doi: 10.35757/KiS.2026.70.2.10

KULTURA i SPOŁECZEŃSTWO

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET SOCJOLOGII
INSTYTUT STUDIÓW POLITYCZNYCH

ISSN 0023-5172
e-ISSN 2300-195x

2026, nr 2 **NOWE WRAŻLIWOŚCI ANTROPOLOGII**

F A K T Y I P R O B L E M Y

ANDRZEJ MACIEJ KANIOWSKI
Uniwersytet Łódzki

JÜRGEN HABERMAS — FILOZOF I CZŁOWIEK ODDANY „KOMUNIKOWANIU SIĘ”

(18 czerwca 1929 – 14 marca 2026)

Zmarły w wieku 96 lat Jürgen Habermas był filozofem, który uwagę swą skupił — można z pewnością tak powiedzieć — na komunikowaniu się. Był on także, a może nawet przede wszystkim, teoretykiem społeczeństwa, który na przestrzeni całego okresu rozwijania swych koncepcji przypisywał językowemu komunikowaniu się szczególną rolę, gdy chodzi o konstytuowanie się społeczeństwa, jego reprodukowanie się i mający miejsce w wypadku społeczeństwa proces uczenia się. Jürgen Habermas był również intelektualistą i obywatelem niemal nieustannie praktykującym komunikowanie się. Bycie obywatelem było w jego wyobrażeniu najwyraźniej równoznaczne z odczuwaniem powinności zabierania głosu w sprawach publicznych. W toku długiego twórczego życia niezwykle często wypowiadał się publicznie w kwestiach dotyczących problemów własnego kraju i niemieckiego społeczeństwa. Odnosił się także — rzeczowo, ale krytycznie — do spraw istotnych dla społecznych i politycznych wspólnot, wobec których także poczuwał się do przynależności; to sprawiało, że zabierał głos zarówno jako intelektualista przynależący do

Adres do korespondencji: andrzej.kaniowski@uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0003-1452-2670

cywilizacji zachodniej, jak i jako obywatel Unii Europejskiej, ale też jako obywatel świata zatroskany zagrożeniami istniejącymi w skali globalnej tudzież problemami tyczącymi człowieka w ogóle, czy nawet tyczącymi samej „natury ludzkiej" (jak to jest w wypadku problemów, które pojawiają się wraz z możliwościami, jakie stwarza inżynieria genetyczna).

Poza tym wszystkim Jürgen Habermas był też kimś, o kim można powiedzieć, że również w zwykłych, międzyludzkich relacjach był człowiekiem oddanym komunikowaniu się, a o Profesorze Jürgenie Habermasie — jako uczestniku sympozjów i konferencji, członku *scientific community* — można nawet powiedzieć, że komunikowanie się było wręcz jego żywiołem.

O tym też obliczu Jürgena Habermasa — jako deliberującego uczonego i jako prowadzącego „zwykłe" rozmowy człowieka — chciałbym na wstępie w kilku słowach napomknąć, przywołując z moich osobistych doświadczeń[1] dwa „świadectwa" jego otwartości i woli prowadzenia rozmowy oraz gotowości do uczestniczenia w dyskutowaniu i roztrząsaniu problemów — co czynił w sposób życzliwy, ale też bardzo merytoryczny (przy czym niekiedy dając też upust zdecydowanej dezaprobacie krytykowanego przezeń stanowiska).

Było to pod koniec lat siedemdziesiątych. Brałem udział w jednym z kursów organizowanych w Inter-University Centre of Postgraduate Studies w Dubrowniku. Kurs, w którym uczestniczyłem, odbywał się równolegle z jedną z pierwszych edycji legendarnego kursu *Philosophy and Social Science*. Jednym ze współdyrektorów tego kursu był Jürgen Habermas, a w gronie naukowców, którzy pojawiali się w roli wykładowców podczas kolejnych edycji tego kursu, byli najwybitniejsi owymi czasy przedstawiciele filozofii i nauk społecznych (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricouer, Richard Rorty, Niklas Luhmann i cały szereg innych). Zajmowałem się już wówczas tekstami Profesora Habermasa. Jedną z takich dla mnie ważniejszych jego prac był pochodzący z końca lat sześćdziesiątych artykuł *Praca i inter-*

[1] Na ten osobisty wtręt pozwalam sobie, gdyż miałem tę przyjemność — i zarazem, bo wypada chyba też tak to nazwać, zaszczyt — móc szereg razy rozmawiać z Profesorem Habermasem i też pozostawać od czasu do czasu, najpierw w listowym, a później zarówno mailowym, jak i osobistym z Nim kontakcie (przy okazji między innymi prac nad przygotowywaniem przekładów różnych jego tekstów oraz w trakcie własnej pracy naukowej, w której zajmowałem się także jego teoriami).

akcja. Uwagi o jenajskiej «Filozofii ducha» Hegla (po polsku opublikowany na początku lat osiemdziesiątych, w roku 1983, w tomie *Teoria i praktyka*, a wcześniej jeszcze, w roku 1981, w „Studiach Filozoficznych"). Wyłożony tam podgląd Habermasa był intrygujący, ale zarazem budzić mógł pewien sprzeciw. Zepchnięciu „na drugi plan" w tej habermasowskiej koncepcji (wykładanej poprzez krytyczną rekonstrukcję poglądów Hegla z okresu jenajskiego) ulega bowiem podstawowy — jak mi się wówczas wydawało — wymiar odnoszenia się człowieka do świata, którym według mnie było odnoszenię się doń poprzez pracę. W habermasowskiej interpretacji wczesnej wersji heglowskiej „filozofii ducha" natomiast pierwszeństwo dane zostało interakcji, a konkretnie właśnie komunikowaniu, językowemu porozumiewaniu się, które zorientowane jest na osiągnięcie porozumienia. To przestawienie porządku, jak o tym onegdaj sądziłem, budziło we mnie wątpliwości. Profesor Habermas, już wówczas otaczany ogromną estymą i darzony respektem, kiedy go podczas tego mojego pobytu w Dubrowniku zagadnąłem i przedstawiłem się, mówiąc o moim zainteresowaniu jego koncepcjami, zaproponował, byśmy popołudniową porą spotkali się na kawie w jednej z dubrownickich kawiarni. Nieśmiało wytaczać zacząłem swoje obiekcje, jakie żywiłem wobec tego nadania prymatu „językowi" w stosunku do „pracy". Profesor Habermas ze spokojem i ogromną życzliwością tłumaczył mi, dlaczego jego zdaniem rzecz ma się inaczej, niż ja to sobie wyobrażam. Nie czułem się wówczas jeszcze do prezentowanego przezeń w tej kwestii stanowiska przekonany (z czasem, także za sprawą studiowania jego prac, stanowisko moje w powyższej kwestii uległo wszelako zmianie). Było to pierwsze spotkanie z Jürgenem Habermasem i początek moich późniejszych kontaktów, w trakcie których między innymi zwracałem się doń w różnych sprawach, przede wszystkim dotyczących zgód na dokonywanie przekładów różnych jego tekstów na język polski (i udzielanych polskim wydawcom praw do ich nieodpłatnego publikowania)[2].

Drugim takim przykładem otwartości Jürgena Habermasa i świadectwem jego zainteresowania dialogiem i dyskusją niechaj będzie fakt przy-

[2] Wśród tych przekładów, co warto tu nadmienić, trzy obszerne artykuły profesora Habermasa, w moim przekładzie, zostały w latach 1986 i 1987 opublikowane właśnie na łamach „Kultury i Społeczeństwa"; były to teksty: *Pojęcie działania komunikacyjnego (uwagi wyjaśniające)*, 3/1986; *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, 4/1986; *Wstęp: Materializm historyczny a rozwój struktur normatywnych*, 4/1987.

stania przezeń — bez żadnych co do tego obiekcji — na propozycję, by część konferencji poświęconej jego myśli i odbywającej się z jego udziałem (zorganizowanej w 2005 roku w Łodzi) miała formę usystematyzowanego dialogu z jej uczestnikami. Biorący udział w konferencji przygotowali wcześniej w formie pisemnej swoje w miarę zwięźle sformułowane pytania i komentarze do teorii Jürgena Habermasa, który przed konferencją otrzymał pisemną wersję tych pytań i komentarzy, a podczas konferencji ustosunkowywał się do nich, prowadząc ożywiony dialog z ich autorami.

❖

Twórczość Jürgena Habermasa jest nader bogata, zarówno gdy chodzi o tematykę, jak i o liczbę publikacji. Składają się na ten jego dorobek monografie, rozprawy, zbiory artykułów, pojedyncze mniej czy bardziej obszerne studia, teksty poświęcone doniosłym postaciom świata filozofii i myśli politycznej oraz dwanaście tomików „drobnych pism politycznych", będących — wraz z licznymi drobniejszymi tekstami publikowanymi w ważnych tygodnikach bądź opiniotwórczej prasie codziennej — dobitnie brzmiącym głosem obywatela, intelektualisty i filozofa społecznego, który czuje się zobligowany do wyrażenia stanowiska w kwestiach jego zdaniem szczególnie społecznie czy politycznie doniosłych. Ogrom tej twórczości daje wiele możliwości komentatorowi, badaczowi czy komuś pragnącemu dać wyraz swemu uznaniu dla tego wyjątkowego intelektualisty, filozofa i teoretyka społeczeństwa; każdy może sobie wybrać najbliższy jego sercu czy jego umysłowi wątek i wokół niego osnuć swe wywody czy swą laudację. Mogą być to różne tematy czy problemy: może to być rozliczanie się z przeszłością i kwestia relatywizowania (przez niektórych historyków) zbrodni holocaustu, może to być koncepcja konstytucjonalizacji prawa międzynarodowego, może to być spór z teorią systemów, może to być kwestia patriotyzmu konstytucyjnego czy strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej i deformacji funkcji opinii publicznej, jak też może to być cały szereg innych kwestii — i naturalnie, może to też być wskazany tu wątek, a w istocie nić przewodnia rozważań filozoficzno-społecznych Habermasa, czyli kwestia komunikacji i komunikowania się.

Ten wątek, chociaż pozornie dość powszechnie znany, zasługuje jednak na przydanie mu szczególnej wagi, przy czym chodzi mi o wyekspono-

wanie pewnych podstawowych filozoficznych rozstrzygnięć, jakich dokonał Habermas, wypracowując swą „komunikacyjną teorię społeczeństwa". Rozstrzygnięcia te bowiem w niedostatecznym stopniu, moim zdaniem, przykuwają uwagę komentatorów teorii Habermasa, dlatego skupienie się na tych podstawowych filozoficznych rozstrzygnięciach — a w konsekwencji też na rozstrzygnięciach w zakresie teorii społecznej — będzie celem tej drugiej części niniejszego okolicznościowego tekstu, poświęconego zmarłemu nie tak dawno Autorowi. Lepsze uświadomienie sobie, jakich to rozstrzygnięć filozoficznych Habermas był dokonał, pozwoli też zaradzić pewnemu kłopotowi, jaki mają odbiorcy bogatej twórczości Habermasa, kłopotowi, z którego również on sam zdał sobie w pewnym momencie sprawę.

Ogrom dokonań Habermasa — zważywszy mnogość zagadnień, z reguły bardzo szczegółowo i wnikliwie rozpatrywanych — oraz rozległość całej konstrukcji jest bowiem źródłem istotnego kłopotu, jaki sprawiać może ułożenie samego tylko teoretycznego dorobku Habermasa w jakąś spójną całość, w której poszczególne składowe — w sposób wnikliwy i detaliczny analizowane przezeń w poszczególnych rozprawach i artykułach — ukazywałyby się jako pewien całościowy, spójny i twórczy projekt.

Habermas z czasem zdał sobie sprawę z powyższego kłopotu i postanowił zaradzić temu przy okazji złożonej przez wydawnictwo Suhrkamp propozycji przygotowania wydania zbioru jego prac. Tak oto pisał o tym kłopocie, którego wówczas stał się świadom, oraz o edycji, na której przygotowanie ostatecznie się zgodził:

> „Ten uporządkowany tematycznie wybór artykułów ma ułatwić studentom zapoznanie się z sednem moich poglądów filozoficznych. Miast «prac zebranych» przedstawiam systematyczny wybór tekstów, które muszą zastąpić nienapisane monografie. Nie napisałem żadnych książek na ważne tematy, które w węższym sensie stanowią przedmiot moich zainteresowań filozoficznych — ani na temat ufundowania socjologii w teorii języka, ani na temat formalno-pragmatycznych koncepcji języka i racjonalności, ani na temat etyki dyskursowej czy filozofii politycznej, ani też na temat statusu myślenia postmetafizycznego. Świadomość tego dziwnego faktu dociera do mnie dopiero z perspektywy czasu"[3] (Habermas 2009b, s. 7).

[3] Habermas pisał te słowa w roku 2009. Gwoli prawdy należy tu jednak dodać, że statusowi myślenia postmetafizycznego poświęcona jest przeprowadzona przezeń — i przedstawiona dziesięć lat później w dwutomowym dziele *Auch eine Geschichte der Philosophie* — „genealogia postmetafizycznego myślenia"; por. Habermas 2019.

Od tego wyznania rozpoczyna się krótka przedmowa, umieszczona przez Habermasa w każdym z pięciu tomów opublikowanej w roku 2009 edycji jego tekstów. Umieszczenie tego wyznania w każdym tomie świadczy z pewnością o tym, jak mocna była obawa Habermasa, że studiujący jego teksty będą widzieli detalicznie roztrząsane poszczególne kwestie, natomiast niezbyt będą sobie uzmysławiali, jak wygląda ta całość, której elementy mają przed oczyma w każdej z poszczególnych rozpraw i w każdym z artykułów. Edycja skonstruowana została z myślą o studiujących, pragnących zgłębić i ogarnąć całość habermasowskiego dokonania teoretycznego; z racji takiego jej przeznaczenia określona została jako *Studienausgabe*. W wydanych pięciu tomach znalazły się jednak tylko te rozprawy, które zakwalifikowane zostały przez ich Autora jako „teksty filozoficzne", stąd tytuł tej edycji: *Philosophische Texte*. Habermas uznał, że dla zrozumienia całości jego teoretycznego dokonania oraz specyfiki głównych obszarów problemowych konieczne jest zdanie sobie sprawy z filozoficznych podstaw analiz i rozważań prowadzonych w danym obszarze problemowym. Oto zaś te główne obszary problemowe, których filozoficzne podstawy wymagały, według Habermasa, należytego wyeksponowania — są to zarazem tytuły poszczególnych tomów składających się na tę (skonstruowaną z określonym zamiarem) edycję wyboru jego prac: tom 1: „Ugruntowanie socjologii w teorii językowego porozumiewania się", tom 2: „Teoria racjonalności i teoria językowego porozumiewania się", tom 3: „Etyka dyskursowa", tom 4: „Teoria polityczna", i tom 5: „Krytyka rozumu". Do każdego z tych tomów napisał Habermas odrębne „Wprowadzenia" (każde o objętości ok. jednego arkusza autorskiego), w których w systematycznym porządku starał się wyłożyć — co miało rekompensować brak nienapisanej przezeń na dany temat monografii — filozoficzne podstawy prowadzonych w danym obszarze tematycznym rozważań.

Jak wprost jest to wyrażone w tytułach dwu pierwszych tomów, podstawowe znaczenie ma dla Habermasa „język", teoria języka, a dokładnie: teoria językowego porozumiewania się. W tytułach pozostałych trzech tomów nie występuje wprawdzie odwołanie do teorii języka, jednak po zawartości i z treści zebranych tam rozpraw i artykułów widać, że w wypadku wszystkich tych kwestii i prezentowanych koncepcji teoria językowego porozumiewania się i koncepcja działania komunikacyjnego mają podstawowe znaczenie.

Przygotowując tę edycję Habermas chciał osiągnąć dwa cele: po pierwsze, ukazać, co jest właściwie tym nadrzędnym teoretycznym przedsięwzięciem, o którego zrealizowanie — poczynając od początku lat siedemdziesiątych — przede wszystkim mu chodzi; po drugie zaś, chciał wskazać te filozoficzne kwestie i obszary zagadnień, które mają z punktu widzenia jego zamierzeń znaczenie podstawowe — lista tych podstawowych obszarów filozoficznego namysłu pokrywa się z tytułami poszczególnych tomów *Studienausgabe*.

Co więc jest tym nadrzędnym teoretycznym przedsięwzięciem, o którego realizację w istocie chodziło Habermasowi w jego naukowej działalności od początku lat siedemdziesiątych, a którego spójne i nowe zupełnie wyobrażenie z wolna się wykrystalizowało, przyświecając zarazem wszystkim cząstkowym — czy to bardzo szczegółowym, czy też szerzej zakrojonym (takim jak na przykład „teoria działania komunikacyjnego") — koncepcjom rozwijanym przezeń od tamtego czasu?

Można by było powiedzieć, że nadrzędnym celem Habermasowych poszukiwań nawet niemal od samego początku jego naukowej działalności było wypracowanie właściwej teorii mówiącej o społeczeństwie. Jak jednak, dokładnie biorąc, miałaby wyglądać taka teoria, nie jest czymś całkiem oczywistym, lecz jest rzeczą wymagającą wyjaśnienia. I takich wyjaśnień dostarcza Habermas — we „Wprowadzeniu" do pierwszego tomu *Studienausgabe* — najpierw charakteryzując pokrótce swoje zainteresowania i swoje myślenie w okresie poprzedzającym moment, o którym sam powie, że był momentem przełomowym w rozwoju jego filozoficznego myślenia; następnie zaś, przedstawiając nowe filozoficzne podstawy teorii — opracowywanej już na gruncie odmienionego paradygmatu — która będzie mówiła o społeczeństwie. Tym momentem przełomowym, ustanawiającym cezurę w rozwoju jego filozoficznego myślenia, były, jak sam o tym mówi, prowadzone przezeń w roku 1971 w Uniwersytecie Princeton *Christian Gauss Lectures*.

Użycie, być może dość osobliwie brzmiącego, sformułowania „teoria mówiąca o społeczeństwie" wymaga w tym momencie krótkiego usprawiedliwienia. Powodem posłużenia się nim jest potrzeba oddania najogólniejszego sensu terminu *Gesellschaftstheorie*, którym operuje Habermas zarówno w okresie poprzedzającym wygłoszenie powyższych wykładów, jak i po dokonaniu przezeń wspomnianego — jak byśmy to mogli nazwać —

filozoficznego „zwrotu". Różnicę pomiędzy treściami, jakie niesie ze sobą użycie terminu *Gesellschaftstheorie* w dwu różnych okresach, można próbować oddać, mówiąc, że we wcześniejszym okresie chodziło Habermasowi ogólnie o „teorię społeczną" — jako teorię mówiącą o pewnym makropodmiocie, rozwijającym się i mającym zdolność uczenia się, a co możliwe było dzięki mechanizmowi komunikowania się zorientowanego na uzyskiwanie porozumienia. W drugim zaś okresie będzie chodziło o nieodwołującą się już do żadnego makropodmiotu, kompleksową „teorię społeczeństwa", budowaną w znacznym stopniu na odmienionych podstawach. W obydwu okresach centralne znaczenie będzie przypadało językowi i komunikacji, co można uznać za moment wspólny i łączący obydwie fazy rozwoju myślenia habermasowskiego. Jednocześnie jednak różnice w myśleniu o języku i komunikacji w obydwu tych okresach będą na tyle poważne, że niezdawanie sobie z nich sprawy winno być uznane za świadectwo słabego zrozumienia swoistości językowego komunikowania się, z którego Habermas uczynił fundament pewnych podstawowych koncepcji — wykładanych w mnogich szczegółowych analizach i monograficznych opracowaniach — takich jak koncepcja „działania komunikacyjnego" czy koncepcja „dyskursowej teorii prawa i demokratycznego państwa prawnego".

Różnice w widzeniu i pojmowaniu fenomenu językowego porozumiewania się oraz w wykorzystaniu wiedzy o nim w filozoficzno-socjologicznym namyśle będą lepiej widoczne po uwzględnieniu innych istotnych składowych filozoficznego myślenia Habermasa w każdej z dwu wyróżnionych faz rozwoju jego myśli.

Tematyką związaną z filozofią języka Habermas był zainteresowany, jak sam to zauważa, już od czasu studiów. Wówczas to zapoznawał się (uczestnicząc w seminarium prowadzonym przez Ericha Rothackera i Leo Weisgerbera) z tradycją językoznawczą sięgającą Wilhelma von Humboldta, następnie — w dyskusjach ze swym starszym nieco przyjacielem i mentorem Karlem-Otto Aplem — przygotowywał się do „spotkania" z *Dociekaniami filozoficznymi* Ludwiga Wittgensteina i wydanym w roku 1960 dziełem Hansa-Georga Gadamera *Prawda i metoda*, a także do zajęcia się, będącą wówczas przedmiotem badań Apla, teorią języka i semiotyką Charles'a Sandersa Peirce'a. Mający miejsce w drugiej połowie lat sześćdziesiątych *linguistic turn* znalazł wyraz w opublikowanym w 1967 roku raporcie Habermasa na temat, jak to określił, „logiki nauk społecznych", który był

przeglądem literatury ukazującej ówczesne stanowiska metodologiczne w naukach społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem rozwijanych w połowie ubiegłego wieku filozoficzno-socjologicznych teorii działania. Ów „zwrot lingwistyczny" znalazł też wyraz w habermasowskim pomyśle zinterpretowania strukturalnego modelu praktyki psychoanalitycznej w kategoriach teorii komunikacji i wypracowania — wedle tego modelu — koncepcji pewnego szczególnego typu nauki, która realizując funkcję poznawczą, zarazem realizowałaby funkcję emancypacyjną, a dokonywałoby to się poprzez znoszenie barier komunikacji: tak jak psychoanaliza usuwać by miała wewnętrzne bariery zaburzające komunikację, tak też miałoby się móc dziać w skali makrospołecznej za sprawą „krytyki ideologii".

Do czasu owego przełomowego momentu, uwidoczniającego się we wspomnianych wykładach z Princeton, w których przedstawiony został nowy model ugruntowania socjologii, a mianowicie ufundowania jej w teorii językowości (*Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*), poruszał się Habermas zasadniczo w obrębie horyzontu myślowego pierwszego pokolenia frankfurtczyków. Mimo że już wówczas sceptycznie się odnosił do ich historiozoficznego myślenia — które miast starać się dostarczyć należytego „uzasadnienia" normatywnym roszczeniom krytycznej teorii społecznej, poprzestawało na wierze w pewien „historyczny determinizm" — to jednak podzielał z przedstawicielami pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej heglowsko-marksowski holizm i akceptował wywodzącą się z tradycji niemieckiego idealizmu aparaturę pojęciową właściwą „filozofii podmiotu", a także bliskie mu było przekonanie o analitycznej i emancypacyjnej sile „autorefleksji". Temu przekonaniu dał też właśnie wyraz w ostatniej monografii z okresu sprzed momentu wskazanego jako owa cezura, mianowicie w pracy *Erkenntnis und Interesse* [„Poznanie i przewodzący poznaniu interes"]. Jest to wprawdzie tekst, który był pomyślany jako praca realizująca — w sposób przystający do ówczesnego poziomu rozwoju świadomości metodologicznej i poziomu rozwoju refleksji uprawianej w ramach filozofii nauki — zamysł rozwinięcia krytycznej teorii społecznej, jednak nie były to jeszcze dociekania nastawione na zbudowanie „teorii społeczeństwa". Realizowane w tej pracy przedsięwzięcie polegało na przeprowadzeniu analizy form poznania właściwych określonym typom nauk. Analiza ta miała pokazać, że obok — kierowanego interesem technicznym — poznania realizowanego w ra-

mach nauk przyrodniczych i — kierowanego interesem praktycznym — poznania realizowanego w naukach humanistycznych (czyli naukach, którym przewodzi zainteresowanie porozumieniem i podzielaniem sensów wytwarzających społeczne powiązania) można wskazać istnienie trzeciego typu poznania, któremu przewodzi interes emancypacyjny, czyli zainteresowanie, które też przewodziło „teorii krytycznej" pierwszego pokolenia frankfurtczyków. Ten trzeci typ poznania charakteryzować miałby się tym, że realizowane w jego ramach poznanie byłoby jednocześnie poznaniem dokonującym praktycznej przemiany. Jak wyżej wspomniano, psychoanaliza — interpretowana jako praktyka komunikacyjna — miała być formą poznania (co w tym wypadku oznacza: także nauką) znoszącą (wewnętrzne) bariery komunikacji i usuwającą wynikające z tych barier deformacje i patologie; zaś w wymiarze społecznym miało to być poznanie realizujące analogiczny emancypacyjny cel, przy czym dokonywałoby to się w drodze „krytyki ideologii", ta zaś krytyka postrzegana by tu była jako zapośredniczony poprzez komunikowanie się proces kształtowania — kształtowania się makropodmiotu, jakim jest społeczeństwo (czy wręcz cały rodzaj ludzki), w trakcie, pomyślanego wedle modelu niezakłóconego porozumiewania się, procesu autorefleksji.

Dużą wagę, jak widać z powyższej charakterystyki, przywiązywał tu Habermas do komunikowania się, a intencją jego było rozwinięcie w efekcie teorii społecznej. To jednak, co zaprezentuje i co będzie konsekwentnie i wielotorowo rozwijał począwszy od początku lat siedemdziesiątych — czyli od czasu owych wykładów, traktowanych przez samego Habermasa jako zasadnicza cezura w rozwoju jego myślenia i rozwoju jego koncepcji — będzie dalece się różniło od wykorzystania tego „odkrycia", jakim był język, językowość i językowe porozumiewanie się, w koncepcjach formułowanych w okresie poprzedzającym *Christian Gauss Lectures*.

Kwestię, którą był zainteresowany Habermas już od czasu swej rozprawy doktorskiej *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, stanowiło pogodzenie ze sobą myślenia, które byłoby myśleniem radykalnie historycznym — to znaczy takim, które jest też świadome swej własnej historyczności — a zarazem pozwalałoby na formułowanie wypełnionej treściami normatywnymi diagnozy istniejącej rzeczywistości (to znaczy też diagnozy identyfikującej patologie tejże rzeczywistości). Jednym z zasadniczych problemów było zapewnienie nor-

matywnym roszczeniom formułowanej krytyki należytego, racjonalnego uzasadnienia, czyli takiego, które nie wyrasta z partykularnych przeświadczeń, a co w tym wypadku znaczy: z ważnością swego normatywnego roszczenia wykracza poza swe historyczne osadzenie i historyczne uwarunkowanie. Paradygmat filozoficznego myślenia, w którym sytuowało się też myślenie przedstawicieli pierwszego pokolenia frankfurtczyków, nie pozwalał jednak na poradzenie sobie z powyższą kwestią: dostarczenia racjonalnych uzasadnień dla wysuwanych normatywnych roszczeń.

Habermas, wraz z zaznajamianiem się z mającą empiryczną podbudowę literaturą, która mówiła o współczesnych społeczeństwach, coraz bardziej zdawał sobie sprawę z nieprzystawania do empirycznie danej rzeczywistości holistycznego paradygmatu heglowsko-marksowskiego, którego ośrodkowym momentem był makropodmiot społeczny — czy to naród, czy klasa społeczna — który miałby być tym zdolnym do uczenia się wielkoformatowym podmiotem, ulegającym pożądanym transformacjom w wyniku procesu autorefleksji. Ta filozofia podmiotu, z jej aparaturą pojęciową, nie przystawała do warunków społeczeństw, w których zachodził proces postępującej horyzontalnej dyferencjacji i wzrastał w przyspieszonym tempie stopień ich złożoności.

Postrzeganie społeczeństwa jako pewnego „wielkoformatowego" podmiotu (*ein … Subjekt im Großformat*) — mimo że Habermas zmienił główny mechanizm, za pośrednictwem którego tenże podmiot realizował proces uczenia się: „pracę" zastąpiło „językowe komunikowanie się" — nie pozwalało, mimo wszystko, na zrealizowanie celu teorii mającej mówić o społeczeństwie, a którym to celem miało być dostarczenie „niearbitralnych miar krytycznego identyfikowania […] patologii społecznych" (Habermas 2009a, s. 11). Proces rozwoju rozumiany jako proces uczenia się i transformowania rzeczywistości społecznej — mimo że nie był już postrzegany jako proces realizujący się wyłącznie w formie „społecznie zorganizowanej pracy", lecz jako zarazem zapośredniczony komunikacyjnie „proces kształtowania" (Habermas 2009a, s. 11) — nadal był ujmowany na sposób wypracowany w ramach „filozofii refleksji", w myśl której (jak był to widział Fichte czy Hegel) rzeczywistość jest rezultatem samorozwoju ducha czy też, mówiąc nieco inaczej, samorealizacji rozumu.

Niezależnie od tego, czy chodzić tu będzie o tradycję marksowską, czy też fichteańsko-heglowską, proces rozwoju — czyli ulegania przez

rzeczywistość przeobrażeniom — jest widziany jako proces realizowany przez pewien wielkoformatowy podmiot, medium zaś tego procesu jest w jednym wypadku społecznie zorganizowana praca, w drugim natomiast refleksja realizowana przez podmiot. Tym podmiotem jest w ten czy inny sposób pomyślana „transcedentalna świadomość". Zerwanie właśnie z tym modelem widzenia rzeczywistości i zastąpienie transcendentalnej świadomości — mającej być, wedle tego przezwyciężanego przez Habermasa myślenia, źródłem konstytuowania się relacji społecznych — praktykami normalnego, potocznego komunikowania się jest tą radykalną przemianą w habermasowskim myśleniu, której dał on wyraz we wspominanych wykładach z Princeton. Dzięki tej przemianie, a konkretnie dzięki zastąpieniu „transcendentalnej świadomości" praktykami właściwymi codziennemu komunikowaniu się, o prawdzie nie orzeka się już z pozycji jakiejś nadrzędnej — w stosunku do komunikujących się ze sobą podmiotów — instancji. W ten sposób zapewnione zostaje społeczeństwu, jak powie Habermas, jednakie (dla wszystkich doń przynależących) „immanentne odniesienie do prawdy". Przez „immanentne odniesienie" rozumieć zaś tu należy odniesienie mające miejsce w immanencji, a konkretnie chodzi tu o odniesienie — tak do prawdy, jak i do rozumności — które ma miejsce w ludzkiej praktyce językowego porozumiewania się. Prawda przestaje być czymś rozpoznawanym przez izolowany, myślący podmiot — staje się czymś wpisanym w potoczne praktyki komunikacyjne społeczeństwa. Dzieje się tak z tego powodu, że każda wypowiedź językowa występuje z roszczeniem do obiektywnej prawomocności. To zaś z kolei sprawia, że samo to intersubiektywne porozumiewanie się stanowi gwarancję tego, że uczestniczący w komunikacji pozostają w jednakim odniesieniu do prawdy. Jest to zarazem pozostawanie w odniesieniu do rozumności, widzianej tu przez Habermasa jako pewna zdolność, która władna jest w krytycznym nastawieniu identyfikować społeczne patologie, co też powinno być zadaniem krytycznej teorii społecznej.

To odniesienie do rozumności musi — w myśl zwrotu dokonanego przez Habermasa w przywoływanych tu *Christian Gauss Lectures* — znaleźć także odzwierciedlenie w podstawowej aparaturze pojęciowej teorii mówiących o społeczeństwie. Stąd też socjologia będąca nauką o społeczeństwie winna zostać oparta na pewnej teorii językowości i językowego porozumiewania się. Z pomocą też odpowiedniej, tak właśnie pomyślanej,

teorii wpisać będzie można w poszczególne składniki socjologicznej aparatury pojęciowej nowe treści. Dzięki wpisaniu tych nowych treści stało się — uważa Habermas — możliwe, by w wypadku „komunikacyjnej teorii społeczeństwa" mogła się ujawnić decentrująca moc komunikacji, a detranscendentalizacja „ducha", czyli detranscendentalizacja owej spajającej rozumności, pozwoliła na nowe rozumienie kolektywnych tożsamości (takich jak społeczeństwa czy kultury) — mianowicie na rozumienie ich jako pewnych wyższego rzędu postaci intersubiektywności. Teoria społeczeństwa pomyślana jako komunikacyjna teoria społeczeństwa oddaje też w należnym stopniu sprawiedliwość, powiada Habermas, pluralistycznemu charakterowi życia społecznego.

Punktem wyjścia Habermasa na tej jego drodze ku daniu socjologii oparcia w pewnej teorii językowości i językowego porozumiewania się była krytyczna analiza niektórych istniejących już prób filozoficznego ugruntowania socjologii, a konkretnie analiza tego rodzaju indywidualistycznych podejść, które — jak to było w wypadku fenomenologii socjologicznej Edmunda Husserla i Alfreda Schütza oraz neokantowskiej socjologii Georga Simmla — liczyły się już z mnogością tych transcendentalnych podmiotów, którymi w myśl tych koncepcji były poszczególne jednostki. Problemem, przed jakim tego rodzaju podejścia stanęły, była kwestia uspołecznienia tych transcendentalnych podmiotów, którą rozumieć należy jako kwestię wytworzenia się z tych indywiduów społeczności. Analizowane przez Habermasa podejścia musiały przyjąć — przynajmniej tymczasowo i bez dostatecznego dowiedzenia tego — pewne „konieczne podmiotowe warunki możliwego uspołecznienia" (Habermas 2009a, s. 12). Podmioty te były jednak postrzegane w ramach tych podejść jako podmioty poznające, a nie — jak będzie je kazał widzieć Habermas — jako podmioty przede wszystkim działające i porozumiewające się. W efekcie podejścia te nie mogą być podejściami „socjologicznymi", tylko są pewnymi postaciami — przekształcanej w teorię społeczną — teorii poznania. Dlatego też na gruncie tych podejść, zauważa Habermas, reprodukowanie się społeczeństwa pojmowane jest w sposób analogiczny do „wytwarzania intersubiektywnie podzielanego świata możliwego doświadczenia" (Habermas 2009a, s. 12), a nie wytwarzania świata społecznego jako świata porozumiewania się i koordynowania działań. Rzeczą, która w opinii Habermasa budzić musi zasadnicze zastrzeżenia, jest

więc sposób widzenia przez te teorie wytwarzania wspólnego świata społecznego. Według krytycznie analizowanych przez Habermasa stanowisk proweniencji fenomenologicznej bądź neokantowskiej to konstytuowanie się wspólnego świata społecznego miałoby następować za sprawą syntetyzujących aktów świadomości wykonywanych przez uspołecznione indywidua, nie zaś przez działające i komunikujące się ze sobą podmioty.

Teorie te obarczone są, zdaniem Habermasa, licznymi słabościami, niemniej jednak mogły one w owym czasie, czyli w początku lat siedemdziesiątych, posłużyć za — jak powiada — pomost wiodący ku jawiącej się już wówczs w jego umyśle „koncepcji społeczeństwa, które nie jest jedynie społeczeństwem splecionym siecią komunikacji, tylko jest społeczeństwem zbudowanym z czynności komunikacyjnych (*Kommunikationsakten*) zakładających całe bogactwo przesłanek o charakterze normatywnym" (Habermas 2009a, s. 12). Wystarczyło jednak, jak zauważa Habermas, zastąpienie (monologicznych) „czynności kognitywnych" (*Wissensakte*) poznającego podmiotu „czynnościami mowy", by można było ujawnić potencjał racjonalności tkwiący w powszednim komunikowaniu się. I to właśnie temu potencjałowi racjonalności zawdzięczać należy to, że „pomiędzy rozumnością komunikacyjną [czy rozumem komunikacyjnym — A.M.K.] z jednej strony a warunkami reprodukowania się społeczeństwa z drugiej ustanowiona zostaje łącząca je ze sobą relacja". Dochodzi do tego zaś za sprawą „wiążącego oddziaływania [to znaczy: oddziaływania nakładającego pewne więzy i też zobowiązującego — A.M.K.] faktycznie uznawanych ważnościowych roszczeń [czyli roszczenia do prawdy tudzież roszczenia do słuszności — A.M.K.]" (Habermas 2009a, s. 12).

Nie ma tu większej potrzeby, z uwagi na przesłanie tego tekstu, by omawiać sposób spożytkowania przez Habermasa teorii językowości — w szczególności koncepcji czynności mowy — przy wypracowywaniu przezeń koncepcji działania komunikacyjnego; wiedza na ten temat jest polskiemu czytelnikowi bez większego trudu dostępna, albowiem zostało to przedstawione w „Pierwszych rozważaniach wtrąconych" w pierwszym tomie *Teorii działania komunikacyjnego* (Habermas 1999, s. 453–554). Warto natomiast na koniec zwrócić uwagę na rzeczy natury bardziej ogólnej, które mogą jednak ujść uwadze, zostając niejako przesłonięte przez drobiazgowość prowadzonych przez Habermasa rozważań poświęconych czynnościom mowy. Należy wszak zdawać sobie sprawę przede wszystkim

z tego, co było efektem wykonanej w wykładach z Princeton pracy nad rewidowaniem podstawowej aparatury pojęciowej socjologii, oraz mieć świadomość tego, o co w istocie ostatecznie chodziło Habermasowi dokonującemu owych rewizji, a do czego klucz uzyskał dzięki wypracowanemu w ramach owych wykładów rozumieniu komunikowania się.

Rezultatem tej pracy nad podstawowymi pojęciami socjologii, prowadzonej w punkcie wyjścia owego zdążania Habermasa do zbudowania „komunikacyjnej teorii społeczeństwa", było stopniowe dochodzenie do coraz to bardziej adekwatnego — z punktu widzenia realizowanego przezeń przedsięwzięcia — rozumienia działania. Od weberowskiego pojęcia działania kierowanego normami przeszedł Habermas do wypracowanego przez George'a Herberta Meada pojęcia interakcji zapośredniczonej symbolicznie (por. Kaniowski 1990), które wiodło już ku pojęciu działania komunikacyjnego. Przez długi czas wyrażenie „działanie komunikacyjne", zauważa Habermas, było raczej hasłem, za którym skrywał się dopiero właściwy problem i skrywał się tak długo, jak długo „brak było klarownego rozróżnienia pomiędzy [tymi dwiema — A.M.K.] płaszczyznami: płaszczyzną społecznych działań i płaszczyzną realizowanych w trakcie wykonywania tych działań czynności mowy oraz jak długo niewyjaśnionym pozostawało wiążące oddziaływanie (*die… Bidungswirkung*) [mających moc — A.M.K.] koordynowania działań czynności mowy" (Habermas 2009a, s. 15).

Wnikliwa analiza procesu porozumiewania się, wykorzystująca ustalenia pragmatyki formalnej oraz teorię kompetencji komunikacyjnej, prowadziła do ustalenia, iż do tego, by porozumienie się było możliwe, konieczne jest, by komunikowanie się tych dwu komunikujących się ze sobą — tego mówiącego z tym słuchającym go — przebiegało jednocześnie na dwu płaszczyznach: „na płaszczyźnie intersubiektywności, na której podmioty ze sobą rozmawiają [czy też: wzajem do siebie mówią — A.M.K.] oraz na płaszczyźnie tychże przedmiotów (czy też stanów rzeczy), co do których się ze sobą porozumiewają [czy też: dochodzą między sobą do porozumienia — A.M.K.]" (Habermas 2009a, s. 15).

Dalszym krokiem były prace rozjaśniające poszczególne pojęcia i koncepcje oraz wydobywające treści istotne z punktu widzenia głównego zamierzenia teoretycznego; były to na przykład prace zmieniające funkcje czynności illokucyjnych w porównaniu z funkcjami, na jakie wskazywa-

li John L. Austin czy John Searl, a także analizy Habermasa zmieniające rolę przypisywaną teorii czynności mowy z teorii wyjaśniającej kwestie semantyczne w teorię, która wyjaśnia mechanizm koordynowania działań. Wszystkie te drobiazgowe analizy podporządkowane były nadrzędnemu celowi, przyświecającemu prowadzonym przez Habermasa rozważaniom i przedstawianej przezeń argumentacji na rzecz koncepcji pozwalającej ująć „proces życiowy realizowany przez społeczeństwo jako zapośredniczony przez czynności mowy proces wytwarzania" (Habermas 2009a, s. 15).

Przeprowadzone w ramach wykładów z Princeton drobiazgowe analizy i rozważania, polegające przede wszystkim na „klaryfikowaniu" pojęć, dostarczały wszelako, jak to sam Habermas określa, „zastawy obiadowej, ale nie samej strawy" (Habermas 2009a, s. 16). Niemniej jednak to wypracowywane w ramach tych propedeutycznych analiz rozumienie komunikowania się, pozwalające widzieć w nim „zasadnicze (*wesentliche*) medium wytwarzania porządku społecznego", dostarczyło klucza, który umożliwia dostęp do podstawowych kwestii teorii społeczeństwa.

Habermas wskazuje sześć takich podstawowych zagadnień teorii społeczeństwa, których adekwatne analizowanie staje się możliwe dzięki odpowiedniemu zinterpretowaniu komunikowania się, a mianowicie takiemu, które pozwala na to, by analizując kwestie dotyczące społeczeństwa, tudzież teorii społeczeństwa, móc orzekać o nich w kategoriach prawdy i fałszu, czy też słuszności bądź niesłuszności. Klucz, jakiego dostarczyło to dokonanie odpowiedniej wykładni komunikowania się, pozwolił na to, by poprzez parę opozycyjnych pojęć: zorientowania na porozumienie i zorientowania na sukces, uzyskać dostęp do pełnej palety socjologicznych pojęć działania (1). Dzięki komplementarnej relacji pomiędzy działaniem komunikacyjnym a światem życia można z kolei dokonać przejścia od teorii działania do teorii społeczeństwa (2). Z pomocą rozważań prowadzonych w ramach teorii komunikowania się staje się możliwe wprowadzenie większej jasności w wypadku trzech kolejnych kwestii. A więc na takie klasyczne pytanie socjologii o relację pomiędzy jednostką a społeczeństwem można teraz udzielić odpowiedzi, która byłaby w duchu teorii intersubiektywności (3). Możliwe staje się też teraz poszerzenie weberowskiego rozumienia racjonalizacji społecznej, wychodzące poza ograniczenia i zawężenia wynikające z nadania przez Webera zasadniczego znaczenia

racjonalności ze względu na cel — nie tej natury jest bowiem, według Habermasa, racjonalizacja, z jaką możemy mieć do czynienia (i jaka powinna mieć miejsce) w wypadku urządzania porządku społecznego (4). Można też teraz dokonać pogłębienia tego, co uzyskujemy dzięki podejściu hermeneutycznemu w wypadku socjologii rozumiejącej, uzupełniając to podejście o procedurę racjonalnej rekonstrukcji na przykład warunków możliwości porozumienia (5). Ostatnią korzyścią, na którą wskazuje Habermas w przedstawianym tu kontekście swej autoprezentacji, jest stworzenie — dzięki teorii racjonalności — pomostu pozwalającego przejść od f i l o z o f i c z n e g o dyskursu nowoczesności do diagnozy teraźniejszych warunków, mającej swe podstawy w teorii społeczeństwa (6).

Niechaj to omówienie filozoficznych rewizji, jakich w swym myśleniu i w rozumieniu aparatu pojęciowego socjologii dokonał Habermas w początku lat siedemdziesiątych, jak też kończące tę prezentację wskazanie na zagadnienia, które uznane zostały przez Niego za podstawowe dla teorii społeczeństwa i do których podjęcia adekwatnych narzędzi dostarcza wypracowywana przezeń krok po kroku „komunikacyjna teoria społeczeństwa", będzie należną formą oddania szacunku dokonaniom teoretycznym tego wybitnego filozofa, teoretyka społeczeństwa, intelektualisty, a także obywatela zatroskanego sprawami tego świata. A krótkie, na wstępie zamieszczone, bardzo selektywne osobiste wspomnienie niech będzie też wskazaniem na pewne cechy osobowości tego filozofa i człowieka „oddanego komunikowaniu się".

BIBLIOGRAFIA

Habermas Jürgen, 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Habermas Jürgen, 2009a, *Einleitung*, w: Jürgen Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, t. 1: *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 9–28.

Habermas Jürgen, 2009b, *Vorwort zur Studienausgabe*, w: Jürgen Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, t. 1: *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 7–8.

Habermas Jürgen, 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kaniowski Andrzej Maciej, 1990, *Wokół pojęcia tożsamości w koncepcji Habermasa (Filozoficzna genealogia i socjologiczna wykładnia Habermasowskiej koncepcji tożsamości ja)*, w: Lech

Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 247–270.

Abstrakt

Artykuł w krótkiej części wstępnej ilustruje na podstawie osobistych kontaktów autora z Jürgenem Habermasem (1929–2026) pewne cechy jego osobowości jako człowieka i naukowca. W zasadniczej części artykułu zrekonstruowane zostają główne przemiany w myśleniu Habermasa, jakie miały miejsce na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, od kiedy to cała jego uwaga skupiona była na wypracowywaniu podstaw „komunikacyjnej teorii społeczeństwa", które uznał za klucz do zrozumienia całego swojego dorobku. Artykuł stanowi zarazem intelektualne wspomnienie o zmarłym filozofie, jak i syntetyczne przedstawienie — nieskupiającej na sobie dostatecznej uwagi komentatorów — rewizji filozoficznego myślenia i dokonanego przez Habermasa zreinterpretowania podstawowej aparatury socjologicznej.

słowa kluczowe: Jürgen Habermas, komunikacyjna teoria społeczeństwa, socjologia, teoria języka, *The Christian Gauss Lectures*

JÜRGEN HABERMAS: PHILOSOPHER AND MAN DEVOTED TO COMMUNICATION (18 JUNE 1929 – 14 MARCH 2026)

Andrzej Maciej Kaniowski
(University of Lodz)

Abstract

The article begins with a brief introductory section that illustrates certain aspects of the personality of Jürgen Habermas (1929–2026) as a person and a scholar, based on the author's personal interactions with him. The main body reconstructs the major shifts in Habermas's thinking in the early 1970s, when he focused on developing the foundations of a "communicative theory of society," which he regarded as key to understanding his work. Serving as both an intellectual tribute to the late philosopher and a synthetic presentation of Habermas's revision of his philosophical thinking and reinterpretation of the fundamental sociological framework, the article addresses a topic that has hitherto received insufficient attention from commentators.

keywords: Jürgen Habermas, communicative theory of society, sociology, theory of language, *The Christian Gauss Lectures*