

Janusz Grygieńć

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Liberalna wizja polityki: od konsensu do kompromisu

Liberal Vision of Politics: From Consensus to Compromise

Abstract: The aim of this paper is to present the evolution of the understanding of political agreement, which took place in the contemporary political thought. This change had three consequent states: universal consensus, limited consensus, and compromise. On the first stage liberals tried to metaphysically justify an agreement. John Rawls and Jürgen Habermas were outstanding representatives of this approach. After failure of this project those philosophers constrained their claims and presented the concept of limited consensus pertaining to basic structure of society (Rawls) or procedural framework of public discourse (Habermas). On the third stage of its development concept of political agreement has been absolutely devoid of metaphysical and normative justification. Instead of metaphysics the idea of compromise proposes toleration for pluralistic and agonistic visions of good life.

Każda z doktryn politycznych ma właściwy tylko sobie zestaw pojęć fundamentalnych, ze względu na które różnicuje się jej zwolenników. Konserwatystów dzieli się przez wzgląd m.in. na ich stosunek do tradycji, religii, kategorii ładu i zmiany. Socjaliści grupują się wokół specyficznie rozumianych kategorii równości i sprawiedliwości społecznej, relacji łączących klasy czy dziejowej roli proletariatu. Dla liberalizmu do grupy takich terminów bez wątpienia zaliczyć trzeba debatę i jej efekt pod postacią

zgody. Wyliczanie zbawiennych skutków konsensu to nieodłączny element niemal każdej odsłony współczesnej teorii liberalnej. Dlatego też jej przedstawiciele łatwiej grupować nie ze względu na to, czy doceniają rozmowę i umowę publiczną, to bowiem czynią bez mała wszyscy, ale raczej jak je rozumieją i jakie kwestie wedle ich uznania powinny stanowić przedmiot zgody.

Debata liberałów, w odróżnieniu od jej ideału kreślonego przez myślicieli antycznych (Hudzik 2002: 130), ma wyraźny cel – rozstrzygnięcie problematycznej kwestii, tak by każdy obywatel mógł na powrót cieszyć się własną prywatnością, z dala od sfery publicznej i tego, co polityczne. Mimo że jej *telos* jest jasno wyznaczony, sposób uzasadnienia jej doniosłości oraz przedmiot, którego ma dotyczyć, ulegały w teorii liberalnej zasadniczym przemianom. Na ich charakter rzutował przede wszystkim stosunek liberałów do metafizyki i roli jej przyznawanej w naukach społecznych. Inaczej prezentowała się zgoda publiczna w pismach neopozytywistów początku dwudziestego wieku, inne miejsce przypisywano jej w drugiej połowie stulecia, a jeszcze inne dziś. W rozdziale niniejszym zaprezentowane zostaną najważniejsze głosy we współczesnej debacie na temat konsensu. Wyróżnione zostaną jej trzy stadia. Dla pierwszego charakterystyczne były próby teoretycznego ugruntowania zgody uniwersalnej. W drugim dokonano się ograniczenie pierwotnych roszczeń i porzucenie marzeń o powszechności zgody. W trzecim widać wyraźny sprzeciw wobec idei konsensu oraz wolę zastąpienia go kompromisem wyzbytym modernistycznego normatywizmu. W toku dalszych wywodów szczególnie nacisk położony zostanie na zwrot w definiowaniu konsensu dokonany po publikacji Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości*. Właśnie reakcja na to dzieło wyznacza cezurę między nowoczesną i ponowoczesną liberalną wizją zgody publicznej.

Konsens kontraktualny. Cichy konsens

Chcąc przejść do rozważań właściwego przedmiotu tego rozdziału, trzeba przypomnieć dwa znaczenia konsensu kluczowe dla tradycji liberalizmu nowożytnego. To do nich będą sięgać później w poszukiwaniu inspiracji liberałowie dwudziestowieczni. Pierwszy z nich, konsens kontraktualistyczny, na trwałe związany

jest z nazwiskami Johna Locke'a, Thomasa Hobbesa i Jeana-Jacquesa Rousseau. Łączyło ich co najmniej jedno – przekonanie, że świat społeczny to efekt zgody powszechnej. Chętnie przywoływali oni rzekomy fakt porozumienia, które zawarli lub przynajmniej musieli zawrzeć pierwsi członkowie społeczeństw i państw. W Locke'owskich *Dwóch traktatach o rządzie* takie umowy były dwie – dotyczyły kolejno powołania ciała społecznego i rządowego. W *Lewiatanie* wyłożył Hobbes swoją wizję kontraktu, w zawarciu którego upatrywał jedynej szansy na przerwanie *bellum omnium contra omnes* – wojny wszystkich ze wszystkimi. Także Rousseau był przeświadczony, czemu dał wyraz w *Rozprawie o nierówności*, że instytucję państwa zrodziła umowa, do zawarcia której bogaci przekonali biednych, by utrzymać swój stan posiadania (Rousseau 1956a: 205-206; Rousseau 1956b: 331). W *Umowie społecznej* nakreślił szkic nowego kontraktu mającego stanowić fundament moralnej odnowy wspólnot (Rousseau 1966).

Wykład drugiej postaci konsensu dali myśliciele przekonani, że ład polityczny rodzi się poniekąd samoczynnie (Hampton 2002: 492-494). Określić ją można cichym konsensem. Najlepiej uwidacznia się on w pismach myślicieli utylitarnych. Będąc psychologicznymi hedonistami, utrzymywali oni, że dwa są wyznaczniki ludzkiego działania – przyjemność i przykrość. Ludzie zawsze podążają za pierwszą i pragną unikać drugiej. Instytucje społeczne i polityczne powinny wychodzić tym potrzebom naprzeciw. Demoliberalizm cieszy się pod tym względem szczególną legitymacją przez fakt schlebienia ludzkim namiętnościom¹. Polityczny *status quo* nie opiera się tu na samowoli gwałcącej swobody obywateli, nie jest też efektem ucisku

¹ Niektórzy wskazywali, że każdy system polityczny, a nie tylko liberalny, wymaga podobnej cichej zgody obywateli. Tak było w szczególności w przypadku myślicieli inspirowanych dziełami Hegla zawierającymi podobne intuicje (Hegel 1969: 271; Stawrowski 1997: 168-169). Ten typ argumentacji szczególnie widoczny jest w pracach brytyjskich idealistów: Thomasa Hilla Greena, dla którego suwera *de jure*, czyli władze polityczne i administracyjne, zawsze zależny jest od suwera *de facto*, czyli woli powszechnej społeczności, bez przyzwolenia której ład uległby załamaniu (Green 1986: 67-68) oraz Bernarda Bosanqueta, w opinii którego instytucjonalny wymiar egzystencji wspólnoty zawsze odzwierciedla jej wolę powszechną – system idei fundamentalnych specyficznie pojmowanych przez członków wspólnoty (Bosanquet 1895; Bosanquet 1899: 158-162).

jednej grupy ludzi przez drugą. Jako system polityczny i ekonomiczny w największym stopniu sprzyjający poruszeniom woli obywateli, słusznie zasługuje na ich uwielbienie. To ostatnie nie znajduje jednak ujścia w umowie konstytuującej ład, ale raczej w codziennych aktach go podtrzymujących.

Współcześni myśliciele liberalni chętnie czerpali z pism swych protoplastów: John Rawls przekształcił i rozwinął poglądy Kanta i Rousseau, Roberta Nozicka urzekła argumentacja Locke'a, John Gray i przedstawiciele tzw. szkoły publicznego wyboru (David Gauthier, James Buchanan) oddali się kultywacji teorii Hobbesa. Nic więc dziwnego, że tak jak różniły się koncepcje liberałów nowożytnych, tak też nie dają się pogodzić poglądy czołowych przedstawicieli liberalizmu współczesnego. Różnice te szczególnie widać właśnie w ich podejściu do kwestii konsensu. Nie starczy tu miejsca, by powiedzieć o wszystkich wariantach liberalnego stanowiska w tejże kwestii. Trzeba zatem ograniczyć się do najważniejszych. Skierujmy więc uwagę na dwóch kolosów dwudziestowiecznej myśli demoliberalnej, pisma których do dziś stanowią przedmiot najgorętszych polemik i najzacieklejszych krytyk. Mówiąc krótko, zacznijmy od Rawlsa i Habermasa.

Konsens metafizyczny

Wiele napisano na temat Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości* (1971). Niektóre szkoły filozoficzno-polityczne (jak również szeroka gama nurtów w ramach samego liberalizmu) swe istnienie i tożsamość zawdzięczają właśnie krytyce tego dzieła. Co tak szczególnego tkwi w koncepcjach Rawlsa, że wzbudziły niemal czterdziestoletnią dyskusję nad sposobem ugruntowania teorii liberalnej? Otóż ich autor podjął się zadania, o którym powszechnie wówczas sądzono, że jest jałowe, a mianowicie metafizycznego uzasadnienia liberalizmu. Niechęć wobec esencjalizmu zrodziła się w liberałach wraz z tryumfem filozofii analitycznej i neopozytywistycznej w pierwszych dekadach dwudziestego wieku. Metafizyka, w tym jusnaturalizm, uznana została za dział filozofii teoretycznie i praktycznie bezużyteczny, zaś jej tezy za nie dające się dowieść. Ta nimalistyczna perspektywa zyskała dodatkowych zwolenników po II wojnie światowej, kiedy to w przeniesionych na grunt społeczny teoriach

ontologicznych dopatrywano się czynnika antydemokratycznego, potencjalnie totalitarnego.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls zignorował tę tradycję myślenia o polityczności. Postanowił dać nie praktyczne, jak czyniono dotychczas, ale teoretyczne uzasadnienie liberalnej demokracji. W tym celu odwołał się do zdyskredytowanej wówczas tradycji kontraktualnej. Nie poszedł jednak dokładnie tą samą ścieżką, co Locke, Hobbes czy Rousseau. Dużo większy wpływ miały na niego pisma Kanta. Przybliżył konstrukcję myślową wyłożoną w Rawlsowskim *opus magnum*.

Rawls pragnął odkryć zasady sprawiedliwości, na które zgodzić by się mogli wszyscy, niezależnie od ich kontekstu egzystencjalnego. Świadom, że główną przeszkodą w dyskusji na ten temat zawsze będzie interes prywatny, skonstruował on hipotetyczną sytuację, w której partykularyzmy działać miały na korzyść, a nie przeciw sprawiedliwości. Wyobraźmy sobie, proponuje Rawls, sytuację wyboru jej zasad, gdzie żaden z uczestników nie wie, jak wygląda jego naturalne uposażenie w porównaniu z pozostałymi członkami społeczności (tzw. zasłona niewiedzy). Nie wie, czy jest od nich inteligentniejszy, silniejszy, czy cechują go zdolności artystyczne, intuicja inwestora, wytrwałość i pracowitość prywatnego przedsiębiorcy, czy też przeciwnie, jest beztalenciem pozbawionym inicjatywy. Musi wówczas założyć podobne prawdopodobieństwo tego, iż jest osobą wybitnie uzdolnioną, jak że jest wyjątkowo ubogo uposażony. Dlaczego zdaniem Rawlsa taka sytuacja miałaby przybliżyć do wyłonienia zasad sprawiedliwości? Dlatego, że nasze talenty są dobrami przyznanymi przez naturę arbitralnie. Skoro nikt sobie na nie nie zasłużył, nieuczciwe byłoby, gdyby czerpał z nich korzyści, a inni z powodu ich braku cierpieli niedostatek.

Aby jednak sytuacja pierwotna i zasłona niewiedzy zaowocowały powszechnie akceptowalnymi zasadami sprawiedliwości, Rawls uznaje za stosowne obwarować ich wybór dodatkowymi założeniami. I tak przyjmuje, że pod zasłoną niewiedzy jednostki nie znają treści swych planów życiowych, choć wiedzą, że takowe istnieją, że posiadają ogólną wiedzę na temat natury procesów ekonomicznych, problematyki politycznej i podstawowych praw psychologii. Nie wiedzą też, do którego pokolenia danej

społeczności przynależą. Wybór zasad dokonuje się dodatkowo w określonych uwarunkowaniach sprawiedliwości: tych obiektywnych, wedle których jednostki wiedzą, że z racji ograniczonej ilości dóbr zmuszone będą do kooperacji i tych subiektywnych, zgodnie z którymi indywidua realizować będą swe plany życiowe posiadając niepełną wiedzę o rzeczywistości, częstokroć zakłóconą emocjami (przez co faktem będzie różnorodność światopoglądów i wyznań). Każda z nich jest racjonalna, a więc posiada określone preferencje dóbr, które realizować będzie dokonując wyboru optymalnego planu życiowego. Jednak niezależnie od treści tych planów, wszystkim indywiduom wspólne będzie pragnienie tzw. dóbr podstawowych. Zdaniem Rawlsa „główne znajdujące się w dyspozycji społeczeństwa dobra podstawowe to prawa i wolności, władza i możliwości, dochód i bogactwo (...) Są to społeczne dobra podstawowe” (Rawls 2009: 109-110), a więc takie, których dystrybucja zależy od wspólnoty. Należy do nich także szacunek dla samego siebie. Dalej, założyć trzeba, że jednostki mają poczucie sprawiedliwości (a więc że będą przestrzegać raz uchwalonych zasad), że będą sobie równe w wyborze oraz że przyjęte zasady spełniać będą określone warunki formalne (tj. będą ogólne, „uniwersalne w zastosowaniu”, podane do publicznej wiadomości, ostateczne oraz będą porządkować konfliktowe roszczenia (Rawls 2009: 201-208)). Ostatnie z kluczowych założeń głosi, że racjonalne jednostki w swym wyborze kierować się będą zasadą *maximinu* (maksymalnej minimalizacji ryzyka), a więc wybiorą takie zasady, na jakie zgodziłyby się, gdyby ich miejsce we wspólnocie miało być wyznaczone przez ich najgorszych wrogów (Raw 2000: 160).

Skoro tylko założymy, że wszystkie te okoliczności zachodzą, zdaniem Rawlsa nie mamy innego wyjścia jak przyjąć, że jednostki w niej uczestniczące dokonają wyboru takich oto zasad sprawiedliwości:

Pierwsza zasada: Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

Druga zasada: Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie

b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans (Rawls 2009: 438).

Sprawiedliwość wymaga, by zasady te ułożone były w porządku leksykalnym czyniąc zadość regułom pierwszeństwa wolności i pierwszeństwa sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu. Oznacza to, że (1) wolność indywidualów ograniczyć można tylko, jeśli przyczynia się to do zwiększenia „całościowego systemu wolności”, a także, że ograniczenia wolności muszą być do zaakceptowania dla osób, których wolność ucierpi najbardziej oraz (2) „nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse”, zaś „nadmierna stopa oszczędności musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie” (Rawls 2009: 439).

Nietrudno pojąć, dlaczego teoria Rawlsa wywołała żywy sprzeciw. Twierdzenie, że racjonalna osoba musi zgodzić się na dwie, demoliberalne i socjalliberalne w praktycznych implikacjach, zasady sprawiedliwości, oznacza *de facto* przyznanie, że zarówno stronnicy doktryn nieliberalnych, jak i liberałowie leseferystyczni to osoby nierozumne. Taki paternalizm zboleć musiał nie tylko myślicieli konserwatywnych, socjalistów czy radykalnych zwolenników wolnego rynku. Zagrożenie w *Teorii sprawiedliwości* dostrzegli też liberałowie wierni tradycji pozytywistycznej, niechętni wszelkiemu uniwersalizmowi. Oprzeć teorię liberalną na fundamencie natury ludzkiej, a to właśnie zdawał się czynić Rawls, oznaczało zrezygnować z legitymacji liberalizmu przez wskazanie jego praktycznych korzyści, w zamian wspierając go na koncepcjach wydumanych, niefalsyfikowalnych i abstrakcyjnych. Postrzegano to jako krok do tyłu w rozwoju filozofii w ogóle, nie tylko doktryny liberalnej.

Sprzeciw wobec *Teorii sprawiedliwości* nie byłby aż tak duży, gdyby jej autor ograniczył się do samej tylko teorii. On jednak wyciągał z hipotetycznej sytuacji pierwotnej i dwóch zasad sprawiedliwości konkretne postulaty co do kształtu sprawiedliwych instytucji. Ich formowanie obejmować powinno, zdaniem Rawlsa,

cztery stadia. Po dokonaniu wyboru dwóch zasad (stadium pierwsze) i częściowym opuszczeniu zasłony niewiedzy, gdy jednostki pozyskują wiedzę „o istotnych faktach ogólnych dotyczących ich społeczeństwa, to znaczy jego warunkach i zasobach naturalnych, o poziomie rozwoju gospodarczego i kultury politycznej itd.” (Rawls 2009: 291), przychodzi czas na zawarcie „konwencji konstytucyjnej”. Tutaj jednostki mają dokonać wyboru systemu organów konstytucyjnych i praw podstawowych. Konstytucja, zgodnie z pierwszą zasadą sprawiedliwości, powinna „obejmować i chronić wolności równego obywatelstwa. Do tych wolności należą: wolność sumienia i wolność myśli, wolność osoby i równe prawa polityczne”. W stadium trzecim, ustawodawczym, ocenie poddana zostaje „sprawiedliwość ustaw i kierunków polityki”. Jednostki sugerują się tu drugą zasadą sprawiedliwości. „Nakazuje ona, by polityka społeczna i ekonomiczna miały na celu maksymalizację długookresowych oczekiwań tych, którym wiedzie się najgorzej, w warunkach autentycznej równości szans, pod warunkiem zachowania równych wolności. W tym momencie wykorzystuje się pełny zakres ogólnych faktów społecznych i ekonomicznych” (Rawls 2009: 295). Ostatni etap to subsumcja sprawiedliwych praw do poszczególnych przypadków, czego dokonują już sędziowie i urzędnicy. Tak oto dowodzi Rawls, że każda racjonalna osoba przystając na dwie zasady sprawiedliwości, musi też zgodzić się na ucieleśniającą je demokrację konstytucyjną (Rawls 2009: 292) o wyraźnie socjalliberalnym programie gospodarczym.

Koncepcje Rawlsa stanowiły przedmiot największej liczby oskarżeń o uniwersalizm. Choć *Teoria sprawiedliwości* sama stanowiła centrum dyskusji, imputowano jej autorowi chęć dyskredytacji wszelkiej debaty politycznej. Skoro sprawiedliwy sposób ułożenia instytucji życia publicznego jest tylko jeden, żadna racjonalna osoba nie powinna chcieć z nim dyskutować. Zupełnie inną perspektywę pod tym względem obrał drugi dwudziestowieczny myśliciel z pogranicza liberalizmu², Jürgen Habermas.

² Choć Habermas *explicite* pisze o swojej teorii deliberacyjnej (Habermas 2005a: 314-321) jako „trzeciej drodze” między perspektywami: liberalną i republikańską, nie oznacza to, że należy rozpatrywać jego koncepcję jako nieliberalną (Baynes 2005: 491). Przemawia za tym przede wszystkim fakt, że (1) pod pojęciem krytykowanej przez siebie liberalnej wizji procesu demokratycznego rozumie Habermas zaledwie kompromis między interesami (Habermas 2005a: 315), a więc odrzuca jedynie pewną konkretną postać myśli wolnościowej, a nie liberalizm w ogóle oraz (2) że jego rozważania dotyczą współczesnego porządku prawnego państw demokratyczno-liberalnych, którego zmiany przecież nigdy nie postuluje.

W swej *Teorii działania komunikacyjnego* (1981) dał on wykład zagrożeń i możliwości, jakie niesie ze sobą nieunikniona racjonalizacja rzeczywistości społecznej. Dokonywać się może ona bowiem na dwa sposoby. Rozum instrumentalny czy też funkcjonalny (Szahaj 2008: 194-197) każe przekształcać świat poprzez działania celowo-racjonalne, zorientowany jest na skuteczne podporządkowanie przyrody, zaś w sferze stosunków społecznych – na wzajemne wykorzystywanie jednostek do realizacji partykularnych celów. Stanowi on zagrożenie dla sfery publicznej (Habermas 2002: 575-582), gdyż jego dominacja skutkuje ustanowieniem „form wymiany i zespołów poleceń, które służą pozajęzykowym mechanizmom sterowania” (Szahaj 2008: 155). Z kolei rozum komunikacyjny nakazuje jednostkom być nie konkurentami, ale partycypantami w przestrzeni publicznej. Zamiast wzajemnie się wykorzystywać, powinny one uzgodnić swe plany i definicje sytuacji, w których się znajdują. Wówczas okaże się, że praktyka społeczna stanowi potencjalne miejsce zgody co do norm postępowania i zasad sprawiedliwości.

Konsens możliwy jest dzięki uniwersalnej pragmatyce języka. Zdaniem Habermasa każdy akt komunikacyjny zawiera cztery roszczenia do ważności: (1) do zrozumiałości użytych w nim wyrażań, (2) do szczerości intencji osoby go dokonującej, (3) do słuszności normatywnej danego sądu i (4) do prawdziwości stwierdzanego w nim stanu rzeczy. W pragmatyce oraz w fakcie, że osoba, do której skierowany jest akt komunikacyjny, musi się do każdego z tych roszczeń ustosunkować, kryje się szansa na ocalenie stosunków społecznych przed zgubnym wpływem rozumu funkcjonalnego. Choć bowiem odpowiedź na każde z roszczeń może być uwarunkowana zarówno czynnikami zewnętrznymi (np. kulturowe definicje przedmiotu i zasad dyskursu), jak wewnętrznymi (stłumione popędy lub interesy grup społecznych) (Szahaj 2008: 200), w „idealnej sytuacji komunikacyjnej” wszystkie te ograniczenia zostaną wyeliminowane. Umożliwi

to zgodę w kwestiach fundamentalnych. Ta jakże pożądana sytuacja zaistnieje, gdy tylko spełnione zostaną trzy warunki, a mianowicie (1) symetryczności relacji między uczestnikami dyskursu, (2) eliminacji jego systematycznych zakłóceń (np. nieuświadomionych resentymentów), (3) nabycia odpowiedniego poziomu kompetencji moralnej przez jego uczestników (poziomu postkonwencjonalnego, cechującego się umiejętnością zdystansowania wobec przekonań właściwych własnej wspólnocie). Oczywiście, twierdzi Habermas, nie spodziewajmy się po osiągnięciu w ten sposób konsensie zbyt wiele. Nie oczekujemy na przykład, że zgoda dotyczyć będzie kwestii dobrego życia. Jego definicja za bardzo spleciona jest z kulturą, w której wzrastaliśmy. Zdystansowawszy się do niej trudno jeszcze dyskutować o dobrym życiu. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, byśmy doszli do zgody w kwestii sprawiedliwości konkretnych norm społecznych i prawnych, przy czym sam Habermas, inaczej niż Rawls, nie przesądza o treści tych zasad (Kilanowski 2009: 91-93). Dokonuje on „detranscendentalizacji kantowskiego rozumu”, wskutek czego nie odwołuje się już do racjonalności metafizycznej, jak to czynił autor *Teorii sprawiedliwości*, ale wewnątrzświatowej, immanentnej (Habermas 2005b: 336-338; Romaniuk 2005: 20; Kmita 2004: 73-75). Uniwersalizm Habermasowskiego konsensu kryje się (1) w fakcie powszechności zasady dyskursu (Wonicki 2007: 108) (nie zaś w neokantowskim racjonalizmie konkretnych zasad sprawiedliwości), (2) w tym, że racjonalni rozmówcy na przedmiot dyskursu wybiorą tylko te zagadnienia, które poddają się uniwersalizacji (Walzer 1990: 133-134) oraz (3) w założeniu możliwości zdystansowania się wobec historycznych uwarunkowań, a więc projekcji jaźni niezdeteminowanej.

Zarówno Rawls, jak i Habermas prezentują teorie, którym można by zarzucić uniwersalizm. W przypadku Rawlsa byłby on implikowany pewną wizją natury ludzkiej znajdującą odzwierciedlenie w sytuacji pierwotnej i prawach psychologicznych, według których jednostki reagują na uwarunkowania sprawiedliwości. Habermas prezentuje z kolei „idealną sytuację komunikacyjną”, której zaistnienie możliwe jest z racji lingwistycznego uniwersum, jakie wytwarza pragmatyka języka. Takie zestawienie może się jednak wydać

dalece upraszczające. Nie brak przecież zasadniczych różnic między tymi dwoma ujęciami konsensu. Przykład niech stanowi odmienne ustosunkowanie się obu autorów do faktu pluralizmu kontekstów egzystencjalnych. Podczas gdy Rawls skutecznie abstrahuje od niego dzięki hipotezie zasłony niewiedzy, Habermas uznaje zarówno jego istnienie, jak i ograniczenia stąd wynikające, konstruując teorię zdolną ustanowić porozumienie pośród różnorodności (Szahaj 2000: 98-99).

W tej kwestii stanowisko pośrednie między podejściami Rawlsa i Habermasa zaprezentował Buchanan (Buchanan 1975), który w swej wizji umowy społecznej, przed zawarciem przez jednostki porozumienia przedkonstytucyjnego (w stanie „naturalnej dystrybucji”), akceptuje ich aktualny stan posiadania (tak materialnego, jak i psychofizycznego) spuszczając między nimi tylko częściową „zasłonę niepewności” (Rau 2000: 195), aby nie znali swej dokładnej pozycji społecznej. Umowa przedkonstytucyjna dotyczy zespołu uregulowań politycznych i prawnych określających zakres swobód i obowiązków obywateli. Zapada ona jednomyślnie, zaś na jej straży staje „państwo ochronne”. Druga umowa, pokonstytucyjna, powołuje do życia „państwo produkcyjne”, pozwalające korzystać z dóbr tworzonych zbiorowym wysiłkiem, a więc i wymagających zbiorowych decyzji (Porębski 1999: 206-207).

Konsens ograniczony

Wizje zgody publicznej zaprezentowane przez Rawlsa i Habermasa odbiły się szerokim echem w literaturze przedmiotu. Stanowiły też bez wątpienia największe wyzwanie dla liberałów antymetafizycznych. Krytyka *Teorii sprawiedliwości* ostudziła nadzieje tych, którzy widzieć chcieli w dwóch zasadach sprawiedliwości ostatnie słowo teorii wolnościowej. W jej efekcie nawet sam Rawls w swych późniejszych publikacjach, przede wszystkim w *Liberalizmie politycznym* (1993), znacznie ograniczył roszczenia własnych teorii. Utrzymywał bowiem teraz, że „sprawiedliwość jako bezstronność” nie jest koncepcją metafizyczną (nie wspiera się na ujęciu natury ludzkiej), ale jedynie polityczną (Rawls 1985; Rawls 1998: 7-9).

Liberalizm polityczny nie jest zaś jedną z „rozległych doktryn światopoglądowych” (zawierających „konceptje tego, co ma wartość w ludzkim życiu, oraz ideału charakteru jednostki, a także ideały przyjaźni i więzi rodzinnej oraz stowarzyszeniowej, i życia jako całości” (Rawls 1998: 45)), a za swój cel przyjmuje jedynie ustanowienie warunków koegzystencji ich przedstawicieli we współczesnym państwie demokratycznym. Podstawę takiego współżycia stanowić ma częściowy konsens (*overlapping consensus*) stron, które nie mogą porozumieć się co do kwestii etycznych czy eschatologicznych, godzą się tu na rozsądny pluralizm poglądów. Do zgody tej przyczynia się rozum publiczny zorientowany na realizację dobra ogółu (Rawls 1998: 293-294; Żardecka-Nowak 2007: 89-90). Nie jest on ani neutralny, ani uniwersalny (jak miało to miejsce w *Teorii sprawiedliwości*), lecz zmienia się wraz z kontekstem historycznym i egzystencjalnym wspólnoty. „W społeczeństwie demokratycznym rozum publiczny to rozum równych obywateli, którzy, jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając swoją konstytucję” (Rawls 1998: 295).

Z kolei Habermas, w swej późnej pracy *Faktyczność i obowiązki* (1992) za punkt wyjścia przyjmuje wielość perspektyw etycznych i światopoglądowych w ramach „świata życia”. Współczesne społeczeństwa zachodnie to społeczeństwa pluralistyczne, stąd też nie można zakładać, jak to czynił Rawls, istnienia uniwersalnej podmiotowości, by ta w akcie autorefleksji odkryła aprioryczne zasady sprawiedliwości. W rzeczywistości mamy do czynienia z mnogością dyskursów zawsze skażonych partykularyzmem. Uniwersalna pragmatyka mowy nie przewycięży faktycznych ograniczeń indywidualów, ale nie znaczy to, że Habermas chciałby wyprzeć się swych dotychczasowych poglądów. Rozróżnia on dwa oblicza przestrzeni publicznej (Dybel, Wróbel 2008: 446-447): (1) wyrastające bezpośrednio ze „świata życia”, pełne zakłóceń komunikacyjnych i (2) publiczne, gdzie dokonuje się proceduralna regulacja przebiegu dyskursu, mająca umożliwić skuteczną ich eliminację. Rozwiązanie to nie implikuje jednak uniwersalnego charakteru rozstrzygnięć dyskursu publicznego. Jego podłoże zawsze stanowić będzie chaotyczny świat dyskursów lokalnych, który narzucał będzie tematy dyskusji.

Wraz ze zmianami zachodzącymi w sferze *Lebenswelt*, modyfikować będzie trzeba przedmiot debat publicznych. Mimo że zasada dyskursu, wedle której „ważne są tylko te normy działania, na które mogliby się zgodzić wszyscy ci, których mogą one dotyczyć, jako uczestnicy racjonalnych dyskursów” (Habermas 2005a: 123), obowiązuje powszechnie, prawo pozytywne stanowić będzie zawsze jedynie jej lokalną interpretację (Wonicki 2007: 125-126). „Autonomiczna moralność i wymagające uzasadnienia pozytywne prawo pozostają raczej w stosunku *uzupełniania się*” (Habermas 2005a: 122), a nie podporządkowania. Mamy tu zatem do czynienia z poziomami dyskursu: partykularnym i obiektywnym (intersubiektywnym), nie zaś absolutnym (uniwersalnym). Prawa nie wyrastają bezpośrednio z transcendentalnego podłoża. Takie ugruntowanie miałyby jedynie idealna procedura ich wyłaniania.

Gdzieś w pół drogi między wizjami konsensu ograniczonego promowanymi przez Rawlsa lub Habermasa i ponowoczesnym kompromisem mieszczą się koncepcje Rorty’ego, którego antyesencjalizm skutkuje krytyką uniwersalistycznych tendencji pism Habermasa (Rorty 1996: 120-121; Szahaj 2002: 100-101). Sprzeciwia się on programom solidarności pozytywnej i filozoficznemu teleologizmowi, w ich miejsce proponując solidarność negatywną wyzbytą metafizycznych odniesień, opartą na unikaniu zadawania bólu i poniżania innych. Stąd kładzie Rorty nacisk na konieczność tolerancji. A jednak mimo to, bardziej niż kompromis, obecny jest w pismach tego myśliciela raczej konsens wymuszający pozytywną waloryzację „utopii harmonijnego współistnienia, wyzbytego dominacji i niesprawiedliwości” (Szahaj 2002: 87), współistniejącą z pozytywnym ideałem osobowości ironicznej, nastawionej na rozwijanie swej wrażliwości, a nie wyłącznie tolerancję odmienności.

Kompromis

Zarówno Rawls, jak i Habermas łagodzą swe stanowiska wypracowując teorie zgody ograniczonej. Pragną zrezygnować z uniwersalistycznego wsparcia ładu politycznego na fundamentach jusnaturalnych

skrytych w ludzkiej racjonalności lub pragmatyce języka na rzecz ustalenia moralnych reguł koegzystencji (Rawls) lub zakreślenia proceduralnych ram dyskursu publicznego implikowanych pragmatyką mowy. Modyfikacje ich stanowisk wpisują się tym samym doskonale w szerszy kontekst współczesnych rozważań filozoficzno-politycznych, które jednoczy sceptycyzm czy nawet otwarty sprzeciw wobec uniwersalizmu. Jednak nawet ta znaczna korekta zapatrywań nie czyni z „późnego” Rawlsa i Habermasa reprezentantów ponowoczesnej wersji zgody publicznej, czyli kompromisu. Konsens zakłada bowiem możliwość porozumienia co do wspólnych wartości leżących u podstaw zgody. Kompromis nie niesie ze sobą takich roszczeń. Chodzi w nim jedynie o zamianę konfliktu w spór. Jedyne, co zakłada kompromis, to tolerancja wobec istnienia przeciwników. Można wskazać co najmniej dwie odmiany takiego podejścia: dominującą dziś wersję kompromisu pluralistyczno-agonistycznego oraz szeroki kompromis.

Pierwsza z tych wizji zgody obecna jest w pismach zwolenników koncepcji pluralistycznych, równie niechętnych metafizyce, co neopozytywizm początku dwudziestego wieku. Zaliczyć do nich trzeba przedstawicieli liberalizmu agonistycznego: Johna Graya i Josepha Raza (Polanowska-Sygulska 2007: 137-139). Podążając śladami Isaiaha Berlina, który przestrzegał przed zawierzeniem koncepcjom wolności pozytywnej, zawsze mocno osadzonej na fundamencie metafizyki (Berlin 2000), pozostają oni sceptyczni w kwestii możliwości uniwersalnego porozumienia. Gray dziedziczy po Berlinie niechęć do filozofii monistycznych, które przyjmują, że wszystkie sprzeczności życia społecznego usunie odpowiednia koncepcja sprawiedliwości. Otóż wartości i dobra, twierdzi Gray, nie dadzą sprowadzać się do siebie nawzajem, trzeba zatem pogodzić się z ich pluralizmem i wypracować wspólny *modus vivendi*, w ramach którego wielość osób realizować będzie wielość dóbr. Choć przypomina to koncepcję liberalizmu politycznego Rawlsa, zachodzą między nimi wyraźne różnice. Przynajmniej, aby osiągnąć częściowy konsens między rozległymi doktrynami, trzeba w opinii Rawlsa przejść najpierw etapy (1) *modus vivendi* (gdzie strony tolerują się, gdyż wskutek równowagi sił między nimi żadna nie może rozsądzić sporu na swą korzyść) oraz (2)

konsensu konstytucyjnego (gdzie takie współistnienie jest usankcjonowane prawnie). *Overlapping consensus* opiera się na afirmacji idei dobra wspólnego, wykraczając tym samym poza postulaty samej tylko tolerancji. Poza tym w opinii Rawlsa jego teoria dotyczy wyłącznie sfery politycznej, nie zaś moralnej. Ma projektować sprawiedliwe instytucje, a nie brać udział w konfliktach wartości poprzez promocję pewnej wizji dobrego życia. Zdaniem Graya takie etyczne uwikłanie koncepcji politycznych jest nieuniknione (Gray 2001: 213).

Podobne idee pluralistyczne przyświecają Chantal Mouffe, neomarksistowskiej myślicielce, która ostatecznie godzi się na system demoliberalny, choć nie w jego współczesnym wydaniu. W jej pracach wyraźnie zarysowane zostaje stanowisko antykonsensualne. Zainspirowana myślą Carla Schmitta (Schmitt 2000: 191-250) autorka utrzymuje, że źródło polityczności bije raczej w konflikcie, niż w konsensie. Wyróżnia ona dwa liberalne paradygmaty: agregatywny i deliberacyjny (Mouffe 2008: 28). Pierwszy traktuje politykę jako środek porozumienia między rywalizującymi stronami. Zgodnie z nim, racjonalne jednostki wybierają współpracę, skoro ta bardziej popłaca, niż konflikt. Zgodnie z paradygmatem deliberacyjnym, w sprzyjających okolicznościach indywidua w drodze swobodnej komunikacji osiągną konsens w kwestiach politycznych. Nietrudno dostrzec, że odwołuje się tu Mouffe m.in. do Rawlsa i Habermasa. Obydwaj oni chcieliby, zdaniem belgijskiej myślicielki, uśmiercić polityczność, której istotę stanowi przecież konflikt, a nie zgoda. Jednostki nie są ani racjonalne ani autonomiczne, stąd niemożliwe, aby rozsądnie rezygnowały ze swych priorytetów na rzecz konsensu. Definiowanie przeciwników stanowi nieodłączną część procesów politycznych. Demokratyczno-liberalny styl uprawiania polityki powinien umiejętnie kanalizować te zjawiska w sytuacji agonistycznej, gdzie uznawszy wzajemnie swą prawomocność, strony definiują się jako przeciwnicy, a nie antagonistycznej, gdzie są dla siebie wrogami (Mouffe 2008: 35-36, 45-46). Polityka zawsze była i zawsze będzie konfrontacją, u podstaw której spoczywać powinien jedynie „konfliktowy konsensus”, a więc *de facto* kompromis co do charakteru ogólnej płaszczyzny sporu.

Fakt ograniczenia przedmiotu zgody publicznej nie mówi jednak nic o liczbie i charakterze jej podmiotów, na co zwracają uwagę Ulrich Beck i Anthony Giddens. W ich pismach odnaleźć można specyficzną koncepcję szerokiego kompromisu. Pierwszy z tych myślicieli, diagnozując stan dzisiejszej polityki, stwierdza, że jej ośrodki przesunęły się z dotychczasowych siedzib rządów i parlamentów do dziedzin subpolitycznych (Beck 2004: 279-284). Ich przedstawiciele, m.in. grupy obywateli zorganizowanych w ruchach społecznych, naukowców, ale przede wszystkim instytucje badawcze i międzynarodowe korporacje, mają dziś dużo większy wpływ na politykę, niż gabinety rządowe. Aby przywrócić legitymację systemowi demokratycznemu oraz rozwojowi techniczno-ekonomicznemu, potrzeba, aby obywatele odzyskali wpływ na politykę, potrzeba nowych forów osiągania porozumienia między nimi, rządami i przedstawicielami dziedzin subpolityki. Brytyjski socjolog z kolei zwraca uwagę na konsekwencje przejścia, jakie się współcześnie dokonało od polityki emancypacji do polityki życia. Ta druga stawia sobie za cel tworzenie warunków samorealizacji jednostek, wyrzekając się realizowania praktycznych implikacji teorii metafizycznych. Jednak, aby nawet tak ograniczony cel został osiągnięty, potrzeba „nowych form współpracy”, gdzie społeczność globalna podejmowałaby decyzje polityczne w trosce o trwałość biosystemów niezbędnych do samorealizacji (Giddens 2002: 306). Kompromis między kluczowymi podmiotami polityki stanowi warunek konieczny dobrobytu indywidualnego: sprzyja ograniczaniu ryzyka, jakie niesie ze sobą modernizacja, zapewniając tym samym stabilne podłoże egzystencjalne³.

Podsumowanie

Zagadnienie zgody publicznej nieodmiennie pojawia się w pracach przedstawicieli, jak i teoretyków liberalizmu. Nie zawsze *explicite*

³ W podobnym kierunku zmierzają koncepcje Bruno Latoura postulującego rozszerzenie porozumienia na czynniki pozaludzkie (Latour 2009: 98-138). Powinny one zyskać polityczną reprezentację tak, aby ich wpływ na rzeczywistość społeczną nie prowadził do wzrostu jej chaotyczności (Bińczyk 2007: 245-247).

przypisuje się mu rolę kluczową, jednak *de facto* każda z wolnościowych koncepcji bazuje na pewnym sposobie jego postrzegania i waloryzowania. Konkretnie ujęcia tej kwestii zdradzają szczególną zależność od szerszego kontekstu dociekań teoretycznych. To stosunek do metafizyki najbardziej wpłynął w dwudziestym wieku na przemiany w liberalnym postrzeganiu konsensu. Eksplozję wiary w możliwość ugruntowania teorii liberalnej na pewnym ujęciu natury ludzkiej myśliciele ponowocześni zastąpili filozoficzną pokorą w kwestii możliwości determinacji prawd uniwersalnych. Niemal powszechnie postrzega się dziś metafizyczną teorię liberalnego dyskursu jako relikw postoświeceniowy, próbę rewitalizacji tego, czego ożywić się nie da. Uniwersalne zasady sprawiedliwości zawsze będą bowiem wsparte na wadliwych przesłankach teoretycznych, jak choćby radykalny indywidualizm i racjonalizm. Zawsze będą też miały charakter kontrfaktyczny – nie wytłumaczą i nie przewyżczą rzeczywistego pluralizmu dóbr i wartości, których realizacji ludzie gotowi są poświęcić swe życie. Stąd liberałowie ponowocześni przesuwają akcenty z konsensu na kompromis. Przejście to nie dokonało się bezpośrednio. Prowadziło m.in. przez stopniowe ograniczanie oczekiwań wobec zgody publicznej dokonane w pismach Rawlsa i Habermasa. Ostatecznie jednak doprowadziło ono do apoteozy kompromisu wyzbytego jakichkolwiek roszczeń normatywnych, skupionego jedynie na pragmatycznym umożliwieniu pokojowej koegzystencji obywateli.