

ANDRZEJ KARALUS

(Gdańsk)

ZAGADNIENIE IDEOLOGII WE WCZESNYCH PISMACH JÜRGENA HABERMASA

Myśl Habermasa uchodzi dość powszechnie w opinii licznych komentatorów i interpretatorów za przedstawiciela drugiego pokolenia teorii krytycznej szkoły frankfurckiej. W przeciwieństwie do przedstawicieli frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych z lat przedwojennych (chodzi przede wszystkim o Maxa Horkheimera, Theodora Wiesengrunda Adorno, Herberta Marcuse oraz Waltera Benjamina), Habermas starał się w swoich najważniejszych tekstach stworzyć podstawy ogólnej filozofii społecznej, której przyświecał jeden naczelny cel¹, mianowicie wykazanie, że oświeceniowe ideały rozumu i emancypacji są nadal aktualne. Jego teorię uważa się za najbardziej wpływową i najlepiej dopracowaną kontynuację teorii krytycznej. Opierając się na pismach starszego pokolenia szkoły frankfurckiej, Hegla, Webera, Marksa oraz Freuda, posiłkując teorią aktów językowych rozwijaną przez Austina, Toulmina i Searle'a oraz angażując w serie polemik z pragmatyzmem, neopozytywizmem, funkcjonalizmem, hermeneutyką, postmodernizmem i poststrukturalizmem, Habermas starał się przedstawić w szeregu publikacji spójną i normatywnie ugruntowaną diagnozę bolączek społecznych i politycznych ery późnokapitalistycznej oraz starał się dowodzić, że istnieje procedura, która pozwala przeniknąć sferę ideologicznych przedstawień i mistyfikacji (w no-

¹ Jest to oczywiście interpretacja imputowana Habermasowi przez autora artykułu. Kwestią osobną jest, czy w wielowątkowej i zróżnicowanej spuściźnie Habermasa da się rzeczywiście w sposób bezdyskusyjny zidentyfikować charakterystyczny motyw przewodni, porządkujący tok jego wyводу i uszeregowujący niewątpliwą ewolucję w poglądach Habermasa podług jednej naczelnej idei. Krótki przegląd najważniejszych wykładni dorobku Jürgena Habermasa posługujących się różnymi kluczami interpretacyjnymi można znaleźć w: A. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1990, s. 8–10.

menklaturze Habermasa prowadzących do „systematycznie zakłóconej komunikacji” (*systematisch verzerrter Kommunikation*), że istnieje narzędzie, które posiada potencjał wyzwolicielski. Narzędziem tym był, początkowo, sam rozum posiadający szczególny interes emancypacyjny², który następnie w kolejnych artykułach i książkach wyewoluował do postaci uniwersalnej pragmatyki komunikacyjnej³, zajmującej się ustaleniem warunków możliwości osiągnięcia porozumienia, aby w wolnej od przemocy i przymusu komunikacji autonomicznych jednostek osiągnąć racjonalny konsensus, w którym jedyną kartą przetargową jest siła lepszego argumentu. Rekonstrukcję uniwersalnej pragmatyki wieńczy hipotetyczny model „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, która jest momentem kształtowania woli powszechnej w sposób wykluczający odtworzenie relacji dominacji, panowania i przemocy.

Szczegółowe przedstawienie teorii społecznej Habermasa można znaleźć w szeregu publikacji książkowych oraz licznych artykułach. Niniejszy tekst nie ma na celu kolejnej egzegezy Habermasowskiej reinterpretacji teorii krytycznej *in toto*. Stawia sobie cel skromniejszy. Jest nim rekonstrukcja koncepcji ideologii, którą Habermas w ogólnym zarysie wypracował już na wczesnym etapie twórczości. Jeśliby przyjąć, że w każdym projekcie krytyki ideologii wyróżnić zawsze można trzy ogólne etapy: diagnoza – analiza przyczyn zaistnienia niepożądanego stanu rzeczy – ustalenie projektu zmian⁴, to punktem wyjścia dla dalszych analiz musi być uprzednie zdefiniowana natura ideologicznego zniekształcenia (etap „diagnozy”). Zanim jednak wyłuszczone zostanie dokładnie natura owego ideologicznego zniekształcenia, kilka słów komentarza i precyzacji pojęciowych należy poświęcić samej koncepcji „krytyki ideologii”.

Termin *Ideologiekritik* obejmuje refleksję teoretyczną, która pyta o racjonalność istniejącego społeczeństwa jako całości bądź też niektórych jego aspektów oraz stawia sobie za cel polemikę z dominującą ideologią czy też ideologiami jako – skrótowo na razie rzecz ujmując – systemami przekonań, które w przebraniu uniwersalistycznej retoryki racjonalizują i legitymizują panowanie jednej grupy nad drugą. *Ideologiekritik* nie ma na celu „moralizatorstwa” (w sensie dawania upustu moralnemu oburzeniu, które może być traktowane jako wyraz pięknoduchostwa), lecz diagnozę zastanej sytuacji w oparciu o wywodzące się z filozofii Hegla przekonanie, iż możliwość pełnej samorealizacji jednostki w ramach danego

² J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1973.

³ Tenże, *What is universal pragmatics? w: Communication and the evolution of society*, Beacon Press, Boston 1979.

⁴ T. Wesche, *Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik*, w: *Was ist Kritik?*, pod red. Rahel Jaeggi, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009, s. 200–203.

bytu społecznego wymaga uprzedniego ukonstytuowania się prawdziwie rozumnej wspólnoty, czyli, inaczej mówiąc, perspektywa samorealizacji jednostki jest możliwa tylko o tyle, o ile nie kłóci się to z możliwością samorealizacji innych⁵. Przekonanie to leży u podstaw ideału społeczeństwa modernistycznej krytyki ideologii (od Marksa i Lukácsa po Habermasa). Na drodze do urzeczywistnienia tego ideału stoi nie tylko zastany ład prawny i konkretne realności instytucjonalne (w sferze ekonomicznej, społeczno-politycznej i kulturowej), lecz bariera przede wszystkim świadomościowa – ideologia. Zadanie projektu określanego mianem krytyki ideologii polegać ma przede wszystkim na rekonstrukcji epistemologicznych przesłanek oraz społecznych i politycznych uwarunkowań, które prowadzą do wyłonienia się „świadomości fałszywej”. Czym zatem jest ‘ideologia’? W podstawowym znaczeniu ideologia to system przekonań, który jest z pewnych względów uznany za fałszywy. Obraz ten komplikuje fakt, iż ideologia nie jest fałszywa w sensie semantycznym: fałszywość danego systemu przekonań nie wynika z faktu nieadekwatnego odniesienia przedmiotowego, lecz bierze się stąd, iż świadomość ideologiczna nie rozpoznaje strukturalnych (kontekstowych) uwarunkowań własnej genezy. Pytanie o źródło przekonań ideologicznych jest o tyle istotne, o ile będąc zbiorem sądów na temat rzeczywistości, pełni zarazem określoną społeczno-polityczną funkcję, która polega na „wytwarzaniu solidarności grupowej i czynieniu członków grupy zdolnymi do zbiorowej akcji przez wyposażenie ich w jednolite definicje sytuacji i świadomość celów, do jakich jako członkowie grupy powinni zmierzać”⁶. Filozofia krytyczna demaskuje ideologię rekonstruując przyczyny jej zaistnienia: za ideologią jako systemem przekonań kryją się określone interesy. Ideologia to inaczej rzecz ujmując medium uwieczniające zniewolenie jednostki, powodujące trwałe skrzywienie perspektywy poznawczej, co w rezultacie uniemożliwia zrozumienie mechanizmów prowadzących do wyzysku, politycznej represji i społecznego upośledzenia, a w ostateczności – do materialnej, duchowej i egzystencjalnej degradacji. Ideologia racjonalizuje ucisk społeczny i polityczny, jest „listkiem figowym” opresyjnego ustroju, apologią instytucji społecznych, które należy odrzucić bądź zreformować. Teoria ideologii w swojej części destrukcyjnej obnaża nieracjonalność urzędów społecznych i ujawnia warunki możliwości zaistnienia fałszywej świadomości, w swojej części konstruktywnej natomiast mniej lub bardziej precyzyjnie określa jak przemodelować istniejące praktyki i instytucje społeczne oraz jak zredefiniować sferę symboliczną, żeby pozwalała na artykulację dążeń oraz aspiracji

⁵ Podaję za: A. Honneth, *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2009, s. 25–26.

⁶ Cytat za: J. Szacki, *Ideologia*, w: tenże, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, PWN, Warszawa 1991, s. 223.

marginalizowanych i zdominowanych klas czy grup społecznych. Należy zwrócić przy tym uwagę, że teoria krytyczna stawia sobie głównie cele poznawczo-teoretyczne, a dopiero w dalszej kolejności postrzega się jako potencjalne narzędzie politycznej mobilizacji aktorów społecznych⁷.

Początkowo „starsze” pokolenie szkoły frankfurckiej pojęciem ideologii denotowało proces odrywania się czy też uniezależnienia subsystemu techniki oraz materialnej praktyki podstawowej od strefy celów substancjalnych, ucieleśnianych w rozumie. Teoria krytyczna dążyła do oparcia stosunków społecznych na wywodzących się z oświecenia ideałach wolności, autonomii oraz sprawiedliwości społecznej. Do realizacji tego zadania zaprzęgały nauki szczegółowe, stanowiąc jednak miała względem nich nadrzędną interpretacyjną ramę, odnosząc ich do robek do po Lukácsowsku pojętej całości. Dzięki temu stapiałyby się w twórczej syntezie różne aspekty rzeczywistości; z obiektywnie istniejących tendencji ekstrapolowano by pewien normatywny ideał, nakierowany na zniesienie zniewalających jednostkę kontekstów instytucjonalnych.

Horkheimer i Adorno w latach II wojny światowej i tuż po niej odeszli stopniowo od marksowskiego projektu immanentnej krytyki kapitalizmu i przeformułowali własne idee. Koncepcja *Ideologiekritik* ustąpiła archeologii ludzkiej podmiotowości inspirowanej Nietzscheańską genealogią oraz historiozoficznemu i kulturowemu pesymizmowi. Najpełniej ów zwrot w myśleniu głównych przedstawicieli teorii krytycznej dokumentuje *Dialektyka oświecenia*. Miejsce analiz ideologicznych zafałszowań oraz krytycznej debaty nad uzdrowieniem patologii społeczeństwa industrialnego zajęła krytyka rozumu jako takiego. Jak pisze Albrecht Wellmer,

Horkheimer i Adorno odrywają krytykę racjonalności wymiennej od jej podstawowej wykładni w kategoriach ekonomii politycznej [...] i przekładają ją na krytykę rozumu instrumentalnego: krytyka instrumentalnego rozumu zastępuje krytykę ekonomii politycznej, a krytyka ekonomii politycznej staje się krytyką cywilizacji technicznej⁸.

Naczelną tezę *Dialektyki oświecenia* można najkrócej podsumować w ten sposób: oświecenie („rozumiane najszerzej jako postęp myśli”⁹), zmierzając do

⁷ Por.: R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 26.

⁸ A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, Seabury Press, New York 1974, s. 130.

⁹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 15. Wyczerpującą definicję podaje S. Czerniak: „Pojęcie to [dialektyki oświecenia – AK] odnosi się do cywilizacyjnego nośnika przeobrażeń racjonalności oraz do uchwytanego w refleksji nad istotnymi cechami ewolucji cywilizacji Zachodu wektora przemian *ratio*”, w: S. Czerniak, *Między socjologią wiedzy a teologią negatywną*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 83.

podporządkowania sił przyrody oraz wyswobodzenia ludzi z władzy mitu, przekształciło się mocą własnej logiki w destrukcyjne narzędzie opresji i zniewolenia. Traktowanie natury jako terenu niczym nie ograniczonej ekspansji racjonalności instrumentalno-manipulacyjnej, uzurpowanie sobie prawa do zachłannej eksploatacji zasobów przyrody oraz eliminowanie tradycyjnych systemów światopoglądowych w imię rzekomej wyższości myślenia racjonalnego (matematyczno-analitycznego), ma swoje antecedencje w micie. Oświecenie miało wyzwolić człowieka z władzy przesądów i infantylnego lęku przed siłami natury. Dialektyka oświecenia opisuje jednak proces odwrotny: jest to proces utajonej transmisji lęku, którego ślady Horkheimer i Adorn odnajdują w licznych mutacyjnych postaciach na kolejnych szczeblach rozwoju cywilizacji. Mityczny lęk został przekierowany na zawłaszczenie przyrody i manifestuje się w chęci podporządkowania sobie Innego (przyrody bądź ludzi). Instrumentalna dominacja nad przyrodą oraz tendencja do podporządkowania sobie innych wykształca mechanizmy wewnętrznej kontroli, dyscypliny oraz autocenzury, dezawuuującej i zwalczającej biologiczną naturę afektywno-popędową, w wyniku czego powstaje człowiek nowoczesny (antycypuje go analizowana na kartach *Dialektyki oświecenia* postać Odyseusza). Jeśli można mówić o ideologii w kontekście późnego dorobku Horkheimera i Adorno to polegałoby ono na (posiadającym swoje korzenie w micie) wpisaniu procesu deformacji w naturę samego rozumu: „Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum”¹⁰. Ideologiczne zniekształcenie rzeczywistości manifestuje się jako negatywne dopełnienie *ratio* zachodniej cywilizacji. Rozumność jest zatem u swych korzeni mityczna; obecność mitycznego „cienia rozumu” manifestuje się w najbardziej wydawałoby się skrajnych postaciach racjonalności cechującej zachodnią cywilizację: nauce, technice i technologii, ideale wewnętrznej samokontroli i autodyscypliny, woli władzy zamaskowanej jako wola wiedzy.

Koncepcja utożsamiająca panowanie z rozumem samym prowadziła na manowce. Przede wszystkim po zastąpieniu *Ideologiekritik* przez zagadnienie instrumentalnego rozumu wysoce problematyczna staje się kwestia ewentualnej emancypacji; w przeciwieństwie do Marksa frankfurczycy nie widzieli możliwości emancypacji w procesie samoutwierdzania się gatunku ludzkiego poprzez pracę. Jak pisze Andrzej Szahaj,

[u]znanie nieodwracalności zachodniej cywilizacji pozbawiło teorię krytyczną wszelkiej nadziei, tym bardziej, że rozwój techniki, aparatu przemysłowego oraz kultury

¹⁰ M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 38.

masowej doprowadził do powstania wszechogarniającego systemu, w ramach którego również ludzka świadomość uległa bezpowrotnie zniewoleniu. W ten sposób możliwość zmiany społecznej została wykluczona: alternatywna myśl w ogóle nie może powstać [...] bądź też jest błyskawicznie absorbowana przez system¹¹.

Przyjęcie tezy o nieuchronnej deprawacji rozumu prowadzi do wniosku, iż „wyzwolenie człowieka z pęt instrumentalnego rozumu wymagałoby zerwania ciągłości dziejów, co wikła [...] [teorię krytyczną] w beznadziejny pesymizm”¹². Jedynym wyjściem pozostaje diametralna i apokaliptyczna w skutkach przemiana cywilizacyjna. Wysiłki Habermasa można interpretować jako zamiar takiego zrekonceptualizowania dziedzictwa frankfurtczyków, aby ominąć pułapki historiozoficznego pesymizmu cechującego zainspirowaną Schopenhauerem filozofię późnego Horkheimera, aporie dialektyki negatywnej Adorno czy radykalny ton *Człowieka jednowymiarowego* Herberta Marcusego. Habermas zamierzał rozumowi na powrót przywrócić jego zapomniany, emancypacyjny potencjał. W tym celu musiał również postawić nową diagnozę ideologii i przeciwstawić ją tej zarysowanej na kartach *Dialektyki oświecenia*.

Kluczowe dla zrozumienia Habermasowskiej wykładni pojęcia „ideologia” jest zainspirowane jenajskimi wykładami Hegla założenie o dwuaspektowości życia społecznego. Hegel rozróżnił w swoich wczesnych pismach trzy dialektyczne wzory relacji – symboliczne przedstawienie, proces pracy i opartą na wzajemności interakcję – wywodzące się z podstawowych podówczas dla Hegla kategorii: języka, narzędzia (pracy) i rodziny (interakcji); „te trzy dialektyczne wzory egzystującej świadomości razem wzięte pozwalają rozeznaczyć się w strukturze ducha”¹³. Język jest pierwotnym medium ducha, nie istnieje ani na zewnątrz podmiotu, ani wewnątrz niego, jest „logosem świata”¹⁴. Używanie języka polega na posługiwaniu się symbolami, jest sposobem zapośredniczania rzeczywistości. Język zapoczątkowuje również procesy podmiototwórcze, kształtując pamięć jednostki (symbol, jako znakowe przedstawienie – czy też ślad – minionej obecności, może w każdej chwili ową przeszłość przywołać; pamięć zatem jest siedliskiem symboli jako przedstawień rzeczywistości zmediatyzowanych w czasie). Praca z kolei jest odsuwaniem w czasie gratyfikacji popędowej, pozwalając na akumulację ludzkich doświadczeń i w rezultacie na podporządkowanie rzeczywistości celowej manipu-

¹¹ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1991, s. 214–215.

¹² Tamże, s. 214.

¹³ J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej filozofii ducha Hegla*, w: tenże, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 201.

¹⁴ Tamże, s. 212.

lacji; praca jest „przyporządkowaniem natury wytworzonym przez siebie przedmiotom”¹⁵. Można zatem zaryzykować tezę, że praca konstytuuje podmiot jako członek znaczącej relacji względem natury. Istnieje też trzeci wymiar dialektyki, która konstytuuje podmiot jako podmiot-dla-innych. Jest to sfera etycznej totalności, w której jednostka zyskuje indywidualność poprzez ogólność, czyli wspólnotę ludzi, wchodząc w oparte na wolnym od przemocy dialogu kontakty z innymi jednostkami¹⁶. Za idealny model tak pojętego stosunku etycznego może uchodzić zdaniem Hegla miłość, dzięki której jednostka rozpoznaje się w innym. Do ukonstytuowania się Ja jako członka danej wspólnoty może dojść tylko na drodze stosunku etycznego, końcowego stadium walki o uznanie. Możliwość etycznego i wolnego od przymusu dialogu jest dla Hegla afirmacją podmiotowej wolności samowiedzy kształtowanej intersubiektywnie. Naruszenie struktury dialogu owocuje reifikacją procesu komunikacji, czyli uprzedmiotowieniem rozmówców i uniezależnieniem aktu porozumienia od woli i wiedzy zaangażowanych w nim podmiotów. Symbole przestają w sytuacji komunikacji wypaczonej spełniać swoją funkcję nazywania i przywoływania treści doświadczenia, w procesie pracy natomiast dochodzi do podporządkowania jednostek przyczynowości natury, czyli reżimowi alienacji; wytwory ludzkiej działalności zaczynają w takiej sytuacji panować nad człowiekiem.

Owe trzy momenty składają się na *modus* ludzkiego bycia-w-świecie. Opierając się na przytoczonej powyżej analizie wczesnych wykładów Hegla, Habermas rozwija własną teorię, której rdzeń¹⁷ tworzy przekonanie, że istnieją dwa fundamentalne wymiary życia społecznego: praca i interakcja.

Przez pracę albo działanie celowo-racjonalne – pisze Habermas – rozumie albo instrumentalne działanie, bądź racjonalny wybór, bądź połączenie jednego i drugiego. Działanie instrumentalne kieruje się regułami technicznymi, opartymi na empirycznej wiedzy. Reguły te implikują każdorazowo uwarunkowane prognozy obserwowalnych wydarzeń natury fizycznej bądź społecznej; [...] Racjonalny wybór kieruje się strategiami opartymi na wiedzy analitycznej [...] Przez

¹⁵ Tamże, s. 213.

¹⁶ Por.: „[...] Ja jako samowiedza może być pojęte tylko, jeśli jest duchem, tj. jeżeli przechodzi od subiektywności do obiektywności tego, co ogólne, świadome swej nietożsamości podmioty zjednoczone są na gruncie wzajemności. [...] Indywidualizację można pojąć tylko jako proces socjalizacji. Socjalizację z kolei należy rozumieć nie jako uspołecznienie danego indywiduum – to raczej dopiero w toku socjalizacji powstaje istota zindywidualizowana”, w: tamże, s. 205.

¹⁷ Wielu komentatorów Habermasa podkreślało ewolucję w jego poglądach, w których stopniowo odchodzi on od filozofii świadomości (skoncentrowanej na podmiocie) do filozofii języka i dyskursu. Nie zmienia to faktu, że rozróżnienie między pracą i interakcją pozostało dla Habermasa kluczowe, choć w latach osiemdziesiątych zostało zastąpione przez pojęcia z zakresu komunikacji społecznej.

działanie komunikacyjne rozumień zapośredniczone przez symbole oddziaływanie ludzi na siebie. Przebiega ono zgodnie z obowiązującymi normami, które określają wzajemne oczekiwania zachowań oraz muszą być rozumiane przez przynajmniej dwa podmioty działające [...] Ich sens obiektywizuje się w potocznej komunikacji językowej¹⁸.

Sfera intersubiektywnej komunikacji i pracy przenikają się wzajemnie, ale się do siebie nie sprowadzają. To kluczowe założenie Habermasowskiej teorii pozwala przezwyciężyć ograniczenia teorii Marksa. Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego* Marks słusznie zauważył, że podmiot nie utwierdza się we własnym jestestwie mocą czystej autorefleksji, lecz dokonuje tego poprzez pracę, która jest dialektycznym ruchem uprzedmiotowienia i odprzedmiotowienia własnej istoty w zmaganiach z przyrodą. Marks jednak próbując nadać „materialny substrat” własnej reinterpretacji *Fenomenologii ducha* Hegla również działanie komunikacyjne oraz refleksję teoretyczną utożsamił z twórczą syntezą poprzez pracę. W ten sposób połączył w jedno samoutwierdzenie się gatunku ludzkiego względem przyrody, doskonalenie technicznych możliwości produkcyjnych, z problemami filozofii politycznej, przede wszystkim z kwestią równości i sprawiedliwości społecznej, legitymizacji panowania, zagadnieniami emancypacji i politycznej hegemonii itd. Redukowanie zagadnień społeczno-politycznych do zjawisk związanych z pracą jest jednakowoż zdaniem Habermasa błędne w społeczeństwie rozdartym klasowo, gdyż postęp naukowo-techniczny prowadzący do wyzwolenia się od zależności naturalnych znacznie wyprzedził rozwój społeczny oraz skorelowaną z nim refleksję polityczną. Społeczeństwo nadal zмага się z instytucjonalnym naciskiem przestarzałych form panowania¹⁹. Należy zatem zrewidować teorię Marksa. Społeczeństwo reprodukuje się nie tylko w wymiarze materialno-produkcyjnym, w którym reguły działania określone są w trybie celowo-racjonalnym, lecz również w wymiarze instytucjonalno-normatywnym, w którym ludzie kierują się interesem komunikacyjnym. Należałoby zatem zastąpić dialektykę dotyczącą przemian gospodarczo-społecznych (przecenienie tego aspektu otworzyło drogę mechanicystycznym dezinterpretacjom spuścizny Marksa) dialektyką

¹⁸ J. Habermas, *Nauka i technika jako „ideologia”*, w: *Czy kryzys socjologii?*, pod red. Jerzego Szackiego, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 354–355.

¹⁹ W odróżnieniu od Horkheimera i Adorno, Habermas wyraźnie rozróżnia dwa momenty racjonalizacji (techniczno-technologiczną oraz komunikacyjną), pokrywające się z zarysowaną powyżej dwuwymiarowością czy też dwuaspektowością życia społecznego. Tym samym Habermas jest w stanie uniknąć krytycznego radykalizmu starszego pokolenia szkoły frankfurckiej, gdyż postrzega dysfunkcjonalność racjonalności cywilizacji Zachodu jako wynik przerostu jednej jej postaci, racjonalizacji techniczno-technologicznej, nad etycznie-społeczną. Zadaniem krytyki społecznej staje się zatem wydobycie emancypacyjnego potencjału z komunikacyjnego typu racjonalizacji.

etyczności²⁰, w której stosunek wzajemnego uznawania się podmiotów nie napotyka ideologicznych barier²¹ tłumiących swobodną intersubiektywność. Miejsce syntezy przez pracę zajmuje refleksja: „drogę rozwoju społecznego kształcenia znaczą [...] nie wynalazki technologiczne, ale stopnie refleksji [...]. A zatem celem tego ruchu [ruchu dialektycznego – AK] będzie z założenia organizacja społeczeństwa na wyłącznej podstawie dyskusji wolnej od panowania”²².

Habermas żywi przekonanie, iż społeczne warunki życia ludzi należy poddać racjonalnej kontroli, na powrót połączyć je ze świadomością i wolą jednostek. Droga do takiego stanu rzeczy jego zdaniem prowadzi przez usprawnienie mechanizmów demokracji, wzmocnienie istniejących instytucji społecznych przez poddanie ich wolnej od przemocy dyskusji. Tylko po ustanowieniu (instytucjonalnych) warunków możliwości zaistnienia takiej dyskusji może dojść do publicznej debaty, w toku której ustalone zostają intersubiektywne „roszczenia do ważności” powszechnie obowiązujących wartości i celów, w skrócie: może być uprawiana prawdziwie demokratyczna polityka. Habermas w pierwszym okresie swojej twórczości upatrywał szansę na wyeliminowanie ideologicznych deformacji nawiązując do ideału osiemnastowiecznej oświeconej liberalnej opinii publicznej, która czynnie angażowała się w krytykę panujących instytucji polityczno-społecznych, domagając się jawności i przejrzystości działań elit rządzących²³.

Zagadnieniu narodzin tej sfery oraz jej degeneracji poświęcona była pierwsza obszerna praca Habermasa, zatytułowana *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. W książce tej Habermas stawia tezę, iż w epoce rewolucji mieszczańskich XVII i XVIII wieku narodziła się pierwsza od czasów helleńskich sfera publiczna, którą należałoby rozumieć jako nowy wzorzec relacji między sferą pry-

²⁰ W *Ideii teorii poznania jako teorii społeczeństwa* możemy przeczytać: „Maks traktuje dialektykę etyczności, realizującą się na bazie społecznej pracy, jako zasadę ruchu określonego konfliktu określonych stron. Przedmiotem konfliktu jest zawsze organizacja przywłaszczania wytworów społecznej pracy; pozycja, jaką strony zajmują w procesie produkcji, definiuje je jako klasy. Dialektyka etyczności jako ruchu klasowego antagonizmu związana jest z rozwojem systemu społecznej pracy. [...] Względne zerwanie stosunku etycznego wyraża się zatem w różnicy między faktycznym stopniem instytucjonalnie wymaganego ucisku a stopniem ucisku koniecznego na danym szczeblu rozwoju sił wytwórczych. Różnica ta stanowi miarę obiektywnie zbytecznego panowania. Ci, którzy panowanie to ustanawiają i bronią jego pozycji, uruchamiają przyczynowość losu, rozszczepiają rzeczywistość na klasy, tłumią uzasadnione interesy, wywołują reakcję uciskanego życia, wreszcie im właśnie rewolucja wymierza sprawiedliwość”, w: J. Habermas, *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M. Siemka, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 188–189.

²¹ Jedną z takich barier jest m.in. analizowany przez Marksa obiektywny pozór instytucji wolnej umowy o pracę, która ustanawia spaczoną (zrodzoną w warunkach społecznie reprodukowanej nierówności) płaszczyznę komunikacji między posiadaczami środków produkcji a robotnikami.

²² J. Habermas, *Idea...*, wyd. cyt., s. 185–186.

²³ Habermasowi chodzi przede wszystkim o koła opiniotwórcze, aktywne zwłaszcza we Francji oraz Anglii, domagające się jawności życia publicznego i występujące przeciwko rządowi absolutystycznym oraz autorytaryzmowi.

watną a życiem politycznym. Pierwotnie ograniczony do dworu obszar publiczny został w kołach mieszczańskich uformowany jako przestrzeń literackiej dyskusji (salon), zakotwiczony w sferze intymno-rodzinnej (przestrzeń prywatna nie podlegała feudalnej władzy politycznej; można ją traktować jako jedno z najważniejszych źródeł nowoczesnej podmiotowości) i opierający się o doświadczenia wywiezione z działalności rynkowej, gdzie ideał równości i sprawiedliwości oparty na indywidualnych zasługach zastąpił relacje oparte na przemocy. Sfera mieszczańskiej opinii publicznej posiada zatem, jak pisze Kaniowski w swym opracowaniu, zasadniczo

prywatny charakter oraz krytyczno-kontrolne nastawienie wobec władzy. W efekcie realizującego się w obrębie tej sfery procesu autorefleksji ‘opinia publiczna’ wykształci określone autowyoobrażenie, które podniesione zostanie następnie do zasady życia publicznego. Istotnym momentem w tym procesie jest skonstruowanie w odniesieniu do życia społecznego ścisłego pojęcia prawa jako ‘ogólnej i powszechnej normy’ [...] Powszechność i ogólność utożsamiane są z racjonalnością, w której to, co słuszne (z racji pewnej konieczności), zbiega się z tym, co sprawiedliwe (w sensie etycznym)²⁴.

Arbitralna *voluntas* feudalnego dworu została wraz z narodzinami nowożytnej sfery publicznej przekształcona w mieszczańskie *ratio*. Normatywny ideał opinii publicznej sformułował w abstrakcyjnym języku filozofii Kant, który uznał za kwestionował porządek polityczno-prawny oparty na autorytecie. Argumentował, że należy go zastąpić jedynym porządkiem, który może zostać zaakceptowany przez ludzi, czyli takim, który jest oparty na rozumie (praktycznym). Rozum z kolei jest dla niego niezbywalnym atrybutem każdej ludzkiej istoty, stąd do oświeconej krytyki uprawnieni są nie tylko filozofowie, zasiadający w akademii reprezentanci „fakultetów niższych”, zdolni do poznania czysto rozumowego, lecz również szeroka publiczność, rozumiana jako grono osób „aspirujących do dojrzałości, którzy są zdolni i gotowi uczestniczyć w dziele oświecenia”²⁵, do porozumienia się w kwestiach dotyczących „bytu pospólnego”²⁶. Jedynym probierzem prawdy w znaczeniu pragmatycznym jest możliwość zaakceptowania dowolnych przekonań w sferze moralno-prawnej jako obowiązujących dla każdego (Kant zastrzegł, że taką oświeconą wspólnotę obywatelską opartą o zasadę jawności mogą tworzyć wyłącznie

²⁴ A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 42.

²⁵ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa 2007, s. 221. Jak pisze Habermas, dla Kanta „sfera publiczna urzeczywistnia się nie tylko w republice uczonych, także w czynieniu publicznego użytku z rozumu przez wszystkich, którzy to potrafią”, tamże.

²⁶ Tamże, s. 224.

obywatele wykształceni, rozporządzający własnością prywatną). Wykształcona opinia publiczna pełniła rolę pośrednika między sferą prywatną (sfera intymno-rodzinna oraz sfera czysto komercyjna: obrotu towarów oraz społecznie zorganizowanej pracy) wolnych i wykształconych jednostek oraz państwem, łącząc *bourgeois* i abstrakcyjnego *homme* w nową figurę zabiegającego o jawność życia publicznego *citoyen*.

Habermas dowodzi, że pierwotna funkcja sfery publicznej, jaką była mediacja między prywatnym światem życia a państwem, objawiająca się rozkwitem prasy lokalnej, powstawaniem sieci klubów politycznych, kawiarni, towarzystw czytelniczych itd., uległa zniesieniu wraz z pogłębieniem się zjawisk charakterystycznych dla kapitalizmu i wraz z powstaniem tzw. państwa opiekuńczego. Sfera publicznej uległa „strukturalnej przemianie”: miejsce obywatelskiej opinii publicznej, jako zakorzenionej w obszarze prywatnym sfery uzgadniania działań proponowanych przez elity rządzące z artykułowanymi w publicznej debacie potrzebami społeczeństwa, zastąpiła „ponownie upolityczniona sfera społeczna”²⁷, w której „upaństwowione obszary społeczeństwa i uspołecznione obszary państwa” rozwijają się bez świadomościowo-wolicjonalnego zapośredniczenia ze strony podmiotów. Dawna kultura literacka ustąpiła miejsca skomercjalizowanej kulturze masowej oraz nowoczesnym mediom stawiającym na spektakularyzację przekazu informacji. Przemianie uległa sfera prywatna: funkcje socjalizujące przejęły w dużej mierze instytucje państwa opiekuńczego, a dawną kulturę dyskusji (jako przestrzeni dialektycznego zapośredniczenia się wewnętrznego świata ego ze wspólnotą) zastąpiła kultura masowa, prywatyzująca sferę doświadczeń jednostki i redukująca przeżycie estetyczne do niemediatyzowanego społecznie i niewymagającego umysłowego wysiłku emocjonalnego przeżycia²⁸.

Ceną dezintegracji pośredniczącej między systemami władzy a praktyką społecznego świata życia sferą publiczną (opinia publiczna istnieje współcześnie jako konstrukt ideologiczny, którego funkcja jest maskowanie faktu, iż opinii publicznej *de facto* nie ma) jest powstania nowych form ideologicznego zniekształcenia procesu komunikacji. Habermas porusza to zagadnienie w odniesieniu do problemu tzw. „scjentyzacji polityki”, czyli prezentowania kwestii politycznych jako realizowalnych w polu zadań rozwiązywanych „algoryt-

²⁷ Tamże, s. 332.

²⁸ „[...] miejsce nastawionego na publiczne ujawnienie życia wewnętrznego coraz bardziej zajmuje urzeczowienie ukierunkowane na intymność. Sfera publiczna wsysa do pewno stopnia problemy prywatnej egzystencji, pod zwierzchnim nadzorem instancji przekazu publicznego i jeśli ich nie rozmywa, to przynajmniej upowszechnia. Z drugiej strony takie upublicznienie zwiększa świadomość prywatności, gdyż sfera wytwarzana przez media nabiera wtórnych cech sfery intymnej”, w: tamże, s. 323–324.

micznie” przez aparat administracyjno-techniczny (technokratyzm)²⁹. Nawiązuje tym samym do pola problemowego poruszanego przez starsze pokolenie szkoły frankfurckiej. Horkheimer i Adorno utożsamili w *Dialektyce oświecenia* rozum z procesem opanowywania natury: w wymiarze jednostkowym panowanie realizuje się poprzez represję pierwotnego impulsu mimetycznego oraz biologicznej natury afektywno-popędowej, na „zewnątrz” z kolei poprzez oddanie świata pod dyktando myślenia analityczno-instrumentalnego, czyli ujarznienia go przez rozum instrumentalny (w terminologii Horkheimera), dyskutujący jedynie o wartościach w sensie technicznym, nigdy zaś o celach ostatecznych³⁰. Tym samym Marcuse za znamię współczesnej ideologii jako instrumentalnie zawężonej racjonalności uważał zespolenie techniki i panowania w polityczne *a priori* panowania („Nieprzerwana dynamika postępu technicznego została przesycona treścią polityczną, a Logos techniki – przekształcony w Logos stałego zniewolenia”³¹). Szansą na uwolnienie się od patologicznie „jednowymiarowego” modelu racjonalności Marcuse upatrywał w stworzeniu nowego wzorca relacji względem natury; wykształcenie nowego „spojrzenia” zaowocuje nową perspektywą, możliwością stworzenia nowej techniki i nowej nauki, rejestrującej zasadniczo inne fakty.

Habermas w przeciwieństwie do Marcusego nie wierzy w szansę wyzwolenia się od wyalienowanych struktur rozumu technologicznego poprzez zastąpienie instrumentalno-manipulacyjnego stosunku do przyrody innym, potencjalnie mniej opresywnym. Powołując się na Gehlena uważa, że stworzenie techniki o zasadniczo odmiennym kształcie niż obecna nie jest możliwe, gdyż jej rozwój konstytuowany jest przez zasadę przenoszenia funkcji organizmu ludzkiego na „płaszczyznę środków technicznych”³². Problem „scjentyzacji” czy też „technicyzacji” polityki jest jednak, podobnie jak dla Marcusego, nową postacią ideologii, choć w innym, nietradycyjnym znaczeniu. Proponuje ująć go przez pryzmat uproszczonego dwuczłonowego modelu społeczeństwa, dzielącego się podług dwóch wyszcze-

²⁹ Racjonalizacja panowania objawia się w „działalności administracyjnej zorganizowanej zgodnie z zasadą podziału pracy, uregulowaną wedle kompetencji i kierowaną przez utrwalone w piśmie normy”, w: J. Habermas, *Unaukowniona polityka a opinia publiczna*, w: tenże, *Teoria i praktyka*, wyd. cyt., s. 402. W modelu technokratycznym kwestia racjonalnego stanowienia woli powszechnej znika, ustępując miejsca działaniu strategicznemu w oparciu o wcześniej predefiniowane cele.

³⁰ Jak píše Habermas odnośnie do *Dialektyki oświecenia*: „Przymus racjonalnego pokonywania wdzierających się z zewnątrz sił natury narzucił człowiekowi proces kształcenia, który bez miary potęguje siły wytwórcze służące samozachowaniu, ale pozwala zmarnieć siłom pojednania, które wybiegają poza gołę samozachowanie. Panowanie nad zobiektywizowaną zewnętrzną i represjonowaną wewnętrzną naturą jest stałym znakiem oświecenia”, w: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 131.

³¹ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991, s. 201.

³² J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, wyd. cyt., s. 349.

gólnionych typów działania. Po jednej stronie umiejscawia instytucjonalne ramy społeczeństwa, które „składają się z norm kierujących językowo zapośredniczonym wzajemnym oddziaływaniem”³³, z drugiej strony natomiast sytuuje wszelkiego typu podsystemy działania celowo-racjonalnego. Specyfiką współczesnego społeczeństwa jest usprawnienie i zinstytucjonalizowanie mechanizmów generowania innowacji technologicznych przez wyłączenie ich z ogólnych normatywnych ram interpretacyjnych. W przeciwieństwie do wspólnot tradycyjnych, w których zespoły przekonań o proveniencji mitycznej, religijnej lub metafizycznej sprawowały kontrolę nad podsystemami działań celowo-racjonalnych (utrzymywały je „w granicach oddziaływania przekazów kulturowych”³⁴), w społeczeństwach z kręgu cywilizacji euroamerykańskiej doszło (wraz z rozkwitem kapitalistycznego systemu produkcji³⁵) do rozbudowy i autonomizacji tych podsystemów. Kapitalizm zapewnił im trwałość wprowadzając i instytucjonalizując mechanizm ekonomicznego uprawomocnienia subsystemu techno-nauki (wolny rynek), mierzonego efektywnością i innowacyjnością. W XX wieku, wraz z pojawieniem się interwencjonizmu państwowego oraz rosnącym stopniem wzajemnego współzależnienia się nauki i techniki, doszło do przekształcenia układu podsystemów charakterystycznych dla wczesnej fazy kapitalizmu. Rolę regulatora procesów gospodarczych przejęło państwo (jego działalność sprowadza się w ramach państwa opiekuńczego do motywowanego bieżącym interesem wyborczym wyrównywania systemowej „dysfunkcjonalności wolnej wymiany”³⁶). Z kolei nauka i technika, obecnie odpowiedzialne w największym stopniu za stymulowanie wzrostu gospodarczego, podporządkowały sobie system społecznego świata życia (czy też, jak mawia Habermas, „skolonizowały go”). W ten sposób rodzi się nowa forma ideologii, zwana przez Habermasa fetyszycją nauki, i przesuwa się do centrum społecznego świata życia. „Teraz bowiem podstawą uprawomocnienia staje się główna siła wytwórcza – kierowany postęp naukowo techniczny”³⁷. Ideologia technokratyczna pociąga za sobą nie tyle rozkład związku etycznego (jak miało miejsce w gospodarce wczesnokapitalistycznej), co raczej jest jego stłumieniem. Jak pisze Habermas:

³³ Tamże, s. 357.

³⁴ Tamże, s. 359.

³⁵ Por.: „Rozwój rynku dokonał swegoistego wyrwania (niekiedy odbywało się ono w niemal dosłowny sposób) pewnych zasobów społecznych, kulturowych spod parasola sankcjonowanych przez tradycję norm kulturowych (w tym oczywiście religijnych). [...] Można powiedzieć, że rynek jest przestrzenią, w obrębie której działanie licznych tradycyjnych mechanizmów kontroli społecznej, funkcjonowania autorytetów, legitymizacji działań etc. jest osłabione lub zawieszono”, w: A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 319–320.

³⁶ J. Habermas, *Technika...*, wyd. cyt., s. 368.

³⁷ Tamże, s. 379.

Odpolitycznienie mas ludności uprawomocnione przez świadomość technokratyczną jest zarazem samoprzedmiotowieniem ludzi zarówno w kategoriach działania celowo-racjonalnego, jak i w kategoriach zachowań przystosowawczych [...] Ideologicznym rdzeniem tej świadomości jest eliminacja różnicy między praktyką a techniką: odbicie – ale nie pojęcie – nowego układu obezwładnionych ram instytucjonalnych i usamodzielnionych systemów działania celowo-racjonalnego. Nowa ideologia narusza zatem interes sprzężony z jednym z dwóch fundamentalnych warunków naszej egzystencji kulturowej – z językiem, a dokładniej – z określonym przez formę językowej komunikacji formą społecznienia i indywidualności³⁸.

Scjentyzacja polityki jest równoznaczna ze zubożeniem rzeczywistości o wymiar praktyczny. Amputacja sfery rozumu praktycznego kończy się podporządkowaniem sfery działań politycznych logice rozwoju technicznego; naukowiec nie czuje się zmuszony tłumaczyć się ze swych działań, przedstawiając rezultaty badania w terminach wzmocnienia bądź poszczególnych parametrów produkcji (technika, technologia, badania prowadzone w ramach nauk przyrodniczych) bądź zwiększania ogólnej wydolności systemu politycznego czy też ekonomicznego (socjotechnika, psychologia, socjologia, administracja państwowa, aparat biurokratyczny itd.). Rolę polityka realizującego żywotne interesy grup społecznych w medium wolnej od panowania dyskusji zajmuje sprawny administrator. Równie niebezpieczny dla demokracji jest model, w którym prawomocność określonych działań na płaszczyźnie politycznej ograniczona jest wyłącznie do aktu kreacyjnej woli polityka (decyzjonizm). Obu tym typom myślenia o polityce wspólne jest eliminowanie bądź uchylanie się od podejmowania zagadnień czysto praktycznych. Porzucenie myślenia w kategoriach rozumnego kształtowania woli zbiorowej owocuje ograniczeniem polityki do wyboru określonej możliwości z puli uprzednio zdefiniowanych opcji (Habermas mówi w tym kontekście o demokracji „plebiscytowej”), wyselekcjonowanych wcześniej bez odwoływania się do publicznej debaty nad społecznie pożądanymi celami. W modelu technokratycznym o wartościach dyskutuje się wyłącznie w trybie racjonalizowania wyboru określonych działań instrumentalnych w oparciu o milcząco przyjmowane założenie, iż „w rozważaniu problemów technicznych oraz rozważaniu problemów praktycznych istnieje continuum racjonalności”³⁹. W modelu decyzyjnym z kolei polityk „realizuje decyzję stanowiącą wybór między konkurencyjnymi porządkami wartości oraz przekonaniem”, w odniesieniu do których „rozum nie może wystarczająco uprawomocnić decyzji praktycznych podej-

³⁸ Tamże, s. 381.

³⁹ J. Habermas, *Unaukowniona polityka a opinia publiczna*, w: tenże, *Teoria i praktyka*, wyd. cyt., s. 404–405.

mowanych w konkretnej sytuacji”⁴⁰. Habermas przeciwstawia obu tym formom pragmatyczny model uprawiania polityki oparty na przemyśleniach Johna Deweya, w którym naukowiec i polityk wchodzi ze sobą w sytuację dialogu zapośredniczonego przez polityczną opinię publiczną. Tylko w tym ujęciu, jedynym, który zachowuje intuicje specyficzne dla demokracji normatywnego ideału wyłaniania i legitymizowania (uprawomocnienia) określonego ładu polityczno-prawnego, możliwa jest debata nad możliwościami zaspokojenia społecznych potrzeb, wiążących się z uzyskiwaną wyłącznie w sytuacji wolnej od przemocy dialogu wiedzą na temat „społecznych interesów i systemów wartości”⁴¹. Jak komentuje Steven Best,

[w]iedza naukowa i troska o kwestie praktyczne muszą się wzajemnie przenikać i informować w ramach procesu zaprzęgnięcia techniki do działań na rzecz polepszania warunków ludzkiej egzystencji. Kształtowanie polityki społecznej dotyczącej zagadnień planowania ekonomicznego wymaga wcześniejszej refleksji nad potrzebami i wartościami oraz dyskusji nad istotą ludzkiej emancypacji. Artykulacja tych potrzeb oraz wartości, oświecenie woli politycznej, wymaga hermeneutycznej auto-refleksji i publicznej debaty⁴².

Jeśli można by pokusić się o zrekonstruowanie – wspólnego wszystkim patologicznym zaburzeniom – ideologicznego rdzenia, odkrywanego przez Habermasa w najróżniejszych obszarach życia społecznego (od wymiaru jednostkowego po złożone systemy społeczne i stosunki międzynarodowe), to składałyby się na niego dwa komplementarne zjawiska: po pierwsze, tworzenie się poza wolą i świadomością jednostek *quasi*-obiektywnych zależności i uwarunkowań, które predefiniują zbiór możliwych politycznych działań i decyzji dla podejmujących ze sobą dialog skonfliktowanych jednostek oraz grup społecznych oraz, po drugie fakt kolonizacji społecznego kontekstu świata życia przez podsystemy działań celowo-racjonalnych (technikę i naukę). Pierwszy model zakłóceń ideologicznych nawiązuje do teorii Marksa (odczytywanego poprzez Hegla), drugi do Webera i szkoły frankfurckiej. Habermas deformację pierwszego typu prezentuje jako typową dla fazy kapitalizmu wolnorynkowego; mistrzem demaskacji jej ideologicznych zafałszowań pozostaje dla Habermasa Marks. Adekwatna analiza ideologicznej deformacji właściwej dla póź-

⁴⁰ Tamże, s. 403. Tym samym demokracja „redukuje się do wyrażania akceptacji (lub dezakceptacji) dla grupy przywódczej”, w: A. M. Kaniowski, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 111.

⁴¹ J. Habermas, *Unaukowiona...*, wyd. cyt., s. 409.

⁴² S. Best, *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, London–New York 1995, s. 151.

nego kapitalizmu musi jednak porzucić dwie kluczowe kategorie Marksowskie: walkę klasową i ideologię w tradycyjnym tego słowa znaczeniu⁴³. W świadomości technokratycznej ideologia objawia się jako wspomniane wyżej „stłumienie ‘etyczności’ jako kategorii stosunków międzyludzkich”⁴⁴, gdzie skutecznie ulega zatarciu różnica między sferą praktyki a techniką. Tym samym naruszony zostaje praktyczny interes gatunku ludzkiego, „obejmującego zachowanie podmiotowości, porozumienia oraz stworzenie komunikacji wolnej od panowania [podkreślenie moje – AK]”⁴⁵. Szczegółową refleksję nad interesami gatunku ludzkiego jako takiego, przewidzianą jako filozoficzna odpowiedź na wyzwanie tak zdefiniowanej ideologii, podejmie Habermas w pracy *Erkenntnis und Interesse*.

Summary

The article focuses on the reconstruction of the main assumptions of the concept of ideology which are to be found in Jürgen Habermas's early writings. Habermas redefined the task of the critical theory while facing the aporias that result from the critical theory of the first generation of so called Frankfurt School. The author of *The Structural Transformation of the Public Sphere* rejected the totalizing critique of the Western reason encapsulated in the influential *Dialectic of Enlightenment* and proposed to distinguish between two aspects of social life and, thus, to distinguish between two different forms of social rationalization, which were conflated by Horkheimer and Adorno. On the basis of the aforementioned dichotomy of social actions (labor and communication), Habermas defines ideology as a suppression of ethical questions, which results in reducing the practical issues to purely technical ones, which are most likely implemented into social fabric as a purposive-rational procedure. According to Habermas, ideology nowadays manifests itself in such

⁴³ Konflikty społeczne w obliczu przejęcia przez państwo funkcji redystrybuującej nie układają się już wzdłuż linii podziału klasowego; ideologia z kolei nie polega już na racjonalizowaniu władzy jednej klasy nad drugą, gdyż nie ustanawia ona w przeciwieństwie do klasycznych ideologii XIX wieku żadnego ideału „dobrego życia”, który pełniłby rolę strukturalnie zafalszowanego komunikatu (komunikatu nieświadomie prześlepiającego realność nierówności klasowej) narzucającego jednolite definicje sytuacji klasie dominującej i zdominowanej. W „kapitalizmie państwowym”, który kieruje się logiką zapewniania sobie lojalności mas przez zaspokajanie przede wszystkim prywatnych potrzeb, ideologia manifestuje się w akcie „odrywania kryteriów usprawiedliwiania od organizacji współżycia, a więc od normatywnych reguł wzajemnego oddziaływania w ogóle – i o tyle też te kryteria odpolitycznia – natomiast sprzęga je z funkcjami podporządkowanego systemu działania celowo-racjonalnego”, w: J. Habermas, *Technika...*, wyd. cyt., s. 380.

⁴⁴ J. Habermas, *Technika...*, wyd. cyt., s. 381.

⁴⁵ Tamże.

phenomena as scientification of politics, de-politicization of the public debate and decisionism. Their shared feature is the elimination of the sphere of the ethical and practical reasoning which consequently leads to an infringement of the fundamental interest of the human species which consists of the possibility of reaching an agreement and the ideal of the communication freed from coercion.

Bibliografia

- Best, Steven, *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas*, New York, London: The Guilford Press, 1995.
- Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Boston Press, 1979.
- Czerniak, Stanisław, *Między socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Geuss, Richard, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, w: tenże, *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. Marka Siemka, Warszawa: Czytelnik, 1978.
- Habermas, Jürgen, *Nauka i technika jako „ideologia”*, w: *Czy kryzys socjologii?*, pod red. Jerzego Szackiego, Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Habermas, Jürgen, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN, 2007.
- Habermas, Jürgen, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa: PIW, 1983.
- Honneth, Axel, *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 2009.
- Horkheimer, Max i Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Kaniowski, Andrzej Maciej, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Warszawa: Kolegium Otryckie, 1990.
- Marcuse, Herbert, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. W. Gromczyński, Warszawa: PWN, 1991.

Szacki, Jerzy, *Ideologia*, w: tenże, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa: PWN, 1991.

Szahaj, Andrzej, *Krytyka, emancypacja, dialog*, Warszawa: Kolegium Otryckie, 1991.

Was ist Kritik?, red. Rahel Jaeggi oraz Tilo Wesche, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.

Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, New York: Seabury Press, 1974.

Zybertowicz, Andrzej, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995.

dr Andrzej Karalus, Katedra Nauk Społecznych i Filozoficznych Politechniki Gdańskiej