TOŻSAMOŚĆ · FELIETON

KONIEC EPOKI HABERMASA – O TRIUMFIE FILOZOFII WSTYDU

Lidia Frankowska · 20 maja 2026

W pierwszych godzinach po jego śmierci świat zapytał: czy mamy do czynienia z symbolicznym końcem epoki nowoczesnej? Po paru dniach ten sam świat dalej rozważał: na ile filozof ową epokę jeszcze tworzył, a na ile jedynie czerpał korzyści z aksjologicznej ciężkości powojennych projektów politycznych? Minęły dwa miesiące od kiedy Jürgen Habermas opuścił naszą ziemską wspólnotę, a temat jego postaci jak wisiał chwilę w powietrzu, tak bez większych konkluzji się ulatnia. Zanim kompletnie ten duch nas opuści, spróbujmy uchwycić jego znaczenie – tak, by odprawić go w poczuciu zrozumienia intencji oraz konsekwencji jego działań dla współczesnej polityki europejskiej.

Działacz czy intelektualista?

Wychodząc z gąszcza złożonych w Internecie hołdów w postaci biograficznych artykułów, wspominek i anegdot – uznajmy, że angażowanie się w reminiscencje życiowych kontekstów Habermasa, oddających esencję jego myśli politycznej, nie będzie potrzebne. Celem wywodu będzie tu raczej uchwycenie znaczenia postaci filozofa dla współczesnej Europy. Wystarczy wobec tego pozostać na granicach pojęć, którymi filozof sam lubił się określać, a które miały duży wpływ na intencję tworzonej przez niego narracji. Wartościowym punktem zaczepienia w tym kontekście będzie definicja „intelektualisty".

W swoim pierwszym eseju z kolekcji *Tekstów filozoficzno-politycznych* Habermas przywołuje pięć modeli samookreślenia się, wyodrębnionych przez Republikę Federalną w procesach instytucjonalizacji warstwy intelektualistów, analizowanych poprzez odniesienia do postaci Heinricha Heinego[1]. Pierwszą wskazaną przez Habermasa grupę stanowili twórcy apolityczni (m.in. Hermann Hesse, Karl Jaspers, Thomas Mann), którzy postrzegali „upolitycznienie ducha jako zdradę powołania osoby twórczej"[2]. Równie krytycznie wobec symbiozy „myśli i czynu" ustosunkowywali się teoretycy polityki realnej, jak Max Weber, którzy udostępnienie władzy jednostkom „romantycznym" utożsamiali z zagrożeniem jej wyabstrahowania i przez to sabotażu pracy powołanych do racjonalnego fachu polityków (*Berufspolitiker*). Przedstawicieli trzeciej oraz czwartej grupy charakteryzowały dwa różne stopnie tolerancji wobec łączenia misji intelektualnej z profesją polityczną. Postacie jak Kurt Hiller, Carl Einstein czy Ernst Bloch tworzyły blok aktywistów, którzy zwykli mieszać wpływ intelektualny w obrębie demokratycznej sfery publicznej z władzą polityczną, którą dysponowali w ramach wytworzonej, *własnej* pozycji – pozycji międzynarodowego konwentu intelektualistów. Taka polityczna niezależność nie była jednak już w równym stopniu uznawana za cnotę pośród przedstawicieli czwartej grupy – lewicowych myślicieli pokroju György Lukácsa albo Johannes R. Bechera, który pisał: „Intelektualista [...] musi wypalić u siebie większą część tego, co zawdzięcza mieszkańskiemu pochodzeniu, zanim będzie mógł maszerować w sze-

regach armii proletariackiej"[3]. Zamiar „oczyszczenia się z burżuja" oraz podporządkowanie się partii nie pomogły w wyparciu z takiego intelektualisty poczucia absolutnej odpowiedzialności za historiozoficzne losy wprowadzanej przez niego awangardy.

Piątą i ostatnią formą, którą wyróżnił Habermas, był intelektualista prawicowy (Wilhelm Stapel podany jako przykład) – chodzący paradoks, który miana intelektualisty używa wyłącznie w kontekście pejoratywnym. Preferowanym w tym środowisku terminem *Geistige* określało się „intelektualistę narodowego", który „zaprzeczając swojej samoistnej roli, zamiast «kultywować jakąś duchowość poza narodem» powinien «reprezentować duchowość swojego narodu»"[4].

Gdzie w tym szerokim spektrum – biorąc pod uwagę historyczny moment: rządy Adenauera i rekonstrukcję niemieckiej tożsamości po klęskach wojen światowych – znajduje się Jürgen Habermas? „Spójrzmy na tło [...] – pisze filozof – zawarty został tutaj kompromis socjalny i zamrożono walkę klasową, rozbudowano szkolnictwo, rozwinęły się media elektroniczne i przemysł kulturalny, przestawiony ze słowa na obraz; zbiurokratyzowane partie usamodzielniły się wobec członków i wyborców, uruchomiono demoskopijną kontrolę opinii publicznej, planowanie oddziaływania ideologicznego i komercyjne środki zapewniające lojalność mas. Wszystko to sprawiło, że ponownie mogło dojść do strukturalnego przeobrażenia sfery publicznej. Mając na uwadze ten stan rzeczy, chcę stwierdzić jedno: typy mentalności charakteryzujące wykształcone mieszczaństwo niemieckie, wzory myślenia dominujące jeszcze w epoce weimarskiej musiały najpierw ulec wyraźnemu skorumpowaniu przez reżim nazistowski, zanim także w Niemczech mógł znaleźć swoje miejsce właściwy Heinemu, głęboki, bolesny dystans wobec własnej tożsamości i tradycji. Krytyczna robota intelektualisty, zdana zarazem na samokrytykę, bez takiego dystansu nie jest możliwa"[5].

> Architekt współczesnej tożsamości niemieckiej otwarcie przyznaje i poczuwa się do roli, jaką jest szerzenie wiary w jej dezintegrację.

Jeszcze przed 1968 rokiem szczycił się sławą – już wtedy stanowił przykład przedstawiciela intelektualnej elity, odpowiadającej w RFN wyższej warstwie średniej (*Großbürgerlich*). W drugiej połowie lat 50. pełnił rolę asystenta Theodora Adorno, który – jak twierdził sam Habermas – „najsilniej oddziaływał" na niego. Jednak nie same persony się liczą, ale też czas i miejsce. W wywiadzie z 2021 roku filozof wspomina: Frankfurt za czasów Adenauera stanowił „centrum amerykańskich sił okupacyjnych", w którym unosiło się widmo nadchodzącej rewolucji intelektualnej – „to raczej duch uniwersytetu żywił się duchem miasta"[6]. Wspomina on często uczęszczaną księgarnię komunistyczną, bliską współpracę z „wczesnym" Adorno, seminaria, ankiety oraz „odrzucenie" przez Horkheimera – po którym lata później, już jako profesor, przejął katedrę filozofii i socjologii.Przynależność do nowej lewicy, określenie się mianem neomarksisty czy zaangażowanie w „historyczny moment", jakim miała być szkoła frankfurcka, nie oznaczały podejścia bezkrytycznego[7].

> Ewoluujący projekt filozoficzny Habermasa podchodził krytycznie do anihilacji oświeceniowej kategorii rozumu („nowego barbarzyństwa") zarówno w wypadku postmodernistycznego cynizmu, jak i wobec pesymizmu „starej" szkoły frankfurckiej.

Jego sprzeciw wobec odrzucenia normatywnych podstaw racjonalności miał swoje przełożenie na późniejsze potępienie lewicowego faszyzmu (*linken Faschismus*), jak określano działania studenckich ruchów takich jak APO (*Außerparlamentarische Opposition)* i SDS *(Sozialistischer Deutscher Studentenbund)* w latach 60.

Filozof epoki postmodernistycznej, nie filozof postmodernizmu

Współudział w projekcie krytycznym nie oznaczał wspólnego wektora celów filozoficznych – Habermas zrewidował naukowe pojęcia teorii społecznej i na ich podstawie podjął ostateczną próbę realizacji projektu oświeceniowego. Na tle poststrukturalistycznej dekonstrukcji i powszechnie panującego pesymizmu w obrębie kategorii władzy projekt Habermasa stanowił dla niemieckiej socjaldemokracji „trzecią drogę" – drogę ku utworzeniu pozytywnego, liberalno-demokratycznego programu politycznego. Wypada więc myśleć o Habermasie bardziej jako o filozofie epoki postmodernistycznej aniżeli filozofie postmodernizmu[8].

Poprzez koncepcję rozumu komunikacyjnego oraz emancypacyjną rolę deliberacji Habermas napełnił pokolenia młodzieży – odpowiadającej za późniejszą politykę transformacyjną, w tym unijną – odnowionym duchem nadziei w oświeceniowy ideał postępu. Cień idolatrii towarzyszącej filozofowi miał swe źródła w jego umiejętności sprawnego uzupełniania kontekstu politycznego intencjonalnie wykreowaną wykładnią filozoficzną. Przykładem może być praca habilitacyjna o wymownym tytule *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* – w ramach której wykorzystał marginalne dotąd pojęcie „sfery publicznej" do upowszechnienia kategorii „społeczeństwa obywatelskiego". W swojej rozprawie opisał trójfazową ewolucję w dziejowej relacji między sferą prywatną a publiczną. Pierwszą fazą jest reprezentacyjna sfera publiczna ucieleśniona we władzy absolutnej króla i zawłaszczeniu przez nią domeny publicznej. Drugą stanowi oświeceniowy twór „mieszczańskiego społeczeństwa obywatelskiego", tworzący warunki do restytucji podziału sfer[9]. Trzecią natomiast jest mający początek w XIX wieku rozpad sfery publicznej, której „[...] zasięg niebywale się poszerza, natomiast funkcja słabnie"[10]. Na pewien sposób Habermas zaczął szczególnie przywiązywać uwagę do idei demokracji bezpośredniej, wykorzystując ją do realizacji antyfaszystowskich ambicji – zapobiegania powrotowi do autorytarnych form rządu w RFN lat 50. poprzez oparcie nowego systemu na powszechnej partycypacji obywatelskiej. Charakter proponowanych przez Habermasa reform – adaptacji teorii komunikacyjnych w duchu nowoczesnym – spotkał się, na poziomie zarówno personalnym, jak i formalnym, z krytyczną recepcją pierwszej generacji szkoły frankfurckiej[11]. Nie ze względu na intencję czy różnicę celów normatywnych, ale ze względu na niezgodę co do środków i możliwości realizacji polityki racjonalistycznej we współczesnym społeczeństwie.

Habermasowska inżynieria pojęciowa realizowała intencję, by „awansować autorytarne państwo postfaszystowskie, (...) na poziom intelektualnych wymogów ich demokratycznych instytucji, narzuconych dopiero przez zwycięskie mocarstwa"[12]. Powojenna historiozofia musiała zostać uzupełniona wartościami ukrytymi w myśleniu postmetafizycznym – zwrocie językowym, który stanowił w narracji wielu filozofów XX wieku ostateczne stadium rozwoju myślenia filozoficznego w ogóle. Poprzedzające to stadium etapy dotyczyły myślenia metafizycznego – ontologii „szukającej konceptualnego ujęcia różnicy między absolutem czy «Bytem» z jednej strony, a skończonym bytem w świecie z drugiej"[13]– oraz myślenia podmiotowego, sprowadzającego sądy o przedmiotach w świecie do wewnętrznego, świadomego opracowywania procesów zmysłowych. Upraszczając, ze spekulacji pochłoniętej szukaniem ab-

solutnej zasady (obiektywności) oraz dekonstrukcji prowadzącej do relatywizacji i nihilizmu wyłania się myśl o intersubiektywnej – a więc wspólnej dla wielu aktorów – zależności między podmiotami odkrywanymi w procesach komunikacyjnych: „Ogólne zjawisko «przestrzeni publicznej», która powstaje już w prostych interakcjach, interesowało mnie zawsze w świetle owej tajemnicy mocy intersubiektywności, zjednoczenia tego, co różne, bez zrównywania”[14].

Podmiot komunikacyjny

Wskutek Habermasowskiej definicji myślenia postmetafizycznego wyłania się antyredukcjonistyczna koncepcja „uspołecznionych podmiotów”, które: „Reprodukują [...] swój świat życia i z wnętrza tego świata poznawczo i aktywnie odnoszą się do procesów w świecie (dla nich) obiektywnym, to zaś w jakiej mierze, w jakiej same czerpią z zasobów swojego świata życia, a więc z tradycji kulturowych, stosunków społecznych i odziedziczonych kompetencji, w ramach których i z którymi znajdują się w swoim przygodnym miejscu w historii i w społeczeństwie”[15]. Inspiracją dla tej antropologii była teoria aktów mowy, czyli przesunięcie języka z funkcji opisowej do performatywnej i normatywnej. W konsekwencji roszczenia ważnościowe, a także status uczestnika dyskursu opierają się na intersubiektywnie określonych regułach, co zakłada możliwość osiągania konsensusu na poziomie poznawczym i politycznym. Przez to pytaniem, do którego Habermas często wracał, było to „czy kształtowanie woli demokratycznej ma wymiar epistemiczny”[16].

W kontekście językowo ukonstytuowanej intersubiektywności filozof szuka przyczyn: „[...] Nie w transcendentalnym sensie ogólnych, koniecznych i aprioryczno-intelligibilnych warunków możliwego doświadczenia, lecz w gramatycznym sensie «nieuniknionej konieczności» wynikającej z wewnętrznych związków pojęciowych dobrze wyćwiczonego systemu zachowań kierowanych przez reguły, które zapewne «dla nas jest nie do ominięcia»”[17].

Język jako narzędzie rozumu zdetranscendentalizowanego i warunek legitymizacji daje podstawy do dialektycznego przekroczenia paternalistycznych form prawa, władzy i fundamentalizmu tożsamościowego, tak samo jak zapobiegania nieregulowanym formom pluralizmu i relatywizmowi kulturowemu. Tworząc „transkulturowe warunki możliwości wzajemnego rozumienia”, filozof uwzględnia obie tendencje w ramach deliberacji jako procesu normatywnej integracji.

> Powstałe koncepcje działania komunikacyjnego i demokracji deliberatywnej miały nie tyle wyeliminować pojęcie narodu, co uniemożliwiać jego koncepcyjne uzależnienie od polityki tożsamościowej czy tzw. polityki różnicy.

Założenie o „samotransformacji poglądowej”, czyli refleksyjnej rekonfiguracji własnej tożsamości, stanowi warunek konieczny dla utrzymania deliberacyjnej koegzystencji w warunkach głębokiego pluralizmu. Tendencja ta miała swoje realne przełożenie z prywatnej praktyki Habermasa – gotowość do poddania własnego „ja” rzetelnej krytyce zdaje się być najwyższą z cnót praktykowanych w ramach jego systemu etycznego: „Dopiero gdy zaczęło się ujawnianie zbrodni nazistowskich, otworzyły się nam oczy na rzeczy potworne i groźne, które Heine widział w stanie zalążkowym nawet w naszych najlepszych, niezbywalnych tradycjach. Kochał ojczyznę miłością tyleż ambiwalentną, co namiętną, oddzielony od niej – i

przez to od siebie samego – dystansem polityczno-geograficznym, a także kulturalnym. Dystans przestrzenny między Heinem i areną, na której przede wszystkim zamierzał wywierać swój wpływ, dopiero po 1945 roku mogliśmy zacząć przekształcać w dystans historyczny – w naszym stosunku do tradycji i formacji duchowych, który trzeba nam było przełamywać refleksją"[18].

> Nasz „współczesny Heine", rzucony jako dziecko w okutą swastykami tożsamość niemiecką, nie uległ jej, ale przeprowadził rewolucję – wewnętrzną i zewnętrzną – wyzbył się etno-narodowych determinizmów i ukuł nowy pomnik, który swoją formą tchnął ducha nadziei na bezkonfliktową przyszłość, a którego zwieńczeniem został nieudany projekt patriotyzmu konstytucyjnego. To, co miało stać się taranem uderzającym w ustroje oparte na polityce tożsamościowej, stało się przyczynkiem do ich odnowienia.

Historikerstreit i „filozofia wstydu"

„Jedynym patriotyzmem, który nie oddali nas od Zachodu, jest patriotyzm konstytucyjny. Niestety, dopiero Auschwitz umożliwiło staremu narodowi kulturowemu, jakim są Niemcy, przyjęcie wiążących, uniwersalistycznych zasad konstytucyjnych zakorzenionych w głębokim przeświadczeniu. Ci, którzy chcą wykorzenić z nas wstyd związany z tym faktem za pomocą zwrotów takich jak «obsesja winy» (Stürmer i Oppenheimer), ci, którzy pragną nawrócić Niemców do konwencjonalnych form ich tożsamości narodowej, niszczą jedyny niezawodny fundament naszych więzi z Zachodem"[19].

W latach 1986–1989 Habermas żywo angażował się w spór historyków (*Historikerstreit*). Jak sam twierdził – oficjalnie występował tam przeciwko „próbom relatywizowania historii" przez m.in. Ernsta Noltego, który sprowadzał Holokaust oraz inne zbrodnie nazistowskie do poziomu działań „zwykłego totalitaryzmu" – porównywalnego i wytłumaczalnego na tle zbrodni stalinowskich. Michael Stürmer, postać przewodząca konserwatywnej stronie sporu, określił istotność dysputy w przywołanych przez Habermasa słowach: „W rzeczywistości podzielonych Niemiec, Niemcy muszą odnaleźć swoją tożsamość, która ma już nie być ugruntowana w państwie narodowym, ale która nie jest również tożsamością bez narodu"[20].

Naród niemiecki mógł się uratować przed dekonstrukcją, gdyby nie padł ofiarą „własnego geniuszu" – krytyczny model przepracowania pamięci przez Habermasa łączył manifest romantycznej, epistemicznej pokory, kultu politycznej mniejszości i „prospołecznego egoizmu" z uwiązaniem kapitału tożsamościowego oświeceniowym poczuciem wyższego moralnego obowiązku. Habermas zapobiegał tworzeniu ustrojów stroniących od poszukiwania odniesień poza ich własny stan prawny poprzez deprecjonowanie koncepcji społeczeństwa „[...] etnicznie homogenicznego, przejrzystego i zintegrowanego przez tradycję i obyczaje [...]"[21] – przez wszystko, co może stanowić oddolne kryterium legitymizacji norm społecznych. Nawet jeśli inne zbiorowości nie będą się wobec tego poczuwać, pośród Niemców należy podtrzymywać pamięć o ofiarach własnej agresji[22]. Germański maksymalistyczny *Geist* ustępuje pruskiej etyce i traci wszystko, wchodząc z nim w kompromis.

Zamiast mitu wspólnego pochodzenia mamy mit uniwersalistycznej polityki uznania i konsensusu opartego na komunikacyjnej teorii działania. Tożsamość jednostki nie wynika z samej ekspresji kulturowej,

lecz w sposób negatywny konstytuuje się ona w opozycji do przeciwstawnych mu tożsamości ukazanych w ramach dyskursu. Samostanowienie istnieje nie na gruncie samouznania, ale w ramach intersubiektywnej zgody. Wobec tego polityka asymilacji kulturowej ściąganych w ramach pokuty migrantów z Turcji i Afryki ma nie tyle polegać na ich podporządkowaniu się kulturze dominującej, co na „wzbogaceniu" jej poprzez konfrontację z odmiennymi sposobami życia.

Tendencje absolutystyczne i uniwersalistyczne, które zawsze występowały w myśli pruskiej ze względu na historyczny kontekst jej kształtowania (dążenie do zjednoczenia ziem niemieckich), zdają się ograniczać możliwość ujęcia umysłem czegoś tak fundamentalnego, jak występowanie innego podłoża semantycznego w różnych wariantach danego pojęcia.

> Realistycznie ujmowane pojęcie „nacjonalizmu" posiada w rzeczywistości tyle określeń różnicujących, ile występuje podmiotów jego egzemplifikacji. Habermas, dla którego musiało być to oczywiste, dążył, by powszechnie obowiązujące procesy pluralizacji towarzyszyły rozpuszczaniu nacjonalizmów w wyjałowionych paradygmatach patriotyzmu obywatelskiego.

W ten sposób liczba desygnatów wspólnotowych jest w stanie zredukować się do form odpowiadających konstytucyjnym, czyli dowolnym i odgórnie ustalonym porządkom prawnym: „Liberalna kultura polityczna tworzy jedynie wspólny mianownik dla konstytucyjnego patriotyzmu, który równocześnie pogłębia zrozumienie wielości i integralności koegzystujących ze sobą w wielokulturowym społeczeństwie różnych form życia. Również w przyszłym europejskim państwie związkowym te same zasady prawne będą interpretowane z perspektywy różnych narodowych tradycji, różnych narodowych dziejów"[23].

Dzieje nowoczesnych Niemiec są dziejami uniwersalistycznej ekspansji.

> Za deklaracją równoważenia sfery publicznej i mobilizowania postnarodowego demosu przeciwko kapitałowi ponadnarodowemu – który dawno przerósł możliwości samostanowiących państw narodowych – kryje się intencja utrzymania niemieckiego *soft power*[24].

Narzucając własne ramy języka moralnego i kategorii etycznych, Berlin stworzył narzędzie hegemonii, które ukształtowało powojenny dyskurs europejski: „[...] własna tradycja powinna być przyswajana z takiego punktu widzenia, który może być odniesiony do innego punktu widzenia i to w taki sposób, że własną tradycję będzie można włączyć do ponadnarodowej, zachodnio-europejskiej kultury konstytucyjnej (*Verfassungskultur*). Partykularne zakotwiczenie tego rodzaju w niczym nie ograniczy uniwersalnego sensu suwerenności narodowej i praw człowieka"[25].

> Unia Europejska jest bękartem niemieckiej „filozofii wstydu" nawet wtedy, gdy odtwarza obrazy budzące dumę z tożsamości europejskiej. Narracja o wyjątkowości własnego okrucieństwa, znajdująca podobieństwo w filozofii postkolonialnej, wymaga nie tyle uznania przez inne podmioty uczestniczące w dyskursie międzynarodowym, lecz ustanowienia się zasadą samej deliberacji. In-

> strumentalne promowanie tożsamości europejskiej pod niebieską flagą jest wobec tego wtórne.

Symbolicznym w tym kontekście staje się starcie paradygmatów politycznych: Unii budowanej na tejże filozofii oraz współczesnej polskiej myśli politycznej, która w tradycyjny sposób oscyluje wokół licznych strategii ochrony własnego jestestwa. „Filozofia wstydu" została przez część narodu polskiego odebrana jako forma ofensywy wymierzonej we własną politykę historyczną, jako łganie i żal bez rekompensaty, coś, z czym nie można się utożsamić. Większość natomiast, podnosząc wyżej problem „deficytu demokratycznego", odebrała nowe konwencje i traktaty jako możliwość ponownego włączenia się w projekty kultury zachodniej, wchłaniając tym samym język i paradygmaty winy obce własnej tradycji politycznej.

Na koniec

Galopująca dezintegracja sfery publicznej, odrzucona konstytucja UE oraz nieodpowiedzialna polityka migracyjna wykazały, że epoka Habermasa skończyła się przed jego śmiercią[26]. Wymiana sfery sacrum na ideały społeczeństwa komercyjnego oraz procedury sfery komunikacyjnej wyjałowiły wiele cywilizacyjnych wartości z istotności, a postępująca technologizacja, zatarcie granicy między sferą prywatną a publiczną wprowadziły współczesną Europę w epokę tautologizacji znaczeń. Nic nie jest ważne, wszystko jest istotne – zwłaszcza na podłożu polityki demokratycznej.

Projekt Habermasa był produktem historycznej epoki, wraz z którą się kończy. Oprócz tego można mówić o kreatywnym urozmaiceniu obrazu europejskiej myśli politycznej. Na zawarte w tytule wywiadu z 2021 roku stwierdzenie – „Mogło być trochę lepiej...", odpowiadamy: „Nigdy tak być nie mogło". Tragiczność sytuacji filozofa, zauważalne przygnębienie u kresu jego życia zdają się być spowodowane świadomością niepowodzenia. Statek utonął, to i orkiestra przestała grać. Pomimo tego, że sam cień idei też zapada się pod wodę, horyzont pozostaje dalej pusty – tylko fale są wzburzone jak nigdy...

---

[1] J. Habermas, *Heinrich Heine i Rola Intelektualisty w Niemczech*, [w:] *Teksty filozoficzno-polityczne,* red. Adam Romaniuk, Warszawa, 2019, s. 35.

[2] Tamże, s. 16.

[3] J.R. Becher, cyt. za: J. Habermas, *Heinrich Heine i Rola Intelektualisty w Niemczech...,* dz. cyt., s. 17.

[4] W. Stapel, cyt. za: J. Habermas, *Heinrich Heine i Rola Intelektualisty w Niemczech...,* dz. cyt.,s. 18.

[5] J. Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne...*, dz. cyt., s. 36.

[6] Tenże, *Miało być trochę lepiej...*, dz. cyt., s. 30.

[7] J. Kloc-Konkołowicz, *Autokorekta oświecenia. Habermas a szkoła frankfurcka*, https://teologiapolityczna.pl/jakub-kloc-konkolowicz-autokorekta-oswiecenia-habermas-a-szkola-frankfurcka

[dostęp: 23.04.2026].

[8] G. J. Wąsiewski, *Koncepcja „patriotyzmu konstytucyjnego" Jürgena Habermasa,* Toruń 2010, s. 70.

[9] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2008, s. 57.

[10] Tamże, s. 60.

[11] M. Czyżewski, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007, s. 12.

[12] J. Habermas, *Mogło być trochę lepiej...*, dz.cyt.

[13] J. Habermas, *Mogło być trochę lepiej...*, dz.cyt, s. 72.

[14] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 23.

[15] J. Habermas, *Mogło być trochę lepiej...*, dz.cyt, s. 73.

[16] Tamże.

[17] J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004, s. 9.

[18] Tamże, s. 36.

[19] J. Habermas, *A Kind of Settlement of Damages: The Apologetic Tendencies in German History Writing (July 11, 1986)*, https://germanhistory-intersections.org/en/knowledge-and-education/ghis:document-151 [dostęp: 23.04.2026].

[20] Tamże.

[21] J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy,* Warszawa 2012, s. 19.

[22] G. Beckerman, *Jürgen Habermas Dies at 96; One of Postwar Germany's Most Influential Thinkers*, https://www.nytimes.com/2026/03/14/books/jurgen-habermas-dead.html [dostęp: 23.04.2026].

[23] J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość...*, dz. cyt., s.17.

[24] A. Nogal, *Wizja demokracji w myśli Habermasa. Rozmowa z Agnieszką Nogal*, https://teologiapolityczna.pl/agnieszka-nogal [dostęp: 23.04.2026].

[25]J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość...*, dz. cyt., s.17.

[26] *Niemcy żegnają Juergena Habermasa*, https://wszystkoconajwazniejsze.pl/pepites/niemcy-zegnaja-juergena-habermasa/ [dostęp: 23.04.2026].

Nagranie: https://www.youtube.com/watch?v=7wcVT3g-izI

Oryginał: https://nlad-kopia1113.instawp.site/koniec-epoki-habermasa-o-triumfie-filozofii-wstydu/

WSPÓŁTWÓRZ NOWY ŁAD

Za Nowym Ładem stoją czytelnicy, którzy dorzucają się do jego istnienia. Dołącz do nich — jednorazowo, w kwocie, która Ci odpowiada.

DOŁĄCZAM

wspieram.nlad.pl

Zeskanuj, aby wesprzeć