

Kultura i Wartości


ISSN 2299-7806

Nr 26/2018

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.197-220>

Przyczynek do filozoficznej genezy konceptcji *Lebensweltu* Jürgena Habermasa

Rafał Michalski

 <https://orcid.org/0000-0002-9587-5074>

Artykuł stanowi próbę wskazania niezbadanych dotąd „pojęciowych antecedenencji”, które tworzą fragment genealogicznego kontekstu, z jakiego wyłoniła się koncepcja *Lebensweltu* Jürgena Habermasa. Pierwsza część tekstu pokazuje zbieżności między tą koncepcją a pojęciem sfery prawa, którego używa Hegel w swojej filozofii. Prawo stanowi obszar życia społecznego, które obejmuje prawo stanowione, moralność oraz instytucje etyczności (rodzinę, społeczeństwo obywatelskie oraz państwo). Wprawdzie Hegel nie oddziela jeszcze „prawa” od „systemu”, ale przypisuje mu cechy, które Habermas dostrzega w świecie przeżywanym (w swojej *Teorii działania komunikacyjnego*). W drugiej części artykułu zostaną zaprezentowane wątki problemowe, które omawia Arnold Gehlen w swojej antropologii filozoficznej i teorii instytucji: rehabilitacja racjonalności instrumentalnej i techniki, koncepcja shabitualizowanej, bezrefleksyjnej wiedzy, która determinuje praktyki społeczne, geneza norm moralnych, etc. Autor pokazuje, że Habermas podejmuje te same wątki w swojej koncepcji *Lebensweltu* i dochodzi do podobnych konkluzji jak Gehlen.

Słowa kluczowe: *Lebenswelt*, prawo, obowiązek, instytucja, refleksyjność, język

RAFAŁ MICHALSKI, prof. UMK, dr hab., Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMK ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń; e-mail: metasis@umk.pl

Uwagi wstępne

Habermasowska koncepcja „świata życia” (*Lebenswelt*), jak wskazuje sam autor *Teorii działania komunikacyjnego*, pochodzi od Husserla i w wersji fenomenologicznej socjologii została rozwinięta przez Alfreda Schutza. Świat życia (świat codzienny, przeżywany) to – w największym skrócie – coś danego, zastanego, czego nie poddaje się w wątpliwość i co jest wspólnym kognitywnym i normatywnym tłem dla wszystkich członków danej wspólnoty komunikacyjnej. „Świat życia ogranicza sytuację działania na modłę kontekstu, który się rozumie, ale o którym się nie mówi”¹. Komponenty świata życia to: kultura (dostępny zasób wiedzy), społeczeństwo (mechanizm regulujący przynależność do grup społecznych i zapewniający solidarność) i osobowość (kompetencje sprawiające że dany podmiot może uczestniczyć w procesach prowadzących do porozumienia)². Wszystkie te komponenty składają się na sferę prywatną i publiczną oraz wyznaczają granice działania komunikacyjnego. Równoległym i antagonistycznym wobec niego obszarem życia społecznego jest tak zwany system. Za Talcottem Parsonsem i w nawiązaniu do Niklasa Luhmanna, system można zdefiniować jako uporządkowany zbiór elementów, przejawiających tendencję do utrzymania aktualnego zasobu i stanu struktur³. System tworzą państwo (władza polityczna) oraz gospodarka (ekonomiczna produkcja), a ich wyrazem jest strategiczne działanie instrumentalne. Według Habermasa, do wyodrębnienia się systemu ze sfery komunikacyjnego *Lebensweltu* doprowadziła stopniowa instytucjonalizacja niejęzykowych mediów pieniądza i biurokratycznej władzy. W społecznościach tradycyjnych „świat życia” i system stanowiły jedno. Dopiero w wyniku odczarowania świata dokonał się ich rozdział. Wraz z postępem procesu modernizacji system uniezależnił się do tego stopnia, że wkroczył w obszar świata życia, dokonując tym samym swoistej kolonizacji. Wskutek tego ucierpiała nie tylko integracja społeczna, ale także świadomość potoczna, której pozbawiono mocy syntezy oraz poddano dotkliwej fragmentaryzacji⁴.

¹ Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. Andrzej M. Kaniowski (Warszawa: PWN, 2002), 234.

² Tamże, 244.

³ Tamże, 405.

⁴ Tamże, 636.

Poprzestańmy na tej wstępnej, skrótowej rekonstrukcji głównych założeń Habermasowskiej teorii *Lebensweltu*. W dalszej części artykułu spróbujemy odtworzyć niezbadany dotąd genealogiczny kontekst jej powstania. Używamy tutaj świadomie pojęcia „genealogiczny” w Nietzscheańskim znaczeniu narracji o pochodzeniu pewnych pojęć, która rezygnuje z kategorii kauzalnych. Nie będziemy zatem tropili bezpośrednich powiązań, filozoficznej recepcji wcześniejszych teorii, lecz wskażemy pojęciowe antecedencje ważne dla zrozumienia kategorii świata przeżywanego, chociaż Habermas nie powołuje się na nie *explicite*. W pierwszej kolejności pokażemy, że wizja sfragmentyzowanej rzeczywistości społecznej, będącej rezultatem procesów modernizacyjnych, odsyła do obrazu premodernistycznej, organicznej wizji całości bytu społecznego. U Habermasa wizja ta funkcjonuje jako rodzaj kontrastowego tła dla przedstawionej przez niego diagnozy spluralizowanej współczesności. Pozostawiamy otwartym pytanie, czy taki zespolony organicznie w medium tradycji świat w ogóle kiedykolwiek istniał. Wydaje się, że ostatnią (w istocie oscylującą między światem premodernym i modernym) filozoficzną próbą skonstruowania takiego monistycznego modelu *societas* była koncepcja sfery etyczności zaproponowana przez Hegla. Monizm tego modelu najwyraźniej dochodzi do głosu w nadziei pokładanej przez filozofa w niepodważalną i zjednującą moc *Sittlichkeit*, która ustanawia nadrzędny porządek norm i wartości spajających całe społeczeństwo. Należy jednak pamiętać, że Hegel stoi już na progu nowoczesności i przeczuwa nadchodzące przemiany, dlatego wyraźnie pokazuje, że apologizowaną przez niego społeczną *Totalität* drażni wewnętrzne rozdwojenie (*Entzweiung*).

Pojawienie się na arenie dziejów społeczeństwa obywatelskiego, które redukuje to, co ludzkie, do systemu zaspokajania partykularnych potrzeb⁵, oznacza w istocie, że człowiek po raz pierwszy mógł stać się podmiotem państwa i prawa. Dominująca w nim postawa rywalizacji i walki o przetrwanie, o sukces na rynku ograbia ludzkie doświadczenie z bytu historycznego. Redukcji i degradacji ulegają w nim ludzkie światy tradycji, a historyczności kultury przeciwstawia się cywilizacja przemysłowa i cechujące ją formy prawa, porozumiewania się i wykształcenia. Owo rozdwojenie na terażniejszość społecznego bytu i przeszłość tradycji kul-

⁵ W przeciwieństwie do Habermasa, Hegel sądzi, że społeczeństwo obywatelskie opiera się na gospodarce. W tym sensie, mimo dostrzeżenia decydującego wpływu procesów modernizacyjnych na kształt społeczeństwa, jego model pozostaje jeszcze na gruncie myślenia premodernistycznego.

turowej rodzi ponadto sprzeczność pomiędzy ludzkim bytem osobowym, zakorzenionym w moralnych, religijnych i duchowych więzach świata przeżywanego, a egzystencją nosicieli homogenicznej rzeczywistości zorganizowanej pod dyktando imperatywów ekonomii kapitalistycznej. Hegłowski świat przeżywany konstituują zatem dwie modalności, które zostają jednak „zniesione” na wyższym poziomie instytucji etycznych. Habermasowski świat przeżywany oddziela się natomiast od systemu gospodarki opartej na działaniu instrumentalnym, a także od władzy politycznej, która u Hegla stanowiła zwieńczenie życia społecznego.

W pierwszej części niniejszego artykułu spróbuję pokazać, że Habermasowski *Lebenswelt* występuje u Hegla pod kryptonimem sfery prawa (obejmującej prawo stanowione, moralność oraz instytucje etyczności) i nie daje się jeszcze oderwać od „systemu”. Ponadto wykażę, że u Hegla możemy odnaleźć charakterystyki świata przeżywanego wskazane w *Teorii działania komunikacyjnego*. W drugiej części artykułu ukazane zostaną wątki obecne w antropologii filozoficznej i teorii instytucji Arnolda Gehlena, które podejmuje Habermas w swojej koncepcji *Lebensweltu*.

Hegłowskie prawo jako prototyp premodernistycznego *Lebensweltu*

Hegel opisuje proces społecznej integracji jako rozwój ludzkiej samowiedzy prowadzący do poszerzenia obszaru jednostkowej i intersubiektywnej wolności. Na planie ducha obiektywnego (obejmującego społeczne i polityczne instytucje, kulturowe artefakty, zasoby wiedzy i idee, a także sferę gospodarki i rynku) postęp przejawia się w dążeniu do eliminowania nieuzasadnionych nierówności społecznych i – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – społecznego wykluczenia. Według Hegla, rozwój samowiedzy oraz gwarancję równości dla wolnych podmiotów zapewnia właściwie zrealizowana relacja uznania oparta na wzajemności pomiędzy podmiotami, w której każdy z nich traktuje innego jako równego sobie i jednocześnie odrębnego⁶. Ta relacja jest konstytutywna dla subiektywności, stajemy się bowiem indywidualnymi podmiotami tylko wówczas, gdy uznajemy suwerenność innego

⁶ Aktualizacja teorii społecznej wczesnego Hegla: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 20–106.

podmiotu i sami jesteśmy uznani przez innych. Intersubiektywność oparta na relacji uznania poprzedza zatem jednostkową tożsamość.

Heglowską koncepcję dzieli od filozoficznego *linguistic turn* bez mała wiek intelektualnych zmagani, a jednak we wspomnianym zwrocie ku problematyce intersubiektywności bez trudu możemy dostrzec załączek idei działania komunikacyjnego, które zmierza do opartej na porozumieniu, niezakłóconej kooperacji. Z dzisiejszej perspektywy, zbudowanie relacji uznania pomiędzy autonomicznymi podmiotami wydaje się możliwe jedynie w medium komunikacji językowej. Hegel, myśląc zgodnie z duchem swoich czasów, traktuje język jako nieproblematyczny, przezroczysty środek artykulacji procesów myślowych, dlatego w ogóle nie uwzględnia tego aspektu konstytuowania się intersubiektywności.

Zasada uznania przynależy w jego koncepcji do sfery etyczności (*Sittlichkeit*) promującej substancjalne cele samorealizacji i dobre życie, a nie formalne prawo Kantowskiej moralności (*Moral*). Etyczny porządek społeczeństwa nowoczesnego konstytuują trzy instytucjonalne całości: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo, które pozwalają pojedynczemu podmiotowi osiągnąć najwyższy stopień indywidualnej wolności.

Przy tej okazji warto odeprzeć dość często spotykany w literaturze tematu zarzut, że wywody Hegla w zamierzony bądź niezamierzony przez autora sposób prowadzą nieuchronnie do antydemokratycznych konsekwencji, tj. do podporządkowania praw jednostkowej wolności etycznemu autorytetowi państwa. Tego rodzaju krytyczną interpretację wspiera się najczęściej epigramem: „Co jest rozumne jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste jest rozumne”⁷. Nawet powierzchowna znajomość Heglowskiej metafizyki nie pozwala odczytać tego ustępu jako apoteozy *status quo* i gloryfikacji istniejących instytucji. Termin rzeczywistość (*die Wirklichkeit*) etymologicznie wywodzi się od czasownika *wirken* (działać), zatem już sama geneza słowa wskazuje, że chodzi o rzeczywistość ukonstytuowaną przez ludzkie działanie w rozumieniu Giambattisty Vico, który tak właśnie pojmował historię. U Hegla pojęcie *die Wirklichkeit* odsyła do metafizycznego założenia, że w dziejach przejawia się uniwersalna, rozumna struktura, która progresywnie dąży do aktualizacji w świecie społecznym. W sferze politycznej jej ucieleśnieniem są jedynie takie instytucje, które faktycznie umożliwiają realizację odpowiedniej dla danego momentu historycznego formy rozumności. Rzeczywistość

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1969), 17.

nie jest tym samym tożsama ze wszystkim, co egzystuje. Hegel rozróżnia bowiem zjawiska, które ucieleśniają rozumną strukturę od zjawisk, które tego nie czynią. Odróżnia zatem egzystencję/istnienie (*Dasein*) od rzeczywistości (*Wirklichkeit*), która stanowi zaledwie część tego, co istnieje. W cytowanym epigramie Hegel nie wychodzi, jak sugerują liczni interpretatorzy, od postulatu, że to co faktycznie istnieje, jest rozumem, ale od przekonania, że to co rozumne ma w sobie moc czy zdolność do urzeczywistnienia się w realnym historycznym świecie. Kilka stron za omawianym cytatem filozof dokonuje powyższego rozróżnienia *expressis verbis*: „Wszystko, co nie jest taką przez samo pojęcie założoną rzeczywistością, jest tylko przemijającym istnieniem, zewnętrzną przypadkowością, mniemaniem, pozbawionym mocy zjawiskiem, nieprawdą, złudzeniem itd.”⁸ Filozofia zawsze pozostaje ograniczona do ram wyznaczonych przez historyczny kontekst, w którym funkcjonuje, ale równocześnie, jak pisze Hegel, jest swoją własną epoką ujętą w myślach⁹. W istocie filozof podnosi do poziomu idei faktycznie istniejące urządzenia i instytucje. Zaproponowana przez niego „ideacja” polegała w tym przypadku na sprowadzeniu kulturowych wytworów człowieka do „pojęcia” czy ideału, a tym samym na oczyszczeniu ich z przypadkowych i arbitralnych osadów historii. Filozofia nie poucza zatem, jaki świat być powinien w oparciu o jakiś wyspekulowany wzorzec, ale stara się ująć na poziomie idei, to co w rzeczywistości faktycznie istnieje. Postawy filozoficznej, zawartej w analizowanym epigramie, nie należy zatem utożsamiać z konformizmem i uległością wobec *status quo*. Hegel wielokrotnie powtarza, że poszukiwanie prawdy nie powinno cofać się przed podważaniem powszechnie przyjętych mniemań. Jednocześnie podkreśla jednak, że samo istnienie i natura instytucji publicznych nie mogą być z góry kwestionowane jako przeszkoda dla realizacji jednostkowej wolności. Tego rodzaju krytykanctwo wsparte na oderwanych, fikcyjnych modelach (np. umowy społecznej) oznacza bowiem ignorowanie aktualnej rzeczywistości. Hegłowi nie chodzi więc o arbitralne założenie, że rzeczywistość ma *a priori* charakter racjonalny, lecz o poszukiwanie „ziaren rozumności” rozsianych w aktualnym świecie.

Jeśli w naszym odczytaniu Hegla zmienimy słownik filozoficzny, to przy odrobinie dobrej woli dostrzeżemy tutaj intencję, która przyświeca również Habermasowi w jego teorii działania komunikacyjnego. Czymże innym, jak nie ową utajoną racjonalnością, jest bowiem niejawnym, normatywnym potencjałem tkwiący

⁸ Tamże, 23.

⁹ Tamże, 21.

w świecie przeżywanym, który tworzy niezawodny punkt oparcia dla codziennej *praxis*? Oczywiście, równie wyraźnie uwidacznia się tutaj różnica dzieląca ujęcia obu filozofów. Dla Hegla rzeczywistość przepojona ukrytym rozumem, który tworzy stabilne podłoże dla interakcji społecznych, stanowi pełen napięć, ale ostatecznie dość spójny system zinstytucjonalizowanej etyczności, podczas gdy dla Habermasa zasób norm i reguł przenikających *Lebenswelt* jest kruchym i często wymagającym rewizji rezerwuarem usankcjonowanych przez tradycję praktycznych i aksjologicznych rozstrzygnięć, które nie tworzą już żadnej integralnej całości, chociaż wciąż dostarczają jednostkom niezbędnych drogowskazów życiowych. Wzorce interpretacji, wartościowania i ekspresji ukryte w tle Habermasowskiego *Lebenswelt* mają charakter bezrefleksyjny, działają na mocy swojej oczywistości i dopiero w sytuacji konfliktu, niezgody artykułowane są na poziomie racjonalnego dyskursu. O podobnym zjawisku pisze Hegel, kiedy podkreśla, że imperatywna moc reguł etyczności płynie nie tyle z rozumowego poczucia obowiązku, co z właściwie uformowanej skłonności. Racjonalność przejawia się, według niego, na dwóch poziomach: w dziedzinie wiedzy, wyartykułowanych pojęciowo norm prawa, moralności, polityki oraz reguł ekonomii, a ponadto na płaszczyźnie shabitualizowanych nawyków, które osiągają status świadomej wiedzy, gdy interakcje międzyludzkie ulegają wypaczeniu, a leżące u ich podłoża normy wymagają krytycznej refleksji.

Obszar życia społecznego, który u Habermasa rozpada się na system i *Lebenswelt*, u Hegla opisywany jest jeszcze jako zróżnicowana wewnętrznie całość. Całość tę filozof określa myśląc na pierwszy rzut oka pojęciem prawa. Aby uniknąć nieporozumień, musimy pamiętać, że Hegłowska koncepcja prawa wyraźnie odbiega od ujęcia tradycyjnego, zgodnie z którym prawo oznacza państwowy porządek legalnie uregulowanych relacji życia zbiorowości i ściśle wiąże się z zasadą przymusu. Przyjrzyjmy się zatem bliżej stanowisku Hegla.

W paragrafie 29 wprowadzenia do *Zasad filozofii prawa* znajdujemy kluczową, choć zarazem wysoce enigmatyczną definicję prawa. „To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się istnieniem wolnej woli, jest tym, co nazywamy prawem. Prawo więc to wolność jako idea”¹⁰. W powyższym określeniu pojęcie prawa nabiera charakteru ontologicznego, zostaje utożsamione z pewnym obszarem istnienia, domyślnie ze sferą rzeczywistości (w Hegłowskim rozumieniu tego terminu),

¹⁰ Tamże, 51.

w której realizuje się ludzka wolność. Aby właściwie zrozumieć intencję Hegła, należy pamiętać o tym, że, według niego, filozofia, która usiłuje przedstawić ideę sprawiedliwego porządku społecznego, nie może dochodzić do niej na drodze dedukcji z powszechnego prawa rozumowego, lecz powinna wydobyć ją z faktycznie istniejącego stanu rzeczy. Każdy ustrój państwowy jest rezultatem procesu dziejowego i można go zrozumieć jedynie w perspektywie przemian historycznych. Nie chodzi bynajmniej o wykorzystanie perspektywy empirycznej (jak w szkole historycyistów), lecz o właściwe zrozumienie logiki dziejów, w których urzeczywistnia się zasada wolności. Ontologicznie rozumiane prawo obejmuje u Hegła instytucjonalne obiektywizacje ducha dziejów, takie jak: prawo obywatelskie, zasady moralności, a przede wszystkim sfera etyczności, w której skład wchodzi rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo, znajdujące się na samym szczycie ducha obiektywnego.

Hegel, podobnie jak Habermas, zakłada przy tym, że w warunkach nowoczesnego świata wszelkie moralne i prawne określenia można uznać za prawomocne tylko wtedy, gdy wyrażają indywidualną autonomię człowieka. Wynika to z ogólnego założenia Hegła, że właściwym podmiotem dziejów jest duch, który uzyskuje w nich rzeczywistą świadomość siebie jako wolności, a świadomość ta jest osiągnięta jedynie w umyśle człowieka zyskującego samowiedzę dzięki procesowi kulturowego kształtowania jaźni (*Bildung*). Jak pisze Hegel: „Dzięki tej pracy kształcenia i kultury dochodzi jednak do skutku to, że sama subiektywna wola zyskuje w sobie obiektywność - jedyna, w której wola ze swej strony godna jest i zdolna być rzeczywistością idei”¹¹. Habermas oczywiście odrzuca taką spekulatywną ontologię dziejowego ducha, ale nawiązuje ewidentnie do idei *Bildung*, pisząc o procesach indywidualnego i społecznego uczenia się.

Według Hegła, przedstawienie powszechnych zasad sprawiedliwości ujawniających się w danym momencie dziejów nie powinno wychodzić od atomistycznego wyobrażenia, że wolność jednostki polega na niezależnym od wpływu innych realizowaniu indywidualnej woli. Jednostki, zanim uzyskają jakąkolwiek postać samoświadomości, są bowiem już uprzednio powiązane z innymi podmiotami za pośrednictwem intersubiektywnych relacji uznania (u Habermasa relacje te są ukonstytuowane na mocy obowiązującego porozumienia językowego). Dlatego też filozof usiłuje na podstawie istniejących już instytucji i reguł życia społecznego

¹¹ Tamże, 192.

wydobyć kontury idealnego, ale możliwego do urzeczywistnienia w obecnych warunkach systemu społecznego.

Zaproponowany przez Hegla model „prawa” (obejmujący, jak już pisaliśmy, prawo formalne, moralność oraz instytucje etyczności) przywodzi nieuchronnie na myśl obraz organicznego życia społecznego, który łączy w sobie Habermasowski *Lebenswelt* i system. Władza polityczna, prawo i gospodarka wtapiają się tutaj w system integralnie powiązanych ze sobą i nawzajem warunkujących się podsystemów nadrzędnej całości (*Totalität*). Ale podobnie jak dla Habermasa, samo stosowanie się do prawa nie gwarantuje jeszcze rozwoju wolności, choć jest jego podstawą. Ograniczenie wolności do formalnego prawa powoduje bowiem, że jednostka zaczyna artykułować wszystkie swoje potrzeby i zamiary w kategoriach tego właśnie prawa, przez co staje się niezdolna do udziału w życiu społecznym. Prawno-osobowa wolność ogranicza się w istocie do upoważnienia, aby działać zawsze zgodnie z własnymi interesami i wyobrażeniami w takim zakresie, na jaki zezwala prawny porządek. Najważniejsza słabość tego modelu autonomii przejawia się, według Hegla, w tym, że celowość więzi między-osobowych zostaje w nim zredukowana do własności rzeczy, cel działania okazuje się czymś całkowicie przypadkowym, zależnym od kontyngentnych potrzeb i preferencji życiowych. Ujmując to w języku Habermasowskim: proces niezakłóconej socjalizacji i upodmiotowienia jednostki nie może urzeczywistnić się jedynie w oparciu o najsprawiedliwszy nawet system prawa, lecz zawsze wymaga możliwości zastosowania władzy komunikacyjnej, która ma moc korygowania istniejących patologii i poszerzania obszaru osobowej wolności. Habermasowska władza komunikacyjna rozwija się za pośrednictwem powszechnie akceptowanych norm, a zatem nie z lęku przed ewentualnymi sankcjami, lecz dlatego, że jednostki uczestniczące w wolnej wymianie poglądów uznają znaczenie racjonalnych argumentów dla ważności norm. W tego rodzaju władzy nie chodzi zatem o realizację konkretnych celów, lecz o ważność norm, które stanowią podstawowy składnik społecznej integracji. Porządek społeczny jest prawomocny wówczas, gdy istnieje możliwość poddania go sprawdzianowi za pomocą kontrargumentów.

Zasadniczo to samo ma na myśli Hegel, mimo że nie operuje kategorią komunikacji. Przerosty prawa formalnego, ale również konflikty aksjologiczne nie dające się rozwiązać za pomocą reguł prawnych powinny, według niego, zostać poddane debacie na „wyższym” poziomie etyczności. Tutaj ujawnia się jednak –

mimo podobnego punktu wyjścia – największa różnica między filozofami. Habermas wierzy bowiem, że tego typu konflikty wybuchające w przestrzeni życia codziennego mogą zostać rozwiązane w sferze publicznej, natomiast Hegel zadanie to powierza instytucji państwa. Według autora *Zasad filozofii prawa* opinia publiczna wyraża „ogólność” poglądów poszczególnych obywateli, które przekraczają próg i ograniczenia sfery prywatnej i w tym sensie jest ona probierzem prawdy, ale – dodaje – prawdy, która broni i uzasadnia interesy obywateli będących niezależnymi podmiotami ekonomicznymi. Społeczeństwo obywatelskie jest wewnątrznie zantagonizowane i podzielone na majątnych posiadaczy kapitału i „motłoch”, który stanowi obiekt pomocy i nie posiada odpowiedniej „tuby” nagłaśniającej i artykułującej jego roszczenia na planie publicznym. Jak stwierdza filozof, ponieważ „[...] związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokojenia, nabiera charakteru ogólnego, rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactw [...] po drugiej stronie wyrasta jednostkowość i ograniczoność pracy szczegółowej, a wraz z tym zależność i nędza przypisanej do tej pracy klasy”¹². Opinia publiczna ma wprawdzie ogólny, ale w praktyce jednostronny charakter i nie opiera się na ugruntowanej, obiektywnej wiedzy¹³. Zatem to nie społeczeństwo obywatelskie, a obywatelskie państwo prawne zapewnia bezpieczeństwo, ochronę własności oraz osobistą wolność. Państwo, władza polityczna stanowi zwieńczenie procesu kształtowania sfery etycznej, ponieważ kieruje się prawem rozumowym, a nie subiektywnymi opiniami i interesami obywateli. Dlatego sfera publiczna pełniąca funkcję polityczną prowadzi do „[...] nieograniczonego mniemania i chcenia oraz do tego, by stanowić tylko masową przemoc skierowaną przeciwko państwu”¹⁴. Hegel obawia się, że udzielnie władzy (nawet ograniczającej się tylko do korygowania decyzji politycznych) opinii publicznej może zakończyć się irracjonalną tyranią nieoświeconego tłumu i doprowadzić do dezorganizacji państwa. Z perspektywy teorii Habermasa takie ujęcie w nieuprawniony sposób miesza prerogatywy *Lebensweltu* z polityczną i ekonomiczną władzą systemu. Hegel nadmiernie idealizuje państwo, nie dostrzegając, że podlega ono silnym systemowym wpływom i dlatego właśnie potrzebuje instancji mediującej między roszczeniami i potrzebami artykułowanym w świecie przeżywanym a wymogami systemu.

¹² Tamże, 200.

¹³ Tamże, 313.

¹⁴ Tamże, 297.

Porównując „przestarzałą”, przednowoczesną teorię Hegla z modelem Habermasowskim, możemy odnieść wrażenie, że sceptycyzm autora *Zasad filozofii prawa* wobec sfery publicznej znajduje jednak współcześnie – przynajmniej częściowe – uzasadnienie. Media, wśród nich zwłaszcza Internet, a ponadto prawnie gwarantowane publiczne konsultacje, referenda, rozmaite oddolne inicjatywy reprezentujące „głos” *Lebensweltu* mają wprawdzie niebywałą zdolność do artykułowania i upowszechniania potrzeb zagrożonych lub pokrzywdzonych grup społecznych, do ujawniania wypaczeń politycznych i gospodarczych, a także lokalnych i globalnych zagrożeń, jednak ich skuteczność budzi duże wątpliwości. Rezygnacja z udziału w grze politycznej odbiera w istocie najważniejsze, najbardziej efektywne narzędzie walki o sprawiedliwość społeczną i poszerzenie jednostkowej wolności. Masowe demonstracje, protesty, petycje dotyczące kluczowych problemów gospodarki okazują się najczęściej całkowicie nieskuteczne. Niewątpliwie rozbudzają wolę polityczną, zwiększają świadomość i zaangażowanie obywateli, jednakże ich oddziaływanie ma zazwyczaj jedynie symboliczny charakter. Stanowisko Hegla, choć na pierwszy rzut oka wydaje się skrajnie konserwatywne, wykazuje w tym kontekście dużą dozę trzeźwości i realizmu. Odnosząc jego idee do współczesnej sytuacji, moglibyśmy stwierdzić, że bolączki świata przeżywanego potrzebują wsparcia ze strony politycznych decydentów oraz organów odpowiedzialnych za konstytuowanie się obiektywnej wiedzy, czyli – jak dzisiaj to ujmujemy – bezstronnych grup eksperckich, które powinny mieć bezpośredni udział w sprawowaniu władzy. Nie tyle więc sfera publiczna jako emanacja *Lebensweltu*, lecz twarda, racjonalna polityka może przeciwdziałać, zdaniem Hegla, negatywnym konsekwencjom doświadczanego coraz wyraźniej rozdwojenia współczesnego świata.

Hegłowski *Lebenswelt*, czyli sferę szeroko pojętego „prawa”, zinterpretowaliśmy jako obszar częściowo niejawnego normatywności, która „za plecami” aktorów społecznych reguluje ich wzajemne interakcje, użycza wzorców decyzyjnych i sprzyja rozwijaniu wolności na płaszczyźnie intersubiektywnej. Habermas opisuje ten potencjał jako skumulowany w procesie kulturowym zasób wartości i reguł postępowania, które są zawsze obecne w tle praktyk społecznych, ale równocześnie nieustannie „ulatniają” się w medium refleksyjnej krytyki. W jego ujęciu normatywność tkwiąca w świecie przeżywanym musi podlegać nieustannym przekształceniom, ponieważ jest to nieuchronna konsekwencja „uczenia się” współczesnych społeczeństw. „Uczenie się” oznacza w tym kontekście krytyczną

rewizję, dystans wobec odziedziczonych z tradycji zasad, dążenie do racjonalnego uzasadnienia praktyk w sytuacji, gdy przestają one sprawnie funkcjonować.

Hegel również dostrzega kluczową wagę „uczenia” się, ale rozumie je jako proces wewnętrznego kształtowania (*Bildung*) moralnej i praktycznej postawy jednostki i całej wspólnoty. Nie chodzi mu bynajmniej o klasyczną oświeceniową ideę samorozwoju, lecz bardziej o dyscyplinę, „chów” sfery popędowej, ludzkich emocji i skłonności, aniżeli o świadome kształcenie się. Rezultatem Hegłowskiej *Bildung* jest obowiązek – dojrzały obywatel to ktoś, kto przewyciężył antynomię skłonności i świadomego obowiązku. Refleksja – tak ważna dla Kanta, ale również dla Habermasa – stanowi w istocie jedynie przeszkodę w samorealizacji i rozwoju wolności.

Kantowski obowiązek powstaje, zdaniem autora *Zasad filozofii prawa*, w stadium poprzedzającym właściwą etyczność i zostaje zniesiony, gdy podmiot przekroczy to stadium. Hegel opisuje przejście do „wyższej” sfery urzeczywistnienia wolności, używając terminów psychologicznych. Jednostka odczuwa je jako formę uwolnienia od uciążliwości związanych z patologiami zabsolutyzowanej, wyłącznie podmiotowej wolności rozumianej jako samookreślenie wolnej woli (stanowisko Kanta i wczesnego Fichtego): od niekończącej się, jałowej deliberacji moralnej, od braku bądź nieskuteczności działania, a przede wszystkim od niepokojącej dezorientacji życiowej, do której przyczynia się filozoficzny rozgardiasz. Wyzwolenie się z takiej nieokreślonej formy podmiotowości i związanej z nią abstrakcyjnej autonomii dochodzi właśnie do skutku za pośrednictwem systemu obowiązków¹⁵. Hegel przekonuje, że rzeczywisty świat społeczny (*Lebenswelt*) zawiera w sobie całe spektrum wzorców interakcji, które pozwalają jednostkom zrealizować prawdziwą, substancjalną, czy też afirmatywną wolność. „Obowiązek nie jest przeto ograniczeniem wolności, lecz tylko ograniczeniem jej abstrakcji, tj. niewolności. Obowiązek jest dojściem do istoty, zdobyciem wolności afirmatywnej”¹⁶. Zdobyć afirmatywnej wolności oznacza, że podmiot uzyskuje zdolność do aktywnego uczestnictwa w procesie kształtowania normatywnego porządku etyczności, który uwalnia jednostki od jednostronnych wzorców interakcji oraz konstrukcji pojęciowych fałszujących prawdziwy obraz rzeczywistości. Spełniając obowiązki usankcjonowane w sferze *Sittlichkeit*, podmioty przyczyniają się do aktualizacji potencjalnie istniejących form komunikacyjnej intersubiektywności.

¹⁵ Tamże, 149.

¹⁶ Tamże, 388.

Hegel utożsamia obowiązek z etycznym nakazem stanowiącym wewnętrzny składnik komunikacyjnej praktyki, w której jednostki wprawdzie stosują się do określonych reguł i norm, ale nie postrzegają ich jako narzuconych z zewnątrz nakazów, dlatego można im przypisać imperatywny charakter. Podmioty etycznej *praxis* powinny bezrefleksyjnie akceptować ważność społecznie usankcjonowanych norm, dzięki czemu wzrasta skuteczność ich działań. Obowiązek funkcjonuje zatem u Hegla jako uwewnętrzniona, niejako shabitualizowana w procesie kształcenia (*Bildung*) reguła postępowania, którą uznać można za część składową wewnętrznej natury człowieka. Obowiązek to również norma gwarantująca wzajemne uznanie uczestników danej interakcji. Nie można go zatem postrzegać, w duchu Kantowskim, jako dającego się wyizolować punktu widzenia, który odgrywa rolę nadrzędnego kryterium wyboru między dwiema alternatywami działania. Hegel korzysta z niego, aby usunąć uwidaczniające się na poziomie „woli bezpośredniej” ślady heteronomii (popędy, skłonności) oraz związany z nimi kausalny przymus. Obowiązek pojęty jako zinternalizowana reguła postępowania wyklucza, z jednej strony, popędy i nawyki, które mogłyby zakłócać przebieg interakcji, a z drugiej strony, dostarcza gotowych schematów decyzyjnych, które odciążają podmiot od konieczności dokonywania refleksyjnego osądu. W ten sposób nakaz nie jawi się już jako zewnętrzna materia wyboru czy moralnej oceny, lecz jako *quasi* instynktowny imperatyw.

Hegłowski *Lebenswelt* podlega tym samym transformacji, która przechodzi niejako przez trzy stadia (w sensie logicznym, a nie chronologicznym). Pierwsze stadium konstytuuje system prawa formalnego i podmiotowej moralności. Na tym etapie jednostka osiąga przesłanki niezbędne do zrealizowania subiektywnej autonomii. Drugie stadium rozgrywa się na obszarze *Sittlichkeit*, gdzie podmiot przyswaja sobie system obowiązków i w pełni się z nim integruje. Tutaj właśnie powstaje niejawny zasób norm tworzących podłoże dla prawidłowych interakcji oraz intersubiektywnej wolności. Wreszcie w trzecim stadium, w etycznej sferze instytucji państwa, zarówno subiektywna autonomia, jak i bezrefleksyjny obowiązek osiągają poziom samowiedzy i zyskują racjonalną legitymizację.

Habermas, nieufny wobec władzy administracyjnej i politycznej, nie mógłby zgodzić się na taką dialektykę. Jego zdaniem, całość społeczna uległa bowiem współcześnie nieodwracalnemu rozpadowi, a będące jego skutkiem dwa opozycyjne światy nie dają się „pojednać” ani na teoretycznym, ani na praktycznym poziomie. Dla zachowania swojej suwerenności *Lebenswelt* potrzebuje wolnej od

przemocy siły racjonalnego dyskursu, który w sferze publicznej chroni go przed hegemonicznymi zakusami instrumentalnego systemu.

Habermasowski *Lebenswelt* w świetle teorii instytucji Arnolda Gehlena

Obraz świata życia codziennego oczyszczonego z presji ekonomicznych, niezależnego od instrumentalnej racjonalności i bazującego na żywej substancji tradycji przypomina pod wieloma względami wizję ustabilizowanego porządku społecznego, jaką przedstawił Arnold Gehlen w *Urmensch und Spätkultur*¹⁷. Nowoczesność wyłania się, według Habermasa, podobnie jak i Gehlena, wówczas, gdy proces technicznej racjonalizacji zaczyna ogarniać instytucje społeczne, gdy zaczyna zagrażać pozostałościom przednowoczesnej tradycji. Obydwaj posługują się zatem głównym toposem konserwatywnej krytyki kultury i techniki. Niekontrolowany postęp techniki uznany zostaje tutaj za grzech kardynalny nie dlatego na przykład, jak utrzymywali marksiści, że wikła się bezwiednie w ideologicznie zafałszowany, kapitalistyczny proces produkcji, lecz z powodu naruszenia żywej tkanki tradycji, która dotąd stwarzała horyzont sprawdzonych, rutynowych praktyk i podzielanych przez wspólnotę wartości. Owa utajona w tle i przekazywana w ramach tradycyjnych instytucji praktyczna wiedza stanowi podstawę właściwego funkcjonowania współczesnych urzędów demokratycznych, sfery publicznej i prywatnej. Różnica pomiędzy ujęciami obu filozofów sprowadza się głównie do tego, że u Gehlena brakuje odpowiednika Habermasowskiego *Lebensweltu* w znaczeniu niezależnej sfery działania. Jednakże kiedy Habermas próbuje uzasadnić autonomiczny i *quasi* transcendentálny charakter działania komunikacyjnego, zmuszony jest do wykorzystania argumentów, którymi posługuje się również Gehlen. Podstawowym problemem jest w tym kontekście pytanie, w jaki sposób i z jakiej formy praktyki społecznej można wyprowadzić działanie komunikacyjne oparte na symbolicznej reprodukcji. Habermas na długo przed wydaniem

¹⁷ Por. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004).

Teorii działania komunikacyjnego sięga do założeń, które do złudzenia przypominają Gehlenowskie analizy wzajemnych relacji pomiędzy przedstawiającym rytym a wytwórczym działaniem celowym¹⁸.

Habermas podobnie jak Gehlen zakłada, że celowo-racjonalne kompetencje powstają wtórnie na bazie rytualnych interakcji: „Pewne wskazówki przemawiają za tym, że w okresie początkowym, ciągnącym się aż do końca mezolitu, działania celowo-racjonalne mogły być umotywowane jedynie rytualnym związkiem z wzajemnymi oddziaływaniami. Zapewne w pierwszych kulturach osiadłych, opartych na hodowli i uprawie roślin, laicki obszar podsystemów działania celowo-racjonalnego oddzielił od interpretacji i form postępowania w dziedzinie komunikacji między podmiotami”¹⁹. Wychodząc z tego założenia, Habermas przyjmuje, że historia gatunku ludzkiego bazuje na dwóch typach reprodukcji społecznej: pracy i interakcji. Następnie usiłuje uzasadnić autonomię „instytucjonalnych ram”, która chroni „substancję tradycji” przed ingerencją „samoregulujących się systemów celowo-racjonalnego działania”²⁰. Filozof nawiązuje w tym punkcie wywodu do analiz Gehlena, zarazem jednak próbuje je częściowo skorygować. Głównym przedmiotem krytyki staje się rzekomy „technokratyzm” koncepcji autora *Urmensch und Spätkultur*. Habermas podkreśla, że należy chronić instytucjonalne ramy przed niekontrolowanym wzrostem „władzy rozporządzania”. Wybująco rozwój sił wytwórczych opartych na ujarzmianiu natury może bowiem doprowadzić do sytuacji, w której stosunki produkcji będą kształtowane według praw obowiązujących w sferze techno-nauki. Jednakże zarzut skierowany pod adresem Gehlena jest całkowicie bezzasadny, ponieważ wielokrotnie przestrzegał on przed zagrożeniami płynącymi z instrumentalizacji instytucji społecznych oraz z wybujałego rozwoju superstruktur, które przyczyniają się do erozji tradycyjnego ładu społecznego. Jeśli pominiemy powyższą krytykę Habermasa, okaże się, że obaj filozofowie przyjmują dwa wspólne założenia:

1. założenie „genealogiczne”: celowo-racjonalne kompetencje powstają wtórnie na bazie rytualnych interakcji;

¹⁸ Por. tenże, *Człowiek, Jego natura i stanowisko w świecie*, tłum. Rafał Michalski i Jarosław Rolewski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017), 475–502.

¹⁹ Jürgen Habermas, „Technika i nauka jako «ideologia»”, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. Jerzy Szacki (Warszawa: Czytelnik, 1977), 382–383.

²⁰ Tamże, 383 i n.

2. założenie „ontologiczne”: w sferze społecznej istnieją dwa niezależne, rządzące się własnymi prawami porządki: obszar techno-nauki kierujący się zasadami utylitarystyczno-instrumentalnymi oraz sfera instytucji zakorzenionych w tradycyjnym porządku normatywnym.

W tym miejscu należy podkreślić istotną różnicę między obydwoma koncepcjami: według Habermasa obydwie sfery porządku społecznego opierają się nie tylko na dwóch różnych rodzajach działania, ale stanowią również dwa odrębne typy racjonalności. Habermas próbuje ową różnicę zakotwiczyć głębiej aniżeli Gehlen, aby w ten sposób uniknąć naturalistycznych konsekwencji jego teorii normatywności. Normy powstają i reprodukują się w społeczeństwie zgodnie z zasadą porozumienia, a zatem ani na mocy utylitarystycznych kalkulacji, ani dzięki kontraktualnym (umowa społeczna) czy lewiatańskim zabezpieczeniom (przymus ze strony władzy).

W *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas rozbudowuje argumentację, sięgając do analiz Herberta Meada, uzupełnionych o filogenetyczne spekulacje na temat genezy norm moralnych Emila Durkheima. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że recepcja Durkheima zastępuje tutaj wcześniejsze nawiązania do Gehlena. Zakrawa na paradoks, że właśnie te momenty, które Habermas podkreśla u Durkheima pokrywają się z ustaleniami Gehlena. Zarówno autor *Elementarnych form życia religijnego*, jak i niemiecki antropolog utrzymują, że pierwszymi manifestacjami społecznej moralności były rytualne praktyki. Obydwaj podkreślają, że na tym etapie rozwoju norm moralnych zachodzi pełna zbieżność między pożądanymi wartościami (Kantowska skłonność) a wartościami opatrzonymi znakiem powinności (Kantowski obowiązek). Ową zbieżność Gehlen trafnie określa mianem „wstecznej stabilizacji”. Pojęcie to oznacza fuzję kolektywnych imperatywów ucieleśnionych w rytualnych praktykach z indywidualnymi potrzebami, dzięki której wspólnota uzyskuje wewnętrzną spójność i uczy się zaspokajać życiowe konieczności jednostek bez profanizowania sfery sakralnej.

Kolejne podobieństwo między Gehlenem a Durkheimem dotyczy genezy kolektywnej świadomości. Źródła zarówno indywidualnej samowiedzy, jak i zbiorowej świadomości tkwią, zdaniem obydwu myślicieli, w rytualnym symbolizmie. Dzięki identyfikacji z zewnętrznym obiektem sakralnym uczestnicy rytuału zdobywają kontrastowe odczucie siebie. Wchodząc w cudzą rolę, pośrednio ujmują sami siebie i urzeczywistniają samoświadomość swej jedności jako grupy. Według

Gehlenu i Durkheima, kluczowym elementem rytuału jest tabu, zakaz spożywania totemicznego zwierzęcia bądź rośliny, a zatem działanie ze znakiem powinności stanowiące podstawę zbiorowej moralności.

Właśnie nieobecność tego typu filogenetycznych rekonstrukcji stanowi zdaniem Habermasa o słabości interakcjonizmu Meada, który nie potrafi odpowiedzieć na pytanie jak powstały instytucje: „[...] aby wyjaśnić filogenetyczne przejście od interakcji zapośredniczonej symbolicznie do interakcji kierowanej przez normy, wykorzystuje [Mead – R.M.] pewną instancję wprowadzoną ontogenetycznie, choć wyjaśnienie ontogenezy tego „uogólnionego innego” nie jest możliwe bez odwołania się do filogenezy”²¹. Błędne koło obecne w rozumowaniu Meada można, zdaniem Habermasa (podobnie jak i Gehlenu), ominąć tylko wówczas, gdy archaiczne korzenie zbiorowej świadomości i moralności odsłoni się w rytualnym działaniu, które „[...] odnosi się nie tyle do treści, ile struktury tożsamości tej grupy, tożsamości wytwarzanej i odnawianej za pośrednictwem wspólnego identyfikowania się z tym, co święte”²².

Nie będzie nadużyciem, jeśli za Karlem Siegbertem Rehbergiem²³, przyjmiemy, że Habermas mógł przejść od paradygmatu celowej aktywności do komunikacyjnego działania nie tylko za pośrednictwem Durkheima, ale również Gehlenu. Trudno wytłumaczyć pominięcie autora *Urmensch und Spätkultur* w wywodach *Teorii działania komunikacyjnego* nieznaną jego tekstów, gdyż w wydanej kilka lat wcześniej pracy Habermas sam zwraca uwagę na podobieństwa między Durkheimowskim pojęciem *sacrum* a Gehlenowską kategorią nieokreślonego zobowiązania.²⁴ Według Gehlenu i Durkheima imperatywny charakter najwcześniejszych norm wyrasta na podłożu emocjonalnej ambiwalencji (lęku i uwielbienia), którą Habermas łączy jednoznacznie z biologicznym fenomenem nieokreśloności ludzkich popędów²⁵.

²¹ Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. Andrzej M. Kaniowski (Warszawa: PWN, 1999), 83.

²² Tamże, 98.

²³ Por. Karl S. Rehberg, „Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen”, w: *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, red. Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Rainer Schmalz-Bruns (Wiesbaden: Nomos, 1990), 125.

²⁴ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), 196.

²⁵ Tamże, 151.

Pomijając kwestię ewentualnych zapożyczeń od Gehlena, wystarczy wskazać, że jego koncepcja doskonale wpisuje się w teoretyczny zamiar Habermasa, by wyjaśnić genezę grupowego konsensu w wymiarze filogenetycznym. Gehlen wybiera archaiczne instytucje jako typ idealny, ponieważ sądzi, że ujawniają one w przejrzysty sposób proces kształtowania samoświadomości grupy bez kontraktualnych, utylitarystycznych ani też jakichkolwiek „wtórnych” zabezpieczeń. Dlatego też wyeksponowaną pozycję w jego rozważaniach zajmuje rytualno-przedstawiające działanie, które „[...] nie ma charakteru habitualnego, ani nie jest prostym zachowaniem, wyczerpującym się w realizacji partykularnego celu, ani też bezpośrednim wyrazem emocji”²⁶, co powoduje, że „[...] pierwotnie nie służy ono żadnym celom”²⁷, a wyrastające na jego podłożu instytucje „[...] nie dadzą się wywieść ani z instynktownych rezyduów, ani z celowo-praktycznej inteligencji”²⁸.

Dokładnie w tym samym kierunku biegną analizy Habermasa, dla którego bezinteresowność i bezcelowość najstarszej formy działania stanowi idealne podłoże dla rozwoju moralnych norm. W późniejszym eseju sam przyznaje, że koncepcję działania komunikacyjnego można interpretować jako modyfikację teorii instytucji, która za Cassirerem podkreśla, „[...] możliwa jest racjonalizacja pierwotnego, rytualno-przedstawiającego rdzenia instytucji”²⁹, nieco dalej, tym razem nawiązując do Gehlena³⁰, podkreśla, że normatywność bazuje na zniewalającej mocy bezinteresownie obligującego działania: „[...] komunikacyjna sublimacja normatywnych treści mitów, rytuałów, symbolicznych form wyrazu i praktyk oznacza z całą pewnością przekształcenie, ale nie zniesienie podstaw obowiązywania bezinteresownie obligującego działania”³¹. W dalszych wywodach na temat norm moralnych Habermas odchodzi od linii wyводу Gehlena i rozwija zręby własnej etyki dyskursowej.

Z powodu ograniczeń ramowych nie będziemy analizować trudności, w jakie wnikła się przy tej okazji autor *Teorii działania komunikacyjnego*. Zarzut, że jego

²⁶ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Wiesbaden: Quelle und Meyer, 1997), 167.

²⁷ Tamże, 180.

²⁸ Tamże, 291.

²⁹ Jürgen Habermas, „Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten”, w: tenże, *Zeit der Übergänge* (Frankfurt am Main, 2001), 81.

³⁰ Por. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 143.

³¹ Habermas, *Symbolischer Ausdruck*, 82.

pojęcie dyskursu opiera się na formalistycznych, proceduralistycznych i idealistycznych założeniach, których nie da się pogodzić z codzienną komunikacją, został przedstawiony przez wielu autorów³². Dla potrzeb niniejszego artykułu istotniejsza jest kwestia dotycząca tego, czy rzeczywiście można konsekwentnie powiązać owe założenia z koncepcją *Lebensweltu*. Koncepcja ta powinna, zgodnie z zamiarem Habermasa, umożliwić powiązanie uniwersalistycznych analiz aktów mowy z empirycznym podłożem codzienności. Świat życia stanowi rezerwuar samo-przez-się-zrozumiałych przekonań, milcząco przyjętych wspólnych założeń komunikacji i działania. Dzięki tym założeniom powstają definicje konkretnych sytuacji, gdyż podmioty czerpią swe interpretacje właśnie z zasobu świata życia. Nie poddawane dyskusji, ukryte w tle wykładnie reprodukują się w formie tradycji kulturowej, która niejako *a priori* strukturalizuje horyzont wszelkiej komunikacji i działania. Struktury świata życia wyznaczają zatem formy „intersubiektywności możliwego porozumiewania się”, w którym spotykają się jednostki, zgłaszając względem siebie związane z aktami mowy roszczenia do ważności. Takie ujęcie *Lebensweltu* zbliża Habermasa do rozważań Gehlena na temat instytucji, które tworzą niepodważalny zasób sprawdzonych, utartych rutyn życiowych, irracjonalnych samooczywistości i bezdyskusyjnych preferencji aksjologicznych. Habermas nie poprzestaje jednak na tego rodzaju pozytywnym ujęciu świata życia. Procesy modernizacyjne zachodzące we współczesnych społeczeństwach powodują, że nie można już bezrefleksyjnie opierać się na utartym konsensie, lecz należy go dopiero wytworzyć w ramach komunikacji zorientowanej na porozumienie: „Racjonalność tkwiąca immanentnie w codziennej praktyce komunikacyjnej odsyła zatem do praktyki polegającej na argumentowaniu jako do instancji odwoławczej, która umożliwia kontynuowanie działania komunikacyjnego za pomocą innych narzędzi, jeśli z brakiem zgody (*Dissens*) nie można sobie poradzić w zrutynizowany w życiu codziennym sposób”³³.

W sytuacji, kiedy w polu działania pojawiają się różnego rodzaju zakłócenia, należy poddać rewizji istniejące interpretacje i wzorce zachowania, by w nieskończonym (praktycznie) procesie dochodzenia do porozumienia zbliżyć się do „idealnej sytuacji komunikacyjnej”. Takie dyskredytujące ujęcie *Lebensweltu* jako skostniałego, wymagającego korekty tła decyduje o różnicy między stanowiskiem

³² Por. Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), 91–99.

³³ Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, 46.

Habermasa i Gehlena, dla którego chroniczne urefleksyjnienie i dyskursywizacja zrutynizowanych samo-oczywistości dnia codziennego odpowiada „odsączonej z działania kulturze” i tworzy wyłącznie „idee, z którymi nic innego nie da się po- cząć, jak tylko o nich dyskutować”³⁴. Według niemieckiego antropologa, kry- tyczna tematyżacja ukrytego zasobu kulturowych założeń pozbawia instytucje motywacyjnej mocy i grozi atrofią społecznego porządku. Odwołując się do We- bera, Habermas stwierdza natomiast, że współczesność charakteryzuje się plura- lizmem niewspółmiernych perspektyw aksjologicznych, różnorodnością sfer ob- owiązywania i z tego powodu wymaga korygującej pracy racjonalnego dyskursu. Utracona homogeniczność zamkniętych obrazów świata, którą według Gehlena gwarantują ramy stabilnych instytucji, musi być, według Habermasa, odtworzona na poziomie „post-konwencjonalnym” za pomocą dyskursywnej argumentacji. „Właśnie na formalnej płaszczyźnie argumentacyjnego zadośćuczynienia roszcze- niom ważnościowym zapewniona jest jedność racjonalności pośród różnorod- nych sfer wartości zracjonalizowanych zgodnie z ich autonomiczną wewnętrzną logiką”³⁵. Zadanie przywrócenia utraconej jedności i mocy obowiązywania sfrag- mentaryzowanych sfer racjonalności, któremu według Gehlena sprostać mogą je- dynie instytucje, u Habermasa spełnia język. Wyraźnie widać to we fragmentach, w których filozof przedstawia koncepcję ujęzykowania sfery sakralnej: „Odczaro- wanie obszaru sacrum i odebranie mu mocy władczej następuje na drodze ujęzy- kowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej [...] Promie- niująca z sacrum aura zachwytu i przerażenia, oczarowująco-zaklinająca moc świętości ulega sublimacji i zarazem powszednieje przechodząc w wiążąco-spaja- jącą moc poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych.”³⁶ Język przejmujący w teorii działania komunikacyjnego homogenizującą funkcję staje się tym samym swoistą odmianą metainstytucji. Innymi słowy, Habermas usiłuje dostrzec w pro- cesie ujęzykowania ukrytych założeń normatywnych czynnik, który wzmacnia spójność społeczną, a nie przyczynia się do jej erozji, jak utrzymuje autor *Urmensch und Spätkultur*.

W późniejszym okresie Habermas wydaje się jednak powracać do intuicji Gehlenowskich. W *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* przekonuje,

³⁴ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 298.

³⁵ Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, 420.

³⁶ Tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, 140.

że nie zawsze należy sięgać po argumentacyjny oręż dyskursu, aby w pełni wyartykułować normatywne założenia ukryte w tle *Lebensweltu*. Wręcz przeciwnie, filozof próbuje bronić potoczne wyobrażenia na temat moralności przed zakusami sprofesjonalizowanych filozofii moralnych: „Poszukując ostatecznego uzasadnienia roszczeń etyki nie musimy uwzględniać ich przypuszczalnej wagi dla świata życia. Potoczne intuicje moralne nie potrzebują filozoficznego oświecenia”³⁷. Niższy fragment przywodzi na myśl krytyczne uwagi Gehlena wobec intelektualno-racjonalistycznych prób udyskursywnienia codziennych samo-oczywistości – owej, jak stwierdza antropolog, „[...] bezcennej bazy tego, co bezproblemowe i już rozumiane”³⁸.

Wskazane powyżej zbieżności nie świadczą jednoznacznie o zapożyczeniach Habermasa od Gehlena; również hipoteza, że język zostaje w teorii działania komunikacyjnego wystylizowany na metainstytucję, wydaje się zbyt słaba, aby mówić w tym przypadku o „powrocie do Gehlena”. Celem naszych analiz było jednak przede wszystkim wykazanie pewnych mniej lub bardziej wyraźnych koincydencji teoretycznych między obydwoma myślicielami. Chodziło nam zatem nie tyle o udowodnienie wpływu jednego filozofa na drugiego, lecz o naświetlenie punktów, w których koncepcje, operujące w odmiennych paradygmatach filozoficznych, nieoczekiwanie spotykają się i mimo zasadniczych różnic rozwijają się w podobnym kierunku.

Filozofia Gehlena okazała się dla Habermasa płodnym teoretycznym punktem odniesienia, kiedy w ramach teorii działania komunikacyjnego wprowadził parę pojęciową *Lebenswelt* – system. Tkwiący w tle świata życia potencjał normatywny oraz zasób gotowych interpretacji – przez Gehlena utożsamiany z rezerwuarem idei kierowniczych – funkcjonuje odtąd w jego koncepcji jako niejawne podłoże, które, z jednej strony, odpowiada za bezkonfliktowy przebieg interakcji w obrębie *Lebensweltu*, z drugiej zaś strony, gwarantuje autonomiczny charakter moralnych wartości. W dalszych wywodach Habermas odchodzi jednak od założeń Gehlenowskich, stwierdzając, że w sytuacji zaistnienia społecznego *dissensu*, gdy instytucjonalne bądź zwyczajowe regulacje okazują się bezsilne, należy uruchomić korygujący dyskurs zorientowany na porozumienie. Dla Gehlena tego rodzaju ingerencja w zinstytucjonalizowany świat życia prowadzić może jedynie do korozji

³⁷ Tenze, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), 108.

³⁸ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 47.

ładu społecznego. Habermas wierzy natomiast w uzdrawiającą moc językowej argumentacji, która nabiera w jego koncepcji cech „meta-instytucji”.

Bibliografia

- Demmerling, Christoph. *Sprache und Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Quelle und Meyer, 1997.
- Gehlen, Arnold. *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- Gehlen, Arnold. *Człowiek, Jego natura i stanowisko w świecie*. Tłum. Rafał Michalski i Jarosław Rolewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Habermas, Jürgen. „Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten”. W: Tenze. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Habermas, Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1. Tłum. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa: PWN, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2. Tłum. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa: PWN, 2002.
- Habermas, Jürgen. „Technika i nauka jako «ideologia»”. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. W: *Czy kryzys socjologii?*, red. Jerzy Szacki, 342–396. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1969.
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Rehberg, Karl-Siegbert. „Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen”. W: *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, red. Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Rainer Schmalz-Bruns, 115–144. Wiesbaden: Nomos, 1990.

Summary

On the Philosophical Origin of Jürgen Habermas' Concept of *Lebenswelt* – remarks and comments

The article is an attempt to indicate the unexplored “conceptual antecedence” as the part of the genealogical context from which Jürgen Habermas' concept derives. The first part of the

text shows the convergences between this concept and the notion of “the sphere of right” (*Recht*) which is used by Hegel in his philosophy. Thus, the sphere of right is an area of law, social life which includes positive laws, morality and ethical institutions (family, civil society and state). Although Hegel does not separate even the “right” from the “system”, but he endows it with qualities that Habermas attributes to the *Lebenswelt* (in his *Theory of Communicative Action*). The second part of the article presents several motives discussed by Arnold Gehlen in his philosophical anthropology and the theory of institutions: the rehabilitation of instrumental rationality and technology; the concept of non-discursive knowledge which determines social practices; the genesis of moral norms etc. The article demonstrates that in his concept of the *Lebenswelt*, Habermas shares views and reaches similar conclusions to Gehlen.

Keywords: lifeworld, law, duty, institution, reflexivity, language

Zusammenfassung

Der Beitrag zur philosophischen Genese des Lebenswelt-Entwurfes bei Jürgen Habermas

Der Artikel bildet einen Versuch, die bisher unerforschten „begrifflichen Antezedenzen“ zu benennen, die einen Teil des genealogischen Zusammenhangs für Jürgen Habermas' Entwurf der Lebenswelt gestalten. Der erste Teil des Artikels zeigt die Übereinstimmungen zwischen diesem Entwurf und dem Begriff der Rechtsphäre, die von Hegel in seiner Philosophie angewandt wird. Das Recht konstituiert einen Bereich des gesellschaftlichen Lebens, der das schriftlich niedergelegte Recht, die Sittlichkeit und ethische Institutionen (Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat) umfasst. Hegel trennt zwar noch nicht das „Recht“ vom „System“, schreibt ihm aber Eigenschaften zu, die Habermas in der Lebenswelt bemerkt (in der *Theorie des kommunikativen Handelns*). Im zweiten Teil des Artikels werden problematische Fäden vorgestellt, die Arnold Gehlen in seiner philosophischen Anthropologie und Theorie der Institutionen bespricht: die Rehabilitierung der instrumentalen Rationalität und Technik, das Konzept des habituellen, reflexionslosen Wissens, das soziale Praktiken bedingt, Genese der Moralnormen etc. Der Artikel weist nach, dass Habermas dieselben Fäden in seinem Lebenswelt-Entwurf aufgreift und zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Gehlen kommt.

Schlüsselworte: Lebenswelt, Recht, Pflicht, Institution, Reflexivität, Sprache

Information about Author:

RAFAŁ MICHALSKI, associate professor, PhD, DSc, Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University in Toruń; address for correspondence: Instytut Filozofii UMK, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 PL Toruń; e-mail: metasis@umk.pl

