

Wszystkie powyższe uwagi krytyczne nie umniejszają ogromnego wkładu Autora w problematykę badań nad efektywnością opodatkowania. Książka J. Kudły jest pracą wartościową. Ilość zgromadzonej wiedzy na jej stronach jest ogromna, wymaga uważnego czytania, ale jednocześnie daje kompleksowy przegląd osiągnięć współczesnej nauki w obszarze objętym tytułem pracy. Książka jest godna polecenia badaczom i studentom zainteresowanym problemem. Może być ona inspiracją przy prowadzeniu własnych badań, tym bardziej że obszar badawczy nie jest łatwy, a możliwe do zastosowania metody – ograniczone.

Arkadiusz Bernal

Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązwanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, ss. 618.

Polski przekład *Faktyczności i obowiązwania*, najistotniejszego teoretycznie dzieła Jürgena Habermasa od czasu publikacji monumentalnej *Teorii działania komunikacyjnego*, otrzymujemy po ponad dekadzie od jego pierwszego niemieckiego wydania (1992). Jest to bez wątpienia kolejny krok w stronę uzupełniania ogromnych zaległości wydawniczych i ważne wydarzenie pozwalające polskiemu czytelnikowi nadrabiać zapóźnienia w znajomości współczesnej literatury z pola szeroko rozumianej humanistyki i nauk społecznych.

Nauka jako składnik kultury to taka sfera wysiłku duchowego człowieka, w której do czynienia mamy z licznymi trendami i modami intelektualnymi. Zdarza się czasem słyszeć głosy, iż Habermas to myśliciel przebrzmiały, który najważniejsze swe tezy już zdążył wypowiedzieć i obecnie co najwyżej odcina kupony od swej, zasłużonej co prawda, ale wypracowanej przed wielu laty estymy. Nawet pobieżna, a więc nieprzystająca do standardów rzetelnej pracy naukowej, lektura omawianego dzieła musi zadać w znacznej mierze kłam temu pogładowi. Habermas bowiem, wraz z publikacją *Faktyczności i obowiązwania*, znacznie zrekonceptualizował swe wcześniejsze koncepcje teoretyczne dotyczące przede wszystkim analizy systemowej społeczeństw nowoczesnych.

Praca Habermasa, stawiając sobie za cel podstawowy restytucję rzetelnego namysłu socjologicznego i filozoficznego nad prawem, opiera się według zamierzeń samego Autora na dwóch klasyczno-teoretycznych filarach, mianowicie na wysiłku Immanuela Kanta i Geорга Wilhelma Friedricha Hegla. O ile na Kanta powołuje się Habermas dość często i otwarcie, to do Hegla odnosi się, o dziwo, z rezerwą i – jak sam zaznacza – przede wszystkim w momentach, gdy brakuje mu Kanta jako partnera do polemiki. „Jeśli rzadko wymieniam nazwisko Hegla, a mocniej opieram się na Kantowskiej teorii prawa, to wyraża się w tym także obawa przed wzorcem, który wyznaczył nam niedosiężne miary” (s. 9). Oczywiście jest jednak, że poza przedstawicielami klasycznej filozofii niemieckiej Habermas nie odwołuje się tylko i wyłącznie do nobliwych klasyków, takich jak Marks, Durkheim czy Weber, ale również do tych „klasyków współczesnych”, którzy wywarli i wywierają ciągle wpływ na teorię społeczną, jak T. Parsons, N. Luhmann i J. Rawls. Narzędziem pracy teoretycznej czyni Autor metodę pozytywnej krytyki: przeprowadza najpierw rzetelną, acz życzliwą krytykę stanowisk alternatywnych, rezygnując z tego, co już „martwe” w ich myśli, i zawłaszczając to, co ciągle „żywe” – tworzy z nich tym samym nowy obiekt własności intelektualnej. U klasyków dostrzega Habermas przede wszystkim właściwe również sobie zespolenie perspektywy empirycznej (*faktyczność*) i normatywnej (*obowiązwanie*), czy to w postaci przenikania się idei i interesów (Weber), czy też wartości i motywów (Parsons).

Ostrze krytyki w pracy niemieckiego socjologa wymierzone jest przede wszystkim w prawniczy pozytywizm reprezentowany m.in. przez H. L. A. Harta i H. Kelsena. Jest on dla Habermasa skrajnie „obiektywistyczna” forma teorii prawa, która to prawomocności docieka wyłącznie w legalności proceduralnej oraz w samym fakcie obowiązania prawa. To co rzeczywiste zatem, według prawniczego pozytywisty, musi być rozumne. Przeciw tej formie myśli prawniczej wytacza Habermas działa teorii dyskursowej.

Podstawowym problemem czyni Habermas napięcie pomiędzy tytułowymi *faktycznością* a *obowiązkiwaniem*, czyli pomiędzy pragmatycznymi a moralnymi racjami tego samego działania. Na gruncie prawa stanowionego napięcie to polega na tym, że obie racje muszą być możliwymi motywami tego samego działania. Wobec powyższego działający musi mieć możliwość działań zgodnych z prawem, kierując się „racjami innymi niż moralne”, z drugiej zaś strony, działając musi mieć zapewnioną możliwość respektowania prawa na mocy faktu, iż ono „z moralnego punktu widzenia zasługuje na uznanie”. Zauważyć trzeba, że prawo, potraktowane jako konsensualne medium zapośredniczenia, rozszerza „późny” Habermas na całość systemu społecznego, zrywając tym samym ze swoją wcześniejszą jednostronną analizą procesu jurydyzacji. Nieco hiperbolizując, ale trafnie – jak mi się zdaje – oddając zamysł niemieckiego socjologa, można zaryzykować tezę, iż prawu przypisuje Habermas momentami funkcję niejako tożsamą z językiem, jako podstawowym medium zapośredniczenia, zakresem niewiele tylko od języka węższą. Węższą o tyle tylko, o ile prawo zawiera się w języku: „[...] język prawa, inaczej niż komunikacja moralna, ograniczona do sfery świata życia, może służyć jako transformator w ogólnospołecznym obiegu komunikacyjnym między systemem i światem życia” (s. 97). Prawo współczesne, wykorzystujące mediacyjną funkcję języka, „wkracza w funkcjonalne luki społecznych porządków, które są przeciążone w swych świadczeniach na rzecz integracji” (s. 56). O napięciu pomiędzy *faktycznością* a *obowiązkiwaniem* świadczy również funkcja przypisywana prawu przez Habermasa, iż „musi podtrzymać mocne wymaganie, żeby nawet systemy sterowane przez pieniąż i administracyjną władzę nie mogły się całkiem uchylać od zadań społecznej integracji [...] z drugiej strony właśnie to wymaganie zdaje się padać ofiarą socjologicznego odczarowania prawa” (s. 56). Poprzez ów rekurs Habermas rewiduje znacząco wcześniejsze założenia o pierwotnym charakterze aktów illokucyjnych oraz o działaniu strategicznym jako pasywnym na języku, a stąd będącym li tylko nośnikiem zagrożenia dla społecznej integracji.

Autor oddała w swym dziele liberalną odpowiedź na pytanie o możliwość społecznej (i systemowej) integracji: „Przed każdym działającym w każdej sytuacji otwiera się więcej możliwości niż można urzeczywistnić w działaniu. Otóż gdyby każdy uczestnik interakcji na podstawie oczekiwań co do własnego powodzenia wybierał z pola opcji pewną alternatywę, to z przypadkowego zbiegu niezależnych selekcji musiałyby wynikać ciągiły konflikt [...]. Z przypadkowego spotkania się różnych konstelacji interesów i kalkulacji co do skutków nie powstaje jeszcze żaden społeczny porządek” (s. 82). Habermas powołuje się na Durkheima, który założył, że nim wytworzą się stabilne wzory działania, musi dojść do porozumienia co do wartości i ich intersubiektywnego uznania. Jak jednak jednostki dają się *zobowiązywać* bez poczucia zewnętrznego przymusu? Przystawiają przymus moralny, czyli przekształcają zewnętrzne wymagania we własne wewnętrzne motywy. Wprawdzie internalizacja nie jest procesem wolnym od represji, gdyż za normą stoją sankcje, ale adresat normy daje się „dobrowolnie” wiązać dzięki „autorytetowi sumienia”. „Utarte, ale też intersubiektywnie uznane normy, dopóki tylko mogą być problematyzowane [a więc urefleksyjnione – P.P.] nie są doświadczane jako zewnętrzne przymusy” (s. 344). Habermas wykorzystuje konsekwencję płynącą z interpretacji Durkheima, aby sankcjonować „neutralność” prawa jako dyskursu – nie jest już ono tylko narzędziem władzy, ale również instrumentem emancypacji. Jest nim, o ile tylko pozwala na tematyzowanie problemów i dyskursywne traktowanie siebie samego jako przedmiotu publicznej dyskusji. Habermas jest jednak sceptyczny wobec procesów socjalizacyjnych i internalizacji norm, szczególnie moralnych. Oto jak uzasadnia konieczność zabezpieczania przekonanych moralnych formalnoprawnie: „Moralność, która pozostaje zdana na wychodzący jej naprzeciw substrat odpowiednich struktur osobowości, pozostawałaby ograniczona w swej skuteczności, gdyby nie mogła sięgać do motywów działających osób także na innej drodze niż droga internalizacji, właśnie na drodze instytucjonalizacji systemu prawnego, który uzupełnia moralność” (s. 130). To, co sam wcześniej interpretował w kategoriach jurydyzacji, a co można by określić zastępowaniem wolności bezpieczeństwem, obecnie stanowi odciążenie dla osoby jako podmiotu prawa. Odciążenie przebiegające na trzech płaszczyznach: poznawczej (złożoność procesu rozpoznania i kwalifikacji normy adekwatnej wobec problemu), motywacyjnej (motywowanie do solidarności i wysiłków konsensualnych) oraz organizacyjnej (instytucjonalizacja działalności moralnej).

Ujęciu Durkheima odpowiada według Habermasa ujęcie Webera, według którego „porządki społeczne mogą być na trwałe ustanowione tylko jako porządki prawowite” (s. 83). Habermas dostrzega w monolocie Webera pewien błąd w zasadzie poprawnego wnioskowania, taki mianowicie, iż racjonalizacja u Webera stopiła w jedno legalność z prawowitością. Weber w *Gospodarce i społeczeństwie* wprowadził podział na trzy typy prawomocnego panowania: tradycyjny, charyzmatyczny i racjonalny. Obok nich wyróżnił też 2 typy uprawomocnienia samego panowania racjonalnego: wiarę racjonalną z uwagi na wartości oraz wiarę w legalność. Samo uprawomocnienie

panowania racjonalnego poprzez wiarę z uwagi na wartości uznał Weber za stadium minione i stwierdził, że obecnie najczęstszą formą uprawomocnienia jest sama wiara w legalność. To właśnie ów „błąd” Webera według Habermasa otworzył drogę różnorodnym formom pozytywizmu prawniczego. Weber w interpretacji Habermasa nie docenił: 1. złożoności uzasadnienia prawa oraz 2. zredukował proces racjonalizacji do działania celoworacjonalnego na poziomie motywów zapominając o celowej racjonalności w postaci integrujących mocy prawa. Habermas umiejętnie wydobyla z teorii Webera argumenty na rzecz stanu, który Weber zapoznał. Przywołał między innymi tezę Webera, że pożądane społecznie zachowanie jest często sankcjonowane konwencją o charakterze wewnętrznej „powszechnej i praktycznie odczuwalnej dezaprobaty” (s. 84). Prawo zaś sankcjonuje wykroczenie poza normę w sposób zewnętrzny – ze strony aparatu wymuszania. Habermas łączy oczywiście oba weberowskie wątki, by otrzymać kolejny dowód na rzecz swej własnej tezy o nieusuwalnym napięciu pomiędzy *faktycznością* a *obowiązaniem*.

Jakie są autorskie odpowiedzi Habermasa na powyższą diagnozę myśli klasyków? Proponuje model polityki i demokracji deliberatywnej, a jako podstawowy krok teoretyczny wykorzystuje tu zniesienie kodu binarnego towarzyszącego pierwotnie *teorii działania komunikacyjnego*: działanie strategiczne (system) – działanie komunikacyjne (świat życia). „Przemoc, która się skądinąd sprzeciwia integracyjnej sile społecznej, jaka jest właściwa komunikacji, staje się w ten sposób w formie prawowitego przymusu ze strony państwa przeobrażonym narzędziem samej integracji społecznej” (s. 589). Habermas skrupia się dalej na analizie porządku publicznego organizowanego przez państwo. Koncepcja państwa skrywa się za pomysłami na politykę deliberatywną i demokrację oraz integrującą moc prawa, jako „odczarowanego” narzędzia systemowej władzy. Buduje Habermas swą koncepcję w opozycji wobec liberalnego modelu wspólnoty, reprezentowanego między innymi przez Bruce’a Ackermana. Ackerman kwestię publicznego dialogu opiera na pomysłach konwersacyjnej powściągliwości – tylko „powstrzymywanie się od mówienia” jest w stanie zapewnić wspólnocie politycznej utrwalonej i stabilny ład. Habermas nie może oczywiście przestać na taką wizję porządku społecznego, gdyż jego polityka deliberatywna zasada się na przeciwnym założeniu o fundamentalnym charakterze ładotwórczym wszelkiego dyskursywnego kształtowania woli. Zasada demokratyczna, jako prawomocna, zawierać musi w sobie treści etyczne (nie jest jednak z nimi tożsama). „Aby uzyskać ostre kryterium rozróżnienia między zasadą demokracji a zasadą moralności, wychodzę od tej oto okoliczności, że zasada demokracji ma ustalać procedurę prawowitego stanowienia prawa. Mówi ona mianowicie, że roszczenie do prawowitej ważności mogą wysuwać tylko te prawa jurydyczne, które w dyskursywnym procesie stanowienia prawa, ze swej strony również prawnie uregulowanym, mogą uzyskać zgodę wszystkich podmiotów wspólnego prawa” (s. 126).

Idealizacja ta w praktyce dokonuje się poprzez mechanizm korekcyjny sfery publicznej i społeczeństwa cywilnego (*Zivilgesellschaft*). Demokratyczne w sensie proceduralnym zasady sprowadzają się do fundamentalnego założenia, że demokratyczne praktyki można realizować jedynie z perspektywy samych uczestników. Teoria dyskursowa czyni więc punktem centralnym polityczny proces kształtowania woli, nie traktując zarazem konstytucyjnych rządów prawa jako czegoś wtórnego. Interesują ją mechanizmy instytucjonalizacji procesów komunikacyjnych: zarówno na szczeblu instytucjonalnych debat, jak i na poziomie nieformalnie wytwarzanych publicznych opinii.

Demokrację proceduralną (formalną) traktuje Habermas jako li tylko swoisty program-minimum. Jego niedomagania tak antycypował John Dewey: „Zasada większości, właśnie jako zasada większości, jest tak głupia, jak zarzucają jej to krytycy. Ale nigdy nie jest ona *tylko* zasadą większości. [...] Rzeczą ważniejszą są środki, za pomocą których większość staje się większością; uprzednie debaty, modyfikowanie poglądów w poszukiwaniu kompromisu z poglądami mniejszości [...]” (s. 323). Niemiecki socjolog zatacza w tym momencie koło i wraca do swych pomysłów z pracy habilitacyjnej – jego narzędziem jest *sfera publiczna*, wytwarzająca dyskursy i opinię publiczną, która poddaje krytyce i dyskusji wszelkie roszczenia ważnościowe. To ona stanowi rezonator problemów, które mają zostać następnie rozwiązane przez system polityczny (s. 380). Najłatwiej opisać ją jako komunikacyjną sieć *opinii*, tak filtrowanych i grupowanych, że konstytuujących opinie *publiczne*. „Opinia publiczna doprowadzona, zgodnie z procedurą demokratyczną, do postaci komunikacyjnej władzy nie może sama »panować«, może tylko określać kierunki władzy administracyjnej” (s. 319). Społeczeństwo cywilne zaś „wyłania się z owych mniej lub bardziej spontanicznie powstających związków, organizacji i ruchów, które przejmują, kondensują i wzmacniają w sferze publicznej rezonans, jaki problemy społeczne znajdują na obszarach życia prywatnego” (s. 386). *Obywatele państwa* i *obywatele społeczeństwa* to realnie te same osoby podejmujące działania publiczne, celem skutecznej tematykacji problemów oraz skutecznej kontroli medium władzy i jego ośrodka. Inter-

akcja między sferą publiczną sprzężoną ze społeczeństwem cywilnym a „praworządnie zinstytucjonalizowanym kształtowaniem opinii i woli w kompleksie parlamentarnym (i z sądową praktyką orzecznictwa) stanowi dobry punkt wyjścia dla socjologicznego przełożenia polityki deliberatywnej” (s. 391).

Oba mechanizmy korekcyjne jako żywo przywodzą na myśl tezę Habermasa o kolonizacji świata życia, w szczególnym kontekście problemu wcześniej niezbyt dobrze opracowanego – kwestii potencji dekolonizacyjnych. O ile sfera publiczna, którą konstituuje przede wszystkim społeczeństwo cywilne, przeciwstawione państwu i gospodarce, nie nastęrcza kłopotów teoretyczno-interpretacyjnych, o tyle forsowane w całej *Faktyczności i zobowiązaniu* potencje dekolonizacyjne medium prawa są co najmniej problematyczne. Nasuwa się kilka schematów interpretacyjnych. Być może Habermas świadomie zrywa ostatecznie nić łączącą go ze starą tezą o kolonizacji. Hipotezie tej zdają się przeczyć jednak nieśmiało i względnie mało liczne argumenty na rzecz „skonfiskowanej sfery publicznej” (s. 389). Równie niewyraźnie zastanawia się Habermas nad problematyką społecznego nieposłuszeństwa. Traktuje je jako pewną radykalną formę społeczeństwa cywilnego, reakcją na złe lub nieadekwatne prawo. Abstrahuje od społecznych ofiar „złego prawa” i zakłada z góry sukces mechanizmu korekcyjnego (s. 404). Zdaje się, że pada w tym miejscu ofiarą swego własnego normatywizmu poprzez wprzęgnięcie problemu *faktyczności i obowiązania* prawa wyłączenie w kontekst „dobrego prawa”. Blask owego „neokolumbowego odkrycia” siły integracyjnej prawa niecho chyba oślepia Habermasa, stąd i socjologiczny liryzm autora w przydawaniu prawu atrybutów wyłącznie pozytywnych.

Wraz z waloryzacją prawa zmienia się stosunek Habermasa do instytucji państwa. Sam Habermas poczuwa się do zmiany perspektywy, nieco jednak subtelniej, niżli widzą to jego krytycy. Przyznaje się mianowicie do przejścia od zagadnień epistemologicznych w kierunku pytań z zakresu pragmatyki o możliwe warunki porozumienia. Habermas usprawiedliwia taki rozwój teorii jako przejście od teorii krytycznej do podejścia rekonstrukcyjnego. Owo zerwanie z „krytyką ideologii” oznacza jednak również przejście w kierunku pozycji afirmatywnych. Nieprzypadkowo chyba wraz z rozwojem habermasowskiej teorii, ewolucję przeszły również jego poglądy polityczne. Od „emancypacji”, przez etap umiarkowany „teorii komunikacji” płynnie przechodzi niemiecki socjolog drogę ku „skrajnościom środka”. Habermas nie wypiera się, że nowej teorii wymagały nowe czasy: postkomunistyczna rekonfiguracja sił spowodowała, że obecnie obrona wolności wymaga przymusu, dla gwarancji choćby minimum praw. Czy jednak tak rozumiana „obrona wolności” nie wymagała przymusu zawsze?

Niejasne wobec tego wydają się jednak uniki Habermasa wobec dorobku Hegła, który to, diagnozując nowoczesność w kontekście tworzenia się nowoczesnego prawa, wskazał na konieczność sprzeczności rodzonych przez ową „zwielokrotnioną osobę”, w postaci społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*), którego członkowie „stawiają sobie za cel swój własny interes”. Hegel doskonale wiedział, że utylitarne gospodarowanie kapitalistyczne, nastawione na maksymalizację jednostkowej użyteczności prowadzi do immanentnej społeczeństwu sprzeczności interesów i „do wytworzenia się motłochu”, podklasy. Dopiero porządek wspólnoty państwowej jako wcielenia Rozumu ma znieść negatywne konsekwencje społeczeństwa indywiduów ufundowanego na prawie prywatnym. Nawet integracyjne potencje zawarte w samym społeczeństwie obywatelskim Hegła, realizowane poprzez działalność zrzeszeniową – korporacje – mają charakter integracji partykularnej, w obrębie wąskich grup. Dopiero państwo jest porządkiem rzeczywistej wspólnoty, gdzie integracja ma charakter ogólny, ponieważ państwo jest wcieleniem właśnie interesu ogólnego dzięki powściągnięciu dysfunkcyjnych interesów egoistycznych indywiduów. Habermas boi się chyba *explicitie* udzielić odpowiedzi pokrewnej Hegłowi, iż to państwo stanowi mechanizm znoszenia dysfunkcji po heglowsku pojmowanego „społeczeństwa obywatelskiego”. Habermasowska apoteoza państwa i (dyskursywnego) prawa celowo być może wspierana jest autorytetem liberalnego, neutralnego Kanta, niżli wysiłkiem Hegła, oskarżanego, bezzasadnie zresztą, między innymi przez Karla R. Poppera, o tendencje totalitarne. Jeśli ta skromna hipoteza jest prawdziwa, rodzi się jednak pytanie: dlaczego tak wytrawny myśliciel jak Habermas musiał paść kolejną ofiarą „heglowskiego ukąszenia”?