawiedliwości, Habermas często używa terminu „bliźni”⁴⁶. I taki właśnie termin najtrafniej dociera do istoty postulowanej przez Habermasa solidarności,

⁴⁴ J. Habermas, *Morality and ethical life: does Hegel's critique of Kant apply to discourse ethics*, w: tenże, *Moral consciousness and communicative action*, s. 200.

⁴⁵ Por. np. R.P. Badillo, *The emancipative theory...*, s. 94.

⁴⁶ Por. tamże, s. 95.

której głównymi wyznacznikami winny być: empatia, troska o drugiego i poczucie odpowiedzialności.

Tak ścisłe wiązanie przez Habermasa solidarności ze społeczeństwem stanowi jeszcze jedno potwierdzenie tego, że Habermas nie pojmuje społeczeństwa ani jako abstraktu, ani jako bezosobowej masy, ani jako megakolektywu usytuowanego w hierarchii ponad jednostką. Habermasowskie społeczeństwo w istocie sprowadza się do ukonstytuowanych zasadą solidarności sieci wzajemnych stosunków międzyludzkich, czyli – innymi słowy – sieci relacji istniejących pomiędzy jednostkami. W ten oto sposób odsłania się przed naszymi oczyma kolejna typowa dla filozofii Habermasa Janusowa struktura: społeczeństwo jest – z wzajemnością – drugą stroną rozpatrywanych z osobna jednostek. Społeczeństwo i jednostka tworzą dwie strony tego samego medalu, na podobnej zasadzie, na jakiej sprawiedliwość „wymaga solidarności jako swej drugiej strony”⁴⁷. To dlatego sprawiedliwe traktowanie jednostki jest niezbędne dla ukształtowania się solidarnego społeczeństwa. I odwrotnie: przesyczone duchem solidarności społeczeństwo chroni wolność i godność każdej jednostki przez sprawiedliwe jej traktowanie.

Neokatastrofizm w myśli Jürgena Habermasa i Jeana Baudrillarda **Streszczenie rozprawy doktorskiej**

Przedmiotem mojej rozprawy doktorskiej jest analiza zjawiska samozniszczenia współczesnego świata – zjawiska dokonującego się w wielu wymiarach jednocześnie: społecznym, etycznym, aksjologicznym, a nawet w pewnym sensie ontologicznym. Prowadząc analizę, wychodzę od zestawienia dwóch nurtów współczesnej filozofii europejskiej. Pierwszy to niemiecka filozofia krytyczna zapoczątkowana przez szkołę frankfurcką; drugi to postmodernizm w wydaniu filozofów paryskich. Oparłszy się na tej podwójnej podstawie, kieruję swoje zainteresowanie ku dwóm głównym bohaterom moich rozważań: Jürgenowi Habermasowi i Jeanowi Baudrillardowi. Charakterystyczną cechą obu tych postaci jest ich odrębność od własnego bezpośredniego filozoficznego tła; od środowisk, z których wyrosli. Habermas jako „niewierny syn szkoły frankfurckiej” (to zręczne sformułowanie zapożyczyłam od M. Kowalskiej) oraz Baudrillard jako postmodernista zaliczany przez tak znanego apologetę postmodernizmu jak Wolfgang Ivers do... późnej moderny – mimo oczywistych różnic – mają ze sobą wiele wspólnego (i nie chodzi tu jedynie o wspólny marksowski rodowód). Można także powiedzieć, że Habermas jest tyleż neofrankfurtczykiem, co neokatastrofistą; Baudrillard tyleż neokatastrofistą, co neopostmodernistą.

Podstawowy punkt styczności koncepcji Habermasa i Baudrillarda stanowi zarazem główną hipotezę naukową, którą w mojej rozprawie staram się wyłożyć i obronić.

⁴⁷ J. Habermas, *Justice and solidarity*, s. 47.

Jest to mianowicie hipoteza o istnieniu w strukturze współczesnej cywilizacji mechanizmów autodestrukcji, który to fenomen określam mianem neokatastrofizmu. W mojej pracy tropię wątki neokatastroficzne zarówno u Habermasa, jak i u Baudrillarda. Okazuje się to nie zawsze zadaniem łatwym, nie z powodu zbyt słabego zaznaczania się tendencji neokatastroficznych w pracach Habermasa i Baudrillarda, ale dlatego, że pierwszy z filozofów wydaje się być absolutnie nieświadomy niepokojących implikacji swej typologii działania ludzkiego i wiążącej się z nią struktury społeczeństwa; natomiast filozof drugi na przekór zawartości swych książek (ba, niekiedy na przekór samym ich tytułom – *Przed końcem*, *Gra resztkami*) z uporem podkreśla, że to, co opisuje, nie jest wizją katastrofy. Wbrew tym opiniom staram się wykazać coś wręcz przeciwnego.

Neokatastrofizm odróżniam od katastrofizmu w rozumieniu tradycyjnym. Sięgam najpierw do mitów eschatologicznych jako pierwowzorów katastrofizmu historiozoficznego. Następnie poświęcam uwagę dwóm typom katastrofizmu: eschatologicznemu i neohumanistycznemu. Pierwszy omawiam na przykładzie filozofii Mikołaja Bierdiajewa, skupiając się zwłaszcza na analizie Bierdiajewowskiej zasady obiektywacji; drugi rozważam, sięgając do dorobku filozoficznego Witkacego, gdzie moje zainteresowanie budzi zwłaszcza teza o zaniku uczuć metafizycznych.

Jeśli idzie o same mechanizmy neokatastroficzne, stwierdzam, że posiadają one pewne cechy charakterystyczne:

Po pierwsze: Mechanizmy destrukcji działają w sposób skryty. Posługują się nimi systemy, zajmujące w ontologii Habermasa i Baudrillarda zasadnicze miejsce. Analizuję koncepcję systemu u jednego i drugiego filozofa. Jednocześnie badam, czy można mówić o „chytrości” systemów – np. w kontraście lub w nawiązaniu do „chytrości” Heglowskiego rozumu.

Po drugie: Destrukcja neokatastroficzna charakteryzuje się wysokim stopniem uorganizowania. Obejmując wszystkie warstwy rzeczywistości, tworzy specyficzną metastrukturę, co sprawia, że mechanizmy destrukcji stają się wielopoziomowe i nieprzejrzyste. Stąd, tak w koncepcji Habermasa, jak i Baudrillarda, podkreślana jest *nieświadomość* podmiotu – nieświadomość dotycząca nie tylko działania mechanizmów destrukcji, ale też samego ich istnienia.

Po trzecie: Działanie mechanizmów neokatastroficznych nie polega ani na eksplozji, ani na degeneracji – ale na implozji, wzroście, potęgowaniu się precyzji i perfekcji.

Po czwarte: Neokatastrofizm odbywa się jako proces podskórny, drążący tkankę rzeczywistości.

Po piątę: W przypadku neokatastrofizmu mamy do czynienia ze specyficzną, jakby odwrotną chronologią – katastrofa nie nadciąga, ale już się dzieje albo już się wydarzyła.

Po szóste: Interesujący jest status podmiotu – któremu grozi nie deprywacja, ale nadmiar możliwości działania i samorealizacji (im bardziej aktualizowana jest potencja podmiotu, tym bardziej pustą funkcją podmiot się staje).

Po siódme: Znaczącą rolę w procesie destrukcji neokatastroficznej pełnią media rozumiane w podwójnym sensie: jako media sterowania oraz jako media przekazu.

W mojej rozprawie rozważam także wiele innych kwestii. Na przykład:

– Wykazuję, że opisywane przez Habermasa i Baudrillarda zjawiska są czymś znacznie głębszym i szerszym niż np. teoremat Gehlena o zobojętnieniu kulturowym – i że w związku z tym słusznym jest nadanie im statusu koncepcji neokatastroficznych.

– Próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy obie koncepcje mają coś wspólnego z determinizmem dziejowym.

– Zatrzymuję się nad kondycją współczesności (współczesnego świata i podmiotu w tym świecie), zastanawiając się między innymi, czy w ontologicznej i aksjologicznej strukturze rzeczywistości zasiane jest ziarno (auto)destrukcji?, czy w świecie istnieje potencja, której aktualizowanie się sprowadza katastrofę?

Wreszcie stawiam otwarte pytanie, czy przypadkiem dzisiaj filozofia nie jest zobowiązana bądź wręcz zmuszona do formułowania koncepcji o charakterze neokatastroficznym.

Jürgen Habermas's Idea of Justice and Solidarity in Language

Rational discourse is an integral part of communicative activity in Habermas's philosophy. The author argues that such discourse can only proceed in the situation of idealized conversation characterized by fair and equal treatment of all participants. She strives to describe it more precisely, and maintains that in its ideal form a conversation must take all vital human interests into account in order to eliminate situations when dialogue violates principles of justice. Most importantly we need to take note of emancipatory interests, which in turn imply recognition of technical and practical interests. She also highlights Habermas's ethics of discourse, which resembles Kantian ethics but relies on the dialogue paradigm rather than on monologues. In Habermas's philosophy ethics of discourse is not only instrumental in bringing about justice, but also fosters solidarity between the speaker and the listener. Only when justice and solidarity are vigorously pursued the ideal speech situation can retain its three essential requirements: full participation, symmetry and freedom of discussion.