

*Andrzej Maciej Kaniowski*

Katedra Etyki, Instytut Filozofii UŁ

## PROBLEM PODMIOTU W FILOZOFII INTERSUBIEKTYWNOŚCI JÜRGENA HABERMASA

Wobec „teorii działania komunikacyjnego”, która według jej twórcy i prota-  
gonisty jest najbardziej adekwatną formą „filozofii intersubiektywności” (jako  
właściwie jedynie adekwatnej formy „filozofii” w naszych postmetafizycznych  
warunkach), wysuwane są zasadnicze obiekcje z dwu generalnie stron. Po jednej  
stronie mamy obóz tych, którzy dostrzegając konieczność wyjścia poza filozofię  
podmiotu głoszą definitywny jego zmierzch (starając się przy tej okazji przyspie-  
szyć proces jego destrukcji) albo też uważają, że miejsce po zdetronizowanym  
nowożytnym podmiocie przypadło „systemowi” (N. Luhmann); jedni i drudzy  
dokonują w swym przekonaniu radykalnego zerwania z filozofią podmiotu. Po  
drugiej stronie mamy natomiast – mniej może głośny i liczny, acz ważny z racji  
konceptualnych i politycznych – obóz złożony z tych, dla których postawienie na  
pierwszym miejscu intersubiektywności jako czegoś ponadpodmiotowego równo-  
znaczne jest z likwidacją wielości, różnorodności, jak też z ustanowieniem dyktatu  
pewnej kolektywnej, nadrzędnej i „totalnie oświeconej” instancji, pewnego, jak to  
określa Odo Marquard *Über-wir* (Marquard 2003, s. 152). Dokonując rekonstruk-  
cji sposobu widzenia podmiotu w ramach koncepcji w zamierzeniu wykraczającej  
poza filozofię podmiotu, należy – w związku z powyższymi obiekcjami – mieć  
na uwadze następujące pytania: po pierwsze, czy bardziej radykalnego (i zarazem  
bardziej adekwatnego z punktu widzenia właściwej diagnozy naszych czasów  
a także z punktu widzenia zadań pedagogiki) wykroczenia poza filozofię pod-  
miotu dokonują radykalni krytycy zasady podmiotowości tudzież rzecznicy teorii  
systemów, czy też większym radykalizmem (i większą adekwatnością) odznacza  
się jednak Habermasowska koncepcja działania komunikacyjnego tudzież wpisa-

na w nią wizja intersubiektywności, zaś radykalni przeciwnicy filozofii podmiotu, wbrew swym deklaracjom, wciąż tkwią w jej okowach; po drugie zaś, należy też mieć na uwadze pytanie, czy rzeczywiście Habermasowska wizja intersubiektywności w jakiegokolwiek mierze niesie z sobą niebezpieczeństwo dyktatu owego „MY” jako „instancji nadrzędnej”? Pytania te, zrodzone w związku z głównymi obiekcjami zgłaszanyymi przez oponentów stanowiska Habermasa, nie będą tu jednak przedmiotem bezpośrednich rozważań i rozstrząsań, lecz stanowić mają ukryty punkt odniesienia dokonywanej rekonstrukcji, jak też mają uprofilować odpowiedź na nadrzędne pytanie towarzyszące poniższej rekonstrukcji, mianowicie pytanie o znaczenie Habermasowskiego wariantu „filozofii intersubiektywności”, jakim jest „teoria działania komunikacyjnego”, dla pojmowania podmiotu oraz rozumienia miejsca, zadań i dzisiejszego powołania pedagogiki. Uprzedzając wszelkie dalsze wnioski, pragnę na wstępie stwierdzić, iż w moim przekonaniu Jürgen Habermas wychodzi swą teorią działania komunikacyjnego poza filozofię podmiotu (rozumianą jako filozofia świadomości), ale przez to ani nie dokonuje destrukcji podmiotowości, ani też nie czyni z niej ofiary i ubezwłasnowolnionego zakładnika nadrzędnej idei konsensu. Koncepcja Habermasa, wykraczając poza filozofię podmiotu, rozumianą jako filozofia świadomości, dostarcza podmiotowości nowego ugruntowania, a także dostarcza nowej aparatury konceptualno-pojęciowej, dzięki której problem podmiotu daje się adekwatnie w stosunku do warunków nowoczesnego świata ująć i skonceptualizować.

#### KRÓTKA HISTORIA POJĘCIA PODMIOTU

Rekonstruując stanowiska Habermasa wobec filozofii podmiotu jak też status i charakter podmiotu w jego filozofii intersubiektywności trzeba posiadać świadomość, przynajmniej w zgrubnym ich zarysie, dziejów pojęcia podmiotu. Przez filozofię podmiotu rozumieć należy przede wszystkim linię rozwoju nowożytnego myślenia zapoczątkowaną koncepcją Kartezjusza, która wyróżnioną pozycję nadaje substancji myślącej, czyli jaźni, a następnie kontynuowaną przez Kanta oraz przedstawicieli niemieckiego idealizmu, dla których punktem ośrodkowym stał się podmiot jako jestestwo aktywne i samowiedne, to znaczy *via* refleksja kierujące się ku sobie i dla się transparentne, jak też w poznawczym nastawieniu odnoszące się do siebie i do świata. Do tego określenia podmiotu i sposobu rozumienia filozofii podmiotu można dodać pewne szczególne dodatkowe własności, jak chociażby wyróżnioną przez Kanta autonomię, czyli samostanowienie<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Atoli trudno uznać, by po Kantowsku rozumiana autonomia stanowiła wedle większości rzeczowników filozofii podmiotu kluczowy atrybut podmiotowości.

W odróżnieniu od tego dominującego poglądu, początków filozofii podmiotu niektórzy skłonni by byli upatrywać już w myśli chrześcijańskiej, a w szczególności u św. Augustyna. Głębszy namysł nad takim poglądem każe jednak uznać, że proponowane przy tej okazji kryterium podmiotowości, jakim ma być wykształcenie się świadomości, zwracającej się ku wnętrzu człowieka i stanowiącej o jego niepowtarzalnej indywidualności, nie jest bynajmniej spełnione w wypadku myśli chrześcijańskiej czy myśli św. Augustyna, gdyż owo wnętrze, ku któremu zwraca się świadomość, jest w wypadku św. Augustyna jedynie środkiem pozwalającym dotrzeć do czegoś, co jest poza i ponad tą świadomością, to znaczy do prawdy – *in interiore homine habitat veritas* [we wnętrzu człowieka mieszka prawda] (św. Augustyn 1953, s. 131) – albo inaczej: do Boga; nasze „wnętrze jest bowiem jedynie jednym z przedsionków wiodących ku *Deus in nobis* [Bogu w nas], ku któremu można przecież też dotrzeć drogą zmysłów, dostrzegających cuda i harmonię świata stworzonego” (Bodei 2002, szp. 1555b).

Sam termin podmiot – jako odpowiednik łacińskiego słowa *subiectum* – oznaczał pierwotnie to, co my dziś nazywalibyśmy przedmiotem. *Subiectum*, będące łacińskim odpowiednikiem greckiego terminu *hypokeimenon*, zawierało w sobie obydwa sensy terminu greckiego, czyli sens ontologiczny i logiczny, to znaczy oznaczało zarówno substrat, tj. nośnik pewnych jakości i akcydensów, jak i podmiot w zdaniu jako obiekt, o którym się coś orzeka. W ten właśnie sposób rozumiany był podmiot od czasów Arystotelesa aż po scholastykę, to znaczy jako to, czemu dane określenia można przypisać bądź też są one temu czemuś immanentne. Radykalna zmiana w rozumieniu podmiotu dokonuje się z chwilą, gdy ów „substrat” staje się świadomym nośnikiem owych jakości czy własności jakościowych. Wówczas to mamy do czynienia z narodzinami podmiotu w rozumieniu nowożytnym: substancja – czyli ów nośnik – o której rozprawiał Kartezjusz, przekształca się w „ja”. Podmiot nie jest już zatem rozumiany jako nośnik własności, substrat, lecz przez podmiot rozumie się już jedynie ludzką jaźń oraz nośnika tej jaźni, jakim jest ludzki podmiot.

Wraz z wydzieleniem się Kartezjańskiego podmiotu, czyli substancji będącej czystym myśleniem, rzeczywistość ulega rozbiciu na podmiot i przedmiot. Podstawowego znaczenia nabiera kwestia relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem, która to relacja postrzegana jest przede wszystkim jako relacja poznawcza. Wraz z Kantem, który z podmiotu czyni instancję czynną i dynamiczną (wszak to my dyktujemy, wedle Kanta, prawa przyrodzie, dzięki czemu możliwe jest «obiektywne» poznanie, czyli wiedza «posiadająca ważność intersubiektywną»), podmiot przestaje być jedynie podmiotem poznającym a staje się przede wszystkim podmiotem praktycznym, czyli istotą działającą. Działanie i *praxis* należy tu rozumieć w duchu tradycji klasycznej, to znaczy ani jako *techne*, ani jako

wytwarzanie (*poiesis*), lecz jako realizowanie swej wolności podług praw, czyli norm, to znaczy podług pewnych wiążących powszechnie reguł. W obszarze tak pojętego działania człowiek postrzegany jest jako całkowicie wolny a tym samym w pełni odpowiedzialny za swe czyny – fundamentalnym atrybutem podmiotowości okazuje się więc autonomia. To dzięki niej możliwe jest, by człowiek sprawował racjonalne – to znaczy dyktowane przedstawieniem uniwersalnie wiążącej normy – panowanie nad sobą, zarówno jako jednostkowy podmiot moralny, jak też jako członek politycznego bytu pospólnego, a także jako członek uniwersalnej zbiorowości ludzkiej, czyli społeczności kosmopolitycznej.

Gdy chodzi o kształtowanie się poglądów Jürgena Habermasa i sposób pojmowania przezeń podmiotu jak też stosunek do filozofii świadomości istotne znaczenie mają w szczególności przekształcenia, jakim pojęcie podmiotu ulega w łonie koncepcji Hegla, a następnie Marksa. Hegel był zdania, że Kantowi nie dane było w sposób adekwatny zinterpretować rozdziału na podmiot i przedmiot, ani też przewyżczyć sztywności, jaką cechuje się ten rozdział, któremu, zdaniem Hegla, błędnie nadaje się charakter absolutny. Przewyciężenie wskazanych słabości polega na umieszczeniu przez Hegla podmiotu i przedmiotu jako członów w łonie dynamicznie się rozwijającej całości (*das Ganze*). Wówczas owa całość, czyli stająca się historycznie a zarazem stająca się podług immanentnej sobie logiki rzeczywistość nabiera znamion podmiotu, który w procesie auto-refleksji dochodzi do samowiedzy, a więc ostatecznie pełnej dla siebie transparentności. Wówczas to, ostatecznie, opozycja między podmiotem a przedmiotem ulega zniesieniu. Podmiotem, który nie jest już jedynie członem w łonie opozycji podmiot–przedmiot, lecz właśnie samowiedzą, jest dopiero owa całość (której samowiedzą jest filozofia Hegla).

Tego rodzaju wizja podmiotu spotyka się z krytyką ze strony Feurbacha, który uważa, iż podmiot ludzki występuje w wizji Heglowskiej w zdeformowanej postaci, jako że jest on w tej koncepcji jedynie atrybutem owego podmiotu absolutnego, który z kolei sam usytuowany zostaje przez Hegla całkowicie poza namacalnie daną historią i poza porządkiem przyrody. Według Feurbacha w koncepcji Hegla mamy do czynienia z projekcją podmiotu ludzkiego, przypisującą owemu podmiotowi absolutnemu najdoskonalsze cechy istoty ludzkiej, a tym samym odzierającą ją z tych cech, czyli wyobcowującą ją. Chcąc przywrócić człowiekowi jego podmiotowość należy widzieć go jako byt zmysłowy i materialny, a chcąc go pojąć, odwoływać się należy do jego potrzeb.

Marksa z kolei, który akceptuje Feuerbachowską krytykę idealistycznego charakteru Heglowskiej koncepcji podmiotu absolutnego, nie zgadza się z pominięciem przez Feurbacha historyczno-społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Według Marksa owo wyobcowanie podmiotu ludzkiego ma swoje źródło w histo-

rycznie zdeterminowanych stosunkach społecznych i nie da się go usunąć przez przekreślenie pewnej filozoficznej wizji, lecz może to zostać osiągnięte jedynie na drodze przewyciężenia materialnej, czyli konkretnej społeczno-historycznej rzeczywistości. Głównym wymiarem tej rzeczywistości, decydującym o zjawisku wyobcowania, jest zaś praca, która pojmowana jest z jednej strony jako teleologicznie zorientowana czynność przetwarzania przyrody (tzw. *Stoffwechsel*, czyli wymiana materii), z drugiej zaś jako czynność osadzona w wymiarze społecznym, to znaczy w określonej organizacji pracy, jak też przede wszystkim w określonych stosunkach produkcji, których najistotniejszym determinantem są stosunki własności. Skonstatowane przez Feuerbacha wyobcowanie jest więc produktem specyficznej historycznej fazy w dziejach ludzkości. Marks nie chce traktować wyobcowania jako pewnej stałej antropologicznej, lecz jest ono dlań rezultatem sprzeczności w łonie konkretnej materialnej rzeczywistości, której zniesienie będzie zarazem rzeczywistym zniesieniem wyobcowania człowieka. Wyobcowanie jest następstwem sprzeczności klasowych, które z kolei swe źródło mają we własności prywatnej. Likwidacja własności prywatnej, prowadząca w efekcie do usunięcia sprzeczności klasowych, stwarza więc dopiero możliwość realizacji nowej formy życia, jaką stanowi „zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdej jednostki jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich” (Marks, Engels 1949, s. 45). O podmiocie jako istocie ludzkiej mającej możliwość swobodnego rozwoju swych gatunkowych możliwości możemy, w myśl tej koncepcji, mówić dopiero z chwilą urzeczywistnienia owego swobodnego zrzeszenia wolnych jednostek czy wolnych wytwórców. Warunkiem bycia podmiotem jest zatem istnienie w określony sposób ukonstytuowanego społeczeństwa. Należy przy tym też pamiętać, że radykalnej modyfikacji musi tu też ulec samo pojęcie podmiotu, który przestaje być instancją czysto duchową czy myślową, jaką był w tradycji postkarezyjańskiej, lecz pojmowany jest jako istota duchowo-cieleśna, osadzona też w konkretnych warunkach historycznych i społecznych: dopóki owe warunki nie ulegną stosownej zmianie, to znaczy dopokąd nie będzie możliwe urzeczywistnienie „wyższej formy społeczeństwa opartej na zasadzie pełnego i swobodnego rozwoju każdego osobnika” (Marks 1956, s. 638), dopotąd nie ma co mówić o podmiotowości człowieka. W Marksowskiej koncepcji podmiotu najdonioślejszym wymiarem jest praca, w toku której i poprzez którą człowiek reprodukuje się oraz kształtuje samego siebie.

Obydwa momenty obecne w Marksowskim rozumieniu podmiotu – uzależnienie od formy bytu społecznego oraz traktowanie pracy jako podstawowego wymiaru realizowania się podmiotowości – mają istotne znaczenie dla kształtowania się myśli Habermasa, a w tym zwłaszcza dla sposobu widzenia bytu społecznego i podmiotowości. Pogląd Habermasa wykształcał się między innymi

w konfrontacji z tą myślą, ale też, oczywiście, w konfrontacji z całą tradycją nowożytną filozofii świadomości, w szczególności zaś z linią wiodącą od Kanta do Marksa. Niewątpliwie zgadzać się będzie Habermas z tezą Marksa o uzależnieniu formy bytu indywidualnego od formy bytu społecznego, jak też podzielać będzie przekonanie o możliwości realizowania lepszej formy bytu społecznego, aniżeli aktualnie dana; zdecydowana różnica polegać zaś będzie na tym, że dla Habermasa to nie praca będzie podstawowym wymiarem realizowania się podmiotowości, lecz komunikacja językowa, a dokładnie biorąc określony typ interakcji, mianowicie interakcja koordynowana poprzez działanie komunikacyjne.

#### DROGA DOJŚCIA HABERMASA DO FILOZOFII INTERSUBIEKTYWNOŚCI I TEORII DZIAŁANIA KOMUNIKACYJNEGO

Habermas zaczynał swe poszukiwania w zakresie myśli filozoficzno-społecznej od problemu relacji pomiędzy teorią i praktyką, a konkretnie od kwestii praktycznego znaczenia teorii (Habermas 1963). Intencją jego było przywrócenie w warunkach nowożytnego i nowoczesnego świata filozofii praktycznej jako filozofii, której chodzi o oddziaływanie i przekształcanie rzeczywistości. Pierwsze rozwiązania możliwości praktycznego znaczenia teorii oraz możliwej jedności teorii i praktyki było w duchu Marksowskim, to znaczy teoria miała za zadanie wskazać podmiot mogący dokonać w konkretnych warunkach przemiany rzeczywistości, miała wskazać te obszary i aspekty rzeczywistości, które winny ulec transformacji oraz określić warunki możliwości urzeczywistnienia przemiany, którą rozpoznała jako konieczną i możliwą. W odróżnieniu od dominujących wersji marksizmu Habermas nie wyprowadzał jednak konieczności przemiany z samych warunków czy stosunków ekonomicznych, lecz miał w szczególności na uwadze warunki polityczne, to znaczy stopień zbędnego w danych okolicznościach historycznych panowania, manifestującego się w postaci barier komunikacji oraz ideologicznych zdeformowań obrazu rzeczywistości społecznej (vide Habermas 1971). Ponadto oczekiwane ustalenia co do możliwości dokonania przemiany nie miały być bynajmniej rezultatem historiozoficznych dociekań czy filozoficznych przekonań, lecz – posiłkujących się nawet badaniami empirycznymi (vide udział Habermasa w badaniach Habermas, Freideburg, Oehler 1961) – konkretnych badań społecznych, które oparte miały być nadto na rzetelnie wypracowanej metodologii, to znaczy dorównującej swą samoświadomością poziomowi aktualnie toczących się dyskursów metodologicznych i filozoficznych.

To z racji wyraźnej niezgody Habermasa na zadowalanie się (również autorów *Dialektyki oświecenia*) historiozoficznymi przeświadczeniami czy ogólnocywi-

lizacyjnymi diagnozami prowadzi on od samego początku dociekania metodologiczne, pragnąc wypracować adekwatne metodologiczne podejście dla prowadzenia badań społecznych, którym przyświecałyby wskazane wyżej intencje, jak też te same intencje, jakie przyświecały teorii krytycznej, która chciała być teorią odmienną od teorii tradycyjnej – odmienność ta polegać by miała na tym, że teoria krytyczna chciała być świadoma swego odniesienia do badanego obiektu (to znaczy badanej rzeczywistości), czyli chciała być z jednej strony świadoma swego w niej osadzenia i przez to uwarunkowania a zarazem świadoma swego świadomego na tę rzeczywistość wpływania i jej przekształcania. W toku tych poszukiwań metodologicznych (vide Habermas 1967) zapowiadał Habermas już rozwinięcie teorii działania komunikacyjnego. Nie należy wprowadzić tego rozumieć w ten sposób, iż to, co kryło się za ówczesnym jego wyobrażeniem rzeczony teorii, odpowiadało faktycznie przezeń wyłożonej dekadę później «teorii działania komunikacyjnego». O tym, że tak nie było świadczą owe dziesięcioletnie poszukiwania, które zakończyły się wnioskiem, że tym, co należy wyłożyć nie może być jakaś metateoria (czyli teoria działania komunikacyjnego jako pewna perspektywa metodologiczna), lecz musi to być – przedstawiona przynajmniej w zarysie – teoria społeczna, czyli nie jakaś metateoria, lecz teoria substancjalna.

Rekonstruując wyjściowe, sprzęgające się ze sobą wątki problemowe i intencje poszukiwań Jürgena Habermasa należy również wskazać na istotny i merytorycznie splatający się zarówno z owym pierwszym wątkiem, to znaczy poszukiwaniem teorii diagnozującej i zarazem przekształcającej rzeczywistość (w tym szczególności relację panowania), jak też z drugim wątkiem, to znaczy metodologiczno-teoretycznym wypracowaniem koncepcji działania komunikacyjnego, wątek trzeci, który w pewnych swych istotnych aspektach znalazł wyraz w rozprawie habilitacyjnej z roku 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* czyli *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (Habermas 2007). Rozprawa ta, która w jednym ze swych wymiarów jest historyczną rekonstrukcją wykształcania się politycznej sfery publicznej oraz teoretycznego i diagnostycznego nad nią namysłu, zawiera w sobie ogromny ładunek normatywny, mianowicie normatywną koncepcję deliberatywnego czy „komunikacyjne[go] wytwarzania prawowitej władzy” (Habermas 2007, s. 43). Problemem, który będzie odąd zaprzętał uwagę Habermasa, będzie problem ugruntowania tego normatywnego roszczenia, zawartego w idei «komunikacyjnego wytwarzania prawowitej władzy». W tym kierunku będą szły poszukiwania z lat siedemdziesiątych, którym przewodzi przeświadczenie, że czynności mówienia przyświeca idea konsensu, czyli niewymuszonej zgody.

Obok poszukiwań zmierzających do wyeksplikowania owej idei konsensu, precyzyjnego wyłożenia warunków możliwości komunikowania się oraz wy-

eksplikowania obecnej w samym komunikowaniu się zawartości normatywnej, prowadził Habermas jeszcze w latach sześćdziesiątych poszukiwania podporządkowane pierwszemu wątkowi, czyli idei jedności teorii i praktyki. Efektem tego była koncepcja, która poprzez analizę epistemologiczną, wykazującą istnienie interesów kierujących poznaniem, miała ugruntować pewien określony typ nauk, takich, jak psychoanaliza czy krytyka ideologii, jako nauk, którymi kieruje interes emancypacyjny i które dzięki swej strukturze i właściwościom metodologicznym są naukami urzeczywistniającymi jedność teorii i praktyki: identyfikując, rozpoznając zniekształcenia i bariery komunikacji dokonują poprzez samo to rozpoznanie usunięcia czy zniesienia owych barier czy zniekształceń. Próba epistemologicznego ugruntowania nauk emancypacyjnych oraz idea urzeczywistnienia jedności teorii i praktyki zostały jednak (po doświadczeniach z radykalnymi odłamami kontestacji studenckiej) przez Habermasa zarzucone (vide Kaniowski 1999, s. XXIII).

Ukonstytuowana w komunikowaniu się polityczna sfera publiczna jest właśnie tą sferą, w której zarówno mamy do czynienia z deformacjami i barierami komunikacji, jak też ich znoszeniem oraz usuwaniem zbędnego panowania – jest zatem sferą praktycznego przekształcania społecznej rzeczywistości. Podjęty w rozprawie habilitacyjnej problem owej politycznej sfery publicznej, w której działanie komunikacyjne, któremu Habermas przypisał rolę fundamentalną, jest zarazem medium praktycznego przekształcania rzeczywistości, staje się jednym z głównych problemów rozważań Habermasa po ostatecznym wyłożeniu przezeń teorii działania komunikacyjnego, która posłuży mu wówczas do ugruntowania teorii prawa odwołującej się do teorii komunikacji, jak też do ugruntowania deliberatywnej koncepcji demokracji (vide Habermas 1992).

Jak zatem widać, od samego początku – mimo że motywem nadrzędnym mogło być (a) poszukiwanie sprzężenia między teorią i praktyką, (b) dążenie do rzetelnego dopracowania pod względem metodologicznym teorii kierowanej ową praktyczną intencją, czy też (c) badanie historii, analizowanie pojęcia, tudzież diagnozowanie współczesnych deformacji politycznej sfery publicznej – w poszukiwaniach Habermasa stale obecne były odniesienia do komunikowania się, języka, czy intersubiektywności. Te właśnie momenty mają też kluczowe znaczenie dla orzekania o stanowisku Jürgena Habermasa w kwestii „podmiotu”

Dodajmy, że do czasu *Teorii działania komunikacyjnego* problematyka podmiotu, podmiotowości oraz hasło mówiące o konieczności rozstania się z paradygmatem „filozofii świadomości” właściwie nie pojawiają się. Można powiedzieć, że podskórnie myśl ta i ta problematyka są oczywiście obecne; dopiero jednak nieukontentownie rezultatami wysiłków czynionych w latach siedemdziesiątych, uzmysłowiły Habermasowi, że to właśnie uwikłanie w pewną optykę współokre-



ślona przez filozoficzną (a nie socjologiczną) perspektywę i to perspektywę (klasycznej) filozofii podmiotu, są przyczyną kłopotów „ze znalezieniem właściwej płaszczyzny prezentacji tego co chciałem powiedzieć”, stwierdzi w *Przedmowie do Teorii działania komunikacyjnego* Jürgen Habermas (Habermas 1999, s. 9). Po kilkuletnim okresie wglębiania się w poszczególne tematy będące domeną filozofii analitycznej, takie jak teoria działania, teoria znaczenia, teoria aktów mowy itp. dostrzegł Habermas, iż „[i]m bardziej chciał[...] podołać eksplikacyjnym ambicjom filozofa, tym bardziej oddalał[...] się od zainteresowań socjologa, który musi stawiać sobie pytanie, czemu ma służyć analizowanie pojęć” (tamże). To właśnie doświadczenie doprowadziło do wyartykułowania owego problemu podmiotu i problemu filozofii podmiotu, otwierając nowe pole Habermasowskich sporów i dyskusji, jak też zmuszając do wyłożenia własnej koncepcji podmiotu, alternatywnej w stosunku do tej, która identyfikowana jest przez Habermasa jako swoista epoka nowoczesnej.

Nim jednak wprost będzie mowa o Habermasowskiej krytyce filozofii podmiotu oraz o alternatywnej koncepcji podmiotu, należy wyjaśnić w największym zarysie, na czym polega swoistość działania komunikacyjnego, tudzież swoistość samej owej teorii tegoż działania.

#### DŁACZEGO „TEORIA” I CZEMU „DZIAŁANIE KOMUNIKACYJNE”?

Habermas zawsze był nader powściągliwy, gdy chodzi o przypisywanie filozofii nadrzędnej i kontrolnej roli w stosunku do innych dyscyplin, zarówno tych, których sądy pretendują do prawdziwości, jak i tych, których sądy roszczą pretensje do słuszności, a także tych, które dokonują ocen w kategoriach estetycznych. Stąd, mimo ambitnego dążenia u początków swych poszukiwań do sformułowania teorii „praktycznej”, a wręcz takiej, która sama byłaby zarazem praktyką, czyli mimo dążności do osiągnięcia jedności teorii i praktyki, zamierzał nawet tego rodzaju teorię rzetelnie ugruntować metodologicznie, a zatem nadać jej metodologicznie dopracowaną postać, zbliżając ją do bardziej tradycyjnych „nauk” (oddalającą zaś od lukácsowskiego wyobrażenia jedności teorii i praktyki, realizowanej poprzez określoną formę organizacyjną pewnego rewolucyjnego podmiotu, a konkretnie poprzez działanie rewolucyjnie nastawionej partii robotniczej). Filozofia winna być jego zdaniem włączona do kooperacji naukowej, co zwłaszcza ma się dobrze sprawdzać w wypadku tak zwanych „nauk rekonstrukcyjnych”, czyli takich, które, mówiąc najogólniej, zajmują się odsłanianiem racjonalnych podstaw czy też formalnych warunków poznania, mówienia i działania (przykładem takich nauk może być lingwistyka, logika, czy

naukoznawstwo; vide: Habermas 1986; por. Kaniowski 1999, s. XXVI–XXXI, LXIV–LXVI); filozofia występuje tu jako dziedzina odpowiedzialna za teorię racjonalności, bez zgłaszania zarazem „roszczeń fundamentalistycznych ani tym bardziej wszechobejmująco-universalistycznych” (Habermas 1983, s. 23). Już ta powściągliwość każe miast o filozofii (intersubiektywności) mówić raczej o teorii (intersubiektywności).

Podstawowym zajęciem filozofii w jej okresie klasycznym było rozumowe dociekanie natury rzeczywistości, która z kolei pojmowana była jako ucieleśnienie rozumu, co też następnie starano się rozumowo wyeksplikować; można zatem rzec, że nadrzędną intencją, przewodzącą doktrynom filozoficznym było to, by – wyrażając tę intencję „językiem filozofii nowożytnej”, zauważa Habermas – „ująć myślowo byt bądź jedność świata na drodze eksplikowania doświadczeń rozumu w toku konfrontacji z samym sobą” (Habermas 1999, s. 17). Jednakże ani temu antycznemu (klasycznemu), ani temu nowożytnemu roszczeniu filozofii nie da się już zadośćuczynić – a to z powodu postępu nauk empirycznych, odbierających filozofii kolejne obszary filozoficznych dociekań, a to za sprawą samokrytycznej refleksji, każącej filozofii samoograniczyć się, przekształcić w metafilozofię, która dzięki swym kompetencjom refleksyjnym może oczywiście coś wnieść i czegoś dokonać, mając jednakże świadomość, że dokonać tego może w ramach konwencji naukowych. Zmierzając ku odślonięciu formalnych warunków racjonalności (poznania, działania czy językowego dochodzenia do porozumienia) staje się ona bardziej pewną teorią (danej postaci) racjonalności, a przestaje być filozofią (bytu czy rozumu). Stąd miast o filozofii intersubiektywności należy, zdaniem Habermasa, mówić o teorii intersubiektywności, to znaczy teorii racjonalnych warunków możliwości intersubiektywności.

Sformułowanie „teoria intersubiektywności” też nie jest jednak całkiem adekwatne, gdyż za pojęciem „intersubiektywność” kryć się mogą dalece różne wyobrażenia co do owego wymiaru między-podmiotowego, a tym samym różne wyobrażenia na temat społeczeństwa. Podstawowy podział w łonie nauk społecznych, o którym trzeba jednak najprzód pamiętać, to podział wynikający z rozstrzygnięcia dokonanego na metateoretycznym poziomie, a mianowicie wynikający z dopuszczenia bądź niedopuszczenia «sensu»<sup>2</sup> jako podstawowego

---

<sup>2</sup> Warto w tym miejscu w skrócie wyłożyć rozumienie przez Habermasa podstawowych pojęć z obszaru teorii społecznej. Przez „sens” (*Sinn; meaning*), zgodnie z utartym poglądem, rozumieć należy, uważa Habermas, znaczenie jakiegoś słowa czy zdania, a zatem czegoś, co jest już pewną „ekspresją symboliczną”, a więc co ma pewną „zobiektywizowaną” – tzn. „uzewnętrzną” – formę. Takie rozumienie sensu oznacza zdystansowanie się wobec „mentalistycznego” pojmowania sensu, to znaczy jako czegoś pierwotnie znajdującego się w umyśle. Dla Habermasa nie istnieje coś takiego, jak „czysta czy uprzednia [tzn. poprzedzająca ekspresję] intencja mówiącego” (Habermas 1984, s. 12). „Intencje – powiada Habermas – by móc uzyskać klarowną postać, muszą zawsze

pojęcia nauk społecznych (vide: Habermas 1984, s. 19; Weber 2002, s. 6 n.). Z uwagi na ten fakt rozróżnić można – pisze o tym szczegółowo Habermas w swych wykładach z początku lat siedemdziesiątych: *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/71)* – dwa różne podejścia, dwa różne programy konstruowania teorii: program obiektywistyczny i program subiektywistyczny, czyli mówiąc najzwyczajniej, w pierwszym wypadku taki, który traktuje społeczeństwo przedmiotowo, w drugim zaś taki, który traktuje społeczeństwo podmiotowo. W tym ostatnim wypadku chodzi o „program konstruowania teorii, w ramach którego społeczeństwo pomyślane zostaje jako całościowy układ życiowych powiązań i zależności wyznaczony pod względem strukturalnym poprzez sensy, a konkretnie: jako całościowy układ powiązań [w obrębie] struktur i ekspresji symbolicznych, którego wytwarzanie zachodzi w sposób ciągły zgodnie z leżącymi u [jego] podstaw abstrakcyjnymi regułami” (Habermas 1984, s. 19). Zadaniem budowanej z tej perspektywy teorii jest „zrekonstruowanie procesu wytwarzania, którego rezultatem jest rzeczywistość społeczna wyznaczona pod względem strukturalnym przez sensy (*eine sinnhaft strukturierte gesellschaftliche Wirklichkeit*)” (tamże). Drugi zaś program budowania teorii społecznej, nie będący przedmiotem bliższego zainteresowania ze strony Jürgena Habermasa, ale o którym trzeba wspomnieć dla skonstrastowania z nim programu subiektywistycznego, jest programem obiektywistycznym, zgodnie z którym „ów proces życiowy, jaki toczy się w obrębie społeczeństwa (*das Lebensprozeß der Gesellschaft*), nie jest rozumiany z [jego] wnętrza jako pewien proces konstrukcji, a zatem [jako proces] wytwarzania struktur wyznaczanych *via sens*, lecz pojmowany jest od zewnątrz niczym pewien proces przyrodniczy, który może być obserwowany, gdy chodzi o jego empiryczne prawidłowości oraz

---

przybrać formę symboliczną i muszą zostać wyartykułowane” (tamże). Czymże jest więc intencja? Wyjaśnianie zacząć należy od (fundamentalnego) rozróżnienia między „działaniem” (*action*) a „zachowaniem” (*behavior*), które to rozróżnienie jest możliwe jedynie wówczas, jeśli dopuścimy sens jako podstawową kategorię socjologiczną. Różnicę między jednym a drugim eksplikuje Habermas odwołując się do pojęcia reguły bądź normy. Intencjonalnym nazywa Habermas „zachowanie, które kierowane jest normami albo jest ukierunkowane zgodnie z regułą” (tamże, s. 13). Reguły i normy nie są zaś czymś, co się „wydarza” (i co przez to można „obserwować”), lecz są czymś, co „obliguje” (i dlatego są czymś, co jedynie można „rozumieć”), a czyni to „mocą intersubiektywnie uznawanego znaczenia” (tamże, s. 13). Normy, zauważa Habermas, posiadają „pewną zawartość semantyczną, właśnie pewien sens, który staje się – zawsze, kiedy zgodnie z nim postępuje podmiot rozumiejący sens – racją bądź motywem zachowania i to wówczas właśnie mówimy, że mamy do czynienia z działaniem” (tamże, s. 14). Intencja jest zatem tym, co w wypadku działającego jest odpowiednikiem sensu reguły, o ile jego zachowanie kieruje się podług owej reguły. I tylko takie zachowanie, które kieruje się regułami nazwane może być działaniem: działaniem zwie się zatem zachowanie, które nie tylko jest zgodne z regułą (*regelmäßiges*), ale które ukierunkowane jest przez regułę (*regelgeleitetes*) (tamże, s. 14).

może być wyjaśniany za pomocą hipotez nomologicznych” (tamże). Jeśli stoimy na gruncie tego programu budowy teorii, to nie ma oczywiście co mówić o intersubiektywności; do tego konieczne jest przejście na pozycje programu subiektywistycznego. Niemniej jednak i tutaj sposoby widzenia intersubiektywności oraz warianty widzenia społeczeństwa mogą się między sobą istotnie różnić.

Teorie społeczeństwa rozwijane w programie przeciwstawnym obiektywistycznemu programowi budowania teorii określone zostają przez Habermasa mianem – jeśli tak można przełożyć określenie: *Erzeugungstheorien der Gesellschaft* – „wytwórczych teorii społeczeństwa”, czy też „generatywnych teorii społeczeństwa”, albo też „teorii pojmujących społeczeństwo przez pryzmat procesu jego (samo)wytwarzania”. Tego rodzaju teorie – o ile „pojmują one społeczeństwo jako proces wytwarzania rzeczywistości ustrukturuwanej *via sensu*” (tamże, s. 20) – muszą udzielać odpowiedzi na trzy kluczowe pytania: „(a) Kto jest wówczas podmiotem tego procesu wytwarzania, czy też może nie ma takiego podmiotu? (b) Jak pomyślany ma być modus tego procesu wytwarzania – jako czynność poznawcza (Kant/Hegel), jako ekspresja językowa (Humboldt), jako praca (Marks), jako twórczość artystyczna (Schelling, Nietzsche), [czy] jako popęd (Freud)? I wreszcie (c): Czy leżące u podstaw systemu reguł, podług których przebiega konstruowanie społecznej rzeczywistości, są niezmiennie dla wszystkich systemów społecznych, czy też może jest coś takiego, jak rozwój historyczny również tychże abstrakcyjnych systemów reguł oraz ewentualnie istnieje pewna wewnętrzna logika tego rozwoju, którą z kolei można zrekonstruować?” (tamże). Po bliższej analizie możliwych odpowiedzi na te pytania i *de facto* udzielanych (przez filozofów i socjologów, od Kanta i Hegla, po Schütza, Luckmanna i Luhmanna) dochodzi Habermas do wniosku, że można wyróżnić trzy grupy „generatywnych teorii społeczeństwa”. Pierwsza z nich, to teorie pojmujące wytwarzanie jako konstytuowanie społeczeństwa, które właściwie jest równoznaczne z konstruowaniem obrazu społeczeństwa, dokonywanym przez na tę czy inną modłę pojęty „podmiot transcendentálny” (Kant, Husserl, Schütz, Berger/Luckmann). Druga z kolei grupa, to teorie, według których u podstaw procesu wytwarzania leżą pewne pozapodmiotowe struktury – tego typu teorie nazwane zostają systemowymi teoriami społeczeństwa. Na trzecią zaś grupę teorii, nazwanych komunikacyjnymi teoriami społeczeństwa, składają się te, które „przyjmują [istnienie] abstrakcyjnych systemów reguł [służących] wytwarzaniu relacji intersubiektywnych, w których to relacjach również same podmioty wykształcają siebie” (tamże, s. 28). Jak się można łatwo domyślić, w tej ostatniej grupie mieścić by się miała teoria społeczeństwa (i teoria intersubiektywności), o której wypracowanie chodzi Habermasowi; tym, co będzie jednak wyróżniało jego stanowisko w stosunku do należącego do tejże grupy interakcjonizmu sym-

bolicznego G. H. Meada oraz teorii gier językowych późnego Wittgensteina (por. Habermas 1967, s. 240 nn., również: Kaniowski 1990a, s. 307-323), to uznanie, że owe „abstrakcyjne systemy reguł [służące] wytwarzaniu relacji intersubiektywnych” nie są czymś historycznie niezmiennym, lecz podlegają historycznemu rozwojowi, który przebiega wedle pewnej, dającej się zrekonstruować wewnętrznej logiki (vide: Habermas 1987).

Nie ten aspekt, jakim jest historyczny rozwój „abstrakcyjnego systemu reguł [służącego] wytwarzaniu relacji intersubiektywnych”, jest w tym momencie jednak najważniejszy, lecz wskazanie na podstawowe znaczenie dla pojmowania jak i funkcjonowania społeczeństwa (i naturalnie intersubiektywności) owych służących właśnie wytwarzaniu relacji intersubiektywnych „abstrakcyjnych systemów reguł”, poprzez które kształtują również siebie same działające podmioty. Tym abstrakcyjnym systemem reguł, którym się potrafimy dziś posługiwać, a którego precyzyjnego zrekonstruowania dokonuje Habermas w swej teorii – systemem, który, co warto nadmienić, wyklarował się i wydzielił w procesie racjonalizacji i dyferencjacji z całej gamy historycznie danych sposobów i mechanizmów koordynowania działania – jest system reguł leżących u podstaw tego, co nazwane zostało przez Habermasa „działaniem komunikacyjnym”.

Należy przy tym pamiętać, że działanie komunikacyjne to nie samo „mówienie” czy sama li tylko „rozmowa” (vide Kaniowski 2003), ani też jakaś dowolna czynność językowa. Jak zauważa sam Habermas, patrząc retrospektywnie na swoje własne prace powstałe w okresie poszukiwań adekwatnego sposobu wyartykułowania postulowanego przezeń sposobu widzenia społeczeństwa (oraz zmiany paradygmatu), poszukiwań, które zawiodły go ostatecznie do „teorii działania komunikacyjnego”, w owym okresie poszukiwań on sam w sposób niedostateczny odróżniał od siebie działania językowe (*Sprechhandlungen*) od działań komunikacyjnych (*kommunikative Handlungen*), czyli od „interakcji, w których dochodzenie do porozumienia [*Verständigung*] służy różnym aktorom za mechanizm koordynowania planów działania” (Habermas 1984, s. 8). „Działanie komunikacyjne” to nie jest samo językowe porozumiewanie się, lecz jest to pewna szczególna odmiana interakcji, jest to tego rodzaju interakcja, w której mamy do czynienia ze szczególnym mechanizmem koordynowania planów działania – mechanizmem tym jest mianowicie „dochodzenie do porozumienia”. Istotne, a dokładnie biorąc wręcz konstytutywne znaczenie dla działania komunikacyjnego mają nie wszelkie, lecz jedynie określone czynności językowe, mianowicie te, „z którymi mówiący łączy jakieś poddawalne krytyce ważnościowe roszczenia” (Habermas 1999, 504). W pozostałych wypadkach, to znaczy wówczas, „kiedy to mówiący z pomocą aktów perlokucji zmierza do realizacji celów nie zadeklarowanych, wobec których słuchający w ogóle nie może zająć stanowiska, bądź

gdy zmierza do realizacji celów illokucyjnych, wobec których słuchający, tak jak wobec imperatywów, nie może zająć stanowiska *w sposób uzasadniony*, nie wykorzystany pozostaje stale zawarty w komunikacji językowej potencjał służący wytwarzaniu więzi i nadawaniu mocy wiążącej motywowanej wglądem w racje” (tamże). Działanie komunikacyjne jest działaniem społecznym różniącym się zasadniczo od innego, stale obecnego w naszym życiu działania społecznego, jakim jest działanie strategiczne i strategiczna interakcja; różnica ta polega na tym, że w wypadku działania komunikacyjnego „wszyscy uczestnicy zmierzają bez żadnych ograniczeń (*vorbehaltlos*) do realizacji celów illokucyjnych, ażeby osiągnąć zgodę, która stanowi podstawę konsensualnej koordynacji planów działania realizowanych zawsze indywidualnie” (tamże, s. 488; słowo *vorbehaltlos* można też oddać słowami: „bez zgłaszania jakichkolwiek zastrzeżeń”). Wskazaną tu swoistość działania komunikacyjnego można też zwięźle wyłuszczyć wskazując na działanie komunikacyjne jako na radykalnie różne od *sacrum* źródło mocy wiążącej norm tudzież fundament więzi spajającej ze sobą ludzi. W odróżnieniu od czasów, kiedy to moc nadawania wiążącego charakteru temu, co normatywne oraz wytwarzania więzi spajającej ludzi posiadało *sacrum*, wypełnianie tego rodzaju funkcji w warunkach dzisiejszego odczarowanego świata przypada właśnie działaniu komunikacyjnemu; inaczej mówiąc: to właśnie na działające komunikacyjnie podmioty spada ciężar ustanowienia tego, co ma mieć moc wiążącą, ustanowienia norm oraz wytworzenia ugruntowanej w owym działaniu nastawionym na uzyskanie porozumienia – na wytworzenie zgody – międzyludzkiej solidarności.

W świetle powyższych wyjaśnień zrozumiałe jest też, że chcąc wyartykułować specyfikę widzenia intersubiektywności (jak też widzenia społeczeństwa), tak jak zdiagnozowana ona została przez Jürgena Habermasa, nie wystarczy powiedzieć, że chodzi o teorię intersubiektywności – specyfikę tę można wyrazić trafniej, mówiąc iż chodzi o «teorię działania komunikacyjnego».

#### PODMIOTOWOŚĆ A INTERSUBIEKTYWNOŚĆ: INNY SPOSÓB WYWIKLANIA SIĘ Z FILOZOFII PODMIOTU

Przystępując, na zakończenie, do zwięzłego wyłuszczenia problemu podmiotu tudzież podmiotowości w myśli Habermasa, należy na wstępie stwierdzić, że problem podmiotu w okresie poprzedzającym zwrot ku teorii działania komunikacyjnego (jako pewnej substancjalnej teorii społecznej), w tym również w fazie poszukiwań przez Habermasa właściwego sposobu wyartykułowania własnej wizji intersubiektywności, nie był problemem pierwszoplanowym. Można wpraw-

dzie jednocześnie zauważyć, że pośrednio stawał się on problemem istotnym, jako że starając się wyartykułować swe rozumienie intersubiektywności Habermas zaczął bezpośrednio krytycznie odnosić się do tychże wizji społeczeństwa i intersubiektywności, które wytwarzanie społeczeństwa pojmowały jako jego konstytuowanie, dokonujące się za sprawą i na modłę dokonań w ten czy w inny sposób pojętego podmiotu transcendentального. Z wypracowywanej przez Jürgena Habermasa perspektywy teoretycznej wizje te – mimo że to właśnie one, czyli owe wychodzące z filozofii podmiotu koncepcje społeczeństwa, pozwalały postrzegać społeczeństwo z wewnętrznej perspektywy jego wytwarzania się i nie sprowadzać go do jakiegoś tworu natury (a tym samym obiektu niemal li tylko przyrodniczej obserwacji) – były jednak obciążone pewnymi słabościami (vide Habermas 1984, s. 32 n.), wynikającymi z ograniczeń paradygmatu filozofii podmiotu (zwanego też – dla uwypuklenia pewnych jego szczególnych właściwości – paradygmatem filozofii świadomości albo paradygmatem filozofii mentalnej).

Nowożytna filozofia podmiotu niesie z sobą określone wyobrażenia co do podmiotu, przedmiotu oraz podstawowego wymiaru podmiotowych odniesień, jakim jest odniesienie wobec przedmiotu, a także niesie ze sobą określoną koncepcję racjonalności, wynikającą z umieszczenia rozumu w podmiocie. „Pod pojęciem «przedmiotu» rozumie filozofia podmiotu wszystko, co można przedstawić jako istniejące; przez «podmiot» zaś rozumie przede wszystkim zdolności odnoszenia się w obiektywizującym nastawieniu do tego rodzaju bytów (*Entitäten*) w świecie oraz zdolność zawładnięcia przedmiotami w sposób teoretyczny albo praktyczny. Dwa atrybuty ducha [albo inaczej: umysłu – A.M.K.] to przedstawianie i działanie. Podmiot odnosi się do przedmiotów albo tak, żeby je przedstawić takimi, jakimi są, albo tak, żeby je wytworzyć takimi, jakimi być powinny” (Habermas 1999, s. 632). Nie przypadkiem zatem paradygmatycznym nastawieniem, w jakim występuje podmiot wobec świata – na gruncie tego sposobu pojmowania podmiotu – jest nastawienie kognitywno-instrumentalne, a racjonalność wpisana w owo nastawienie podmiotu wobec przedmiotu jest racjonalnością instrumentalną czy kognitywno-instrumentalną. Ponieważ w owym przedmiotowym nastawieniu podmiot występuje nie tylko wobec otaczającej go przyrody zewnętrznej, lecz również w takim nastawieniu występować będzie w stosunkach społecznych czy interpersonalnych, przeto na gruncie tak pomyślanej koncepcji podmiotu będziemy mieli do czynienia, nieuchronnie, z manipulacją, zawładnięciem i wykorzystaniem (dyktowanym przez przystającą do tej postaci racjonalności zasadę samozachowania) innych podmiotów społecznych.

Podmiot pomyślany na gruncie nowożytnej filozofii podmiotu to jednak nie tylko istota dążąca do samozachowania i odnosząca się do wszystkiego w obiektywizującym, a to znaczy uprzedmiotawiającym nastawieniu. Habermas akcep-

tuje diagnozę Hegla, w myśl której strukturalnym wyróżnikiem epoki nowoczesnej jest samoodniesienie, czyli podmiotowość, którą Hegel objaśnia wskazując na „wolność” i „refleksję” (Habermas 2000, s. 26). Wpisanej w podmiotowość normatywnej zawartości epoki nowoczesnej – stwierdzi kilka lat po wyłożeniu teorii działania komunikacyjnego – nie należy, uważa Habermas, utożsamiać z „ośleplą podmiotowością”, której jedyną obsesją jest „samozachowanie oraz [pełne] dysponowanie samym sobą” (Habermas 1988a, s. 19). To, co składa się na normatywną zawartość epoki nowoczesnej, a co uruchomione może zostać dopiero po przejściu do innego paradygmatu filozoficzno-społecznego myślenia, innego aniżeli paradygmat filozofii świadomości, wyraża się w takich hasłach, jak „samoświadomość, samostanowienie i samorealizacja” (tamże). Jednakże kryjące się za tymi wzniosłymi hasłami treści mogą zostać urzeczywistnione, uważa Habermas, dopiero po przejściu na grunt innego paradygmaty, to znaczy „dopiero wówczas, gdy paradygmat filozofii świadomości, jakim jest podmiot *przedstawiający* sobie przedmioty i *trudzący się w pracy* nad nimi, porzucimy na rzecz paradygmatu filozofii języka, czyli intersubiektywnego porozumienia lub komunikacji, a ten cząstkowy aspekt, jakim jest racjonalność kognitywno-instrumentalna umieścimy na właściwym miejscu w szerszej zakreślonej racjonalności komunikacyjnej” (Habermas 1999, s. 637). „Przedstawianie sobie podmiotu”, jak też praca nad nim, jego „obróbka” czy „przetwarzanie”, są podstawowymi wyróżnikami postawy zajmowanej przez podmiot tak, jak on jest pomyślany na gruncie filozofii podmiotu.

Jürgen Habermas uważa za konieczne wyjście poza filozofię podmiotu. Krytykując filozofię podmiotu czy filozofię świadomości zdaje się on zajmować stanowisko zbieżne z postmodernistycznymi krytykami filozofii podmiotu. Zachodzi tu jednak istotna różnica. Wyjście poza filozofię podmiotu nie jest bowiem przez Habermasa rozumiane – tak, jak to jest w wypadku heroldów ery postmodernistycznej – jako pożegnanie się z rozumem. Krytyka podmiotu nie jest dla Habermasa równoznaczna z krytyką rozumu, a w szczególności nie z taką, w wypadku której „rozum występuje już jedynie w [miejscu przewidzianym dla] *genitivus obiectivus*” (Habermas 1985, s. 134). Z tego rodzaju, totalną, jak ją nazywa, krytyką zgodzić się nie może choćby z tak prostego powodu, że wszak „w wypadku tej krytyki paradoksalnie kwestią otwartą pozostaje to, komu lub czemu winno przypisać (skoro już nie samemu rozumowi) miejsce [przewidziane dla] *genitivus subiectivus*” (tamże). Inaczej mówiąc: krytycy rozumu nie są skłonni wyeksplikować, ani też zastanowić się nad tym, z jakich to pozycji – skoro nie z pozycji rozumu – przeprowadzana jest ich własna krytyka.

Broniąc rozumu Habermas chce zarazem przezwyciężyć, chce przekroczyć czy też wyjść poza «rozum ześrodkowany w podmiocie» i chce tego dokonać



innymi środkami, aniżeli to próbowali uczynić Hegel czy Marks, to znaczy bez posługiwania się aparaturą właściwą filozofii podmiotu (por. Habermas 2000, s. 46). Wprawdzie podobnie jak Hegłowi czy Marksowi również Habermasowi będzie chodziło o przywrócenie „jednoczącej mocy intersubiektywności” (tamże, s. 42), ale zmierzać ku temu zamierza inną drogą aniżeli obrona przez nich: „W przypadku Hegła i Marksa chodziłoby o to, by intuicji etycznej totalności nie wprowadzać znowu w horyzont samoodniesienia poznających i działających podmiotów, ale objaśniać według modelu niewymuszonego kształtowania woli we wspólnocie komunikacyjnej, podlegającej wymogom kooperacji” (tamże, s. 335). Habermas za godne właśnie uznania i kontynuacji uważa posiadane przez Hegła i Marksa intuicje co do «etycznej totalności», przez którą należy rozumieć całość, nierozdartą wewnętrznie rzeczywistość społeczną czy też „taki stan społeczny, w którym wszystkie podmioty dochodzą swoich praw i zaspokajają potrzeby, bez szkód dla interesów innych” (tamże, s. 40). Intuicję tę należy jednak wyeksplikować w inny sposób, aniżeli ten, w jaki oni tego dokonali. Przede wszystkim nie należy sytuować jej w tym horyzoncie myślenia, którego fundamentalnym momentem strukturalnym jest owa relacja samo-odnoszenia się, to znaczy „samo-wiedzy”, „samoświadomości”, „samostanowienia”, czy „samorealizacji”. Oznacza to, że paradygmat „poznawania przedmiotów (przez poznające i działające podmioty)” zastąpić należy paradygmatem „porozumiewania się pomiędzy podmiotami mającymi zdolność mówienia i działania”<sup>3</sup>. Modelem, jakim należy się posłużyć dla wyeksplikowania tej intuicji, winien być model przebiegającego w sposób niewymuszony wykształcania woli w ramach wspólnoty komunikacyjnej, która ze swej strony podlega jednak pewnym przymusom, mianowicie przymusom wpisanym w wymogi kooperacji. Habermas nie zamierza, jak widać, idealizować etycznej całości, co miałoby miejsce wówczas, gdyby postrzegał ją jako całkowicie wolną od przymusów: imperatywy kooperacji czynią przymus w różnych aspektach czymś niezbędnym. Niemniej jednak wspólnota, której fun-

<sup>3</sup> Na tę, zdawać by się mogło merytorycznie nieistotną, a jedynie językową różnicę między «*erkennende und handelnde Subjekte*» a «*sprach- und handlungsfähige Subjekte*», pragnę jednak zwrócić uwagę. Różnica między określeniem podmiotów jako *erkennende* a określeniem ich jako *sprachfähige* jest czytelna i zdaje się nie wymagać komentarza, acz pamiętać należy, że w wypadku pierwszego paradygmatu mówi się o określonej czynności (poznawanie czy działanie), zaś w wypadku drugiego paradygmatu mowa jest o zdolności (czyli pewnej kompetencji czy «sprawności»). Ten aspekt – skupienie się na zdolności a nie samej czynności – jest natomiast nader istotny, gdy chodzi nam już nie o zestawienie ze sobą «poznawania» i «rozmawiania», lecz dwu odmian działania. Kiedy Habermas mówi o właściwej (rozmawiającemu) podmiotowi «zdolności do działania», to nie kryje się za tym wyobrażenie monologicznie działającego indywiduum (np. zmierzającego do realizacji postawionego sobie celu), lecz wyobrażenie odnoszącego się zawsze do innego działającego i koordynującego z nim swe poczynania podmiotu zorientowanego na porozumiewanie się i dochodzenie do porozumienia.

damentem jest komunikowanie się, nie daje się zredukować do samej kooperacji, gdyż tym, czego musi dokonywać jest wykształcanie (pospólnej) woli, to zaś przebiegać musi w sposób niewymuszony.

Pewne trafne intuicje dostrzega Habermas również w wymierzonych w metafizykę podmiotowości przedsięwzięciach Heideggera i Derridy. W wypadku tych prób wykroczenia poza metafizykę podmiotowości chodziłoby natomiast „o to, by horyzontów wykładni świata jako źródła sensu nie wiązać z *Dasein*, które heroicznie projektuje samo siebie, ani z dzianiem się, które wyznacza strukturalne tło, lecz ze światami przeżywanymi o strukturze komunikacyjnej, które reprodukują się poprzez konkretne medium działania nastawionego na porozumienie” (tamże, s. 335). Na czym polega w tym wypadku trafna intuicja oraz ułomna próba jej wyeksplikowania, a także w jaki sposób można by tę intuicję wyłożyć w sposób adekwatny? Owa trafna intuicja polega na dostrzeżeniu istnienia i roli sensotwórczych horyzontów wpisanych w wykładnię czy interpretację świata. Ułomność zaś, wynikająca z niewywikłania się z filozofii podmiotu bądź pozostawania w okowach „filozofii (pra)źródła”<sup>4</sup>, polega na tym, że owo generowanie sensów przypisane zostaje albo owemu «jestestwu» – *Dasein* – które sensory owe generuje na drodze autoprojekcji i autokreacji, albo też przypisane zostaje pewnemu tajemniczo i nieprzejrzyście strukturotwórczemu «dzianiu się», czyli temu, co Heidegger nazywa: *Geschehen*. W sposób adekwatny natomiast intuicje tę można, zdaniem Habermasa wyartykułować wówczas, gdy ów sensotwórczy charakter przypisze się «światom życia», które są ustruktrowane komunikacyjnie i które reprodukują się a ich reprodukowanie przebiega za pośrednictwem łatwo dostrzegalnego, dającego się konkretnie uchwycić medium, którym to medium jest działanie ukierunkowane na porozumienie.

Za znamienne dla tych nietrafionych prób wyeksplikowania trafnych intuicji uznaje Habermas „gorączkowe lawirowanie między podejściem transcendentalnym a empirycznym, między radykalną autorefleksją a tym, co niepamiętne i co nie daje się ogarnąć refleksją, między produktywnością gatunku, który sam się wytwarza, a tym, co źródłowe i co poprzedzające wszelką produkcję” (tamże, s. 336). Tego typu «karykaturalna gra podwojeń», w tym też „[owo] transcendentalno-empiryczne podwojenie samoodniesienia, są czymś nieuchronnym tylko dopóty, dopóki jedyną możliwą perspektywą jest perspektywa obserwatora: tylko wówczas podmiot musi ujmować siebie albo jako instancję przeciwstawną światu w całości i opanowującą go – albo jako jeden z bytów w świecie” (tamże, s. 337). Tym, co

<sup>4</sup> Terminem tym (w oryginale: *Ursprungsphilosophie*) posługiwał się czasami Adorno dla określenia filozofii usiłującej dostarczyć samowystarczalnej dedukcji świata czy samego podmiotu, dedukcji wychodzącej z jakiejś pierwotnej zasady czy pierwotnego założenia, z idei czegoś absolutnie pierwszego czy też z czystej bezpośredniości.

Habermas ma do zarzucenia temu zdwojeniu samoodniesienia, jest niemożność jakiegokolwiek zapośredniczenia, czyli pewnego uzgodnienia ze sobą i pojednania tych dwu przeciwstawnych perspektyw. W tego rodzaju niemożności będzie myślenie nasze tkwić dopotąd, dopokąd nie będzie możliwe przyjęcie nastawienia umożliwiającego występowanie w innej relacji wobec samego siebie, aniżeli owo nastawienie obiektywizujące, jakie „przyjmuje obserwator w stosunku do bytów w świecie” (tamże), czyli dopóty, dopóki nie będzie możliwe występowanie w nastawieniu uczestnika «zapośredniczonej językowo interakcji». Dopiero zatem zastąpienie owego paradygmatu «poznającego i działającego podmiotu» paradygmatem językowo wytwarzanej intersubiektywności pozwala przewyciężyć owe zdwojenia, pozwala uzgodnić i pojednać ze sobą – czyli pozwoli zapośredniczyć – „zewnątrświatową pozycj[ę] transcendentalnego Ja” i „wewnątrświatową pozycj[ę] empirycznego Ja” (tamże). Kiedy wychodzimy nie od poznającego podmiotu, lecz od językowo wytwarzanej intersubiektywności, inaczej może zostać pomyślany podmiot, jego samoodnoszenie się, a także możliwe staje się zastąpienie uprzedmiotawiającej samowiedzy rozumiejąco-odtworządzającą rekonstrukcją. Kiedy na podmiot patrzymy przez pryzmat językowo wytwarzanej intersubiektywności, „[w]ówczas *ego* znajduje się w międzyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy *alter* do siebie jako uczestnika interakcji. Refleksja podjęta z perspektywy uczestnika może uniknąć owej obiektywizacji, która przy refleksyjnej perspektywie obserwatora jest nie do uniknięcia. Pod spojrzeniem osoby trzeciej, skierowanym na zewnątrz lub wewnątrz, wszystko tężeje w przedmiot. Pierwsza osoba, która w nastawieniu performatywnym zwraca się ku sobie z perspektywy drugiej osoby, może natomiast odtworzyć swoje przed chwilą wykonane akty. Odtwarzająca rekonstrukcja wiedzy już zastosowanej zajmuje miejsce wiedzy refleksyjnie uprzedmiotawiającej, czyli samowiedzy” (tamże).

Sens postulowanego przez Habermasa zwrotu jest czytelny: chcąc uchwycić intersubiektywność a także chcąc pojąć podmiotowość, nie czynimy punktem wyjścia ani paradygmatycznym konstruktem podmiotu, który w poznawczym nastawieniu odnosi się do przedmiotów i do siebie a którego działanie jest wyznaczone przez jego intencję tudzież cel, ku któremu w swym działaniu zmierza. Na podmiot należy patrzeć przez pryzmat jego zdolności do komunikowania się – to znaczy do zgłaszania ważnościowych roszczeń oraz ich spełniania czyli zadośćczynienia im – oraz zdolności do działania, to znaczy zdolności koordynowania własnych działań z działaniami drugiego, jak też patrzenia na własne działania zarówno ze swojej, jak i z jego perspektywy (a naturalnie również z perspektywy obserwatora). Nastawienie tego rodzaju, w jakim występuje (zdolny do mówienia i działania) podmiot, zwie się jest nastawieniem performatywnym i przeciwstawione jest ono – właściwemu filozofii podmiotu – nastawieniu kognitywnemu.

Mimo, jak się zdaje, przekonujących argumentów na rzecz pierwszeństwa nastawienia performatywnego, rzecznicy filozofii podmiotu nie wycofują się ze swych pozycji i wysuwają często przewijający się kontrargument, przemawiający ich zdaniem za słusnością ich stanowiska. Powiadają mianowicie, że podmiot, żeby móc odnosić się do siebie w nastawieniu poznawczym, musi być już uprzednio zaznajomiony ze sobą, musi – np. za sprawą jakiegoś rodzaju intelektualnego oglądu – być ze sobą zaznajomiony i tego sposobu pierwotnego zaznajomienia nie można ujmować na modłę odniesienia podmiotowo-przedmiotowego. Jak argumentują Manfred Frank czy Dieter Henrich, obrońcy filozofii podmiotu, jedynie podmiot, który znajduje się już wobec siebie w takiej relacji pierwotnego zaznajomienia z sobą może być zdolny do przyjęcia opisywanego przez Habermasa nastawienia performatywnego.

#### WYMIAR INTERSUBIEKTYWNY A KONSTYTUOWANIE SIĘ TOŻSAMOŚCI JA (*ICH-IDENTITÄT*)

W powyższy spór, niewątpliwie doniosły filozoficznie, nie możemy się tu jednak zagłębiać, acz należy odnotować, iż własna koncepcja Habermasa może wykazać się również filozoficzną genealogią. Kwestię owej genealogii, antecedenków koncepcji Habermasa w rozważaniach m.in. Kierkeggarda i Rousseau, choć jest ona nader ciekawa i pozwalająca zrozumieć proces wykształcania myślenia o podmiotowości w kategoriach tożsamości-ja (por. Habermas 1988b, s. 203–208; Kaniowski 1990b), możemy jednak pozostawić na uboczu. Warto natomiast, na koniec, przedstawić Habermasowską wizję podmiotowości rozpatrywanej od strony empirycznej, to znaczy rozpatrywanej od strony psychologiczno-społecznego rozwoju jednostki i wykształcania się wskazanego rodzaju tożsamości.

Tego rodzaju rozważania i poszukiwania pojawiły się w kontekście empirycznych badań – prowadzonych (w latach siedemdziesiątych) przez Habermasa i jego współpracowników z Max-Planck-Institut Starnberg – nad tkwiącym w ówczesnej młodzieży „potencjałem [mogącym wywoływać] konflikty oraz [generować] apatię” (Habermas 1976, s. 63). Prowadzone wówczas badania, w tym m.in., nad wzorcami i procesami socjalizacji, nad typowym przebiegiem procesu dojrzewania oraz nad wykształcanymi przez młodzież formami tożsamości – co skądinąd postrzegane było jako posiadające związek z „mającymi głębsze ugruntowanie postawami doniosłymi politycznie” (tamże) – dały asumpt do namysłu nad rozwojem moralnym oraz nad owym typem tożsamości określonym jako tożsamość-ja. To pojęcie, podobnie jak i inne wykorzystywane w prowadzonych badaniach, było też przedmiotem namysłu pod innym jeszcze kątem, mianowicie

jego normatywnych implikacji. Jak bowiem zauważa Habermas, pojęcie tożsamości-ja „nie posiada oczywiście jedynie sensu deskryptywnego” (tamże, s. 64), jako że to, co ono opisuje bynajmniej nie jest „danym w sposób quasi-naturalny rezultatem procesu dojrzewania, a nawet w większości wypadków [rezultat procesu dojrzewania] z tym [co ono opisuje] się rozmija” (tamże). Cóż więc takiego opisuje pojęcie tożsamości-ja? Najogólniej to ujmując, opisuje ono „autonomiczny sposób zorganizowania Ja”, to znaczy opisuje ono „symboliczną organizację Ja, która [...] zgłasza roszczenie do uniwersalnie wzorcowego charakteru, jako że ma ona w ogóle osadzenie w strukturach procesów kształtowania oraz umożliwia optymalne rozwiązywanie powracających niezależnie od różnic kulturowych problemów związanych z działaniem” (tamże). Jeśli mówimy o tożsamości podmiotu określającego się jako Ja, to rozumiemy przez to posiadaną przez ów – zdolny do mówienia i działania – podmiot kompetencję w zadośćczynieniu określonym wymogom co do własnej spójności. Dla wyrażenia tej myśli – jako że została ona zapewne nader klarownie i dobitnie przez tego autora wyrażona – przywołuje Habermas wybitnego badacza tożsamości, Erika H. Eriksona, który powiedział: „Poczucie, że jest się tożsamym Ja, to nagromadzona ufność, że jednakowości i ciągłości, jaką odznaczamy się w oczach innych, odpowiada zdolność utrzymania wewnętrznej jedności i ciągłości” (Erikson 1966, s. 107, za Habermas 1976, s. 68; por. Witkowski 1989, s. 174 n.). W pełni zgadzając się z opisem Eriksona Habermas podkreśla, że „tożsamość-ja jest oczywiście zależna od pewnych przesłanek kognitywnych, ale nie jest ona wyznacznikiem ja epistemicznego; zasadza się ona raczej na pewnej kompetencji, wykształcającej się w społecznych interakcjach” (Habermas 1976, s. 68).

W innym tekście z owego okresu tak oto Habermas (i dwójka jego ówczesnych współpracowników) charakteryzuje „tożsamość”: „«Tożsamością» nazywamy strukturę symboliczną, która systemowi osobowości pozwala zapewnić ciągłość i spójność w trakcie zmian sytuacji biograficznych oraz zmian położenia w przestrzeni społecznej. Osoba podtrzymuje swą tożsamość jednocześnie dla samej siebie, jak i wobec innych; autoidentyfikacja, różnienie się od innych (*das Sich-Unterscheiden-von-Anderen*), musi również zostać zaakceptowane przez innych. Refleksyjna relacja indywiduum identyfikującego siebie z samym sobą zależna jest od relacji intersubiektywnych, w jakie wchodzi ono z innymi osobami, przez które jest identyfikowane. Winno ono przy tym zachować swą tożsamość zarówno w wertykalnym wymiarze życia, mianowicie przy przechodzeniu przez różne – często stojące z sobą w opozycji – fazy życia, jak i w wymiarze horyzontalnym, w równoczesnym reagowaniu na różne, często konkurencyjne struktury oczekiwań” (Döbert, Habermas, Nunner-Winkler 1993, s. 10).

Jak zatem widać, tożsamość oznacza zachowanie ciągłości i spójności przy przechodzeniu przez różne fazy swego życia, a zachowanie tak pojętej tożsamości – co jest z punktu widzenia optyki Habermasa rzeczą najważniejszą – jest zależne «od relacji intersubiektywnych, w jakie [indywiduum] wchodzi [...] z innymi osobami, przez które jest identyfikowane». Nie można, zdaniem Habermasa, oddzielić tożsamości osobistej od tożsamości społecznej, zaś jedna i druga ma „specyficzny sens socjologiczny” (tamże). Związek pomiędzy tożsamością osobistą a społeczną polega na tym, że „[j]ednostki zachowując swą tożsamość zapewniają [...] zarazem intersubiektywność możliwego wzajemnego porozumienia” (tamże). Istnieje bowiem „strukturalna zależność pomiędzy formami tożsamości indywiduów a formami społecznej integracji życiowego związku [albo inaczej mówiąc: całościowego układu życiowych powiązań – A.M.K.], w jakim pozostają one obcując ze sobą” (tamże).

Habermas wskazuje tu na istotny aspekt interesującej nas kwestii tożsamości, a w konsekwencji też kwestii podmiotowości, mianowicie na sprzężenie tudzież korelację pomiędzy formami tożsamości jednostek a formami integracji owego całościowego układu życiowych związków i zależności, w jakich znajdują się obcujące ze sobą jednostki. Formy integracji, a to znaczy również mechanizmy koordynacji działania funkcjonujące w danej grupie czy społeczności są sprzężone z formami tożsamości jednostek, które po wyjściu z fazy „związanej z *ciałem* naturalnej tożsamości małego dziecka” (tamże, s. 10 n.) mogą zatrzymać się na poziomie tożsamości w rolach bądź też mogą wykroczyć również poza tę formę tożsamości i osiągnąć poziom tożsamości-ja.

Pomyślana bynajmniej nie li tylko opisowo, a raczej właśnie normatywnie „tożsamość-ja” wykształca się, mówiąc najbardziej ogólnie, w procesie przekształcania struktur zewnętrznych w struktury wewnętrzne, ale jednocześnie tym, co jest znamienne dla całego procesu kształtowania się tak pomyślanej tożsamości jest wzrastająca – w toku procesu kształtowania – autonomia, przez co rozumie Habermas „niezależność uzyskiwaną przez Ja dzięki sukcesom w rozwiązywaniu problemów i dzięki zdolności ich rozwiązywania nabywanej w toku obcowaniu z:

- realiami przyrody zewnętrznej oraz społeczeństwem, które daje się kontrolować, kiedy brane są pod uwagę względy natury strategicznej;
- nieuprzedmiotowioną strukturą symboliczną po części zinternalizowanej kultury i zinternalizowanego społeczeństwa oraz
- przyrodą wewnętrzną zinterpretowanych kulturowo potrzeb, popędów, którymi nie dają się dysponować komunikacyjnie oraz wewnętrzną przyrodą ciała” (Habermas 1976, s. 68).

Kluczowe znaczenie dla wykształcania się tożsamości-ja ma trwałe przyswojenie sobie dostrzeganego w okresie dojrzewania rozróżnienia, z jednej strony, norm, z drugiej zaś, zasad, podług których możliwe jest tworzenie i uzasadnianie norm. Odwołując się do zasad można poddawać krytyce i sprawdzeniu zastane normy, można dostrzegać też to, iż są one czymś ustanowionym. Na tym poziomie tożsamości, czyli na tym poziomie myślenia, za moralne uchodzić mogą jedynie te normy, którym może przysługiwać *powszechność*, „bowiem tylko te normy zapewniają wzajemność praw i obowiązków każdego wobec każdego innego” (Döbert, Habermas, Nunner-Winkler 1993, s. 11). Wraz z tym podniesieniem do rangi naczelnej zasady „interakcyjnej wzajemność[ci], która leży u podstaw struktury ról” (tamże), musi zmienić się sposób identyfikowania siebie. Identyfikowanie siebie poprzez partykularne role i zastane normy – wraz z pojawiającą się świadomością, iż zastane formy życia mogą się okazać partykularnymi i nierozumnymi – ustąpić musi miejsca innej strategii budowania tożsamości, mianowicie budowania jej „poza linią wszelkich partykularnych ról i norm” oraz zapewniania jej stałości jedynie poprzez „abstrakcyjną zdolność do tego, ażeby w dowolnych sytuacjach móc się prezentować jako ten, który również wobec niezgodności oczekiwań związanych z rolami oraz w trakcie przechodzenia poprzez życiowy ciąg sprzecznych ze sobą systemów ról może uczynić zadość wymogowi spójności” (tamże). Można zatem rzec, że testem na to, czy dorosły człowiek osiągnął poziom tożsamości-ja, jest „zdolność budowania nowych tożsamości a zarazem integrowania ich z już przewyższonymi tożsamościami po to, aby siebie i swe interakcje móc organizować w niepowtarzalną biografię” (tamże).

Szczególnie ważnym aspektem tak pojętej tożsamości jest jedność społeczeństwa i indywiduacji: „Tożsamość wytwarzana jest poprzez *uspołecznienie*, to znaczy przez to, że dorastający osobnik zostaje poprzez przyswojenie [przezeń] symbolicznych powszechników (*Allgemeinheiten*) najprzód włączony w określony systemem społeczny i z nim zintegrowany, podczas gdy następnie poprzez *indywiduację*, to znaczy akurat poprzez wzrastającą niezależność względem systemów społecznych, zostaje zagwarantowane jej [tzn. tożsamości] bezpieczeństwo i rozwój” (Habermas 1976, s. 68).

Z pomocą mniej wyrafinowanej, aniżeli filozoficzna, mianowicie socjologicznej aparatury pojęciowej stara się Habermas wyłuszczyć odpowiadającą jego wizji koncepcje tożsamości, którą należy rozumieć jako właśnie wyartykułowaną językiem nauk socjologiczno-psychologicznych koncepcję podmiotowości. Właściwości, jakimi odznacza się tożsamość-ja, to właściwości podmiotowości, która jest jednak podmiotowością nie tylko odnoszącą się do siebie, lecz przede wszystkim budującą siebie w relacjach intersubiektywnych.

## WNIOSKI PŁYNAĆE DLA PEDAGOGIKI

Spośród licznych wniosków, jakie w związku z Habermasowską wizją podmiotowości nasuwać się mogą z perspektywy nauk pedagogicznych (por. Witkowski 2007), wyeksponować chciałbym jako rzecz podstawową uczynienie zadaniem pedagogiki kształtowanie – w miarę możliwości (bowiem zależy to od osiągniętej społecznie formy integracji) – określonej formy tożsamości wychowywanych młodych ludzi, mianowicie rozwijanie tożsamości-ja. Ukształtowany w ten sposób wychowanek posiadać zdolność wytwarzania wespół z innymi zaakceptowanych przez samych zainteresowanych form intersubiektywności, które będą miały nadto oparcie w zasadach wykraczających poza partykularną społeczność. Tak ukierunkowane działanie pedagogiczne ma wyraźnie sens działania kształtującego społeczeństwo i formy jego zintegrowania, a zatem wychowywanie – polegające na kształtowaniu autonomicznych ale zarazem uspołecznionych osobników – jest zarazem kształtowaniem i przekształcaniem społeczeństwa. Nie inaczej zresztą mogło to być pomyślane na gruncie koncepcji Jürgena Habermasa, będącej wszak kontynuacją krytycznej teorii społecznej Maxa Horkheimera i pierwszego pokolenia „frankfurczyków”.

Odpowiadając zaś na koniec na obecne w tle, wymienione na wstępie pytania, stwierdzić należy, że idea wykształcania – w zgodzie z zasadami pretendującymi do powszechnej ważności – form intersubiektywności ugruntowanych w ich akceptacji ze strony samych zainteresowanych z pewnością nie może prowadzić do zdominowania jednostki przez jakieś *Über-Wir*. Ponadto, jak się zdaje, oczywiste jest, że sposób wykroczenia poza filozofię podmiotu jest dostatecznie radykalny i godny zaakceptowania, jako że przewyżczając ograniczenia filozofii podmiotowości zapewnia urzeczywistnienie tkwiących zarówno w idei podmiotowości, jak i w idei intersubiektywności wyobrażeń na temat wolności oraz gwarantujących wolność relacji intersubiektywnych.

## BIBLIOGRAFIA

- Bodei R. (2002), *Subjektivität*, [hasło w:] *Enzyklopädie Philosophie*, herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer, CD-ROM, Hamburg: Felix Meiner Verlag, szp. 1554–1558.
- Döbert R, Habermas J., Nunner-Winkler G. (1993), *Zarys socjopsychologicznej koncepcji rozwoju tożsamości „Ja”*. Wprowadzenie, „Przegląd Socjologiczny”, Vol. XLII, 1993, s. 9–30 (przedruk w: *Wokół problemów działania społecznego*, E. Marynowicz-Hetka, J. Piekarski (wybór), Katowice 1996, <sup>2</sup>1998, s. 139–171).



- Erikson, E.H. (1966), *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1963), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH (przekład na język polski, pomijający pewne teksty i rozszerzony o teksty późniejsze: Habermas J. (1983) *Teoria i praktyka*, tłum. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa: PIW).
- Habermas J. (1967), *Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften*, [w:] J. Habermas (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fünfte, erweiterte Auflage*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 89–366.
- Habermas J. (1971), *Nauka i technika jako «ideologia»*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] J. Szacki, red., *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa: Czytelnik.
- Habermas J. (1976), *Moralentwicklung und Ich-Identität*, [w:] J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 63–126.
- Habermas J. (1983), *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, [w:] J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 9–28.
- Habermas J. (1984), *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/71)*, [w:] Habermas J. (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 11–126.
- Habermas J. (1985), *Untiefen der Rationalitätskritik*, [w:] J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 132–137.
- Habermas J. (1986), *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, tłum. A. M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 3–18.
- Habermas J. (1987), *Wstęp: Materializm historyczny a rozwój struktur normatywnych*, tłum. A. M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 23–51.
- Habermas (1988a), *Metaphysik nach Kant*, [w:] J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 18–34.
- Habermas (1988b), *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Mead Theorie der Subjektivität*, [w:] J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 187–241.
- Habermas J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (przekład na język polski: J. Habermas (2005), *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawa*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR).
- Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Habermas J. (2007), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J., Freideburg v. L., Oehler Ch, (1961), *Student und Politik – Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH.

- Kaniowski A. M. (1990a), *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Kaniowski A. M. (1990b), *Wokół pojęcia tożsamości w koncepcji Habermasa (Filozoficzna genealogia i socjologiczna wykładnia koncepcji tożsamości ja)*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu. Między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 247–270.
- Kaniowski A. M. (1999), *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, [w:] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. IX–LXXXVI.
- Kaniowski A. M. (2003), *Charles Taylor i Jürgen Habermas a sposób widzenia języka przez Wilhelma von Humboldta*, [w:] *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensu*, B. Sierocka (red.), Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT. Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, s. 39–88.
- Marks K. (1956), *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K., Engels F. (1949), *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marquard O. (2003), *Wir brauchen viele Götter*, (Elke Schmitter und Mathias Schreiber: wywiad z Odo Marquardem), „Der Spiegel“, nr 9 (24.02.2003), s. 152.
- św. Augustyn (1953), *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa: PAX.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Witkowski L. (1989), *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Witkowski L. (2007), *Jürgena Habermasa teoria działania komunikacyjnego i jej implikacje dla pedagogiki (wybrane tropy i paradoksy w retrospekcji)*, [w:] *Komunikacja społeczna a wartości w edukacji: nowe znaczenie i sytuacje. T. 1, Humanistyczne i (inne) konteksty komunikowania „się” i „Ja” w obszarze wartości wewnątrz edukacji*, W. J. Maliszewski (red.). Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 17–33.