

**Polityczność i deliberacja – Jürgena Habermasa
teoria demokracji**

**The Political and Deliberation – Jürgen Habermas's
Theory of Democracy**

20/2016

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2016.026>

Abstract

The main goal of this article is to point out the importance of deliberation within Jürgen Habermas's theory of democracy. German philosopher together with John Rawls is recognized as the main creator of deliberative democracy model. One of our main assumptions is that both theories are strictly related to the problem of stability, which was first mentioned by Thomas Hobbes. In this text we shall follow the subsequent stages of Habermas's theory of deliberative democracy. These elements are: public sphere, ideal speech situation, theory of communicative action, sovereignty of people and legitimation, deliberative politics and normative dimension of political theories. Moreover we shall analysis controversy between Habermas and John Rawls and Robert Spaemann. The conclusion will be placed within the section about problem of stability and deliberation.

Słowa kluczowe

polityczność, deliberacja Jürgen Habermas, John Rawls, faktyczność i obowiązywanie, komunikacja, legitymizacja, problem stabilności, liberalizm polityczny

Keywords

the political, deliberation, Jürgen Habermas, John Rawls, factuality and validity, communication, legitimacy, the problem of stability, political liberalism

Wstęp

Poniższy tekst ma na celu wskazanie znaczenia deliberacji w Jürgena Habermasa teorii demokracji. Niemiecki filozof wraz z Johnem Rawlsem uważany jest za myśliciela, który dał podwaliny dla modelu demokracji deliberatywnej. Jednym z głównych założeń naszej analizy jest to, iż zarówno projekt Rawlsa, jak i Habermasa, związany jest ściśle z problemem stabilności, który pierwszy raz wyeksplikowany został w dziele Thomasa Hobbesa. W tekście prześledzimy kolejne etapy rozwoju myśli Habermasa, które tworzą koncepcje demokracji deliberatywnej. Do elementów tych należą: sfera publiczna, idealna sytuacja komunikacyjna, teoria działania komunikacyjnego, suwerenność ludu i legitymizacja, polityka deliberatywna, normatywność teorii politycznych. Ponadto nakreślone zostaną polemiki Habermasa z Johnem Rawlsem

oraz Robertem Spaemannem. Wnioski zebrane zostaną w podrozdziale o problemie stabilności i deliberacji.

Choć nie sposób ominąć wątków związanych z racjonalnością komunikacyjną, której projekt został wyłożony w *Teorii działania komunikacyjnego*, to o wiele większą uwagą obdarzymy to, o czym pisze Habermasa w *Faktyczności i obowiązaniu*, dziele w którym autor przedstawia model demokracji proceduralnej i polityki deliberatywnej. By nasza analiza zachowała przejrzystość i tok wywodu nie zбочzył z głównej ścieżki, czyli idei demokracji deliberatywnej, zaczniemy od przeanalizowania tez zawartych w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*. Następnie skupimy się na tezach z *Teorii działania komunikacyjnego* w kontekście *Faktyczności i obowiązania*. Rozważając twórczość Rawlsa i Habermasa – dwóch głównych twórców idei demokracji deliberatywnej – a przede wszystkim ewolucję ich poglądów, można zauważyć, iż procesy te miały podobny kształt. Tak jak Rawls zaczął od abstrakcyjnej teorii o charakterze w zasadzie przedpolitycznym i skończył na modelu, który był odpowiedzią na realne problemy społeczne – problem stabilności, fakt rozumnego pluralizmu – tak również Habermas, zaczynając od kwestii bardziej abstrakcyjnych, kieruje swoje zainteresowania na stworzenie realnego modelu funkcjonowania ustroju demokratycznego.

Alexandre Dupeurix wskazuje na trzy czynniki, które zdecydowały, że autor *Faktyczności i obowiązania* skierował swoją uwagę na teorię demokracji: 1) kontekst historyczny – upadek muru berlińskiego i załamanie się komunizmu – który wymusił zredefiniowanie kategorii narodu i obywatelstwa; 2) kontekst instytucjonalny i polityczny – kryzys reprezentacji i suwerenności; 3) kontekst

filozoficzny – dzieła i spory, które wyłoniły się w ramach amerykańskiej filozofii polityki – między innymi spór liberalistów z komunitarystami¹.

Szerszą optykę przyjmuje Robert Spaemann w tekście pod tytułem pt. *Utopia wolności od panowania*², który zawiera treść wykładu z 1971 roku. Dotyczy więc wczesnej twórczości Habermasa, jednakże niezwykle celnie wskazuje wektor jego teorii. Autor wskazuje, iż teoria Habermasa powstała w sprzeczności do idei narzuconego konsensusu, bez względu czy to narzucenie odbywało się poprzez dyskurs o rozumności czy poprzez przemoc. W myśli klasycznej panowanie opierało się na rozumności. Odwołując się do Sokratesa i do Platona, autor wskazuje, iż panowanie rozumu realizowało się przez panowanie ludzi rozumnych. Porządek ten został jednakże zakwestionowany w tak zwanej tezie nominalistycznej, która wiąże się z kategorią faktycznego panowania. W tej kwestii Speamann odwołuje się do autora *Lewiatana* w słowach: „Podstawowe tezy Platona zostały po raz pierwszy zakwestionowane przez nowożytną mieszczańską filozofię prawa. Słynne zdanie Thomasa Hobbesa: *Non veritas sed auctoritas facit legem* stwierdza, że słuszność i sprawiedliwość autorytatywnych decyzji nie stanowi już ich uprawomocnienia”³. Habermas w tym kontekście natomiast jawi się jako teoretyk wolnego od panowania i dlatego prawdziwego konsensusu.

„Habermas sądzi – wskazuje Speamann – że na nominalistyczno-materialistycznej podstawie da się ponownie pominąć

1 A. Dupeurix, *Zrozumieć Habermasa*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 143–144.

2 R. Speamann, *Utopia wolności od panowania* [w:] Idem, *Granice*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 275–302

3 Ibidem, s. 285.

różnicę pomiędzy konsensem antycypowanym i rzeczywistym, czyli panowanie. Jest tak wówczas, gdy celem panowania jest stworzenie warunków możliwości rzeczywistej komunikacji, która byłaby od panowania wolna”⁴.

Do kwestii tej wrócimy jeszcze w dalszej części tekstu, poświęcając osobny podrozdział polemice Roberta Spaemanna z Jürgenem Habermasem z początku lat ’70.

Rozum publiczny według Johna Rawlsa zainspirowany jest wyraźnie Kantowskim postulatem czynienia z rozumu pożytku publicznego. Tym samym tropem podąża przedstawiciel szkoły frankfurckiej – Jürgen Habermas, który publiczny użytek z rozumu postrzega jako działalność prowadzoną w ramach sfery publicznej. Można zatem stwierdzić, iż obaj myśliciele dążą do wypracowania koncepcji racjonalności publicznej. Przyjrzyjmy się w tym miejscu drodze, którą obrał Habermas.

1. Sfera publiczna

Tytułem wstępu do dość abstrakcyjnej teorii autorstwa tegoż myśliciela sięgnijmy do bardziej obrazowego przykładu, który unaocznia nam czym sfera publiczna jest w rzeczywistości społecznej:

„[...] na początku temat ten pojawia się na forum periodyków, mniejszych kręgów, klubów oraz stowarzyszeń, jest omawiany za pośrednictwem rozmaitych obywatelskich platform, niekiedy może dać początek nowym ruchom społecznym czy „subkulturom”. Jeżeli ruchom tym uda się w wystarczającym stopniu „udramatyzować” temat, zaczną o nim donosić także mass media. Dopiero kiedy te poświęcą

mu wystarczająco wiele czasu w swoich programach, temat zostanie zauważony przez szerszą publiczność. Następnie musi zostać formalnie rozpatrzony przez system polityczny, co wymaga niekiedy mniej lub bardziej spektakularnych manifestacji i działań. Może w końcu zostać wyrażony w sposób „autoryzowany” w programach partii politycznych. Naturalnie jest to opis tylko jednej z możliwych dróg”⁵.

Alexandre Dupeyrix w taki właśnie sposób streszcza drogę danego tematu, który z peryferii przenoszony jest do centrum systemu politycznego. Sfera publiczna jest zatem płaszczyzną dyskusji, wymiany poglądów, artykulacji stanowisk. Cała działalność prowadzona w jej ramach może być nazwana komunikacją. Pisząc o sferze publicznej, Habermas będzie mówił o warunkach komunikacji, jej przebiegu, celach etc. Warto odnotować również, że dialektyka tego, co publiczne i tego, co prywatne stanowi istotę idei przedstawiciela szkoły frankfurckiej. Stąd bowiem zwykło określać się ten teoretyczny projekt, jako próbę syntezy stanowiska liberalnego i republikańskiego

Temat sfery publicznej zajmował autora już w pracy habilitacyjnej z 1962 roku, która nosi tytuł *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*⁶. Praca ta opiera się na analizie przemian, jakim podlegała sfera publiczna na przestrzeni dziejów. Głównym zaś asumptem do jej powstania była potrzeba syntezy modelu socjalnego oraz liberalnego, nowoczesnego, demokratycznego państwa prawa.

„Sprzecznosc leży jak na dłoni: z jednej strony publiczna władza w coraz większej

5 A. Dupeyrix, *Zrozumieć Habermasa...*, s. 165.

6 J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

4 Ibidem, s. 295.

mierze zapewnia i gwarantuje społeczne warunki prywatnej egzystencji, toteż te ostatnie powinny być tematem komunikacji politycznie autonomicznej publiczności obywateli państwa – tematem opinii publicznej; z drugiej strony ta instancja, obiektywnie coraz pilniej potrzebna, nie może występować jako opinia publiczna ani racjonalizować sprawowania władzy w dziedzinie politycznej czy społecznej, jeżeli kreuje się ją demonstracyjnie albo manipulacyjnie tylko w ramach doraźnie fabrykowanej sfery publicznej po to, aby abstrakcyjnemu głosowaniu nadać postać aklamacji”⁷.

*Dygresja o pojęciu aklamacji

Sformułowanie Habermasa o nadawaniu abstrakcyjnemu głosowaniu postaci aklamacji jest aluzją do pewnego wątku twórczości Carla Schmitta. Gdy charakteryzuje on system parlamentarny w dziele pt. *Nauka o konstytucji*, używa następujących słów: „Parlament mieszczkańskiego państwa praworządnego jest zgodnie ze swoją ideą miejscem, gdzie się publicznie dyskutuje opinie polityczne. [...] Dopóki parlament reprezentuje kulturę i rozumność narodu i skupia w sobie całą inteligencję ludu, dochodzi do autentycznej dyskusji tzn. w publicznych przemówieniach i replikach tworzy się jako *volonté generale* [„wola powszechna”]. Sam lud nie może dyskutować – to zdaniem Monteskiusza wielki niedostatek demokracji – może tylko spełniać akty aklamacji, wybierać i odpowiadać na zadane pytania „tak” lub „nie”⁸. W tym samym dziele przedstawia również teologiczno-polityczny charakter aklamacji polegający na jej związku z li-

turgią, czego dowiadujemy się między innymi z pracy Tomasza Wiśniewskiego pt. *Lud i ład, czyli demokracja przeciw liberalizmowi*⁹. W innym tekście z 1926 roku Carl Schmitt wskazuje, iż: „Bolszewizm i faszyzm, jak każda dyktatura, są antyliberalne, lecz niekoniecznie antydemokratyczne [...]. Wola ludu może [bowiem] wyrazić się równie dobrze, a może nawet lepiej przez okrzyk, przez acclamatio, przez oczywistą, zgodną obecność (Dasein), niż przez statystyczny aparat, kształtowany z tak troskliwą dokładnością od połowy stulecia. Im mocniejsza jest siła uczuć demokratycznych, tym pewniejsze przekonanie, że demokracja to coś innego, niż system rejestracji tajnego głosowania. Dla demokracji bezpośredniej, nie tylko w sensie technicznym, lecz także życiowym, parlamentaryzm zrodzony z liberalnego sposobu myślenia wydaje się sztuczną maszyną, podczas gdy metody dyktatorskie i cesarskie mogą pochodzić z acclamatio ludu i bezpośrednio wyrażać substancję i siłę demokracji”¹⁰. Jürgen Habermas jako stronnik ideologii liberalnej poprzez odwołanie się do pojęcia użytego przez Schmitta chciał zapewne wskazać na możliwość rozwiązania problemu bierności ludu na drodze przekształcenia sfery publicznej w duchu rozumności komunikacyjnej. Nie jest to zresztą jedyny aspekt, w którym Habermas *implicite* lub *explicitie* nawiązuje do myśli niemieckiego jurysty.

*Koniec dygresji

Sprzeczności wykazane przez Habermasa przywodzą na myśl kwestię, która była przedmiotem sporu Rawlsa z Har-

9 T. Wiśniewski, *Mit i ład, czyli demokracja przeciw kapitalizmowi*, Przegląd Polityczny 127/128, 2014.

10 C. Schmitt, *Sytuacja historyczna i stan duchowy dzisiejszego parlamentaryzmu* [w:] *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995, s. 106.

7 Ibidem, s. 399.

8 C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, Teologia Polityczna, Warszawa 2013, s. 494.

tem, a która wydaje się mieć zasadnicze znaczenia dla teorii demokracji liberalnej. Trudność ta tkwi w samej już nazwie, której desygnatem miałby być model łączący wolę ludu z aksjologią liberalizmu. Jak bowiem sprawić, by lud pragnął rzeczy wskazanych przez rozumność – by wola ludu była racjonalna? Wydaje się, że główną troską myślicieli liberalnych jest zapobieżenie samouniastwienia demokratycznego podmiotu suwerenności. W powyższym fragmencie Habermas obawia się, że społeczeństwo należycie obsłużone przez administrację państwową może zatracić swoją podmiotowość właśnie. Problem ten występuje nie tylko na płaszczyźnie socjalnej, ale również w ramach paradygmatu liberalnego, ponieważ, jak wskazuje autor:

„Wbrew poglądom prawników w aspekcie socjologicznym okazuje się, że konstytucja liberalnego państwa prawa od początku chciała nie tylko regulować pozycję państwa jako taką oraz jego stosunek do społeczeństwa, ale także cały kontekst życia społecznego. Porządek publiczny, określony przez prawa podstawowe zawierał tedy w sobie porządek prywatnoprawny. Znane rozróżnienie liberalnych gwarancji uczestnictwa ukazuje się zatem w innym świetle. Owszem, *status negativus* i *status activus* były tak samo wyraźnie rozdzielone, jak pozycje i funkcje *bourgeois* i *citoyen*, człowieka prywatnego i obywatela państwa w ogólności. Jednakże, jeśli rozumieć oba te rodzaje praw podstawowych socjologicznie, na gruncie pierwotnego stosunku sfery prywatnej i publicznej, odsłania się nieuchronna zależność: zarówno status w sferze publicznej, jak i prywatnej (tj. w obrębie społeczeństwa obywatelskiego i rodziny) zagwarantowany jest negatywie, w przeświadczeniu, że sfera publiczna i rynek funkcjonują zgodnie z oczekiwaniami, dopóki tu i tam

nienaruszalna jest autonomia ludzi prywatnych”¹¹.

Główny postulat sfery publicznej, jaki możemy odczytać z obserwacji Habermasa dotyczy autentyczności. Myśliciel ten, co widać już w jego wczesnym dziele, zabiegać będzie o to, by sfera publiczna była wolna od narzucania rozwiązań politycznych z góry. Musi być zatem wolna z jednej strony od klientelistycznego podejścia socjalnego, jednakże z zachowaniem ekonomicznego dążenia do równości; z drugiej natomiast strony wolna od narzucania porządku publicznego przez regulacje prywatnoprawne. Sfera publiczna powinna być wolna, to znaczy, że obywatele na drodze komunikacji powinni kształtować porządek publiczny. Habermasa nie satysfakcjonuje ani model liberalny, ani model socjalny, ponieważ w obu przypadkach sferę publiczną kształtuje się z pominięciem komunikacji:

„Liberalne prawa człowieka i demokratyczne prawa obywatela, tak jak porządek prawa prywatnego i w ogóle porządek publiczny określony przez prawa podstawowe, rozchodzą się w teorii i w praktyce liberalnego prawa państwowego dopiero wówczas, gdy do świadomości dociera funkcyjność hipotetycznie zakładanego porządku społecznego, a stopniowo urzeczywistniane panowanie mieszczaństwa w oczach tegoż mieszczaństwa staje się dwuznaczne. Na gruncie tej sytuacji wyjściowej należy rozpatrywać transformację liberalnego państwa prawnego w państwo socjalne. Dla tego procesu charakterystyczna jest mianowicie ciągłość a nie zerwanie z liberalną tradycją. [...] państwo socjalne właśnie kontynuując prawną tra-

¹¹ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej...*, s. 401.

dycję państwa liberalnego zmuszone jest do kształtowania stosunków społecznych, ponieważ również państwo liberalne chciało zapewnić ogólny porządek prawny państwa i społeczeństwa”¹².

Ponadto, o ile działanie komunikacyjne obywateli w sferze publicznej jest działalnością *stricto* polityczną, to administracja państwa socjalnego, w sensie działalności usługowej jest atrapą polityczności. Obywatele nie są aktywnymi podmiotami, a z założenia suwerenny lud nie artykułuje woli politycznej. Jest to triumf zarządzania nad polityką. Interesy polityczne są odgórnie narzucane i odgórnie realizowane, przez co obywatelstwo traci jakiegokolwiek znaczenie. Efektem tego jest kryzys legitymizacji, z którym Habermas zmierzy się w późniejszych dziełach. W *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* autor diagnozuje ten stan w następujących słowach:

„W stosunku świadczeniobiorców do państwa na plan pierwszy wysuwa się nie tyle uczestnictwo polityczne, ile raczej ogólna postawa roszczeniowa, która oczekuje zaopatrzenia, nie chcąc właściwie walczyć o odpowiednie decyzje. Styczność z państwem odbywa się zasadniczo w pomieszczeniach i przedpokojach administracji; ma charakter apolityczny i cechuje się „roszczeniową obojętnością”. W państwie socjalnym, które odgórnie zarządza, rozdziela i zaopatruje „polityczne” interesy obywateli na stałe objętych aktami administracyjnymi sprowadzają się głównie do roszczeń branżowych. Skuteczne reprezentowanie tych interesów muszą jednak powierzać wielkim organizacjom. Reszta własnej inicjatywy obywateli dostaje się pod zarządek partii na użytek wyborów

w formie głosowania. Miarą rozpadu politycznej sfery publicznej jako dziedziny nieustannego uczestnictwa w rozprawianiu dotyczącym publicznej władzy jest to, do jakiego stopnia okresowe wytwarzanie czegoś na kształt sfery publicznej staje się prawdziwie publicystycznym zadaniem partii. W ramach zinstytucjonalizowanej sfery publicznej kampanie wyborcze nie wynikają już ze sporu opinii, który toczy się niezależnie od nich”¹³.

Sfera publiczna może zatem istnieć pozornie; przybierać postać atrapy. W tym sensie w każdym systemie politycznym, istnieje sfera publiczna. Habermas chciałby jednak zdemaskować te konstrukty, które zastępują prawdziwą oddolnie budowaną sferę publiczną. Jak wskazuje Rafał Wonicki:

„Liberałowie twierdzą też, że jedyne prawa, które leżą w takim samym interesie wszystkich, to prawa chroniące własność prywatną. Wszystkie inne prawa własność prywatną mogą jedynie naruszać. Przedmiotem umowy stają się zatem tylko prawa prywatne. Natomiast Habermas, w przeciwieństwie do zwolenników liberalnej koncepcji umowy społecznej uznaje, że strony tej umowy są już częścią zgody komunikacyjnej, w której są one zobowiązane do spełnienia pewnych moralnych oczekiwań jako warunku myślenia i działania”¹⁴.

Oznacza to, iż nawet propozycje liberalne, których istotą jest wolność, nie zawsze służą emancypacji i wolnej komunikacji obywateli. Sfera publiczna jest sfabrykowana. Uczestnicy komuni-

12 Ibidem, s. 402.

13 Ibidem, s 383–384.

14 R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s.170.

kacji przyjmują reguły narzucone przez podmioty przyjmujące pozycje władzy. Jak zatem można uwolnić komunikację? Otóż, by nakreślić warunki komunikacji pozbawionej ograniczeń oraz wolnej od panowania Habermas tworzy koncepcję idealnej sytuacji komunikacyjnej/idealnej sytuacji mowy.

2. Idealna sytuacja komunikacyjna

Idealna sytuacja komunikacyjna została najszerszej omówiona w książce Habermasa pt. *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*¹⁵ z 1984 roku, w której zamieszczone zostały wykłady z lat 1971–1974. Habermas w swoich wczesnych wykładach dostrzegał znaczenie idealnej sytuacji mowy w kontekście konsensualnej teorii prawdy. „W swojej teorii prawdy – pisze Tomasz Maślanka – Habermas przyjmuje kontrfaktyczne w istocie założenie, że warunkiem prawdziwości sądów jest potencjalna zgoda wszystkich innych. Prawda, mówiąc najkrócej, jest osiągana w procesie racjonalnego porozumienia, czyli porozumienia uzyskiwanego dzięki używanym argumentom”¹⁶.

Habermas twierdzi, że jedynie antycypacja idealnej sytuacji mowy może zapewnić racjonalny konsensus. Ponadto, warunki idealnej sytuacji mowy mogą być stosowane jako kryteria w ocenie jakości wszelkich istniejących, zastanych już konsensusów. Koncepcja, o której pisze niemiecki filozof ma być pewnego rodzaju idealizacją, która zakłada przede

wszystkim wykluczenie wszelkich zakłóceń w komunikacji. Mowa tu nie tylko o zewnętrznych wobec dyskursu ograniczeniach, ale również o ograniczeniach zawartych w samych aktach mowy. Przy założeniu, że możliwe jest pozbycie się tych utrudnień dochodzimy do sytuacji, w której wszelka siła jest wykluczona na rzecz jedynej siły argumentu. Kluczowym warunkiem jest więc symetryczność w dyskursie, to znaczy, że strony rozmowy mają te same szanse uczestniczenia i artykulacji argumentów. Idealizacja, jaką jest idealna sytuacja mowy, jest zdaniem Habermasa jednocześnie realna, ponieważ występować może jako presupozycja; założenie o kształcie toczony rozmowy¹⁷. Sam autor pisze o tej kwestii w następujący sposób: „Idealną sytuację mowy najlepiej porównywać z transcendentną iluzją, która nie jest konstytutywnym warunkiem możliwej rozmowy zamiast niedopuszczalnej projekcji (jak w nieempirycznym używaniu kategorii rozumienia). Dla każdej możliwej komunikacji antycypacja idealnej sytuacji rozmowy ma znaczenie konstytutywnej iluzji, to znaczy, że jest prefiguracją formy życia”¹⁸. Co w prostszych słowach można ująć jako pewną intencję rozmowy, to znaczy, że podejmując rozmowę, mającą na celu osiągnięcie konsensusu, życzylibyśmy sobie, aby odbywała się w warunkach, jakie zapewnia idealna sytuacja mowy. Jest to więc koncepcja zbioru reguł, które mają towarzyszyć racjonalnemu dyskursowi, przy czym sam kontekst komunikacji skłaniać ma nas ku twierdzeniu, iż racjonalny to ten, który jest nastawiony na konsensus. Jaśniejsze światło na tę koncepcję rzuca Andrzej Szahaj w słowach:

15 J. Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1984.

16 T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 197.

17 J. Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction...*, s. 102.

18 Ibidem, s.103

„Zauważmy teraz, iż status, jaki Habermas przypisuje „idealnej sytuacji komunikacyjnej” nie jest bynajmniej jasny. Nie ma być bowiem ona ani li tylko zasadą regulatywną w sensie Kanta, ani też – z drugiej strony, jakimś kiedykolwiek empirycznie zrealizowanym faktem. [...] W każdym razie idealna sytuacja komunikacyjna jest pewną językową konceptualizacją tradycyjnych idei wolności, równości i sprawiedliwości, jej faktyczne urzeczywistnienie zaś pewnym ideałem, którego realizacja nie może zostać z góry wykluczona”¹⁹.

Koncepcja idealnej sytuacji komunikacyjnej ma więc przede wszystkim charakter heurystyczny, prowadzi nas do prawdy, pojmowanej jako porozumienie. A rzeczywiście prawdziwe porozumienie, to takie, które osiągnięte jest na drodze wolnej komunikacji. Mamy do czynienia więc z trzema ogniwami dyskursu: prawda-komunikacja-konsensus. Tomasz Maślanka pisze o tym w następujący sposób:

„Podstawową właściwością idealnej sytuacji komunikacyjnej jest założenie o symetryczności relacji łączących uczestników danego dyskursu. Wszyscy uczestnicy muszą posiadać jednakowe możliwości rozpoczynania i prowadzenia dyskursu, formułowania konstatycznych aktów mowy oraz kwestionowania bądź akceptowania poddawanych krytyce roszczeń ważnościowych, zgłaszanych przez innych partnerów biorących udział w dyskursie. Jeśli wszystkie powyższe warunki są spełnione, oznacza to, że dyskurs jest wolny od wpływu struktur panowania i dominacji politycznej. Jest to, rzecz

jasna, założenie idealizacyjne, ponieważ w praktyce rzadko spełniane są wszystkie te warunki. Powinniśmy jednak przyjąć taki kontryfaktyczny wymóg, przynajmniej w sensie wirtualnym, gdyż gwarantuje to, jak sądzi Habermas, że osiągnięty konsens będzie jednocześnie konsensem prawdziwym”²⁰.

Habermas rozwija swoją koncepcję w *Teorii działania komunikacyjnego*, która ma stanowić podbudowę do idei racjonalności komunikacyjnej jako remedium na problemy wynikające z dychotomii racjonalności instrumentalnej i aksjologicznej. Komunikacja jest ugruntowaniem polityczności. Nie jest to pomysł do końca nowy, ponieważ o związkach komunikacji z polityką pisał już Spinoza, o czym czytamy między innymi w komentarzu Étienne Balibara:

„Aporia ta staje się przedmiotem rozważań w *Traktacie politycznym*. Jak stworzyć konsensus, jednak nie w sensie komunikacji wcześniej istniejących poglądów, ale przede wszystkim jako tworzenia komunikowalnych (czyli nie wykluczających się wzajemnie) opinii? I w jaki sposób go stworzyć, skoro, jak widzieliśmy, „materii” polityki nie tworzą odizolowane jednostki, ale trwożąca się najczęściej *masa*, do której należą zarówno rządzący, jak i rządzeni?”²¹.

Po zasygnalizowaniu jedynie tej proweniencji, przejdźmy do analizy też Habermasa z *Teorii działania komunikacyjnego*.

19 A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 200–201.

20 T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja...*, s. 196.

21 É. Balibar, *Spinoza i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 196.

3. Teoria działania komunikacyjnego

Poszukiwanie racjonalności publicznej w przypadku Habermasa polega na rozważaniach o komunikacji. Jest tak, ponieważ, jeśli człowieka na tle innych organizmów zamieszkałych Ziemię wyróżnia to, iż jest istotą mówiącą, to w mowie właśnie realizuje się człowieczeństwo i właściwa gatunkowi ludzkiemu działalność moralna oraz polityczna w niej właśnie ma źródło. W *Teorii działania komunikacyjnego* autor mierzy się przede wszystkim z kryzysem oświeceniowym. To znaczy, że główne problemy zawarte w tym dziele pochodzą z Oświecenia oraz z jego krytyki. Jak wskazuje Andrzej Szahaj:

„Wierzę – wyznaje w jednym ze swych tekstów Habermas – iż mogę ukazać, że gatunek, którego przetrwanie zależy od struktur komunikacji językowej i kooperatywnego, celowo-racjonalnego działania musi z konieczności opierać się na rozumie”. Nie do końca podzielam tę wiarę, nie sposób jednak nie podziwiać wysiłków Habermasa, który w czasach sceptycyzmu, nie poddając się dekadencej presji ducha czasów, przywołuje tak niemodną kategorię „rozumu”, urastając dzięki sile swej intelektualnej dociekliwości, wyobraźni, a wreszcie i wiarę do rangi ostatniego być może wielkiego filozofa Oświecenia”²².

Szkoła frankfurcka w osobie Theodora Wiesengrunda Adorno oraz Maxa Horkheimera²³ słynęła ze sceptycyzmu. Racjonalizm oświeceniowy bowiem, jako ruch, który poprzez wcielanie rozumu w życie społeczne miał przynieść szczęście ludzkości, doprowadził właściwie do

najgorszych form jej zniewolenia – od wzysku kapitalistycznego począwszy, na komorach gazowych skończywszy. Habermas jest tym przedstawicielem szkoły frankfurckiej, który jako pierwszy podejmuje próbę rehabilitacji racjonalizmu poprzez koncepcję racjonalności komunikacyjnej, o czym Andrzej Szahaj pisze w słowach:

„Koncepcją „rozumu komunikacyjnego” otwarła się na powrót emancypacyjna perspektywa zamknięta katastrofizmem późnej teorii krytycznej. Wraz z uniwersalną pragmatyką zostaje wreszcie odnaleziona jej „ziemia obiecana”. Rozumność tkwi już w języku (mowie). Racje owej rozumności zaś okazują się niearbitralne i uchwytnie empirycznie zarazem, zaś nieokreślone ideały emancypacyjne przybierają postać, którą trudno oskarżyć o ideologiczną jednostronność – niezakłócona komunikacja jest królestwem, do którego skok uwalnia jednocześnie całą ludzkość. Co więcej – racjonalność przynależna immanentnie mowie może stać się krytycznym punktem odniesienia dla nieracjonalnej rzeczywistości. Realizacja rozumu w dziejach staje się zaś przynajmniej potencjalnie możliwa, i to nie opierając się na bolesnej dialektyce przemocy, lecz przez wykorzystanie szansy, która jest nam z góry dana jako istotom posługującym się językiem – posłuszeństwa wobec wewnętrznej racjonalności mowy”²⁴.

Rozum komunikacyjny wyróżnia się przede wszystkim tym, że nie można go narzucić. W świetle postulatów Habermasa jest on faktycznie obszarem wolnym od panowania. Konsensus nie jest sztucznie narzucany. Konsensus, czyli w znaczeniu politycznym prawda,

22 A. Szahaj, *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Universitas, Warszawa 1990, s. 290.

23 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

24 A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej...*, s. 198.

nie przychodzi z zewnątrz społeczeństwa, lecz jest przed nie wypracowywany. Prawda jest odkrywana kolektywnie – prawdą jest porozumienie. Jak pisze Habermas:

„Zgoda osiągnięta w trybie komunikacyjnym ma racjonalną podstawę; nie może być narzucana przez żadną ze stron – ani w sposób instrumentalny, przez bezpośrednią ingerencję w sytuację działania, ani w sposób strategiczny, przez obliczone na powodzenie wywieranie wpływu na decyzje partnera. Faktem jest, że zgodę można obiektywnie wymusić, ale to, co ewidentnie dokonuje się poprzez oddziaływanie zewnętrzne bądź użycie przemocy, subiektywnie nie może uchodzić za zgodę. Zgoda polega na wspólnych przekonaniach. [...] Dochodzenie do porozumienia tkwi jako *telos* w ludzkim języku”²⁵.

Naczelną cechą komunikacji w rozumieniu Habermasa ma być uzasadnialność twierdzeń. W sferze publicznej dopuszczalne są te argumenty, które mogą być uzasadnione. Idealnym typem uzasadnienia jest uzasadnianie według warunków idealnej sytuacji mowy. Kluczowym warunkiem jest symetryczność dyskursu, co prowadzi nas do wniosku, iż racjonalnie uzasadnione twierdzenia to te, które przede wszystkim nie wykorzystują wyższości w dyskutowaniu kwestii publicznych. Oznacza to, iż głosy eksperckie, autorytety tudzież filozofowie nie mogą być więcej traktowani jako osoby posiadające legitymację do ustanawiania zasad dyskusji oraz rościć sobie prawa do monopolizacji słusznych racji. Argument musi bronić się sam poprzez swojej uzasadnienie – argument siły ustępuje sile argumentu. Naczelną kom-

petencją dyskutujących jest więc kompetencja komunikacyjna, o której Rafał Wonicki pisze:

„Kompetencja komunikacyjna, zdaniem Habermasa, polega na tym, że uczestnik komunikacji potrafi nie tylko formułować swoje wypowiedzi gramatycznie i logicznie, ale potrafi również je uzasadniać co do prawdziwości, szczerości i normatywnej słuszności. Dzięki temu możliwe staje się rozróżnienie między światem realnym, a światem iluzji, podmiotem komunikacji a jego wypowiedziami i działaniami, czy wreszcie prawidłowościami empirycznymi a regułami społecznymi.”²⁶

Całość projektu Habermasa najlepiej oddać poprzez analizę diagnozy, metody i celu, jaki przyjmuje autor. Co do diagnozy, to niemiecki filozof promuje tezę, iż racjonalność instrumentalna kolonizuje świat życia. Oznacza to, iż przez odgórne narzucanie konsensusu i sprowadzenie na drugi plan komunikacji, społeczeństwo jest traktowane nie jako podmiot, lecz jako przedmiot. Świat życia, czyli horyzont, w którym funkcjonują jednostki jako obywatele nie jest więc zależny od wolnej komunikacji i wymiany poglądów, lecz jest zarządzany z poziomu aparatu władzy. Władza bowiem, poprzez technicyzację życia społecznego, forsowanie jednej wizji racjonalności odpolitycznia sferę publiczną przez co odbiera głos obywatelom. Spory polityczne zostają sztucznie zamrożone, następuje zjawisko rządzenia bez polityki. Habermas pisze w tym kontekście:

„Codzienna praktyka komunikacyjna jest, jak widzieliśmy, osadzona w kontek-

25 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t.I, s. 475.

26 R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 105.

ście świata życia; kontekst ten wyznaczają tradycje kulturowe, prawowite porządki oraz uspołecznione jednostki. Dokonania interpretacyjne żywią się konsensem, którego awansem dostarcza świat życia. Potencjał racjonalności tkwiący w językowym porozumiewaniu się będzie teraz aktualizował się w miarę postępującego dalej uogólniania motywacji i wartości oraz w miarę kurczenia się obszarów tego co nie-problematyczne. Wzrastająca presja racjonalności narzucanej przez problematyzowany świat życia mechanizmom dochodzenia do porozumienia zwiększa potrzebę wzajemnego porozumienia, a tym samym wzrasta wysiłek wkładany w interpretację oraz ryzyko nieosiągnięcia zgody (które to ryzyko powiększa się wraz z wykorzystywaniem zdolności poddawania krytyce). To tym właśnie wymogom i zagrożeniom mogą stawić czoła media komunikacji. Sposoby funkcjonowania tych mediów różnią się oczywiście w zależności od tego, czy media te poprzez specjalizację pod kątem określonych aspektów ważnościowych oraz hierarchizację procesów dochodzenia do jedności ograniczają wykształcenie konsensusu na drodze językowej do istotnych tylko momentów, czy też w ogóle koordynację działań oddzielają od językowego wykształcenia konsensusu i całkowicie neutralizują względem alternatywy: zgoda albo fiasko próby dojścia do porozumienia. [...] Kiedy media upraszczają nie tylko językowe komunikowanie się, lecz zastępują je symbolicznym uogólnieniem krzywd i rekompensat, kontekst, jakim jest świat życia, w którym stale osadzone są procesy dochodzenia do porozumienia, ulega zdeprecjonowaniu na rzecz na rzecz interakcji sterowanych przez media; świat życia przestaje już być potrzebny do koordynacji działań”²⁷.

Metoda, której użytek postuluje Habermas, polegać ma na działaniu komunikacyjnym. Światy życia mają wzajemnie komunikować się ze sobą, by przynieść porozumienie jednostek oraz przywrócić dynamikę kulturze. Wspólnota komunikacyjna, w ramach której treści są swobodnie przekazywane, i których transmisja nie jest zakłócana przy użyciu narzędzi, które wykorzystują asymetrię relacji jest formą, którą Habermas proponuje jako metodę:

„Działanie komunikacyjne rozważane w funkcjonalnym aspekcie dochodzenia do porozumienia służy tradycji odnawianiu wiedzy kulturowej; w aspekcie koordynowania działań służy ono integracji społecznej oraz wytwarzaniu solidarności; wreszcie w aspekcie socjalizacji służy wykształceniu tożsamości indywidualnych. Symboliczne struktury świata życia reprodukują się w drodze kontynuowania wiedzy mającej ważność, stabilizowania solidarności grupowej i wychowywania odpowiedzialnych aktorów. Proces reprodukcji dopasowuje nowe sytuacje do istniejących już stanów świata życia i dołącza je do nich, i to zarówno w semantycznym wymiarze znaczeń i treści (danej tradycji kulturowej), jak i w wymiarach przestrzeni społecznej (grup społecznie zintegrowanych) oraz czasu historycznego (kolejno po sobie następujących pokoleń). Tym procesom reprodukcji kulturowej, integracji społecznej oraz socjalizacji odpowiadają strukturalne komponenty świata życia: kultura, społeczeństwo i osoba”²⁸.

Celem teoretycznym, jaki Habermas wyznacza sobie – bo warto odkreślić, iż

27 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*,

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, t. II, s.322–323.

28 Ibidem, s. 243–244.

jego praca nie ma charakteru li tylko de-skryptywnego, lecz również prezentuje konkretne postulaty normatywne – jest zmianą tego stanu rzeczy poprzez zatrzymanie i odwrócenie procesu kolonizacji świata życia. Racjonalnością, która nie będzie możliwa do narzucenia przemocą jest według niemieckiego myśliciela racjonalność komunikacyjna. Komunikacja ma zatem stanowić metodę, ale co w takim razie jest celem całego przedsięwzięcia teoretycznego? Habermas pisze o tym w słowach:

„W codziennej komunikacji uczestnicy potrafią rozróżniać nie tylko pragmatyczne postawy, lecz zasadniczo płaszczyznę działania i płaszczyznę dyskursu. Obszary działania normowane przez prawo pozytywne, którym towarzyszą instytucje prawne z poziomu posttradycyjnego, zakładają, że uczestnicy mogą przejść od naiwnie wykonywanych działań do refleksyjnie nastawionego argumentowania. Zmobilizowanie krytycznego potencjału tkwiącego w mowie przeciwko istniejącym instytucjom jest możliwe tylko w takim zakresie, w jakim zinstytucjonalizowane jest prowadzenie hipotetycznych rozważań nad normatywnymi roszczeniami ważnowościowymi. Podmioty działające komunikacyjnie nadal oczywiście stając wobec prawowitych porządków jako czegoś normatywnego; ta normatywność zmienia jednak swe jakościowe właściwości w miarę tego, jak instytucje nie są już *per se* legitymizowane przez religijne i metafizyczne obrazy świata”²⁹.

Chodzi zatem przede wszystkim o zmianę ugruntowania polityczności. Nową legitymizacją jest dyskusja mająca na celu porozumienie. Ten przełom w myśleniu, który proponuje Habermas

jest próbą zwalczania kryzysu legitymizacji. Prawomocność decyzji politycznych ma znaleźć swe ugruntowanie w komunikacji. Niemiecki myśliciel próbuje przywrócić rozumność panowania, przy jednoczesnym wykluczenia przemocy. Jest to więc próba, którą można by nazwać mariażem starożytności z oświeceniem. Wiara w to, iż rozum – rzecz jasna rozum komunikacyjny według Habermasa – może zapewnić słuszne rozwiązania polityczne, pochodzi z oświecenia. Co do klasycznej filozofii, to Habermasa różni od tego podejścia kwestia rudymenarna. Przedefiniowanie kategorii prawdy, w stronę prawdy jako porozumienia stanowi właściwie trawestację wysiłków wielkich filozofów epoki klasycznej. O utopii dyskusji wolnej od panowania możemy się dowiedzieć więcej dzięki polemice Roberta Spaemanna z Jürgenem Habermasem.

4. Polemika Roberta Spaemanna

Argument skierowany przeciw teozom Habermasa, o bezdyskusyjnie wysokiej trafności zgłasza Robert Spaemann w tekście wykładu z 1971 roku:

„Właśnie dlatego, że uniwersalny konsens nie może znieść panowania, musi być ono kontrolowane przez „wielu”. Natomiast utopijny cel zniesienia panowania uprawomocnia niekontrolowane panowanie, gdyż ewentualni kontrolerzy, jako „niewolnicy z natury”, to jest jako istoty niewyemancypowane, nie są podmiotami politycznymi. Cel zastąpienia panowania przez wolny od panowania konsens staje się teorią uprawomocnienia nieograniczonego i niekontrolowanego panowania”³⁰.

29 Ibidem, s.347.

30 R. Spaemann, *Utopia wolności od panowania* [w:] Idem, *Granice*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 300.

Uwaga ta ma charakter politologiczny. Autor zwraca uwagę na mechanizmy jakie zachodzą na płaszczyźnie władzy politycznej. Spaemann wskazuje na warunki, w których kształtuje się panowanie i na to jak jest kształtowane. Nie sposób jest bowiem ominąć kwestię zakresu władzy politycznej przy rozważaniach o ładzie i o czynnik ten ład kształtujących. Habermas próbuje obronić swoje stanowisko poprzez przesunięcie akcentów. Dowodzi bowiem, że jego teoria kładzie nacisk na aspekt etyczny, a nie polityczny. Rozważania o teorii działania komunikacyjnego mają stanowić swego rodzaju terapię, która ma odsłaniać problemy, ukazywać sensy, demaskować dyskursy po to, by stanowić asumpt do dalszej komunikacji. Ta działalność ma więc charakter przedpolityczny, co autor ujmuje w słowach:

„W nasz system instytucjonalny – jak w każdy dotąd znany system – wbudowana jest strukturalna przemoc, która przeciwstawia się próbom rozszerzenia demokratycznego uczestnictwa. Ta ukryta przemoc opiera się na cichym działaniu form uprawomocnienia, na systematycznym, ale niewidocznym ograniczeniu komunikacji i kształtującej wolę polityczną, przez co pewne tematy i pewne rodzaje materii w ogóle nie są przedmiotem publicznej debaty i publicznych rozstrzygnięć. Uważam, że warto badać funkcjonowanie ograniczonej komunikacji i świadome przełamywanie takich ograniczeń komunikowania na podstawie modelu, który daje nam psychoanaliza. [...] Analityk posługuje się technikami dyskursu tylko po to, aby stworzyć warunki początkowe do możliwych dyskursów; na tym bowiem polega sukces terapeutyczny i właściwe dokonanie samorefleksji. [...] Ale praktyka polityczna nie może posługiwać się modelem terapii już z tego po-

wodu, że organizacja oświecenia i strategiczne działanie to rzeczy różne i nigdy nie można ich dokonać *uno actu*”³¹.

Spaemann za przyczynę mankamentów teorii Habermasa i jej niespójności uważa podejście utopijne. To chęć prowadzenia do utopii bowiem wiedzie na polityczne manowce i wzmacnia w rzeczywistości kompetencje władzy, które w zamiarze miały być zmniejszone.

„Dlatego jak największego zbliżenia się do utopii – pisze niemiecki myśliciel – nie da się osiągnąć na drodze, która do niej zmierza. [...] Podobnie największe zbliżenie do utopii wolnego od panowania konsensusu wszystkich nie polega ani na nieograniczonym panowaniu większości, ani też awangardy, która czerpie swoje uprawomocnienie z utopii, lecz ponownie na *regimen mixtum* konstytucyjnego państwa”³².

Z powyższej wymiany zdań wynika istotny dla toku naszego wywodu wniosek. Wczesna myśl Habermasa ma charakter etyczny, przedpolityczny. Próba jej wcielenia w życie musiałby się wiązać z działaniami politycznymi, o których Habermas na tym etapie jeszcze nie przemyślał. Znajdował się zatem w sytuacji podobnej do tej, w której był John Rawls po opublikowaniu *Teorii sprawiedliwości*. Normatywna teoria o aspiracjach politycznych mówi o tym jak powinno być, a nawet jak zamierzony cel osiągnąć, ale milczy na temat tego, jak zaprojektowany ład utrzymać – zmierzyć się musi z problemem stabilności, który u Habermasa jest jednoznaczny z pytaniem o legitymizację.

31 J. Habermas, R. Spaemann, *Utopia dobrego władcy. Dyskusja Jürgena Habermasa z Robertem Spaemannem* [w:] R. Spaeman, *Granice*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 312–313.

32 Ibidem, s. 317.

5. Suwerenność ludu i legitymizacja

Próba odpowiedzi na wyżej wskazane wątpliwości została podjęta w dziele pod tytułem *Faktyczność i obowiązywanie* (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* 1992). Przedsięwzięcie niemieckiego filozofa Rafała Wonicki charakteryzuje w następujących słowach:

„Według Habermasa w nowożytnych koncepcjach prawa został rozdzielony moment faktyczności (przymuszająca siła prawa) i ważności (normatywne obowiązywanie prawa), przyczyniając się do panowania dwóch wrogich sobie i wzajemnie ignorujących się obozów. Jednostronność podejścia normatywnego, charakteryzującego pierwszy obóz, które nie dowierza rzeczywistości i podejścia empirycznego, charakteryzującego drugi z nich, które wycisza wszystkie normatywne momenty na poziomie teorii, należy zdaniem Habermasa, przezwyciężyć. W jego ujęciu prawo czerpie swoją moc wiążącą z sojuszu faktyczności i obowiązywania”³³.

Niemiecki myśliciel w swoich późniejszych dziełach podejmuje problem stabilności poprzez skupienie się na mechanizmie utrzymywania ładu politycznego. Sama normatywność nie jest wystarczająca. Habermas skupia się również na obowiązywaniu ustaleń normatywnych. Rozum komunikacyjny musi znaleźć przestrzeń funkcjonowania w sferze publicznej tak, żeby jego ustalenia były wiążące.

„Rozum komunikacyjny nie jest, jak rozum praktyczny w klasycznej postaci,

źródłem dla norm działania. Ma on treść normatywną tylko o tyle, o ile działający komunikacyjnie musi przyjąć pewne założenia pragmatyczne o charakterze kontrfaktycznym. Musi mianowicie dokonywać idealizacji – np. musi przypisywać wrażeniom te same znaczenia, podnosić wobec wypowiedzi takie roszczenia do ważności, które wykracza poza ich kontekst, zakładać u adresatów poczytalność, tzn. autonomię i szczerłość, wobec siebie i innych. Działający komunikacyjnie znajduje się przy tym pod „przymusem” pewnego słabego wymagania transcendentalnego, nie napotyka jednak przez to jeszcze żadnego preskryptywnego „przymusu” ze strony jakiejś reguły działania. [...] Ów krąg nieuniknionych idealizacji tworzy kontrfaktyczną podstawę faktycznej praktyki dochodzenia do porozumienia, która może zwracać się krytycznie przeciwko własnym rezultatom, może samą siebie transcendować”³⁴.

Komunikacja ma zatem swój określony kształt i cel, którym jest porozumienie. Jest to koncepcja zmierzająca do większego stopnia konkretności. Rozum komunikacyjny to narzędzie dochodzenia do konsensusu. Jego treść może być różna, ale fakt, iż to komunikacja jest jasnym wymogiem funkcjonowania sfery publicznej, jest pierwszym krokiem do wypełnienia luki między faktycznością i obowiązywaniem.

„Rozum komunikacyjny umożliwia więc orientowanie się na roszczenia ważnościowe, ale sam nie daje żadnej treściowo określonej orientacji dla radzenia sobie z zadaniami praktycznymi – nie jest ani informacyjny, ani bezpośrednio praktycz-

33 R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa...*, s. 119.

34 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, s. 18.

ny. Z jednej strony, rozciąga się na całe spektrum roszczeń ważnościowych, do propozycjonalnej prawdy, do subiektywnej szczerości i do normatywnej słuszności, i o tyle wykracza poza obszar kwestii moralno-praktycznych. Z drugiej strony, odnosi się tylko do określonych rozeznania – do podlegających krytyce wypowiedzi, które są zasadniczo dostępne argumentatywnemu rozjaśnianiu – i o tyle pozostaje w tyle za rozumem praktycznym, który ma na celu motywowanie, kierowanie wolą. Normatywność w sensie wiążącego ukierunkowania działań nie zbiega się całkowicie z racjonalnością działania ukierunkowanego na porozumienie. Normatywność i racjonalność przecinają się na polu uzasadniania wglądów moralnych, które uzyskuje się w nastawieniu hipotetycznym i które niosą ze sobą tylko słabą moc racjonalnego motywowania, w każdym razie same przez się nie mogą zapewnić przemiany owych rozeznania w umotywowane działania”³⁵.

W powyższych słowach Habermas przyznaje, iż rozważaniom o związkach argumentacji z racjonalnością brakuje związku z politycznością. Racjonalna argumentacja, widoczna zwłaszcza na etapie uzasadniania swoich przekonań nie jest wystarczająca do zakorzenienia w polityce. Argumentacja sama w sobie to za mało, by oddziaływać skutecznie na sferę publiczną – tak można by streścić wnioski Habermasa, jaki wyciągnął w ramach późniejszego okresu twórczości. Jaka jest odpowiedź na poszukiwanie spoiwa argumentacji z politycznością?

„Decydująca myśl jest taka – pisze niemiecki myśliciel – że zasada demokracji bierze się ze skrzyżowania zasady dyskur-

su i formy prawnej. To skrzyżowanie rozumem jako logiczną genezę praw (*Rechte*), którą można zrekonstruować krok po kroku. [...] Zasada demokracji może się przeto pojawić tylko jako jądro pewnego systemu praw. Logiczna geneza tych praw stanowi proces okrężny, w którym kod prawa i mechanizm wytwarzania prawa prawowitego, a więc zasada demokracji, konstytuują się równie pierwotnie”³⁶.

Prawa (*Rechte*) są *expressis verbis* wyrażone w enumeratywnym ciągu:

„(1) prawa podstawowe, które wynikają z politycznie autonomicznego kształtowania prawa do możliwie największego zakresu równych podmiotowych wolności działania.

Te prawa wymagają koniecznych korelatów:

(2) podstawowych praw, które wynikają z politycznie autonomicznego kształtowania statusu członka w dobrowolnym zrzeszeniu [osób jako] podmiotów wspólnego prawa;

(3) podstawowych praw, które wynikają bezpośrednio z zaskarżalności praw i z politycznie autonomicznego kształtowania indywidualnej ochrony prawnej. [...]

(4) podstawowe prawa do równego pod względem szans udziału w procesach kształtowania opinii i woli, w których obywatele realizują swą autonomię polityczną i poprzez które ustanawiają prawowite prawo. [...]

(5) podstawowe prawa zapewniające w wymiarze socjalnym, technicznym i ekologicznym warunki życia w tej mierze, w jakiej jest to w danych stosunkach niezbędne dla równego co do szans korzy-

35 Ibidem, s. 18–19.

36 Ibidem, s. 137.

stania z praw obywatelskich wymienionych w punktach (1)–(4)³⁷.

Przyjmując takie stanowisko autor *Faktyczności o obowiązywania* nawiązuje *volens nolens* do sporu, który zdeterminował kształt jurysprudence na bardzo długi okres, czyli sporu o legalność i prawowitość. W tym kontekście warto zasygnalizować, iż znaczącym głosem w tym kontekście była twórczość Carla Schmitta³⁸, którego koncepcja zwana jest decyzyzmem, a która miała być wymierzona przeciw miałkości parlamentarnej demokracji opartej na rządach prawa, gdzie w myśl pozytywizmu prawnego decyzja polityczna jest dezawuowana na rzecz legalności jako źródła prawowitości. Odmienne stanowisko zajmuje Habermas, który w legalności widzi, źródło prawowitości, lecz tylko wtedy, gdy łączymy te pojęcia z teorią dyskursową:

„Powstanie prawowitości z legalności jawi się jako paradoks oczywiście tylko przy założeniu, że system prawny musi być przedstawiany jako rekursywnie powracający do siebie i sam siebie legitymizujący proces okrężny. [...] Rozumienie systemu praw proponowane przez teorię dyskursową kieruje spojrzenie ku obu tym aspektom. Z jednej strony, ciężar legitymizacji stanowienia prawa przesuwają się z kwalifikacji obywateli ku prawnie zinstytucjonalizowanej procedurze dyskursywnej kształtowania opinii i woli. Z drugiej strony, prawne regulowanie wolności komunikacyjnej oznacza także, że prawo musi otwierać na te źródła legitymizacji, którymi nie może rozporządzać”³⁹.

Komunikacja plus prawo równa się legitymizacja. Tak można w największym skrócie określić koncepcję Habermasa. To, co legalne jest prawowite, ale prawowite jest nie tylko dlatego, że jest legalne. Suwerenny naród wyraził swoją wolę w procesie komunikacji, w formalnej procedurze, a wola ta została odcisnięta w prawie. W ten zatem sposób faktyczność wiąże się z obowiązywaniem. O prawie i władzy komunikacyjnej czytamy o Habermasa następujące słowa:

„W dyskursywnie ustrukturyzowanym kształtowaniu opinii i woli politycznego prawodawcy stanowienie prawa zależeć się z tworzeniem władzy komunikacyjnej. To powiązanie możemy sobie wyjaśnić za pomocą procesualnego modelu, który wynika z logiki argumentacji: wychodzi się tu od kwestii pragmatycznych, poprzez rozgałęzienie na obszary kompromisów i dyskursów etycznych postępuje się ku wyjaśnianiu kwestii moralnych i kończy na prawnej kontroli norm”⁴⁰.

Habermas sprawia wrażenie, iż jego teoria stara się czynić zadość wszystkim stronom sporu. Nie można powiedzieć, że broni jednej doktryny przed drugą, że opowiada się za danym stanowiskiem przeciw innemu. Koncepcja rozumu komunikacyjnego i prawowitości z legalności dyskursywnie kształtowanej jest nie jest próbą pozycjonowania teorii na siatce gotowych już podziałów i sporów. Jest to raczej próba pójścia na wskroś różnych doktryn w celu rozwiązania ważkiego problemu legitymizacji, który jest właściwie fenomenem kwestii stabilności. Rafał Wonicki charakteryzuje to podejście w następujący sposób:

37 Ibidem, s. 138–139.

38 C. Schmitt, *Legalność i prawomocność*, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2015.

39 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 146.

40 Ibidem, s. 177.

„Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że koncepcja Habermasa zapośrednicza pewne elementy teorii liberalnej, republikańskiej i socjalnej, przewyższając ich jednostronność. Deliberatywne państwo praworządne opiera się na dyskursowym kształtowaniu woli (aktywne uczestnictwo w sferze politycznej, społecznej i kulturowej), którego istotę stanowi racjonalność komunikacyjna, wyznaczająca ramy demokratycznej procedury legitymizującej prawowite prawo i praworządne państwo. Racjonalność komunikacyjna gwarantuje, że wszystkie ważne interesy zostaną uwzględnione. Z kolei przestrzeń publiczna w tym modelu jest postrzegana i rozumiana jako możliwość tworzenia procedur przez wszystkich zainteresowanych”⁴¹.

Często zwraca się uwagę na znaczenie procedury w Habermasowskiej teorii demokracji. Zdaniem tego myśliciela procedura może zapewnić wolność komunikacji, ponieważ poprzez powszechny dostęp do procedury spełnia się jeden z głównych postulatów niemieckiego filozofa, czyli symetryczność relacji pomiędzy stronami komunikacji. Ponadto procedura nie dyskryminuje ze względu na treści. Kwestia substancji – przedmiot deliberacji – pozostaje w gestii obywateli działających komunikacyjnie w sferze publicznej. Co do rzekomego czysto formalnego charakteru procedury wątpliwości zgłasza John Rawls w swojej polemice, o której szerzej będzie mowa poniżej. Zasygnalizujemy jedynie na tym etapie, iż Rawls wskazuje na substancjalne atrybuty procedury, czyli wymierne czynniki, które wpływają na jakość procedury; przy czym nie są one czysto formalne. Jakie są zatem jednak korzy-

ści płynące z procedury w teorii Habermasa? Otóż wskazuje on, iż:

„Dlatego zasada dyskursu, która ma zapewniać konsens bez przymusu, może uzyskać znaczenie tylko pośrednio, mianowicie przez procedury, które regulują negocjacje pod kątem uczciwości (*fairness*). Tak więc na przykład owa nie dająca się zneutralizować siłą negocjacyjna winna być jednak dyscyplinowana przez równe jej rozdzielanie między strony. Jeśli negocjowanie kompromisów przebiega według procedur, które zapewniają wszystkim zainteresowanym równe szanse udziału w negocjacjach i dają równe szanse wzajemnego wywierania wpływu podczas negocjacji, tworzą też przez to generalnie równe szanse przeferowania wszystkich poruszonych interesów, istnieje uzasadnione przypuszczenie, że osiągnięte uzgodnienia są uczciwe”⁴².

Warto odnotować również, iż w świetle koncepcji autora *Faktyczności i obowiązania* społeczeństwo nie istnieje bez komunikacji. Z ontologicznego punktu widzenia zatem, społeczeństwo jest konstruowane w procesie komunikacji. Co oznacza również, że suwerenny naród, to taki, który się komunikuje. O komunikacji jako determinancie społeczeństwa niemiecki filozof pisze:

„Ale sfera publiczna nie specjalizuje się ani pod pierwszym, ani pod drugim względem; o ile obejmuje kwestie polityczne, ich specjalistyczne opracowanie pozostawia systemowi politycznemu. Sferę publiczną wyróżnia raczej taka struktura komunikacyjna, która odnosi się do trzeciego aspektu działań ukierunkowanych na porozumienie: nie do funkcji, ani do treści codziennej komunikacji, lecz do

41 R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa...*, s. 173.

42 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 182.

wytwarzanej w działaniach komunikacyjnych przestrzeni społecznej”⁴³.

Rdzeń wszystkich powyższych ustaleń stanowi koncepcja deliberacji. Polityka deliberatywna jest głównym normatywnym postulatem Habermasa. Zgoda bowiem, nie może być czymś narzuconym. Porozumienie ma wyłaniać się z procesu deliberacji, który polega na ścieraniu się racji i powstawaniu kontrowersji. Czytam o tym następujące zdania u niemieckiego autora:

„Ale do ustrukturywania opinii publicznej większe znaczenie mają reguły wspólnie praktykowanej komunikacji. Zgoda na tematy i przyczynki tworzy się dopiero jako wynik mniej lub bardziej wyczerpującej kontrowersji, w której można mniej lub bardziej racjonalnie rozważyć propozycje, informacje i racje”⁴⁴.

Lukę między faktycznością a obowiązaniem wypełnia w myśl teorii Habermasa deliberacja, której ramy wyznacza rozum komunikacyjny. Ta deliberacja ma mieć swój wyraz przede wszystkim w medium publicznym, jakim jest prawo. Tak ustanowione prawo ma ugruntowanie w procedurze, w której ramach suwerenny naród wyraża swoją wolę, przez co ustrój polityczny i rozwiązania polityczne są legitymizowane. Prawowitość bierze się z legalności, która ustanawia deliberującą wspólnotę polityczną – suwerenny naród komunikujących się obywateli. Jak taka polityka deliberatywna ma wyglądać w szczegółach?

6. Polityka deliberatywna

Jak już ustaliliśmy wcześniej, Habermas wymyka się zastanym klasyfikacjom ide-

ologicznym. Jego remedium na kryzys legitymizacji znajduje się poza sporem liberałów z republikanami:

„Wynik naszych rozważań z zakresu teorii prawa jest taki, że jądro procesu demokratycznego stanowi procedura polityki deliberatywnej. Ta interpretacja demokracji ma pewne następstwa, jeśli chodzi o ową koncepcję społeczeństwa ześrodkowanego w państwie, od której wychodzą tradycyjne modele demokracji. Rysujące się różnice dotyczą zarówno liberalnej koncepcji państwa jako strażnika społeczeństwa opartego na gospodarce, jak i republikańskiego konceptu wspólnoty etycznej zinstytucjonalizowanej na sposób państwowy”⁴⁵.

Jak zatem zlokalizować pomysł niemieckiego myśliciela? Jaka jest rola polityki deliberatywnej? Kontekstem tego pytania jest dylemat leżący na linii jednostka-wspólnota. Liberalny indywidualizm *versus* republikański komunitaryzm. Uprawnienia jednostek przeciwko uprawnieniu wspólnoty. Habermas wyjaśnia:

„Teoria dyskursowa przejmuje pewne elementy od obu stron i integruje je w pojęciu idealnej procedury dla debaty i podejmowania uchwał. Ta demokratyczna procedura wytwarza wewnętrzny związek między rozważaniami pragmatycznymi, kompromisami, dyskursami, w których zachodzi samoporozumienie i sprawiedliwość, i uzasadnia domniemanie, że w warunkach dopływu istotnych dla danego problemu informacji i ich właściwego opracowania osiągnięte zostają rozsądne względnie rzetelne (*faire*) wyniki. Zgodnie z tym wyobrażeniem rozum praktyczny wycofuje się z terenu uniwersalnych

43 Ibidem, s. 380.

44 Ibidem, s. 382.

45 Ibidem, s. 314–315.

praw człowieka bądź konkretnej etyczności określonej wspólnoty, przechodząc na teren owych reguł dyskursu i form argumentacji, które czerpią swą treść normatywną z ważnościowej podstawy działań ukierunkowanych na porozumienie, ostatecznie ze struktury komunikacji językowej i z niezastępowalnego porządku uspołecznienia komunikacyjnego⁴⁶.

Można zatem stwierdzić, iż intencją Habermasa było wyjście poza ideologie. Indywidualistyczny wektor liberalizmu lub prowsólnotowa orientacja komunitaryzmu stanowią pewne formy, które nakładane są na podmiot polityczny, którym jest społeczeństwo. Niemiecki filozof zmierza natomiast ku ruchom oddolnym i komunikacji, która tworzy lokalne porozumienia. O swego rodzaju samorządności piszą często krytycy i interpretatorzy Habermasa, jak na przykład Karina Stasiuk:

„Wyraźnie widać, że Habermas, mimo iż usiłuje utrzymać twierdzenie o nie utopijności idealnej sytuacji mówienia, wstrzymuje się przed wykazywaniem konkretnych realizacji owej sytuacji lub sytuacji najbardziej zbliżonych do idealnych (żadna realna sytuacja historyczna nie dorównuje formie życia, którą określamy poprzez odniesienie do idealnej sytuacji mówienia). Pomimo tego istnieją wypowiedzi Habermasa dotyczące może nie tyle idealnej sytuacji komunikacyjnej ile idealnej komunikacyjnej wspólnoty, z których wynika, że we współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia ze zjawiskiem tego typu (przynajmniej w pewnym stopniu) w oddolnym formowaniu się grup interesu (*grass-roots groups*) – grup ochrony środowiska, obrony praw konsumenckich, ruchów studenckich, czy choć co do tego

Habermas wyraża najwięcej zastrzeżeń, pewnych grup religijnych⁴⁷.

Podstawowymi jednostkami komunikacji stają się więc swobodnie zawiązywane stowarzyszenie, grupy obywatelskie, skupione wokół danych problemów lub wyrażające wspólnotę wartości, przekonania. Nasuwają się w tym miejscu słuszne skojarzenia z decentralizacją. Intuicję tę potwierdza Habermas w słowach:

„Teoria dyskursowa uzależnia powodzenie polityki deliberatywnej nie od obywatelstwa zdolnego do kolektywnego działania, lecz od instytucjonalizacji odpowiednich procedur i założeń komunikacyjnych, jak i od współgrania zinstytucjonalizowanych debat z nieformalnie wytwarzanymi publicznymi opiniami. Proceduralizacja suwerenności ludu i powiązanie systemu politycznego z peryferyjnymi sieciami politycznej sfery publicznej zgadzają się z obrazem społeczeństwa zdecentrowanego⁴⁸”

Wydaje się zatem, iż potrzeba porozumienia jest immanentnym elementem każdego społeczeństwa. Koordynowanie procesu porozumiewania się jest zatem działalnością *stricto* polityczną. Do petryfikowania decyzji politycznych wykorzystywane jest natomiast prawo. Jeśli politykę deliberatywną postrzegać z perspektywy teorii systemowej, to można stwierdzić, iż komunikacja znajduje się po stronie *input*, natomiast prawo po stronie *output*. Głównym ogniwem tego systemu jest polityka deliberatywna. Medium, które nadaje rzeczywistość dynami-

47 K. Stasiuk, *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 72.

48 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązkiwanie ...*, s. 317.

46 Ibidem, s. 315.

kę systemowi jest prawo, o którego roli niemiecki myśliciel pisze:

„Z drugiej strony polityka, ponieważ bierze na siebie, jeśli chodzi o rozwiązywanie problemów społecznych zagrażających integracji, swego rodzaju gwarancje na wypadek deficytu, musi poprzez medium prawa komunikować się ze wszystkimi pozostałymi prawowicie urządzonymi obszarami działań, bez względu na to, jak są one ustrukturalizowane i sterowane”⁴⁹.

O celu polityki deliberatywnej autor pisze *expressis verbis* wskazując, iż w kwestia legitymizacji jest on bliższy podejściu republikańskiemu. Ład liberalny bowiem jest najbardziej problematyczny z punktu widzenia polityczności. Kształtowanie woli politycznej w ustroju liberalnym jest rzeczą drugorzędną, przez co legitymizacja jest trudna do utrzymania; ma raczej charakter szczątkowy. Uczestnictwo obywateli w procesach politycznych jest marginalizowane, a społeczeństwo jako podmiot polityczny jest bierne. Ponadto działanie polityczne według liberałów (zgodnie z negatywną koncepcją wolności) ma charakter jedynie doraźny, jest reagowaniem na wtargnięcie w sferę wolności prywatnej. Republikanie natomiast przyjmują szerszy horyzont temporalny działalności politycznej. Działanie polityczne związane jest z ontologią społeczeństwa. Na ten aspekt uczestnictwa wskazuje Habermas w słowach:

„To ujęcie ma pewne konsekwencje, jeśli chodzi o rozumienie sprawy legitymizacji i suwerenności ludu. Według ujęcia liberalnego demokratyczne kształtowanie woli ma wyłącznie tę funkcję, że legitymizuje sprawowanie władzy politycznej.

Wyniki wyborów są licencją na przejęcie władzy rządowej, podczas gdy rząd musi usprawiedliwiać używanie tej władzy przed publicznością i parlamentem. Według ujęcia republikańskiego demokratyczne kształtowanie woli ma znacznie silniejszą funkcję konstytuowania społeczeństwa jako politycznej wspólnoty i zachowywania żywej pamięci o tym akcie założycielskim przy każdym wyborze”⁵⁰.

Ważne jest również, by podkreślić, że działanie komunikacyjne opiera się na pewnym wyobrażeniu. Jest to wyobrażenie idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Jeśli w sferze publicznej mamy do rozpatrzenia różne racje – tzw. roszczenia ważnościowe – czyli przedmioty potencjalnego uznania, to nie powinniśmy kierować się perspektywą partykularną, która jest subiektywna. Nie jest zalecane również skierowanie się ku uniwersalizmowi, który poprzez argumentacje obiektywistyczną rozstrzyga pewne kwestie z góry. Zaleceniem Habermasa jest używanie pewnego imperatywu, który mówi, iż nasza argumentacja musi być skierowana ku wyidealizowanej sytuacji komunikacyjnej. Rozum komunikacyjny to ogniwo między perspektywą subiektywną a perspektywą społeczną. To zapośredniczenie musi być w obecne w każdej argumentacji za lub przeciw danemu roszczeniu ważnościowemu.

„Już w praktyce życia codziennego – pisze Habermas – miarą porozumienia między podmiotami działającymi komunikacyjnie są roszczenia ważnościowe, które – na potężnym tle intersubiektywnie dzielonego świata – wzywają do zajęcia stanowiska na Tak lub Nie. Są one wystawione na krytykę i niosą wraz z ryzykiem niezgody, także możliwość dyskursywnego rozstrzygnięcia.

49 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 321.

50 Ibidem, s. 318.

W tym sensie działanie komunikacyjne odsyła do argumentacji, w które uczestnicy uzasadniają roszczenia ważnościowe przed idealnie poszerzonym audytorium. Uczestnicy argumentacji wychodzą z idealizującego domniemania wspólnoty komunikacyjnej, która jest w społecznej przestrzeni i historycznym czasie wolna od ograniczeń, i musza, według sformułowania K.-O. Apla, w ramach swojej sytuacji społecznej założyć możliwość pewnej wspólnoty idealnej [...]”⁵¹.

Niewątpliwą zaletą polityki deliberatywnej jest w tym kontekście zdolność antycypacji. Uznanie podejścia komunikacyjnego za obowiązujący paradygmat pozwala uzyskiwać lokalne porozumienia na poziomie właściwie przedpolitycznym. Zanim jakaś kwestia stanie się problemem – przedmiotem sporu politycznego – może być rozwiązana przez porozumienie ufundowane na działalności komunikacyjnej stron zainteresowanych. Idealizacja pewnych warunków komunikacji i dróg argumentowania sprawia, iż deliberacja jest środkiem do szybkiego reagowania i rozładowywania napięć społecznych.

„W tym prostym sensie idealna wspólnota komunikacyjna przedstawia się jako model „czystego” uspołecznienia komunikacyjnego. Ta wspólnota winna rozporządzać jako mechanizmem samoorganizacji jedynie środkiem dyskursywnego porozumienia. Na tej drodze powinna ona móc rozwiązywać wszelkie konflikty bez przemocy. „Uporczywe” problemy społecznej integracji rozwiązuje ona na drodze *explicit* formułowanych porozumień, w ostatecznym rozrachunku dyskursywnie – ale jeszcze bez przemocy polityki i prawa”⁵².

Nie sposób nie dostrzec u Habermasa paradoksalnego sceptycyzmu wobec polityki. Pisze on wiele o podniesieniu jakości życia politycznego, zaangażowania obywateli w procesy decyzyjne; powrocie do dyskusowania kwestii ważkich dla wspólnoty politycznej. Z drugiej jednak strony byłby wielce kontent, gdyby wspólnota komunikacyjna obchodziła się bez egzekwowania prawa za pomocą przemocy, bez polityki rozumianej jako działalność oparta na dysponowaniu narzędziami przymusu. Te bezdyskusyjnie słuszne wątpliwości i niespójności Andrzeja Szahaj wyraził w słowach:

„Dziś jestem przekonany, że możemy obejść się bez zgody powszechnej, nie mówiąc już o tym, że jej osiągnięcie uważam za bardzo mało prawdopodobne. Słowem, nie wydaje mi się, aby ideał konsensusu wart był kruszenia kopii, tym bardziej że jest to ideał w gruncie rzeczy *antypolityczny*. O ile bowiem polityka jest sferą debaty, cywilizowanego konfliktu, ścierania się odmiennych racji, a wreszcie i gry interesów, o tyle marzenie o konsensie jest w gruncie rzeczy marzeniem o tym, aby położyć kres tak rozumianej polityce”⁵³.

Projekt Habermasa bez wątpienia należy uznać za wielce ambitny, wszechstronny i rozbudowany. Paradoksalne wnioski, jakie można z niego wyciągnąć dla kwestii polityczności zostaną podjęte w dalszych częściach pracy, zarówno w odwołaniu do twórczości Habermasa jak i jego krytyków i interpretatorów. Na tym etapie przyjrzymy się dyskusji, jako wynikła między Johnem Rawlsem i Jürgenem Habermasem.

51 Ibidem, s. 342.

52 Ibidem, s. 343.

53 A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 211.

7. Dyskusja z Rawlsem

Między Johnem Rawlsem a Jürgenem Habermasem powstała dyskusja, która ma istotne znaczenie z punktu widzenia naszego wywodu. Całość sporu można prześledzić dzięki zbiorowi pod redakcją Finlaysona i Freyenhagena⁵⁴. Porządek chronologiczny tekstów jest następujący: 1) J. Rawls, *Liberalizm polityczny* (1993); 2) J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*⁵⁵ (1995); 3) J. Rawls, *Political Liberalism: Reply to Habermas*⁵⁶ (1995); 4) Vernünftig versus Wahr order die Moral der Weltbilder ("Reasonable" versus "True", or Morality of Worldviews)⁵⁷ (1996).

Reakcja Habermasa na *Liberalizm polityczny* wiąże się ściśle z rewizją jego własnej teorii. Ogólnie rzecz ujmując można stwierdzić, iż jest to zwrot ku prawu jako medium komunikacji. Główne zarzuty względem późnej myśli Johna Rawlsa niemiecki filozof formułuje następująco:

„Najpierw mam wątpliwość, czy koncept sytuacji pierwotnej jest pod każdym względem właściwy, by wyjaśnić i ugruntować punkt widzenia bezstronnego osądzania deontologicznie rozumianych zasad sprawiedliwości (I). Następnie mam wrażenie, że Rawls powinien był ostrzej dzielić kwestie uzasadniania od kwestii akceptacji; jak się zdaje, chce on uzyskać neutralność swojej koncepcji sprawiedli-

wości za cenę jej roszczenia do ważności kognitywnej (II). Te dwie strategiczne decyzje teoretyczne skutkują taką konstrukcją państwa praworządnego, która stawia liberalne prawa podstawowe ponad zasadą legitymizacji demokratycznej. Przez to Rawls nie osiąga swego celu, mianowicie uzgodnienia wolności nowożytnych z wolnością starożytnych (III)”⁵⁸.

Co do strategicznych decyzji teoretycznych, to Rawls i Habermas wychodzą od tego samego problemu – problemu stabilności. Niemiecki myśliciel widzi receptę w legitymizowaniu decyzji politycznych poprzez deliberację i komunikowaniu ich w prawie, a Rawls w funkcjonowaniu rozumu publicznego i różnych jego inkarnacjach instytucjonalnych. Trzeba w tym miejscu zauważyć, iż różnice między tymi podejściami mogą wynikać z odmienności kontynentalnego i anglosaskiego systemu prawnego. Stąd wcieleniem racjonalności publicznej w USA może być Sąd Najwyższy, a w na kontynencie deliberujący lud, którego suwerenność objawia się w decyzjach prawnych. Habermasowski zwrot ku prawu widzimy w następującym twierdzeniu:

„Teoria sprawiedliwości może uwzględnić tę okoliczność tylko wtedy, gdy dokona odgraniczenia tego, co „polityczne”, ze względu na inny aspekt, o którym Rawls wspomina tylko mimochodem – aspekt regulowania prawnego. To w końcu za pomocą pozytywnego i przymuszającego prawa regulowane jest w sposób prawowity współżycie wspólnoty politycznej. Podstawowe pytanie brzmi wtedy: jakie prawa muszą sobie wzajemnie przyznać

54 Habermas and Rawls. *Disputing the Political*, red. J. G. Finlayson, F. Freyenhagen, Routledge, Now York 2011.

55 J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, *The Journal of Philosophy*, XCII, March 1995, s. 109–131.

56 J. Rawls, *Political Liberalism: Reply to Habermas*, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3, 1995, s. 132–180.

57 J. Habermas, *Die Einbeziehung des anderen. Studien zur politische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Main Germany 1996.

58 J. Habermas, *Pojednanie przez publiczne użycie rozumu* [w:] Idem, *Uwzględniając Innego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 62–63.

wolne i równe osoby, jeśli chcą uregulować swoje współzycie środkami pozytywnego i przymuszającego prawa?”⁵⁹.

Warto podkreślić, że w amerykańskiej demokracji istnieje problem dualizmu demokracji ze względu na suwerenność narodu, która jest ucieleśniona przez władze Kongresu oraz kompetencje Sądu Najwyższego, który stoi na straży uprawnień. Stąd pytanie o to, kto właściwie odpowiada za formułowanie regulacji dotyczących współzycia obywateli wymaga złożonej odpowiedzi, której właśnie próbował udzielić Rawls.

Inny element sporu polega na podejściu do prawdy. Tak jak Rawls jest sceptyczny względem teorii prawdy i zastępuje ją kategorią rozumności, tak Habermas afirmuje teorię prawdy, ale w sensie konsensualistycznym. W dalszej części swojej polemiki pisze:

„W świetle tych rozważań można powiedzieć, że predykat „rozumne” odnosi się do spełniania roszczenia ważnościowego zrealizowanego dyskursywnie. W analogii do niesemantycznej koncepcji prawdy, oczyszczonej z wyobrażeń korespondencyjnych, można by rozumieć termin „rozumne” jako predykat dla ważności wypowiedzi normatywnych. Tej – w mojej opinii trafnej – konsekwencji Rawls najwyraźniej nie chce wyciągnąć, inaczej musiałby unikać owego irytującego sposobu mówienia, według którego obrazy świata, także gdy są „rozumne”, nie muszą być „prawdziwe” – i na odwrót. Problem polega nie na tym, że Rawls odrzuca platonizujący realizm w dziedzinie wartości i dlatego odmawia wypowiedziom normatywnym semantycznie rozumianego predykatu prawdziwości, lecz na tym, że

przypisuje taki predykat obrazom świata (rozległym doktrynom)”⁶⁰.

Prawda jako porozumienie ma zatem ze swej istoty charakter partycypacyjny, to znaczy, że zakłada udział stron w jej odkrywaniu. Odkrywanie prawdy jest więc odkrywaniem rozumnego porozumienia. Jak wspomniano wcześniej, porozumienie takie powinno być pojmowane jako konsensus osiągnięty w warunkach, które wykluczają zakłócenia komunikacyjne. Ponadto areną tych dociekań winna być sfera publiczna a medium, przez które prawda ta się urzeczywistnia, ma być prawo publiczne. Jak wskazuje Habermas:

„Jako prawo pozytywne czy stanowione medium to wymaga z drugiej strony roli politycznego prawodawcy, przy czym prawowitość ustawodawstwa wynika z procedury demokratycznej, która zapewnia polityczną autonomię obywateli. Obywatele są autonomiczni tylko wtedy, gdy mogą siebie wspólnie rozumieć jako autorów tych praw, którym podlegają jego adresaci”⁶¹.

Habermas wskazując na kwestie, które różnią go od Rawlsa zwraca uwagę na: 1) podejście do prawdy; 2) podejście do prawa; oraz 3) podejście do filozofii politycznej. O tym ostatnim pisze w następujących słowach:

„U Rawlsa akcenty są inaczej rozłożone: dla filozofii zostaje zarezerwowane rozwiniecie idei sprawiedliwego społeczeństwa zdolnej uzyskać konsens, obywatele zaś posługują się tą ideą jako platformą, z której oceniają instytucje i programy polityczne. Ja natomiast proponuję, by

59 Ibidem, s. 82.

60 Ibidem, s. 76–77.

61 Ibidem, s. 83.

filozofia ograniczyła się do wyjaśnienia moralnego punktu widzenia i procedury demokratycznej, do analizy warunków racjonalnych dyskursów i negocjacji. W tej roli filozofia nie potrzebuje postępować konstrukcyjnie, lecz tylko rekonstrukcyjnie. [...] Filozofia polityczna [wg Rawlsa – przyp. Ł. P.] ma się w miarę możliwości uwalniać od kontrowersyjnych kwestii swojej profesji, specjalizując się. Ta strategia uniku, jak widzimy na tym świetnym przykładzie, może prowadzić do teorii, której spójność jest godna podziwu”⁶².

W tym miejscu musimy zaooponować. Z powyższego fragmenty wynika, iż teoria amerykańskiego filozofia ma charakter normatywny w sensie teorii moralnych, to znaczy, że jej możliwości heurystyczne skupiają się raczej na ocenie różnych zjawisk, a nie na możliwość ich projektowania. Habermas natomiast deklaruje, iż jego teoria ma charakter w gruncie rzeczy deskryptywny i nie rości sobie prawo do regulowania kwestii politycznych. W obu przypadkach filozofia posłużyła autorom do stworzenia modelu funkcjonowania wspólnoty na płaszczyźnie politycznej. Analiza warunków racjonalnych dyskursów i negocjacji zakładać musi istnienie wzorców ich prowadzenia. Zarówno Rawls, jak i Habermas, stworzyli swoje teorie w wyniku dostrzeżenia luki między filozofią moralną a filozofią polityczną. Przez filozofię polityczną rozumiemy bowiem taką teorię, której zadaniem jest nie tylko stworzenie wizji pożądanego ładu lub wskazanie drogi jego osiągnięcia, ale przede wszystkim sposobów podtrzymania tego ładu. Celowi temu służy koncepcja rozumu publicznego u Rawlsa oraz legitymizacji przez udział w deliberacji nad rozwiązaniami prawnymi. Obie koncepcje mają uzasad-

nienie filozoficzne, nawet jeśli postulują rezygnację z filozofii w dyskursie publicznym, co wytyka Rawlsowi Habermas. Do kwestii tej powrócimy jeszcze w dalszym toku wywodu, na tym natomiast przyjrzyjmy się replice Johna Rawlsa.

„[...] różnica pomiędzy dwoma analitycznymi narzędziami – idealną sytuacją mowy i sytuacją pierwotną – odnosi się do różnych lokacji, jedno jest wszechstronną doktryną, drugie ograniczone jest tylko do polityczności. Sytuacja pierwotna jest narzędziem analitycznym używanym do formułowania przypuszczeń. O przypuszczeniu mówimy, gdy pytamy: Jakie są najbardziej racjonalne zasady politycznej sprawiedliwości dla konstytucyjnej demokracji, której obywatele są postrzegani jako wolni, równi, rozumni i racjonalni? – odpowiedź jest taka, że te zasady są dane przez narzędzie reprezentacji, w ramach której racjonalne strony są usytuowane w rozumnych warunkach i ograniczone są przez te warunki absolutnie”⁶³.

Rawls zauważa, że zarówno jego teoria jak i Habermasa ma charakter dialogiczny, a nawet omnilogiczny (*omnilogue*⁶⁴). Oznacza to, iż zaangażowani w rozmowę są wszyscy obywatele, bez szczególnych przywilejów dla filozofów. Nawet jeśli studium polityczną filozofię posiadają większą wiedzę o rzeczach politycznych, to ich głos traktowany jest na równi z głosem innych obywateli.

Autor *Liberalizmu politycznego* wskazuje, iż dystynkcja na proceduralne i substancjalne ujęcie sprawiedliwości nie jest adekwatna i więcej spraw zaciemnia, niż wyjaśnia.

63 J. Rawls, *Political Liberalism: Reply to Habermas*, The Journal of Philosophy, vol. 92, no. 3, 1995, s. 138–139.

64 Ibidem, s. 140.

62 Ibidem, s. 83–84.

„Oba rodzaje sprawiedliwości ilustrują pewne wartości procedury oraz wyniku, i oba rodzaje wartości współgrają w tym sensie, że sprawiedliwość procedury zawsze zależy od (pozostawiając na boku specjalne przypadki gier) sprawiedliwości jej wyników, czy też od sprawiedliwości substancjalnej. Zatem proceduralna i substancjalna sprawiedliwość są połączone, a nie rozdzielone. To nadal pozwala nam dostrzec wartości wewnętrzne względem procedury – na przykład: procedura posiada wartość bezstronności poprzez dawanie wszystkim równych szans do prezentowania ich przypadków”⁶⁵.

Rawls podejmuje się również wyliczenia konkretnych wartości, które są związane z podejściem proceduralistycznym, wskazując następujące: „Tutaj mamy pięć wartości, które od ręki wyglądają na wartości procedury – bezstronność i równość, otwartość (żadna istotna informacja oraz żadna osoba nie jest wykluczona), brak przymusu, jednomyślność, które w kombinacji przewodzą dyskusji ku uogólnieniu interesów i do zgody uczestników”⁶⁶.

Rawls nie tylko wskazuje na niespójności podejścia proceduralistycznego (wyliczając substancjalne cechy procedury), ale również zauważa, iż dążenie do maksymalnego oczyszczenia procedury z treści substancjalnych nie jest drogą pożądaną. Odwołując się do wcześniej wspomnianego już podejścia systemowego, należy zauważyć, iż system polityczny, w którego obiegu znajdują się treści nieadekwatne, redundantne może przestać działać wydajnie. Amerykański filozof odwołuje się tutaj konkretnie do zasady *Garbage In, Garbage Out*, w myśl której dostarczenie nieprawidłowych da-

nych systemowi wiąże się z jego nieprawidłowym funkcjonowaniem i, co za tym idzie, zniekształconymi wynikami.

„Główna idea, jest taka – wskazuje Rawls – , że demokracja deliberatywna i również polityczny liberalizm ograniczają relewantne interesy ludzi do fundamentalnych interesów pewnego rodzaju, lub do pierwotnych dóbr i wymaga, by racje były zgodne z obywatelskimi intuicjami jako równych obywateli. Zasadniczą kwestią jest, że instytucjonalna procedura bez substancjalnego przewodnika dla przyjmowanych racji może sprzeniewierzyć się maksymie *śmieci na wejściu — śmieci na wyjściu*”⁶⁷.

Jeśli chcielibyśmy nazwać spór Johna Rawlsa z Jürgenem Habermasem nazwami ogólnych pojęć filozoficzno-politycznych, to byłby to spór sprawiedliwości z legitymacją, co amerykański filozof wyraża *explicite* w stwierdzeniu:

„Legitymacja jest słabszą ideą niż sprawiedliwość i nakłada słabsze ograniczenia na to, co może być uczynione. Jest również instytucjonalna, choć jest oczywiście esencjalnie połączone ze sprawiedliwością. Odnotujemy, po pierwsze, iż demokratyczne decyzje i prawa są legitymizowane, nie dlatego, że są sprawiedliwe, ale dlatego, że są wdrażane w zgodzie z zaakceptowaną demokratyczną procedurą”⁶⁸.

Ostatnim głosem w dyskusji był tekst Habermasa pt. „Rozumne” *versus* „prawdziwe” – albo moralność obrazów świata, w którym autor generalnie podsumowuje różnice między nim a Rawlsem. Poinsta jest sformułowana w tonie charakterystycznego dla niemieckiego filozofa

65 Ibidem, s. 170.

66 Ibidem, s. 173.

67 Ibidem, s. 178.

68 Ibidem, s. 175.

podejścia komunikacyjnego. Zadaniem myślenia ma być bowiem kroczenie pod drogą komunikacji, która prowadzi do substytutu prawdy, czyli porozumienia:

„Filozofia nie może się tylko przyłączać do faktycznie istniejących przekonań, musi je też móc osądzić według kryteriów rozumnej koncepcji sprawiedliwości. Z drugiej strony, nie może konstruować takiej koncepcji na własną rękę i przedstawiać jej jako normy pozbawionemu w tej sprawie głosu społeczeństwu. Musi unikać zarówno niekrytycznego powielania rzeczywistości, jak i ześlizgiwania się do roli paternalistycznej. Nie powinna ani po prostu kontynuować utartych tradycji, ani snuć treściowo określonych projektów dobrze urządzonego społeczeństwa. Jakąś drogę wyprowadzającą z tej ślepej uliczki wskazuje sama dobrze rozumiana metoda :refleksyjnej równowagi”, jako że zobowiązuje się ona do krytycznego przyswajania tradycji. Udaje się to z tymi tradycjami, które można rozumieć jako wyraz procesów uczenia się”⁶⁹.

Wyżej opisana polemika Habermasa z Rawlsem wskazuje, iż występują między ich teoriami pewne różnice, ale jest też duża płaszczyzna, na której panuje między nimi zgoda. Chęć uporania się z problemem stabilności w ustrojach demokratycznych łączy wysiłki ich obu. Z naukowego punktu widzenia powstaje pytanie o normatywność teorii politycznych oraz ich generalną rolę w namyśle o sprawach politycznych. Trzeba jednakże podkreślić, iż podobnie jak u Rawlsa, konieczne jest rozróżnienie wcześniej i późniejszej fazy twórczości. Dla przykładu podamy interpretację Andrzeja

Szahaja, który w roku 1990, a więc przed opublikowaniem przez Habermasa dzieła pt. *Faktyczność i obowiązywanie*, pisze następujące słowa:

„Zauważmy teraz, iż światopogląd proponowany przez Habermasa – nazwijmy go komunikacyjnym – jest wyraźnie skierowany przeciwko wszelkim ideologiom technokratycznym, przeciwko światopoglądowi konsumpcyjnemu, ideologii rywalizacji i sukcesu, egoizmowi rodzinnemu i nacjonalizmowi. Jest to też światopogląd antyetatystyczny, zwrócony przeciwko nazbyt rozszerzonej ingerencji państwa i sformalizowanych organizacji w życie obywateli, przeciwko etatystycznemu, autorytarnemu wychowaniu. Wśród wartości, które uznaje za nadrzędne, znajduje się nie tylko swobodna komunikacja jako taka, lecz także szczerłość, odpowiedzialność i prawdomówność jednostek oraz pełna symetryczność ich wzajemnych relacji; równość i braterstwo, a wreszcie osobista wolność i niezależność”⁷⁰.

Światopogląd komunikacyjny Habermasa, o którym pisze Szahaj jest teoria o charakterze raczej etycznym, niż *stricte* politycznym. Postulaty niemieckiego myśliciela abstrahują od polityczności, rozumianej jako działalności ze swej istoty opierającej się na przymusie. Można zatem stwierdzić, iż teoria komunikacyjna ma charakter przedetatystyczny, a nie antyetatystyczny, jak twierdzi Szahaj. Pytanie o to jak powinno być, Habermas zastępuje pytaniem jak tego dokonać. Normatywność dotycząca celów zostaje uzupełniona normatywnością dotyczącą środków.

69 J. Habermas, „Rozumne” versus „prawdziwe” – albo moralność obrazów świata [w:] Idem, *Uwzględniając Innego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 106–107.

70 A. Szahaj, *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Universitas, Warszawa 1990, s. 280.

8. Normatywność teorii politycznych

Filozofia, którą spotykamy w twórczości Rawlsa i Habermasa odchodzi od popularnego pojęcia normatywności. Zasadniczy problem luki między bytem a powinnością przestaje być sednem sprawy. Zadaniem filozofii politycznej, czy też, by ściślej rzecz ująć liberalizmu politycznego, według Johna Rawlsa jest nie tylko kształtowanie wartości – wydają się one bowiem kwestią drugorzędną. Zwłaszcza dlatego, że liberalizm polityczny chlubi się neutralnością, obojętności aksjologiczną rozszerzoną możliwie najbardziej. Zadanie to polega natomiast na zaprojektowaniu ładu opartego na instytucjach. Jakie instytucje powinny występować w społeczeństwie demokratycznym? – oto pytanie, które wyparło kwestie wartości, którymi społeczeństwo powinno się kierować. W dziele amerykańskiego filozofa instytucje zawierają się przede wszystkim w kategorii struktury podstawowej. O sprawach tych czytamy w fragmencie *Prawa ludów*:

„Można uznać ten fakt za trudny do zaakceptowania. Dzieje się tak dlatego, że często uważa się, iż zadaniem filozofii jest dostarczenie takiego argumentu, który zbijając będzie wszystkie inne. Nie istnieje jednak taki argument. [...] Liberalizm polityczny wychodzi od pojęcia rozumności politycznej i na nim buduje swoją teorię. Nie osiąga się pokoju, ogłaszając, że wojna jest irracjonalna i wyniszczająca, choć może to być prawdą; czyni się to przygotowując podłoże, na którym ludy będą mogły rozwinąć strukturę podstawową, wspierając rozsądnie sprawiedliwy lub przyzwoity ustrój, i zaakceptować rozumne prawo ludów”⁷¹.

Jeśli normatywność miałaby dotyczyć kształtu i jakości sporów toczonych w społeczeństwach demokratycznych, to Habermas wchodzi na grunt, na którym sytuacja wydaje się beznadziejna. Jak wskazują bowiem Paweł Dybel i Szymon Wróbel:

„Weźmy przykładowo spór między przeciwnikami i zwolennikami aborcji jako zabiegu, którego dopuszczalność winna zostać uregulowana prawnie przez państwo. [...] Jest oczywiste, że w tej sytuacji trudno mówić o jakiegokolwiek możliwości porozumienia między stronami, które mógłby wyprodukować sam dyskurs. Praktyka uczy raczej, że wszelkie dokonujące się w sferze publicznej dyskusje między nimi prowadzą tylko do zaognienia sporu i usztywnienia stanowisk. Jedyne, co jest wówczas możliwe, to albo pójście na podyktowany względami pragmatycznymi kompromis, albo próba przeforsowania własnego stanowiska przemocą, przy wykorzystaniu układu sił politycznych i społecznych w państwie. Wtedy jednak podobne rozwiązanie zawsze będzie kontestowane przez stronę przeciwną, stając się źródłem nieustannych napięć”⁷².

Propozycja niemieckiego filozofa nie polega jednak na tym, by sporu już nigdy nie istniały. Wie on bowiem, że będą istnieć, bo są istotą życia społecznego. Normatywność w jego rozumieniu dotyczy tego, jak te spory powinny przebiegać. Jaka procedura powinna kierować rządami deliberującego narodu? Jak instytucjonalnie zakorzenić komunikację w sferze publicznej? Jego odpowiedź, iż należy skorzystać z medium, jakim jest prawo, które posiada swoją prawomocność z legalności opartej na decyzji de-

71 J. Rawls, *Prawo ludów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 178.

72 P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2008, s. 451–452.

liberującego narodu jest odpowiedzią dotyczącą instytucjonalnego kształtu wspólnoty politycznej, a nie kwestią czysto aksjologiczną. Problem stabilności wymusza na filozofach politycznych przeorientowanie teorii. Odejście od wartości jest ściśle związane ze zrezygnowaniem z kategorii prawdy. Problem stabilności jest najważniejszym problemem filozofii politycznej nowożytności począwszy od teorii Hobbesa. *Auctoritas non veritas facit legem.*

9. Deliberacja i problem stabilności

By problem stabilności wyłożyć dostatecznie jasno, posłużymy się trzema pytaniami związanymi z myśleniem utopijnym. Utopia, tak jak rozumiemy na przykład *Utopię* Tomasza Morusa lub *Miasto słońca* Tomasza Campanelli skupia się wokół pytania: jak powinno być? Wizja danego ładu politycznego jest przedstawiona jako pewne zastanie i ukończone już dzieło. Innym pytaniem, które powstaje w naturalnym porządku teoretycznym, jest pytanie o to, jak taki ład osiągnąć? To pytanie wiązać należy z działaniem rewolucyjnym, a by zostać na niwie utopijnej, podać możemy przykład leninizmu jako teorii rewolucyjnej *par excellence*. Następnie rodzi się trzecie pytanie i to ono właśnie nastęrcza największej trudności: Jak podtrzymać ten utopijny ład polityczny? Ta kwestia nazywana jest (pozornie tylko oksymorem) realistyczną utopią. U Johna Rawlsa czytamy:

„Filozofia polityczna jest realistycznie utopijna wtedy, kiedy rozszerza granice tego, co uważa się zwykle za praktyczną możliwość polityczną. Nadzieja na przyszłość naszego społeczeństwa spoczywa na przekonaniu, że natura świata społecznego pozwala rozsądnie sprawiedli-

wym konstytucyjnym demokratycznym społeczeństwom istnieć jako członkom społeczności ludów. W takim świecie społecznym można by osiągnąć pokój i sprawiedliwość liberalnych i przyzwoitych społeczeństw zarówno w dziedzinie polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej. Idea tego społeczeństwa jest realistycznie utopijna dlatego, że przedstawia osiągalny świat społeczny, który łączy polityczną praworządność i sprawiedliwość dla wszystkich liberalnych i przyzwoitych ludów. [...] Zakładam także, że jeśli dorastamy w ramach rozumnych oaz sprawiedliwych instytucji politycznych i społecznych, będziemy utrzymywać je także wtedy, kiedy sami osiągniemy dorosłość, tak że one będą trwać. W tym kontekście powiedzieć, że natura ludzka jest dobra, to tyle, co stwierdzić, że obywatele, którzy dorastają pod władzą rozumnych i sprawiedliwych instytucji – instytucji, które odpowiadają jakiegokolwiek koncepcji sprawiedliwości z rodziny liberalnych i rozsądnych – będą aprobowali te instytucje i działali tak, żeby ich społeczny świat przetrwał. [...] utrzymuję, że ten scenariusz jest realistyczny – mógłby i może zaistnieć. Twierdzę też, że jest on utopijny i w wysokim stopniu pożądany, ponieważ łączy rozsądek i sprawiedliwość z warunkami umożliwiającymi obywatelom realizowanie podstawowych interesów”⁷³.

W myśl doktryny demokracji deliberatywnej, instytucjami mającymi zapewnić wdrażanie realistycznej utopii są: rozum publiczny, procedura deliberacji, idealna sytuacja komunikacyjna, sfera publiczna etc. Może zatem stwierdzić, iż deliberacja jest tutaj traktowana instrumentalnie. Jest jedynie narzędziem utrzymywania określonego ładu politycz-

73 J. Rawls, *Prawo ludów...*, s. 15–17

nego, albowiem gdyby było inaczej, to raczej miałby Ian Shapiro, który pisze:

„Dla przykładu „idealna sytuacja komunikacyjna” Jürgena Habermasa (1979, 1984), podobnie jak „model sprawiedliwości opartej na dialogu” Bruce’a Ackermana (1980), odwołują się do modelu niewymuszonej rozmowy oddzielonej od problemów władzy występujących w realnej polityce. Zwolennicy tych teorii wierzą, że mogą one przyczynić się do powstania takich politycznych instytucji, rozwiązań i podejmowanych działań, które zostałyby przyjęte w warunkach idealnej deliberacji. W tym sensie ich wysiłki podobne są do przedsięwzięcia Rawlsa (1971) – próby ustalenia, na jaką strukturę politycznych instytucji zdecydowałoby się ludzkie, znajdujący się za zasłoną niewiedzy – tak, by wyjąć poza nawias interes jednostki. [...] Zauważmy, dla bieżących celów, że są one solipsystycznymi teoriami, które oszukują odpowiedzi na pytanie: na jakie instytucje i rozwiązania zdecydowałaby się racjonalna jednostka w odpowiednich, idealnych warunkach? Idealistyczne teorie deliberacji stają w obliczu dodatkowego problemu; jeśli bowiem, *per impossible*, znalazłaby się jednoznaczna odpowiedź na powyższe pytanie w odniesieniu do jednej osoby, to prawdopodobnie miałyby ona zastosowanie dla każdego: Ale co wtedy pozostałoby do deliberowania?”⁷⁴.

Bibliografia

- Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektyka Oświecenia*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Balibar É., *Spinoza i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Dupeurix A., *Zrozumieć Habermasa*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.
- Dybel P., S. Wróbel, *Granice polityczności*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2008.
- Habermas and Rawls. Disputing the Political*, red. J. G. Finlayson, F. Freyenhagen, Routledge, Now York 2011
- Habermas J., *Die Einbeziehung des anderen. Studien zur politische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Main Germany 1996.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Habermas J., *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1984.
- Habermas J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, The Journal of Philosophy, XCII, March 1995, s. 109–131.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. I.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, t. II.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995.

⁷⁴ I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 45–46.



- Maślanka T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Schmitt C., *Legalność i prawomocność*, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2015.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, Teologia Polityczna, Warszawa 2013.
- Shapiro I., *Stan teorii demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Spaemann R., *Granice*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Stasiuk K., *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą mądrą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Szahaj A., *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Universitas, Warszawa 1990.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Rawls J., *Political Liberalism: Reply to Habermas*, The Journal of Philosophy, vol. 92, no. 3, 1995.
- Rawls J., *Prawo ludów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Wiśniewski T., *Mit i ład, czyli demokracja przeciw kapitalizmowi*, Przegląd Polityczny 127/128, 2014.
- Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.