

MAREK SZCZEPAŃSKI

Uniwersytet Śląski, Katowice

AUTOREFERAT ROZPRAWY DOKTORSKIEJ PT. *KONCEPCJA IDEOLOGII POLITYCZNEJ
W KONTEKŚCIE FILOZOFII SPOŁECZNEJ JURGENA HABERMASA*

Poglądy Jurgena Habermasa - znanego zachodniemieckiego filozofa, teoretyka socjologii, po części również politologa - wzbudzają od dawna zainteresowanie, zyskują sobie zwolenników w środowiskach akademickich państw kapitalistycznych (oprócz RFN - głównie USA i Włoch). Są także przedmiotem licznych analiz i polemik, prowadzonych przez filozofów i przedstawicieli szczegółowych dyscyplin humanistycznych w krajach socjalistycznych. Dowodzi to, że koncepcje tego myśliciela, zwłaszcza w zakresie filozofii społecznej, wnoszą wiele do kultury umysłowej naszych czasów. W związku z tym możliwe jest również interpretowanie ich w kategoriach humanistyczno-poznawczych, a nie tylko czysto światopoglądowych, analogicznie do wyjaśniania statusu i funkcji innych zespołów przekonań, upowszechnionych w świadomości zbiorowej.

Jednym z najbardziej doniosłych i godnych uwagi wątków w twórczości Habermasa jest krytyka różnego typu ideologii politycznych, jakie zaistniały w obszarze aktualnej świadomości wysoko rozwiniętych społeczeństw kapitalistycznych Europy i Ameryki Północnej. Krytyka ta występuje w kolejnych fazach ewolucji jego stanowiska z zakresu filozofii społecznej: zarówno w obrębie rozbudowanej od końca lat sześćdziesiątych, mniej więcej do połowy siedemdziesiątych, *Teorii ewolucji społecznej*, jak też w późniejszych dociekaniach na temat *uniwersalnej pragmatyki (teorii kompetencji komunikacyjnej)* i - stanowiącej swego rodzaju syntezę poprzednich ujęć - *teorii działania komunikacyjnego*, prezentowanej w najnowszych pracach z lat osiemdziesiątych.

Ponieważ Habermasowskie rozważania na temat ideologii politycznej - jej natury, genezy, funkcji i sposobów przezwycięzania (*destrukcji*) - wnoszą sporo nowych, interesujących elementów do charakterystyki tej ważnej formy świadomości społecznej, postanowiłem poddać je analizie na gruncie zakładanej przez siebie koncepcji społeczeństwa (funkcjonalno-genetycznej interpretacji materializmu historycznego, kultywowanej w poznańskim środowisku nauk społecznych).

Najbardziej znana jest koncepcja ideologicznego charakteru współczesnej nauki i techniki, która wyłożona w pracy *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (wyd. 1968 r.) - zapewniła Habermasowi międzynarodowy rozgłos. Stosunkowo dobrze znane jest, także w polskim piśmiennictwie filozoficznym, Habermasowskie ujęcie ideologii jako zdeformowanej komunikacji międzyludzkiej. Te dwie koncepcje nie wyczerpują wszakże problemu. Z moich rozpoznań wynika bowiem, że w pracach Habermasa spotkać można więcej prób

* Publikując autoreferat rozprawy doktorskiej, zwracamy się do doktorantów z prośbą o nadsyłanie podobnych, syntetycznych omówień swoich rozpraw (red.).

określenia ideologii politycznej, alternatywnych lub uzupełniających się. Systematyczna analiza tych określeń wymagała również rekonstrukcji podstawowych założeń (głównie: światopoglądowych i epistemologicznych) wspomnianych już koncepcji: *teorii ewolucji społecznej, uniwersalnej pragmatyki i teorii działania komunikacyjnego*.

Głównym problemem badawczym jaki postawiłem sobie w tej rozprawie, było pytanie o status Habermasowskich koncepcji ideologii: czy pełnią one funkcje poznawczo-praktyczne, właściwe dla teorii naukowych, czy też spełniają funkcje wyłącznie światopoglądowe (na gruncie zakładanej tu koncepcji określanej mianem funkcji waloryzującej, semantycznej i autoregulacyjnej)? Ta ostatnia ewentualność nie jest bynajmniej oczywista. Habermas bowiem wielokrotnie twierdził, że zmierza do skonstruowania *teorii krytycznej o praktycznej intencji*, zajmującej miejsce *między naukami szczegółowymi a filozofią*. Także w najnowszych pracach, prezentujących i rozwijających *teorię działania komunikacyjnego*, zachodnioniemiecki filozof podkreśla, że jego dociekania na temat negatywnych następstw *kolonizacji* (wąskoempirycznej racjonalizacji) potocznej świadomości społecznej (*Lebenswelt*), bazujące na tzw. naukach rekonstrukcyjnych, mają charakter zbliżony do hipotez naukowych i są, przynajmniej pośrednio, weryfikowalne.

Tak sformułowanemu problemowi badawczemu i przyjętej metodzie wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego, podporządkowany zastał układ pracy. W pierwszej części starałem się odtworzyć wewnętrzną treść kolejnych ujęć ideologii politycznej, które często nie zostały sformułowane *explicite* i wymagały rekonstrukcji, aby następnie - w końcowej części pracy - przejść do wyjaśnienia funkcji odtworzonych przekonań. W swojej rozprawie uwzględniłem stosunkowo szeroki zakres przedmiotowy i chronologiczny twórczości Habermasa. Obejmuje on okres prawie dwudziestu lat (1968-1987) i obok dzieł ściśle filozoficznych, również prace z pogranicza filozofii, socjologii i politologii (np. zbiory szkiców, odczytów, a nawet wywiadów z Habermasem, opublikowanych w serii *Kleine Politische Schriften*). Za bazę źródłową posłużyły mi głównie prace tego autora opublikowane w języku niemieckim i w tłumaczeniach na język angielski, a także - stosunkowo jeszcze nieliczne - przekłady na język polski.

W autoreferacie nie mogę, rzecz jasna, przedstawić szczegółowo efektów zabiegów rekonstrukcyjnych, zajmujących większą część pracy. Odnosi się to w szczególności do odtwarzanych założeń poszczególnych stanowisk z zakresu filozofii społecznej. Ograniczę się zatem do zasygnalizowania głównych wątków, przesłanek i obszarów problemowych, podejmowanych w kolejnych stadiach kształtowania się *krytycznej teorii Habermasa*.

W ramach *teorii ewolucji społecznej* rozwija on swoją koncepcję poprzez bezpośrednie nawiązania i konfrontacje z marksizmem, a ściślej mówiąc - z pewną wersją myśli marksistowskiej (naturalistyczną interpretacją praw materializmu dziejowego). Stara się zastąpić wybrane kategorie materializmu historycznego pojęciami bardziej abstrakcyjnymi, uwzględniającymi - jakoby zapoznawane przez marksizm - komunikacyjne i interakcyjne aspekty bytu społecznego (praktyki społecznej). Wprowadza też kluczowe i stosowane również w późniejszych rozważaniach rozróżnienie na *działania celowo racjonalne* (nastawione na skuteczność, efektywne *technologicznie*) i *działania komunikacyjne* (nastawione na porozumienie). W swojej *rekonstrukcji* materializmu historycznego Habermas poddaje krytyce i odrzuca szereg podstawowych założeń (np. o dziejotwórczej roli klasy robotniczej w przeobrażeniach kapitalizmu, o stosunku bazy do nadbudowy we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych etc.).

Natomiast w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, w rozważaniach na temat kompetencji komunikacyjnej, czy później - w obrębie *teorii działania komunikacyjnego*, stosuje już własne terminy i rozwija koncepcje, dla której punktem odniesienia jest już nie tylko marksizm (choć pewne odwołania do -

selektywnie i w duchu antynaturalistycznym interpretowanych - założeń materializmu dziejowego są nadal widoczne), co inne współczesne orientacje filozoficzne i socjologiczne. Problematyka społeczno-historyczna jest tu rozpatrywana poprzez pryzmat zjawisk komunikacyjnych zachodzących w różnych poziomach (świadomości jednostkowej, potocznej świadomości społecznej - *Lebenswelt*, czy też uniwersalnych reguł wszelkiego możliwego porozumienia o zasiegu ogólnoludzkiem). Oprócz oczywistych wpływów poglądów przedstawicieli pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej (M. Horkheimera, Th. Adorno, H. Marcusego, W. Benjamina), w rozważaniach na temat praktycznego użycia języka i uniwersalnych zasad kompetencji komunikacyjnej czy też całościowej koncepcji racjonalności komunikacyjnej nawiązuje Habermas do hermeneutyki w wersji H.-G. Gadamera i całego nurtu niemieckiej antynaturalistycznej filozofii humanistyki od Diltheya, do teorii socjologicznych (M. Webera, G.H. Meada, T. Parsonsa i in.), a nawet do teorii z zakresu językoznawstwa i psychologii rozwojowej (J. Piageta, N. Chomsky'ego, L. Kohlberga). W całej twórczości Habermasa widoczne są wpływy transcendentalizmu Kanta, jak również zasadniczo przeciwstawnej mu tradycji historyzmu, wywodzącej się od Hegla.

Habermas posiada niewiarygodną wprost umiejętność asymilowania pojęć, twierdzeń merytorycznych i całych wątków z prac innych autorów i włączania ich w obręb własnej koncepcji. Rodzi się wręcz pytanie: czy nie stanowi ona po prostu kompilacji, czy nie jest eklektycznym zlepkiem różnych, często odmiennych stanowisk? Sądze, że mimo tak ogromnej liczby nawiązań, zapożyczeń, filiacji, ale również polemik (najostrzejsze toczył Habermas z pozytywizmem i hipotetyzmem), krytyczna teoria jaką tworzy ten polihistor współczesnej myśli filozoficznej i socjologicznej, stanowi pewną odrębną i w miarę konsekwentną propozycję widzenia zjawisk i procesów społeczno-kulturowych.

Głównym wątkiem, przewijającym się w całym dotychczasowym dorobku Habermasa, jest rozróżnienie dwóch typów racjonalności występującej w wymiarze bytu społecznego (praktyki społecznej) i w sferze kultury (*Lebenswelt*): racjonalności komunikacyjnej (ściśle powiązanej z dążeniami emancypacyjnymi), oraz racjonalności wąskoempirycznej (reprezentowanej m.in. przez *subsystemy działań celowo-racjonalnych*, takie jak gospodarka czy państwo). Ta pierwsza wymaga obrony i uzasadnienia jej racji bytu (dosł.: roszczeń do ważności - *Geltungsanspruch*). Ta druga natomiast przejawia tendencję do stałej ekspansji na te obszary życia społecznego, które powinny funkcjonować na innych zasadach, niż utylitarne, sprawdzalne poprzez empiryczne rezultaty działanie (polegające na instrumentalnym rozporządzaniu, socjotechnicznych manipulacjach, a więc oddziaływaniu na ludzi według schematów myślenia i działania wypracowanych w procesie opanowania i podporządkowania przyrody za pomocą techniki).

Habermas konsekwentnie broni tezy, że możliwa jest racjonalizacja życia społecznego również w wymiarze komunikacyjnym (interakcyjnym) i emancypacyjnym (podejmowania istotnych, długofalowych decyzji i kształtowania woli zbiorowej w drodze swobodnego, niezdeformowanego ideologicznie dialogu jednostek i całych grup społecznych, zmierzającego do osiągnięcia porozumienia, *consensusu*), a nie tylko w wymiarze techniczno-produkcyjnym czy prawno-administracyjnym. Z tego punktu widzenia poddaje krytyce zjawiska zachodzące w zaawansowanych rozwojowo społeczeństwach kapitalistycznych (*późnokapitalistycznych*) i w społeczeństwach socjalistycznych (*postkapitalistycznych*). Tym ostatnim poświęca zresztą mało uwagi, przyjmując, że nie stanowią one pozytywnej alternatywy wobec współczesnych społeczeństw rozwiniętego kapitalizmu.

Jak na tle tych dociekań z zakresu filozofii społecznej, prowadzonych w intencji obrony i utwierdzenia racjonalności w wymiarze społecznym (*socjokulturowym* - wedle określenia Habermasa), prezentują się kolejne

ujęcia fenomenu ideologii politycznej?

Z moich rozpoznań wynika, że w ramach *teorii ewolucji społecznej* wyróżnić można szereg różnych określeń ideologii politycznej, a mianowicie:

1. Określenie ideologii politycznej jako zespołu przekonań służących pozytywnej waloryzacji procesu ekspansji jednego z *interesów* (potrzeb) konstytuujących poznanie - *interesu* technicznego władania nad przyrodą i panowania nad społeczeństwem - na całość ludzkiej wiedzy, kosztem pozostałych *interesów* poznawczych (komunikacyjnego i emancypacyjnego) i obszarów wiedzy, w których mogłyby się realizować.

2. Określenie ideologii jako zespołu przekonań, upowszechnionych w świadomości zbiorowej, reprezentujących interesy ekonomiczne, polityczne czy socjalne określonych grup społecznych.

3. Określenie ideologii politycznej jako myślowej reprezentacji stosunków produkcji (ściślej - tzw. ram instytucjonalnych), odnoszące się wyłącznie do ideologii kapitalizmu wolnokonkurencyjnego.

4. Koncepcja ideologicznego charakteru współczesnej nauki i techniki.

5. Określenie ideologii jako zdeformowanej komunikacji międzyludzkiej.

Jak widać choćby z tego wyliczenia, występują tu różne ujęcia ideologii politycznej. Niektóre z nich wzajemnie się uzupełniają, tak że możliwa jest interpretacja sprowadzająca je do jednej, rozbudowanej definicji, powstałej np. z połączenia określić (3) do (5). Inne jednak nie dadzą się uzgodnić, nie można potraktować ich jako ujęć odnoszących się do różnych aspektów czy własności tego samego zjawiska. Jak wykazałem, m.in. na podstawie analizy Habermasowskiej krytyki ideologii technokratycznych, określić (1) i (2) używa autor równolegle, w zbliżonych kontekstach, nierzadko w sposób niekonsekwentny. Wykluczają się one wzajemnie pod względem logicznym, ponieważ ten sam zespół przekonań nie może być jednocześnie, bez popadnięcia w sprzeczności, określane jako wyraz anonimowych, uniwersalnych i ponadczasowo obowiązujących potrzeb poznawczych czy też struktur myślowych (analogia do transcendentalizmu Kantowskiego), jak i zmiennych historycznie, osadzonych w realiach praktyki społecznej interesów określonego podmiotu zbiorowego.

Samo wyróżnienie *interesów* (potrzeb) poznawczych, wyznaczające charakter antycyjentystycznie i antynaturalistycznie zorientowanej epistemologii Habermasa, nie jest neutralne aksjologicznie, zawiera ukryte przesłanki natury światopoglądowej i etycznej (pozytywna waloryzacja wiedzy służącej emancypacji i swobodnej komunikacji międzyludzkiej). Określenie ideologii jako zdeformowanej komunikacji międzyludzkiej (3) jest bardzo ogólne. Nawiązuje do definicji *młodomarksowskiej* i - jak trafnie zauważył m.in. Stanisław Rainko - dotyka jedynie powierzchni zjawiska ideologii politycznej. Ujęcia oparte na kryteriach treściowych (zwanymi niekiedy strukturalnymi), występujące równolegle do wcześniej wymienionych określeń, nie są oryginalnym dorobkiem Habermasa, aczkolwiek wiele występujących w jego pracach aktualnych charakterystyk ideologii konsumeryzmu czy *posesywnego prywatyzmu*, zasługuje na uwagę. Z kolei koncepcja ideologicznego charakteru współczesnej nauki i techniki, sformułowana już pod koniec lat sześćdziesiątych, stanowi pochodną wcześniej scharakteryzowanej koncepcji *interesów* poznawczych, a ściślej - ideologii jako waloryzacji pozytywnej i racjonalizacji procesu nieuprawnionej ekspansji jednego z tych *interesów* kosztem pozostałych.

W obrębie *uniwersalnej pragmatyki* rozwija zachodniemiecki filozof definicje (3) ideologii politycznej jako zdeformowanej komunikacji międzyludzkiej. Nie podaje co prawda bezpośrednio określenia ideologii, formułuje jednak warunki, których naruszenie powoduje ideologiczne deformacje. Są to wymogi: zrozumiałości czy też ukierunkowania na zrozumienie (*Verständigung*), prawdy, wiarygodności (prawdziwości wyrażanych intencji, ich zgodności z pewnymi dwustronnie respektowanymi przez partnerów

dialogu normami kulturowymi), oraz odpowiedniości czy też właściwości (*Richtigkeit*) doboru środków komunikowania wobec celu, jakim jest pełne, niezakończone porozumienie (*Einverständnis*).

Owe warunki (normy kompetencji komunikacyjnej, czy inaczej: warunki wszelkiego możliwego porozumienia) mają być, zdaniem Habermasa, obustronnie *imputowane* przez podmioty *działań komunikacyjnych* (porozumiewające się jednostki lub grupy) i wszelkich symbolicznie zapośredniczonych interakcji. Mają one charakter uniwersalny, aczkolwiek nie należą do apriorycznych struktur myślowych, gdyż miały ukształtować się w wyniku długotrwałej ewolucji kulturowo-cywilizacyjnej. Naruszenie owych norm oznacza deformację ideologiczną, o ile służy uprawnieniu panowania określonych grup społecznych lub ekspansji *technicznego* interesu poznawczego (oble możliwości interpretacyjne są tu dopuszczalne).

Oprócz tego określenia ideologii w kontekście rozważań nad pragmatyką użycia mowy, które można nazwać statycznym, odnaleźć można również inne ujęcie, dynamiczne. Nawiązuje ono do koncepcji J. Piageta i L. Kohlberga, od których przejmując Habermas rozróżnienie na konwencjonalny i postkonwencjonalny poziom kompetencji komunikacyjnej (interakcyjnej), oraz odpowiadające im szczeble rozwoju moralności i świadomości (kultury) polityczno-prawnej. O ile na szczeblu konwencjonalnym podstawie uprawnienia panowania stanowiło odwołanie się do silnych autorytetów (światopoglądów religijnych lub świeckich, instytucji państwa, Kościoła etc.), do utrwalonych norm kulturowych nie podlegających dyskusji, o tyle w stadium postkonwencjonalnym owe normy - czy też systemy norm - tracą swą niejako *naturalną* ważność, wymagają usprawiedliwienia, poddają się intersubiektywnej ocenie i kontroli. Za ideologiczne - biorąc pod uwagę dynamikę rozwoju kompetencji komunikacyjnej - uznać można, zdaniem Habermasa, także zespoły przekonań (upowszechnianie w drodze socjotechnicznych manipulacji, technik reklamowych, propagandy etc.), które służą do wyparcia ze świadomości zbiorowej przekonania o potrzebie i możliwości poddania intersubiektywnej ocenie i kontroli zasad sprawowania władzy, norm moralnych czy innych norm kulturowych. Oznaczałoby to oczywiście regres, cofnięcie się do stadium konwencjonalnego, do wcześniej osiągniętego przez daną społeczność poziomu kompetencji komunikacyjnej i związanej z nią kompetencji emancypacyjnej (bo i takiego określenia Habermas używa).

W ramach *teorii działania komunikacyjnego* rozpatruje Habermas miejsce i funkcje ideologii w kontekście relacji między tzw. systemem a *Lebenswelt*, czyli między sferą praktyk społecznych konstytuowanych przez działania *celowo-racjonalne* (należą do nich m.in. *subsystemy* gospodarki i państwa), a sferą potocznej świadomości społecznej. Habermas twierdzi, że rozważania na temat ideologii zastąpić powinien opis negatywnych następstw ekspansji *subsystemów* na obszar świadomości społecznej (kultury). W procesie tym (zwanym obrazowo *kolonizacją*), wyalienowane, uwolnione spod intersubiektywnej, *dialogowej* kontroli (sprawowanej na gruncie respektowanych w danej kulturze norm i wartości), *subsystemy* gospodarki i państwa powodują zubożenie, fragmentaryzację i *upieniężenie* (*Monetarisierung*) świadomości zbiorowej. Fragmentaryzacja kultury - obok następstw negatywnych (takich jak powstanie różnego rodzaju barier na drodze komunikacji międzyludzkiej, pogłębiający się podział na kulturę ekspertów i kulturę mas, powstawanie wąskogrupowych systemów norm moralnych, różniących się od ogólnie przyjętych w danym społeczeństwie zasad moralnych, stany nieprzystosowania, anomii itp.) - zwiększa jednocześnie znaczenie opinii grupowych, w tym również - tzw. grup marginalnych (ruchy ekologiczne i pacyfistyczne, mniejszości etniczne, awangarda artystyczna itp.). Stwarza to szanse na wypracowanie nowych, integrujących społeczeństwo norm i wartości oraz ewolucyjnych przeobrażeń zaawansowanych społeczeństw kapitalistycznych

i społeczeństw postkapitalistycznych (socjalistycznych) w kierunku przyszłego, postulowanego przez Habermasa porządku społecznego, opartego na swoistej demokracji bezpośredniej i negocjacyjnym uzgadnianiu woli zbiorowej.

Z moich rozważań nad Habermasowskimi koncepcjami ideologii politycznej wynika, że są one prowadzone - jak to nazywam - w perspektywie światopoglądowej (normatywnie), nie zaś w sensie naukowopoznawczym, czy też na - postulowanym skądinąd przez samego Habermasa - trzecim poziomie pomiędzy nauką a filozofią (jest sprawą raczej wątpliwą, czy taki poziom w ogóle istnieje). Biorąc pod uwagę funkcje Habermasowskich normatywnych ujęć ideologii politycznej, w których (podobnie jak w całej jego historiozofii) nadrzедnymi, ostatecznymi wartościami i punktami odniesienia są: emancypacja i komunikacja wolna od zakłóceń (a ideologia stanowi ich destrukcję), można przypuszczać, że służą one dowartościowaniu (pozytywnej waloryzacji światopoglądowej) stopniowych, ewolucyjnych przeobrażeń we współczesnych, zaawansowanych rozwojowo społeczeństwach kapitalistycznych. Zmiany te - dodajmy - zmierzają mają w intencji Habermasa w kierunku zwiększenia bezpośredniego udziału opinii społecznej (a raczej - wielu opinii grupowych) w sprawowaniu władzy i rozstrzyganiu wspólnych, strategicznych problemów (dotyczących przede wszystkim wyboru celów, a więc i wartości, a nie tylko technicznych środków ich realizacji czy alternatywy personalnych), jednakże - bez zniesienia tradycyjnych stosunków produkcji.

Habermasowska koncepcja rozwoju społecznego, eksponująca interakcyjny wymiar bytu społecznego, doktryna nader złożona, wysoce abstrakcyjna i wielopiętrowa nie może - jak wnoszę z dotychczasowych jej losów - zyskać szerszej akceptacji społecznej, wykraczającej poza środowiska akademickie i stać się ideologią, pojmowaną jako siła materialna, a zatem system celów i wartości oraz długofalowy program masowych działań, zmierzających do radykalnych przeobrażeń społecznych. Nie powinno to jednak skłaniać kogokolwiek do naiwnej jej deprecjacji. Prowadzone przez autora *Theorie und Praxis* poszukiwania w zakresie filozofii społecznej, epistemologii, a ostatnio także etyki normatywnej, stanowią niewątpliwie aktualną inspirację dla, antyścjentystycznie zorientowanych, dociekań humanistycznych (filozoficznych, filologicznych, socjologicznych, politologicznych). Pełnią zatem - jak to nazywam - funkcję semantyczną: dostarczania pojęć, przesłanek epistemologicznych dla badań nad kulturą (zwłaszcza polityczną). Osobisty autorytet zachodnioniemieckiego filozofa sprawia przy tym, że jego wypowiedzi publiczne wywierają nadto pewien wpływ na szersze kręgi społeczeństwa RFN (czego przykładem był udział Habermasa w tzw. sporze historyków - *Historikerstreit*), aczkolwiek jest to wpływ ograniczony. Natomiast nośność intelektualna jego koncepcji w środowiskach profesjonalnych filozofów i przedstawicieli nauk społecznych jest duża i wykracza daleko poza granice RFN.

Dlatego też poznawcza konfrontacja z myślą Habermasa nie powinna ograniczyć się do ustalenia statusu i funkcji jego koncepcji, ale również do wyjaśnienia z pozycji współczesnego marksizmu, uwzględniającego nowe fakty rejestrowanych przez zachodnioniemieckiego myśliciela zjawisk i problemów, takich chociażby, jak niekontrolowane następstwa postępu naukowo-technicznego, przyczyny i skutki powstawania barier w komunikacji międzyludzkiej, alienacja struktur gospodarki i państwa, rosnąca rola procesów komunikowania się, przekazywania i przetwarzania informacji w skali społecznej i globalnej, różne rodzaje racjonalności, wyrażającej się w działaniach nastawionych na porozumienie i na efektywność technologiczną, uprzedmiotowienie nauk humanistycznych uprawianych w perspektywie pozytywistyczno-ścjentystycznej itp. Ze względu więc na bogactwo problemów poruszanych przez Habermasa, wysuwanych zresztą w dalszym ciągu, jest to zadanie wymagające dalszych, pogłębionych badań.