

RAFAŁ WONICKI
Uniwersytet Warszawski

DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO PRAWA JAKO PRÓBA pojednania liberalnego i socjalnego paradygmatu prawnego w teorii Jurgena Habermasa

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, na tle współczesnej dyskusji toczącej się pomiędzy zwolennikami liberalnego i socjalnego modelu prawnego, w jaki sposób Jürgen Habermas łączy to samo wspólnoty z prawami podmiotowymi.

*

Aby opisać wzajemną relację Habermas sięga do ról nowoczesnego prawa¹. Za Heglem uważa, że prawo odgrywa centralną rolę nie tylko w filozofii społecznej jako demonstracja osiągnięcia pewnej formy racjonalności, ale również jako reprezentacja drogi, dzięki której formy racjonalności mogą zaistnieć w sferze publicznej. Od Webera przejmując poglądy, że z braku innych form społecznej integracji, prawo we współczesnym społeczeństwie odgrywa rolę legitymizującą. Jednakże w przeciwieństwie do Hegla, Habermas nie wiąże rozwoju prawa z wytworami ekonomii politycznej ani z racjonalną niezależnością państwa, a w przeciwieństwie do Webera pomimo tego, że prawo reprezentuje dla niego formę koniecznego przymusu, jest przekonany, że ulega ono ewolucyjnej przemianie. Była przemiana ta ewoluowała w kierunku zmniejszenia stopnia opresji, musi się ona odbywać w określonych warunkach dyskursu. Tylko w dyskursie bowiem mogłyby tematyzowane te roszczenia wartościowe, co do których nie ma pierwotnej zgody².

Autonomia prywatna i publiczna. W konstytucjach społeczeństw zachodnich przyjmuje się koncepcję praw, która uwzględnia zarówno pozytyw-

¹ Zob.: J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992. Argumenty wykorzystane w *Faktizität und Geltung* zasadniczo służą do pokazania, że jest to pojęcie lub wewnętrzna relacja, a nie po prostu historycznie reprezentowany związek, pomiędzy zasadami prawa a demokracją, ponieważ proces demokratyczny podtrzymuje cały proces legitymizacji i zabezpiecza dyskursywny charakter politycznej kształtowanej woli. Prawo zaś jest w tej teorii przedstawione jako współczesny model integracji, dzięki któremu władza i społeczeństwo mogą rozwijać się, pojawiając się w kwestii spornej.

² Zob.: J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t.1. Warszawa 1999. Sama koncepcja działania komunikacyjnego umożliwia rekonstrukcję wzajemnych powiązań między sferami życia społecznego i systemem, a tym samym określenie normatywnych ram organizacyjnych konkretnych społeczeństw. Pozwalają one uzasadnić i interpretować potrzeby ludzkie oraz określić, jakie działania są dopuszczalne oraz dostarczają motywacji do działania. Koncepcja ta pozwala także wykazać, poprzez pragmatyczną teorię aktów mowy, pokazując, że w języku różnic roszczenia do wartości (prawdziwość, normatywnej słuszność, szczerść), że gdy stają się one problematyczne, to mogą poddać się dyskursywnej procedurze weryfikacyjnej i w ten sposób stworzyć wolność od panowania i przemocy przestrzeń działań komunikacyjnych.

wno prawa, jak i gwarantowan przez to prawo wolno negatywn . W prawie jest zatem zapisana zarówno autonomia w obszarze prywatnym, jak i w obszarze publicznym. Autonomi rozumie Habermas po kantowsku jako samostanowienie prawa przez rozumny podmiot. Autonomii prywatnej mo - na przypisa obszar wolno ci negatywnej lub praw człowieka, a autonomii publicznej obszar wolno ci pozytywnej lub praw obywatelskich. W filozofii polityki ta relacja jest zwyczajowo przedstawiana w ten sposób, e prywatna autonomia członków społecze stwa jest zagwarantowana przez prawa czło- wieka (klasyczne prawa do ycia, wolno ci i własno ci) i anonimowe reguły prawa, podczas gdy autonomia polityczna nadawania praw wyborczych oby- watelom wywodzi si z zasady powszechnej suwerenno ci i nabiera kształ- tów w demokratycznym samo-ustanowieniu. Jednak e w tradycji relacja mi - dzy tymi dwoma elementami jest wyznaczona przez nierozwi zywaln ry- walizacj . Liberalizm, cofaj c si do Locke'a, a przynajmniej do XIX w., przy- wołuje niebezpiecze stwo tyrani wi kszo ci i postuluje pierwsze stwo pra- wa człowieka w stosunku do powszechnej suwerenno ci, podczas gdy repub- likanizm obywatelski wywodzi cy si od Arystotelesa, przyznawał pierw- sze stwo wolno ci politycznej nad niepolityczn 'wolno współczesnych'.

Dla Habermasa ka de z tych stanowisk jest niekompletne i nie mo e by rozpatrywane na zasadzie alternatywy, co wi cej, stanowiska te musz si wzajemnie uzupełnia . Wolno działania podmiotu prawa prywatnego musi by zatem zrównowa ona publiczn autonomi obywatela. Za równowag obu idei, autonomii publicznej i prywatnej, mo e najlepiej zapewni proce- dura demokratyczna według Habermasowskiej zasady dyskursu praktyczne- go³. Dopiero wtedy owe idee tworzą przestrze , w której mo e powsta rozumna polityczna wola: „Bez prywatnej autonomii osób prawnych nie ma w ogóle prawa. Bez praw podstawowych, które gwarantują prywatn auto- nomi obywatela, nie istniałoby medium zdolne doprowadzi do prawnej instytucjonalizacji owych warunków, które pozwalają obywatelowi [...] czyni u ytek z przysługuj cej mu autonomii w sferze publicznej. Dlatego auto- nomia w obszarze prywatnym i w sferze publicznej wzajemnie si warunkuje, bez wzgl du na to, czy uznaje si prymat praw człowieka przed suwerenno ci ludu czy te odwrotnie”⁴.

³ Dyskurs praktyczny dotyczy sfery moralno-politycznej. Zakłada przyj cie idealnej sytuacji komunikacyjnej, dzi ki której problematyzowane kwestie dotycz ce normatywnej słuszno ci mog by racjonalnie argumentowane i rozwi zywane na drodze konsensusu. Ma on słu y weryfikowaniu poszczególnych elementów wiata prze ywanego i uniwersalizowaniu tych z nich, które uzyskały powszechn akceptacj staj c si w ten sposób normami. W sferze politycznej oznacza to demokratyczne kształtowanie woli.

⁴ J. Habermas: *O wewn trznym powi zaniu mi dzy pa stwem prawa a demokracj* . „Przełd Filozoficzny - Nowa Seria”, 1995, nr 4, s. 69.

Liberalny i socjalny model prawny. Aby przezwyciężyć impas między uniwersalno-abstrakcyjnym rozumieniem prawa a jego materialno-podmiotową podstawą, Habermas wychodzi od rozstrzygnięcia Charlesa Taylora, który rozróżnia dwa sposoby odczytania koncepcji demokratycznego państwa prawa⁵. Te dwa sposoby to jednocześnie dwa paradygmaty określające wewnętrzny związek między państwem prawa i demokracją.

Pierwszy z nich nazywa **Liberalizmem 1**. Jest on indywidualistyczny - wszystkim podmiotom złaczonym w życie prawnicze gwarantuje w formie podstawowych praw jednakowe podmiotowe wolności; jest również paternalistyczny, bowiem nie uwzględnia w nim tego, że adresaci prawa mogą tylko w takim wymiarze uzyskać autonomię, w jakim mogą samych siebie mieć za autorów ustaw, którym, jako prywatne podmioty prawne, są podporządkowani. Zatem, zdaniem Habermasa, w takiej koncepcji podmioty prywatne mogą skorzystać ze swych wolności tylko wtedy, jeśli uwiadomi je sobie poprzez uczestnictwo w przestrzeni publicznej i zapewnienie tam autonomii poprzez opinię publiczną.

Możemy ten model nazwać również *Liberalnym paradygmatem prawnym*, który liczy się głównie ze zinstytucjonalizowanym społeczeństwem, określonym przez gospodarkę i mechanizmy rynkowe. Wierzy się w niego, że ponad wydzielonymi, indywidualnymi sferami wolności powstanie sprawiedliwa społeczność. Zachodzi jednak ryzyko, które jest dla Habermasa argumentem przeciwko temu modelowi. Jak sam mówi: „Rzeczywiście możemy sobie wyrównać szanse korzystania z równo podzielonych prawnych kompetencji, ale w coraz większym stopniu niszczone przez wzrastającą nierówność ich szans z władz pozycji ekonomicznej...”⁶.

Drugi paradygmat to **Liberalizm 2**, w którym główny nacisk położony jest na socjalną funkcję prawa. Jest to model państwa socjalnego, do którego nawiązuje Charles Taylor. Wychodzi on z założenia, że zabezpieczenie to samo ci zbiorowych konkuruje z prawem do jednakowych wolności podmiotowych (szacunek dla niepowtarzalnej to samo ci jakości indywidualium). Uważa, że zabezpieczenie to samo ci zbiorowych wymaga uwzględnienia cech szczególnych, a wolności jednostkowe od nich abstrahuje. Powoduje to

⁵ Rozwijana przez Habermasa teoria demokratycznego państwa prawa opiera się na dwóch paradygmatach. Jednym jest 'władza', a drugim 'system'. Odwołując się do pierwszego paradygmatu analizuje on normatywne struktury konstytuujące społeczeństwo i rozpatruje je z punktu widzenia integracji społecznej. Natomiast ze względu na drugi paradygmat, rozpatruje on społeczeństwo z punktu widzenia mechanizmów sterowania. W tym 'systemie' Habermas rozpatruje ze względu na podsystemy: gospodarczy i polityczny, w których wyróżnia czynniki dominujące, determinujące funkcję danego podsystemu. Czynniki ten nazywa mediami sterowania; dla podsystemu gospodarczego jest to pieniądź, a dla podsystemu politycznego - władza.

⁶ J. Habermas: *O wewnętrznym powiązaniu między państwem prawa a demokracją*, dz. cyt., s. 70.

rozdarciu między uwzględnieniem kulturowych różnic a generowaniem praw podmiotowych.

Dla Habermasa Taylorowskie rozróżnienie omówionych liberalizmów jest bezzasadnie skonstruowane. Nie zgadza się on ani z liberalami pokroju Rawlsa czy Dworkina postulującymi etycznie neutralny porządek prawny (nawiązującymi do Liberalizmu 1), który każdemu winien zapewnić równe szanse dążenia do urzeczywistnienia swej własnej koncepcji dobra. Nie zgadza się również z komunitarystami takimi jak Taylor czy Walzer (będącymi przedstawicielami Liberalizmu 2), odmawiającymi prawu etycznej neutralności i chcącymi, by państwo wspierało określone koncepcje dobrego życia. Zbyt 'normalizująca' interwencja, jak chcą oni wprowadzić w wyrównywanie faktycznych warunków życia i pozycji władzy, prowadzi do zbyt dużego paternalizmu państwa socjalnego, a co za tym idzie do ograniczenia autonomii prywatnej⁷.

Oba podejścia są, zdaniem Habermasa, nie do zaakceptowania. Jeżeli przyjmuje się, że polityczne kwestie o charakterze etycznym należy omijać, gdy nie poddają się one bezstronnemu prawnemu uregulowaniu, to uwzględnienie neutralności prawa powoduje, że w przypadku Liberalizmu 1, państwo nie wolno dążyć do realizacji żadnych celów zbiorowych. Jeżeli za odrzucimy ten wymóg etycznej neutralności, to zostajemy zaklasyfikowani do Liberalizmu 2, w którym państwo przedkłada określone cele i to samo ci zbiorowe nad prawa indywidualne. W Liberalizmie 1 teoria praw głosi absolutne pierwszeństwo praw podstawowych nad dobrami kolektywnymi. Jest inaczej tylko wtedy, gdy wykaże się wyszczególnienie, tj. zasadne ograniczenia praw indywidualnych w imię wyższych celów. Sama ta przesłanka jednak, zdaniem Habermasa, nie implikuje dostatecznie komunitarystycznego poglądu, że liberalny system prawny nie ochroni wystarczająco dobrze kulturowych form życia i to samo ci zbiorowych. Nie jest tak, ponieważ w prawnych uregulowaniach przejawia się wyobrażenie danej wspólnoty o niej samej (utożsamienie się podmiotu z prawem zależy oczywiście od stopnia upolitycznienia prawa, jego konkretyzacji, wyboru celów i środków itp.).

W związku z tym Habermas jest przeciwny, i nie ma potrzeby zabezpieczania równoprawnego współistnienia różnych grup etnicznych czy narodowych poprzez takie prawa kolektywne, które wykraczają poza teorię praw dopasowaną do podmiotów indywidualnych. Dopuszczenie praw, które bazują na samowyznaniu wspólnoty staje się niepotrzebne i problematyczne, między innymi dlatego, że ochrona tradycji powinna służyć jedynie uznaniu członków danej wspólnoty i nie powinna opierać się na odgórnym,

⁷ Dla Habermasa wariant Liberalizmu 2, do którego skłania się Taylor, narusza zasadnicze zasady liberalizmu i podaje w wątpliwość indywidualistyczny sens nowoczesnie pojmowanego pojęcia wolności.

administracyjnej ich ochronie. Wszystko ma raczej polegać, zdaniem Habermasa, na oddolnym, spontanicznym i naturalnym przyswajaniu i kontynuacji określonych dla danej kultury i społeczeństwa tradycji, obyczajów, praw i wartości. Oznacza to, że w warunkach urefleksyjnionej kultury zachowa się tylko taka forma życia, która nadal wiąże członków danej wspólnoty. Samo za urefleksyjnienie oznacza wystawienie się na prób 'krytycznego' sprawdzianu, musi więc umożliwiać prawo swobodnego wyboru. Możliwość ta ma gwarantować właśnie demokratyczne państwo prawa.

Habermas przyznaje jednocześnie, że samowytwarzanie danej wspólnoty, jakie propagują komunitaryści, przejawiające się np. w wyborze urzędowego języka, sposobie i programie nauczania itp., przechodzi do prawa, które staje się wtedy wyrazem politycznej woli obywateli danego państwa. Jednakże metodą uzyskiwania tych praw jest dla Habermasa dyskurs praktyczny, w którym obywatele wypracowują wspólną koncepcję dobra. Inaczej powstaje, zdaniem Habermasa, niebezpieczeństwo nacjonalizmu, gdy kwestie etyczno-polityczne wyrażane w prawie, jako przejaw zbiorowej rozumności narodu, mogą stać się zarzewiem antagonizmów kulturowych przez lekceważenie stosunek dominujących wartości wobec kultur mniejszościowych.

Kolonizacja wiata życia. Zgodnie z zasadami wypracowanymi w *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas postuluje, by demokratycznie ukształtowany system praw mógł pomieścić w sobie jednocześnie cele ogólnopolityczne i cele zbiorowe. Te pierwsze łączy z normami prawnymi⁸, które, w przeciwieństwie do norm moralnych (regulujących interakcje między podmiotami w ogóle), odnoszą się do 'warunków interakcji konkretnego społeczeństwa'.

Ostatecznie więc uwzględnianie celów zbiorowych nie musi prowadzić do rozkładu struktury prawa i nie musi niszczyć jego formy prawnej jako takiej. Jak pisze: „Normowanie sposobów zachowania za pomocą medium prawa - otwiera się na cele wytknięte przez wolę polityczną społeczeństwa. Z tego względu każdy porządek prawny jest także wyrazem partykularnej formy życia, a nie odzwierciedleniem tylko uniwersalnej treści praw podstawowych”⁹.

Oznacza to relację równowagi między prawem i polityką, polityką i wiatem życia, a także norm ogólnymi i kolektywnymi to samo dotyczy. Habermas stara się pokazać, że prawo to dialektyczny ruch między różnymi prawnymi a rów-

⁸ Normy prawne, zdaniem Habermasa, „mają więc początek w postanowieniach lokalnego władcy, zasięgiem swym rozciągają się w obrębie geograficznie określonego obszaru państwa, na społecznie wydzieloną grupę obywateli i w obrębie tego obszaru (...) nadają politycznym decyzjom formę kolektywnie obowiązujących programów (J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*. „Kultura i społeczeństwo”, 1994, nr 4, s. 14).

⁹ J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*, dz. cyt., s. 14.

no ci faktyczn . Dzi ki formalnym, uniwersalnym uprawnieniom zapewniona zostaje wolno działa podmiotów, ale uprawnienia te mog by ró nie wykorzystywane, co nie musi przyczynia si do faktycznej równo ci.

Nic trzeba zatem przeciwstawia Liberalizmowi 1 Liberalizmu 2, a raczej urzeczywistni ten pierwszy, który jest ju liberalizmem społecznym dzi ki ruchom XIX i XX w. takim jak feminizm czy ruchy emancypacyjno-etniczne. Dla Habermasa s to zjawiska i płaszczyzny tzw. walki o uznanie to samo ci kolektywnych definiuj ce cele polityczne przede wszystkim kulturowo.

Przykłady te pozwalaj Habermasowi na sformułowanie konkluzji, e taka polityka prawna, która nie dostrzega wewn trznego zwi zku mi dzy prawem osób prywatnych a autonomi publicznych obywateli, nigdy nie wyjdzie poza dwa wy ej wymienione tradycyjne paradygmaty. I tak np. w polityce liberalnej formalne równouprawnienie, zadekretowane w sposób prawny, sprawia, e tym wyra niej wida faktyczn nierówno kobiet, gdy powstaje zbyt ogólna i abstrakcyjna klasyfikacja sytuacji powoduj cych krzywdy. Doprowadza to do 'normalizuj cej' interwencji, która sprawia, e wyrównanie tych krzywd powoduje dalsz dyskryminacj , co z kolei zmienia gwarancje wolno ci w restrykcje.

Jest to wynikiem tzw. 'tendencji jurydyzacyjnej'. Tendencja ta wyra a si poprzez wkraczanie sfer systemowych, w tym wypadku prawa, w symboliczn reprodukcj wiata ycia. Powoduje to jego wewn trzn kolonizacj . Dodatkowo kapitalistyczny rozwój podsystemów gospodarki i pa stwa sprawia, e s one coraz bardziej kompleksowe i wnikaj jeszcze gł biej w symboliczn reprodukcj sfery społeczno-kulturowej: „Tendencja do jurydyzacji nieformalnie regulowanych sfer *Lebenswelt* zwyci a na szerokim froncie, im bardziej prawami gospodarki towarowej i poj cciem masowej konsumpcji zostaj obj te takie sfery jak: czas wolny, kultura, wypoczynek, turystyka...” .

Zakłóca to, z perspektywy teorii działania komunikacyjnego, poprawne funkcjonowanie tych obszarów, bowiem uczestnicy staj naprzeciw siebie jako prawnie zobiektywizowane podmioty i oddalaj si od siebie. Jedne formy uwalniania si od zale no ci prowadz do nowych, i tak np.: uwolnienie si od przemocy w rodzinie uzale nia od pa stwa, dbanie w prawie o fizyczne dobro dziecka pomija inne jego potrzeby itp. Zatem dla Habermasa samo medium prawa narusza komunikacyjne struktury jurydyzowanej sfery działa . Sfery te musz si wtedy dostosowa do formalnie uregulowanych i zorganizowanych ju obszarów, co zaburza ich normalne funkcjonowanie. W ten sposób formalnie zorganizowane stosunki społeczne konstytuuj si w formach współczesnego prawa, a jego ekspansja zaczyna regulowa dot d jeszcze nieformalnie normowane stany rzeczy .

¹⁰ J. Habermas: *Tendencje jurydyzacji*. „Colloquia Communia”, 1989, nr 1, s. 144.

W tak rozumianym państwie prawa mieszkańcy jako obywatele zostają wyposażeni w prawo politycznej partycypacji. Pojawia się idea publicznego dyskursu oraz pluralizm polityczny, dążący do ustanowienia powszechnego i równego prawa wyborczego, jak również poprzez możliwość swobodnego organizowania się w polityczne związki i partie. Następuje także specjalizacja i parcelacja władzy. Wszystko to powoduje postępującą jurdyzację procesu legitymizacji władzy.

Socjalno-demokratyczne państwo prawa jest za kontynuacją linii rozszerzania formalizmu prawnego na obszary społeczno-kulturowe w celu ochrony wolności. Pozornie ujarzmiło ono ekonomiczny system w sposób administracyjny. Dla Habermasa jest to typowy przejaw konstytucjonalizacji socjalnych stosunków władzy zakorzenionych w strukturze klasowej. Normy ograniczające konflikty klasowe mają w takim państwie charakter obopólnej gwarancji ustawodawcy i adresata. Jednakże tak rozumiana państwowa polityka socjalna od początku była, zdaniem Habermasa, naznaczona przez ambiwalencję gwarancji wolności i zarazem jej ograniczenia. Sprzeczność ta jest wywoływana napięciem między socjalną liberalizacją norm burżuazyjnego prawa prywatnego (wolność zatrudnienia, swoboda przemieszczania się), a jednocześnie jego socjalno-represyjnym oddziaływaniem na tych, którzy zmuszeni są ofiarować swoją siłę roboczą jako towar. Ten negatywny efekt wynika, jak sugeruje Habermas, z samej struktury jurdyzacji. Oznacza to, że jeśli chcemy mieć zapewnione świadczenia socjalne, to zawsze będzie się to odbywać kosztem wtargnięcia w sferę życia prywatnego: „Im dalej państwo socjalne sięga poza pacyfikację konfliktu klasowego, tym więcej wchodzi w sferę produkcyjną i rozszerza się stosunków z klientami na prywatne dziedziny życia, tym mocniej zaznaczają się oczekiwane efekty uboczne jurdyzacji, które oznaczają jednocześnie biurokratyzację i spienienie istoty *Lebenswelt*”¹¹.

Prawomocno państwo prawa. Zamiast więc integracji społecznej, państwo socjalne powoduje jego dezintegrację. Takie dialektyczne przedstawienie ujawnia od razu, że jurdyzacja komunikacyjnie ustrukturalizowanych dziedzin działa nie tylko poza realizacją państwowo-prawnych zasad. Dlatego też Habermas, starając się wyjść poza opozycję autonomii prywatnej i publicznej, postuluje by: „dziedziny życia, które dla swego funkcjonowania muszą zdać się na społeczną integrację poprzez wartości, normy i procesy

¹¹ Podobnie rzecz się ma u MacIntyre'a. Problem wypierania przez prawo i regulacji prawnej sfer dotychczas bezpiecznych (np. uniwersytetów, rodziny) powoduje, że tracimy wiat kulturowego zakorzenienia, gdzie przebieg z 'jest' do 'powinien' nie jest kwestionowane. Pociągają to za sobą rozbięcie norm moralnych, na których miejsce wkracza wszechogarniająca regulacja prawna.

¹² J. Habermas: *Tendencje jurdyzacji*, dz. cyt., s. 141.

porozumienia, broni przed tym, aby nie uległy imperatywom systemowym gospodarki i administracji¹³.

Chce on pokazać, że pomimo mocnego zespolenia prawa z podsystemami gospodarki i państwa oraz przejęcia przez niego roli 'medium sterującego', które służy jako radek organizacyjny dla sterowanych tymi podsystemami, to mimo to nadal materialne jego uzasadnienie, ponieważ medium prawa pozostaje nadal powiązane z prawem jako instytucją. Z jednej strony, zdaniem Habermasa, moim bowiem pojmowa prawo jako medium, czyli zasady jego formalnego funkcjonowania (np. przyrost prawa pisanego) a z drugiej, prawo moim postrzega jako instytucje, czyli społecznie zintegrowane dziedziny działań, które moim na ocenia normatywnie: „Prawo wykorzystywane jako medium sterujące jest uwolnione od problemów uzasadniania i jedynie poprzez formalnie poprawne procedury związane z korpusem prawa, niedostatecznie legitymowanym pod względem demokracji. Instytucje prawne należą natomiast do społecznych komponentów *Lebenswelt*. Tak jak pozostałe normy postępowania, które nie są oparte o prawnie sankcjonowany przymus państwowy, mogą z tej przyczyny szukać moralnych podstaw uzasadnienia¹⁴.

Same instytucje prawne nie mają jednak dla Habermasa żadnej mocy konstytuującej, a tylko funkcję regulującą. Są one uwikłane w kontekst społeczno-kulturowy i wraz z normami zwyczajowymi przekształcają nieformalnie ukonstytuowane dziedziny działań komunikacyjnych w formy obowiązujące, podlegające sankcjom państwa. Prawo jako medium nie może zastąpić komponentów zinstytucjonalizowanej sfery wiarygodności. Jednakże problem polega na tym, że poza obszarem wiarygodności pytanie o gwarantowanie lub ograniczenie wolności przez regulacje prawne staje się bezsensowne. Dialektyka prawa jako instytucji i jako medium ma sens tylko jeżeli jest rozważana z perspektywy instytucji prawnych. Habermas pokazuje to na przykładzie interwencjonizmu państwa socjalnego. W państwie tym prawo jako medium nie jest indyferentne wobec wiarygodności, bowiem państwowa polityka socjalna musi posługiwać się prawem jako medium, by regulować sytuacje krytyczne, czyli takie, które należą do komunikacyjnej sfery działań (socjalne wyrównanie, rekompensaty itp.).

Dzięki opisanemu wcześniej wewnętrznemu powiązaniu między autonomią prywatną i autonomią publiczną, pokazaniu ich równowagi, a także różnicom w samym prawie jego warstwy formalnej i treściowej (prawo jako medium i jako instytucje), Habermas może pokazać, w jaki sposób w jego teorii prawo zyskuje prawomocność: „Porządek prawny jest wówczas

¹³ Tamże, s. 147.

¹⁴ Tamże, s. 142.

prawomocny, gdy równomiernie zapewnia autonomi wszystkim obywateli. Autonomi posiadaj natomiast oni tylko wówczas, gdy adresaci prawa mog si mie zarazem za jego autorów. Wolnymi za s autorzy tylko jako uczestnicy procesów stanowienia prawa, które tak s uregulowane i przebiegaj w takich formach komunikowania si , e wszyscy mog zakłada , i powzi te w taki sposób uregulowania zasługiwały na powszechn i racjonalnie motywowan aprobat . Patrz c normatywnie bez demokracji nie istnieje pa stwo prawa”¹⁵ .

Demokratyczne pa stwo prawa. Zarazem sam proces demokratyczny musi by prawnie zinstytucjonalizowany, co wymaga obowi zywania praw podstawowych (wolno ci indywidualnego działania itp.) bez których nie ma mowy o słuszno ci obowi zywania praw. Podstaw tak rozumianej prawomocno ci jest dla Habermasa przekonanie o zasadno ci wyst puj cych struktur normatywnych. Idealnym za uzasadnieniem tych norm i warto ci post powania jest ich dyskursywne ukonstytuowanie. Wypracowanie takiego modelu, w którym teoretyczna analiza byłaby hipotetycznym dyskursem mi dzy grupami społecznymi o sprzecznych interesach, umo liwiłoby oddzielenie interesów daj ce si uogólni od tych tłumionych, które stałyby si przedmiotem kompromisu. St d te pomysł Habermasa, by wyja nia tego rodzaju problemy w politycznej sferze publicznej, czyli w „publicznym sporze na temat wła ciwego rozumienia potrzeb i ich kryteriów”¹⁶. Polityczna sfera publiczna ma by zagwarantowana przez proceduralne uj cie prawa. Takie, w którym zamiast sporu o dwie konkurencyjne koncepcje, wolno ci indywidualne i prawa polityczne zostan połączone w procesie demokratycznym tak, aby je chroniły.

Współczesne prawo musi zatem, zdaniem Habermasa, spełni dwa warunki. Musi dostarczy podstawy dla integracji systemowej i jednocze nie zapewni niezb dne warunki integracji społecznej, które ostatecznie maj miejsce poprzez osi ganie przez podmioty wzajemnego porozumienia w wiecie społecznym. Aby jednak prawo w ogóle obowi zywało, musimy uwzgl dni zarazem jego form (czyli zgodno post powania z norm), jak i zasad dyskursu (normy kształtuj ce działanie). Dopiero bowiem zasada dyskursu i forma prawna daj prawomocne prawo¹⁷.

¹⁵ J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym pa stwie prawa*, dz. cyt., s. 13. Zakłada to powi zanie prawa z praworzdno ci szeroko rozumian jako etyczny zbiór norm.

¹⁶ J. Habermas: *O wewn trznym powi zaniu...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁷ Habermas tworzy pi podstawowych zasad prawnych na których jest oparte demokratyczne pa stwo prawa: 1. zasada wolno ci działania, która ma dawa najwi ksza mo liwa wolno dla ka dego; 2. prawo zwracania si do okrelonej wspólnoty, maj ce zagwarantowa dobrowolne członkostwo; 3. zało enie mo liwo ci powoływania si na prawo, co daje mo liwo zaskar ania prawa; 4. przyj cie zasady, e prawo zakłada stanowi ce je podmioty, z którego Habermas wyprowadza równo szans dla wszystkich; 5. przyj cie w prawie materialnych warunków w celu osi gnia najwi kszej mo liwej rów-

Postulowane w ten sposób demokratyczne państwo prawa wykorzystuje rzdy 'ludu', by wspiera autonomię wszystkich jednostek. Poprzez racjonalną dyskusję mają one kształtować swoje życie i kolektywnie kreować swoją politykę. Habermas wpisuje w swój system wymóg uczestnictwa zarówno dla polityków, by tłumaczyli się ze swoich decyzji, jak i dla obywateli, by brali udział w debacie nad tymi decyzjami. Przedstawia model demokratycznego państwa prawa na przykładzie społeczeństw wielokulturowych. Model ten miałby w zarysie wyglądać następująco:

Po pierwsze, jeżeli w takich społeczeństwach jest sprawna opinia publiczna (nie zdeformowana przez władz struktury komunikowania się) to wtedy demokratyczny proces urzeczywistniania równych praw podmiotowych rozciąga się również na zapewnienie równoprawnej koegzystencji różnych grup etnicznych: „W społeczeństwach wielokulturowych równoprawna koegzystencja form życia oznacza zapewnienie każdemu obywatelowi oraz jego dzieciom szansy wzrastania (...) w kulturowym świecie swego pochodzenia, szansy krytycznego ustosunkowania się do niej (...), możliwości jej kontynuowania lub transformowania, tudzież możliwości odwrócenia się od jej imperatywów”¹⁸.

Po drugie, dla Habermasa, integracja etyczna należy oddzielić od bardziej abstrakcyjnej płaszczyzny integracji politycznej. Polityczna integracja obywateli zapewnia lojalność względem wspólnej kultury politycznej. Ta zaś zakorzeniona jest w interpretacji naczelných zasad konstytucyjnych, jakiej dokonuje całe naród z perspektywy do wiadczeń historycznych (wspólny horyzont interpretacji). Spory, jakie są tożone przez obywateli dotyczą więc najlepszej interpretacji podstawowych praw i zasad: „Muszą wytworzyć się trwałe powiązanie tych praw z motywami i zapatrywaniami obywateli. Bez tego bowiem zakotwiczenia w warstwie motywacyjnej, nie mogą one stać się siłą napędową dynamicznie pojmowanego projektu wytwarzania stowarzyszenia osób wolnych i równych”¹⁹.

Dla Habermasa różnica między integracją etyczną a polityczną musi zostać utrzymana. Inaczej pojawia się ryzyko dominacji jednej ze stron w społeczeństwie wielokulturowym. Chodzi zatem o neutralność prawa względem wewnętrznych etycznych różnic, szczególnie zaś po rozpadzie 'metanarracji', gdy społeczeństwo może być utrzymywane razem tylko poprzez konsensus co do procedur stanowienia prawa i sprawowania władzy.

ności dla wszystkich (patrz: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992).

¹⁸ J. Habermas: *Walka o uznanie...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 21.

Nie ma równie potrzeby by przeciwstawić teorii demokratycznego państwa prawa jak konkurencyjnym, normatywnym zasadom, bowiem to samo państwo jest silnie spleciona z tymi samymi strukturami zbiorowymi i jej stabilizację można zapewnić jedynie w sieci wzajemnych kulturowych powiązań i relacji. Zatem podstawami, dzięki którym może się urzeczywistnić demokratyczne państwo prawa, a różnice kultury mogą przetrwać, jest zdolność do samotransformacji w wymiarze wiarygodności i systemów sterowania, a także gotowość do doraźowego dokonywania rewizji swoich zasad. Bez nauczenia się tej umiejętności niemożliwe jest dla Habermasa spełnienie oświeceniowego ideału państwa.

Ostatecznie rozwiązaniem sporu między Liberalizmem 1 i Liberalizmem 2 a tym samym pogodzenie autonomii prywatnej i publicznej jest dla Habermasa model federacji oparty, z jednej strony, na proceduralnym rozumieniu prawa, a z drugiej, mający korzenie w sferze społeczno-kulturowych form wiarygodności.