

Piotr Cichocki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wąskie i szerokie koncepcje sfery publicznej

STRESZCZENIE Artykuł poświęcono krytycznej dyskusji nad normatywnymi modelami sfery publicznej. Autor przeciwstawia szerokiemu rozumieniu tej kategorii wąskie modele sfery publicznej. Korzystając z typologii konfrontującej koncepcje Hannah Arendt, modele liberalne Johna Rawlsa i Bruce'a Ackermana oraz dyskursywny model sfery publicznej Jürgena Habermasa, dyskusja koncentruje się na problemie ekskluzji poszczególnych kategorii społecznych lub elementów dyskursu z domeny publicznej. Zastana polisemiczność tytułowej kategorii nie zostaje bynajmniej przewyżczona, jednak konkluzje przeprowadzonego wywodu wskazują na wyższość możliwie najbardziej inkluzywnego konceptualizowania sfery publicznej.

SŁOWA KLUCZOWE

SFERA PUBLICZNA,
DYSKURS PUBLICZNY,
HABERMAS, BENHABIB

Obserwowany w Polsce poziom popularności użycia „sfery publicznej” jako kategorii teoretycznej nie wskazuje bynajmniej na jej dyskursywną dominację. Zarazem niewątpliwe wydaje się, że wzrasta częstotliwość jej wykorzystywania zarówno w ramach nauk społecznych, jak i szeroko rozumianego dyskursu publicznego. Mając do czynienia z kategorią popularną,

ale nie powszechną, nową, ale przecież wcale nie najnowszą, uzasadnione wciąż wydaje się podjęcie pojęciowego jej rozpoznania. Również i dziś aktualność zachowuje pogląd Andrzeja Kaniowskiego, że

wprawdzie określenie „sfera publiczna” wydaje się intuicyjnie jasne i zrozumiałe, jednak (...) należy sprecyzować co się przez ową sferę publiczną rozumie. Ponieważ sam termin „sfera publiczna” nie jest terminem, który (...) w sposób naturalny kształtował się w języku polskim, warto sięgnąć do pewnych koncepcji wypracowanych gdzie indziej, a które mogą być tu pomocne (Kaniowski 2003: 91).

Popularyzacja kategorii analitycznych przez imitacyjną modernizację wiąże się przy tym w zasadzie nieuchronnie z powstaniem licznych nieporozumień i niezbyt przejrzystych zróżnicowań interpretacyjnych – stanowi w tym sensie szczególny przypadek ogólnej trudności z międzykulturowym przekładem pojęcia o zasadniczo podwójnej tożsamości – obdarzonego „statusem kategorii teoretycznej, jednakże silnie odwzorowanej w domenie społecznej *praxis*” (Nowak, Pluciński 2011: 11).

Nieostrość pojęcia „sfery publicznej” przypomina w dużej mierze status innej popularnej kategorii nauk społecznych – „kultury politycznej”, który to termin jest:

zdolny do wywoływania szybkiego, intuicyjnego zrozumienia, tak, że ludzie często czują, iż bez dalszej definicji *explicite* mogą zadowolić się jego znaczeniem i swobodnie go używać. Ta właśnie dostępność sygnalizuje jednakże „znaczące zagrożenie, że będzie on stosowany jako „brakujące ogniwo” zastępujące wszystko, co tylko nie może być wyjaśnione w analizie politycznej (Formisano 2001: 393–394).

Jednocześnie jednak pojęcie sfery publicznej pozostaje zdecydowanie bardziej poli-semiczne i pojemne ze względu na rozległe konotacje opozycji publiczne – prywatne. Przykładowo Michael Warner wymienia w swojej książce *Publics and Counterpublics* aż kilkanaście opozycji znaczeniowych między tym, co publiczne a tym, co prywatne (por. Warner 2005: 29): 1) otwarte dla wszystkich – ograniczone dla niektórych; 2) dostępne dla pieniądza – zamknięte nawet dla tych, co mogą zapłacić; 3) powiązane z państwem, dziś często nazywane sektorem publicznym – niepaństwowe, należące do społeczeństwa obywatelskiego; 4) polityczne – niepolityczne; 5) oficjalne – nieoficjalne; 6) wspólne – szczególne; 7) bezosobowe – osobiste; 8) narodowe lub powszechne – grupowe, klasowe, lokalne; 9) międzynarodowe lub uniwersalne – partykularne lub ograniczone; 10) wystawione na widok innych – ukryte; 11) rozpowszechniane w druku lub w mediach elektronicznych – rozpowszechniane ustnie lub w formie manuskryptu; 12) poza domem – w domu; 13) szeroko znane – znane wtajemniczonym; 14) uznane *explicite* – utrzymywane *implicite*. Choć nie wszystkie z tych czternastu opozycji dają się dobrze przełożyć na język polski, to zdecydowana większość z nich występuje też w polskim rozumieniu słów „prywatny” i „publiczny”. Na pierwszy rzut oka widać również wewnętrzne sprzeczności między poszczególnymi elementami eksplikacji. Przykładowo, mówiąc o opozycji publiczne – prywatne w odniesieniu do przeciwstawienia tego, co „dostępne dla pieniądza”, wobec tego, co „zamknięte nawet dla tych, co mogą zapłacić”, mówimy o czymś zupełnie innym niż „powiązane z państwem” wobec tego co „niepaństwowe”.

W obliczu tego semantycznego zamętu za neutralny punkt odniesienia, dla obecnych celów, można przyjąć wysiłek podjęty przez Mirosławę Marody oraz Annę Gizę-Poleszczuk w książce *Przemiany więzi społecznych* (Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 258–301). Ósmy rozdział tej publikacji zawiera stosunkowo konsekwentnie przemyślaną eksplikację pewnego sposobu rozumienia kategorii „sfery publicznej”. Proponowana definicja oparta jest

na ścisłej dychotomicznej opozycji tego, co „publiczne”, względem tego, co „prywatne”; definicja ta jest „szeroka” w tym sensie, że uznaje za należące do „sfery publicznej” wszystkie działania społeczne, które akurat nie należą do „sfery prywatnej” i *vice versa*. Zakłada się w ten sposób uogólnione wyobrażenie o przeciwstawnym charakterze łańdów wspólnotowych i stowarzyszeniowych: „sfera prywatna w oryginalnym znaczeniu jest przestrzenią integracji wewnątrzgrupowej, podczas gdy sfera publiczna – przestrzenią integracji międzygrupowej” (Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 263). Cała przestrzeń działania społecznego, która nie jest sprywatyzowana przez grupy pierwotne, ma w tym rozumieniu charakter publiczny i decyduje o funkcjonowaniu wyższej, wtórnej i wyobrażonej wspólnoty politycznej. Nie wywołuje więc zdziwienia sugestia:

że pojęcie to prowadzi do niezwykle bogatych konotacji i intuicji, spośród których wybijają się idee: (1) uogólniania i uwspólniania wyborów oraz zachowań w obrębie (2) zorganizowanej przestrzeni, na straży której stoją (3) pewne ogólne kryteria lub warunki przejścia, kreujące „publiczność” o abstrakcyjnej (ogólnej) tożsamości, wykraczającej poza „prywatny”, tzn. wewnątrzgrupowy świat życia jednostek (Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 267).

W ten sposób przypisuje się sferze publicznej bardzo szeroko zakrojone funkcje społeczne. Przede wszystkim opozycja sfery publicznej i sfery prywatnej wyczerpuje w zasadzie całą dostępną przestrzeń działań społecznych, a wydzielając „sferę publiczną” jako wszystko to, co dotyczy integracji międzygrupowej, grupuje się pod jedną etykietką ontologiczną bardzo szeroki wachlarz zróżnicowanych form działania społecznego. Co za tym idzie, konieczne jest przypisanie „sferze publicznej” równie obszernego zestawu funkcji regulacyjnych pełnionych przez nią w odniesieniu do zbiorowości. Takie ujęcie cechuje niestety ogólnikowość w tym sensie, że nie można za jego pomocą artykułować ważnych zróżnicowań działania społecznego, jak również pewna pleonastyczność, polegająca na zasadniczo zbędnym zastępowaniu już istniejących kategorii teoretycznych o bardziej ustalonych znaczeniach. Szerokich definicji może być naturalnie wiele w tym sensie, że różnie daje się wytyczyć konceptualną granicę rozdzielającą dwie sfery, jednak ze względu na ich identyczność, dualistyczną strukturę mówić można w tym wypadku o jednej pojemnej formule definicji. W przeciwieństwie do tego pojedynczego, „szerokiego” sposobu definiowania „sfery publicznej” można natomiast formułować liczne strukturalnie odmienne definicje „wąskie”. Przez wąskie strategie definicyjne rozumiem takie, w których „sfera publiczna” funkcjonuje wobec pluralizmu innych sfer. Innymi słowy, „wąsko” rozumiana „sfera publiczna” definiowana jest przez pewien zbiór substancywnych właściwości, które czynią ją odmienną oraz względnie autonomiczną od innych sfer, takich jak na przykład „sfera ekonomiczna”, „sfera polityczna”, „sfera intymna”.

Marody i Giza-Poleszczuk nie wpisują się w żadną konkretną ortodoksję teoretyczną; wybierają raczej drogę poszukiwania kompromisu przez przeinterpretowanie niespójności zachodzących w zastanych wątkach dyskusji i interpretacji. Jednocześnie za literaturowy punkt wyjścia dla swoich rozważań przyjmują ustalenia dwóch autorów. Po pierwsze, korzystają z tekstu Seyli Benhabib poświęconego charakterystyce „trzech modeli sfery publicznej” (Benhabib 2003: 74–88). Klasyfikacja Benhabib – wyróżniająca model Arendt, koncepcję liberalną Rawlsa i Ackermana oraz dyskursywny model Habermasa – należy naturalnie do głównych, natomiast nie stanowi jedynej klasyfikacji w literaturze przedmiotu. Odwołanie do niej w obecnym kontekście wynika głównie z tego, że w Polsce należy do lepiej zaaklimatyzowanych. Ciekawą, nowszą i alternatywną propozycję znaleźć można na przykład w eseju *Four models of the public space in modern democracies* (Ferree et al.

2002), w którym tytułowe cztery modele to: 1) reprezentacyjny liberalizm osadzony w pismach klasyków, takich jak Burke, Mill i Schumpeter, a reprezentowany współcześnie głównie przez ekonomiczne i realistyczne modele demokracji; 2) partycypacyjny liberalizm mający korzenie u Rousseau, preferował raczej demokrację bezpośrednią i uczestniczącą niż demokrację ciał reprezentantów (dziś pogląd ten reprezentowany jest między innymi przez takich teoretyków jak Benjamin Barber); 3) dyskursywny, którego zarówno klasykiem, jak i głównym przedstawicielem współczesnym wydaje się być Habermas, oraz 4) konstrukcjonistyczny, do którego z kolei zalicza się silnie zróżnicowane grono teoretyków z włączeniem między innymi Benhabib. Po drugie, autorki odwołują się do ustaleń historyka Philippe Ariesa, który podjął problem teoretycznego rozróżnienia między tym, co prywatne, a tym co publiczne, w związku z pracami nad redakcją *Historii życia prywatnego* (Aries 1999: 7–19). Autor ten zwraca uwagę na podwójny sens opozycji, która w jednym rozumieniu przeciwstawia to, co „skryte przed oczami innych”, temu „co wystawione na widok ogółu”, w drugim natomiast ujęciu kontrastuje to, co „partykularne w działaniach jednostek”, z tym, co wiąże się ze „służbą państwu”. W istocie zaprezentowana przez autorki koncepcja węższa „szerokiemu” ujęciu Ariesa niż systematyzacja proponowanej przez Benhabib. Dzieje się tak zapewne głównie ze względu na to, że wspomniane „trzy modele sfery publicznej” są w istocie koncepcjami wąskimi.

Trzy modele przestrzeni publicznej to opublikowany na początku lat dziewięćdziesiątych referat, wygłoszony przez Benhabib wcześniej na konferencji zorganizowanej z okazji przetłumaczenia *Strukturwandel der Öffentlichkeit* na język angielski, który należy niewątpliwie do najbardziej użytecznych typologii stanowisk teoretycznych w odniesieniu do sfery publicznej. Trzymając się tego, raczej dobrze znanego w kontekście polskim, artykułu zostanie w obecnym kontekście dla uproszczenia przyjęte, że właśnie te trzy modele, które zostały tam zarysowane, oddają główne stanowiska teoretyczne w debacie nad znaczeniem kategorii „sfery publicznej”. Innymi słowy, choć nie jest trudno wskazać na istnienie stanowisk niepasujących do tej układanki, to dla celów obecnego wywodu rozsądne wydaje się przyjęcie tezy, że wszystkie zasadnicze części w istocie do siebie pasują.

Rekonstrukcja koncepcji sfery publicznej zbudowanej przez Arendt, nazywanej często modelem agonistycznym, w zasadzie oparta jest na poglądach wyłożonych w ramach *Kondycji ludzkiej*. W przypadku idealizowanego przez Arendt paradygmatu antycznej agory, drastyczna ze współczesnej perspektywy skala wykluczenia z kategorii obywatelstwa była, jak się wydaje, koniecznym warunkiem zaistnienia: „własność prywatna, jako warunek brzegowy, definiowała jednostkę jako obywatela i czyniła go zdolnym do działania w sferze publicznej” (Nowak, Pluciński 2011: 17). Można naturalnie bronić stanowiska, jakoby ograniczenia te miały jedynie historycznie przygodny charakter – utrzymując na przykład, że wynikały z kombinacji wielu różnych czynników, pozapolitycznych raczej niż jakichś immanentnych właściwości systemu politycznego. Taki apologeta uznawałby strukturalne wykluczenie społeczne z uczestnictwa w agorze za przygodną historyczną okoliczność, wynikającą z owych niezależnych uwarunkowań, takich jak, na przykład, brak wystarczających nadwyżek produkcyjnych w gospodarce czy też ograniczenia technologii informacyjnych, nie zaś samej natury takiej formuły organizacji dyskursu publicznego. W ramach tej koncepcji nieskrępowana deliberacja wolnych i rozumnych obywateli – obywateli oddających się zatem idealnej formie działania politycznego – wymaga po prostu myślenia o obywatelstwie w kategoriach ekskluzywnego klubu:

Życie publiczne było oczywiście możliwe dopiero wtedy, gdy zadbano o znacznie bardziej palące potrzeby życia jako takiego. Instrumentem tej dbałości była praca, toteż bogactwo często mierzono liczbą pracowników, czyli liczbą posiadanych niewolników (Arendt 2000: 79).

Przez uwolnienie od życiowych konieczności rozumieć trzeba zatem przede wszystkim brak doraźnego przymusu pracy dla zabezpieczenia palących potrzeb życiowych. Stąd natomiast stosunkowo blisko jest już do poczynienia obserwacji, że niezależnie od ogólnego poziomu dobrobytu w każdym systemie społecznym takich uwolnionych od konieczności jednostek może być jedynie niewielka mniejszość.

Ekskluzywność dostępu do sfery publicznej nie stanowiła dla Arendt jakiegoś przygodnego zła koniecznego, ale – wręcz przeciwnie – kluczową dla myślenia o świecie przesłankę, nawet jeśli można by sobie utopijnie wyobrazić system społeczny o tak rozwiniętej ekonomii, która uwolniłaby od konieczności znaczną większość, jeśli wręcz nie wszystkich obywateli, to nawet w takim kontekście agonistyczna sfera publiczna musiałaby pozostać w znaczącym stopniu ekskluzywna. Swoje poglądy wszem i wobec głosić może bowiem jedynie niewielu, aby to co jest głoszone mogło być w ogóle publicznie istotne.

Słowo *doksa* oznacza nie tylko pogląd, ale sławę i splendor. Jako takie odnosi się przede wszystkim do świata polityki, to znaczy do pewnej sfery publicznej, w której każdy może się pojawić i pokazać, kim jest. Wypowiedzenie własnej opinii jest równoznaczne z możliwością pokazania siebie, bycia widzianym i słyszonym przez innych. W życiu prywatnym człowiek jest ukryty i nie może się pokazywać ani błyszczeć; siłą rzeczy, żaden splendor nie jest tam możliwy (Arendt 2005: 48).

Nawet jeśli zatem w sferze publicznej mógłby pojawić się każdy, to o ile ukazanie się w tej sferze miałyby pozostać nadającym splendoru przywilejem, o tyle nie mogłoby tam pojawić się wszyscy. Jeżeli zatem sfera publiczna ma być w istocie agonistyczna, to w żadnym wypadku nie może stać się egalitarna.

Nawet jeśli można by wykazać, że ścisła segregacja na obywateli i nie-obywateli stanowiła w ramach tego modelu sfery publicznej nie cel autoteliczny, ale ściśle instrumentalne rozwiązanie, pozwalające na uzyskanie swego rodzaju antycznego analogu „klasowo niezwiązanej inteligencji”, to niepokój budzi łatwość, z jaką model ten potrafi uświęcić arbitralną segregację. Nietrudno natomiast zauważyć, że połączenie agonistycznej sfery publicznej i swobody dostępu spycha działalność publiczną w kierunku czystej walki o dostęp. Wolność od dyskryminacji w hierarchii nowoczesnych wartości usytuowana pozostaje tak wysoko, że trudno ją uzasadnić przez odwołanie do jakiegoś trwale wyższego dobra. Zatem jeśli nawet agonistyczny pomysł na deliberację miałby być lepszy od wszystkich innych, pod każdym względem oprócz ekskluzywności, to w duchu polityki emancypacji musiałby zostać odrzucony.

Problem dyskursywnego wykluczania nie obciąża koncepcji liberalnych równie bezpośrednio, jak w przypadku wizji Arendt. Historyczna sytuacja problemowa, przed którą staje doktryna liberalna, polega przede wszystkim na tym, jak umożliwić współistnienie grupom pierwotnym lub jednostkom wyznającym zasadniczo odmienne koncepcje dobra. Model liberalny polega na poszukiwaniu takiego rozwiązania dla kwestii społecznej różnorodności indywidualnych interesów i światopoglądów, który nie wymaga zanegowania tej różnorodności, polegającego na przeciwstawianiu mu takiego czy innego mitu integracji. Z drugiej strony jednak wskazać należy również na przekonanie, że jednoczesne utrzymanie różnicowań i uniknięcie konfliktów możliwe będzie wtedy i tylko wtedy, gdy pewnych kwestii nie będzie się czynić przedmiotem publicznej debaty. W sformułowaniu Rawlsa okazuje

się między innymi, że zagadnienia, które dotyczą „sprawiedliwości”, podlegają z definicji publicznej dyskusji, to jednak kwestie „dobrego życia” powinny zostać – również z definicji – z dyskursu publicznego wyłączone. Innymi słowy, wymaga się od członków politycznej wspólnoty uznania, że pewnych problemów nie należy nawet próbować rozwiązywać zbiorowo. Jako zbiorowość nie powinniśmy bowiem mówić o tym, co inherentnie osobiste i w związku z tym przynależne każdej jednostce z osobna. Przy takim postawieniu sprawy podstawową kwestią staje się naturalnie to, gdzie zostanie postawiona taka dyskursywna bariera. Formuła ta przyjmuje ostatecznie postać „sprawiedliwości jako bezstronności” – gdzie neutralność dyskursu zagwarantowana jest przez konwencję „sytuacji pierwotnej”, przypominającej w dużej mierze abstrakcyjny stan natury teoretyków prawa naturalnego, kiedy to ukrywając wszelkie indywidualne przekonania, statusy i uprzedzenia za „zasłoną niewiedzy” podmioty spotykają się i konstytuują pole dialogu zanim zostanie podjęta debata. Sprawiedliwość jako bezstronność polega w związku z tym przede wszystkim na tym, aby podmioty organizowały dyskusję, a co za tym idzie, reguły rozstrzygnięcia o słuszności w toku dyskusji, abstrahując od tego, co mogą chcieć w ramach tej dyskusji powiedzieć (por. Rawls 1994: 12–77).

Mimo usilnych starań nie daje się w ten sposób uciec od kwestii strukturalnego wykluczenia, w pewnym sensie zresztą rozróżnianie między strukturalnym wykluczeniem ludzi a wykluczeniem idei z przestrzeni publicznej debaty wydaje się samo w sobie kłopotliwe do przeprowadzenia. W ostatecznym bowiem rozrachunku, próby takiego wytyczania granic oparte są zwykle na instytucjonalnym wykluczeniu pewnych kategorii społecznych, rozpoznawanych jako niezdolne lub niechętne do pozytywnego wkładu w demokratyczną deliberację społeczeństwa liberalnego. Niech za przykład posłuży zasada konwersacyjnej powściągliwości:

zanim liberalny obywatel zgłosi argument w publicznym dialogu, nie jest to wystarczające, aby on sam uznawał go za przekonujący. Musi również uprzednio przekonać się, iż inni obywatele mogą uznać go za rozsądny pomimo faktu, że wciąż nie będą się zgadzać, co do ostatecznego sensu życia. Jeżeli takiego przekonania nie ma, musi zaakceptować konieczność przyjęcia konwersacyjnej powściągliwości i odstąpić od narzucania swoich kontrowersyjnych pojęć rozsądku współobywatelom (Ackerman 1994:367).

Na pierwszy rzut oka postawienie sprawy w powyższy sposób sprawia wrażenie bardzo umiarkowanego – nie wymaga przecież od uczestników publicznego dyskursu wiele więcej niż pewnej elementarnej formy refleksyjności oraz zakorzenionej w niej zdolności do wyobrażenia sobie świata społecznego, na który składa się więcej perspektyw niż tylko własna perspektywa poznawcza podmiotu.

Liberalny sposób myślenia o sferze publicznej popada w oczywiste trudności w sytuacjach, kiedy w taki czy inny sposób uciskane mniejszości pragną uczynić publicznym niezadowolone ze swojej sytuacji, chociaż działają wobec stabilnego społecznego konsensu, uzasadniającego fakt dyskryminacji. Przykładowo, kobieta występująca w XIX wieku przeciw wykluczeniu kobiet z prawa do głosowania nie mogła w racjonalnie uzasadniony sposób żywić poglądu, że obywatele o poglądach innych od jej własnych gotowi będą uznać rozumność jej roszczeń. Pozostając konwersacyjnie powściągliwą, powinna wówczas w zasadzie wstrzymać się od argumentacji na rzecz rozwiązania przekraczającego horyzont intelektualny swojej epoki. W ten sposób, nawet jeśli podstawą wykluczenia z dyskursu miałyby być przekonania formułowane we względnie obiektywnych kategoriach, problemem pozostaje to, że stosunkowo nietrudno jest przekładać takie osądy na wykluczenia społeczne. Szczególnie takie, które stosować można do innowacyjnie nastawionych

mniejszości społecznych, czyli takich, których przedstawiciele nie są zadowoleni jedynie z prawa do istnienia, ale poszukują wpływu na strukturę podstawową społeczeństwa generalnego.

Jeżeli wykluczenie społeczne miałoby stanowić cenę społecznego spokoju, to w wielu przypadkach należałoby się spytać, czy nie jest to cena zbyt wygórowana. Każdy model sfery publicznej formułuje jednak jakieś kryteria wejścia do debaty, ponieważ zawsze w taki czy inny sposób będzie się przecież strukturalnie wykluczać pewne grupy – dajmy na to nieletnich lub niepoczytalnych. Innymi słowy, trzeba zawsze jakoś określić warunki, przy spełnieniu których aktor może uchodzić za rozumnego. Nigdy nie jest bowiem tak, że za rozumnych na tyle, aby zabierać głos w sprawach publicznych i politycznych uznaje się wszystkich zarejestrowanych obywateli. Mimo wszystko rzeczywisty problem z liberalizmem politycznym dotyczy zatem kłopotów z operacjonalizacją owego fundamentalnego rozróżnienia między kwestiami sprawiedliwości i kwestiami dobrego życia. O ile zestaw ograniczeń nakładanych na debatę pod hasłem konwersacyjnej powściągliwości ma charakter proceduralny, dotyczy bowiem sposobu argumentacji na rzecz określonych stanowisk przez aktorów, o tyle owe rozróżnienie wprowadza ograniczenie o charakterze substancyjnym – odnosi się do samego przedmiotu możliwej debaty.

Ujmując ten problem w kategoriach socjologii wiedzy, można zadać pytanie, kto miałby mieć uprawnienia do wyznaczania reguł prawomocności. Co więcej, wymaga to problematyzacji założenia, że wspólne reguły prawomocności są możliwe w ramach światopoglądowo zróżnicowanego społeczeństwa. Doktryna liberalna nie stawia tego problemu socjologicznie, nie stara się poszukiwać jakiejś poznawczo uprzywilejowanej kategorii społecznej, uznaje natomiast, że światopoglądową niewspółmierność i intersubiektywną sprawiedliwość można w istocie uratować jedynie wtedy, gdy poszczególne podmioty ograniczą swój wkład do dyskursu. Ograniczenie to musiałoby polegać na mówieniu jedynie o tym, co potencjalnie daje się publicznie rozstrzygnąć. Nietrudno oczywiście wskazać, że doktryna ta pozostaje wygodna o tyle, o ile najostrożniejsze i najbardziej zajadłe spory między grupami społecznymi dotyczą tych właśnie wyłączonych strukturalnie z debaty kwestii dobrego życia, które nie mogą znaleźć publicznie sprawiedliwego rozwiązania. O ile zwolennik politycznego liberalizmu może skutecznie argumentować, że prowadzenie tych sporów nie prowadzi do porozumienia, o tyle nie może uciec od zarzutu, że jego teoria w istocie uporczywie unika systematycznej konceptualizacji tej klasy nieporozumień. Co więcej, jak wielokrotnie wykazywano, postulat tolerancji jako jedynego rozumnego wyjścia z zastanej sytuacji nieporozumień wokół kwestii dobrego życia nie stanowi wcale wyjścia tak światopoglądowo neutralnego, jak chcieliby to widzieć zwolennicy politycznego liberalizmu.

Zdecydowanie mocniej od liberalnego akcentuje kwestię inkluzywności habermasowska koncepcja sfery publicznej. Proponowany przez Habermasa model pojęciowy wydaje się zadziwiająco spójny i przejrzysty, jeżeli porównamy go z typowym dla późniejszej twórczości tego teoretyka stylem, nieco ociężałym retorycznie oraz przesyconym scholastyczną erudycją. Ogólnie rzecz biorąc, struktura wywodu *Strukturalnej transformacji sfery publicznej* wydaje się nad wyraz jasna i przystępna. Typ idealny „burżuazyjnej sfery publicznej” zostaje scharakteryzowany zarówno z perspektywy historycznej, jak i, w następnym kroku, poddany socjologicznej analizie. Trzymając się bardzo ogólnie pojętego schematu bazy i nadbudowy, analiza ta koncentruje się najpierw na polityczno-ekonomicznych przesłankach wyłonienia się takiego właśnie typu sfery publicznej, a następnie poddaje badaniu rozwój „idei i ideologii” sfery i opinii publicznej na przykładzie głównych myślicieli epoki, ze szczególnym uwzględnieniem trzech wątków: refleksji Immanuela Kanta, paradygmatu heglowsko-marksowskiego oraz klasycznego liberalizmu uosobianego przez Milla

i Tocqueville'a. Rekonstrukcje te stanowią zarówno ilustrację, jak i dyskursywnie uzasadnienie ogólnej koncepcji burżuazyjnej sfery publicznej zarysowanej wcześniej w ramach narracji socjologicznej.

Ponieważ nie ma obecnie potrzeby, aby wchodzić w szczegóły samej historycznej wizji zapisanej na kartach dzieła o „strukturalnej transformacji sfery publicznej”, za wystarczający będziemy skłonni uznać zwięzły referat własnego modelu teoretycznego, który Habermas napisał w latach sześćdziesiątych do potrzeb encyklopedii nauk społecznych (Habermas 1964). Wykład ten charakteryzuje się oczywistą zaletą – zwięzłością, wymuszoną przez encyklopedyczny kontekst oryginalnej publikacji. Poza tym, sposób prezentacji samej koncepcji jest również w związku z tym znacznie bardziej bezpośredni. Na razie jednak dla celów osadzenia koncepcji Habermasowskiej w szerszym kontekście dyskusji nad sferą publiczną za wystarczające uznać należy taki właśnie encyklopedyczny skrót. Zabieg ten ma na celu ograniczenie dyskusji do kluczowych wymiarów tej koncepcji, bez wchodzenia w zawiłości interpretacyjne, które wiązać musiałyby się z całościową rekonstrukcją koncepcji zawartej w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*.

Po pierwsze, akcent położony został na relację między sferą publiczną a opinią publiczną, gdzie publiczność owej opinii jest rozumiana w takim sensie, że dotyczy wszystkich obywateli jako pewnej kolektywnej całości. Zagwarantowanie dostępu dla wszystkich obywateli wiąże się w tym sensie z kluczowym dla myślenia habermasowskiego problemem legitymizacji; taka gwarancja dostępu, przynajmniej teoretyczna stanowi miękką gwarancję legitymizacji, ponieważ nikt nie może powiedzieć o sobie, że został z założenia wykluczony. Przywiązanie do tego wyobrażenia o warunkach koniecznych współczesnej organizacji politycznej stanowi zresztą nić przebiegającą przez cały praktycznie dorobek habermasowskiej refleksji, która szczególnie ważną rolę odgrywała później w *Faktyczności i obowiązaniu*:

sfera publiczna musi móc ze swej strony opierać się na takiej bazie społecznej, w której równe prawa polityczno-obywatelskie osiągnęły społeczną skuteczność. Tylko na takiej bazie, która wyszła poza ograniczenia klasowe i zrzuciła tysiącletnie okowy społecznej stratyfikacji i wyzysku, może się w pełni rozwinąć potencjał uwolnionego pluralizmu kulturowego – potencjał który jest oczywiście również bogaty w konflikty, jak w formy życia generujące znaczenia. Jednakże komunikacyjne opóźnienie tych konfliktów stanowi w społeczeństwie zsekularyzowanym, które nauczyło się w sposób świadomy radzić sobie z własną złożonością, jedyne źródło solidarności między obcymi (Habermas 2005: 327–328).

Rozwinięta sfera publiczna staje się zatem w tym „późnym” ujęciu antidotum na sekularyzację i rozproszenie normatywnego ładu wspólnot. Pozwala potencjalnie na utrzymanie wspólnoty wyobrażonej społeczeństwom jawnie i aktywnie pluralistycznym.

Po drugie, zupełnie fundamentalny charakter ma ten sposób myślenia o „ciele publicznym”, gdzie definiowane jest ono jako wszelkie działania zbiorowe, które nie przynależą do „ciała politycznego” ani do organizacji rynkowej. Określenie „ciało” nie ma w tym wypadku żadnych jawnych konotacji organicystycznych, wynika jedynie z figuratywnej tradycji mówienia o „ciałach politycznych”. Przekładając ten sposób rozumowania na myślenie w kategoriach publiczny/prywatny charakter działań, ten pluralizm sfer daje się przy tym opisać w sposób odwołujący się do wyróżnienia czterech możliwości analitycznych. Jeżeli zatem potraktować „publiczność” i „prywatność” nie tyle jako dychotomiczne wartości jednej zmiennej nominalnej, a raczej jako dwie niezależne zmienne, które równocześnie mogą charakteryzować dany stan rzeczy, to efektem takiego kroku będzie rozróżnienie pojęciowe prezentowane w ramach poniższej tabeli. Niejako na marginesie należałoby podkreślić,

że typologia taka jest jedynie przez habermasowskie ujęcie definicyjne implikowana, nie została natomiast przez niemieckiego badacza *explicite* przedstawiona. Innymi słowy, bliżej jej zapewne do interpretacji niż rekonstrukcji jego poglądów.

Tabela 1

Sfery działania podmiotowego implikowane przez definicję Habermasa

Wyszczególnienie	Charakter prywatny	Charakter publiczny
Sfera polityczna	TAK	TAK
Sfera ekonomiczna	TAK	NIE
Sfera publiczna	NIE	TAK
Sfera rodzinna/ Sfera intymna	NIE	NIE

Źródło: opracowanie własne.

Jak widać z powyższego zestawienia, takie rozumienie wymaga pewnego przededefiniowania „prywatności” i „publiczności” w kategoriach interesów, które stanowią przedmiot orientacji działania. W sferze politycznej przedmiotem działania są zarówno partykularne interesy rywalizujących o władzę podmiotów, a co za tym idzie, także grup i kategorii społecznych, które są przez nie reprezentowane, jak i interesy wspólnotowe – takie jak na przykład „interes narodowy”. W pojętej typowo idealnej sferze ekonomicznej rozgrywki dotyczą wyłącznie interesów poszczególnych podmiotów gospodarczych, natomiast nie ma tu miejsca dla powoływania się na jakieś formy wspólnotowości. W sferze publicznej, zgodnie z definicją, przedmiotem zainteresowania są tylko i wyłącznie interesy transcendentne względem indywidualnych interesów aktorów. W ramach rodziny zasadą organizacyjną pozostaje altruizm krewniaczy w takiej czy innej formie. Takie postawienie sprawy stanowi zdecydowane wyjście poza heglowską triadę rodzina–społeczeństwo obywatelskie–państwo. Dokładnie się temu rozbiciu przyglądając, widać wyraźnie, że konceptualnemu zróżnicowaniu podlega kategoria społeczeństwa obywatelskiego, która w rozumieniu heglowskim obejmowała wszelkie działania prywatnych podmiotów, zarówno te obliczone na zysk, jak i wszystkie te formy działań – powszechnie uznawanych za przejawy postaw obywatelskich – które nic z realizacją partykularnych interesów prywatnych wspólnego nie mają.

Po trzecie natomiast, poprawnie ukonstytuowana sfera publiczna musi mieć według Habermasa gwarancję wolności wypowiedzi, czyli zapewnienie, że cokolwiek dany aktor uznaje, z ważkich dla siebie powodów, za publicznie istotne, ma prawo to być wyartykułowane i wysłuchane. Pamiętać należy naturalnie, że jest to charakterystyka stosunkowo wczesna w dorobku habermasowskim, choć już w niej jednak bez trudu można zobaczyć prototypową formę tego, co u późnego Habermasa przyjęło formę „idealnej sytuacji mowy”, charakteryzowanej w kategoriach tzw. pragmatyki formalnej (por. Habermas 1976; Habermas 1979). Naturalnie, na tym poziomie refleksji nie próbuje się jeszcze scharakteryzować na gruncie jakiejś teorii dyskursu, tego jakie strukturalne warunki musi spełnić sytuacja komunikacyjna, aby efektywnie zapewnić uniwersalne prawo skutecznego zgłaszania roszczeń każdemu chętnemu. W dalszej części artykułu mowa jest raczej o dosyć ogólnych uwarunkowaniach charakteryzowanych z konsekwentnie pobieżnej perspektywy historycznej, jednak co do samej zasady intuicja komunikacyjnej wolności obecna jest już w tym wczesnym sformułowaniu. Dalszy rozwój coraz bardziej formalnych zasad etyki dyskursu w ramach koncepcji Habermasa późnego miał przy tym służyć między innymi temu, aby wolność artykułowania poglądów nie zamieniała się w czysto formalną wolność

dostępu pozbawioną prawa do wysłuchania. Co więcej, z punktu widzenia dyskursywnej sfery publicznej kluczowe wydaje się to, aby zabezpieczyć publiczną komunikację przed zdominowaniem przez agonistyczną logikę skupiania uwagi jedynie na jednostkach i reprezentacjach wybitnych. Innymi słowy postuluje, aby prawo dostępu do sfery publicznej nie miało czysto ilościowego charakteru, tak jak w przypadku równości dostępu do systemu politycznego w imię zasady „jedna osoba – jeden głos”. Stanowi wyobrażenie o równości mającej wymiar jakościowy, kiedy to indywidualne różnicowania indywidualnych zdolności, statusu i pozycji społecznej poszczególnych podmiotów nie będą wpływać na możliwość artykułowania poglądów w ramach debaty. Debata prowadzona w kontekście takiej wyidealizowanej sytuacji mówienia zdominowana byłaby zatem w istocie przez siłę lepszego argumentu zamiast przez siłę lepiej argumentującego (por. Richardson 2002: 85–93).

Powszechna dostępność, eliminacja partykularnych interesów oraz wyrugowanie wszelkich form dyskursywnego uprzywilejowania – te trzy konstytutywne zasady poprawnego funkcjonowania sfery publicznej brzmią niczym mantra dla każdego, kto z takich czy innych powodów postanowił zaznajomić się z literaturą poświęconą Habermasowskiej doktrynie sfery publicznej i działania komunikacyjnego. Przyglądając się tej charakterystyce, można zatem faktycznie dojść do wniosku, że model habermasowski – przynajmniej deklaratywnie – stanowi najbardziej inkluzyjny ze wszystkich trzech paradygmatów myślenia o przestrzeni publicznej wyróżnionych przez Benhabib. Arendt uważała, że racjonalność działania w sferze publicznej można uzyskać jedynie dzięki społecznej ekskluzywności ciał debatujących, Ackerman – w mniejszym co prawda zakresie niż Rawls, ale jednak też próbuje zapewnić ową racjonalność dzięki intelektualnej ekskluzywności samej debaty. Habermas natomiast mówi, że jeżeli tylko uda się zapewnić instytucjonalne ograniczenia chroniące sferę publiczną przed kolonizacją ze strony rynku i polityki, to wolni i równi uczestnicy debaty będą zdolni to ukonstytuowania zdrowej sfery publicznej. Co ważne, zabezpieczenia, o których mowa, nie wymagają postulowania eliminacji takich czy innych wątków tematycznych z dyskursu – przedmiotem racjonalnej komunikacji może stać się praktycznie każda kwestia. Sugerowałam również, że w ostatecznym rozrachunku skłaniać się będę ku przekonaniu, że im bardziej rozwiniętą formę przybierała jego teoria, innymi słowy, im lepiej skonceptualizował ową sieć instytucjonalnych ograniczeń, tym trudniej było odróżnić jego sposób myślenia od intelektualnej ekskluzywności teorii liberalnej.

W takiej sferze publicznej, o jakiej marzyła Arendt, reprezentowana jest (lub powinna być) cnota wspólnoty politycznej, w liberalnej sferze publicznej poglądy aktorów na wspólnotę się składających, z kolei dyskursywna sfera publiczna zapewniać ma reprezentację nie tylko poglądów i opinii, ale również norm i wartości konstytuujących wspólnotę. Poza tym, choć wynika to niewątpliwie z odmiennej koncepcji reprezentacji, przedstawione trzy modele różnią się zasadniczo pod względem wyznawanej koncepcji sprawiedliwości. Z perspektywy przyjmowanej przez Arendt, dla większości klasycznych problemów sprawiedliwości – takich jak zagadnienie redystrybucji – w ogóle nie ma w sferze publicznej miejsca. Przykładowo potencjalnie wybuchowe społecznie sprzeczności dotyczące sfer pracy oraz wytwarzania nie powinny być mieszane z przestrzenią publiczno-politycznego działania. W sferze liberalnej kwestie sprawiedliwości rozstrzygane są substancyjnie, co wiąże się naturalnie z pewnymi ograniczeniami zastosowania tych narzędzi. Natomiast Habermas rości sobie prawo do rozporządzania konsekwentnie proceduralną koncepcją sprawiedliwości. Naturalnie podobnych różnic można by wskazać więcej, wydaje się jednak, że właśnie te trzy dotychczas wymienione mają, dla rozróżnienia i uporządkowania trzech dyskusowanych modeli, znaczenie kluczowe. Są to kwestie fundamentalne nie tylko z perspektywy samej sfery publicznej, ale również konstytucji systemu politycznego jako całości: natura

podmiotu reprezentacji, przedmiotu reprezentacji oraz koncepcja sprawiedliwości zakładane przez dany model sfery publicznej. Habermasowski model sfery publicznej określa instytucjonalną przestrzeń i mechanizmy wystawiania na widok i ocenę ogółu wszystkiego tego, co uwarunkowane jest przez organizację polityczną lub doniosłe dla wspólnoty politycznej.

Sfera publiczna w tym sensie odnosi się do instytucjonalnych mechanizmów formowania opinii publicznej. Mechanizmów strukturalnych usytuowanych pomiędzy państwem – czyli ładem „politycznym” – a społeczeństwem obywatelskim – czyli ładem „stowarzyszeniowym”. Na zjawiska sfery publicznej składają się w tym rozumieniu te właściwości zbiorowej komunikacji i refleksji, które prowadzą do ustalania opinii o sprawach publicznie istotnych. Tak rozumiana sfera publiczna jest dla społeczeństwa obywatelskiego i państwa tym, czym rynek jest dla państwa i gospodarki. Metafora ta nie implikuje naturalnie, że sfera publiczna musi być wolna – podobnie jak ład wolnorynkowy stanowi raczej rzadkość niż historyczną prawidłowość. Strategia budowy szerokiej definicji „sfery publicznej” polega na przecięciu dualizmu „publiczności” jako tego, „co wystawione na widok ogółu” oraz jako tego, „co związane ze służbą państwu, które stanowiło sumę tych dwóch znaczeń. W ten sposób „sfera publiczna” mogła się stać ogólnie pojętą „sferą integracji międzygrupowej” – ze wszystkimi tego teoretycznymi konsekwencjami. Strategia zaproponowana w obecnym kontekście odwołuje się natomiast do wyobrażenia o „sferze publicznej” jako części wspólnej tych dwóch podstawowych intuicji semantycznych związanych z myśleniem o tym, co „publiczne”. Ta część wspólna będzie naturalnie stanowić kategorię definiowaną w sposób wąski, niemniej jednak pozwalający, jak sądzę, w sposób zadowalający przeciężyć wyjściowy dualizm.

LITERATURA

- Ackerman B. 1989, *Why Dialogue?*, „The Journal of Philosophy”, nr 86.
- Ackerman B. 1994a, *Political Liberalisms*, „The Journal of Philosophy”, nr 91.
- Arendt H. 1999, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Aletheia, Warszawa.
- Arendt H. 2000, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa.
- Arendt H. 2005, *Polityka jako obietnica*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Aries P. 1999, *Argumenty za historią życia prywatnego*, w: *Historia życia prywatnego* t. III, Ossolineum, Wrocław.
- Benhabib S. 1992, *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, Jürgen Habermas*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, MIT Press, Cambridge Mass.
- Benhabib S. 2003, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna”, nr 3.
- Ferree M.M., Gamson W., Gerhards J., Rucht D. 2002, *Four models of the public sphere in modern democracies*, „Theory and Society”, nr 31.
- Formisano R. 2001, *The concept of political culture*, „Journal of Interdisciplinary History”, nr XXXI.
- Habermas J. 1974, *The Public Sphere: an Encyclopedia Article* (1964), „New German Critique”, nr 3.
- Habermas J. 1976, *Some distinctions in Universal Pragmatics: a working paper*, „Theory and Society”, nr 3.

- Habermas J. 1979, *What is Universal Pragmatic?* w: J. Habermas, *Communication and Evolution of Society*, Beacon Press, Boston.
- Habermas J. 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass.
- Habermas J. 2005, *Faktyczność i obowiązywanie*, Scholar, Warszawa.
- Habermas J. 2007, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kaniowski A. 2003, *Polska sfera niepubliczna*, „Krytyka Polityczna”, nr 3.
- Majone G. 2004, *Dowody, argumenty i perswazja w procesie politycznym*, Scholar, Warszawa.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004, *Przemiany więzi społecznych*, Scholar, Warszawa.
- Nowak M., Pluciński P. 2011, *Problemy ze sferą publiczną. O pożytkach z partykularnych rozstrzygnięć*, w: *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, red. M. Nowak, P. Pluciński, Ha!art, Kraków.
- Rawls J. 1994, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Richardson H. 2002, *Democratic Autonomy*, OUP, Oxford.
- Warner M. 2005, *Publics and Counterpublics*, Zone Books, New York.

NARROW AND WIDE CONCEPTS OF THE PUBLIC SPHERE

KEYWORDS PUBLIC SPHERE,
PUBLIC DISCOURSE,
HABERMAS, BENHABIB

SUMMARY The paper is devoted to a critical discussion of normative models of the public sphere. It juxtaposes the broad understanding of the concept with narrow definitions of the public sphere. Using a typology confronting the approaches of Hannah Arendt, liberal models of John Rawls and Bruce Ackerman, as well as the discursive model of the public sphere put forward by Jürgen Habermas, the discussion is focused on the problem of exclusion of particular social categories or elements of discourse from the public domain. The polysemy of the public sphere notion has not been overcome, however, the conclusions of the proposed analysis point to the preference towards possibly most inclusive ways of conceptualising the public sphere.