

**Piotr W. Juchacz, Karolina M. Cern, Ewa Nowak**

## Filozofia publiczna: realistyczna utopia, dynamiczne instytucje i deliberujący obywatele

Tytułem wprowadzenia do zredagowanego przez nas tomu przedstawiamy dwuczęściowy artykuł o charakterze programowym. W pierwszej części zaprezentujemy uzasadnienie potrzeby kompleksowej struktury demokratyzacji społeczeństwa i wstępnie ją omówimy, zaś w drugiej propozycję jednej z możliwych form uprawiania filozofii politycznej, a mianowicie jako *filozofii publicznej*.

### *I. Edukacja obywateli: najsilniejszy impuls demokratyzacji społeczeństwa*

Bieżąca literatura przedmiotu z zakresu nauk społecznych ponownie akcentuje wagę głosu jednostki – jako człowieka i obywatela – dla kondycji społeczeństwa demokratycznego, a także dla kondycji obywatela jako adresata i źródła legitymizacji dyskursywnych uzgodnień prawnych oraz rozwiązań instytucjonalnych, stanowiących normatywne ramy społecznej komunikacji, publicznych debat oraz decyzji politycznych. W tym badawczym kontekście, który poddaje refleksji społeczną, instytucjonalną a także prawną rzeczywistość, istotne okazuje się być zwrócenie szczególnej uwagi na potrzebę wzmożenia dyskursywnie nakierowanych procesów socjalizacyjnych i edukacyjnych, tak by edukacja obywateli dostarczała im narzędzi, w postaci wiedzy, umiejętności oraz kompetencji, które są niezbędne do świadomego współtworzenia społeczeństwa oraz instytucji politycznych, a także do świadomego kształtowania własnego życia.

Procesy europeizacji czy nawet globalizacji, a także ogólnoświatowy kryzys ekonomiczny sprawiły, iż ostatnimi czasy w centrum zainteresowania lokowano nade wszystko kwestie związane z prawodaw-

stwem na poziomie krajowym, europejskim i międzynarodowym. W konsekwencji uwagę skupiały problemy restrukturyzacji instytucji tak krajowych, jak i ponadnarodowych, ogólnoeuropejskich czy po prostu międzynarodowych. Ich reformy miały służyć przede wszystkim rozwiązywaniu bieżących problemów gospodarczo-ekonomicznych czy też wychodzić naprzeciw nowym i pilnym wymogom rynku. Tym samym proklamowane w Traktacie Unijnym z 2007 roku (TUE) hasło „bliższej niż kiedykolwiek Unii pomiędzy narodami Europy, w której decyzje są podejmowane tak blisko obywatela, jak to możliwe” („an ever closer Union among peoples of Europe in which decisions are taken as closely as possible to the citizen”) zostało wystawione na próbę w obliczu wskazanych powyżej rozmaitych zmian, reform prawno-politycznych czy instytucjonalnych. Niestety, okazało się, iż w ferworze tych wszystkich aktywności z pola uwagi decydentów umknęli *obywatele* rozumiani *jako osoby* żyjące w społeczeństwach demokratycznych i dlatego właśnie jako ci, którzy zawsze powinni być też rozumiani w całym bogactwie ich potrzeb, możliwości oraz aspiracji. Jak skonstatował wybitny współczesny badacz procesów zmian instytucjonalnych zachodzących w Unii Europejskiej Johan P. Olsen, dominujące w niej „efektywność w realizowaniu zadań oraz imperatywy techniczne zakładają depolityzację oraz profesjonalne kompetencje i wiedzę, jak również udział zorganizowanego interesu. Europa zmierza w stronę post-demokratycznego czy post-parlamentarnego porządku, w którym wpływ ludzi poprzez demokrację terytorialną, reprezentacyjną odgrywa tylko marginalną rolę”<sup>1</sup>.

W tej sytuacji, która obnaża prawdziwe przyczyny wszelkich kryzysów, mianowicie deficyt *normatywny* a zatem również kompetencyjny, należy sobie zadać pytanie – podobnie jak niegdyś przedstawiciele szkoły frankfurckiej<sup>2</sup> – jak skonceptualizować źródło tegoż niepokojącego stanu rzeczy. Innymi słowy, zadaniem niniejszego tomu jest, z jednej strony, sprobematyzowanie pytania o faktyczne powiązania pomiędzy porządkiem prawnym, instytucjonalnym oraz pomiędzy

<sup>1</sup> Johan P. Olsen, *Europe in Search of Political Order. An institutional perspective on unity/diversity, citizens/their helpers, democratic design/historical drift and the co-existence of orders.*, Oxford University Press, NY 2007, s. 29.

<sup>2</sup> Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. Monika Bobako, Tomasz Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 111.

osobami jako ludźmi, podmiotami decyzyjnymi czy obywatelami osadzonymi w określonych światach życia, a następnie, co tutaj wydaje się kluczowe, ponowienie pytania o to, jak *należy zmienić* zastany porządek tak, aby był *porządkiem normatywnie legitymizowanym*. Ponieważ ten ostatni rodzaj porządku, czyli normatywnie a nie tylko faktycznie legitymizowany, zakłada aktywny, gdyż oparty na samodzielnej refleksji, udział obywateli w dyskursywnie urządzonych instytucjach, w których ich opinie są publicznie „przekuwane” na decyzje prawno-polityczne, toteż trzecim (co nie znaczy mniej ważnym) pytaniem, jakie trzeba sobie postawić, jest to, w jaki sposób, dzięki jak zaprojektowanej edukacji możliwości człowieka jako osoby mogą w całej swej okazałości zostać wydobyte i w pełni rozkwitnąć, tak aby człowiek ów mógł sobie uświadomić swoje potrzeby, następnie publicznie je wyartykułować, aby miał on ambicję uczynienia świata – społecznego i prawno-instytucjonalnego – sobie bliskim, tj. uczynienia go swoim światem, a nie światem, z którego jest albo czuje się wyalienowany. Konieczne jest więc również postawienie *explicite* pytania o to, co oznacza owo – częstokroć pojawiające się w literaturze filozoficzno-prawnej – dyskursywne zaprojektowanie instytucji, w których refleksyjność obywateli kumuluje w podejmowanych przez ich reprezentantów decyzjach dających się uzasadnić przez odwołanie się do rozumu publicznego – czy to w rozumieniu Johna Rawlsa, czy Jürgena Habermasa. Nie ma też współcześnie ucieczki od rozważenia tych wszystkich kwestii w perspektywie szerszej niż tylko krajowa. Zarówno z uwagi na zachodzące procesy społeczno-instytucjonalne czy prawno-polityczne, jak i z uwagi na rodzaj pojęć konstruowanych gwooli odpowiedniego wyartykułowania tych kwestii w terminologii filozoficzno-teoretycznej a następnie sformułowania pewnych propozycji je rozwiązujących oraz argumentów uzasadniających te propozycje, koniecznym jest zakreślenie tak szerokiej perspektywy badawczej, by obejmowała ona zjawiska lokalne (krajowe), regionalne (unijne), jak i globalne, a także była otwarta na język odwołujący się do uniwersalnych roszczeń normatywnych, choćby język praw człowieka, a z drugiej strony, by perspektywa ta była otwarta na argumenty zakorzenione w różnych formach etyczności, czyli samozrozumienia poszczególnych osób bądź rozmaitych grup społecznych (kulturowych, narodowych, religijnych etc.).

Istotne jest w tym momencie, by pamiętać, że początek XXI wieku to okres, w którym w badaniach naukowych szczególne znaczenie uży-

skuje *idea transdyscyplinarności*<sup>3</sup>. To jej znaczenie można dostrzec zarówno w deklaracjach badaczy, jak i oczekiwaniach instytucji przyznających granty naukowe, zwłaszcza na poziomie UE. Znaczenie transdyscyplinarnej analizy podejmowanych problemów szczególnie mocno uwidacznia się w obszarach podlegających intensywnej eksploatacji badawczej przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych. Jednym z takich obszarów są badania nad demokracją, prowadzone z perspektywy filozofii oraz innych nauk społecznych. W naszych rozważaniach podejmujemy próbę transdyscyplinarnej analizy problematyki współczesnej demokracji starając się zaprezentować spójną analizę wybranych zagadnień, uwzględniając osiągnięcia zarówno współczesnych normatywnych teorii demokracji, jak i prace z zakresu pedagogiki, prawa, psychologii rozwojowej oraz badania empiryczne socjologów i politologów. Tego typu próby zawsze mają charakter wybiórczy i niewątpliwie taki mieć muszą: z pełną świadomością odwołujemy się do wybranych teorii, które naszym zdaniem pozwalają – pomimo odmienności dyscyplin nauk społecznych, na których obszarze zostały sformułowane – na dosyć spójny ogólny wybranych zagadnień współczesnej demokracji. Jakkolwiek z perspektywy niektórych z nich może to być twierdzeniem przesadzonym, naszym zdaniem wszystkie mieszczą się w czymś co chcielibyśmy nazwać *paradygmatem deliberatywnym we współczesnych naukach społecznych* (filozofie polityczna, społeczna, prawa i kultury w przyjmowanej tu perspektywie przynależą do szeroko rozumianych nauk społecznych).

Nasze poglądy zakorzenione są więc w stanowisku, które określić można mianem *neo-oświeceniowego*. Przyjmując słuszność wielu punktów krytyki oświecenia, staramy się wydobyć i w nowych warunkach na nowo ufundować podstawowe zmodyfikowane cechy postawy oświeceniowej, z których najpierwszymi są wiara w możliwy postęp i „realistycznie utopijna” wizja zmian instytucjonalnych do niego prowadzących. Nade wszystko jednak wykraczamy poza tradycyjną myśl oświeceniową – naszym zdaniem nie dość wyraźnie dokonując takiego rozróżnienia – poprzez jednoznaczne założenie o prymacie rozumu

<sup>3</sup> Na temat różnicy pomiędzy badaniami interdyscyplinarnymi i transdyscyplinarnymi oraz idei transdyscyplinarnych badań integrujących (*transdisciplinary integrative research*) zobacz szerzej w: Piotr W. Juchacz, „The Scholarship of Integration: On the Pivotal Role of Centers of Advanced Study in the New Structure of Research-Intensive Universities in the 21st Century”, *Człowiek i Społeczeństwo*, tom XXXV 2013.

publicznego (rozumu komunikacyjnego) nad instrumentalnym w sferze publicznej i politycznej.

W niniejszym tomie staramy się uczynić zadość powyżej przedstawionym filozoficzno-teoretycznym wymogom. Po pierwsze, przyjmując założenie, iż samokonstytucjonalizacja (to znaczy procesy refleksyjnego samostanowienia) społeczeństwa demokratycznego<sup>4</sup> musi przebiegać równoległe na trzech poziomach<sup>5</sup>: (i) auto-refleksyjnego formułowania konstytucji oraz nieustannego nad nią debatowania, czyli takiego, które angażuje wszystkich jej adresatów jako jednocześnie jej twórców, (ii) auto-refleksyjnego konstruowania instytucji społeczeństwa demokratycznego, które zatem nie tylko są demokratyczno-inżynieryjnie zaprojektowane<sup>6</sup>, lecz nadto posiadają pewną autonomię (oczywiście czyniącą zadość normatywnym wymogom konstytucyjnym), która umożliwia refleksyjne ich samo-kształtowanie w oparciu o wewnętrzne, ale demokratyczne procedury, (iii) jak i auto-refleksyjnego kształtowania i przekształcania światów życia, z uwagi na które to procesy konstytucja jako podstawowy akt prawny musi być zawsze rozumiana jako pewien normatywny *projekt*, nad którym nieustanną debatę zapewniają właśnie instytucje społeczeństwa demokratycznego<sup>7</sup>.

Po drugie, czyniąc zadość temu kompleksowemu założeniu normatywnemu, rozpatrujemy kwestię osoby jako obywatela, a zatem zawsze również jako człowieka, na trzech poziomach: (i) edukacji moralnej i demokratycznej, która zapytuje zarówno o potrzeby, możliwości oraz aspiracje człowieka jako osoby (aspekt kognitywny, problematyzujący pojęcie kompetencji moralnych: Nowak, Lind), jak i podnosi kwestię możliwości zapewnienia im pełni wzrostu i wzmocnienia (aspekt interpretacyjno-hermeneutyczny: Bonecki). (ii) W komplek-

<sup>4</sup> Karolina M. Cern, „Jürgena Habermasa koncepcja sfery publicznej – komunikacyjne kształtowanie opinii oraz woli obywateli, czyli idea samokonstytucjonalizacji”, w: Piotr Orlik, Krzysztof Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012.

<sup>5</sup> Karolina M. Cern, *The Counterfactual Yardstick. Normativity, Self-constitution and the Public Sphere*; książka w druku.

<sup>6</sup> Johan P. Olsen, *Europe in Search of Political Order...*, op. cit., Johan P. Olsen, *Governing Through Institution Building. Institutional Theory and Recent European Experiments in democratic Organization.*, Oxford University Press, NY 2010.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 2009.

sowy sposób zapytujemy też o osobę jako obywatela na poziomie kulturalno-prawno-moralnym, na którym terminy najogólniejsze i zarazem uniwersalne roszczenia normatywne wchodzą w żywą interakcję ze światami życia – i stają się „bliskimi skórze każdego” (Mocus, Lohmann, Soniewicka). Osoba jako obywatel ujęta jest również w odniesieniu do prawno-instytucjonalnego „terminu średniego”, którym jest, w naszym świecie Unia Europejska (Cern i Wojciechowski, Kalisz). (iii) Następnie zaś badamy bliżej kwestię częściowej autonomii instytucji (Juchacz, Kwiek, Cichoracki) przy założeniu ich dyskursywnego zaprojektowania – czyli instytucjonalizacji dyskursu (Jabłoński, Pichlak).

Redaktorzy temu pragną w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na to, iż już ponad trzydzieści lat temu współczesny niemiecki psycholog i filozof demokracji, Georg Lind, opracował Konstancką Metodę Dyskusji nad Dylematem (KMDD©) z myślą o edukacyjnym wzmacnianiu szeregu indywidualnych zdolności, jakich wymaga od człowieka *demokratyczny sposób* rozstrzygania problemów społecznych, a zwłaszcza dylematów etycznych, które rodzą się w każdej rozwijającej się sferze praktyki ludzkiej z tej przyczyny, że demokrację konstytuuje pluralizm wartości i systemów regulacyjnych, a rozwój praktyk społecznych (zwłaszcza technologii) rodzi wyzwania, dla których nie ma jeszcze gotowych unormowań prawnych bądź etycznych. Odwołując się w założeniach swojej metody do Habermasa, Lind proponuje dowolnej grupie studentów, uczniów, pracowników dowolnej instytucji, polityków, profesjonalistów itp. żywe i bezpośrednie doświadczenie racjonalnej i rozumnej, dialogicznej wspólnoty, w której każdy z uczestników rezygnuje z używania przemocy fizycznej i werbalnej na rzecz rozumowania, argumentacji, poszanowania oponenta pomimo różnicy przekonań, wysłuchania wszystkich innych i wyartykułowania własnych racji.

Przeszkolony instruktor przeprowadza Dyskusję Konstancką według określonego porządku i reguł, prezentując krótki, realistycznie opowiedziany przez fikcyjnego bohatera dylemat etyczny. Dylematy należą do zadań najtrudniejszych, ponieważ rodzą sprzeczne emocje moralne. Dyskutanci muszą sobie z nimi poradzić, powoli przechodząc do refleksji i rozumowań, a także artykulacji werbalnej i dialogicznej wymiany racji „za” i „przeciw” decyzji bohatera. Uczą się racjonalnego, bezpiecznego społecznie i konstruktywnego zachowania w obliczu problemów, „rozwiązując” zadanie, jakim jest omawiany dylemat.

Zgodnie z założoną tutaj koncepcją uczenia, popartą doświadczeniem, ludzki umysł uczy się najbardziej efektywnie, otrzymując do rozwiązania zadania o określonym stopniu trudności. W codziennym życiu sytuacje dylematyczne silnie emocjonują ludzi; zamiast rozumować i argumentować, dążyć do racjonalnego rozwiązania, często nie radzimy sobie z wyzwaniem i często popadamy w konflikty z innymi uczestnikami sytuacji dylematycznych. W ten sposób efektywność decyzyjna najróżniejszych instytucji i ciał grupowych, łącznie z instytucjami publicznymi i politycznymi, jest niższa lub znikoma w porównaniu z potrzebami i wyzwaniami społecznymi.

Lind zaproponował Dyskusję Konstancką jako trening przygotowujący jednostki do aktywnej i efektywnej, racjonalnej i pokojowej partycypacji demokratycznej zarówno w sferze kultury czy w sferze społecznej, jak i w zinstytucjonalizowanej sferze publiczno-politycznej. Dyskusja taka trwa ok. 90 minut, w którym to czasie uczestnicy z dyskretną pomocą instruktora przechodzą kilka faz na przemian aktywizujących i wspierających aktywność ich umysłu w drodze do gruntownego przepracowania całego problemu i na koniec także oceny racji swoich oponentów; racje bowiem mogą być różne co do treści, lecz mieć równie doniosłe znaczenie i wagę. Dyskusję Konstancką można stosować już w grupach szkolnych, zapobiegając rozwojowi wzajemnej agresji między ludźmi, pozwalając uczestnikom zaznać demokracji na żywo, tj. tworzonej przez nich samych – albowiem ich naturalne otoczenie społeczne często nie oferuje takich doświadczeń.

Na czym takie osobiste doświadczenie demokracji polega, obrazują to dwie reguły dyskusji: jedna z nich zakłada, że dyskutant może swobodnie przemyśleć i wypowiedzieć na głos swój autentyczny osąd na omawiany temat bez poczucia zagrożenia, a jego głos zostaje wysłuchany, wzięty przez pozostałych pod uwagę i będzie waży w dyskusji. Wolność słowa, odwaga cywilna, siła argumentu i poczucie społecznej uwagi bronią się tutaj same. Dyskutant nie może jednak atakować innych uczestników *ad personam*. Druga reguła zakłada, że dyskutanci, którzy w odpowiedniej chwili podzielili się na dwie grupy, wyraziwszy aprobatę lub dezaprobatę dla decyzji bohatera dylematu, sami przekazują sobie głos, biorąc przebieg dyskusji w swoje ręce – przejmują zatem odpowiedzialność za swoją autonomię. Żaden odgórny autorytet ani „policjant” nie kontrolują przebiegu dyskusji, nie cenzurują, nie narzucają wyższych prawd lub racji: zainteresowani auto-

nomicznie wymieniają i dyskutują swoje argumenty, ucząc się postrzegać problemy z wielu perspektyw tak, jak być powinno w prawdziwej demokracji.

Jedna do dwóch fachowo przeprowadzonych dyskusji w roku akademickim może w jakimś stopniu zrekompensować wieloletni brak edukacji demokratycznej, dotkliwy zwłaszcza w krajach, gdzie demokracja jest jeszcze bardzo młoda i znana przede wszystkim jako ideał polityczny, a nie jako styl zachowania lub „osobowość demokratyczna” (określenie G. Linda). Dyskusję Konstancą oferuje się w kilkudziesięciu krajach na świecie, w rozmaitych instytucjach (głównie na tych kierunkach studiów, których absolwenci będą w przyszłości podejmować trudne, odpowiedzialne, ryzykowne bądź „dylematyczne” decyzje wspólnie z innymi osobami), jako trening demokracji na żywo, z pełnym udziałem każdego dyskutanta.

Redaktorzy niniejszego tomu mają za sobą szereg pozytywnych doświadczeń związanych ze stosowaniem metody Linda także na uczelniach, w szkołach i zakładach wychowawczych w Polsce, ponieważ Instytut Filozofii UAM od lat prowadzi współpracę z zespołem Linda celem stałego podnoszenia własnych kwalifikacji instruktorskich i dzielenia się doświadczeniem z nowymi adeptami tej unikalnej metody (organizują również szkolenia na uniwersytetach w Poznaniu i Konstancji z udziałem autora metody i możliwością zdobycia licencji instruktorskiej)<sup>8</sup>.

Zadaniem redaktorów niniejszego tomu nie jest udzielenie za pomocą zgromadzonych tu tekstów „jedynie słusznych odpowiedzi” na palące problemy, które pojawiły się na wskazanych wcześniej trzech poziomach społeczeństwa demokratycznego, lecz przeciwnie, raczej wyartykułowanie problemów, pobudzenie czytelników do refleksji i zachęcenie do dalszej pogłębionej debaty. Legitymizowane rozwiązania bowiem to te, które publicznie i we wspólnym dyskursie są nieustannie (re)konstruowane, wciąż od nowa biorąc pod uwagę zmieniające się okoliczności. Jak słusznie zauważa Richard Bellamy, „atrakcyjność demokracji polega na tym, że nie wymaga ona (...) substancjalnej zgody gwoździ do uzgodnionych decyzji”<sup>9</sup>, albowiem to raczej proces

<sup>8</sup> Informacje o szkoleniach, wyniki badawcze i publikacje na temat Konstanckiej Metody Dyskusji nad Dylematem zob. <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/>

<sup>9</sup> Richard Bellamy, „Still in Deficit: Rights, Regulation, and Democracy in the EU”, *European Law Journal*, Vol. 12, No. 6, November 2006 (725-742); s. 730.



uzgadniania decyzji, a nawet ponownego podawania pod dyskusję – w której uczestniczą wszyscy zainteresowani problemem – wcześniej uzgodnionych rozwiązań prawnych czy instytucjonalnych, jest tutaj istotny. I to właśnie owa procesualność dochodzenia do decyzji, które wcale nie muszą oznaczać „ostatecznego rozwiązania problemu”, jakkolwiek są one przecież decyzjami wiążącymi dla działań obywateli, nawet jeśli w pewnej perspektywie czasowej mogą zostać zmienione, stawia przed nimi surowe wymogi związane z koniecznością podejmowania działań racjonalnych.

Procesualne dochodzenie do porozumienia, dokonujące się w normatywnych ramach demokratyczno-moralnych, wymaga umiejętności odróżniania opinii od sądów popartych argumentami, kompetencji umożliwiających rozróżnianie typów argumentów, które się w dyskursie przywołuje (związanych z interesami, wartościami czy wreszcie normami), umiejętności prowadzenia racjonalnego dyskursu i rozmowy, zdolności do abstrahowania od partykularnych wartości oraz interesów podczas konstruowania wspólnych i demokratycznych norm działania. Jedyne, co może w demokracji konstytucyjnej być stałe i w pewnym sensie niezmiennie, to założenie, że przyszłość jest naszym wspólnym projektem, tym bardziej „obiektywnym”, im bardziej inkluzywnym. Prawo pozytywne jest stanowione na miarę jego twórców. Tę miarę człowieka jako obywatela odkrywa i rozwija filozofia. Bez niej prawo jak i jego instytucje czy możliwości człowiecze karłowacieją.

## *II. Filozofia polityczna jako filozofia publiczna*

W drugiej części wprowadzenia chcielibyśmy krótko zaprezentować szerszą perspektywę badawczą, jaka przyświecała idei niniejszego tomu i naszym zdaniem może stanowić ważny przyczynek do dyskusji o możliwych i prawomocnych naukowych sposobach uprawiania filozofii publicznej w jej roli filozofii publicznej.

Filozofia polityczna może pełnić wiele ról, a żadna z nich nie jest tą jedyną i ważniejszą od pozostałych. Nasze rozważania dotyczyć będą jednej z nich, a mianowicie filozofii politycznej w roli *filozofii publicznej* w egalitarnym dobrze urządzonym ustroju demokratycznym. Najpierw zaprezentujemy bliskie nam rozumienie filozofii politycznej i jej roli we współczesnym społeczeństwie, a następnie przybliżymy ideę wyrastającej na tej podstawie filozofii publicznej.

W naszych poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć filozofię polityczną sięgniemy do współczesnego klasyka, a mianowicie Johna Rawlsa, który dążąc do dookreślenia tego, czym ona jest, bardzo wyraźnie stwierdza, że „*filozofia polityczna* nie ma dostępu do prawd fundamentalnych albo idei rozumowych (*reasonable ideas*), dotyczących sprawiedliwości i dobra wspólnego lub innych podstawowych pojęć. Jej zaletą (...) jest to, że poprzez badanie i refleksję pozwala wypracować głębsze i bardziej pouczające ujęcia podstawowych idei politycznych, które pomagają nam wyjaśnić nasze sądy dotyczące instytucji i polityk ustroju demokratycznego”<sup>10</sup>.

Bernard Williams zwraca uwagę, że nieodłączną częścią namysłu nad zagadnieniem tożsamości filozofii politycznej jest konieczność odpowiedzi na fundamentalne *pytanie o odbiorcę filozofii politycznej*, albowiem, jak pisze: „Każde dzieło mające jakiegokolwiek znaczenie w tej dziedzinie stawia pytanie o to, do kogo jest adresowane? Kto zdaniem autora potrzebuje znać tę filozofię i w jakim celu?”<sup>11</sup>. Podobne pytanie – jak się jednak za chwilę okaże w bardziej skontekstualizowanej postaci – formułuje Rawls we *Wprowadzeniu do Wykładów z historii filozofii polityki*: „Kim są odbiorcy (*the audience*) filozofii politycznej? Do kogo jest ona adresowana?”<sup>12</sup>.

Oczywiście pytanie o adresata znane jest od dawna i spotykamy je już u Arystotelesa w *Retoryce*, gdzie filozof wyróżnił trzy rodzaje słuchaczy będących adresatami trzech odmiennych typów mów: doradczej (politycznej, *symbolouletikon*), sądowej i popisowej. Według niego „Na każdą mowę składają się bowiem trzy elementy: mówca, przedmiot mowy i adresat. Ten ostatni właśnie, którego nazywam słuchaczem, wyznacza cel mowy”<sup>13</sup>. Słuchacz najbardziej interesującej nas w kontekście rozważań nad filozofią polityczną mowy doradczej nazywany jest „sędzią rozstrzygającym o sprawach przyszłości”<sup>14</sup>. Arystoteles podaje jako przykład członka Zgromadzenia Ludowego (*Ecclesia*).

<sup>10</sup> John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. Sebastian Szymański, WAI P, Warszawa 2010, s. 46.

<sup>11</sup> Bernard Williams, „The Liberalism of Fear”, w: B. Williams, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, Princeton 2005, s. 54.

<sup>12</sup> John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, op. cit., s. 45.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1358a/b, przeł. Henryk Podbielski, PWN, Warszawa 1988.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1358b, op. cit.; w przeciwieństwie do sędziego w sądzie (*krites*) rozstrzygającego o wydarzeniach minionych, który jest adresatem mowy sądowej.

Powróćmy jednak do rozważań nam współczesnych. Zanim Rawls udzieli odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie o adresata filozofii politycznej, wyjaśnia, że nie chodzi mu bynajmniej o jakąś stałą grupę odbiorców oczekujących odpowiedzi na niezmiennie przez wieki pytania. Wręcz przeciwnie, Rawls podkreśla, że odbiorcy filozofii politycznej będą różnić się w poszczególnych społeczeństwach w zależności od ich struktury społecznej oraz dręczących je niecierpiących zwłoki problemów, które wymagają rozwiązania<sup>15</sup>. W związku z tym filozof doprecyzowuje swoje pytanie do postaci: „*Kim są odbiorcy filozofii politycznej w demokracji konstytucyjnej?*”. Udzielona przez niego odpowiedź ma fundamentalne znaczenie dla naszego pojmowania roli filozofii politycznej i zadań jej stawianych. Według Rawlsa odbiorcą filozofii politycznej w demokracji konstytucyjnej są „wszyscy obywatele w ogóle albo obywatele jako ciało zbiorowe, składające się z wszystkich tych, którzy poprzez głosowanie sprawują ostateczną władzę we wszystkich kwestiach politycznych i mogą wprowadzić poprawki do konstytucji, jeśli to konieczne. To, że odbiorcy filozofii politycznej w demokratycznym społeczeństwie są ciałem zbiorowym, ma ważne konsekwencje”<sup>16</sup>.

W kolejnej części rozważań Rawls stawia pytanie, które możemy sformułować następująco: „Co zapewnia filozofii politycznej wiarygodność i jakie jest jej roszczenie do posiadania autorytetu, gdy zwraca się do takiej publiczności, jaką stanowią ‘wszyscy obywatele jako ciało zbiorowe’?”. Odpowiadając na to pytanie Rawls najpierw odrzuca wszelkie wyrażane przez niektórych autorów w przeszłości roszczenia filozofii politycznej do wiedzy i w konsekwencji do sprawowania rządów, wyraźnie podkreślając, że „w społeczeństwie demokratycznym filozofia polityczna nie ma żadnego autorytetu”<sup>17</sup> rozumianego jako jakaś szczególna pozycja gwarantowana przez prawo, czy też autorytatywna moc wpływania na decyzje w przypadku konkretnych polityk publicznych, czy też nawet w postaci posiadającego rzeczywisty wpływ polityczny zakorzenionego zwyczaju, czy praktyki. Według Rawlsa należy wyraźnie zaznaczyć, że filozofowie polityczni jako autorzy dzieł

<sup>15</sup> John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, op. cit., s. 46.

<sup>16</sup> Ibid., s. 45. Wszędzie konsekwentnie angielski termin *political philosophy* oddawany jest przez *filozofia polityczna*, w miarę potrzeby modyfikując przytaczane przekłady.

<sup>17</sup> Ibid., s. 46.

z zakresu filozofii politycznej „nie powinni być postrzegani jako eksperci w jakiejś dziedzinie”<sup>18</sup>.

Albowiem nawet jeżeli przyjmiemy, że filozofia polityczna zyskuje swoją wiarygodność dzięki odwołaniu do autorytetu ludzkiego rozumu – co „oznacza dążenie do przedstawienia naszych poglądów wraz z wspierającymi je podstawami w rozumny i logiczny sposób, tak żeby inni mogli inteligentnie je osądzić”<sup>19</sup> – to zdaniem Rawlsa w społeczeństwie demokratycznym ów autorytet nie istnieje w postaci rozstrzygającego o danej kwestii urzędu, sądu czy ciała ustawodawczego, albowiem to czy dany tekst z zakresu filozofii politycznej z powodzeniem odwołuje się do autorytetu ludzkiego rozumu należy „do *zbiorowego osądu* dokonywanego w czasie, w obrębie ogólnej kultury społeczeństwa, gdy obywatele indywidualnie, jeden po drugim, oceniają, czy teksty te są warte studiowania i namysłu”<sup>20</sup>. Według Rawlsa „ten fakt stanowi cechę charakterystyczną nowoczesnego świata demokratycznego i jest zakorzeniony w jego ideach wolności i równości politycznej”<sup>21</sup>.

Skoro jednak nie ma ekspertów z zakresu filozofii politycznej to kto jest twórcą? Z zaprezentowanych wcześniej rozważań wiemy już, że zdaniem Rawlsa „odbiorcy filozofii politycznej w demokratycznym społeczeństwie są ciałem zbiorowym”<sup>22</sup>, kto wszakże jest jej autorem? Otóż zdaniem Rawlsa „w demokracji tradycja ta jest zawsze *wspólnym dziełem tych, którzy piszą i tych, którzy czytają*. Praca ta jest wspólna, ponieważ to właśnie *piszący i czytający razem* wytwarzają i pielęgnują dzieła filozofii politycznej w czasie, jakkolwiek to zawsze od głosujących obywateli zależy, czy urzeczywistnią swoje idee w podstawowych instytucjach społeczeństwa”<sup>23</sup>.

Odpowiedzieliśmy sobie na pytanie, jak rozumiemy współcześnie filozofię polityczną, jej zadania oraz kto jest jej twórcą i odbiorcą. Zarysowaliśmy w ten sposób szeroki kontekst do przyjrzenia się kolejnemu pytaniu, a mianowicie: czym jest filozofia publiczna<sup>24</sup> jako jeden

<sup>18</sup> John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 1.

<sup>19</sup> John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, op. cit., s. 47.

<sup>20</sup> Ibid., s. 47.

<sup>21</sup> Ibid., s. 48.

<sup>22</sup> Ibid., s. 46.

<sup>23</sup> Ibid., s. 46.

<sup>24</sup> Od 2012 roku staramy się stworzyć forum dla rozwoju filozofii publicznej w Polsce w postaci redagowanego przez nas nowego czasopisma naukowego *Filozo-*

z możliwych sposobów uprawiania tak rozumianej filozofii politycznej?

Filozofia publiczna i publiczne nauki społeczne nie mogą stać obojętnie wobec wyzwań współczesnego świata. Nawiązując do sokratejskiej tradycji, powinny pełnić rolę gza pobudzającego społeczeństwo do deliberatywnego wspólnego namysłu nad poszukiwaniem możliwych rozwiązań stających przed nami problemów. Przyjęcie takiego założenia prowadzi nas nieuchronnie do postawienia pytania o adresata rozważań prowadzonych w ramach filozofii politycznej jako filozofii publicznej.

Filozofia publiczna inaczej niż tradycyjne teorie z zakresu filozofii politycznej definiuje kontekst funkcjonowania swojego adresata, który nie jest biernym, lecz aktywnym współtwórcą dyskursu towarzyszącego życiu publicznemu.

Główny obszar zainteresowania filozofii publicznej stanowią problemy funkcjonowania demokracji i jej instytucji oraz dylematy moralne i prawne pojawiające się w danej wspólnotie politycznej. Rozwijana przez nas filozofia publiczna ma nastawienie *kontekstualnie partykularne*: jej adresatem są obywatele konkretnej wspólnoty politycznej, których proponowane rozwiązanie instytucjonalne, polityka publiczna bądź zmiany prawa bezpośrednio dotyczą (tradycja demokracji deliberatywnej). Zazwyczaj są to obywatele danego państwa narodowego, ale mogą to być również obywatele ponadnarodowych wspólnot politycznych (np. Unii Europejskiej), jeżeli rozważania dotyczą ponadnarodowych instytucji i polityk publicznych, a nawet obywatele prawie wszystkich państw świata, jeżeli prowadzone analizy dotyczyłyby polityk i instytucji globalnych (np. ONZ i działanie jej agend). Odbiorcą mogą być również obywatele mniejszych wspólnot lokalnych i samorządowych, w przypadkach, gdy rozważania ich właśnie dotyczą (np. dyskusja nad budżetem, w której spór dotyczy preferencji w lokowaniu środków na szkoły i naukę czy na szpital, bądź na rozwój infrastruktury drogowej w danej gminie). Tym niemniej, zawsze odbiorcami są wszyscy interesariusze, których dane rozwiązanie dotyczy.

Szeroko zdefiniowane grono odbiorców stanowi niezwykle istotny aspekt proponowanego przez nas sposobu uprawiania filozofii publicz-

nej. Otóż zdecydowanie wykracza ona swym zasięgiem i zakresem oddziaływania poza tradycyjną grupę odbiorców w postaci coraz szerszego grona akademickich filozofów politycznych, coraz liczniej w ostatnich kilkunastu latach obecnych na naszych rodzimych uczelniach. Oczywiście stanowią oni w naturalny sposób pierwszą grupę odbiorców, ale co bardzo ważne: nie jedyną i nie jedyną miarodajną. Tradycyjny filozof polityczny znajdujący uznanie kolegów już odniósł sukces. Dla filozofa publicznego to zaledwie początek – bardzo ważny i legitymizujący rzetelność naukową wykonanej roboty – warunek niezbędny, ale nie wystarczający. Albowiem filozofia polityczna jako filozofia publiczna stawia sobie ambitne zadanie bezpośredniego dotarcia do znacznie szerszej publiczności.

Szeroki zakres odbiorów stawia przed filozofem publicznym bardzo wymagające zadanie: dostosowania używanego języka do szerokiego grona odbiorców bez utraty pełnej wartości naukowej prezentowanych rozważań. Trudność nie jest aż tak wielka jak można by przypuszczać. Otóż wbrew rozpowszechnionemu w środowisku akademików przekonaniu, obywatele w kwestiach stanowiących przedmiot ich zainteresowania dysponują częstokroć wiedzą i znajomością problematyki na całkiem dobrym poziomie: przede wszystkim posiadają olbrzymie zasoby wiedzy wynikającej z doświadczenia i chociaż najczęściej brak jej głębszej podbudowy teoretycznej, w przypadku spotkania z filozofem publicznym przekazującym ją w sposób zrozumiały, potrafią bardzo szybko i celnie usytuować kontekstualnie zdobywaną wiedzę teoretyczną, a następnie wykorzystywać ją w swojej codziennej aktywności publicznej. Trzeba wszelako posługiwać się językiem zrozumiałym, wyraźnie definiować używane terminy oraz uwypuklać kolejne kroki rozumowania. Swoją drogą, zawsze powinno się tak pisać. Jasno i zrozumiale, ale bez nadmiernych uproszczeń<sup>25</sup>.

Propozycje filozofii politycznej jako filozofii publicznej mają *realistycznie utopijny charakter* (nie zaś utopijny) i poświęcone są „badaniu granic możliwości politycznych, które można zrealizować w prak-

<sup>25</sup> Wzorcowy przykład stanowią książki: Jonathana Wolffa i Avnera de-Shalita *Disadvantage* (2007), oraz J. Wolffa *Ethics and Public Policy* (2011). Inny rodzaj twórczości filozofów publicznych stanowią książki dla szerokiego kręgu oświeconych obywateli, pisane m.in. przez takich filozofów publicznych, jak Martha Nussbaum, Richard Rorty, Michel Sandel czy William Galston.

tyce”<sup>26</sup>. Te możliwości wyznaczane są każdorazowo zarówno poprzez partykularne i zmienne zewnętrzne uwarunkowania sprawiedliwości, jak i poprzez stanowiące trwałe konteksty kondycji ludzkiej wewnętrzne uwarunkowania sprawiedliwości<sup>27</sup>.

Zaprezentowane rozważania poświęcone *pytaniu o odbiorcę filozofii politycznej* mają naszym zdaniem podstawowe znaczenie dla *problemu tożsamości filozofii politycznej jako filozofii publicznej*. Jak pisze Williams „idea odbiorców dzieła z zakresu filozofii politycznej jest kompleksowa w tym sensie, że ma olbrzymie znaczenie dla zrozumienia tego, co filozofia polityczna może, a czego nie może osiągnąć”<sup>28</sup>. A to właśnie ten wymiar sięgania do ostatecznych granic i „śmiałego zmierzania tam, gdzie żaden człowiek wcześniej nie dotarł”<sup>29</sup>, czyli osiągania maksymalnie wiele z tego, co w danej sytuacji możliwe do zrealizowania stanowi jedną z cech charakterystycznych filozofii politycznej jako filozofii publicznej. Niewątpliwie zawiera ona w sobie wymiar neooswieceniowy, w tym sensie, że podzielając realistycznie utopijną wiarę w możliwość pozytywnych zmian, równocześnie wciąż pamięta, że o to, co już zostało osiągnięte, każdego dnia na nowo trzeba walczyć i nic nie jest nam dane na zawsze bez tego wysiłku. Nade wszystko dotyczy to nieustannej walki o opartą na rozumnej deliberacji demokrację i stanowiącą jej niezbędny warunek demokratyczną edukację obywateli.

*Piotr W. Juchacz, Karolina M. Cern, Ewa Nowak*

**Abstract.** The paramount thesis of the article is that the issue of democratic legitimation should address the mutual interrelations between social, institutional and legal orders. The normative deficit of modern democratic politics stems from the overwhelming blindness to discursive justifications of political decisions and,

<sup>26</sup> John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, op. cit., s. 56.

<sup>27</sup> Zob. Szerzej rozważania Rawlsa o *ograniczeniach ludzkiej władzy sądenia*, czyli tzw. *burdens of judgement*, w: John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk, BWF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

<sup>28</sup> Bernard Williams, „The Liberalism of Fear”, op. cit., s. 54.

<sup>29</sup> Warto pamiętać o kształtującej pozytywną i optymistyczną wizję przyszłości wśród pokoleń widzów frazie rozpoczynającej każdorazowo filmy z serialu *Star Trek. Next Generation*: „Space... the Final Frontier. These are the voyages of the starship Enterprise. Its continuing mission: to explore strange new worlds, to seek out new life and new civilizations, to boldly go where no one has gone before”.

in consequence, from the disregard for the necessity of enhancing moral-democratic competencies of citizens themselves. Meanwhile, the moral democratic competencies condition the possibility of the wider participation of the citizenry and its empowerment. The second part of the article consists of the presentation of the idea of *political philosophy as public philosophy*. With reference to B. Williams two essential questions are addressed: the question of the identity of public philosophy (What is public philosophy?), and the question of the audience of public philosophy (Who is being addressed and for what purpose?). A realistically utopian character of public philosophy is stressed.

**Keywords:** democratic legitimation, normative deficit, moral-democratic competencies, public philosophy, audience of public philosophy, realistic utopia, deliberative democracy

**Słowa kluczowe:** demokratyczna legitymizacja, deficyt normatywny, kompetencje moralno-demokratyczne, filozofia publiczna, odbiorcy filozofii publicznej, realistyczna utopia, demokracja deliberatywna