

Marek Sikora
Politechnika Wrocławska

Modele sfery publicznej w świetle współczesnych problemów społecznych

Jeśli byś więc usunął z tego świata więź zyczliwości,
to nie ostoi się ni żaden dom, ni miasto,
i nie utrzyma się nawet uprawa roli.

Cycero, *O przyjaźni*

Pojęcie modelu, choć należy do podstawowych kategorii metodologii nauk zarówno przyrodniczych, jak i społecznych, używane jest w wielu różnych znaczeniach. W zależności od sensu, w jakim termin „model” zostaje użyty, modelami mogą być obiekty bardzo różnego rodzaju. W przypadku metodologii nauk przyrodniczych najczęściej prowadzi się rozważania o semantycznych modelach sformalizowanych teorii empirycznych lub o teoretycznych modelach obiektów fizycznych. W przypadku zaś metodologii nauk społecznych o modelu mówi się na ogół jako uproszczonym obrazie wybranych aspektów realnego świata społecznego. Model w takim ujęciu jest konstruktem, który zawiera pewien systematyczny zbiór hipotez typizujących modelowany obszar zjawisk¹.

W niniejszym tekście pojęcia modelu będę używał w jeszcze innym znaczeniu. Takim mianowicie, jakie przejawia się w języku potocznym, gdzie przez model rozumie się względnie spójny zbiór przekonań na temat przedmiotu, do którego ów model się odnosi. Przywołując różne modele sfery publicznej, spróbuję zarysować to, co dla każdego z nich jest charakterystyczne i decyduje o jego oryginalności. Omówię kolejno modele przedstawione przez Jürgena Habermasa, Johna Rawlsa, Bruce’a Ackermana i Michaela Walzera. Przed rekonstrukcją propozycji tych teoretyków zwrócę uwagę na pewne wątki filozofii polityki Immanuela Kanta, który jako pierwszy w sposób wyraźny pisał o pojęciu sfery publicznej. W ostatniej części pracy będę bronił tezy, że z punktu widzenia najważniejszych dziś wyzwań społecznych najbardziej obiecujący model sfery

¹ Por. Ch.A. Lave, J.G. March, *An Introduction to Models in the Social Sciences*, University Press of America, London 1993, s. 3-4.

publicznej można wywieść z prac Walzera. Założenia normatywne tego modelu prowadzić mają do takich zmian, które są pożądane ze względu na kwestie sprawiedliwości społecznej.

1. Co to jest sfera publiczna?

Współczesne pojęcie sfery publicznej nie jest jednoznaczne. Kształtuje się pod wpływem wielu tradycji filozoficznych. Jedną z nich wiąże się z pracami Kanta. W *Co to jest Oświecenie?* i innych tekstach filozof niemiecki zarysował normatywne pojęcie sfery publicznej². Stało się ono punktem wyjścia do sformułowania przez Habermasa i Rawlsa klasycznych już obecnie modeli sfery publicznej³.

Podstawowym założeniem filozofii praktycznej Kanta jest odróżnienie tego, co publiczne, od tego, co prywatne. O sferze publicznej (*Öffentlichkeit*) można mówić wtedy⁴, gdy w życiu publicznym istnieje sfera, która spełnia następujące warunki: (1) jest otwarta dla wszystkich obywateli; (2) jest sferą wolnych działań, tj. takich, które nie szkodzą innym i ponadto uznają innych w procesach komunikacji i dialogu; (3) jest sferą, która kształtuje się w ramach zbiorowych (publicznych) współdziałań, kooperacji, zawierania umów; (4) jest sferą jawną, nie ma w niej spraw objętych tajemnicą; (5) jest sferą działań i myśli, które dotyczą wszystkich obywateli danej zbiorowości, obejmuje sprawy ważne dla ogółu; wreszcie, co szczególnie ważne, (6) jest sferą, którą wyróżnia aktywne użycie rozumu, co oznacza, że rozum nie jest pojmowany tylko w sensie instrumentalnym – jako zapewniający optymalny dobór środków do celu, lecz głównie jest ujęty w sensie normatywnym – jako dokonujący refleksji nad celami działań i współdziałań oraz wybierający lub ustalający cele i normy postępowania.

Głowa państwa sprzyjająca Oświeceniu [...] dochodzi do wniosku, że nawet w sprawach dotyczących jego własnego u s t a w o d a w s t w a nie jest rzeczą niebezpieczną pozwolić swym poddanym na robienie p u b l i c z n e g o użyciu ze swego rozumu i na jawne przedstawianie światu swych poglądów na temat lepszego sformułowania wydawanych ustaw, i to nawet w połączeniu z otwartą krytyką już istniejących.⁵

W opozycji do sfery publicznej Kant charakteryzuje sferę prywatną. Za podstawową własność drugiej uznaje ograniczone i służebne używanie w niej rozumu.

² W przypadku innych tradycji filozoficznych, nawiązujących np. do prac Tomasza Hobbesa lub Jana J. Rousseau, przedstawiano nie normatywne, lecz empiryczne pojęcie sfery publicznej.

³ Modele te w polskiej literaturze przedmiotu dokładnie omawia Tadeusz Buksiński. Por. *idem, Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011.

⁴ W języku niemieckim słowo *Öffentlichkeit* z jednej strony oznacza publiczność ujętą w sensie podmiotowym, z drugiej zaś strony oznacza jawny obszar spraw publicznych.

⁵ I. Kant, *Co to jest Oświecenie*, przeł. A. Landman, [w:] Z. Kuderowicz, Kant, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 198.

Rozum nie jest w sferze prywatnej, odmiennie niż w sferze publicznej, autonomiczny, lecz realizuje cele wobec niego zewnętrzne⁶.

2. Jürgena Habermasa modele sfery publicznej

Habermas przedstawił dwa modele sfery publicznej. W *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* ukazał obraz, powstałej w XVIII w., obywatelskiej sfery publicznej, w *Faktyczności i obowiązywaniu* zarysował natomiast model sfery publicznej społeczeństw współczesnych, tj. tych, które pojawiły się po II wojnie światowej.

2.1. Model obywatelskiej sfery publicznej

W okresie Oświecenia, przekonuje Habermas, w strukturze społeczeństw zachodnich procesowi wyłaniania się i umacniania mieszczaństwa towarzyszył proces kształtowania się politycznej sfery publicznej osób prywatnych. Jest to sfera życia społecznego, która ma jawny charakter, wszyscy obywatele mają do niej otwarty dostęp. Sfera publiczna konstituuje się w ten sposób, że jednostki zrzeszają się w ramach pewnych grup (klubów, salonów, stowarzyszeń, czasopism), gdzie nie reprezentują już siebie jako osób prywatnych, nie występują też w swoich rolach zawodowych, lecz właśnie tworzą pewną publiczność. Jednostki wychodzą ze swoich wcześniejszych ról i podejmują działania ze względu na odgrywanie swojej roli podstawowej, jaką jest dla nich rola obywatela zainteresowanego zagadnieniami publicznymi⁷. To, co publiczne staje się niezależne od tego, co prywatne, ekonomiczne i dodatkowo od tego, co polityczne. Owa niezależność umożliwi wolną dyskusję na temat spraw wywołujących publiczne zainteresowanie w sposób niewymuszony. Ze względu na bardzo szeroki zakres zagadnień publicznych można mówić o wielu różnych wymiarach sfer publicznych: militarnych, gospodarczych, artystycznych itp. Do najważniejszych działań sfery publicznej należała jednak ocena i krytyka władzy politycznej. Stąd u Habermasa pojęcie „politycznej sfery publicznej mieszczańskiej”. Debaty publiczne miały służyć przede wszystkim kontroli władzy państwowej. Choć w sferze publicznej, która stała się swoistym pośrednikiem między społeczeństwem obywatelskim a państwem, nie były podejmowane żadne decyzje, a jedynie formułowano, w imię autonomicznego rozumu, opinie oceniające rządzących, sfera ta zaczęła tworzyć nowy typ władzy określanej mianem opinii publicznej. Tym samym

⁶ Por. *ibidem*, s. 194-199 oraz T. Buksiński, *op. cit.*, s. 11-19.

⁷ Por. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 193-215.

opinia publiczna stała się zasadą, którą polityczna władza polityczna musiała brać bardzo poważnie pod uwagę⁸.

W wieku XIX obywatelska polityczna sfera publiczna zaczęła się stopniowo rozpadać. Złożyło się na to wiele przyczyn. Jedną z nich okazała się szczególnie ważna. Otóż wraz ze wzrostem demokracji sfera polityki wypełniła się ogromną liczbą ludzi pozbawionych własności (robotnikami), którzy uzyskali status obywatela z wieloma prawami, głównie z prawem wyborczym oraz prawem do zrzeszania się i do strajków. W ten sposób sfera publiczna, którą wcześniej tworzyli obywatele niezależni, została zdominowana przez obywateli, będących klientami państwa. Występując w roli klientów, obywatele coraz bardziej uzależniali się socjalnie od państwa, które przeistaczało się w państwo opiekuńcze. W obrębie takiego państwa zatarły się granice między tym, co ekonomiczne, polityczne i publiczne. Partykularne interesy różnych grup zaczęły być reprezentowane przez partie polityczne. Rywalizacja między partiami wyparła debatę publiczną. Racjonalny dialog został zastąpiony walką o głosy wyborcze. Sfera publiczna, która miała być wyrazem rozumu normatywnego, przestała skupiać się na rozróżnianiu spraw dobra wspólnego od interesów poszczególnych obywateli i rozproszyła się na wiele sfer interesów. Aby zapewnić realizację tych interesów, rozum normatywny zastąpiono rozumem instrumentalnym. W wyniku tego procesu sfera publiczna zaczęła podupadać i ulegać coraz większej degeneracji. Obojętność obywateli wobec dobra wspólnego, jakim jest państwo, umacniała samowolę władzy i jej panowanie, co sprzyjało demagogii i powstawaniu systemów totalitarnych⁹.

2.2. Model politycznej cywilnej sfery publicznej

Odmienne model sfery publicznej proponuje Habermasa w odniesieniu do społeczeństw, które powstawały w drugiej połowie XX w. W nim sfera publiczna pośredniczy nie między społeczeństwem obywatelskim a systemem politycznym, lecz między systemem politycznym a światem życia (*Lebenswelt*), czyli światem wypełnionym tradycją, wspólnotami i bezpośrednimi stosunkami międzyosobowymi. W odniesieniu do systemów politycznych sfera publiczna pozostaje krytyczna i oceniająca, kiedy zostaje natomiast odniesiona do świata życia, to jej zadanie polega na ujawnianiu i uświadamianiu ważnych dla tego świata problemów. W rezultacie pełni funkcję opiniotwórczą. Ma za zadanie wytworzenie opinii publicznej. Jej kluczowym składnikiem jest społeczeństwo cywilne. Stąd pojęcie „politycznej cywilnej sfery publicznej”, czyli takiej, która zrzesza organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, Kościoły, związki zawodowe i inne instytucje pozapolityczne. Podstawą normatywną tej sfery jest racjonalność komunikacyjna ufundowana na rozumie moralnym. Racjonalność ta polega na otwartej dyskusji.

⁸ Por. T. Buksiński, *op. cit.*, s. 20-22.

⁹ J. Habermas, *op. cit.*, s. 330-338. Wśród innych ważnych przyczyn upadku sfery publicznej Habermas wymienia rozwój komercyjnych mass mediów. Przyczyniły się one do tego, że jednostki przeobraziły się z aktywnych obywateli w pasywnych klientów (*ibidem*, s. 339 i n.).

Jej uczestnicy raczej próbują się wzajemnie zrozumieć, niż przekonać do podjęcia określonego rodzaju działań. Racjonalność komunikacyjna jest zorientowana na dochodzenie do porozumienia, które ma być osiągnięte w aktach komunikacji dzięki konsensusom dotyczącym spraw ogólnych, nie zaś dzięki kompromisom między interesami stron. Oferuje standardy, za pomocą których można krytykować i oceniać systemy polityczne. Różni się zasadniczo od dominującej w obrębie tych systemów racjonalności funkcjonalnej, która jest zorientowana na osiąganie założonych rezultatów¹⁰. Racjonalność komunikacyjna prowadzi do zgody w sferze publicznej w zakresie tego, co słuszne, sprawiedliwe, równoprawne i neutralne. Integruje obywateli. Chroni ich przed kolonizacją ze strony systemów politycznych – ogranicza wpływy rynku i władzy administracyjnej. Kształtowana na drodze deliberatywnej cywilna sfera publiczna toleruje wielość i różnorodność przekonań oraz działań przy zachowaniu stanu pokoju i moralności uniwersalnej. Zakłada się w niej wizje społeczeństwa pluralistycznego, które nie spycha na margines polityczny grup słabych ekonomicznie, kulturowo lub intelektualnie¹¹.

W propozycji Kanta pojęcie *Öffentlichkeit* ma, jak wspominałem, charakter normatywny. W propozycji Habermasa ujawnia się natomiast jego normatywno-opisowa natura¹². Służy do opisu zjawisk i procesów, które wystąpiły w określonych okresach historycznych i konkretnych warunkach społeczno-politycznych. Z drugiej strony pojęcie „sfera publiczna” zawiera w sobie treści normatywne, które ujawniają się w procesie autorefleksji tego pojęcia. Kierując się rozumem, publiczność uświadamia sobie swoją podmiotowość i zabiera głos w obronie tego, co wartościowe nie tyle dla jednostki, ile dla ogółu.

3. Johna Rawlsa model sfery publicznej jako politycznego rozumu publicznego

Koncepcja sfery publicznej, którą przedstawił John Rawls, ma charakter w pełni normatywny. Skonstruowana jest na podstawie wartości liberalizmu politycznego. Składa się na nią sześć wzajemnie ze sobą powiązanych sfer życia społeczno-politycznego. Tylko jednak jedną z nich Rawls określa mianem właściwej sfery publicznej. Jest to sfera fundamentalna politycznie. Obok niej i zarazem wspólnie z nią funkcjonują: (1) sfera polityczna niefundamentalna, która obejmuje prawodawstwo i rządzenie; (2) sfera niepubliczna polityczna, czyli mass media; (3) sfera niepubliczna cywilna zrzeszająca organizacje i instytucje pozarządowe,

¹⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 1, s. 557-561.

¹¹ Por. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, przeł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 379-407. Por. też: T. Buksiński, *op. cit.*, s. 25-33.

¹² Por. A.M. Kaniowski, *Polska sfera nie-publiczna*, „Krytyka Polityczna”, 2003, nr 3, s. 92.

uniwersytety i Kościoły; (4) wypełniona rodzinami i małymi grupami przyjaciół sfera wspólnotowa i (5) sfera prywatna, osobista oraz ekonomiczna¹³.

W skład sfery publicznej fundamentalnej politycznie wchodzi struktury o charakterze konstytutywnym i jurydycznym. Ze względu na to, że w sferze tej są ustalane podstawowe rozwiązania dotyczące organizacji życia całości społeczeństwa, nie dopuszcza się w niej wpływu interesów partykularnych i egoistycznych. W jej ramach określa się charakter stosunków międzyludzkich publicznych, niepublicznych i w dużym stopniu także prywatnych. Sfera publiczna jest obszarem działania rozumu publicznego (*public reason*). Nie ma w nim miejsca na racjonalność instrumentalną. Jest on podobny do racjonalności komunikacyjnej Habermasa. W obu przypadkach odstępuje się od perswazji, retoryki lub sofistyki na rzecz argumentacji, poprawnych wnioskowań i uzasadnień oraz reguł dowodu¹⁴.

Rozum publiczny wyraża się zarówno za pomocą cech moralnych obywateli, którzy podejmują działania publiczne, jak i jako zasada organizacji społecznej ucieleśniona w prawach podstawowych i instytucjach¹⁵. Osoby rozumne

[...] nie powodują się dobrem ogólnym jako takim, lecz pragną, ze względu na niego samego takiego społecznego świata, w którym mogą jako wolne i równe, kooperować z innymi na warunkach, które akceptują wszyscy. Uważają, że w świecie tym powinna obowiązywać wzajemność, tak aby każdy czerpał korzyści wraz z innymi.¹⁶

W wymiarze instytucjonalnym rozum publiczny obejmuje dwa rodzaje czynników. Jedne z nich składają się na polityczną koncepcję sprawiedliwości. Są to istotne elementy praworządnego ustroju demokratycznego ujęte w konstytucji, czyli podstawowe wartości i możliwości polityczne: wolność, równość, tolerancja, sprawiedliwość, pokój i życie ludzkie. Drugim rodzajem instytucjonalnych czynników rozumu publicznego są materialne zasady sprawiedliwości podstawowej, które zapewniają równość szans oraz podstawowe warunki ekonomiczne i społeczne.

Przedmiotem działania rozumu publicznego jest „struktura podstawowa” społeczeństwa (*basic structure*). Rawls definiuje ją jako „główne instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne społeczeństwa i to, jak się one łączą w jednolity system jednolitej kooperacji trwającej z pokolenia na pokolenie”¹⁷. Struktura ta wyznacza ramy instytucjonalne, które określają naturę działań zarówno poje-

¹³ T. Buksiński, *op. cit.*, s. 34-50.

¹⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 303.

¹⁵ Rozum publiczny w koncepcji Rawlsa ma charakter moralny. To, iż dana koncepcja jest moralna oznacza, „że jej treść dana jest przez pewne ideały, zasady i kryteria, i że te normy wyrażają pewne wartości” (*ibidem*, s. 42, p. 11). W przypadku Rawlsa są to oczywiście wartości polityczne. Rozum publiczny nie tworzy zatem moralności jednostkowej, która miałaby regulować całość życia społecznego, tworzy natomiast normy współżycia publicznego.

¹⁶ *Ibidem*, s. 91.

¹⁷ *Ibidem*, s. 42.

dynczych obywateli, jak i różnego rodzaju zrzeszeń. Zasadnicza dyrektywa dla tych działań sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, by rozumnie polegać na elemencie sprawiedliwości czysto proceduralnej, tj. takiej, która zostaje uzgodniona w sytuacji pierwotnej przez strony reprezentujące obywateli. Strony w toku swych racjonalnych rozważań nie czują się zmuszone do stosowania jakichś uprzednio danych zasad słuszności i sprawiedliwości. Innymi słowy, strony nie uznają żadnego stanowiska zewnętrznego wobec ich własnego punktu widzenia jako racjonalnych reprezentantów ogółu obywateli¹⁸.

O panowaniu rozumu publicznego można mówić, zdaniem Rawlsa, tylko w społeczeństwach dobrze urządzonych. Idea takiego społeczeństwa opiera się na trzech założeniach. Po pierwsze, jest to społeczeństwo, w którym każdy uznaje, i wie, że inni uznają, te same zasady sprawiedliwości. Po drugie, jest publicznie wiadome, że podstawowa struktura społeczeństwa czyni zadość tym zasadom. Po trzecie, obywatele mają poczucie sprawiedliwości, a więc na ogół stosują się do podstawowych instytucji społeczeństwa, które uważają za sprawiedliwe¹⁹. W społeczeństwach dobrze urządzonych rozum publiczny zostaje zdefiniowany w wyniku osiągnięcia „częściowego konsensu” obejmującego różne grupy i jednostki, które mogą opowiadać się za odmiennymi koncepcjami dobra. Konsens ów, dzięki temu, że jego podstawą jest koncepcja „sprawiedliwości jako bezstronności”, ma zapewnić rozumne współdziałanie w celu podtrzymywania jedności społecznej w warunkach różnic poglądów²⁰. Kluczowym założeniem *Liberalizmu politycznego* jest idea rozumowego pluralizmu jako naturalnego efektu czynienia użytku z ludzkiego rozumu w sytuacji występowania wolnych instytucji.

Ważnym punktem koncepcji sfery publicznej Rawlsa jest wątek idealnej formy struktury podstawowej. Choć, jak wspomniałem, obywatel może rozumnie polegać na elemencie sprawiedliwości czysto proceduralnej, to w koncepcji sprawiedliwości pojawia się pytanie o idealną formę struktury podstawowej. Idealną w tym sensie, że uwzględnia się w niej możliwość korekty tych instytucji politycznych, które generują negatywne konsekwencje społeczne. Rawls pyta wprost:

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 121. Istotnym elementem sprawiedliwości czysto proceduralnej są podane już wcześniej przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości* dwie podstawowe zasady sprawiedliwości. Por.: *ibidem*, s. 35-37.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 73.

²⁰ Rawls kwestionuje opinię Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza, Benthama i innych filozofów, że istnieje tylko jedno rozumne oraz racjonalne dobro i że te tylko instytucje są sprawiedliwe, które skutecznie to dobro popierają. W przeciwieństwie do tej opinii Rawls uważa, że istnieje wiele ścierających się ze sobą rozumnych doktryn dobra, dających się pogodzić z punktu widzenia politycznej koncepcji sprawiedliwości (*ibidem*, s. 195-196). Rawls dobru nie przypisuje statusu metafizycznego, lecz status polityczny. Píše, że „nie ma takiej rozumnej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej, którą wyznawaliby wszyscy obywatele, koncepcja sprawiedliwości uznawana w społeczeństwie dobrze urządzonym musi być koncepcją ograniczoną do – jak to będę nazywał – dziedziny tego, co polityczne” (*ibidem*, s. 77).

[...] zgodnie z jaką zasadą wolne i równe osoby moralne mogą zaakceptować fakt, że na nierówności społeczne i ekonomiczne głęboki wpływ ma społeczny przypadek oraz przygodne okoliczności naturalne i historyczne?²¹

Punktem wyjścia odpowiedzi na to pytanie jest założenie o zastosowaniu kategorii sprawiedliwości dystrybtywnej do charakterystyki programu gospodarczego i społecznego. W podziale wszelkich dóbr pierwotnych (uniwersalnych), w tym dochodu i bogactwa, każdy obywatel powinien mieć równy udział. Struktura podstawowa powinna wprawdzie zapewniać równe szanse wszystkim, ale dopuszcza się w niej nierówności organizacyjne i ekonomiczne, by poprawić położenie najsłabszych. Zasady sprawiedliwości nie pełnią jedynie funkcji cech formalnego porządku prawnego, w którym wszyscy są formalnie równo traktowani, lecz mają uwzględniać i wyrównywać różnice historyczne i naturalne. Mówi o tym zasada różnicy, która wymaga takiego rozkładania społecznych korzyści i ciężarów, by optymalizować położenie ludzi najuboższych. Ma to znaczenie np. dla ustalania podatków dochodowych i majątkowych, dla polityki fiskalnej i gospodarczej. Co ważne, stosuje się do ogłoszonego systemu prawa, a nie do poszczególnych transakcji czy aktów podziału.

Potrzeba uwzględnienia w strukturze podstawowej jej formy idealnej wiąże się też z koniecznością uwzględnienia zakłóceń w dynamice rozwoju procesów instytucjonalnych i proceduralnych. Problem ten wynika z mechanizmu, który Rawls nazywa „sprawiedliwością tła”. Nawet jeśli dziś każdy działa sprawiedliwie w sensie określonym przez normy, wynik wielu transakcji może w przyszłości podkopać ten rodzaj sprawiedliwości, który zostaje określany właśnie jako sprawiedliwość tła. Także w społeczeństwie dobrze urządzonym korekty w strukturze podstawowej są niezbędne. Odpowiadać za ich wykonanie ma idealna forma struktury podstawowej. Bez tej formy instytucje nie mają racjonalnej podstawy do ciągłego korygowania procesu społecznego tak, by zachować sprawiedliwość tła i eliminować niesprawiedliwości²².

Przedstawiona w *Liberalizmie politycznym* koncepcja sfery publicznej ma oczywiście charakter liberalny. Należy w jej przypadku mówić jednak o swoistej wersji liberalizmu. Jest liberalna głównie dlatego, że, po pierwsze, zakłada, iż obywatele mają zagwarantowany udział w sferze publicznej (fundamentalnie politycznej) jako wolni i równi obywatele, po drugie, opowiadając się za „rządami prawa”, legitymizuje za pomocą zasady liberalnej sprawowanie władzy jednych nad drugimi, tj. uznaje, że sprawowanie takiej władzy jest właściwe tylko wtedy, gdy przebiega ono zgodnie z konstytucją, „co do której najważniejszych postanowień można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele ją poprą, kierując się zasadami i ideałami, które są dla nich, jako osób rozumnych i racjonalnych, do

²¹ *Ibidem*, s. 380.

²² Por. *ibidem*, s. 384-385 oraz 360-364.

przyjęcia²³; po trzecie, opowiada się za neutralnością polityki wobec przekonań religijnych, filozoficznych i moralnych²⁴. Swoistość podejścia liberalnego Rawlsa, a właściwie jednej z wersji neoliberalizmu, polega natomiast przede wszystkim na tym, że, po pierwsze, przyjmuje się w niej, iż zasady, nie zaś pragnienia i dążenia, jak np. w liberalizmie utylitarystycznym, decydują o istocie człowieka i społeczeństwa, sprawiedliwość jako zasada dominuje nad dobrami, tzn. celami ludzkich dążeń, sprawiedliwość porządkuje życie społeczne, określa to, co jest w nim dobrem; po drugie, w odróżnieniu od libertarianizmu akcentuje szczególną rolę struktury podstawowej w procesach integracji społeczeństwa, nie podziela koncepcji państwa jako prywatnego stowarzyszenia, w którym występuje jedynie sieć porozumień prywatnych bez obowiązywania jednolitego prawa publicznego.

4. Bruce'a Ackermana model sfery publicznej jako jurydycznego dialogu publicznego

Bruce Ackerman zalicza Rawlsa do przedstawicieli stanowiska, które nazywa „aktywnym liberalizmem”. Swoje prace z zakresu filozofii polityki również określa tym mianem. Proponuje jednak, by dokonać w jeszcze większym stopniu niż w przypadku Rawlsa jurydyzacji sfery publicznej. Aktywny liberalizm przeciwstawia Ackerman liberalizmowi leseferystycznemu, za reprezentantów którego uznaje głównie Friedricha A. von Hayeka i Roberta Nozicka²⁵.

Choć Ackerman opowiada się za ideą wolnego rynku, wskazuje na cztery jej poważne ograniczenia. Po pierwsze, zgodnie z teorią zawodności rynków, w realnym świecie rynek nie podporządkowuje się modelom doskonałej konkurencji. Można wskazać wiele uzasadnionych interwencji państwowych dotyczących m.in. kontroli środowiska, ochrony konsumentów lub subsydiowania ubezpieczeń emerytalnych i zdrowotnych. Po drugie, zgodnie z teorią sprawiedliwości dystrybtywnej, wątpliwe staje się prawo jednego pokolenia zwycięzców rynkowych do przekazywania swoich zysków własnym dzieciom z pominięciem zasady równości szans wobec dzieci, które nie miały bogatych rodziców. Po

²³ *Ibidem*, s. 299. Opowiadając się za „rządami prawa”, Rawls uwzględni możliwość obowiązywania instytucji obywatelskiego nieposłuszeństwa. Píše o tym m.in. w: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (wyd. II popr.), red. naukowa S. Szymański, przekład: M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 50. Por. też: J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 403.

²⁴ Rawls definiuje neutralność w kategoriach celów podstawowych instytucji i publicznej polityki w odniesieniu do rozległych doktryn i związanych z nimi koncepcji dobra. Neutralność taka oznacza, że instytucje te i praktyki są neutralne w tym sensie, że może je poprzeć ogół obywateli jako pozostające w zakresie publicznej koncepcji politycznej (J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 268).

²⁵ Por. F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, London 1998, s. 39 i n. oraz R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 43-73.

trzecie, zgodnie z teorią materialnych i kulturalnych warunków wolności, nie można pomijać znaczenia wykształcenia w przygotowaniu obywateli do dokonywania ważnych wyborów. Po czwarte, wreszcie, zgodnie z teorią równości obywatelskiej, wszystkim obywatelom należy zapewnić w miarę równe wpływy polityczne, niezależnie od tego, jak im się wiedzie na rynku. Aktywni liberałowie uznają trwałe wartości wolnego rynku, ale, jedynie w szerszym kontekście – jak pisze Ackerman – w „strukturze niczym nieograniczonej równości”. Bez starań o wytworzenie i utrzymanie takiej struktury wszelkie dywagacje dotyczące wolnego rynku „muszą się zmienić w zdegenerowaną, ideologiczną apologię ludzi bogatych i wpływowych”²⁶.

Podstawowym celem państwa aktywnych liberałów jest wspieranie niezwykłej różnorodności aspiracji ludzkich oraz praca na rzecz sprawiedliwości społecznej w zakresie podziału szans indywidualnego wzrostu i rozwoju. Państwo ma dążyć do likwidacji istniejącego obecnie niesprawiedliwego podziału środków, tj. takiego, według którego dziecko milionera ma o wiele większe szanse powodzenia w życiu niż dziecko mieszkające w getcie²⁷. Możliwość realizacji tych żądań amerykański teoretyk dostrzega w ukonstytuowaniu się sfery publicznej, ściślej, takiego jej modelu, który określa mianem publicznego dialogu (*public dialogue*). W porównaniu z Habermasem Ackerman jeszcze bardziej od Rawlsa zawęża granice obowiązywania sfery publicznej. Ogranicza ją do formalno-prawnych stosunków polityki państwa. Dla niego liberalizm jest formą politycznej kultury, w której kwestią fundamentalną staje się prawne uzasadnienie (*legitimacy*). Uważa, że jeśli zostanie zakwestionowana prawomocność władzy, wówczas władza w odpowiedzi nie może nikomu kneblować ust, lecz powinna podać powód, który wyjaśni, dlaczego to właśnie jej racje są bardziej uzasadnione niż tego, kto ją kwestionuje²⁸.

Sposób prowadzenia publicznego dialogu wyznacza zasada konwersacyjnego ograniczenia (*principle of conversational constrain*)²⁹. Jej fundamentem jest idea neutralności. Porządek prawny, przekonuje Ackerman, powinien pozostawać w pełni neutralny względem wszelkiego rodzaju koncepcji dóbr – religijnych, moralnych lub metafizycznych. Neutralność podstawowych instytucji i publicznej polityki, odmiennie od Rawlsa, zostaje tu zdefiniowana w kategoriach proceduralnych. Grupy, które wyznają różne koncepcje dobra, mogą ze sobą współdzystować wtedy, gdy uznają konwersacyjną powściągliwość (*conversational restraint*). Kiedy ty i ja, pisze Ackerman, wzajemnie się orientujemy, że nie zgadzamy się w stosunku do takiej lub innej prawdy moralnej, wówczas nie powinniśmy szukać wspólnej wartości, która przewyciężyłaby ową niezgodność. Nie powinniśmy po prostu

²⁶ B. Ackerman, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 14.

²⁷ *Ibidem*, s. 16.

²⁸ B. Ackerman, *Social Justice In The Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980, s. 4.

²⁹ B. Ackerman, *Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy”, 1994, Vol. 91, nr 7, s. 367.

w ogóle mówić o tej niezgodności i przenieść moralne idee poza konwersacyjny obszar państwa liberalnego. Dyskusje o najgłębszych sporach moralnych należy toczyć w kontekstach prywatnych. W dialogu publicznym możemy natomiast poruszać kwestie dotyczące sprawiedliwości społecznej i porządku publicznego. Ich lista jest ograniczona i sprowadza się w zasadzie do strategicznych interwencji państwa, które zagwarantują równość w punkcie startu. Klasycznymi przykładami takich interwencji są progresywne podatki i obowiązkowe kształcenie podstawowe³⁰.

Model sfery publicznej w takiej liberalnej interpretacji, jaką proponuje Ackerman, przekształca podmiotowy dialog publiczny w pełni skonstytucjonalizowany system „rządów prawa”. Wielu politologów i filozofów polityki stawia takiemu podejściu szereg zarzutów. Seyla Benhabib, na przykład, twierdzi, że model sfery publicznej jako dialogu, dla którego podstawą jest zasada konwersacyjnej powściągliwości, nie jest neutralny. Przyjmuje się w nim moralną i polityczną epistemologię. Ackerman zakłada *implicite*, że różne grupy jeszcze przed przystąpieniem do publicznego dialogu wiedzą, jakie najgłębsze niezgodności między nimi występują. Grupy te jakoby potrafią rozpoznać, że pewnego rodzaju kwestie mają naturę moralną lub religijną w przeciwieństwie do kwestii z obszaru sprawiedliwości dystrybucyjnej lub porządku publicznego. Debatować mogą legalnie jedynie o drugich, na temat pierwszych mają natomiast milczeć. Kiedy rozważamy jednak kwestie aborcji, pornografii lub przemocy w rodzinie, wówczas, pyta Benhabib, jakiego rodzaju są to problemy? Czy należy je wiązać ze sprawiedliwością, czy też odnosić je do pewnego rodzaju koncepcji dobra? Odpowiedzi na tego typu pytania nie mogą być, pisze Benhabib, udzielane za pomocą moralnej geometrii. Wyprowadzać je raczej należy z publicznego dialogu, którym nie kieruje zasada konwersacyjnej powściągliwości. Dialog taki będzie mógł pomóc w określeniu natury problemów, które są źródłem społecznych napięć. Dodatkowym ograniczeniem propozycji Ackermana, przekonuje Benhabib, jest to, że polityczne relacje są w niej bardzo często pojmowane zbyt wąsko. Sytuuje się je tylko w kontekście jurydycznym. Zgoda na ideę neutralności gwarantować ma prawną koegzystencję różnych grup w pluralistycznym społeczeństwie, mimo podzielenia przez te grupy odmiennych koncepcji dobra. Nowoczesne społeczeństwa powinny być neutralne w stosunku do tych koncepcji. Neutralność, przyznaje Benhabib, rzeczywiście, jest jednym z kluczowych założeń nowoczesnego systemu prawnego, który nie ma, odmiennie od prawa starożytnego i zwyczajowego, charakteru etycznego. W warunkach współczesnego, tj. pluralistycznego i demokratycznego społeczeństwa sama neutralność to jednak za mało, by konstytuować politykę. Wobec tej ostatniej pojawia się coraz więcej wyzwań, które wymagają redefinicji i renegocjacji podziałów między sprawiedliwością a dobrem, systemem prawnym a moralnością

³⁰ Por. B. Ackerman, *Why Dialogue*, „The Journal of Philosophy”, 1989, Vol. 86, nr 1, s. 16-17 oraz *idem*, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, s. 28.

lub tym, co publiczne i prywatne³¹. Przykłady tutaj można mnożyć: stosunek państwa do opieki zdrowotnej, sposób potraktowania wypadków w pracy lub, sięgając do okresu globalizacji, odpowiedzialności korporacji za wypadki spowodowane „optymalizacją kosztów”, czyli eksploataowaniem niezgodnych z wymogami technologicznymi fabryk, takich m.in. jak ta zbudowana przez Union Carbide w Bhopalu.

Inna linia wnikliwej krytyki modelu sfery publicznej zawężonego jedynie do jurydycznego dyskursu płynie ze strony komunitarian. Charles Taylor Alastair MacIntyre, Michael Sandel próbują na różne sposoby przekonywać, że założenie o nadrzędności sprawiedliwości społecznej i prawa wobec wszelkich koncepcji dobra jest charakterystyczne dla teorii, które przyjmują powszechność lub pierwszoplanowość sytuacji konfliktowych w społeczeństwach i niemożliwość polubownego rozwiązania tych sytuacji. Sprawiedliwość ma zabezpieczać przed najgorszym. Ma zapewnić przetrwanie³². Argumentacja przedstawicieli komunitarianizmu przeciw takiemu pogładowi jest powszechnie znana³³. Zwróć zatem uwagę tylko na swoistą próbę połączenia pewnych jej wątków z elementami myśli liberalnej. W tym celu odwołam się do prac Michaela Walzera, który, choć często zostaje zaliczany do grupy komunitarian, sam swoje stanowisko badawcze określa mianem „socjalnego liberalizmu demokratycznego”³⁴. W stanowisku tym nie ma wprost wyrażonego modelu sfery publicznej, ale można go, jak sądzę, wyinterpretować.

5. Michaela Walzera model sfery publicznej jako wspólnoty opartej na złożonej równości

Liberalizm, przekonuje Walzer, wymaga poważnej korekty³⁵. Przyznaje jednak, że korekta, którą on sam proponuje w pracy *Sfery sprawiedliwości. Obrona plurali-*

³¹ Por. S. Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, [w:] C.J. Calhoun (ed.), *Habermas and Public Sphere*, Mass: MIT Press, Cambridge 1992, s. 82-84. Ze względu na bardzo mocne akcentowanie konieczności legalizmu w życiu społecznym Ackermana model sfery publicznej jako publicznego dialogu zostaje uznany przez Benhabib za najbardziej charakterystyczny dla tradycji liberalnej. Obok tego modelu Benhabib wyróżnia jeszcze dwa inne modele sfery publicznej: (1) model agonistyczny Hannah Arendt i (2) dyskursywny model Jürgena Habermasa (*ibidem*, s. 73-98).

³² Por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe IF, Poznań 1996, s.184.

³³ Por. m.in. *Komunitarianie: wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2004.

³⁴ M. Walzer, *Polityka i namietność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2006, s. 9.

³⁵ Por. M. Walzer, *op. cit.*, s. 110.

zmu i równości, nie przyjęłaby tej postaci, jaką ma – a może w ogóle nie zostałaby sformułowana, gdyby Rawls nie przedstawił swojej *Teorii sprawiedliwości*³⁶.

Punktem wyjścia wszelkich rozważań Walzera na temat relacji między sferą publiczną a prywatną jest idea sprawiedliwości dystrybucyjnej (*idea of distributive justice*).

Spółczeństwo ludzi jest wspólnotą dystrybucji. [...] Żyjemy razem, aby partycypować, rozdzielać i wymieniać. Żyjemy razem również po to, aby wytwarzać te rzeczy, w których mamy udział, które rozdzielamy i wymieniamy; zarazem samo to wytwarzanie – praca sama w sobie – jest rozdzielona między nas w takim czy innym podziale pracy.³⁷

Współczesny system dystrybucji, twierdzi Walzer, jest tak złożony, że nie można go opisać, jak proponuje Rawls, jako systemu, który wybrali idealnie racjonalni ludzie, gdyby byli zmuszeni do podejmowania bezstronnych wyborów w stosunku do pewnego abstrakcyjnego zespołu dóbr. Sprawiedliwość jest konstruktem ludzkim. Wątpliwe, stwierdza amerykański teoretyk, by mogła obowiązywać wszysktych tylko w jeden sposób. Przy jej tworzeniu należy zatem brać pod uwagę wiele różnych okoliczności, szczególnie zaś te, które dotyczą partykularyzmu historii, kultury i przynależności. Partykularyzmy te sprawiają, że pojęcie dobra społecznego staje się bardzo zróżnicowane. Jeden rodzaj dóbr ma jednak zwykle charakter dominujący i służy za wyznacznik wartości we wszysktych sferach dystrybucji. O dobru dominującym można mówić, „jeśli jednostki, które je posiadają, mogą, z racji tego właśnie posiadania, rozporządzać szerokim zakresem innych dóbr”³⁸. W społeczeństwie kapitalistycznym takim dobrem dominującym jest kapitał. Charakteryzując bliżej dobro wspólne, Walzer analizuje dwa postulaty. Pierwszy z nich głosi, że dobra dominującego, niezależnie od tego, czym ono jest, nie można monopolizować. Powinno zostać poddane redystrybucji w taki sposób, by mogło być równo albo przynajmniej szerzej niż tylko w przypadku monopolu dzielone. Drugi postulat mówi, że powinno się otworzyć drogę do autonomicznej dystrybucji wszysktych dóbr społecznych. Dominacja jest bowiem niesprawiedliwa³⁹.

Najważniejszym wątkiem rozważań Walzera jest wyróżnienie dwóch rodzajów równości: prostej i złożonej. Równość prosta (*simple equality*) występuje w sytuacji społeczeństwa, w którym wszyskto jest na sprzedaż i każdy obywatel ma tyle samo pieniędzy, co każdy inny. Organizacja takiego społeczeństwa wymagać będzie ustawicznej interwencji państwa, by podtrzymywać pierwotny stan równości prostej, w której nie ma żadnych monopolii i żadnych form dominacji. Równość złożona (*complex equality*) występuje natomiast w sytuacji

³⁶ Por. M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 18.

³⁷ *Ibidem*, s. 21.

³⁸ *Ibidem*, s. 32.

³⁹ *Ibidem*, s. 34.

społeczeństwa, w którym dobra społeczne są niekiedy w rękach monopoli, a tak rzeczywiście jest wtedy, gdy wykluczy się ustawiczne interwencje państwa, ale żadne konkretne dobro nie jest uniwersalnie zamienialne. Walzer skupia swoje rozważania na równości złożonej głównie po to, by ograniczyć do minimum rozmaite formy dominacji. Definiuje równość jako złożony stosunek między ludźmi, w którym pośredniczą wytwarzane przez nich dobra i w których mają oni swój udział oraz rozdzielają je między siebie. Stan równości złożonej jest przeciwieństwem tyranii.

W kategoriach formalnych równość złożona znaczy, że status żadnego obywatela w jednej sferze czy też z uwagi na jedno dobro społeczne nie może być obniżony przez jego status w innej sferze, z uwagi na inne dobro. Tym samym obywatel *X* może zwyciężyć obywatela *Y* w wyborach na pewien urząd polityczny, w następstwie czego pojawi się nierówność między nimi w sferze polityki. Ale nie będą nierówni w sensie ogólnym dopóty, dopóki urząd sprawowany przez *X* nie daje mu żadnych przewag nad *Y* w żadnej innej sferze – lepszej opieki medycznej, dostępu do lepszych szkół dla jego dzieci, sposobności biznesowych i tak dalej.⁴⁰

Pojęcie równości złożonej, które ma ograniczyć dominację i panowanie, jest podstawą sformułowanej przez Walzera niedomkniętej zasady dystrybucyjnej⁴¹. Zakłada się w niej, iż:

[...] żadne dobro społeczne *x* nie powinno przypadać mężczyznom i kobietom posiadającym pewne inne dobro społeczne *y* jedynie dlatego, że posiadają *y*, ani bez względu na społeczne znaczenie dobra *x*.⁴²

Trzy kryteria odgrywają, zdaniem Walzera, ważną rolę podczas interpretacji tej zasady: (1) wolna wymiana, (2) zasługa i (3) potrzeba. Wszystkie trzy są ważne, ale w stosunku do każdego występuje wiele ograniczeń. Żadne nie rozwiązuje w prosty sposób problemu dystrybucji.

Z założenia celem wolnej wymiany jest utworzenie rynku, na którym jedno dobro można za pośrednictwem pieniądza wymienić na inne dobro. W trakcie wymiany konstytuowane są znaczenia dóbr społecznych. W teorii żadne dobro *x* nigdy nie przypadnie komuś, kto posiada dobro *y*, tylko z tej racji, że posiada on *y*, ani bez względu na to, co dobro *x* rzeczywiście znaczy dla innego członka społeczeństwa. Rynek jest radykalnie pluralistyczny w zakresie funkcjonowania i możliwości osiągnięcia praktycznie nieskończonej ilości rezultatów, które pozostają zależne od znaczeń, jakie jednostki przypisują dobrom. W rzeczywistości wolna wymiana nie jest jednak „wolna”. Pieniądz, który ma pełnić funkcje neutralnego pośrednika, okazuje się dobrem dominującym i zostaje zmonopolizowany przez tych, którzy posiadają szczególny talent do targów i handlu. Negatywnym skutkiem

⁴⁰ *Ibidem*, s. 44.

⁴¹ Jest to zasada niedomknięta ze względu na wynik. Nie zaleca realizacji ustalonego stanu końcowego. Ma charakter zasady nieteleologicznej stanu czy wyniku końcowego w sensie Nozicka. Por. R. Nozick, *op. cit.* s. 186-188.

⁴² M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości...*, s. 45.

działania rynku jest też możliwość zdominowania przez kapitał finansowy takich sfer świata społecznego jak edukacja, polityka lub kultura⁴³.

Zasługa, tak jak wolna wymiana, pozostaje niedomknięta i pluralistyczna. Nie da się jednoznacznie ustalić tego, kto zasługuje na takie lub inne dobro. Gdyby jednak próbowano stworzyć instytucje, która taką funkcję mogłaby pełnić, wówczas żadne dobro x nie byłoby nigdy rozdzielane bez względu na jego znaczenie społeczne. Bez określenia takiego znaczenia nie ma bowiem pojęciowej możliwości, by stwierdzić, że osoba y zasługuje na dobro x . Zasługa jest wprawdzie silnym uprawnieniem, ale wymaga trudnych rozstrzygnięć i jedynie w specyficznych warunkach umożliwia wyznaczenie sprecyzowanych dystrybucji⁴⁴.

Również potrzeba, podobnie jak wolna wymiana i zasługa, nie jest kategorią, która w sposób jednoznaczny pozwala określić sposoby dystrybucji dóbr. Potrzeby są trudno uchwytny. Można je stopniować, ustalać priorytety, które zależą nie tylko od warunków biologicznych, ale i m.in. historycznych oraz kulturowych. Biorąc pod uwagę wielką różnorodność dóbr występujących w każdym przejawie życia społecznego, obok potrzeby zawsze funkcjonować będzie wiele innych kryteriów dystrybucji. Nie oznacza to, że potrzeba nie może być zasadą dystrybucyjną. Jest ona taką zasadą, ale podlega politycznym ograniczeniom i jej granice mogą być arbitralne⁴⁵.

Pisząc o kryteriach niedomkniętej zasady dystrybucji, Walzer podkreśla kwestię zróżnicowania dóbr społecznych. Stwierdza, że różne dobra dotyczą różnych grup mężczyzn i kobiet z różnych powodów i według różnych procedur. Równość złożona działa przez zróżnicowanie dóbr. Równość prostą osiąga się stosunkowo łatwo. Jedno szeroko rozdzielane dobro dominujące jest podstawą budowy społeczeństwa egalitarnego. Równość złożona rodzi natomiast zdecydowanie większe problemy. Dotyczą one głównie pytania, jak wiele dóbr musi uzyskać autonomiczny charakter, by stosunki międzyludzkie, w których te dobra pośredniczą, pozwalały ludziom koegzystować na zasadzie równości? Choć na to pytanie nie ma prostej odpowiedzi, skłania ono do refleksji nad różnymi znaczeniami dóbr społecznych i potrzebą rozpatrywania różnych sfer dystrybucyjnych. W obu przypadkach wkraczamy na obszar działań egalitarystycznych⁴⁶.

Odpowiednim kontekstem, który umożliwia właściwe ujęcie tych działań, jest, twierdzi Walzer, wspólnota polityczna (*community political*). Opis reguł jej funkcjonowania prowadzi, w mojej opinii, do zawartego w *Sferach sprawiedliwości* modelu sfery publicznej. Tworząc wspólnotę polityczną, „jesteśmy najbliżej, o ile to dla nas w ogóle możliwe, czegoś, co można nazwać światem wspólnych znaczeń. Język, historia kultura łączą się (sprzęgają silniej niż gdziekolwiek

⁴³ Por. *ibidem*, s. 47-48 oraz 171 i n.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 49-51 oraz 406.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 52-53 oraz 110-112.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 56.

indziej), aby wytworzyć świadomość zbiorową⁴⁷. Polityka demokratyczna jest otwartym zaproszeniem do działania publicznego. Wypracowywanie decyzji dystrybucyjnych, które, jak wspominałem, w koncepcji porządków publicznych Walzera odgrywają pierwszoplanową rolę, powinno dokonywać się na forum politycznym. Forum to musi uwzględniać różne znaczenia dóbr społecznych i różne sposoby dystrybucji tych dóbr. Nie ma jednej zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej, która odnosiłaby się do wszystkich obszarów życia społecznego. Systemy opiekuńcze i rynkowe, urzędy, rodziny lub szkoły prowadzi się na różnych zasadach. Te różne obszary ludzkiej aktywności podlegają różnym zasadom dystrybucyjnym zależnym od rozwoju historycznego i kulturowego społeczeństw. Szczegółowy charakter tych obszarów wymaga jednak uwzględnienia wspólnego rozumienia pewnego, powszechnie uznanego, minimum wartości, takich jak: pluralizm kulturowy, autonomia jednostek, wolność wyboru lub możliwość wyjścia ze wspólnoty. Dlatego można powiedzieć, że wspólnota polityczna jest wspólnotą rozumienia⁴⁸.

Konflikty we wspólnotach związane np. z mniejszościami kulturowymi lub religijnymi występowały, występują i będą występowały. Walzer przyznaje, że nie ma niezawodnej recepty na rozstrzygnięcie takich konfliktów. Najlepszym sposobem ich łagodzenia jest proces wzajemnych negocjacji i kompromisów. „Bodźcem do zawarcia kompromisu jest nadzieja na większą równość i łagodniejszą koegzystencję.”⁴⁹ Z drugiej strony trzeba pamiętać, że wszelkie kompromisy są doraźne i nikt nie może twierdzić, że przekonał innych raz na zawsze.

Walzer przekonuje, że wspólnota sama w sobie jest dobrem społecznym, które podlega dystrybucji, ściślej ujmując, jest najistotniejszym z dóbr społecznych. Dobrem, które zostaje rozdzielane poprzez włączanie do siebie ludzi i ich działań. To dopiero dzięki decyzjom wypływającym z wnętrza wspólnoty, tworzy się przestrzeń dla dóbr, które uzyskują swój status i stają się „potrzebami uznanymi społecznie”. Aby zaspokajać te potrzeby członkowie wspólnoty zawierają umowę społeczną, w której ustalają, jakie dobra są konieczne do wspólnej koegzystencji i następnie próbują wzajemnie je sobie zapewniać. Czynią to na wiele sposobów. Budują nie tylko koszary, jak w swojej koncepcji sprawiedliwości i niesprawiedliwości pisze David Hume, ale także świątynie, spichlerze, kanały irygacyjne czy cmentarze⁵⁰. Członkowie wspólnoty powinni być gotowi na zmiany wywołane mieszaniami się w świecie globalnym różnych wzorów kulturowych. Powinni być

⁴⁷ *Ibidem*, s. 57.

⁴⁸ Por. *Ibidem*, s. 57-59 oraz 470. Podobnie jak Walzer o konieczności przyjęcie pewnego zakresu minimum wartości podzielanych przez wspólnotę pisze Axel Honneth. Por. A. Honneth, *Post-traditional Communities: a Conceptual Proposal*, [w:] tenże, *Disrespect: the Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2007, s. 258-259.

⁴⁹ M. Walzer, *Polityka i namiętność...*, s. 99.

⁵⁰ Por. M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości...*, s. 108-111.

tolerancyjni wobec różnic. Różnica bowiem jest dziś podstawą demokracji. Ona staje się głównym przedmiotem demokratycznej debaty obywateli.

Na swoim stawia ten obywatel, który wysunie najbardziej przekonujący argument – to znaczy argument rzeczywiście przekonujący dla największej liczby obywateli. Ale nie może używać siły nadużywać stanowiska, rozdawać pieniędzy: musi jedynie wypowiedzieć się o rozważanych kwestiach. Wszyscy inni obywatele również muszą się wypowiedzieć lub przynajmniej mieć taką możliwość. Ale nie tylko ów włączający charakter określa ustrój demokratyczny. Równie istotne jest coś, co można by nazwać rządami racji. Obywatele wnoszą na forum wyłącznie argumenty. Wszelkie dobra niepolityczne – broń i portfele, tytuły i stopnie – trzeba zostawić na zewnątrz.⁵¹

6. Wnioski

Podstawowym celem zaproponowanego przez Walzera modelu sfery publicznej jako wspólnoty politycznej jest, jak widać, próba skonstruowania mechanizmu dążącego do łagodzenia narastających we współczesnym świecie konfliktów kulturowych i religijnych. Głównym składnikiem tego mechanizmu jest kompromis. Pokazując potrzebę działań prowadzących do zawierania kompromisów, Walzer chce uświadomić, że nie ma rozwiązań absolutnych, które byłyby ostatecznym sukcesem dla jednej ze stron. Zróżnicowanie zarówno znaczenia dóbr społecznych, jak i sfer ich dystrybucji ma utrzymywać stan tymczasowych uzgodnień, który permanentnie się zmienia i skłania wszystkich członków wspólnoty do podejmowania nigdy niekończącej się gry. Dzięki idei złożonej równości żadne rozwiązanie nie zostaje ostatecznie utrwalone. Zawsze będzie potrzebna debata publiczna, w ramach której konstruuje się możliwe do przyjęcia przez uczestników propozycje.

Wypracowanie kompromisu Walzer powierza politykom, którzy na forum publicznym wyłącznie za pomocą argumentów mają apelować do rozsądku wyborców i przekonywać ich perswazją do swoich racji. Rodzi się jednak wątpliwość, czy założona w tym postulatcie wizja rozsądku wyborców i siły perswazji zrzeszonych w partiach polityków nie jest nazbyt utopijna? Nie tylko w systemach totalitarnych, ale także we współczesnych systemach demokratycznych władza polityczna w celu osiągnięcia partykularnych celów często posługuje się rozmaitymi strategiami manipulacji. Dlatego władza ta apeluje nie tyle, jak twierdzi Walzer, do rozumu, by upowszechnić wspólnoty wzajemnego rozumienia, ile uczuć, instynktów i uprzedzeń⁵².

⁵¹ *Ibidem*, s. 460.

⁵² Bardzo wymowny w tym względzie obraz kreśli Richard Rorty. Odnosząc się do aktualnie realizowanej polityki amerykańskiej, pisze, że jej „celem będzie odwrócenie uwagi robotli, sprawienie, aby 75 procent Amerykanów i dolne 95 procent światowej populacji zajmowało się wrogością etniczną i religijną oraz dyskusjom na temat norm seksualnych. Jeśli się będzie robotli trzymało z dala od ich własnej rozpaczy za

Inny mankament argumentacji odwołującej się do rozsądku wyborców i perswazji polityków wynika z bezradności polityki. Bezradność ta w okresie ostatnich kilku dekad powoli, ale systematycznie narasta. Główną przyczyną takiej sytuacji jest globalizacja, w której szczególnie ważną rolę odgrywają dwa procesy. Pierwszy z nich wiąże się ze zmianą struktury podmiotów politycznych. Państwo narodowe stopniowo zmienia swoje tradycyjne znaczenie na rzecz organizacji ponadnarodowych. Słabnie w nim możliwość pełnej realizacji swoich podstawowych funkcji, takich np. jak edukacja lub system opieki społecznej. Drugi proces wiąże się z kolei z wypieraniem polityki przez gospodarkę. Ta druga zaczyna coraz bardziej dominować nad pierwszą.

Wskazane mankamenty pokazują, że za trafną należy uznać propozycję Habermasa, by nie ograniczać sfery publicznej jedynie do wspólnoty politycznej. Kształtowana na drodze delibaratywnej cywilna sfera publiczna daje większą możliwość demystyfikacji strategii władzy politycznej i ujawniania jej ukrytych agend niż sfera publiczna, która zostaje zawężona tylko do wspólnoty politycznej. Pozarządowe organizacje użyteczności publicznej winny zatem posiadać w teorii i praktyce podobny status jak partie polityczne⁵³. Zaangażowanie trzeciego sektora w promowanie inicjatyw, które wypływają ze świata życia, staje się bardzo istotnym czynnikiem działań zmierzających do zapewnienia jedności społecznej. Szczególnie wtedy, gdy bierze się pod uwagę wiele inicjatyw podejmowanych ze względu na możliwości, jakie ujawniają się wraz z rozwojem elektronicznych środków przekazu. Dzięki tym środkom w sferze publicznej może uczestniczyć coraz więcej podmiotów.

Zakres sfery publicznej trafnie, w moim przekonaniu, wyznacza Margaret Somers. W jej opinii –

[...] sfera publiczna oznacza kontestacyjno-partycypacyjną przestrzeń, w ramach której podmioty prawa, obywatele, aktorzy ekonomiczni oraz członkowie rodzin i społeczności lokalnych tworzą publiczne ciała i angażują się w negocjacje i kontestacje życia politycznego i społecznego.⁵⁴

Mimo tych krytycznych uwag pod adresem Walzera uważam, że ujęty w całości jego model sfery publicznej pozwala na podjęcie najbardziej dziś istotnych wyzwań społecznych. Założenia normatywne tego modelu prowadzić mają do takich zmian, które są pożądane z punktu widzenia kwestii sprawiedliwości społecznej. Głównym źródłem tych zmian jest postulat złożonej równości. Kiedy zostanie do niego dodana idea Amartya Sena o partycypacji jak najszerzej

pomocą kreowanych przez media pseudowydarzeń, włączając w to krótkie i krwawe wojny (superbogaci nie będą mieli się czego bać” (R. Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju*, przeł. A. Karalus i A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 100).

⁵³ Por. W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, przeł. S. Kowalski, Znak, Kraków 2011, s. 172.

⁵⁴ M. Somers, *Citizenship and the place of the public sphere: Law, community, and the political culture in the transition to democracy*, „American Sociological Review”, 1993, 58 (5), s. 589.

liczby różnych grup społecznych w podejmowaniu decyzji gospodarczych⁵⁵, rodzi się szansa na podjęcie aktualnie najważniejszego wyzwania społecznego, jakim jest, w mojej opinii, problem społecznych nierówności w zakresie działania ekonomii wolnego rynku⁵⁶.

Koncepcja złożonej równości jest dobrym punktem wyjścia do podjęcia dyskusji z głoszonym, głównie przez libertarian, przekonaniem, że rosnące rozwarstwienie dochodowe ma być ceną wzrostu dobrobytu dla wszystkich. Zwolennicy tej koncepcji powtarzają za Ronaldem Reganem i Margaret Thacher, że wyższy poziom nierówności wpływa korzystnie na wszystkich uczestników życia publicznego. Stąd też broni się np. strategii gospodarczej USA, gdzie najzamożniejszy 1% Amerykanów dysponuje majątkiem większym niż najuboższe 90%. Jedną z konsekwencji takiej sytuacji jest dysproporcja dochodów Amerykanów. W latach 1997–2007 w przeciętnej amerykańskiej rodzinie dochód wzrósł wprawdzie o 62%, ale w najzamożniejszych gospodarstwach, które stanowią 1% zwiększył się o aż o 275%. Zasoby środków finansowych, którymi dysponuje 20% najbiedniejszej części społeczeństwa USA, wzrosły zaś zaledwie o 18%⁵⁷.

Teza, według której różnice w dochodach między biednymi a bogatymi są źródłem pożądaných w demokracji zmian społecznych, gdyż mobilizują pierwszych do większej aktywności, została poważnie podważona w pracy dwójki brytyjskich epidemiologów – Richarda Wilkinsona i Kate Pickett. Autorzy *Ducha równości* podjęli próbę wyjaśnienia dużych nierówności zdrowotnych między osobami znajdującymi się na różnych poziomach hierarchii nowoczesnych społeczeństw. Spytali po prostu o przyczyny sytuacji, w której ludzie biedni są mniej zdrowi niż ludzie średnio zamożni, a ci z kolei są mniej zdrowi niż ludzie bogaci. Zebranie bogatego materiału empirycznego z obszaru 23 czołowych państw OECD pozwoliło rozszerzyć badania nad nierównościami na inne obok zdrowia problemy społeczne. Wilkinson i Pickett przekonują, że „kraje zamożne wyczerpały już możliwość istotnej poprawy jakości życia w drodze wzrostu gospodarczego”⁵⁸. Mimo wzrostu PKB ilość problemów społecznych – zaufanie do innych ludzi, otyłość, zdrowie psychiczne i narkotyki, oczekiwany przeciętny czas życia, wyniki nauczania, liczba nieletnich matek, liczba więźniów – nie maleje, lecz rośnie. Problemy te są tym bardziej dotkliwe, im jest większe roz-

⁵⁵ A. Sen, *The Possibility of Social Change*, „Nobel Lecture”, December 8, 1998, „Trinity College”, Cambridge CB2 1LQ, Great Britain, s. 178-215.

⁵⁶ Co ważne, zarówno Walcer, jak i Sen, choć uznają tyranie rynków, to jednoznacznie przestrzegają przed ich likwidacją. Podkreślają, że rynki są niezbędne dla rozwoju gospodarczego. Przestrzegają jednak przed nadmierną ekspansją gospodarki i rozszerzania dominującej w niej postawy chęci zysku na wszelkie sfery życia publicznego. Kierujący się chęcią zysku kupiec nie stanowi żadnego zagrożenia dla równości złożonej, „o ile tylko sfera towaru i pieniądza jest należycie ograniczona” (M. Walcer, *Sfery sprawiedliwości...*, s. 175). Por.: A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2011, rozdz. 9.

⁵⁷ Źródło: raport Global Wealth 2013 przygotowany przez Boston Consulting Group.

⁵⁸ R. Wilkinson, K. Pickett, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, przeł. P. Listwan, Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 284.

warstwienie dochodów. Owa zależność występuje zarówno w krajach bogatych (USA, Singapur), jak i krajach ubogich (Portugalia). W przypadku natomiast krajów o stosunkowo niedużym rozwarstwieniu dochodów (Japonia, Szwecja, Norwegia) ilość problemów społecznych jest zdecydowanie mniejsza⁵⁹. Konkluzją *Ducha równości* jest teza, że jakość życia w społeczeństwach zależy od poziomu równości dochodów – im wyższy poziom równości, tym wyższa jakość życia.

Przesłanie Wilkinsona i Pickett jest, w mojej opinii, w pełni zbieżne z ideą równości złożonej Walzera. Zbieżność ta staje się wyraźnie widoczna wtedy, gdy zwrócimy uwagę na postulowaną przez Walzera koncepcję sprawiedliwości, która polegać ma nie na tym, że obywatele kolejno rządzą i są rządzeni, lecz na tym, iż rządzą w jednej sferze i są rządzeni w innej, przy czym rządzić nie oznacza tutaj sprawowania władzy, ale otrzymywanie większego udziału dobra rozdzielanego w danej sferze niż inni. Sytuacja taka sprzyjać będzie autonomii sfer, co w konsekwencji zapewni szersze upowszechnienie udziałów społecznych niż w przypadku dotąd obowiązujących porządków politycznych. Rządy, które są pozbawione panowania, a o takich rządach mówi Walzer, nie uchybiają w niczym naszej godności⁶⁰.

Podkreślając rolę godności ludzkiej w wyznaczaniu kierunków zmian społecznych, Walzer wskazuje, choć nie wprost, na potrzebę ujęcia zagadnienia sfery publicznej nie tylko z poziomu państw narodowych, ale także z poziomu zjawisk i procesów globalnych. Rozważając problem filozoficznego sporu o ontologiczny status praw człowieka, Wiktor Osiatyński pisze, że najważniejszą płaszczyzną globalnego porozumienia w sprawie tych praw jest przyjęte w świecie ustrojów demokratycznych pojęcie godności ludzkiej. „Demokracja umożliwia uczestnictwo, natomiast prawa człowieka chronią godność”⁶¹. Godność ta wiąże się z możliwością egzekwowania zarówno praw i swobód obywatelskich oraz praw politycznych, jak i praw socjalno-ekonomicznych. O ile jednak prawa i swobody obywatelskie oraz prawa polityczne są gwarantowane ze względu na liczne organizacje i umowy międzynarodowe, o tyle prawa socjalno-ekonomiczne wiążą się w zasadzie ściśle z polityką poszczególnych państw. Osiatyński proponuje, by praw drugiej generacji nie traktować jako praw o charakterze bezwarunkowym. Sugeruje, by prawom tym, które wiążą się głównie z dążeniami do zaspokajania podstawowych potrzeb nadać charakter warunkowy. Powinny one:

[...] zależeć od poświadczonych starań o zaspokajanie tych potrzeb i łączyć się z obowiązkiem przyczynienia się w jakiejś formie do pospolitego dobra. Gwarantowany przychód pieniężny można zaakceptować tylko jako zapłatę za jakąś usługę, a nie jałmużnę. Wymóg wkładu własnego ma również na uwadze godność i poczucie własnej wartości, na które nie zwracały dotąd uwagi instytucje dystrybuujące świadczenia socjalne bez względu na wkład podopiecznych. Stwo-

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 205-210.

⁶⁰ Por. M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości...*, s. 482-483.

⁶¹ W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 127; zob. też: s. 54 i s. 208.

rzenie mechanizmów pozwalających – bez przymusu – ludziom potrzebującym przyczynić się do dobra wspólnego powinno być jednym z głównych zadań władz, zwłaszcza na szczeblu lokalnym.⁶²

Uzależnienie praw ekonomiczno-społecznych od zaangażowania osób, które o te prawa się ubiegają w pełni wpisuje się w proces upodmiotowienia sfery publicznej. Prowadzi do bardzo pożądanego z punktu widzenia charakteru tej sfery zjawiska, jakim jest wzrost inicjatyw obywatelskich na poziomie lokalnym. Angażując się w działania przyczyniające się do dobra wspólnego, obywatele nie tylko otrzymują zapłatę za wykonaną pracę, ale też mogą w coraz większym stopniu decydować o tym, co dzieje się w ich otoczeniu.

Podsumowując, Walzera model sfery publicznej jako wspólnoty opartej na złożonej równości uświadamia, że choć życie społeczne zależy dziś w znacznym stopniu od procesów i zjawisk globalnych, to może ono także zmieniać się pod wpływem lokalnego zaangażowania obywateli. Dobra uzyskują swój status społeczny ze względu na poświęcone starania tych, którzy o te dobra zabiegają. W ten sposób tworzy się przestrzeń dla sprawiedliwości społecznej, w której aktywność różnych grup społecznych coraz bardziej wypiera rozmaite przejawy dominacji i tyranii.

Marek Sikora

Models of the Public Sphere in the Light of Contemporary Societal Problems

Abstract

The public sphere issue is a key component of politics in contemporary democracies, especially in areas related to the problem of social justice. The article attempts to reconstruct five models of the public sphere: two models authored by Jurgen Habermas, John Rawls's model of public reason, Bruce Ackerman's model of juridical dialogue, and Michael Walzer's equity-based model of the public sphere. The author defends the thesis that only the latter model is prepared to face most important social challenges currently. The normative assumptions of that model imply the changes desirable from the perspective of social justice.

Keywords: contemporary democracies, public sphere, social justice, Jurgen Habermas, John Rawls, Bruce Ackerman, Michael Walzer.

⁶² *Ibidem*, s. 216-217.