



JAKUB NALICHOWSKI

Masowa demokracja państwa socjalnego jako sedno dialektyki rozumu

*Mass Democracy of the Welfare State
as the Crux of the Dialectics of Reason*

ABSTRACT: The goal of my paper is to show the Frankfurt School and young Jürgen Habermas' comprehension of dialectics of reason as dialectics of mass politics. I start with discussion on the position of Frankfurt School. Then I analyze reasons that made its members fall into defeatism in relation to this issue. This gives me the background to introduce Habermas's radical transformation of their stance, which opens the door to constructive overcoming of the problem of dialectics of mass politics.

KEYWORDS: Habermas • Frankfurt School • politics • capitalism

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie rozumienia istoty polityki rozwijanego przez Jürgena Habermasa we wczesnym okresie jego twórczości. Jako kontynuator teorii krytycznej, Jürgen Habermas dziedziczy od swoich prekursorów ambiwalentną koncepcję polityki. Młody Karol Marks dążył do ukonkretnienia humanistycznego potencjału krytyki religii Ludwiga Feuerbacha poprzez koncepcję społecznego rozumu, ucieleśniającego się w racjonalnej opinii publicznej, mającej za pośrednictwem instytucji politycznych kierować społecznym rozwojem. Jednak z czasem tę rolę zaczęli przypisywać rozwojowi sił wytwórczych. Ten jednak doprowadził do ukształtowania się totalitarnych reżimów, zaprowadzonych przez demagogów, wyniesionych do władzy przez świeżo podniesione do rangi wyborców masy, którym Marks przypisywał emancypacyjną rolę. Pod wpływem tych wydarzeń Max Horkheimer i Theodor W. Adorno w społecznym rozwoju doszukali się dialektyki chytrego rozumu, który emancypując się sprowadza na siebie totalną zagładę. To pchnęło ich ostatecznie ku praktycznemu kompromisowi ze „światem w okowach administracji” powojennej „liberalnej” demokracji, w którym działalność krytyczna ograniczona została do teoretycznych rozważań przeznaczonych dla wąskiego kręgu akademickich odbiorców. Habermas chciał powrócić do Marksowskiej koncepcji teorii

krytycznej jako czynnika radykalnej zmiany społecznej. Dążył do tego poprzez sięgnięcie do idei młodego Marksa, lecz odnosząc się z ich perspektywy do wydarzeń, pod wpływem których późna teoria krytyczna Horkheimera i Adorna stała się defetystyczna. W mojej pracy chciałbym ukazać, w jaki sposób w związku z tym konceptualizuje on politykę w swoich pismach politycznych z przełomu lat 50. i 60. Kwestia ta zajmować nas tu będzie w płaszczyźnie historyczno-doktrynalnej¹. Zacznę od zarysowania konceptualizacji dialektyki nowożytnego rozumu jako dialektyki polityki umasawiającego się społeczeństwa dokonanej przez przedstawicieli pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej. Następnie, na tym tle omówię wczesno-Habermasowskie ujęcie polityki.

Na początku XX wieku okazało się, że mimo swoich ekonomicznych sprzeczności społeczeństwo kapitalistyczne jest w stanie utrzymać się przy życiu a nawet wzmocnić się dzięki mechanizmom totalnego urzeczowienia, w których mści się opacznie zrealizowana idea nowożytnego rozumu. Wobec tego, frankfurtczycy za punkt wyjścia swojej krytycznej refleksji obrali, charakterystyczną dla podmiotu nowożytnego rozumu (a mówiąc ogólnie dla klasy średniej), koncepcję autonomii (mieszczańskiej cnoty). Horkheimer wskazał na tkwiącą w niej sprzeczność, która napędza rozwój społeczeństwa mieszczańskiego. Sprzeczność ta, która najwyraźniej wyrażona została w kantowskiej filozofii praktycznej, polegała na tym, iż za autonomicznych ludzie mogą się traktować o tyle, o ile abstrahują od wszelkiej materii swoich działań, co z kolei powoduje, że „rzeczywiste podstawy czynu [tj. realne motywy i skutki], dla osoby, która [w ten sposób] działa [...], pozostają ukryte”². W sprzeczności tej mamy więc do czynienia z następującą sytuacją:

Indywidualizm, wyzwalając się z wszechwładnych jedności średniowiecznych, uzyskało wprawdzie świadomość siebie jako samodzielnej istoty [jednak] świadomość ta jest abstrakcyjna: całkowicie ukryty w mroku pozostaje sposób, w jaki jednostka poprzez swoją pracę współoddziałuje na bieg całości społecznej, sama będąc z kolei pod jego wpływem. Wszyscy uczestniczą w dobrym czy złym rozwoju całości społecznej, a jednak wydaje się on procesem przyrodniczym.

¹ W innym miejscu dokonałem jej analizy w aspekcie metakrytycznym – zob. J. Nalichowski, *Od radykalizmu do ideologii. Immanentna krytyka teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Wrocław 2012, rozprawa doktorska obroniona w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Prehistorię zagadnienia masowej demokracji jako problemu szeroko pojętej teorii krytycznej przedstawiłem w pracy *Masowa polityka i marksizm*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 58 (2013).

² M. Horkheimer, *Materializm i moralność*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 1, Warszawa 1985, s. 254.

W tej całości nie widać roli jednostki, bez czego nie można określić jej istoty. Dlatego każdy ma fałszywą świadomość swojej egzystencji, którą przy pomocy kategorii psychologicznych może ujmować jako całość rzekomo wolnych decyzji³.

W warunkach tej sprzeczności społeczeństwo jako całość rozwijało się na bazie najniższych ludzkich skłonności, bowiem traktowane to było jako coś naturalnego. W ramach zasadzającego się na takiej sprzeczności społecznego rozwoju mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której

im bardziej abstrakcyjne pojęcie człowieka [...] oddalało się od jego rzeczywistej sytuacji, tym żałośniejsze musiały wydawać się sobie jednostki w masie, tym relatywnie większe było idealistyczne ubóstwienie człowieka, wyrażające się w takich pojęciach jak wielkość, geniusz czy utalentowana osobowość, wódz, *etc.*, a także uczucie poniżenia i pogardy dla samego siebie u konkretnych osób⁴.

Tak przebiegający rozwój społeczny znaczony był gwałtownymi erupcjami buntów sfrustrowanych mas, pojawiającymi się, kiedy napięcia żywiołowo kształtujących się stosunków ekonomicznych nie mogły być już dłużej rozładowywane nawet w tak zdeformowanych strukturach psychicznych. Jednak bunty te tylko powielały sprzeczność koncepcji autonomii nowożytnego indywiduum: niezdolne do samoistnego działania masy zdawały się na przywódców, zaś ci widząc w tamtych właśnie masy, nie umieli wyobrazić sobie organizacji nowego ładu inaczej jak inkorporując do niego konstytutywne elementy ładu starego⁵. W całym tym rozwoju utrzymywała się postępująca irracjonalność stosunków społecznych oraz jej trzymanie w ryzach przez mieszczańską koncepcję cnoty, która od wewnątrz spajała ludzi z tymi stosunkami. Jednak w dobie zaawansowanego industrializmu relacja sfrustrowanych w ten sposób popędów do możliwości ich zaspokojenia, zaczęła, jak się spodziewał Marks, godzić w warunki utrzymania kapitalistycznych stosunków produkcji. Wówczas ich zachowanie nie mogło już dłużej zasadzać się na obietnicy szczęścia w nieokreślonej przyszłości, osiągalnego dzięki podporządkowaniu się rygorom panujących stosunków. Dalsze utrzymanie tych stosunków wymagało teraz całościowego, skoordynowanego i celowego rozładowania buntu owych sfrustrowanych popędów. Innymi słowy społeczeństwo mieszczańskie jako „zracjonalizowana

³ *Ibidem*, s. 255.

⁴ *Idem*, *Egoizm a ruch wolnościowy. O antropologii epoki mieszczańskiej*, [w:] *idem*, *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 194–195.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 139–190.

irracyjalność” musiało „przywłaszczyć sobie i wykorzystać bunt natury jako kolejny środek czy instrument”⁶ w pochodzie swojej ślepej ekspansji, w rozwoju swojej „bezcelowej celowości”. O tyle nazizm był kwintesencją procesu rozwoju opartego na wewnętrznie sprzecznej koncepcji autonomii⁷.

W swoich badaniach Horkheimer i jego współpracownicy z Instytutu Badań Społecznych starali się zrekonstruować ten kulminujący się w fa-szyzmie rozwój, w którym cała konstrukcja sprzecznego mieszczańskiego rozumu stanęła naprzeciw swojego dotychczasowego podmiotu, indy-widuum, jako totalitarny reżim całkowicie kontrolujący jego życie. Wskazali oni na to, jak niepoddany refleksji rozwój społeczeństwa mieszczańskiego wraz z monopolizacją gospodarki przyczynił się do podminowania struk-tury mieszczańskiej rodziny, do upadku autorytetu ojca i przeniesienia bezkrytycznego posłuszeństwa członków rodziny wobec niego na anoni-mowe instytucje społeczne, które przejęły funkcję socjalizowania młodych generacji. W miejsce wewnątrzrodzinnych interakcji, które stwarzały pewne warunki do racjonalizacji autorytetu, ludzie zostali wydani na łup wpaja-nego im środkami jednostronnego masowego przekazu (prasa, radio, kino) autorytetu przywódcy, którego nie mieli szans podać krytycznej refleksji. To oznaczało całkowite zaburzenie rozwoju psychicznego dorastających osobników. Predestynowane, opartym na represywnej cncie mieszczań-skiej, opacnym rozwojem sadomasochistyczne struktury popędowe zostały wydatnie wzmocnione w ulegającym totalitaryzacji społeczeństwie. Zna-mieniem osobowości członków tego społeczeństwa stało się masochistyczne, ślepe podporządkowanie agresywnemu reżimowi, zaś wyobrażenie siły tego reżimu, podsycane wojskowymi paradami oraz mobilizacją przeciwko niższym rasom i do walki o zdobycie przestrzeni życiowych, zapowiadało rychłą sadystyczną rekompensatę frustracji popędów. Odpowiednie prze-kształcenia nastąpiły także w politycznym światopoglądzie, gdzie liberalne idee mieszczaństwa wyewoluowały do postaci „realizmu heroiczno-narodo-wego”, w którym źródło autorytetu osadzone było już nie w uniwersalnych prawach, lecz w prawie rasy⁸. Ten światopogląd naznaczony był heroizacją człowieka, posłusznego wobec nieznanym mu naturalnym sił życiowych i podporządkowującego swą indywidualność kolektywowi; cechowały go elitarystyczne inklinacje oraz bezwzględna wrogość wobec każdego, kto nie uznaje tego podporządkowania. Swój wkład w destrukcję mieszczańskiego

⁶ *Idem*, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, [w:] *Społeczna funkcja filozofii*, op. cit., s. 330 (przekład zmodyfikowany).

⁷ Zob. *ibidem*, s. 354–355.

⁸ Zob. H. Marcuse, *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 1, op. cit., s. 381 i n.

indywiduum włożyła także nauka, w której „pedantyczna dbałość o fakty doprowadziła – odwrotnie – do fetyszyzmu idei”⁹. Jak wskazali frankfurczycy, wewnętrznie sprzeczny nowożytny rozum, który uniemożliwiał jednostce połączenie swojego myślenia i działania z funkcjonowaniem społecznej całości, mógł rozwijać się tylko jako „bezcelowa celowość”, która pozbawiała całą rzeczywistość jej cech jakościowych i sprowadzała ją do, dających się podporządkować, stosunków ilościowych. Jako taki w końcu pozbawił w teorii i technicyzowanej praktyce cały świat jakiegokolwiek własnej treści, i pod naciskiem bezsensu tej sytuacji popadł z powrotem w mitologię (tym razem pozytywistycznych „faktów”), w ramach której zaczął z tym większym zacierzowaniem pracować nad potęgowaniem swojej wewnętrznej sprzeczności¹⁰. W tym opacznym rozwoju z nauki została wyrugowana wszelka refleksyjność, bowiem jego zasadą stało się to, że „mniej energii zużywa się na rozwijanie zdolności myślenia, niezależnie od jej przydatności [dla ‘wojny i jej przemysłu’]”¹¹. Ostatecznie, opaczna, zmitologizowana faktyczność społeczeństwa zsyntetyzowała pozytywistyczną naukę z nazizmem w „harmonijną” całość¹². Sfetyzowana nauka pozwoliła utrwać się irracjonalnemu panowaniu, irracjonalne panowanie potwierdzało irracjonalny autorytet sfetyzowanej nauki. Wreszcie, żywiołowo rozwijany przez taką sfetyzowaną naukę potencjał technologiczny, pozwalał irracjonalnemu panowaniu zespolić społeczeństwo w posłuszną sobie masę jeszcze i w tym punkcie, w jakim społeczeństwo mieszczańskie próbowało wybiegać poza wyalienowaną rzeczywistość, którą tworzyło, mianowicie w sztuce. Sztuka w dobie społeczeństwa mieszczańskiego ukazywała możliwość prawdziwie ludzkiego życia. Natomiast w dobie społeczeństwa totalitarnego, dzięki dostępnym technologiom masowo produkowana i nieustannie transmitowana, sztuka stała się przemysłem kulturowym. Jego zadanie polegało na zapełnianiu wszelkich zmysłów, wszelkich zakamarków wyobraźni i wszelkich myśli rozrywką połączoną z polityczną propagandą, aby wychwycić, mogącą się jeszcze zrodzić w przerwach między wojskowymi paradami oraz płomiennymi mowami wodza i jego świty, jakąkolwiek wolną myśl o innym świecie i związać wewnętrzne energie przez tę myśl generowane z wodzem i jego planem zbawienia.

⁹ M. Horkheimer, *Sztuka i kultura masowa*, przeł. J. Stawiński, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 2, Warszawa 1987, s. 342.

¹⁰ Zob. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

¹¹ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, przeł. J. Łoziński, „Colloquia Communia”, nr 2, 1983, s. 47.

¹² Zob. *idem*, *Sztuka i kultura masowa*, *op. cit.*, s. 342.

To odszyfrowanie elementów totalnie urzeczowiającej organizacji społecznej, jaka w postaci nazizmu w pierwszej połowie XX wieku stała się w centrum dziejów ludzkości, a jakiej cechy charakterystyczne powtórzyły się w zmodyfikowanej postaci w państwach bloku wschodniego¹³, oraz w Stanach Zjednoczonych, z których, w zmienionej jeszcze inaczej postaci, powróciły do powojennych Niemiec i Zachodniej Europy¹⁴, pozwoliło frankfurtczykom unaocznić sobie, prowadzącą do całkowitego odczłowieczenia, dialektykę nowożytnego rozumu. Odniesiona do swojego źródła, które najpełniej wyraził Kant w swojej koncepcji rozumu, dialektyka ta pozwalała dostrzec w pełni i bez dogmatycznych zniekształceń, którymi naznaczona była krytyka społeczna dojrzałego Marksa i jego następców¹⁵, istotę problemu. Chodziło o to, iż abstrakcyjne połączenie, dążącego do autonomii, rozumu ze społeczną całością, w jakiej on funkcjonuje, poprzez niedyskursywne ujęcie tej całości, doprowadziło do sytuacji, w której oderwana od praktyki coraz większa teoretyczna znajomość świata kulminowała w jego wyjałowieniu. Z kolei opór wewnętrznej natury ludzi przeciw temu wyjałowieniu przekształcił negatywną wolność abstrakcyjnego rozumu praktycznego we wrogość wobec wszystkiego, co nie chciało się wpisać w ten autodestrukcyjny schemat. Jako taki opór ten domagał się wodza, który, niczym Kantowski *intellectus archetypus* wobec elementów „wewnętrznie sprzecznego zła”, intuicyjnie (niedyskursywnie) zjednoczy tę rozsianą po społeczeństwie wrogość w krytyczną siłę, by dać jej upust.

W społeczeństwie niemieckim wszystkie te elementy sprzeczności mieszczańskiej koncepcji autonomicznego rozumu ucieleśniły się w społecznej organizacji. W organizacji tej dał także o sobie znać ambiwalentny potencjał tego rozumu, który dzięki swoim organizacyjnym i technologicznym możliwościom pozwalał ludzkości w sposób realny uwolnić się od nędzy

¹³ Jak wskazywał Horkheimer, różnica polegała na tym, że totalitarne/autorytarne reżimy państw bloku wschodniego zostały zaprowadzone w społeczeństwach, które nie przeszły fazy społeczeństwa mieszczańskiego, toteż nie można im było krytycznie przeciwstawić idei mieszczańskiego autonomicznego rozumu, by w tym przeciwstawieniu ukazać ich nieprawdę.

¹⁴ Tutaj modyfikacja polegała na tym, że w miejsce kultu wodza pojawił się ponownie mieszczański kult działalności gospodarczej, jakkolwiek przepuszczony przez pryzmat zmasowanej produkcji i konsumpcji amerykańskiego korporacyjnego kapitalizmu. Ta modyfikacja sprawiła, iż istotą tego kultu był już nie etos zawodu-powołania, lecz ubóstwienie „markowych” towarów wielkich koncernów. Nadto administracyjne dopełnienie spajanego łańcuchami przemysłu kulturowego (w którym rozrywka tym razem łączy się z rytmem pracy i konsumpcji) systemu kontroli społecznej, w tej wersji totalnie urzeczowiającej organizacji społecznej, skryło się pod maską spluralizowanego, wielopartyjnego systemu politycznego.

¹⁵ Zob. J. Nalichowski, *Masowa polityka i marksizm*, op. cit.

i ponad dyktatem biologicznych konieczności wieść prawdzie ludzkie życie – jak to ujął Horkheimer, urzeczywistnić ateńską *polis*, lecz bez niewolników. Problem polegał na tym, iż jego praktyczna i teoretyczno-techniczna strona połączone zostały niedyskursywnie w systemie politycznym, w jakim, w ramach „koła hierarchii wiedzy”, społeczeństwo ślepo ufało, że wódz ma antidotum na jego problemy. Wódz zaś, który wierzył, że zna tajemnicę tych problemów i poprowadzi społeczeństwo do ich rozwiązania, nie rozpoznał, że sam jako część owych mas opacznie rozwijającego się społeczeństwa, był tylko trybem ślepego mechanizmu.

Jeśli natura problemu nowoczesnego społeczeństwa (jego sprzeczność z samym sobą) polegała właśnie na czymś takim, to, zdaniem frankfurtczyków, cały ten problem „rozumnie mogłoby rozwiązać tylko samo społeczeństwo poprzez świadome stosunki wzajemne swych członków w świadomie przez nich kierowanym sposobie produkcji”¹⁶. Takie świadome kierowanie nie mogło się odbywać w ramach „koła hierarchii wiedzy” z jego podziałem na politycznych liderów i masy, ponieważ każdy musiałby tu świadomie uczestniczyć w podejmowaniu decyzji i brać za nie pełną odpowiedzialność. Bowiem tylko jeśliby społeczeństwo miało „taki charakter, że swe interesy – i to interesy wszystkich swych członków – ustalałoby na drodze racjonalnej”, wówczas byłoby „rozsądne z punktu widzenia jednostki – która odczuwa, że subiektywnie i obiektywnie uczestniczy w takim planie – by życie swe orientowała w tym kierunku”¹⁷. I tylko przy takiej, świadomej partycypacji każdego członka społeczeństwa w łączeniu technicznych możliwości z praktycznymi celami, uprzedmiotowianie pewnych elementów natury zewnętrznej i wewnętrznej nie powodowałoby urzeczowienia człowieka. Tylko wówczas to uprzedmiotowianie nie prowadziłoby do odkładania się w zakamarkach gwałconej ludzkiej psychiki pokładów resentymentu, władnych, przy współczesnych środkach technicznych, zalać cały świat krwawą falą terroru. Te zagrożenia zostałyby wyeliminowane, bowiem każdy miałby możliwość dopilnowania tego, by każde jego tymczasowe wyrzeczenie służyło organizacji społecznego świata, w którym nie tylko będzie mógł zaspokoić powstrzymywane popędy, ale także – w możliwości nierepresywnego sublimowania zakumulowanych tym powstrzymaniem energii na realizowanie ponadbiologicznych ludzkich aspiracji – nadać prawdziwie ludzki sens swoim wyrzeczeniom.

Taki projekt rozwiązania dialektyki nowożytnego rozumu rodził pytanie o to, jak go zinstytucjonalizować; o to, w jaki sposób każdy czło-

¹⁶ M. Horkheimer, *Materializm i metafizyka*, op. cit., s. 255.

¹⁷ *Ibidem*, s. 258–259.

nek społeczeństwa mógłby świadomie uczestniczyć w ukierunkowywaniu społecznego rozwoju. W jednym ze swoich tekstów inny z frankfurczyków, Friedrich Pollock, sugerował, że upaństwowienie kapitalizmu przy demokratyzacji państwa dałoby uspołecznienie procesu ekonomicznego, w którym rozkręca się dialektyka nowożytnego rozumu¹⁸. W pewnym momencie Horkheimer podjął myśl Róży Luksemburg o spontanicznej organizacji ludzi w trakcie rewolucji jako sposobie na dokonanie takiej demokratyzacji kapitalizmu państwowego¹⁹. Jednak taka rewolucja nie dawała momentu pewnego dystansu, niezbędnego dla refleksji, poprzez którą wyłącznie społeczeństwo mogłoby świadomie kierować swoim rozwojem, toteż Horkheimer odstawił tę myśl na bok, a tekst, w którym się pojawiła, nie został opublikowany za jego życia. Tymczasem doświadczenia z pobytu na emigracji wskazywały frankfurczykowi, że odczłowieczenie indywiduum dokonuje się także w warunkach „liberalnego” ustroju amerykańskiego. Do tego dochodziła powojenna sytuacja geopolityczna, która postawiła świat na krawędzi kolejnej przepaści, tym głębszej, że związanej z widmem *Wunderwaffe*, której konstrukcję za Hitlera dokończyli właśnie Amerykanie, aby z a p r o w a d z i ć n i ą p o k ó j na Dalekim Wschodzie. W tych warunkach Horkheimer, a za nim Adorno, stracili złudzenia co do możliwości urzeczywistnienia na poziomie społecznym refleksyjnego rozumu. I oni popadli w dogmatyczną teleologię²⁰, tyle tylko, iż negatywną, tj. przyjęli, że na tym poziomie rozum będzie zawsze chytrym rozumem, który w owczej skórze emancypacji skrywa swój wilczy apetyt, oraz że teraz świat został spięty, jak to określił ten drugi, „okowami administracji”²¹, w których, w porównaniu do nazistowskich Niemiec, ten apetyt został stonowany do znośnych rozmiarów. Toteż w praktyce podali rękę Ameryce, bez której „świat byłby już podzielony między wschodnich i zachodnich Hitlerów”²², zaś krytykę jej „liberalnej” wersji urzeczowienia przenieśli do teorii, w której już tylko w wąskim kręgu akademickim chcieli

¹⁸ F. Pollock, *Kapitalizm państwowy*, przeł. J. Stawiński, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 2, op. cit., s. 329–332.

¹⁹ M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, hrsg. A. Schmidt, G. Schmid Noerr, t. 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, Frankfurt am Main 1987, s. 293–319.

²⁰ W sprawie popadania w tę teleologię przez wcześniejszych przedstawicieli marksizmu, zob. J. Nalichowski, *Masowa polityka i marksizm*, op. cit.

²¹ Th. W. Adorno, *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*, Frankfurt am Main 2003, s. 7–167.

²² M. Horkheimer, *Für Amerika*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 6: *Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, Frankfurt am Main 1991, s. 409, cyt. za: H. Walentowicz, *Tęsknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 2004, s. 254.

demaskować sprzeczność owego „liberalizmu” z ideałami, które, również w sprzeczny sposób, chciał urzeczywistniać liberalizm mieszczański, i w ten sposób przypominać nowożytnemu rozumowi o jego ciągłej sprzeczności z samym sobą²³.

Jednym z członków tego akademickiego kręgu, w 1956 roku, został młody, obiecujący absolwent Uniwersytetu Bońskiego z tytułem doktora, Jürgen Habermas. Ten nowy asystent Adorna miał swoje własne doświadczenia z nazistowską przeszłością Niemiec, zaś lektura *Dialektyki oświecenia* wskazała mu, że uwspółcześnienie myśli Marksa byłoby dla niego, jak i dla pokolenia, do którego należy, właściwym narzędziem poradenia sobie z nimi.

Dzieciństwo i wczesna młodość pochodzącego z Gummersbach Habermasa przypadały na czasy panowania w Niemczech narodowego socjalizmu. Jednak urodzony w 1929 roku Habermas, ze względu na zbyt młody wiek oraz pewną niezależność rodziny²⁴ nie mógł jeszcze w pełni zostać wchłonięty w tryby wojennej propagandy. W związku z tym zachowywał on wówczas poczucie „większej lub mniejszej normalności” odnośnie sytuacji politycznej w swoim kraju²⁵. Dopiero prawda o obozach koncentracyjnych uświadomiła jemu, jak i innym członkom jego pokolenia, że żyli „w systemie, który w aspekcie politycznym był systemem kryminalnym”²⁶. To odkrycie drugiego dna w świecie społecznym, który wydawał mu się normalny, sprawiło, że nie był skory do akceptacji *status quo* powojennego społeczeństwa. Postawę tę wzmocniły w nim kolejne życiowe doświadczenia. Po pierwsze, był to zawód oczekiwania na „duchową i moralną odnowę” Niemiec, których powojenna odbudowa szybko została przedstawiona „z wojennego socjalizmu i jednoczącego wszystkie partie programu ‘trzeciej drogi’” na „kapitalistyczne

²³ Z czasem także obaj frankfurczycy, w swoim teoretycznym krytycyzmie wobec *status quo*, w specyficzny sposób zbliżają się do podziału na masy i awangardę: Horkheimer, przeciw wyalienowanej powojennej rzeczywistości, będzie aktualizował myśli, patrzącego z pozycji ascetycznie wzniesłego dystansu na społeczeństwo jako na masę szarpaną ślepym pędem woli, Artura Schopenhauera; zaś Adorno fałszywej tożsamości tej rzeczywistości będzie przeciwstawiał awangardową sztukę.

²⁴ Ojciec Habermasa, dzięki członkostwu w NSDAP, mógł zostać prezesem Izby Przemysłowo-Handlowej. Ponieważ stanowisko to piastował na prowincji, nie musiał być zago-rzałym entuzjastą ruchu.

²⁵ *Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen*, [w:] J. Habermas, *Kleine Politische Schriften I–IV*, Frankfurt am Main 1981, s. 512; J. Habermas, *Öffentlicher Raum und Politische Öffentlichkeit Lebensgeschichtliche Wurzeln Von Zwei Gedankenmotiven*, [w:] *idem, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 22.

²⁶ *Interview mit Detlef Horster...*, *op. cit.*, s. 512.

tory²⁷. Następnie, w 1949 roku, spotkał go pierwszy zawód polityczny, kiedy uczestniczył w spotkaniu wyborczym polityka, który odwołując się do nazistowskiej symboliki został wkrótce ministrem w pierwszym rządzie Republiki Federalnej Niemiec. Dalej, na kontynuację z nazistowską przeszłością Habermas natknął się także podczas rozpoczętych w tym samym 1949 roku studiów. Tutaj pośród nauczycieli akademickich nie do rzadkości należał bowiem charakterystyczny dla tej przeszłości typ mentalności. Wreszcie, badania nad świadomością polityczną studentów, jakie w drugiej połowie lat 50. prowadził już jako asystent Adorna pokazały, że w tej istotnej dla przyszłości Niemiec grupie społecznej liczba osób przejawiających charakter autorytarny jest większa od liczby osób o charakterze demokratycznym²⁸. To wszystko wskazywało mu, iż widmo katastrofy takiej jak nazizm cały czas krąży nad społeczeństwem i nie pozwala godzić się z krystalizującym się powojennym ładem. Z tego powodu w okresie swojej asystentury u Adorna, Habermas patrzył z dystansem na pojednawczą postawę Horkheimera²⁹, i sam zaczął szukać możliwości „wypełnienia” koncepcji osobowości „demokratycznej”, którą frankfurczycy w swoich powojennych badaniach³⁰ przeciwstawiali osobowości autorytarnej, radykalną treścią³¹.

Rok 1945, który zachwiał zaufaniem Habermasa do „normalności” sytuacji politycznej ówczesnego społeczeństwa niemieckiego, był dla niego jednak także „wyzwoleniem”³². Był on tym wyzwoleniem, „dzięki ponownemu wprowadzeniu demokracji, a nawet po prostu zasady rządów prawa”³³. Toteż podjął on próbę skonceptualizowania wyjścia z dialektyki oświecenia właśnie poprzez demokrację. W swoich wczesnych większych pismach politycznych z przełomu lat 50. i 60. Habermas traktuje politykę już nie tylko jako problem, tak jak to ostatecznie skończyło się u Marksa, Antonio Gramsciego i frankfurczyków, ani nie jako środek, tak jak to było u Włodzimierza Lenina i György Lukácsa, lecz również jako rozwiązanie

²⁷ *Interview mit Gad Freudenthal*, [w:] J. Habermas, *Kleine Politische Schriften I–IV*, op. cit., s. 468.

²⁸ Zob. J. Habermas et al., *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied 1961.

²⁹ Zob. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, ed. P. Dews, London/New York 1992, s. 218.

³⁰ Zob. Th. W. Adorno et al., *Osobowość autorytarna*, przeł. M. Pańkow, Warszawa 2010; *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, hrsg. F. Pollock, Frankfurt am Main 1955.

³¹ Tak wczesną koncepcję demokracji Habermasa charakteryzuje jeden z komentatorów – zob. R. Wiggershaus, *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, przeł. M. Robertson, Cambridge, Mass. 1995, s. 548.

³² *Interview mit Detlef Horster...*, op. cit., s. 512.

³³ *Autonomy and Solidarity*, op. cit., s. 189.

i w związku z tym cel sam w sobie. W przeciwieństwie do Eduarda Bernsteina nie przyjmuje on masowej demokracji bezkrytycznie, zaś w przeciwieństwie do idei samoczynnej organizacji samorządu robotników Luksemburg³⁴ ma na myśli refleksyjny samorząd całego społeczeństwa. Tak pomyślana Habermasowska idea radykalnej demokracji stoi w poprzek wyłożonej przez Josepha Schumpetera³⁵ elitarystycznej, ślepej na problem „koła hierarchii wiedzy” koncepcji demokracji, która podówczas dochodzi do prominencji w zachodnim świecie. Wczesny Habermas wraca do postawionego przez frankfurtczyków problemu sprzeczności nowożytnej koncepcji autonomicznego rozumu i rozpatruje jej dialektykę od mieszczańskiego państwa prawa do powojennych masowych demokracji państwa socjalnego w sposób bardziej systematyczny, aby ściślej oddzielić potencjał od zagrożeń powojennej polityki.

Koncepcja demokracji wczesnego Habermasa jest koncepcją normatywną. Według niego „demokracja opiera się na samostanowieniu (*Selbstbestimmung*) ludzi, i dopiero, kiedy to ma miejsce, mamy naprawdę z nią do czynienia”³⁶. Zaś z takim samostanowieniem mamy do czynienia, kiedy „dojrzały obywatel, w ramach aktywnej, politycznie zaangażowanej sfery publicznej, dzięki rozważnemu delegowaniu swojej woli i skutecznej kontroli jej realizacji, biorą w swoje ręce urządzenie swego życia społecznego”³⁷. Osią demokracji jest tu więc kształtująca się w sferze publicznej opinia. Opinia ta wyłaniała się wskutek czynienia przez ludzi publicznego użytku ze swojego rozumu. Ten ostatni Habermas rozumie jednak nie tylko w kantowskim, ale także w marksowskim duchu, tj. jako rozum społeczny – wymianę argumentów na kwestie dotyczące rzeczywistości społecznej i, oparte na zasadzie racjonalnego konsensusu, wypracowywanie właściwych rozwiązań. To medium – wskazuje Habermas – ukształtowało się w społeczeństwie mieszczańskim dzięki rozwojowi kapitalistycznej gospodarki oraz mieszczańskiej kultury i sztuki. Ta pierwsza stworzyła infrastrukturę dla obiegu komunikacji i pozwoliła społeczeństwu zorganizować się niezależnie od politycznej władzy monarszej w ramach nieskrępowanej kontrolą dworu sfery społecznej, tj. upublicznionej poprzez intensywne stosunki wymiany,

³⁴ W kwestii traktowania polityki i demokracji przez Bernsteina, Gramsciego, Lenina, Lukácsa i Luksemburg, zob. J. Nalichowski, *Masowa polityka i marksizm*, op. cit.

³⁵ Zob. J. Schumpeter, *Kapitalizm, Socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 1995, rozdz. 22, 23.

³⁶ J. Habermas, *Zum den Begriff der politischen Beteiligung*, [w:] idem, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1973, s. 11.

³⁷ *Ibidem*, s. 12.

prywatnej działalności gospodarczej³⁸. Ta druga, jako zogniskowana wokół życia i istoty człowieka jako takiego, pozwoliła się ukształtować specyficznej podmiotowości. Z jednej strony, podmiotowość ta kształtowała się w sferze intymnej (*Intimsphäre*), gdzie międzyludzkie relacje charakteryzowała bezpośredniość³⁹. Z drugiej, była ona zorientowana na publiczność (*publikumsbezogene*)⁴⁰: kształtowała się nie w izolacji, lecz w komunikacji z inną podmiotowością, w której dopiero rozpoznawała, kim sama jest, tak jak ta inna podmiotowość z kolei w niej mogła poznać samą siebie. Oba te czynniki były ze sobą skorelowane, o tyle, że utowarowienie co do formy dóbr kultury, intensyfikując ich cyrkulację, pozwalało aktywnie włączyć się przedstawicielom mieszczaństwa w owo komunikacyjne samopoznanie. W ten sposób, z czasem, z konieczności zawężoną komunikację epistolarną zastąpiły szersze koła osób, skupionych w angielskich kawiarniach, francuskich salonach czy niemieckich *Tisch-* i *Sprachgesellschaften*, debatujących o mieszczańskiej kulturze i tworzonemu przez nią obrazowi człowieka. Znamieniem tej debaty wskazującym na jej uniwersalny charakter, było to, że: 1) opierała się na zasadzie lepszego argumentu a nie statusu; 2) odbierając monopol dworu i Kościoła na ustalanie tego, co istotne i uniwersalne, problematyzowała kwestie, które sama uznała za istotne; oraz 3) była debatą inkluzyjną⁴¹. Po pewnym czasie ta „literacka” sfera publiczna uległa upolitycznieniu. Zdaniem Habermasa to Rewolucja Francuska „wywołała przyspieszony proces upolitycznienia sfery publicznej”⁴², zaś katalizującym problemem była kwestia regulacji sfery społecznej.

Dzięki upolitycznieniu sfery publicznej absolutne monarchie przekształciły się w liberalne państwa prawa. W państwach tych nastąpiło odwrócenie Hobbesowskiej zasady *auctoritas non veritas facit legem*. Mające regulować życie społeczne prawo musiało tutaj zgadzać się z, ukształtowaną w toczącej się w sferze publicznej debacie obywateli, opinią publiczną; nadto musiały się przed nią także rozliczać wszelkie działania władz publicznych (zasada jawności)⁴³. Sprawowana dotychczas za parawanem *arcana imperii*, tytułem tajemniczego bożego namaszczenia, władza polityczna została zrationalizowana. Jednak polityczna konstytucja mieszczańskiego państwa

³⁸ Zob. *idem*, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007, s. 75 i n.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 130.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 132 i n.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 109 i n.

⁴² *Idem*, *Przedmowa do wydania z 1990 roku*, [w:] *ibidem*, s. 5.

⁴³ Tę naturę sfery publicznej oddawał w swojej filozofii politycznej Kant.

prawa (i jej Kantowskie ujęcie) opierała się na pewnej sprzeczności⁴⁴. Przyjmowała ona, że każdy zainteresowany uczestniczy w procesie kształtowania opinii publicznej, tymczasem warunki materialne kapitalizmu wykluczały z tego grona całe rzesze społeczeństwa. Mieszczaństwo uważało, iż panowanie ogólnych praw, mocą pewnego *ordre naturel*, doprowadzi w końcu do pojawienia się warunków ekonomicznych, które pozwolą wszystkim członkom społeczeństwa uczestniczyć w życiu kulturalnym i nabyć w ten sposób, jak to wcześniej miało miejsce w przypadku samego mieszczaństwa, kompetencję do uczestniczenia w samorządzie. Stało się inaczej: postępująca w ramach ogólnych, ślepych na materialne warunki praw koncentracja kapitału wypychała kolejne rzesze poza margines ludzkiej egzystencji. Jednak gwałtowne kryzysy z drugiej połowy XIX wieku sprawiły, że masy zaczęły wrzeć. Aby złagodzić tę sytuację, w poszczególnych państwach zaczęto nadawać im prawa – najpierw polityczne, następnie socjalne. Te pierwsze oznaczały, iż sfera publiczna została raptownie poszerzona o nieprzygotowane do pełnienia politycznej roli grupy społeczne. Te drugie, systematyczny rozrost funkcji spełnianych przez państwo. W ich efekcie erozji uległy struktury sfery prywatnej i publicznej oraz relacje między nimi, na których opierał się liberalny porządek. Oznaczało to początek strukturalnych przeobrażeń całej konstelacji tych sfer. W efekcie tego procesu następuje degeneracja politycznej roli sfery publicznej, która otwiera drogę do takich katastrof jak Trzecia Rzesza.

Śledząc proces owych strukturalnych przeobrażeń Habermas najpierw zwraca uwagę na zatarcie rozdziału państwa i społeczeństwa. Dokonuje się ono w wyniku pojawienia się polityki interwencjonizmu państwowego, związanego z upolitycznieniem konfliktu klasowego⁴⁵. W związku z interwencjonizmem państwo zaczyna pełnić „funkcje aktywnego wpływu na kształt społeczeństwa (*Gestaltungsfunktionen*)”. Idzie tu o działania związane z ochroną ekonomicznie słabszych grup społecznych, ze świadczeniem usług publicznych, z prowadzeniem polityki gospodarczej (np. kontrola i równoważenie cyrkulacji w skali całej gospodarki poprzez inwestycje publiczne i wpływanie na inwestycje prywatne, polityka regulująca cykle koniunkturalne, *etc.*), a wreszcie nawet z kształtowaniem struktury społecznej (zawodowej, rodzinnej, edukacyjnej, *etc.*). Nietrudno dostrzec, że ten interwencjonizm oznacza głęboką penetrację sfery prywatnej. Ponieważ dokonuje się ona na skutek upublicznienia prywatnych (jakkolwiek już bardziej grupowych a nie indywidualnych) interesów, Habermas mówi tu o „dialektyce

⁴⁴ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia...*, *op. cit.*, s. 242–260.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 280 i n.

postępującego upaństwowienia społeczeństwa i jednocześnie narastającego uspołecznienia państwa⁴⁶. Komplementarnym do tego interwencjonizmu procesem był rozwój tzw. „świata pracy i organizacji”. Fenomen ten – jak wskazuje Habermas – jest wyrazem „obiektywizowania się” przedsiębiorstw funkcjonujących w ramach mieszanej gospodarki państw socjalnych. Owo „obiektywizowanie” wiązało się z tym, iż w ich ramach „świat pracy” „ukształtował się [...] jako sfera rządząca się własnymi zasadami między obszarem prywatnym a publicznym⁴⁷. Na skutek tego, przedsiębiorstwa straciły swój prywatny charakter i stały się publiczne. Towarzyszyło temu przejmowanie przez wielkie organizacje funkcji społecznych (świadczenie na rzecz pracowników różnych dóbr i usług)⁴⁸. To przeplatanie się państwa i społeczeństwa miało także swój odpowiednik w sferze prawa, w postaci kolejnych dwóch komplementarnych procesów. Z jednej strony była to „publicyzacja prawa prywatnego”, z drugiej, „prywatyzacja prawa publicznego⁴⁹. W tym pierwszym przypadku chodziło o ograniczania instytucji prawa prywatnego, takich jak własność czy wolność zawierania kontraktów, poprzez „gwarancje prawne, które powinny materialnie odtworzyć formalną równość partnerów umowy w typowych sytuacjach społecznych” (przykładem są tu umowy zbiorowe). Z kolei prywatyzacja prawa publicznego oznacza posługiwanie się przez administrację państwową środkami prawa prywatnego dla wykonywania swoich działań.

To zacieranie się rozdziału państwa i społeczeństwa oddziaływało także na instytucję rodziny. Upublicznienie życia zawodowego miało ten skutek, że własność głowy mieszczańskiej rodziny, która to własność była podstawą sytuacji ekonomicznej tejże rodziny, została zastąpiona indywidualnymi zarobkami poszczególnych jej rodziny. Odwrotną stroną tej zamiany było to, iż typowe ryzyka grożące ekonomicznej kondycji poszczególnych ludzi (bezrobocie, choroba, starość, *etc.*) zostały przejęte przez państwo i inne instytucje, a z czasem gwarancje z ich strony rozciągnięte zostały na wszelkie inne problemy, mogące mieć na tę kondycję wpływ, tak, że objęły również wszelkiego rodzaju pomoc życiową (znajdowanie schronienia, zawodowy i edukacyjny konsulting, *etc.*). Ponieważ wraz z postępem upublicznienia „świata pracy” państwo i inne instytucje już nie tylko kompensowało te ryzyka poprzez zasiłki, lecz także dążyło do stosowania środków zapobiegawczych, przejęły one także funkcje takie jak wychowanie

⁴⁶ *Ibidem*, s. 280 (przekład zmodyfikowany).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 296.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 297 i n.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 291 i n.

czy przekaz tradycji i orientacji w świecie⁵⁰. To wszystko stworzyło pozór większej autonomii rodziny, lecz tak naprawdę oznaczało – wskazywane przez frankfurczyków – wystawienie jej na penetrację ze strony instytucji półpublicznych: partii, ruchów, korporacji. Korespondowały z tym równoległe przekształcenia w kulturze. „Publiczność rozprawiająca o kulturze” z okresu mieszczańskiej sfery publicznej zastąpiona została przez „publiczność konsumującą kulturę”⁵¹. Utowarowiona już nie tylko co do formy, lecz także co do treści, masowa kultura (a więc kultura, która „wyzbywa się tych elementów, których odbiór zakłada pewne wyszkolenie”, aby łatwiej było ją konsumować⁵²), transmitowana za pomocą mediów masowych, łatwo podporządkowała sobie sferę pozornej prywatności. Media te nie służyły już w y m i a n i e poglądów, lecz ich w p a j a n i u. Konstytuująca się w takich okolicznościach „sfabrykowana” sfera publiczna zaczęła pełnić funkcję rozprzestrzeniania rozrywki i reklamy, mającego kształtować w społeczeństwie zachowania pożądane z punktu widzenia politycznych i ekonomicznych instytucji oraz organizacji.

Tak przebiegające, strukturalne przeobrażenia sfery publicznej skutkowały także zmianą sposobu funkcjonowania polityki. W masowych demokracjach państw socjalnych publiczność została uwolniona od aktywnego zajmowania się polityką. Jak wskazuje Habermas to zadanie zaczęły wykonywać za nią zrzeszenia (*Verbände*), „w których zbiorowo zorganizowane interesy prywatne próbują nadać sobie kształt polityczny”, i partie polityczne, „które kiedyś były narzędziami sfery publicznej, a teraz – zrośnięte z organami publicznej władzy – sytuują się niejako p o n a d tą sferą”⁵³. W demokracjach masowych „ludzie prywatni jako pracobiorcy i osoby uprawnione do świadczeń muszą pozwolić na to, by zbiorowo reprezentowane były te ich roszczenia, które posiadają znaczenie publiczne”. Z drugiej strony, „decyzje, które ludzie ci podejmują indywidualnie, w tej samej mierze, w jakiej mają one znaczenie publiczne, podlegają wpływom instancji ekonomicznych i politycznych”⁵⁴. Kanałem tego wpływu jest utowarowiona kultura i transmitujące ją media, których oddziaływaniu społeczeństwo państw socjalnych nie za bardzo ma jak się przeciwstawić. W tych warunkach instytucje publiczne, dla zapewnienia sobie poparcia społecznego, sięgają po sposób, który wcześniej zastosowały wielkie przedsiębiorstwa w celu zapewnienia sobie większego zbytu, mianowicie po reklamę. Do polityki

⁵⁰ *Ibidem*, s. 301.

⁵¹ *Ibidem*, s. 306 i n.

⁵² Zob. *ibidem*, s. 315.

⁵³ *Ibidem*, s. 332.

⁵⁴ *Ibidem*.

reklama trafiła poprzez *public relations*⁵⁵. Techniki stosowane w ich ramach mają na celu „urabianie opinii”. To zaś jest stosowane, bowiem w masowych demokracjach zmienia się charakter zasady jawności. Wraz z centralizacją władzy,

proces [jej] wykonywania i osiągania równowagi politycznej rozgrywa się bezpośrednio między prywatnymi zarządami, zrzeszeniami, partiami i publiczną administracją; publiczność jako taka bywa wciągana w ten obieg władzy sporadycznie i tylko dla celów aklamacyjnych⁵⁶.

Negocjacje prowadzone pomiędzy administracją państwową a zorganizowanymi grupami interesu nie mogą dłużej przebiegać w ramach autentycznej publicznej debaty, charakterystycznej dla mieszczańskiej demokracji. Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że podczas gdy mieszczańska sfera publiczna była wolna od konkurujących ze sobą interesów prywatnych, co pozwalało w niej osiągnąć uniwersalny konsensus, którego wyrazem były ogólne prawa uchwalane przez mieszczańskie parlamenty, w państwie socjalnym ta sytuacja się zmieniła. Tutaj

[s]fera publiczna obciążona jest [...] zadaniem równoważenia interesów, które wymykają się klasycznym formom porozumień i uzgodnień parlamentarnych; problem równoważenia interesów niejako nosi widome ślady swego rynkowego pochodzenia – równowagę interesów trzeba dosłownie ‘negocjować’, tworzyć drogą nacisków i kontrnacisków na zawołanie. Polityczne decyzje podejmowane są w trybie ‘przetargu’ – nowej formy sprawowania władzy, jaka wykształciła się obok dawniejszych – hierarchii i demokracji⁵⁷.

Aby więc pogodzić wymóg legitymizacji swoich decyzji z ich kompromisowym, nie w pełni racjonalnym, charakterem, administracja i grupy interesu uciekają się do „urabiania” społecznej opinii. W takiej konstelacji zmienia się także rola i strategia działania partii politycznych. Partie przestają reprezentować wyborców, a zamiast tego reprezentują roszczenia zorganizowanych grup interesu. Oczywiście reprezentując grupy interesu reprezentują także pośrednio i wyborców, jednak takie zapośredniczenie ma swoje konsekwencje dla komunikacji pomiędzy partią a wyborcami: „partie są instrumentem kształtowania woli, ale nie w rękach publiczności, lecz tych, którzy kontrolują aparat partyjny”⁵⁸. Charakterystyczna dla ustrojów masowych

⁵⁵ *Ibidem*, s. 355 i n.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 332.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 363.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 373; por. *idem*, *Zum den Begriff...*, *op. cit.*, s. 31.

demokracji państw socjalnych „partia integracyjna” „doraźnie ‘wychwytuje’ wyborców i skłania ich do aklamacji, nie przejmując się ich polityczną niedojrzałością (*Unmündigkeit*)”⁵⁹. Podobnie jak wielkie organizacje, grupy interesu i państwowa administracja, posługuje się ona środkami „urabiania opinii”, aby w tym celu wpływać na zachowania wyborcze społeczeństwa. W tych warunkach parlament „przekształcił się z ciała dyskutującego w demonstrujące”. Możliwe dzięki nowym mediom szersze upublicznienie jego obrad nie służy włączeniu do nich publiczności, ale demonstrowaniu przed nią stanowiska partyjnego jako elementu gry wyborczej. Decyzje negocjowane są za zamkniętymi drzwiami, w komisjach i kuluarach, zaś na użytek zasady jawności przed publicznością „negocjacje stylizuje się na spektakl”, w którym otrąbia się doraźny kompromis jako wyraz najwyższej racji stanu i za tą fasadą skrywa targi o realizację partykularnych interesów i państwowe posady. W tak funkcjonującym systemie politycznym mamy do czynienia nie z opinią publiczną, ale z opinią „nie-publiczną”. Opinia ta nie kształtuje się ani w sposób autonomiczny, ani w sposób racjonalny⁶⁰. Kiedy bowiem zasada jawności „traci swoją funkcję krytyczną na rzecz funkcji demonstracyjnej”, wówczas „nawet argumenty obracane są w symbole, na które z kolei odpowiedzieć można nie argumentami, lecz tylko utożsamieniem”⁶¹. Polityczne oferty

adresowane są do nieświadomych skłonności i wywołują przewidywalne reakcje, choć zarazem nie mogą żadną miarą zobowiązywać tych, którzy w ten sposób zapewniają sobie plebiscytarną aprobatę: im skuteczniej jako symbole identyfikacji mają działać sterowane według starannie ustalonych ‘parametrów psychologicznych’ i eksperymentalnie wypróbowane apele, tym bardziej muszą zatracić wszelki związek z politycznymi programami, o rzeczowych argumentach nie wspominając⁶².

Takie funkcjonowanie polityki oznacza, że władza polityczna, pomimo tak daleko idącego upolitycznienia społeczeństwa, z jakim mamy do czynienia w państwie socjalnym, nie została zrationalizowana i społecznie uwewnętrzniona. Dochodzi tu do paradoksu „odpolitycznienia mas w warunkach postępującego upolitycznienia samego społeczeństwa”⁶³. Takie ujęcie przez Habermasa ucieleśnienia się sprzeczności nowożytnego rozumu

⁵⁹ *Ibidem*, s. 372.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 395.

⁶¹ *Ibidem*, s. 377.

⁶² *Ibidem*, s. 393.

⁶³ *Idem*, *Zum den Begriff...*, *op. cit.*, s. 34.

w kapitalizmie państwowym, pozwala nadać realny kształt jego idei „świądomych stosunków wzajemnych” członków społeczeństwa. Wszechstronne i systematyczne rozważania Habermasa nad strukturą relacji społeczeństwo-polityka-ekonomia kapitalizmu państwowego pozwalają mu dostrzec, że właśnie demokracja państwa socjalnego daje taką możliwość. Tym, co jest potrzebne do aktualizacji tego jej potencjału jest zniesienie odpolitycznienia zwykłych obywateli poprzez zerwanie z nieadekwatną już liberalną zasadą wolności od polityki i zaangażowanie się tych obywateli w politykę. Kiedy wyszły na jaw sprzeczności mieszczańskiej sfery publicznej, próbowano je rozwiązać oportunistycznie: włączając ekskludowane zeń grupy społeczne za cenę ich urzeczowienia. Ta praktyka zemściła się w formie totalitaryzmu. Po tym ostrzeżeniu Habermas postuluje, by społeczeństwo poprzez zaangażowanie się w politykę zadbało o to, aby tak głębokie ingerencje w jego świat, z jakimi mamy do czynienia w kapitalizmie państwowym, służyły tylko i wyłącznie stworzeniu warunków pozwalających każdemu nabyć kompetencje niezbędne do współudziału w procesie racjonalnego kształtowania opinii i woli kierującej społecznym rozwojem. Wówczas mielibyśmy do czynienia z samoorganizowaniem się społeczeństwa w trakcie dokonywania zmiany społecznej, znoszącej jego alienację, jednak w porównaniu do idei Luksemburg, po które sięgnął w pewnym momencie Horkheimer, mogłoby to się dokonywać nie w sposób żywiołowy, lecz refleksyjny.

W ten sposób Habermas ukazuje jak w polityce ucieleśnia się sprzeczność nowożytnego rozumu; dalej, jak jej dialektyka wraz z upolitycznieniem konfliktu klasowego przechodzi tu ze sprzeczności między rozwojem sił wytwórczych i stosunkami społecznymi w ramach „anarchii produkcji”, w sprzeczność społeczeństwa upolitycznionego w sobie, ale nie dla siebie w ramach anarchii obiegu władzy, który doprowadził do totalitaryzmu; i wreszcie, jak radykalna demokracja stanowi rozwiązanie tej dialektyki. I dzięki temu właśnie udaje mu się w konstruktywny sposób ukazać politykę jako sedno dialektyki nowożytnego rozumu. 

JAKUB NALICHOWSKI – dr, zajmuje się teorią krytyczną; aktualnie z perspektywy tej teorii prowadzi wszechstronne badania nad fenomenem społeczeństwa wiedzy.

JAKUB NALICHOWSKI – Ph.D., his main area of interest is Critical Theory; from its perspective he currently conduct comprehensive research on the phenomena of knowledge society.