

MACIEJ HUŁAS

POZA DYCHOTOMIĘ MORALNOŚCI I LEGALIZMU.
JÜRGEN HABERMAS O AUTONOMII
W DEMOKRATYCZNYM PAŃSTWIE PRAWA

WSTĘP

Autonomia jest jednym z kluczowych zagadnień w studiach nad myślą Jürgena Habermasa. Obecna w wielu jego pracach, znacząco ustawia optykę oglądu rzeczywistości społeczno-instytucjonalnej. I choć nie zawsze nazwana wprost, przebija w formie założonej. Potwierdzeniem tej diagnozy niech będzie wymowna retorycznie konstatacja Andrzeja M. Kaniowskiego o idei rzeczywistości, w której dąży się do usunięcia przemocy ze stosunków międzyludzkich, jako myśli przewodniej badawczych poszukiwań Habermasa (KANIOWSKI 1990, 493 n.). Jeżeli usunie się przemoc ze stosunków międzyludzkich, wówczas naturalnie otwiera się przestrzeń dla potencjałów sprawczych samostanowienia; to ostatnie jest praktycznym urzeczywistnieniem autonomii. W trybie przypuszczeń zapytajmy: gdyby na drodze redukcji usiłować dotrzeć do najbardziej pierwotnych pokładów społecznej myśli Habermasa, czy wówczas autonomia nie pozostałaby elementem ostatnim?

Autonomia szczególnie wyraźnie przebija u Habermasa w pracach o sferze publicznej. Kultura mieszczańska ukazana jest w nich jako historyczny kontekst uwolnienia autonomizującego zdrowego rozsądku w publicznej konfrontacji z absolutystycznym panowaniem (HABERMAS [1962] 2007). Interesy poznawcze, zwłaszcza interes emancypacyjny, aktywizuje podmiotowa potrzeba autonomii (HABERMAS [1968] 1973). Zrównoważone integrowanie

Ks. dr hab. MACIEJ HUŁAS prof. KUL – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności Instytut Nauk Socjologicznych Wydział Nauk Społecznych; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: maciej.hulas@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2833-972X>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

zdroworozsądkowości praktyki politycznej z racjonalnością aparatu administracji państwowej jest upominaniem się o autonomię w relacji intuicyjna praktyka–eksperycka teoria (HABERMAS 1968, 120-145). Krytyce fasadowej demokracji nieodłącznie towarzyszy pytanie o moment autentycznej decyzyjności obywateli (HABERMAS [1973] 2015). Autonomiczność zakorzeniona w świecie życia stoi za odrzuceniem odpodmiotowionej wizji społeczeństwa według teorii samoregulujących się systemów. Lojalność wobec autonomii tłumaczy zarówno poszukiwanie uniwersalnych źródeł tożsamości zbiorowej w warunkach wyczerpania wiążąco-motywuujących potencjałów aksjologii tradycyjnych (HABERMAS 1976, 92-126), jak i postulat reprodukcji świata życia w działaniu komunikacyjnym (HABERMAS [1981] 1999). Apologia autonomii każe uznać stanowiska religii w debacie publicznej za ważne źródła zdroworozsądkowości (HABERMAS 2005: 119-154) i stanowi motyw przewodni monumentalnej rekonstrukcji związku wiara–rozum (HABERMAS 2019).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja autonomii obywatelskiej Habermasa urzeczywistniana w warunkach ustrojowych demokratycznego państwa prawa. Jej realizatorami są obywatele: jednostki o zdublowanym statusie moralnych istot ludzkich i legalnych podmiotów prawa, wypełniające funkcje prawotwórcze. Urzeczywistnienie tak rozumianej autonomii dokonuje się w „newralgicznym” polu napięć pomiędzy interioryzowaną moralnością a obowiązującym legalizmem; wytwarza je układ czynników architekturalnej prawotwórczej demokratycznego państwa prawa¹. To ostatnie jest polityczno-prawnym kontekstem funkcjonowania społeczeństw nowoczesnych, które mimo różnic ich etniczno-historycznego zakorzenienia łączy ta sama ideowa różnorodność.

Niniejszy artykuł jest rekonstrukcją koncepcji autonomii obywatelskiej w wykładni jednego z najczęściej przywoływanych w literaturze teoretyków państwa i społeczeństwa, a zarazem jednego z najbardziej wpływowych konstruktorów społeczno-politycznej rzeczywistości Europy². Autonomia obywatelska jest ważnym elementem modelu demokracji deliberatywnej uchodzącej za najbardziej złożoną koncepcję w całości filozoficzno-społecznej myśli Habermasa. Złożoność ta jest skutkiem zaaplikowania teorii dyskursu

¹ U Habermasa strukturę demokratycznego prawotwórstwa tworzą m.in.: wolności podstawowe jednostek, wolności kolektywnego samostanowienia, formowanie wolnych stowarzyszeń i ustanawianie kodu legalnego, okoliczności instytucjonalizacji dyskursu i jego przekonwertowanie w zasadę demokracji.

² Zob. zwłaszcza prace Habermasa dotyczące przyszłości Unii Europejskiej (2004, 68-82; [2011] 2014).

do analizy nowoczesnych systemów prawnych, rozpatrywanych w świetle historii modernizacji (BOHMAN, REHG [2014] 2017, 36 n.). Pierwszym celem niniejszego artykułu będzie wydobycie autonomii obywatelskiej z owej złożoności i ukazanie jej jako zwięzłej koncepcji samostanowienia w dyspozycji szeregowych obywateli.

Ponieważ autonomia obywatelska związana jest z procedurą prawotwórczą, która u Habermasa jawi się jako ciąg integrowania kategorii mogących uchodzić za nieprzystające, drugim celem będzie uwypuklenie potencjałów konstruktywnego integrowania, wpisanych w tryby postępowań proceduralnych. W rekonstrukcjach utrwalonych procedur, w ich przetasowaniach i resetach mogą pojawiać się nowe układy tych samych czynników stałych. Niekiedy w tego typu zmienionych konstelacjach tworzą się nowe gramatyki interpretacji znanych już skądinąd rzeczywistości; można w nich znaleźć alternatywne, niezauważane wcześniej sposoby przewyciężania zerojedynkowych dychotomii, *prima facie* nie do pokonania.

Niniejszy artykuł rozpoczyna wyjaśnienie, dlaczego według Habermasa autonomia obywatelska jest najwłaściwszą formą skutecznego urzeczywistnienia potencjałów sprawczych racjonalnych podmiotów; za miarę racjonalności – zgodnie z logiką związku poznania i praktycznych interesów życia – przyjmuje się działania wspierające ciągłość istnienia gatunku ludzkiego. Następnie przedstawiona zostanie procedura demokratycznego prawotwórstwa jako funkcjonalny kontekst przenikania sprawczych władz normatywności moralnej do świata wytwarzanego legalizmu; przenikanie to wyjaśnia i legitymizuje obecność postulatów moralnych w procesie prawotwórczym bez naruszania pluralizmu ideowego społeczeństw nowoczesnych. Trzecią czynnością będzie wskazanie na obszary wspólne moralności i prawa oraz na różnice pomiędzy nimi; analiza jednych i drugich tworzy przesłanki dla sformułowania logicznie dopiętej koncepcji autonomii obywatelskiej. Tekst kończy przedstawienie dwóch wariantów autonomii obywatelskiej prywatnego i publicznego; pojawiają się one w następstwie rozbioru autonomii jako osobowej władzy samostanowienia, w układzie wyznaczonym przez procedury demokratycznego prawotwórstwa. W zarysowanym porządku postępowań powstaje spójny obraz autonomii obywatelskiej i uchwytne stają się momenty uwalniania potencjałów konstruktywnego integrowania wpisane w tryby proceduralne.

1. AUTONOMIA AUTENTYCZNA, CZYLI OBYWATELSKA

Autonomia w postaci prawnopaństwowej pojawia się u Habermasa w jego innowacyjnym przedsięwzięciu instytucjonalizacji zasady dyskursu dla celów reinterpretacji założeń demokracji i państwa prawa. Filozof podejmuje je w latach 80. ubiegłego stulecia sprowokowany m.in. zapowiadaną przez konserwatystów niemieckich odnową moralno-duchową. Miał jej towarzyszyć powrót do „wartości stałych”. Tego typu restytucje Habermas uważał za sprzeczne z zasadą pluralizmu światopoglądowego. W neokonserwatywnej – jak ją określa – niechęci do intelektualizmu widział zagrożenie dla racjonalności, które swą negatywnością miało dorównywać krytyce postmodernistycznej. W politycznym sukcesie Zielonych widział natomiast ogólnospołeczne przeorientowanie na wartości post-materialne oraz gotowość czynienia użytku z możliwości komplementarnego sprzężenia demokracji i państwa prawa (MÜLLER-DOOHM 2014, 309, 319, 321). Doświadczenia ostatnich dekad korygowały te wyobrażenia. Wskazanie przez Habermasa na religię jako sprawdzony zasób racjonalności publicznej zdaje się łagodzić kategoryczność wcześniejszych zarzutów o konserwatywny antyintelektualizm. Retorsje towarzyszące niektórym implementacjom agend proekologicznych nie do końca potwierdzają zasadność ich łączenia z demokratyczną wolą zwykłych ludzi (MULLIS 2023).

Habermasa interesuje autonomia, której rozstrzygnięcia znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistej praktyce życia społeczeństw nowoczesnych, a która skutecznie i prawowicie zmienia strukturalno-instrumentalne urządzenia życia społecznego. Ponieważ w demokratycznych państwach prawa zmiany tego typu dokonują się na drodze uregulowań prawnych, Habermas skupia się na autonomii jako czynniku procedury demokratycznego prawotwórstwa. Kolejne tej procedury oraz czynniki konieczne do jej zaistnienia wyznaczają ramy systematyczne jego wykładni autonomii. Habermas nie rozpatruje autonomii na poziomie antropologicznym. Interesuje go moment, w którym osobowe władze samostanowienia przenikają w obszary instytucjonalnych struktur decyzyjnych, tam mianowicie, gdzie wykuwane jest prawo, a wraz z nim ustawiane są hierarchie priorytetów wiążące w codziennych praktykach życia³. Racjonalność czerpiąca z możliwie wszystkich dostępnych źródeł uniwersalnego zdrowego rozsądku⁴ ma w niewypaczonej postaci

³ Na temat polityki jako strategii określania priorytetów zob. NELL-BREUNING 1985, 189-191.

⁴ Uniwersalną zdroworozsądkowość można zdefiniować jako racjonalność praktyczną, której ostatecznym odniesieniem jest zapewnienie ciągłości istnienia wszystkim procesom spontanicznie powstającym w codziennej praktyce życia i służącym interesom gatunkowym natury ludzkiej.

trafiać do debaty nad ustrojem i wносить w nią nową jakość, która uzupełni racjonalność sekularną zdroworozsądkowością pochodzącą z rezerwuarów niesekularnych, np. z religii (HABERMAS 2003, 249-262). Sens normatywny sprawczości samostanowienia uwarunkowanego antropologicznie ma się prze-suwać – wraz ze zmianą społeczno-ekonomiczno-państwowoprawnych warunków realizacji autonomii – na te obszary działań, które najbardziej naturalnie wiążą samostanowienie z praktycznymi interesami życia, niezbędnymi do reprodukcji i rozwoju gatunku ludzkiego (HABERMAS [1968] 1973). I tym obszarem jest obywatelstwo demokratycznego państwa prawa, gdzie to drugie, przy wszystkich mankamentach i wypaczeniach, niezmiennie zachowuje legitymację generowania prawowitego legalizmu (HABERMAS [1973] 2015, 54-56). Struktury ramowe demokratycznego państwa prawa to według Filozofa najbardziej właściwe umiejscowienie autonomii władnej skutecznie przekuwać indywidualne aspiracje na usankcjonowane reguły życia.

2. PROCEDURALNE USYTUOWANIE AUTONOMII

Kontekst urzeczywistnienia autonomii obywatelskiej tworzą czynniki pochodzące z procedury prawotwórczej; ich specyficzne zależności oraz układ wytwarzają przestrzeń uwalniania i czynienia użytku z władz samostanowienia, tj. z podstawowych wolności istoty ludzkiej.

Autonomia obywatelska w wykładni Habermasa pojawia się w polu oddziaływania dwóch porządków normatywnych moralności i prawa (legalizmu), zapośredniczonych w procedurach prawotwórczych demokratycznego państwa prawa. Autonomia [vs heteronomia] jest zdolnością samodzielnego, indywidualnego i kolektywnego stanowienia norm działania oraz postępowania zgodnie z ich nakazami. Procedury demokratycznego prawotwórstwa to tryb stanowienia prawa pozytywnego, którego adresaci są jednocześnie jego twórcami. Państwo prawa oznacza zespół warunków ustrojowych, w których obywatele są partnerem władzy, a stosunki panowania i podległości reguluje jedna, ta sama, jednakowo wiążąca wszystkich konstytucja.

Każda rekonstrukcja jest jednocześnie interpretacją. Osnową niniejszej rekonstrukcji jest pytanie postawione *implicite*: jak koncepcja autonomii obywatelskiej Habermasa odnajduje się w dychotomii „moralność vs legalizm”? Otóż, w niniejszym artykule pojęcia „moralność” i „legalizm” stosowane są jako odniesienia interpretacyjne; ich dychotomiczny związek tworzy kontekst rekonstrukcji. „Moralność” oznacza tu więc porządek normatywny,

w którym standard prawidłowości, słuszności i dobra wyznacza norma wypracowana z wartości najwyższej, ponadhistorycznej i uniwersalnej, uznawana przez jednostkę za wiążącą. Jednostka jako osoba naturalna [vs podmiot legalny] odnajduje tę wartość w indywidualnym rozstrzygnięciu sumienia, niezależnie od tego, co przyjmuje za jego podstawę: oczekiwania społeczeństwa, posłuszeństwo autorytetom (religia), czy rozsądek (ELLSCHIED 2004, 216). Rozstrzygnięcie sumienia implikuje wewnętrzny nakaz działania zgodnego z jego treścią (ZIPPELIUS 2003, 26). Stosowane w artykule pojęcie „moralność” nie jest zatem ani kalką rozumienia tego terminu przez Habermasa, ani jego eksploracją⁵, lecz zostało zaczerpnięte z teoretycznoprawnego odniesienia: „moralność i prawo”, „moralność jako warunek prawa”. Pojęcie „legalizm” stosowane jest na oznaczenie porządku normatywnego, który swą prawowitość czerpie z obowiązywania norm skodyfikowanych⁶.

Konstelacja czynników „autonomia – moralność – prawo – demokracja – państwo prawa” daje się problematyzować na wiele sposobów. Pozostałością mariażu wczesnego Habermasa z teorią krytyczną jest m.in. to, że w swym oglądzie rzeczywistości społecznej łączy on empiryczne stany faktyczne z normatywną obowiązywalnością. Łączeniu takiemu za każdym razem towarzyszy pytanie: skąd to, co społecznie faktyczne, wywodzi swą obowiązywalność? Co jest źródłem danego obowiązywania? Pytania te odniesione do

⁵ Habermas wiąże moralność z autonomią, wyszczególniając jej dwa komponenty: *Moralität* (M) [źródło legitymizacji prawa] i *Sittlichkeit* (S) [źródło funkcjonalnych wzorców życia zbiorowego]. Aksjomat (M) determinuje funkcjonalność (S), a funkcjonalność (S) urzeczywistnia aksjomat (M). W swej koncepcji moralności zestrzaja trzy różne interpretacje autonomii: Kanta, Hegla i Marksa. (1) Sprawiedliwa norma zawarta w racjonalnej naturze ludzkiej (M) wymusza taki sposób życia (S), który zrealizuje ją w praktyce: *uniwersalny* poziom naturalnych istot ludzkich – *kategoryczność* autonomii jednostki (Kant). (2) Spójność wspólnoty politycznej (M) wymusza takie zorganizowanie życia ekonomicznego, kulturalnego i społecznego (S), które ją wesprze i potwierdzi: *historyczny* poziom obywateli państwa – *względność* zbalansowania pomiędzy racją jednostki a racją wspólnoty (Hegel). (3) Oburzenie wobec niesprawiedliwości społecznej (M) wymusza przyjęcie takiego sposobu życia (S), który zaprowadzi sprawiedliwość w praktyce: *społeczny* poziom wykluczonych – *emancypacja* społeczeństwa (Mars). U Habermasa włączenie marginalizowanych kulturowych form życia i subkultur (M) wymusza, w imię równości obywatelskiej i w imię wspierania spójności wspólnotowej, wykreowanie nowego sposobu życia (S), który nieformalnie wytworzy nową rozszerzoną samoświadomość polityczno-kulturową, zdolną w warunkach pluralizmu ideowego rozciągać więzi solidarności ponad różnice kulturowe i społeczne: *kommunikacyjny* poziom zróżnicowanych grup kulturowych – *otwarcie* społeczno-kulturowe. U Kanta jednostka niepodzielnie (sama) rozpoznaje normę uniwersalną zawartą w niej samej, u Habermasa uczestnicy dyskursu podzielnie (wspólnie) rozpoznają ją w osiąganym konsensie (HABERMAS [2019] 2021).

⁶ Prawo (legalizm) [bezwzględne przestrzeganie obowiązujących przepisów prawnych] użyte zostaje figuratywnie jako antyteza moralności. Stosując Weberowskie kategorie modelowania rzeczywistości, chodzi o „królestwo legalizmu” jako dychotomiczne przeciwstawienie moralności.

wyszczególnionych, wzajemnie warunkujących się inwariantów autonomii obywatelskiej niejako machinalnie nasuwają pytania o ważność i pierwszeństwo: uniwersalnej moralności wobec prawa; uniwersalnych wolności ludzkich wobec uwarunkowanego historycznie legalizmu; wolności gwarantowanej w prawach indywidualnych (*Menschenrechte*) wobec wolności realizowanej w prawach kolektywnego samostanowienia (*Volkssouveränität*); liberalizmu wobec republikanizmu – dwu tradycji politycznych, z których każda na swój sposób profiluje demokrację i nowoczesne państwo prawa. Wymienione problemy związku i priorytetu Filozof rozwiązuje w swej koncepcji autonomii obywatelskiej.

3. MORALNOŚĆ W SCHYŁKOWOŚCI ŚWIATA ŻYCIA

Usytuowanie autonomii w procedurze demokratycznego prawotwórstwa związane jest z tezą postmetafizyczności, którą Habermas przejmuje od Kanta i Hegla (HABERMAS 1983, 112-114). Jej założenie brzmi: w nowoczesności, inaczej niż w antyku czy wiekach średnich, moralność nie dostarcza już jednolitych standardów normatywnych, których rozpoznanie i realizacja gwarantowałyby wszystkim udane, dobre i szczęśliwe życie. Treść rzeczony tezy nabiera ważnego dla autonomii wydźwięku praktycznego, gdy odniesie się ją do problemu integracji społecznej i tożsamości zbiorowej w warunkach zaawansowanej nowoczesności późnego kapitalizmu. Niejednoznaczna normatywność moralności skutkuje osłabieniem bądź wyczerpaniem potencjałów aksjologii tradycyjnych jako źródeł tożsamościowego integrowania zbiorowości (HABERMAS 1976, 115-118). Postmetafizyczność według Habermasa, to tyle co niepodlegająca waluacjom normatywnym nieobecność jednolitych rozeznań w przedmiocie obowiązywania stałych wzorców moralnych, pochodzących z aksjologii tradycyjnych. Ich rozpoznawalność, oczywista w przednowoczesności, stanowiła płaszczyznę integrowania społeczności w kolektywny podmiot o tej samej jednej tożsamości zbiorowej (EISENSTADT 2000: 8).

Kontekst postmetafizyczności wyjaśnia, dlaczego autonomia, której rdzennym zakotwiczeniem jest moralność, zostaje z niej wyjęta i umieszczona w procedurach prawotwórczych. Jeżeli związana jest z procedurami stanowienia prawa, gdzie wówczas podziewa się moralność? Otóż, wraz z całym zasobem wolności podstawowych i intuicyjnie rozpoznawanych powinności, moralność niezmiennie pozostaje rdzennym środowiskiem autonomicznego

myślenia i działania. Problem jednak w tym, że różnorodność i złożoność materii rozstrzygnięć autonomicznych w warunkach – już nie tylko pluralizmu światopoglądowego, ale i szerokiego wachlarza opcji, jakie oferują i jakich wymagają systemowe regulacje instytucjonalne – społeczeństwa nowoczesnego powoduje, że moralność zorientowana na rozstrzygnięcia o charakterze jednolitym – wiążącym w sumieniu, a przez to kategorię uniwersalnym – nie jest w stanie zaoferować skutecznych rozwiązań w materiach niebędących ze swej natury przedmiotem rozstrzygnięć kategorię, lecz wymagających strategii działań racjonalnych, określanych np. na podstawie ustaleń nowoczesnej nauki. Stąd, w obrębie tego co kojarzone z moralnością jako bezwzględny nakaz sumienia, Habermas – tak jak Kant – wyodrębnia zagadnienia moralne i etyczne. Pierwsze odnoszą się do uniwersalnego dobra moralnego, sprawiedliwości i solidarności; cechuje je bezstronność formułowanych pytań o to, co dobre dla wszystkich, dlatego obowiązujące powszechnie i bezwzględnie. Drugie odnoszą się do dobra partykularnego jednostek bądź zbiorowości; chodzi w nich o wybór najwłaściwszej opcji realizowania modelu życia rozpoznanego jako najlepszy z możliwych⁷. Ich obowiązywanie jest zatem opcjonalne, wybory etyczne zależą od preferencji indywidualnych (HABERMAS 1983, 122 n.).

Habermas wykazuje ograniczone możliwości bezpośredniej realizacji kategorię nakazów moralnych w złożonych warunkach nowoczesnego zróżnicowania ideowego. Autonomia, jako osobowa zdolność kreowania przez jednostkę własnych norm działania, przynależy niezmiennie do swego rdzennego dominium powinności bezwarunkowych, tj. moralności. Jakkolwiek realizowana, pozostaje zawsze – mniej lub bardziej zapośredniczoną – emanacją wolności podstawowych, stanowiących macierzystą tkanę moralnej konstytucji istot ludzkich. Etyczne czynienie użytku z tychże wolności jest jedynie kontekstem, w którym autonomiczne moce sprawcze, pochodzące

⁷ Wybory etyczne odnoszą się do indywidualnych planów życiowych postrzeganych przez jednostki jako dobre do realizacji w praktyce; nie są zatem kategorię jak wybory moralne (HABERMAS [1992] 1998, 665). W kontekście pytań o przyszłość gatunku ludzkiego w dobie interwencji eugenicznych Habermas przenosi sens normatywny etyki z poziomu jednostkowego na poziom gatunku ludzkiego; świadomość etyczną zbiorowości ustala komunikacyjnie; w osiągniętym konsensie zawiera się wzorzec obyczaju będący podłożem rozumienia tego co sprawiedliwe (zob. HABERMAS [2001] 2003). Etyka zakorzenia się w etosie, obyczaju kulturowym, tożsamości jednostki, w jej pragnieniach, zinterioryzowanych wartościach, pozytywnie identyfikowanej tradycji, samoświadomości biograficznej i posiadanych aspiracjach; w tym znaczeniu jest podłożem świadomości moralnej. W niniejszym artykule etyczność wprowadzona jest celem jej odróżnienia od moralności. Chodzi o zobrazowanie, że wiele wyborów pragmatycznych, mogących uchodzić za moralne *de facto* nie posiada sygnatury moralnej kategorię.

z moralności mają szanse urzeczywistnienia sytuacyjnego w formułach mniej rygorystycznych niż moralność.

Marginalizacja publicznego znaczenia aksjologii tradycyjnych u Habermasa przypomina marginalizację religii w tezie sekularyzacyjnej: rozrost czynników rozwojowych, racjonalizacji i modernizacji skutkuje sukcesywnym wypieraniem religii z przestrzeni publicznej i zamykaniem jej w sferze indywidualnego sumienia (TAYLOR 2007, 22; CAROLL 2009, 67-77). Habermas asymiluje podobną, niezaangażowaną ideowo neutralność. Ogranicza się do stwierdzenia istniejących stanów rzeczy: rozrost czynników pluralizmu ideowego wypycha moralność aksjologii tradycyjnych z przestrzeni publicznej. Jego stanowisko zrywające z odniesieniem do tradycyjnych standardów moralności jako normy rozpoznawalnej przez wszystkich i powszechnie wiążącej przypomina stanowisko Kanta zrywającego z paradygmatem racjonalizmu natury wspieranym deistyczną religią. Kant, szukając sposobów realizacji istoty ludzkiej na drodze jej uniezależnienia od zwierzchnictwa natury jako teleologicznie i hierarchicznie urządzonej struktury bytu i życia, wprowadza nową płaszczyznę emancypacji – separuje poznanie naukowe od źródeł objawienia i wprowadza koncepcję „transcendentalnego Ja” (KOŁAKOWSKI 1976, 55 n.). Habermas wykonuje podobny manewr. Szukając wartości zdolnych integrować zbiorowo oraz płaszczyzn formowania tożsamości kolektywnej w społeczeństwie nowoczesnym, obwieszcza nieobecność jednolitych standardów moralności tradycyjnej jako integrujących odniesień dla formowania tożsamości zbiorowych i w ich miejsce wprowadza nową normatywność uniwersalną, pochodzącą z przeświadczenia o istnieniu dostępnych wszystkim, równych szans uczestnictwa w komunikacji wieńczącej konsensem rozumianym jako komunikacyjny odpowiednik normy uniwersalnej (HABERMAS [1981] 2002, 231-266, 272; HABERMAS 1976, 115-117)⁸. Uważa, że uniwersalność dostępu do procesów komunikacyjnych równoważy swym ciężarem aksjologicznym uniwersalność wygasłych bądź osłabłych – w każdym razie nieoczywistych dla wszystkich – aksjologii tradycyjnych.

⁸ Uniwersalne porządki i stałości, do których odwołują się Kant i Habermas, nie pochodzą z wyobrażeń teleologicznie i hierarchicznie urządzonego świata życia i bytu; pochodzą z przeświadczenia o przyrodzonej zdolności rozpoznania przez jednostki ludzkie norm uniwersalnych i realizowania ich z pobudek moralnych. Kant wyjaśnia uniwersalną stałość imperatywem kategorycznym, niepodzielnie wiążącym jednostkę. Habermas zawiera uniwersalną stałość w konsensie osiąganym komunikacyjnie.

4. PRAWOTWÓRCZY WARIANT ŚWIATA ŻYCIA I SYSTEMU

W dyskursie nad autonomią, zwłaszcza w pytaniu o źródła tożsamości, daje o sobie znać ważna u Habermasa dwubiegunowość świata życia (*Lebenswelt*) i systemu (*System*). Porządkuje ona interakcję dwóch głównych komponentów tego dyskursu: moralności i prawa.

Tandem świat życia–system stał się osią debaty Habermasa i Niklasa Luhmanna zainicjowanej w latach 70. i kontynuowanej przez kolejne dekadę. Debata dotyczyła natury społeczeństwa. Jednym z jej tematów było miejsce podmiotowości sprawczej obywateli w instytucjonalnych strukturach późnego kapitalizmu, kolonizowanej przez systemy zasysające rzeczywistość społeczną i reorganizujące przestrzeń instytucjonalną. U Habermasa świat życia jest istniejącym od zarania nieproblematycznym horyzontem odniesień nieformalnych, tradycyjnie dzielonych wartości komunikowanych codziennym językiem zwykłych ludzi (HABERMAS [1992] 1998, 43). Tak rozumiany, jawi się jako naturalna przestrzeń realizacji podmiotowości sprawczej. System przeciwnie, jest obszarem specjalistycznej ekspertyzy i układów kontroli z własnymi specyficznymi mediami i funkcjonalnymi logikami komunikowanymi językiem specjalistycznym. Według Luhmanna funkcjonowanie organizowanej i regulowanej systemowo rzeczywistości instytucjonalnej miałyby się odbywać bez udziału autonomicznej podmiotowości zbiorowej; miałyby o tym przesądzać wysoki poziom specjalizacji oraz autarkiczność systemów (LUHMANN 1970, 2-28). Habermas odrzuca taki pogląd. Nie negując systemowości jako takiej, szuka nowych płaszczyzn realizacji podmiotowości sprawczej. Znajduje je w procesach komunikacyjnych; ich uniwersalna otwartość i dostępność – jak dowodzi – gwarantuje nową podstawę budowania tożsamości w warunkach postmetafizycznej heterogeniczności ideowej. Same natomiast procesy komunikacyjne tłumaczy jako ciągłości formowania tożsamości w trwałych procesach uczenia się (*Lernprozesse*), tj. w kognitywnej i moralnej zdolności formułowania sądów.

Podział na świat życia i system kieruje uwagę na dwie kwestie istotne w rekonstrukcji autonomii obywatelskiej. Pierwsza to możliwości przecięcia kategorii jednostronności fuzji świat życia vs system; druga to komunikacja językowa. Przy pierwszej Habermas wychodzi poza zamknięty krąg jednostronnej bipolarności jednego i drugiego. Dokonuje tego, szukając odpowiedzi na pytanie o rolę i miejsce podmiotowego samostanowienia w warunkach systemowych. Odpowiedzi nie znajduje jednak ani w świecie życia, ani w systemie, lecz w medium uniwersalnej komunikacji językowej.

Wskazując na komunikację jako *milieu* podmiotowego samostanowienia, Filozof nie neguje argumentacji wspierającej czy to racje systemowości, czy świata życia, lecz wznosi się ponad obydwie logiki. Analogicznemu transcendowaniu poddane zostaną: moralność i prawo; jednostkowe prawa człowieka oraz prawa kolektywnego samostanowienia. W komunikacji językowej Habermas znajduje dwie zasady warunkujące zaistnienie procesu prawotwórczego w demokratycznym państwie: dyskursywność i uniwersalność.

5. MORALNOŚĆ VS PRAWO

Logika kategorię podziału na świat życia vs system mimowolnie osadza moralność w świecie życia, a legalizm w systemowości. Przyporządkowanie to jest istotne dla niniejszej rekonstrukcji; podpowiada je teoria systemów (LUHMANN [1984] 2012). Habermas przewycięża tę binarność w medium prawa (*Recht*) – skodyfikowanej normie pozytywnej. Dlaczego prawo? Dla Habermasa prawo jest ogniwem, które integrująco spina moralność i legalizm. Spolaryzowane, odrębne porządki moralności i legalizmu znajdują w nim nową płaszczyznę komplementarnego zapośredniczenia, z pełnym zachowaniem własnych odrębności (HABERMAS 2009, 143-145). Nowoczesne prawo konstytuuje demokratyczną wspólnotę polityczną, która wyposaża obywateli państwa w te same, równe wszystkim prawa podmiotowe.

Zacznijmy od tego, że nowoczesne prawo jest konceptem złożonym. Oznacza uprawnienie podmiotowe *ius* – które implikuje prawidłowość, właściwość, prawdziwość, stosowność, oraz skodyfikowaną normę pozytywną, porządek prawny *lex* – które implikuje legalność, prawność, uzasadnienie. Tych dwu właściwości prawa nie sposób rozdzielić, obydwie zawierają się w jego istocie. Nierozdzielność ta komplikuje wywody, w których prawo traktowane jest jako jedność, jakaś jurydyczna kategoria meta. Mimo ciężaru gatunkowego *ius* i tego, że odnoszone zostaje do sprawiedliwości i uprawnień moralnych, prawo intuicyjnie konotowane jest z normą prawną, jurydycznością, uprawnieniem, upoważnieniem, prawodawstwem, konstytucją, państwem, przewidzianą sankcją. W pojęciu prawa wyraźnie przeważa pozytywny komponent *lex*, co każe myśleć o nim jako o wytworze ludzkim. Przenikanie moralności i prawa wyraźnie obrazuje jursprudencja będąca wielką historyczną registraturą różnych kontekstów i układów tego przenikania. Nowoczesne prawo, inaczej aniżeli w absolutyzmie, z założenia odzwierciedla sprawiedliwość pochodzącą z moralności; o tym jednak, co

obowiązuje jako prawo, nie rozstrzyga indywidualna moralność, ale zewnętrzna instancja heteronomiczna (ELLSCHIED 2004, 216).

Wyjaśniając istotę prawa Habermas wskazuje na nowoczesne stanowienie, systematyczne uzasadnienia, wiążącą wykładnię oraz przestrzeganie. I choć wyraźnie stara się rozgraniczyć nowoczesne prawo (*Recht*) od moralności (*Moral*), wspomina o dzielonym przez nie wspólnym komponencie, tj. wiedzy kulturowej. Stwierdza, że prawo i moralność czerpią z wiedzy kulturowej i ją wyrażają, (HABERMAS [1992] 1998, 106). Intuicja podpowiada, że wiedza kulturowa jest źródłem orientacji moralnych i instytucjonalnej systemowości prawa (legalizmu). To „genetyczne” związanie dwóch komponentów moralnego i systemowego w wiedzy kulturowej nie pozwala na ich kategoryczne separowanie.

Habermas wskazuje na kilka momentów krzyżowania się moralności świata życia i systemowego legalizmu w medium prawa. Pierwszym jest obowiązywanie prawa. Prawo obowiązuje, gdy państwo zdoła zabezpieczyć jego przestrzeganie i prawowitość. Przestrzeganie obwarowane jest sankcją pochodzącą z systemowości prawa; prawowitość zakorzenia się w moralności – za prawowite uchodzi bowiem to, co zgadza się z wartościami, normami, ocenami i zasadami moralności (HABERMAS [1992] 1998, 667 n.). Inną płaszczyzną przenikania jest społecznie integrująca funkcja prawa. Prawo związane z konstytucyjnym systemem politycznym zabezpiecza te obszary życia, których nie jest w stanie zabezpieczyć integracja społeczna; zbiera struktury wzajemnego uznawania się w bezpośrednich relacjach świata życia i zmienia je w anonimowe, systemowo zapośredniczone interakcje obcych. Jeszcze innym momentem nachodzenia na siebie prawa i moralności jest samostanowienie. Nowoczesne prawo czerpie prawowitość z samostanowienia jednostek o zdublowanym statusie obywateli i moralnych istot ludzkich, uwolnionego w procedurach demokratycznego prawotwórstwa. Decyzyjność samostanowienia zakorzenia się w najbardziej podstawowych wolnościach jednostek, a formułowane roszczenia znajdują wsparcie w korespondujących z nimi prawach. Umieszczenie samostanowienia w sferze wolności podstawowych bezsprzecznie zaświadcza, że należy ono do porządku moralności. W zależności od formuły negatywnej bądź pozytywnej (HONNETH [2011] 2015, 58, 69-71) urzeczywistnia się bądź to w nieskrępowanej wolności wyboru celu i środków działania, bądź w zdolności zmuszenia woli, by podążała za głosem rozsądku – w obydwu przypadkach jest przedmiotem walucacji moralnych.

Mimo dzielonych obszarów wspólnych, prawo i moralność stanowią dwa odrębne porządki normatywne. Różni je charakter, zakres funkcjonowania, koncepcja powinności i woli oraz cele. Samostanowienie moralne ma charakter jednolity (*einheitlich*), zakłada posłuszeństwo normom, które naturalna istota ludzka uważa za wiążące, zgodnie z jej własnym bezstronnym osądem (HABERMAS [1992] 1998, 665); w sytuacji konfliktu interesów zakłada słuszne działania jednostki. Moralność zorientowana jest na sprawiedliwość; implikuje symetryczność pomiędzy uprawnieniem a obowiązkiem. Powinność moralności jest bezwarunkowa. Koncepcja woli moralnej jest tożsama z wolnym wyborem jednostki. Decydowanie w moralności zakłada samoograniczenie, tj. poskromienie w sobie roszczeń wolności negatywnej. Celem moralności jest wprowadzenie i kodyfikacja jej postulatów w prawie pozytywnym (HABERMAS [1992] 1998, 145-147, 665).

Prawo jest niejednolite; podmiotem decydowania w prawie jest jednostka występująca jako obywatel i jako osoba etyczna; decydowanie nie dokonuje się mocą angażowania niepodzielnych władz osobowych (naturalnej zdolność rozpoznania słuszności, indywidualne sumienie i wola), lecz mocą władz umożliwiających racjonalny wybór najwłaściwszych celów i środków w różnorodności zgłaszanych możliwości i preferencji. Decydowanie obywatelskie zorientowane jest na użyteczności dokonywanych wyborów, etyczne zaś na kategorii dobra gwarantującego indywidualne szczęście i spełnienie. Prawo chroni uprawnień. Powinność prawna jest względna, odnosi się do preferencji indywidualnych oraz tworzonych na ich bazie wyobrażeń dobrego życia. Koncepcja woli w prawie jest tożsama ze swobodą decyzji i postanowień, zakłada akceptację bądź odrzucenie strategii oraz oferowanych wskazówek. Decydowanie w prawie zakłada zdolność konstruktywnej oceny racjonalności pragmatycznych strategii i wskazówek etycznych. Celem prawa jest wskazanie na możliwość zawierania kompromisów oraz kreowanie tożsamości zbiorowej. Obowiązek moralności jest indywidualnym obowiązkiem działania, według nakazu sumienia; jest zatem kategoryczny. Obowiązek prawa odnosi się do ochrony uprawnień oraz do działania zgodnego z nakazem normy prawnej, nie ma zatem charakteru kategorycznego. Agendy prawa obejmują bowiem kwestie, z których wiele nie zakłada działań niepodlegających moralnemu kryterium słuszności, lecz wymaga rozwiązań na drodze merytorycznej pertraktacji i kompromisów. Na racjonalność normy prawnej składają się różne typy racjonalności, które czerpią z ustaleń nauk szczegółowych. Obiektywizm, jaki nowoczesna nauka wnosi w świat regulacji prawnych, odciąża jednostki od kategoryczności roszczeń moralnych

odwołujących się do sumienia. Świat moralności jest nieograniczony historycznie i przestrzennie; obejmuje wszystkie osoby naturalne w ich całościowości społeczno-historycznej oraz złożoności życiowej (HABERMAS 665-667; 1991, 100-118; 2009, 143-145). Świat prawa jest ograniczony historycznie i kontekstualnie; przestrzenno-czasowa wspólnota legalna chroni integralności obywateli jako podmiotów konkretnych systemów prawnych (HABERMAS [1992] 1998, 157 n.).

6. RÓWNOPIERWOTNOŚĆ AUTONOMII

Habermasowi zależy na wsparciu instytucji demokratycznego państwa prawa w ich funkcji zabezpieczającej normatywne jądro konstytucji demokratycznej, a przez to na stabilizacji całego systemu politycznego. Normatywność, o której mowa, powstaje w wyidealizowanym przeświadczeniu wolnych i równych obywateli, że ich partycypacyjna obecność w polityce każdorazowo daje upust potencjałom samostanowienia wpisanym w wolności podstawowe każdej istoty ludzkiej i w powiązane z nimi prawa. Bezprecedensowa instytucjonalizacja tych wolności i praw w konstytucjach nowoczesnych dała początek nowej świadomości normatywnej obywateli, a wraz z nią zrodziła nową rzeczywistość społeczną, zorganizowaną właśnie w strukturach demokratycznego państwa prawa. Ponieważ moc sprawcza samostanowienia czerpana z wolności i praw podstawowych jest jedynym źródłem pochodzenia normatywności legitymizującej demokratyczne państwo prawa, potencjały tegoż samostanowienia aktualizowane w procedurze prawotwórczej normatywnie zabezpieczają jej prawowitość według założeń modelu tego państwa. Habermas nie ma wątpliwości co do prawowitości jego normatywnych filarów: jest nim sprawczość samostanowienia zakorzeniona w wolności i prawach podstawowych, instytucjonalnie potwierdzona w rewolucjach mieszczańskich i w pierwszych liberalnych konstytucjach. Dlatego nie tworzy jak Rawls (KĘDZIORA 2021, 545-561) własnej poprawionej teorii mającej dodatkowo uwiarygodnić normatywność ustroju demokratycznego; tę, jego zdaniem, wystarczająco zachowują założenia demokratycznego państwa prawa. Habermasa interesują strukturalne nośniki depozytu owej normatywności. Ich wzmocnienie widzi w racjonalnej rekonstrukcji podstaw demokratycznego systemu władzy (HABERMAS 2022, 12-20). Sama rekonstrukcja polega na odtworzeniu jego instytucjonalnych procedur z elementów stanowiących instrumentarium realizacji zasad demokratycznego państwa

prawa w warunkach kryzysów systemowych późnego kapitalizmu. Instrumentarium tym jest nowoczesne prawo. Wprawdzie czerpie ono prawowitość z moralności, ale jego specyfika wykracza poza moralność. Wspomniane odtworzenie ma na nowo uzmysłwić, że w obowiązywaniu norm konstytucyjnych w rzeczywisty sposób odzwierciedla się wola i decyzje obywateli.

W nowoczesnym demokratycznym państwie prawa obowiązujący legalizm nie odzwierciedla „wiecznych” norm porządku wyższego, lecz jest w całości kreowany dyskursywnie przez podlegających mu obywateli – tylko wówczas uzyskuje sygnaturę akceptowalnej zdroworozsądkowości. Demokratyczne kreowanie prawa wymaga od obywateli uwolnienia potencjałów sprawczych dwu typów samostanowienia. I w uwolnieniu tym Habermas widzi ważny moment przenikania moralności do procesu prawotwórczego. Pierwszy typ – *Selbstbestimmung*, samostanowienie obywatela jako członka zbiorowości (*Gesellschaftsbürger*), należy do porządku moralności; urzeczywistnia się mocą uaktywnienia władz decyzyjnych zawartych w wolnościach i prawach podstawowych jednostki (*Menschenrechte*); ma charakter prywatny, ukierunkowany jest na osiągnięcie korzyści indywidualnych. Drugi typ – *Selbstverwirklichung*, samostanowienie obywatela jako członka bytu państwowego (*Staatsbürger*), należy do porządku etyki; urzeczywistnia się mocą uaktywnienia władz decyzyjnych zawartych w wolnościach i prawach politycznego (kolektywnego) samourzeczywistnienia (*Volkssouveränität*); ma charakter publiczny, ukierunkowany jest na osiągnięcie korzyści zbiorowych (HABERMAS [1992] 1998, 129-132). Wariant pierwszy, liberalny łączony jest z państwem prawa chroniącym praw podmiotowych (Locke); drugi, republikański uchodzi za kościół demokratyczności kultywującej dyskursywność oraz moce sprawcze zbiorowej woli (Rousseau)⁹. Połączenie obydwu wariantów samostanowienia w procedurze prawotwórczej dowodzi, według Habermasa, istnienia organicznej współzależności państwa prawa i demokracji. Komplementarne zespolenie ich potencjałów sprawczych wytwarza autonomię obywatelską, której specyfikę oddają dwa kluczowe momenty demokratycznej architektoniki prawotwórczej.

Pierwszy moment związany jest z ustanowieniem kodu legalnego. W demokratycznym państwie prawa proces prawotwórczy przyjmuje postać dyskursywnej komunikacji (deliberacji politycznej) wszystkich zainteresowanych tworzeniem prawa. Za pomocą argumentów szuka się w niej optymalnych

⁹ Więcej na temat praktycznej symbiozy obydwu tradycji demokracji zob. CALHOUN 2022, 48-87.

rozwiązań pozwalających godzić interesy prywatne z dobrem wspólnym. Ażeby jednak uczestnicy dyskursywnej komunikacji zdołali prawomocnie wytwarzać prawo, ich komunikacja musi się stać częścią składową procesu demokratycznego, co oznacza, że musi uzyskać rangę i status instytucji. Do tego typu instytucjonalizacji komunikacji konieczny jest kod legalny (*Rechtsskode*); jego ustanowienie dokonuje się w wolnych stowarzyszeniach powołanych do istnienia przez jednostki wyposażone w prawa podmiotowe¹⁰.

W tym miejscu doprecyzowania wymaga kwestia pochodzenia wolnych stowarzyszeń i praw podmiotowych. Z jakich władz samostanowienia wychodzi impuls ustanawiania wolnych stowarzyszeń, zrzeszających jednostki wytwarzające kod legalny i nadające sobie wzajemnie prawa podmiotowe? Habermas czerpie tu z kantowskiej teorii prawa. Można ją interpretować następująco: choć nie istnieje prawo naturalne w znaczeniu teleologicznej, hierarchicznej struktury życia i bytu, istoty ludzkie posiadają wrodzone „naturalne” prawa moralne, których uaktywnienie jest niezbędne dla procesu prawotwórczego, obecność tych praw w procesie prawotwórczym udziela prawowitości całemu prawotwórstwu; prawo pozytywne ustanawiane według rozemnań i wartościowań prawa moralnego jest w rezultacie legalną kodyfikacją norm wrodzonego prawa moralnego. Kodyfikacja ta przekuwa intuicyjnie rozpoznawane wolności i nakazy prawa moralnego w gwarantowane konstytucyjnie prawa podmiotowe. W ten oto sposób wrodzone prawa moralne rykoszetem wracają do swych prawowitych autorów jako konstytucyjnie zabezpieczone pakiety praw podmiotowych. U Kanta prawa wrodzone są miejscem skupienia najbardziej podstawowych władz samostanowienia osób naturalnych i – co istotne – w samostanowieniu tym rozpoznawana zostaje oraz realizowana treść uniwersalnego dobra. Procedura prawotwórcza Kanta jest pewnego rodzaju „jednopoziomym obiegiem zamkniętym”; prawa moralne i prawa podmiotowe wzajemnie się w nim warunkują (KANT [1797] 1870, 152-155; MAUS 2009, 51 n.; COHEN 1999, 392; AUER 2008, 620 n.,

¹⁰ „Indem das Diskursprinzip rechtliche Gestalt annimmt, verwandelt es sich in ein Demokratieprinzip. Für diesen Zweck muß aber der Rechtskode als solcher zur Verfügung stehen; und die Einrichtung dieses Kodes verlangt, daß eine Statusordnung für mögliche Rechtspersonen geschaffen wird, d. h. für Personen, die als Träger subjektiver Rechte einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen angehören und Rechtsansprüche effektiv einklagen können. Ohne eine Gewährleistung privater Autonomie kann es so etwas wie positives Recht überhaupt nicht geben. Mithin kann es ohne klassische Freiheitsrechte, die die private Autonomie von Rechtspersonen sichern, auch kein *Medium* für die rechtliche Institutionalisierung jener Bedingungen geben, unter denen die Bürger von ihrer staatsbürgerlichen Autonomie erst Gebrauch machen können”. HABERMAS 1992, 670.

631). Wyjaśniając pochodzenie kodu legalnego, Habermas asymiluje podobny schemat. Można go opisać następująco: (1) autonomia praw wolnościowych daje impuls do utworzenia (2) statusu prawnego potencjalnych obywateli (*Statusordnung für mögliche Rechtspersonen*), w nim zdefiniowane zostają prawa podmiotowe (*subjektive Rechte*); (3) mocą autonomii praw podmiotowych powołane zostają do istnienia wolne stowarzyszenia (*freiwillige Assoziation von Rechtgenossen*), (4) w nich ustanawiany zostaje kod legalny. A zatem i ustanowienie rzeczonych stowarzyszeń, i przynależność do nich, i wytworzenie kodu legalnego jako konwertera zmieniającego rangę i status dyskursywnej komunikacji w instytucjonalną zasadę demokracji – wszystko to wychodzi i sprowadza się do władz samostanowienia, opisanych jako autonomia prywatna urzeczywistniona w liberalnych prawach wolnościowych (*Menschenrechte*). Prawa te przysługują każdemu bezwarunkowo z tytułu człowieczeństwa.

Drugi moment związany jest z komunikacją dyskursywną. Na gruncie demokratycznego prawotwórstwa przyjmuje ona postać deliberatywnej procedury politycznego argumentowania. W demokratycznym państwie prawa stanowiący legalizm ma odzwierciedlać słuszność zakotwiczoną w prawdziwości. Ponieważ ideowa heterogeniczność społeczeństw nowoczesnych nie rozpoznaje uniwersalności prawd aksjologii tradycyjnych, Habermas wskazuje na komunikację jako nową płaszczyznę społecznego porozumienia w kwestii tego, co prawdziwe. Komunikacyjnie osiągnięte porozumienie co do prawdziwości stanowiącego prawa udziela temuż porozumieniu prawomocności (legalności). Prawomocność stanowiącego prawa pochodzi z dwóch aspektów komunikacji: z racjonalności dyskursywnie osiągniętych porozumień i z nieregulowanej uniwersalnej dostępności.

Racjonalność, o której mowa, pochodzi z epistemologicznego charakteru argumentowania, wolnego od autorytarnych form kontroli. Argumentowanie to dokonuje się w swobodnej refleksji i uruchamia procesy uczenia się (*Lernprozesse*)¹¹. Jest ono wpisane w zasadę dyskursu, która dla Habermasa jest centralną instancją demokratycznej prawomocności. Treść tej zasady brzmi: dana zasada działania bądź dany wybór są uzasadnione, a przez to obowiązujące, gdy wszyscy, do których odnosi się ta konkretna reguła, zaakceptują ją w toku racjonalnego dyskursu (HABERMAS 1983, 76; [1992] 1998, 138). W przytoczonej transkrypcji przebija społecznościowa kalka

¹¹ Pojęcie „procesy uczenia się“ (*Lernprozesse*) odnosi się do normatywnej koncepcji, według której strony dyskursu wykazują nieuprzedzoną gotowość uznania za słuszny jakiś nowo uzasadniany pogląd, uznany w ich opinii za lepszy aniżeli poprzedni zob. HABERMAS 2005, 333.

imperatywu kategorycznego. Akceptacja danej zasady bądź wyboru osiągnięta w toku racjonalnego dyskursu uzyskuje sygnaturę uniwersalności pochodzącej z uznania założeń regulujących dyskurs, tj. dialogiczność wszystkich¹². Niereglamentowana dostępność topicznie odtwarza solidarność mieszczańską żywą w historycznych początkach państwa prawa oraz wypełnia podstawowy warunek demokracji: adresaci prawa są jego autorami. Niereglamentowana dostępność umożliwia wszystkim uprawnionym i zainteresowanym deliberatywnym prawotwórstwem uczestnictwo w dyskursywnej wymianie argumentów; to pozwala im wnosić do debaty własne perspektywy i własne punkty widzenia. Celem argumentacji jest eliminacja interesów indywidualnych, które w świetle przedstawionych argumentów nie dają się pogodzić z wymaganiami dobra wspólnego (DEITELHOFF 2009, 301 n.). Przedmiotem deliberatywnej procedury argumentowania są materie problemowe polityki: moralność, etyka i pragmatyka. Szukając porozumienia w wymienionych materiach, deliberacja staje się mechanizmem uzasadniającym demokratyczne panowanie. Habermas widzi w niej nośnik autentyczności stosunków zachodzących w demokracji; komunikacja dyskursywna instytucjonalizuje – jak uważa – postępowania debat i negocjacji za pomocą takich form komunikacji, które gwarantują zdroworozsądkowość wszystkich osiągniętych w jej toku porozumień¹³. A zatem komunikacja dyskursywna (deliberacja), kultura racjonalnej argumentacji i porozumienia, wreszcie niereglamentowana otwartość – wszystko to wychodzi i sprowadza się do władz samostanowienia opisanych jako autonomia publiczna urzeczywistniana w republikańskich prawach politycznych (*Volkssouveränität*). Prawa te przysługują każdemu z tytułu podmiotowości we wspólnocie politycznej.

Autonomia obywatelska w wykładni Habermasa komplementarnie łączy potencjały sprawcze wolności indywidualnych z potencjałami sprawczymi wolności kolektywnego samostanowienia. Sprężone dwa warianty samostanowienia w pełni zachowują swą odrębność. Ich funkcjonalny układ w procedurze prawotwórczej powoduje, że się zakładają, przenikają i wzajemnie warunkują; są nierozdzielne i równopierwotne.

¹² Krytyczne stanowisko w kwestii uniwersalności zob. LUMER 1997, 42-64.

¹³ „(...) Kern eines genuin prozeduralistischen Verständnisses von Demokratie. Dessen Pointe besteht nämlich darin, daß das demokratische Verfahren Diskurse und Verhandlungen mit Hilfe von Kommunikationsformen institutionalisiert, die für alle verfahrenskonform erzielten Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit begründen sollen” (HABERMAS [1992] 1998, 368).

7. KONKLUZJE

Aplikując zasadę dyskursu do analizy nowoczesnego systemu prawa, Habermas formułuje spójną koncepcję autonomii obywatelskiej. Jest ona złożoną kompozycją teoretyczną, powstałą w rekonstrukcji czynników tworzących fundament demokratycznego systemu władzy. Autonomia obywatelska Filozofa integrująco zespala kategorie uchodzące za odmienne czy przeciwstawne: moralność i prawo; wolnościowe prawa człowieka i prawa politycznego samostanowienia; liberalną i republikańską tradycję demokracji; wygasłe rzekomo aksjologie tradycyjne i nowe uniwersalne orientacje moralne oparte na komunikacji; procedury prawotwórcze *in statu fieri* i utrwalone instytucje demokratycznego państwa prawa; samostanowienie indywidualne i kolektywne samourzeczywistnienie. Habermas wykazuje, że wyszczególnione kategorie dają się integrująco godzić na drodze przearanżowania układów, w jakich są tradycyjnie postrzegane. I co istotne, pogodzenie to nie dokonuje się z uszczerbkiem dla specyficznej istotowości któregośkolwiek. W podobny zresztą sposób rozwiąże problem rodzimego patriotyzmu, gdzie naturalną potrzebę przynależności pogodzi z niemieckością jako kontekstem rzeczywistego zakorzenienia, a połączone wartości umocuje w konstytucji. Lojalność wobec konstytucji jako nowej postaci *patrii* przesunie uwagę z obciążonego partykularną historycznością *Vaterlandu*, na uniwersalizującą w swych założeniach konstytucję demokratycznego państwa (*Verfassungspatriotismus*) (HABERMAS 1990, 152). Habermas jest mistrzem teoretycznych rekonstrukcji, które neutralizują antytetyczne napięcia na drodze ich transcendujących przearanżowań.

Ważnym ustaleniem analizy związku moralności i prawa jest zwrócenie uwagi na te materie problemowe społeczeństw nowoczesnych, których złożoność powoduje, że wymykają się kategorycznemu regulowaniu za pomocą imperatywów moralnych. Ten głos Habermasa niewątpliwie wzmacnia odporność szeregowych obywateli na różnego rodzaju populistyczne interpretacje problemów społecznych. Gros z nich nie stanowi przedmiotu zerojedynkowych rozstrzygnięć moralnych, ich rozwiązanie wymaga bowiem działań systematycznych według strategii nowoczesnej nauki oraz kompromisów.

W narracji Habermasa uderza modelowość: to, co teoretycznie uzasadnione, wydaje się rzeczywiste. Odnosi się to zwłaszcza do komunikacji jako proponowanej płaszczyzny kreowania tożsamości zbiorowej oraz do zakładanej – nazbyt chyba arbitralnie – nieobecności aksjologii tradycyjnych. Przeświadczenie o uniwersalnej otwartości komunikacyjnej jako jedynej

płaszczyzny zdolnej integrować zbiorowo jest teoretycznie poprawne i retorycznie wymowne. Jak miałyby jednak wyglądać w praktyce? Co z tymi, dla których komunikacja okazuje się niemożliwa: niezdolnymi do korzystania z nowoczesnych środków komunikowania bądź odciętymi od nich, osobami nieśmiałymi i nieufnymi wobec systemów medialnych, zagubionymi w wirach transformacji systemowych i kolonizacji digitalnej (FEL 2022, 265; VOGT 2019, 10), czy poddawanych różnego rodzaju presjom? Co w takich przypadkach z uniwersalną otwartością, racjonalnością komunikacji i partycypacją?

W opinii krytyków prawomocne tworzenie prawa na drodze dyskursu obywatelskiego nie daje się aplikować do warunków społeczeństw nowoczesnych. Konsens osiągany komunikacyjnie odnosi się do społeczności małych o przejrzystej strukturze społecznej, nie wydaje się jednak oferować wiele dla rozwiązywania problemów szerszych, których złożoność wykracza poza komunikacyjnie ukierunkowane porozumienie, np. przetrwanie ataku nuklearnego, zniszczenie atmosfery czy ingerencje w kod genetyczny (DAHRENDORF 1989, 481-483). Złożoność i wielowymiarowość rzeczywistości społecznej i politycznej redukuje proponowany przez Habermasa konsens do utopijnego wyobrażenia idealnego stawiania siebie w roli drugiego; warunki komunikacji przeczą rzeczywistym dyspozycjom osobowym; idealizowanie uniwersalnej emancypacji przy jednoczesnym pomijaniu czynników instytucjonalnych marginalizuje struktury władzy jako organów sprawiedliwości ustrojowej (DETJEN 1988, 342 n.). Logika ogólności (*des Allgemeinen*), w której osadzony jest konsens, nie kreuje przestrzeni dla indywidualnej wyobraźni, innowacji oraz inwencji wychodzących poza konwenanse powstałe na drodze komunikacyjnego porozumienia (KOSŁOWSKI 1986, 14). Konsens osiągany komunikacyjnie nie przystaje do realnych warunków polityki; jest utopijny i nieużyteczny dla praktyki politycznej, tłumi bowiem potencjały racjonalności zawarte w różnicy zdań i stanowisk (SZAHAJ 2008, 211-220). Konceptualnie, dyskursywna racjonalność, która zakłada wzajemną szczerłość uczestników, stanowiąc w ten sposób podstawę uzasadnienia publicznego, każe sądzić, że praktyki polityczne są uzasadnione, gdy odzwierciedlają konsens racjonalny, oraz że konsens racjonalny stanowi podstawę rzeczywistego konsensu politycznego. Zobowiązania wobec praktyki politycznej wynikające z konsensu racjonalnego, w którym obowiązuje szczerłość, nie wydają się jednak prowadzić do rzeczywistego konsensu politycznego, uczestnicy mają bowiem odmienne wyobrażenia w kwestii przekonań odpowiadających

kryterium racjonalności politycznej (GAUS 1997, 208-213, 237)¹⁴. W deliberywnym modelu demokracji polityka traktowana jest jak nauka: konsens odzwierciedla słusność w jej całości, podobnie jak prawdziwe twierdzenie naukowe odzwierciedla prawdę w jej niepodzielności. Konsens nie uwzględnia jednak interesów, które w sposób naturalny dzielą społeczeństwo na większość i mniejszość; rozbieżne interesy zostają relatywizowane w procedurze racjonalnej komunikacji. Niektóre z nich, jak interesy osób niepełnosprawnych, nie dają się wyrazić komunikacyjnie. Konsens polityczny antycypowany jako cel zachęca elity władzy rozumiejące jego potrzebę do rewolucyjnego – niekonsensualnego – wyłamywania się spod obowiązującego porządku prawa, co ma prowadzić do uprawomocnienia działań niekonsensualnych w imię osiągnięcia konsensu racjonalnego. Za ideą uniwersalnego konsensu politycznego jako wyłącznego celu realizacji kryje się panowanie tych, którzy uzurpują sobie prawo do jego antycypowania i zmuszają do tego innych (SPAEMANN 1972, 748 n.).

Czy aksjologie tradycyjne społeczeństw zachodnich rzeczywiście osłabły na tyle, by nie być w stanie integrować podmiotowości zbiorowych? Jeżeli ich moc integrująca zanika w warunkach dziedzicznego pokoleniowo dobrobytu RFN, nie znaczy, że zanika wszędzie. Być może kwestionowane trwają, targane permanentną potrzebą refleksyjnego uzasadniania swego obowiązywania w praktyce życia (LUTZ-BACHMANN 2021, 257). Czy okupiona ofiarami obrona Ukrainy po 24 lutego jest pochodną porozumienia komunikacyjnego, w którym orientacje aksjologiczne uczestników ustępują pierwszeństwa uniwersalności uczestnictwa, czy może jest skuteczna, bo materializuje wartości właśnie konkretnej aksjologii tradycyjnej: lojalność wobec historii, kultury, religii, prawdziwych i wyobrażonych – ale żywych – mitów założycielskich? Oprawą bezprecedensowej wizyty prezydenta USA w bombardowanym Kijowie były sobory i symbole nawiązujące do wartości tradycyjnych. O aksjologiach tradycyjnych, nawet tych przygastych należałoby mówić bardziej afirmatywnie niż czyni to Habermas. Zasługują, by je ożywiać i wspierać; zawierają bowiem potencjały, jeżeli nie formowania tożsamości zbiorowych, to z pewnością skutecznego mobilizowania działań szeregowych obywateli, w których wykuwa się respektowane przez wolny świat podstawy demokratycznych państwowości.

Koncepcja autonomii obywatelskiej spaja dwa odmienne typy samo-stanowienia, a przez to integruje dwie tradycje demokratyczne: liberalną

¹⁴ Więcej interpretacji i stanowisk krytycznych wobec idei demokracji deliberywnej Habermasa zob. BOHMAN, REHG 1997.

i republikańską. Zespolenie to dokonuje się w trybach procedury prawotwórczej, która niejako „z automatu” przekierowuje potencjały sprawcze obydwu typów samostanowienia na racjonalne rekonstrukcje instytucji demokratycznego państwa prawa. Tego typu racjonalne rekonstrukcje są niezbędne dla zapewnienia prawidłowej kondycji instytucjom demokratycznym, na każdym poziomie ich funkcjonowania: samorządowym, narodowym, federacyjnym, w przyszłości być może kontynentalnym i globalnym. W rekonstrukcjach zwykle schodzi się do fundamentów; obcowanie z układami pierwotnymi ustrojów oraz osiągnięć cywilizacyjnych przypomina, skąd pochodzi i w czym zachowuje się ich oryginalna autentyczność.

REFERENCJE

- AUER, Marietta. 2008. „Subjektive Rechte bei Pufendorf und Kant: Eine Analyse im Lichte der Rechtskritik Hohfelds”. *Archiv für die civilistische Praxis* 208, nr 5: 584-634. DOI: 10.1628/000389908785978711
- BOHMAN, James i William REHG. [2014] 2017. „Jürgen Habermas”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1-59. Sanford CA: Stanford University.
- CALHOUN, Craig. 2022. „Contradictions and Double Movements”. W: Craig CALHOUN, Dilip Parameshwar GAONKAR, Charles TAYLOR. *Degenerations of Democracy*, 48-87. Cambridge MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2k4fwtt.5>.
- CAROLL, Anthony J. 2009. „The Importance of Protestantism in Max Weber's Theory of Secularisation”. *European Journal of Sociology* 1, nr 50: 61-95.
- COHEN, Joshua. 1999. „Reflections on Habermas on Democracy”. *Ratio Juris* 12, nr 4: 385-416.
- DAHRENDORF, Ralf. 1989. „Zeitgenosse Habermas. Jürgen Habermas zum sechzigsten Geburtstag”. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 43, nr 6: 478-487.
- DEITELHOFF, Nicole. 2009. „Deliberation”. W: *Habermas-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, red. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Cristina Lafont, 301-303. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DETJEN, Joachim. 1988. *Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- EISENSTADT, Shmuel N. 2000. „Multiple Modernities”. *Daedalus* 129, nr 1: 1-29.
- ELLSCHIED, Günter. 2004. „Recht und Moral”. W: *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, red. Alfred Büllsbach, Günter Ellscheid, Winfried Hassemer, Arthur Kaufmann, Ulfrid Neumann, Lothar Philipps, Jochen Schneider, Ulrich Schroth, 214-250. Heidelberg: C. F. Müller Verlag.
- FEL, Stanisław. 2022. „Katolicka nauka społeczna.” W: *Filozofia społeczna. Część 1. Preambula metodologiczne i historyczne*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, 241-272. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- GAUS, Gerald F. 1997. „Reason, Justification, and Consensus: Why Democracy Can't Have It All”. W: *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, eds James Bohman, William Rehg, 205-242. Cambridge MA: The MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen. [1962] 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. Wanda Lipnik, Magorzata Łukaszewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HABERMAS, Jürgen. 1968. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [1968] 1973. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [1973] 2015. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 1976. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [1981] 1999. *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HABERMAS, Jürgen. [1981] 2002. *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HABERMAS, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 1990. *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [1992] 1998. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [2001] 2003. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo naukowe Scholar.
- HABERMAS, Jürgen. 2003. *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 2004. *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 2009. *Philosophische Texte. Band 4*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. [2011] 2014. *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- HABERMAS, Jürgen. [2019] 2021. „Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019”. W: *Normative Ordnung*, red. Rainer Forst, Klaus Günther, 25-41. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 2022. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.

- HONNETH, Axel. [2011] 2015. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- KANIEWSKI, Andrzej, M. 1990. *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*. Warszawa: Kolegium Ortyckie.
- KANT, Immanuel. [1797] 1870. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Der Rechtslehre zweiter Theil. Das öffentliche Recht*, oprac. J. H. Kirchmann. Berlin: Verlag L. Heimann.
- KĘDZIORA, Krzysztof. 2021. "Habermas on Rawls and the Normative Foundations of Democracy." *European Journal of Social Theory* 24, nr 4: 545-561.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 1976. *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład. Tom I*. Paryż: Instytut Literacki.
- KOSŁOWSKI, Peter. 1986. „Die Baustellen der Postmoderne - Wider den Vollendungszwang der Moderne. Statt einer Einleitung”. W: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, red. Peter Kosłowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, 1-16. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft mbH.
- LUHMANN, Niklas. 1970. „Öffentliche Meinung”. *Politische Vierteljahresschrift* 11, nr 1: 2-28.
- LUHMANN, Niklas. [1984] 2012. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Tłum. Michał Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- LUMER, Christoph. 1997. „Habermas‘ Diskursethik”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, nr 1: 42-64.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. 2021. „Werte und Normen”. W: *Normative Ordnungen*, red. Rainer Forst, Klaus Günther, 249-277. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- MAUS, Ingeborg. 2009. „Recht und Kant”. W: *Habermas-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, red. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Cristina Lafont, 47-58. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MULLIS, Daniel. „Ungehorsamer Klimaproteste: Proteste werden intensiver – eine Radikalisierung in die Gewalt ist nicht in Sicht”. 20 Februar 2023 PRIF BLOG. Dostęp: 10.05.2023, <https://blog.prif.org/2023/02/20/ungehorsamer-klimaprotest-proteste-werden-intensiver-eine-radikalisierung-in-die-gewalt-ist-nicht-in-sicht/>.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. 2014. *Jürgen Habermas. Eine Biografie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- NELL-BREUNING, Oswald von. 1985. *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*. München: Olzog Verlag.
- SPAEMANN, Robert. 1972. „Die Utopie der Herrschaftsfreiheit”. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 26 (285-296): 735-752.
- SZAHAJ, Andrzej. 2008. *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- VOGT, Markus. 2019. *Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels*. München: oekom Verlag.
- ZIPPELIUS, Reinhold. 2003. *Rechtsphilosophie*. München: C.H. Beck Verlag.

POZA DYCHOTOMIĘ MORALNOŚCI I LEGALIZMU.
JÜRGEN HABERMAS O AUTONOMII W DEMOKRATYCZNYM PAŃSTWIE PRAWA

Streszczenie

Artykuł jest rekonstrukcją koncepcji autonomii obywatelskiej Habermasa w aspekcie jej związku z moralnością i legalizmem. Przyjęte jako odniesienia interpretacyjne, moralność i legalizm oznaczają dwa odrębne porządki normatywne: pierwszy czerpie z dyspozycji osobowych warunkujących prawidłowe sądy sumienia, drugi z faktu obowiązywania skodyfikowanych norm prawnych. Oprawę teoretyczną autonomii obywatelskiej wyznacza procedura prawotwórcza demokratycznego państwa prawa, w warunkach wyczerpania tradycyjnych systemów normatywnych, jako bazy integrowania zbiorowości. Rekonstrukcja kluczowych komponentów tej procedury wskazuje źródła prawowitości obowiązującego legalizmu. Są nimi władze racjonalnego samostanowienia jednostek i zbiorowości, zakotwiczone w moralności naturalnych osób i realizowane w zdublowanym wariacie autonomii indywidualnej (prywatnej) i kolektywnej (publicznej). Habermas komplementarnie zestraja funkcjonalność obydwu autonomii w instrumentarium procedury prawotwórczej, wykazując ich równopierwotność.

Słowa kluczowe: moralność; prawo; autonomia; dyskurs; procedura prawotwórcza; Habermas

BEYOND THE DICHOTOMY OF MORALITY AND LEGALISM.
HABERMAS ON AUTONOMY IN THE DEMOCRATIC RULE OF LAW

Summary

This article reconstructs Habermas's idea of civic autonomy from the perspective of its relation to morality and legalism. These two points of reference imply two distinct normative orders: the first is based on personal dispositions that enable proper judgements of conscience; the second draws legitimacy from legally binding, codified norms. The theoretical context for civic autonomy is determined by the law-making procedures in the modern democratic state of law, in which traditional value orientations are no longer considered as sources of collective integration. Pointing to the basic elements of these procedures helps to identify the legitimate sources of binding law, namely people's innate capacities for rational self-determination, both individually and collectively. These are inseparable components of civic autonomy: private and public. Habermas coordinates them in the law-making procedure and points to their co-originality.

Keywords: morality; law; autonomy; discourse; law-making procedure; Habermas