

Adam Krzemiński
Jürgen Habermas. Świadek i uczestnik

Najważniejszy filozof przełomu wieków chciał być dziennikarzem. Na studiach pisywał zadziorne recenzje i rozglądał się za etatem felietonisty. Miał 24 lata, gdy w 1953 roku na łamach konserwatywnej *Frankfurter Allgemeine Zeitung* słowami *czas myśleć Heideggerem przeciwko Heideggerowi* porwał się na mentora niemieckiego „bycia w świecie” – filozofa, który w III Rzeszy mówił w wykładach o „prawdzie i wielkości” nazizmu. Był oburzony, że filozof, wznawiając swoje uwagi o metafizyce, nie wykreślił i nie skomentował swych ukłonów wobec „prawdy i wielkości” narodowego socjalizmu. Heidegger nigdy już nie wziął *FAZ* do ręki. A Jürgen Habermas podpadł „wiecznie wczorajszym”. Kimże jest ten „bohaterski młodzian” zżymał się Carl Schmitt – koronny prawnik Rzeszy i filozof permanentnej wrogości. Najpewniej to ktoś chowany na Marksie, usłudze dopowiedziała narodowa wówczas hamburska *Die Zeit*. Jednak Habermas Marksa dopiero zaczynał czytać. Był za zjednoczonymi, neutralnymi Niemcami bez alianckiej broni atomowej. I choć podobnie jak Konrad Adenauer pochodził z Nadrenii – nie lubił jego republiki.

Urodził się w 1929 roku w Nadrenii. Jego ojciec był dyrektorem izby przemysłowo-handlowej, który w 1933 roku wstąpił do NSDAP i dbał o jej lokalne finanse. W czasie wojny – jako major Wehrmachtu – stacjonował we Francji, był kwatermistrzem w okupowanym Breście. Nigdy o tym nie rozmawiano w domu rodzinnym. Młody Jürgen nosił wtedy mundur Hitlerjugend, a w końcówce III Rzeszy służył w pomocniczej służbie lotniczej. Skierowany do obrony Wału Atlantyckiego, piętnastolatek utknął w drodze wraz z transportem. Przynależał do roczników obdarzonych *laską późnych urodzin*. Generację urodzonych na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych nazywano potem pokoleniem „sceptycznym” lub „pogruchotanym”, bo ujawnienie hitlerowskiego ludobójstwa przeżyli świadomie, słuchając transmisji radiowych z procesu norymberskiego. Nie zdążyli być sprawcami, często więc – z równą żarliwością jak w dzieciństwie Hitlerowi – już po wojnie byli gotowi zawierzyć zachodniej demokracji lub stalinowskiemu socjalizmowi. Lustrzanym przykładem nieco wcześniejszego rocznika 1926/1927 byłoby znani pisarze Günter Grass i Hermann Kant.

Bez żadnego wysiłku przyswajano sobie rozróżnienie między zbiorową winą i zbiorową odpowiedzialnością. O całym tym pokoleniu można powiedzieć, że „za darmo” uczestniczyło w kulturowym otwarciu na Zachód i rewolucyjnej zmianie myślenia. *Dorastaliśmy* – wspominał po latach Habermas – *w zatęchłej, prze-*

pełnionej resentymentami atmosferze kiczu ojczyźnianego, monumentalizmu i kultu śmierci. Po 1945 roku otwarte zostały bramy do sztuki ekspresjonistycznej, do Kafki, Tomasza Manna i Hermanna Hessego, do anglojęzycznej literatury i współczesnej filozofii Sartre’a lub francuskich lewicowych katolików, do Freuda i Marksa, również do pragmatyzmu Johna Deweya, którego uczniowie w dużej mierze wpłynęli na kierunek reedukacji... Jeszcze w latach pięćdziesiątych – dodawał do tego – stykaliśmy się z elitarną i zarazem apolityczną samowiedzą niemieckiego uniwersytetu, jak również z fatalnym powiązaniem nacjonalizmu z owym mieszczańsko-ugładzonym antysemityzmem, który rozbroił duchowo naszych nauczycieli akademickich, a po 1933 roku doprowadził nazistów tam, dokąd doszli.

Krytyka Heideggera nie była więc wyskokiem studenta dla rozgłosu, lecz skutkiem głębokiego rozczarowania dwudziestoczteroletniego doktoranta, który swą dysertację o *absolucie i historii* w myśli Schellinga *pisał Heideggerem*, nie zdając sobie jeszcze sprawy z rozmiaru oportunistu autora *Bycia i czasu* w latach nazizmu. Wiedział, że ryzykuje akademicką karierą, toteż pierwotnie swój esej chciał opublikować anonimowo. Oto odpowiedź, jaką otrzymał od Karla Korna, w latach pięćdziesiątych współwydawcy *FAZ*, a w III Rzeszy redaktora *Berliner Tageblatt* i tygodnika *Das Reich*...

Frankfurt, 16.07.1953

Wielce szanowny Panie Habermas,

Jak najbardziej zaciekał mnie Pański esej. Przy okazji muszę Pana w końcu zapytać, kim Pan jest, tym bardziej że chce się Pan podpisać tylko jako „młody człowiek”. Niech Pan tego nie zrozumie źle, ale gdyby ten artykuł się u nas ukazał, to wywołałby wielki zamęt, a ja stanąłbym przed tym pytaniem, które teraz listownie stawiam Panu. Z własnego doświadczenia z nami wie Pan, że mocne i dobrze uargumentowane teksty drukujemy, nie przyglądając się osobie. Co do Pańskiego tekstu uważam, że trafia w sedno. Jedyne z końcowymi konkluzjami nie mogę się zgodzić. Pewnie zachnie się Pan, że zatem i my chcemy umożliwić druk odważnego tekstu jedynie w połowie czy w 90 procentach. Tak nie jest. Myślę, że są powody nie tyle taktyczne, co poważne rzeczowe, by wykreślić względnie zmienić drugi akapit od końca oraz zakończenie trzeciego, w którym odnosi się Pan do morderców. Heidegger ani nie „popelniał”, ani nie „pomagał”, ani też nie „legitymizował”. To co Pan napisał, idzie zbyt daleko. Niech się Pan, proszę, odezwie, czy godzi się Pan na wykreślenie tych fragmentów. Nie chcielibym też zachować tytułu „Credo faszysty”. A to dlate-

go, że w minionych latach określenie „faszysta” było przez ludzi i grupy nadużywane w złym donosicielskim zamiarze. Musielibyśmy znaleźć inny tytuł. Jeśli pan dobrze przemyśli te sprawy, to stwierdzi, że to, co zostanie po tej redakcji, wciąż jeszcze będzie w zupełności tym, co Pan chciał powiedzieć i to niesłuchanie twardo. Ale człowiek, który domagał się twardości, nie powinien się dziwić, gdy pewnego dnia natknie się na twardość. Czekam na Pańską odpowiedź.

Z przyjaznymi pozdrowieniami

Karl Korn

Opublikowany w lipcu 1953 roku esej nie był donosem, lecz rozrachunkiem ucznia z mistrzem starszym o czterdzieści lat. Po wojnie – pisał Habermas – zachowywano się tak, jak gdyby faszyzm był produktem miernot, narzuconym przez ogólne nurty XX wieku, w gruncie rzeczy obcym niemieckiej tradycji, choć Tomasz Mann pokazał w *Doktorze Faustusie*, że narodowy socjalizm był także rezultatem rozkładu dużo starszych treści niemieckiej kultury. Jak autor *Bycia i czasu* z 1927 roku, dzieła równie przełomowego jak *Fenomenologia ducha* Hegla, mógł w 1953 roku opublikować bez jakiegokolwiek komentarza tekst z 1935 roku przeciwstawiający masie przeciętniaków „silnego” wybrańca, stawiając „ducha” ponad intelektualny racjonalizm, gloryfikując odwagę, ryzyko i przemoc jako przejaw egzystencjalnej autentyczności? Przedstawiając przy tym naród niemiecki jako „najbardziej metafizyczny” i powołany do odegrania historycznej roli?

Habermas nie wyszydzał heideggerowskiego języka, jak potem uczyni to w *Psich latach* Günter Grass. Dla niego nadal była to *prima philosophia*. Niemniej jednak punktował: *Czy znany dziś wszystkim planowy mord na milionach ludzi można tłumaczyć jako losową pomyłkę w dziejach Bycia? [...] Czyż zadaniem ludzi myślących nie jest wyjaśnianie odpowiedzialności za przeszłe czyny i podtrzymywanie wiedzy o nich? Zamiast tego mnóstwo ludzi, na czele z odpowiedzialnymi wtedy i teraz, wciąż zabiega o rehabilitację. A Heidegger publikuje swoje słowa sprzed osiemnastu lat o wielkości i wewnętrznej prawdzie narodowego socjalizmu [...] Wydaje się, że czas myśleć Heideggerem przeciwko Heideggerowi.*

Zaatakowany koryfeusz nie zniżył się do odpowiedzi studentowi. W liście do *Die Zeit* wspomniał jedynie, że obecnie tylko nieliczni są w stanie ocenić, co można było, a czego nie można było powiedzieć w III Rzeszy. A wkrótce potem wśród oklaskujących jego odczyt w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych znaleźli się prominentni intelektualiści z czasów III Rzeszy – Hans Carossa i Ernst Jünger...

„Sprawa Heideggera” tliła się już w 1945 roku, ale Habermas miał ogromny wpływ na jej dalszy ciąg. Kilka razy zabierał głos w toczących się przez dziesięciolecia sporach wokół związku między myślą a moralną i polityczną postawą filozofa. Esej Habermasa pisany w 1959 roku dla *FAZ* z okazji sześćdziesięciolecia Heideggera był łagodniejszy w tonie, ale zdecydowany: *Jak wiadomo, nauczanie Heideggera przeniknęło nawet do Ameryki Łacińskiej i Japonii, ale przede wszystkim dotarło do Paryża, po czym, już po wojnie, doszło do swoistego reimportu za Ren „Bycia i czasu”, dzieła, które do wielu studentów dotarło poprzez wcześniejsze lektury „Bycia i nicości” i „Much” Sartre’a. Renesans Heideggera z ducha Résistance – co za źródło nieporozumień! Być może przykład Heideggera tłumaczy, dlaczego nasz stosunek do wielkości jest tak pogrubotany.* Po raz trzeci Habermas wrócił do sprawy w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, ścierając się z francuskim poststrukturalizmem Jacques’a Derridy i postmodernizmem spod znaku Jeana-François’a Lyotarda, filozofów chętnie odwołujących się do Heideggera. W 1989 roku napisał jeszcze wstęp do niemieckiego wydania demaskatorskiej książki Victora Fariasa *Heidegger i narodowy socjalizm*. Natomiast po publikacji w 2014 roku *Czarnych zeszytów*, czyli zapisków filozofa z lat 1931–1941, już się nie wypowiadał, bo wszystko było wiadome...

W 1953 roku przeciwnicy ideowi niemieckich narodowców dostrzegli doktoranta, który ośmielił się zaatakować pierwszą wielkość filozofii niemieckiej. Po uzyskaniu doktoratu Habermas został zaproszony jako asystent Theodora W. Adorno do legendarnego Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Instytut założony w 1923 roku przez niezależnych marksistów łączył Marksa z Freudem i przyciągał takich intelektualistów jak Lukács, Benjamin, Fromm, stając się matczynikiem „teorii krytycznej”. Od 1931 roku Max Horkheimer z obawy przed nazistami zaczął ekspediować archiwa instytutu za granicę, co pozwoliło mu przetrwać okres III Rzeszy w Stanach Zjednoczonych. To w Pacific Palisades, w sąsiedztwie Tomasza Manna, Horkheimer i Adorno pisali gorzką *Dialektykę Oświecenia*, jedną z najważniejszych prac z dziedziny teorii krytycznej minionego stulecia. W 1951 roku instytut wrócił do Frankfurtu, stając się w latach sześćdziesiątych motorem rewolty młodego pokolenia.

Habermas długo nie zagrzał miejsca we Frankfurcie. Theodor W. Adorno odkrył w nim pokrewną duszę i chętnie się nim wyręczał. Ale skostniałego już i wygodnego Horkheimera drażnił młody asystent swym zaangażowaniem przeciwko zbrojeniom atomowym. *Dialektyka pana H. jest na rękę tych panów na Wschodzie –*

sarkał, naciskając na Adorna, by się pozbył nadaktywnego współpracownika. Biograf Habermasa, Stefan Müller-Doohm podejrzewa, że kryła się za tym zawiść wiekowego już filozofa do młodego człowieka przypominającego mu własną młodość. A Habermas, wiedząc, ile jest wart, przeniósł się do Marburga, by jak najszybciej ukończyć pracę habilitacyjną.

Rzecz ukazała się w 1962 roku jako *Strukturalne przeobrażenia mieszczańskiej sfery publicznej*. I nierzadko uchodzi za najważniejszą pozycję w dorobku Habermasa. Przedstawia proces kształtowania się i rozpadu obywatelskiej sfery publicznej od osiemnastowiecznych salonów i początków prasy po współczesne zagrożenia ze strony mass mediów. Książka stała się wydarzeniem. Był schyłek ery Adenauera i Republika Federalna przepoczwarzała się. „Afera Spiegla” – policyjna rewizja w redakcji i aresztowanie wydawcy za rzekomą zdradę tajemnicy wojskowej – wywołała masowe protesty młodej niemieckiej inteligencji. Mur berliński wymuszała nową politykę wschodnią, do głosu dochodziło pokolenie domagające się zmian, a proces Eichmanna i załogi z Auschwitz ponownie otworzył dyskusję nad niemiecką winą. „Strukturalna przemiana” stała się słowem-kłuczem dekady. A renomowane wydawnictwo przyciągnęło Habermasa do współredagowania nowej serii myśli współczesnej, niebawem „kanonicznej” dla młodej zachodnoniemieckiej inteligencji.

Z Marburga Habermas już jako docent przeniósł się do Heidelbergu. Wykładał w niewielkiej salce, co tak wspominał jego ówczesny student, Gunter Hofmann, później jeden z czołowych publicystów *Die Zeit*: *trudno się było oprzeć wrażeniu, że choć to wszystko jest mroczne, obce i bardzo skomplikowane, to jednak nie była to tylko abstrakcyjna filozofia społeczna. Wykłady trafiły w samo sedno skostniałych relacji epoki*. Habermas oferował szeroki wachlarz tematów: historia socjologii, Durkheim-Pareto-Freud, problemy prawa naturalnego, dialektyka materialistyczna, filozofia dziejów. Czytał swoje wykłady z obszernych maszynopisów – wielu dziesiątków stron pełnych poprawek i dodatkowych kartek. Na seminariach nie ufał krasomówstwu. Oczywiście była lektura anglosaskiej literatury fachowej.

Habermas był już nie tylko prominentnym przedstawicielem „kultury Suhrkamp”, ale i międzynarodową sławą. Nie kto inny jak Horkheimer zaświadczył amerykańskim profesorom, że to *intelektualista najbardziej obiecujący* – co otworzyło Habermasowi kontakty na amerykańskich uniwersytetach, *from coast to coast*. Przedtem jednak jako trzydziestopięciolatek z tytułem profesorskim wrócił do Frankfurtu... na stanowisko Horkheimera (1964). W odróżnieniu od ojców-założycieli Instytutu nie był rozgoryczony „negatywną dia-

lektyką” Oświecenia, lecz wierzył w dalszy rozwój tego „nieukończoności projektu nowoczesności”.

Inny biograf Habermasa Philipp Felsch zauważył, że zakotwiczony w „świecie równoległym” Szkoły Frankfurckiej Habermas czuł potrzebę utożsamienia się z zapomnianym nurtem myśli niemiecko-żydowskiej – od Mosesa Mendelssohna z XVIII wieku, poprzez Marksa, Freuda i Kafkę, po Herberta Marcuse czy Gershoma Scholema. Swego syna urodzonego w 1956 roku nazwał jeszcze z germańska Tilmann (Sposobny), ale córkom z lat 1959, 1967 dał już starotestamentowe imiona Rebecka i Judyta. Uważał, że po Auschwitz Niemcy powinni przyjąć perspektywę ofiar. Po latach australijski historyk Dirk Moses nazwie takie stanowisko wyrazem mesjanizmu „republikańskiego odkupienia”. Wielu zachodnich Niemców podzielało to przekonanie filozofa.

Sam Habermas mawiał o sobie, że jest wychowankiem powojennej anglosaskiej *reeducation*. I w centrum swych społecznych teorii stawiał „proces uczenia się”. Jak wielu z „pogruchotanej generacji” uważał, że Ameryka nadaje intelektualny ton Zachodowi. Francja owszem, ale na drugim miejscu. Filozofa komunikacji społecznej nie pociągał ani egzystencjalizm Sartre’a, ani „antyświeceniowy” postmodernizm Foucaulta.

Habermas dobrze się czuł w Ameryce. W 1967 roku został zaproszony na cykl wykładów w czołowych uniwersytetach „Ligi Bluszczonej” (*Ivy League*). Był to okres protestów przeciwko wojnie wietnamskiej, czas Czarnych Panter, Nowej Lewicy, hipisów. Wprawdzie umknął jakoś naszemu bohaterowi światowy fenomen „Beatlesów”, ale Hannah Arendt przyjęła go do grona swych intelektualnych wielbicieli.

Wracając do Frankfurtu, wpadł w oko cyklonu. Domagający się reform studenci zrywali wykłady. Adorno, który w ramach „teorii krytycznej” piętnował represyjne funkcje państwa, teraz wezwał policję. Na znak protestu oburzone studentki odsłoniły piersi, a Adorno uznał to za zamach i uciekł w popłochu. Wkrótce zmarł na zawał. Na jego miejsce Habermas zaproponował Leszka Kołakowskiego, ale nie zgodzili się studenci i asystenci. W czasach mody na „Czerwoną książeczkę” Mao Zedonga autor prac o Spinozie i świadomości religijnej oraz więzi kościelnej był dla nich renegatem. Dopiero w 1977 roku Kołakowski – już po publikacji krytycznych *Głównych nurtów marksizmu* – otrzymał we Frankfurcie prestiżową Pokojową Nagrodę Niemieckich Księgarzy. W 2001 roku jej laureatem będzie Habermas.

Mógł być *porte parole* zrewoltowanego pokolenia ’68, bo także był przeciwko koalicji socjaldemokratów z chadekami i ustawom wyjątkowym. Jednak sympatyzował z umiarkowanymi. I gdy po pogrzebie studenta zastrzelonego przez policjanta padło wezwanie do two-

zenia „partyzantki miejskiej”, przestrzegając przed „lewicowym faszyzmem”, co wystarczyło, by dla radykałów stał się „zasranym liberałem”. Z czasem jednak większość przyznała mu rację, wybierając reformizm „długiego marszu przez instytucje”, a nie „partyzantkę miejską” w stylu terrorystów z RAF.

Rok 1968 rozchwiał „szkołą frankfurcką”. Charakteryzując postawę zrewoltowanych studentów, biograf Habermasa Müller-Doohm zgrabnie odwrócił puentę eseju filozofa przeciwko Heideggerowi: *czas myśleć Habermasem, ale przeciwko niemu*. W rezultacie Habermas usunął się do instytutu Maxa Plancka w 1974 roku, gdzie w idyllicznym otoczeniu pracował nad teorią późnego kapitalizmu i prognozami dotyczącymi coraz częściej wybuchających kryzysów zachodnich społeczeństw przemysłowych.

Zwieńczeniem dotychczasowego dorobku była fundamentalna *Teoria działania komunikacyjnego* (1981), szybko przetłumaczona tak w Ameryce, jak i w otwierających się na świat Chinach Denga. Swe zainteresowanie komunikacją społeczną, filozofią języka i teorią moralności Habermas wiązał z traumatycznym doświadczeniem z dzieciństwa. Urodził się z rozszczepionym podniebieniem i przeszedł serię bolesnych operacji. Na szkolnym podwórku był wyśmiewany z powodu wady wymowy. Stąd zapewne przez całe życie żywił przekonanie o wyższości słowa pisanego, co skłoniło go zresztą do ważnego teoretycznego odróżnienia: *W działaniu komunikacyjnym zachowujemy się jakby naiwnie, podczas gdy w dyskursie wymieniamy racje, aby wyryfikować dopuszczone do głosu argumenty*.

Nad Renem rozważania Habermasa trafiły w atmosferę socjalliberalnej koalicji lat siedemdziesiątych, wypierając z debat publicznych wszechwładną do niedawna psychoanalizę i egzystencjalizm. Republika *odważała się na więcej demokracji*, jak to mówił Willy Brandt. I coraz częściej „mówiono Habermasem”, gdy dyskutowano o dyskursie wolnym od dominacji, o legitymizacji w późnym kapitalizmie. Co prawda nie on stworzył modny wówczas neologizm „wydyskutować” – *ausdiskutieren* – ale określenie to przyłgnęło do niego, oznaczając zarówno teoretyczne gadulstwo, jak i całkiem praktyczną gotowość dochodzenia do kompromisu.

W 1984 roku po raz trzeci wrócił na uniwersytet frankfurcki, obserwując z rozdrażnieniem „nową nieprzejrzystość” konserwatywnego zwrotu w Republice Federalnej Helmuta Kohla. Wiosną 1985 roku kanclerz zaproponował prezydentowi Reaganowi wspólną wizytę na cmentarzu, na którym pochowano także żołnierzy Waffen-SS. Ten manewr Kohla Habermas skwitował na łamach *Die Zeit* jako *pozbywanie się przeszłości* – zastępowanie trudnego procesu „przepracowywania” nie-

mieckiej winy akcentowaniem ciągłości dziejów i *zaświadczeniem aktualnego braterstwa broni*. To jednak była dopiero przygrywka. 9 maja tego samego roku, w czterdziestą rocznicę zakończenia wojny, prezydent RFN Richard von Weizsäcker skorygował politykę historyczną kanclerza, mówiąc wyraźnie nie o klęsce Niemców, lecz o zbrodniach III Rzeszy, i to od 1933 roku, o wyzwoleniu Niemców w 1945 roku i ich odpowiedzialności za „brunatną” przeszłość. Niemniej w mediach nadal trwała ofensywa na rzecz bardziej narodowej polityki historycznej w „kraju pozbawianym historii”. Habermas zabrał głos na ten temat, gdy 1986 roku w *FAZ* Ernst Nolte, uznany historyk faszyzmu, skonstratował, że Auschwitz był skutkiem Gułagu, a wyjątkowość zbrodni III Rzeszy (wobec wcześniejszych ludobójstw) polegała jedynie na aspekcie technicznym (komory gazowe)...

Esejem w *Die Zeit* Habermas zaatakował Noltego i trzech innych historyków za odwoływanie się do tradycyjnego rozumienia tożsamości narodowej, a także – za emocjonalne uwalnianie Niemców od poczucia winy. Niemcy, dowodził, powinni tradycyjny patriotyzm etniczny zastąpić takim, który *nie wyobcowuje Republiki Federalnej ze wspólnoty Zachodu*, to znaczy patriotyzmem konstytucyjnym, przywiązaniem do uniwersalnych wartości zapisanych w ustawie zasadniczej, krytyczną analizą przeszłości i utrwalaniem poczucia odpowiedzialności za niemiecką przyszłość.

Habermas wygrał „spór historyków”. Działał nadal szok spowodowany emisją amerykańskiego serialu zatytułowanego *Holocaust*, który emitowano w 1979 roku na wszystkich kanałach regionalnych ARD. Opinią publiczną wstrząsnął również dokumentalny film Claude’a Lanzmanna *Shoab* z 1985 roku. Natomiast jakby słabszy był w Niemczech oddźwięk *Archipelagu Gułag* Aleksandra Sołżenicyna. We Francji „szok Gułagu” nieodwracalnie podciął prestiż tamtejszej partii komunistycznej, mobilizując „nowych filozofów” – André Glucksmanna i Bernarda-Henri Léwiego – do rozprawy z „mistrzami myślenia” marksistowskiej lewicy. Tymczasem w Niemczech sprawę stalinowskiego terroru przesłaniały nadzieje związane z polityką odprężenia, zwłaszcza w relacjach niemiecko-niemieckich z NRD. Ale istotniejszy był inny powód – obawa przed relatywizacją niemieckiej winy za wyjątkową w dziejach zbrodnię planowego, przemysłowego ludobójstwa. Stąd opory przed zrównywaniem Auschwitz i Gułagu.

„Spór historyków” toczył się miesiącami, wykraczając daleko poza środowisko akademickie. Po roku 1989 dołączyły się do tej wielogłosowej debaty również wypowiedzi dochodzące z naszej części Europy, bez oporów zrównujące Auschwitz i Gułag, a Hitlera ze Stalinem. Jednak postnarodowy „patriotyzm konstytucyjny” – po-

jęcie, które pojawiło się już w Republice Weimarskiej – zrosło się z Habermasem i obok „niedokończonej nowoczesności” czy „demokracji deliberatywnej” weszło w obieg „projektu europejskiego”.

Jesień Ludów 1989 roku drastycznie wyostrzyła zwłaszcza dwa pytania – jakie Niemcy i w jakiej Europie? Habermas, jak wielu lewicowych intelektualistów z „bońskiej republiki”, z dystansem podchodził do kwestii zjednoczenia. Wschodnia Europa to nie był jego świat. Po upadku muru obawiał się, że przyłączenie NRD może zagrozić niedokończonemu projektowi republiki. Christa Wolf, wybitne pióro ze wschodnich Niemiec, wytknie mu „ignorancję” w tej sprawie, pojawią się też zarzuty „reńskiego separatyzmu” zachodnioniemieckiej lewicy.

Ostatecznie lewicowy socjaldemokrata pogodził się ze zjednoczeniem. Uznał zasługi Adenauera zmierzające do zakotwiczenia Niemiec we wspólnocie Zachodu oraz zdecydowaną wolę Kohla wpisania Republiki Federalnej w jednoczącą się Europę i sojusz atlantycki. Przestrzegał przed bezdusznym „patriotyzmem D-Marki”. Jeśli już, to zjednoczenie powinno się dokonać nie poprzez przyłączenie dawnej NRD do bońskiej republiki, lecz poprzez uchwalenie nowej, wspólnej konstytucji. Być może jednak to Kohl miał rację. Trzeba było działać szybko, bo pucz Janajewa na Kremlu w 1991 roku mógł zatrzaskać „okno historii”, a spory konstytucyjne mogłyby się ciągnąć jak w czasie Wiosny Ludów 1848 roku...

Po upadku radzieckiego komunizmu i zjednoczeniu Niemiec echo „sporu historyków” wróciło jesienią 1993 roku w obszernej rozmowie *Polityki* z Jürgenem Habermasem i Adamem Michnikiem, przedrukowanej później w *Die Zeit*, *New York Review of Books*, we Francji, Włoszech i Japonii. Lakoniczna odpowiedź Habermasa na uwagę Michnika, że filozof nie krytykował stalinizmu, wywołała w Niemczech spór o „ślepotę lewego oka” niemieckiej formacji roku 1968. W *Die Zeit* Wolfgang Kraushar z hamburskiego Instytutu Badań Społecznych zarzucił Habermasowi – jako prominentnemu przedstawicielowi zachodnioniemieckiej lewicy – stabilizowanie z jednej strony demokratycznej świadomości na Zachodzie, z drugiej jednak – lewicowego totalitaryzmu na Wschodzie. Chodziło oczywiście o *Ostpolitik*, podczas której to duża część SPD obawiała się, że oddolne ruchy demokratyczne w bloku radzieckim, jak polska „Solidarność”, zachwieją równowagą między Wschodem i Zachodem, wystawiając na szwank sukcesy ograniczonego otwarcia w relacjach niemiecko-niemieckich. W krótkiej odpowiedzi Habermas odpalił, że wrabianie go w *kontekst stalinowskiej winy* to kicz, *bo gdyby lewica rzeczywiście poszła za jego radami radykalnego reformizmu (przy którym nadal się upie-*

ram), to oszczędzone by mi było dziesięć lat zabawnych oskarżeń.

Po rozpadzie ZSRR Habermas nie ogłaszał „końca historii” czy globalnego tryumfu Oświecenia, mówił jedynie o *niedokończonym projekcie nowoczesności i postnarodowej konstelacji* – jak brzmiał tytuł jego publikacji z 1998 roku – o utracie znaczenia przez państwo narodowe i konieczności wzmacniania ponadnarodowych instytucji – takich jak UE i ONZ – tworzonych z kantowskim zamiarem ustanowienia obywatelstwa świata i światowej polityki opartej na trójpodziale władz i nowych formach partycypacji. Znowu trafił w „swoją czas” – w epokę globalizacji, kiedy świat stawał się z roku na rok coraz bardziej płaski. W Ameryce Clintona był rozchwytywany. W Japonii w 2003 roku otrzymał nagrodę miasta Kioto – „azjatyckiego Nobla”. W Chinach jego wykłady w Pekinie i Szanghaju wywoływały intelektualne szaleństwo, a jego formuły jak na przykład „kolonizacja świata życia”, stały się modnym słowem – kluczem przełomu wieków.

A gdy w 1997 roku z rozmów z Joschką Fischerem w greckiej restauracji w Rödelheim wykluwała się czerwono-zielona koalicja, Habermas mógł wręcz wydawać się „filozofem państwowym”. Najbardziej wyraziście ten wpływ ujawnił się, kiedy jego niegdysiejszy wolny słuchacz już jako minister spraw zagranicznych publicznie podjął w 2000 roku ideę profesora, by spisać konstytucję europejską.

I została spisana. Ale manifest „europejskiego patriotyzmu konstytucyjnego” nie przetrzymał referendum konstytucyjnych, które odbyły się w 2005 roku we Francji i Holandii. Jest to również moment, kiedy rzeczywistość brutalnie poczęła weryfikować inne projekty ideowe filozofa. W 2003 roku inwazja amerykańska na Irak, zdaniem Habermasa, zniweczyła nie tylko wielkie dokonania *amerykańskiego stulecia*, ale i *zrujnowała normatywny autorytet Ameryki*. Odtąd filozof jedynie z Europą wiązał nadzieje na oświeceniowy projekt obywatelski. To dlatego protesty przeciwko wojnie Busha z Irakiem powitał jako narodziny europejskiej opinii publicznej. Ale wojna podzieliła również Europę na „starą” i tę „nową”. Ta druga, od niedawna w NATO, uznała, że powinna stanąć przy amerykański hegemonie. Toteż napisany w 2004 roku esej Habermas zatytułował krótko: *Zachód podzielony*. I zapewne dlatego pięć lat później stwierdził w wywiadzie dla *Budapester Zeitung*, że Unia Europejska *od 1989 stała się dla niego sprawą dominującą, ze względów narodowych, europejskich i międzynarodowych. Jedynie europejska świadomość może w Niemczech uchronić uzasadnioną radość ze zjednoczenia narodu przed nacjonalistyczną euforią [...]* A w *dzisiejszym wielobiegunowym świecie, w którym*

USA grają pierwsze skrzypce, nie będąc jednak wszechpotężnym supermocarstwem, jedynie politycznie i gospodarczo zjednoczona Europa może utrzymać swoistość swych zróżnicowanych kultur, realizując model społecznego państwa dobrobytu.

Z zaskoczeniem przyjęto w 2004 roku publiczną debatę – według własnych słów: „metafizycznie niemuzykalnego” – Habermasa z kardynałem Ratzingerem. Radykalni racjoniści uważali, że spotykając się z prefektem dawnej inkwizycji, *wbił Oświeceniowi nóż w plecy*. Warto przy tym pamiętać, że w Bawarskiej Akademii Nauk został przedstawiony jako najbardziej – od czasów Marksa, Nietzschego i Heideggera – wpływowi niemiecki filozof i *publiczne sumienie kultury politycznej kraju*.

„Strażnik dyskursu” w rozmowie ze „strażnikiem dogmatu” argumentował, że podstawą demokracji są ustroj prawny oraz normatywne przesłanki swobodnego i równego namysłu. Nie może być pustki wypełnianej nadrzędną, przedpolityczną moralnością w postaci kościelnej czy świeckiej religii. Poza tym demokracja zakłada obywatelską cnotę uczestnictwa. A integracja indywidualistycznego społeczeństwa zależy od moralnej świadomości obywateli, opartej także na takich nakazach religii judeochrześcijańskich jak nienaruszalność osoby ludzkiej i miłość bliźniego, czyli poszanowanie godności ludzkiej. Zatem Ewangelie zachowują coś wyjątkowego: autentyczne obrazy ciąglego zła w świecie i pragnienie jego przewyciężenia. Więc i filozofia jest i musi być otwarta na *intuicje upadku i odkupienia*. Etyczny potencjał religii może być *panaceum* na irracjonalne tendencje radykalnej krytyki rozsądku czy *neopogańskiego sposobu myślenia* przenikającego na powrót ezoterykę.

Ratzinger pochwalił ten *imponujący obraz* świeckiej *kultury rygorystycznej racjonalności*. Poparł wzajemną *chęć uczenia się*, dialog między wiarą chrześcijańską a zachodnią świecką racjonalnością oraz otwartość na odmienne kultury i przekonania religijne. Ta dysputa wcale nie była ukorzeniem się filozofa przed krzyżem, jak tryumfalnie zapowiadano na prawicy. Co prawda Ratzinger – już jako papież – nadal odwoływał się do Habermasa, ale zirytował filozofa pominięciem w cytacie stwierdzenia, że chrześcijaństwo było jedynie prekursorem normatywnej nowoczesności, a prawa człowieka i demokracja wyrosły z „egalitarnego uniwersalizmu”.

Rytuał religijny interesował Habermasa także z punktu widzenia antropologii kultury – jako element ewolucji języka, ponieważ *rytuał jest ewolucyjnie starszy niż mityczne narracje wymagające języka gramatycznego*. Co nasuwa pytanie, na ile zachowania rytualne, gesty i sygnały pozajęzykowe jako komunikacja sym-

boliczna są ewolucyjnym warunkiem rozwoju zróżnicowanych języków, bo mówiący i słuchający odnoszą się do czegoś, co jest im wspólne. Ten rodzaj komunikacji odróżnia *Homo sapiens* od biologicznych krewniaków.

Dysputa z Ratzingerem to jedno, a debata w 2008 roku z Tariqiem Ramadanem, jednym z najwybitniejszych orędowników euroislamizmu, to drugie. Nieufność chrześcijańsko-świeckiej kultury europejskiej wobec religii niechrześcijańskich – mówił Habermas – ma swoje korzenie także *w nieufności do samej siebie*. Przypomniał też oportunistom wielu niemieckich chrześcijan wobec Hitlera oraz opór katolików wobec liberalnej demokracji przewyciężony dopiero przez Drugi Sobór Watykański.

W tym samym 2008 roku Habermas wraz z tak wybitnymi znawcami historii religii i nauk społecznych jak Jan Assmann, Robert N. Bellah, Szemu’el Eisenstadt czy Charles Taylor wziął udział w konferencji nad skutkami „epoki osiowej” – tak Karl Jaspers nazwał okres między 800 a 200 rokiem p.n.e., kiedy to w Chinach pojawiają się Konfucjusz i Lao Tse, w Indiach Budda i upanisady, w Persji Zoroaster, w Palestynie biblijni prorocy, tacy jak Elias, Izajasz czy Jeremiasz, a w Grecji Homer, Parmenides, Tukidydes i Archimedes. To moment, kiedy następuje przejście od mitów do teologii i filozofii.

To nie był powrót do wiary i odwrót od oświecenia, a jedynie roztrząsanie *zachodniej konstelacji wiary i wiedzy* – jak brzmi podtytuł imponującej dwutomowej *Także historii filozofii*, którą Habermas sprawił sobie w prezencie na dziewięćdziesiąte urodziny. Na 1700 stronach, które składają się na książkę, jej autor przyglądał się trzem tysiącom lat historii intelektualnej. W książce opisał Buddę, Lao Tse, Konfucjusza, Sokratesa, Mojżesza, Jezusa, Augustyna, Dunska Szkota, Wilhelma Ockhama, Tomasza z Akwinu, Lutra, Machiavellego, Pascala, Spinozę, Hume’a, Kanta, Hegla, Kierkegarda, Marksa, Deweya, Peirce’a; brakuje tylko Nietzschego. To ogromne dzieło. Napisał je filozof pełen wiary w zdolność społeczeństw do uczenia się. W tym sensie jest to edukacyjna historia cywilizacji. W końcówce książki pojawiają się kluczowe pytania. Czy społeczno-moralny postęp ludzkości dobiegł końca? Czy ludzkość po raz pierwszy staje w obliczu problemów, których nie może rozwiązać za pomocą środków technologicznych? Dlaczego rzekomo wyższy zachodni rozum traci wszędzie wiarygodność? Czy w swoim zwycięstwie nad religią odciął coś, czego nie może zastąpić? Co prawda wiara w zbawczą sprawiedliwość należy do przeszłości, ale tak jak wielkie religie dwa tysiące lat temu uwolniły wyzwalającą siłę, tak i nowoczesność może dokonać ewolucyjnego skoku. Jej komunikacyjny rozum nie uległ wyczerpaniu, wspólne rozwiązywanie niezwykle

złożonych problemów nadal jest możliwe. Jednak nigdy wcześniej – mówił Habermas w 2020 roku w wywiadzie dla *Frankfurter Rundschau* – nie mieliśmy tak głębokiej świadomości własnej niewiedzy, a zarazem tak silnego przymusu działania – już bez wiary w wyraźny postęp czy cel historii: *Nie ma żadnego „telos” rozpoznawalnego „spojrzeniem znikąd”. Jest tylko każdorazowo „nasze” spojrzenie wstecz na ścieżkę mniej lub bardziej dobrych tymczasowych, a potem coraz bardziej kwestionowanych, rozwiązań pewnych problemów.*

Pod koniec życia Habermas zamykał krąg swoich ścieżek. W eseju *Strukturalna przemiana opinii publicznej a polityka deliberatywna* (2022) wrócił po sześćdziesięciu latach do swej przełomowej habilitacji, konfrontując ówczesne konstelacje z realiami epoki mediów cyfrowych i sztucznej inteligencji. Przypominał, że dawny model „mieszczańskiej sfery publicznej”, oparty na racjonalnej wymianie argumentów w kawiarniano-salonowej debacie prasowej, dawno uległ erozji pod naporem środków masowego przekazu. A internet i media społecznościowe dodatkowo rozbijają wspólną przestrzeń debaty na izolowane „bańki komunikacyjne”. Zamiast wspólnej opinii publicznej powstaje wiele równoległych mikropubliczności, rzadko się ze sobą komunikujących. Zanika deliberacja – jako rozumna wymiana poglądów. Dominuje podkreślanie emocji, co polaryzuje i pobudza szybkie reakcje. Coraz trudniej wypracowywać wspólną wolę polityczną. Słabnie „filtr jakości” w postaci tradycyjnego dziennikarstwa, na pierwszy plan wysuwają się platformy cyfrowe kierujące się nie logiką debaty, lecz algorytmów, które mają przyciągać uwagę użytkownika, co sprzyja dezinformacji i destabilizuje sferę publiczną. Ale nie wszystko jest stracone. Demokracja deliberatywna, kończył Habermas, nadal jest możliwa, choć wymaga instytucjonalnej regulacji platform cyfrowych, wzmocnienia jakości mediów oraz utrzymania archipelagu racjonalnej debaty w parlamentach, trybunałach i poważnych mediach. Gorzka konstatacja *na starość subiektywnego pesymisty.*

Na początku XXI wieku Habermas patrzył z obawą na neokonserwatywną falę po obu stronach Atlantyku. Ale się nie poddawał. W 2011 roku opisywał nadal Europę jako *polityczną wspólnotę wyższego szczebla i decydujący krok w kierunku politycznie ukonstytuowanego społeczeństwa światowego*. Jednak aneksję Krymu w 2014 roku zbagatelizował, a jawny najazd Rosji Putina na Ukrainę wprawdzie potępił, ale nakłaniał do negocjacji z Moskwą i przestrzegał przed militarną pomocą dla Ukrainy. Wielu tym rozczarował i oburzył.

Ostatni esej Habermasa *Odtąd musimy już iść sami*, opublikowany w *Süddeutsche Zeitung* w listopadzie ubiegłego roku, brzmi jak testament. Geopolitycz-

ne przesunięcia w świecie Xi, Putina i Trumpa oraz rozpad sojuszu atlantyckiego nasuwają pytanie, czy Europa jest w stanie być niezależnym, sprawnym i zdolnym się utrzymać podmiotem. *Wprawdzie nowe państwa członkowskie na wschodzie UE najgłośniej wzywają do zbrojeń, są jednak najmniej skłonne do ograniczenia własnej suwerenności narodowej na rzecz takiego wspólnego wzmocnienia. Dlatego taka inicjatywa musiałaby wyjść od zachodnich państw unijnych, a przy obecnej słabości Francji i powściągliwości narodowo nastawionego rządu włoskiego, przede wszystkim od Niemiec. Bódcem mogłyby być rozpoczęte prace nad rozwojem wspólnej europejskiej obrony.*

Habermas pozostawił ogromny dorobek. Obok niełatwych w lekturze prac teoretycznych takich jak *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* składają się na jego dzieło *małe pisma polityczne*, kilkadziesiąt tomów esejów i wykładów poruszających klarownie kluczowe problemy polityki, nauki i kultury. Jego myśli przez dziesięciolecia nadawały ton i kierunek publicznym debatom, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Zwłaszcza filozofia komunikacji społecznej znakomicie rezonowała z epoką globalizacji. Jednak pod koniec życia z irytacją i przygnębieniem stwierdzał, że wahadło historii wraca w stronę „rewolucji konserwatywnej” lat trzydziestych.

Można się jedynie domyślać, w jak ponurym nastroju i z intelektualną rozpaczą filozof patrzył na to, co się dzieje w świecie, w tym w Niemczech – zastanawiał się po śmierci Habermasa Thomas Assheuer, komentator *Die Zeit*. Zapewne szczególnie niepokój Habermasa budził powrót afektu, który sto lat temu jednoczył takich myślicieli jak Martin Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger albo Arnold Gehlen. Mając okazję dokładnie przekonać się, czym był ten afekt, filozof podkreślał przed laty: *Wszyscy oni łączą pogardę dla mas i przeciętności oraz kult wybranego i wyjątkowego, władczego indywiduum z odrzuceniem gadaniny, opinii publicznej i tego, co nieautentyczne. Milczenie przeciwstawiają rozmowie, porządek rozkazu i posłuszeństwa – równości i samookreśleniu. Ten „syndrom Weimarski” stał się dla mnie negatywnym punktem odniesienia na całe życie.*

Czyżby więc w końcu wygrali spadkobiercy ideowi i polityczni Heideggera i Schmitta, przed którymi przestrzegał Habermas? O czymś takim filozof na szczęście nie chciał słyszeć, nawet jeśli w pesymistycznych fragmentach swych późnych prac zadawał sobie pytanie, czy nasza cywilizacja nie skończy, miotając się bez celu dla samego przetrwania? Na szczęście – kończył swe epitafium Assheuer – Habermas nigdy nie pozwalał sobie na brak nadziei, to było zakazane. Nowi Książęta Ciemności

mogą przez pewien czas dławić świadomość wywalczonej wolności. Ale nie mogą jej na zawsze zniszczyć. ■
