

AGNIESZKA SMROKOWSKA-REICHMANN  
AWF w Krakowie

## IDEA SPRAWIEDLIWO CI W „BETWEEN FACTS AND NORMS” J. HABERMASA

**Fakty i normy.** Stworzona przez Habermasa i opublikowana na początku lat 80. ubiegłego wieku teoria działania komunikacyjnego była wielkim wydarzeniem filozoficznym, które jednak odbiło się nie tylko pozytywnym echem. W miarę upływu czasu zaczęło pojawiać się coraz więcej głosów krytyki. Dla przykładu, R. Bubner zarzucił teorii działania komunikacyjnego to, że jest lepa na rzeczywistość instytucjonalną<sup>1</sup>. Inny z kolei krytyk Habermasa, O. Höffe (posiłkując się by może zastrzeżeniami, jakie H.-G. Gadamer sformułował w stosunku do Habermasowskiego interesu emancypacyjnego<sup>2</sup>) nie zawahał się stwierdzić, że cała teoria działania komunikacyjnego grozi wręcz anarchistycznymi konsekwencjami<sup>3</sup>. Można kwestionować ten zarzut, który wydaje się bardzo ostry i myli Habermasa ze zgoła innym przedstawicielem szkoły frankfurckiej - Herbertem Marcuse. Gwoli rzetelności wypada jednak przyznać, że rzeczywiście Habermas wysuwa w pewnym momencie miał propozycję, aby „przeskoczyć” płaszczyznę politologicznej nauki o instytucjach. Jednocześnie nie przyznaje wprawdzie, że pewne formy komunikacji między ludźmi muszą ulec zinstytucjonalizowaniu (chodzi tu zwłaszcza o demokratyczne tworzenie i wyrażanie opinii w państwie prawa). Mimo to w koncepcji Habermasa często pojawia się szczególnie podkreślana siła komunikacyjna (o czym dalej), która z sa-

<sup>1</sup> Por. R. Bubner: *Das sprachliche Medium der Politik*, w: idem: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992.

<sup>2</sup> Por. H.-G. Gadamer, G. Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976, s. 26, 42.

<sup>3</sup> O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.

mej swej istoty nie podlega instytucjonalizacji i jako taka przeciwstawiana jest przez Habermasa instytucjom<sup>4</sup>.

Tak czy inaczej wydaje się, że szczególnie zarzuty autorstwa O. Höffe sprowokowały Habermasa do wielu replik, a wśród nich do, między innymi, takiej, która ostatecznie przybrała formę książki *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, opublikowanej w 1992 r. Trzeba jednak zaznaczyć, że praca ta nie ogranicza się wyłącznie do udzielania odpowiedzi i wyjaśniania na pytania i w tym sensie pojawiają się w związku z propozycjami filozoficznymi Habermasa. *Faktizität und Geltung* zajmuje się także, a może przede wszystkim, analizą dualizmu prawa. Jak wskazuje na to tytuł, według Habermasa, prawo rozszczepia się na płaszczyzn faktyczną (*Faktizität*) i normatywną (*Geltung*).

Według mnie, zjawisko owego rozszczepienia bardzo dobrze oddaje tytuł angielskiego tłumaczenia dzieła Habermasa - *Between Facts and Norms (Pomiędzy faktami a normami - podkreślenie moje)*<sup>5</sup> i <sup>6</sup>. Użycie słowa „pomiędzy” uważam za wyjątkowo szczere, ponieważ istotnie, w swym dziele Habermas głównie uwagę skupia na analizie tego, co znajduje się właśnie „pomiędzy”. Po pierwsze, chodzi tu o wspomnianą już dwoistość natury prawa, czy też, jak nazywa to William Rehg, o istnienie w prawie *napięcia*, które objawia się tym, że „po jednej stronie znajdujemy rzeczywistość społeczną, a po drugiej - roszczenie rozumu (któremu czasami rzeczywistość zadaje kłam)”. W związku z tym Rehg

<sup>4</sup> Por. J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main 1992.

<sup>5</sup> J. Habermas: *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Polity Press, Oxford 1998.

<sup>6</sup> Po głębszym namyśle zdecydowałam się korzystać z powyższego angielskiego tłumaczenia dla potrzeb tego artykułu. Co prawda, od niedawna dysponujemy polskim przekładem *Faktizität und Geltung (Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego)*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa 2005). Jednak moim zdaniem jest to tłumaczenie wyjątkowo niezręczne oraz zaciemniające i tak niełatwy wywód Habermasa, zwłaszcza w porównaniu z doskonałymi przekładami A. M. Kanińskiego lub M. Łukasiewicza. Rozwiązaniem byłoby odwołanie się do niemieckiego oryginału, ale postanowiłam sięgnąć po przekład angielski, z uwagi na jego bardziej powszechną dostępność.

twierdzi, że „moemy uważać teorię działania komunikacyjnego za szczególnie dobrze dostosowaną do tego, aby rozróżnić to napięcie w prawie i konstruktywnie się nim zajmować”<sup>7</sup>. Po drugie, w *Faktizität und Geltung* mamy do czynienia z próbą znalezienia wspólnego mianownika pomiędzy socjologicznymi teoriami prawa a filozoficznymi teoriami sprawiedliwości oraz wiążemy się z nią nierozzerwalnie solidarnie. Usiłowanie całościowej analizy *Faktizität und Geltung* przekraczałoby ramy tego artykułu. Dlatego zamierzam skupić się na rozważaniu aspektów związanych z pojęciem sprawiedliwości (i dopełniającym ją solidarnie). Jak w większości swych prac, tak i tutaj Habermas nie poświęca tym zagadnieniom osobnych rozdziałów, ale nawijuje do nich niejako przy okazji zatrzymywania się nad poszczególnymi interesującymi dla kwestiami.

**Warto ci, normy moralne i normy prawne.** Andrzej M. Kaniowski w przedmowie do swego przekładu *Teorii działania komunikacyjnego* zwraca uwagę na zlewanie się w niektórych wymiarach dwóch niemieckich terminów: *Geltung* i *Gültigkeit*. „Obydwa rzeczowniki, pochodzące od czasownika *gelten*, miały pierwotnie ten sam sens (podobnie jak przysłówki *geltend* i *gültig*), ale w filozoficznym dyskursie posługiwano się terminem *Gültigkeit* (równoznacznym z: *objektive Gültigkeit*), który odnosił się do szczególnych, aczasowych przymiotów (*Qualitäten*) określonych obiektów abstrakcyjnych, takich jak sądy (w sensie logicznym) czy osudy (*Propositionen* i *Urteile*), jak te do związanych z nimi operacji wnioskowania, dowodzenia, argumentowania, wyjaśniania. Termin *Geltung* funkcjonował natomiast poza obszarem czysto filozoficznym przede wszystkim w odniesieniu do norm (*normative Geltung*, *Normgeltung*) (...). **Podstawowym pojęciem stało się ono [tj. pojęcie *Geltung*] u neokantystów, którzy m.in. z jego pomocą chcieli przeprowadzić ścisłe rozgraniczenie tego, co faktyczne i tego, co normatywne: *Sein und Gelten*. Przeciwwstawienie to przybiera u nich**

<sup>7</sup> W. Rehg: *Translator's introduction*, przedmowa tłumacza do J. Habermas: *Between facts and norms*, op.cit., s. x-xi.

**posta przeciwstawno ci dwu sfer: *Wertsphäre* (albo *Geltungssphäre*) i *Seinssphäre*”<sup>8</sup> [podkr. moje].**

Nie wdaj c si w dyskusj o tym, czy Habermas jest czy te nie jest neokantyst *sensu stricto*, na pewno nale y zgodzi si z powtarzany mi cz sto opiniami, które widz Habermasa jako dziedzica dyskursu kantowskiego. W zwi zku z tym i w kontek cie przytoczonego cytatu warto zastanowi si nad tym, jakie miejsce, według Habermasa, zajmuje w sferze warto ci sprawiedliwo ?

Otó Habermas twierdzi, e *warto ci zawsze współzawodnicz z innymi warto ciami*<sup>9</sup>. W zwi zku z tym przypisuje warto ciom wła ciwie tylko jedn podstawow funkcj . A jest ni okre lanie, jakie dobra s warte tego, by jednostki lub zbiorowo ci d yły do ich zdobycia. Warto ci pozwalaj nam zatem okre la , jakie dobra preferujemy; pozwalaj dokonywa wyboru. Zewn trzne czynniki, nazywane przez Habermasa *specyficznymi okoliczno ciami*<sup>10</sup> w poł czeniu z subiektywnymi, prywatnymi opiniami podmiotów sprawiaj , e jedne dobra przegrywaj w konfrontacji z innymi. Mo na wi c powiedzie , e warto ci zaangażowane s nieustannie w proces specyficznie pojmowanego *agonu*.

Taki stan rzeczy, zdaniem Habermasa, powoduje, e w teoriach moralno ci zastosowanie mo e znale jedynie podej cie deontologiczne, natomiast całkowicie wykluczona jest „teleologiczna interpretacja imperatywów moralnych”<sup>11</sup>. Poj cie powinno ci moralnej nie mo e mie nic wspólnego z pragnieniem osi gni cia i posiadania okre lonych dóbr. Habermas zajmuje stanowisko antyutilitarystyczne, pisz c, e powinno przestrzegania nakazów moralnych wynika z ich słuszno ci, a nie z nadziei na realizacj za ich pomoc pewnych celów, nawet tak szczytnych jak dobro ogółu<sup>12</sup>. Nale y oczywi cie ustali , które z nakazów, i na podstawie czego, uzyskuj wysoki status słusznych norm moralnych wymagaj cych przestrzegania. Propozycj Habermasa jest okre lanie

<sup>8</sup> Por. A. M. Kaniowski: *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, wst p do: J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa 1999, 1.1, s. LXXXIX.

<sup>9</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 153.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

słuszno ci i obowi zywania danej normy za pomoc testu uniwersalizacji (słynny *Universalisierungsgrundsatz*). Przeprowadzaj c test uniwersalizacji sprawdzamy, czy dana norma jest sprawiedliwa. Habermas podkre la w zwi zku z tym, e w wypowiedziach dotycz ych norm moralnych predykatem orzekaj cym o ich obowi zywaniu nie jest ju termin „prawdziwe”, jak ma to miejsce w przypadku innych zda twierdzc ych, ale termin „sprawiedliwe”.

Sprawiedliwo byłaby zatem jedyn warto ci wył czon z agonicznego współzawodnictwa tocz ce go si w aksjosferze. Wszystkie pozostałe składniki aksjوسفery maj charakter warto ci wzgl dnych, zale nych od subiektywnej perspektywy podmiotu. Natomiast sprawiedliwo jest warto ci absolutn , która - podobnie jak wyznaczane przez ni normy moralne - obowi zuje uniwersalnie. Habermas przyznaje oczywi cie, e normy moralne „uciele niaj warto ci lub interesy”, jednak dodaje, e chodzi tu tylko o takie warto ci lub interesy, „które podlegaj uniwersalizacji”<sup>13</sup>.

Normy moralne s w zwi zku z tym wyposa one w pot ny potencjał abstrahowania od konkretnej sytuacji, ich zadanie polega bowiem na okre leniu, co jest „równie dobre dla wszystkich istot ludzkich”. W przeciwie stwie do tego drugi rodzaj norm, czyli normy prawne koncentruj si na tym, by „regulowa kontekst ycia obywateli konkretnej prawnej społeczno ci”<sup>14</sup>. Naturalnie nie oznacza to, e Habermas odmawia normom prawnym statusu powszechno ci i e uwa a je za relatywne. Wszak przyznaje, e pomi dzy moralno ci a prawem istnieje podobie stwo struktury <sup>15</sup>. Chce przez to powiedzie , e zarówno normy prawne, jak i normy moralne mo na okre li mianem ogólnych, a to dlatego, i w obydwu przypadkach nie potrafimy poda dokładnej liczby osób b d cych (potencjalnymi) adresatami owych norm. Co prawda normy prawne podlegaj pewnemu ograniczeniu, poniewa , jak ju wspomniałam, odnosz si nie do ka dego podmiotu, ale w sposób specyficzny tylko do podmiotów wchodz ych w skład okre lonej grupy definiowanej jako społeczno z prawnego punktu widzenia. Jednak,

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 154.

zdaniem Habermasa, nie staje się to przyczyną, by ogólnie norm prawnych posiadała „inny sens *per se*”. Bowiemy koniec końców i w przypadku norm prawnych, i w przypadku norm moralnych mamy do czynienia z *równym braniem pod uwagę wszystkich interesów*<sup>16</sup>.

Czy istnieje zatem jakaś zasadnicza różnica między prawem a moralnością? Owszem, istnieje, a zasada się wyla nie na sposobie rozumienia równości. W tym miejscu Habermas, coraz subtelniej wycienia swoje rozróżnienie, wprowadza pojęcie „materialnej lub substancyjnej równości w prawie”<sup>17</sup>. Na mocy jej działania jednakowe przypadki muszą być traktowane w jednakowy sposób. Ponownie mamy tu więc do czynienia z kwestią sprawiedliwości, ale nie tylko z nią. Mianowicie omawiany kontekst rozszerza się - normom prawnym (przeciwieństwo normom moralnym) nie wystarczy samo odwołanie się do sprawiedliwości, ponieważ, odnosząc się do konkretnych, nie są ukonstytuowane na odpowiednio wysokim poziomie abstrakcji (znów w przeciwieństwie do norm moralnych). Tote oprócz kwestii sprawiedliwości, przy okazji norm prawnych pojawiają się i inne pytania, przede wszystkim dotyczące sprawy to samo i dokonywania wyborów. Dyskusja nad normami prawnymi wymaga od jej uczestników nie tylko stwierdzenia, „co jest również dobre dla każdego obywatela”<sup>18</sup>, ale także konkretnego samookreślenia się w kilku zróbnicowanych płaszczyznach: kim jesteśmy jako ci wla nie obywatele, czyli członkowie politycznej wspólnoty, jak chcielibyśmy, jakie cele do osiągnięcia widzimy przed sobą i jak, naszym zdaniem, najlepiej je realizować<sup>19</sup>. Takim oto sposobem, pisze Habermas, „sfera pytań związanych ze sprawiedliwością rozrasta się, obejmując problemy osiągnięcia samo-zrozumienia i pytania o racjonalny wybór środków - oraz oczywiście problemy wyważenia interesów, które nie mogą być generalizowane, lecz zamiast tego domagają się sprawiedliwych kompromisów”<sup>20</sup>. Tylko rozwiązanie wszystkich tych kryteriów pozwala na rzeczywiście równe traktowanie takich samych

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>19</sup> Por. ibidem, ss. 154-155.

<sup>20</sup> Ibidem.

przypadków w obliczu prawa, a więc na zaistnienie równości substancyjnej.

Chociaż więc Habermas przypisuje sprawiedliwości wysoki status wartości absolutnej, okazuje się, że nie we wszystkich kontekstach problemy mogą być skutecznie rozwiązane poprzez odwołanie się tylko do niej. Nie znaczy to, iż w sprawiedliwości tkwi jakaś niedoskonałość. Wydaje się, że to raczej konkretnej, dotykanej rzeczywistości czegoś nie dostaje i dlatego w niektórych sytuacjach nie wystarcza posługiwanie się wyłącznie pojedynczym kryterium sprawiedliwości, ale należy pomocniczo posłużyć się „złym zestawem kryteriów”<sup>21</sup>.

**Sprawiedliwość i prawo.** Ustalanie norm prawnych, które mają obowiązywać w danej wspólnocie, jest procesem dyskusyjnym o wysokim stopniu trudności. Jak wskazałam, członkowie owego dyskursu, zanim osiągną porozumienie co do prawomocności bądź nieprawomocności danej normy, muszą najpierw ustalić skomplikowane kwestie swej tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Dlatego, zdaniem Habermasa, polityka legislacyjna nie ogranicza się jedynie do dyskursu normatywnego, ale zawiera w sobie również, jako części składowe, wiele innych dyskursów, które nazywam „dyskursami tożsamościowymi”, a których celem jest osiągnięcie przez dyskutantów samo-zrozumienia. „W takich dyskursach uczestnicy chcą osiągnąć jasne rozumienie siebie jako członków określonego narodu, jako członków lokalnej wspólnoty, jako mieszkańców regionu i tak dalej; chcą rozstrzygnąć, jakie tradycje bądź kontynuowali; starają się ustalić, jak bądź traktowali jedni drugich oraz jak bądź traktowali mniejszości i grupy marginalne; krótko mówiąc uczestnicy takich dyskursów (...) mają nadzieję upewnić się co do tego, w jakiego rodzaju społeczeństwie chcą żyć”<sup>22</sup>.

Wszystkie pytania dotyczące samo-określenia i podległości je samo-zrozumienia Habermas uważa za istotne, czasem wręcz nieodzowne dla polityki legislacyjnej. Lecz jednocześnie nie pozostawia wątpliwości, że w hierarchii wartości bynajmniej nie one zajmują najwyższe pozycje, i że stanowienie prawa nie może opierać się tylko na nich, a nawet nie przeważać nad nimi. Habermas przyznaje

Ibidem, s. 155.

<sup>22</sup>Ibidem, s. 282.

wi c, i normy prawne zawieraj w sobie pewne aspekty teleologiczne, a jednocze nie podkre la, e dyskursu normatywnego nie mo na redukowa do samego porozumiewania si jego uczestników na temat wspólnie podzielanych warto ci. Zachodz ce w przestrzeni dyskursu normatywnego dyskursy to samo ciowe maj charakter pomocniczy. Dlatego wszelkie pytania padaj ce podczas dyskursów to samo ciowych musz pozosta podporz dkowane pytaniom moralnym, które z kolei sprowadzaj si w istocie do jednego problemu: w jaki sposób uregulowa prawnie dan (sporn ) spraw , by było to w równym interesie wszystkich.

Habermas stawia tu mocn tez , stwierdzaj c, i „stanowienie norm jest przede wszystkim kwestia sprawiedliwo ci, tote prawo konkretnej wspólnoty prawnej, je eli ma by usankcjonowane, musi by **przynajmniej** (podkre lenie moje) kompatybilne z moralnymi standardami, które domagaj si uniwersalnej wa no ci poza wspólnot prawn ”<sup>23</sup>. Za w innym miejscu, przestrzegaj c przed prawem, które kolidowałoby z zasad sprawiedliwo ci wypowiada si jeszcze bardziej dobitnie: „Raczej dogodne dla legitymizacji prawa musz , pod rygorem kognitywnych dysonansów, harmonizowa z moralnymi zasadami powszechnej sprawiedliwo ci i solidarno ci”<sup>24</sup>. Mo na zatem powiedzie , e w prowadzonych dyskursach od odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwo zale od odpowiedzi na inne pytania, cho by i tak wa ne, jak te zwi zane z to samo ci , samoidentyfikacj i praktycznymi aspektami funkcjonowania społeczno ci. Ponad wszystkimi ludzkimi dociekaniem i ponad wszystkimi kontekstami sytuacyjnymi istnieje niewzruszona warto uniwersalna - sprawiedliwo , która obowi zuje absolutnie, nie ograniczona specyfik adnej konkretnej wspólnoty ludzkiej. Normy prawne stanowi niejako aktualizacj niezmiennego i mocniejszego w stosunku do nich ontologicznie, aksjologicznie, a tak e (jak wskazuje ostatni cytat) epistemologicznie potencjału sprawiedliwo ci. Prawo nie b d ce pochodn sprawiedliwo ci nie jest wi c prawem słusznym, a jako takie traci swoj moc i mandat obowi zywania.

Sprawiedliwo , która jawi si jako siła generuj ca prawo, sama równie wymaga innej siły do swego powstania. Hannah Arendt, przy-

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 99.



woływana przez Habermasa, nazywa to siłą komunikacyjną i opisuje ją jako zjawisko efemeryczne, które „pojawia się między ludźmi, kiedy działają wspólnie, a znika w chwili, gdy się rozpraszają”<sup>25</sup>. Warunkiem powstania siły komunikacyjnej jest, według Arendt, porozumienie się ludzi ze sobą co do jakiejś opinii<sup>26</sup>. Habermas, rozwijając poglądy Arendt, w charakterystyczny dla siebie sposób płynnie przechodzi do samodzielnego analizowania - chociaż wciąż na tle koncepcji Arendt - genezy sprawiedliwości produkującej dobre prawo. Otóż u podstaw realizującego zasad sprawiedliwości prawa filozof nasz widzi **wolno komunikacyjną**. Jeśli nie jest ona niczym ograniczana (znową nasuwa się tu skojarzenie z interesem emancypacyjnym!) oraz jeśli używa się jej publicznie - w znaczeniu: powszechnie - wówczas spełnia ona jednocześnie dwie nader istotne funkcje. Po pierwsze, jest to funkcja racjonalizowania, gdzie wolno komunikacyjna, poprzez „swobodne przetwarzanie informacji i uzasadnienie, relewantnych tematów i wkładów”<sup>27</sup>, umożliwia formowanie się racjonalnych opinii i poglądów. W ślad za tym pojawia się druga funkcja - motywowania, która bierze się z faktu, że racjonalne porządkowanie rzeczywistości dokonuje się w ramach dyskursu, a ten z kolei polega na intersubiektywizacji przekonanych przez poszczególnych jego uczestników. „Można to zilustrować, jak pisze dalej Habermas, na przykładzie modelu zajmowania pozycji ‘tak’ lub ‘nie’ wobec propozycji prostego aktu mowy. Wspólnie dzielone przekonanie, które jest wytworzone albo nawet tylko umocnione między mówiącym i słuchającym poprzez intersubiektywne rozpoznanie roszczeń co do wartości podniesionych w akcie mowy - implikuje ciche zaakceptowanie zobowiązań istotnych dla działania; w tej mierze taka akceptacja stwarza nowy fakt społeczny”<sup>28</sup>. W efekcie obie funkcje wolności komunikacyjnej - racjonalizująca i motywacyjna - mobilizują obywateli do formowania „przekonań politycznych, które z kolei wpły-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>26</sup> Por. H. Arendt: *On revolution*, New York 1965.

<sup>27</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 147.

<sup>28</sup> Ibidem.

waj na wytwarzanie obowiazujacego prawa". Jest to „potencjał, którego sprawujący władzę administracyjną nie powinni ignorować”<sup>29</sup>.

Podstawą myślenia filozoficznej Habermasa pozostaje niezmiennie komunikacja międzyludzka. Niezależnie od tego, który z jego poglądów będziemy rozważać (jak choćby koncepcję sprawiedliwości i prawa), zawsze prędzej czy później, mniej lub bardziej okólną drogą, po prostu lub bezpośrednio - dojdziemy do problematyki porozumiewania się i porozumienia.

**Dystrybucja, społeczeństwo i instytucje.** Z dotychczasowych analiz wynika, że dla sprawiedliwości Habermas przeznaczył w swojej koncepcji szczególne miejsce. Wysoki status sprawiedliwości wyraźnie ukazuje się również poprzez funkcję, jak przypisuje jej filozof. Mianowicie podstawowe zadanie sprawiedliwości polega na chronieniu ludzkiej wolności, autonomii i godności. Równe traktowanie, stanowiące niewątpliwie i istotny element sprawiedliwości, jest w istocie **dopiero rezultatem** wypełnienia warunku ochrony trzech powyższych aspektów. Toteż, zdaniem Habermasa, nie należy popełniać błędów sprowadzających sprawiedliwość do sprawiedliwości dystrybucyjnej, która miałaby polegać na równym rozdzielaniu pomiędzy członków społeczeństwa uprawnień i korzyści społecznych, czy też tego, co Habermas nazywa „wyprodukowanymi społecznie okazjami życiowymi”<sup>30</sup>. Zredukowanie sprawiedliwości do rozdawnictwa stanowi ogromne zawężenie jej znaczenia oraz rezygnację z wizji społeczeństwa, które jest sprawiedliwe dlatego, że wypełnia „obietnicę emancypacji i ludzkiej godności”. W społeczeństwie realizującym habermasowską sprawiedliwość „kluczem normatywnym jest autonomia, a nie powodzenie”, stąd też zapewnianie wszystkim równie wygodnego życia nie może być jeszcze nazwane sprawiedliwością<sup>31</sup>.

Interpretowanie sprawiedliwości w kategoriach dystrybucyjnych poglągałoby za sobą inny powódbyłby. Otóż prawa przysługujące społeczeństwu i jednostce zaczynają wtedy zmieniać swoje znaczenie, a mianowicie zaczynają być rozumiane w sensie „dóbr, które mogą być roz-

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 418.

<sup>31</sup> Ibidem.

dzielane i posiadane”<sup>32</sup>. Tymczasem, zauważa trafnie Habermas, posiadanych praw nie da się konsumować, tak jak ma to miejsce w przypadku dóbr materialnych. Nasze używanie przysługujących nam praw polega zawsze na **korzystaniu z nich**.

Rozważając całą tę problematykę sprawiedliwości, praw (czy też uprawnień) i dóbr - Habermas aprobatycznie cytuje Iris Marion Young, która w omawianej kwestii zajmuje następujące stanowisko: „Co oznacza dystrybucja prawa?”<sup>33</sup> Można mówić o posiadaniu prawa do dystrybucyjnego udziału w rzeczach materialnych, zasobach lub dochodzie. Ale w takich przypadkach to dobro jest rozdzielane, nie prawo... Prawa nie są pomylane jako dobytek. Prawa są wzajemnymi relacjami, nie rzeczami; są instytucjonalnie zdefiniowanymi regułami, które określają, co ludzie mogą **robić** w relacji jedni do drugich. Prawa odnoszą się raczej do **czynienia** niż do **posiadania**, do relacji społecznych, które umożliwiają lub ograniczają działanie”<sup>34</sup>. Nietrudno zrozumieć, dlaczego Habermas podpisuje się pod tym poglądem Iris Marion Young. Mamy tu przecież wszystko, co jest ważne także w jego własnych koncepcjach, a zwłaszcza w *Teorii działania komunikacyjnego*, czyli relacyjno-stosunków międzyludzkich oraz zaakcentowanie priorytetu działania. Podobnie, rozważając problem niesprawiedliwości, Habermas przywołuje analizy autorstwa wspomnianej autorki: mianowicie jeżeli pojmujemy sprawiedliwość jako ochronę wolności, autonomii i godności ludzkiej, wówczas za niesprawiedliwość należy uważać już jakiegokolwiek ograniczenie jednego z tych elementów.

Wydaje się, że u Habermasa nie znajdziemy różnicowania stopni sprawiedliwości, wskazujących na przykład na „bardziej” lub „mniej” sprawiedliwe działania. Każde naruszenie wolności i godności człowieka niszczy sprawiedliwość, a poprzez ten akt jednocześnie generuje niesprawiedliwość, która zajmuje opustoszałe miejsce. Pogwałcenie sprawiedliwości ujawnia się na przykład w postaci dyskryminacji, która „powstrzymuje ‘uciemięconych’ i ‘podporządkowanych’ od tego, co

<sup>32</sup> Ibidem, s. 419.

<sup>33</sup> Prawa w sensie „uprawnienia” (*right*), niejednego „prawa” jako takiego (*law*).

<sup>34</sup> I. M. Young: *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, Princeton 1990, s. 25, cyt. za: J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 419.

uzdalnia ich do korzystania z prywatnej i publicznej autonomii. Cytowana przez Habermasa Iris Marion Young uważa, że dwiema podstawowymi formami niesprawiedliwości są: ucisk i dominacja. W odniesieniu do jednostki upośledzają one rozwój i korzystanie z jej osobistych zdolności, co w skali całego społeczeństwa przekłada się na upośledzenie zdolności do wzajemnego komunikowania się i współpracy. Young przyznaje wprawdzie, że te dwie postaci ograniczenia „zawierają w sobie wzorce dystrybucyjne”, jednak zaraz dodaje, że mieszczą się w nich także aspekty, „które nie mogą łatwo zasymilować się z logiką dystrybucji”<sup>36</sup>. A do tych (w całości lub części) niedystrybucyjnych czynników należą: procedury podejmowania decyzji, podział pracy i kultura. Taka linia rozumowania musi prowadzić do wniosku, że kategoria dystrybucji to za mało, aby móc mówić o sprawiedliwości. Young postuluje zatem stworzenie „warunków instytucjonalnych”, które chroniłyby jednostki i społeczeństwo przed różnymi formami ucisku zagrożącymi wolności i autonomii, a więc *de facto* przed niesprawiedliwością.

Habermas zgadza się z tym, że pewne ramy instytucjonalne są konieczne dla zagwarantowania właściwie pojmowanej sprawiedliwości. Pisze więc o „modelach sprawiedliwego społeczeństwa, którego instytucje są tak ukonstytuowane, aby regulować oczekiwania i konflikty w równym interesie wszystkich”. Ponownie podkreśla przy tym, że dopiero ze spełnienia tego warunku wypływają „idee postępującego wzrostu i sprawiedliwej dystrybucji bogactw społecznych”<sup>37</sup>. Społeczeństwo w oczach Habermasa jawi się jako samokonstytuująca się wspólnota **wolnych** i **równych** obywateli. Istnienie społeczeństwa nie sprowadza się zatem do biernego, pasywnego trwania, przeciwnie: ma charakter performatywny, którego eksplikacją stanowi konstytucyjne prawa i zasady<sup>38</sup>. W efekcie każde demokratyczne konstytucje Habermas nazywa „projektem sprawiedliwego społeczeństwa”<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. 418.

<sup>36</sup> I. M. Young: *Justice...*, s. 39.

<sup>37</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 98.

<sup>38</sup> Por. *ibidem*, s. 384.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

W tym momencie lektury Habermasa nasuwa się (i to nie po raz pierwszy) przypuszczenie, że przedstawiając swoją koncepcję sprawiedliwości i realizację społeczeństwa, autor opisuje wizję w dużej mierze idealną, będącą wzorcem, któremu nigdy nie uda się w pełni dorównać, ale który mimo to stanowi cel i wyznacznik ludzkich działań. Odnajdujemy tu zdecydowane podobieństwo do idealnej sytuacji rozmowy, nie istniejącej nigdzie w rzeczywistości, a jednak motywującej do próby jej urzeczywistnienia. Bowiem, według Habermasa, układanie projektów sprawiedliwego społeczeństwa jest procesem, który nigdy się nie kończy i jest zadany cię od początku dla nowego pokolenia. Ta permanentna procedura ukazuje jej autorom a zarazem wykonawcom „horizont nadziei otwierający się na stale obecne przyszłość”<sup>40</sup>. Można powiedzieć, że jest to nadzieja na spełnienie obietnicy leżącej u podstawy każdego projektu sprawiedliwego społeczeństwa, obietnicy mówiącej, że wszyscy członkowie wspólnoty będą respektowani w swej godności, wolności i autonomii, oraz że nikt nie pozbawi ich szansy na wyemancypowanie się.

W świetle tego, co zostało powiedziane powyżej, przywołany przeze mnie na początku artykułu zarzut Bubnera, jakoby Habermas negocjował rzeczywistość instytucjonalną, nie wydaje się słuszny. Uważam, że pomimo nieustannego podkreślania znaczenia i siły swobodnego, niezinstytucjonalizowanego działania komunikacyjnego, Habermas z dużym zdrowym rozsądkiem przyznaje, że dla niektórych płaszczyzn życia społecznego instytucje są nie tylko ważne, ale wręcz niezbędne.

Podstawowym cechem filozofii Habermasa wydaje się unikanie wszelkiego rodzaju skrajności i dogmatycznych tez. Nie oznacza to, że twórcą teorii działania komunikacyjnego oportunistycznie zadowala się leniwymi kompromisami. Stara się raczej zachować bezstronność i odnaleźć przy tym coś w rodzaju arystotelesowskiego złotego środka. Świadczy o tym do zachowania równowagi przez Habermasa nie jest trudna do zrozumienia, jeżeli weźmie się pod uwagę, że jest on jednocześnie filozofem i socjologiem. Dysponując kompetencjami, by przenosić się pomiędzy jedną a drugą perspektywą, potrafi też lepiej dostrzec słabe i mocne punkty każdej z nich.

<sup>40</sup> Ibidem.

I tak, jeżeli idzie o interesującą nas problematykę sprawiedliwości, Habermas, przyglądając się dwóm podejmującym ten temat dyskursom, to znaczący filozoficznemu i socjologicznemu - w każdym z nich znajduje pewne niedociągnięcia. Toczący się na temat sprawiedliwości dyskurs filozoficzny ma tendencję do zaniedbywania w trakcie swoich analiz praktyki, a mówi jeszcze konkretniej: „wymiaru instytucjonalnego”<sup>41</sup> (kolejny kamyczek do ogródka Bubnera!). Tote wypowiadając się na temat sprawiedliwości, filozofia powinna zachować w polu swego widzenia prawo rozumiane jako „system empirycznego działania”, w przeciwnym wypadku, przestrzega Habermas, „filozoficzne koncepcje pozostają puste”<sup>42</sup>. Z drugiej strony, zajmujący się kwestią sprawiedliwości dyskurs socjologiczny w zbyt dużym stopniu koncentruje się na praktyce. Rozważając jedynie istotę i sposób funkcjonowania instytucji i zajmując tym samym pozycję z zewnątrz, socjolog staje się „niewraliwy na wymiar symboliczny, którego znaczenie dostępuje jest tylko wewnętrznie”<sup>43</sup>. Tak oto zarówno nadmiar, jak i niedobór abstrakcji grozi lepotą.

**Solidarność i integracja.** Trzy elementy: Społeczeństwo, prawo i solidarność, to abstrakty, którymi wytrawny filozof rangi Habermasa może swobodnie operować dla potrzeb tworzenia i rozbudowywania własnego systemu filozoficznego. Jednocześnie nie jednak są prezentowane czytelnikowi jako konkrety faktycznie i namacalnie istniejące w przestrzeni jednostek i zbiorowość.

Przyglądając się ustawionej przez Habermasa trójelementowej konstrukcji złożonej ze społeczeństwa, prawa i solidarności, nietrudno jest zauważyć, że prawo i solidarność pełni wobec społeczeństwa rolę słubną, a konkretnie polegającą na integracji. Spośród tych dwóch narzędzi integracji charakter pierwotny posiada solidarność, natomiast „prawo czerpie swoją integrującą społecznie siłę z ról solidarności społecznej”<sup>44</sup>. Oddziaływanie prawa znajduje się więc niejako w drugim rzędzie mechanizmów integracji. Natomiast na linii pierwszej, obok solidarno-

<sup>41</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 40.

ci, funkcjonuj jeszcze dwie inne siły integrujące, a mianowicie pieniądze i władza administracyjna<sup>45</sup>. Zdaniem Habermasa, prawo zabiega się w równym stopniu zarówno z solidarnością, jak i z pieniędzmi oraz władzą, stąd „w jego własnych integracyjnych osiągnięciach zasymilowane są imperatywy o różnym pochodzeniu”<sup>46</sup>.

Integrujące działanie solidarności polega na wzajemnym porozumieniu i zrozumieniu, na orientowaniu się w stronę tych samych lub podobnych wartości i norm oraz na dojściu do przekonania, że członkowie społeczeństwa zależą wzajemnie jeden od drugiego<sup>47</sup>. W opozycji do takiego sposobu integrowania ludzkiej zbiorowości, sposobu należącego genetycznie do świata życia (*Lebenswelt*), Habermas ustawia mechanizmy integracji wygenerowane przez system, czyli wspomniane już pieniądze i władzę administracyjną. W przeciwieństwie do funkcjonowania solidarności, systemowe mechanizmy integracji, pisze Habermas, „niekoniecznie koordynują działania poprzez intencje uczestników, ale [działają] obiektywnie, «za plecami» uczestników. Od czasów Adama Smitha klasycznym przykładem tego rodzaju regulacji jest «niewidzialna ręka rynku»”<sup>48</sup>. Czytając dalej, dochodzimy do typowego dla filozofii Habermasa, kulminacyjnego pojęcia w jedną harmonijną całość zaznaczonych do tej pory aspektów. Dowiadujemy się mianowicie, że „oba rodzaje systemowej integracji, pieniądze i władza, są zakotwiczone za pomocą prawnej instytucjonalizacji, w porządkach świata życia, który z kolei jest integrowany społecznie poprzez działanie komunikacyjne. W ten sposób współczesne prawo jest powiązane z wszystkimi trzema rodzajami integracji”<sup>49</sup>.

Jednocześnie nie samo prawo Habermas uważa za mocno niedoskonałe - w porównaniu z solidarnością - instrument integracji. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* widzi współczesne prawo przede wszystkim jako rodek umożliwiający zaprowadzanie porządku organizacyjnego w różnym społeczeństwie niezmiernie zróżnicowanym, pluralistycznym i w

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 299.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>47</sup> Por. ibidem, s. 39, 40, 269.

<sup>48</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, s. 40.

<sup>49</sup> Ibidem.

swej istocie - zasadniczo ekonomicznego. Rzeczywiście, trudno nie zgodzić się z Habermasem, że w ród społeczeństw wysoko rozwiniętych państw doby obecnej dominuje zdecydowanie rys ekonomiczny. Problemem jest to, iż podmioty wchodzące w skład tego typu społeczeństw wykazują tendencję do skupiania się wyłącznie na realizacji swych prywatnych interesów. W efekcie tego ekskluzywizmu dochodzi do zjawiska, które Habermas bardzo obrazowo nazywa „luk w solidarności”<sup>50</sup>. Samo prawo, zdaniem Habermasa, nie dysponuje potencjałem zdolnym zasypać tę wyrwę, zwłaszcza jeżeli przykrojono je tak, by służyć przede wszystkim działaniom zorientowanym na sukces<sup>51</sup>. Sytuacja pogarsza fakt, że we współczesnym świecie prawo nie może już liczyć na wsparcie religii, czy wręcz, mówiąc jeszcze bardziej ogólnie, metafizyki. Według Habermasa, bezpowrotnie skończył się bowiem czas wielkich systemów w rodzaju tomistycznego, heglowskiego czy nawet kantowskiego. Rozwój nauk empirycznych pociągnął za sobą tak wszechstronną pluralizację społeczeństwa, również w dziedzinie wiato pogładowej, iż wygasła siła rozum pojmowanego tradycyjnie, czyli ze rodkowanego w podmiocie. W przeciwieństwie wszak do postmodernistów, którzy zadowalają się postawieniem samej diagnozy pluralizmu, Habermas proponuje wobec tego faktu całkowit zmian paradygmatu polegając na odwołaniu się do rozumu komunikacyjnego. Stąd postmetafizyczne podejście Habermasa nie jest w adnym razie podejściem postmodernistycznym.

W filozofii Habermasa niedrodne już systemy religijne i metafizyczne zostają zastąpione działaniem komunikacyjnym, za pomocą którego rozum komunikacyjny porzdkuje wiato zgodnie z zasadami sprawiedliwości i solidarności. Habermas, podkreślając komunikacyjne ródła solidarności<sup>53</sup>, opisuje ją sam jako „horyzontalną siłę”, skierowaną na „wzajemne porozumienie lub osiągnięty komunikacyjnie konsensus”<sup>54</sup>. Nic dziwnego, że twórca teorii działania komunikacyjnego tak

<sup>50</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>51</sup> Por. tam e.

<sup>52</sup> J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit. s. 98-99.

<sup>53</sup> Por. ibidem s. 34.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 269.



pojęcie solidarności uważa za najważniejszy, priorytetowy instrument integracji społecznej, „zarówno w sensie genetycznym, jak i normatywnym”<sup>55</sup>. W przeciwieństwie do solidarności prawo „może zachować swoją integrującą siłę tylko dopóty, dopóki adresaci norm prawnych mogą jednocześnie rozumieć samych siebie, wziąć tych w całość, jako racjonalnych autorów tych norm. W tym wymiarze nowoczesne prawo wyje z solidarności skoncentrowanej w zorientowaniu obywateli na wartości i ostatecznie wy wpływającej z komunikacyjnego działania i naradzania się”<sup>56</sup>.

**Zagrożenia systemowe i solidarność -w-obcości.** Jednak, ledźć dalej tok myśli Habermasa, odkrywamy, że to pierwsze stwo, które przyznaje on solidarności nie jest bynajmniej niezagrożone. Dwa pozostałe mechanizmy integracji z pierwszej linii frontu, czyli pieniądze i władza, rozrastają się i marginalizują ten sposób integrowania społeczeństwa, który jest w gruncie rzeczy najistotniejszy, a który może powstać jedynie jako efekt oddziaływania solidarności. Habermas stawia niepomyślną diagnozę: oto we współczesnych kompleksowych i pluralistycznych społeczeństwach solidarność staje się dobrem coraz bardziej deficytowym. Solidarność **wyczerpuje się** na podobnej zasadzie, na jakiej wyczerpują się bogactwa naturalne. Solidarność **jest niszczona**, tak, jak dzieje się to z przyrodą. Solidarność **ulega dezintegracji**, co grozi katastrofą porównywalną tylko z katastrofą ekologiczną<sup>57</sup> - z tej perspektywy bowiem, z jakiej przedstawia ją Habermas, solidarność wydaje się pożywką społeczeństwa i jego naturalnym habitatem.

Unicestwienie solidarności byłoby pierwszym etapem tragicznej w skutkach reakcji łańcuchowej: brak solidarności to brak najistotniejszego rodzaju integracji społecznej, a brak integracji społecznej to koniec społeczeństwa takiego, jakie znamy do tej pory. To również całkowite skolonizowanie świata życia przez system. Ta ponura wizja przez cały czas pozostaje jak najbardziej realna, dlatego Habermas postuluje konieczność permanentnego regenerowania nadwątłej solidarności i swoim zwyczajem wskazuje od razu sposób, w jaki można na tego dokonać. „Siła

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>57</sup> Por. ibidem, s. xliii, 229, 445.

solidarno ci społecznej, pisze, w społecze stwach kompleksowych mo e by zregenerowana tylko w formie komunikacyjnych praktyk samookre lenia”<sup>58</sup>. Te do niejasno brzmi ce „praktyki” s oczywi cie tym, co dobrze znamy jako rdze systemu filozoficznego Habermasa. Mianowicie z komunikacyjnymi praktykami samookre lenia mamy do czynienia wówczas, gdy „podmioty w swojej roli wyzwolonych i posiadaj cych prawo wyboru obywateli mog porozumie si ze sob co do tego, jakie s ich problemy i jak maj by one rozwi zane”<sup>59</sup>. Działanie komunikacyjne ponownie pojawia si wi c jako recepta na problemy trapi ce współczesny wiat, a w przypadku solidarno ci pełni nawet funkcj podwójn - z jednej strony wytwarza j (wspomniane ju komunikacyjne ródła solidarno ci), z drugiej za chroni przed zniszczeniem.

W pluralistycznych i kompleksowych społecze stwach przedyskutowania wymaga przede wszystkim sama ta wielow tkowo i zło ono . Habermas nie uwa a jej bowiem za co z samej swej istoty negatywnego. Natomiast podkre la, e zsekularyzowane społecze stwo powinno w sposób wiadomy i roztropny zaj si swoj własn kompleksowo ci <sup>60</sup>. Trzeba bowiem zdawa sobie spraw , e pluralizm i zło ono z jednej strony generuj nowe, wspaniałe sensy i formy ycia, ale z drugiej strony - równie konflikty. Z tymi ostatnimi mo na konstruktywnie radzi sobie za pomoc działania komunikacyjnego. Jednocześnie samo działanie komunikacyjne stanowi Jedyne ródło solidarno ci pomi dzy obcymi - obcymi, którzy wyrzekaj si przemocy i, reguluj c współprac swoje wspólne ycie, przyznaj równie sobie nawzajem prawo do **pozostania** obcymi”<sup>61</sup>. Moim zdaniem, to dlatego integruj ca społecznie siła solidarno ci posiada specyfik , jakiej nie potrafi osi gn systemowe mechanizmy integracji. Współpracuj cy i solidaryzuj cy si ze sob ludzie pozostaj obcymi, ale nie w sensie izolacji czy wyalienowania. Ich obco nie jest samotno ci czy atomizmem, lecz zachowaniem poczucia odr bno ci i odmiennie ci własnego Ja od Innych, co nie stoi na przeszkodzie typowemu dla solidarno ci zjawisku

<sup>58</sup> Ibidem, s. 445.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Por. J. Habermas: *Between facts and norms*, op. cit., s. 308.

<sup>61</sup> Ibidem.

emпатии. Nazwałam ten istotny - i jak mi się wydaje raczej niedoceniany przez większość krytyków - szczególnie koncepcji Habermasa „solidarności - w-obcości”

Solidarność -w-obcości integruje społeczeństwo zupełnie inaczej niż czyni to pieniądź i władza. W przypadku tych dwóch systemowych mechanizmów integrujących istnieje zawsze ryzyko uprzedmiotowienia (oraz wzajemnego uprzedmiotowienia się) podmiotów. Solidarność nie zna takiego niebezpieczeństwa. Tu relacje interpersonalne pozostają zawsze relacjami **inter-personalnymi**, a nie zależnościami ekonomicznymi lub administracyjnymi. Jednocześnie nie tak rozumianej solidarności - w której każda jednostka pozostaje niezależna i wyodrębniona - nie można nazwać wizją sentymentalną czy utopijną. Habermas bynajmniej nie wymaga, aby członkowie społeczeństwa byli powiązani wzajemnie emocjonalnymi. Solidarność nie oznacza, że wszyscy muszą być „jedną wielką rodziną”. I właśnie to, moim zdaniem, czyni habermasowską koncepcję solidarności autentyczną i realistyczną, a zarazem pozwala zrozumieć, dlaczego solidarność jest tak nieodzownym instrumentem integracji społecznej. Dopóki działa integrująca siła solidarności, dopóty społeczeństwo, nawet w najwyższym stopniu pluralistyczne, zło one i skrajnie postmetafizyczne, pozostanie społeczeństwem zdrowym; przyjaznym miejscem życia dla wolnych, równych, niezależnych jednostek. Dopóki jesteśmy w stanie odnawiać solidarność, dopóty nasz świat życia nie zostanie zawłaszczony przez system.

### Summary

The paper analyses the idea of justice presented in Habermas' s work „Between facts and norms”. The author discusses relations which, according to Habermas, connect values, ethics and law. She also highlights the interdependence of justice and solidarity. Furthermore, the author points out the mistake of interpreting justice in distributive categories. The paper underlines the importance of communicative action regarded by Habermas as essential for social integration and building a just society. Finally, the author strives to formulate her own opinions on several important issues (for example the question: does Habermas ignore or even deny the reality of institution?).

**Key words:** justice, values, ethics, law, solidarity, society.