

NIE

MICY

Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu. Jürgen Habermas o współczesności i dziele życia¹

JÜRGEN HABERMAS

UNIVERSYTET JOHANNA WOLFGANGA GOETHEGO WE FRANKFURCIE

Jürgen Habermas obchodził w 2019 roku 90. urodziny. Wykorzystaliśmy tę rocznicę jako okazję, aby porozmawiać z jednym z najbardziej wpływowych współczesnych intelektualistów o aktualnych wydarzeniach społeczno-politycznych w kontekście jego myśli filozoficznej. W tym celu odwiedziliśmy go w marcu 2019 r. w jego domu w Starnbergu, gdzie odbyliśmy rozmowę wstępną. Właściwy wywiad przeprowadziliśmy w październiku w formie pisemnej.

Claudia Czingon, Aletta Diefenbach
i Victor Kempf

1. Zniszczony fundament świata życia

Claudia Czingon, Aletta Diefenbach i Victor Kempf: Zgodnie z Pańską teorią społeczeństwa, kryzysy i konflikty ujawniają się zawsze wówczas, gdy zracjonalizowany świat życia społeczeństw zachodnich zostaje „skolonizowany”, jest infiltrowany bądź manipulowany z zewnątrz przez systemowe imperatywy wyzysku ekonomicznego lub władzy państwowej. Nowsze diagnozy z zakresu nauk społecznych podważają ten pogląd i wskazują raczej na to, że główne linie podziałów w obrębie późnonowoczesnego świata życia coraz silniej się rozmywają i przejawiają się raczej jako niemożliwe do pogodzenia konflikty kulturowe. W tym kontekście Andreas Reckwitz mówi na przykład o antagonizmie między liberalną „hiperkulturą” miejskiego akademickiego środowiska, którego

¹ Rozmowa ukazała się pierwotnie w 2020 roku w niemieckim czasopiśmie naukowym „Leviathan”. Za wyrażenie zgody na przedruk przekładu składamy podziękowania autorom rozmowy, szczególnie Claudii Czingon. Tekst w wersji polskiej został opatrzone dodatkowymi przypisami przybliżającymi czytelnikom kontekst wydarzeń, do których Habermas odwołuje się w rozmowie (w oryginalnej wersji rozmowy Habermas uczynił to tylko raz, w przypisie numer 4 polskiej wersji przekładu). Podstawa przekładu: Habermas, J., *Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression*. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk.

kosmopolityczna samowiedza jest bardzo bliska Pańskiemu uniwersalistycznemu modelowi dyskursu, a „esencjalizmem” nieakademickich, raczej małomiasteczkowych klas średnich i niższych, które dość zdecydowanie określają swoją tożsamość w kategoriach konkretnej przynależności. Jak ocenia Pan tę obecną debatę o wojnie kulturowej pomiędzy uniwersalistycznymi i partykularystycznymi koncepcjami społeczeństwa?

Jürgen Habermas: Andreas Reckwitz stworzył nowe spojrzenie na społeczeństwo z dużą dozą twórczego potencjału. Jeśli można tak powiedzieć, jest on socjologiem „generacji Golf” (Illies). Dysponując siłą plastycznego opisu Davida Riesmana, odwraca on, jak sam twierdzi, bieguny Riesmanowskiej – inspirowanej późnoromantyczną perspektywą libertariańską – kategorii charakteru „wewnętrzsterownego”, kładąc nacisk na właściwą później nowoczesności „zewnątrzsterowność”. Bogactwo zjawisk, jakie za sprawą tego społecznego charakteru, tak silnie domagającego się uznania swojej wyjątkowości, zostaje otwarte na eksplorację, może rzeczywiście imponować. Ale nie przekonuje mnie właśnie to względne oddzielenie socjopsychologicznie podbudowanej kultury od tych spośród zniekształceń społeczno-strukturalnych, których źródłem są ostatecznie funkcjonalne imperatywy globalnie zderegulowanego rynku światowego. Jeśli przyjmiemy, że w neoliberalnych warunkach nieograniczonej konkurencji odzwierciedla się wyłącznie kulturowa logika „rynków uznania”, związki przyczynowe zostają postawione na głowie².

Nie lekceważę rewolucyjnych konsekwencji nowych mediów. Jest jednak jeszcze za wcześnie, by przypisywać postaci cyfrowego użytkownika – dążącego do zdobycia „polubień”, od jak największej liczby obserwujących, w konkursie o widoczność i uznanie poprzez praktyki autopromocji – tak silnie reprezentatywną rolę w ramach „późnonowoczesnego” społeczeństwa jako całości. Nawet jeśli narcystyczne aberracje amerykańskiego prezydenta w istocie stanowią odzwierciedlenie zniekształconych cech tzw. scen kreatywnych. Moim zdaniem, ogólny obraz nowej wojny kulturowej, w której zwycięzcami są „kreatywni”, jest o tyle niepełny, że nie docenia lub wręcz ukrywa przyczyny społeczno-gospodarcze.

W Republice Federalnej mamy już od dziesięciu lat ciągły wzrost gospodarczy, jednak dokładnie w tym samym czasie obserwujemy wzrost skrajnych nierówności bogactwa i dochodów. Obecnie, nawet w zasadniczo konserwatywnych działach poświęconych gospodarce naszych wiodących dzienników, daje się zauważyć zastanawiającą zgodność z diagnozą Thomasa Piketty’ego, w myśl której globalny kapitalizm, z uwagi na związki między rosnącą nierównością społeczną a wzrostem prawicowego populizmu, zagraża sam sobie. Oczywiście nie ma liniowego powiązania między współczynnikiem Giniego w danej gospodarce a pojawieniem się ruchów tożsamościowych, nacjonalistycznych i rasistowskich. W naszych krajach prawicowy populizm sięga daleko poza zmarginalizowane warstwy dotknięte ubóstwem. Oczywiście jest, że istnieje szereg czynników, które mobilizują i zakłócają doświadczenia życiowe tych wrażliwych grup.

Te subkultury mogą być szczególnie wrażliwe na uelastycznienie i upłynnienie stosunków społecznych oraz znanych im do tej pory

okoliczności życiowych, w tym na dysonanse społeczno-poznawcze, których źródłem są procesy migracyjne i rosnący pluralizm kulturowy. Podstawowe czynniki, które je wyzwalają, mają jednak charakter systemowy. Oprócz przyspieszenia zmian klimatycznych, szczególnie niepokojące jest przyspieszenie zmian technologicznych – słowami kluczowymi są tu cyfryzacja życia codziennego i świata pracy. Co więcej, wyzwania, przed którymi stoimy w związku z końcem naturalnego rozwoju ludzkiego organizmu, czyli pełzające, całkowicie nieuregulowane rozprzestrzenianie się „korekcyjnej” eugeniki, nie przeniknęły jeszcze do świadomości publicznej. Jednym z powodów, dla których takie abstrakcyjne doświadczenia i intuicje mogą przekształcić się w trwały strach, jest to, że wydłużają horyzont czasowy oczekiwań, lokując je poza aktualną fazą życia, a w tych warstwach społecznych, które są szczególnie wrażliwe, wiążą się z jednej strony z całkowicie realistyczną *obawą przed utratą statusu*, a z drugiej z *doświadczeniem politycznej bezsilności*.

Nie można dać się zwieść marszom łysych mężczyzn w ciężkich butach; za fobicznymi nastawieniami emocjonalnymi szeroko rozpowszechnionego etnocentryzmu, jeśli się nie myli, kryją się bowiem raczej reakcje defensywne. Poprzez nie wyraża się również rzeczywiste doświadczenie obywateli, którzy dostrzegają dziś utratę zdolności państwa narodowego do działania politycznego – zaś ogólnie rzecz biorąc, zdają sobie sprawę ze słabości politycznie zatamizowanego świata państw narodowych w konfrontacji z funkcjonalnymi imperatywami zderegulowanych rynków światowych. Nieustannie powtarzane żądanie międzynarodowej konkurencyjności ogranicza zdolności finansów publicznych, a tym samym sprawność państwa w zakresie interwencji. Rozwścieczeni obywatele (*die Wutbürger*) reagują na fakt, że zniechęcona klasa polityczna odpowiada na zwiększone

wymagania organizacji życia społecznego rezygnacją. W postępującej erozji partii socjaldemokratycznych – a przecież są to partie, od których można by oczekiwać, że będą zdolne do politycznego działania – ucieleśniona jest nędza całej klasy politycznej, która łatwo dała się zastraszyć wymaganiom postępującego wzrostu społecznej złożoności; przedstawia zatem swój wąski oportunistyczny sposób sprawowania władzy jako pragmatyzm, ogranicza się do drobiazgowego zaspokajania grupowych interesów i rezygnuje tym samym z *perspektywy przewodniej, zdolnej do wzięcia pod uwagę* wzrastającej konkurencji zindywidualizowanych interesów w coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Obecnie wzrasta popularność dwóch partii definiujących nadrzędne cele polityczne: jedna z nich propaguje globalną walkę ze zmianami klimatycznymi, druga regresywne powoływanie się na tożsamość narodową.

Jednakże i ten opis jest wciąż niekompletny, biorąc pod uwagę ambiwalencję doświadczenia bezsilności, które leży u podstaw prawicowego populizmu. Bo za afektem tego populizmu, który w całej Unii Europejskiej wzywa do regresu i budowy narodowych twierdz, kryje się również obawa przed bezpośrednią konfrontacją z tym, co uważam za największe wyzwanie polityczne: wszak jedynym sposobem na ucieczkę od niemocy postdemokratycznego impasu neoliberalnych „rządów poza państwem narodowym” byłby *instytucjonalny wysiłek budowania i wzmacniania* demokratycznie kontrolowanych *reżimów ponadnarodowych*. Tylko takie reżimy – dla których „państwo światowe” jest [wyłącznie] widmowym straszakiem wyczarowanym przez ich przeciwników – mogłyby wdrożyć to, co zostało uzgodnione w traktatach na całym świecie. Być może jedną z pilnych kwestii, które można rozwiązać jedynie w skali globalnej i wyłącznie za pomocą traktatów międzynarodowych, jest problem dotyczący

² To prawdopodobna aluzja do znanego komentarza Marksa na temat idealizmu Hegla, wyrażonego w posłowie do II wydania *Kapitału*, w myśl którego proponowany przez Marksa schemat analityczny jest postawieniem stojącej do tej pory na głowie („zjawiska idealne”) dialektyki Heglowskiej z powrotem na nogach („zjawiska materialne”). Por. Marks, K. (1968).

Posłowie do wydania drugiego (s. 18). W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23. Warszawa: Książka i Wiedza.

zmian klimatycznych: jest on bowiem fizycznie wymierny, a zatem można go wystarczająco zobiektywizować. Jest to jednak instrument, który zawodzi już w obliczu stosunkowo prostych zadań, takich jak walka z uchylaniem się od opodatkowania czy regulacje działalności banków i koncernów internetowych.

W świetle obecnych wydarzeń w Unii Europejskiej, jak ocenia Pan szanse na zmiany instytucjonalne jako warunek wstępny takiej transnarodowej demokracji?

Wraz z relatywnym spadkiem znaczenia USA na rzecz Chin rozpad dwubiegunowego porządku świata przyspieszył, zaś podział wewnątrz Zachodu – co miało miejsce jeszcze przed Trumpem – pogłębił się. Pomijając kryzysowy punkt zapalny, jakim jest Bliski Wschód, Unia Europejska, a zwłaszcza rządy w Niemczech i we Francji – nawet jeśli ta była przeciwna oporowi Wielkiej Brytanii – powinny były już dawno zjednoczyć się w celu pogłębiania zinstytucjonalizowanej współpracy w obrębie „Kerneuropy”³. W tym czasie jednak szybkie rozszerzenie UE o kraje Europy Wschodniej, które odzyskały suwerenność narodową, nie do końca sprzyjało takiej inicjatywie. Światowy kryzys gospodarczy z 2008 roku podsycił następnie płomień nacjonalizmu gospodarczego w obrębie Wspólnoty Walutowej, stymulującej przecież do podjęcia dalszych kroków w kierunku integracji, nadwątlając już i tak słabą wolę współpracy w ramach UE. Kryzys ten umocnił autorytarne reżimy w Rosji, Turcji i Europie Wschodniej. Wreszcie, wystawił on zarówno dwie najstarsze demokracje na świecie, jak również

stosunkowo stabilne demokracje w samym sercu UE na próbę wytrzymałości ze strony prawicowego populizmu. Same przywołane tu słowa kluczowe dostarczają defetystycznej odpowiedzi na Państwa pytanie.

Na razie nie widzę odwrotu tych tendencji, pomimo szumu wokół polityki klimatycznej, która od czasu wyborów europejskich jest impulsem do nacisku na globalną współpracę. Z drugiej strony uważam tę sytuację, zarówno w polityce globalnej, jak i w UE, za niezwykle niestabilną. W rzeczywistości niewykorzystane pole manewru w kształtowaniu polityki jest w Unii Europejskiej z prawnego punktu znacznie większe, niż twierdzą skardłowiacy elity polityczne. Spoglądają one na prawicowy populizm jak królik na węża i odmawiają wykonania, jak to robił rząd niemiecki od początku kryzysu, jakiegokolwiek kroku w kierunku dalszej integracji. Z kolei empiryczne wyniki szczegółowego porównania przeprowadzonego na populacjach 13 krajów UE ujawniają zupełnie inną sytuację: *niedoszacowane w ujęciu normatywnym* populacje krajów europejskich jasno sygnalizują chęć okazania solidarności ponad granicami państwowymi⁴. Nie można zatem całkowicie wykluczyć, przynajmniej zaś można mieć taką nadzieję, że nowa Komisja Europejska pod przewodnictwem Ursuli von der Leyen, która zawsze była jedyną rozpoznawalną Europejką w gabinecie Merkel, wykona jeszcze – z pomocą Parlamentu UE i z wiatrem w plecy od rządu Macrona – kilka kroków naprzód.

Chcielibyśmy wrócić do poziomu teoretycznego. Podkreśla Pan w szczególności systemowe przyczyny obecnego politycznego przesunięcia w prawo. O ile ten aspekt należy wziąć pod uwagę, o tyle też nie należy sprowadzać obecnej sytuacji do wyjaśnień

jednoczynnikowych, o czym zresztą sam Pan mówi. Rodzi się zatem interesujące pytanie: dlaczego opisywane przez Pana i coraz wyraźniej obecne w świecie życia doświadczenia wzrastającego strachu i odpowiadania (Entmächtigungserfahrungen) tak często identyfikuje – oraz odpowiada na nie – strona nacjonalistyczna. Musi to mieć również coś wspólnego z logiką społecznej integracji i historią samych wspólnot komunikacyjnych. W takim razie, czy nie należałoby rekonstruować tego również jako (patologicznej) odmiany komunikacyjnie ugruntowanej integracji społecznej, zatem z perspektywy – że tak to ujmemy – wewnętrznej, skoncentrowanej na aspekcie kulturowym, zamiast uciekać się do materialistycznych schematów wyjaśniających, które pomniejszają rolę wewnętrznej logiki reprodukcji symbolicznej?

Całkowicie się zgadzam: ostatecznie to również na tym szczeblu, określonej formy integracji społecznej, zdecydowana zostanie przyszłość Unii Europejskiej – w postaci połączenia różnych kultur politycznych. Czyniąc to, musimy mieć na uwadze długoterminowy trend: im bardziej różnorodny staje się skład kulturowy populacji określonej wspólnoty politycznej, tym bardziej ciężar integracji społecznej w obrębie państw narodowych przesuwa się z niejako naturalnych, zwyczajowych stosunków społecznych na rolę obywatela. A to z kolei jest coraz silniej zakorzenione w – stającej się coraz bardziej abstrakcyjną – kulturze politycznej oraz w patriotyzmie konstytucyjnym, który jest może, jeśli można ująć to w ten sposób, słaby w aspekcie emocjonalnym, ale jednocześnie racjonalnie ugruntowany. Pomimo wszystkich różnic kulturowych i społecznych tym, co *ostatecznie* wiąże obywateli, jest właśnie ich obustronne uznanie jako [wyposażonych w prawa] obywateli i politycznych współprawodawców. Ze sposobu,

w jaki przeciwnicy zjednoczenia europejskiego odwołują się do nacjonalistycznych formuł, można wywnioskować, o co chodzi z politycznego punktu widzenia: że mieszkańcy państw członkowskich, poczynając od głównych krajów europejskich, powinni być przygotowani na otwarcie swojej tożsamości narodowej i „poszerzenie” jej o wspólną tożsamość europejską. Tylko w ten bowiem sposób wyłoni się wspólna kultura polityczna, w której należy zakotwiczyć konstytucyjnie regulowane praktyki. W ramach tej kultury musi na przykład zostać ukształtowany europejski system partyjny; bez ponadnarodowego sojuszu partii rozmaite frakcje w Parlamencie UE nie zyskają bowiem niezbędnej siły, by uogólniać interesy społeczne poza granicami kraju.

Taki zarys ogólnoeuropejskiej kultury politycznej ujawnia się przy tym już od dawna, choćby poprzez zgeneralizowaną orientację na wartości, w ramach której *nakładają się* na siebie różne, ale wywodzące się z *tego samego okcydentalnego procesu rozwoju*, narodowe style życia. Rozwój ten rozpoczął się już w Cesarstwie Rzymskim z połączenia dwóch tradycji: tradycji biblijnej oraz łacińskiego przyswojenia dziedzictwa kultury greckiej, w konsekwencji zaś poprzez głębokie konflikty kulturowe, społeczne i polityczne, poprzez migracje, wojny wyznaniowe, walki klasowe, nacjonalistyczne wojny światowe i, owszem, również poprzez Holokaust, ostatecznie doprowadzając w drugiej połowie XX wieku do wyraźnego dążenia do określonej europejskiej formy cywilizowanego współżycia.

Teraz zaś pozwolę sobie powrócić do Państwa teoretycznego pytania o wewnętrzną logikę integracji społecznej. Społeczeństwa dążą do równowagi zazwyczaj na dwóch płaszczyznach: z jednej strony poprzez procesy integracji *społecznej*, które zachodzą w ramach intersubiektywnie podzielanych form życia przez działania komunikacyjne oraz ukierunkowanie poddawanych językowej socjalizacji

3 Habermas przywołuje tu zrodzoną i cyrkulującą w połowie lat 90. XX wieku w kręgach niemieckiej CDU ideę *Kerneuropa*, w myśl której motorami przyspieszonej integracji europejskiej powinny być kraje „rdzeniowe”: Niemcy i Francja oraz Belgia, Holandia i Luksemburg.

4 Por. Gerhards, J. et al. (2019). *European Solidarity in Times of Crisis*. Abingdon, New York: Routledge

podmiotów na wartości i normy; a z drugiej strony poprzez systemowe procesy adaptacji do uwarunkowań otoczenia, czyli integrację *systemową*, która z funkcjonalnego punktu widzenia realizuje się niejako „na barkach” interakcji społecznych. Już u Hegla w jego abstrakcyjnym opisie kryzysów integracji społecznej możemy rozpoznać zjawiska, do których się Państwo odwołują. W swojej „filozofii prawa” Hegel z iście chirurgiczną precyzją opisał spójność społeczną nowoczesnej wspólnoty oraz zmienne konstelacje ogólne i szczegółowe. Ponieważ jednak język jest medium integracji społecznej, używa on tych terminów tylko z perspektywy samych podmiotów działających komunikacyjnie.

Podmioty mówiące „ja” i „ty” spotykają się jako „poszczególne osoby”. Jednocześnie, kiedy mówią „my”, rozumieją siebie jako członków tej samej społecznej formy życia, w której uczestniczą jako ogólne (*Allgemeinen*), ale która sama w sobie, jako konkretna forma życia, jest szczególna (*Besonderes*) w porównaniu z innymi formami życia. Następnie owa konkretna ogólność stwarza kontekst, w którym osadzone są normy obowiązujące członków. Jednocześnie członkowie wspólnoty rozumieją normy, które są jednakowo obowiązujące dla wszystkich adresatów, jako abstrakcyjna ogólność, jako że normy te, właśnie jako normy ogólne, lekceważą szczególność (ale nie wolność) swoich (wyposażonych w prawo powiedzenia „tak” lub „nie”) adresatów.

Hegel czyni też rozróżnienie między *wyjątkowością* (*Einzigartigkeit*) poszczególnych osób, zatem, z jednej strony, *szczególnych* (*besonderen*) form wyrazu ich specyficznych, historycznie ukształtowanych sposobów życia jako *konkretnej ogólności* ich „etycznej” całości oraz *abstrakcyjnej ogólności* moralnych i prawnych zasad stosunków społecznych, z drugiej. Wychodząc od tych właśnie pojęć, zadanie integracji społecznej może się powieść tylko o tyle, o ile ustanowiona

zostanie zrównoważona relacja między tym, co jednostkowe, szczególne i tym, co ogólne, jako podstawa do konstytuowania się nowoczesnych społeczeństw w „totalność etyczną”. Dla kontekstu systemowego współczesnych społeczeństw decydującym czynnikiem jest jednak kapitalistyczny system gospodarczy, co Hegel wie i dzięki temu tłumaczy nie tylko postępujące zróżnicowanie funkcjonalne, ale także tendencję do podziału społeczeństwa obywatelskiego na klasy społeczne.

To więc Hegel, nie zaś dopiero Marks, wyznacza początek *filozoficznego dyskursu nowoczesności*, który obracał się wokół pytania, jak w ramach społeczeństwa zmobilizowanego przez kapitalizm i coraz bardziej złożonego, chwiejna równowaga między solidarnością znanych, ale coraz bardziej porowatych światów „etycznych”, a funkcjonalnymi imperatywami dynamiki gospodarczej może zostać ustabilizowana za pomocą normatywnie sprawiedliwych warunków. Dynamika kapitalistyczna, wraz z rosnącymi nierównościami społecznymi, wyobcowuje jednostki ze zwyczajowych stosunków społecznych; z punktu widzenia Hegla alienacja ta, za pomocą pojedynczej i sprawiedliwej władzy organizacyjnej państwa, może jednak przekształcić się w indywidualizowane zdobycze wolności. Stan monarchiczny miał przywrócić więź społeczną między coraz bardziej izolowanymi i kierującymi się egoizmem jednostkami na wyższym poziomie zróżnicowania funkcjonalnego.

Daleko mi do świętowania wraz z Heglem wzrostu znaczenia państwowej przemocy, które nawiedziło niemiecką doktrynę prawa konstytucyjnego wraz z Carlem Schmittem czy Ernstem Forsthoffem. Natomiast konstelacja podstawowych pojęć: ogólnego, jednostkowego i szczególnego pozostaje – ujęta w ramy filozofii języka – nienaruszona nawet wówczas, kiedy w państwie konstytucyjnym staje się narzędziem demokratycznego kształtowania woli i musi przejąć tę rolę

w celu przewycięzania kryzysów integracji społecznej. Nie chodzi mi wyłącznie o Hegla, ale, *mutatis mutandis*, nadal możemy się od niego nauczyć, że dynamika kapitalistycznej modernizacji, poprzez przyspieszone zmiany technologiczne i wzrastającą złożoność społeczną przy jednoczesnym wzroście nierówności społecznych, osłabia społeczną spójność, a jednak *w dłuższej perspektywie* nie dopuszcza rozwiązań regresywnych. Modernizacja społeczna charakteryzuje się ewolucyjnie wiodącą rolą gospodarki kapitalistycznej, ponieważ na poziomie systemowym tworzy ona funkcjonalne powiązania i współzależności, które zdecydowanie wykraczają poza społecznie zintegrowane warunki życia i w ten sposób generują „naddatek” problemów wymagających regulacji politycznej.

Stąd też konieczność *procesów społeczno-poznawczego i normatywnego uczenia się*, w przeciwnym razie władza i siła militarna zajmą miejsce współpracy politycznej. W toku trwania nowoczesności ludzie, w ramach swoich demokratycznie ukonstytuowanych państw narodowych, przywykli już do procesów postępującej inkluzyjności społecznej i politycznej klas i warstw *nieuprzywilejowanych*, grup *dyskryminowanych*, mniejszości kulturowych i imigrantów. W wielu przypadkach wiązało się to nie tylko z *jednostronnym* włączeniem lnych, tzn. uznaniem ich za członków wspólnoty, ale także z *wzajemnym* włączeniem tych, którzy pragnęli zachować odrębną tożsamość (*die füreinander Andere bleiben wollen*). Wymaga to zatem w każdym przypadku gotowości do uznania i traktowania siebie nawzajem jako równych obywateli w horyzoncie świata życia, ze świadomością, że *nie został on jeszcze dostatecznie rozszerzony* politycznie i kulturowo. Bolesne w ramach przywoływanych procesów uczenia się jest właśnie to abstrahujące od zwyczajowych, zatem uważanych dotąd za powszechne, warunków rozszerzania sposobu życia, w którym abstrakcyjne

normy wzajemnego równego traktowania muszą się zakorzenić.

Oczywiście rozmaite klasy społeczne, grupy statusowe i subkultury różnie reagują na takie wyzwanie: im silniej doświadczają oraz obawiają się socjalnej niepewności, tym reakcje te są bardziej defensywne. Reakcje obronne są przy tym „partykularne” tylko w tym aspekcie, że dotyczą zagrożonych lub już straconych, retrospektywnie wyidealizowanych form życia; tak samo „partykularne” są te sposoby życia, w ramach których można przywrócić zakłóconą integrację społeczną na *nowym poziomie zróżnicowania i indywidualizacji*. Ta wymagająca rozszerzenia polityczna forma życia – w naszym przypadku byłaby to rozwijająca się już kultura polityczna obywateli z ciemnoczerwonym paszportem [UE] – jest tak samo partykularna, jak kultury narodowe państw członkowskich (które z kolei same są zorganizowane w sposób zróżnicowany regionalnie i – podobnie jak w Wielkiej Brytanii, Belgii, Hiszpanii i Włoszech – stają w warunkach obecnych napięć w obliczu ciągłego zagrożenia rozpadem).

2. Granice dyskursu społeczeństwa obywatelskiego

Od momentu umocnienia się prawicowego populizmu toczy się obfitująca w kontrowersje debata publiczna na temat tego, czy i jak postępować z „głosami prawicowymi”. Z punktu widzenia etyki dyskursu zrazu zdaje się, że mamy do czynienia z konfliktem między wolnością słowa a powolnym rozprzestrzenianiem się dyskryminującego języka. Konflikt ten bywa szczególnie tragiczny w codziennym kontekście. Zasady etyki dyskursu opierają się na dużej wrażliwości komunikacyjnej, ta jednak z kolei wymaga zasobów społecznych i kulturowych, które są nierównomiernie rozłożone w społeczeństwie. Obywatele i obywatelki opierają się

zatem raczej na osobistych doświadczeniach, wyrażają wartości w sposób nacechowany emocjonalnie, wypowiadają się ambiwalentnie i sprzecznie, nierzadko ze skutkiem dyskryminującym i krzywdzącym. Jednakowoż wykluczenie całych środowisk kulturowych z dyskursu publicznego na podstawie argumentu językowego „nieokrzesaia” również nie jest dobrym rozwiązaniem z punktu widzenia teorii demokracji. Jak mamy sobie radzić z tym napięciem?

Zacznę od dwóch krótkich przemyśleń. Etyka dyskursu nie jest instrukcją działania, ale teorią moralną. Jej zadaniem jest ustanowienie zasady moralnej, tj. objaśnienie punktu widzenia, zgodnie z którym konflikty sprawiedliwościowe mogą być rozstrzygane w sposób *zasadniczo* racjonalny. Obecnie kwestie polityczne, o których chcemy rozmawiać, mają wprawdzie rdzeń moralny, ale jednocześnie trudno utożsamić je z kwestiami prawa i sprawiedliwości. Rozciągają się one również na pytania polityczno-etyczne (które nie odnoszą się do interesów ogólnych, ale do wspólnych wartości i ukierunkowują uczestników na pytania typu: „co jest dla nas zasadniczo dobre?”). Przedmiotem dyskusji politycznych są przede wszystkim konflikty interesów, których nie można rozwiązać poprzez poszukiwanie interesu ogólnego lub wspólnych wartości, a zatem wymagają one sprawiedliwych kompromisów. Nie jest wprawdzie tak, że zaangażowani politycy i obywatele w praktyce dokonują analitycznego rozróżnienia między takimi kwestiami, ale w trakcie dyskusji dowiadują się, o jakie problemy się spierają i jakie argumenty każdy z nich podnosi. Z punktu widzenia nauk politycznych ważne jest obecnie to, aby w celu przyczynienia się do demokratycznej legitymizacji ostatecznie wiążących decyzji politycznych dyskusje takie spełniały *rozmaite oczekiwania* w ramach demokratycznie ukonstytuowanej wspólnoty, w zależności

od tego, gdzie mają miejsce: w sądach lub parlamentach, w gabinetach rządowych bądź w partiach, publicznie itp.

To prowadzi mnie do drugiej wstępnej uwagi. Państwa pytanie odnosi się do sporów politycznych między partiami a obywatelami w politycznej sferze publicznej, w której środki masowego przekazu kontrolują przepływ informacji i obiegi komunikacyjne. Ten mechanizm masowej komunikacji politycznej przyczynia się do demokratycznego kształtowania opinii i woli obywateli, a tym samym do legitymizacji prawomocnych rządów politycznych w ogóle, w zakresie, w jakim generują one *konkurencyjne opinie publiczne* na temat istotnych i wystarczająco jasno określonych problemów. Nie wynika z tego jednak wcale, jak się często zakłada, że polecam „seminarium” jako model [rozstrzygnięcia problemów] dla zorientowanej na konsensus i ugrzecznionej publiczności. Przeciwnie, nieformalna komunikacja wśród ogółu społeczeństwa może również manifestować się w sposób gwałtowny i przyjmować postać bardzo silnych konfliktów, ponieważ rola mediów publicznych ogranicza się do mobilizacji określonych tematów, dostarczania informacji i społecznych kontrowersji. Ponadto obywatele, w oparciu o *konkurencyjne punkty widzenia*, powinni samodzielnie podejmować mniej lub bardziej racjonalne decyzje podczas głosowania. Prawnie wiążące decyzje są jednak podejmowane w innym miejscu. Oczywiście jest to model, ale test jego realizmu ma miejsce wówczas, gdy na przykład infrastruktura politycznej sfery publicznej ulega degradacji do tego stopnia, że przepływ informacji niezbędnych do tego, aby demokratyczne wybory były w ogóle możliwe, zostaje przerwany, a osoba taka jak Trump może wygrać wybory i utrzymać większość.

Po takim nakreśleniu tła koncepcyjnego zapewne nie zdziwi Państwa, w jaki sposób odpowiem na Wasze bardzo konkretne pytanie o to, jak prawicowy populizm jest traktowany

publicznie. Dalekie są mi skrupuły, by *obchodzić się z rozwścieczonymi obywatelami jak z jajkiem*. Obywatele to dorośli ludzie i mają prawo, by być traktowani jak dorośli. W Republice Federalnej Niemiec trwało to zbyt długo, by w końcu nazistowskie marsze, antysemickie ataki, z zabójstwem polityka włącznie, zaalarmowały – skupiającą się na antykomunizmie i islamofobii – opinię publiczną, co skłoniło władze do skierowania uwagi z lewicy na prawicę. Jeszcze do niedawna było niemożliwe, by politycy z szeroko pojmowanego centrum podjęli ryzyko wyraźnego opowiedzenia się przeciwko prawicowym organizacjom bez wskazywania – jak gdyby musieli przeproszać – na symetrię prawicowego i lewicowego ekstremizmu. Publiczne reakcje na rocznicę 1989 roku również przypomniały nam o *wewnętrznych źródłach* odradzania się prawicowego ekstremizmu. Stosunkowo bezstronna dyskusja w prawicowej telewizji publicznej na temat tyle wątpliwej, co symptomatycznej sprawy „Treuhanda” była zachęcającym przykładem⁵. Pojawiła się ona jednak na krótko i wkrótce znów utknęła w martwym punkcie. Jest to wzorzec, za którym moim zdaniem powinna iść długa, świadoma i trwała debata na temat błędów popełnionych przez obie strony w *przyjętym trybie* ponownego zjednoczenia. Do wyjaśnienia *trzech najpoważniejszych błędów* politycznych popełnionych przez zachodnie Niemcy nie jest potrzebna żadna ekspertyza socjologiczna.

Po pierwsze, twardy tryb „przejęcia” władzy organizacyjnej i wszystkich dziedzin życia NRD

przez zachodnie elity funkcjonalne pozbawił zarówno ludność, jak też elity wschodniemieckie możliwości popełniania własnych błędów i uczenia się na nich. I na odwrót, tym bardziej prawdopodobne stało się, że wszelkie błędy będzie można przypisać stronie zachodniej. Politycznym odpowiednikiem tego „twardego przyłączenia” do społecznych systemów funkcjonalnych starej Republiki Federalnej był proces „przystąpienia” nowych krajów związkowych na mocy art. 23 Konstytucji⁶, właściwie dostosowanego do akcesji Saary, który to artykuł w sposób dorozumiany zakładał „istniejącą” jedność narodową. W rzeczywistości ten sposób zjednoczenia pozbawił obywateli na Wschodzie i Zachodzie możliwości kształtowania świadomości politycznej pożądanej unii poprzez akt budowania tradycji nadrabiania zaległości konstytucyjnych.

Po drugie, nieodróżnicowane rozliczanie się z elitami NRD, które – mimo wszystkich trudności związanych z diachronicznym wymiarem sprawiedliwości⁷ – było nieproporcjonalne do pobłażliwego traktowania przez starą Republikę Federalną jej nazistowskich elit (które wyszły bez szwanku). Do asymetrycznych warunków życia dodało to jeszcze komponent normatywny, który sprawił, że osobliwe dyskusje na temat niesprawiedliwego charakteru NRD trwają do dziś. W tym samym kontekście lewicowa inteligencja, która pozostała w NRD, choć bynajmniej nie zawsze lojalna wobec [obowiązujące] linii partyjnej,

⁶ Habermas odnosi się do art. 23 Konstytucji RFN z 1949 roku, określanego też mianem *Beitrittsartikel*. Umożliwił on ostatecznie przyłączenie landów wschodnich w 1990 r. do Niemieckiej Republiki Federalnej. Na mocy tego samego artykułu w 1957 przyłączono do RFN Saarę. Artykuł usunięto z konstytucji w październiku 1990 roku.

⁷ Na mocy przywołanego art. 23 w trakcie zjednoczenia Niemiec – w sposób wykluczający publiczną dyskusję – przyjęto obowiązywanie Konstytucji zachodniemieckiej.

⁵ Habermas odnosi się tu do *Treuhandaanstalt* (potocznie: *Treuhand*), agencji państwowej, która w latach 1990–1995 była odpowiedzialna za prywatyzację ponad 8000 wschodniemieckich przedsiębiorstw zatrudniających ponad 4 milionów pracowników. Te, często rentowne, przedsiębiorstwa przejmowane były za bezcen, co dla mieszkańców byłej NRD stało się symbolem brutalnego przywłaszczenia i antyspołecznej polityki.

została mniej lub bardziej bezwzględnie wrzucona do jednego antykomunistycznego worka razem z autentycznie politycznie obciążonymi funkcjonariuszami. Okrągły stół został mniej lub bardziej bezgłośnie uprzątnięty. To sprawiło, że ludność „obszarów akcesyjnych” miała do dyspozycji jedynie kilka własnych głosów intelektualnych. Zatem tłący się wewnątrz, toczony z większością własnego społeczeństwa, spór o działaczy na rzecz praw obywatelskich nie był prowadzony w sposób jawny.

Po trzecie, w pierwszym momencie narodowego uniesienia doszło do pojednawczego uścisku „braci i sióstr”, co szerokiej rzeszy ludności NRD oszczędziło – jak się później okazało nieuniknionego – [poczucia] narzucenia. System Biedenkopfa nie funkcjonował tak szczęśliwie, jak się wydawało⁸. Nawet w znacznie trudniejszych warunkach zaznaczających się obecnie nierówności społecznych społeczeństwo musi dzięki wewnętrznym dyskusjom nadrobić to, co w starej Republice Federalnej, w nieporównywalnie korzystniejszych warunkach gospodarczych, wymagało czterech dziesięcioleci pełnych konfliktów debat publicznych: [w tym] pogodzenia się z wywodzącą się z nazistowskiej przeszłości i od tamtych czasów tuszowaną, a odradzającą się autorytarną mentalnością, a także nauki demokratycznych przekonań w sposób wykraczający poza zwykłą oportunistyczną adaptację. Z Zachodu zaimportowano, w najlepszym razie, wraz z „kampaniami czerwonych skarpetek”⁹, represyjny antykomunizm, znany nam dobrze z czasów Adenauera.

8 Habermas odnosi się tu w aluzyjny sposób do książki Michaela Bartscha z 2002 roku, zatytułowanej *Das System Biedenkopf. Der Hof-Staat Sachsen und seine braven Untertanen oder Wie in Sachsen die Demokratie auf den Hund kam*, poświęconej aktywności politycznej wpływowego, szczególnie w latach 90., polityka CDU, Kurta Biedenkopfa.

9 „Czerwone skarpetki” to termin, którym opisywano członków i działaczy sprawującej władzę w NRD Socjalistycznej Partii Jedności Niemiec (SED). Po

Pomimo tych trzech krytycznych punktów, karmiona sentymentem ucieczka nieproporcjonalnie dużej części ludności Niemiec Wschodnich w ramiona radykalnej AfD nie wydaje mi się samoświadomą (*selbstbewusst*) odpowiedzią. Nie ignoruję faktu, że skrajna prawica zawdzięcza swoje zdolności organizacyjne tym kadrom z Zachodu, które infiltrowały Wschód od 1990 roku.

Z pewnym optymizmem opowiada się Pan za traktowaniem kontrowersyjnych stanowisk jako bodźców stymulujących możliwości ożywionej debaty publicznej i politycznej, ale jednocześnie wobec niektórych opinii jest Pan nieustępliwy i zwalcza je. Co jednak, jeśli głosy uprzedzeń podważają możliwości nieskrępowanej artykulacji [stanowisk] „wszystkich zainteresowanych”? Właśnie dlatego, że jest to kryterium centralne dla dyskursów moralnego i polityczno-etycznego w ramach liberalno-demokratycznego społeczeństwa. Od czasu pojawienia się prawicowego populizmu granice tego, co można powiedzieć, zostały zakwestionowane z nową gwałtownością. Współcześnie jurydyzacja granic pomiędzy prawnymi i nieprawnymi sposobami wypowiadania się zyskuje z jednej strony na znaczeniu, wzbudzając jednocześnie coraz więcej kontrowersji. Pokazała to na przykład decyzja Sądu Okręgowego w Berlinie, który uznał internetowe obelgi pod adresem Renate Künast za dopuszczalny i akceptowalny przykład wolności słowa. Jak postrzega Pan te publiczne spory o granice tego, co można powiedzieć?

zjednoczeniu Niemiec pojęcie to było wykorzystywane m.in. przez CDU w kampaniach wyborczych skierowanych przeciwko lewicy, szczególnie postenerdowskiej. Upowszechniło się też w Niemczech jako stereotypowe i deprecjonujące określenie osób o poglądach lewicowych.

Nie zapominajmy, że ową wysoką wartość podstawowego prawa do wolności poglądów musiał wygzekwować Federalny Trybunał Konstytucyjny w Karlsruhe, co jest wbrew niemieckiej tradycji prawnej. Z drugiej strony, te libertariańskie impulsy (które, nawiasem mówiąc, przejawiały się także poprzez mobilizację i masowe protesty przeciwko mocno przeciwspóźnionej europejskiej regulacji interesów wielkich koncernów z branży IT) doprowadziły do zamieszania pojęciowego. Nie znam szczegółów sprawy pani Künast. Wymiar sprawiedliwości zdążył już jednak w tym czasie dokonać korekt. Moje zarzuty z kolei sięgają jeszcze do czasów sporów publicznych w starej Republice Federalnej, kiedy to redakcje wiodących politycznych dzienników i tygodników, przy całej polemice, umożliwiały mniej lub bardziej nieskrępowany przepływ idei. W przeciwieństwie do tego dziś obserwujemy raczej odformalizowanie komunikacji publicznej i konsekwencje zacierania się różnic między (konwencjonalnie) upublicznionymi stanowiskami a *quasi*-publicznymi opiniami wyrażanymi w ramach zdigitalizowanych „przestrzeni rozmowy” (*Stammtisches*). Wzmagający się antysemityzm i ogólny upadek debaty publicznej są już wystarczająco złe. Jednak jeszcze bardziej niepokojący jest dla mnie potencjał nowych form organizacyjnych dla „tworzenia baniek” lub samoizolacji w „darknecie”. Platformy informacyjne (*die Kommunikationsinseln*) wykorzystywane przez zorganizowanych sieciowo prawicowych ekstremistów, infiltrujących policję, Bundeswehrę, zwłaszcza zaś KSK (*Kommando Spezialkräfte*, Dowództwo Sił Specjalnych), a nawet struktury biurokratyczne Urzędu Ochrony Konstytucji, przywodzą na myśl koszmara o państwie w państwie. Rynek cyfrowy nie potrzebował deregulacji; on od samego początku był zgodny z ideami neoliberalnymi. Tym bardziej bolesny jest tu zatem brak regulacji państwowych.

3. O przyszłości „niedokończonego projektu nowoczesności”

W latach 90. ukuł Pan pojęcie „niedokończonego projektu nowoczesności”, aby wyrazić ideę postępującej racjonalizacji życia społecznego. Projekt ten, choć wciąż „niedokończony”, zdawał się w niezawodny sposób czerpać siły napędowe z racjonalnych potencjałów demokratycznej i krytycznej sfery publicznej oraz prowadzić do sukcesywnego przewyżniania społecznych i kulturowych partykularizmów. Dziś ten optymizm w sprawie postępu wydaje się trudniejszy do utrzymania, ponieważ uniwersalistyczne zasoby, jakie zapewnia świeckie, liberalno-demokratyczne społeczeństwo obywatelskie zostały zużyte, osłabione, wyczerpały się lub są kwestionowane.

Wdzięczność za Nagrodę Adorna w 1980 roku wyraziłem przemówieniem na temat „niedokończonego projektu nowoczesności”. Była to przede wszystkim analiza dwóch aktualnych wówczas szkół myślenia: politycznie wpływowych neokonserwatystów z jednej strony i zdecydowanie bardziej filozoficznie interesujących poststrukturalistów z drugiej. Tych pierwszych moglibyśmy określić mianem „reluctant modernists” – stawiali na kapitalistyczny postęp, ale wyrażali nadzieję na absorbcję jego niszczących skutków dzięki buforom tradycyjnych instytucji; ci drudzy jeszcze podbili stawkę, zostawiając za sobą filozofię dziejów i proklamując – wraz z Nietzschem, Schmittem i Heideggerem – nową epokę po końcu „nowoczesności”, po oświeceniu i humanizmie. Centralnym punktem polemiki z poststrukturalizmem było zrozumienie znaczenia „uniwersalizmu” uzasadnionych roszczeń ważnościowych. Przyjacielskie relacje, które nawiązały się wówczas między Foucaultem,

Derridą i mną, nie zmieniają istoty tej rzeczowej różnicy zdań.

„Uniwersalistyczne” jest to, co nazywamy normami ogólnymi, z których wynikają równe prawa dla wszystkich osób zaangażowanych i dotkniętych określonym problemem. Normy te są, co szczególnie interesujące, autoreferencyjne. W istocie jednostronne lub obłudne zastosowanie takiej normy w konkretnym kontekście historycznym nie może być w przekonujący sposób poddane krytyce bez uprzedniego założenia obowiązywania tej samej normy, to znaczy bez performatywnego jej wykorzystania w celu przeprowadzenia tej, jak chcemy założyć, uzasadnionej krytyki. Pozwólcie, że wyjaśnię tę kontrowersyjną kwestię w odniesieniu do autorytetu, na który lubią powoływać się poststrukturalistyczni lewicowcy, tacy jak na przykład Chantal Mouffe. Carl Schmitt na konkretnych przykładach wyśmiewał hipokryzję odwołań do praw człowieka, pokazując, że retoryka ta ma na celu ukrycie własnego partykularnego interesu pod płaszczykiem interesu ogólnego. W ramach tej krytyki musiał milcząco odwołać się do podzielanego przez siebie założenia, zgodnie z którym tylko interesy ogólne mogą być uznane za sprawiedliwe, opierając się zatem na tym właśnie uniwersalizmie moralnym, który starał się – za pomocą przywoływanych przykładów – podważyć. Jest to zaś coś, na co ten polityczny egzystencjalista nie mógł się zgodzić, przede wszystkim ze względu na swoje aprioryczne przekonanie, że ostatnie słowo należy zawsze nie do słuszności przedstawianych racji, ale do partykularnych stosunków władzy.

Od tego czasu studia postkolonialne wykazały, demaskatorsko przywołując liczne przykłady działań władz kolonialnych, że retoryka praw człowieka może być w łatwy sposób nadużywana. Błędem jest jednak wyciąganie z tego wniosku, że normatywna ważność praw człowieka jako takich jest ograniczona do okcydentalnego kontekstu ich pochodzenia.

W przeciwnym razie nie dałoby się, na przykład, wyjaśnić postępu dokonanego na drodze od klasycznego prawa międzynarodowego do uniwersalistycznie ugruntowanego prawa wspólnoty narodów. Krótko mówiąc, uniwersalistycznej koncepcji moralności i prawa nie można zaprzeczyć poprzez takie czy inne historyczne przykłady, lecz jedynie dzięki argumentacji filozoficznej – z taką się jednak do tej pory nie spotkałem.

Używają Państwo formuły niedokończonego projektu nowoczesności przede wszystkim jako okazji do skonfrontowania jej rzekomego optymizmu postępu z obecną zmiennością nastrojów w politycznej sferze publicznej. Opisują Państwo tę tendencję jako „wyczerpywanie się uniwersalistycznych zasobów znaczeniowych”, mając przy tym na myśli, jak sądzę, słabnącą w społeczeństwach obywatelskich siłę perswazyjną tych politycznych i kulturowych przekonań oraz orientacji na wartości, z których ostatecznie muszą wywodzić się procesy demokratyczne. Rzeczywiście, na poparcie tego spostrzeżenia odnajdziemy wiele przykładów. Te oznaki politycznej regresji w zachodnich demokracjach są przerażające. Nie widzę jednak ani normatywnie przekonującej alternatywy dla naszych zasad konstytucyjnych, ani stabilnej formy „demokracji nieoliberalnej”, która w dłuższej perspektywie byłaby zgodna z funkcjonalnymi wymogami nowoczesnych społeczeństw. Pomijając już fakt, że rozwój mentalności w kierunku postmaterialistycznego horyzontu wartości nie jest czymś, co można tak po prostu odwrócić, to z argumentów systemowo-teoretycznych można się dowiedzieć, że – pomimo aktualnie fascynującego kontrprzykładu w postaci Chińskiej Republiki Ludowej – możliwości kontrolne, jakimi dysponują autorytarne wspólnoty polityczne, nie są dla złożonych społeczeństw wystarczające.

Z lewicowymi poststrukturalistami można się jeszcze politycznie skonfrontować, zarzucając im performatywne samozaprzeczenie. Ale czy można powiedzieć to samo w przypadku tendencji nacjonalistycznych i prawicowych? Do jakiego stopnia ich odrzucenie uniwersalizmu nadal zakłada uniwersalistyczne roszczenia ważnościowe? Czy nie nastąpił powrót do zdecydowanie samoograniczającej się normatywności partykularnej? I dlaczego takie nowe zamknięcie miałyby być niemożliwe z powodów „mentalno-historycznych” lub w ogólny sposób problematyczne z powodów systemowych?

Weźmy inwazję wojsk tureckich na syryjskie terytorium Kurdów, czyli powrót do polityki siły według schematu tradycyjnego prawa międzynarodowego, jako przykład konsekwencji tego, co Państwo nazywają zamkniętą normatywnością partykularną. I założmy, że w przyszłości wszyscy będą się tak zachowywać. To, czy taki wzorzec – uwzględniając przy tym stopień globalizacji – bezwzględnej narodowej samowoli w ramach, za każdym razem możliwych do podważenia, reguł międzynarodowej mobilności, co również oznacza wzajemnej zależności systemowej w niemal wszystkich obszarach funkcjonalnych, oznaczałaby wysoką cenę w kategoriach dobrobytu i bezpieczeństwa, jest pytaniem empirycznym, ale nie do końca otwartym. Nawet jeśli przyjmemy upraszczające założenie, że normatywnie zamknięte państwa narodowe „jeżą się” w odruchu samoobrony (*ihre Borsten nach außen strecken*) – bez, jak w przypadku Erdogana, próbowania sił w walce – to wyłaniające się scenariusze nie są specjalnie przekonujące. Niektóre z tych etnocentrycznie zamkniętych państw narodowych, gdyby tylko były zarządzane jak globalne korporacje na rynku światowym, mogłyby mieć duże szanse na przetrwanie w socjodarywistycznej dżungli neoliberalnego światowego reżimu

gospodarczego – ale wyłącznie kosztem innych państw narodowych. Wszystko jest możliwe, ale czy taki reżim byłby zdolny do długiego trwania w nieodwracalnych w chwili obecnej warunkach modernizacji społecznej? Nie bez konfliktów, które musiałyby zakończyć się albo wojną, albo opresją. I dlaczego społeczeństwa obywatelskie tych państw nie miałyby *wyciągnąć wniosków (lernen)* z zagrożeń w porę, nie zaś dopiero w obliczu katastrof, które europejska historia XX wieku uświadomiła całemu światu?

Na Zachodzie reżimy polityczne opierają się na zobowiązaniu do przestrzegania praw konstytucyjnych i praw człowieka, które można dobrze uzasadnić w kategoriach normatywnych. Według tych standardów tak zwane nieoliberalne demokracje, opierające się na ideologii nacjonalistycznej, są regresywne, ponieważ nie są w stanie sprostać, odwołując się do słusznych przesłanek, krytyce represji wobec opozycyjnych mniejszości. *Regresje są zawsze możliwe*, ponieważ jako istoty historyczne „wiosłujemy” na morzu pośród nieprzewidzianych okoliczności. Pytanie brzmi jedynie, ile za takie regresje zapłacą sami obywatele. Czy nie lepiej byłoby skonstruować naszą teorię w taki sposób, aby cena, jaką prawdopodobnie musieliby zapłacić ci, których taki reżim dotknie, była zawarta w jej opisie? Jeśli ograniczymy się do kulturowo upiękzonej teorii władzy i poprzestaniemy na opisie nacjonalizmu, który jest równie wąski, jak kosztowny, ale nie uwzględnimy jego łatwych do przewidzenia konsekwencji, umknie nam to, co istotne, a mianowicie normatywne aspekty rzeczywistości społecznej.

Bez względu na to, w jaki sposób chcielibyśmy reaktywować „niedokończony projekt nowoczesności” i z nową energią popychać go naprzód – jego normatywne aspiracje są zawsze narażone na podważenie przez dynamikę kapitalizmu. W latach powojennych

wydawało się, że możliwa jest pokojowa koegzystencja między władzą komunikacyjną jako podstawą dla demokratycznego kształtowania woli a kapitalistycznymi imperatywami wyzysku. W epoce neoliberalnej globalizacji coraz bardziej jasne staje się, że konkurencyjna dynamika światowego rynku, rzekome przymusy praktyczne i nadmierna siła kapitału nie tylko wpływają destrukcyjnie na próby ponadnarodowego pogłębiania solidarności społeczeństwa obywatelskiego, ale grożą także całkowitym podważeniem ekologicznych warunków życia ludzkiego. Czy jednak system kapitalistyczny jest w ogóle możliwy do zakwestionowania? Czy można sobie wyobrazić sensowne nieregulowane alternatywy? By postawić to pytanie na jeszcze bardziej fundamentalnym poziomie: czy dziś nadal podtrzymywałby Pan opis kapitalizmu jako „życia społecznego wolnego od norm”? Czy też należy raczej postrzegać rynek kapitalistyczny jako sferę, która posiada własną normatywność, z elementami moralności i uznania, która równie dobrze może być poddana krytyce i transformacji zgodnie z własnymi wartościami i normami?

Kategoria „życia społecznego wolnego od norm”, którą Państwo przypomnieli, była myślowym sformułowaniem, które skorygowałem dziesiątki lat temu. Oczywiście kapitalizm ma różne formy instytucjonalne; ale pouczające badania w dziedzinie instytucjonalizmu jedynie niuansują systemowy opis globalnego porządku gospodarczego. Nie przez przypadek Luhmann rozwinął swoją koncepcję systemu kontrolowanego przez media, rekurencyjnie zamkniętego na otoczenie, na – wówczas jednak zbyt uogólnionym – przykładzie kapitalistycznego systemu gospodarczego. Co można dostrzec w bieżącym kryzysie ekologicznym, system kapitalistyczny żyje w równym stopniu z zasobów naturalnych, jak i z zasobów świata życia – sam mówiłem

o „kolonizacji świata życia”. Jednocześnie jest to system niewrażliwy na wyczerpywalność tych zasobów, ponieważ jest w stanie komunikować się z „otoczeniem” jedynie w języku podaży i popytu. To właśnie na tej głuchocie na środowisko społeczne, naturalne i kulturowe opiera się potencjał jego politycznego szantażu. Nie mówiłbym zatem o „wrodzonych” wartościach i normach. Dlatego też wspomniane oznaki strukturalnej dezintegracji politycznej sfery publicznej i erozji liberalnej kultury politycznej są tak niepokojące: nie wyobrażam sobie bowiem socjalnego (*sozialstaatlich*) i ekologicznego osvajania kapitalizmu bez interwencji państwa, w warunkach wyłącznie połowicznie sprawnej demokracji.

Na tym niepokojącym tle rozumiemy również Pańskie ponowne odkrycie religii jako repertuaru możliwych idei na rzecz ludzkiej godności i moralnej równoważności. Aby wykorzystać ją w projekcie nowoczesności, nalega Pan jednak na prymat świeckiego rozumu, któremu przypisuje Pan wyższy, uniwersalistyczny potencjał. To właśnie z tego powodu wymaga Pan od świeckich i religijnych obywateli i obywaterek, aby przekładali idee religijne na świeckie słownictwo.

Interesowało mnie „tłumaczenie” potencjałów semantycznych w dwóch różnych kontekstach. W mojej niedawno ukończonej *Historii filozofii* śledzę z jednej strony dyskurs na temat wiary i wiedzy, który rozpoczął się już w rzymskiej starożytności, aby pokazać, że najważniejsze praktyczne pojęcia podstawowe naszej świeckiej samowiedzy – to znaczy takie pojęcia, jak rozumna wolność, moralność i sprawiedliwość, jak również pojęcia wolnej woli i niepowtarzalnej indywidualności odpowiedzialnie działających osób – wyłoniły się z filozoficznego zawłaszczenia dziedzictwa żydowskiego i chrześcijańskiego. Uniwersalizm racjonalnych roszczeń ważnościowych jest takim

dziedzictwem, nawet jeśli opiera się na „religiach ksiąg” z czasu osiowego, wokół których ukształtowały się przecież odrębne społeczności i kultury. A ponieważ nie możemy wiedzieć, czy ten osmotyczny proces translacji dobiegł końca, interesuje mnie z drugiej strony także stary temat teorii politycznej, podjęty na nowo przez Johna Rawlsa – rola religijnych obywateli w politycznej sferze publicznej demokratycznych państw konstytucyjnych. Czytam artykuł w gazecie, dotyczący zatwierdzenia przez firmy ubezpieczeniowe prenatalnych badań krwi stwierdzających trisomię, które mogą być wykorzystane do określenia ryzyka wystąpienia chorób (bynajmniej nie chodzi tylko o zespół Downa). Taka decyzja administracyjna ma daleko idący, precedensowy wpływ na zachowania ludności i nie powinna być podejmowana bez szerokiej i świadomej debaty publicznej, szerokich konsultacji parlamentarnych i podstawy prawnej. Moje pytanie jest następujące: czy taka pogłębiona dyskusja powinna być od samego początku odcięta od głosów opartych na wierze – co podkreślam: od treści propozycyjalnych, nie zaś uzasadnień wypowiedzi ze strony religijnych obywateli? Państwo świeckie, o ile jest demokratycznie ukonstytuowane, zależy od opinii i procesu kształtowania woli w społeczeństwie obywatelskim, które – nawet w Europie – nie jest bynajmniej całkowicie zsekularyzowane.

Konieczność przekładu idei religijnych na świeckie słownictwo stwarza jednak dwojakie niebezpieczeństwo, w zależności od perspektywy: czyż nie jest tak, że udostępnienie „potencjału semantycznego” – czy też treści propozycyjalnej – religii dla „niedokończonego projektu” ostatecznie i tak zależy od nienegocjowalnych, partykularnych, a niekiedy także autorytarnych systemów znaczeniowych (jak np. idea boskiego porządku), tak że faktyczne praktyki przekładu na kategorie świeckie zasadniczo podważają

fundamenty tego zasobu i ostatecznie prowadzą do zaniku samego elementu religijnego? Z drugiej strony, co by się stało, gdyby transfer się powiódł, ale za cenę tego, że te szczególne i autorytarne koncepcje religijne, mniej lub bardziej odporne na krytykę, znów stałyby się potężne same w sobie? Z punktu widzenia teorii modernizacji ich rozpad był przez Pana mile widziany jeszcze na kartach „Teorii działania komunikacyjnego”.

Patrząc z perspektywy socjologicznej, ta wielka, i jak na razie trwała, siła nauk religijnych opiera się na tym, że przekonują one wyznawców – czy to na poziomie osobistym, czy kosmicznym – do sakralnej władzy zbawczej sprawiedliwości. Uczestnictwo we wspólnotach kulturowych potwierdza tę wiarę poprzez kontakt z archaicznymi źródłami solidarności. Na drodze naszego okcydentalnego rozwoju myśl świecka oddzieliła od siebie uniwersalistyczną koncepcję sprawiedliwości i założenie autonomicznego działania oraz oddanie się inspirującej władzy zbawczej sprawiedliwości. Przy takim „przekładzie” motywacji, doświadczeń i wrażliwości zmienia się oczywiście coś więcej niż tylko modalność tego, co uznajemy za prawdę. Treść nie pozostaje tu również bez wpływu – autorytarne wyobrażenia zostają jednakowoż odrzucone. Z drugiej strony, „przekład” nie jest grą o sumie zerowej, w której religia musiałaby stracić to, co zyskuje strona świecka.

4. Przemiany teorii i miejsce krytyki

Spoglądając na Pańską dotychczasową pracę z dzisiejszego punktu widzenia, można również dostrzec zmiany i zwroty w proponowanej społeczno-teoretycznej perspektywie. Być może nigdy nie był Pan przekonany marksistą, ale w Pańskich wczesnych analizach dziedzictwo i ideologiczne aspekty burżuazyjnej sfery publicznej z pewnością zajmowały istotne miejsce.

O ile wówczas działanie komunikacyjne, a więc praktyka symbolicznego panowania i przestrzeń emancypacji jako krytyka, były dla Pana jeszcze dość ambiwalentne, o tyle w Pańskiej późniejszej teorii działania komunikacyjnego skupia się Pan coraz bardziej na jego racjonalnych właściwościach. Wydaje się, że wraz z racjonalnością komunikacji, która wszystko, co sakralne poddaje ujęzyczeniu, dyskursywnemu upłynnieniu i dzięki temu je przewycięża, uruchomiony zostaje proces uczenia się, który sam w sobie prowadzi do coraz bardziej demokratycznej, egalitarnej i uniwersalnej wspólnoty komunikacyjnej. W ostatnich latach wykonał Pan jednak pewien postsekularny „kontrruch”, kiedy to skupił się Pan na moralnym i emancypacyjnym potencjale treści religijnych. Spoglądając wstecz, jak ocenia Pan rozwój tych elementów swojej pracy?

Prawdę mówiąc, nie zastanawiam się nad tym. Musiałem zrobić to tylko raz, gdy Eva Gilmer w imieniu wydawnictwa Suhrkamp zaproponowała mi zbiór esejów filozoficznych, który ukazał się w 2009 roku; miałem wówczas napisać wstęp do każdego z pięciu systematycznie opracowanych tomów. Wtedy po raz pierwszy pomyślałem o kontekście mojej pracy. Jak słusznie Państwo zauważyli, istnieje pewien punkt zwrotny w mojej biografii intelektualnej, datowany na początek lat 70. i powiązany z wygłoszonymi przeze mnie „wykładami Gaussowskimi”, oznaczający przejście do pracy na temat językowo-filozoficznych podstaw teorii działania komunikacyjnego. Oczywiście procesy uczenia się zawsze oznaczają korekty – wierzę też jednak, że od tego czasu podstawowe idee rozwinąłem dość konsekwentnie w różnych kierunkach.

Motywy pochodzenia religijnego interesowały mnie od czasu mojej pracy doktorskiej. Od połowy lat 80. nacisk przesunął się jedynie na korzyść zastrzeżenia, że być może istnieją jeszcze niewykorzystane potencjały

semantyczne tego pochodzenia, dzięki którym niewierzące córki i synowie nowoczesności mogliby się, na swój sposób, jeszcze być może czegoś nauczyć. Tym, co łączy myślenie postmetafizyczne – przynajmniej tak, jak je rozumiem – z przekonaniem religijnym, które zostały urefleksyjnione, ale nadal pozostają żywe, jest uzasadniony lęk przed spłaszczoną, obiektywistyczną samowiedzą uspołecznionych podmiotów i ich świata życia, czyli lęk przed *utratą jakiegokolwiek perspektywy transcendentalnej*, jakiegokolwiek szerszej perspektywy świata *wykraczającej* poza napotkane w nim obiekty. Teraz, gdy metafizyka straciła siłę przekonywania, nie możemy już, jak sądzę, myśleć filozoficznie z transcendentalnego punktu widzenia – nie powinniśmy też jednak nawoływać do jej uległości wobec strywalizowanych określeń, takich jak „przesłanie bycia” (*Seinsgeschichte*), „nieuniknione wydarzenie” (*kommende Ereignis*) czy [Bóg jako] „zupełnie inny” (*ganz Andere*). Nikt nie może być autonomiczny sam w sobie – „rozumna” jest wolność zorientowana na komunikatywne włączenie wszystkich i każdego bez przymusu, w intersubiektywnie podzielany i w pełni zdecentralizowany kontekst wzajemnych relacji. Takiej transcendencji – a to oznacza: orientacji poza sobą i poza tym, co zastane (*das Bestehende*) – należy oczekiwać od każdego społeczeństwa, które stara się zachować resztki człowieczeństwa.

Marksa czytałem już jako uczeń. Również w mojej ostatniej książce jest rozdział poświęcony Marksowi. Zawsze byłem ukształtowanym przez Kanta i pragmatyzm heglomarksiста, początkowo pod wrażeniem *Historii i świadomości klasowej*, a później pod silnym wpływem Weberowskich tropów wczesnej teorii krytycznej. Zawsze uważałem marksizm radziecki za prostą metafizykę. Nie można było mieć również żadnych złudzeń co do charakteru sowieckiego reżimu, gdy tylko otwarto pierwsze przejście graniczne na Friedrichstrasse

w Berlinie Wschodnim. Byłem tak samo odporny na wszelkie odmiany marksizmu funkcjonalistycznego, który starał się wywieść społeczeństwo jako całość z imperatywów wyzysku kapitalistycznego. Z kolei w codziennej polityce, nie zostając nigdy członkiem partii, pozostałem lewicowym socjaldemokratą, po kongresie partyjnym w Godesbergu popierającym – wbrew stanowisku kierownictwa – wykluczony z niej *Socjalistyczny Niemiecki Związek Studentów (SDS)*.

Przyjrzyjmy się pokrótce nowszym podejściom w ramach krytycznej teorii społecznej. Przy wszystkich różnicach, jedną z dostrzegalnych i charakterystycznych cech krytycznej teorii społecznej jest – zamiast postulowania „powinności” (*bloßes Sollen*) – dążenie do wyprowadzenia ostrza krytyki z rekonstrukcji samej praktyki społecznej. Pańskim zdaniem, jak wiadomo, krytyka jest umocowana w działaniu komunikacyjnym i racjonalnych roszczeniach ważnościowych, konfrontowanych z wymogiem ich spełnialności. Pole najnowszej teorii krytycznej jest zróżnicowane i zagmatwane. Być może jednak wspólnym mianownikiem może być próba zrozumienia praktyki emancypacyjnej w mniej kognitywistyczny sposób, by oświetlić inne źródła motywacji, typy i wymiary krytyki. Axel Honneth podkreśla emocjonalne i związane z tożsamością znaczenie kulturowo zakorzenionych oczekiwań uznania, a tych nie da się właściwie zawrzeć w Pańskim, opartym na przesłankach argumentacyjnych, modelu dyskursu; Rahel Jaeggi widzi źródła dynamiki społecznych przemian w wywołanych kryzysem procesach uczenia się, dzięki którym praktyka, która stała się dysfunkcyjna, staje się znów żywotna, i czyni to na drodze praktycznej zmiany; wreszcie poststrukturalistyczne perspektywy silnie inspirowane Foucaultem, reprezentowane w Niemczech przez Martina

Saara, lokują miejsce krytyki w praktykach performatywnego zakłócania konstrukcji podmiotu oraz w genealogicznym rozwoju kontradyskursów oświecających powiązany z władzą, często krwawy charakter rozwoju tego, co zastane (*das Bestehende*), poprzez otwierającą oczy moc ostrej i demaskującej retoryki. Pomimo tych różnic, we wszystkich trzech podejściach w centrum znajduje się pojęcie krytyki, które jednak nie może być bezpośrednio przełożone na racjonalne roszczenia ważnościowe i którego siła nie zasadza się przede wszystkim na poziomie argumentacji. Jak ocenia Pan ten postkognitywistyczny trend w najnowszej teorii krytycznej? Czy chodzi tu o zrozumiałą, być może konieczną zmianę paradygmatu? Czy jednak istnieje niebezpieczeństwo, że zniknie nam z pola widzenia normatywny fundament krytyki i jej racjonalne ugruntowanie, jak argumentował Pan już przeciwko Foucaultowi?

Nie mogę tutaj zagłębić się w zalety tych nowszych podejść do teorii krytycznej. Ale przypisałbym te zasługi nie zwrotowi „postkognitywistycznemu”, lecz poszerzeniu spojrzenia na konteksty, w których osadzony jest – w codziennej komunikacji prawie zawsze eliptycznie zamknięty – racjonalny potencjał „dostarczania i wymiany powodów”, jak ujął to Robert Brandom.

Krytykom, którzy chcą pozbyć się mojego kognitywizmu – tj. próby użycia formalnych środków pragmatycznych do odkrywania tropów społecznie ucieleśnionego rozumu w historycznych procesach uczenia się – przeciwstawiam prosty argument: jest zwyczajnie kwestią logiki, że nikt nie może krytykować niesprawiedliwych stosunków społecznych lub patologii, które w subtelny sposób zagnieżdżają się w stosunkach społecznych, bez odwołania się do krytykownych roszczeń – to znaczy, *implicite*, do standardów, według

których można ocenić spełnienie lub niespełnienie tych roszczeń. Prawdziwa trudność tkwi w tym, że ostrze krytyki, jak to Państwo ujęli, *znajduje się* w samej rzeczywistości społecznej. Prowokacja leży w założeniu, że w nieracjonalnych przygodnościach (*Kontingenzen*) historii obecne są ślady rozumu i należy je odkryć.

Zgodnie z tym założeniem naukowy obserwator zmuszony jest bowiem porzucić, jak się wydaje, obiektywizujące nastawienie wobec danego obszaru badań; nie powinien już tylko opisywać tego, co postrzega, ale rekonstrukcyjnie pojąć i krytycznie ocenić to, z czym sam się spotyka w swojej dziedzinie: z obiektywizacjami zarówno nieracjonalności, czyli *implicite* chybionymi roszczeniami rozumu, jak też możliwościami procesów uczenia się. Instruktywnym przykładem takiego postępowania jest ten typ historii nauki, który nie tylko obiektywizująco opisuje i wyjaśnia następowanie po sobie teorii naukowych, ale także rekonstruuje je i ocenia z perspektywy solidności przesłanek (dostępnych szerokiemu gronu środowiska naukowego: zarówno badaczom stosującym metody obserwacyjne, jak i interpretatywne), co jednocześnie stanowi procedurę korekty błędów w rozumowaniu.

Metoda ta nie może być oczywiście zastosowana bezpośrednio do przedstawienia rozwoju społecznego, choćby dlatego, że interakcji społecznych nie sposób sprowadzić do roszczeń prawdziwościowych (*Wahrheitsansprüche*) i procesów uczenia się właściwych społecznościami naukowym. W centrum uwagi znajduje się raczej *całe spektrum empirycznych, teoretycznych i praktycznych roszczeń ważnościowych*, którym działanie komunikacyjne zawdzięcza opartą na intersubiektywnym poznaniu, społecznie integrującą rolę. Jeśli istnieje potencjał rozumu zakorzeniony w samym społeczeństwie, to odnaleźć go można w codziennej praktyce komunikacyjnej, a mianowicie w idealizującej treści założeń, które podmioty działające

w sposób zorientowany na porozumienie muszą wzajemnie podejmować, gdy – w kontekście ich świata życia – zgadzają się, spierają lub nie rozumieją się, bądź też oszukują, wzajemnie w odniesieniu do czegoś w świecie obiektywnym.

To właśnie owe odwołujące się do rozumu przesłanki (*Gründe*) są obiektywizującym łącznikiem między uczestnikami a interpretującym obserwatorem. Zaś w świetle racjonalnej rekonstrukcji tych teoretycznych i praktycznych (tzn. moralnych i prawnych, etycznych i estetycznych) przesłanek możliwe staje się ustalenie znaczenia praktyk społecznych z jednej strony dla samych uczestników, z drugiej zaś dla nas jako krytycznych obserwatorów. To właśnie w tej *rekonstrukcyjnej procedurze* należy odnaleźć wartość dodaną krytycznej teorii społeczeństwa w porównaniu z opisami i wyjaśnieniami [konwencjonalnej] socjologii. Zdaję sobie jednak sprawę, że – ogłosiwszy *Teorię działania komunikacyjnego* – nie udało mi się przekonać profesjonalistów w tej właśnie kwestii.

Dyskusje z krytykami i krytyczkami, jak również nowe wyniki badań doprowadziły do tego, że w przedmowie do nowego wydania „Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej” z 1990 roku zdystansował się Pan od idealizacji politycznej sfery publicznej XIX wieku, ale także od koncepcji XX-wiecznej sfery publicznej, którą tworzą wyłącznie zdepolityzowane i zdemokratyzowane media masowe, a zamiast tego zaproponował Pan myślenie o sferze publicznej w sposób bardziej zróżnicowany czy pluralistyczny. Przywoływana przedmowa kończy się w interesujący sposób, kiedy zadaje Pan sobie samemu pytanie: do jakich teorio-demokratycznych spostrzeżeń doszedłbyś, badając „strukturalne przeobrażenia sfery publicznej” jeszcze raz, czyli 30 lat po pierwszej publikacji? Odpowiada Pan, że Pańskie wnioski

być może „przemawiałyby za mniej pesymistyczną oceną i za mniej zaczepnym, jedynie postulatycznym ukazaniem perspektyw”¹⁰. Od tego czasu minęło prawie 30 lat, w czasie których polityczna sfera publiczna uległa głębokim przemianom. Do jakich wniosków doszedłby Pan dzisiaj? Czy dziś znów byłby Pan bardziej pesymistyczny?

Raczej zdumiony niż pesymistycznie nastawiony. W przeciwnym razie musiałbym już wiedzieć, jak przebiegają aktualnie dokonujące się strukturalne przeobrażenia sfery publicznej, które jeszcze przyspieszą w nadchodzących dziesięcioleciach. Są to dociekania, które muszę pozostawić młodszym kolegom; ja mogę w tym zakresie jedynie spekulować. Motorem tych zmian jest bowiem komunikacja cyfrowa, która – nie tylko zresztą w pod tym względem – stanowi głęboki przełom ewolucyjny. Być może powinienem to wyjaśnić za pomocą zgrubnego szkicu. Wraz z gramatyzacją pierwotnego użycia pojedynczych znaków o identycznych znaczeniach, u zarania ludzkości musiał powstać język zróżnicowany propozycjonalnie. Dzięki temu gatunek naszych przodków, z których wyłonił się *Homo sapiens*, mógł przejść na tryb socjalizacji komunikacyjnej. To przejście rzuca również światło na zagadnienie podtrzymywania i odnawiania kruchej z natury integracji społecznej, co Durkheim badał w kategoriach rytualnego wytwarzania solidarności społecznej w (nowoczesnych) społeczeństwach plemiennych. Od momentu uruchomienia procesów socjalizacji komunikacyjnej, charakteryzujące się odziedziczonymi po hominidach coraz wyżej rozwiniętymi inteligencją i strukturą popędową osobniki ludzkie nie były w już stanie dłużej reprodukować swojego życia w dotychczasowy,

autoreferencyjny sposób, lecz przestawiły się na intencjonalnie zorientowaną współpracę. Od tego czasu jednostki musiały balansować pomiędzy wymaganiami samozachowania siebie a wymaganiami samozachowania wspólnoty.

Z punktu widzenia antropologicznej analizy *znaczenia języka* dla konstytuowania się tego typu form życia wywieść można też wyjaśnienie istotności zmian językowych form komunikacji, czyli *rewolucji medialnych*, w historii ludzkości. Dzięki dokonaniu w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku upowszechnieniu medium cyfrowego zrewolucjonizowany został – i to już *po raz trzeci*, po *wprowadzeniu pisma* w pierwszych państwowych systemach społecznych starożytnych cywilizacji na przełomie trzeciego tysiąclecia przed naszą erą, a następnie po *wprowadzeniu druku książkowego* na początku ery nowożytnej – nie tyle tryb językowy jako taki, ile raczej sposób przekazu, a tym samym trwałość, zasięg społeczny, tempo i gęstość porozumienia komunikacyjnego. Książka drukowana zmieniła wszystkich użytkowników w *potencjalnych czytelników*, nawet jeśli potrzeba było kolejnych trzech czy czterech stuleci, aby umiejętność czytania i pisanie, przynajmniej w założeniu, się upowszechniła. Tym razem jednak tak zwane nowe media zamieniły wszystkich użytkowników w *potencjalnych autorów* – i tak jak użytkownicy prasy drukarskiej musieli najpierw nauczyć się czytać, tak samo trzeba jeszcze nauczyć się korzystania z nowych mediów. Będzie się to działo o wiele szybciej, ale kto wie, jak długo to jeszcze potrwa.

Kiedy więc pytają mnie Państwo o znaczenie nowych mediów dla strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej, proszę mi pozwolić w pierwszej kolejności zastanowić się nad znaczeniem, jakie znana nam forma politycznej sfery publicznej miała dla kształtowania się demokracji, a jednocześnie nad rosnącym – dla politycznej i społecznej integracji naszych

¹⁰ Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (s. 50). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

spluralizowanych i zindywidualizowanych społeczeństw – znaczeniem procesów kształtowania woli, których podmiotem była *publiczność czytająca* (*Lesern*). Zastanawia mnie tu pewien problem strukturalny, który jednocześnie irytuje mnie i niepokoi od czasu wprowadzenia komunikacji cyfrowej, czyli przynajmniej od początku lat 90. Po prostu nie wiem, jak mógłby wyglądać w świecie cyfrowym funkcjonalny odpowiednik fenomenu powstałych jeszcze w XVIII wieku, dziś zaś ulegających rozkładowi politycznych sfer publicznych. Sieć *śluszenie* została zdefiniowana przez swoich pionierów jako wyzwolenie, właśnie ze względu na jej anarchiczną infrastrukturę. Jednocześnie jednak moment uwspólnienia, który jest konstytutywny dla demokratycznego kształtowania się opinii publicznej i woli, wymaga *również* odpowiedzi na bardzo konkretne pytanie: w jaki sposób w wirtualnym świecie zdecentralizowanej sieci – to znaczy bez profesjonalnego autorytetu ograniczonej liczby wydawnictw i organów publikacyjnych, z wyszkolonymi, posiadającymi możliwość zarówno redakcji, jak też selekcji, redaktorami i dziennikarzami – można utrzymać sferę publiczną z obiegami komunikacyjnymi, które *inkluzywnie* obejmują *całe* społeczeństwo.

Polityczne sfery publiczne, również te opisane przeze mnie, nie są przecież w kontekście historycznym przypadkowym następstwem parlamentaryzmu i rozwoju systemu partyjnego. Ta struktura komunikacyjna była niezbędnym warunkiem funkcjonowania każdej demokracji, ponieważ mogła skupić uwagę dużej populacji na stosunkowo niewielu kwestiach istotnych dla podejmowania decyzji politycznych oraz wzbudzić i utrzymać ogólne zainteresowanie tymi kwestiami. Jednak te pionowe przepływy komunikacyjne, obecnie nadal oparte na dystrybucji i nadawaniu prasy, radia i telewizji, coraz bardziej tracą na znaczeniu w porównaniu z komunikacją poziomą, pochodzącą z nowych mediów, zwłaszcza

społecznościowych. Infrastruktura sfery publicznej w takich krajach, jak USA kruszeje już od dawna. Pierwsze oznaki tej erozji stały się widoczne po szeroko zakrojonej prywatyzacji telewizji, a przede wszystkim radia, co doprowadziło do *rynkowego ujednolicenia oferty programowej*.

Co więcej, nowe media nie ulegają już dziś „dośrodkowemu” oddziaływaniu, jak miało to miejsce w klasycznie pojmowanej sferze publicznej. Sfera publiczna sieci, generowana przez nowe media, od początku była z natury fragmentaryczna, nie wypracowując czegokolwiek, co – *pochodząc z jej wnętrza* – mogłoby uodpornić dryfujące wyspy komunikacji na dysonans poznawczy. Stąd też toczące się w realnym świecie partyjno-polityczne debaty na tematy wymagające podejmowania decyzji – jak pokazały systematyczne badania, np. programu zdrowotnego Obamy – nie są już w stanie przykuć uwagi zainteresowanych demokratycznych wyborców w świecie wirtualnym, przez co obywatele nie mogą być już wystarczająco poinformowani (*aufgeklärt*) o własnych interesach politycznych.

Klasyczne media masowe były w stanie skupić i skierować uwagę szerokiej publiczności krajowej na kilka kluczowych tematów; sieć cyfrowa sprzyja namnażaniu nisz dla zakcelerowanych, ale narcystycznie samozwrotnych (*narzisstisch in sich kreisende*) dyskursów na różne tematy. Nikt nie kwestionuje niezaprzeczalnych zalet tej technologii. Ale w odniesieniu do strukturalnych przeobrażeń politycznej sfery publicznej interesuje mnie jeden aspekt: gdy tylko siły odśrodkowe tej „bańkowej” struktury komunikacyjnej przeważą nad siłą przyciągania inkluzywnej sfery publicznej, konkurencyjne opinie publiczne reprezentatywne dla całej populacji nie będą już w stanie się uformować. Cyfrowe społeczeństwa rozwijałyby się wówczas *kosztem* wspólnej i *dyskursywnie filtrowanej* możliwości kształtowania opinii i woli. Na ile mogą to dziś ocenić,

dalszy kierunek strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej – a w szczególności politycznej sfery publicznej – zależy przede wszystkim od rozwiązania tego problemu. 👁

**Z języka niemieckiego przełożyli
Przemysław Pluciński i Justyna
Balisz-Schmelz**