

Włodzimierz Lorenc
Warszawa

Filozofia Jürgena Habermasa jako wyraz zapominania o sobie i wspólnocie. Konsekwencje nadmiernego uniwersalizowania filozofii

Wyznaczniki współczesnego filozofowania

Tak, jak wielu współczesnych filozofów, Habermas dostrzega zasadnicze zmiany w dzisiejszym filozofowaniu¹. Jeszcze do Hegla filozofia występowała w roli podstawowej nauki lub przynajmniej uważała, iż tworzy z nią jedność, podczas gdy obecnie w roli podstawowej nauki często występuje fizyka, a ponadto wątpliwa stała się nie tylko jedność nauki i filozofii, ale nawet możliwość pełnienia przez filozofię roli teorii nauki. Równie problematyczna, w związku z rozdzieleniem się filozofii praktycznej i filozofii teoretycznej, okazuje się też jedność filozofii z tradycją, jak i dotychczasowy obraz filozofa, sugerujący jego elitarność w dostępie do wiedzy. Niemiecki filozof zauważa, iż metafizyczna wizja filozofii zakładała idealistyczne dystansowanie się od zwykłych doświadczeń i związków z otaczającym światem. Pod tym względem jej pozycja przypominała możliwości przypisywane religii. Wyrażało się to w przyjmowaniu perspektywy transcendentalnej, czyli w dystansie do świata w całości, co miało zapewniać ochronę przed przyciśnięciem istnienia.

Habermas stara się patrzeć na filozofię, idąc pod tym względem śladami Feuerbacha i Marksa, w sposób materialistyczny. Jak wyjaśnia w *Teorii i praktyce*, to ludzkie potrzeby stanowią źródło filozofii, w związku z czym myślenie filozoficzne nie jest autonomiczne. Jest uwarunkowane przez historyczno-społeczną praktykę. Filozofia nie jest ani samowystarczalna, ani nie dysponuje uprzywilejowaną pozycją poznawczą. Kryteria ważności nie znajdują się w jej dyspozycji

¹ Odwołuję się tu do poglądów Habermasa wyrażonych w *Wozu noch Philosophie?*, w: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981.

i to nie ona wybiera reguły racjonalności. Nowoczesna filozofia w pełni zdaje sobie sprawę, iż nie jest w stanie sprostać roszczeniom religii. Co więcej, problematyczne stało się nawet dążenie do uchwycenia świata jako całości, gdyż już ono samo łączy się z postawą fundamentalistyczną i stanowi wyraz odchodzenia od postawy fallibilistycznej, czyli świadomości własnej omylności.

Filozofia współczesna zdaje sobie sprawę, iż nie „władza absolutem” (Habermas nawiązuje w tym miejscu do przekonań Adorna). Odchodzi od wszelkiego fundamentalizmu, rezygnując z dążeń do ostatecznego uzasadnienia i niedającego się podważyć ugruntowania swych tez. Mamy do czynienia z końcem filozofii początków. Wszelkie próby dostarczenia ostatecznego uzasadnienia zakończyły się niepowodzeniem, niezależnie, czy podejmowano je na drodze ontologicznej, czy transcendentalnej, co doprowadziło do zrzeczenia się objaśniania przez filozofię całości tego, co bytuje, jak też prób ostatecznego uzasadnienia, podejmowanych na gruncie teorii poznania. Obecnie uprawiana filozofia nie pojmuje siebie jako dyskursu usytuowanego na poziomie oddzielnym od poziomu empirycznego. Nie sytuuje się poza wiedzą, niezależnie czy mamy na myśli wiedzę o przyrodzie, czy wiedzę o społeczeństwie, lecz kooperuje z naukami. Cechuje ją ponadto świadomość historyczna. Jak Habermas zauważa, obecnie coraz większego znaczenia nabierają wymiary naszej skończoności. Dlatego podstawową charakterystyką filozofowania staje się skromność. Filozofia nie dostarcza nam wiedzy stotalizowanej. Przeżyło się konstruowanie obrazów świata w całości, a także i surogatów tych obrazów (ma on tu prawdopodobnie na myśli tzw. filozofię światopoglądową). Nie konstruuje ona systemów, które objaśniałyby byt w jego całości i pod tym względem pozostajemy współcześni młodoheglitom, którzy po raz pierwszy skonstatowali nierealizowalność dawnych zamierzeń filozofii.

Uwarunkowanie filozofii przez społeczno-historyczną praktykę powoduje, iż staje się ona jedną z równorzędnych dziedzin zajmujących się poznaniem. Dalej może podejmować kwestie merytoryczne, tzn. nie grozi jej konieczność redukcji obszaru zainteresowań do kwestii formalnych, ale musi to czynić w kooperacji z dyscyplinami empirycznymi, a nie w osamotnieniu. Świadomość fallibilistyczna skłania jednocześnie filozofię do rezygnacji z mocnych pojęć prawdy i teorii. Filozof musi argumentować za prawomocnością swych przekonań w sposób empiryczny i analogiczną drogą doprowadzać do odrzucania nieaprobowanych przez siebie tez. Z tego powodu filozofia nie nadaje się już do pełnienia funkcji przypisanych religii, tj. zbawiania nas drogą wyzwania z naszej skończoności. Zachowuje ona raczej związek, jak podkreśla Habermas w udzielanych wywiadach, z naszym zwykłym rozumieniem, światem życia i z dokonaniem nauk. Rola, jaką on jej wyznacza, jest zapośredniczanie pomiędzy tzw. kulturami ekspertów a życiem codziennym. Rola ta nie wyczerpuje jej powołania, gdyż osobne zadania ma ona pełnić wewnątrz samych nauk (dotyczy to nauk humanistycznych), podtrzymując możliwość ich uniwersalistycznego zapytywania.

Pewne jest dla Habermasa, że filozofia ani nie zapewnia obecnie poczucia społecznej tożsamości, ani nie radzi sobie z zagadnieniami egzystencjalnymi. Jej zadaniem nie jest w ogóle bezpośrednio angażowanie się w treści „materialne” (tzn. merytoryczne, dotyczące konkretnych problemów). Z takimi treściami ma ona jedynie pośredni związek, uczestnicząc w sporach dotyczących strategii naukowych czy też podejmując problemy związane z racjonalnym ugruntowaniem wiedzy, mowy i działania. Jest ona, sądzi Habermas, zarazem bliska i daleka od zdrowego rozsądku. Bliskość odwołuje się do poruszania się w horyzoncie świata życia, zaś dystans polega na jej możliwości sprzeciwu, w związku z możliwością formułowania refleksji krytycznych wobec przekonań zdrowego rozsądku. Uważa on, iż w związku ze wspomnianą bliskością wobec zdrowego rozsądku zapewniającego nam codzienną orientację, filozofia stwarza okazję osiągnięcia indywidualnej wielkości. W niczym nie zmienia to jednak jego przekonania, iż dziś, po końcu wielkiej filozofii, do którego doszło po Heglu, następuje też koniec wielkich filozofów. Stają się oni badaczami, w związku z czym mniej liczy się ich osobista erudycja, jak też w mniejszym stopniu muszą oni, dzięki osobistemu zaangażowaniu życiowemu, potwierdzać głoszone przez siebie prawdy. Filozofia przestaje być dobrym sposobem zapewniania sobie osobistej wielkości.

Zachodzące w filozofii zmiany stawiają przed nią pytanie, czy jest ona jeszcze w ogóle możliwa (wątpliwości zaznaczone przez niektórych badaczy jego poglądów co do tego, czy on sam uważa się za filozofa, nie są więc przypadkowe², choć zarazem jego autointerpretacje wskazują na jednoznacznie pozytywną odpowiedź na wspomniane pytanie) i do czego jest ona ewentualnie potrzebna. Cztery główne motywy i zjawiska filozofii XX w. (1/ myślenie postmetafizyczne, 2/ zwrot lingwistyczny, 3/ koncepcja rozumu usytuowanego, 4/ przypisanie prymatu praktyce w stosunku do teorii, czy też, wyrażając to inaczej, przewyżczenie logocentryzmu) oznaczają przecież tak głębokie zerwanie z tradycją filozoficznego myślenia, iż wspomniane pytania zdają się w pełni uprawnione. Nawiasem mówiąc, niejasność stosunku do metafizyki oraz problematyczność filozofowania wskazują, według Habermasa, iż ciągle znajdujemy się na pozycjach zajmowanych przez pierwszą generację uczniów Hegla. Wyrazem wspomnianej problematyczności filozofowania staje się też coraz wyraźniejsze przemienianie filozofii w metafilozofię³.

Przytoczone spostrzeżenia nie są wyrazem zbliżenia Habermasa do poglądów postmodernistycznych. Wcale nie chce on odrzucać tradycji metafizycznej i nawet przestrzega przed takimi próbami, gdyż byłoby to też odcięciem sobie możliwości racjonalnej krytyki. Opowiada się on za myśleniem postmetafizycz-

² Por. J. Kmita, *Racjonalność „uwolniona od hipotez metafizycznej”*, w: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 77.

³ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 18.

nym⁴, będącym przede wszystkim myśleniem skromnym. Do skromności tej skłania, według niego, zarówno tradycja oświeceniowa, jak i przesłanki materialistycznego stanowiska w filozofii⁵. Skromność ta wyraża się zaś w przemianie filozofii w krytykę. Idzie tu zarówno o „trwanie w nauce” w postaci krytyki, jak i o krytykę różnorodnych postaci ideologii. Proponowanym przez Habermasa ugruntowaniem krytycyzmu ma się stać teoria racjonalności. Uważa on, że nurty postmetafizyczne i postheglowskie wspólnie zmierzają do wypracowania takiej teorii. Jej tworzenie oznacza zwrot ku podstawom nauki, moralności i prawa. Filozofia taka nie porzuca uniwersalistycznych zagadnień, ale podejmuje je w bliskim związku z naukami. Ostatnie ze wspomnianych tez charakteryzują jednak nie tyle stan współczesnego filozofowania, co własne propozycje Habermasa.

Filozoficzne stanowisko Habermasa

Podejmując próbę zarysowania filozoficznych propozycji niemieckiego filozofa, chciałbym zacząć od zaznaczenia jego związku z tradycją dotychczasowego filozofowania. On sam zaznacza chęć kontynuowania wielkiej tradycji filozofii wyznaczonej nazwiskami Kanta, Hegla i Marksa. Nigdy nie przedstawia się jako radykalny antymetafizyk, lecz opowiada się za metafizyką skromną i o słabym statusie teoretycznym. Zamiast konstruować światopoglądy, mamy się zająć poszukiwaniem małych prawd. Być może skojarzenia związane z terminem „metafizyka” nie pozwalają zresztą na oddanie jego intencji. Współczesne filozofowanie łączy jednak z tym terminem różne sensy. Postawę metafizyczną kojarzymy z wykraczaniem poza faktyczność, z wprowadzaniem koncepcji czegoś idealnego, a zarazem ogólnie ważnego. Metafizyka Habermasa, jak zauważa jeden z zasłużonych polskich interpretatorów jego twórczości, może być nazwana metafizyką „rezydualną”⁶, posługującą się pojęciami będącymi odpowiednikami dawnych pojęć metafizycznych, ale w ramach ustaleń o charakterze jedynie hipotetycznym, a więc z uwagi na swój słaby status rezygnującą z dążenia do ważności bezwarunkowej⁷ i nieprowadzącą do konstruowania światopoglądu. Związek Habermasa z metafizyką staje się czymś ewidentnym w związku z jego nawiązaniem do nauki, jeśli tylko zgodzimy się z Heideggerowską tezą na temat nauk jako potomstwa dawnej metafizyki. Łączność ta daje o sobie także znać w pozytywnych nawiązaniach do dorobku przedstawicieli metafizyki. Jego krytycy do-

⁴ W książce o takim właśnie tytule – *Postmetaphysisches Denken* (1988 r.).

⁵ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002, s. 717.

⁶ Por. A.M. Kaniowski, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. LXIII.

⁷ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 240.

strzegają też ślady wspomnianej łączności w małej wrażliwości na tematykę inności i różnicy zajmującej postmodernistycznych antymetafizyków, ale nie wydaje się, by na tych obiegowych spostrzeżeniach można było poprzestać.

Nawiązując do kwestii związku pomiędzy filozofią a naukami, godny znaczenia wydaje się fakt, że Habermas stara się zawsze pozostawać w bliskiej z nimi łączności. Chce on, z jednej strony, włączać filozofię do współpracy z naukami, w której filozofia staje się odpowiedzialna za formułowanie teorii racjonalności, z drugiej zaś, twórcze zdobycze nauki traktuje on w postaci dorobku, którego filozofii nie wolno się wyrzekać, gdyż bez niego grozi jej treściowa pustka. Filozofia może doprowadzać do pewnej syntezy nauk (odnosi się to wyłącznie do nauk humanistycznych i społecznych), a zarazem może też przysparzać korzyści samej pracy naukowej. Wspomina on nawet, iż jego adresatami są odbiorcy z obszaru systemu nauk⁸.

Mając na względzie konkretyzację wymienionych tez, z jaką się spotykamy w dziele Habermasa, trzeba wyróżnić dwie podstawowe fazy jego poglądów. W pierwszej z nich (obejmuje ona lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) ujmował on swą filozofię jako niescjentystyczną filozofię nauki. Nawiązywał do epistemologii. Filozofia miała „trwać w nauce jako krytyka” (krytyka ideologii), a zarazem miała też być rozwijana jako filozofia praktyczna (w ramach nauk o intencjach krytycznych, czyli miała pełnić funkcję bezpośrednio emancypacyjną). Nie była to negacja filozofii, choć trwanie w nauce w formie krytyki wskazywało na istotną odrębność tej wizji filozofii od jej dotychczasowych ujęć.

Odejście od tego rozumienia filozofii spowodowane było tym, iż podejście epistemologiczne związane było jeszcze z filozofią świadomości (na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Habermas staje się krytykiem takiej filozofii i przechodzi do perspektywy języka), a ponadto wiązało się ono z odwołaniem do perspektywy ludzkiego gatunku. Ograniczeniem filozofii świadomości okazuje się związanie z postulatem bezzałożeniowości oraz przyjęcie możliwości „dopędzenia” i przeniknięcia przez świadomość swego interesu⁹. Z kolei perspektywa gatunkowa, obecna np. u Hegla i u Marksa, odwołuje się do uniwersalistycznego sposobu stawiania problemów, charakterystycznego dla filozofii transcendentalnej. Wypowiadanie się w imieniu gatunku z zasady okazuje się problematyczne co do możliwości empirycznego udokumentowania głoszonych tez, a ponadto nie tłumaczy pozycji filozofa wypowiadającego owe tezy. Nieprzypadkowo Habermas był początkowo oskarżany o „angelizm”, czyli o prezentowanie pozycji charakterystycznej dla czystych inteligencji. Gadamer stawiał mu wtedy, mówiąc przykładowo, zarzut, iż pewne rzeczy Habermas wie z góry, gdyż

⁸ Por. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, Cambridge 1992, s. 38.

⁹ Por. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, s. 36.

bez zakładania apriorycznej wiedzy na temat tego, co dzieje się w ludzkiej historii, jego filozofia byłaby pusta i abstrakcyjna.

Dlatego w późniejszym okresie skłania się on ku filozofii intersubiektywności, zaś tradycyjna filozofia ulega u niego przekształceniu w filozofię społeczną. Zamiast o podmiocie gatunkowym i jego historii, zaczyna mówić o rozwoju uniwersalnych kompetencji. Zadaniem filozofii społecznej staje się podjęcie pytania o rozum. Habermas stara się przekonać, iż jego teoria społeczna znajduje się poza opozycją absolutyzmu i relatywizmu. Jest bowiem świadoma własnej genezy, a jednocześnie nie traktuje rozumu jako czystego i nieusytuowanego. Jak twierdzi, ważność jego teorii racjonalności wykracza poza przestrzeń i czas, ale samo roszczenie ważności wysuwane jest tu i teraz. Pytanie o rozum pozostaje zarazem pytaniem filozoficznym. Filozofię nazywa on strażniczką racjonalności, przy czym ma na myśli rozum związany z naszą formą życia, a nie rozum absolutny, którego nośnikiem był u Hegla duch. Niezależnie od tej korekty, teoria racjonalności ma status normatywny i wysuwa roszczenia uniwersalistyczne. Poszukiwana przez Habermasa racjonalność stanowi rekonstrukcję racjonalności organizującej zawartość świata, w ramach którego żyjemy. Jest ona odczytywana z tego świata, a więc wiedza na jej temat podlega sprawdzeniu i nie wysuwa dawnych roszczeń co do swego statusu. Sprawdzenia te mają naturalnie charakter pośredni, dokonują się dzięki dokumentowaniu koherencji poszczególnych badań teoretycznych zmierzających do przeświecenia nieprzejrzystych dotąd postaci myślenia. Niemiecki filozof nawiązuje w tym miejscu do filozofii języka. Jego wersja rozumu, jako rozumu komunikacyjnego, potwierdza się dzięki sile wiążącego nas porozumienia i wzajemnego uznania, zaś we wspomnianym rekonstruowaniu chodzi o rekonstruowanie wiedzy „mówiących kompetentnie, działających i wydających sądy podmiotów”¹⁰.

Wyznaczona przez Habermasa rola filozofii, oprócz formułowania teorii racjonalności, polega też na byciu interpretującym mediatorem pomiędzy kulturami ekspertów technologii, prawa i moralności, z jednej strony, a codziennymi praktykami komunikacyjnymi, z drugiej strony. (Podobnie, jak we wcześniejszym okresie, filozofia występuje więc w dwu postaciach.) Mówiąc inaczej, chodzi o mediowanie pomiędzy wiedzą ekspertów a codzienną praktyką w celu uzyskiwania informacji na temat różnorodnych deformacji świata życia, a tym samym orientacji w trakcie podejmowanych działań oraz w celu rozjaśnienia procesów prowadzących do uzyskiwania samorozumienia, które jest niezbędną przesłanką naszej emancypacji. Świat życia musi być chroniony przed skrajną alienacją, zaś drogą wiodącą w tym kierunku są próby ograniczania wpływu kultury ekspertów. Filozofia rozumiana jest jako wyraz troski o nas, ale zarazem występuje w roli „namiestnika” (*Platzhalter*) empirycznych nauk społecznych i humanistycznych.

¹⁰ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s. 38.

Nieco później Habermas koryguje to ujęcie i mówi o równie bliskich związkach filozofii z naukami, jak i z totalnością świata przeżywanego i z ludzkim zdrowym rozsądkiem. Zaznacza, że filozofii w żadnym razie nie można sprowadzać do ezoterycznego składnika kultury eksperckiej. Ma być ona nie tylko interpretowaniem świata, ale i jego zmienianiem. Winna zatem prowadzić do rezultatów praktycznych. Ma on przez to na myśli sprzyjanie godziwemu życiu, zaś drogą prowadzącą do tego jest rozpoznawanie siebie we wszystkich istotach mających ludzkie oblicze i utrzymywanie tego sensu ludzkości jako czegoś stale aktualnego. Jak się okazuje, rozum komunikacyjny nie ma charakteru czystego, lecz opisuje uniwersum wspólnej formy życia.

Ograniczenia filozoficznego projektu Habermasa

Filozoficzny projekt Habermasa, zawarty w jego późnych poglądach, ma liczne ograniczenia. Jest wyrazem znacznego rozluźnienia więzi pomiędzy teorią a praktyką w stosunku do uprzedniej wersji jego filozofii, w związku z czym on sam stawia pytanie, czy przypadkiem nie popada w idealizm¹¹ (oczywiście stara się zaprzeczyć takim skojarzeniom). Warto też zauważyć, że uchwytowanie uniwersalnych struktur poszczególnych światów życia nie stwarza możliwości dla dokonania hierarchizacji owych światów. W związku z tym w coraz bardziej interesującej go etyce niemożliwe jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie o dobre życie. Koncentruje się on na wskazywaniu na to, w czym zawiera się istniejące zło, natomiast nie widzi możliwości ukazania tego, jak z nim walczyć i ku czemu konkretnie dążyć. Odpowiedzi na te ostatnie pytania mają bowiem wpływać z komunikowania się ludzi ze sobą. Zakłada on nieobecność treściowych barier porozumienia oraz możliwość uzasadnienia wszystkich jego rezultatów.

Tym samym Habermas zdaje się zdecydowanie przeceniać rolę sfery życia duchowego, co zbliża go do Hegla. Wydaje mu się, iż wszystkie konflikty pomiędzy ludźmi mogą być przewyżczone w toku dyskursu odwołującego się do racjonalnej argumentacji. Jeszcze raz ujawnia się tu jego „angelizm”, tym razem w postaci rygoryzmu nieliczącego się z naszymi rzeczywistymi możliwościami (nie jesteśmy przecież w stanie racjonalnie potwierdzić wszystkich dokonywanych przez nas rozstrzygnięć). Już Gadamer wskazywał na utopizm projektu Habermasa zawierający się w żądaniu racjonalnego potwierdzenia wszelkiego autorytetu. Z kolei Rorty polemizuje z dążeniem do konsensu realizowanego w istniejącym świecie, jeśli dochodzi do niego kosztem porzucenia dążenia do odkrywania „nowych światów”. Habermas, koncentrując się na świadomościowym aspekcie rozwoju społecznego, jakby zapomina o innych wymiarach tego

¹¹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 362.

rozwoju. Jego ujęcie dyskursu jest bardzo dalekie od dyskursu, w jakim uczestniczymy jako rzeczywiste podmioty. Jak to już dawno zauważono w toku dyskusji z jego poglądami, realny dyskurs niekoniecznie prowadzi do porozumienia. Habermas wyraźnie wzoruje się na dyskursie naukowym¹², zatem jego model dyskursu jest mocno wyidealizowany. Zarazem istotny jest nie tylko fakt tej idealizacji. Samo domaganie się tego, by komunikacja była wolna od zakłóceń, okazuje się problematyczne, gdyż owe zakłócenia wręcz należą do naszej skończoności. Status krytyki nie jest zatem wcale tak jasny u Habermasa, jak zdaje się on to sugerować. Jakby nie dostrzega on trudności swej koncepcji filozofowania.

Pozostaje osobnym problemem, czy przejście do teorii działań komunikacyjnych rzeczywiście oznacza odejście od koncepcji podmiotu o charakterze gatunkowym. Jego teoria zdaje się sugerować (dostrzega to Rorty), iż ludzkość, ujęta jako podmiot kolektywny, poszukuje powszechnej emancypacji. Zakładając istnienie wspólnego ludziom interesu, musi przyjmować pewną koncepcję ich natury. Z kolei uniwersalizowanie doświadczeń nowożytnej kultury europejskiej (to właśnie w niej silnie zaznaczyła się potrzeba emancypacji, a problematyka komunikacji stała się ważną kwestią¹³) nasuwa skojarzenia z postępowaniem filozofii metafizycznej, która łatwo przechodziła od obserwacji tendencji kultury europejskiej do wniosków ważnych zawsze i wszędzie. W sposób niepokojący Habermas nawiązuje więc do sposobu myślenia występującego na gruncie metafizyki. Jego teoria działań komunikacyjnych proponuje coś, co przypomina nowy światopogląd, zaś wypowiedzi na temat przedmiotu poznania naukowego dość wyraźnie zbliżają się do jednego ze stanowisk metafizycznych (realistycznego)¹⁴.

Warto ponadto zauważyć, iż o ile z jednej strony Habermas zdaje się uniwersalizować charakterystyki kultury europejskiej, a więc tej kultury, której jest reprezentantem, o tyle z drugiej strony, rozluźniając związki pomiędzy teorią i praktyką, jakby zapomina on o swej wspólnotcie. (Mam tu oczywiście na myśli jego poglądy filozoficzne, bowiem jako polityk i publicysta zawsze wykazuje głębokie zaangażowanie w problemy swej kultury i swego narodu.) Zarzut taki stawia mu np. Rorty, zauważający, iż Habermas w niewielkim stopniu przyczynia się do zwiększenia poczucia tożsamości ze swą wspólnotą. Niemiecki filozof, odpowiadając pośrednio na taki zarzut, w jednym ze swych wywiadów przyznaje się do tego, iż filozofia w jego rozumieniu pozostawia wszystko tak, jak jest, gdyż nie wierzy, by teoretyk mógł mieć bezpośredni wpływ na swych odbiorców i na instytucje danego społeczeństwa. Przykładowo rzecz biorąc, intuicje moralne zmieniane są, według niego, nie przez teoretyków czy pisarzy, a raczej dzięki

¹² Por. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s. 288.

¹³ Por. J. Kmita, *Metafora filozoficzna*, w: A.M. Kaniowski, A. Szahaj (red.), *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 1987, s. 304.

¹⁴ Por. A. Szahaj, op. cit., ss. 259-265.

działalności wychowawców. W tym sensie, jako filozof, nie zwraca się on wprost do realnych ludzi i nie uwzględnia subiektywności, jaką jesteśmy. Jego krytycy mówią w tym miejscu o jego „skrzywieniu racjonalistycznym”¹⁵. Nie bada on przecież powodów zakłóceń komunikacji i nie mówi wprost, dlaczego mielibyśmy podejmować wysiłki ich unikania. Na zadane mu kiedyś pytanie, czy adresuje swą filozofię do jednostki przeżywającej swe życie we własnym świecie i poszukującej, w związku ze swym uwikłaniem w życiowe problemy, właściwych form zachowania, czy też do osoby przyjmującej perspektywę zewnętrzną, charakterystyczną dla świadomości naukowej poszukującej wiedzy, nie udzielił on wyraźnej odpowiedzi, najwidoczniej nie łącząc tej pierwszej ewentualności ze sferą filozoficznego myślenia. W swych późnych poglądach wydaje się, co prawda, że przyznaje on rację Gadamerowi co do tego, iż jesteśmy bardziej bytem niż świadomością, ale w niczym nie zmienia to jego przekonania, że sfera partykularności tego bytu nie stanowi przedmiotu zainteresowania filozofii. Rzeczą filozofii jest bowiem podejmowanie uniwersalistycznych problemów i wysuwanie uniwersalistycznych roszczeń. Opowiada się on za „dobrze rozumianym uniwersalizmem”¹⁶. Filozofia powinna podtrzymywać możliwość uniwersalistycznego zapytywania i bronić roszczenia uniwersalności, starając się jedynie, by nie podważało ono świadomości fallibilistycznej.

Spojrzenie Habermasa na człowieka i jego problemy

Ograniczenia filozoficznego stanowiska Habermasa, czy też może nawet paradoksy jego stanowiska, najwyraźniej ujawniają się wtedy, gdy próbujemy z jego poglądów wyprowadzić konsekwencje odnoszące się do spraw człowieka i bierzemy pod uwagę jego opinie dotyczące kontrowersyjnych problemów współczesności, np. odnoszące się do możliwości świadomego ingerowania w nasze biologiczne dziedzictwo. Zanim jednak nawiążę do tych ostatnich kwestii, chciałbym przypomnieć jego najogólniejsze tezy na temat człowieka.

Zaczynając od spraw najbardziej oczywistych, należy zaznaczyć, że Habermas pozytywnie nawiązuje, zwłaszcza we wcześniejszej wersji swych poglądów, do badań antropologicznych. Nie tylko dyskutuje ze znanymi antropologami, ale sam zajmuje się kwestiami pochodzenia naszego gatunku, procesem ucłowieczenia i jego poszczególnymi etapami. Wypowiada się na temat swoistości ludzkiego życia (swoistością tą jest mechanizm naszego stawania się człowiekiem związanym z procesem komunikowania się), przyjmując istnienie stałych

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 279.

¹⁶ Por. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1997, s. 7.

antropologicznych (ujętych na sposób transcendentalny – są nimi struktury działania w świecie wyrażające się w tzw. interesach) oraz zakładając, iż wraz z procesem uspołecznienia naturalny mechanizm ewolucyjny ulega zatrzymaniu. Można powiedzieć, iż badania antropologiczne stanowią podstawę poglądów Habermasa. Jest on przekonany, iż ludzie mają wspólną naturę, zaś wymogi przetrwania zmuszają wręcz do posługiwania się rozumem. Dzięki niemu możemy bowiem kierować swym życiem i współistnieć w ramach wspólnoty.

W późniejszym okresie Habermas nawiązuje do struktur językowej intersubiektywności stanowiących ufundowanie przeżywanego przez nas świata. Wcześniejszy paradygmat samowiedzy i samoodniesienia samotnie poznającego i działającego podmiotu zostaje zastąpiony przez paradygmat porozumienia. Oczywiście nie jest to równoznaczne z odejściem od operowania perspektywą gatunkową. Sam Habermas mówi dalej o reprodukowaniu się gatunku. Stwierdzenie Rorty'ego, iż Habermas w dalszym ciągu traktuje ludzkość jako podmiot uniwersalny, jest natomiast o tyle uproszczeniem, iż struktury racjonalności nie mają sensu bezpośrednio biologicznego (pojęcie „gatunek ludzki” ma zaś sens nawiązujący do biologii), tzn. nie są one obecne u bardzo małych dzieci czy też u ludzi chorych psychicznie (naturalnie nie dotyczy to wszystkich schorzeń tego rodzaju), podczas gdy w sensie biologicznym należą oni do ludzkiego gatunku. O przynależności do podmiotu uniwersalnego decyduje u Habermasa sprawność i funkcje związane ze strukturą działania w świecie, nie zaś przynależność do gatunku w sensie biologicznym, choć, z drugiej strony, jest rzeczą oczywistą (jak dotąd), iż owe sprawności i funkcje są udziałem wyłącznie ludzi w znaczeniu biologicznym.

Pozostawiając na uboczu wspomniane kwestie, pragnę przypomnieć istotę zamierzeń Habermasa w drugim ze wspomnianych aspektów jego filozofowania – odnoszącym się do strony emancypacyjno-krytycznej. Jego celem jest, jak powszechnie wiadomo, sprzyjanie wyzwoleniu człowieka (przy czym nie chodzi mu tylko o wyzwolenie z niedostatków i z wyciszenia), emancypacji z wszelkich więzów czyniących człowieka istotą wyalienowaną i obrona jednostki przed wchłonięciem przez partykularne uwarunkowania życiowe. Już w początkach swej twórczości protestował on przeciwko obojętności Hegłowskiej dialektyki wobec zindywidualizowanej jednostki, gdyż moc poznania wcale nie uwalnia podmiotu od jego znikomości. Habermas dąży do tego, by nauka i technika zostały podporządkowane celom człowieka. Jego ideałem jest współzycie ludzi zapewniające im bliskość, a zarazem i dystans niezbędny dla ich poczucia godności. Taką formę istnienia nazywa on współzyciem niezdeformowanym. Formalne warunki komunikacji są dla niego zarazem projektem pewnej formy życia¹⁷. Ma to być

¹⁷ Por. A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Warszawa 1990, s. 493.

taka forma, w której każdy będzie zdolny rozpoznać siebie we wszystkich, którzy mają ludzkie oblicze¹⁸. Doprowadzenie do takiej sytuacji staje się zadaniem filozofii Habermasa.

Filozofia ta, mówiąc najkrócej, ma nam dostarczyć globalnej orientacji co do usytuowania w świecie, niezbędnego dla podjęcia określonych działań. Niektórzy mówią, iż Habermas stara się wręcz propagować pewien światopogląd i nazywają ów światopogląd światopoglądem komunikacyjnym¹⁹. Jak się wydaje, zawiera on w sobie, w postaci nadrzędnych wartości, tradycyjne idee europejskiego humanizmu. Zgodnie z nimi, istotne okazuje się uzyskanie jak najpełniejszej świadomości dotyczącej celów podejmowanych przez nas działań, a ponadto panowania nad sobą, w sensie nieczynienia tego, o czym nie wiemy. Powinniśmy też zadbać o swą autonomię i postępować racjonalnie. Dążenia te są wyrazem humanistycznej wiary w człowieka i jego możliwości.

Wspomniałem już o tym, że Habermas w swej filozofii nie dostarcza pozytywnej teorii dobrego życia. Sądzi, że odczarowanie religijno-metafizycznych obrazów świata odbiera racjonalności wszelkie konotacje treściowe²⁰. Pisze on o niemożności wywoływania szczęścia w sposób zamierzony, gdyż można je wspierać jedynie pośrednio. Obecne w dawnej filozofii problemy związane z dobrym życiem chce on pozostawić mądrości samych zainteresowanych. Filozofia może się obecnie wypowiadać jedynie na temat zagadnień związanych ze sprawiedliwością. Jej zadanie ogranicza się do wyjaśnienia moralnego punktu widzenia. Cała reszta jest zaś sprawą dyskursu. W jednym z wywiadów twierdzi on wprost, iż zadaniem filozofii nie jest podpowiadanie ludziom tego, co mają robić w danych warunkach czy też tego, jakie instytucje byłyby dla nich najlepsze. W przypadku kwestii dobrego życia możliwości racjonalnego dyskursu nie wystarczają do rozwiązania problemu, ponieważ z ideami tego życia jesteśmy od początku na tyle związani (chodzi tu o związanie kulturowe), iż nie możemy się od nich zdystansować na tyle, by móc poddać je racjonalnej procedurze potwierdzenia. One wręcz określają naszą tożsamość, czy to w skali jednostkowej, czy grupowej. W tym przypadku możliwości arbitrażu poprzez dyskurs pomiędzy odmiennymi wizjami dobra zawodzi i nie jest możliwe racjonalne wykazanie wyższości jednej koncepcji dobrego życia nad inną. Filozofia, będąca dyskursem racjonalnym, nie może się więc angażować w wypracowywanie jednej, ogólnie obowiązującej odpowiedzi.

Ujęcie spraw człowieka przez Habermasa odwołuje się, jak nietrudno to zauważyć, do pewnych założeń. Jest on mianowicie przekonany, że ludzie mogą być równi, autonomiczni i racjonalni, a ponadto zdaje się mu przyświecać wiara,

¹⁸ Por. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s. 18.

¹⁹ Por. A. Szahaj, op. cit., s. 280.

²⁰ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 240.

iż z natury są dobrzy²¹. Na podstawie jego poglądów może się wydawać, że w sposób reprodukowania się naszego gatunku wbudowana jest perspektywa pojednania i wolności założona w warunkach komunikacyjnego uspołecznienia²². Nieco kpiąc z tych poglądów, można powiedzieć, iż dowodząc tego, że dążenie do porozumienia wbudowane jest w sposób funkcjonowania języka, zakłada on tym samym możliwość porozumienia w skali ogólnoludzkiej, co zdaje się rozumowaniem analogicznym do próby wyprowadzania idei wspólnej drogi ludzkości z faktu posiadania przez nas dwu nóg. Nogi, jak wiemy, służą głównie do chodzenia, w związku z czym możemy sobie wyobrazić, iż z natury jesteśmy przygotowani do tego, by udać się gdzieś wspólną drogą.

Żartobliwość tego porównania nie powinna przesłaniać zarysowanego tu problemu. Oto mianowicie okazuje się on bardzo odległy w swej filozofii od realiów ludzkiego istnienia. Jak to mu już wielokrotnie wykazywano, nie chce on dostrzec faktu, że pełna emancypacja nie jest w ogóle możliwa, gdyż przeczyłoby to ludzkiej skończoności, a więc podstawowej charakterystyce naszego istnienia, zaznaczonej przez Habermasa. W prowadzonych z nim dyskusjach wyrażano już wątpliwość, czy w ogóle mówi on o ludziach „z krwi i kości”. Zdzisław Krasnodębski pisał kiedyś, iż Habermas, przeceniając znaczenie ducha, popada w „rygoryzm nie liczący się z prawdziwą mezotes”²³. Habermas pisze, co prawda, że aby ludzie „z krwi i kości” mogli spełnić wyidealizowane warunki dyskursu, potrzebny jest odpowiedni proces kształtowania, ale i tak nie wiadomo, jak mogłoby dojść do sprostania roli uczestnika takiego dyskursu. Słusznie zauważył kiedyś Jerzy Kmita, że pełne wyzwolenie się od wszelkich form przymusu czyni jednostkę niezdołną do komunikacji (nie ma wtedy niczego godnego uwagi do zakomunikowania). Dlatego filozofia Habermasa wydaje się wielu filozofom abstrakcyjna i odległa od realiów.

Ze swej strony chciałbym wskazać na fakt, iż Habermas nie wyprowadził filozoficznych konsekwencji z naszego wyemancypowania (naszego – w sensie przedstawicieli kultury Zachodu) z siły oddziaływania tradycji i nie dostrzegł zadań stojących przed filozofią w związku z rozszerzeniem się zakresu naszej autonomii. Różni go to zasadniczo od wielu współczesnych filozofów, począwszy od Nietzschego i Diltheya, poprzez Husserla, Heideggera, przedstawicieli antropologii filozoficznej, personalizmu czy egzystencjalizmu, aż po Gadamera, Ricoeura czy Rorty’ego. Nie ulega przy tym wątpliwości, iż dostrzega on zachwianie się dotychczasowych przesłanek naszego życia duchowego (wiąże on

²¹ Por. S.P. Dudziak, *Między teorią a nauką. Tezy do dyskusji nad książką Jürgena Habermasa „Teoria i praktyka”*, w: „Colloquia Communia”, nr 4-5/1986, s. 206.

²² Por. P. Pieniążek, *Habermas a tradycja „dialektyki Oświecenia”*, w: „Colloquia Communia”, nr 4-5, 1986, s. 99.

²³ Z. Krasnodębski, *Historia i krytyka. O teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 554.

to zjawisko z upadkiem chrześcijaństwa). Widzi degradację duchowości współczesnego człowieka i niepokoją go różnorakie jego patologie, których nie można już wyprowadzać z antagonizmu klasowego, takie jak stany anomii czy poczucia utraty sensu²⁴, ale nie uważa, by rolą filozofii było formułowanie jakiejś odpowiedzi na te problemy. Wszelkie treści materialne wiąże on z warunkami historycznymi i sytuacją społeczną. Dlatego chce pozostawić rozwiązywanie konkretnych problemów samym zainteresowanym, zaznaczając jedynie wielkie znaczenie procesów wychowania. Tymczasem obecnie, po upadku siły oddziaływania dawnych tradycji i związanego z nimi ethosu, po przejściu do stanu światopoglądowego pluralizmu²⁵ i uzyskaniu autonomii, to sama jednostka musi w sposób samodzielny radzić sobie z problemami życiowymi, uprawomocnić swe życie (choćby przed sobą samym) i poszukiwać sensu istnienia. Zadania te zdają się przerastać możliwości wielu ludzi, co staje się powodem popadania w różnorakie duchowe schorzenia.

Patrząc z tej perspektywy, Habermas okazuje się zupełnie nieczuły na oczekiwania jednostki²⁶ związane z upadkiem wspólnego ethosu, przecząc tym samym swemu przekonaniu na temat znaczenia potrzeb jako źródła filozofowania. Proponuje filozofię czystą, odwołującą się do myślowego rygoryzmu. Nie wyciąga konsekwencji z faktu, iż realnie przeżywamy swe istnienie w ramach ogólności niemającej charakteru uniwersalnego i że to właśnie ona stanowiła dotąd przedmiot zainteresowania filozofii. Zdawało się jej, że pewne charakterystyki naszej kultury mają charakter uniwersalny. Habermas jakby zapomina, że sama filozofia jest tworem naszej kultury, a zatem czymś naturalnym jest poświęcanie tej właśnie kulturze szczególnej uwagi, gdyż nie można abstrahować od faktu, że to ludzie tej kultury są jej głównymi odbiorcami i że to oni z jej uprawianiem wiążą szczególne nadzieje.

Zgadzając się z Habermasem, że konstruowanie wizji światopoglądowych i całościowych obrazów świata nie odpowiada realnym możliwościom filozofii w jej współczesnym rozumieniu, nie trzeba wcale aprobować jego prób ograniczenia jej zainteresowań do spraw formalnych i proceduralnych oraz do zagadnień sprawiedliwości. Idea emancypacji, aby mogła rzeczywiście oddziaływać, musi zostać skonkretyzowana. Stawiając wspólny zarzut kołu wiedeńskiemu i filozofii egzystencjalnej, iż odrzucają one to wszystko, co unika dychotomicznego podziału na empiryczne interpretacje nauki i apelowanie do sfery wiary²⁷, on sam

²⁴ Por. A.M. Kaniowski, *Jürgen Habermas wobec sporów filozoficznych wokół epoki nowoczesności*, w: „Colloquia Communia”, nr 4-5/1986, s. 60.

²⁵ Por. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 20.

²⁶ Por. W.M. Hohengarten, *Translator's Introduction*, w: J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s. XI.

²⁷ Por. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, Ed. by P. Sews, London, New York 1992, s. 55.

tylko w nikłym stopniu wykracza poza wspomnianą dychotomię. Odwołuje się do humanizujących sił tradycji jako ochrony przed regresem duchowości człowieka, ale odwołanie to pozostaje puste. Zdając sobie sprawę z naszego przywiązania do tradycji (dotychczasowa emancypacja dotyczy tylko niektórych jej sfer), jako filozof, nie chce się on angażować w formułowanie odpowiedzi na pytanie, co wynika z tego przywiązania. Jak pokazuje np. Gadamer, filozofię stać na formułowanie dobrych rad, zaleceń i sugestii mających dla nas istotne znaczenie z tego względu, iż wiążą się z tym, kim naprawdę jesteśmy, choć z pewnością nie mają one charakteru uniwersalnego. Nigdzie nie jest jednak powiedziane, że wymogi uniwersalności są w filozofii nadrzędne. Zarazem nie wydaje się możliwe, by dawna rola filozofii w życiu człowieka mogła być z powodzeniem przejęta przez jakąś inną sferę kultury. Grozi nam zatem popadnięcie w subiektywizm w odniesieniu do spraw w naszym życiu najważniejszych albo odnowienie siły oddziaływania pozaracjonalnych form myślenia. Wskazując na rolę wychowania, Habermas zdaje się zapominać o tym, że podstawą dla pedagogiki były do niedawna koncepcje filozoficzne. Jego nadzieje pokładane w znaczeniu wychowania nie są więc uprawnione, gdyż nie uprawomocnia on ich przesłanek.

Paradoksy uniwersalistycznego pojmowania filozofii przez Habermasa

Paradoksem poglądów Habermasa okazuje się to, że, być może, będąc największym współczesnym filozofem, nie dostrzega on całokształtu zadań stojących przed filozofią, nie podejmuje pełni jej zainteresowań. Ograniczając filozofię do perspektywy uniwersalistycznej (lub raczej próbując to czynić, gdyż nietrudno mu wykazać, iż i on popada w europocentryzm z uwagi na to, że warunki niezakłóconej komunikacji opisują przede wszystkim projekt zachodniej formy życia i odpowiadają na problemy tej właśnie kultury), wbrew swym intencjom, degradowuje on rolę filozofii w naszym życiu. Zwraca się do abstrakcyjnego, nierzeczywistego podmiotu. Abstrahuje od naszej skończoności, śmiertelności i związania z określoną kulturą. Jak pokazują wydarzenia ostatnich lat, nasza emancypacja nie posunęła się, na szczęście, tak daleko, by kulturowa tradycja stała się nam zupełnie obca. Paradoks polega na tym, że Habermas w sposób literalny stara się realizować aspiracje dawnej filozofii odnoszące się do statusu jej ustaleń (czyli sprostać uniwersalistycznemu roszczeniu) doprowadzając przy tym do obniżenia jej roli w życiu człowieka. Nie chce zauważyć, że jej rola w życiu duchowym w jakiejś części wynikała z faktu, iż nie była w stanie sprostać takim oczekiwaniom. Zarazem Habermas w swej filozofii nie stara się uwzględnić siebie samego, swej subiektywności i jak się wydaje wiele mógłby się pod tym względem

nauczyć od Heideggera, którego poglądy krytykuje w sposób wyraźnie jednostronny²⁸.

Pewną egzemplifikację ograniczeń stanowiska Habermasa odnajdujemy w jego niewielkiej książce poświęconej zagadnieniom przyszłości ludzkiej natury²⁹. Jej autor, będący w sposób niezaprzeczalny filozofem niezwykle wyrafinowanym intelektualnie, argumentuje tu w sposób wyraźnie jednostronny i nieprzekonujący; a ponadto nie dostrzega całej złożoności problemu, decyduje się na formułowanie mocnych zakazów i tworzenie barier dla postępu ważnej dziedziny nauki. Jego zbyt ambitny zamiar teoretyczny, jakim była próba jednoznacznego i ogólnie ważnego odniesienia do możliwości otwieranych przez współczesną genetykę, doprowadza go do wykraczania ze swego czasu, zaprzeczenia skończoności filozofującego podmiotu, a nawet popadnięcia w pewne paradoksy.

Zanim rozwinę te myśli, chciałbym w największym skrócie przytoczyć poglądy niemieckiego filozofa na możliwości otwierane przez wspomnianą dziedzinę wiedzy. Otóż zdecydowanie przeciwstawia się on tzw. eugenice liberalnej, czyli możliwości swobodnego modyfikowania genotypu przyszłych pokoleń wyznaczanego przez subiektywne preferencje przyszłych rodziców. Warto w tym miejscu zauważyć, iż, wbrew swym wcześniejszym deklaracjom, angażuje się on w próbę rozwiązania konkretnego problemu. Co prawda, jak już to zauważono, „przedmiot filozoficznej krytyki Habermasa ma bardzo mgliste empiryczne kontury”³⁰, gdyż uprawia on „coś w rodzaju »profilaktyki ideologicznej«”³¹, ale nie ulega wątpliwości, że występuje on w imię jedności gatunkowej i tego wszystkiego, co opiera się na idei tej jedności. Zauważa, że dziś w grę zaczyna wchodzić całość etycznej samowiedzy podmiotów zdolnych do posługiwania się mową i do działania. Dlatego filozofia powinna zająć w tej kwestii stanowisko merytoryczne, bez uciekania, jak czyni to dotąd, na metapłaszczyznę. Nawet jeśli sam problem jest jeszcze obecnie sprawą przyszłości (nie mamy realnych możliwości dokonywania celowo ukierunkowanych modyfikacji genetycznych), to już dziś należy zadbać o wrażliwość okazywaną normatywnym i naturalnym podstawom życia. Otwierające się zagrożenie polega bowiem na możliwości celowo ukierunkowanej interwencji w organiczny substrat własnej podmiotowości. (Dotąd materia organiczna mogła być jedynie „hodowana”). Pojawia się pytanie, czy mamy upoważnienie do transformacji gatunku według własnych preferencji i bez żąd-

²⁸ Krytykuje Heideggera za zbyt indywidualizowanie *Dasein* (mówi nawet o solipsystyczności tego bytu) i niedostrzeżenie tego, że przeżywany przez nas świat odwołuje się do struktur językowej intersubiektywności.

²⁹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

³⁰ S. Czerniak, Lorenz, Plessner, Habermas. *Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Lubicz 2002, s. 313.

³¹ Ibidem, s. 314.

negu ograniczenia, czy też przyrost możliwej wolności wymaga jakiejś normatywnej regulacji.

Habermas opowiada się za daleko idącą powściągliwością w sprawach gatunku, co jeszcze raz wskazuje, iż perspektywa gatunkowa pozostaje obecna w jego filozofii. Twierdzi, iż jest za nowoczesnością, która refleksyjnie uświadamia sobie własne granice. Niebezpieczeństwem transformacji genetycznych jest, według niego, władza rodziców w stosunku do swych dzieci, polegająca na „rozporządaniu somatycznym podłożem spontanicznego stosunku do siebie i etycznej wolności innej osoby”, będąca typem władzy, jaką dysponujemy w stosunku do rzeczy. Płodzenie traciłoby cechy nierozporządzalności i żywiołowości. Narcystyczne dogadzanie własnym preferencjom ze strony rodziców prowadziłyby do powstania asymetrycznej relacji pomiędzy osobami, a ponadto zamazaniu podległaby intuicyjna różnica tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe. Groźbą jest naruszanie naszej etycznej samowiedzy i warunków autonomicznego życia, w tym uniwersalistyczne pojmowanie moralności. Wytyczanie biografii osoby zależnej prowadziłyby do pewnej postaci paternalizmu, zaś instrumentalizacja życia przedosobowego zagroziłaby etycznej samowiedzy naszego gatunku.

Nie wchodząc w szczegóły powstających zagrożeń (należy do nich zwiększenie elitarności społeczeństwa, nieobliczalność konsekwencji dokonywanych zmian itd.), podstawowym powodem obaw Habermasa jest ograniczanie możliwości autonomicznego układania sobie życia i naruszanie symetryczności międzyludzkich relacji (w tym przypadku – pomiędzy rodzicami a dziećmi). Groźne okazuje się samo określenie tego, jaki z natury ma być inny człowiek. Dramatyzując powstające niebezpieczeństwa (wykazali to Habermasowi jego amerykańscy dyskutanci, co skłoniło go do znacznego zmodyfikowania pierwotnej wersji jego poglądów³²), zarazem zawiera i n t u i c j o m, iż nie wolno rozporządzać przedosobowym życiem ludzkim ze względu na jakieś konkretne dobra i o d c z u c i o m moralnym sprzeciwiającym się naruszaniu istniejącej symetrii odpowiedzialności. Tworzenie z gruntu nowego człowieka, nawet w dalekiej perspektywie, wydaje mu się tworzeniem człowieka gorszego, zaś w moralnej próżni, która łączyłaby się z takimi działaniami, nie warto byłoby żyć.

Jak już wspomniałem, nie zamierzam wchodzić szczegółowo w ocenę przesłanek tych mocnych tez, gdyż ich problematyczność zmuszałaby do przeprowadzenia złożonej argumentacji. Oczywiście jest zresztą, że Habermas reaguje tylko na możliwe odczucia zmanipulowanych genetycznie ludzi (np. na poczucie zdeteterminowania mogące przecież być jedynie rodzajem fałszywej świadomości) i że w gruncie rzeczy chodzi mu o świadomość autonomii, a nie o autonomię rzeczywisłą, oraz że wprowadza on wątpliwe pojęcia teoretyczne (np. pojęcie

³² Podniesione przez Habermasa kwestie wymagają osobnego i obszernego potraktowania. Mogę w tym miejscu jedynie odesłać do dyskusji jego poglądów na łamach „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (1/2002) oraz do przywołanej pracy S. Czerniaka.

decyzji genetycznej przesądzającej o życiowych planach). Z założenia nie bierze on pod uwagę możliwości, że człowiek potencjalnie może stać się lepszy i bardziej szczęśliwy, gdyż jego filozofia nie dopuszcza do operowania kryteriami będącymi w stanie rozstrzygać o tym, co jest lepsze. Wizję dobrego życia traktuje on jako kwestię prywatną.

W prowadzonych z Habermasem dyskusjach niejednokrotnie już wskazywano, iż w rzeczywistości liczy się nie tylko nasza autonomia (funkcjonuje ona u niego w roli najwyższej wartości, co zbliża go do nowożytnej koncepcji podmiotu), lecz także „lepszy stan świata”³³. Jeszcze bardziej istotne wydaje się to, że Habermas – nie mogąc poprzestać na uniwersalizmie swej metody, gdyż nie odpowiada ona na pytanie, dlaczego mamy dążyć do bycia moralnym, podejmując realny problem, jakim jest odniesienie do możliwości planowych zmian genetycznych – zmuszony jest odwoływać się do swych osobistych (lub co najwyżej grupowych) intuicji oraz posługiwania się pojęciami, których treść nie podlega intersubiektywnie zapośredniczonemu porozumieniu³⁴. Co więcej, oponując wobec możliwości otwieranych przez współczesną medycynę, uderza on w nią samą³⁵, a pośrednio w nowoczesność jako taką; jej istotą zdaje się przecież otwieranie nieznannej przyszłości, modyfikującej dotychczasowe treści i formy naszego istnienia. Czy nie jest paradoksem, iż filozof przyznający się do tradycji oświeceniowej zawiera w ostatecznym rachunku intuicjom i odczuciom, odwołując się przy tym do terminów, których treść z góry coś sugeruje i deprecjonując tą drogą stanowiska ewentualnych oponentów? Czy nie popada on w sprzeczność z podstawową charakterystyką nowoczesności, głosząc, że naturalność bycia człowiekiem jest z zasady lepsza niż wynik jakiegokolwiek świadomego wpływu? Czy głosząc przytoczone wcześniej idee, nie zaprzecza on praktykom już od dawna stosowanym i aktualnie funkcjonującej medycynie? Czy troszcząc się o zachowanie dorobku nowoczesności, nie popada on zarazem w sprzeczność z samą jej istotą?

Mówiąc zwięźle, do tezy zachęcającej do powściągliwości w sprawach gatunku można dojść w sposób odmienny, niż to proponuje Habermas, np. w odwołaniu do przesłanek płynących z filozofii hermeneutycznej. Sprzeciw budzi jego intencja rozwiązywania spraw przyszłości gatunku w sposób ogólnie ważny i raz na zawsze obowiązujący, nawet w dalekiej przyszłości i w skali całego gatunku. Jak się wydaje, uzyskiwanie takich rozwiązań w odniesieniu do realnych kwestii naszego życia musiałyby się łączyć z opuszczeniem pozycji skończoności albo też z absolutyzowaniem istniejących rozwiązań prawnych i prawno-konstytucjonalnych. Obie te ewentualności wskazują na to, że ograniczając filozofię do za-

³³ Por. L. Siep, *Moral und Gattungsethik*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 1, 2002, s. 114.

³⁴ Jest to zarzut R. Spaemanna w *Habermas über Bioethik*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 1, 2002, s. 106.

³⁵ Por. L. Siep, op. cit., s. 116.

gadnień o charakterze uniwersalistycznym, nie mówi on o rzeczywistym człowieku (nie jest on wcale determinowany przez geny) ani o jego zakorzenieniu w ramach konkretnej tradycji kulturowej. Być może zakorzenienie to znacznie lepiej chroni przed niepokojącymi Habermasa zagrożeniami, niż możliwości otwierane przez wyidealizowany dyskurs. Być może więc o tradycję tę należałoby w sposób filozoficzny zadbać, jak starał się to np. czynić, polemizujący z Habermasem, Gadamer? Nawiązując do poglądów tego ostatniego, można pokusić się o stwierdzenie, iż zadaniem filozofii, poza jej dbałością o uniwersalną prawomocność głoszonych tez, pozostaje dbałość o nas samych jako realnych, filozofujących podmiotów, niezależnie, czy z możliwości tej korzystamy (czyli tego, czy włączamy się w filozofowanie), czy też pozostaje ona możliwością potencjalną. Sytuacja ta, charakteryzując zadania filozofii na przestrzeni całych jej dziejów, nie ulega chyba zmianie także w aktualnej sytuacji filozofowania.

Włodzimierz Lorenc

Habermas' philosophy as an expression of forgetting about oneself and community. Consequences of excessive universality of philosophy

Abstract

The task of the article is to show the consequences of the understanding of philosophy by Jürgen Habermas, one of the most outstanding philosophers of our time. Some limitations in his philosophy appear in his utterances on the problems of man related to the possibilities offered by the recent achievements in genetics. As a philosopher he seems to be very distant from the reality of human existence. He proposes to cultivate a pure philosophy, striving first of all to ensure a universality for its solutions. This way he narrows the tasks confronting modern philosophy; besides, he wants to answer the questions concerning the humankind in a way valid for all times, making absolute the legal and constitutional frame being now in force.