

Publiczne sfery i religie

Tadeusz Buksiński

Publiczne sfery i religie

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii

POZNAN 2011

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka,
Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzent

prof. dr hab. Andrzej Zachariasz

© Copyright by Tadeusz Buksiński, 2011

Projekt okładki

Anna Wilowska

Redakcja

Izabela Baran

ISBN 978-83-7092-111-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 061 829 22 78, fax 061 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.staff.amu.edu.pl/~filozof

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Słowo wstępne	7
-------------------------	---

Część pierwsza SFERY I PRZESTRZENIE PUBLICZNE

1. Immanuela Kanta filozofia publicznego używania rozumu .	11
2. Jürgena Habermasa teoria sfery publicznej	20
3. Sfera publiczna i rozum w koncepcji Johna Rawlsa	34
4. Przestrzenie publiczne	51
5. Struktura i funkcje sfer publicznych	67

Część druga RELIGIE W SFERACH PUBLICZNYCH

6. Dwa rodzaje religii Immanuela Kanta	97
7. Johna Rawlsa rozum publiczny wobec religii	104
8. Jürgen Habermas o religii w sferze publicznej	117
9. Prawne regulacje aktywności publicznej Kościołów i religii .	127
10. Kulturkampf	149
11. Richarda Rorty'ego krytyka religii i Kościołów	171
12. Epoka pluralizmu	190
13. Wieloznaczność procesów sekularyzacji	200

Słowo wstępne

Oddana do rąk czytelników książka wyrosła z potrzeb dydaktycznych. Brak dotychczas opracowań podręcznikowych oraz szczegółowych na temat sfer publicznych oraz obecności w nich religii. Natomiast zainteresowanie tą problematyką wzrasta. Dlatego jesteśmy przekonani, że książka będzie wykorzystywana jako podręcznik i przewodnik po tym zagadnieniu na studiach filozoficznych, politologicznych, teologicznych, życia publicznego oraz na pokrewnych kierunkach. W Polsce niska jest świadomość ogólna na temat stanu prawnego oraz statusu społecznego i kulturowego religii w innych krajach poza Polską. Dyskusje na ten temat w mediach oraz w Internecie są na żenującym poziomie. Książka ma specyficzny charakter, ponieważ omawia z jednej strony poglądy klasycznych teoretyków sfery publicznej i obecności w niej religii (I. Kanta, J. Habermasa, J. Rawlsa), z drugiej charakteryzuje główne modele systemów prawnych oraz praktyki polityczne i kulturowe pod kątem ich odniesienia do religii, dominujące w zachodnich państwach demokratycznych. Praca składa się z dwóch części. Pierwsza traktuje o sferach i przestrzeniach publicznych, druga zaś o obecności religii w tych sferach. Są to części względnie niezależne. Jednak znajomość pierwszej części pomaga w lepszym rozumieniu tez zawartych w części drugiej. Tytułowa problematyka została jedynie zasygnalizowana w książce. Zarówno tezy faktograficzne, jak i sugestie o charakterze normatywnym wymagają dalszych konkretyzacji i uszczegółowień. Mamy jednak nadzieję, że również w tej ogólnej postaci fakty i rozważania w niej zawarte okażą się przydatne w pracy dydaktycznej, naukowej oraz dla rozszerzenia horyzontów poznawczych w zakresie statusu religii we współczesnych społeczeństwach oraz we współczesnej myśli filozoficznej.

Książka omawia różne poglądy na rolę publiczną religii, w których stosowana jest różnorodna terminologia. Na użytek książki sformułujemy kilka uwag wstępnych o charakterze terminologicznym,

które ułatwią orientację w omawianej problematyce. Przez wiarę religijną rozumiemy wewnętrzne przekonanie o istnieniu bytów nadprzyrodzonych i ich wpływie na życie ludzi, które nie wymaga intersubiektywnego uzasadnienia ani udowodnienia empirycznego typu naukowego. Wiara oparta jest na indywidualnym doświadczeniu lub przeświadczeniu, lub intuicji, lub rozumowaniu, lub na auto-rytecie. Częściami składowymi wiary są przekonania moralne oraz przeżycia religijne, oparte na doktrynie dotyczącej struktury nadprzyrodzoności. Religia rozumiana jest w książce jako złożona struktura teoretyczno-praktyczna. W skład religii wchodzi: (1) zespół wierzeń dotyczących istnienia świata nadprzyrodzonego oraz jego związków ze światem ziemskim i człowiekiem; (2) związany z wierzeniami zbiór rytuałów, zachowań i czynności o znaczeniu symbolicznym i sakralnym, mających na celu oddanie czci najwyższej istocie nadprzyrodzonej; (3) wspólnoty wiernych, które wpajają i utrwalają rytuały zbiorowe oraz przekonania indywidualne dotyczące tego, co nadprzyrodzone, i związków nadprzyrodzoności ze światem ziemskim. Z kolei Kościół pojmujemy jako organizację religijną grupującą wyznawców danej religii lub jej odłamu. Podstawowymi składnikami Kościoła są: wspólnota religijna (wierni), hierarchia duchownych (pasterzy) oraz dogmaty, prawa i normy regulujące przekonania i zachowania (obrzędy, kult) wiernych i hierarchów oraz ich wzajemne stosunki. Kościoły są wyodrębnionymi instytucjami, różnymi od świeckich. Mają charakter historyczny. Religie mogą funkcjonować bez Kościołów wyodrębnionych jako osobne instytucje. Tak funkcjonują religie islamu oraz buddyzmu. Natomiast denominacja jest postacią Kościoła, uznającą równorzędność prawną i równy status w zakresie posiadanej prawdy innych Kościołów (denominacji).

Część pierwsza

**SFERY I PRZESTRZENIE
PUBLICZNE**

Rozdział pierwszy

Immanuela Kanta filozofia publicznego używania rozumu

1. Sfera publiczna a sfera prywatna

Sfera publiczna jako taka nie stanowi przedmiotu osobnych rozważań w żadnej z książek I. Kanta. Niemniej niemiecki filozof wielokrotnie wypowiada się na jej temat, omawiając problemy etyki, prawa, religii. To, co publiczne, określa terminami: „Öffentlichkeit”, „Publizität”, „Publikum”. Pisze o prawie publicznym, o konieczności upublicznienia wszystkich postanowień traktatów międzynarodowych, o osobach i zachowaniach publicznych, o publicznym użyciu rozumu i rozsądku. W sposób najbardziej bezpośredni i najbardziej klarowny porusza problematykę sfery publicznej w tekście *Co to jest oświecenie* z roku 1783¹. Przedstawia w nim swoją koncepcję publicznego użycia rozumu. Dla określenia tej koncepcji używa wyrażen: „der öffentliche Gebrauch des Verstandes” oraz „der öffentliche Gebrauch der Vernunft”, co znaczy, że w tym przypadku Kant pisze o publicznym używaniu zarówno rozumu instrumentalnego, czyli rozsądku, jak i rozumu praktycznego, normatywnego. Przy czym ten ostatni pełni wiodącą rolę w jego tekstach, w których traktuje o moralności, sferze publicznej i religii.

Jak będziemy starali się wykazać w tekście, podział na to, co publiczne, i to, co prywatne, należy do podstawowych w filozofii praktycznej Kanta. Bez jego uwzględnienia niepodobna w ogóle zrozumieć jego systemu filozoficznego.

¹ I. Kant, *Co to jest oświecenie*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164-173; I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, w: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, Frankfurt/Main 1981, s. 53-64.

Publiczne użycie własnego rozumu stanowi znamię dojrzałości, czyli oświecenia, samodzielności, niezależności człowieka – zarówno poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw oraz w ogóle ludzkości. Jest ono z jednej strony koniecznością zmieniającej się natury, z drugiej wymogiem i normą samego rozumu². Bez publicznego użycia rozumu nie można być w pełni dojrzałym, niezależnym człowiekiem, bo wtedy kierują naszym postępowaniem czynniki pozarozumowe, takie jak: uczucia, namiętności, obawy, sympatie. Publiczne użycie rozumu konstytuuje sferę publiczną.

Czym więc jest sfera publiczna? Kant charakteryzuje ją za pomocą kilku własności. Po pierwsze, jest o t w a r t a dla wszystkich. Dostęp i wstęp do niej nie jest prawnie ani faktycznie ograniczony dla nikogo. Taki otwarty charakter ma na przykład rynek książek: wszyscy mogą je pisać, sprzedawać, kupować, czytać. To sfera pisarско-czytelnicza.

Po drugie, jest to sfera w o l n y c h działań. Oznacza to, z jednej strony, brak faktycznych i prawnych ograniczeń dla działań, które nie szkodzą innym. Nie ma w niej cenzury odgórnej, zewnętrznej wobec rozumu. Tak więc zgodnie z tym kryterium każdy obywatel może nie tylko pisać i czytać, ale pisać i czytać dowolne rzeczy, formułować i publikować takie idee, jakie przyjdą mu do głowy. Z drugiej strony, w wolności chodzi o uznanie innego w procesach komunikacji i dialogu, akceptacji ważności jego wypowiedzi, nawet jeśli nie zgadzamy się z nimi. Nie można innemu przeszkadzać w byciu wolnym. Wolność tak pojęta ma charakter pozytywny, czyli aktywny, uczestniczący. Nie redukuje się do negatywnej wolności liberalnej³. Jest to wolność zewnętrzna, jednak wyrastająca z wolności wewnętrznej, która ma charakter moralny i która została przedstawiona przez Kanta w jego pismach dotyczących moralności: *Krytyka praktycznego rozumu*, *Uzasadnienie metafizyki moralności* czy *Metafizyczne podstawy nauk o cnocie*.

Po trzecie, jest to sfera wypełniona p u b l i c z n o ś c i ą (*Publikum*). Publiczność stanowi uniwersalną scenę świata, na której występują podmioty publiczne. Wprawdzie nie ma kryteriów, które by rozstrzygały, kiedy mamy do czynienia z publicznością, to znaczy jaka liczba uczestników zgromadzenia tworzy publiczność, jednak formułowanie opinii lub podejmowanie działań, które są skierowane tylko do paru osób lub do z góry ograniczonej liczby osób, trudno

² Ibidem.

³ I. Kant, *Co to jest oświecenie*, op.cit., s. 166, 172; I. Kant, *Beantwortung der Frage*, op.cit., s. 56, 60.

zaliczyć do publicznych. Do sfery publicznej na pewno nie należą działania pojedynczych samotnych osób. Sfera publiczna z definicji jest sferą kooperacji, komunikacji, dyskusji, wymiany opinii, umów. Kant pisze, że tylko wspólnie i stopniowo można się rozwijać i dokonywać samooswiecenia. Publiczne użycie rozumu nie jest więc związane z ideą indywidualizmu – wbrew liberałom. Przeciwnie, wymaga współdziałań. To umowa społeczna tworzy prawo publiczne, a nie izolowane indywidua⁴.

Po czwarte, sfera publiczna cechuje się jawnością. O załatwianych sprawach informowana jest cała publiczność (na przykład obywatele państwa). Nie utrzymuje się spraw w tajemnicy. Działania w sferze publicznej to działania na oczach całego świata. Taki charakter ma na przykład działalność prawodawcza. W państwie praworządnym i demokratycznym musi ona być podana do powszechnej wiadomości (*öffentlich kundbar*). Bez jawności nie ma sprawiedliwości. Kant formułuje nawet radykalną tezę, że wszystkie czyny odnoszące się do praw (*Rechte*) i do innych ludzi, których maksymy nie dają się pogodzić z jawnością (*Publizität*), są niesłuszne (*unrecht*). Jest to zasada dotycząca zarówno działań jurydycznych (tworzenia i wykonywania praw), jak i etycznych⁵. Tylko wobec działań jawnych można protestować. Kant podkreśla rolę działań jawnych również w polityce międzynarodowej. Tylko one mogą zapewnić pokój. Natomiast utajnione zastrzeżenia w traktatach pokojowych są zarzewiem przyszłych konfliktów. Nie służą pokojowi również zdrady, skrytobójstwa itp. Państwa są podmiotami publicznymi i powinny podejmować tylko działania jawne⁶.

Po piąte, w sferze publicznej rozważane i załatwiane są sprawy dotyczące wszystkich, czyli całej zbiorowości. Znaczy to, że należą do niej sprawy w a ż n e, obchodzące ogół obywateli. Są one przedmiotem zainteresowania publiczności i ich załatwienie jest w interesie ogółu. Znaczy to, że mają być rozpatrywane o b i e k t y w n i e. Takie sprawy załatwia na przykład rząd dla swoich obywateli i wobec obywateli, to znaczy dla ich pożytku i za ich zgodą⁷.

⁴ O. O'Neill, *Kantian Politics: The Public Use of Reason*, „Political Theory”, 1986, nr 14, s. 523-551.

⁵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, w: idem, *Schriften zur Anthropologie...*, op.cit., s. 244; I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: idem, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 90.

⁶ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op.cit., s. 195; I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, op.cit., s. 49.

⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Znak, Kraków 1993, s. 123-124; I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Philipp Reclam, Leipzig 1974, s. 99-101.

Po szóste, cechą charakterystyczną sfery publicznej jest *a k t y w n e u ż y c i e r o z u m u*. Użycie aktywne znaczy: (a) nie tylko instrumentalne, lecz także aksjologiczne i normatywne, a więc w tym użyciu rozum nie tylko dobiera środki do danych celów, lecz dokonuje refleksji nad normami działań i współdziałań i nad celami oraz wybiera lub ustala cele i normy postępowania; (b) rozum nie jest ograniczany ani przymuszany z zewnątrz przez nikogo i nic, ani przez obce mu prawa, ani przez władze zewnętrzne, ani przez regulacje urzędnicze czy obowiązki związane z pełnieniem ról. Jest nieograniczony w swoim myśleniu; (c) rozum nie opiera się na zewnętrznych autorytetach osobowych lub rzeczowych⁸.

Wydaje się, że wymienione cechy łącznie składają się na warunki niezbędne, a zarazem wystarczające zaistnienia pełnej sfery publicznej oraz zaliczenia podmiotów występujących na niej do podmiotów publicznych. Gdy brakuje niektórych z wymienionych cech, wtedy powstają sytuacje połowiczne, sfery niepełne publicznie. Na przykład stanowiska urzędnika miejskiego lub ministerialnego są stanowiskami publicznymi, bo przeznaczone są do realizacji problemów i celów ogółu społeczeństwa i są dostępne dla wszystkich obywateli (jako interesantów oraz jako kandydatów na objęcie tych stanowisk). Jednak urzędnicy pełniący funkcje na tych stanowiskach są osobami prywatnymi, bo zwracają się do ograniczonej liczby interesantów (to znaczy tylko do osób przybyłych do urzędu) i używają rozumu w sposób prywatny, to znaczy ograniczony z zewnątrz przez nałożone na nich przepisy, regulacje prawne, cele rządowe, normy i zadania administracji. Jest to użycie instrumentalne własnego rozumu dla celów leżących poza nim i według kryteriów, na które urzędnik nie ma wpływu⁹. Niektórzy, w zależności od wypełnianych ról, w różnych sytuacjach mogą występować raz jako osoby prywatne, innym razem jako publiczne, na przykład oficerowie w wojsku są osobami prywatnymi (bo zależą od dowódców), zaś ci sami oficerowie poza wojskiem, jako uczeni publikujący prace naukowe lub wykładający swoje teorie, są osobami publicznymi (bo mówią, co chcą).

Sfera prywatna charakteryzowana jest więc w opozycji do publicznej: jako nie dla wszystkich otwarta, ograniczona co do liczby

⁸ I. Kant, *Co to jest oświecenie*, op.cit., s. 168; I. Kant, *Beantwortung der Frage...*, op.cit., s. 75.

⁹ I. Kant, *Co to jest oświecenie*, op.cit., s. 166; I. Kant, *Beantwortung der Frage...*, op.cit., s. 55.

uczestników; nie musi być w niej wolności myślenia i działania, a rozpatrywane sprawy nie muszą być ujawniane ani podawane do publicznej wiadomości. Najważniejszą jej cechą jest chyba ograniczone i służebne wobec obcych mu celów użycie rozumu. Rozum nasz nie jest w tych przypadkach panem siebie, lecz musi się podporządkować innym autorytetom, takim jak władza polityczna, władza duchowna, prawna i inne. Kant nie dostrzega szkodliwości takich ograniczeń w sferze prywatnej. Podczas gdy według liberałów najważniejsze dla jednostek i całych zbiorowości są wolności w sferze prywatnej, dla Kanta na odwrót – jedynie wolności sfery publicznej są istotne. Można nawet postawić tezę, że według niego tam, gdzie występuje wolne, nieograniczone z zewnątrz myślenie i dyskutowanie przez wielu o wspólnych sprawach, tam z definicji powstaje sfera publiczna. Tam, gdzie brak takiego myślenia, mamy do czynienia ze sferą prywatną. Sfera prywatna jest mało istotna dla rozwoju ludzkości, chociaż może odgrywać rolę tła lub potencjału dla przygotowywania postaw wolnościowych w sferze publicznej. Rozum publiczny tym się właśnie cechuje, że sam dla siebie ustanawia prawa i ograniczenia. Nie uznaje i nie akceptuje żadnych zewnętrznych ograniczeń.

W warunkach demokracji praworządnej niezbędnym i wystarczającym warunkiem bycia podmiotem publicznym jest posiadanie odwagi samodzielnego myślenia i przekazywania otwarcie swoich myśli o ważnych społecznie sprawach.

W warunkach reżimów autorytarnych zewnętrzna wolność prawna (gwarancje wolności myśli i wypowiedzi) jest niezbędna dla publicznego posługiwania się własnym rozumem. Tak więc dla wytworzenia realnej sfery publicznej wymagane są pewne warunki instytucjonalne: polityczne i prawne – chociaż one też są tworzone w wyniku publicznego użycia rozumu przez decydentów politycznych. Wolność zinstytucjonalizowaną można nazwać zinstytucjonalizowanym rozumem publicznym. Natomiast niezinstytucjonalizowany rozum publiczny występuje w postaci indywidualnych i zbiorowych wypowiedzi, debat, krytyk i dyskursów na arenach świata, a w różnych warunkach w różnym stopniu się ujawnia i realizuje. W systemach autorytarnych może występować tylko w szczątkowych formach. Ograniczają go polityczne, zewnętrzne instytucjonalne warunki (restrykcje). Mogą go też ograniczać wewnętrzne warunki (restrykcje) związane z mentalnością, postawami i uprzedzeniami jednostek i grup ludzkich (strach, uczucia, namiętność, lenistwo). Rozum publiczny zarówno w postaci zinstytucjonalizowanej,

jak i niezinstytucjonalizowanej (dyskursywnej) jest w procesie rozwoju.

Podmioty publiczne mają cechy moralne. Są wartościowe w sobie. Nikt nie może nimi władać arbitralnie ani traktować ich instrumentalnie, decydować o nich bez ich zgody i wiedzy. Jedynym autorytetem dla podmiotów publicznych jest ich własny rozum. I ten autorytet zarazem jest w swoich rozumowaniach otwarty dla wszystkich, nieograniczony, w jego rozumowaniach wszyscy mogą brać udział¹⁰. W tym sensie do podmiotów publicznych należą uczeni głoszący własne poglądy, rządzący, którzy kształtują politykę państw, obywatele społeczeństw demokratycznych, ustalający cele wspólnych działań i normy współpracy politycznej lub samorządowej.

Sferę publiczną wypełniają odpowiednio trzy typy aktywności: (a) decydowanie o celach i normach prawnych zbiorowości przez rządzących; (b) działalność samorządna obywateli; (c) wolne, racjonalne myślenie i dyskutowanie o sprawach wspólnych.

Ad a) Rządzący mają możliwość decydowania o aktualnych celach zbiorowości, formułowania reguł życia zbiorowego, które winny być przestrzegane. Ich rozum jest aktywny i samodzielny. Nie podlegają innym. Są wolni, a ich działania skierowane są na ogół społeczeństwa. Podlegli władzy są zaś ograniczani lub są wolni – w zależności od rodzaju rządów i rodzaju obywateli podległych władzy¹¹.

Ad b) Inny wkład w życie publiczne wnoszą obywatele. W ustrojach autorytarnych nie są wolni i nie posługują się swoim rozumem. Jednak w ustrojach liberalnych i republikańskich (to znaczy demokratycznych) zawiązują umowy, tworzą stowarzyszenia obywatelskie, wpływają na prawodawstwo. Sami o sobie decydują. Od zawiązywanych przez nich umów społecznych zależą ustroje polityczne panujące w poszczególnych krajach. Kant broni prawa ludu do zawiązywania stowarzyszeń obywatelskich. Opowiada się też za ideą umowy społecznej jako konstytuującej ustrój wolnościowy, będący wyrazem publicznego użycia rozumu i zapewniający jego używanie przez obywateli. Pisze on, że publiczne prawo stanowione (*ein öffentliches Gesetz*) jest aktem publicznej woli (*eines öffentlichen Willens*), czyli woli ludu. Lud tworzy prawa konstytucyjne, którym sam

¹⁰ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, op.cit., s. 49; I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op.cit., s. 195.

¹¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, op.cit., s. 75-76; I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op.cit., s. 224-225.

podlega. Wole prywatne obywateli (to znaczy samodzielnych właścicieli) przekształcają się w trakcie współdziałania w wolę publiczną dbającą o interesy wszystkich i dla wszystkich ustanawiającą konstytucję, czyli uzasadniany rozumowo ustrój obywatelski, który Kant nazywa republikańskim (a którego zasady odpowiadają z grubsza zasadom ustroju demokratycznego)¹².

Ad c) To, co publiczne, jest równoznaczne z tym, co dyskursywne, dialogiczne, o czym w sposób wolny można myśleć i dyskutować. Najważniejsze w sferze publicznej jest więc myślenie i przekazywanie myśli sobie wzajem. Myślenie może wpływać na działanie na dwa sposoby: poprzez zmianę mentalności i usposobień obywateli oraz poprzez zmianę postaw i decyzji rządzących. Kant jest przeciwnikiem działań rewolucyjnych, jednak broni prawa do krytyki decyzji rządzących przez ludzi pióra (przez republikę oświeconych).

Jak widać, niektóre charakterystyki sfery publicznej podane przez Kanta dotyczą sfery publicznej w szerokim rozumieniu, jako obszaru dostępnego dla wszystkich, otwartego w sensie dostępności dla działań i dla dowolnych rozumowań. Inne zaś dotyczą sfery publicznej wąsko rozumianej, jako obszar rozważań i działań dotyczących ważnych spraw ogółu, w którym używane są argumenty racjonalne o uniwersalnej ważności.

2. Filozofowanie wyrazem rozumu publicznego

Nieograniczone używanie rozumu cechuje przede wszystkim filozofię, dlatego stanowi ona jądro lub trzon sfery publicznej. Filozofowanie wypełnia instytucjonalne ramy wolności. Wnosi ono zasadniczy wkład w oświecanie ludu i rządzących. Bez filozofowania nie ma sfery publicznej, a rozum znajduje się w stanie uśpienia¹³. Filozofowie są nauczycielami ludu, bo pouczają go o rozumnych obowiązkach wobec rozumnych praw naturalnych i stanowionych, a rządzących pouczają o konieczności zapewnienia wolności dla

¹² I. Kant, *O porzekadle...*, op.cit., s. 24; I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, w: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie*, op.cit., s. 150.

¹³ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, op.cit., s. 77; I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op.cit., s. 226.

krytyk, skarg, dyskursów obywatelskich. W ten sposób przyczyniają się do tworzenia z jednej strony społeczeństwa obywatelskiego republikańskiego (opisanego w kategoriach politycznych), a z drugiej – rozumnej moralnej wspólnoty (ujętej w kategoriach etycznych).

W rozprawie *Spór fakultetów* z 1798 roku Kant pokazuje, że trzy fakultety (teologiczny, prawny i medyczny) formalnie i instytucjonalnie uznawane za wyższe od filozoficznego, faktycznie są niższe, bo ich badania i rozumowania są ograniczane przez czynniki pozarozumowe, takie jak prawa i fakty zewnętrzne. Te prawa, fakty, instancje zewnętrzne są zakładane jako oczywiste i niekwestionowalne. Na przykład fakultet teologiczny opiera się na Biblii jako słowie Bożym. Bada konkretne kwestie, interpretuje wypowiedzi zawarte w Biblii, ale nie poddaje pod dyskusję swoich głównych założeń. Jurysta zaś zakłada prawa stanowione jako przedmiot badań. Interpretuje ich znaczenia, ale nie bada ich zgodności z rozumem ani nie tworzy kryteriów praworządności, sprawiedliwości, ani dowodów prawdziwości i słuszności praw. Sztuka lekarska natomiast wywieńczona jest z rozpoznania praw przyrody. Tylko filozofowie pozostają uczonymi, którzy nie uznają żadnych zewnętrznych autorytetów poza prawodawstwem swojego rozumu. Podczas gdy inni uczeni dążą do użyteczności i szukają tego, co pożyteczne, filozofowie dążą do prawdy i wolności. Inne nauki mają charakter publiczny w sposób ograniczony, zaś filozofia jest w pełni publiczna. Tylko ona uczy lud pełnej rozumności i żąda oparcia życia publicznego na prawdzie, wolności i rozumie¹⁴.

Rozum publiczny Kanta pozostaje w opozycji do koncepcji rozumów publicznych jego poprzedników. Jak wiadomo, Hobbes w *Lewiatanie* utożsamiał rozum publiczny z rozumem władcy politycznego. W ujęciu Hobbesa rozum polityczny został wprawdzie ustanowiony w wyniku kontraktu rozumów prywatnych empirycznych (nieoświeconych), jednak uzyskał władzę suwerenną na wszystkich innymi rozumami. Suweren stał się reprezentantem Boga na Ziemi i decyduje o wierze, przekonaniach i wszelkich działaniach publicznych poddanych. Zapewnia pokój i porządek. J.J. Rousseau utożsamiał rozum publiczny z wolą prawodawczą podmiotów moralnych, tworzącą dobre prawa stanowione, zapewniające wolność i sprawiedliwość dla ogółu. Taki rozum został

¹⁴ I. Kant, *Spór fakultetów*, Wyd. Rolewski, Toruń 2003, s. 62-72; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, w: idem, *Schriften zur Anthropologie*, op.cit., s. 282-303.

przeciwstawiony prywatnemu rozumowi ludzi. Ten ostatni to naturalny głos nieskażonego (naturalnego) lub już skażonego (cywilizowanego) serca, dbającego tylko o dobro własne, egoistyczne. U Kanta zaś rozum jest normatywny (nie empiryczny) i oświecony. Jest niezależny od woli ludu i woli władcy politycznego, jednak obecny jest u światłych obywateli angażujących się w sprawy publiczne w sposób rozumny. Tworzy on prawdę i słuszość dzięki posiadanej wolności.

Rozdział drugi

Jürgena Habermasa teoria sfery publicznej

1. Polityczna sfera publiczna mieszczańska

Niepodobna omawiać problemu sfery publicznej we współczesnej epoce bez nawiązania do teorii J. Habermasa. Jego ujęcia sfery publicznej są klasyczne i wzorcowe. Stały się też przedmiotem licznych komentarzy i polemik w Polsce oraz na świecie. Dokonamy poniżej krótkiej charakterystyki tej koncepcji. Bez jej znajomości bowiem wszelkie dyskusje o sferze publicznej dzisiaj pozostają zawieszone w pustce historycznej. W wydanej w roku 1962 pracy habilitacyjnej *Strukturwandel der Öffentlichkeit* przedstawił w sposób szczegółowy burżuazyjną sferę publiczną, która powstała w XVIII w.¹, natomiast w książce z roku 1992 *Faktizität und Geltung* zarysował model sfery publicznej dla współczesnych społeczeństw². Przypomnimy główne idee obu koncepcji.

Według niemieckiego myśliciela w okresie nowożytności, wraz z wyłonieniem się i umocnieniem gospodarczym mieszczaństwa (czyli społeczeństwa obywatelskiego w sensie heglowskim), zaczęło ono wytwarzać polityczną sferę publiczną ludzi prywatnych. Znaczy to, że niektórzy aktywni mieszczaństwo – członkowie oświeceni społeczeństwa obywatelskiego, posiadający uprawnienia obywatelskie (wolności osobiste, polityczne) oraz warunki materialne i intelektualne do działania, zakładali kluby, kawiarnie, salony, stowarzyszenia literackie, czasopisma,

¹ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa 2007.

² J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, Scholar, Warszawa 2005.

które zaczęły tworzyć, w sensie obyczajowym i organizacyjnym, sferę niezależną – z jednej strony – od sfery intymnej, rodzinnej, z drugiej – od ekonomicznej, z trzeciej – od politycznej. Niemniej w sensie prawnym sfera obywatelska miała charakter sfery prywatnej i aktywność publiczna odbywała się w przestrzeni prawnie prywatnej. Umożliwiła dyskutowanie spraw politycznych i innych ważnych dla całego państwa, narodu, społeczeństwa. Występowali w niej ludzie prywatni, niepełniący żadnych urzędów, ale cechowała ich niezależność materialna jako właścicieli i przedsiębiorców oraz zainteresowanie sprawami polityki. Dlatego mogli tworzyć i tworzyli niezależną od władzy politycznej opinię publiczną. Opinia dotyczyła wielu spraw i dziedzin, ale najbardziej istotną rolę odegrała opinia na temat spraw politycznych, ustrojowych, sposobu sprawowania władzy, zasad ustrojowych, obowiązujących praw. Były to działania *prepolityczne*, ale dotyczące polityki, opierające się na wartościach i normach prepolitycznych. Sfera ta pełniła wiele funkcji: informowania o tym, co najważniejsze w kraju; samo-oświecania się w wielu dziedzinach (literatury, kultury, polityki, gospodarki); nauczania krytycznej racjonalności i operowania argumentami; ujawniania problemów istotnych dla zbiorowości i wymagających rozstrzygnięcia.

Do najważniejszych jej działań należały jednak: ocena i krytyka rządzących; legitymizowanie ich władzy, wpływanie na decyzje rządzących, zwłaszcza poprzez żądanie uchwalania odpowiednich praw ogólnych zapewniających wolności cywilne (ekonomiczne) i polityczne. W sferze publicznej nie były podejmowane żadne decyzje, a jedynie formułowano, w imię niezależnego rozumu, opinie, po to, by oceniać rządzących i wpływać na podjęcie przez nich odpowiednich decyzji. Dlatego Habermas nazywa ją *polityczną sferą publiczną*. Tak więc sfera publiczna z definicji kształtowała się jako opozycyjna wobec władzy politycznej³. Zarazem jednak tworzyła swoisty nowy typ władzy, mianowicie *opinię publiczną* dotyczącą ważnych spraw politycznych i prawnych, z którą polityczna władza demokratyczna musiała się liczyć i do zadań której należało wpływanie na decyzje polityków.

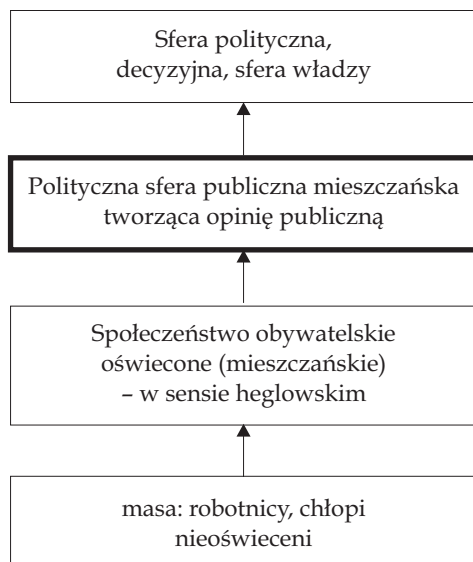
Prawną gwarancję funkcjonowania sfery publicznej zapewniały mieszczanom prawa człowieka i obywatela. W perspektywie historyczno-społecznej powstanie tej sfery można wyjaśnić jako jeszcze

³ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, op.cit., s. 95.

jeden przejaw dyferencjacji społeczeństw modernych. Wyłoniła się nowa struktura ontologiczna, która miała zapewnić stabilizację nowożytnego społeczeństwa. Pełniła ona funkcję pośrednika między społeczeństwem obywatelskim (mieszczańskim, oświeconym, mającym uprawnienia osobiste i polityczne) a państwem. Faktycznie wówczas społeczeństwo było utożsamiane ze społeczeństwem obywatelskim (mieszczańskim) i jego interesami. Z biegiem czasu sfera publiczna stawiała się w krajach liberalnych coraz ważniejsza. To ona określała to, co słuszne w danym państwie. Kontrolowała władzę oraz legitymizowała ją. Przed nią rządzący musieli się tłumaczyć ze swoich decyzji i uzasadniać je.

W tym sensie reprezentowała r o z u m powszechny, który stawał ponad władzą polityczną i wolą panowania. Można się domyśleć, że chodzi tu o oświecony rozum osiemnastowieczny, to znaczy taki, który był zarazem praktyczny i teoretyczny. Z jednej strony domagał się uprawnień człowieka i obywatela oraz formował je, z drugiej zaś kształtował oświecone osobowości, dążące do samostanowienia indywidualnego i politycznego i uwalniał je od uprzedzeń, zabobonów, ograniczeń. Był rozumem krytycznym rozpoznającym prawdę, a zarazem emancypującym obywateli. Miał charakter uniwersalny, bo uniwersalne są zasady argumentacji, uzasadniania, wzajemnego przekonywania siebie, procedury ustalania prawdy i słuszności. Został skonkretyzowany w postaci norm dyskursu uargumentowanego, czyli w postaci procedur obowiązujących dla prowadzenia dyskursów, dla formułowania sądów oraz podawania dla nich racji. Taki rozum koordynował wypowiedzi i działania w sferze publicznej w sposób wewnętrzny dla tej sfery. Przeciwstawiał się arbitralnej woli, nieuzasadnionej wierze, poglądom niepopartym argumentami, brakowi krytycyzmu, uczuciom i uprzedzeniom. Wczesny Habermas nie rozwija jednak szerzej problematyki rozumu⁴. Schematycznie jego pogląd na miejsce politycznej sfery publicznej w strukturze publicznej można przedstawić w następujący sposób.

⁴ Por. C. Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, w: idem (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass., London 1992, s. 1-50.



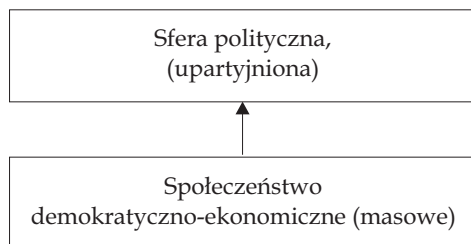
2. Upadek mieszczańskiej sfery publicznej

Scharakteryzowana wyżej mieszczańska polityczna sfera publiczna upadła w ciągu XIX wieku. I to z kilku powodów. Po pierwsze, w wyniku procesów demokratyzacji wystąpiło zjawisko wkroczenia do sfery polityki mas pozbawionych własności, czyli robotników, ludzi pracujących u innych i dla innych. Uzyskali oni status obywatela, polegający między innymi na uzyskaniu praw wyborczych i innych praw obywatelskich i politycznych (na przykład praw do zrzeszania się, do strajków). Wedle panujących wówczas poglądów, nie posiadali oni niezależnych opinii na temat państwa i polityki, bo nie mieli własności. Interesowali się przede wszystkim zapewnieniem sobie jak najlepszego bytu materialnego i wymuszali ustawodawstwo socjalne. Obywatel niezależny został zdominowany przez obywatela-klienta i obywatela-konsumenta w sferze politycznej i publicznej. W ten sposób obywatele z jednej strony uzależnili się od państwa, stali się klientami państwa socjalnego i państwa dobrobytu, z drugiej zaś doprowadzili do przenikania się, a nawet zacierania granic między sferą polityczną a sferą publiczną oraz sferą ekonomiczną. W wyniku tego procesu doszło do upadku oświeconego społeczeństwa obywatelskiego, a wraz z nim niezależnej

sfery publicznej, bo uległa ona penetracji zarówno przez władze polityczne, jak i przez prywatne interesy klasowe (robotników i kapitalistów).

Po drugie, negatywny wpływ na sferę publiczną wywarł proces jej umasowienia oraz równoczesny z nim proces uzyskiwania coraz większej władzy przez mass media. Mass media tworzyły progi dostępu do sfery publicznej, w związku z czym następował podział członków sfery publicznej na aktorów (dziennikarzy, prezenterów, specjalistów od polityki i spraw publicznych) oraz widzów. Większość stawała się pasywna. Za pomocą mass mediów grupy nacisku manipulowały opinią publiczną. Postępowała jej prymitywizacja. Wkraczała do niej prywatność partykularna (zarówno biznesu, jak i biednych), z jednej strony, oraz partykularność partyjna i polityczna – z drugiej. Autentyczna opinia publiczna reprezentująca problemy na styku państwo – obywatel nie potrafiła się w takiej sytuacji na co dzień przebić do sfery zapośredniczonej medialnie. Zanika krytyczny proces publicznej komunikacji na ważne tematy polityczne⁵. Pozostają spory o dystrybucję dóbr materialnych i tworzenie warunków dla realizacji prywatnych partykularnych interesów.

Schematycznie można ująć tę nową strukturę jako dwuczłonową.



Taka struktura publicznego wymiaru społeczeństwa wykazuje braki ontologiczne. Jest też zdegenerowana. Partie i zawodowi politycy zaczęli przejmować funkcje reprezentantów prywatnych interesów. Walka między partiami zastąpiła polityczną debatę, a co za tym idzie – perswazja w walce o głosy wyborcze zastąpiła racjonalne argumenty i racjonalny dialog. Polityka stała się spektaklem, domeną manipulacji. Natomiast namiastką sfery publicznej konstytuowanej przez debaty i komunikację stała się opinia publiczna tworzona przez badania socjologiczne i rynek medialny. Obojętność

⁵ Ibidem, s. 436 i nast.

obywateli wobec państwa i poczynañ władzy (zamiast aktywności) tworzyła teraz legitymizację dla poczynañ władzy i jej panowania. Taka struktura społeczeństwa politycznego sprzyja demagogii i powstaniu systemów totalitarnych. Ich powstanie oznacza upadek społeczeństwa demokratycznego i liberalnego.

Upadek niezależnej sfery publicznej oznaczał upadek rozumu publicznego, który rozróżniał sprawy dobra wspólnego od spraw interesów poszczególnych obywateli. Miejsce rozumu aksjologicznego zajął rozsądek (i rozum instrumentalny). Publiczność reprezentująca rozum rozproszyła się na wiele sfer interesów pozostających z sobą w konflikcie.

Jak widać, zdaniem młodego Habermasa, bez niezależnej sfery publicznej nie ma demokracji, zaś podstawą takiej sfery jest niezależność gospodarcza obywateli. Taką niezależność może zapewnić tylko posiadanie własności prywatnej. Pozbawieni własności prywatnej i utrzymujący się tylko z pracy zarobkowej w cudzych zakładach pracy i w biurach są uzależnieni od innych (w tym od państwa), podatni na manipulację, interesują się tylko polepszeniem warunków materialnych swojego życia kosztem innych. Dlatego postępuje prywatyzacja i ekonomizacja polityki oraz całego życia publicznego.

3. Polityczna cywilna sfera publiczna

Zdaniem Habermasa w czasach współczesnych, to znaczy po drugiej wojnie światowej, w demokracjach zachodnich powstał inny typ sfery publicznej – polityczna sfera publiczna cywilna. Posiada ona podobny status do poprzedniej, bo zajmuje miejsce pośredniczące – tym razem pośredniczy między systemem politycznym a światem życia (nie zaś między systemem politycznym i społeczeństwem obywatelskim w sensie heglowskim lub marksowskim). Pełni podobne jak poprzednia funkcje wobec polityki (krytyczne, opiniujące, legitymizujące, ujawniające problemy etc.), zaś wobec świata życia analogiczne do tych, które pełniła poprzednia sfera publiczna wobec społeczeństwa obywatelskiego, to znaczy klaruje jego problemy, czyni je racjonalnymi i publicznymi⁶. Sfera ta, podobnie

⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, op.cit., s. 393 i nast.

jak poprzednia, ma charakter wyłącznie *d e b a t u j ą c y*, a nie decyzyjny. Rezultatem działań w niej podejmowanych jest wytworzenie opinii publicznej. Natomiast różni się od poprzedniej składem wewnętrznym i strukturą oraz podstawami normatywnymi. W ujęciu idealizacyjnym jej centralną częścią instytucjonalną jest społeczeństwo cywilne, na które składają się organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, ruchy pokojowe, ekologiczne, związki zawodowe, Kościoły i inne organizacje pozarządowe, niepolityczne. Wszystkie one nie mają charakteru biznesowego, a więc nie są nastawione na zysk, chociaż mogą prowadzić działalność gospodarczą. Nie partycypują również we władzy politycznej ani nie uczestniczą w nich politycy. Werbalizują one problemy obywateli, wspólnot należących do świata życia i całego społeczeństwa, nadają im racjonalny charakter oraz przekazują do rozwiązania władzy politycznej. Wywierają też wpływ na decydentów, by rozwiązywali je zgodnie z interesem społecznym. Wymienione podmioty działające w sferze publicznej są publiczne w sensie prawnym, to znaczy podlegają regulacjom prawa publicznego, a nie prywatnego. Na cywilną sferę publiczną składają się również różnego typu sfery publiczne częściowe organizacji, instytucji, korporacji, które nie mają charakteru publicznego (na przykład ekonomicznych, prywatnych). Często konkurują one ze sobą lub zwalczają się wzajemnie. Obok zrzeszeń i organizacji sferę publiczną konstytuują również spontaniczne działania obywateli, ujawniane w szczególności w okresach kryzysów w postaci petycji, manifestacji, strajków. Działania spontaniczne obywateli nieujęte w ramy organizacyjne kształtują dziką, *s p o n t a n i c z n ą* sferę publiczną. W czasach zamętu i zachwiania struktur politycznych dzikie formy aktywności mogą przejawiać również organizacje i zrzeszenia. Spontaniczność lub dzikość ma swoje złe i dobre cechy. Z jednej strony działania są nieuporządkowane i chaotyczne, niejasny jest ich sens, z drugiej zaś stają się otwarte dla wszystkich, wrażliwe na problemy szarych obywateli⁷.

Spółeczeństwo cywilne – jądro sfery publicznej cywilnej – ukonstytuowane jest na podstawie wolności i praw podstawowych gwarantujących wszystkim obywatelom swobodę zgromadzeń, przemówień, krytyki, wolność sumienia, a nie na podstawie własności – jak to miało miejsce w przypadku sfery publicznej burżuazyjnej. Współczesna sfera publiczna kształtuje też w wyniku

⁷ Ibidem, s 327.

działań komunikacyjnych myślenie racjonalne oraz kulturę publiczną, bo uczy oddzielania spraw prywatnych od publicznych, nie pozwala na ujawnianie życia intymnego, na egoistyczne interesy, brutalne dążenia⁸. I co ważne, w niej powstaje realna opinia publiczna, to znaczy ukształtowana faktycznie w wyniku praktyk komunikacyjnych, a nie w wyniku ankiet socjologicznych lub manipulacji przez mass media.

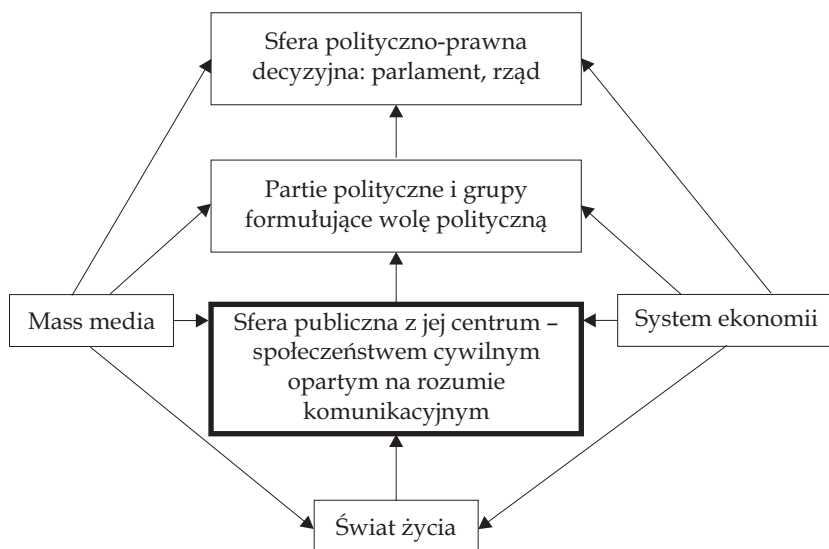
Podstawą normatywną cywilnej sfery publicznej jest rozum komunikacyjny (a nie oświecony – jak w mieszczańskiej). Habermas opracował szczegółowo teorię takiego rozumu i uznał go za właściwy dla konstytuowania nowej sfery publicznej. Powinien on też kierować sferą polityczną⁹. Dla naszych rozważań ważne jest podkreślenie kilku cech rozumu komunikacyjnego. Jest on wytworzony w świecie życia, a więc w świecie zdominowanym przez tradycje, wspólnoty i bezpośrednie stosunki międzyludzkie. Ten rozum uznawany jest za właściwy dla sfery publicznej, dlatego że tworzy warunki dla nieurzeczowionej, nieinstrumentalnej, wolnej komunikacji między ludźmi. Wymaga bowiem, by partnerzy uznawali siebie nawzajem jako równych, wolnych, rozumnych oraz by dążyli do prawdy, słuszności i szczerości. Jest to swoista odmiana rozumu praktycznego formułującego zasady pozytywne moralnie. Nie jest rozumem epistemologicznym i jest przeciwstawny strategicznemu oraz instrumentalnemu. Jest to rozum moralny, wymaga działań bezinteresownych, działań nakierowanych na osiągnięcie dobra wspólnego, nawet kosztem własnych interesów. Porozumienie osiągane jest w działaniach komunikacyjnych dzięki konsensusom dotyczącym spraw ogólnych, dzięki argumentom racjonalnym, a nie dzięki kompromisom między interesami stron, bo przystępując do komunikacji mającej na celu współpracę i porozumienie abstrahujemy od interesów i nastawiamy się jedynie na osiągnięcie rozumnej kooperacji opartej na uzgodnionych zasadach i wartościach. Dzięki niemu ustalamy to, co słuszne uniwersalnie: słuszne prawa, słuszne dobra, słuszne wartości. Taki rozum integruje bez instrumentalizacji. Jego realizacja tym samym ogranicza siłę pieniądza i władzę administracji nad obywatelami. Obywatele, uczestnicząc w komunikacji publicznej wyzwalają się od nacisków zewnętrznych, ograniczają ich panowanie. Sfera publiczna polityczna zaczęła być definiowana jako sieć

⁸ Ibidem, s. 390.

⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1-2, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1981 [Teoria działania komunikacyjnego, Warszawa 2005, PWN].

komunikacji autentycznej, a więc opartej na wartościach, prawdzie, słuszości, szczerości, na dobru wspólnym, na ważnych wspólnych interesach i problemach. Nie jest istotne, czy zachodzi w przestrzeni prywatnej, czy publicznej, ani jaką postać fizyczną przyjmuje.

Upraszczając, można odtworzyć główne idee poglądu Habermasa na miejsce cywilnej sfery publicznej za pomocą następującego schematu.



W tym schemacie struktura społeczeństwa demokratycznego jest ontologicznie bogata. Jednak w społeczeństwie realnym występują patologie. W empirycznej politycznej sferze publicznej występuje wiele innych podmiotów (poza podmiotami społeczeństwa cywilnego), a więc penetrują ją politycy, penetruje ją biznes, a wpływ ogromny – zbyt ogromny – wywierają na nią mass media. Manipulują one obywatelami i deformują sferę publiczną cywilną o znaczeniu politycznym. Pod płaszczykiem rozwiązywania problemów ogólnych na jej forum załatwiają własne egoistyczne interesy, uzależniają od siebie podmioty stanowiące trzon społeczeństwa cywilnego. Świat życia, w którym występują dwa poziomy: poziom implicytnych tradycji, języka, obyczajów oraz poziom trzech struktur (kultury, społeczeństwa i osobowości), poddawany jest polityzacji i kolonizacji przez system gospodarczy. W takiej patologicznej sytuacji komunikacja nie przestrzega norm etyki dyskursu.

4. Wieloznaczność cywilnej sfery publicznej

Powyższa charakterystyka daje klarowny wgląd w teorię sfery publicznej Habermasa. Ale jest to tylko wstępny i niestety bardzo uproszczony wgląd. Pełna charakterystyka poglądów późnego Habermasa nie jest łatwa do zaprezentowania, ponieważ używał on terminu „sfera publiczna” w pracy *Faktyczność i obowiązywanie* w sposób wieloznaczny. Spróbujemy poniżej zwrócić uwagę na te wieloznaczności.

Po pierwsze, w wyniku krytyk jego koncepcji zawartej w pracy *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, w kolejnej książce *Faktyczność i zobowiązanie* używa sporadycznie nazwy „sfera publiczna” (*Öffentlichkeit*) również w stosunku do sfery politycznej *sensu stricto*, a więc za Nancy Frazer¹⁰ nazywa czasem sferę parlamentarną i rządową mocną sferą publiczną. Jest mocna, bowiem w niej podejmowane są decyzje wiążące dla obywateli i innych podmiotów społecznych, zaś w obywatelskiej słabej sferze tylko się delibduje¹¹.

Po drugie, chociaż Habermas charakteryzuje w swoich pracach głównie polityczną sferę publiczną, a więc taką, która jest niepolityczna, w której nie są podejmowane decyzje wiążące społecznie, ale która konstytuuje się w opozycji do sfery politycznej i tworzy opinie w sprawach ważnych dla wspólnoty politycznej oraz wywiera wpływ na politykę, to równocześnie formułuje wiele uwag na temat „ogólnej” (*allgemeine*) sfery publicznej. Przy czym niektóre z tych uwag sugerują, że Habermas utożsamiał te dwie sfery, na przykład wtedy, gdy pisze, iż ogólna sfera publiczna zdefiniowana jest przez odniesienie do systemu politycznego¹², lub gdy charakteryzuje sferę

¹⁰ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op.cit., s. 109-142.

¹¹ Zacytujemy odnośny fragment w wersji oryginalnej: „Die Öffentlichkeiten parlamentarischer Körperschaften sind vorwiegend als Rechtfertigungszusammenhang strukturiert. Sie bleiben nicht nur auf die administrative Zuarbeit und Weiterverarbeitung angewiesen, sondern auch auf den Entdeckungszusammenhang einer durch Verfahren regulierten Öffentlichkeit die vom allgemeinen Publikum der Staatsbürger getragen wird. Dieses «schwache» Publikum ist Träger der «öffentlichen Meinung»”, J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992 (II wyd.), s. 373.

¹² J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, op.cit., s. 394; por. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op.cit., s. 452: „Grenzen innerhalb der allgemeinen, durch ihren Bezug zum politischen System definierten Öffentlichkeit bleiben prinzipiell durchlässig”.

publiczną jako złożoną sieć, która rozgałęzia się na wiele zachodzących na siebie aren przestrzennych (regionalnych, narodowych, subkulturowych), czasowych (epizodyczna, imprez), na wiele sfer tematycznych (naukowa, literacka, kościelna, abstrakcyjna, zorganizowana) i specjalistycznych (feministyczna, epizodyczna, dotycząca służby zdrowia, opieki społecznej itp.). Nie jest jasne, czy ogólna sfera publiczna podzielona na wiele sposobów jest sferą polityczną publiczną, czy szeroko rozumianą sferą publiczną niepolityczną (wszak sfery literacka czy naukowa nie muszą być częściami politycznej sfery publicznej). Poza tym Habermas wzmiankuje również o sferach publicznych częściowych tworzonych przez ważne organizacje, instytucje i struktury społeczne, a więc przede wszystkim przez korporacje gospodarcze, banki itp. Wszak wydają one komunikaty, gazety, posiadają rzeczników prasowych, dbają o *public relation*. Wszystkie tworzone przez te instytucje i organizacje częściowe sfery publiczne wchodzą w skład szeroko rozumianej sfery publicznej, bo są kierowane do szerokiej publiczności, są otwarte, obecne w przestrzeni publicznej dostępnej dla obywateli¹³. Powstają pytania: Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu stanowią one zarazem części składowe politycznej sfery publicznej? oraz Czy same te organizacje i instytucje nie stanowią części składowych politycznej sfery publicznej?

Odpowiedź na powyższe pytania zależy od charakterystyk treściowych, które przypiszemy wymienionym i im podobnym sferom częściowym i organizacjom je tworzącym. Jak już wzmiankowaliśmy, w ujęciu niemieckiego filozofa cywilna polityczna sfera publiczna z definicji ma wyrażać interesy i opinie światłych obywateli oraz wspólnot, kwestie o dużej wadze społecznej i politycznej, wzbudzające powszechne zainteresowanie, i ma umożliwiać obywatelom swobodne prezentowanie swoich niezależnych opinii i interesów na tych forach. Podmioty autentycznie biorące udział w tej sferze podtrzymują jej żywotność swoimi działaniami. Natomiast, jego zdaniem, wymienione wyżej i im podobne sfery częściowe zwykle prezentują partykularne, egoistyczne interesy i opinie właścicieli korporacji lub konkretnych grup interesów (lub wręcz koterii, klik,

¹³ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op.cit., s. 373: „Die prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsströme fließen durch die vereinsintern veranstalteten Öffentlichkeiten, die informelle Bestandteile der allgemeinen Öffentlichkeit bilden, hindurch. Insgesamt bilden sie einen «wilden» Komplex, der sich nicht im ganzen organisieren lässt”.

partii). Często dążą do ogłupiania obywateli. Takie sfery nie mogą więc stanowić, jako całości, składowych części politycznej sfery publicznej zdefiniowanej normatywnie, chociaż często udają, że przestrzegają zasad konstytucyjnych dla politycznej sfery publicznej i są zaliczane do empirycznej politycznej sfery publicznej. Faktycznie jednak instytucje i organizacje biznesowe tworzą własne fora pełniące rolę partykularnych sfer publicznych. Podmioty nienależące do sfery publicznej politycznej oddziałują na autentyczną sferę publiczną polityczną również bezpośrednio w sposób ukryty lub półjawny za pomocą propagandy, pieniędzy, władzy. Zniekształcają ją i manipulują nią.

Po trzecie, niejasny jest w omawianej koncepcji status mass mediów. Z jednej strony niemiecki myśliciel przypisuje im wielką wagę. Mówi, że tworzą one globalną abstrakcyjną sferę publiczną i są istotne dla współczesnych form komunikacji publicznej¹⁴. Z drugiej strony w ostrych słowach zarzuca im deformowanie sfery publicznej i zakłócanie prawidłowej, autentycznej komunikacji. Odgrywają one negatywną rolę, ponieważ: (a) same tworzą formy władzy zewnętrzne wobec politycznej sfery publicznej, wyrażające egoistyczne interesy poszczególnych gazet, wydawnictw, stacji telewizyjnych. Są one nastawione na pozyskanie klientów, a nie na tworzenie forum kształtowania racjonalnych, oświeconych opinii; (b) wyrażają interesy korporacji gospodarczych lub grup czy wręcz klik politycznych. Przedstawiają problemy jednostronnie, nierzetelnie, bezkrytycznie. Uprawiają propagandę i agitację. Ułatwiają w ten sposób narzucanie obcej władzy politycznej sferze publicznej; (c) tworzą fora pseudopubliczne, w których występuje podział na czynnych aktorów (publicystów) i biernych odbiorców (obywateli). Ci pierwsi, zamiast wyrażać interesy tych drugich, manipulują nimi. Obywatelom trudno się przebić ze swoimi problemami do sfery publicznej, zaś jądro politycznej sfery publicznej w postaci zrzeszeń społeczeństwa cywilnego staje się niewidoczne; (d) mass media odpolityczniają sferę publiczną na wiele innych sposobów: personalizują kwestie polityczne, fragmentaryzują je, zamieniają problemy polityczne w przedmioty rozrywki. Dlatego mass media tylko w części przynależą do sfery publicznej politycznej. Te, które ogłupiają obywateli lub prezentują wyłącznie egoistyczne interesy swoich właścicieli, nie należą do politycznej sfery publicznej¹⁵.

¹⁴ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, op.cit., s. 396 i nast.

¹⁵ Ibidem, s. 395-399.

Po czwarte, powstaje wątpliwość, czy idea opinii tworzonych nawet w idealnej sferze publicznej jest do pogodzenia z ideą rozumu, który ma w niej panować. Wszak opinie, na mocy definicji, to tylko mniemania, to niepewne sądy, to doksa starożytnych tworzona przez rozsądek. Tworzą one reputacje osób i działań w oczach obywateli. Ale ich słuszność jest przypadkowa. Tymczasem rozum komunikacyjny ma tworzyć słuszne i prawdziwe sądy, zasady, prawa i prawdy. Nie wiadomo, jak odróżnić, które opinie są wyrazem rozumu, a które tylko ekspresją rozsądku. Rozum taki wyklucza też ze sfery publicznej w sposób arbitralny tych, którzy go nie podzielają, stąd oparcie na nim życia publicznego staje się problematyczne¹⁶.

5. Status cywilnej sfery publicznej

Obok wątpliwości wyrażonych wyżej dotyczących rozumienia cywilnej sfery publicznej, sformułujemy parę uwag ogólnych na temat swoistości teorii Habermasa. Niemiecki filozof jest przekonany o podstawowym znaczeniu sfery publicznej dla demokracji. Obciąża ją zadaniem przeciwstawiania się sile pieniądza (rynku) oraz władzy administracji państwowej i władzy politycznej. To ona ma pełnić rolę podstawowego czynnika integracji społecznej – opartej na komunikacji nieuprzedmiotawiającej, zapewniającej wolność, szczerść, prawdę i słuszność. To dzięki autentycznej sferze publicznej obywatele mogą być włączeni w procesy formowania opinii ważnych społecznie i politycznie. Opinie dotyczą norm, praw, interesów publicznych. Formowane są w wyniku dialogu bez przemocy. Są wyrazem konsensusu, a nie kompromisów. W tej sferze nie ma miejsca na wartości i potrzeby ściśle prywatne, na propagowanie stylu dobrego życia. Normy uargumentowanej komunikacji stanowią wzór dla dyskursu, jaki ma panować w sferze politycznej. Władza publicznych dyskursów to władza suwerena, czyli ludu. Jednak jest to władza słaba, bo niedecyzyjna, tylko opiniująca.

Zarazem jednak cechuje sferę publiczną pewna dwuznaczność. Z jednej strony jej podstawowymi podmiotami są instytucje i organizacje o charakterze publicznym, z drugiej zaś podstawowe relacje

¹⁶ Por. J.D. Moon, *Constrained Discourse and Public Life*, w: F. D'Agostino, G.F. Gaus (eds.), *Public Reason*, Ashgate, Dartmouth 1998, s. 148.

między nimi mają mieć charakter komunikacji wolnej, nieinstrumentalnej. Komunikacja stanowi warunek transcendentalny sfery publicznej i życia politycznego. Model takiej komunikacji jest zapożyczany ze świata życia, a świat życia to sfera wspólnot, a nie społeczeństwo cywilne. Rozum komunikacyjny jest w nim intersubiektywny, bezinteresowny, konsensualny dzięki temu, że członkowie świata życia dzielą pewne partykularne kulturowe wartości i normy. Tak nie musi być w sferze publicznej, bo sfera publiczna opiera się na pewnych uniwersalnych roszczeniach do słuszności czy prawdy. W świecie życia dzięki rozumowi komunikacyjnemu osiągnięta jest zgoda co do wartości i dobrego wspólnego życia, zaś w sferze publicznej zgoda dotyczy tego co słuszne, sprawiedliwe, równoprawne, rozumne, neutralne.

Sama koncepcja społeczeństwa cywilnego, które ma stanowić rdzeń sfery publicznej, nie jest wyraźna. Zakresowo Habermas wylicza dobrowolne organizacje, które do niego należą: towarzystwa kulturowe, kluby sportowe, towarzystwa dyskusyjne, ruchy petycji i protestów, związki zawodowe, Kościoły, niezależne media, partie polityczne. Działają one poza administracją państwową¹⁷. Nie jest jednak jasne, w jakim stopniu działają poza światem życia. Nie wiadomo też, jaką rolę w ich działaniach i współdziałaniach odgrywają interesy, jaką wartości, a jaką zasady i normy słuszności i sprawiedliwości. Brak u Habermasa miejsca na interesy i kompromisy interesów w sferze publicznej, co wydaje się dużym mankamentem teorii. Interesy nie muszą pełnić li tylko roli negatywnej w życiu obywateli. Przecież między instytucjami i organizacjami sfery publicznej dochodzi często do kompromisów interesów. Bez nich nie ma współdziałań. Ograniczenia roszczeń mogą mieć zarówno charakter moralny, jak i rozsądkowy¹⁸.

¹⁷ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, op.cit., s. 450.

¹⁸ Th. McCarthy, *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, w: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op.cit., s. 56.

Rozdział trzeci

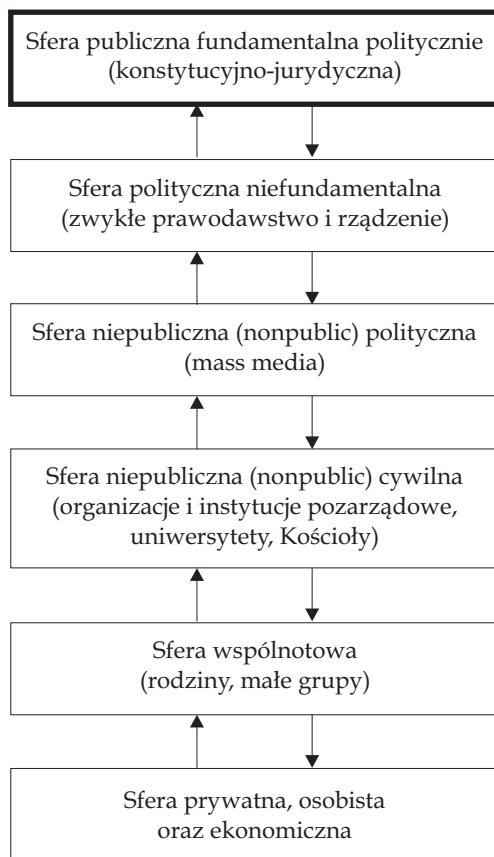
Sfera publiczna i rozum w koncepcji Johna Rawlsa

1. Normatywna struktura społeczeństw liberalnych

Przy omawianiu publicznych sfer i rozumów niepodobna pominąć poglądów Johna Rawlsa – wszak idea rozumu publicznego stanowi trzon jego koncepcji, a rozum publiczny jest przezeń rozumiany jako zbiór zasad i wartości, które winny obowiązywać w sferze publicznej. Między koncepcjami Habermasa i Rawlsa występuje wiele podobieństw. Sam Habermas twierdził, że różnice poglądów między nimi to różnice w rodzinie (liberalnej)¹. Niemniej z punktu widzenia poruszanej w książce tematyki istotne są właśnie różnice.

Dla zobrazowania koncepcji Rawlsa przedstawimy najpierw schematycznie strukturę społeczeństw, zakładaną w jego dziełach. Nie jest ona wprost opisana, lecz można ją wyinterpretować na podstawie wypowiedzi, zawartych zwłaszcza w jego późnych pracach, oraz przyjmowanych przezeń założeń

¹ Na temat podobieństw między koncepcjami Rawlsa i Habermasa pisałem w artykule: T. Buksiński, *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa*, w: E. Nowak-Juchacz, R. Marszałek (red.), *Rozum jest wolny, wolność rozumna*, IFISPAN, Warszawa 2002, s. 347-363.



Wszystkie wymienione w schemacie sfery kształtują się na podstawach odpowiednich kultur występujących w społeczeństwach. Kultura to ogłada, umiar, grzeczność (*civility*), panowanie zasad wzajemności, atmosfera pokojowości. Każda sfera zakłada właściwą sobie kulturę jako tło występowania i działania. Odpowiednio więc można mówić o kulturze prawnej publicznej, politycznej, społecznej (medialnej), niepublicznej kulturze tła społecznego, kulturze domowej oraz prywatnej.

Przedstawiona struktura nie jest hierarchiczną w tradycyjnym sensie, ale strukturą wzajemnych uwarunkowań i współzależności. Nie jest to ustrukturalizowanie naturalne ani społecznie wytworzone jako faktyczne i oczywiste. Wyżej usytuowane struktury są w tym ujęciu wprawdzie bardziej podstawowe, ale tylko w sensie normatywnym i przy przyjęciu, jako kryterium podziału, Rawlsa zbioru wartości liberalizmu politycznego.

Rozpocznijmy charakterystykę struktury, poczynając od jej najniższego poziomu.

(1) Sferze prywatnej (intymnej, osobistej) i ekonomicznej Rawls nie poświęca uwagi. Tylko w wąskim zakresie jest ona przedmiotem zainteresowania filozofii politycznej. Zaznacza, że dominuje w niej racjonalność (*rationality*). Rozum się do niej nie stosuje. Racjonalność charakteryzuje za pomocą dwóch cech. Po pierwsze, polega ona na dążeniu do własnych celów i interesów, po drugie, na stosowaniu skutecznych sposobów osiągania tych celów. Interes własny nie musi być przy tym tożsamy z własną korzyścią materialną, wszak indywidua mogą mieć interes ogólny w postaci, na przykład, miłości do kraju. Rzecz w tym, iż nie mają one wrażliwości moralnej, potrzebnej do angażowania się w sprawiedliwą kooperację jako taką, a więc opartą na oczekiwaniach wzajemności. To znaczy, że brak im gotowości do sprawiedliwej kooperacji wzajemnie korzystnej dla wszystkich stron. Nie są pobudzane moralnie w działaniach. Jeśli nawet racjonalnie pomagają innym lub angażują się w sprawy publiczne, to na mocy kaprysu lub z pobudek egoistycznych, a nie w oparciu o zasady i wzajemne trwałe zobowiązania². Racjonalność to rodzaj inteligencji. Polega zarówno na umiejętności doboru środków do danych celów i interesów (jak u I. Kanta i M. Webera), jak i na umiejętności rozpoznawania lub ustalania własnych celów i interesów oraz ich koordynacji. Racjonalny dba tylko o własną korzyść. Nie uznaje roszczeń innych – chyba że zostanie do tego zmuszony. Żywione uczucia miłości, patriotyzmu osoby racjonalnej (jeśli występują) nie są powiązane z ideą sprawiedliwego porządku społecznego ani z gotowością do współpracy z innymi na zasadach sprawiedliwej wzajemnej korzyści³.

(2) Sfera wspólnotowa jest rządzona przez rozumy domowe (*domestic reasons*), to znaczy przez zasady i normy obowiązujące jedynie w rodzinach i innych małych grupach. Są one specyficzne dla nich i kształtują ich wzajemne oczekiwania, obowiązki, tworzą specyficzne tożsamości. Wewnętrzne stosunki w rodzinie są ich wewnętrzną sprawą. Społeczeństwo ani władze polityczne nie mają prawa w nie ingerować, na przykład w sprawy dobrowolnie przyjętego przez członków rodziny podziału pracy, nawet jeśli praca jest rozłożona nierównomiernie. Prawa publiczne ograniczają jedynie drastyczne przejawy niesprawiedliwości, takie jak ograniczenie

² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, PWN, Warszawa 1998, s. 91, 303.

³ Ibidem, s. 93.

podstawowych wolności członków rodzin, czy też znęcanie się jednych członków rodziny nad innymi. One też regulują wychowanie dzieci. Rodziny bowiem, w tym zakresie, w jakim dotyczy to wychowania i edukacji dzieci, należą do bazowej struktury społeczeństwa i są regulowane przez prawa publiczne, bowiem dzieci to przyszli obywatele demokratycznego państwa. Ich wychowanie nie jest z tego powodu sprawą tylko prywatną czy domową⁴.

(3) Ważną rolę w teorii Rawlsa odgrywa sfera cywilna, na którą składają się organizacje pozapolityczne i instytucje. Obejmuje ona stowarzyszenia, Kościoły, uniwersytety, towarzystwa naukowe, grupy zawodowe, organizacje pozarządowe i inne ciała zbiorowe. Stanowi odpowiednik Habermasa cywilnej sfery publicznej z pracy *Faktyczność i obojętność*. Jednak Rawls nie zalicza tej sfery do publicznej. Broni się też przed nazywaniem jej sferą prywatną lub sferą polityczną. Określa ją czasem jako sferę społeczną lub częściej jako „nonpublic”, co tłumaczymy jako „niepubliczna”. Sfera ta tworzy kulturę tła (*background culture*). Jest to podłoże społeczne demokracji, obszar kształtowania się postaw demokratycznych, tolerancji, grzeczności, zasad wzajemności, liczenia się z opiniami i interesami innych. Jest to szczególnie ważna kultura dla społeczeństwa demokratycznego, niezależnie od konkretnych kultur zakładanych przez poszczególne sfery społeczne. Warunkuje ona niejako trwałość demokracji i jej głębokie zakotwiczenie. Sfera ta, jak wszystkie inne, regulowana jest w ogólnym kształcie funkcjonowania przez prawa publiczne podstawowe. Jednak poszczególne instytucje i organizacje, wchodzące w skład sfery cywilnej, mają poza tym własne specyficzne rozumy niepubliczne (społeczne), czyli zespoły zasad funkcjonowania, działania, norm, celów, regulacji, które zapewniają im spełnianie ich powołania⁵. Jest w tej sferze miejsce na realizację własnych interesów prywatnych i instytucjonalnych, czyli na racjonalności. Sfera ta nie pełni funkcji pośredniczącej między społeczeństwem a sferą polityczną – jak to ma miejsce u Habermasa. Stanowi raczej podstawę rozumnych stosunków społecznych kształtowanych poza życiem jednostkowym i wspólnotowym. Stowarzyszenia i ciała zbiorowe są elementami tej społecznej podstawy⁶.

⁴ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, „University of Chicago Law Review”, Vol. 64, No 3, 1997, s. 788-794.

⁵ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard UP, Cambridge MA 2001, s. 115.

⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 355.

(4) Z kolei sfera niepubliczna polityczna została wydzielona jako pośrednicząca między sferą cywilną (niepolityczną i niepubliczną kulturą tła) a polityczną publiczną. Składają się na nią mass media wszelkiego rodzaju: gazety, żurnale, radio, telewizja, ulotki itp. Tworzą one kulturę polityczną, która jednak nie ma charakteru politycznego w ścisłym sensie tego słowa, bo nie podejmuje decyzji obowiązujących obywateli pod sankcjami. Jest nazywana polityczną na tej samej zasadzie, jak Habermas nazywa publiczną polityczną sferą debaty obywateli oraz organizacji cywilnych nad polityką. Jest regulowana w swoich ogólnych podstawach przez zewnętrzny wobec nich rozum publiczny. Ale w jego ramach dominują racjonalności partykularne charakterystyczne dla różnych mediów. Rawls wypowiada niewiele uwag na ten temat⁷.

(5) Wyróżnienie sfery politycznej niefundamentalnej jest *implicite* zawarte w Rawlsa odróżnieniach między prawami, zasadami i władzami wyższego oraz niższego rzędu. Do sfery tej należą takie instytucje, jak: parlamenty, partie polityczne, urzędy (są to władze niższe lub wtórne, lub zwykłe, czyli drugiego rzędu w randze politycznej). Obejmuje ona działania legislacyjne zwykłe, zależne od konstytucyjnych, na przykład ustanawianie praw podatkowych czy dotyczących ochrony środowiska, jak również decyzje rządowe i administracyjne mniejszej wagi oraz konsultacje partyjne. Również doraźne obywatelskie interwencje w sferę rządową i parlamentarną mają charakter polityczny wtórny. Działając w tej sferze, jej członkowie (zarówno obywatele, jak i parlamentarzyści lub rządzący politycy) kierują się i racjonalnością (własnym interesem), i rozumem (czyli dobrem wspólnym i poczuciem sprawiedliwości). Dopuszczane są oba rodzaje motywacji i uzasadnień działań⁸.

(6) Sfera konstytucyjno-ustrojowa stanowi, w ujęciu Rawlsa, właściwą sferę publiczną. W sensie podmiotowym w jej skład wchodzi obywatele biorący udział w głosowaniach nad ważnymi sprawami (elekcjach, plebiscytach), sędziowie, strażnicy konstytucji. Obejmuje ona działania legislacyjne o podstawowym znaczeniu dla zbiorowości, takie jak ustanowienie zasad ustrojowych, konstytucji, jak również działania zapewniające przestrzeganie konstytucji i implementację jej zasad w życiu społecznym. W tej sferze rządzi wyłącznie rozum publiczny. Racjonalność jest z niej wykluczona. Jeśli racjonalność w niej się pojawia (na przykład u sędziów czy u obywateli

⁷ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 768, przypis 13.

⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 320.

biorących udział w elekcjach), to upada dobrze urządzony ustrój polityczny. Tej sferze poświęca Rawls najwięcej miejsca. Stanowi ona centralny przedmiot jego twórczości. Jest to właściwa sfera publiczna polityczna o fundamentalnym znaczeniu dla zbiorowości.

Nie trzeba dodawać, że obywatele mogą brać i biorą udział we wszystkich wymienionych sferach. Występują w rolach osób prywatnych, rodziców, członków organizacji pozarządowych, piszących w gazetach, działających w partiach politycznych, głosujących nad przyjęciem konstytucji itp.

2. Specyfika rozumu publicznego

W porównaniu z koncepcją Habermasa teoria Rawlsa wydać się może dziwna. Niezgodna z potocznymi intuicjami językowymi wydaje się też używana przezeń terminologia. To, co zwykle się uważać za należące do sfery publicznej: organizacje i instytucje pozarządowe oraz mass media, funkcjonują w teorii Rawlsa jako niepubliczne (*non-public*). Na rzecz swojego stanowiska przytacza Rawls cały szereg argumentów i jest w swoich rozumowaniach konsekwentny. Według niego bowiem tylko w sferze fundamentalnie politycznej wszyscy obywatele biorą udział na równych prawach. I tylko ona jest w pełni rozumna (przynajmniej w zasadzie, w idei – taka powinna być). Są to kryteria podmiotów i sfer *stricto* publicznych. Sfera fundamentalna polityczna jest złożona. Najbardziej istotny jest dla niej podział na dwa rodzaje struktur i dwa rodzaje podmiotów składających się na te struktury. Pierwszą najwyższą strukturę stanowią ustrojowe zasady i prawa podstawowe. Jako podmioty konstytuują ją obywatele tworzący My-naród lub My-lud. Stanowią oni najwyższą władzę, która ustanawia najwyższe prawa i zasady dla struktur podstawowych społeczeństwa, czyli zasady sprawiedliwości oraz konstytucje i normy ustrojowe, jak również podstawowe uprawnienia i wolności obywateli. Na drugą strukturę najwyższej sfery składa się aparat sądowniczy, zwłaszcza Sąd Najwyższy stojący na straży przestrzegania konstytucji i zasad sprawiedliwości – na co dzień reprezentuje on poglądy i opinie obywateli. W polskich warunkach należałoby zaliczyć do niej również Trybunał Konstytucyjny oraz Rzecznika Praw Obywatelskich. W pewnym zakresie

działania należy do tej sfery również rząd (wszak proponuje ustawy o charakterze konstytucyjnym) i parlament (który te ustawy uchwala). Ta najwyższa sfera jest więc dwudzielna również w tym sensie, że składa się z obywateli-prawodawców oraz z aparatu jurydycznego stojącego na straży przestrzegania zasad ustrojowych i konstytucji. Do niej należą też szczególnie ważne dla zbiorowości działania rządu i parlamentu, natomiast te mniej ważne mają charakter bieżącej polityki i administrowania i zaliczane są do sfery politycznej niefundamentalnej.

Od sfery konstytucyjno-ustrojowo-jurydycznej zależy charakter stosunków międzyludzkich publicznych oraz niepublicznych i w dużym stopniu prywatnych.

Jak już wzmiankowaliśmy, pogląd uświęcający sferę konstytucyjno-jurydyczną jako jedyną w pełni publiczną u Rawlsa wynika z identyfikacji tego, co publiczne, z tym, co podlega całkowicie publicznemu rozumowi. Sfera publiczna stanowi domenę rozumu publicznego (*public reason*). W każdym społeczeństwie jest tylko jeden rozum *stricte* publiczny implementowany – chociaż może być wiele niepublicznych, czyli zmieszanych z racjonalnościami rozumów stowarzyszeń i organizacji. Różne społeczeństwa mają różne rozumy publiczne. Rozum publiczny można charakteryzować w wielu wymiarach i zastosowaniach. Ze względu na rodzaj dopuszczalnych rozumowań podobny jest on do rozumu komunikacyjnego Habermasa. W jego obszarze liczą się argumenty, sądy, zasady wnioskowania, reguły dowodu, poprawne logicznie uzasadnienia, a nie perswazje, nie retoryka ani sofistyka, chociaż w różnych zastosowaniach rozumu możliwe są odmienne procedury i metody użycia wnioskowań i argumentów (na przykład inne w sądzie, a inne w parlamencie – wszak w sądzie niedopuszczalne są dowody uzyskane w sposób niezgodny z przepisami prawnymi).

Obok charakterystyk instytucjonalnych Rawls podaje specyfikę merytoryczną rozumu publicznego. Zawiera on treści polityczne, które są zarazem moralne, to znaczy mają wartość pozytywną jako podstawa polityczno-aksjologiczna demokratycznego ustroju; zawiera ponadto komponenty normatywne ważne również poza systemem politycznym⁹. Prawa stanowione mogą być jego wyrazem. Rozum publiczny występuje w dwóch postaciach: jako cecha (cnota moralna)

⁹ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 802.

obywateli działających publicznie oraz jako zasada organizacji społecznej ucieleśniona w prawach podstawowych i instytucjach¹⁰. Na jego treść instytucjonalną składają się więc: (a) istotne składniki ustroju demokratycznego praworządnego ujęte w konstytucji (*constitutional essentials*). Należą do nich z jednej strony podstawowe wartości i możliwości polityczne, takie jak: wolność, równość, tolerancja, sprawiedliwość, pokój, życie ludzkie. Przyznaje się tym wartościom pierwszeństwo wobec innych w życiu politycznym i społecznym i zapewnia obywatelom środki do realizacji tych wartości w życiu. Z drugiej strony wśród tych składników wymieniane są elementarne zasady ustrojowe, takie jak podział władz i określenie ich kompetencji w taki sposób, by żadna z nich nie uzyskała przewagi nad innymi. Wszystkie wymienione składniki treści rozumu publicznego (to znaczy wartości i zasady ustroju demokratycznego praworządnego) określane są jako składniki politycznej koncepcji sprawiedliwości; (b) materialne zasady sprawiedliwości podstawowej (*matters of basic justice*) zapewniające równość szans oraz podstawowe warunki ekonomiczne i społeczne dla życia członkom zbiorowości. Nie muszą być one zapisane w konstytucji¹¹. Obydwie sprawiedliwości tworzą warunki dobrego społeczeństwa i dobrego współżycia w nim mieszkańców. Przy czym, dla uniknięcia nieporozumień, dodajmy, że Rawls używa terminu „sprawiedliwość” w wielu innych znaczeniach. Obok wzmiankowanych wyżej sprawiedliwości podstawowej i politycznej, wymienia jeszcze sprawiedliwość społeczną, która obejmuje mniej istotne zasady równości ekonomicznej i społecznej, na przykład dotyczące sprawiedliwych płac, *ius gentium*, stosunku do zwierząt, do przyszłych pokoleń, podziału prac między mężczyznami a kobietami. W ramach rozumu publicznego możliwych jest wiele sprawiedliwości politycznych, które mogą być realizowane w różnych społeczeństwach, a więc obok sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*), opracowanej w *Teorii sprawiedliwości*, rozum publiczny demokratyczny dopuszcza sprawiedliwość polityczną w postaci bezwarunkowego i niepodważalnego obowiązywania praw podstawowych (w stylu demokracji niemieckiej) lub sprawiedliwość w postaci konsensusu ustanowionego w umowie, w której biorą udział wszyscy rozumni obywatele. Dopuszcza też wiele interpretacji wartości politycznych oraz zasad podziału władz i zakresów

¹⁰ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 89.

¹¹ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 767.

ich kompetencji¹². Sprawiedliwość jest więc z jednej strony szersza, a z drugiej węższa zakresowo i treściowo od rozumu publicznego, zależnie od tego, w jakim znaczeniu ją stosujemy. W każdym razie sprawiedliwość podstawowa jest węższa od rozumu publicznego, zaś społeczna szersza.

W wymiarze postępowania jednostek rozum publiczny to rozum praktyczny moralny – ale nie w sensie Kanta ani Habermasa (mimo że Rawls w tym kontekście na Kanta się powołuje). Nie tworzy on bowiem moralności jednostkowej, jako podstawy regulującej całość życia społecznego i postępowania obywatelskiego, ani nie formułuje idei dobrego jednostkowego życia. Tworzy jedynie zasady współżycia publicznego, przy czym nie wymaga na forum publicznym działań całkowicie bezinteresownych lub altruistycznych ani troski o dobro wspólne kosztem własnego – jak to miało miejsce u Habermasa. Wymaga natomiast wyrzeczenia się egoizmu i załatwiania swoich spraw kosztem innych. Nie uznaje nadużywania dóbr publicznych w celach własnych lub partykularnych (na przykład w interesach rodzinnych). W najprostszym ujęciu – jego działanie polega na zapewnianiu korzyści wszystkim, w różnych możliwych sytuacjach, przy czym nie chodzi tu wyłącznie o korzyści materialne, ale przede wszystkim o korzyści wyższego rzędu, czyli moralne, polegające na tworzeniu warunków dla realizacji własnych koncepcji dobra, własnego stylu życia. Służą temu wymienione już wyżej wartości polityczne: sprawiedliwość, wolność, równość szans, pokój, zapewnienie minimum życiowego. Realizowany jest przez osoby, które uznają rzetelną *w z a j e m n o ś ć* w stosunkach między sobą, to znaczy traktują siebie jako równych, wolnych i odpowiedzialnych za to, co robią, i za dotrzymywanie zasad sprawiedliwego współdziałania. Chcą one stworzyć i tworzą społeczny porządek zapewniający taką kooperację. Rozumność polega na tworzeniu zasad sprawiedliwej kooperacji i dotrzymywaniu jej warunków.

Dzięki postępowaniu rozumnemu powstaje rozumny publiczny porządek, na który składa się zespół zasad sprawiedliwości, konstytucji, praw, uprawnień jednostkowych, realizowanych pozytywnych wartości politycznych. Osoby rozumne pragną takiego świata społecznego, w którym mogą kooperować z innymi jako wolne i równe, na warunkach, które wszyscy współtworzą i akceptują. Są

¹² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 311-340; J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 777.

to warunki sprawiedliwe, oparte na wzajemności i honorowaniu przyjętych zasad, leżące w interesie wszystkich obywateli. Osoby rozumne uznają te zasady i ważność roszczeń innych osób na ich podstawie, zaś nierozumni nie mają woli honorowania tych zasad.

Zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i działań jednostek rozum wymaga spełnienia pewnych kryteriów w działaniu: po pierwsze, otwarcia (zapewnienia otwarcia) na argumenty innych; po drugie, kierowania się w życiu politycznym przy wyborach podstawowych tylko wartościami politycznymi (sprawiedliwością, równością, wolnością, tolerancją, dobrem wszystkich), bo one mają pierwszeństwo nad innymi wartościami i tylko one tworzą przesłanki racji publicznych, które mogą być przez wszystkich uznane; po trzecie, uznania pluralizmu rozumnych sądów, stanowisk, argumentów i tolerowania odmienności – bo pluralizm rozumnych stanowisk jest cechą kooperacji rozumnej i dobrze urządzonych ustrojów; po czwarte, odróżnienia rozumnych od nierozumnych stanowisk. Tej czwartej cesze poświęca amerykański filozof najwięcej miejsca. Uznaje bowiem, że kryterium rozpoznawania rozumności niewspółmiernych rozległych doktryn (filozoficznych, moralnych, religijnych) jest fakt akceptowania przez nie zasad wolności, tolerancji i opartej na sprawiedliwości uczciwej współpracy o wzajemnych korzyściach.

3. Podmioty publiczne a podstawowa struktura społeczna

Pozostaje odpowiedzieć bardziej szczegółowo na pytanie o przedmioty, do których stosuje się rozum publiczny. Jak wynika z powyższych rozważań, odnosi się on bezpośrednio i w sposób absolutny do sfery publicznej konstytucyjno-jurydycznej. Wyłącznie jego zasadami mają się kierować: (a) obywatele jako prawodawcy, (b) sędziowie, zwłaszcza sędziowie Sądu Najwyższego, (c) członkowie gremiów ustawodawczych ustanawiających ważne prawa, na przykład członkowie parlamentu, (d) funkcjonariusze władzy państwowej (na przykład policji, tajnych służb), (e) członkowie rządu w swoich ważnych publicznych działaniach, debatach, głosowaniach i wypowiedziach¹³. Kto działa publicznie lub wypowiada się w sprawach

¹³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 297, 344.

ustrojowych i innych ważnych politycznie, musi przestrzegać rozumu publicznego, czyli powoływać się na jego zasady i wartości. Inne działania i wypowiedzi są traktowane jako niepubliczne lub prywatne, a więc bez znaczenia dla rozumu publicznego. Znaczy to, że członkowie rządu i parlamentu tylko w sprawach szczególnej wagi państwowej są zobligowani do kierowania się wyłącznie rozumem publicznym (czyli wartościami politycznymi i dobrem wspólnym), w innych zaś mogą również kierować się racjonalnością, czyli własnym interesem.

Powyższe określenie przedmiotu rozumu publicznego jest jednak tylko cząstkowe. Nie pozwala zrozumieć istotnych funkcji rozumu publicznego i sfery publicznej konstytucyjno-jurydycznej w jej wymiarze normatywnym, zobiektywizowanym instytucjonalnie. Rawls nazywa przedmiot rozumu publicznego „podstawową strukturą społeczną” (*basic structure*). Zalicza do niej główne instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne decydujące o ustroju społeczno-politycznym oraz o zasadach kooperacji w nim. Przy czym nacisk położony jest na normatywny wymiar instytucji oraz na sposób kształtowania przez nie społeczeństwa jako całości. Do struktury podstawowej należą: polityczna konstytucja, prawnie uznane formy własności, organizacja gospodarki, organizacja życia wspólnotowego¹⁴. Struktura podstawowa konkretyzuje zasady sprawiedliwości w sposób instytucjonalny. Jej zadaniem jest zapewnienie sprawiedliwych warunków tła (politycznego, ustrojowego), to znaczy stworzenie ram prawnych i instytucjonalnych niezbędnych dla działań obywateli, stowarzyszeń, zrzeszeń, jednostek i relacji między nimi. Ramy te są dostosowane do społeczeństw i mogą się zmieniać (na przykład można uprzywilejować kobiety, by kompensować niesprawiedliwe ich traktowanie w przeszłości)¹⁵. Zadaniem instytucji należących do struktury podstawowej jest zapewnienie sprawiedliwych warunków prawnych i faktualnych, w ramach których działają obywatele, jednostki, zrzeszenia i wszelkie gremia społeczne.

Tak więc pośrednio rozum publiczny odnosi się również do wszystkich struktur społecznych wymienionych na początku rozdziału. Reguluje stosunki między poszczególnymi jednostkami oraz między wspólnotami, zrzeszeniami i między jednostkami a zrzeszeniami i wspólnotami – z tym że reguluje w sposób ogólny, pozostawiając swobodę dla wewnętrznych regulacji szczegółowych

¹⁴ Ibidem, s. 350 i nast.

¹⁵ Ibidem, s. 349, 351.

poszczególnych organizacji, instytucji i wspólnot, o ile te regulacje nie łamią ogólnych zasad rozumu publicznego, a więc o ile nie łamią zasad sprawiedliwości politycznej, w tym zwłaszcza zasad tolerancji, wolności i równości. Dzięki temu struktura podstawowa kształtuje warunki sprawiedliwej współpracy obywateli i ciał zbiorowych, a przy ich pomocy kształtuje lub umacnia ukształtowane formy kultury demokratycznej. Spełnianie tych funkcji w jakimś stopniu sprawia, że inne struktury (poza konstytucyjno-ustrojową) też nabywają pewnego wymiaru publicznego.

W tych innych sferach zasady rozumu stanowią jedynie kryteria nadrzędne lub ramy ograniczające działania rozumów niepublicznych i racjonalności prywatnych. Pozwalają one na pewną ich swobodę, ale niecałkowitą. Tak na przykład nikomu nie wolno ograniczać wolności wypowiedzi obywateli na temat ustroju czy polityki, ale zarząd banku może ograniczać wypowiedzi publiczne swoich pracowników dotyczące jego działalności. Przedsiębiorstwo produkcyjne nie może zmuszać do pracy pracowników, nie opłacając ich – bo to niesprawiedliwe – ale konkretne płace zależą od umów osiągniętych drogą kompromisów, z użyciem siły przetargowej (a nie rozumu). Wolność sumienia i wyznania nie pozwala Kościołom na prawne ustanawianie w państwie obowiązującej religii ani narzucanie siłą swojej wiary ateistom lub inaczej wierzącym, ale mogą one umacniać w wierze swoich wiernych.

Zauważmy, że w ujęciu Rawlsa na dowolne deliberacje, na krytyki ustroju, na rozległe doktryny (filozofię, moralność, religię) jest miejsce tylko poza sferą konstytucyjno-ustrojowo-jurydyczną.

Rozum publiczny panuje w społeczeństwie dobrze urządzonym, czyli demokratycznym, pluralistycznym, praworządnym i sprawiedliwym. Wywodzi się z kultury osobistej (*civility*), kultury ogólnej społecznej (kultury podłoża, *background culture*, obecnej w stowarzyszeniach cywilnych) oraz kultury politycznej zbiorowości (wyrażanej między innymi w mass mediach i w funkcjonowaniu instytucji politycznych), a nie z autonomii jednostek – jak u Kanta. Kultura ta jako tło, z jednej strony, tworzy warunki dla powstania właściwych demokratycznych i sprawiedliwych form panowania, z drugiej – umacnia istniejący sprawiedliwy porządek. Wszyscy obywatele rozumni powinni zaakceptować zasady rozumu, bo zapewnia on wszystkim ważne wartości polityczne: wolność, sprawiedliwość, pokój, tolerancję, równe traktowanie. W społeczeństwach dobrze urządzonych jest on wynikiem konsensusu (*overlapping consensus*)

różnych grup i jednostek reprezentujących różne koncepcje dobra, w tym rozległe doktryny¹⁶.

Podsumowując ten punkt, zauważmy, że koncepcje rozumu publicznego Habermasa i Rawlsa, obok wzmiankowanych wyżej różnic, posiadają cechy wspólne. Jedną z nich jest negatywny stosunek do racjonalności użytecznej. Obydwa rozumy są moralne, dbające o dobro wspólne, o prawidłowe funkcjonowanie całego społeczeństwa, chociaż rozum Rawlsa nie abstrahuje od interesów materialnych jednostek, o ile są zgodne z interesami całej zbiorowości. Obydwa też zakładają konstytuowanie się oddolne rozumów, bo wyrastają one bądź to ze świata życia, bądź to z kultury społeczeństw. I co więcej, pozostają one niejako własnością zbiorowości lub jej znacznej rozumnej części. Rozumy publiczne to rozumy aktywnych w sferze publicznej i sprawiedliwie postępujących obywateli. Tym też różnią się na przykład od wspomnianego rozumu publicznego w ujęciu Hobbesa. W *Lewiatanie* rozum publiczny jest identyczny z rozumem suwerena politycznego, czyli władcy absolutnego¹⁷. Omawiana koncepcja różni się także od poglądu Kanta. Filozof królewiecki uznał, że publiczny użytek robiony jest z rozumu wtedy, gdy nasze myśli i działania nie są niczym zewnętrznym, pozarozumowym ograniczane i są kierowane do otwartej publiczności¹⁸. U Rawlsa zaś jest on nakierowany na realizację określonych wartości w sposób instytucjonalny.

4. Dylematy sfery publicznej

Uwypuklimy jeszcze raz pewne podstawowe cechy Rawlsa idei sfery publicznej, by uczynić jego koncepcję bardziej klarowną. Jak sugeruje powyższe lapidarne omówienie, status sfery publicznej (konstytucyjno-ustrojowo-jurydycznej) jest dwuznaczny. Z jednej strony ma ona wyodrębniony, niezależny od innych obszar działań, z drugiej zaś reguluje podstawowe stosunki we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

¹⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 196-200.

¹⁷ Na fakt ten zwraca uwagę między innymi L.B. Solum, *Constructing an Ideal of Public Reason*, w: F. D'Agostino, G.F. Gaus, *Public Reason*, op.cit., s. 368.

¹⁸ Por. rozdział pierwszy.

Istotą sfery publicznej jest rozumne współdziałanie, współpraca oparta na dialogu w celu ustanowienia i podtrzymania pokoju i społecznego porządku w warunkach różnic poglądów. Ze sfery publicznej wykluczone zostały stosunki rynkowe (coś za coś), siłowe, oparte na oszustwie, zwyczajowe, egoistyczne. Przymus jest akceptowany jedynie w ustalonych demokratycznie granicach prawnych i dla ochrony wartości publicznych. Są to wartości, których implementacja i obrona mają być celem działań w sferze publicznej: wolność, równość, pokój, tolerancja, wzajemny szacunek, solidarność, życie ludzkie, otwartość, upublicznianie ważnych informacji. Co do nich jest i musi być zgoda w społeczeństwach demokratycznych. Są one nadrzędne wobec wartości niepublicznych i prywatnych. Stanowią istotne składniki porządku konstytucyjnego i stanowią podstawę dla regulacji podstawowych stosunków międzyludzkich. Zakładając je w sferze publicznej, ustalane są podstawowe zasady i normy dla najważniejszych relacji między obywatelami i innymi podmiotami. Składają się one na sprawiedliwość publiczną polityczną. Są konkretyzowane w postaci praw, instytucji, działań politycznych. Zasady i normy sprawiedliwości mają być bezstronne, nie mają dyskryminować ani uprzywilejowywać nikogo. To one określają, komu i w jaki sposób zapewnić równość możliwości, kto i na jakich warunkach ma posiadać własność, kto ma prawo głosuwać, jakie religie tolerować, jak dzielić dobra materialne.

Sposoby i procedury ustalania norm sprawiedliwości mogą być różne w różnych społeczeństwach: kontrakt za zasłoną niewiedzy, kontrakt empiryczny, dyskurs, głosowanie, konsensus – niemniej wyklucza się kompromisy interesów egoistycznych, partykularnych. Dopuszczane są przy decydowaniu w sferze publicznej jedynie rozumne argumenty, dowody intersubiektywne, uzasadnienia, wnioskowania, a nie perswazje czy psychologiczne oddziaływania bądź figury retoryczne.

Wyniki stosowania procedur mogą być różne: ustrój liberalny, państwo dobrobytu, republikanizm, korporacjonizm, bowiem w ramach podzielanych rozumowań i wartościowań rozumne podmioty mogą dochodzić do różnych wniosków na temat sprawiedliwości (czyli sposobu uporządkowania i rodzaju konkretyzacji wartości podstawowych) i jej instytucjonalnej implementacji. Ale ilość dopuszczalnych jako rozumne interpretacji jest ograniczona¹⁹.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 295.

Innymi słowy Rawls (1) wprowadza kategoryczny zakaz kierowania się uprzedzeniami, partykularnymi interesami, egoizmem w postępowaniu publicznym, czyli takim, które ma istotne znaczenie dla życia zbiorowości, a więc podczas prac nad konstytucją, podczas elekcji, w czasie pełnienia obowiązków polegających na jej implementacji (w sądownictwie, prokuraturze, policji, w najwyższych instytucjach państwowych). (2) Wymaga w sferze publicznej otwartości na stanowiska i argumenty rozumne innych i tolerowania niezgodności między nimi. (3) Wymaga rozumności (mądrości) w podwójnym sensie: po pierwsze, umiejętności logicznego myślenia oraz myślenia i argumentowania odpowiedniego do przyjętych zasad w danej instytucji (na przykład w sądzie); po drugie, wrażliwości moralnej i gotowości do sprawiedliwej kooperacji korzystnej dla wszystkich oraz dotrzymywania zobowiązań, nawet jeśli okażą się one niekorzystne dla zobowiązanego²⁰. Chodzi o to, że w sferze publicznej rozstrzygane są sprawy wielkiej wagi dla całości społeczeństwa, dlatego niedopuszczalny jest wpływ na nie interesów partykularnych i egoistycznych.

Natomiast w sferach niepublicznych niepodobna ustrzec się od wpływu partykularnych interesów i opinii – i należy je tolerować. Wszak w sferze cywilnej podmioty konkurują między sobą o dotacje budżetowe (na przykład uniwersytety) i o inne wpływy, nie bacząc nawet na interesy innych. Mają one prawo bronić swoich interesów i walczyć o jak najlepsze warunki dla swojej egzystencji. Podmioty niepubliczne wkraczają w sferę publiczną i próbują ją spartykularyzować, realizując swoje interesy. Z tymi zbyt daleko idącymi dążeniami powinny walczyć podmioty publiczne. Nie zawsze jest to walka łatwa, ponieważ zwykle interesy partykularne ubierane są w szaty podstawowych wartości i zasad sprawiedliwości. Poza tym zdarza się, że racjonalności przyczyniają się do rozwoju lub do pozytywnej zmiany sfery publicznej, na przykład wówczas, gdy zwracają uwagę na istniejące faktycznie niesprawiedliwości.

Działania w sferze publicznej oparte są na pewnych prawdach i przekonaniach dotyczących świata i człowieka, potrzeb człowieka, jego natury, możliwości. Jednak w niej nie o prawdę chodzi, lecz o słuszność, o zasady sprawiedliwego ustroju, które mogą być konstruowane, a następnie implementowane w postaci praw i instytucji podstawowych w państwach. W tym sensie podmioty indywidualne

²⁰ Ibidem, s. 93.

i instytucje sfery publicznej kierują się rozumem praktycznym, a nie teoretycznym.

Rawls próbował sformułować zasady działań publicznych, które miały charakter uniwersalny i byłyby do zaakceptowania dla wszystkich podmiotów rozumnych. Niemniej krytycy Rawlsa (komunitarianie, chrześcijanie) zauważyli, że proponowana przezeń sfera publiczna ma charakter liberalny, bo zakłada jako oczywiste liberalne wartości (przede wszystkim wolności negatywne, równość formalną, uznanie społeczne, dobrobyt) i do ich realizacji ogranicza działania publiczne. Rawls dopuszcza w sferze publicznej tylko liberalne argumenty, które nazywa rozsądnymi. Inne uznaje za nierozumne²¹.

Powstaje w związku z tym również inna wątpliwość, związana ze zbyt jednostronnym i jednoznacznym podziałem na to, co publiczne i niepubliczne. Czy faktycznie można z góry określić, które racje, dążenia i działania są niepubliczne, nienastawione na realizację sprawiedliwości publicznej? Podział racji i stanowisk ze względu na to kryterium jest trudny, zwłaszcza w sytuacjach, w których nie chodzi o konsensus w konkretnych sprawach, lecz o zmianę wspólnych ram i zasad podejmowania decyzji. Stosowana sprawiedliwość okazuje się dla jednych sprawiedliwa, dla innych niesprawiedliwa.

Można dodać, że poza skrajnymi przypadkami, każdy podmiot ze sfer niepublicznych reprezentuje w większym lub mniejszym stopniu rozum publiczny, gdy odwołuje się uczciwie do sprawiedliwości. Czy wtedy automatycznie należy on również do sfery publicznej? W teorii Rawlsa z jednej strony można znaleźć argumenty na rzecz odpowiedzi negatywnej na to pytanie, bo dla amerykańskiego filozofa rozum publiczny to ideał osiągany tylko w wyróżnionej instytucjonalnie i treściowo sferze publicznej. Poza nią jest zmieszany z racjonalnościami i co najwyżej ogranicza ich zbytne uroszczenia²². Taki radykalizm w podziałach na rozum i racjonalność stanowi słabą stronę twórczości Rawlsa. Jego kryteria wyróżnienia sfery publicznej wydają się sztuczne, a jego teoria jest słabo przydatna do krytyki „niepublicznych” dziedzin stosunków społecznych.

Z drugiej strony powyższy wniosek należy opatrzyć jednak zastrzeżeniem, bo pogląd Rawlsa w tej sprawie nie jest jednoznaczny. Wszak zasady postępowania w sferze politycznej są warunkowane

²¹ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge UP, Cambridge 1982, s. 210.

²² B. Williams, *In the Beginning Was the Dead: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton UP, Princeton 2005, s. 1-5.

ostatecznie przez kulturę wspólnotową (domową), kulturę podłoża (tła), którą tworzą rozумы niepubliczne (społeczne) oraz przez kulturę polityczną (czyli istniejące w społeczeństwie i akceptowane zasady demokracji społecznej). Znaczy to, że pewne podstawowe zasady rozumowań praktycznych są wspólne wszystkim podmiotom biorącym udział w życiu niepublicznym. W organizacjach i instytucjach cywilnych występują regulacje i zasady postępowania obowiązujące ich członków, a poza tym pewne zasady i normy, które obowiązują również w sferze publicznej. Tam kształtują się zasady sprawiedliwej kooperacji, konsensusu, demokracji, autonomii, własności, praworządności, chociaż są jeszcze ułomne, zmieszane z dobrami partykularnymi i nie przybierają w nich pełnego wymiaru.

Rozdział czwarty

Przestrzenie publiczne

1. Istota przestrzeni publicznej

W literaturze dotyczącej życia publicznego zwykle nie dokonuje się rozróżnienia na przestrzeń publiczną i sferę publiczną. Odróżnienie to nie występuje w teoriach Kanta, Habermasa, Rawlsa. Wydaje się jednak, że wyróżnienie tych dwóch wymiarów pozwala na ujawnienie pewnych cech charakterystycznych dla życia publicznego, które zwykle uchodzą uwadze. Również w ramach przestrzeni podział na przestrzenie publiczne i przestrzenie prywatne pozwala na uchwycenie pewnych interesujących własności tych pierwszych, ważnych dla charakterystyki życia demokratycznego. W niniejszym rozdziale jedynie sygnalizujemy tytułowy problem. Nie omawiamy go w sposób wyczerpujący, bowiem z uwagi na swoją złożoność zasługuje na opracowanie w postaci obszernej monografii.

Przestrzeń publiczna może być ujmowana za pomocą różnego typu kategorii: prawnych, topograficznych, politycznych, kulturowych, filozoficznych. Czasem charakterystyka przestrzeni w kategoriach tylko jednego typu jest trudna do przeprowadzenia, ze względu na to, że charakterystyki różnych typów zazębiają się wzajem i przeplatają. W odniesieniu do obszaru fizycznego (geograficznego) przestrzeni publiczna definiowana jest w sensie prawnym jako obszar będący własnością państwa, miasta lub wielkiej zbiorowości, który jest w zasadzie równo dostępny, równo otwarty dla wszystkich obywateli lub dla wszystkich mieszkańców danego regionu, lub dla wszystkich ludzi. Każdy może w przestrzeni publicznej przebywać bez potrzeby posiadania zezwolenia od jakichkolwiek władz. Przestrzeń jest więc dobrem publicznym, do którego dostępu nie można nikomu zabronić. Ludzie mogą w niej przebywać i dokonywać

działań dozwolonych prawem i moralnością publiczną. Taki charakter mają drogi, ulice, place miejskie i wiejskie, urzędy publiczne. Przestrzeń publiczna może być zewnętrzna (występująca poza budynkami) lub wewnętrzna (zlokalizowana w budynkach). Może być dostępna bezpłatnie i bez ograniczeń (jak ulice lub place) lub dostępna za opłatą (jak muzea, niektóre publiczne parki czy drogi).

Przestrzeń publiczna może mieć charakter topograficzny, a więc być wydzieloną częścią powierzchni ziemi, lub charakter wirtualny, czyli być obszarem niefizycznym, w którym umieszczane są i przekazywane obrazy, dźwięki, komunikaty. Przestrzenie publiczne i niepubliczne mogą ulegać polityzacji, kulturalizacji oraz prywatyzacji. Zjawiska te mogą przybierać charakter mniej lub bardziej intensywny. Najbardziej uderzające są przypadki zawłaszczania przestrzeni publicznej w mieście przez podmioty prywatne poprzez zamianę jej na przestrzeń skomercjalizowaną przeznaczoną na pewne usługi za opłatą. Przykładem takich zjawisk jest chociażby ustawianie na rynku lub na chodniku ogródków kawiarnianych czy piwarskich. Następuje w ten sposób komercjalizacja przestrzeni, która wcześniej należała nieodpłatnie do wszystkich. Zawężona zostaje jej dostępność oraz zawężone zostają jej funkcje. Podobnie w przestrzeni wirtualnej niektóre sieci internetowe stają się dostępne tylko za odpłatnością. Bardziej dalekosiężne konsekwencje ma uszczuplanie przestrzeni prawnie publicznej w wyniku jej prywatyzacji, to znaczy sprzedaży prywatnym właścicielom do ich prywatnego użytku.

Osobnym zjawiskiem jest ograniczone upublicznianie przestrzeni prywatnej. Miejsca, które są prywatną własnością w sensie prawnym, stają się dostępne dla wszystkich lub dla tych wszystkich, którzy są gotowi płacić za korzystanie z nich na mocy regulacji prawnych. Taki charakter mają prywatne parki, muzea, prywatne zakłady usługowe i sklepy. Dostęp do nich jest regulowany z jednej strony przez prawo publiczne, z drugiej przez właściciela terenu. Taką przestrzeń należy odróżnić od przestrzeni prywatnej nieupublicznianej, będącej własnością konkretnych osób, do której dostęp ustala wyłącznie właściciel.

Przestrzeń publiczna przeciwstawiana jest z jednej strony przestrzeni prywatnej (w kategoriach własności), z drugiej przestrzeni wspólnotowej i korporacyjnej (ewentualnie zrzeszeniowej). Te ostatnie są własnością określonej grupy lub są dostępne tylko dla pewnych grupy. Do wspólnotowych przestrzeni należą przestrzenie rodzinne (na przykład wspólny dom), wiejskie (wspólna studnia,

wspólne jeziora, łąki), religijne (wspólnotowe kościoły, klasztory). Wspólnoty oparte są na więzach krwi, pokrewieństwa, pochodzenia, przekonań, wiary. Podobny charakter ma przestrzeń korporacyjna. Ona też należy do grupy osób lub do instytucji. Jest dostępna tylko dla niektórych (dla członków towarzystw, firm, pracowników uczelni etc.). Różni się od wspólnotowej tym, że członków korporacji i zrzeszeń łączą przede wszystkim interesy materialne lub społeczne i podzielane potrzeby, a nie więzy krwi, przekonań czy wartości.

Przestrzenie w sensie prawnym prywatne lub wspólnotowe bądź korporacyjne i dostępne na pewnych warunkach dla określonych podmiotów można nazwać półpublicznymi. Natomiast upubliczniony charakter ma przestrzeń skomercjalizowana, czyli w sensie własnościowym prywatna, lecz dostępna dla wszystkich za opłatą i na warunkach ustalonych przez podmioty niepubliczne lub półpubliczne (korporacyjne, wspólnotowe), na przykład prywatne kawiarnie, restauracje, sklepy.

Przestrzenie stanowią warunki dla pełnienia przez podmioty zbiorowe i indywidualne różnych funkcji publicznych i prywatnych: kulturowych, politycznych, obywatelskich, rytualnych, komercyjnych. Przydatność przestrzeni do pełnienia przez nie określonych funkcji zależy od cech, które posiadają: od ich cech fizycznych, walorów historycznych, usytuowania, dostępności, mody itp. Niektóre są bardziej cenne kulturowo czy politycznie od innych ze względu na tradycję dokonywanych na niej zdarzeń w przeszłości lub ze względu na zachowane w nich cenne dobra (na przykład rzeźby), lub ze względu na ukształtowanie bądź położenie, z kolei inne waloryzowane są wysoko ze względu na własności zdrowotne lub rekreacyjne¹.

Mówiąc o przestrzeni publicznej, mamy zwykle na myśli przestrzenie fizyczne (topograficzne), czyli miejsca na Ziemi dostępne dla działań i zachowań fizycznych. W ostatnich dziesięcioleciach coraz częściej mówi się również o przestrzeniach wirtualnych. Środki elektronicznego przekazu, a zwłaszcza sieci internetowe, stworzyły nowe możliwości wzajemnych oddziaływań. Powstała bowiem przestrzeń informacyjno-komunikacyjna o charakterze pozafizycznym, do której dostęp jest w zasadzie otwarty dla każdego, kto dysponuje odpowiednim sprzętem komputerowym oraz pewnymi

¹ Por. B. Jałowiecki, *Socjologia. Problemy podstawowe*, PWN, Warszawa 1991.

umiejętnościami jego obsługiwanego. W ramach tej wirtualnej przestrzeni można dokonywać analogicznych podziałów na typy, jak to ma miejsce w ramach przestrzeni fizycznej. Wszak niektóre sieci są dostępne tylko za opłatą lub wymagają klucza dostępu. Odmianami tej przestrzeni są przestrzeń słuchowa radia czy obrazkowa telewizji.

2. Podział przestrzeni ze względu na funkcje

Tak z grubsza scharakteryzowane przestrzenie publiczne można poddawać dalszym dyferencjom i podziałom przy zastosowaniu różnorodnych kryteriów. Jak wzmiankowaliśmy, różne typy przestrzeni nadają się w różnym stopniu do wypełniania odmiennymi treściami, odmiennymi co do formy i sensu intencjonalnego typami zachowań i działań. Ze względu na swoje cechy fizyczne, położenie, kształt, posiadane dobra służą niejako w sposób naturalny do pełnienia odmiennych funkcji i osiągnięcia niewspółmiernych celów.

Wszystkie przestrzenie publiczne, biorąc pod uwagę rodzaj dominujących funkcji społecznych, które spełniają lub spełniać mogą i odpowiedniość do ich spełniania, można podzielić więc na:

- 1) przestrzeń pokazywania się innym,
- 2) przestrzeń ekspresji,
- 3) przestrzeń do oglądania,
- 4) przestrzeń komercyjna (załatwiania bieżących potrzeb konsumpcyjnych),
- 5) przestrzeń służebna,
- 6) przestrzeń relaksu i rozrywki,
- 7) przestrzeń kultu i miejsca święte,
- 8) przestrzeń władzy (załatwiania spraw administracyjnych).

Ad 1) Idziemy lub jedziemy do określonych miejsc, by pokazać innym nasz sposób życia, zademonstrować nasze zachowanie, nasz ubiór lub po prostu zaznaczyć naszą obecność. Prezentujemy siebie jako „ja” wobec innych. Pokazujemy naszą swoistość, oryginalność, ale w ramach uznanej generalnej linii, czyli w ramach tego, co uznawane jest za *trendy* w środowiskach wpływowych w życiu publicznym, z którymi się utożsamiamy. Szczególnie odpowiednimi miejscami do pokazywania siebie są w miastach ulice-deptaki otoczone butikami i sklepami markowymi. W nich to, co publiczne, miesza się

z tym, co prywatne, lecz upubliczniane. Również modne kawiarnie, piwiarnie, restauracje służą pokazywaniu się. W przestrzeniach pokazywania się nie trzeba wymieniać słów. Główną rolę odgrywa komunikacja niewerbalna: miny, ubiory, uczesania, sposób poruszania się, siedzenia. Na deptakach miejskich tworzy się wspólnota mody, snobizmu i zarożumiałości. To, co zaściankowe, zostaje na nich dowartościowane. Pokazywane są ciała, ubiory, uczesania, zachowania.

Każde szanujące się miasto ma wydzielone przestrzenie pokazywania się i dba o nie. Przechadzając się po tych przestrzeniach lub przesiadując w kawiarniach usytuowanych w ich pobliżu, obywatel zdaje się mówić: ja też tu jestem, ja też należę do tego, co *trendy*, tego, co na czasie. Nie odstaję od innych. Należę do awangardy. Stać mnie na to, by tu być, napić się kawy lub piwa, a czasem nawet coś z markową etykietką kupić. Zdaje się jednak, że niektóre miasta nie posiadają tego typu przestrzeni.

W tych miejscach ujawniany jest pseudoindywidualizm instrumentalny jednostek i całych grup. A towarzyszy mu chyba również pseudoindywidualizm moralny i duchowy. Panuje w nich młodzieżowa kultura pozornie indywidualistyczna, ale faktycznie masowa, kultura na pokaz, behawioralna. To kultura pseudoautentyczności. Kultura udawania połączona zostaje z kulturą pożądania oraz kulturą bycia modnym, nowym, odcinającym się od przeszłych generacji, od zastanych autorytetów, zwłaszcza duchowych, od religii. Tworzy się swoista współczesna bohema zachowań, ale bez głębi artystycznej. Jest to obszar *a u t o p r e z e n t a c j i*, który można potraktować też jako namiastkę autoprezentacji typu feudalnego – kiedy to król lub książę pokazywał siebie innym po to, by ujawnić swoją pozycję, stanowisko, władzę, godność. Obecnie jednak cechy bycia *trendy* nie są zakładane jako istniejące uprzednio wobec prezentacji, lecz dopiero autoprezentacja w przestrzeni pokazywania się ma je właśnie tworzyć. Poza tym, co mają na pokaz, nic sobą więcej nie reprezentują. Tylko udają, że jeszcze coś mają w zanadrzu, jakąś wartościową cechę charakteru czy zdolność lub osiągnięcie. To, co naprawdę oryginalne, nie nadaje się do pokazywania w tej przestrzeni.

Ad 2) Przestrzeń ekspresji wyróżniliśmy na osobnym miejscu, bo wydaje się, że cechuje się innymi parametrami niż przestrzeń pokazywania siebie. W niej także „ja” pokazuje siebie, jednak nie jest to pokazywanie skalkulowane, nie jest wyrachowane, nie jest na sprzedaż. Nie chodzi też wyłącznie o zewnętrżność. Autentyczna

ekspresja ma charakter spontaniczny i ujawnia wnętrze „ja”. Ujawnia emocje, postawy, przekonania, poglądy, czasem również te głębokie, konstytuujące tożsamość „ja”. Nie liczy się tu intencjonalne oddziaływanie na innych ani osiągnięcie dobrego samopoczucia poprzez przynależność do tłumu będącego *trendy*, ale o rozładowanie wewnętrznych napięć lub zaspokojenie wewnętrznych potrzeb o charakterze pozamaterialnym. Ekspresje ujawniają się w takich przestrzeniach, jak: stadiony sportowe, sale gimnastyczne, place muzyki młodzieżowej, ściany przygotowane specjalnie dla pokrywania ich malunkami graffiti. W przestrzeniach tych tworzone są w sposób spontaniczny wspólnoty uczuć, przekonań, poglądów. Ekspresje mogą być nieukierunkowane (na przykład wyładowanie złości kibica, rozładowanie napięć) lub ukierunkowane. Te ostatnie przybierają często postać politycznych demonstracji i protestów, które mają miejsce na zebraniach w zamkniętych pomieszczeniach lub na wielkich placach. Demonstracje polityczne organizowane są przed budynkami parlamentów, rządów, organizacji międzynarodowych i administracji. Mogą przybierać formę destrukcyjną lub konstrukcyjną. Przykładem tej ostatniej są publiczne pokazy artystów na rynkach lub performanse teatralne².

Ad 3) Przestrzenie do oglądania mają specyficzne cechy. Są to miejsca atrakcyjne kulturowo i turystycznie, ze względu na znajdujące się w nich dzieła kultury lub pamiątki przeszłości. Do nich organizowane są wycieczki świeckie. Należą do takich miejsc bogate architektonicznie katedry, stare zamki, słynne z zasobów muzea, wybitne dzieła architektury, sztuki, a także inne pozostałości dawnych dziejów. Dzieła te są wartościowe artystycznie lub piękne estetycznie, lub wzbudzają szacunek z uwagi na swój wiek i świadectwo historii. Na ogół obcy cenią je bardziej niż swoi. Ci ostatni traktują je jako źródło dochodów turystycznych. Przestrzeń do oglądania jest wartością w sobie. Mądre społeczeństwa starają się upiększyć jak najwięcej przestrzeni publicznych, by ciągnąć z nich zyski oraz by ludziom dobrze się mieszało w pobliżu pięknych i wartościowych miejsc. Do oglądania może być też sam krajobraz naturalny lub rzadka flora i fauna obecna w określonym regionie.

Ad 4) Jeśli zaś chodzi o zaspokajanie potrzeb konsumpcyjnych mieszkańców, to w wielu krajach występuje tendencja do tworzenia wielkich centrów handlowych w pobliżu miast. Wielkie markety

² K. Wejchert, *Przestrzenie wokół nas*, Fibak Noma Press, Katowice 1993.

wypierają małe jednobranżowe sklepy. Tworzone są nawet całe miasta lub przedmieścia w postaci tak zwanych moli (*malls*). Należą do prywatnych właścicieli i nastawione są na funkcje komercyjne – sprzedaż towarów konsumpcyjnych. Jednak wydzielone są w nich symulowane i kontrolowane przestrzenie rozrywki (na przykład łowienie sztucznych ryb), rekreacji (kawiarnie, kina), ekspresji (kąciaki kreatywności lub sportu dla dzieci i młodzieży). Przyciągają one klientów kupujących, a zarazem stają się formą spędzenia wolnego czasu dla nich. Przestrzenie komercyjne są zróżnicowane. Wyróżnić w nich można wiele typów. Obok centrów handlowych zaspokajających potrzeby w zakresie wyglądu zewnętrznego czy odżywiania istnieją centra konsumpcji indywidualnej bieżącej (restauracje, bary)³.

Ad 5) Przestrzenie służebne różnią się od przestrzeni załatwiania spraw tym, iż pełnią typowe, czysto służebne funkcje dla mieszkańców miast i wsi. Są to funkcje powtarzające się, zwykle monotonne, jednostajne i proste. Brak w nich w zasadzie specyfiki, która cechuje na przykład poszczególne przypadki załatwiania spraw. Takie typowe funkcje służebne pełnią drogi, ulice, parkingi, przestrzenie tramwajów, autobusów i pociągów. Takie funkcje pełnią publiczne ubikacje, krany z wodą, przestrzenie wypełnione infrastrukturą (na przykład ciągi kanalizacyjne lub ciepłownicze). Mogą je oczywiście pełnić lepiej lub gorzej, co wpływa na jakość życia mieszkańców. Wszak tramwaje mogą być przepełnione lub luźne, mogą kursować regularnie lub nieregularnie, ulice mogą być zatłoczone lub przejezdne. Zwykle wielkie ulice przeznaczone dla samochodów dzielą miasta na części, zaś wąskie raczej łączą, ułatwiają komunikację międzyludzką. Przestrzenie dla ruchu samochodowego z reguły pozostają w konflikcie z przestrzeniami dla ruchu pieszego. Ruch samochodowy wypiera ruch pieszego oraz publiczny transport. Dlatego powinien być przesunięty na obrzeża miasta⁴.

Ad 6) Przestrzenie relaksu i zabawy, jak sama nazwa wskazuje, wyróżniają się walorami wypoczynkowymi. Są wielorakie fizycznie (wody, lasy, góry, piaski, śniegi). Ich dostępność też jest zróżnicowana fizycznie (często trzeba się natrudzić, by do nich dotrzeć), finansowo oraz prawnie. Służą rozrywce, wypoczynkowi, grze, zabawie. Mogą mieć charakter otwarty w sensie fizycznym (plaże nieogrodzone) lub zamknięty (na przykład kluby karciane). Niektóre posiadają

³ G. Markowski, *Świątynie konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Trio, Warszawa 2003.

⁴ A.B. Jacobs, *Great Streets*, MIT Press, Cambridge, London 1996.

swoje walory dzięki darowi natury (na przykład piękne góry), inne są tworzone rękami człowieka (na przykład Disneylandy). Stają się coraz bardziej atrakcyjne i coraz częściej odwiedzane. Ludzie szukają własnego szczęścia na urlopiach, w konsumpcji, w podróżach. Coraz więcej osób wyjeżdża na wypoczynek, szuka atrakcyjnej zabawy, chce oglądać ciekawe miejsca⁵. Jako osobną odmianę przestrzeni rozrywki wymienimy przestrzenie sportu wyczynowego oraz amatorskiego. Sport wyczynowy dzisiaj stał się zawodowym i dostarcza rozrywki (oraz emocji) kibicom i widzom. Sport amatorski obok funkcji rozrywkowych i zabawowych często pełni funkcje zdrowotne.

Ad 7) Niektóre przestrzenie otoczone są szczególną czcią ze względu na wagę zdarzeń dziejowych, które na nich zachodziły, lub ze względu na pełnione przez nie funkcje kultowe. Świecki kult otacza miejsca wielkich bitew (na przykład wzgórze Monte Cassino, Stalingrad), miejsca ludobójstwa (Oświęcim), męczarni (łagry), miejsca pochówku sławnych ludzi (mauzoleum Lenina na Placu Czerwonym w Moskwie, grób Piłsudskiego na cmentarzu w Wilnie, cmentarz na Powązkach w Warszawie) lub miejsca wystąpień sławnych osobistości (na przykład okno w pałacu biskupim w Krakowie, z którego przemawiał papież Jan Paweł II). Niektóre miejsca ważne dla władz politycznych lub dla całych społeczeństw uznawane są za uświęcone lub wręcz święte na wzór religijny. Z kolei miejsca kultu religijnego z jednej strony stanowią miejsca umożliwiające wyrażanie przekonań religijnych i wiary, a z drugiej wyrażania postawy czci i szacunku dla wartości i norm absolutnych lub dla bytów o charakterze istotnym (kościół, place, sanktuaria, miejsca narodzin założycieli nowych religii). Kult religijny odbywa się w wybranych miejscach. Przestrzenie kultu religijnego mają zwykle w sensie prawnym i funkcjonalnym charakter wspólnotowy, jednak często są dostępne dla całej publiczności oraz są też do oglądania. Do szczególnie ważnych, uznawanych za święte, organizowane są pielgrzymki. To miejsca w sensie religijnym święte: miejsca cudów, objawień, przechowywanych relikwii.

Ad 8) W skład przestrzeni władzy i załatwiania spraw publicznych wchodzi budynek urzędów, gmachy administracji i polityki. Urzędy należą do wewnętrznych miejsc publicznych. Obok nich występować mogą zewnętrzne miejsca publiczne do załatwiania

⁵ Ph. Kotler, *Marketing Places*, Free Press, New York 2002.

spraw urzędowych lub politycznych. W starożytności najważniejsze sprawy publiczne załatwiano w miejscach otwartych: na agorze w Atenach lub na forum w Rzymie. Dzisiaj w Europie otwarte pozostały jedynie rynki dla dokonania zakupu lub wymiany towarów w skali lokalnej, chociaż większość towarów nabywana jest w zamkniętych pomieszczeniach. Natomiast sprawy o publicznym znaczeniu załatwiane są w wyznaczonych budynkach odpowiednich urzędów: w ratuszach, gmachach parlamentów, rządów. W nich zapadają decyzje i postanowienia.

W ramach przestrzeni władzy szczególne miejsce zajmują przestrzenie rządowe i jurydyczno-sądowe. W sensie prawnym stanowią zwykle własność rządów lub państwa. Obejmują one gmachy rządowe, parlamenty, budynki sądów, prokuratur. Wystrój tych pomieszczeń i terenów wokół nich jest szczegółowo kontrolowany. I dostęp do najważniejszych z nich jest tylko za specjalnym zezwoleniem. Zachowanie i wyposażenie innych jest zaś regulowane przez prawa. Od osób przebywających w nich wymagana jest powaga, zachowanie się wedle obowiązujących w nich reguł, odpowiedni ubiór, używanie określonego języka.

Wstęp do najważniejszych spośród nich jest ograniczony dla publiczności. Są to strzeżone siedziby władz. W nich podejmowane są najważniejsze decyzje. W szczególności dotyczy to gmachów rządowych usytuowanych w stolicach państw. Gmachy te mogą też być w szczególnych okolicznościach obiektem agresji. Przed nimi organizowane są często pikiety i demonstracje niezadowolonych z podejmowanych w nich decyzji.

Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczymy, że podział przestrzeni ze względu na ich funkcje społeczne jest typologiczny, a więc względny. Kryterium podziału stanowią funkcje dominujące w danego typu przestrzeni lub takie, którym dany typ przestrzeni najlepiej służy. Faktycznie jednak każda przestrzeń publiczna spełnia jednocześnie kilka funkcji – jedne w większym, inne w mniejszym stopniu. Przykładowo przestrzenie pokazывania siebie są zarazem przestrzeniami oglądania. W nich nie tylko mieszkańcy i goście pokazują się sobie wzajem, ale również chcą się pokazać miastu – w tym celu czynią je w coraz większym stopniu przestrzeniami oglądania, przestrzeniami załatwiania spraw, rekreacji lub rozrywki. Podobnie wiele przestrzeni ekspresji i przestrzeni kultu pełni równocześnie funkcje przestrzeni do oglądania.

Każde państwo i każda miejscowość buduje swój wizerunek i prestiż w oparciu o pewne miejsca dla nich charakterystyczne, cenne, rozpoznawalne. Tworzą one jego tożsamość i jego piękno, są powodem do dumy. Zwykle są to miejsca historyczne, kulturowo bogate lub miejsca unikatowe, niepodobne do innych w kraju i za granicą. Troskliwe władze miast upiększają istniejące oraz tworzą nowe miejsca o ciekawych rozwiązaniach architektonicznych. Dbają też o to, by one żyły, by tętniły imprezami kulturowymi, by przyciągały mieszkańców i turystów⁶.

W każdej miejscowości jest też wiele miejsc o statusie półpublicznym i to różnych rodzajów. Wystarczy wymienić zamknięte dla obcych osiedla mieszkaniowe, boczne uliczki, podwórka i pasaże, które są okupowane przez pozbawione opieki dzieci lub przez bezrobotnych, nietrzeźwych mieszkańców. W różnych społeczeństwach odmienne typy przestrzeni uważane są za ważne, istotne dla zbiorowości. Im bardziej demokratyczne społeczeństwo, tym większą rolę pełnią w nim przestrzenie otwarte publiczne. Duże znaczenie ma też ilość przestrzeni publicznych oraz ich rozmieszczenie w mieście. Im bardziej rozłożone są po całym mieście oraz im bliżej miejsc zamieszkania ludzi, tym lepiej służą integracji społecznej oraz tym bardziej upiększają miasto. W systemach totalitarnych przestrzenie publiczne są poddawane kontroli politycznej władz politycznych. Nie mogą być wykorzystywane dla ekspresji autentycznych postaw obywatelskich. Są więc zamknięte dla autentycznej sfery publicznej. Natomiast są wykorzystywane dla działań pozorowanych, mających na celu popieranie aktualnej władzy politycznej. Taki charakter miały w okresie komunizmu wiece i pochody pierwszomajowe⁷.

3. Cyberprzestrzenie

Powyżej wspominaliśmy o przestrzeniach wirtualnych. Ze względu na wzrost ich znaczenia warto poświęcić im jeszcze kilka uwag.

⁶ S. Anholt, *Brand New Justice: How Branding Places and Products Can Help the Developing World*, Butterworth-Heinemann, London 2005.

⁷ Por. *Architektura publiczna i projekt architektoniczny jako katalizator domeny publicznej*, w: *Przestrzeń publiczna współczesnego miasta*, „Czasopismo Techniczne. Seria Architektura”, 2005, z. 9-A.

W ramach przestrzeni wirtualnych lub cyberprzestrzeni główną rolę odgrywają przestrzenie massmedialne oraz internetowe. Globalne i regionalne sieci massmedialne zostały dobrze omówione w literaturze przedmiotu. Zwraca się uwagę na ich potencjalne zalety i wady wynikające z ich struktury. Do zalet należą: olbrzymi potencjał komunikacyjny, możliwości zbierania informacji z całego globu, zdolność ich szybkiego przerabiania i przekazywania, wielka liczba odbiorców. Do cech negatywnych zalicza się: ich jednokierunkowość (od nadawcy do odbiorcy), ograniczone możliwości zaistnienia obywateli na wizji, wykluczenie z powodów technicznych i komunikacyjnych (fachowcy wypierają obywateli)⁸.

Remedium na ułomności przestrzeni medialnych miały stać się przestrzenie elektroniczne. Internet staje się w XXI wieku czynnikiem dominującym w komunikacji międzyludzkiej, dostarcza olbrzymich możliwości. Jest przestrzenią, w której można się komunikować równocześnie ustnie, pisemnie i behawioralnie na wielkie odległości. Umożliwia komunikację taną i szybką. Staje się więc konkurencyjny wobec przestrzeni fizyczno-geograficznych. Od początku XXI wieku stał się globalną przestrzenią wirtualną. O dynamice jego rozwoju niech świadczy fakt, że począwszy od roku 1997 w Chinach co miesiąc dołączanych jest doń co najmniej 10 000 linków. Nie ma wątpliwości, że należy go zaliczyć do przestrzeni publicznej, bowiem dostarcza dóbr również poza kanałami komercyjnymi, a więc nieodpłatnie lub za małą opłatą. Ułatwia zarządzanie, zapewnia producentom hardware'u i software'u duże zyski, wydeptuje ścieżki postępu technologicznego.

Nie jest jednak nastawiony wyłącznie na zysk. Państwa i rządy wspierają jego użycie również dla celów pozaekonomicznych: rozwoju edukacji na odległość, kultury, nauki. Materiały e-nauczania są tańsze niż książki drukowane na papierze, a więc bardziej dostępne dla biednych. Jako dobro (publiczne i upublicznione), z punktu widzenia technologicznego, nie ogranicza dostępu do siebie z powodu ograniczoności zasobów, to znaczy wszyscy ludzie na świecie mogą stać się jego użytkownikami, czyli mogą znaleźć się w cyberprzestrzeni i korzystać z niej równocześnie, tak jak korzystają z publicznych placów, ulic, urzędów. Nie ma potrzeby, by kogokolwiek z niej wykluczyć z powodów braku tego dobra. I co ważne, ludzie

⁸ J.B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Polity Press, Cambridge 1995; N. Bernards (ed.), *The Mass Media. Opposing Viewpoints*, Greenhaven Press, St. Paul 1988, s. 16 i nast.

nie muszą rywalizować o lepsze lub gorsze w nim miejsce. Dostęp i korzystanie z połączeń są zapewnione w prosty sposób przez dołączenie fizycznej struktury (serwera, linii telefonicznej) do istniejącego systemu⁹.

Trzeba jednak przyznać, że w wielu przypadkach granice między użyciem publicznym a prywatnym cyberprzestrzeni są chwiejne i zmienne. Przestrzeń ta, podobnie jak przestrzeń fizyczna, może być prywatyzowana, wykorzystywana dla niepublicznych celów, komercjalizowana, ograniczana dla niektórych typów użytkowników. Usługi serwerowe w cyberprzestrzeni (*on line services*) są coraz częściej prywatne i trzeba za nie coraz więcej płacić. W niektórych zaś przypadkach ich właściciele lub zarządcy rezerwują sobie prawo do wykluczania niektórych użytkowników z powodów ideologicznych, politycznych, moralnych i innych. Tak czynią rządy Chin oraz niektórych państw muzułmańskich. Niektóre sieci są zarezerwowane tylko dla określonych typów użytkowników i wymagają od korzystających z nich zalogowania za pomocą haseł lub specjalnych kluczy. Nawet wzmiankowana wyżej otwartość cyberprzestrzeni dla biednych jest niepełna, bowiem wymaga pewnego stopnia telefonizacji kraju oraz posiadania komputera lub dostępu do niego.

Status wirtualnej przestrzeni i jej funkcje są wieloznaczne. Z jednej strony cyberprzestrzeń elektroniczna jest rządzona przez prawa wolnego rynku, z drugiej jest kontrolowana i nadzorowana przez państwa i właścicieli sieci, z trzeciej zaś wykorzystywana dla celów przestępczych bądź zagrażających bezpieczeństwu publicznemu. Z jednej strony ułatwia kontakty, łamie granice, kontrole polityczne, podważa autorytety, z drugiej ułatwia działalność terrorystyczną, demoralizację młodzieży i dzieci, oszustwa i manipulacje. Promuje kulturę indywidualistyczną, lecz zarazem promuje anonimowość¹⁰. Przede wszystkim jednak nie należy zapominać, że są to tylko przestrzenie, które oferują tylko możliwości, a ich wykorzystanie zależy od działających na nich i w nich ludzi.

⁹ B. Gates, *The Road Ahead*, Viking, New York 1995; I.J. Abbate, *Inventing the Internet*, MIT Press, Cambridge Mass. 2000, r. 1.

¹⁰ Y. Benkler, *The Wealth of Networks: How Social Production Transform Markets and Freedom*, Yale UP, New Haven 2007.

4. Miejsca święte i uświęcone religijnie

Ze względu na tytułową problematykę książki osobny paragraf poświęcimy charakterystyce przestrzeni sakralnych. Wprawdzie kilka lapidarnych uwag zostało już na ten temat sformułowanych, jednak warto dodać następne do podanej charakterystyki.

Miejsca święte mają uprzywilejowany status w kontakcie z Bogiem. Spoczywa na nich Boski cień i stają się miejscem ułatwiającym drogę do Boga. Obok miejsc świętych przeznaczonych do sprawowania kultu religijnego (świątyń, placów) występują miejsca uświęcone religijnie, a więc w mniejszym stopniu sakralne niż święte. W przekonaniu wierzących w szerokim sensie cała Ziemia jest uświęcona, bo jest dziełem Boga. W sensie węższym uświęcenie dokonuje się dzięki działaniom religijnym: procesjom, poświęceniom, walkom o religię, obecności w tych miejscach ważnych religijnie osobowości (papieży, świętych, męczenników). W takich przypadkach miejsca często otrzymują znamię fizyczne upamiętniające te wydarzenia: tablice, napisy, krzyże itp. Stają się wyróżnione i otrzymują specjalny status w oczach wierzących. Jednek tego typu działania zacierają zarazem ostre granice między religijnym *sacrum* a *profanum*. Takie miejsca stają się niejako półświęte. Konserwują one pewne znaczenia religijne oraz związane z nimi znaczenia moralne oraz świeckie. Bóg jest obecny wszędzie, ale w sposób szczególny w miejscach świętych i uświęconych. W nich doszło do specyficznych doświadczeń jego obecności i to doświadczenie jest pozaczasowe. Udziela się innym w pewnym stopniu, jest przekazywane potomnym. Przeszłość uobecnia się w tym miejscu ciągle, trwa i kieruje naszym działaniem, wpływa na nas w szczególny sposób w tym miejscu. Dlatego wierzący (ale również niewierzący) urządzają pielgrzymki do miejsc świętych).

Miejsca święte i uświęcone wymagają określonych zachowań od osób znajdujących się w nich: poważnych, skupionych, przykładowych pod względem etycznym, z zadumą. Dobre życie wymaga kultu miejsc świętych, czyli odpowiedniego w nich zachowania¹¹.

Oddziaływania świętych miejsc nie można ująć w terminach ogólnych ani dokonać ich teoretycznej analizy w postaci teorii naukowych. Jest to oddziaływanie osobowe, zindywidualizowane, rodzaj bezpośrednich doznań, emocji, odczuć, pragnień, ukierunkowań

¹¹ M.R. Wynn, *Faith and Place*, Oxford UP, Oxford 2009.

myślenia. Oddziaływania rozszerzają się na zasadzie analogii, zarażenia psychicznego lub wpływów duchowych. Uczestniczący w tych doświadczeniach (nie turyści ani obserwatorzy, ale wierzący) utożsamiają się z określoną tradycją i wiarą. Przejawiają też określony sposób myślenia, doświadczania, praktykowania (na przykład udział w nabożeństwach, pielgrzymkach), które są świadectwem ich zaangażowania w konkretny świat znaczeń, sensów.

Z przestrzeniami świętymi i uświęconymi wiążą się całe wspólnoty religijne, etniczne lub narodowe. Zachowują one ciągłość w określonej przestrzeni i bronią jej jako świętej i jako swojej. Historia tego związku rozciąga się czasem na tysiąclecia. W danej partykularnej przestrzeni znajdują się bowiem ślady świętości, czyli artefakty. Jako przedmioty religijne stanowią przedmiot kultu religijnego. Często towarzyszy im kult historyczny narodowy, związany z ich znaczeniem dziejowym i politycznym (na przykład Częstochowa dla Polaków). Tego rodzaju rzeczy materialne nie są przedmiotem pożądań ani konsumpcji, lecz częścią rzeczywistości ponadmysłowej, na którą wskazują i która nadaje im sens. Dlatego są wartościowe same w sobie jako dobra symboliczne. Podmioty za ich pomocą określają się i nadają sens swojemu życiu. Dzięki nim kształtują swoją tożsamość indywidualną i kolektywną.

Takie traktowanie miejsc oznacza pokonanie odczarowania i uprzedmiotowienia, charakterystycznego, według Maxa Webera, dla nowożytności. Świat przestaje być li tylko obiektem realizacji potrzeb materialnych, staje się upodmiotowiony, zaczarowany. Tworzy całość, w której przeszłość i teraźniejszość łączą się z sobą. Poprzez przestrzeń świętą lub uświęconą świat jest afirmowany, jako wartościowy w sobie. Nie jest traktowany wyłącznie jako instrument do zaspokajania potrzeb materialnych człowieka. Dzięki takim przestrzeniom czas staje się ciągły. Jest trwaniem, w którym różne elementy przeszłe teraźniejsze i przyszłe przenikają się i w ten sposób konstytuują tradycję. Czas i przestrzeń tworzą jedną organiczną całość. Całość ta przekazywana jest w narracjach oraz w wierzeniach. Narracje i wierzenia nadają sens działaniom tylko w relacji do przestrzeni, w której one zachodziły i stanowiły elementy ciągu działania się. Święte miejsca religijne dziedziczą niejako nadzwyczajne wydarzenia zaszłe w nich w przeszłości. Nabyły pewnych własności, które stały się im immanentne i o których pamięć nie zagięła¹².

¹² Ph. Sheldrake, *Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity*, SCM Press, London 2001, s. 33 i nast.; D. Brown, *God and the Enchantment of Place*, Oxford UP,

Trzeba dodać, że taki charakter miejsca święte mają tylko dla wierzących. Gdy wierzących brakuje, miejsca tracą swój immanentnie święty charakter. Dla niewierzących zaczynają pełnić funkcje artystyczne lub zabytkowe, lub jeszcze inne. W skrajnych przypadkach miejsca święte są profanowane: gdy na przykład kościoły zamieniane są na hotele w krajach zachodniej Europy lub gdy zamieniane są na muzea ateizmu lub magazyny, jak to miało miejsce w ZSRR. Ich wewnętrzne odziedziczone znaczenia zanikają. Zastępują je nowe, relatywne do obecnych funkcji. Wydaje się jednak, że proces profanacji nigdy do końca nie może być przeprowadzony, przynajmniej wobec niektórych typów obiektów, bowiem one w strukturze swojej ujawniają sens doświadczeń religijnych, nadanych im w przeszłości. Zdradzają fizycznymi cechami, że reprezentowały obecność sensów niematerialnych, przynajmniej komunikują je osobom wrażliwym na doświadczenia duchowe lub kulturowe. Wszak są majestatyczne, piękne, tajemnicze, cechuje je wielkość i czar. Często są to miejsca odosobnione, odizolowane od zgiełku codziennego i codziennej krzątaniny. Tą muzykę świętości odczuwa i rozpoznaje na podstawie ich formy nie tylko uczestnik doświadczeń religijnych, lecz także wrażliwy obserwator zewnętrzny.

Przestrzenie są obiektem walki. Podmioty walczą o nadanie im charakteru lub funkcji, które uznają za właściwe lub korzystne dla siebie. Różne podmioty próbują je opanować lub wykorzystać dla siebie, na przykład deweloperzy przekształcają przestrzenie przestronne w przestrzenie ciasne, drogowcy przestrzenie ciche w przestrzenie hałaśliwe, inwestorzy przemysłowi przestrzenie rekreacyjne w przestrzenie uciążliwe. Do najbardziej znaczących politycznie zjawisk należy chyba przekształcanie przestrzeni świętych religijnie w sekularne oraz świeckich w przestrzenie uświęcone. Przeciwnie działania oparte są na analogii lub imitacji. Uświęcenie tego, co niereligijne, dokonuje się na wzór religijny. Niemniej procesów dokonuje władza świecka, która niejako upodabnia swój status do władzy religijnej. Procesy mogą mieć mniej lub bardziej radykalny charakter. Znane są od dawna. Władza polityczna zawsze domagała się pewnego kultu na wzór władzy duchowej – i cieszyła się nim. Na ogół w czasach średniowiecza oraz w krajach

demokratycznych kult ten nie wykluczał kultu *stricte* religijnego dla reprezentantów Kościołów i władz kościelnych. Do dzisiaj występują zjawiska sakralizacji niektórych przedmiotów świeckich znaczących politycznie i szczególnie ważnych dla tożsamości zbiorowości. Tak więc szczególną czcią otaczane są flagi państwowe, hymny narodowe, konstytucje. Taka świecka religia nie konkuruje zwykle z religią reprezentowaną przez Kościoły ani nie zwalcza Kościołów i religii kościelnej. Jednak już w czasach rewolucji francuskiej 1791-1793 zwalczany był Kościół, święta kościelne, obyczaje kościelne. Zarazem jednak władze jakobinów tworzyły na wzór Kościoła katolickiego swoje struktury władzy centralnej, propagowały kult rozumu, wprowadzały święta świeckie, kalendarz świecki, miejsca kultu świeckiego konkurencyjne wobec religijnych itp.

Najdalej proces sakralizacji tego, co świeckie, posunięty był w ZSRR. Komuniści zwalczali religie i Kościoły w sposób brutalny. Desakralizowali przestrzenie religijne. Usuwali z nich znaki religijne, rujnowali świątynie lub zamieniali je w budowle o świeckim przeznaczeniu (magazyny, muzea ateizmu). Przestrzenie sakralne religijne niemal zupełnie zlikwidowano, a wraz z nimi całą sferę religijną. Duchowni byli mordowani, więzieni, inwigilowani i prześladowani, zaś wierni dyskryminowani. Zarazem władze komunistyczne dokonywały sakralizacji wszystkiego, co nosiło znamiona komunistyczne: jako święte zostały potraktowały poglądy klasyków marksizmu, marksizm stał się świecką religią. Żądały też, by przez wszystkich był tak traktowany. Święte stały się biografie klasyków oraz place i miejsca związane z ich życiem oraz z wydarzeniami rewolucyjnymi. Czczono domy, pokoje, w których mieszkali klasycy, nawet meble i inne sprzęty, których używali (przykład muzeum Lenina w Poroninie). Ich ciała balsamowano i traktowano jak relikwie. Najdobitniejszym przykładem takiego kultu jest mauzoleum Lenina na Placu Czerwonym w Moskwie, do którego spieszyły pielgrzymki z najbardziej odległych miejsc i ustawiały się wielodniowe kolejki. Plac Czerwony w Moskwie miał charakter uświęcony¹³.

¹³ Por. M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Nomos, Kraków 2003; A. Chwalba, *Sacrum i Rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Universitas, Kraków 1992.

Rozdział piąty

Struktura i funkcje sfer publicznych

1. Szerokie rozumienie sfery publicznej

Jak wskazują rozważania poprzednich rozdziałów, „sfera publiczna” jest terminem wieloznacznym, wieloznacznym jest bowiem termin „publiczny”, zarówno w języku filozoficznym, jak również w użyciu potocznym. Wszak z jednej strony występuje on w kontekstach wskazujących na denotowanie przezeń zjawisk i przedmiotów, które są równocześnie niepaństwowe i nieprywatne w sensie prawnym, a dostępne ogólnie. W taki sposób używany jest na przykład termin „telewizja publiczna” w języku polskim. Z drugiej strony termin „publiczny” używany jest w szerszym znaczeniu – wszak mówi się, że „osoby publiczne” muszą liczyć się z zainteresowaniem widzów ich życiem prywatnym, mając na myśli z jednej strony polityków, z drugiej dziennikarzy i aktorów występujących lub pracujących w stacjach telewizyjnych. Przy próbach zdefiniowania sfery publicznej istotnej społecznie i politycznie niepodobna więc uniknąć arbitralnych decyzji.

Wyjdziemy od wyróżnienia dwóch podstawowych znaczeń tego pojęcia: szerokiego i wąskiego. W szerokim sensie obejmuje ono wszelkie postawy, działania i zachowania dokonywane w przestrzeniach publicznych wymienionych w poprzednim rozdziale. Sfera publiczna to obszar stosunków jawnych, zarówno dotyczących znanych, jak i obcych sobie ludzi. Jest to obszar swoisty, bo regulowany zbiorem norm i reguł o charakterze moralnym, obyczajowym, grzecznościowym, kulturowym. Jest to sfera różnorodnych działań. Mają one miejsce poza domem, poza rodziną, poza krewnymi. Pozostając w sferze publicznej, znajdujemy się w obszarze jawności, ale zarazem, w dzisiejszych czasach, większej lub

mniej szej anonimowości. W niej spędzamy wolny czas, załatwiamy sprawy wymagające kontaktu również z nieznajomymi. Dlatego charakterystyczne są dla niej relacje dystansu, rezerwy w stosunku do innych, przestrzeganie zasad kultury publicznej, nieujawnianie intymności, uczuć osobistych, które mogłyby urazić innych. Podmioty kontrolują swoje zachowania, poddają się anonimowym regułom, obowiązującym w danej zbiorowości. W tym sensie można sferę publiczną w szerokim sensie określić jako sferę udawania, nieautentyczności, mistyfikacji. Chociaż nie zawsze tak się dzieje. W czasach starożytnej Grecji osoby publiczne były znane od podszewki, a więc wkraczały na agorę wraz ze swoimi cechami osobistymi. Dzisiaj zwłaszcza młodzież znowu łamie granice między tym, co prywatne, i tym, co publiczne. Coraz bardziej eksponuje w niej swoje prywatne interesy, czy wręcz intymne postawy, łamiąc przyjęte konwenanse zachowań¹.

W ujęciu funkcjonalnym rodzaje sfer publicznych są analogiczne do funkcjonalnych typów przestrzeni publicznej. Można więc mówić o sferze samoprezentacji, ekspresji (z jej konkretyzacjami: literacką, artystyczną, kontestacji politycznej), załatwiania spraw urzędowych, kultu (w szczególności religijnego) etc. Odpowiednie typy działań publicznych najczęściej mają miejsce we właściwych dla nich przestrzeniach. Często też ze względu na te analogie i podobieństwa przestrzeni publiczna i sfera publiczna są z sobą utożsamiane. Tak szerokie znaczenie sfery publicznej występuje najczęściej w mowie potocznej. Mówi się, że jest to właśnie sfera doświadczeń publicznych, doznawanych w wyniku kontaktu z innymi, z nieznajomymi i znajomymi w obszarze wspólnie dostępnym dla wszystkich lub dostępnym dla wyspecjalizowanych grup (na przykład grup ekologów). Na doświadczenia te składają się rozmowy, argumenty, konkluzje, przemyślenia pod ich wpływem, sądy, podejmowane w ich wyniku decyzje i działania. W niej kształtowane są stanowiska w dowolnych sprawach interesujących uczestników spotkań.

W nawiązaniu do Habermasa, Bourdieu, Sennetta i innych teoretyków, można wyróżnić wiele odmian, szeroko rozumianych, sfer publicznych. Ich liczba i rodzaj zależą od stosowanych kryteriów ich wyróżnienia. Tak więc ze względu na zasięg przestrzenny wyróżniane są sfery: miejska, wiejska, regionalna, krajowa, transnarodowa, międzynarodowa. Wedle kryterium stopnia zorganizowania

¹ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Muza SA, Warszawa 2009, s. 419 i nast.

można wyróżnić sfery publiczne zorganizowane oraz spontaniczne. Według kryterium rodzaju zachodzących interakcji między podmiotami: sfery komunikacji bezpośredniej i pośredniej itp. Z uwagi na czas trwania: epizodyczną (na przykład kawiarnianą) i trwałą (na przykład nacjonalistyczną). Wedle kryterium składu społecznego podmiotów występujących jako główni aktorzy scen publicznych – sfery: feudalną, mieszczańską, ludową, robotniczą, inteligentką, młodzieżową. Z uwagi na dominujące dyskursy i rozważane problemy – sfery: naukową, literacką, religijną, feministyczną, polityczną i inne. Poszczególne grupy zawodowe tworzą też własne sfery publiczne (literacka, naukowa, rzemieślnicza etc.). Ze względu na usytuowanie wyróżnia się sfery bezpośrednie (twarzą w twarz) i pośrednie, abstrakcyjne (rozproszone w czasie i przestrzeni) oraz wirtualne (internetowe). Każda sfera publiczna może być mniej lub bardziej rozwinięta, to znaczy może w niej brać udział więcej lub mniej podmiotów, które mogą być mniej lub bardziej różnorodne (jednostkowe, zbiorowe, korporacyjne, organizacje, instytucje) oraz przejawiać aktywność z różnym stopniem intensywności. Biorąc pod uwagę liczbę podmiotów, wyróżnić można sferę publiczną elitarną oraz masową, zaś wedle kryterium intensywności działań: sferę partycypacyjną oraz bierną. Z kolei z uwagi na strukturę wewnętrzną sfer i rolę (wpływ) poszczególnych typów podmiotów jednostkowych i instytucjonalnych wyróżnić można sferę o charakterze wertykalnym (czyli zarządzaną odgórnie) oraz horyzontalną (w której wszyscy członkowie mają mniej więcej równe wpływ)².

Niektóre z tych podziałów mogą być odniesione również do sfer publicznych w wąskim znaczeniu, chociaż wówczas przestają ujmować ciekawe i istotnie ważne cechy sfer.

W sferze publicznej szeroko rozumianej występują różne podmioty z różnymi interesami i wartościami (ekonomicznymi, kulturowymi, ideologicznymi). Chcą one być w niej obecne i są obecne. Każda instytucja, każda korporacja czy zakład produkcyjny, usługowy, handlowy wkracza do przestrzeni publicznych i działa publicznie: reklamuje siebie, swoje produkty, tworzy *public relations*, dąży do wpływania na opinie, postawy ludzi, przyciąga ich jako zwolenników, klientów, widzów. W ten sposób powstaje swoista mozaika publicznej zorganizowanej aktywności profesjonalnej, która konkuruje

² Por. ibidem, s. 55, 62, oraz J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, r. II, PWN, Warszawa 2007; P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Scholar, Warszawa 2005, s. 216 i nast.

z zachowaniami publicznymi pojedynczych osób, wpływa na nie i określa sposób bycia publicznego.

Do szerokiej sfery publicznej należy też sfera działań społecznych obejmująca większość stosunków gospodarczych, stosunki pracy, zaopatrzenia materialnego. Dotąd zaliczana była tradycyjnie do sfery prywatnej, dzisiaj jednak coraz częściej kwestionowany jest jej status prywatny, ze względu na zaangażowanie państwa w kierowanie gospodarką. Do publicznej w szerokim sensie należy w dużej mierze sfera religijna (Kościołów, grup kultowych, etnicznych) oraz sfera korporacji (zrzeszeń dobrowolnych cywilnych, zinstytucjonalizowanych realizujących określone typy interesów). Poza sferą publiczną w szerokim sensie, jako niezależna występuje sfera intymna, czyli obszar stosunków osobistych, uczuciowych, małżeńskich. Problematyczny status ma sfera wspólnotowa (rodzin, grup przyjaciół, kół zainteresowań). Są one z reguły zamknięte dla obcych, a otwarte dla swoich członków; panują w nich specyficzne stosunki wspólnotowe i problemy wspólnotowe. Zwykle też sprawy wspólnot załatwiane są w gronie najbliższych, na forum własnym. Działania należące do niepublicznych (na przykład rodzinne) nie muszą mieć znaczenia publicznego ani występować w przestrzeniach publicznych, chociaż często stanowią źródło dla powstawania problemów, które nabierają znaczenia publicznego lub ujawniają się w przestrzeniach publicznych (na przykład agresja młodocianych czy coraz częstsza przemoc w rodzinie). W ten sposób sfera publiczna rozszerza się na działania tradycyjnie traktowane jako prywatne lub intymne. Występują również procesy transformowania sfery publicznej poprzez ekspansję w niej działań o charakterze ekonomicznym, nastawionych li tylko na zysk prywatny, oraz działań intymnych, dla których ekspresji właściwym miejscem był kiedyś dom rodzinny.

2. Sfera publiczna w węższym sensie (konstytutywna ustrojowo i politycznie)

W węższym znaczeniu sfera publiczna utożsamiana jest z działaniami i zachowaniami w zasadzie jawnymi, dostępnymi dla wszystkich, o znaczeniu ważnym dla całej dużej zbiorowości i mającymi odniesienie do wartości i norm konstytutywnych dla ustroju i istnienia

zbiorowości. Stanowi ona część szerokiej sfery publicznej. Jest bardziej restrykcyjna od szerokiej, bo tylko niektóre działania należące do szerokiej sfery wchodzą również w skład wąskiej. Nazywana jest sferą publiczną polityczną (Habermas) lub fundamentalnie polityczną (Rawls). Ten rodzaj sfery publicznej zwykle jest przedmiotem rozważań w literaturze filozoficznej i na niej skupimy uwagę w dalszej części rozdziału. W tym ujęciu sfera publiczna to wymiar wspólnych działań wielu ludzi, grup, instytucji, którzy wchodzą z sobą w kontakty w celu przedyskutowania lub rozwiązania problemów i s p r a w w a ż n y c h dla dużej zbiorowości (narodu, państwa). Zwykle są to działania celowe, intencjonalne, planowe. Kryteriów przynależności spraw i działań do sfery publicznej konstytutywnej politycznie jest kilka. (a) Odniesienie do ważnych wartości i norm zbiorowych, a więc do sprawiedliwości, wolności, równości, solidarności, tożsamości, bezpieczeństwa indywidualnego i zbiorowego, przeżycia i dobrego życia. Również sprawy związane z ważnymi interesami materialnymi i politycznymi obywateli należą do publicznych. (b) Brak nastawienia w działaniach wyłącznie na prywatne zyski materialne i na przywileje. Mogą one być skutkiem tych działań, ale nie jedynym ani wyłącznym sensem działania. Samo działanie musi odnosić się do dóbr, wartości i zasad wspólnych. (c) W związku z tym, że dzisiaj rozwiązywanie ważnych problemów zbiorowości spoczywa na władzy politycznej i samorządowej, to do publicznych należą stosunki władzy, zarządzania, samorządności oraz wszelkie zasady, prawa i regulacje obowiązujące w społeczeństwie na mocy decyzji władz oraz odniesienia do tych stosunków i regulacji. (d) Sfera publiczna jest konstytuowana przez działania obywateli i ich reprezentantów. Działając w perspektywie wartości i norm ważnych dla zbiorowości, obywatele i instytucje tworzą obszar wolności, władzy, zarządzania, wymiany, interakcji, organizacji, w który mogą wkroczyć inni i brać w nim udział. (e) Sfera publiczna konstytutywna politycznie jest dostępna z zasady dla wszystkich obywateli – obywatele mogą stać się jej członkami i w niej występować. Jest dostępna także dla grup, korporacji, wspólnot, partii i innych podmiotów. (f) Działania podejmowane w tej sferze są jawne, upubliczniane i podlegają publicznej kontroli, ocenie, krytyce. (g) Prawa, reguły, normy zachowań są w niej ogólnie obowiązujące. Nie ma w niej miejsca na przywileje.

Sfera ta ma wymiar zarówno instytucjonalny (ustrukturalizowany), jak i nieinstytucjonalny (spontaniczny, dyskursywny, sieciowy),

a także zarówno wymiar empiryczny, jak i normatywny. Zapełniają ją praktyki zarówno symboliczne, jak i praktyki organizacyjne, komunikacyjne oraz decyzyjne.

Tak więc na treści sfery publicznej konstytutywnej politycznie składają się problemy obywateli, ich interesy, opinie, potrzeby interpretowane w świetle wartości i zasad konstytutywnych dla całych zbiorowości. Służy ona do ich kształtowania, werbalizowania, precyzowania, rozwiązywania. Jest to sfera wymiany informacji, życzeń, roszczeń, postulatów, propozycji, projektów, a także działań oraz decyzji dotyczących wspólnych ważnych spraw. To w niej formułowane są ogólne orientacje w sprawach społecznych. Tak rozumiana sfera publiczna z definicji nie jest autoprezentacją osób biorących w niej udział. Nie wchodzi w jej skład działania zabawowe czy o charakterze kultowym – co ma miejsce w sferze publicznej szerokiej.

Między ową wąsko rozumianą sferą publiczną (konstytutywną dla zbiorowości politycznej) a przestrzeniami publicznymi wymienionymi w rozdziale czwartym zachodzą luźne związki. W zasadzie wąska sfera publiczna powinna rozwijać się w przestrzeniach publicznych. Niektóre miejsca są bowiem szczególnie odpowiednie do jej aktywizacji: gmachy rządowe, samorządowe, urzędy, place przed nimi. Ale tak dzieje się tylko w niektórych państwach w pełni demokratycznych. W innych zaś pewne postacie sfery publicznej rozwijają się w przestrzeniach wspólnotowych, kościelnych lub prywatnych. Z tą ostatnią sytuacją mieliśmy do czynienia w okresie komunizmu w Europie Środkowowschodniej. Spotkania opozycjonistów odbywały się w miejscach trudno dostępnych dla służb specjalnych. Tworzyły się wtedy autentyczne i nieautentyczne sfery publiczne. W systemach totalitarnych oficjalne sfery publiczne są pozorowane, zawłaszczane i kontrolowane przez władze polityczne. Same władze polityczne są poza kontrolą publiczną. Powstaje problem, czy w ogóle można je uznać za należące do podmiotów publicznych. W ustroju komunistycznym powstała autentyczna szeptana sfera publiczna. Występowała ona przez wiele lat poza przestrzeniami publicznymi i poza dominującymi na nich podmiotami politycznymi. Potem wylała się na przestrzenie korporacyjne i publiczne w postaci strajków i manifestacji politycznych. Stąd można też ją określić jako swoistą sferę kontrapubliczną, bo produkowała kontradyskursy, opozycyjne wobec panującego reżymu. Tam gdzie tworzenie takich sfer kontrapublicznych było niemożliwe, istniały milczące

postaci sfer publicznych³. Dzisiaj również w niektórych krajach demokratycznych, z powodu komercjalizacji przestrzeni publicznych, uczestnicy deliberacyjnej sfery publicznej coraz częściej aktywność przejawiają w wynajętych pomieszczeniach prywatnych lub korporacyjnych. Niemniej działania dokonywane w przestrzeniach prawnie niepublicznych są w ustrojach demokratycznych jawne i dostępne dla wszystkich obywateli. Wzrasta również znaczenie sfery publicznej medialnie zapośredniczonej (a więc niebezpośredniej) oraz elektronicznej sfery publicznej, jako sfer nowego typu. Waga tej ostatniej ujawniła się w czasie wyborów prezydenta USA w roku 2008 oraz w czasie rozruchów studenckich w Iranie w roku 2009.

Zasadniczy problem dla określenia, czym jest sfera publiczna w teoriach Habermasa i Rawlsa, polega na tym, że wykorzystują oni do zdefiniowania sfery publicznej jednocześnie kryteria empiryczne oraz idealne. Te pierwsze są faktualne (działania) i instytucjonalne, te drugie istotowe i normatywne. Jedne z drugimi pozostają w konflikcie, co czyni sferę publiczną rozmytą, wieloznaczną, bez klarownych granic i treści. Tak więc Rawls z jednej strony identyfikuje sferę publiczną ze strukturami ustrojowymi, prawnymi, konstytucyjnymi, z drugiej zaś utożsamia ją z panowaniem sprawiedliwości politycznej i stawia dla podmiotów publicznych wymagania kierowania się wyłącznie sprawiedliwością polityczną w działaniach. Powstają pytania: Czy podmioty, które instytucjonalnie należą do sfery publicznej (na przykład sędziowie Sądu Najwyższego), a faktycznie nie postępują sprawiedliwie i nie kierują się dobrem ogółu, nadal mogą być nazywane podmiotami publicznymi? Jaki zakres odstępstw od rozumu publicznego dyskwalifikuje je jako należące do sfery publicznej? Z drugiej strony: Czy podmioty postępujące sprawiedliwie politycznie w ważnych sprawach, ale niezaliczane instytucjonalnie do sfery publicznej, są publiczne (na przykład organizacje pomagające powodzianom charytatywnie)?

Analogiczne pytania można postawić Habermasowi. Według jego teorii w sferze publicznej dyskutuje się o sprawach polityki państwa i rządu. Dyskutanci mają przestrzegać zasad działań komunikacyjnych: szczerości, słuszności, prawdy, wolności, równości. Mają stosować argumenty racjonalne, a nie perswazje. Nie chodzi w nich o kompromisy interesów, lecz o konsensus oparty na racjach.

³ Por. T. Buksiński, *Wspólnota wobec systemów*, w: idem (red.) *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, WNIFUAM, Poznań 1995, s. 79-96.

Nasuwać się pytania: Czy dyskutanci kierujący się interesem własnym przy rozpatrywaniu problemów ogólnych, ważnych dla zbiorowości, przestają uczestniczyć w sferze publicznej? Czy przestają w niej działać, jeśli oddziałują psychologicznie na innego w słusznej sprawie? Przecież obywatele są w różnym stopniu i na różny sposób racjonalni, a użycie argumentów perswazyjnych dla realizacji ważnych wartości publicznych nie powinno wykluczać działań ze sfery publicznej.

Obaj omawiani myśliciele wypowiadają słuszne intuicje, iż w społeczeństwie występuje polityczna sfera publiczna, czyli sfera działań i instytucji szczególnie ważna dla porządku politycznego, decydująca o charakterze ustroju, o rodzaju integracji społecznej, o dobrym życiu całości, i że w sferze tej powinny panować inne wartości i normy postępowania i inne motywacje niż poza nią. Ma ona wymiar ideowy, aksjologiczny, normatywny. Od pozostałych w niej podmiotów oczekuje się pewnych typów działań – nastawionych na pozytywną realizację wartości i dóbr istotnych dla zbiorowości. Ten aksjologiczny normatywny wymiar stanowi kryterium do oceny podmiotów empirycznych (osób, instytucji) działających w tej sferze. Powstają jednak pytania: (a) czy każdy podmiot staje się publicznym, o ile odnosi się w swoich działaniach do spraw istotnych dla zbiorowości; (b) czy podmioty z definicji powołane do permanentnego pełnienia funkcji publicznych (w sensie instytucjonalnym) pozostają publicznymi, nawet jeśli źle je wypełniają. Na pierwsze pytanie odpowiadamy pozytywnie. W odpowiedzi na drugie stwierdzimy, że tylko w skrajnych przypadkach negatywnych działań, polegających na niszczeniu wartości podstawowych lub porzucaniu ich, skłonni jesteśmy odmawiać instytucjom przeznaczonym do pełnienia funkcji publicznych charakteru publicznego – na przykład sądownictwu nazistowskiemu odmawia się często takiego charakteru⁴.

Jak widać, w prezentowanym w tej książce ujęciu, wśród kryteriów przynależności do sfery publicznej, oprócz instytucjonalnych i behawioralnych, jest faktyczne odniesienie do problemów oraz wartości i norm konstytutywnych dla zbiorowości i jej ustroju, a nie pozytywna ich realizacja czy pozytywna aksjologiczna motywacja

⁴ Szerzej na ten temat T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, WNIFUAM, Poznań 2009, s. 150.

(co ma miejsce w ujęciach Habermasa i Rawlsa). A więc osoby, władze, instytucje czy organizacje należą do sfery publicznej nawet wtedy, gdy rozważając sprawy ważne dla zbiorowości lub decydując o nich, podejmują niesprawiedliwe decyzje lub interpretują wartości (równość, wolność) w sposób partykularny. Nawet pozorowana, nieautentyczna lub okrojona, ułomna, ulegająca patologiom, wąsko rozumiana sfera publiczna pozostaje politycznie sferą publiczną. Chociaż, co oczywiste, im bardziej demokratyczny ustrój, tym sfera publiczna jest obszerniejsza, żywsza, bardziej intensywna, bogatsza. Niemniej w każdym ustroju politycznym pewne postaci sfery publicznej występują.

Charakter sfery publicznej konstytutywnej dla zbiorowości politycznej wskazuje na rodzaj ustroju i stosunków politycznych. Im bardziej sfera ta jest otwarta i realizująca pozytywne wartości polityczne, tym bardziej demokratyczny ustrój panuje. Demokracja to zbiór instytucji, procedur i działań, na mocy których indywidua są władne, jako wolni i równi obywatele, formować i zmieniać warunki ich wspólnego bytowania politycznego i społecznego. Prawa człowieka i demokratyczne prawa polityczne zapewniają dobre funkcjonowanie sfery publicznej, zaś istnienie bogatej sfery publicznej warunkuje demokrację polityczną. Sfera publiczna politycznie konstytutywna opiera się bowiem na normie, że obywatel może mówić i działać w sprawach ważnych dla wspólnoty: może się wypowiadać, demonstrować, krytykować, urządzać zgromadzenia, a rządzący podejmują decyzje i działania upublicznione, czyli nietajne. Takie są elementarne warunki suwerenności ludu, walki z dominacją, z arbitralną władzą. W niej, z jednej strony ujawniane lub ustalane są problemy ważne społecznie, formułowane opinie, interesy, akty woli, tworzone są siły nacisku, z drugiej – podejmowane w sposób jawny decyzje istotne dla zbiorowości. Sfera publiczna konstytutywna politycznie jest tym pełniejsza i ważniejsza, im pełniejsza jest demokracja w danej zbiorowości. To w niej realizowane są władze normatywne. I przeciwstawiają je władzom arbitralnym lub dążącym do dominacji grupom nacisku.

Demokratyczne społeczeństwa potrzebują aktywnej sfery publicznej, w której uświadamiane jest lub konstytuowane to, co łączy, a nie tylko to, co dzieli. To, co łączy społeczeństwo, może występować na poziomie prepublicznym lub publicznym. W społeczeństwach demokratycznych pluralistycznych społecznie, religijnie, narodowo,

językowo, kulturowo, etnicznie jedność na poziomie publicznym występuje często jako jedyna. W demokracjach o silnych, żywotnych prepublicznych solidarnościach sfera publiczna zakłada zazwyczaj odziedziczoną jedność wspólnotową (solidarność) i przyczynia się do jej uświadamiania, werbalizacji lub interpretacji, chociaż jej normy i zasady oraz wartości nie muszą pokrywać się z tymi prepublicznymi. We współczesnym świecie dużą wagę ma inkluzja mniejszości i marginesów. Tradycyjne prepubliczne tożsamości nie zawsze bowiem w wystarczającym stopniu zapewniają inkluzję nowych grup, chociaż we wszystkich społeczeństwach pewne formy jedności prepolitycznej stanowią warunek dobrego funkcjonowania sfery publicznej i demokratycznego ustroju w ogóle. Stanowią one odziedziczoną i dobrze zakotwiczoną w zbiorowości podstawę kultury politycznej (wartości lub zasad czy interesów).

Sfera publiczna konstytutywna dla państw narodowych zapewnia warunki użycia normatywnych władz przez obywateli i inne podmioty, a więc od niej zależą faktyczne (a nie tylko prawne) statusy, uprawnienia, możliwości, moce wpływania na decyzje dotyczące zbiorowości. Reasumując tę część rozważań, podkreślimy, że dzięki aktywności w sferze publicznej obywatele (instytucje, wspólnoty) zapewniają sobie: (a) wolność polityczną; (b) realizację spraw, interesów i celów, które uznają za ważne; (c) kontrolę decydentów przez podległych decyzjom; (d) samodeterminację swojego losu politycznego bezpośrednio lub za pomocą swoich reprezentantów; (e) samorządność; (f) wolność od dominacji jednych nad drugimi; (g) tworzenie opinii ogólnych oraz decyzji w sprawach ważnych dla zbiorowości; (h) związanie się obietnicami, umowami, roszczeniami wyrażanymi publicznie – stają się one dostępne wszystkim i niejako zobowiązują podmioty do ich podtrzymywania i konsekwentnego realizowania.

3. Struktura sfery publicznej istotnej politycznie (wąskiej)

Dotychczas używaliśmy terminu „sfera publiczna konstytutywna ustrojowo (politycznie)” w liczbie pojedynczej i charakteryzowaliśmy ją w terminach ogólnych. Według J. Rawlsa, J. Habermasa,

Ch. Taylora i wielu innych sfera publiczna jest jedna i musi być tylko jedna w społeczeństwie⁵. Wydaje się jednak, że jest to sprawa umowna. Zakładając powyżej dokonaną charakterystykę, można mówić o jednej lub o wielu sferach publicznych, w zależności od tego, czy akcent położony zostanie na to, w czym są podobne, czy też na to, czym się różnią poszczególne typy lub odmiany sfer. Jedna sfera może być wszak dzielona wedle różnych kryteriów na wiele typów sfer o specyficznych cechach istotnych dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. W niniejszej książce te specyficzne sfery potraktujemy jako podtypy i postaci wąsko rozumianej sfery publicznej wspólnoty politycznej. Ze względów stylistycznych te podtypy sfery publicznej konstytutywnej nazywać będziemy również sferami publicznymi, specyfikę każdej z nich bliżej dookreślając.

Za kryteria podziału służą: (a) stopień władzy normatywnej i faktycznej, który przysługuje obywatelom; (b) charakterystyczny (i dopuszczalny) rodzaj ich aktywności; (c) wyodrębnienie funkcjonalne i instytucjonalne w strukturze ustrojowej państw; d) zakres posiadanej władzy decyzyjnej wobec zbiorowości; e) rodzaj i zakres wymogów normatywnych wobec członków sfery. Stosując wymienione kryteria wyróżnić można dwa podtypy sfer publicznych istotnych politycznie (ustrojowo) w ustrojach demokracji parlamentarnej, a w każdym z nich wydzielić dwie postaci bardziej szczegółowe. Te dualne podtypy to: sfera polityczno-jurydyczna oraz sfera samorządowo-obywatelska. W pierwszej występują postaci: konstytucyjno-jurydyczna oraz polityczna, zaś w drugiej: samorządowa oraz deliberacyjna. Ten projekt struktury sfery publicznej modyfikuje podziały, które wyróżniliśmy, interpretując teorie Habermasa i Rawlsa. Rawls tylko sferę konstytucyjno-jurydyczną określał jako publiczną, z kolei Habermas utożsamiał sferę publiczną z deliberacyjną. Jednak w świetle przyjętych wyżej charakterystyk i kryteriów, wydaje się uzasadnione szersze potraktowanie sfery publicznej niż to, które zaproponowali wzmiankowani myśliciele – chociaż oczywiście każde ujęcie ma swoje wady i pozytywne strony. Poniżej dokonamy krótkiej charakterystyki wymienionych odmian sfery publicznej istotnej politycznie (ustrojowo). Najpierw przedstawimy schematyczne ujęcie struktury sfer publicznych.

⁵ Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Znak, Kraków 2010, s. 120 i nast.

1) sfera ustrojowo-jurydyczna
2) sfera polityczna
3) sfera samorządowa
4) sfera deliberacyjna

Ad 1) Pierwsza postać sfery publicznej (konstytucyjno-jurydyczna) obejmuje kompleks instytucji i działań o charakterze prawnym, a więc parlamenty, sądy, prokuratury, policje, niektóre urzędy. Jest to sfera ważna dla formowania i zachowania podstaw ustroju państwa. W krajach europejskich trudno ją wyróżnić jako obecną w sposób aktywny w codziennych działaniach obywateli czy polityków. Jest raczej zakładana jako tło działań. Intencjonalne działania nastawione na utrzymanie lub realizację zasad tej sfery ujawniają się szczególnie wyraźnie w okresach ostrych i głębokich kryzysów politycznych. W sensie instytucjonalnym należą do tej sfery działania Urzędu Ochrony Państwa, Trybunału Konstytucyjnego, Trybunału Stanu, aparatu sądowniczego, służb specjalnych, w dużym stopniu również działania parlamentu.

Mówiąc o sferze konstytucyjno-jurydycznej jako odmianie sfery publicznej, chcemy podkreślić, że jest to system instytucji podlegający specyficznym regułom zachowań, odrębnym procedurom załatwiania spraw, mający stabilizujący wpływ na życie społeczne. Instytucje tej sfery mają zadanie kierować się długofalowym ważnym interesem państwowym oraz ogólnospołecznym. Mają więc charakter politycznościowy. Stoją na straży takich wartości, jak: pokój wewnętrzny, porządek, bezpieczeństwo, sprawiedliwość, wolność, równe traktowanie obywateli przez władzę polityczną. Realizować winny te wartości w sposób obiektywny, określony proceduralnie, mając na uwadze dobro całej zbiorowości oraz dobro poszczególnych obywateli. Z jednej strony mają one wprowadzać w życie konstytucję oraz inne prawa uchwalone przez parlament, z drugiej zaś to one tworzą prawa, dokonują interpretacji praw, kontrolują ich przestrzeganie przez rząd. Orzeczenia instytucji prawnych są wprowadzane w życie pod sankcjami fizycznymi. Zapewniają też funkcjonowanie zgodne z prawem pozostałych sfer publicznych i niepublicznych. Obywatele mają do tej sfery dostęp w celu rozstrzygania spraw konfliktowych. Jest to mocna, władcza sfera publiczna.

Ad 2) Druga postać konstytutywnej politycznie sfery publicznej obejmuje obszar polityki. Należą do niej instytucje i organizacje polityczne oraz działania polityczne dotyczące spraw całego państwa. Są to więc zarówno instytucje prawodawcze, jak i wykonawcze, takie jak rządy, oraz organizacje przygotowujące decyzje, a więc partie polityczne oraz towarzyszące im gremia ekspertów i komitetów doradczych. Należą też do niej procesy elekcji do instytucji politycznych, a ponadto parlamenty jako instytucje uchwalające szczegółowe regulacje prawne. Tradycyjnie myśliciele nowożytni (J. Locke, J.J. Rousseau, I. Kant) wyróżniali władzę ustawodawczą jako mającą status uprzywilejowany, bowiem była ona wyrazem woli ludu i reprezentowała lud. Parlament z szerokimi uprawnieniami to wyróżnik ustrojów liberalnych. Natomiast władzę rządową zredukowano do funkcji egzekutywy wprowadzającej w życie i wykonującej uchwały parlamentu. Wydaje się że taki opis kompetencji i funkcjonowania instytucji politycznych jest nieadekwatny wobec współczesnych demokracji – przecież rządy tworzone są przez liderów i ważnych funkcjonariuszy partii politycznych stanowiących większość parlamentarną i w zasadzie to rząd ma największy wpływ na zachowanie tej większości, a więc i na uchwalane prawa. On też przygotowuje projekty praw. Polityka rządu przygotowywana jest i uzgadniana w ramach gremiów partii politycznych. Tak więc partie również należą do sfery ściśle politycznej. Jest to mocna sfera publiczna, bowiem w niej podejmowane są decyzje obowiązujące wszystkie podmioty w danym kraju pod groźbą sankcji fizycznych. Również w tej sferze wyznaczane są granice konkretnych uprawnień dla aktorów sfery samorządowej. Obecnie w Europie jesteśmy świadkami kształtowania się wymiaru transnarodowego tej sfery⁶.

Sfera polityczna jest podtypem sfery publicznej, bowiem instytucje i osoby w niej działające rozważają sprawy całej zbiorowości i podejmują decyzje (uchwały, prawa, zarządzenia) dotyczące ważnych jej problemów. Mają obowiązek reprezentować wyborców lub państwo, to znaczy załatwiać ważne dla zbiorowości problemy lub tworzyć warunki dla ich załatwiania, kierując się wartościami konstytutywnymi dla zbiorowości oraz normami ogólnoludzkimi. Ich programy są podawane do publicznej wiadomości i znane. Ich działalność jest otwarta, podlega krytyce i ocenie ze strony wszystkich

⁶ J.E. Fassum, Ph. Schlesinger, *The European Union and the public sphere; a communicative space in the making?*, w: J.E. Fassum, Ph. Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere*, Routledge, London, New York 2007, s. 1-20.

obywateli. Obywatele biorą w niej udział, chociażby w formie głosowań w czasie elekcji bądź jako członkowie partii lub jako członkowie ruchów protestacyjnych i demonstracji antyrządowych. W okresie, kiedy panowała polityka autorytarna, a dyplomacja była tajna, trudno było zaliczyć tę sferę jako całość do publicznych. W ostatnich dziesięcioleciach jednak sytuacja zmieniła się. Tajna dyplomacja jest likwidowana. Nie zawiera się też tajnych układów i przymierzy. Działania polityczne stają się transparentne. W związku z tym coraz więcej obywateli ma możliwość wyrobienia sobie właściwej opinii na temat politycznych działań władz oraz wzięcia udziału w działaniach typu politycznego. Władze zaś zmuszane są do respektowania prawa obowiązującego w coraz większym stopniu. Nie znaczy to, że wszystkie działania polityczne są jawne. W dalszym ciągu część z nich jest podejmowana za zamkniętymi drzwiami, na forach partyjnych czy wspólnotowych. Nie wszystko to, co polityczne, jest więc publiczne, jednak coraz więcej istotnych spraw natury politycznej jest jawnych i podlega ocenie obywateli⁷.

Ad 3) Sfera samorządowa stanowi kolejną postać sfery publicznej. Występują w jej ramach dyskusje, komunikacje, krytyki dotyczące problemów ważnych dla zbiorowości lokalnej lub państwowej. Zawiera ona oddolne inicjatywy obywatelskie służące interesom i wartościom uznawanym za ważne przez obywateli. Z definicji jest to obszar działań i inicjatyw oddolnych raczej i stanowiących wyraz suwerenności obywateli. W samorządowej sferze publicznej kształtowane są opinie będące wyrazem wartości i interesów zwykłych obywateli oraz podejmowane decyzje. W ustrojach demokratycznych wpływają one na formowanie woli w sferze politycznej (partii, parlamentu, samorządów) oraz na interpretacje praw i zasad społecznych w sferze instytucjonalnej wykonawczej (w kompleksie prawno-administracyjnym) – i właśnie między tymi sferami występują: z jednej strony komunikacja, z drugiej napięcia i konflikty. Rezultaty wzajemnych oddziaływań mają wpływ między innymi na kształt przestrzeni publicznych oraz na ich użytkowanie, czyli na wypełnianie ich treścią istotną dla zbiorowości. Rezultaty zależą też od siły stron, od ich umiejętności, aktywności, tradycji, mody, zasad prowadzenia dyskusji oraz od panujących praw. W ustrojach totalitarnych sfera ta zanika, natomiast w ustrojach anarchistycznych jest

⁷ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: J. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op.cit., s. 123.

to jedyna sfera publiczna. Republikanie przywiązują do niej podstawową wagę⁸.

W sensie instytucjonalnym na samorządową sferę publiczną składa się całość organizacji, instytucji oraz działań o charakterze samorządowym. Wchodzą tu w grę przede wszystkim samorządy terytorialne w swoim wymiarze uchwałodawczym (sejmiki, rady gmin, powiatów) oraz wykonawczym (urzędy, burmistrzowie, starostowie, prezydenci miast). Do tej sfery zaliczymy też różnego typu samorządy zawodowe oraz zrzeszenia posiadające względną autonomię prawną. Samorządy mają charakter publiczny, ponieważ: (1) ich przedmiot jest publiczny – załatwiają sprawy publiczne i są do tego specjalnie powołane; (2) są tworzone w sposób oddolny i otwarte dla wszystkich obywateli danego regionu lub zawodu; (3) reprezentują ważne interesy zbiorowości jako całości, a nie interesy prywatne; (4) ich działania i decyzje są jawne i uzasadniane przed publicznością oraz odnoszone do podstawowych wartości zbiorowości. Nie jest to sfera czysto deliberacyjna, bo w niej podejmowane są decyzje i uchwalane przepisy prawne obowiązujące pod sankcją członków gmin, powiatów, województw oraz zrzeszeń lub korporacji. Niektóre z nich dotyczą również innych podmiotów, na przykład uchwały i decyzje samorządów terytorialnych dotyczą wszystkich mieszkańców określonego regionu lub nawet wszystkich przebywających na terenie władzy samorządowej. Sfera samorządowa jest zorganizowana, zinstytucjonalizowana. Często regionalny samorząd stanowi część składową systemu administracyjnego państwa.

Można podnieść zarzut, że fora lub areny samorządowe mają charakter lokalny, a nie ogólny, więc nie tworzą sfery publicznej ogólnokrajowej. Otóż zarzut ten tylko częściowo jest zasadny. Po pierwsze, władza niektórych samorządów terytorialnych panuje nad wielkimi regionami i podlega jej wielka liczba ludności (całe miasta lub aglomeracje). Po drugie, samorządy terytorialne danego kraju tworzą system, a więc ich przedstawiciele zbierają się i uzgadniają stanowiska w ważnych sprawach. Po trzecie, niektóre zrzeszenia (na przykład prawnicze) tworzą reguły zachowań dla grup zawodowych odgrywających ważną rolę społeczną w skali zarówno krajowej, jak i międzynarodowej⁹.

⁸ Ph. Petit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1999.

⁹ N. Frazer, *Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, op.cit., s. 109-142.

Ad 4) Czwarta postać sfery publicznej – deliberacyjna – została w literaturze najlepiej opracowana, a to dzięki pracom Habermasa oraz jego kontynuatorów i krytyków. Faktycznie Habermas i zdecydowana większość teoretyków współczesnych utożsamia sferę publiczną istotną politycznie ze sferą deliberacyjną. Ujmują ją jako przeciwną i krytyczną wobec sfery politycznej. Pokróćce scharakteryzujemy tę sferę, nawiązując do Habermasa. Do sfery tej należą działania obywateli o znaczeniu ważnym dla zbiorowości regionalnej lub dla całego kraju. W tej sferze nie są podejmowane żadne decyzje wiążące obywateli lub inne podmioty pod sankcją prawną lub fizyczną, jednak wyrabiane są opinie, stanowiska w ważnych sprawach społecznych podzielane przez uczestników oraz przygotowywane są propozycje rozwiązań, za pomocą odpowiednich praw i zarządzeń decydentów politycznych, problemów istotnych dla zbiorowości. Działania w tej sferze mają często charakter spontaniczny, nieorganizowany. Przybierają na przykład formy protestów, demonstracji, aktów krytyki. Występują jednak również działania zorganizowane. Jest to bowiem obszar działań organizacji pozarządowych (ekologicznych, praw człowieka, charytatywnych, reprezentujących mniejszości), ruchów obywatelskich, grup subpolitycznych. Uczestnicy tej sfery nie partycypują we władzy politycznej, ale też w niej z zasady nie uczestniczą politycy. Są w niej werbalizowane problemy obywateli i całego społeczeństwa. Nadawany jest im racjonalny charakter oraz wywierany wpływ na decydentów, by rozwiązywali je zgodnie z interesem społecznym. Współczesna sfera obywatelska kształtuje też myślenie racjonalne oraz kulturę publiczną, bo uczy oddzielania spraw prywatnych od publicznych. Tworzy opinię publiczną, która jest władzą miękką¹⁰.

W takiej interpretacji sfery deliberacyjnej społeczeństwo wpływa na wejściu na decyzje polityczne, co ma stanowić oznakę demokratyczności procesu. Jednak wiadomo, że projekty uchwał i praw w państwach przygotowują zwykle rządy lub ich eksperci, zaś decyzje formalnie podejmuje parlament, a tylko najważniejsze z nich są poddawane pod głosowanie ludu. Pewną rolę w tym procesie odgrywają również samorządy. Stąd nie można absolutyzować deliberacyjnej sfery publicznej – jak to uczynił Habermas.

Przyjęta przez nas rozbudowana koncepcja sfery publicznej ważnej politycznie wydaje się więc bardziej odpowiadać istocie tego, co

¹⁰ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, op.cit., s. 390, passim.

publiczne, niż koncepcje Rawlsa i Habermasa. Dyskusje na tematy polityczne i inne ważne społecznie odbywają się w krajach demokratycznych i niedemokratycznych permanentnie na różnych forach i arenach krajowych i międzynarodowych. Mają charakter ogólny lub specjalistyczny. Poza tym Habermas zbyt formalizuje oraz idealizuje dyskurs komunikacyjny w tej sferze. Przy jego założeniach trudno z owych dyskursów usunąć tych, którzy kierują się własnymi interesami lub własnymi przekonaniami nieracjonalnymi, którzy stosują perswazję, retorykę, a nie zasady rozumu komunikacyjnego. I chyba nie ma potrzeby ich usuwać, bo to zubożyłoby dyskurs publiczny. Wszak wielu obywateli nawet nie odróżnia specyfiki działań komunikacyjnych opartych na argumentach racjonalnych od działań używających perswazji¹¹.

4. Instytucje i działania publiczne, półpubliczne i niepubliczne

W tytule paragrafu użyliśmy stosowanego również przez Rawlsa terminu „niepubliczne”. Używamy go jednak w innym niż Rawls znaczeniu, raczej w sensie potocznym, a więc na oznaczenie tych wszystkich podmiotów i dziedzin życia społecznego, które nie należą w sposób definicyjny do wąskiej sfery publicznej, jednak ich niektóre działania mogą mieć publiczne znaczenie i częściowo wkraczają w sferę publiczną wąską. W rozważaniach interesują nas tylko te aspekty lub części czy elementy tego, co niepubliczne, które mają znaczenie dla wąskiej sfery publicznej i pozostają z nią w pewnych znaczących relacjach. Sfera tego, co niepubliczne, a znaczące publiczne, jest obszerna i zróżnicowana. Występuje w niej wiele szczegółowych sfer oraz podmiotów indywidualnych i zorganizowanych o różnorodnym statusie. Wyróżniane są w niej sfery (podmioty) intymne, prywatne, wspólnotowe, półpubliczne, akcydentalnie publiczne. Wszystkie one określane są, z jednej strony, w opozycji do tego, co publiczne w wąskim sensie, z drugiej zaś mają wpływ na wąską sferę publiczną, a nawet wkraczają w nią.

¹¹ J.S. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, Cambridge UP, New York 1990; J.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton UP, Princeton 1990.

Dotychczas, pisząc o istotnej politycznie (ustrojowo) sferze publicznej, jej postaciach i odmianach, zakładaliśmy względną jednorodność podmiotów publicznych (obywateli, instytucji) w nich występujących, to znaczy przyjmowaliśmy, że ich działania w sferze publicznej definiują je. Bycie publicznym to główna rola niektórych podmiotów występujących w tej sferze. I często jest to główna rola w życiu lub w określonych momentach życia tych podmiotów. One niejako wyczerpują się w tej roli. Oczywiście podmioty wypełniają w społeczeństwie również inne role – niepubliczne (na przykład polityk jest ojcem), ale te inne role są oddzielone od tej głównej i nie powinny być istotne dla niej. Jeśli wpływają na działania wynikające z głównej roli, to jest to wpływ zewnętrzny, zakłócający właściwe funkcjonowanie podmiotów publicznych. Takie podmioty można nazwać *stricte* publicznymi w okresie pełnienia przez nie funkcji publicznych. Należą do nich podmioty jednostkowe (sędziowie, prokuratorzy, parlamentarzyści, politycy, samorządowcy, obywatele w czasie elekcji) oraz podmioty zbiorowe, a więc instytucje, takie jak rządy, sądy, urzędy publiczne, uniwersytety, szkoły itp. oraz organizacje publiczne zawodowo zajmujące się problemami istotnymi dla społeczeństwa.

Od *stricte* publicznych podmiotów należy odróżnić te, które mają niejako rozdwojoną tożsamość, a więc z definicji mają troszczyć się o sprawy i interesy określonej grupy interesów, opinii czy zawodowej lub określonej instytucji bądź organizacji. Nie należą do *stricte* publicznych w wąskim sensie, jednak wkraczają w sferę wąską publiczną w sposób akcydentalny lub systematyczny, legalnie lub nielegalnie. W tym sensie pełnią również pewne funkcje podmiotów publicznych. Czynią to z wielu powodów: (a) by realizować w niej lub za jej pomocą swoje interesy partykularne kosztem ogólnych, (b) by zmieniać interpretacje praw, norm, wartości, ustanowić lub reformować prawa i instytucje w celach ogólnospołecznych, (c) realizować interesy i opinie własne jako interesy ogólne. W tym ostatnim przypadku interesy lub wartości ogólne i partykularne pokrywają się. Podmioty akcydentalnie publiczne tylko od czasu do czasu wkraczają w sferę publiczną. Przykładami takich podmiotów są grupy feministyczne, ekologiczne, kombatanckie, sportowe, literackie, zawodowe i setki innych. Zajmują się tylko wybraną wąską problematyką, pewnymi aspektami życia społecznego. Mają własne interesy, konkurencyjne wobec interesów innych grup w danej

zbiorowości. Pełnią one równocześnie dwie podstawowe funkcje. Z jednej strony rozwijają w ramach własnych organizacji, poza sferą publiczną, życie towarzyskie, zabawowe, uprawiają turystykę. Jednocześnie dbają o interesy swoich członków lub całych grup społecznych, w imieniu których występują. Jeśli uznają, że zachodzi taka potrzeba, to wkraczają w sferę publiczną (obywatelską, samorządową, polityczną) i lobbują na rzecz podjęcia i rozwiązania w sferze publicznej za pomocą decyzji władz lub praw stanowionych problemów, które uznają za ważne, domagają się zmiany praw, przepisów, same proponują prawa. Wtedy występują w rolach publicznych. Często członkowie tych grup stają się samorządowcami lub politykami na dłuższy lub krótszy czas. Gdy problem zostanie rozwiązany, wycofują się z wąskiej sfery publicznej. Zakres ich żądań może być większy lub mniejszy. Organizacje te stanowią siłę słabą (*soft power*), która odgrywa coraz większą rolę w epoce globalizacji¹². Jak wyżej wzmiankowaliśmy, wpływy te mogą być pozytywne i negatywne, jako że interesy i opinie partykularne mogą służyć interesom ogólnym lub szkodzić im.

Obok tych akcydentalnie publicznych podmiotów (sfer) społecznych występują inne, o trwałej półpublicznej tożsamości, co znaczy, że są w części niepubliczne, a w części publiczne. Zasługują one na specjalną uwagę również z tego względu, że są ważne społecznie w sposób permanentny. Nie są akcydentalne i obejmują wiele problemów, wiele rodzajów aktywności. Nie obowiązują w nich prawa równego udziału w aktywności ani w dyskursach. Niektóre instytucje, organizacje, a nawet całe dziedziny życia społecznego mają faktycznie i prawnie uprzywilejowaną pozycję do wyrażania ekspresji, opinii, załatwiania interesów. Należą do nich: ekonomia, mass media, wspólnoty świeckie, wspólnoty religijne.

Tradycyjnie gospodarka uważana była za sferę prywatną. Służyła w czasach nowożytnych teoretykom nawet za przykład dziedziny, która jest przeciwstawna publicznej. Wszak w wyniku procesów dyferencjacji wydzieliła się z gospodarstwa domowego i stała się też niezależna od państwa. Rządziły nią niezależne prawa ekonomii, a działalność biznesowa nastawiona była na zyski, które płynęły do kieszeni prywatnych właścicieli i zarządców przedsiębiorstw. Dzisiaj jednak status gospodarki się zmienił. Po pierwsze,

¹² J. Nye, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, New York 2004 [Soft Power – Jak osiągnąć sukces w polityce światowej, Warszawa 2007]; T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, op.cit., s. 268.

uznano jej ważność dla całego społeczeństwa – wszak dostarcza dóbr, bez których egzystencja społeczeństw jest niemożliwa. Dlatego też jej funkcjonowanie podlega coraz dalej idącym regulacjom prawnym. Po drugie, samo państwo ze swoim budżetem staje się ważnym podmiotem gospodarczym. Po trzecie, korporacje gospodarcze występują jako ważne podmioty społeczne o znaczeniu publicznym i tworzą swoje reprezentacje oraz platformy w sferze wąsko publicznej: w sferze deliberacyjnej, samorządowej, politycznej, nawet konstytucyjno-ustrojowej. Biznesmeni występują w charakterze biegłych, ekspertów. Zarazem gospodarka, zwłaszcza na poziomie mikro, pozostaje sferą prywatnej aktywności nastawionej na prywatny zysk. Jej podstawą jest własność prywatna w sensie prawnym. Te czynniki sprawiają, że gospodarka uzyskała dualny publiczno-prywatny status w sensie prawnym, filozoficznym i społecznym.

Trudny do określenia jest status mass mediów. Socjologowie w XX wieku określali je jako czwartą władzę. Ich status jest szczególnie dwuznaczny. Z jednej strony stanowią przestrzeń wirtualną, czyli podłoże dla występowania i ujawniania różnych postaci i odmian sfer publicznych oraz prywatnych, tworzą bowiem sieć kanałów transmisji problemów, informacji, decyzji, programów, wizerunków o znaczeniu publicznym i prywatnym. Są siecią jednoczącą różne platformy publiczne i niepubliczne w procesach ekspresji i komunikacji. Dzięki nim problemy i fakty stają się powszechnie znane, upublicznione. Nabierają znaczenia społecznego. Mass media zapośredniczają komunikację i oddziaływanie między różnymi podmiotami jednostkowymi i grupowymi. Z drugiej strony media pełnią rolę podmiotu w sferach publicznych. Mają własne interesy, prowadzą własną politykę. To one określają, jakie problemy i informacje, kiedy i w jaki sposób przedstawić, jakim komentarzem je opatrzyć. Kształtują opinię publiczną. Stają się głównymi graczami w sferze deliberacyjnej, a ponadto wkraczają w sferę samorządową i polityczną. Dziennikarze zastępują często polityków lub pełnią rolę polityków formalnie lub nieformalnie. Z mediami liczą się wszyscy decydenci. Niezależnie od tych ról publicznych media realizują także misje niepubliczne. Najczęściej polegają one na propagowaniu, uzasadnianiu i wyjaśnianiu działalności właścicieli mediów, czynieniu jej przyjazną społecznie (na przykład przez opisywanie działalności charytatywnej właścicieli i zarządców). W skrajnych przypadkach rola mediów sprowadza się do funkcji reklamowych lub propagandowych.

Wtedy czasem zadowalają się swoją obecnością w szerokiej sferze publicznej bez wkraczania w wąską.

Ze swojej istoty wspólnoty świeckie naturalne i konwencjonalne, takie jak rodziny, wspólnoty przyjaciół, sąsiadów, wspólnoty ideowe, etniczne, językowe, kulturowe rozwijają swoje życie poza sferą polityki, samorządności czy deliberacji publicznych. Tworzą własne grona zamknięte dla innych. W ich skład wchodzi konkretne jednostki o różnorodnych charakterach i poglądach, mniej lub bardziej racjonalne i rozumne. Kultuwują dobre życie oraz wspólnotową tożsamość i w oparciu o ideę dobrego życia oraz podzielanej tożsamości kolektywnej współpracują z sobą indywidua do nich należące, które najważniejsze dla siebie sprawy załatwiają same wspólnym wysiłkiem. W tych związkach wspólnotowych kształtuje się ich tożsamość kolektywna. Jednak wspólnoty te mają istotne znaczenie publiczne (na co zwrócił już uwagę Hegel), dlatego ich życie zostało uregulowane prawnie w ogólnych zarysach. Otrzymały one uprawnienia do pewnej autonomii, a zarazem także nałożone zostały na nie obowiązki wobec państwa i całej zbiorowości (szkolne, podatkowe, polityczne itp). Wspólnoty w obecnej epoce nie są w stanie przetrwać bez wsparcia państwa i prawa. One same też domagają się odpowiedniej polityki i odpowiednich przepisów prawnych. I są obecne w sferach publicznych dla zapewniania sobie warunków egzystencji. Ich cele są konkretne, aktualne, na przykład rozwój lokalnej kultury, poprawa warunków środowiska w którym mieszkają. Walczą o poprawę warunków dla rozwoju: rodziny, dzieci, mniejszości czy kultury. Podnoszą kwestie dobrego życia oraz kwestie tożsamości kolektywnej jako istotne dla zbiorowości. Ale państwo też jest świadome znaczenia tej sfery i czyni jej problemy problemami publicznymi. Zasady integracji, moralności, wartościowania panujące w tych sferach na poziomie prepolitycznym i niepublicznym stają się często podstawą dla norm kulturowych i prawnych obowiązujących w sferach publicznych społeczeństw demokratycznych.

Wreszcie na ostatnim miejscu wymienimy wspólnoty religijne. Ich status jest podobny do wspólnot świeckich. Są jednak bardziej zorganizowane i scentralizowane – dlatego też skuteczniejsze w działaniu. Niektóre z nich wykraczają poza granice państwowe. Mają rozbudowane stosunki zarządzania i władzy. Są podmiotami (sferami) półpublicznymi, bo z definicji ich tożsamość jest podwójna, częściowo publiczna, częściowo niepubliczna. Będzie o nich szerzej mowa w następnej części książki.

Jak widać, zarówno w szerokiej sferze publicznej, jak i w wąskiej dokonują ekspresji podmioty prywatne, wspólnotowe, korporacyjne. Niektóre z nich z definicji istnieją poza wąską sferą publiczną, ale ujawniają w sferze publicznej szerokiej i wąskiej pewne swoje opinie, postawy, interesy, decyzje jako ważne dla całej zbiorowości, i tym samym czynią je publicznymi, oraz domagają się ich rozwiązania za pomocą praw ogólnych lub decyzji publicznych. Inne tworzą własne platformy publicznie, które mogą stanowić i stanowią części składowe sfery publicznej konstytutywnej politycznej. W ten sposób stają się nieformalnymi podmiotami publicznymi, bo występują w wąskiej sferze publicznej. Są więc „półpubliczne” w dosłownym sensie tego słowa: częściowo publiczne, częściowo niepubliczne, a relacje między tym, co publiczne i niepubliczne, w ich działaniach są nieostre i płynne.

5. Dynamika sfer publicznych

W sferze publicznej występują wzajemne oddziaływania wewnątrz poszczególnych czterech struktur, które wymieniliśmy oraz między nimi. Największy dynamizm występuje w sferze politycznej. W jej ramach grupy interesów politycznych i opinii w krajach Europy walczą między sobą o nadanie jej jednolitego politycznie charakteru: republikańskie, liberałowie, socjaliści, konserwatyści. Aktywnymi podmiotami są rządy, posłowie, partie polityczne. Próbuje też one wpływać na działalność samorządową, a nawet ją zdominować. W niektórych krajach uprawnienia samorządowe są ograniczane do minimum lub samorządy stanowią po prostu część składową administracji państwowej, w innych sfera samorządowa opanowana jest przez partie polityczne o zasięgu ogólnokrajowym. Rządy mają możliwość wpływania na działalność samorządów za pomocą odpowiedniej polityki finansowej i legislacyjnej. Samorządy mają mniejsze możliwości zwrotnego oddziaływania na sferę polityki. Zwykle ich rola polityczna wzrasta w okresie przed wyborami do organów centralnych oraz samorządowych¹³.

Sfera polityczna w podobny sposób wpływa na inne struktury sfery publicznej, a nawet dąży do faktycznej w nich dominacji. Tak

¹³ Por. H. Raiffa, *The Art and Science of Negotiations*, Harvard UP, Cambridge 1982; S. Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, w: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, op.cit.

więc próbuje stać się jednym z głównych podmiotów deliberacji. Ponieważ ma specjalistów od marketingu oraz dysponuje zasobem ważnych społecznie informacji, więc szanse jej oddziaływania są duże. Takie działania wywołują opór niezależnych organizacji pozarządowych oraz niezależnych mediów, które konkurują z politykami o opanowanie opinii publicznej. Z kolei wpływ polityków na sferę jurydyczną jest w różnych krajach różny. Jednak w większości demokratycznych państw brak wyraźnego rozdziału między władzą wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą, co umożliwia tej pierwszej wpływanie na drugą i trzecią. Od polityków zależą nominacje na najważniejsze stanowiska w instytucjach sfery jurydycznej. Oni też różnymi kanałami mogą naciskać na podejmowanie określonego typu decyzji w tej sferze.

Relacje między sferą ustrojowo-jurydyczną a samorządową oraz deliberacyjną są luźniejsze. Rodzaj tworzonych praw, ich interpretacja i implementacja ma znaczenie dla polityki samorządowej oraz aktywności obywatelskiej, jednak w ostatecznym rozrachunku sfery te zależą od decyzji podejmowanych w sferze politycznej.

Natomiast stosunki między sferą samorządową a deliberacyjną zależą od krytycyzmu i aktywności obywateli i dziennikarzy, jak również od konkretnych konfiguracji politycznych oraz od stopnia powiązań i zażyłości wzajemnych.

Poza tymi oddziaływaniami wewnętrznymi, w ramach podmiotów konstytutywnych dla sfer publicznych występują oddziaływania wzajemne między tymi podmiotami (i całymi sferami) a sferami i podmiotami półpublicznymi (gospodarczymi, medialnymi, wspólnotowymi, religijnymi) oraz akcydentalnie publicznymi. Podmioty półpubliczne i zewnętrzne z jednej strony konkurują między sobą o wpływ na sfery publiczne (na polityków, prawników, partie polityczne), z drugiej zaś prowadzą różnego typu akcje zmierzające do uzyskania pewnych form władzy decyzyjnej.

Sfery publiczne także wpływają na sfery niepubliczne i półpubliczne. Rozciągają na nie swoją władzę (na przykład na gospodarkę), upubliczniają to, co nie było publiczne (na przykład stosunki w rodzinie), tworzą nowe prawa, które regulują sfery niepubliczne, lub po prostu kształtują opinie i postawy obywateli za pomocą propagandy i *public relations*.

Rezultaty wymienionych działań zależą oczywiście od siły podmiotów, stopnia instytucjonalizacji i zorganizowania społeczeństwa, od jego ogólnej kondycji moralnej i kulturowej.

Wyliczając oddziaływania i wpływy mieliśmy na myśli te, które są oficjalne, transparentne, zgodne z prawem. Poza nimi występuje cała paleta wpływów nieformalnych, często bezprawnych lub wręcz przestępczych.

Oddziaływania wzajemne i wpływy przynoszą czasem konkretne rezultaty pozytywne, czasem negatywne. Te drugie chyba przeważają. Na pewno negatywne skutki przeważają w sytuacjach, gdy stosunki wzajemne między wzmiankowanymi podmiotami i sferami mają charakter nielegalny.

Niezależnie od konkretnych wyników oddziaływań obserwujemy w ostatnich dziesięcioleciach w krajach demokratycznych pewne zacieranie granic między sferami, podsferami publicznymi oraz między tym, co publiczne i niepubliczne. Postępuje jurydyzacja stosunków prywatnych, rodzinnych, domowych, stosunków pracy i płacy. Sfera publiczna różnicuje się również wewnętrznie pod względem panujących w niej opinii i interesów. Mówi się nawet, że zawiera wiele rozumów publicznych. Wchodzą do sfery publicznej, jako pełnoprawne, te podmioty, które tradycyjnie zaliczane były do prywatnych, jak na przykład agencje specjalizujące się w sprawach biznesu lub organizacji życia publicznego. Problematyka sfery publicznej też ulega zmianie. Nowe podmioty wnoszą do niej nowe tematy i zagadnienia, na przykład feministki problem równych uprawnień płci czy przemocy w rodzinie, ekologodzy podnoszą problemy zniszczenia środowiska¹⁴. To, co wcześniej funkcjonowało jako należące do sfery prywatnej lub wspólnotowej, staje się problemem publicznym i jest analizowane w świetle publicznych wartości i zasad: sprawiedliwości, wolności, równości, pokoju, dobra, tożsamości¹⁵. Sfera publiczna jest mobilna oraz zmienna instytucjonalnie, strukturalnie i treściowo.

Zmienność dotyczy również form wypowiedzi i komunikacji. Jak wspominaliśmy powstaje sfera publiczna wirtualna oparta na komunikacji internetowej. Modne stało się blogowanie. Blogi uzyskują coraz to większe znaczenie, szczególnie wśród młodej generacji i stają się coraz bardziej skuteczne w tworzeniu opinii publicznej¹⁶. Na uwagę zasługuje też łamanie granic przez sfery publiczne i tworzenie transnarodowych, a nawet globalnych sfer publicznych.

¹⁴ F. Mackay, *Love and Politics*, Biddles, London 2001.

¹⁵ T. Christino, *The Constitution of Equality*, Oxford UP, Oxford 2008.

¹⁶ B. Aaron, *Blogging America – the new public sphere*, Praeger, London 2008; L. Mayhew, *The New Public: Professional communication and the means of social influence*, Cambridge UP, Cambridge 1997.

Kształtowane są one przez globalne instytucje, mass media, przepływy ludzi. Wspólne globalne problemy zmuszają do współpracy ponad granicami dla ich rozwiązania¹⁷.

6. Patologie sfery publicznej

Na temat patologii sfery publicznej najwięcej gorzkich słów wypowiedział Habermas. Wielu innych teoretyków podziela jego opinie. Poniżej w wielkim skrócie zestawimy pewne uwagi krytyczne na temat stanu współczesnych sfer publicznych w krajach demokratycznych. Oczywiście niektórych z tych uwag rzuca się w oczy dla obserwatorów życia publicznego w Polsce. Główne patologie powstają na styku biznesu oraz polityki i prawa. Biznes korumpuje, niemniej wina leży nie tylko po stronie biznesu. Politycy i prawodawcy chcą być korumpowani. Czasem specjalnie uchwalają niejasne prawa gospodarcze lub podatkowe, żeby umożliwiać działalność „na granicy prawa”. W dalszym ciągu zbyt wiele decyzji zapada za zamkniętymi drzwiami, szczególnie w sferze polityki. Egzekutywa jest zbyt silna w stosunku do legislatury. Wraz z wzrostem władzy rządowej wzrasta też rola administracji i biurokracji. Obywatel traci na znaczeniu. Staje się bierny. Udział obywateli w dyskursie oraz w decyzjach utrudnia również coraz większa formalizacja dotycząca wystąpień oraz utrudnianie ekspresji spontanicznych z powodu rozszerzania się jurydyfikacji na coraz nowe typy zachowań.

W sferze publicznej zaczynają dominować interesy oraz targi o interesy, zaś wartości istotne dla zbiorowości i argumentowanie na ich rzecz przestaje odgrywać rolę. Sfera publiczna dla wielu przestaje mieć wartość autonomiczną, jest traktowana instrumentalnie. Szczególnie groźne jest traktowanie w ten sposób sfery publicznej przez wielkie korporacje, które tworzą grupy nacisku. Procesom prywatyzacji towarzyszą więc procesy dominacji jednych podmiotów nad innymi. Zakłócona zostaje równowaga wpływów, interesów, argumentów, możliwości działań między różnymi podmiotami i ich interesami. Dominacja zaś rodzi pokusę manipulacji – i faktycznie dochodzi do manipulowania słabszymi podmiotami

¹⁷ D. Herbert, *Religion and civil society: rethinking public religion in the contemporary world*, Ashgate, Burlington 2003, s. 95-118.

przez silniejsze ekonomicznie lub politycznie. Tworzą się kliki, układy służące zapewnieniu realizacji własnych partykularnych celów bez oglądania się na innych. Uzyskały one silną pozycję poza sferą publiczną i wykorzystują ją w celu manipulowania sferą publiczną – a nawet zawłaszczają przestrzeń publiczną¹⁸.

Najwięcej uwag krytycznych formułowanych jest dzisiaj wobec mass mediów. Współczesne media stają się coraz bardziej rozbudowane i coraz bardziej hierarchiczne. W związku z tym następuje zróżnicowanie funkcji podmiotów w nich występujących na odbiorców, nadawców, organizatorów i inicjatorów życia publicznego. Nie wszyscy posiadają takie same realne możliwości brania udziału w dyskursach. Odbiorcy stają się coraz bardziej bierni. Natomiast nadawcy stają się profesjonalistami, na wzór trybunów i demagogów znanych z epoki starożytnych Aten i starożytnego Rzymu. Do tego dochodzi wzrost roli różnego typu ekspertów, biegłych, technokratów. Otwarta debata zastępowana jest przez ekspertyzy i opinie biegłych (na przykład w sprawach ochrony środowiska). Media działają jak przedsiębiorstwa. Są podmiotami na rynku reklamodawców, widzów, czytelników, słuchaczy. Dostosowują się do potrzeb rynku. Stąd szukają sensacji do przekazywania.

Wreszcie media tworzą generalne linie (na przykład libertariańską, socjaldemokratyczną) i zwalczają wszystko, co nie jest z nią zgodne. Różnice programowe między największymi stacjami telewizyjnymi lub gazetami nie są duże. W wyniku tych działań wytwarza się sfera pseudopubliczna lub prywatno-publiczna z mediami jako głównymi aktorami. Ludzie przestali być samodzielni w opiniach. Nie potrafią się zdobyć na krytykę tego, co jest, ani na samodzielny osąd. Podlegają ciągłej manipulacji. Podkopane zostały podstawy pod niezależną sferę publiczną niezależną od biznesu oraz od administracji państwowej¹⁹.

Oczywiście, z jednej strony media ulegają różnym wpływom, z drugiej zaś prowadzą też samodzielną politykę, ze względu na swoją rolę w życiu społeczeństw współczesnych. To one określają, jakie informacje i problemy, kiedy, w jaki sposób i z jakim komentarzem przedstawić. Z powodu swojego wyróżnionego statusu mają większe niż inne podmioty możliwości kształtowania opinii publicznej.

¹⁸ J. Fishkin, *The Dialogue of Justice*, Yale UP, New Haven, London 1992; J. Mc Guigan, *Culture and Public Sphere*, Routledge, London, New York 1996, s. 50 i nast.

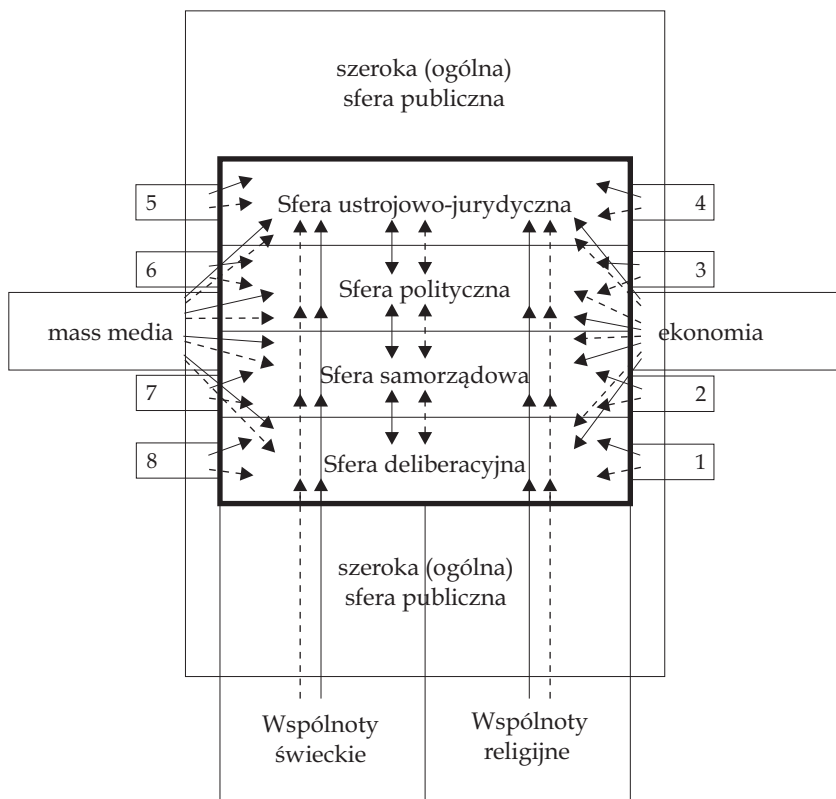
¹⁹ J. Street, *Mass media, polityka, demokracja*, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 15-16; M. Szponer, *Media, między władzą a społeczeństwem*, Wyd. UR, Rzeszów 2007.

Dlatego stały się z jednej strony przedmiotem zawłaszczania przez różne władcze i wpływowe struktury i osoby, z drugiej zaś ulegają pokusie prowadzenia własnej, partykularnej, często szkodliwej społecznie polityki. W Polsce na przykład, zamiast promować kulturę polityczną, przyczyniają się do jej degeneracji. Dlatego sfera publiczna stała się prymitywna, wręcz wulgarna.

Myśliciele o orientacji chrześcijańskiej przyczyny patologii panujących w sferach publicznych dopatrują się w upadku moralności publicznej, stanowiącej podstawy życia zbiorowego. Zwracają uwagę, że to reprezentanci religii żądali w czasach nowożytnych oddzielenia państwa od Kościoła, by zapewnić wolność religijną w Europie i poza Europą, co w rezultacie doprowadziło do dyferencjacji oraz wykrystalizowania się wielu autonomicznych sfer publicznych. Podkreślają też, że ta dyferencjacja spowodowała ograniczenie władzy państwa, co stanowiło warunek dla powstania ustrojów demokratycznych. Sfery niezależne od państwa, w których usytuowały się religie i Kościoły (przede wszystkim społeczeństwo cywilne), zostały ukonstytuowane na normach i wartościach moralnych i tworzyły kapitał społeczny przynoszący pozytywne dla społeczeństwa rezultaty w postaci aktywności obywatelskiej i kooperacji opartej na zaufaniu²⁰.

Na zakończenie spróbujemy w postaci schematu oddać główne idee dotyczące struktury sfery publicznej zawarte w tym rozdziale. Oczywiście schemat trójwymiarowy oddałby pełniej relacje i związki, na które chcieliśmy zwrócić uwagę.

²⁰ Por. MacIntyre, *The Idea of an Educated Public*, w: G. Haydon (ed.), *Education and Values*, Institute of Education, London 1987, s. 215-217; R. Wuthnow, *Christianity and Civil Society*, Trinity Press, Valley Forge 1996, s. 12 i nast.



Objaśnienia

- > - oddziaływania pozaprawne destrukcyjne
- > - oddziaływania pozytywne na sferę publiczną wąską
- cyfry arabskie - podmioty akcydentalnie publiczne
- sfera publiczna wąska (politycznie istotna)

Część druga

**RELIGIE
W SFERACH PUBLICZNYCH**

Rozdział szósty

Dwa rodzaje religii Immanuela Kanta

1. Religia publiczna a religia prywatna

Drugą część rozważań rozpoczniemy również od przedstawienia poglądów I. Kanta, tym razem na religię. Kant bowiem jest mistrzem dla czołowych współczesnych filozofów wypowiadających się na temat roli religii w życiu publicznym.

Stosuje konsekwentnie swoje, omówione w pierwszej części książki, kategorie i podziały do charakterystyki religii i wiary religijnej. Określa religię jako poznanie wszystkich naszych obowiązków i ujęcie ich jako przykazań Bożych. Wyróżnia dwa podstawowe rodzaje uprawiania religii. Pierwszy rodzaj to religia prywatna, zwana również historyczną lub kościelną. Taki charakter mają religie: chrześcijańska, muzułmańska, buddyjska czy judaistyczna. W ramach każdego typu religii prywatnej występuje wiele konkretnych wiar religijnych lub Kościołów, na przykład w ramach religii chrześcijańskiej katolicyzm, prawosławie, Kościoły protestanckie. One na różne zmysłowe sposoby przedstawiają Boga i tworzą różne systemy dogmatów, rytuałów, obrzędów oraz norm postępowania. Takie religie mają prywatny charakter, bowiem prawdy głoszone w ich ramach nie są prawdami rozumu ani nie są wytworzone przez rozum w sposób wolny. To są prawdy Kościołów, zgromadzeń, wierzących, akceptujących określone założenia. Oparte są na autorytecie zewnętrznym wobec rozumu, takim jak objawienie, Pismo święte, nakaz założyciela. Nie jest on przez rozum podważany, lecz przyjmowany jako obowiązujący. Użycie rozumu nie jest więc wolne ani uniwersalne. Refleksja zatrzymuje się w pewnym momencie. Nie dokonuje oświecenia zakładanych prawd. W niej znajomość przykazania wypredza obowiązek.

Religie kościelne mają swoje miejsce w społeczeństwach. Są potrzebne ludziom szukającym w życiu przewodników zewnętrznych, poza rozumem. Nie wolno zakazywać ich uprawiania ani też uprzywilejowywać jednych religii wobec innych w państwach¹.

Drugi typ religii to religia publiczna, rozumowa, moralna, czysta. Opiera się na samym rozumie. Jest publiczna, bo dostępna wszystkim, którzy mają odwagę posługiwać się własnym rozumem w sposób wolny. Nie ogranicza jej dostęp do pism świętych czy informacje o nakazach założycieli. Tworzona jest przez praktyczny rozum. Ma charakter uniwersalny, aprioryczny. Nie ma w niej dogmatów, bo Bóg ujmowany jest w niej jako doskonałość moralna, objawiająca się w naszym praktycznym rozumie. W tym sensie jest to religia naturalna wszystkich ludzi. W niej poznanie obowiązku wyprzedza uznanie go za przykazanie Boże. Racjonalny pogląd na religie nie neguje objawienia, ale uznaje je za pozaracjonalne i niekonne dla prawdziwej rozumowej religii.

Dwa wymienione rodzaje religii to typy idealne. Żadne realne postacie religii nie odpowiadają w pełni charakterystykom idealnym. Stąd występują twory religijne pośrednie, nie w pełni publiczne lub nie w pełni prywatne. Realnie istniejące religie zawierają w różnym stopniu elementy rozumowe oraz pozarozumowe. Przykładowo, Kant zauważa, że religia chrześcijańska zawiera elementy rozumowe (a więc publiczne) w postaci: (a) idei moralnej doskonałości człowieczeństwa, której uosobieniem był Chrystus; (b) zasady interpretacji Biblii w oparciu o rozum – wszystkie konkretne zapisy w Biblii stanowiące wyzwanie dla rozumu są wyjaśniane za pomocą rozumu i zgodnie z jego wymogami; (c) użycia Biblii jako środka do nauczania moralności².

¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Znak, Kraków 1993, s. 165; I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft*, Mainer, Hamburg 1956, s. 143-144.

² I. Kant, *Spór fakultetów*, op.cit., s. 85; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, op.cit., s. 310. Dobitnie Kant uwypukla swój pogląd w tej kwestii w następującym fragmencie: „W ten sposób wszystkie interpretacje Pisma św. na tyle, na ile dotyczą one religii, muszą być dane zgodnie z zasadami ukierunkowanymi na objawienie moralności, bez czego są albo praktycznie puste, albo wręcz stanowią przeszkodę dla dobra. – I tylko gdy opierają się na tej zasadzie, są we właściwym sensie autentyczne, tzn. Bóg w nas sam jest interpretatorem, ponieważ nie możemy zrozumieć nikogo innego aniżeli tego, kto przemawia do nas za pośrednictwem naszego własnego intelektu i rozumu. A zatem boskość powierzonej nam nauki może być rozpoznana tylko za pośrednictwem pojęć naszego rozumu na tyle, na ile są one czysto moralne i dlatego nieomyłne”, I. Kant, *Spór fakultetów*, op.cit., s. 95; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, op.cit., s. 314- 315.

Objawione (kościelne) religie posiadają cechy publiczne również w innym sensie, mianowicie jako instytucje służące ogólnym pozytywnym wartościom i celom społeczeństwa, takim jak: utrzymanie sprawiedliwości, promowanie moralności publicznej, służby państwu. W tych funkcjach można je uznać za połowicznie publiczne, wszak nie spełniają wszystkich warunków bycia publicznym podmiotem – przede wszystkim nie są wolne od dogmatów, a ich moralność nie jest czysto rozumowa³.

Jak widać, Kant przypisuje religii objawionej kościelnej jedynie wartości instrumentalne. Jest ona pozytywnie oceniana i ważna o tyle, o ile prowadzi do wiary czystej, rozumowej, czyli w praktyce, o ile wpływa na doskonalenie moralne ludzi, na to, że w życiu kierują się zasadami sprawiedliwości, wolności, uczciwości, prawdomówności. Dogmaty, obrządki, modlitwy, nabożeństwa nie mają wartości samoistnej, dlatego nie należy ich absolutyzować. Bóg nie wymaga od nas, byśmy go chwalili dla niego samego wedle własnych wyobrażeń o Nim. Taka postawa stanowi przejaw bałwochwalstwa i antropomorfizmu. Prawdziwa religia wymaga moralnego postępowania wobec siebie oraz wobec innych na tym świecie. Jednak zmysłowe i antropomorficzne przedstawienia norm i prawd mogą spełniać pozytywną rolę, jeśli przemawiają do prostych ludzi i oddziałują pozytywnie na ich postawy moralne. Podawanie przykładów postępowania moralnego (choćby tych zawartych w ewangeliiach) wpływa na uczucia ludzi, a uczucia w życiu codziennym odgrywają często większą rolę niż rozum⁴.

Zarazem rozum w użyciu publicznym pozakościelnym też zwykle jest tylko częściowo publiczny, bo w praktyce opiera się na autorytetach (na przykład naukowych), lub jest ograniczany przez władze polityczne. Wszystko to osłabia standardy publicznych rozumowań i utrudnia prowadzenie sprawiedliwej polityki.

Na pierwszy rzut oka pogląd Kanta na sferę publiczną i religię publiczną może wydać się dziwny, bo jego terminologia odbiega od naszych przyzwyczajęń językowych. Jednak w perspektywie całej jego filozofii ma on uzasadnienie. To, co publiczne, jest uniwersalne, dostępne każdemu, niewykluczające nikogo, zgodne z prawem

³ I. Kant, *Spór fakultetów*, op.cit., s. 109; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, op.cit., s. 329.

⁴ I. Kant, *Spór fakultetów*, op.cit., s. 120; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, op.cit., s. 339; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op.cit., s. 188; I. Kant, *Die Religion innerhalb...*, op.cit., s. 168.

wolności. Taki charakter ma to, co rozumne praktycznie, to, co moralne. To, co nierozumne, jest partykularne, złe, grzeszne, egoistyczne, niemoralne, zmysłowe, przeciwne temu, co obywatelskie, publiczne, cnotliwe wolne, gotowe do współdziałań. Człowiek sam wybiera swój sposób życia: publiczny lub prywatny⁵. Filozofia moralna leży u podstaw całego systemu Kanta. Praktyczna filozofia Kanta opisuje, na czym polega publiczne użycie rozumu. Formuluje też imperatywy oraz maksymy religii rozumowej. Religia rozumowa stanowi wyraz doskonałości moralnej.

2. Rozum a wiara religijna

Powyższe rozważania mogą skłaniać do wniosku, że czysta rozumowa religia jest tożsama z moralnością dyktowaną przez praktyczny rozum. Wszak w obydwu idzie o doskonalenie moralne człowieka na podstawach norm autonomicznego rozumu. Gdyby tak było, to nie miałyby uzasadnienia wyróżnianie tych dwu dziedzin umysłowej aktywności jako różnych. A przecież Kant je odróżnia.

Po pierwsze, etyka Kanta mówi o tym, jakie warunki moralne poszczególne człowiek winien spełnić, by być godnym szczęścia – musi przestrzegać imperatywów moralnych, a ich przestrzeganie pozostaje w możliwościach ludzi. Natomiast rozumna czysta religia mówi o warunkach osiągnięcia szczęścia jako celu ostatecznego całego rodzaju ludzkiego. Warunkiem jego osiągnięcia jest rozpowszechnienie się dobra moralnego. Ostateczne szczęście i ostateczne dobro moralne mają pozostać współzależne – szczęście bez dobra moralnego jest niesłuszne, niesprawiedliwe. Na takie niemoralne szczęście nie godzi się nasz rozum. Żąda, by dobro było nagrodzone, a zło ukarane. Równocześnie widzimy na co dzień, że cnota i szczęście nie idą w parze i że mimo naszych wysiłków nie jesteśmy w stanie uzależnić osiągania szczęścia od przestrzegania norm moralności rozumowej lub innej (na przykład moralności chrześcijańskiej).

Ideąłem rozumu ludzkiego jest utworzenie etycznej wspólnoty rządzonej tylko prawami cnoty, a nie prawami przymusu. Ale

⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op.cit., s. 70; I. Kant, *Die Religion innerhalb...*, op.cit., s. 48.

osiągnięcie tego ideału leży poza możliwościami naszego rozumu. Dzieje ludzkości (podobnie jak dzieje poszczególnych ludzi) cechuje walka zasady dobra z zasadą zła. Kant wierzy jednak w postęp moralny. Paradoxs polega na tym, że obowiązkiem każdego jest przy czyniać się do postępu w zakresie pomnażania dobra, niemniej osiągnięcie postępu w wymiarze ogólnoludzkim nie leży w możliwościach poszczególnych ludzi ani grup ludzkich. Człowiek to kruche drzewo i faktycznie niewiele może zdziałać w wymiarze powszechnodziejowym. Dlatego Kant przyjmuje, iż jedynie Opatrzność może sprawić, że ideał, który przyświeca naszemu rozumowi, będzie zrealizowany. Ludziom pozostaje nadzieja i wiara w pomoc Boga dla zrealizowania Królestwa Bożego na Ziemi, czyli wspólnoty etycznej ogólnoludzkiej (lub państwa celów czy republiki noumenów), która w sposób wolny będzie realizować dobro wspólne: moralne życie i współżycie. W takim stanie zasada (*Princip*) zła zostanie pokonana ostatecznie przez zasadę (*Princip*) dobra. Osiągnięcie ideału zakłada ideę wyższej moralnej Istoty, która umożliwia osiągnięcie takiego celu. Możliwość osiągnięcia wspólnoty etycznej wymaga od nas przyjęcia wyższej moralności najświętszej i wszechmocnej Istoty, która pomoże zrealizować cel. Jest to możliwość oparta na wierze, a nie na pewności. Etyka i rozum moralny prowadzą więc do wiary i religii rozumowej. Ta ostatnia wykracza poza etykę⁶.

Po drugie, religia rozumowa wykracza poza rozum moralny już na poziomie tworzenia ideału ostatecznych celów rozumu praktycznego, ostatecznych celów świata (a nie tylko na poziomie jego realizacji). Idea, że rodzaj ludzki jest powołany do realizacji najwyższego dobra jako dobra wspólnego, wykracza poza wiedzę o prawach moralnych. Ma charakter religijny⁷.

Po trzecie, już na poziomie rozumienia i realizacji praw moralnych ujęcie etyczno-moralne różni się od ujęcia religii rozumnej. Akceptujący religię rozumną pojmują normy moralne nie tylko jako wytwór naszego ludzkiego rozumu ważny dla kierowania dobrym życiem jednostek (jak czynią moralisci areligijni), lecz jako posiadające samoistną, nierelatywną i nieinstrumentalną wartość, a nawet jako świętość. Każda zaś świętość ma charakter religijny i posiada

⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op.cit., s. 171, 185; I. Kant, *Die Religion innerhalb...*, op.cit., s. 149; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1970, s. 70.

⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op.cit., s. 176 i nast.; I. Kant, *Die Religion innerhalb...*, op.cit., s. 212 i nast.

swojego świętego Stwórcę. W jeszcze większym stopniu normy moralne są święte dla wierzących w religię objawioną. Pojmują oni normy moralne jako nakazy nadane wprost przez Boga, które obowiązują każdego bezpośrednio. Subiektywnie ujęta prawdziwa rozumna (publiczna) religia stanowi poznanie naszych obowiązków moralnych jako nakazów wymaganych przez Boga, a nie tylko jako imperatywów naszego rozumu czy wymogów wynikających z dogmatów bądź też teologicznych⁸.

Po czwarte, według Kanta nawet ideał moralnej doskonałości obecny w naszym rozumie jako cel jednostkowego życia nie jest w pełni zależny od człowieka ani od natury rozumianej empirycznie. Podobnie i dążenie do jego realizacji wykracza poza wymiar moralności praktycznego rozumu wymagany dla dobra jednostkowego życia⁹. W Kanta filozofii religii Bóg jest pojmowany z jednej strony jako uosobienie czystego rozumu moralnego, jako moralny władca świata, władca niewidzialnego Kościoła, do którego wszyscy należą i którego zasada zapanuje w świecie, z drugiej zaś jako tajemnica, której teoretycznie poznać nie można, ale która jest w nas obecna i którą można zrozumieć w sposób praktyczny w naszej subiektywności, w naszym wnętrzu.

Po piąte, żadna religia, w tym i religia rozumu, nie ogranicza się do moralności pod względem zakresu treści. Obok nakazów moralności, wizji doskonałej moralności i wizji rozwoju moralnego, obejmuje też treści dotyczące sensu życia, tezy dotyczące powstania świata oraz dotyczące Boga jako twórcy celów przyrody i społeczeństwa.

W ten sposób Kant stworzył kryteria odróżniania religii rozumnej publicznej od moralności. Co ciekawe, jądro tak rozumianej religii umieścił w religii chrześcijańskiej. Chrystus stał się dlań uosobieniem ideału moralnego i rozumnej religii publicznej.

Czy taką religię można nazwać religią w granicach samego rozumu? Kant odpowiada pozytywnie na to pytanie. Religia wykracza wprawdzie poza rozum praktyczny pojęty jako zbiór imperatywów moralnych, ale te wykroczenia są proponowane i uzasadniane przez sam rozum. Także ich zasięg jest ograniczany przez sam rozum. Religia rozumowa wykraczająca poza rozum ma więc podstawę w rozumie, a nie w czynnikach zewnętrznych wobec niego. Taka religia jest publiczna, bo dla wszystkich rozumnych istot dostępna i może być uprawiana bez potrzeby odwoływania się do autorytetów

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

zewnętrznych wobec rozumu. Powstaje też pytanie, czy te wykroczenia poza rozum praktyczny i uzasadnienia wyznaczające granice dla takich wykroczeń mieszczą się w rozumie praktycznym, czy też wymagają odwołania się również do innych rozumów. Wydaje się, że są to rozważania prowadzone li tylko wewnątrz rozumu praktycznego, a to znaczy, że Kant pozbawił religie możliwości poznania bytu i tworzenia metafizyki niezależnej od moralności. Pojęcia metafizyczne mają jedynie funkcjonalny charakter wobec moralności. Tak więc w ramach rozumu praktycznego mieści się tylko część religii chrześcijańskiej, ta część, która obejmuje normy moralne obowiązujące w stosunkach międzyludzkich.

Reasumując, jednej strony występują u Kanta załączki absolutyzacji rozumu praktycznego. Myśliciel pojmuje go dwuznacznie: jako rozum ludzki oraz jako rozum absolutny. Cechą rozumu jest wolność absolutna. Wolność zawiera w sobie prawo do błędu. Dlatego niejako z metapoziomu na mocy swojej wolności rozum toleruje religie kościelne i określa, w jakim stopniu są błędne. Źródłem świadomości regulacji stosunków międzyludzkich za pomocą uniwersalnych wartości i zasad rozumnych wolności, sprawiedliwości, prawdy, dobra jest ludzka wewnętrzna noumenalna świadomość. Wątki te znalazły rozwinięcie w Hegla teorii religii jako świadomości Absolutu. Z drugiej strony źródeł okrojonej religii publicznej, a tym samym i źródeł moralności publicznej, Kant doszukuje się w objawieniu chrześcijańskim – ono stanowi w ostateczności uzasadnienie dla religii. Z tego też źródła wywodzi się panująca publiczna moralność. Taka interpretacja rodzi pytanie: Czy istnieje prawdziwa moralność i autonomia poza chrześcijaństwem i chrześcijańską kulturą¹⁰?

¹⁰ Por. J. Derrida, *Acts of Religion*, Routledge, New York, London 2002, s. 50.

Rozdział siódmy

Johna Rawlsa rozum publiczny wobec religii

1. Prywatyzacja religii przez wczesnego Rawlsa

Rawls w *Teorii sprawiedliwości* wykluczył religie, jak również wszystkie koncepcje metafizyczne oraz moralne ze sfer publicznych wąsko rozumianych i przesunął je do sfery wspólnotowej lub prywatnej. Nie ma dla nich miejsca w sferze jurydycznej, państwowej, politycznej, w dyskursie publicznym. Wczesny Rawls zdecydowanie odrzucał udział religii i doktryn moralnych oraz metafizycznych w ustanawianiu zasad sprawiedliwości dla społeczeństw dobrze urządzonych i ich wpływ na politykę państw i rządów. Za zasłoną niewiedzy zasady sprawiedliwości ustanawiają podmioty pozbawione wiedzy o swoich preferencjach moralnych czy religijnych. Wyposażone są jedynie w zdolności racjonalnego myślenia i w wiedzę o podzielanych wartościach liberalnych. Na tych podstawach ustanawiają optymalne sprawiedliwe zasady kształtowania warunków instytucjonalnych i prawnych dla osiągnięcia przez członków zbiorowości wartości liberalnych: wolności, równości, udziału we władzy, szacunku społecznego, minimum życiowego¹. Jak już wzmiankowaliśmy, w koncepcji amerykańskiego filozofa występuje odgraniczenie sfery ustrojowo-konstytucyjnej (która jest sferą publiczną we właściwym sensie tego słowa), z nadrzędnymi dla niej i realizowanymi w niej w pełni wartościami politycznymi liberalnymi, od pozostałych. Takie oddzielenie prowadzi do konstatacji, iż ci, którzy działają w sferze ustrojowo-konstytucyjnej i ważnej politycznej nie muszą kierować się wyłącznie aksjologią polityczną liberalną.

¹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 1994 [*Theory of Justice*, 1971]; T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, WNIFUAM, Poznań 2004, s. 45-59.

Stanowisko Rawlsa spotkało się z ostrą krytyką, między innymi ze strony komunitarystów. Oponenti wskazywali, że w jego ujęciu wierzący są dyskryminowani, bo nie są dopuszczani do wyrażania swoich poglądów na forum publicznym. Wierzący skazani są na pozostawanie poza sferą publiczną, gdzie mają zajmować się sprawami swoich Kościołów, religii, zrzeżeń, bez odwoływania się do wartości politycznych i bez odnoszenia do problemów publicznych społecznie ważnych. W takim ujęciu brak miejsca na krytykę zasad sprawiedliwości oraz polityki implementującej te zasady, dokonywaną przez podmioty mające inne poglądy niż liberalne; podmioty te muszą bowiem postępować w sferze publicznej wedle wartości i norm zaprogramowanych przez kogoś innego, a konkretnie przez liberałów, zaś normy te ograniczają wolność działań tych, którzy nie podzielają liberalnych stanowisk. Natomiast działając w sferze wspólnot religijnych i zrzeżeń oraz w płaszczyźnie osobistej znajdują się one niejako poza tym, co najważniejsze dla społeczeństwa politycznego i nie mogą się do najważniejszych spraw zbiorowości politycznej odnieść. Oczywiścieczesny Rawls nie zabrania Kościołom czy zrzeżeniom krytykować zasad ustrojowych czy rządów z punktu swoich przekonań religijnych, ale taka krytyka, w jego ujęciu, nie ma znaczenia publicznego, bo jest głosem partykularnym, prywatnym, a więc nie musi być traktowana poważnie².

Krytycy (zwłaszcza komunitaryści) wskazywali również na sprzeczności tkwiące w koncepcjiczesnego Rawlsa: jego koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (uczciwości – *fairness*) z jednej strony pasywnie opiera się na pewnych podzielanych w społeczeństwach zachodnich prawdach o tym, co najważniejsze dla człowieka, pochodzących z doktryn moralnych i metafizycznych, które zakłada milcząco, z drugiej zaś ujmuje sprawiedliwość jako rezultat działań i dyskursów obywateli, którzy używają wyłącznie argumentów należących do wąsko rozumianej doktryny liberalnego społeczeństwa i liberalnego człowieka, a więc abstrahuje od tła moralnego oraz od kwestii ważności i akceptowalności społecznej treści ustalonych zasad sprawiedliwości. Wybiera arbitralnie jako ważne tylko pewne wartości i dobra, a inne pomija. Powstają pytania: Czy obywatele mogą ustalać zasady sprawiedliwości oraz konkretyzować je instytucjonalnie, bez odnoszenia się do tego, co dla nich najważniejsze,

² K. Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford UP, New York 1988.

czyli pomijając treści swoich przekonań moralnych, metafizycznych i religijnych? Czy rozumne jest postępowanie usuwające z życia publicznego pluralizm stanowisk w kwestiach najważniejszych dla życia jednostek³?

Pod wpływem krytyk późny Rawls zmienił poglądy. W rozszerzonym wydaniu swojej książki *Polityczny liberalizm*⁴ oraz w książce *Prawo ludów*⁵, jak również w późnych artykułach, dopuścił *expressis verbis* wpływ wartości niepolitycznych, a więc i wpływ doktryn religijnych jako całości, z ich partykularnymi wizjami dobra i prawdy, na wszystkie sfery i dziedziny życia niepublicznego oraz na sferę publiczną, z tym że sformułował pewne ograniczenia dotyczące obecności religii w sferze konstytucyjno-juridycznej. W stosunkach wewnętrznych Kościołów i zrzeseń dopuszcza wielką swobodę. Kościoły i religie nie muszą kierować się rozumem publicznym (czyli wartościami ustrojowo istotnymi) w stosunkach wewnętrznych (wobec wiernych) oraz w kontaktach między sobą. Zasady rozumu publicznego nakładają jednak pewne ramy ograniczające swobodę ich działalności, jako że ujęte w prawa, wymagają od wszystkich podmiotów przestrzegania podstawowych wolności i uprawnień indywidualów⁶.

Późny Rawls uświadomił sobie również, że jego idea kontraktu za zasłoną niewiedzy ma charakter zbyt sztuczny, by nie rzecz fikcyjny. Zakłada bowiem w niej, że wszyscy mają takie same podstawowe interesy i takie same liberalne wartości. Jego rzekomo uniwersalny liberalizm polityczny, jak się okazało wyrastał z liberalizmu filozoficznego lub moralnego i był jego częścią składową. Myśliciel uświadomił sobie, że w praktyce oznacza to dyskryminację nieliberalnych stanowisk. Nie bardzo bowiem wiadomo, dlaczego nieliberalowie mieliby akceptować jako sprawiedliwe zasady tworzone tylko przez liberałów i wyrażające liberalną wizję ustroju politycznego.

Dlatego w późniejszych pracach amerykański filozof zmienił poglądy w kwestii konstytuowania podstaw ustrojowych. Kontrakt za zasłoną niewiedzy został zastąpiony przez ideę częściowego lub

³ Por. dyskusję w: R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Plan of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997.

⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit. [*Political Liberalism*, wyd. I, 1993. Drugie wydanie rozszerzone z roku 2005 zawiera zrewidowane poglądy Rawlsa].

⁵ J. Rawls, *Prawo ludów*, Aletheia, Warszawa 2001 [*The Law of People*, 1999].

⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 296.

zazębiającego się konsensusu (*overlapping consensus*) rozległych doktryn (*comprehensive doctrines*).

2. Religia w liberalizmie politycznym

Stanowisko Rawlsa zaprezentowane w drugim wydaniu jego książki *Liberalizm polityczny* i w innych późnych pracach, a dotyczące statusu publicznego religii, jest paradoksalne. Z jednej strony uczony przyjmuje, że w fundamentalnej sferze publicznej – w jego rozumieniu – czyli w ustanawianiu istotnych składników konstytucji i zasad ustrojowych społeczeństw (zasad sprawiedliwości, uprawnień i wolności indywidualnych oraz wartości politycznych), powinny brać udział wszystkie podmioty, których te zasady ustrojowe i konstytucje mają dotyczyć, a więc obywatele, zrzeszenia, wspólnoty, Kościoły. Wszystkie podmioty reprezentują jakieś rozległe doktryny (filozofie, religie, etyki) lub interesy partykularne (materialne, polityczne), które są ucieleśnieniem ich idei dobra⁷. Z drugiej strony zaś głosi, że przy ustanawianiu istotnych zasad ustrojowych mają podmioty od swoich rozległych doktryn abstrahować i kierować się wyłącznie zasadami rozumu publicznego. Przy czym mają od nich abstrahować nie do końca, bowiem w wymiarze epistemologicznym (na poziomie teoretycznego rozumu) podmioty nie mogą być pozbawione wiedzy o swoich koncepcjach dobra oraz ich wadze dla ich życia. Abstrahują od nich na poziomie praktycznego rozumu i tylko po to, by ustanowić dla owych rozległych doktryn i partykularnych interesów jak najlepsze warunki realizacji (czyli wolności, równą tolerancję wzajemną oraz brak ucisku ze strony państwa). Tak więc treści partykularne poszczególnych doktryn religijnych nie mogą wpływać na ustanowienie istotnych składników konstytucji (*essentials constitutional*) i zasad sprawiedliwości podstawowej (*matters of justice*) ani na wcielenie ich w życie, jednak rozumne doktryny religijne są obecne jako podmioty, względnie jako istotne wyposażenie ideowe i aksjologiczne podmiotów ustanawiających zasady ustrojowe dla siebie. W tym procesie tworzenia fundamentów prawno-instytucjonalnych ustroju

⁷ Ibidem, s. 300.

demokratycznego biorą udział tylko doktryny rozumne, a i to tylko w sposób połowiczny, to znaczy dzięki prezentowaniu wyłącznie tych swoich treści, które dzielą inne rozumne religie i świeckie doktryny rozległe. Te religie, które nie mają takiej rozumnej wspólnej części z innymi, nie są rozumne i nie biorą w żadnym sensie udziału w tworzeniu i wcielaniu w życie istotnych zasad ustrojowych.

Kluczowe znaczenie dla tej koncepcji ma pojęcie rozumności. Rozumność religii (i innych rozległych doktryn) występuje co najmniej w czterech znaczeniach. Po pierwsze, w znaczeniu politycznościowym: te doktryny są rozumne, które akceptują konsensus częściowy (*overlapping consensus*), a więc uznają wyższość rozumu politycznego (publicznego, praktycznego) w sferze ustrojowej nad swoimi całościowymi rozumami (i racjonalnościami) religijnymi. W praktyce oznacza to uznanie wyższości pewnych swoich części składowych – zasad i tez dotyczących wolności, tolerancji, uczciwej sprawiedliwości – nad innymi (na przykład nad wartością zbawienia osobowego czy świętości). Takie ujęcie zakłada po prostu wyższość pewnych liberalnych wartości politycznych nad wszelkimi innymi i ich większe znaczenie dla dobrego urządzenia życia zbiorowego, warunkującego powodzenie indywiduów. Religie nieuznające wyższości zasad sprawiedliwej uczciwości, wolności i tolerancji nad innymi wartościami i zasadami religijnymi nie są rozumne w sensie rozumu praktycznego i nie mogą brać żadnego udziału w ustalaniu i realizacji zasad ustrojowych i politycznych.

Po drugie, religie (podobnie jak doktryny filozoficzne i moralne) są rozumne na poziomie epistemologicznym (teoretycznym), bo zawierają treści nierozstrzygalne jednoznacznie rozumem teoretycznym (epistemologicznym), na przykład tezy o istnieniu Boga czy duszy, i są świadome takiego statusu swoich tez. Dlatego można na te tematy mieć wiele różnych opinii. Jedni przyjmują istnienie Boga, inni odrzucają taką tezę. W demokratycznych systemach jest rzeczą normalną, że powstaje wiele opinii i stanowisk w tych i podobnych kwestiach, nierozstrzygalnych na poziomie epistemologicznym. Nie wolno ich zwalczać ani ograniczać siłą, bo wszystkie one są równo uzasadnione i w tym sensie równo rozumne (na przykład agnostycyzm, chrześcijaństwo, islam, ateizm). Zwalczanie którejkolwiek z nich jest nierozumne praktycznie. Nierozumne jest też narzucanie innym określonych tez, nierozstrzygalnych rozumem teoretycznym,

przy użyciu siły lub pod przymusem (jak to czynili na przykład ateści marksistowscy w czasach komunizmu).

Niektóre religie i inne rozległe doktryny są nierozumne na poziomie epistemologicznym, mianowicie zawierają tezy w sposób ewidentny fałszywe, na przykład rasistowskie. Ich prawdziwość można rozstrzygnąć rozumem teoretycznym. Stają się one skrajnie nierozumne praktycznie, gdy takie fałszywe tezy próbują siłą narzucić innym.

Po trzecie, rozumność religii polega na tym, że akceptują one demokrację dla niej samej (a nie tylko ze względu na własne materialne interesy i dbałość o własne partykularne warunki rozwoju). Takie rozumne doktryny, nawet jeśli mają dominującą pozycję w danym społeczeństwie i jest nadzieja, że jeszcze długo będą ją miały, winny się samoograniczać i unikać tworzenia zasad ustrojowych korzystnych dla kontynuacji swojej dominacji religijnej w społeczeństwie. Pluralizm doktryn jest nieunikniony w demokracji i jest wartością pozytywną. Służy też wyższym interesom moralnym wszystkich religii (i innych rozległych doktryn rozumnych), bo umożliwia im doskonalenie swoich wyższych władz moralnych. Innymi słowy bez konkurencji w sferze religijnej następuje stagnacja religijna.

Po czwarte, rozumne doktryny akceptują polityczną koncepcję sprawiedliwości, z jej zasadą wzajemności. Wraz z nią afirmują swoje ograniczone miejsce w systemie demokratycznym, to znaczy ograniczają swoją aktywność ściśle religijną, partykularną, do sfery wspólnotowej, społecznej (*non-public*) – i czynią to z wewnętrznych przekonań. Natomiast w sferze publicznej ujawniają niejako tylko swoją rozumną część, to znaczy możliwą do zaakceptowania przez innych wyznawców i niewierzących. Użyteczność i współpracę pokojową przedkładają nad prawdę. Spełniają kryterium wzajemności przy przestrzeganiu zasad i dotrzymywaniu zobowiązań (*reciprocity*). Natomiast nierozumne doktryny nie akceptują demokratycznego rządu konstytucyjnego i ograniczeń działań religijnych w sferze publicznej z wewnętrznych przekonań, lecz co najwyżej jako tymczasowe *modus vivendi*. Takie doktryny są nierozumne politycznie i stanowią zagrożenie dla demokracji⁸.

⁸ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Review”, Summer 1997, vol. 64, no. 3, s. 765-807, za: J. Rawls, *Prawo ludów*, op.cit., s. 187-255.

3. Liberalizacja liberalnego rozumu publicznego

Pod koniec życia Rawls przychyliła się coraz bardziej do poglądu inkluzywnego, dopuszczającego kierowanie się również racjami religijnymi (a więc niepolitycznymi, niepublicznymi, nieliberalnymi) nawet w działaniach dotyczących podstawowych kwestii politycznych, a więc zasad sprawiedliwości, konstytucji. Postawił jednak wobec konkretnych wypowiedzi religijnych na tematy ustrojowe i polityczne warunek (*the proviso*), że mają być zgodne z i d e a ł e m rozumu publicznego. Znaczy to, że chociaż zawierają postulaty krytyczne wobec aktualnego rozumu (a więc i realizowanego aktualnie porządku prawnego oraz ustroju politycznego), to można się s p o d z i e w a ć, że te postulaty będą mogły być w przyszłości włączone do rozumu przy akceptacji rozumnych obywateli. Muszą więc być oceniane jako mające szanse być zgodnymi z wartościami i zasadami rozumu publicznego wcielonymi w życie w przyszłości. Uczony uważa, że taki warunek spełniały między innymi argumenty abolicjonistów, które powoływały się na prawo Boże dla zwalczania niewolnictwa, oraz działania Martina Luthera Kinga, odwołującego się do prawa Bożego dla uzasadnienia dążeń do nadania praw obywatelskich czarnym mieszkańcom Stanów Zjednoczonych⁹. Tym samym jednak Rawls przyznaje, że granice rozumu publicznego są nieokreślone. Niektóre całościowe doktryny religijne (z ich partykularnymi treściami) mogą więc ideał rozumu publicznego wyrażać lepiej niż aktualne konstytucje społeczeństw uchodzących za dobrze urządzone. Przy czym dopiero przyszłość rozstrzygnie, które i jakie poglądy religijne i argumenty o charakterze religijnym były bardziej rozumne dzisiaj niż panujący obecnie rozum publiczny ucieleśniony przez konstytucje, sądy, instytucje prawne i polityczne¹⁰.

Jego stanowisko pod koniec życia w kwestii obecności religii w sferze publicznej uległo więc radykalnej zmianie. Wcześniej argumentował przeciwko obecności prawd religijnych w sferze publicznej konstytucjonalnej. Można nawet powiedzieć, że uzasadnienie tezy o konieczności usunięcia religii z tej sfery było głównym celem jego wczesnej twórczości. Później okazało się, że tym, co się w końcu liczy w życiu publicznym, jest nie religijny (metafizyczny) czy niereligijny

⁹ Ibidem, s. 337-347.

¹⁰ Ibidem, s. 801.

(niemetafizyczny) charakter wyznawanych przez obywateli lub implementowanych instytucjonalnie (prawnie) treści, lecz ich rozumność lub nierozumność praktyczna, określana według kryteriów dobrze urządzonego społeczeństwa rozumnych obywateli. Tak naprawdę dopiero przyszłe decyzje rozumnych obywateli rozstrzygną o tym, które z naszych dzisiejszych wypowiedzi i działań są rozumne. Wynika stąd, że nie powinno się wykluczać z dyskursów i działań dotyczących zasad ustrojowych i innych politycznych również tych idei, które w świetle panującego dzisiaj rozumu publicznego wydają się nierozumne, ale potencjalnie mogą okazać się rozumne¹¹.

Ograniczenia w dopuszczaniu argumentów i działań religijnych w sferze ustrojowo-jurydycznej jednak występują. O tyle tylko są one tolerowane, o ile są prezentowane przez obywateli, a nie przez funkcjonariuszy (sędziów, prawodawców). W ocenie działań religijnych i niereligijnych liczą się społeczne skutki tych działań, to znaczy ich wpływ na stan społeczeństwa, ich znaczenie dla dobra teraźniejszego i przyszłego stanu społeczeństwa. Oceny są dokonywane wedle kryterium ich zgodności z zasadami lub ideami rozumu publicznego¹². Nie mogą tego czynić funkcjonariusze publiczni.

Generalnie, obywatele mogą dokonywać pochwał lub krytyk istniejących zasad ustrojowych i prowadzonej polityki z takich punktów widzenia, które oni sami uznają za słuszne lub rozumne (a niekoniecznie z punktu widzenia panującego oficjalnie rozumu publicznego i jego wartości politycznych). Mogą też w wyniku takich swobodnych dyskusji, używając argumentów również pochodzących z rozległych doktryn, dochodzić do zgody na temat sprawiedliwości i innych zasad¹³. Zwolennicy rozległych doktryn mogą to czynić w dyskursach publicznych, chociaż i wtedy ich argumenty liczą się jedynie w sytuacjach, gdy zostaną przełożone na język wartości politycznych lub znajdą się paralelne argumenty akceptowalne w kategoriach panującego rozumu publicznego lub jego ideału, do zrealizowania w przyszłości.

¹¹ A. Gutmann, *Religion and State in the United States: A Defence of Two-Way Protection*, w: N.C. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton UP, Princeton 2000, s. 127-164; L. Solum, *Constructing an Ideal of Public Reason*, w: F. D'Agostino, G.F. Gaus (eds.), *Public Reason*, Ashgate, Aldershot 1998, s. 343-376.

¹² J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 780-781.

¹³ B. Williams, *In the Beginning Was the Dead: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton UP, Princeton 2005, s. 1-5.

W każdym razie sędziowie ani prawodawcy nie mogą takich kategorii stosować, ze względu na wymóg obiektywności i neutralności postępowań funkcjonariuszy prawa i strażników konstytucji.

Wsparcie rozumu publicznego przez rozumne rozległe doktryny stabilizuje ustrój dobrze urządzony, on zaś zapewnia im tolerancję. Jest to ujęcie idealne, modelowe. Rawls jest świadom, że w życiu publicznym i prywatnym obywateli niepodobna oddzielić treści zaliczanych przezeń do publicznego rozumu od pozostałych. W umysłach obywateli raczej nie występują podziały na część świecką i religijną, a ich działania polityczne i wszelkie publiczne motywowane są różnymi czynnikami i wartościami: politycznymi, moralnymi, religijnymi. Wykluczanie niektórych z nich jako partykularnych jest decydowaniem w dużym stopniu arbitralnym.

4. Nieostre granice rozumu publicznego

Późny Rawls bardzo szeroko rozumie argumenty rozumne akceptowalne w życiu publicznym. Według niego katolicyzm po II Soborze Watykańskim oraz pewne formy protestantyzmu, a nawet judaizmu i islamu, dają się pogodzić z politycznym liberalizmem. Katolicka koncepcja solidarności i dobra wspólnego mieści się w ramach politycznego rozumu, pod warunkiem że może być też wyrażona w terminach politycznych wartości. Staje się ona w ten sposób jedną z odmian rozumu politycznego, obok Rawlsa teorii sprawiedliwości jako bezstronności i innych teorii. Rozum publiczny nie jest bowiem z definicji rozumem świeckim ani rozległą doktryną świecką. Trzeba go odróżnić od świeckich rozległych doktryn. Równie szeroko rozumiał Rawls pod koniec swego życia implementację instytucjonalną i prawną wartości politycznych. Na przykład wolność religijna może być realizowana zarówno w sytuacjach, gdy szkoły kościelne nie otrzymują pomocy materialnej ze strony państwa, jak i wtedy, gdy ją otrzymują – pod warunkiem, że dobrze wypełniają pewne funkcje ważne dla wspólnoty politycznej, na przykład kształcą dzieci na dobrych obywateli. Wolność religijna zezwala na modlitwy w szkołach, o ile okazują się pożyteczne dla demokratycznej wspólnoty politycznej. Liczą się dla rozumnej wspólnoty nie tyle same zachowania ludzi czy instytucje, co argumenty (*reasons*), na których one się opierają, oraz cele, którym służą, i skutki, jakie wywołują.

Zasady politycznej sprawiedliwości nie stosują się do wewnętrznych spraw życia małżeńskiego, rodzinnego czy kościelnego, ale nakładają ograniczenia na ludzi jako obywateli oraz na zrzeszenia i wspólnoty jako organizacje obywateli.

Rawls podaje przykład argumentacji akceptowanej publicznie w sprawie małżeństw homoseksualnych lub adopcji przez nie dzieci. Winny one być oparte na rozważaniach typu: Czy małżeństwa homoseksualne nie powodują destabilizacji w reprodukcji demograficznej społeczeństw oraz dewiacji w ich stabilizacji moralnej? Czy dzieci małżeństw homoseksualnych będą mogły być wychowane na dobrych obywateli oraz czy będą mogły się w pełni rozwinąć psychicznie? Nie stosuje się w tych przypadkach i im podobnych w życiu publicznym kategorii grzechu lub kategorii z zakresu moralności osobowej lub obyczajowej, tradycyjnej.

Sam Rawls używał w *Liberalizmie politycznym* następujących argumentów na rzecz tezy o dopuszczalności aborcji w pierwszych trzech miesiącach ciąży: szacunek dla życia ludzkiego, równość kobiet jako obywateli oraz regularna reprodukcja społeczeństwa obywatelskiego. Kalkulacja z użyciem tych trzech wartości doprowadziła go do poglądu, że aborcja jest dopuszczalna do trzeciego miesiąca ciąży¹⁴. Z konkluzji tej jednak wycofał się w późniejszych pismach, uznając przytoczone wartości za niewystarczające dla analizy zjawiska. Wtedy jako przykład argumentów rozumnych podał argumenty przeciwko aborcji, użyte przez kardynała Josepha Bernardina: pokój publiczny, istotna obrona praw człowieka, powszechnie akceptowane standardy moralnego uczciwego zachowania w społeczeństwach praworządnych¹⁵.

Ujęcie politycznej i prawodawczej partycypacji przez późnego Rawlsa zmierzało do akceptacji obywateli religijnych jako pełnoprawnych uczestników życia politycznego i publicznego w jego wszystkich przejawach. Jeśli obywatele uznają zasady ustrojowe, wartości i normy demokratyczne, które jednoczą ich i konstytuują lud, to winni mieć możliwość pełnej ekspresji swoich stanowisk w ważnych sprawach publicznych przy użyciu argumentów, które uznają za ważne dla siebie. W dyskursie publicznym dopiero okaże się, które z tych argumentów są podzielane przez innych, które są możliwe do przyjęcia i do zastosowania w praktyce życia politycznego. Dla konsensusu ważne są uzgodnienia co do dzielanych

¹⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit., s. 332.

¹⁵ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, op.cit., s. 798.

treści stanowiących płaszczyznę współpracy. Natomiast argumenty na rzecz tych treści mogą należeć do poszczególnych doktryn rozległych i nie być podzielane, a mimo to nie są wykluczane z życia publicznego. Jednocześnie Rawls nie rezygnuje z warunku *civility*, czyli grzeczności lub kultury politycznej, który wprowadzie dopuszcza ekspresję religijnych uzasadnień dla stanowisk rozumnych politycznych w dyskursie publicznym, lecz zawiera równocześnie postulat lub zalecenie, by obywatele potrafili oddzielać swoje poglądy polityczne od pozostałych części swoich *stricte* religijnych stanowisk po to, by dla dobra współpracy pokojowej i wolności wypowiedzi się tylko na temat spraw konstytucyjno-ustrojowych i politycznych, a ograniczali ekspresję całej prawdy religijnej na forum publicznym.

Powstaje pytanie, czy w ogóle jest czymś rozumnym określanie niektórych doktryn jako rozumnych lub nierozumnych, biorąc pod uwagę akceptację ich treści przez rozum publiczny aktualny lub przyszły. Takie ograniczenie może powodować wykluczanie ważnych motywów i argumentów inspirujących wielu obywateli do aktywności w życiu publicznym. Takie wykluczenie potęguje siłę religii i wzrost nastrojów nietolerancji w sferach niepublicznych. Tym samym utrudnia integrację całych wielkich grup społecznych. Społeczeństwo staje się dobrze urządzone tylko dla niektórych.

Jak widać, liberalizacja liberalizmu politycznego jest ograniczona. Rawls nie do końca uwzględnia zasadniczą odmienną podstawowych wartości i ram działania zwolenników oraz przeciwników poszczególnych rozległych doktryn. Nie jest w stanie na przykład rozpoznać stanowiska uznającego zasadniczą moralną wartość życia ludzkiego i wagę tej wartości dla tożsamości osobowej i kolektywnej. W ramach liberalnych nie da się prowadzić pewnych typów dyskursu, bo niektóre stanowiska wykraczają zbyt daleko poza kryteria ustalone dla osiągnięcia konsensusu. By móc je włączyć do dyskursu, trzeba ustanowić nowe ramy porozumienia, wychodząc z ich oryginalnych pozycji. Na przykład dla jednej ze stron życie ludzkie jest wartością przewyższającą wszystkie inne wartości polityczne, a dla innej wartością najwyższą jest wolność lub autonomia. Takie wartości są nie do zharmonizowania w zwykłym dyskursie ustanawiającym zazębiający się konsensus¹⁶. Trzeba wypracować z udziałem

¹⁶ Por. R. Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Knopf, New York 1993.

stron nowe formy porozumienia, by umożliwić ich współpracę na forum publicznym. Znaczy to, że w sferach publicznych, przynajmniej na poziomie deliberacji obywatelskich i doktryn politycznych, występuje wiele rozumów publicznych, a nie jeden. Może między nimi dojść do zgody w określonych kwestiach z różnych powodów (moralnych, politycznych, unikania większego zła), ale pod warunkiem, że strony zrozumieją, na czym naprawdę polegają wzajemne różnice. Porozumienia dotyczyć będą konkretnych kwestii i sporów. Osiągane być mogą tylko przy założeniu, że żadna ze stron nie będzie wykluczała z góry racji użytych przez drugą jako nierozumnych, a więc niepublicznych. W tych uzgodnieniach nie chodzi o ustępstwa z interesów, ale o modyfikowanie własnych ram działania (wartości, zasad) w taki sposób, by rozpoznać moralną wartość i standardy drugiej strony i stworzyć nową podstawową ramę umożliwiającą sensowną deliberację między różnymi rozumami i ewentualne osiągnięcie zgody w działaniach publicznych w konkretnej sprawie – na przykład ustanowienia prawa regulującego dany problem, które będzie akceptowane lub tolerowane przez strony¹⁷.

Reasumując, podkreślmy, że w ostatnich rozdziałach drugiego wydania *Liberalizmu politycznego* i innych późnych pracach Rawls wyraził i sformułował *explicite* rolę warunków w tworzeniu zasad politycznej sprawiedliwości, które w jego *Teorii sprawiedliwości* były tylko milcząco zakładane. Mianowicie uwypuklił znaczenie kultury politycznej i społecznej dla sformułowania oraz dla implementacji zasad sprawiedliwości politycznej. Wyrazem tej kultury są właśnie treści podzielane przez doktryny rozległe. Treści te tworzą tło kulturowe, na podstawie którego formułowane i implementowane są zasady prawne dla demokratycznego społeczeństwa, warunkujące względną niezależność doktryn od polityki i zasad ustrojowych, a prawodawstwa i polityki od doktryn, oraz gwarantujące pokojową współpracę między podmiotami reprezentującymi rozległe doktryny w kwestiach prawodawczych i politycznych. Rawls wykazał tym samym, że rozum publiczny pasożytuje na rozległych doktrynach i bez nich jest bezsilny.

U późnego Rawlsa zazębianie się rozległych doktryn w kwestiach zasad sprawiedliwości to wynik rozwoju historycznego, który miał miejsce w niektórych społeczeństwach (pokrywanie się pewnych

¹⁷ J. Bohman, *Public Reason and Cultural Pluralism*, w: F. D'Agostino, G.F. Gaus (eds.), *Public Reason*, op.cit., s. 281.

treści niepublicznych, które prowadzi do tworzenia zasad rozumu publicznego), a nie wynik świadomego wysiłku i dyskursów. Historycznie ukształtowana kultura zawiera zasady, normy i wartości moralne, które tworzą tło, podłoże dla sformułowania zasad rozumu publicznego w danym społeczeństwie, a powstały rozum publiczny następnie ogranicza działania, dyskursy i motywacje w sferze publicznej na tematy istotne ustrojowo. Korzenie demokracji liberalnej tkwią więc w rozległych doktrynach, ukształtowanych historycznie w ramach chrześcijańskiej kultury euroatlantyckiej. Doktryny te uczyły i uczą obywateli kultury (*civility*), politycznej współpracy, wolności, tolerancji, unikania egoizmu, unikania stosowania przemocy, zawierania konsensusów, udziału obywateli we władzy itp. Wspierają one publiczny rozum tych społeczeństw również dzisiaj¹⁸. Nie tylko go wspierają – na mocy własnych wewnętrznych zasad, norm, wartości akceptują zasady rozumu publicznego jako swoje własne.

¹⁸ P. Neal, *Is Political Liberalism Hostile to Religion?*, w: S.P. Young, *Reflections on Rawls*, Ashgate, Farnham 2009, s. 153-176.

Rozdział ósmy

Jürgen Habermas o religii w sferze publicznej

1. Od krytyki do uznania religii

Poglądy Habermasa na religię, jej status społeczny i publiczny ulegały przemianom. Nie będziemy ewolucji jego myśli w tym zakresie przedstawiać¹. Wydaje się, że zasadniczy przełom w jego stosunku do religii dokonał się w połowie lat 80. XX w. Wcześniej traktował religię w terminach wyłącznie funkcjonalnych społecznie – jako pełniącą funkcje legitymizacji władzy politycznej i funkcje integracyjne w społeczeństwach premodernych, dzięki podtrzymywanym praktykom rytualnym, oraz funkcje ochrony świata życia przed kolonizacją przez systemy. W funkcjach tych miały ją zastąpić w okresie nowożytności umowy społeczne i działania konsensualne oparte na rozumie oświeconym, zaś w epoce współczesnej działania rozumu komunikacyjnego sekularnego. Siła tego, co święte, została podporządkowana roszczeniom rozumu komunikacyjnego, które filozof niemiecki opracował. Przed religią nie ma przyszłości. Reprezentuje ona moralność konwencjonalną, opartą na regułach społecznych i kulturowych, akceptowanych nieświadomie przez społeczeństwa. Chroni ona w czasach moderności świat życia przed kolonizacją przez systemy, ale spełnia tę funkcję coraz gorzej. Pogląd ten jest wyrażony między innymi w wydanej w roku 1981 książce *Theorie des kommunikativen Handelns*².

¹ Por. K. Thomalla, *Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie*, w: W. Schweidler (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinären Forschung*, Freiburg, München 2007, s. 115-147.

² j. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2, op.cit., s. 118-141.

Ale już w książce *Nachmetaphysisches Denken* z roku 1988 zaprezentowana jest odmienna opinia na temat religii, która będzie pogłębianą i rozwijaną w następnych pracach aż do dnia dzisiejszego. Teraz myśliciel uważa, że filozofia również w epoce postmetafizycznej nie jest w stanie religii zastąpić ani jej zmarginalizować, bo język religijny zawiera takie semantyczne treści, które nie dadzą się w prosty sposób przełożyć na język filozoficzny, a które ciągle w nowy sposób inspirują filozofów, pisarzy i przedstawicieli innych dyscyplin. Religia okazuje się niezbędnym partnerem filozofii, o statusie z nią równorzędnym¹. Jest to stanowisko zaskakujące, ponieważ Habermas zwykł powtarzać za Maxem Weberem, że jest niemuzykalny religijnie. W kolejnych pracach coraz mocniej podkreśla, że religia zawiera potencjał rozumu, ważny także dla społeczeństw współczesnych². Zwraca uwagę, że żyjemy w epoce postsekularnej, to znaczy postscjentystycznej. Nauka przestała być traktowana jako wyróżniona droga do prawdy oraz jako wzór racjonalności dla innych typów dyskursów. Religia zastąpiła naukę w roli partnera dyskusji. Charakterystyczną cechą tej epoki są podziały wewnątrz społeczeństw oraz między społeczeństwami na dwie części: religijną i niereligijną. Podziały te są źródłem sporów o karę śmierci, o aborcję, bezpieczeństwo narodowe, małżeństwa homoseksualne, pornografię itp. Społeczeństwa powinny pozostać otwarte na stanowiska religijne w tych kwestiach, bo w religiach zawarte są źródła sensu. Rozwój społeczeństw modernych doprowadził bowiem do próżni sensu w sferze systemów (w ekonomii, nauce, polityce) oraz opróżnienia z sensów świat życia (wspólnoty, rodziny, kulturę). Odwołanie do religii może ten proces odwrócić. W tym kontekście uczony zwraca uwagę na konieczność przywrócenia norm moralnych w badaniach genetycznych oraz w wykorzystywaniu ich wyników w praktykach klonowania. Religia staje się głównym oponentem postaw skłaniających się do instrumentalnego traktowania człowieka od momentu poczęcia³.

¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988.

² J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2001 [Wierzyć i wiedzieć, „Znak”, 2002, nr 586 – mowa wygłoszona z okazji otrzymania nagrody pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich]; J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2005.

³ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Scholar, Warszawa 2003, [Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/Main 2001].

Habermas podtrzymuje tezę werbalizowaną wcześniej, w pracy *Teoria działań komunikacyjnych*, iż konstytucja i legitymizacja państwa modernego jest możliwa jedynie w oparciu o świecki rozum komunikacyjny, o ile przyjmie on demokratyczne zasady inkluzji i dyskursywnego formowania opinii i woli, z jednej strony, oraz liberalne prawa cywilne i polityczne, z drugiej. Jednak zarazem zastrzega, że taka legitymizacja jest krucha i nie wytrzymuje stanów kryzysu, jeśli oparta jest tylko na *modus vivendi* i na interesach. Struktury polityczne demokratyczne dla swojego trwania i żywotności wymagają etycznej motywacji i nastawienia na dobro wspólne obywateli występujących w roli prawodawców, czyli wymagają postaw będących wyrazem cnót politycznych. Te zaś mają trwałe znaczenie polityczne tylko wtedy, jeśli są głęboko zakorzenione w historii narodów i w etycznych orientacjach obecnych w kulturze. Bez takiego zakorzenienia, w czasach kryzysu system ekonomiczny, biurokracja i mass media zniszczą cnoty obywateli, a wraz z nimi zniszczą podstawy demokratycznej wspólnoty. Religia pełni właśnie ważną rolę w podtrzymywaniu takich postaw i związków pozainstrumentalnych w demokratycznych społeczeństwach. Jest ona bowiem niezastąpionym źródłem autentycznej, bezinteresownej *solidarności* społecznej. Tylko ona może przeciwstawić się destrukcyjnym dla solidarności wpływom rynków globalnych i biurokracji. Tak więc integracja przedpolityczna o charakterze aksjologicznym, normatywnym, kulturowym, religijnym warunkuje żywotność struktur politycznych. Natomiast religia staje się siłą zdolną oprzeć się i przeciwstawić procesom instrumentalizacji.

Rozum filozoficzny w wyniku samorefleksji rozpoznaje ten stan rzeczy, czyli rozpoznaje swoje ograniczenia, a wraz z rozpoznaniem wykracza poza nie i uznaje ważność i prawomocność postaw i tradycji religijnych dla motywacji działań obywatelskich oraz dla zapewnienia mocnej pozainteresownej spójności społecznej.

Późny Habermas nie redukuje religii do pełnienia funkcji społecznej integracji, ale nadaje jej status sensotwórczy, ważny dla wszystkich ludzi. Ludzie religijni to partnerzy komunikacji, równorzędni niereligijnym. Kościoły są pełnoprawnymi członkami społeczeństwa cywilnego, które stanowi przecież trzon deliberacyjnej sfery publicznej. Zachodni świecki (a czasem nawet ateistyczny) rozum w epoce moderności odwracał się od religii, co spowodowało, że (1) odciął się od źródeł, z których wyrósł i które go żywiły, między innymi w ten sposób, że dostarczały pojęć i przedmiotów

refleksji; (2) przestał wykazywać solidarność z większą częścią ludzkości na naszym globie, która była religijna. Trzeba spowodować, by ponownie zwrócił się ku religii. Religia operuje bogatą koncepcją natury ludzkiej, stąd może stanowić przeciwwagę dla koncepcji redukcjonistycznych, utylitarnych, prymitywnie materialistycznych. Zmusza ludzi do refleksji nad podstawowymi problemami egzystencjalnymi i moralnymi oraz do stosowania norm w życiu społecznym i publicznym. Dobre życie ludzi zawiera bowiem wymiar moralny i egzystencjalny, który sytuje się ponad materialnym i politycznym. Dzięki zwróceniu ku religii człowiek zacznie kierować się zasadami solidarności w stosunkach między społeczeństwami w skali globu.

Habermas, nie rezygnując z opracowanego przez siebie rozumu komunikacyjnego, w ostatnich latach włącza doń, obok podmiotów niereligijnych, również religijne różnych denominacji. Włącza religijnych jako równoprawnych partnerów do komunikacji publicznej i do sfery publicznej. Są oni ważnymi podmiotami zarówno w świecie życia, jak i w sferze publicznej. Stwierdza wprost, że rozum publiczny (u poszczególnych obywateli oraz w wymiarze instytucjonalnym i prawnym) można traktować poważnie tylko wtedy, gdy istnieje gotowość wzięcia pod uwagę stanowisk religijnych jako równorzędnych ze świeckimi⁴. Sekularna sfera publiczna, którą opisał w rozprawie habilitacyjnej *Struktur der Öffentlichkeit*, okazuje się krótkotrwałym wymysłem oświecenia zachodnioeuropejskiego. Wyrosło w tej epoce przekonanie o wyższości rozumu świeckiego nad religijnym okazało się epizodyczne, uwarunkowane regionalnie i historycznie. Naprawdę publiczny rozum nie jest ani świecki, ani liberalny, ani neutralny wobec rozległych doktryn, ani scjentystyczny. Uwzględnia wszystkie realne postawy i dowartościowuje religijne, które były przez długi czas lekceważone w świecie zachodnim.

Habermas wprost krytykuje Rawlsa teorię rozumu publicznego za zbyt krytyczny stosunek do religii. Używa podobnych argumentów jak komunitaryści i republikanie. Jego zdaniem religii nie można eliminować również ze sfery politycznej. Przedstawiciele religii winni brać udział w tworzeniu wszelkich praw, włącznie z konstytucyjnymi. Bez ich udziału tworzone prawa mogą okazać się dyskryminujące religie. Zasłona niewiedzy Rawlsa, opracowana w *Teorii sprawiedliwości* promuje tworzenie praw sprzyjających niewierzącym.

⁴ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, mowa wygłoszona z okazji otrzymania nagrody Holberga w Norwegii 29 listopada 2005 r., w: Jürgen Habermas and the Holberg Prize, 2005 (brak miejsca wydania).

Eliminacja religii zubaża życie publiczne, umożliwia jego banalizację i materializację. Religia jako potężne źródło sensów, tożsamości, idei dobrego życia, norm moralnych potrafi lepiej od innych instytucji i struktur artykułować ważne intuicje indywidualów i całych grup społecznych. I niepodobna z góry, wychodząc od przesłanek liberalnych, określać, które części doktryn religijnych są rozumne, a które nierozumne. Każdą z nich trzeba traktować poważnie, bo wszystkie zawierają wartościowy potencjał kognitywny i moralny. Religia to nie przemijający fenomen, lecz stała cecha społeczeństw ludzkich⁵.

Trzeba jednak podkreślić, że to otwarcie na religie istnieje na poziomie sfery publicznej deliberacyjnej, którą opracował w swoich książkach *Struktur der Öffentlichkeit* oraz *Faktizität und Geltung*. Obywatele w tę sferę mogą wkraczać ze swoimi poglądami i uzasadnieniami religijnymi. Natomiast na poziomie funkcjonowania instytucji politycznych i prawnych (parlamentów, sądów, administracji) w dalszym ciągu nie widzi miejsca na religijne argumenty i postawy. Funkcjonariusze nie mogą prezentować postaw religijnych. Język religijny winien być na poziomie prepolitycznym przekładany na język neutralny, akceptowalny w wymienionych instytucjach. Jest to zadanie zarówno dla wierzących, jak i dla niewierzących obywateli, ale nie dla funkcjonariuszy publicznych. Wymóg ten stawia pod znakiem zapytania tezę Habermasa o konieczności proporcjonalnych obciążeń religijnych i świeckich zadaniami translacji. Świeccy są uprzywilejowani, jako że religijne argumenty i stanowiska muszą być przełożone na świeckie, jeśli mają otrzymać status opinii i wniosków kierowanych do sfery jurydycznej lub politycznej. Ponadto proces translacji musi się dokonać w sferze deliberacyjnej.

2. Dyskusje z Ratzingerem

W ostatnich latach duże zainteresowanie wywołały dyskusje prowadzone przez Habermasa z Józefem Ratzingerem na temat religii w życiu społecznym. Pierwsza miała miejsce 19 stycznia 2004 r. w Katolickiej Akademii Bawarii w Monachium i dotyczyła przedpolitycznych moralnych podstaw wolnego państwa. Była to bezpośrednia

⁵ Ibidem; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cz. II, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1996 [Uwzględniając innego, PWN, Warszawa 2009].

wymiana zdań⁶. Druga zaś miała charakter pośredni. Otóż, Ratzinger, tym razem jako papież, wygłosił 12 września 2006 r. na Uniwersytecie w Regensburgu wykład nt. „Wiara, Rozum i Uniwersytet”⁷, a Habermas polemizował z nim, publikując na łamach „Neue Züricher Zeitung” 10 lutego 2007 roku artykuł „Świadomość tego, czego brakuje”⁸.

Ratzinger jako kardynał, a następnie jako papież Benedykt XVI, w swoich wystąpieniach podkreślał wagę rozumności religii. Bóg pojmowany jest przezeń przede wszystkim jako logos-rozum absolutny. Ratzinger krytykuje woluntaryzm Dunsza Szkota, z którego zrodziły się fundamentalizm i ateizm. Krytykuje też krytyków hellenizacji religii, podważających rozumność wiary. Zgadza się, że tradycyjne uzasadnienia porządku stanowionego odwołujące się do prawa natury straciły rację bytu. Nie ma powrotu do porządku pre-modernego społeczno-politycznego ani do myślenia w starych kategoriach. Trzeba szukać nowych, za pomocą rozumu. Czy takowe istnieją? Ratzinger z jednej strony pozostawia otwarte pytanie o racjonalność praw natury, prepolitycznych podstaw jedności społecznej oraz państwa demokratycznego. Z drugiej strony jednak sugeruje, że prawa człowieka stanowią dobry punkt wyjścia dla poszukiwań i wyraża nadzieję na znalezienie nowych ostatecznych treści uniwersalnych dla pojęcia logosu-rozumu-Boga. Uważa on, że trzeba treść rozumową tego, co wszystkich łączy, odkrywać na nowo w dialogu interkulturowym oraz w dialogu wierzących z niewierzącymi. W każdej kulturze zawarte są podobne podstawowe przekonania o rozumności świata i człowieka, rozumności, która wykracza poza wymiar manipulacyjny i ma wymiar również moralny. Współpraca rozumu i wiary może na tym polu przynieść owocne rezultaty. Współpraca taka wymaga oczywiście uznania równouprawnienia partnerów oraz wolności, w tym wolności religii w życiu publicznym.

Habermas wypowiada podobny pogląd na temat współpracy między wierzącymi i niewierzącymi (agnostykami, racjonalistami rodem z epoki oświecenia). Głosi, że obie strony muszą się wzajem zrozumieć i porozumieć. Choć jeszcze niedawno stawiał przed

⁶ Por. J.C. Ratzinger, J. Habermas, *Dialectic of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2006, s. 19-52 [oryginał: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2005].

⁷ Benedict XVI, *Faith, Reason and the University – Memories and reflections*, Roma 2007.

⁸ J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, „Neue Züricher Zeitung”, 10 February 2007.

wierzącymi warunki udziału w życiu publicznym w postaci konieczności przekładu ich argumentów i tez na język sekularny, to w referowanej dyskusji już takich wymagań nie stawia. Przeciwnie, uważa, że wymóg taki oznaczałby dyskryminację wierzących. Obie strony mają wzajemnie tłumaczyć jedna drugiej swoje stanowiska lub przekładać stanowisko partnera dla siebie w taki sposób, by stały się zrozumiałe. Jednak stawia zastrzeżenie, że rozum świecki nie może zaakceptować jako rozumnych niektórych treści, na przykład tez, iż Bóg objawia się w historii. Podkreśla też, że filozofia i religia pochodzą ze wspólnego przechrześcijańskiego źródła. W trakcie dyskusji docenił dorobek moralny i teologiczny religii, jako inspirację dla filozofii. Religia jest ciągle źródłem pojęć i problemów żywotnie interesujących ludzi, mimo że nie zawsze zdają sobie z tego sprawę.

Różnica między Habermasem a Ratzingerem dotyczy głównie uzasadnień dla wzmiankowanej współpracy, a zwłaszcza dla zasad i reguł porządku społeczno-politycznego, w którym miałyby ona zachodzić. Habermas wskazuje, że w epoce postmetafizycznej rozum po prostu rezygnuje z ostatecznych uzasadnień i znaczeń. Żyjemy w epoce świadomości śmierci Boga, która zadowala się brakiem i świadomością braku. Moralne zasady traktuje jako przypadkowe umowy, bez ugruntowania ostatecznego.

Podkreśla też, że puste miejsce, ów brak po metafizyce ujawniany przez rozum, jeśli w ogóle ma być wypełniany, to może być wypełniony przez różne treści – również areligijne, filozoficzne, ideologiczne. Jest to przestrzeń otwarta. Habermas w „*Neue Züricher Zeitung*” zarzuca Ratzingerowi antymoderne stanowisko, bo, jego zdaniem, nie uwzględnił on wystarczająco wyzwań postmetafizycznego sposobu rozumienia świata. Zamiast tego postawił za wzór syntezę wiary biblijnej i rozumu greckiego, dokonaną przez Augustyna i Tomasza z Akwinu. Natomiast według Habermasa w zasadzie państwo demokratyczne ze swoją sferą publiczną i swoim prawodawstwem może samo siebie uzasadnić w oparciu o immanentny mu, świecki rozum komunikacyjny. Zarazem jednak osłabia powyższą tezę, twierdząc, że taki świecki rozum może nie być obiektywny. Może dyskryminować wierzących. Kontakt z religią ma poszerzyć podstawy porozumienia między ludźmi różnych światopoglądów oraz pobudzić rozum do szukania immanentnych głębokich podstaw etycznych człowieka i społeczeństw. Pojęcie rozumu komunikacyjnego ma być poszerzone. Jest to nawet wskazane ze względów praktycznych, bowiem w czasach kryzysu solidarność

oparta na interesach i na wierze w procedury demokratyczne zawodzi. Cnoty obywateli i motywacje skierowane na dobro wspólne są słabe bez religijnych uzasadnień dla nich i bez zakotwiczenia w tradycji. Niemniej sam rozum musi dojrzeć do tych poszukiwań. Jak dotąd jego dialektyka nie doprowadziła do tego stanu. Pozostaje więc postawa normatywna, praktyczna, czyli propagowanie tolerancji, rozumnej współpracy między wierzącymi i niewierzącymi na poziomie pragmatycznym.

Ratzinger we wzmiankowanych wypowiedziach odwołuje się do logosu-rozumu jako wolności pełnej, w której człowiek uczestniczy od wewnątrz i jest zdolny dokonywać refleksji nad sobą. Jest to rozum antropologiczny i teocentryczny zarazem. Wydaje się więc, że (wbrew Habermasowi) Ratzinger nawiązuje nie do greckiego czy średniowiecznego rozumu kosmicznego, lecz z jednej strony do rozumu idealistów niemieckich, a z drugiej do logosu z prologu ewangelii św. Jana. Logos to zarazem Bóg metafizyki i Bóg historii. Ma łączyć to, co religijne, z tym, co świeckie, ziemskie. Wolność jest wyrazem Absolutu-Boga oraz człowieka, który może uczestniczyć w procesie boskiej kreacji. Wolność człowieka jest moralna i epistemologiczna, a do pewnego stopnia również ontologiczna i jest uświadamiana przez religię. Religia stanowi więc esencję życia ludzkiego. Nie można od niej uciec. Wolność zaś religii w sferze publicznej, politycznej jest tylko przejawem tej substancjalnej, istotowej wolności. Jest ona nakazem Boga. Wolność dla religii w sferze publicznej jest potrzebna również z powodów ułomnej kondycji ludzkiej – bo ludzie empiryczni są omylni i nie zawsze potrafią uświadomić sobie sens właściwy religii, a także pojąć wolność jako działanie w ramach moralności uniwersalnej, rozumnej. Mogą natomiast sobie uświadamiać ten uniwersalny, wolnościowo-moralny wymiar religii w dialogu, dla którego wolna sfera publiczna przygotowuje warunki. Zadanie filozofii polega właśnie na rozwijaniu tej samoświadomości. Logos stanowi więc ostateczne uzasadnienie dla właściwej polityki i dla politycznego życia publicznego oraz dla współpracy między religiami, kulturami, między religijnymi i niereligijnymi.

Ratzinger rozważa problem wolności i rozumności religijnej, wychodząc również od rozumu ludzkiego epistemologicznego, teoretycznego. Rozum ludzki, szukając swoich podstaw, wykracza poza siebie. Uświadamia sobie, że nie potrafi sam siebie ostatecznie uzasadnić. Odkrywa rozumne prawa w przyrodzie, ale na pytanie,

dlaczego występują takie a nie inne, nie potrafi odpowiedzieć, tylko odsyła do religii lub filozofii. Bez religijnych lub filozoficznych odpowiedzi i uzasadnień pozostaje arbitralnym krytykiem oraz bezbronny na krytykę. Uświadamiając sobie swój brak, otwiera się na religię, na wiarę, na wolność, na logos, na filozofię, na coś, co przekracza jego pojmowanie. I akceptuje logos. Taka wiara jest wiarą rozumną, bo to rozum do niej dochodzi i rozum ją ocenia, i to ona (a nie nauka) tworzy przestrzeń dla etyki, dla moralności, dla religii, dla filozofii oraz dla zasad demokratycznej, opartej na wolnościach i normach moralnych polityki. Jest to przestrzeń do wypełnienia przez działalność praktyczną o charakterze moralnym. Odcinanie się od sfery wiary i od aktywności religijnej na forum publicznym i głoszenie, że wiara jest irracjonalna, samo byłoby więc czymś irracjonalnym, bowiem rozum teoretyczny, naukowy jest ślepy w tej dziedzinie, której konieczność istnienia uznaje, ale której nie jest w stanie do końca pojąć. W świetle tych rozważań sfera publiczna jest istotna, właściwa dla aktywności religijnej, a aktywność niereligijna nie ma nad nią żadnej przewagi teoretycznej ani praktycznej. Publiczne użycie rozumu, o ile dotyczy tego, co istotne i wartościowe dla człowieka, zakłada owo wyjście poza rozum, również wyjście na poziomie kognitywnym. W tym kontekście krytykuje Ratzinger Kanta za redukcję religii do rozumu praktycznego.

Jak wynika z powyższych rozważań, również na poziomie uzasadnień obecności religii w sferze publicznej między obu dyskutantami istnieje płaszczyzna porozumienia. Obydwaj z powodów pragmatycznych doceniają społeczną, moralną i epistemologiczną rolę religii. Ważniejsze jednak jest otwarcie przez obu myślicieli, za pomocą rozumu, miejsca epistemologicznego, ontologicznego i moralnego dla religii. Ratzinger wypełnia to miejsce Logosem, zaś Habermas, jako metodyczny ateista, nie wypełnia go w ogóle. Na poziomie praktycznym Habermas wychodzi od demokracji jako wartości i przyjmuje tylko te założenia, które są niezbędne dla jej dobrego funkcjonowania, czyli uwzględniający argumenty i treści religijne rozum komunikacyjny jako podstawę ustroju wolności i praworządności. Powstaje pytanie, czy rozum komunikacyjny otwarty na religie nie wykracza tym samym ku logosowi. Co ważne, obaj godzą się, że m o ż e to otwarte miejsce być wypełnione przez różne treści religijne lub filozoficzne i że nie ma kryteriów teoretycznych na poziomie rozumu do deprecjacji tych wypełnień.

Ratzinger sugeruje jednak, że bez tych wypełnień człowiek nie jest w pełni rozumny (używa tylko rozsądku), bo nie nadaje głębszego sensu swojemu życiu, nie korzysta z oferowanej przez rozum możliwości. Wypełniając puste miejsce, musi zaś odwołać się do jakiejś rozumnej wiary: religijnej, filozoficznej. Tak więc religijni i niereligijni poruszają się po tym samym okręgu ontologicznym i wkraczają w tę samą przestrzeń moralną i ontologiczną. Używają tego samego rozumu i są różnymi postaciami tej samej dialektyki rozumu. Rozum postmetafizyczny nie jest rozumniejszy od metafizycznego. Nie ma więc podstaw, by jedni drugich traktowali jako mniej rozumnych. Oznacza to równoprawność postaw religijnych i niereligijnych zarówno na poziomie filozoficznym, jak i w życiu publicznym. Zarówno jedni, jak i drudzy mogą posiadać i posiadają głębokie wewnętrzne, rozumowe uzasadnienia dla prowadzenia polityki wolności w życiu publicznym, a jako rozumni winni uznać potrzebę współpracy między wierzącymi i niewierzącymi. Walka świeckich (agnostyków, ateistów) z religią oznacza, że dokonali oni redukcji rozumu do rozsądku i nie przeprowadzili pełnej samorefleksji nad rozumem, zaś brak tolerancji dla niewierzących ze strony wierzących oznacza, że wierzący dokonali absolutyzacji tylko jednej spośród wielu możliwości wypełnienia braku (tajemnicy, ostatecznych uzasadnień), na które rozum wskazuje. Takie jednostronne stanowiska ograniczają wolność, którą rozum odkrywa w procesie konsekwentnej samorefleksji. Można krytykować zbyt wygórowane roszczenia religijnych lub niereligijnych w sferze publicznej lub polemizować z konkretnymi propozycjami w sprawach politycznych, jednak niepodobna rozstrzygać o prawdziwości lub fałszywości tez religijnych w terminach epistemologicznych czy ontologicznych z zewnątrz.

Scharakteryzowana wyżej dyskusja pokazuje, że funkcjonowanie sfery publicznej zależy od mentalności, samorefleksji i aktywności obywateli oraz przyjętych przez nich głębokich motywacji. Brakuje głębszych filozoficznych uzasadnień dla wymogu ograniczania użycia języka religijnego tylko do sfery publicznej deliberacyjnej oraz wymogu przekładania go na język sekularny dla instytucji państwowych. Religia okazuje się nie tylko znaczącym faktem społecznym, ale również poważnym wyzwaniem kognitywnym dla filozofii i dla życia publicznego. Konsekwentnie przemyślana, przestaje być zjawiskiem irracjonalnym. Rozum wykazuje irracjonalność jej krytyk dokonywanych w duchu oświecenia lub w duchu postmetafizycznego myślenia.

Rozdział dziewiąty

Prawne regulacje aktywności publicznej Kościołów i religii

1. Gwarancje wolności religijnych w prawie międzynarodowym

Sytuacja prawna i polityczna religii we współczesnym świecie jest niezwykle zróżnicowana. Dotyczy to zarówno krajów demokratycznych, jak i niedemokratycznych. Niemniej zróżnicowanie jest stopniowalne, różnorakiego charakteru. Z reguły różnice polityczne i praktyczne (społeczne) w traktowaniu religii w różnych krajach są większe niż te, które zapisane są w prawie. Największe podobieństwa występują między normami prawnymi zapisanymi w konstytucjach poszczególnych państw. Nic dziwnego. W epoce globalizacji mamy do czynienia z pewnym ujednoliceniem praw pod wpływem rozszerzania swojego zakresu i wzmacniania swojej roli przez prawo międzynarodowe. Deklaracje praw i pakiety praw międzynarodowych zapewniają wolność religii w sferach publicznych i prywatnych oraz równość religii. Mówi o tym art. 18 Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka z roku 1948 oraz art. 18 Międzynarodowej Konwencji o Prawach Cywilnych i Politycznych z roku 1976. Normy wolności religijnych zawierają także: Deklaracja ONZ o religijnej nietolerancji i dyskryminacji opartej na religii i wierze z 1981 r. oraz ONZ-owska deklaracja o prawach osób należących do mniejszości narodowych, etnicznych, religijnych lub językowych. Przez wolność religijną rozumie się w prawach międzynarodowych wolności przyznawane osobom oraz wolności przyznawane Kościołom jako wspólnotom lub instytucjom. Te pierwsze obejmują: wybór religii i jej zmiany; ujawnianie przekonań religijnych publicznie i prywatnie; przekazywanie religii innym, w tym przekonywanie innych

do swoich poglądów; noszenie strojów religijnych. W wymiarze instytucjonalnym idzie o zapewnienie praktyk religijnych, kultu, budowy świątyń, manifestacji zbiorowych religijnego charakteru w przestrzeniach i sferach publicznych. Prawo Unii Europejskiej (Unia Europejska powstała w r. 1993) nie zajmuje się w szczególności sposobem religiami, bowiem Unia Europejska jest pojmowana głównie jako wspólnota gospodarcza i polityczna, a nie byt duchowy czy kulturowy. Religie interesują ją więc w pierwszej kolejności w aspekcie gospodarczym, na przykład, jaki rodzaj mięsa pozwalają zjadać swoim wyznawcom, a jakie rodzaje zakazują spożywać. Jeśli idzie o szczegółowe uregulowania statusu religii, to Traktat Amsterdamski odsyła do prawodawstwa państw członkowskich Unii. Niemniej Unia *expressis verbis* zapewnia wolności religijne, sumienia i wyznania w art. 10 Karty Praw Podstawowych przyjętej w Nicei 7 XII 2000 r. oraz w art. 9 par. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz w Traktacie Konstytucyjnym Lizbońskim z 13 XII 2007 r. Zapewnia wolność nauczania religii, manifestacji religii w sferach publicznych i prywatnych, w pojedynkę i w grupach. Zakazuje dyskryminacji z powodów wyznania i poglądów religijnych (lub ich braku), chroni uczucia religijne. Instytucje religijne mają prawo wymagać lojalności od swoich pracowników (w postaci przynależności do określonego Kościoła). Biała Księga Komisji Europejskiej poświęcona zarządzaniu Europą z 12 X 2001 r. zaliczyła Kościoły do podmiotów społeczeństwa obywatelskiego.

2. Różnorodność rozwiązań prawnych i politycznych statusu Kościołów i religii

Ogólne normy dotyczące statusu religii wyeksponowane w prawach międzynarodowych (jak wolność religii, sumienia, wyznania) są niemal powszechnie akceptowane. W większości krajów demokratycznych są nawet wymienione w konstytucjach. Niemniej ich rozumienie i konkretne zastosowania w praktyce politycznej i społecznej są różnorodne. Ponieważ polityka w tym zakresie realizowana jest za pomocą prawa, więc dopiero szczegółowe ustawy i konkretne przepisy prawne ujawniają różnice w statusie prawnym i politycznym religii w poszczególnych krajach.

Tę różnorodność systemów prawnych w zakresie statusów religii i Kościołów można porządkować na różne sposoby. W zależności od zastosowanych kryteriów powstaną odmienne klasyfikacje lub modele. Poniżej zastosowane zostaną do przeprowadzenia podziału kryteria: (a) zakresu dopuszczalnych wolności dla Kościołów (denominacji) i religii w sferach publicznych, (b) zakresu i rodzaju równości Kościołów (denominacji) w państwie, (c) rodzaj i charakter związków między państwem a Kościołami (denominacjami).

A. Modele konfesjonalne

Stosując wymienione kryteria, można dokonać podstawowego odróżnienia na państwa *wyznaniowe* (konfesyjne) oraz *świeckie* (sekularne). W pierwszych Kościół nie jest oddzielony prawnie od państwa, a religia (lub Kościół ją reprezentujący) ma charakter obowiązujący lub uprzywilejowany prawnie. W państwach świeckich występuje rozdział Kościołów od państwa i brak oficjalnej uznanej prawnie religii. Jednak zarówno w modelach konfesyjnych, jak i świeckich występują różnice w zakresie stopnia zjednoczenia (względnie oddzielenia) Kościołów od państwa, ewentualnego stopnia uprzywilejowania jednego Kościoła oraz zakresu wolności instytucjonalnych dla Kościołów i osobistych dla religijnych.

Zacznijmy od najbardziej skrajnych postaci zjednoczenia prawnego państwa i religii. Są to modele konfesjonalne teokratyczne, czyli rządów politycznych przywódców religijnych.

Dzisiaj skrajne, ortodoksyjne lub fundamentalistyczne odmiany konfesjonalizmu panują głównie w krajach muzułmańskich. Dominuje w nich model *substancjalnej jedności religii i państwa*. Jedna religia jest przyjmowana jako oficjalnie obowiązująca. Uznawana jest za jedynie prawdziwą. Taki status zapewniają jej konstytucje państw. W niektórych krajach muzułmańskich inne religie są zakazane, w innych zaś są tolerowane w sferach pozapublicznych. W krajach ortodoksyjnego islamu, czyli fundamentalistycznych – Sudan, Arabia Saudyjska, Afganistan czasu talibów, Iran, Pakistan – w sensie prawnym islam jest religią państwową, a przywódcy religijni sprawują najwyższą władzę prawodawczą i kontrolę polityczną formalnie i faktycznie, na przykład strażnicy konstytucji w Iranie czy rządzący szejkowo w Arabii Saudyjskiej, talibowie w Afganistanie. Nie ma pozwolenia na działanie innych

partii politycznych poza tymi, które deklarują przywiązanie do islamu. Inne religie są tolerowane w sferze prywatnej, lecz bez gwarancji praw mniejszości (co często prowadzi do ich prześladowań). W sferze publicznej (deliberacyjnej, a tym bardziej politycznej czy jurydycznej) ich obecność jest zabroniona lub ściśle limitowana. Na przykład w irańskim Zgromadzeniu Konsultatywnym (tamtejszym parlamencie – Madżesie) zapewniono po jednym do dwóch miejsc trzem mniejszościom religijnym: chrześcijanom, żydom i zaratustrianom¹.

Konfesjonalizm przyjmuje formę teokratyczną fundamentalistyczną oraz nefundamentalistyczną. W krajach muzułmańskich nefundamentalistycznych przywódcy polityczni świeccy często faktycznie podporządkowują sobie religię i zwykle interpretują zasady islamu w sposób bardziej tolerancyjny niż w fundamentalistycznych dla niemuzułmanów oraz mniej rygorystyczny dla muzułmanów (na przykład w Egipcie, Syrii, Algierii, Indonezji, Malezji).

We wszystkich krajach islamu nie ma wyraźnego podziału na prawo świeckie oraz prawo religijne. To ostatnie (szariat – szari’a) reguluje całość życia społecznego. Zostało zapisane w Koranie oraz uzupełnione hadisami (czyli komentarzami i aforyzmami) i Sunną, czyli tradycyjnymi praktykami i interpretacjami. W szariacie obowiązki są bardziej rozbudowane niż uprawnienia człowieka. Do obowiązków należy między innymi szacunek dla religii i jej ochrona. Żadna decyzja ludzi nie może zmienić obowiązków. Są absolutne. W związku z tym życie polityczne (i wszelkie publiczne) staje się tożsame z życiem religijnym. Dlatego to, co polityczne (i publiczne), nie może być przedmiotem negocjacji lub kontestacji wychodzących z innych podstaw niż religia islamu. Dopuszczalne są tylko różne interpretacje konkretnych nakazów szariatu, ale nie jego kwestionowanie. *Sacrum* nie zostało oddzielone od *profanum*. W krajach islamu nie ma Kościoła niezależnego jako instytucji. Instrumentem implementacji religii jest władza polityczna. Stąd religia nie uznaje żadnych ograniczeń zewnętrznych wobec niej (co ma miejsce w krajach chrześcijańskich). Występuje też zakaz porzucania islamu przez jego wyznawców². Jest to substancjalny model ścisłej jedności religii i polityki. Prawne zobowiązania są tożsame z religijnymi. Akt nielegalny to grzech; przestępstwo prawne jest zarazem religijnym.

¹ M. Said al-Ashmawy, *Islam and the Political Order*, CRVP, Washington 1994, s. 23 i nast.; A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, Askon, Warszawa 1999.

² M.A. Muqtedar Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse*, Lexington Books, Lanham 2006, s. XII i nast.

By uniknąć nieporozumień, odnotujmy, że konstytucje większości państw muzułmańskich gwarantują równość wobec prawa bez względu na religię, rasę, język, przekonania oraz wolności osobiste i wolności praktyk religijnych. Zarazem te same konstytucje czynią islam religią państwową, a szariat źródłem prawodawstwa państwowego i nakładają na rząd obowiązek wychowania i edukowania obywateli w duchu religii panującej. W krajach, w których muzułmanie stanowią większość, wyznawcy innych wyznań są dyskryminowani religijnie i politycznie, a ich wolności religijne są ograniczane i pozwala na to panująca w nich implementacja szariatu, który obowiązuje wszystkich obywateli państwa, bez względu na wyznanie³. Jak wspomnieliśmy, nie ma gwarancji praw mniejszości.

Izrael też jest państwem konfesyjnym. Nie ma w nim jednolitej konstytucji. Deklaracja Niepodległości Izraela z 1948 roku głosi, że państwo Izrael opiera się na zasadach wolności, sprawiedliwości i pokoju nauczanych przez żydowskich proroków. Zarazem ogłasza Izrael państwem narodowym, a narodowa przynależność jest definiowana w terminach religijnych, bo jest tożsama z religijną. Wedle wydanego w roku 1950 Prawa do Powrotu do Izraela Żydów przynależność do narodu żydowskiego jest nabywana przez: urodzenie z matki żydówki lub przez konwersję na judaizm (a nie przez przynależność polityczną lub urodzenie w państwie Izrael). Przynależność religijna ma podstawowe znaczenie. Otrzymanie obywatelstwa zależy od wyznawanej religii. Stosując to prawo, odmówiono na przykład w roku 1988 Oswaldowi Ruteisenowi, mnichowi katolickiemu z Polski, obywatelstwa, mimo że jego rodzice byli żydami. W duchu tych zasad uchwalane były w następnych dziesięcioleciach tak zwane prawa podstawowe (*basic rights*): O ochronie świętych miejsc, O Jerozolimie jako stolicy Izraela, O wolności i godności człowieka, O wolności zawodu i inne. Prawa te pełnią rolę konstytucji, a ich podstawą są Stary Testament, Tora, halacha (prawo zwyczajowe religijne) i historia. Brak formalnej konstytucji ułatwia łamanie praw człowieka oraz stosowanie praw religijnych⁴. W Izraelu występują dwa rodzaje praw: formalnie prawa państwowe oraz prawa religijne (rabinistyczne). Te drugie są ustalane i stosowane przez

³ O. Balzer, *Islam, Ethnicity, Pluralism and Democracy. Malaysia's Unique Experience*, w: W.A. Muqtedar Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse*, op.cit., s. 64-81. Por. też inne artykuły w tymże tomie.

⁴ E. Ottolenghi, *Religion and Democracy in Israel*, w: D. Marquand, R.L. Nettler (eds.), *Religion and Democracy*, Blackwell, Oxford 2000, s. 39-49.

rabinów i gminy religijne, a ich implementacja jest akceptowana przez państwo jako obowiązująca wszystkich żydów, na przykład prawa dotyczące stosunków rodzinnych, małżeństwa, własności, szkolnictwa, koszernej żywności. Poza nim istnieje formalne prawo państwowe. Jednak ono też ma charakter religijny, bo musi być zgodne z księgami Starego Testamentu, halachą i historią – chociaż jest w wielu sprawach bardziej liberalne niż rabinistyczne. Ortodoksyjne wspólnoty żydów mają uprawnienia do stosowania prawa rabinistycznego na terenach przez nich zamieszkałych, nawet wtedy, gdy pozostaje ono w sprzeczności z prawem państwowym. Sąd rabinistyczny ma prawo wezwać każdego obywatela Izraela przed swoje oblicze. W prawie żydowskim nie ma uprawnień, są tylko obowiązki. Mówi się w nim o wolności, ale rozumianej jako obowiązek przestrzegania norm religijno-moralnych. Swoboda tak naprawdę dotyczy tylko działań uznanych przez prawo rabinistyczne za obojętne religijnie. Samospełnienie religijne człowieka jest ważniejsze niż autonomia. W Izraelu nie ma bowiem oddzielenia religii od państwa i od narodu – podobnie jak w krajach muzułmańskich. Związki między religią, państwem i narodem są substancjalne. Wszystkich obowiązuje przymus prawny przestrzegania obyczajów religijnych. Religijne święta są świętami państwowymi. Gwiazda Dawida jest równocześnie symbolem religijnym, państwowym i narodowym. We wszystkich dokumentach kalendarz żydowski stosowany jest obok gregoriańskiego. Państwo finansuje szkoły wyznaniowe oraz gminy religijne wyznania mojżeszowego. Przestrzeganie prawa koszernej żywności zapewnione jest przez państwo we wszystkich publicznych instytucjach. Rabini wydają certyfikaty przyzwoitości (*kashrut*) hotelom, restauracjom i innym instytucjom, które bez ich posiadania upadają. Kobietom zabrania się występować w sferach publicznych, a nawet modlić się przed świętą ścianą płaczu⁵. Jednak w Izraelu tolerowanych jest wiele sposobów obejścia prawa rabinistycznego, poprzez odwoływanie się do praw państwowych, chociaż grozi to usunięciem ze wspólnoty religijnej i uzyskaniem statusu

⁵ O.G. Golan, *Human Rights and Religious Duties: Informal Consent to Medical Treatment under Jewish Law*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, Berlin, Heidelberg, Springer, New York 2007, s. 416; B. Median, *Does the Establishment of Religion Justify Regulating Religious Activities? The Israeli Experience*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion...*, op.cit., s. 299-332. Por. też inne artykuły w tym tomie.

obywatela drugiej kategorii. Nie pozbawia się obywatelstwa żydów, którzy przestali wierzyć.

Jak widać, w Izraelu występuje prawnie ustanowiony religijny monopol. Jedna religia (mojżeszowa) jest uprzywilejowana prawnie jako ważna dla tożsamości etnicznej zbiorowości, zaś inne religie są zakazane w sferze politycznej, jednak niektóre z nich są tolerowane w sferze prywatnej oraz czasami w sposób ograniczony w sferach publicznych, to znaczy dozwolone są te, które uznawane są przez władze polityczne i panującą religię za nieszkodliwe dla moralności publicznej i akceptują uprzywilejowaną pozycję wyznania mojżeszowego. Pozostałe są zakazane. Tym sposobem religie i obywatele kraju są podzieleni na trzy kategorie: uprzywilejowani tożsamościowi (wyznawcy religii judaistycznej) mają dostęp do wszystkich sfer publicznych; nietożsamościowi (nieżydzi zamieszkujący od wieków ziemie Palestyny) mają ograniczony dostęp do sfer publicznych; zakazani (uznani za wrogów judaizmu)⁶. W Izraelu liczącym 6,5 mln obywateli żyje 1,2 mln Arabów Palestyńskich wyznania muzułmańskiego. To oni mają ograniczony dostęp do sfer publicznych (w tym wybór reprezentacji do Knesetu) i możliwość kierowania się swoimi religijnymi prawami w rozstrzyganiu spraw rodzinnych i własnościowych między sobą. Dlatego mówi się, że muzułmanie mają w Izraelu status milletu⁷. Podsumowując, można określić model stosunków religijno-państwowych w Izraelu jako konfesjonalno-milletański.

W kręgu zachodniej kultury chrześcijańskiej konfesjonalne modele w skrajnej postaci powstały i istniały w czasach średniowiecza – głównie w formie różnego rodzaju teokracji. W literaturze podaje się jako przykład takiej teokracji ideę papocezaryzm u sformułowaną i przez jakiś czas praktykowaną przez papieża Grzegorza VII w XI w.⁸ W tym modelu sfera polityczna zostaje podporządkowana sferze religijnej. Władza religijna (kościelna) rządzi również bezpośrednio politycznie, a więc za pomocą użycia siły fizycznej, która jest w jej dyspozycji. Sfera religijna ma w tym

⁶ F. Raday, *Claiming Equal Religious Personhood: Women of the Wall's Constitutional Saga*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion...*, op.cit., s. 255-298.

⁷ S. Shetreet, *The Model of State and Church relations and Its Impact on the Protection of Freedom of Conscience and Religion: A Comparative Analysis and the Case Study of Israel*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion...*, op.cit., s. 130.

⁸ J. Krukowski, *Kościół i państwo*, KUL, Lublin 2000, s. 59.

modelu priorytet nad polityczną w sensie wyższości prestiżu, znaczenia i wartości.

Nieco odmienną wersję państwa konfesjonalnego reprezentuje *cezarypapizm*. W tym modelu to najwyższy organ władzy państwowej jest zarazem najwyższym na danym terenie organem władzy kościelnej. Władza polityczna jest ściśle połączona z religijną. Jednak ta pierwsza ma tym razem priorytet aksjologiczny i pragmatyczny wobec tej drugiej. Taki model panował we wschodnim Cesarstwie Rzymskim od schizmy w 1054 r. do jego upadku w r. 1452, w państwie frankońskim w VIII i IX wieku (za czasów Pepina Małego i Karola Wielkiego) oraz w X wieku w Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego. Wtedy to władcy polityczni pełnili zarazem funkcje władców religijnych. Nosili tytuł obrońców Kościoła, decydowali o religii i podporządkowali sobie papieży. Sformułowano nawet koncepcję dwóch ciał władcy (duchowego i fizycznego) w jednej osobie. W krajach, w których panował ten model, mogły być tolerowane inne wyznania (w Europie byli tolerowani w sferach pozapolitycznych i pozajurydycznych wyznawcy Mojżesza oraz Mahometa). Nie tolerowano natomiast bezwyznaniowców⁹.

Konfesjonalizm przybierał różne mniej lub bardziej tolerancyjne dla innych wyznań formy w państwach Europy nowożytnej. Aż do XIX wieku włącznie państwa europejskie były wyznaniowe (zarówno protestanckie, jak i katolickie), to znaczy prawnie uznawana w nich była jedna religia jako państwowa lub narodowa, tylko ona była obecna w sferze ustrojowo-jurydycznej oraz politycznej i tylko ją subwencjonowano finansowo. Inne religie były zazwyczaj tolerowane, jednak ich wyznawcy nie mogli zajmować wysokich stanowisk politycznych i państwowych. Ponadto religia oficjalna była uznawana na mocy jej dominacji w społeczeństwie lub na podstawie historycznej, lub z powodów politycznych. Władza polityczna nie przesądzała o prawdziwości tez religii panującej¹⁰. Co ważne, w Europie status Kościołów i religii oraz ich aktywność były regulowane przez prawa państwowe. Tak więc prawo państwowe uzyskało status niezależny od religijnego i nadrzędny nad nim. Dlatego mówi się, że mimo uprzywilejowania jednej religii, państwa te

⁹ E. Kantorowicz, *Dwa ciała król; studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, PWN, Warszawa 2007.

¹⁰ J. Krukowski, *Kościół i państwo*, op.cit., s. 34, 61. Por. też M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, LexisNexis, Warszawa 2010.

reprezentują swoisty model supremacji prawa państwowego nad Kościołami, zwany *jurysdykjonizmem*.

B. Kościoły państwowe

Model Kościoła państwowego stanowi swoistą transformację modelu jurysdykcyjnego. W tym modelu państwo i Kościoły stanowią wyodrębnione instytucje. Ideologia państwowa (polityczna) jest odrębna od religii. Prawa państwowe są świeckie i odmienne od religijnych co do przedmiotu, zakresu, treści, statusu. Występuje niezależny od religijnego świecki porządek prawny i polityczny, który jest panującym i nadrzędnym nad wszystkimi innymi. Zachowana jest wolność sumienia, wyznania, kultu, ekspresji religijnych w sferach prywatnych i publicznych dla wszystkich religii. Zarazem występuje uznanie jednej religii (lub jednego Kościoła) za oficjalną, państwową. Ma ona status uprzywilejowany w sferach publicznych, zwłaszcza w politycznej i jurydyczno-ustrojowej. Państwo wspiera finansowo i politycznie ten Kościół, inne zaś mają status denominacji, czyli stowarzyszeń prywatnych. Tylko wyznawcy oficjalnej religii mogą sprawować najwyższe funkcje sędziowskie, państwowe i polityczne oraz zajmować wyższe stanowiska w urzędach. Normy prawne świeckie nie mogą być sprzeczne z normami moralnymi i religijnymi oficjalnej religii.

Państwowe Kościoły i religie istnieją do dnia dzisiejszego w Anglii, Szkocji, Danii, Grecji, Islandii, Monako, Lichtensteinie, na Malcie. W Szwecji i Finlandii istniały państwowe Kościoły ewangelicko-luterańskie do 1999 roku włącznie. Anglia stanowi dobry przykład pokazujący, na czym polega status Kościoła państwowego w państwie demokratycznym i liberalnym. W sensie prawnym od roku 1534 (Act of Supremacy) za czasów Henryka VIII w Anglii religia anglikańska (Church of England) ma charakter państwowy, a głowa Kościoła państwowego (anglikańskiego) jest równocześnie najwyższym władcą politycznym. Monarcha musi należeć do Kościoła anglikańskiego. Ceremonie państwowe mają charakter religijny. W uroczystościach i działaniach państwowych religie nieprotestanckie nie mogą brać udziału. Ich wyznawcy nie mogą sprawować najwyższych urzędów państwowych. Na mocy prawa zwyczajowego, 26 biskupów Kościoła anglikańskiego ma zapewnione miejsca w Izbie Lordów (tzw. Lords Spiritual), gdzie wykonują funkcje

prawodawcze oraz sędziowskie i polityczne. Generalny Synod Kościoła anglikańskiego od 1919 r. ma prawo wysuwania propozycji prawodawczych. Uchwały Synodu zatwierdza parlament. On też zatwierdza Książkę do modlitw (*The Book of Common Prayer*) i prawa kościelne. Prawo pod karą zakazuje obrażania Kościoła anglikańskiego i oficjalnej religii – prawo to nie dotyczy innych religii i Kościołów. Premier wysuwa kandydatów na stanowiska biskupów i arcybiskupów, a mianuje ich monarcha. O zakresie powiązań między religią a instytucjami życia publicznego niech świadczy fakt, że słynne uniwersytety Oxford i Cambridge we wszystkich swoich college'ach zatrudniają do dzisiaj pastorów (*ministers*) anglikańskich, których obowiązkiem jest dbanie o wychowanie religijne studentów. Pastorzy są pełnoprawnymi członkami rad wydziałowych. Niemniej jest to kraj tolerancyjny dla innych religii, dzięki wprowadzonym prawom: *Toleration Act* z 1689 r., *Religions Exemption Act* z 1976 r., *Human Rights Act* z 1998 r., *Employment Equality (Religion or Belief) Regulations* z roku 2003¹¹. Do Kościoła anglikańskiego obecnie należy mniej niż 50% obywateli Anglii. Niepaństwowe religie mogą być wyznawane w sferze prywatnej oraz obecne w sferze publicznej pozapolitycznej i w przestrzeniach publicznych, co znajduje wyraz w zgodzie władz politycznych na organizowanie procesji i innych imprez kościelnych w przestrzeniach publicznych. Kościoły nieanglikańskie traktowane są jako członki społeczeństwa cywilnego. Szkoły podlegają samorządom, a na treści nauczania mają wpływ rodzice. W związku z tym dopuszcza się nauczanie religii w szkołach, zgodnie z życzeniami rodziców. Nauczanie dowolnych religii w szkołach i modlitwy są dopuszczalne, ale nie przymusowe. Uczniowie mogą nosić emblematy i stroje religijne. Religie w szkołach uznawane są za społecznie użyteczne, bo realizują cele społecznie użyteczne, jako że uczą przestrzegania norm moralnych, praworządności, wierności tradycji i zasad pokojowego współżycia. Ostatnio wspólnoty islamskie w Anglii uzyskały nawet uprawnienie do rozstrzygania niektórych konfliktów wewnętrznych zgodnie z prawem szariatu, czyli stworzono namiastki milletu. Podkreślić też trzeba, że prawo państwowe w Anglii ma charakter świecki (to znaczy nie traktuje się norm religijnych jako praw stanowionych) i jest nadrzędnym regulatorem życia

¹¹ P. Sedgwick, *The Public Presence of Religion in England*, w: N. Bigger, L. Hogan (eds.), *Religious Voices in Public Places*, Oxford UP, Oxford 2009, s. 235 i nast.

społecznego, w tym również regulatorem statusu religii w państwie¹².

Podobna sytuacja występuje w innych wymienionych wyżej krajach państwowej religii. Przykładowo, chociaż przywódcy polityczni nie pełnią w krajach skandynawskich funkcji duchownych, to funkcjonariusze państwowi muszą przestrzegać rytuałów wymaganych przez religię. Natomiast w królestwach władcy muszą być wyznania luteranckiego. Religia kościelna jest równocześnie polityczną i państwową. Inne religie są tolerowane w życiu prywatnym oraz w obywatelskiej sferze publicznej – cieszą się wolnością kultu, mogą rozwijać własne szkolnictwo i czytelnictwo.

Na marginesie tych charakterystyk warto zauważyć, że w krajach, w których występują (lub do niedawna występowały) Kościoły państwowe i ma miejsce tolerancja religijna dla innowierców oraz niereligijnych w sferze prywatnej i w sferach publicznych (deliberacyjnej, samorządowej), religia upada, a kościoły świecą pustkami (Norwegia, Szwecja, Dania, Anglia).

C. Modele separacji

Przechodzimy obecnie do scharakteryzowania kilku modeli statusu prawnego Kościołów w państwach, które zakładają separację Kościołów od państwa. Są to więc modele państw świeckich, niewyznaniowych. Pewne dążenia do stworzenia takich państw występowały już w XIX wieku, ale faktycznie idee państw sekularnych zrealizowane zostały dopiero w wieku XX. W nich z definicji nie ma państwowych Kościołów ani uprzywilejowanych prawnie religii. Wszystkie religie i Kościoły są równe wobec prawa. Żadne instytucje kościelne nie stanowią części składowych struktur państwowych, ani politycznych. Co więcej, są z nich wykluczone. Natomiast zwykle Kościoły (denominacje) i religie mają zagwarantowaną prawnie wolność kultu, ekspresji stanowisk w pewnych wydzielonych przez prawo państwowe i władze polityczne przestrzeniach publicznych i sferach publicznych, a wyznawcy dowolnej religii mają prawo do działań w sferach publicznych i starania się o wszelkie stanowiska publiczne.

¹² S. Shetreet, *The Model of State and Church Relations and Its Impact on the Protection of Freedom of Conscience and Religion*, op.cit., s. 101.

Jako pierwszą odmianę separacyjnych struktur państwowo-publicznych wymienimy model *korporacyjny*. Stanowi on wzór separacji przyjaznej (otwartej) dla religii i Kościołów. Panuje on między innymi w Niemczech, Szwajcarii, Kanadzie, Włoszech, Austrii, Portugalii, na Węgrzech, Łotwie, Litwie. Scharakteryzujemy nieco bliżej ten model na przykładzie Niemiec. Artykuł 144 Ustawy Zasadniczej (Grundgesetz), w połączeniu z artykułami 136, 137, 138, 139 i 141 Konstytucji Weimarskiej (która została włączona do obowiązującej Ustawy Zasadniczej), ustanawia rozdział Kościołów od państwa. Państwo jest neutralne religijnie. Konstytucja gwarantuje wolności religijne oraz wolności dla niereligijnych (wolność światopoglądów – *Freiheit der Weltanschauungen*). W Niemczech Kościoły mają status *korporacji prawa publicznego*. Ma to świadczyć o ich ważnej społecznej roli. Pełnią funkcje pośredników między obywatelem a państwem. Mają osobowość prawną oraz cieszą się autonomią i niezależnością od państwa. Dla państwa są partnerami. Podlegają bezpośrednio konstytucji, a nie regulacjom rządowym lub administracyjnym, jak to ma miejsce w wypadku korporacji prywatnych. Dzięki temu ograniczają władzę państwa i chronią społeczeństwo przed totalitaryzmem¹³. Są to jednak korporacje szczególnego rodzaju, bo prawnie i faktycznie mają specyficzne uprawnienia w porównaniu z innymi korporacjami publicznymi (na przykład uniwersytetami). Mają charakter wspólnot świecko-transcendentnych. Dwa główne Kościoły chrześcijańskie na poziomie politycznym i kulturowym są w uprzywilejowanej pozycji wobec innych. Państwo w ich imieniu zbiera podatki kościelne (podobnie zresztą jak w Szwecji, Danii, Austrii, Włoszech). Konstytucja (Ustawa Zasadnicza) w preambule zaczyna się od słów: „Świadomy swojej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi naród niemiecki uchwała tę Ustawę Zasadniczą...”. Wymienia ona wartości moralne, w których zakorzenione jest prawo niemieckie. Są to wartości proweniencji chrześcijańskiej. Stąd też od Kościołów oczekuje się wpajania tych wartości społeczeństwu. Państwo wspiera nauczanie religii w szkołach, działalność kulturową i charytatywną Kościołów,

¹³ G. Robbers, *Wolność religijna i jej zakres przedmiotowy z uwzględnieniem sytuacji prawnej i praktyki prawnej w Unii Europejskiej oraz regulacji Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, w: J. Krukowski (red.), *Religia i wolności religijne w Unii Europejskiej*, KUL, Lublin 2003, s. 61, 121-128; Ch. Walter, *From the Acceptance of Interdenominational Christian Schools to the Inadmissibility of Christian Crosses in the Public Schools*, w: W. Brugger, M. Karayanni, *Religion in the Public Sphere*, op.cit., s. 176-179.

obyczaje i normy zapewniające tożsamość narodową. W szkołach publicznych dopuszczalna jest modlitwa i jest obowiązkowe nauczanie religii na koszt państwa. Można zakładać też szkoły religijne. Kościoły cieszą się przywilejami podatkowymi (podobnie jak i w innych państwach zachodnich).

Poszczególne landy regulują z Kościołami sprawy opieki duchowej w wojsku, więzieniach, szpitalach, liczbę świąt. Oddzielenie Kościołów od państwa nie oznacza bowiem odseparowania od wartości moralnych, takich jak: godność naturalna, wolność, pokój, sprawiedliwość, tolerancja¹⁴.

Ciekawa jest sytuacja religii w Stanach Zjednoczonych. Amerykańskie regulacje dotyczące obecności religii w przestrzeniach i sferach publicznych określone są jako model separacji czystej. Otóż Amerykanie wyraźnie odróżniają i oddzielają wiele sfer publicznych. Zapewniają obecność religiom w sferze publicznej obywatelskiej, samorządowej, politycznej, zaś w sferze jurydycznej i ustrojowej obecność konkretnych religii jest zakazana, chociaż akceptowana jest obecność odwołań do Boga. Takie rozwiązania umożliwiają integrację imigrantów oraz udział w życiu publicznym ludzi wierzących. W Ameryce występuje ścisła (formalnie ani przyjazna, ani wroga) separacja państwa od religii. Państwo jest niezależne od Kościołów, a Kościoły od państwa. Państwo jest też neutralne religijnie i równo traktuje wszystkie religie. Zapewnia się wolność religiom oraz zakazuje ustanawiania religii państwowej. Zapewnia to Bill of Rights (17 IX 1787 r.), oraz Pierwsza Poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych (21 IX 1791 r.). Państwo nie finansuje działalności kościelnej jako takiej. Wszystkie sekty, kongregacje i Kościoły są równo traktowane w sferach publicznych, obywatelskich i samorządowych, bo mają jednakowy do nich dostęp oraz są jednakowo nieobecne w sferze jurydyczno-ustrojowej (państwowej, decyzyjnej). Art. 6 par. 3 Konstytucji gwarantuje, że obejmowanie urzędów państwowych i wszelkich innych nie jest zależne od wyznawanej wiary religijnej. Artykuł ten jest wywieszany we wszystkich urzędach publicznych na widocznych miejscach. Poza sferą jurydyczno-ustrojową

¹⁴ H. Marre, *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: J. Krukowski (red.), *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, KUL, Lublin 2001, s. 31-44; W. Brenner, *Wolność religijna i wychowanie w Europie Zachodniej*, w: J. Krukowski (red.), *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, op.cit., s. 82; S. Huster, *Der Grundsatz der religios-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Berlin 2004.

poszczególne Kościoły dokonują ekspresji swoich stanowisk, mają prawo wypowiadać się na tematy interesujące wszystkich, w tym na tematy polityczne. Mają prawo korzystać z publicznego radia i telewizji. Poza tym tworzą własne (wspólnotowe, prywatne) środki masowego przekazu, własne szkoły, własne domy opieki, szpitale. Państwo zaś, o ile uzna, że ich działalność społeczna jest użyteczna, wspiera ją finansowo. Kościoły w ten sposób wyręczają niejako państwo lub pomagają w pełnieniu przez nie misji społecznej. Poszczególne Kościoły są niezwykle aktywne na polu pomocy społecznej, w działalności charytatywnej oraz w propagowaniu pobożnego, moralnego stylu życia¹⁵.

Żeby jednak w pełni zrozumieć sytuację w Stanach Zjednoczonych, trzeba dokonać pewnych bardziej szczegółowych objaśnień. Jak wiadomo, zarówno w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, jak i w różnych deklaracjach politycznych Amerykanie często odwołują się do Boga. Nawet na dolarach występuje napis „In God we trust”, zaś słynna Deklaracja Wolności Religijnej Wirginii z roku 1776 zaczyna się od słów: „Wszemmocny Bóg uczynił umysł wolnym”. Otóż sfera jurydyczno-ustrojowa Stanów Zjednoczonych jest oddzielona od konkretnych religii, ale nie od Boga ani od religii jako takiej. Zakładany jest w Ameryce swoisty deizm jako składnik życia publicznego. Przyjmuje się, że podstawowe zasady, normy, wartości są wspólne wszystkim religiom chrześcijańskim lub nawet wszystkim wielkim religiom, i są one akceptowane jako podstawa życia politycznego i społecznego w kraju i na świecie. Nie są podważane. Państwo je akceptuje, dlatego nie głosi ateizmu ani idei *laicite* – jak to ma miejsce we Francji. To czyni kraj przyjaznym dla ludzi wierzących i otwiera drzwi do ich aktywności. 95% Amerykanów wierzy w Boga. Deizm stanowi trzon religii cywilnej. Jak wiadomo, sama idea religii cywilnej pochodzi od J.J. Rousseau. Współcześnie religia cywilna najbardziej rozwinięta jest w Stanach Zjednoczonych. Obok deizmu zawiera takie elementy, jak: świeckie rytuały (na przykład obchody świąt świeckich), symbole (na przykład statua wolności), wartości ważne dla spójności społecznej. Do religii cywilnej należą prawa człowieka, zasady ustroju demokratycznego, uprawnienia i wolności obywatelskie, poczucie misji uniwersalnej Stanów Zjednoczonych we

¹⁵ W. Brugger, *On the Relationship between Structural Norms and Constitutional Rights in Church-State Relations*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion...*, op.cit., s. 25, 56-58; D. Hollenbach, *Christianity and the Common Good*, Oxford UP, New York 2003, s. 32 i nast.

współczesnym świecie w propagowaniu zasad demokracji i wolności. Te zasady i wartości są akceptowane jako święte przez całe społeczeństwo, nawet przez obywateli niereligijnych. Religia cywilna zastępuje tradycyjne religie w funkcjach integracji społecznej, legitymizacji władzy politycznej oraz panującego porządku politycznego, jak również w funkcjach wychowawczych¹⁶.

Natomiast konkretne religie i Kościoły są traktowane jako denominacje, a więc jako partykularne drogi do uniwersalnego Boga. Ich obrzędy, ceremonie i praktyki oraz teologiczne koncepcje Boga są częściowo odmienne, jednak pewne podstawowe wartości są wspólne. Poszczególne Kościoły mają status instytucji ograniczonych przez prawo państwowe w swojej aktywności. Żadna denominacja nie może narzucać swojej prawdy innym ani zajmować absolutnego miejsca w sferach publicznych. Musi uznać swoją ograniczoność i względność wobec innych denominacji i uznać możliwość zbawienia w wielu z nich. Żadna denominacja nie może rościć pretensji do wyłącznej reprezentacji Boga, *sacrum* lub politycznego bytu w sferze publicznej. Nie może też wykorzystywać władzy politycznej do narzucania swoich norm, zasad i przekonań religijnych wszystkim obywatelom. W taki sposób zapewniony jest pluralizm religijny w sferach publicznych (poza-jurydycznych), wzajemna tolerancja oraz równość w traktowaniu religii. Nie ma przymusu wiary w Boga, zaś wybór konkretnego Kościoła jest dobrowolny. Jednak poprzez wybrany Kościół obywatel niejako uzyskuje dostęp do pozakościelnej religii cywilnej (obywatelskiej) i do zasad leżących u podstaw politycznego bytu, bowiem denominacje spełniają nie tylko funkcje religijne, ale uczą patriotyzmu, moralności, prowadzą działalność charytatywną, kulturową. Wspólnoty kościelne angażują się w sferę obywatelską oraz stanowienia prawa: wypowiadają się na tematy wojen, sprawiedliwości, aborcji, funkcjonowania sądownictwa i innych aktualnych spraw współczesnego świata¹⁷. Uczniowie i nauczyciele mogą nosić stroje i symbole religijne w szkołach publicznych. Szkoły wyznaniowe są dofinansowywane przez państwo,

¹⁶ R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, „Deadalus”, 1967, no. 96, s. 1-21; G. Walker, *Illusory Pluralism, Inexorable Establishment*, w: N. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton UP, Princeton 2000, s. 111-125.

¹⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge Mass., London 2007, s. 505 i nast.; R.N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*, Seabury Press, New York 1975; R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swindler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 361 i nast.

o ile uznane zostaną za instytucje wychowujące dobrych obywateli. Chociaż w szkołach publicznych formalnie zakazane są modlitwy, to w niektórych stanach są faktycznie tolerowane.

Amerykańskie rozwiązania wydają się modelowe dla współczesnych społeczeństw.

W ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych, podobnie jak w Europie, coraz bardziej gorące stają się dyskusje na temat interpretacji norm Konstytucji dotyczących separacji państwa od Kościołów. Niektórzy rozumieją tę separację jako wymóg usunięcia wszelkich działań o charakterze religijnym i wszelkich znaków religijnych ze wszystkich typów sfer publicznych i przestrzeni publicznych. Wyroki sądów amerykańskich nie są w tych sprawach jednolite. Zasada wolności ekspresji religijnych przeciwstawiana jest zasadzie wolności od religii. Tak na przykład 22 VI 2005 r. Amerykański Sąd Najwyższy (US Supreme Court) wydał nakaz likwidacji pomnika z zapisem dziesięciu przykazań, znajdującego się w budynku sądu w Teksasie, uznając go za symbol konkretnej religii. Jednak w innych przypadkach zezwolił na pozostawienie kamieni z zapisem dziesięciu przykazań, uznając, że przykazania mają też świeckie znaczenie wartościowych norm moralnych. W niektórych przypadkach akceptuje celebrację drzewek choinkowych bożonarodzeniowych publicznie, w innych zakazuje. Te odmienności wynikają między innymi z faktu zmian składów personalnych sądu federalnego i innych sądów wraz ze zmianą prezydentów Stanów Zjednoczonych. Generalnie przyjmuje się za wzorcowe rozwiązanie w sprawach tego typu wyrok Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z roku 1971/72 w sprawie „The Lemon”. Postanawia on, że działanie religijne może być uznawane za publiczne i uobecnianie w przestrzeniach publicznych wtedy, gdy: (1) przyświeca mu również cel świecki (obok religijnego); (2) nie preferuje ani nie jest wrogie wprost lub pośrednio konkretnej religii; (3) nie włącza bezpośrednio państwa w sprawy religijne; (4) nie przymusza do konkretnych działań lub postaw religijnych innych ani nie zakazuje ich¹⁸. Sądy często też odróżniają przestrzenie publiczne od przestrzeni rządowych (państwowych). W tych drugich wszelkie znaki religijne są zakazane.

Wyroki i decyzje sądów nieprzychylnie dla religii wywołują zdziwienie, ponieważ w Stanach Zjednoczonych przy obejmowaniu urzędów publicznych nadal prezydenci i wysocy funkcjonariusze

¹⁸ Ch. Walter, *From the Acceptance*, op.cit., s. 170.

składają przysięgę na Biblię. Podobnie wygląda przysięga podczas zeznań w sądach. Posiedzenia obu izb Kongresu zaczynają się od modlitw, którym z reguły przewodzi duchowny protestancki – czasem również duchowni innych wyznań. Wydawane są też przywileje dla niektórych religii, na przykład zgoda na poligamię wśród mormonów, zwolnienia ze służby wojskowej z powodów religijnych, pozwolenie lekarzom chrześcijańskim na niedokonywanie aborcji itp. Krzyże są obecne na pomnikach, na cmentarzach, na kościołach, w parkach. Tylko niektóre z nich są przedmiotem skarg ateistów i czasem usuwane.

Specyficzna sytuacja występuje we Francji. Reprezentuje ona model separacji nieprzyjaznej lub negatywnej wobec religii i Kościołów na poziomie praw oraz praktyk politycznych i społecznych. Separacja Kościołów od państwa została wprowadzona Prawem o świeckości 9 XII 1905 r. Nawiązywało ono do Ustawy Konwentu z czasów rewolucji z dnia 21 II 1795 roku o rozdziale Kościoła od państwa. Rządy Francji kierują się ideą *laïcité*. Zgodnie z nią pierwszy artykuł Konstytucji Francuskiej z roku 1958 definiuje Francję jako republikę świecką lub laicką (*laïque*). W konstytucji francuskiej nie ma artykułu zapewniającego wolne praktyki religijne w sferach publicznych. Mówi się tylko o wolności ekspresji poglądów, myśli, słów, a więc o wolnościach indywiduów. Dlatego też zakazana jest obecność religii instytucjonalnej w sferze jurydyczno-ustrojowej, politycznej oraz w sferze samorządowej. Religie oraz Kościoły są poza państwem oraz poza sferą publiczną. Mają status prywatnych stowarzyszeń. Ich rejestracja zależy od decyzji administracji. Separacja oraz desakralizacja są totalne. Francuzi nie dokonują wyraźnego rozróżnienia na sferę obywatelską deliberacyjną, samorządową, sferę *stricte* polityczną i jurydyczną. Duchowieństwu zabrania się mieszania do wszelkich spraw publicznych. Państwu zaś nie wolno wspierać jakiegokolwiek religii. Religie i Kościoły znajdują się w sferze prywatnej i tylko w niej zapewnia się im wolność działań. We Francji wolno nosić zwykłym obywatelom stroje i inne emblematy religijne w wyznaczonych przestrzeniach publicznych: na ulicach, w teatrach, w czasie demonstracji, w środkach komunikacji publicznej. Jednak nawet w nich nie wolno ich nosić funkcjonariuszom publicznym i państwowym. Pojęcie funkcjonariusza publicznego i pojęcie sfery publicznej ważnej politycznie (państwowo) są rozumiane szeroko.

Przykładowo, należą do sfer publicznych ważnych politycznie: poczta, transport publiczny, szkoły państwowe. Wszyscy funkcjonariusze w nich zatrudnieni muszą nosić przepisowe uniformy bez emblematów religijnych. Również uczniów szkół publicznych potraktowano jak funkcjonariuszy państwowych. Szkoły mają pełnić funkcje wzorowych zakładów uczących laickości i nacjonalizmu państwowego. W szkołach nie wolno manifestować religijnej przynależności swoim ubiorem, znakami, zachowaniem ani treściami nauczania. Mają one wychowywać ludzi wyemancypowanych ze wspólnot, z tradycji rodzinnej, etnicznej, indywiduów racjonalnych, autonomicznych, antyreligijnych, o tożsamości narodowo-państwowej. Rygory zostały narzucone odgórnie. O wszystkim decyduje państwo. Rodzice ani dzieci nie mają wpływu na to, co się dzieje w szkołach państwowych¹⁹.

Neutralność religijna sfery publicznej jest traktowana bardzo rygorystycznie. Dla przykładu, jeszcze 27 XI 1989 r. Conseil d'Etat (Sąd Najwyższy) uznał noszenie strojów i znaków religijnych w szkołach publicznych za wyraz wolności religijnych, ale już 15 III 2004 r. Parlament francuski zakazał noszenia chust muzułmankom w szkołach – we Francji mieszka 6 milionów muzułmanów, co stanowi 10% ludności. Zakazał także noszenia i wieszania emblematów religijnych w miejscach publicznych oraz noszenia ich przez uczniów i nauczycieli²⁰. Państwo propaguje więc w sferach publicznych ideologię ateizmu. Ideologia *laïcité* i tożsamość polityczna państwowa są ważniejsze niż wolność religii w sferach publicznych. Wierzący mają prawo być obecni w polityce i w dyskusjach publicznych jako obywatele indywidualni, a nie jako reprezentanci Kościołów²¹. Przyjmuje się bowiem, że sfera publiczna złożona jest z obywateli. Nie ma w niej miejsca na wspólnoty ani na instytucje lub korporacje. Nie ma miejsca na multikulturalizm. Polityka ta ma doprowadzić do likwidacji różnic kulturowych między obywatelami, spowodowanych odmiennymi przekonaniami religijnymi, zwłaszcza imigrantów, i stworzyć homogeniczny naród państwowy. Faktycznie zaś z tego powodu ich integracja jest utrudniona. Rezultat takiej polityki jest niespodziewany również w tym sensie, że spowodowała ona powstanie swoistej sfery kontrpublicznej, konkurencyjnej wobec oficjalnej publicznej. We Francji powstają prywatne

¹⁹ C. Laborde, *Critical Republicanism*, Oxford UP, Oxford 2008, s. 101 i nast.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 81 i nast.

szkoły religijne, prywatne ośrodki kulturowe, kościelne gazety, które umożliwiają ekspresję postaw religijnych. Z nazwy oraz w sensie prawnym są prywatne, faktycznie jednak stanowią część składową życia publicznego, bo są obecne w przestrzeni publicznej miast i wsi, natomiast w swojej treści i zachowaniach pozostają w opozycji do oficjalnej sfery publicznej²².

Dodajmy, że tak wygląda sytuacja prawna religii we Francji w bardzo ogólnym zarysie. Gdybyśmy zagłębili się w szczegóły tej sytuacji, okazałaby się ona bardziej złożona. Wzmiankujmy tylko, że częścią składową Konstytucji Francuskiej jest Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789, a jej preambuła zawiera odwołanie do Najwyższej Istoty. Zakazy noszenia strojów i znaków religijnych w szkołach publicznych i nauczania w nich religii nie dotyczą Alzacji i Lotaryngii, gdzie obowiązuje nadal konkordat zawarty w roku 1801 między Stolicą Apostolską a Napoleonem. Rządy francuskie w dalszym ciągu opłacają duchownych w swojej kolonii w Gujanie i wspomagają finansowo utrzymanie budynków kościelnych uznanych za dobra kultury.

Na odnotowanie zasługuje wreszcie *separacja ateistyczna*, oficjalnie wroga Kościołom. Stosowano ją w krajach komunistycznych. W sensie prawnym jedynie komunistyczna Albania była ateistyczna, bo umieściła w swojej Konstytucji zapis, iż w kraju obowiązuje ideologia ateistyczna. W pozostałych krajach komunistycznych konstytucje zapewniały obywatelom wolność wyznania, sumienia, praktyk religijnych. Jednak szczegółowe przepisy prawne ograniczały publiczne wyznawanie wiary religijnej, a polityka władz polegała na prześladowaniu Kościołów i duchowieństwa oraz dyskryminowaniu wierzących. Szczególnie okrutny terror wobec wierzących miał miejsce w Rosji za czasów Stalina. Wymordowano większość duchownych. Największymi wolnościami Kościoły cieszyły się wtedy w Polsce.

W niektórych krajach faktyczne znaczenie religii w życiu politycznym i sferze deliberacyjnej jest jednak o wiele większe, niż wynikałoby to z przepisów prawnych. Historia i tradycja określają, jakie są właściwe związki między polityką a religią, między państwem a Kościołem, czy też między obecnością religii i Kościołów w sferze

²² J.P. Sironneau, *Secularisation et religions politiques*, Mouton, Paris, New York 1982, s. 128 i nast.

prywatnej i publicznej. W niektórych krajach pozwala się na nieprzestrzeganie pewnych praw ze względów religijnych, na przykład na uchylanie się od służby wojskowej czy świętowanie z powodów religijnych w dni pracy, w innych takie ograniczanie obowiązującego prawa jest niedozwolone.

Odnotujmy na koniec, że występują w niektórych państwach zjawiska faktycznego pozaprawnego upaństwowienia religii. Z taką sytuacją mamy do czynienia w Rosji. Cerkiew staje się podporą władzy politycznej i jest uprzywilejowana faktycznie przez władze. Przywódcy państwa jako politycy demonstrują swoją obecność w cerkwi. Przy czym ważny jest w tym wypadku udział w rytuałach religijno-kościelnych, a nie personalna wiara biorących w nich udział. Wpływy pozaprawne mogą być wykorzystywane przez jedną lub drugą stronę do rządzenia poza strukturami prawnymi lub w sposób pozaprawny.

3. Wieloznaczność zasady separacji

Charakterystyki powyższe wskazują, że w działalności prawodawczej oraz w praktyce politycznej jednym z głównych problemów związanych ze statusem religii i zakresem jej kompetencji w sferach publicznych z punktu widzenia prawodawstwa oraz polityki państwowej jest wychowanie religijne w szkołach publicznych. Szkoły w różnych państwach mają odmienny status prawny (są częścią społeczeństwa cywilnego, przynależą do sfery samorządności lub są traktowane jako składniki sfery politycznej (państwowej)); odpowiednio też obecność w nich religii jest dozwolona lub zakazana. Drugim obszarem sporów o miejsce i zakres kompetencji publicznych religii jest sfera polityki i jurysdykcji. Idzie o obecność modlitwy i innych praktyk religijnych oraz symboli w sądach, działaniach rządów, parlamentów, jak również o zakres współpracy między rządami i Kościołami, zakres wpływów Kościołów na politykę, o rodzaj dopuszczalnej pomocy Kościołom. Jak widzieliśmy, w tym obszarze istnieje również cała gama różnych rozwiązań, od przyjaznych do wrogich religii. Trzeci wymiar konfliktów dotyczy obecności znaków i symboli religijnych w przestrzeniach publicznych.

Współcześnie w krajach demokratycznych przeważają generalnie sytuacje rozdziału Kościoła od państwa. Rozdział między państwem

i Kościołem jest czymś pozytywnym, o ile nie jest wrogi Kościołom i religiom. Leży on w interesie państwa, ponieważ chroni je od dominacji jednej religii lub jednego Kościoła i od wpływów na stosunki polityczne duchownych. Leży też w interesie Kościołów, bo chroni je od nadmiernych interwencji i wpływów polityków i administracji państwowej. Wpływy te mogłyby być szkodliwe dla religii, ograniczać praktyki religijne lub prowadzić do manipulacji duchownymi i do wykorzystywania ich w celach politycznych. Poza tym w krajach wielu wyznań i Kościołów brak separacji doprowadziłby do konkurencji między Kościołami o wpływy polityczne lub do uprzywilejowania jednych z nich kosztem innych. Kościoły jako instytucje nie powinny też mieszać się do bieżącej polityki państw poza sprawami wymagającymi rozstrzygnięć moralnych²³.

Za pozytywne osiągnięcie moderności należy uważać również wymóg obiektywności prawa i całej sfery jurystycznej oraz państwa i sfery politycznej włącznie ze sferą administracyjną wobec różnych religii i Kościołów.

Jednak granice między państwem, polityką, systemem prawnym, z jednej strony, a Kościołami i religiami, z drugiej, nigdy nie są ostre ani nieprzenikliwe. Zawsze pozostaje pewna sfera wspólnych interesów, wartości, działań. Każdy rząd ma swoiste preferencje religijne oraz wysuwa roszczenia dotyczące pożądanых i niepożądanych działań Kościołów. Znaczy to, że również we współczesnym świecie rządy nie mogą lekceważyć religii i Kościołów.

Powstaje pytanie, czy wszystkie religie winny być wspierane przez państwo. Należy raczej sądzić, że nie, bo nie zawsze i nie wszystkie religie i Kościoły spełniają pozytywne funkcje dla całej zbiorowości. Spełniają je w demokratycznych społeczeństwach te, które są otwarte na akceptację pluralizmu w życiu publicznym, to znaczy akceptujące stanowisko, że inne denominacje mogą mieć swoje prawdy oraz że nie wolno swoich prawd religijnych narzucać innym siłą. Nawet jeśli jakaś prawda uchodzi za absolutną dla wierzących, to trzeba uznać, że dla inaczej wierzących inna prawda ma taki charakter²⁴. Tak więc religie i Kościoły mają dostęp do sfery politycznej i publicznej w społeczeństwach demokratycznych, jednak mają zakaz głoszenia nietolerancji i nienawiści wobec inaczej wierzących oraz niewierzących. I tu występują

²³ M. Walzer, *Spheres of Justice*, Martin Robertson, Oxford 1983.

²⁴ M.W. Mc Connell, *Believers as Equal Citizens*, w: N.L. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, op.cit., s. 90 i nast.

problemy związane z oceną poszczególnych religii i Kościołów. Powstaje niebezpieczeństwo subiektywnych lub niesprawiedliwych ograniczeń. Każde ograniczenie zakłada pewne kryteria normalności, wolności, tolerancji służące dobru zbiorowości. Jest ono uwarunkowane kulturowo lub nawet religijnie – na przykład w krajach protestanckich wzorem właściwego stosunku do innych religii będzie stanowisko protestantyzmu, zaś w krajach katolickich zapewne katolicyzmu²⁵. Mimo tych słabości wydaje się, że stanowisko ograniczonego pluralizmu religijnego w sferach publicznych, zakazującego jedynie głoszenia treści i podejmowania działań wrogich wobec innych religii przestrzegających tolerancji, jest bardziej klarowne i społecznie użyteczne niż udawana w niektórych krajach liberalnych neutralność religijna lub laickość państwa czy usuwanie wszelkich religii ze sfery publicznej za zgodą tak zwanych religii rozumnych.

Rozwiązania prawne statusu religii nie rozstrzygają, jakie problemy mogą być poruszane w sferach publicznych, ani też jakiego rodzaju argumenty są w nich dopuszczalne – co stanowi główny przedmiot zainteresowań Rawlsa i Habermasa. Można jedynie zasugerować, że prawne regulacje stanowią tylko jeden z wielu czynników wpływających na akceptację w kraju większej lub mniejszej obecności problemów i argumentów podnoszonych przez religie i Kościoły. Innymi ważnymi czynnikami mającymi wpływ na zakres obecności religii w sferach publicznych są: siła społeczna religii oraz rodzaj tradycji i kultury zbiorowości, a także mody kulturowe i polityczne.

²⁵ Ibidem, s. 105. Por. też inne artykuły w tym tomie.

Rozdział dziesiąty

Kulturkampf

1. Kultura chrześcijańska

Tytuł rozdziału nawiązuje do nazwy polityki kanclerza Niemiec Bismarcka wobec Kościoła katolickiego, prowadzonej w latach 1871-1878. Na mocy ustaw majowych (1873-1874) podporządkowano Kościół katolicki państwu, zlikwidowano zakony, ześwieczono życie publiczne i szkolnictwo, państwo obsadzało stanowiska kościelne. Polityka ta oznaczała podporządkowanie państwu całości życia obywateli. Wyeliminowano Kościół jako konkurenta regulującego postępowanie ludzi. W dziejach zachodniego świata miało miejsce wiele innych walk o kulturę. Po zerwaniu z papieństwem przez Henryka VIII i ogłoszeniem go przez parlament angielski w roku 1534 głową Kościoła anglikańskiego, rozpoczął się proces prześladowań katolików w Wielkiej Brytanii. Powstały nacjonalizm państwowy nie tolerował „papistów”, czyli uznających władzę papieża za wyższą od władzy politycznego przywódcy państwa narodowego, a normy kościelne za niezależne i wyższe od praw państwowych. Do dzisiaj występuje w Anglii dyskryminacja katolików w życiu politycznym i w kulturze¹. Wrogość wobec katolików została przeniesiona przez protestantów do Stanów Zjednoczonych. W XIX i pierwszej połowie XX wieku corocznie ukazywało się za oceanem kilkadziesiąt ksiązek i od kilkuset do kilku tysięcy artykułów antykatolickich w prasie².

¹ D. Paz, *Popular anti-Catholicism in Mid-Victorian England*, Stanford UP, Stanford 1992; E.R. Norman, *Anti-Catholicism in Victorian England*, Allen & Unwin, London 1968.

² J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991; J. Duncan, *Citizens or Papists? The politics of anti-Catholicism in New York 1685-1821*, Fordham UP, New York 2005; R.K. Smith, *Gothic arches, Latin crosses:*

S. Huntington w książce *Zderzenie cywilizacji* opisuje współczesne walki między wielkimi kulturami posiadającymi religijne korzenie. Szczególną wagę przywiązuje do walk między kulturą chrześcijańską a kulturą muzułmańską. Uważa on, że kultura chrześcijańska jest zbyt otwarta i ulegnie zniszczeniu³. W innej swojej książce *Kim jesteśmy* Huntington opisuje z kolei występujący w Stanach Zjednoczonych konflikt między kulturą o etosie protestanckim (z takimi cechami, jak: pracowitość, obowiązkowość, patriotyzm, państwowość) a kulturą katolicyzmu południowoamerykańskiego, która promuje bylejakość, tymczasowość, partykularyzm, etniczność, lekceważenie państwa i obowiązków publicznych i która za pośrednictwem napływających emigrantów osłabia etos protestancki⁴.

W niniejszym rozdziale idzie nam o zarysowanie walki o kulturę, która toczy się w epoce globalizacji w świecie zachodnim i poza nim, między reprezentantami libertarianizmu kulturowego a zwolennikami tradycjonalizmu. Pierwsi walczą o coraz większe swobody, wolności indywidualne, zwalczają zastane normy moralne, regulacje i zwyczaje proveniencji religijnej. Drudzy walczą o zachowanie tożsamości kulturowej, o moralność proveniencji religijnej jako gwarancje stabilności, tożsamości i siły zbiorowości, a uzasadnienia religijne traktują jako najpewniejszą podstawę trwałości jądra kultury. Strony sporu nie pokrywają się z partiami politycznymi, chociaż pewne analogie występują: konserwatyści polityczni są zwykle tradycjonalistami w kulturze, zaś liberałowie i socjaliści przychylają się do libertarianizmu kulturowego.

Niełatwo opisywać walkę kultur, chociażby z uwagi na wieloznaczności terminu „kultura”, z jednej strony, oraz niepodobieństwo zajęcia neutralnego stanowiska w sporach, z drugiej. Samo pojęcie kultury jest przedmiotem sporów.

Pojmujemy kulturę jako system symboli, rytuałów publicznych, struktur autorytetu, norm, ucieleśniony w instytucjach, organizacjach, wspólnotach, mediach i artykułowany przez nie. W tym znaczeniu kultura z definicji ma charakter obiektywny, instytucjonalny lub kolektywny i kształtuje tożsamość zbiorową. Moralność stanowi część składową kultury. Kultura konstituuje specyficzny styl życia

anti-Catholicism and American Church design in the nineteenth century, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000.

³ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 2000. Por. też B. Barber, *Dżihad contra McŚwiat*, Muza, Warszawa 1995.

⁴ S. Huntington, *Kim jesteśmy?*, op.cit.

zbiorowości. Kształtuje tożsamość zbiorową oraz tożsamości indywidualne. Jest obecna w mowie, w prawach, w zachowaniach. Przekazywana jest zarówno w sposób niewerbalny, jak i werbalny. Jeśli wartości i reguły kulturowe są przestrzegane pod wpływem przekonań o ich słuszności, to podmioty stają się kulturowe w sposób autentyczny, identyfikują się z kulturą, przypisują jej moralną wartość i dokonuje się immanentyzacja wartości i norm kulturowych. Kultura jest zmienną niezależną wobec polityki i gospodarki, chociaż ulega ich wpływom zwrotnie. Posiada różne wymiary: uniwersalny (wszystko, co człowiek dodał do natury, jest kulturą), regionalny (zbiory cech specyficznych dla wielkich cywilizacji, takich jak sposoby życia, współdziałania, hierarchie wartości i dóbr, wzajemne odnoszenia się ludzi do siebie), narodowy (specyficzny język, dzieła artystyczne, obyczaje, zwyczaje, wierzenia podzielane przez wielkie zbiorowości). W kulturach regionalnych i narodowych istotne znaczenie odgrywają religie. Wpływają one na kształtowanie stylu życia pewnych zbiorowości, kształtują etos społeczny, mentalność, sposoby postępowania, ujednolicają obraz świata, nadają światu sens i porządek oraz określają miejsce w nim człowieka. Ważne jest to, że normują w określony sposób zachowania ludzkie i uzasadniają słuszność takich unormowań⁵.

Kultura to ważny rodzaj władzy miękkiej. Za jej pomocą podmioty panują, wpływają na sensy instytucji oraz działań społecznych: rodziny, małżeństwa, aborcji, homoseksualizmu. W ten sposób porządkują świat społeczny. Kultura określa też sens bycia obywatelem. U swojego podłoża opisywana wojna o kulturę ma charakter normatywny, jest dyktowana nie interesami, lecz głębokimi przekonaniem normatywnymi i aksjologicznymi. Dziś toczy się wojna głównie o rozumienie, interpretację i implementację symboli, idei, norm i wartości przez instytucje, wspólnoty, media, indywidualia. Chodzi o odkrycie w nich lub nadanie im określonego sensu uznawanego za słuszny, prawdziwy lub powszechnie obowiązujący. Różnice mają charakter głęboki. Dotyczą sensów (znaczeń) uznanych za święte, istotne dla poszczególnych stanowisk. W związku z tym w tej wojnie odwoływanie się do wartości uznawanych tradycyjnie za uniwersalnie ważne, takich jak: wolność,

⁵ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Nomos, Kraków 2003, s. 40-68; B.M. Berger, *An Essay on Culture: Symbolic Structure and Social Structure*, University of California Press, Berkeley 1995; L. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

tolerancja, równość, sprawiedliwość, prawda, nie rozstrzygnie jej, bo one wprowadzie są przez wszystkie instytucje i wspólnoty w kulturze zachodniej oraz w większości innych kultur akceptowane, jednak różnie interpretowane. Strony w odmienny sposób je rozumieją i implementują, a swoje rozumienie uznają za jedynie słuszne⁶. Znajduje to wyraz w odmiennym nazewnictwie przedmiotów, w odmiennych standardach i kryteriach oceniania zachowań, w różnych systemach znaczeń przypisywanych przedmiotom i działaniom.

Istotną częścią składową tej wojny jest walka o religię. Kultura od zarania bowiem była immanentnie związana z religią, a religia zawsze stanowiła jej istotną, a czasem najważniejszą część. Jak wykazał Huntington, wielkie religie stanowią źródło wielkich kultur. I trudno się z nim nie zgodzić. Czyż można zrozumieć europejską kulturę bez chrześcijaństwa lub arabską bez islamu, lub chińską bez konfucjanizmu czy hinduską bez hinduizmu? Większość przekonań, norm, wartości kulturowych wyrosłych z religii nie jest nawet przez członków kultur uświadamiana⁷. W przeszłości ścisły związek między religiami a kulturami był niezaprzeczalny. Dopiero ostatnio kwestionuje się w niektórych krajach ten związek, a ściślej sensowność kontynuowania związku kultury z religią. Próbuje się usunąć obecne w kulturze elementy chrześcijańskie z życia publicznego i wspólnotowego oraz zlaicyzować ją. Walka toczy się na poziomie kultury popularnej i wysokiej, osobistej i publicznej⁸. Stanowi ona kontynuację sporów i konfliktów powstałych w czasach nowożytnych.

2. Kształtowanie tożsamości narodo-religijnych

Czasy nowożytne w świecie chrześcijańskim są epoką kształtowania się państw narodowych, kultur narodowych oraz religii narodowych. Te trzy procesy spletały się z sobą. Na gruzach cesarstwa tworzyły się

⁶ J.D. Hunter, *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*, Brookings Institution Press, New York 2005, s. 18, 30.

⁷ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, op.cit.; H. Schnädelbach, *Filozofia w nowożytnej kulturze*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, WNIFUAM, Poznań 1994, s. 45-64.

⁸ R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Exploration in Cultural Analysis*, University of California Press, Los Angeles 1987.

państwa w oparciu o dominujące na określonym terenie etnosy. Najsilniejsze etnosy przekształcały się w narody i podporządkowywały sobie inne słabsze etnosy. Narody formowały własne tożsamości narodowe w oparciu o takie cechy, jak: język, literatura, dzieła sztuki, zwyczaje, obyczaje, normy zachowań, religie narodowe – i to one stanowiły cechy wyróżniające poszczególne narody. Miały zapewnić im tożsamość i spójność. Zaczęto mówić o duchu narodowym, wysławiać narodowe obyczaje, pieśni, mentalności, tworzyć narracje.

Ogólne wartości, zasady i normy kultury oraz moralności chrześcijańskiej nie były wówczas podważane, ale niektóre z nich zostały spartykularyzowane, a inne zdeprecjonowane. Wielu z nich nadano państwowo-narodowe oblicze, a to dzięki powstaniu wielu religii. Powstały religie i Kościoły narodowe, które spełniały wiele funkcji służebnych wobec nowych tworów politycznych. Zostały one podporządkowane państwom i władzom państwowym. Służyły podtrzymywaniu tożsamości narodowych i państwowych (a nie tożsamości uniwersalnie chrześcijańskiej) oraz legitymizacji władzy politycznej konkretnych państw narodowych.

Zawarty w roku 1555 pokój w Augsburgu przyjął zasadę *cuius regio eius religio*, a pokój westfalski w roku 1648 po wojnie trzydziestoletniej ją potwierdził. Wojna nie była czysto religijna, ale prowadzona pod sztandarami i hasłami religijnymi. Chodziło w niej głównie o ustanowienie nowych religii jako państwowych i określenie zakresu władzy między religiami oraz władzami politycznymi. Religie stały się ważnymi czynnikami nowych tożsamości zbiorowych i walki o uznanie narodowo-państwowe. Metafizyczne zakotwiczenie postaw religijnych buduje bowiem głębokie tożsamości, odporne na kryzysy duchowe i fizyczne, dlatego jest bardzo ważne dla trwałości spójności społecznych. Jest ważne również z powodu połączenia tych tożsamości z uzasadnieniami moralnymi. Takie tożsamości dają poczucie bezpieczeństwa i uznania jednostkom i całym zbiorowościom⁹. Dzięki symbolom i rytuałom oraz przekonaniom religijnym dokonywała się sakralizacja tego, co świeckie, czyli nowych wyłaniających się stosunków politycznych. Z uwagi na swój charakter religie były wykorzystywane przez władze polityczne w celach legitymizacyjnych, zapewnienia jedności społecznej, pokoju, posłuszeństwa

⁹ P. Beyer, L. Beaman, *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, Boston 2007, s. 7.

władzy. Pełniły ważne funkcje ideologiczne, publiczne, polityczne, umacniały państwa nowożytne. W nowożytności podlegały procesom redukcji do narzędzia jej umacniania i zapewniania jednności tożsamościowej narodu państwowego.

Ten podstawowy trend wczesnej nowożytności ulegał z biegiem czasu dyferencjacji. Mnożyły się religie chrześcijańskie, a ich wielość nie sprzyjała zapewnieniu jednności państw narodowych. Dynamika kształtowania się nowych religii i narodów spowodowała, że nie wszystkie religie dały się skanalizować i włączyć do procesów tworzenia państw narodowych. Dlatego dochodziło do walk między religiami oraz z religiami: o poprawność przekonań i praktyk religijnych, o zakres władzy i uprawnień w sferze politycznej. Władze polityczne oraz religie i Kościoły, które uzyskały status dominujący w poszczególnych państwach, w różny sposób radziły sobie z niepokornymi i nieposłusznymi: wypędzano ich z księstw (jak w Niemczech), wyrzynano (jak Hugonotów we Francji), skazywano (jak w Genewie za czasów rządów Kalwina) lub pozbawiano praw i własności (jak katolików w Anglii). Polityka taka była jednak kosztowna i nie zawsze skuteczna. Wywoływała wojny wewnętrzne lub zewnętrzne.

W wyniku tych procesów, po pierwsze, osłabieniu ulegały w nowożytności podzielane zasady ideowe, aksjologiczne proveniencji chrześcijańskiej – podlegały one bowiem różnym partykularnym interpretacjom, nastąpiła ich relatywizacja. Niektóre z nich przestały pełnić funkcje jednoczące społeczeństwa oraz funkcje orientacji życiowej podzielanej przez chrześcijan. Stały się *stricte* religijnymi i zaczęły obowiązywać tylko członków partykularnego Kościoła lub członków denominacji względnie kongregacji. Inne zaś nabrały znaczenia politycznego. Władza państw narodowych stawiała się coraz silniejsza. Procesom nacjonalizacji i upaństwowienia ulegały zwłaszcza Kościoły i religie protestanckie. Niemniej również Kościół katolicki nabierał zabarwień narodowych, mimo że doktrynalnie nie zrezygnował ze swojego powszechnego i ponadpaństwowego charakteru. Stworzył na przykład swoistą kulturę religijno-świecką w Polsce czy w Austrii.

Po drugie, niektóre normy religijne, w wyniku dyskusji i walk, zostały zeświecczone i wyłoniły się jako czysto świecki zbiór zasad, wartości, prawd obowiązujący w państwach. Do tych ostatnich należą znane oświeceniowe wartości i normy o znaczeniu politycznym: wolność sumienia i wyznania, równość religii w sferach prywatnych,

tolerancja, pokój, bezpieczeństwo, sprawiedliwość. Sformułowane zostały w postaci praw człowieka, a następnie wprowadzone do konstytucji państw narodowych. Ich zadanie polegało na mitygowaniu konfliktów i umożliwianiu współżycia różnie wierzącym. Pełniły one funkcję uniwersalnej religii świeckiej. Powstały na bazie teorii prawa naturalnego. O ich religijnym pochodzeniu świadczy chociażby fakt, iż we wszystkich deklaracjach praw człowieka z XVIII i XIX wieku (amerykańskich i europejskich) występują w preambułach odwołania do Boga. Państwa ówczesnie akceptujące deklaracje nie podważały istnienia Transcendencji przed polityką i ponad polityką ani chrześcijańskiego charakteru państw. Podważały natomiast uprawnienia Kościołów (oraz papieża) do władzy politycznej oraz ich monopol na uniwersalną prawdę oraz na nadrzędność ich władzy. Wartości i normy ujęte w prawach człowieka zostały objawione przez władze polityczne, a nie kościelne, i wystąpiły w funkcji fundamentów aksjologiczno-normatywnych społeczeństw. Zastępowały normy religijne, stając się częścią podłoża kulturowego i moralnego oraz istotną częścią składową tożsamości całego świata zachodniego, czyli chrześcijańskiego. W skład tych zsekularyzowanych fundamentów wchodziły tylko wartości i normy istotne dla zapewnienia porządku politycznego wewnątrz państw, a więc normy i prawa regulujące zachowania w sferach publicznych. Zaczęły one kształtować tożsamości obywatelskie w nowożytnych państwach chrześcijańskich. Uzasadnienia religijne przestały mieć znaczenie dla ich obowiązywalności i dla rozumienia ich treści.

3. Walka z obecnością religii w przestrzeniach publicznych

Zainicjowane w czasach nowożytnych procesy uniezależniania się władzy politycznej od kościelnej oraz procesy zeświecczenia życia politycznego są kontynuowane w świecie zachodnim. Następuje ich radykalizacja. Podejmowane są świadome działania do zmniejszenia roli religii w życiu państw, obywateli, wspólnot. Wzrasta liczba ateistów, agnostyków lub obojętnych religijnie obywateli i wzrasta ich aktywność antyreligijna. Koncentrują swoją działalność na prowokacyjnych zachowaniach publicznych i na żądaniach: (a) zmiany interpretacji praw w kierunku ograniczenia obecności religii

w przestrzeniach publicznych; (b) zmiany moralności publicznej i prywatnej na bardziej korzystną dla grup kontestujących religie; (c) zmiany kultury poprzez eliminację z niej wszelkich składników proveniencji religijnej. I osiągają swoje cele. Walka nie toczy się o pozycję polityczną Kościołów ani o władzę, ale o normatywność. W tej walce biorą udział grupy społeczne, instytucje, rządy, państwa, prawa.

W ostatnich latach zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie miało miejsce wiele procesów sądowych, w których pod prężem stawały znaki i emblematy religijne obecne w przestrzeniach publicznych. Chodziło głównie o krzyże, tablice z dekalogiem, choinki bożonarodzeniowe. Procesy ciągną się latami, jednak coraz więcej sądów wydaje nakazy usunięcia znaków chrześcijańskich z przestrzeni publicznych. W Stanach Zjednoczonych opisanych zostało wiele takich przypadków. Najgłośniejszym stała się chyba sprawa *Salazar vs. Buono*, dotycząca krzyża przy drodze na piaszczystym wzgórzu Majone. Postawiony na gruncie państwowym jeszcze w okresie międzywojennym ku czci Amerykanów poległych na wojnach, został zakwestionowany przez ateistów. Różnej instancji sądy wydawały różne wyroki. Tymczasem grunt pod krzyżem został sprzedany prywatnemu podmiotowi. Według skarżących sprzedaż nie rozwiązywała problemu, bo została dokonana w celu ochrony krzyża. Sąd nie rozstrzygnął definitywnie sprawy, bo koniec końców krzyż został skradziony¹⁰. Jednak, jak wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, w wielu podobnych przypadkach wydawano nakaz usuwania krzyża z terenów należących do rządu federalnego, a tablic z dekalogiem z sądów, szkół, urzędów. Mimo stabilności prawa wyroki i ich uzasadnienia zmieniają się. Zaskarżenia oraz wydane wyroki dotyczące religii i kościołów w Stanach Zjednoczonych opierają się na coraz to innej interpretacji Pierwszej Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, zakazującej wprowadzania religii państwowej oraz zapewniającej wolności religijne obywatelom i Kościołom i ich niezależność od państwa. Wszystkie nowe ograniczenia dokonują się w imię zasad separacji i neutralności państwa wobec religii. Neutralność zostaje rozciągnięta na coraz to nowe obszary życia społecznego i jest coraz bardziej niekorzystnie dla religii interpretowana. Status religii zostaje upodobniony do instytucji prywatnej. Kościoły jako denominacje kontaktują się z państwem

¹⁰ Por. J. Petry-Mroczkowska, *Amerykańska wojna kultur*, Więź, Warszawa 1999; *Salazar v. Bruno*, *slip opinion* 559 U.S.

poprzez swoich reprezentantów, podobnie jak inne prywatne przedsiębiorstwa.

W Europie trwają w różnych krajach spory o krzyże w szkołach. Pod naciskiem grup ateistów i lewicy liberalnej Federalny Sąd Konstytucyjny (Bundesverfassungsgericht) w Niemczech w maju 1995 r. zakazał wieszania krzyży w szkołach niemieckich, mimo że w roku 1975 uznał to za zgodne z Konstytucją. Jednak decyzja Sądu i tak nie jest wprowadzana w życie¹¹. Ostatnio głośna stała się sprawa krzyży w szkołach we Włoszech. Trybunał w Strassburgu nakazał wyrokiem z r. 2009 usunięcie krzyży, pod wpływem protestu aktywistów ateistycznych pochodzących z Finlandii – mimo że Sąd Najwyższy Włoch w lutym 2006 uznał krzyże w szkołach publicznych za legalne, uzasadniając, iż są symbolem wartości leżących u podstaw włoskiego społeczeństwa i włoskiej kultury. Rząd włoski odwołał się od tego wyroku¹². We Włoszech i w Austrii istnieje obowiązek zawieszania krzyży w klasach szkolnych, zaś w szkołach Portugalii, Szwajcarii i Czech – zakaz. Znaki religijne coraz częściej usuwane są z placów miejskich, ze szpitali, urzędów publicznych. Sprzymierzeńcem przeciwników obecności religii w przestrzeniach publicznych stał się Trybunał Praw Człowieka w Strassburgu.

Zakazuje się również urzędnikom państwowym noszenia strojów i emblematów religijnych. We wrześniu 2003 r. Federalny Trybunał Konstytucyjny w Niemczech uznał za zgodne z prawem noszenie znaków i ubiorów religijnych przez uczniów i nauczycieli. Jednak Afganka Forsta Ludin została zwolniona z pracy w charakterze nauczycielki, bo nie chciała zdjąć z głowy chusty podczas prowadzenia lekcji. Także sąd landu zatwierdził tę decyzję władz szkolnych, bo uznał, że w tym przypadku noszenie chusty było manifestacją politycznego stanowiska oraz oznaczało popieranie dyskryminacji kobiet. W Niemczech w ostatnich latach ostateczne decyzje w tego typu sprawach powierzono landom, a one w różny sposób traktują podobne sprawy. Ponadto istnieją tam partie chrześcijańskie, a politycy nie ukrywają swojego wyznania religijnego lub jego braku¹³.

¹¹ Ch. Walter, *From the Acceptance of Interdenominational Christian Schools to the Inadmissibility of Christian Crosses in the Public Schools*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion in the Public Sphere*, op.cit., s. 166; W. Brugger, *On the Relationship between Structural Norms and Constitutional Rights in Church-State Relations*, op.cit., s. 81 i nast.

¹² Ibidem.

¹³ S. Huster, *Der Grundsatz der religio-weltschaulichen Neutralität des Staates*, op.cit.; M. Heckel, *Religionsfreiheit im säkularen pluralistischen Verfassungsstaat*, w:

Anglia uchodzi za państwo tolerancyjne wobec religii. Ostatnio jednak występuje w tym kraju coraz więcej przejawów dyskryminacji religii chrześcijańskiej w życiu publicznym. Pozwala się urzędnikom i innym osobom należącym do wyznania muzułmańskiego nosić emblematy i stroje muzułmańskie w czasie pełnienia obowiązków, a zakazuje się chrześcijanom. Głośna stała się w roku 2009 sprawa odsunięcia od pracy z pacjentami w szpitalu pielęgniarki Shirley Chaplin z powodu noszenia krzyża na widocznym miejscu na ubraniu. Z powodu noszenia krzyżyka na piersi zwolniona została z British Airways również stewardessa Nadia Eweida. Natomiast rząd laburzystowski w Anglii zalegalizował cywilne związki partnerskie osób tej samej płci oraz stosunki homoseksualne od 16. roku życia¹⁴. Podobne prawodawstwo zostało wprowadzone w Hiszpanii za rządów socjalisty Zapatero.

Wzrasta liczba zakazów dotyczących modlitw w miejscach publicznych: w szkołach, urzędach, środkach komunikacji. Przepisy prawne ogólne regulujące status religii i osób religijnych nie ulegają zmianie, jednak ich interpretacja i implementacja staje się coraz bardziej niekorzystna dla religijnych. Pod naciskiem mediów i grup antyreligijnych wytwarza się atmosfera niechętna religii i religijnym. To, co religijne, staje się wyrazem zaściankowości, partykularności lub zacofania. Dominuje moda na świeckość. Ten rodzaj sekularyzacji stanowi swego rodzaju kontynuację wzmiankowanego wyżej procesu zeświecczenia epoki oświecenia. Następuje coraz to nowa konkretyzacja zasad i praw człowieka i obywatela oraz coraz bardziej areligijne lub antyreligijne ich rozumienie i implementowanie. Te zakazy są szczególnie rozpowszechnione w Europie zachodniej¹⁵.

Obecność religii w przestrzeniach publicznych próbuje się zredukować do obrzędów związanych ściśle z kultem religijnym, jak procesje czy nabożeństwa.

Również organy Unii Europejskiej dyskryminują religijnych.

Festschrift für M. Kriele, München 1997, s. 281; K. Schlach, *Neutralität als Verfassungsrechtliches Prinzip*, Tübingen 1972.

¹⁴ R. Jackson, *Teaching about religions an the public sphere: European policy initiatives and the interpretive approach*, „Numen”, vol. 55, 2008, nr 2-3, s. 151-182; G. Pell, *God and Caesar*, CUA Press, Washington 2007.

¹⁵ A.R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, violence and reconciliation*, Rowman and Littlefield, New York 2000.

4. Podważanie moralności

Osobnym frontem walki staje się moralność, zarówno publiczna, jak i prywatna. Moralność stanowi część składową kultury. Dąży się najpierw do jej oderwania od źródeł transcendentnych i uzasadniania jej immanentnie – zwykle funkcjonalnie – a następnie do relatywizacji. Taka zinstrumentalizowana, pozbawiona głębszych uzasadnień moralność traci moc obowiązującą, bo jej treść normatywna uzależniona jest od występowania określonych stosunków władzy, wpływów, partykularnych potrzeb, zachcianek jednostkowych lub grupowych – i do nich jest dostosowywana. Walka z moralnością też zwykle przybiera formę walki o nowe interpretacje znanych praw lub o wprowadzenie nowych praw. Chodzi zwłaszcza o prawa regulujące stosunki rodzinne, małżeńskie, wspólnotowe, seksualne. Grupy antyreligijne dążą do neutralizacji moralnej i zgody prawnej na dokonywanie aborcji, eutanazji, powszechny dostęp do pornografii, małżeństwa homoseksualne. Prawo, zezwalając na określone działania, czyni je, chcąc nie chcąc, mało ważnymi moralnie. Zakazy prawne bowiem dotyczą najważniejszych działań szkodliwych społecznie. W ustroju demokratycznym tradycyjnie zakazywano działań, które uznawane były za niemoralne w powszechnym odczuciu oraz które były szkodliwe społecznie, czyli osłabiały spójność społeczeństwa lub jego dobre życie. W coraz większej liczbie krajów postępuje liberalizacja prawa w sprawach moralności indywidualnej, małżeńskiej, rodzinnej, zwłaszcza w sprawach seksu. Libertarianie domagają się coraz to nowych uprawnień: do decydowania o własnej śmierci, do wolnej miłości, do homoseksualizmu, do aborcji. Niektóre grupy w Holandii walczą nawet o zalegalizowanie uprawiania seksu z dziećmi lub ze zwierzętami. Inni chcą wprowadzić prawa dopuszczające małżeństwa prawne między zwierzętami lub ludzi ze zwierzętami. Chcą znieść dotychczasowe ograniczenia, a nawet wszelkie granice dla swobód. Towarzyszy tym dążeniom rozluźnienie moralności indywidualnej i grupowej. W niektórych krajach zezwala się na eutanazję (Holandia), w innych na aborcję nieograniczoną (Hiszpania), ograniczoną do przypadków ciąży patologicznej bądź będącej skutkiem gwałtu (Polska) lub w inny sposób ograniczoną (na przykład do pierwszych dwóch miesięcy ciąży). Jednak te zakazy są omijane. Ma miejsce „turystyka aborcyjna”. Działania przeciwników religijnej moralności są skuteczne.

Zwolennicy moralności tradycyjnej są karani za głoszenie swoich poglądów – przykładowo, ci, którzy twierdzą, że homoseksualizm jest chorobą, odstępstwem od normy lub groźbą dla społeczeństw (deputowany Christian Vanneste w 2006 r. za głoszenie takich poglądów w Holandii skazany został na 13 tys. euro grzywny). Już sześć stanów w Stanach Zjednoczonych (ostatnio Kalifornia) oraz coraz więcej państw europejskich zezwala na małżeństwa homoseksualne, a nawet na adopcję dzieci przez homoseksualistów. W Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Holandii prawa umożliwiają homoseksualnym parom adopcję dzieci. Małżeństwa przestają mieć charakter sakramentalny. Stają się czysto cywilnym związkiem opartym na kontrakcie. Rodziny uwolnione zostały z funkcji prokreacji oraz socjalizacji dzieci. Przestały być wspólnotami opartymi na moralnych normach i wartościach. Rozwody są na porządku dziennym. Zdrada małżeńska staje się sprawą prywatną, niepodlegającą ocenom moralnym¹⁶.

Instytucje Unii Europejskiej wspierają te tendencje. Przykładem jest sprawa włoskiego filozofa Rocco Buttiglione. Włosi wysunęli go na stanowisko członka Komisji Europejskiej, jednak nie dostał nominacji z tego powodu, iż stwierdził, że jako katolik ma krytyczny stosunek do homoseksualizmu. Nie pomogły mu składane zapewnienia, że jako członek Komisji będzie przestrzegał praw Unii Europejskiej.

Libertanizacja moralności i praw zabezpieczających podstawowe normy moralne związana jest z liberalnym poglądem, iż demokracja nie potrzebuje podstaw moralnych. Wystarczą dla jej dobrego funkcjonowania podstawy interesowne o charakterze materialnym oraz system ich zaspokajania. Taki pogląd zakłada koncepcję człowieka liberalnego, interesownego, dbającego przede wszystkim o dobra materialne oraz społeczny status, a nie o zbawienie lub inne wartości religijne. Taki człowiek bardziej ceni indywidualne uprawnienia i interesy niż zobowiązania moralne wobec wspólnoty. Jego związki z państwem i narodem są niereligijne i amoralne. Tak więc permissywizm moralny w zakresie wspólnotowości zostaje podbudowany neutralizacją moralną podstaw ustroju liberalnego.

¹⁶ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków 2008, s. 129 i nast.; G. Pell, *God and Caesar*, op.cit.; J. Senior, *The Death of Christian Culture*, Arlington House, New York 1978.

W sferze publicznej państw liberalnych rozpowszechniają się oraz coraz częściej tolerowane są kłamstwa, oszustwa, ograniczenia swobód obywatelskich.

5. Podważanie kultury podłoża

Trzeci front walki z religią (obok usuwania jej z przestrzeni publicznych i z moralności) obejmuje kulturę podłoża, która oparła się procesom sekularyzacji i zachowała do dzisiaj charakter chrześcijański. Jest to podzielane tło o znaczeniu zarówno prywatnym, jak i publicznym. Tło zawiera zarówno składniki obiektywne przedmiotowe (znaki religijne w przestrzeniach publicznych), składniki behawioralne (odpowiednie zachowania w różnych sytuacjach), jak również pewne uniwersalne zasady, normy i wartości, dotyczące zwłaszcza życia wspólnotowego, rodzinnego, osobistego. Występują zarówno w życiu prywatnym, wspólnotowym, jak i publicznym. Do owego, nadal żywotnego, podłoża kulturowego należą:

(a) obowiązujące kalendarium (rodzaje dni wolnych od pracy i święta kościelne, które są zarazem państwowymi), nazewnictwo świąt, obyczaje z nimi związane i cały przemysł im służący, system pracy do nich dostosowany;

(b) trwałe i trudno usuwalne znaki religijne i emblematy obecne w przestrzeniach publicznych. Są to świątynie, krzyże i świątki przydrożne, figurki na różnych placach, cmentarze, miejsca kultu. Część z nich ma również wartość zabytkową. Stanowią dziedzictwo kulturowe o charakterze materialnym i symbolicznym. Przestrzenie publiczne i prywatne niemal wszystkich społeczeństw są nimi nasycone, bo poszczególne społeczeństwa zostały przez owe religie ukształtowane;

(c) stroje i emblematy oraz znaki religijnego pochodzenia, które są noszone w danym regionie (na przykład różnego rodzaju okrycia, symbole);

(d) obowiązujące normy w życiu publicznym, w tym w politycznym, takie jak: mówienie prawdy, zachowywanie godności człowieka, zapewnienie wolności jednostkom, równe traktowanie podmiotów, sprawiedliwość, pomoc biednym, tolerancja. W kulturze chrześcijańskiej nie wolno stosować tortur, występuje zakaz niewolnictwa. Obowiązuje niepisany wymóg wzajemnego szacunku, zaufania,

grzeczności w stosunkach między obywatelami. Jest to kultura oparta na cnotach chrześcijańskich;

(e) religijnego pochodzenia są też nadal obowiązujące normy obyczajowe dotyczące życia jednostek w sferach wspólnotowych i prywatnych, takie jak: wzajemny szacunek, pomoc w trudnych sytuacjach, solidarność, życzliwość.

(f) pochodzenia religijnego pozostają w dalszym ciągu takie zasady etyki i obyczajowości seksualnej, jak: monogamia, równe prawa kobiet i mężczyzn, zakaz gwałtów, stosunków seksualnych z osobami tej samej płci, z krewnymi, z dziećmi, ze zwierzętami;

(g) naśladowanie religii i Kościołów przez świeckie instancje, instytucje i tworzenie przez nie struktur instytucjonalnych podobnych do kościelnych. Tworzenie również ideologii, religii świeckich, świeckich norm politycznych i społecznych, itp.;

(h) mentalność osób publicznych wychowanych religijnie. Zdradzają one swoim postępowaniem, rozumowaniem, zasadami, których przestrzegają w życiu, swoje przywiązanie do religii lub wychowanie w duchu religijnym;

(i) nakaz opieki nad potomstwem, zakaz uśmiercania dzieci, nakaz opieki nad starymi i ułomnymi;

(j) pozdrowienia w miejscach publicznych, używanie języka religijnego lub na poły religijnego do opisu zjawisk społecznych, do uzasadniania własnej działalności, do formułowania roszczeń dotyczących prawodawstwa i polityki, waga motywacji religijnych w życiu publicznym, jak również domaganie się poszanowania norm moralności w sferze politycznej i publicznej.

Religia chrześcijańska miała decydujący wpływ na kształt życia publicznego w cywilizacji euroatlantyckiej. Stanowiła bogactwo duchowe ludzkości. To dzięki niej ukształtowała się nasza cywilizacja o specyficznej orientacji życiowej i specyficznych wartościach i normach. Pewne formy obecności religii uchodzą nawet uwadze – z powodu ich oczywistości¹⁷.

W XX wieku zaczęto coraz częściej podważać religijne i metafizyczne uzasadnienia norm, wartości i obyczajów będących częściami składowymi kultury zachodniej. Kulturę zaczęto pojmować immanentnie, jako społeczny sposób bycia, jako konwencjonalny lub pragmatyczny wytwór społeczeństwa ułatwiający zaspokajanie

¹⁷ Por. P. Nolte, *Religion und Burgergesellschaft*, Berlin UP, Berlin 2009; H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, Fischer, Frankfurt/Main 2009.

potrzeb jednostkom i grupom. Na przełomie XX i XXI wieku zaczęto podważać nie tylko uzasadnienia, ale również wyżej wzmiankowane treści podłoża kultury zachodniej, uznane za proveniencji religijnej. Potraktowano je jako partykularne, bo wytworzone przez konkretną religię. Co więcej, uznano je za uciskające inne wyznania oraz uciskające w ogóle jednostki, a zwłaszcza te, które nie należą do żadnego wyznania. Stąd podważane są z jednej strony zakotwiczone mocno w świadomości społecznej zwyczaje, obyczaje, uregulowania życia społecznego, takie jak niedziele, święta, z drugiej zaś wartości i oparte na nich zasady postępowania, takie jak rodzina, szacunek dla rodziców, normy życia zbiorowego, zasady grzeczności. Uznaje się je za nie do pogodzenia z wartościami świeckimi. Niereligijni w niedziele chcą pracować, chcą prowadzić biznes, a nie odpoczywać. Wolność od religii jest ważniejsza niż wolność do religii. Nawet w Izraelu zliberalizowano pod naciskiem ateistów przepisy o świętowaniu sabatu¹⁸. Paradoksalność sytuacji polega na tym, że owe święta i niedziele już dawno utraciły dla większości ludzi Zachodu religijny charakter i są traktowane jedynie jako dni odpoczynku lub rozrywki. Obecnie nawet ta ich rola jest kwestionowana. Krytykowana jest monogamia, szacunek dla starszych przestaje obowiązywać jako zasada, krytykowane są pozdrowienia o charakterze religijnym.

Reasumując, coraz więcej głosów kwestionuje chrześcijański charakter Zachodu i podważa ważność tych cech kultury, które zachowują ślady chrześcijańskiego dziedzictwa lub rodowodu, kultury chrześcijańskiej. Wedle postmodernistów, ateistów, agnostyków, lewicowych liberałów, komunistów kultura ma być totalnie laicka. Najbardziej radykalni i wojowniczo nastawieni są oni we Francji. Zarzucają religiom i Kościołom, iż są bastionami zacofania i reakcji, że wiara religijna jest irracjonalna, że ogranicza wolność indywiduów, swobodne myślenie i działanie. Normy zachowań, które propagują Kościoły, są przesądne, ograniczające spontaniczność i autentyczność postępowania człowieka. Dlatego hamują postęp i modernizację. Tożsamości religijne zastępowane są tożsamościami nowymi: feministycznymi, płciowymi, agnostycznymi, lewicowo-liberalnymi. Mają one wypierać tradycyjne tożsamości i uruchamiać procesy detradycjonalizacji¹⁹. W miejsce tradycyjnych norm moralnych i religijnych proponują

¹⁸ R. Gavison, *Days of Worship and Days of Rest: A view from Israel*, w: W. Brugger, M. Karayanni (eds.), *Religion...*, op.cit., s. 379-414.

¹⁹ Ph. Zuckerman, *Atheism: Contemporary Numbers and Patterns*, w: M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge UP, Cambridge 2008, s. 47-68.

realizację ideologii „innego”. Ten inny to niechrześcijanin, nieeuro-pejczyk, niezachodni. Jednak pojmowany jest jako indywiduum. Gdy w praktyce okazuje się, że inny uwikłany jest we wspólnoty religijne, to powoduje ambaras, staje się „niedorośłym”, przestarzałym. Ma odstawać od zachodnich wzorów jedynie w kategoriach językowo-obyczajowych i mentalnych bez naleciałości religijnych. W imię niedyskryminacji i wolności proponuje się likwidację wszelkich różnic normatywnych między jednostkami, płciami, mentalnościami.

W praktyce oznacza to przymuszanie do porzucania różnic w poglądach na istotne sprawy społeczne i moralne oraz różnic w zachowaniach determinowanych partykularną religią lub kulturą. W imię równości i indywidualizmu dąży się do likwidacji istotnych różnic obyczajowych. Obowiązujące normy społeczne traktowane są w sposób coraz mniej poważny, zmieniane w zależności od bieżących interesów. W wyniku tych krytyk, nacisków i propagandy postępuje w krajach zachodniej Europy upadek autorytetów, tradycyjnych norm moralnych, obserwujemy załamanie się rodziny, wulgaryzację kultury wysokiej i degradację niskiej. Propagowanie seksu, przemocy, brutalności stało się czymś akceptowanym w mass mediach. Kontrkultura zastępuje kulturę.

Jak zauważył już Daniel Bell, taka kultura traci poczucie umiaru, zarzuca tradycyjne wartości i cnoty: pracowitości, samoograniczenia, dyscypliny, solidności, patriotyzmu, odpowiedzialności, myślenia o przyszłości²⁰. Następuje rozmycie granic między dobrem i złem, między wartościami pozytywnymi i negatywnymi. Postępuje prymitywizacja i wulgaryzacja życia publicznego. W Polsce i na Zachodzie pojawiają się nawet agresywne formy działań kontrkultury.

W wyniku tych procesów liberalna demokracja zmienia swoje podstawy ideowe, aksjologiczne. To one będą decydować o przyszłości, bo zmianie ulegają zwyczaje, sposoby myślenia, wartościowanie, ideały, mity, obyczaje, przekonania. Porzucane są tradycyjne, tożsamościowe, na rzecz libertariańskich. Libertarianizm kulturowy z jednej strony stanowi kontynuację myśli oświecenia, bo radykalizuje krytykę religii i moralności, z drugiej w wyniku tej radykalizacji podważa wartości oświecenia: rodzinę, mieszczańską moralność, racjonalność, pracowitość, uczciwość, obiektywność, tolerancję²¹.

²⁰ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1994.

²¹ G. Himmelfarb, *One Nation. Two Cultures*, Knopf, New York 1999; M. Fiorina, S. Abrams, J.C. Pope, *Culture War? The Myth of Polarized America*, Pearson Longman, New York 2005.

Również w krajach nieoliberalnych chrześcijaństwo staje się obiektem ataków. Co roku ginie około 170 tysięcy chrześcijan z powodu bycia chrześcijaninem, a 300 mln jest prześladowanych w 75 krajach, głównie przez fundamentalistów islamskich, radykalnych hinduistów i ateistycznych komunistów. W Korei Północnej za posiadanie Biblii jest się rozstrzeliwanych, a w niektórych krajach islamskich można być ukamienowanym. Na świecie żyje ponad 2 mld wyznawców chrześcijaństwa i rozszerza się ono poza Europą, mimo prześladowań²².

6. Walka religijnych

Działania antyreligijne są zgodne z ideą lewicowego liberalizmu. Jest on ślepy na odmienności kulturowe, moralne i religijne. Dąży do ujednolicenia jednostek i społeczeństw według liberalnych wzorów racjonalnego interesownego indywiduum, które traktuje siebie jako oświecone „ja” i przyznaje sobie prawo do oświecania innych. W przeszłości „dzikich” i „zacofanych” oświecano również za pomocą siły. Dzisiaj siłę zastąpiła propaganda i przymus psychiczny, stosowany przez prawa i rozpowszechniany przez media. Natomiast agresywny ateizm jest rodzajem religii na opak. Ma charakter sekciarski i zaściankowy. Religie i Kościoły się bronią.

Kościoły, obywatele religijni, a także niereligijni, lecz przywiązani do kultury i zastanej tożsamości kolektywnej, niepokoją się zmianami kultury. Obawiają się, że upadek tradycyjnej kultury może doprowadzić do demoralizacji społeczeństwa, a następnie do jego zdziczenia – jak to miało miejsce w systemach totalitarnych. Bez moralności w życiu publicznym nie przetrwa żadne społeczeństwo w dłuższym czasie. Muszą obowiązywać pewne normy moralne wyznaczające granice swobodom. I właśnie tradycyjne moralności zawierają normy niezbędne dla istnienia dobrego społeczeństwa. Kult zmienności czyni życie społeczne niepewnym, mało wartościowym, amorficznym, bez trwałych podstaw. Kultura staje się bowiem pustym miejscem, gdy zostaje oddzielona od zastanych, wspólnych, trwałych, pozytywnych wartości. Następuje rozkład wewnętrzny dotychczasowej normatywności. Staje się obiektem ekspansji wartości

²² <http://www.rp.pl/artukul/2,403411>, dostęp: 9 grudnia 2009 r.

negatywnych, wrogich społeczeństwu i jego tożsamości lub wartości i normatywności zaczerpniętych z innej kultury²³.

Generalnie myśliciele o tożsamości religijnej oraz zwykli religijni obywatele opowiadają się za dialogiem i rozwiązywaniem spornych problemów w sposób pokojowy. Takie postępowanie oznacza uznanie tożsamości stron, bez porzucania własnych pozycji. Zwracają uwagę, że agresywny ateizm uniemożliwia dialog. Służy dyskryminacji wierzących. Apogeum osiągnęła dyskryminacja w czasie systemów totalitarnych. Jednak każda agresja jest szkodliwa. Dyskryminacyjny charakter posiada również idea prywatyzacji religii, ponieważ oznacza zakaz głoszenia prawd religijnych w sferach publicznych i zmusza wierzących do ukrywania swoich przekonań. Usuwanie religii ze sfer publicznych i ich napiętnowanie podważa również zasady wolności religijnej zawarte w deklaracjach praw człowieka i innych dokumentach prawa międzynarodowego. Wolność religii polega właśnie na wolności głoszenia swoich przekonań w sferach publicznych. Dlatego również szkoły publiczne nie mogą zamykać się na wolę obywateli do posiadania określonego typu wiedzy przez ich dzieci, zaś obecność znaków religijnych w przestrzeniach publicznych to nie wyraz sekciarstwa, lecz wyraz tożsamości kulturowej Zachodu. Zapewniają one specyficzną orientację normatywną, jedność i trwałość tej kulturze. Kościołom i religijnym obywatelom nie idzie o konserwowanie wszelkich elementów kulturowych odziedziczonych z przeszłości, lecz o zachowanie istoty, czyli podstawy aksjologicznej i normatywnej kultury zachodniej. Podkreślają oni, że wyższa ogólna kultura polityczna społeczeństwa i większe przywiązanie do zasad demokracji w danym kraju bardziej sprzyjają udziałowi religii w życiu publicznym²⁴.

Ma miejsce walka o moralne podstawy demokracji. Demokrację akceptują wszystkie podmioty publiczne kultury zachodniej, jednak każdy ją w inny sposób rozumie. Dla liberałów wolność w demokracji polega na możliwości jak najbardziej swobodnej realizacji swoich potrzeb i interesów, zaś wedle religijnych jest to wolność moralna – podobnie jak u Kanta. Wedle liberałów i postmodernistów

²³ R.J. Neuhaus, *The Naked Public Sphere*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1997; S.L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Anchor Books, New York 1994.

²⁴ Ibidem oraz R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997; F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Gotter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

racjonalne pilnowanie własnych interesów wystarczy dla stabilizacji demokracji, zaś wedle religijnych potrzebna jest solidarność bezinteresowna i troska o dobro wspólne. Liberalowie opierają prawa na umowie i kontrakcie, zaś religijni na prawdzie i słuszności. Kościoły i religie wskazują, że zbyt duży rozziew między moralnością publiczną (a właściwie jej brakiem) a moralnością prywatną lub wspólnotową rodzi swoistą schizofrenię w społeczeństwie, która nie sprzyja utrzymaniu tożsamości kolektywnej i stabilizacji ustroju demokratycznego. Obywatele nigdzie nie czują się u siebie, są wyalienowani. W takiej sytuacji dochodzi do delegitymizacji życia publicznego. Wspólnoty pozostają w stanie konfliktu z systemem politycznym i sferami publicznymi²⁵.

Aktywność głównych Kościołów chrześcijańskich w ostatnich dziesięcioleciach ogranicza się przede wszystkim do zajmowania pozycji defensywnych. Mentalność, przyzwyczajenia, sposób bycia religijnych nie sprzyja agresywnym odpowiedziom na ataki nie wierzących ani tworzeniu szumu medialnego wokół dyskryminacji i prześladowań.

Niektóre Kościoły oraz grupy religijne potrafią jednak dostosować się do wymogów współczesnego życia publicznego i uprawiać również agresywny marketing religijny. Należą do nich na przykład zielonoświątkowcy. Ich religia rozwija się dynamicznie się w krajach Ameryki Południowej, w Afryce i Azji. W Izraelu, pod wpływem nacisków rabinów, rząd nie zgodził się na planowaną w roku 2006 paradę gejów w Jerozolimie ani nie zgadza się na inne, niezgodne z Torą działania ateistów i agnostyków. W Stanach Zjednoczonych nastąpiła aktywizacja ruchów religijnych w latach 70. i 80. XX w. Powstały wtedy takie ruchy, jak: Moral Majority, Christian Voice, Christian Coalition, Religion Roundtable. Zdarzały się wówczas również przypadki działań ekstremistycznych, na przykład w lipcu 1994 r. Paul Hill, duchowny Kościoła prezbiteriańskiego, zabił dwóch lekarzy dokonujących aborcji w Stanach Zjednoczonych. Ruchy osłabły w latach 90., ale problematyka odnowy moralnej pozostała żywotna w społeczeństwie. Ostatnio znowu nastąpiło ożywienie tego typu ruchów. Reprezentant prawicy religijnej, Glenn Beck, komentator prawicowej telewizji Fox News, zorganizował

²⁵ J.S. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, Cambridge UP, New York 1990; J. Wilhelm, H. Ihne (eds.), *Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung*, Berliner UP, Berlin 2009.

28 VIII 2010 r. w Waszyngtonie gigantyczny wiec pod hasłem „Przywrócić honor Ameryce”, na który przybyło około pół miliona ludzi. Domagano się przywrócenia wagi tradycyjnym wartościom: patriotyzmowi, religii, rodzinie, poleganiu na sobie, wolności zgodnej z tożsamością amerykańską. W Ameryce następuje odrodzenie religijne. 80% ludności deklaruje przynależność do Kościołów chrześcijańskich, 40% uczestniczy w nabożeństwach w niedzielę. Pozostali należą do innych wyznań: 6 mln żydów, 6 mln muzułmanów, 3 mln buddystów, 1,2 mln hinduistów, 3,5 mln określa siebie jako ateistów. Mimo ataków ateistów w przysięgach urzędników pozostają odwołania do Boga. Prawo amerykańskie na ogół pozostaje w zgodzie z moralnością i tradycją²⁶. Jest ono neutralne wobec konkretnych religii, ale nie wobec wartości moralnych, norm i obyczajów ważnych dla tożsamości zbiorowości – popiera je. Pewne wartości i aspekty kultury chrześcijańskiej zostały uświęcone jako cechy obywatelskiej religii i w tej formie są zachowywane. W Stanach Zjednoczonych, mimo prawnie zapewnionej ścisłej separacji państwa od Kościołów i religii, wytworzyła się swoista symbioza społeczna, religijno-obywatelska: Kościoły zaakceptowały swój status denominacji i z jednej strony dokonała się ich swoista sekularyzacja, z drugiej zaś ma miejsce sakralizacja życia publicznego. Życie obywatelskie nabrało zabarwienia religijnego, zaś denominacje zaakceptowały świeckie wartości istotne dla tożsamości amerykańskiej, czyli tak zwane amerykańskie *credo*: wolność, równość, rządy prawa, demokracja, prawa indywidualne, patriotyzm. Kościoły angażują się też w działalność charytatywną oraz inną działalność społecznie użyteczną. Wypowiadają się również w sprawach moralności publicznej. W ten sposób realizują amerykański styl życia i religijny etos chrześcijański. W imię religii obywatelskiej pozostawione zostały elementy religijne w życiu politycznym i społecznym: Dzień Modlitw, modlitwy na Kapitolu, przysięgi urzędników zawierające odwołania do Boga itp.²⁷

²⁶ B. Chris, *Beyond Toleration – The Religious Origins of American Pluralism*, Washington 2006; D. Eck, *American religious Pluralism: Civic and Theological Discourse*, w: T. Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford UP, Oxford 2007, s. 263; M. Volf, *A Voice of One's Own: Public Faith in a Pluralistic World*, w: T. Banchoff (ed.), *Democracy...*, op.cit., s. 273.

²⁷ R. Wuthnow, *Religion Diversity in a Christian Nation*, w: T. Banchoff (ed.), *Democracy...*, op.cit., s. 160; R. Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism*, Eerdmans, Grand Rapids 1989.

W Europie zaś dokonano sekularyzacji życia społecznego, a religię wyeliminowano ze sfer publicznych. Polityka zastąpiła religię.

Wojny kulturowe osłabiają życie publiczne. W miejsce rzeczowych dyskusji na argumenty pojawiają się kpiny, oczerniania, obzuczanie inwektywami. Przekonywania wzajemne zostają zastąpione billboardami, paradami miłości, wyśmiewaniem, propagandą. W takiej wojnie prym wiodą ekstremiści i oni zyskują na popularności²⁸.

Ważnym czynnikiem dla stabilizacji kultury, moralności i religii jest polityka władz państwowych. Polityka sprzyjająca, jak na ogół w Stanach Zjednoczonych, podtrzymuje tradycję i tożsamość kolektywną o charakterze religijnym, zaś polityka nieprzychylna, jak we Francji, powoduje osłabianie religii i kultury tradycyjnej. Każda władza winna dążyć do tego, by prowadzić politykę zgodną z istotą zastanej kultury. Ponieważ religie są ściśle zakotwiczone w kulturze tradycyjnej i podtrzymują ją, to władze dążące do zmiany kultury wchodzą z nimi w konflikt. Wtedy państwowe tożsamości zwalczają tożsamości religijne lub marginalizują je. Państwo w takich sytuacjach zmusza obywateli do wyłamania się z tradycji i rodziny w imię homogenizacji państwowej. Następuje uświęcenie państwa i tożsamości państwowej kosztem religijnej i zastępującej religijną. Obywatele, dla których tożsamość religijna jest główna i ważna w wymiarze publicznym, są wtedy dyskryminowani i zmuszeni walczyć o zmianę uznania lub o zmianę kryteriów uznania, zwłaszcza o porzucenie kryterium religijnego przy ocenie obywateli.

W społeczeństwach demokratycznych relacje między religią a polityką są splątane również z tego względu, że tożsamości religijne z reguły nie pokrywają się z politycznymi (choć są wyjątki, na przykład Liban). Religijni należą do różnych partii politycznych, mają różne poglądy polityczne, w różny sposób pojmują swoje funkcje publiczne i publiczną rolę religii. Stąd tylko podstawowe podziały są jednoznaczne, a te konkretne pozostają często nieprzejrzyste.

Dodajmy, że na świecie wydaje się mnóstwo deklaracji i praw zapewniających wolność religijną. Od 1993 r. istnieje Parlament Religii Światowych, od 1986 r. (spotkanie Jana Pawła II w Asyżu z reprezentantami innych wyznań) Assemblies of the World Conference of Religions for Peace and Saint' Egidios International Prayer for Peace.

²⁸ J.D. Hunter, *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in American Culture War*, Free Press, New York 1994.

Tak zwany Vienna Concluding Document z 1989 r. zebrał prawa grup religijnych w jednym opracowaniu. Niektórzy obliczają, że w ciągu 30 lat (1980-2010) wydano około 2000 nowych ustaw dotyczących wolności religijnych na świecie. Jednak one w niewielkim stopniu zmieniają sytuację wierzących, są ogólnikowe, wieloznaczne. Przykładowo, w listopadzie 2005 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka wydał werdykt o wolności ekspresji religii w sferze publicznej pod warunkiem, że nie zagraża bezpieczeństwu publicznemu, porządkowi, zdrowiu, moralności lub wolności i uprawnieniom innych. Takie ujęcie daje niemal nieograniczoną swobodę interpretacji: wolności, moralności, porządku publicznego, uprawnień innych. Różne grupy w różny sposób te pojęcia interpretują i manipulują nimi. Prawa są na ogół wszędzie podobne, ale konkretne polityki i sytuacje wierzących w poszczególnych krajach odmienne. W wielu miejscach wolności religijne istnieją tylko na papierze (Czeczenia, Indie, Ruanda, Burundi, Republika Centralnej Afryki, Sudan).

Jeśli zgodzimy się z powszechnie przyjmowaną i uznaną za oczywistą tezę, że demokracja polityczna reprezentatywna wymaga przedpolitycznych warunków w postaci kultury wspólnotowej, obywatelskiej, i że takie warunki powstały na Zachodzie, to konsekwentnie trzeba uznać, że religia chrześcijańska jako istotne źródło nowożytnej kultury zachodniej warunkuje powstanie i utrzymanie demokracji w żywotności. Podważenie religii i pozbawienie kultury zachodniej elementów religijnych oznacza podkopanie podstaw demokracji. Zanika to co święte, moralne, co zasługuje na szacunek ze względu na posiadaną wartość w sobie. Taka postawa skutkuje w rezultacie lekceważeniem nie tylko religii, ale wszelkich wspólnot i instytucji publicznych.

Obecność religii i moralności w sferach publicznych zmienia te ostatnie w sposób pozytywny. Przestają być tylko arenami walki o władzę i wpływy. Stają się narzędziami realizacji celów i idei moralnych. Władza polityczna przestaje być absolutna. Musi liczyć się z władzą moralną i religijną. Tych ostatnich nie może sobie po prostu podporządkować, jak chcieli Hobbes, Spinoza lub niektórzy politycy nowożytni oraz przywódcy ustrojów totalitarnych.

Rozdział jedenasty

Richarda Rorty'ego krytyka religii i Kościołów

1. Postmodernizm jako filozofia libertarianizmu kulturowego

Na poziomie politycznym stanowiska antyreligijne i antykościelne dominują wśród lewicowych liberałów zachodniej i wschodniej Europy. Na poziomie filozoficznym są dzisiaj identyfikowane głównie z postmodernizmem. Niemniej w obozie postmodernistycznym nie ma jednoznacznego i jednolitego stanowiska na temat religii, Kościołów i ich publicznej aktywności, jako że sama filozofia postmodernistyczna nie jest spójna. Niektórzy jej zwolennicy utożsamiają postmodernizm z kulturą epoki globalizacji i za cechę charakterystyczną tej epoki uważają spontaniczny rozwój nowych masowych ruchów religijnych na całym świecie (poza starymi religiami)¹. Inni podkreślają wzrost znaczenia religii pozakościelnych, sekt, kultów, pluralizmu, subiektywizmu i indywidualizmu religijnego². Zygmunt Bauman za cechę charakterystyczną kultury postmodernejs uznaje fundamentalizm religijny, wyrosły ze świadomości niesamodzielnosci człowieka i jego słabości wobec losu. Uważa natomiast, że religia rozumiana jako przekaz i utrwalanie doświadczeń szczytowych (mistycznych) uległa zeświecczeniu i spowszednieniu³. Z kolei późny Lyotard utożsamia postmoderność ze stanem pogaństwa, z wielobóstwem, z pluralizmem, z porzuceniem ogólnych norm

¹ B. Martin, *From pre- to postmodernity. Latin America and the Case of Pentacostalism*, w: P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1998, s. 102-143.

² S. Bruce, *From Cathedrals to Cults*, op.cit., s. 19-34.

³ Z. Bauman, *Postmodern Religion*, op.cit., s. 35-78.

i kryteriów, z negacją stanów strachu, nadziei, łaski, jedności i roztropności⁴.

Mimo tego pluralizmu stanowisk można wyróżnić w ramach postmodernistycznego nurtu tendencje dominujące. Są one wrogie wobec Kościołów i religii, zwłaszcza chrześcijańskich. Epoka postmoderny określana jest jako postchrześcijańska, cechująca się utratą dotychczasowych sensów, autorytetów, prawd, przekonań, w tym wiary w Boga⁵. W tym rozdziale skoncentrujemy się na poglądach na temat religii i Kościołów postmodernistycznego pragmatysty Richarda Rorty'ego. Można go uznać za typowego przedstawiciela libertarianizmu kulturowego. Cieszy się on wielką popularnością wśród lewicowych intelektualistów. Wypowiadał się przeciwko obecności religii w życiu publicznym i społecznym jako filozof oraz jako reprezentant lewicy politycznej. Przyjrzymy się jego argumentom, a raczej perswazjom wytaczanym przeciwko religiom i Kościołom. Poglądy Rorty'ego na religię ulegały pewnym zmianom, jednak zasadniczy krytyczny stosunek do nich pozostał niezmienny. Amerykański filozof zastrzega często, że jego pisma zawierają jedynie przypuszczenia, sugestie, propozycje osobiste, prywatne, jednak faktycznie jego stanowisko w sprawach religii jest jednoznaczne, radykalne i publicznie prezentowane.

Najpierw odtworzymy i zanalizujemy jego stanowisko polityczne wobec religii, a następnie założenia filozoficzne, na których je oparł.

2. Polityka religijna

Zdaniem Rorty'ego kultury tworzą logiczne i fizyczne przestrzenie dla bytów. Nie ma sensu pytać o istnienie czegokolwiek poza kulturą. Dzięki polityce kulturowej można więc wpływać na poglądy i zachowania jednostek i grup, to ona odgrywa dla nich decydującą rolę: ustala reguły gry, czyli warunki dla praktyk w każdym społeczeństwie, dla poglądów i stanowisk w sprawie

⁴ J.-F. Lyotard, *Just Gaming*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

⁵ D. Cupitt, *Post-Christianity*, w: P. Heelas (ed.), *Religion...*, op.cit., s. 218-232; L. Hutcheon, *The Problem of Postmodernism*, London, Routledge, New York 1989, s. 31 i nast.

pojmowania szczęścia, pojmowania bytu, wyboru języka, problemów do dyskusji⁶.

Do lat 90. XX wieku Rorty nazywał siebie ateistą i zwalczał wszelkie formy obecności religii i Kościołów w sferze publicznej. Na przełomie wieków określił siebie jako antyklerykała i ograniczył się do zwalczania instytucji kościelnych oraz prezentowania publicznie niektórych tez, postaw i działań religijnych chrześcijańskich (innych religii nie krytykuje). Powodem zwalczania jest przekonanie, że na różne sposoby wpływają one ujemnie na dążenia ludzi do osiągania szczęścia ziemskiego. Jako ateista lub antyklerykał ogłasza Kulturkampf⁷. Lista zarzutów jest długa. Niektóre dotyczą wszystkich religii chrześcijańskich, najbardziej skrajne dotyczą tylko Kościoła katolickiego. Jedne powołują się na fakty z przeszłości, inne na obecne, negatywnie oceniane przez Rorty'ego, działania Kościołów. Rozważmy ich zasadność.

1. Rorty podnosi, że w społeczeństwach współczesnych, w których wyznawcy chrześcijańskich religii stanowią większość, ma miejsce sadyzm, bo religia jest używana do usprawiedliwiania okrucieństw („the sort of everyday peacetime sadism that uses religion to excuse cruelty”)⁸.

Zarzut jest mocny. Trudno jednak byłoby wskazać dzisiaj społeczeństwo chrześcijańskie, w którym występuje sadyzm ze względów religijnych – Rorty nie wymienia żadnego. Wydaje się, że sformułowany przezeń zarzut raczej wskazuje na subiektywne

⁶ R. Rorty, *Cultural Politics and the question of the existence of God*, w: N.K. Frankenberry (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge UP, New York 2002, s. 33; R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge UP, Cambridge 2007.

⁷ Ibidem, s. 71; R. Rorty, *Religion in Public Square. A Reconsideration*, „Journal of Religious Ethics”, 2003, nr 31(1), s. 146-148. Do lat 90. XX wieku Rorty zwalczał wszelką obecność religii w sferach publicznych. Polemizując z książką Stephena Cartera *The Culture of Disbelief* (1994), w artykule *Religion as a Conversation Stopper* (zam. w: „Common Knowledge”, 1994, nr 3(1), s. 1-6), uznał, że nie należy dopuszczać religii do sfer publicznych, bo one hamują konwersację i postęp. Pod wpływem krytyki N. Wolterstorffa zawartej w eseju *Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting for Religious Reasons* (zam. w: P.J. Weithman, *Religion and Contemporary Liberalism*, N.D.V., Notre Dame 1991) zmienia poglądy. Zgadza się z tezą, że świeccy też odwołują się do założeń i autorytetów i stopują dyskusję w ten sposób. Uznaje ponadto, że ateizm jest taką samą wiarą jak wiara religijna – nie ma przewagi epistemologicznej ani ontologicznej nad religijnymi stanowiskami. Przestaje nazywać siebie ateistą, a nazywa antyklerykałem.

⁸ R. Rorty, *Religion in Public Square...*, op.cit., s. 145.

odczucia antyklerykała, który czuje się nieswojo w społeczeństwach o kulturze i tradycji chrześcijańskiej. Ale to właśnie dzięki tej kulturze ma zapewnioną wolność ekspresji swoich antyreligijnych poglądów.

W krajach demokratycznych, gdzie obowiązują zasady podejmowania decyzji większością głosów, wszelkie mniejszości mogą czuć się pokrzywdzone. By zapobiec ich dyskryminacji, międzynarodowe paktów praw zabezpieczają uprawnienia mniejszości kulturowych, etnicznych, rasowych, religijnych. Prawa te nie zawsze są precyzyjne i nie zawsze przestrzegane. Mogą więc wystąpić zjawiska dyskryminacji na poziomie życia codziennego, obyczajów, kultury. Dopiero odpowiednia polityka rządów, samorządów, tolerancja obywateli likwiduje dyskryminację. Do ich wprowadzenia dąży się w krajach demokratycznych, chociaż i te wysiłki nie do końca likwidują wrogość wobec mniejszości. Od zjawisk dyskryminacji faktycznej, intersubiektywnie sprawdzalnej, należy jednak odróżnić odczucie dyskryminacji osób należących do mniejszości. Wydaje się, że pewne postacie takich odczuć występują zawsze, nawet wtedy, gdy mniejszość jest faworyzowana, jako że zawsze odczuwa ona niepewność co do trwałości zajmowanego stanowiska i wyolbrzymia swoje krzywdy oraz swoje zasługi. Traktuje je jako coś wyjątkowego, zasługującego na specjalne traktowanie. Jest to postawa wyjaśniana raczej w kategoriach psychologicznych niż filozoficznych. Do grona osób reprezentujących tę postawę należy zapewne zaliczyć Rorty'ego, wychowanego w duchu ateizmu i komunizmu. Dlatego nie jest zaskakujące, że Rorty nie zauważa w ogóle faktów prześladowania chrześcijan w różnych częściach świata, zarówno w społeczeństwach o większości niechrześcijańskiej, jak i w ateistycznych.

2. Rorty głosi, że prawosławne i katolickie Kościoły w Europie w XIX i I połowie XX wieku tworzyły atmosferę antysemityzmu i potępienia żydów. Akceptowały pogromy żydów oraz gwałty zbiorowe na żydówkach, które miały miejsce na ziemiach polskich i rosyjskich. Stąd nie zasługują na akceptację w sferach publicznych⁹. Faktem jest, że w czasach nowoczesnych panował w Europie antysemityzm. Nie był obcy Kościołom chrześcijańskim. Jednak nie należy wyolbrzymiać ich roli w tym zakresie. Politycy (Churchill, Daladier i inni) i twórcy kultury, liberałowie i konserwatyści prezentowali

⁹ Ibidem.

stanowiska krytykujące żydowskie zbiorowości w tym czasie. Antysemickie wypowiedzi można znaleźć nawet w pismach Karola Marksa. Antysemityzm i antykatolicyzm panowały w Stanach Zjednoczonych aż do połowy XX wieku. Podłoże krytyk i dyskryminacji nie było czysto religijne – co sugeruje Rorty. Imigranci wyróżniający się obyczajowością, stopniem zamożności, specyficznymi umiejętnościami są do dzisiaj w wielu krajach nie lubiani, a nawet dyskryminowani. Występują w krajach zachodnich akty wrogości wobec Cyganów, Polaków, Arabów, Murzynów – i to z różnych powodów: bo są konkurentami na rynku pracy, bo korzystają z dobrodziejstw bogatych społeczeństw, na które nie zapracowali, bo zmieniają kulturę i moralność, bo zmieniają obyczaje miejscowe (na przykład za głośno rozmawiają na ulicy lub ubierają się wyzywająco) etc. Kościoły chrześcijańskie raczej wpływały i wpływają łagodząco na konflikty między swoimi i obcymi i na postawy wobec obcych.

Natomiast teza, że Kościoły chrześcijańskie akceptowały pogromy na żydach i gwałty zbiorowe na żydówkach jest niepotwierdzona historycznie i Rorty nie podaje żadnych danych na rzecz jej prawdziwości. Pogromy miały miejsce do czasów rewolucji październikowej 1917 roku (wtedy państwo polskie nie istniało). W ogóle jest czymś mało prawdopodobnym, by chłopci na ziemiach polskich dokonywali zbiorowych gwałtów lub cieszyli się z ich dokonywania – z uwagi chociażby na mentalność, charakter i zasady postępowania chłopów w tym regionie. Zresztą żydzi mieszkali w miastach, a nie na wsiach, zaś pogromy były organizowane przez władze carskie lub bojówki związane z władzami politycznymi. Rorty po prostu nie zna historii i powtarza sformułowane na użytek propagandy i polityki hasła antychrześcijańskie.

3. Oskarżenia Rorty'ego są dalej idące. Głosi on, że wytworzona przez Kościoły atmosfera antysemityzmu była niezbędnym warunkiem dla spowodowania holokaustu. Tezę tę uważam za zupełnie kuriozalną i metodologicznie oraz faktograficznie nieuzasadnioną. Rorty, wzorem niektórych amerykańskich „popularyzatorów” historii, izoluje w sposób arbitralny pewne fakty z całości i wiąże je między sobą za pomocą związków przyczynowych (warunków niezbędnych lub wystarczających) – co jest metodą sprzeczną z deklarowanym przezeń holizmem badawczym. Prowadzi to do fałszowania historii. Tak jest i w tym przypadku. Nie dostrzega, że holokaust dotknął też Romów (którzy byli chrześcijanami), że naziści zamordowali

kilkadziesiąt tysięcy księży katolickich oraz duchownych innych wyznań, że zginęło około 6 mln obywateli polskich. Nie dostrzega, że reżim komunistyczny zagłodził 8 mln Ukraińców oraz wymordował duchowieństwo prawosławne i katolickie na terenie Związku Radzieckiego. Przyczyny zbrodni systemów totalitarnych były dokładnie przeciwstawne do tych, które sugeruje Rorty. To kult pogaństwa i ideologia ateizmu je spowodowały. Kult pogaństwa rozszerzał się w Niemczech w XIX wieku. Obecny był w literaturze (Gottfried Semper), w poezji (Heinrich Heine), w filozofii (Friedrich Nietzsche), w muzyce (Richard Wagner), w publicystyce (August Horneffer i Ernst Horneffer). Charakteryzował się nacjonalizmem, kultem heroizmu i wrogością wobec chrześcijaństwa. W początkach XX wieku towarzyszyła mu krytyka rozumu, norm uniwersalnych, demokracji, zasad równości (na przykład u Ludwiga Klagesa). Admiratorzy pogaństwa stali się w latach 30. XX wieku apologetami Trzeciej Rzeszy¹⁰. Natomiast w systemie komunistycznym zbrodnie przeciwko religiom i religijnym ludziom usprawiedliwiała ideologia ateistyczna, głosząca, że religia to opium dla mas, a Kościoły ograniczają władzę proletariatu (czyli w praktyce – partii komunistycznej).

4. Wreszcie poczynione przez Rorty'ego analogie, mówiące, że krytyka małżeństw homoseksualnych przygotowuje nowy holokaust, oznaczają po prostu dążenie, by Kościoły i religie zamilkły. Rorty zabrania im zabierać głos i wyrażać swoje stanowiska w sprawach moralności indywidualnej i publicznej. Każdą krytyczną opinię Kościołów wobec zjawisk społecznych, niezgodną z libertarianizmem kulturowym, uznaje za atak na wolność, za sadyzm, nietolerancję, przygotowywanie holokaustu. Natomiast dokonywane przez siebie i innych ateistów i agnostyków krytyki Kościołów uznaje za wyraz dobrych obyczajów i wolności¹¹. Takie stanowisko jest nietolerancyjne i nieuczciwie intelektualnie oraz moralnie.

5. Kolejne zarzuty wobec religii również wyrażają wielkie przekonanie o słuszności własnych poglądów amerykańskiego filozofa oraz brak względów dla inaczej myślących. Rorty głosi wprost, że mówienie o Bogu hamuje dążenia do szczęścia ludzi na Ziemi, promuje pasywizm i postawy braku odpowiedzialności za siebie

¹⁰ M. Jay, *Cultural Semantics*, Athlone Press, London 2001, s. 186.

¹¹ Por. R. Rorty, *Religion in Public Square...*, op.cit., s. 145.

i za innych¹² – dlatego nie wolno wiary religijnej propagować w sferze publicznej. Zarzut ten jest wyrazem uproszczonego i jednostronnego stosunku jego autora do szczęścia i do wiary w Boga. Szczęście utożsamia on ze stanem zadowolenia organizmu, osiągniętego w wyniku zaspokojenia potrzeb materialnych i taką koncepcję hedonistyczną zakłada jako jedynie słuszną. Nie chce przyjąć do wiadomości, że większość ludzi na świecie to ludzie wierzący, którzy są szczęśliwi dzięki tej wierze lub mimo wiary religijnej. I to szczęśliwi w życiu doczesnym. Ponadto są radośni dzięki wierze w życie wieczne, pozaziemskie. To wiara religijna mobilizuje ludzi w Ameryce Południowej do partycypacji społecznej i politycznej, do walki z narkomanią, alkoholizmem, przestępczością. I to ona mobilizowała ludzi w Europie Środkowowschodniej do walki z systemami totalitarnymi.

6. Podobny charakter do poprzedniego ma postulat zakazujący cytowania Biblii dla uzasadnienia stanowisk politycznych i moralnych (na przykład w sprawie sodomii). Rorty pisze, że cytowanie Biblii oznacza namawianie do nienawiści i do stosowania przemocy¹³. Wprawdzie w XXI wieku Rorty porzucił apele o prawny zakaz cytowania Biblii (które miało być rzekomo stoperem dyskusji i hamulcem wolności), jednak postuluje wprowadzić zakaz obyczajowy dla cytowania tych fragmentów, które potępiają sodomie, bo one są nie-miłe dla homoseksualistów. Postulat ten jest o tyle dziwny, że sam Rorty często powołuje się dla uzasadnienia swojego stanowiska na różne fragmenty pism pragmatystów, a nawet wyraża nadzieję, że kiedyś pisma J.St. Milla uzyskają status ksiąg świętych¹⁴. Znaczy to, że można cytować księgi święte w sferze publicznej, pod warunkiem że są zgodne z poglądami i stanowiskami kulturowych libertarian. Tak rozumiana sfera publiczna jednak nie ma nic wspólnego z wolną lub demokratyczną sferą, której Rorty rzekomo broni.

7. Kolejne zarzuty wymierzone są głównie w Kościół katolicki i są jeszcze bardziej surowe od poprzednich. Wedle postmodernistycznego pragmatysty katolicyzm jest nieprzyjazny demokracji, ze względu na to, że wewnętrzna struktura Kościoła katolickiego jest hierarchiczna i niedemokratyczna. Z tego też powodu wypowiedzi

¹² R. Rorty, *Cultural Politics and the question of the existence of God*, op.cit., s. 54.

¹³ R. Rorty, *Religion in Public Square...*, s. 146.

¹⁴ Ibidem, s. 143-144.

hierarchów są nieobiektywne, kierowane interesami, pełne uprzedzeń. Nie można ich traktować poważnie w sferze publicznej¹⁵. Nie jest to nowy zarzut. Jednak opinie o wrogości wobec demokracji Kościołów winny być formułowane w oparciu o fakty empiryczne, a nie na podstawie spekulacji o wewnętrznej strukturze Kościoła. Jest faktem, że Kościół katolicki występował przeciwko demokracji liberalnej w XVIII i XIX wieku, co znalazło wyraz między innymi w encyklikach papieża Grzegorza XVI *Mirari Vos* (1832) oraz *Singulari Nos* (1834), jak również w encyklikach Piusa IX *Quanta Cura* oraz *Syllabus* (1846). Jest też faktem, że Kościół katolicki wspierał demokrację w XX wieku. Walczył z ustrojami totalitarnymi, zwalczał niesprawiedliwość i łamanie praw. A Sobór Watykański II w r. 1965 uznał ustroj demokratyczny za najbardziej odpowiadający Nauce Kościoła. Przypomnieć też trzeba, że prawa człowieka, zasady wolności, równości, solidarności są proveniencji chrześcijańskiej. W tej kulturze powstały i rozwinęły się. Ich źródła można doszukać się w ewangeliiach, listach św. Pawła, pismach ojców Kościoła¹⁶.

8. Nierzetelny też wydaje się zarzut, iż Kościół katolicki ogranicza wolności indywidualnych zachowań swoich członków oraz tych, którzy doń nie należą¹⁷. Ograniczanie swobód jednostek ma miejsce we wszystkich instytucjach społecznych i politycznych. Państwo i prawo powstały po to, by ograniczać swobody za pomocą siły, dzięki czemu zapewniony zostaje porządek. Natomiast dzięki ograniczeniom rozsądnym zapewniona jest właśnie wolność rozsądna. Jak wiadomo, w czasach nowożytnych – przynajmniej od czasów Rousseau i Kanta – ograniczenia rozsądne lub moralne swobód naturalnych są traktowane jako warunkujące wolność rozsądną osiąganą kosztem nierozsądnych swobód. Kościół katolicki, podobnie jak inne Kościoły, wprowadza obowiązek przestrzegania praw moralnych i kościelnych przez wierzących. Jednak przynależność do Kościoła jest dobrowolna, a wyznawcy nie odczuwają postępowania wedle tych norm jako ograniczeń wolności, bo uznają je za słuszne. Kto się z nimi nie zgadza, może opuścić Kościół. Rorty nie

¹⁵ Ibidem, s. 147; R. Rorty, *Pragmatism as romantic Polytheism*, w: S. Rosenbaum (ed.), *Pragmatism and religion*, University of Illinois, Urbana 2003.

¹⁶ W dyskusji z G. Vattimem Rorty gotów jest zaakceptować pewien wkład chrześcijaństwa do demokracji. Por. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia UP, New York 2005, s. 87-88 [*Przyszłość religii*, Wyd. UJ, Kraków 2005].

¹⁷ Ibidem, s. 144.

wykazał, by normy postępowania kulturowane przez Kościół były niemoralne lub nierozumne. Deklaruje, że unieszcześliwiają ludzi przez sam fakt ograniczania swobód naturalnych, co świadczy o utożsamianiu przez Rorty'ego wolności ze swobodami naturalnymi. Taki pogląd jest równoznaczny z podważaniem elementarnych składników dziedzictwa kultury zachodniej.

Wypowiadanie się na temat moralności społecznej jest zaś uprawnieniem wszystkich podmiotów w systemie demokratycznym i nie można tego uprawnienia pozbawiać Kościoła. Kościół, wypowiadając się na ten temat, nie łamie praw demokracji i nie podważa demokratycznych zasad ustrojowych. Dla istnienia i podtrzymywania demokracji ważne jest przestrzeganie kultury politycznej i obywatelskiej, tego, co czasem nazywa się „civility”, a nie treści wypowiadanych poglądów. Różnice głębokie w poglądach są czymś naturalnym w demokracji. Tym się ona wyróżnia, że dopuszcza ich ekspresję i próbuje zapewnić dobre funkcjonowanie społeczeństwa mimo głębokich różnic ideowych i moralnych między obywatelami. Rorty zaś chce je zlikwidować i zapewnić sferę publiczną tylko dla tych, którzy podzielają założenia libertarianizmu politycznego i kulturowego.

9. Radykalizując poprzedni zarzut, Rorty podkreśla, że biskupi katoliccy narzucają ortodoksję innym i podstępnie wpływają na politykę i na instytucje demokratyczne. J. Ratzingera nazywa wszędobylskim (*ubiquitous*)¹⁸. Jak wskazaliśmy powyżej, biskupi i inni dostojnicy kościelni mają takie same uprawnienia do występowania w sferze publicznej w krajach demokratycznych jak inni obywatele, w tym politycy, biznesmeni, społecznicy. Natomiast teza o podstępnym wpływaniu na politykę brzmi co najmniej dziwnie w ustach filozofa, który powtarza często, że prezentuje amerykański punkt widzenia na sprawy („Ja, Amerykanin”). Wszak w Stanach Zjednoczonych lobbowanie jest oficjalnie uznaną i zgodną z prawem instytucją.

10. Ostatni zarzut jest chyba najbardziej istotny, bo ujawnia główną przyczynę Rorty'ego niechęci, czy wręcz nienawiści, do Kościoła katolickiego. Według niego Kościół jest zbyt dobrze zorganizowany i silny, a w dyskusjach publicznych jego głos jest zbyt liczący się,

¹⁸ W dyskusji z G. Vattimem Rorty gotów jest zaakceptować pewien wkład chrześcijaństwa do demokracji. Por. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia UP, New York 2005, s. 87-88 [*Przyszłość religii*, Wyd. UJ, Kraków 2005].

bardziej niż głos ateistów, agnostyków, homoseksualistów. Trzeba więc zlikwidować jego struktury instytucjonalne ponadparafialne lub przynajmniej uniemożliwić im obecność w sferze publicznej. Ten typ perswazji ujawnia też, że według Rorty'ego ostatecznym kryterium słuszności jest autorytet siły. Siła rozstrzyga o wyniku dyskusji. Píše on, że jeśli Kościoły będą wtrącać się do polityki, to on z podwójnym wigorem będzie prowadził przeciwko nim Kulturkampf¹⁹. Kościoły można tolerować jedynie jako rozproszone małe kongregacje, prowadzące działalność charytatywną.

Rorty wyraża też, podobnie jak kiedyś Marks, nadzieję, że wzrost bogactwa i sprawiedliwości społecznej zmniejszy zapotrzebowanie na religię i na zbawienie, bowiem powszechne szczęście ziemskie je zastąpi. Nie odpowiada jednak na pytanie, dlaczego swoją wizję życia publicznego i rozwoju społecznego uznaje za lepszą od innych wizji. Przecież nie wszyscy podzielają zasady libertarianizmu kulturowego. A Rorty nie przedstawił argumentów rozumnych na rzecz jego wyższości, jedynie zaoferował perswazje lewicowego Amerykanina. Jednak są to perswazje, które mogą w swoich skutkach okazać się groźne dla demokracji i dla wolności religijnych. Arbitralnie wyklucza niektóre treści, stanowiska i podmioty przestrzegające zasad demokracji i *civility* z dyskursu publicznego. Warto więc przypomnieć, że wiele już razy podejmowano próby tworzenia nieba na Ziemi wedle projektów partykularnych, ale kończyły się raczej smutno lub wręcz tragicznie.

3. Antyreprezentacjonizm i pragmatyzm podstawą filozoficzną zwalczania religii

Polityka kulturowa, która proponuje Richard Rorty, opiera się na szerokiej podbudowie filozoficznej. Przedstawimy w skrócie niektóre elementy tej podbudowy i zastanowimy się nad ich zasadnością. Chyba najważniejszym filarem epistemologicznym wspierającym ateizm i antyklerykalizm jest antyreprezentacjonizm, radykalizujący teorię D. Davidsona. Reprezentacjonizm zakładał dualizmy. Występował w dwóch postaciach: po pierwsze, dzielił świat na empiryczny, codzienny, w którym żyjemy, oraz świat pozaempiryczny,

¹⁹ Ibidem, s. 148.

idealny (jak u Platona), po drugie, dzielił świat na dany w doświadczeniu ludzi, a więc zrelatywizowany do ludzkich potrzeb i interesów, oraz świat realny, istniejący i poznawany jako niezależny od tych doświadczeń (jak u materialistów nowożytnych i realistów). W obu wersjach stanowi on źródło metafizyki, religii, uniwersalności. Natomiast według Rorty'ego przekonania (*beliefs*) nie reprezentują realności, nie dotyczą świata istniejącego niezależnie, nie dostarczają prawdy obiektywnej. Istnieją tylko dążenia i praktyki ludzkie. Przekonania i interpretacje językowe są ich częściami składowymi. Nic więcej. W takiej rzeczywistości nie ma miejsca na Boga transcendentnego, bo wszelka transcendencja jest pozbawiona podstaw kognitywnych, epistemologicznych. Również wizja materialistyczna lub ateistyczna świata pozbawiona jest podstaw kognitywnych²⁰.

Czy jest w takim ujęciu miejsce na *w i a r ę* w Boga? Rorty odróżnia wiarę religijną, w sensie przekonań osobistych, arbitralnych, nieuzasadnionych intersubiektywnie (*faith*), od przekonań o charakterze kognitywnym, roszcującym pretensje do intersubiektywnego znaczenia w określonej grupie kulturowej, uzasadnianych racjonalnie (*beliefs*). Te ostatnie występują w ramach systemu przekonań grupowych (naukowych, codziennych) i są powiązane wzajemnie związkami inferencyjnymi. Systemy przekonań kognitywnych odpowiadają podzielanym potrzebom grup ludzkich oraz opierają się na wspólnych założeniach kognitywnych, dotyczących sposobów interpretacji praktyk społecznych. Co do nich istnieje konsensus społeczny oparty na umowie, a praktyki związane z podzielanym systemem przekonań w grupie są publiczne oraz użyteczne społecznie. W tym systemie kognitywnych przekonań i praktyk nie ma miejsca na wiarę oraz przekonania i działania religijne (*habits of action*), bo są one czysto osobiste i odizolowane od pozareligijnych²¹.

Według Rorty'ego religia i filozofia to przestarzałe gatunki literackie, związane z wiarą w jedną prawdę. W epoce politeizmu prawd i wartości nie ma dla nich miejsca w sferze publicznej. Bóg to nazwa naszej niewiedzy. Kultura humanistyczna doprowadziła do jęgo

²⁰ R. Rorty, *Introduction*, w: J.P. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder 1990, s. 1-6; R. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford 2000. Por. też D. Davidson, *Radical Interpretation Interpreted*, w: J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives: Logic and Language*, Ridgeview Publishing, Atascadero 1994, s. 121-125.

²¹ R. Rorty, *Religious Faith, intellectual responsibility, and romance*, w: R.A. Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge UP, Cambridge 1998, s. 93.

obumarcia. Dopuszcza jednak, że niektóre zacofane indywidua czują potrzebę wiary w Boga. Pozwala im wierzyć tylko w sferze prywatnej, lecz nie pozwala na wyznawanie wiary i na działania motywowane wiarą w sferze publicznej. W tej ostatniej bowiem udaremniałyby zaspokajanie potrzeb innych ludzi (na przykład potrzeb homoseksualistów lub zwolenników aborcji)²². Przy czym Rorty bardzo szeroko rozumie sferę prywatną, umieszcza w niej nawet swoją twórczość filozoficzną²³. Jednak nigdzie Rorty nie charakteryzuje sfery prywatnej i sfery publicznej w kategoriach strukturalnych i instytucjonalnych. Wydaje się, że tę ostatnią utożsamia z tym, co polityczne, państwowe i chyba z tym, co ma wpływ na politykę. Ale wpływ na politykę może mieć wszystko – zarówno kazanie duchownego w świątyni, jak i prywatne publikacje postmodernistycznego pragmatysty. Stąd granice sfery publicznej stają się rozmyte. Bardziej wyraźne są jego ujęcia normatywne sfery publicznej. Z definicji nie należą do niej, a raczej nie powinny należeć, przekonania i działania religijne i wszelkie przekonania i praktyki izolowane od całości praktyk i przekonań grupowych. Praktyki religijne są niejako z innego świata.

W taki sposób dokonana charakterystyka sfery publicznej i prywatnej ma się jednak nijak do faktycznie występujących społecznych praktyk. Zarówno religijni, jak i niereligijni wpływają swoimi przekonaniami i zachowaniami na innych, niezależnie od tego, czy są one dokonywane na placach publicznych czy w świątyniach. Założenie, że w sferze prywatnej podmioty nie są odpowiedzialne za oddziaływanie na innych, jest po prostu nie do utrzymania, zaś normatywna wersja określania sfery prywatnej, mówiąca, że nie powinny występować w niej takie oddziaływania, za których skutki podmioty ponoszą odpowiedzialność, jest arbitralna.

Nie jest też prawdziwa teza towarzysząca powyższemu, a mówiąca, że religijne przekonania nie są powiązane z innymi u jednostek lub w porządku społecznym (w grupie). Przekonania religijne we wszystkich kulturach były i nadal pozostają powiązane z innymi (moralnymi, prawnymi, politycznymi, codziennymi). Stanowią więc część składową postaw publicznych. Publiczny, podzielany charakter przekonań religijnych jest dziedzictwem wieków i zakotwiczony

²² Ibidem, s. 85. W ostatnich swoich wypowiedziach przed śmiercią skłonny był pewne argumenty oparte na religii, a zgodne z ideami libertarianizmu kulturowego, dopuścić do sfery publicznej. Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Future of Religion*, op.cit.

²³ R. Rorty, *Pragmatism as Romantic Polytheism*, w: M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, Duke UP, Durham, Lenon 1998, s. 21.

jest w normatywnym porządku obiektywnym. W dużej mierze jest to porządek nieintencjonalny, wytworzony nieświadomie. Jednak nie jest przypadkowy. Jest podtrzymywany intencjonalnymi działaniami i odpowiada duchowości członków danej kultury. Świadczy o tożsamości kulturowej. Jak wspominaliśmy, według S. Huntingtona religie stanowią nawet istotę wielkich kultur²⁴. Postępują zmiany porządku normatywnego, w tym procesy dyferencjacji poszczególnych dziedzin społecznych. Wiele religijnych zasad i norm w nowożytności przybrało świecką formę, na przykład zasady równości ludzi jako dzieci Bożych przybrały postać praw człowieka. Jednak tylko w krajach wojującego ateizmu i laicyzmu państwowego wrogiego religii następuje izolacja sfer pozareligijnych od religii. W innych dąży się do współpracy tych sfer i do pogodzenia przekonań religijnych obywateli ze świeckimi.

Dość osobliwy jest również pogląd Rorty'ego na wspólne, podzielane w społeczeństwach (choć nie w całej ludzkości) założenia, na których opierają się przekonania kognitywne niereligijne. Zapewne niektóre przekonania są podzielane przez prawie wszystkich ludzi na świecie, mianowicie o obiektywności świata, jego istnieniu niezależnie od doświadczeń i praktyk ludzkich, o istnieniu świadomości, o reprezentowaniu faktów i przedmiotów przez świadomość. Należą też do nich przekonania o elementarnych potrzebach ludzkich: materialnych i duchowych, w tym metafizycznych. Rorty natomiast odrzuca je jako metafizyczne i za podzielane w społeczeństwie uważa negacje powyższych tez. Istnieją dlań tylko praktyki grupowe, grupowe normy, dążenia do szczęścia ziemskiego. Praktyki to doświadczenia zinterpretowane. Same doświadczenia nic nie znaczą. Ich interpretacje są oparte na wspólnych założeniach będących wynikiem umów. Tak konstruuje swoją ontologię i epistemologię, by wyeliminować wszelkie tezy metafizyczne i religijne. Istnieje tylko to, co sprzyja szczęściu rozumianemu w sensie utylitarnym, i wszystko istnieje tylko w relacji do dążeń do realizacji tak rozumianego szczęścia. To stanowisko skrajnego funkcjonalizmu ontologicznego, połączonego z utylitaryzmem antymetafizycznym²⁵.

Idea oparcia współdziałań w życiu publicznym na umowie jest zaś naiwna oraz nie ma pokrycia w rzeczywistości społecznej. Co więcej, umowa zawarta w realnych warunkach wcale nie zapewnia

²⁴ S. Huntington, *The Clash of Civilizations, Touchstone*, New York 1997.

²⁵ W.L. Proudfoot, *Religious belief and naturalism*, w: N.K. Frankenberry (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, op.cit., s. 78-92.

wolnego i szczęśliwego porządku społecznego, o który Rorty zabiega. Jak wykazały dyskusje nad teorią Habermasa, każda realna umowa jest wynikiem gry sił²⁶, a jej wynik zależy od siły partnerów umowy. Opowiedzenie się za ideą umowy między realnie istniejącymi empirycznymi podmiotami oznacza akceptację stosunków społecznych opartych na sile i autorytecie oraz przeciwstawienie ich stosunkom opartym na tradycji, zwyczaju, konsensusie, akceptacji norm moralnych. Oznacza też porzucenie moralności tradycyjnej, bo moralność to nie wynik umowy, ale rzeczywistość historyczna warunkująca istnienie społeczeństwa w konkretnej postaci kulturowej. Jeśli chcemy uniknąć konsekwencji w postaci akceptacji stosunków przemocy za pomocą umowy, to musimy założyć, że w umowie biorą udział podmioty rozumne lub moralne. A Rorty takich założeń nie czyni. Dla niego być racjonalnym to być kulturowym libertarianem lub dążyć do upodobnienia się w sposób bezkonfliktowy do zachodnich libertarian. Prawo moralne nazywa zaś wygodnym skrótem na określenie konkretnych sieci praktyk społecznych²⁷. Takie rozumienie moralności nie pozwala na postawienie problemu normatywnej ważności praw człowieka, zasad sprawiedliwości, wolności, rozumności. Moralność polega właśnie na uwzględnieniu interesów, potrzeb, przekonań innego – i to radykalnie innego. Na tym też polega sprawiedliwa polityka. Zakładają one uniwersalne rozumienie człowieka i jego elementarnych potrzeb. Rorty zaś, z jednej strony, głosi politeizm wartości i norm, z drugiej zaś, rozstraca wizję zachodniej kultury libertariańskiej jako kultury nadziei dla całego globu i proponuje wszystkim na nią nawracać²⁸.

Pragmatyzm postmodernistyczny tworzy ontologię praktyk społecznych, ale programowo rezygnuje z wyjaśnienia, dlaczego powstały takie, a nie inne praktyki społeczne. Nie pyta też o przyczyny ich trwania, zmian i różnorodności, bo to imputowałoby metafizykę. Dlatego zadowala się objaśnieniem, że zmiany mają charakter kontyngentny. W rezultacie to, co poznawcze, zostało zredukowane do tego, co niepoznawcze – przekonania kognitywne zostały całkowicie uzależnione od dążeń do korzyści²⁹. To niezwykle uproszczony obraz

²⁶ H. Kunneman, *Der Wahrheitsrichter. Habermas und die Postmoderne*, Campus Verlag, Frankfurt, New York 1991, r. 8.

²⁷ R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, op.cit.

²⁸ A. Niyogi Balsur, *Cultural Otherness. Correspondence with Richard Rorty*, Scholars Press, Atlanta 1997, s. 42, 90.

²⁹ R. Rorty, *Irony, and Solidarity*, Cambridge UP, Cambridge 1989, s. 22.

człowieka i jego dążeń. Przecież ludzie wrażliwi odróżniają prawdę od innych dóbr i wartości oraz za prawdę gotowi są oddać życie (jak niegdyś Giordano Bruno).

Rorty stara się również podważyć filozoficznie samo pojęcie wiary religijnej (okrojonej do wyznawania w sferze prywatności). Za Feuerbachem powtarza, że nawet jeśli niektórzy ludzie czują potrzebę wiary w Boga transcendentnego, to faktycznie w ich wierze Bóg jest li tylko symbolem indywidualnych interesów, potrzeb, dążeń do ostatecznego szczęścia na Ziemi, a nie realnością obiektywną, istniejącą niezależnie od ludzkich przekonań. Optując za funkcjonalizmem, głosi, że przekonania religijne są czysto instrumentalne, zaspokajające potrzeby wyjaśniania praktyk indywidualnych niektórych ludzi. Takie pojęcie wiary religijnej opróżnia ją z istotnych treści: z Boga, sakramentów, duszy, zbawienia, z wszystkiego, co dla wiernych jest najważniejsze. Taka religia nie potrafi nadać sensu życiu ani orientacji aksjologicznych i moralnych. Przestaje być siłą pokonującą przypadkowość i stanowiącą podstawy dla normatywnych wymiarów życia indywidualnego i zbiorowego. W dyskusjach o religii zwykle centralne miejsce zajmowały problemy prawdziwości przekonań (*belief*), uzasadnień, rozumienia, racjonalności. Rorty natomiast odrywa religię od jej istoty i od przekonań wierzących w prawdziwość swojej wiary. Pozbawia ją wymiaru *sacrum*. Oznacza to, że redukuje Boga do idola, a religię utożsamia z bałwochwalstwem, bo religia to tylko pewien typ zachowań (rytuałów), pozbawionych głębszej treści i odniesień do realności obiektywnej. Kościoły i religie to według niego takie same twory jak inne instytucje społeczne świeckie (na przykład państwo), tyle tylko, że szkodliwe społecznie. W konsekwencji traktuje religię (i wszelką sferę duchową) wyłącznie w kategoriach polityki kulturowej³⁰. Taki pogląd świadczy o niezrozumieniu wiary i religii przez postmodernistycznego pragmatystę.

Dla uzasadnienia tez antymetafizycznych Rorty odwołuje się też do brzytwy Ockhama. Idee religijne należy przełożyć na język świecki i tylko tego ostatniego używać w życiu publicznym. Ale argument z brzytwy Ockhama można odwrócić, pytając: czemu redukować byty ponad miarę. Można też podważać go, odwołując się do tragicznych praktycznych skutków jej stosowania w przeszłości. Wszak

³⁰ L.R. Baker, *Saving Belief: A Critique of Physicalism*, Princeton UP, Princeton 1987, r. 6, 7; T.F. Godlove, *Religion, Interpretation and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Davidson*, Cambridge UP, New York 1989, r. 4.

niektórzy w dążeniu do wyeliminowania bytów metafizycznych podrzynali gardła milionom ludzi.

Dla poparcia swojego pragmatycznego stanowiska Rorty powołuje się również na pisma W. Jamesa i J. Deweya. Ale jego powołania okazują się nierzetelne i zniekształcają poglądy klasyków pragmatyzmu, bowiem klasycy nie kwestionowali istnienia obiektywnej pozaludzkiej rzeczywistości materialnej i duchowej. James pragmatyzm traktował właśnie jako metodę rozstrzygania dysput metafizycznych, a nie metodę likwidacji metafizyki³¹.

4. Uwagi podsumowujące

Na zakończenie powrócimy jeszcze raz do problemów wolności i normatywności, tak ważnych w pismach Rorty'ego. Bez norm, ocen, wartości niepodobna żyć w społeczeństwie. Posługując się nimi, tworzymy kryteria, za pomocą których dokonujemy krytyk, pochwał, napiętnowań. Tak czynią ludzie religijni, tak też czynią niereligijni. Sama interpretacja jest przedsięwzięciem normatywnym, powiązana jest bowiem z ocenami – a to oznacza wyjście poza aktualne praktyki, zdystansowanie się wobec nich, zastosowanie kryterium zewnętrznego wobec nich, odróżnienie prawdy od uzasadnień. Jak wykazał D. Davidson, Rorty'ego filozofia antyrepresentacjonizmu nie pozwala na dokonanie tych odróżnień³².

Podobnie wygląda problem normatywności w wymiarze społecznym. Czy chcemy, czy nie chcemy, wywieramy większy lub mniejszy wpływ na sferę publiczną, a w ustrojach demokratycznych, zapewniających wolność, nie można nikomu zabraniać wypowiadania się na tematy polityczne i społeczne, uznane przez niego za ważne, zgodne z własnymi przekonaniem, o ile ten ktoś nie zabrania wypowiadania się innym. Problem polega na konkretyzacji tej ogólnie akceptowanej w demokracjach zasady. Jest to zagadnienie granic wolności w konkretnych sytuacjach oraz wyboru sposobów ich ustalania. Żadne społeczeństwo nie jest w stanie przeżyć

³¹ G. Gunn, *Religion and the Recent Revival of Pragmatism*, w: M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, op.cit., s. 404 i nast.; N. Wolterstorff, *An Engagement with Rorty*, „Journal of Religious Ethics”, 2003, nr 31(1), s. 129-139.

³² D. Davidson, *Truth Rehabilitated*, w: R. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, op.cit., s. 40.

bez norm moralnych i prawnych, które ustanawiają granice dla swobód. Wolności muszą być rozumne i liczyć się z konsekwencjami społecznymi ich wykorzystania. Nadużywane lub niewłaściwie rozumiane mogą przynieść niepowetowane szkody dla zbiorowości. Zdawali sobie z tego sprawę wszyscy filozofowie polityki od czasów starożytnych. Rawls i Habermas opracowali teorie metod ustalania granic dla swobód. Rorty w ogóle tego problemu nie stawia. Przyjmuje po prostu, że Kościoły są za silne, antyklerykalowie za słabi i trzeba robić wszystko, żeby wpływy Kościołów (zwłaszcza katolickiego) ograniczyć. Nie podaje żadnych teoretycznych ani faktycznych argumentów na rzecz swojego stanowiska, a przecież w krajach zachodnich Kościoły wcale nie są silne. Ruchy laickie, lewicowe, liberalne i antyklerykalne są bardziej prężne i bardziej widoczne w sferach publicznych niż religijne. To one organizują wielotysięczne parady miłości, marsze homoseksualistów, lesbijek, zwolenników aborcji. Mass media i cały przemysł taniej rozrywki stoi po ich stronie. Libertarianie kulturowi to przeważnie młodzi bogaci ludzie z dużych miast. Wprowadzane jest również w coraz to nowych krajach prawodawstwo umożliwiające zawieranie związków homoseksualnych (Holandia, Anglia, Hiszpania, kraje skandynawskie, niektóre stany Stanów Zjednoczonych). W ten sposób zmniejszana jest moralność i tożsamość chrześcijańskiej kultury. Dąży się do pozbawienia kultury zachodniej wszelkich śladów chrześcijaństwa.

Mimo to kultura religijna odradza się poza światem Zachodu. W niektórych krajach Zachodu również zachowane zostają nadal niektóre tradycyjne normy moralne w życiu publicznym, a Kościoły starają się o ich utrzymanie. Libertarianie kulturowi wszelkie dążenia do zachowania tradycyjnej moralności interpretują jako agresję wobec wolności libertariańskich i mnożą ataki słowne i pozasłowne na Kościoły i moralność. Zwykle nie podają argumentów racjonalnych na rzecz swojego stanowiska, tylko perswadują, prowokują, odwołują się do instynktów, uprzedzeń, hedonistycznych upodobań, organicznych pożądań i potrzeb materialnych. Unikają dyskusji na argumenty, zastępując je perswazjami, propagandą, reklamą czy po prostu obelgami i presją psychiczną na inaczej myślących. Prymitywizują kulturę publiczną i polityczną. Tym samym ograniczają możliwość równego udziału w sferze publicznej ludzi wierzących oraz tych, którzy akceptują tradycję i kulturę chrześcijańską.

Libertarianie kulturowi podobni do Rorty'ego nie są nawet w stanie zanalizować racjonalnie w całej złożoności problemu wolności

z powodu zakładanej zbyt prymitywnej koncepcji człowieka. W ich ujęciu człowiek to indywiduum czujące (*sentient*), to organizm dążący do zachowania i szczęścia ziemskiego polegającego na zaspokojeniu potrzeb organicznych³³. A przecież nawet w kulturze zachodniej działań większości ludzi niepodobna opisać ani wyjaśnić za pomocą tak uproszczonego modelu i w związku z tym niepodobna rozstrzygnąć problemu granic wolności czy szczęścia za pomocą jednowymiarowych kalkulacji utylitarnych lub hedonistycznych.

Zwróćmy uwagę na złożoność problemu normatywności i granic wolności na ulubionym przykładzie Rorty'ego, czyli na sodomii. Dla jednych stosunki homoseksualne, lesbijskie, kazirodcze, pedofilskie, zoofilskie są wyrazem szczęścia, dla innych nieszczęścia, dla jeszcze innych są złem moralnym samym w sobie. Czy pozwalać na nie? Kultury oparte na religiach abrahamistycznych i innych wielkich religiach zabroniły wszystkich tych stosunków, jako niegodnych człowieka. Za pomocą zakazu tych stosunków Mojżesz budował tożsamość ludzką oraz wspólnotową Żydów. Człowiek odróżniał się, między innymi dzięki przestrzeganiu tych norm, od świata zwierzęcego. Wyłaniał się z niego. W społeczeństwach liberalnych niektóre z wymienionych stosunków seksualnych są dopuszczalne w sferze prywatnej (na przykład homoseksualne), inne zakazane w ogóle (stosunki z dziećmi), jeszcze inne tolerowane. W Holandii grupy libertarian kulturowych – jak już wspominaliśmy – walczą o pozwolenie prawne na stosunki seksualne z dziećmi. Czy, a jeśli tak, to w imię jakich wartości pozwolić na nie? Czy pozwalać na wielożeństwo lub wielomęstwo? W kulturze chrześcijańskiej tego typu związki są zakazane. A co z pornografią? Czy ustanowić prawną instytucję małżeństw między zwierzętami? Tego typu pytań jest więcej. A kalkulacje szczęścia utylitarnego nie udzielą na nie zadowalającej odpowiedzi, przynajmniej dla ludzi wrażliwych moralnie. Na tak ważny dla Rorty'ego problem małżeństw homoseksualnych można spojrzeć również z punktu widzenia perspektyw rozwoju całego społeczeństwa i zapytać: dlaczego zapewnić status prawny małżeństwa parom homoseksualnym, skoro celem małżeństwa jest stworzenie rodziny, a więc spłodzenie i wychowanie dzieci? Z małżeństwem wiążą się obowiązki, a w krajach zachodnich również przywileje podatkowe i inne. Rodziny są

³³ R. Rorty, *Religious faith, intellectual responsibility and romance*, op.cit.; s. 84; R. Rorty, *Relativism: Finding and Making*, w: R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York 1999, s. 172.

wspierane w trosce o przyszłość społeczeństwa. Można odpowiedzieć: homoseksualiści mogą od innych kupić dzieci lub zamówić rodzenie dla siebie dzieci i je wychowywać. Ale czyż nie jest to proceder przerażający? Czy nie świadczy o degradacji człowieka samo stawianie w ten sposób problemu? A wydawało się, że epokę kupowania i sprzedawania ludzi mamy za sobą.

Rozdział dwunasty

Epoka pluralizmu

1. Multikulturalizm i monokulturalizm

Osobnego omówienia wymaga problem stosunków między poszczególnymi religiami w kulturze zachodniej. Epoka globalizacji to okres wzrastającego pluralizmu religijnego. Jak już pisaliśmy w poprzednich rozdziałach, w sensie prawnym i moralnym wszystkie religie, które przestrzegają praw człowieka i wolności religijnych, nie nawołują do nienawiści i przemocy i nie stosują jej wobec swoich członków ani wobec obcych, są równouprawnione i mają prawnie zapewniony jednakowy dostęp do sfery publicznej. Na Zachodzie nawet w krajach, w których występuje Kościół państwowy, cieszą się one tolerancją i korzystają z pomocy państwa (Anglia).

Odrębną kwestią jest status społeczny religii. W tym wymiarze nie ma mowy o faktycznych równościach między religiami. Status społeczny wynika z faktycznej siły społecznej religii i Kościołów, czyli z ich liczebności, tradycji, rodzaju religii (czy wymaga doktrynalnie obecności wiernych w życiu publicznym, czy też nie wymaga), struktury organizacyjnej, poziomu i rodzaju hierarchii kościelnej, jej prestiżu, autorytetu społecznego, intensywności wiary religijnej wiernych, ich aktywności, zasług społecznych i wielu innych czynników. Status społeczny wpływa na pozycję polityczną danego Kościoła, na interpretację i implementację praw obowiązujących, na faktyczne możliwości korzystania z wolności i uprawnień religijnych. Prawo i polityka po prostu zakładają ten status jako fakt społeczny i działają przy jego uwzględnieniu. Z reguły nowe religie mają niższy status społeczny i mniejsze wpływy niż tradycyjne.

Mimo pluralizmu religijnego w zdecydowanej większości społeczeństw na świecie występują religie i Kościoły dominujące

(przeważające nad innymi pod względem liczby zwolenników, prestiżu, długości obecności w danym społeczeństwie, tradycji itp.). W niektórych społeczeństwach taki status posiada jeden Kościół, w innych dwa lub trzy. W danym społeczeństwie pełniły one w przeszłości lub pełnią nadal nieporównanie większą rolę od pozostałych. W sposób nieunikniony te religie i Kościoły, przy zachowaniu równości prawnej i politycznej, mają uprzywilejowany status społeczny. Wyraża się on chociażby w postaci specyficznego charakteru kultury podłoża, o którym wcześniej pisaliśmy, w interpretacji i implementacji zasad i wartości przyjmowanych w społeczeństwie (wolności, równości, sprawiedliwości, tolerancji, dobrego życia). Wiele narodów ukształtowało swoją tożsamość kolektywną (podstawowe normy, wartości, obyczaje, zwyczaje wiążące w całość obywateli) właśnie dzięki dominującym religiom. W epoce globalizacji i transnarodalizacji powstaje coraz więcej zagrożeń dla tej tożsamości. Grupy antyreligijne oraz mniejszości religijne podważają tę tożsamość. Chcą uprawnień ponadproporcjonalnych do ich liczebności i statusu społecznego. Żądają zaniechania wszelkiej krytyki wobec nich, uprzywilejowania w sferach publicznych – i często je wymuszają. Powołują się na prawa człowieka, na wolności, na idee multikulturalizmu, mimo że same w stosunkach zewnętrznych i wewnętrznych tych wolności nie przestrzegają¹.

Dominujące religie tradycyjne w różny sposób odnoszą się do tych roszczeń – współpracują z nowymi, o ile one podzielają wspólną kulturę współżycia i troskę o dobro wspólne lub przystosowują się do istniejącej kultury podłoża, odziedziczonej z przeszłości². Dobrym przykładem takiej integracji jest wspominana już amerykanizacja religii emigrantów w Stanach Zjednoczonych. Religie przyjmują formy denominacji, kongregacji, stają się tolerancyjne, aktywne społecznie. Wnoszą wkład do podtrzymania religii obywatelskiej. Politycy amerykańscy na ogół doceniają pozytywną rolę religii. Coraz częściej odwołują się też do religii niechrześcijańskich jako stanowiących integralne części kultury amerykańskiej. Tak więc w roku 2005 prezydent G.W. Bush uznał, że Ameryka opiera się na prawdach Synaju, Kazania na Górze, na słowach Koranu i różnych

¹ W. Talbott, *Which Rights Should Be Universal?*, University of Washington Press, Washington 2005.

² J. Casanova, *Religion, Secular Identities and European Integration*, w: T. Byrnes, P. Katzenstein (eds.), *Religion and European Integration*, Cambridge UP, Cambridge 2006, s. 23.

wyznaniach ludzi. W Stanach Zjednoczonych coraz częściej urządzane są celebracje z okazji świąt wyznań niechrześcijańskich (islam, buddyzmu), zaś w Izbie Reprezentantów oraz podczas otwierania sesji prawodawczych zgromadzeń stanowych dokonywane są przed sesjami również inwokacje duchownych muzułmańskich, hinduskich i innych wyznań niechrześcijańskich. Publicznie są nawet świętowane zakończenia ramadanu na Kapitolu, w Pentagonie, w biurach Kongresu³.

Współpraca może się jednak dokonywać pod warunkiem, że nowe religie nie przekroczą pewnych granic przyzwoitości w roszczeniach i żądaniach uprawnień dla siebie. Większość Amerykanów uznała, że tak się stało, gdy muzułmanie zażądali budowy meczetu w pobliżu zniszczonych przez muzułmańskich terrorystów 11 września 2001 r. wieżowców World Trade Center na Dolnym Manhattanie. Prezydent Obama podczas kolacji z okazji rozpoczęcia muzułmańskiego ramadanu w roku 2010 poparł pomysł budowy meczetu. Wywołało to powszechne oburzenie obywateli. 68% Amerykanów opowiedziało się przeciwko budowie, a popularność Obamy z tego powodu spadła. Natomiast administracja Białego Domu po tej wypowiedzi wydała, słowami rzecznika prasowego Billa Burtona, oświadczenie, że Barack Husajn Obama jest zaangażowanym chrześcijaninem i wiara jest ważną częścią jego codziennego życia. O dwuznaczności całej sytuacji niech świadczy fakt, że równocześnie ani władze federalne, ani miejskie nie znajdują środków, by pomóc obudować zniszczoną w wyniku ataku z 11 września cerkiew prawosławną św. Mikołaja. Skomplikowane stosunki występują nie tylko między religiami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi, ale również w ramach chrześcijańskich. Jak wykazał S. Huntington, w Stanach Zjednoczonych mają miejsce tarcia między denominacjami protestanckimi a hispanistycznym katolicyzmem emigrantów z Ameryki Południowej i Środkowej⁴. Ameryka jest wielokulturowa i pluralistyczna, co nie oznacza amorficzna kulturowo lub moralnie – bo dominuje w niej silny etos protestancki.

W Europie religia staje się ponownie ważnym czynnikiem publicznym między innymi z powodu imigrantów muzułmańskich, publicznego charakteru ich religii, ich gorliwości religijnej i wzrostu roli świata muzułmańskiego. Relacje między religiami są bardziej

³ S. Warner, *A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion*, Eck, New Brunswick 2005, s. 259.

⁴ S. Huntington, *Kim jesteśmy?*, op.cit.

konfliktowe niż w Stanach Zjednoczonych, ze względu na historię oraz skomplikowane tożsamości narodowe. W Europie mieszka około 20 mln muzułmanów, nie licząc Turków w Niemczech. U muzułmanów nie ma podziału na świat świecki i religijny, a wpływ islamu powoduje zatarcie granic między sferą publiczną a wspólnotową. Prawa religii muzułmańskiej określają ubiory i zachowania w przestrzeniach publicznych i sferach publicznych swoich wyznawców. Zachód próbuje nadać religii muzułmańskiej cechy denominacji, lecz w Europie to się nie udaje. Ona nie poddaje się prywatyzacji. Brak w niej sformalizowanej władzy w postaci organizacji kościelnej i instytucji centralnych. Składa się z wielu wspólnot posiadających różnych niezależnych przywódców religijnych. Wprawdzie we Francji utworzono w roku 1999 Francuską Radę do spraw Wiary Muzułmańskiej jako reprezentację muzułmanów we Francji, ale jest ona tylko formalną reprezentacją⁵. Islam stanowi wyzwanie dla zlaicyzowanej kultury chrześcijańskiej. Wpływa na zmianę jej tożsamości – i to w podwójnym sensie: z jednej strony podważa chrześcijański oraz zlaicyzowany charakter kultury Zachodu, z drugiej zaś mobilizuje niektórych przedstawicieli zachodniej kultury do odnowy chrześcijańskich korzeni, do powrotu do źródeł⁶.

Stare religie i Kościoły w Europie próbują bronić swoich pozycji, a grupy społeczne swoich tożsamości przed naporem imigrantów i nowych grup religijnych. Powstają partie różniące się stosunkiem do tożsamości, a nie do spraw ekonomicznych czy interesów politycznych z nimi związanych. Dążą do utrzymania dominującej pozycji społecznej i kulturowej wobec przybyszów, w tym do obecności w dotychczasowym zakresie w stworzonych przez daną zbiorowość przestrzeniach publicznych. Goście, imigranci, agresorzy muszą się z tym faktem liczyć.

Powstaje pytanie o to, gdzie i w jaki sposób można wyznaczyć granice dla obrony własnej kultury i faktycznie uprzywilejowanej w niej pozycji. W sensie prawnym i politycznym granicę stanowi przestrzeganie gwarancji wolności dla praktyk religijnych oraz dla ekspresji mniejszościowych i nowych religii w sferach publicznych. W konkretnych sytuacjach występują w różnym stopniu naciski na rzecz asymilacji obcych do zastanej w danym kraju kultury. Im większy

⁵ D. Hervieu-Leger, *Islam and the Republic: The French Case*, w: T. Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, op.cit., s. 208.

⁶ R.J. Pauly, *Islam in Europe: Integration or Marginalization?*, Ashgate, Aldershot 2004, s. 42-43.

nacisk, tym mniejsza wolność religijna i mniejsza kultura polityczna. Wiąże się z tym też zwiększenie groźby dyskryminacji oraz polaryzacji społecznej i politycznej. Niemniej owe granice są klarowne tylko w odniesieniu do skrajnych przypadków. W wielu innych poddają się różnorodnej interpretacji. Przykładów sporów o granice wolności religijnych jest wiele.

Głośną w roku 2009 sprawą stał się zakaz budowania zbyt wielu minaretów w Szwajcarii. Minarety nie są świątyniami. To wieże nawołujące do modlitwy pięć razy w ciągu dnia. Decyzja wywołała oburzenie lewicowych liberałów i wielu muzułmanów. Wydaje się jednak, że jest ona zgodna z zasadami wolności religijnej. Nie ogranicza jednak manifestacji religijnych dokonywanych w różnych formach przez poszczególnych członków wspólnoty muzułmańskiej. Członkowie zbiorowości dominującej po prostu ograniczyli nadmierną ekspresję religii przybyszów i zawłaszczanie przez nich przestrzeni publicznej. Uznali ekspansję minaretów za zagrażającą ich tożsamości kolektywnej. Jako twórcy i dziedzice sfery publicznej i przestrzeni publicznej mieli prawo to uczynić. Nawet chrześcijanie ograniczają liczebność bicia w dzwony we współczesnych państwach europejskich. U progu nowożytności bito w nie codziennie kilka razy, obecnie są uruchamiane najwyżej raz lub dwa razy na dobę, lub tylko w niedziele i święta kościelne. Z kolei ortodoksyjne wspólnoty judaistyczne ograniczają, i mają prawo ograniczać, na zdominowanym przez siebie od wieków terenie ruch samochodowy w soboty.

Podobnie, osiedlając się w krajach o większości muzułmańskiej, muszą się liczyć z faktem, że przestrzeń publiczna jest zdominowana przez muzułmanów i taka pozostanie. Jednak mam prawo żądać wolności wykonywania praktyk religijnych własnej religii nie tylko w domu, lecz także w świątyniach, oraz prawo być niedyskryminowanym z tego powodu w pracy zawodowej i w sferach publicznych. W niektórych krajach muzułmańskich ograniczenia dla inaczej wierzących są dyskryminujące dla niemuzułmanów. Rządy i społeczności muzułmańskie nie liczą się w nich z zasadami elementarnej wolności religijnej i tolerancji. W Sudanie, Arabii Saudyjskiej, Iranie zakazuje się obchodzenia uroczystości swoich świąt chrześcijanom. W roku 2009 szejk z Kataru, Jusuf al Karadawi, zakazał w ogóle obchodzenia świąt Bożego Narodzenia i stawiania choinek w krajach muzułmańskich. W Arabii Saudyjskiej za posiadanie Biblii można być skazanym na śmierć. W Malezji w roku 2009 muzułmanie

zniszczyli cztery kościoły chrześcijańskie po decyzji sądu tego kraju, iż chrześcijanie w modlitwach i w innych tekstach mogą używać słowa „Allah”. W Iraku i Pakistanie na porządku dziennym są napady na chrześcijan i ich mordowanie. Tylko w niektórych krajach muzułmańskich (Mali, Gambia, Liban, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Singapur) ma miejsce tolerancja i przestrzeganie wolności religijnych – muzułmanie obchodzą w nich nawet święta Bożego Narodzenia razem z chrześcijanami (wszak Jesus jest dla muzułmanów prorokiem)⁷. Co roku jest mordowanych około 170 tysięcy chrześcijan z powodu wyznawanej wiary, a 300 mln jest prześladowanych. Prześladowań dokonują głównie ekstremiści muzułmańscy, hinduistyczni oraz wojujący ateści.

Powstaje też pytanie, czy za pomocą prawa lub za pomocą działań politycznych można lub należy dokonywać działań afirmatywnych (tak zwanej pozytywnej dyskryminacji) na wzór tych, które stosowane są w Stanach Zjednoczonych wobec ludności czarnej lub wobec kobiet i innych mniejszości w przeszłości dyskryminowanych. Otóż takie propozycje są wysuwane przez niektórych przedstawicieli mniejszości religijnych w Europie. Domagają się oni nie tylko równości wobec prawa i równego traktowania, lecz również faktycznego wyrównywania szans. Nierówność faktyczna polega na tym, że – jak już wzmiankowaliśmy – Kościoły chrześcijańskie w przeszłości zgromadziły w Europie dobra materialne, w postaci chociażby świątyń, naczyń liturgicznych, majątków, zwolenników, i mają faktycznie uprzywilejowaną pozycję społeczną wobec nowych religii. Natomiast nowe Kościoły są niejako na dorobku i nie mają faktycznie równego startu w konkurowaniu z Kościołami i religiami, które dawno już zapuściły korzenie w społeczeństwie.

Akcje i polityki afirmatywne (pozytywnej dyskryminacji) uprzywilejowują niegdyś dyskryminowanych oraz dyskryminują niegdyś uprzywilejowanych. Są skierowane na kolektywy i uzasadnione w odniesieniu do wspólnot prześladowanych i dyskryminowanych. Jednak w Europie sytuacja religii pod wieloma względami jest skomplikowana. Na przykład w krajach komunistycznych wszystkie tradycyjne wspólnoty religijne (a zwłaszcza dominujące) były poddawane represjom. Natomiast religie i wspólnoty, które przybywają do krajów postkomunistycznych lub które rozpoczynają

⁷ <http://www.rp/artykuł/410663>, dostęp: 24.12.2009.

działalność poprzez propagandę swojej religii, nie były w tych krajach prześladowane, stąd powoływanie się na negatywną dyskryminację jest nieuzasadnione. Poza tym przybywają one do zbiorowości o określonej tożsamości kolektywnej, ukształtowanej przez wieki, zasiedziały. Zbiorowość zastana uformowała dla siebie w przeszłości na określonym terenie struktury społeczne, sferę publiczną, przyjęła określoną religię lub kilka religii. To jest jej dorobek, to są jej sfery publiczne i jej religie na danym terenie. Religie zastane, tradycyjne, wraz z innym dziedzictwem kulturowym, kształtują jej tożsamość kolektywną. Inni przychodzą do niej jako goście lub imigranci za jej zgodą. Oczywiście winni być tolerowani, tolerowane winny być również ich nowe religie, jednak zbiorowość nie ma obowiązku uprzywilejowywać prawnie, politycznie, społecznie ani moralnie nowych religii czy religii mniejszościowych z tego tylko powodu, że są w mniejszości lub że są nowe. Ma ona prawo bronić i utrzymywać swoją tożsamość kolektywną. Co więcej, ma prawo bronić uprzywilejowanego statusu społecznego swojej religii, co wyrażać się może w promowaniu obecności własnej religii w sferze publicznej i w przestrzeniach publicznych w taki sposób, który zapewni jej dotychczasowy status. Oczywiście społeczeństwo może zmienić tożsamość kolektywną lub religię, ale tylko w wyniku dobrowolnych indywidualnych decyzji, a nie na mocy odgórnej polityki lub nacisków prawnych pochodzących od zewnętrznych podmiotów czy od władz politycznych. Uprzywilejowany (tożsamościowy) faktyczny status społeczny religii nie musi podważać ani praw człowieka i obywatela, ani wolności religijnych, ani tolerancji.

2. Problem integracji

Powstają problemy: (1) czy proponowane rozwiązanie zapewniające pluralizm uprawnień religii nie doprowadzi do dezintegracji społecznej oraz (2) czy zapewnienie faktycznej przewagi religii zastanych nad nowymi nie podważa osiągnięć nowoczesności w zakresie autonomii indywidualnej, emancypacji od religii, tolerancji, czy nie przywraca władzy wspólnotom nad jednostkami.

Wydaje się, że dla utrzymania zarówno jedności społecznej, jak i odpowiedniej równowagi między autonomią jednostkową a władzą wspólnot i tradycji potrzebne są dwa rodzaje czynników: odpowiednie

prawa i instytucje z jednej strony oraz odpowiedni etos społeczny i cnoty obywatelskie z drugiej. Dobre prawa i instytucje tworzą niezbędne warunki formalne dla integracji i wolności. Trzeba je tworzyć w pierwszej kolejności, by móc zrealizować wartości cenione w społeczeństwach demokratycznych. Jeśli prawo jest byle jakie, a instytucje są skorumpowane, to nie można wymagać od obywateli postępowania sprawiedliwego, uczciwego, moralnego, otwartego na innych. Takie postępowanie staje się nieracjonalne.

Jednak instytucje i prawa tworzą tylko ramy dla działań jednostek i grup społecznych. Etos społeczny, postawy, zwyczaje, obyczaje, normy postępowania decydują o tym, w jaki sposób prawa są przestrzegane, implementowane, rozumiane. Dla różnych społeczeństw różne prawa są dobre – co zauważyli już N. Machiavelli i Monteskiusz. W społeczeństwach skorumpowanych zakres wolności obywatelskich musi być mniejszy niż w zbiorowościach postępujących uczciwie. Występuje wzajemne przenikanie się i oddziaływanie instytucji i praw z jednej strony, a społecznych wartości, norm postępowania i etosu z drugiej. Na przykład dzisiaj obserwujemy rozdział między prawami Unii Europejskiej i elitami liberalnymi, które je tworzą, a etosami zbiorowości przywiązanych do chrześcijańskiej tradycji religijnej (Włochy, Austria, Niemcy, Polska, Irlandia). Ten konflikt, a nawet walka, rozgrywa się głównie o charakter przestrzeni i sfer publicznych, o możliwość zaistnienia w nich różnych postaw, poglądów, w tym i religijnych. Dostęp do nich decyduje o faktycznym zakresie wolności, równości, sprawiedliwości, wpływach i integracji. Brak dostępu oznacza dyskryminację podmiotów z niej usuniętych.

Zwiększony udział w sferach publicznych wspólnoty, która wytworzyła te sfery i stała się ich gospodarzem, nie oznacza zgody na nieprzestrzeganie standardów praw człowieka i obywatela ani na dyskryminację. Po prostu sfery publiczne zostają udostępnione wspólnotom w sposób proporcjonalny do ich wielkości oraz wkładu do dziedzictwa zbiorowości na danym terenie. Faktyczne uznanie podmiotów religijnych zawsze wiąże się z ich wkładem do wspólnego dziedzictwa i rzetelną oceną tego wkładu. W każdej zbiorowości występują sytuacje faktycznej nierówności. Ważne jest, żeby nierówność nie wiązała się z nietolerancją wobec innych, arbitralnością i narzucaniem siłą swoich przekonań innym.

Różnice religijne w danym społeczeństwie winny być traktowane jako coś normalnego, jako części wspólnej tożsamości, a nie jako

dyferencje wrogie sobie nawzajem i nie do pogodzenia. W ten sposób dochodzi do uznania wspólnot religijnych jako całości. Następuje też uznanie wierzących jako obywateli, uznanie ich pełnego obywatelstwa, to znaczy takiego, które nie redukuje obywatela do podmiotu akceptującego polityczną władzę czy obowiązujące prawa, ale które polega na uznaniu religijności bądź braku religijności za „normalną” część składową obywatelstwa. Obywatele nie powinni też być redukowani do swojej religijności i oceniani tylko z uwagi na przynależność religijną – jak to się zdarza w instytucjach Unii Europejskiej. Religijność nie jest bowiem czymś nie z tego świata ani religijni nie są dziwnymi obywatelami czy członkami społeczeństwa, lecz winni być traktowani jako normalni i pełnoprawni. Religijność nie może stanowić piętna.

Z jednej strony winna być zapewniona władza dyskursywna oraz ekspresja tożsamości wszystkim podmiotom: religiom i niereligijnym, z drugiej zaś – kontynuacja głównej tożsamości zbiorowości. Tożsamości kolektywne ulegają zmianom. Nowa tożsamość nie może jednak być narzucana siłą lub w wyniku hałaśliwej propagandy czy przymusu medialnego, lecz musi akceptować istniejące tożsamości wielu grup; nie może też podważać stabilności i ciągłości dotychczasowej tożsamości kolektywnej. Winien być zachowany sprawiedliwy pluralizm heterogenicznej sfery publicznej, co powinno sprzyjać integracji, bez groźby dyskryminacji.

Jak wyżej wskazywaliśmy, występują różne rodzaje i typy sfer publicznych. Sfera publiczna partycypacyjna, otwarta, demokratyczna staje się wrażliwa na różnice religijne i pozareligijne. Są one w niej obecne i współistniejące. Kto ma „głos” i może bronić swoich spraw publicznie, ten ma możliwość opierać się dominacji arbitralnej, niesprawiedliwej – ten jest uznany. Równocześnie występuje wymóg lojalności wobec państwa i historycznej wspólnoty narodowej, w której przyszło podmiotom żyć, kosztem pewnego mitygowania ekspansywności partykularnych – czy to świeckich, czy religijnych. Zastana, odziedziczona kultura narodowa stanowi główny klej społeczny dla obywateli, tworzy perspektywę „my”, w niej tkwi etos społeczeństwa. Warunkuje też demokrację i realizację dobra wspólnego. Dzięki niej i w oparciu o nią tworzą się wspólne interesy symboliczne i materialne, które winny przeważać nad indywidualnymi i partykularnymi. Bez tych dzielanych więzi kulturowych i politycznych nie ma integracji. Nie ma jej też bez zapewnienia władzy dyskursywnej podmiotom i warunków ekspresji ich tożsamości

partykularnych w odpowiednim stopniu, jak również bez sprawiedliwości socjo-ekonomicznej. Wszystkie te składniki warunkujące integrację społeczną i dobre życie są zresztą współzależne. Solidarność z religiami i sprawiedliwość dyferencji ograniczać ma ekstremizm dyferencji i roszczeń religijnych. Natomiast zaangażowanie obywateli na rzecz dobrego ustroju i społeczeństwa winno służyć wspieraniu sprawiedliwości społecznej. Sfera publiczna jest zarówno dla religijnych, jak i dla niereligijnych, zarówno dla religii dominującej, jak i dla innych mniejszościowych. O sfery publiczne toczą boje mass media, lobbies, grupy interesów, grupy ideologiczne, polityczne, etniczne, religijne. Zapewnienie sprawiedliwej w niej obecności podmiotów o różnej tożsamości i różnych interesach ekonomicznych i symbolicznych, słabych i silnych, to zadanie do wykonania dla wszystkich. Trzeba dodać, że zadanie nie jest łatwe.

Rozdział trzynasty

Wieloznaczność procesów sekularyzacji

1. Wymiary sekularyzacji

Na zakończenie odniesiemy się pokrótce do intensywnie dyskutowanego i modnego problemu sekularyzacji. Nie sposób go pominąć, pomimo, a może z powodu zalewu literatury na ten temat. Problem sekularyzacji można rozważać w aspekcie empirycznym (faktualnym) lub normatywnym. Faktualne rozważania z kolei mogą uwzględniać wymiar historyczny, kulturowo-regionalny oraz aktualny stan faktyczny religii na świecie lub w określonej części świata. Analizy tego typu mogą uwzględniać status prawny lub pozaprawny religii.

Rozważania rozpoczniemy od sformułowania kilku uwag o charakterze historycznym, by przejść do opisu stanu religii we współczesnych społeczeństwach.

Jak wiadomo, w czasach starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu religia miała charakter państwowy. Określeni bogowie należeli do panteonu poszczególnych społeczeństw, byli czczeni oficjalnie przez władze polityczne oraz lud, przy czym Rzymianie do panteonu włączali bogów i bóstwa ludów podbitych oraz pozwalali podbitym ludom w dalszym ciągu zachowywać swoje bóstwa. W średniowieczu od czwartego wieku religia chrześcijańska stała się w Europie jedyną religią państwową. Legitymizowała władzę świecką. Kościół katolicki reprezentujący *sacrum* stał ponad cesarstwem, a papież koronował cesarzy. Nawet po uznaniu niezależności cesarzy od papieży w XIII w. religia chrześcijańska i Kościół były faktycznie obecne w sferze politycznej i uznawane w krajach Europy za oficjalne religie państwowe.

W średniowieczu Bóg był obecny przede wszystkim w *sacrum* (w kościołach, w świątyniach, w rytuałach religijnych). Do sfery *sacrum*

zbliżała się sfera polityczna (król, cesarz). Była to sfera uświęcona. Mówiono nawet o dwóch ciałach władcy: cielesnym i świętym. Natomiast życie osobiste zwykłych ludzi było oddalone od *sacrum*. Ludzie nie byli pobożni: rzadko przyjmowali sakramenty, rzadko brali udział w nabożeństwach, rzadko się modlili, a jeśli już szli do kościoła, to raczej w celach towarzyskich. Święta kościelne miały charakter bardziej ludyczny niż religijny. Wiara mieszała się z przesądami. Status przyrody był dwuznaczny. Z jednej strony przyroda traktowana była jako dzieło Boga, a więc jako uświęcona, z drugiej zaś, jako pozostająca poza Kościołem i religią, oznaczała przeciwieństwo *sacrum*¹. Wbrew potocznym opiniom, średniowiecze wcale nie było religijne.

Do niedawna dominował wśród socjologów i religioznawców pogląd, iż od czasów reformacji postępuje proces sekularyzacji, to znaczy upadek praktyk religijnych i wiary religijnej. Socjologowie od czasów Comte'a do lat siedemdziesiątych XX w. byli zgodni, że proces ten jest nieuchronny. Również filozofowie, na czele z Marksem, byli przekonani, że religia stanowi przeszkodę w procesie modernizacji i musi upaść wraz ze wzrostem świadomości ludzi i takimi procesami, jak: industrializacja, rozwój technologiczny, wzrost wykształcenia, wzrost mobilności społecznej, bogactwa. Sekularyzacja warunkuje procesy modernizacji – jest więc nieunikniona. Społeczeństwa, które chcą być nowoczesne, muszą pozbyć się religii, a nienowoczesne są słabe ekonomicznie i cywilizacyjnie i zostaną zmuszone przez nowoczesne do modernizacji, w tym także do sekularyzacji. Najogólniej, sekularyzacja była pojmowana jako proces wyzwolenia poszczególnych dziedzin życia społecznego i instytucji (kultury, ekonomii, polityki, nauki, edukacji) oraz życia osobistego ludzi od autorytetu religii i Kościołów. Zwolennicy sekularyzacji wykazywali, że w epoce moderności Kościoły i religie tracą swoje dominujące funkcje społeczne i polityczne, a także rolę w życiu osobistym. Tak rozumiana sekularyzacja jest jednak dość ogólnikowo pojęta i obejmuje wiele procesów. „Sekularyzacja” to termin wieloznaczny, a prawdziwość tezy o zachodzących procesach sekularyzacji zależy od definicji samego terminu. Wyłuszczenie jego znaczeń pozwoli na lepsze zrozumienie problemu sekularyzacji.

¹ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000. Por. W. Piwoński (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2003, s. 7-29.

Po pierwsze, na sekularyzację składa się proces dyferencjacji. Większość badaczy sekularyzacji przychyliła się do poglądu M. Webera, iż w nowożytności rozpoczął się proces dyferencjacji, czyli oddzielenia sfer świeckich (państwa, gospodarki, nauki) od instytucji religijnych, zwłaszcza kościelnych. W wyniku procesów dyferencjacji dokonało się oddzielenie państwa od religii i Kościoła. Kościoły stały się instytucjami niepaństwowymi w coraz większej liczbie krajów zachodnich. W wyniku procesów separacji Kościoła od państwa Kościoły traciły uprzywilejowaną, nadrzędną pozycję w stosunku do innych instytucji społecznych oraz politycznych. Nastąpiła więc zmiana statusu kościołów – utraciły one wyróżniony status polityczny i stały się instytucjami podobnymi do innych².

Procesy instytucjonalnej dyferencjacji oraz separacji Kościołów od państwa należy odróżnić od procesów desakralizacji życia politycznego. Chociaż te pierwsze zwykle pociągają za sobą drugie, to często w sytuacjach oddzielenia prawnego państwa od Kościoła występują zjawiska współpracy między tymi instytucjami na forum publicznym, np. w postaci organizowania wspólnych ceremonii kościelno-państwowych lub powoływania się na Boga i jego prawa w deklaracjach i dokumentach urzędowych. Separacja nie zawsze wiąże się więc z desakralizacją życia politycznego i publicznego. Nie musi też prowadzić do deprecjacji wartości i norm religijnych. Czynią to dopiero procesy desakralizacji. W wymiarze instytucjonalnym desakralizacja życia publicznego i politycznego polega na daniu temu, co świeckie, ziemskie, doczesne, tymczasowe, pełnej autonomii. Normy religijne i moralność religijna przestają być normami życia społecznego. Poszczególne sektory życia społecznego (ekonomia, polityka, kultura) zaczynają realizować własne, dla siebie swoiste wartości oraz tworzyć własne normy działania, bez oglądania się na normy religijne i moralności religijnej. Natomiast świeckie władze polityczne nie są już odnoszone do ostatecznych podstaw legitymizujących ich panowanie. Legitymizacje religijne zastąpione zostają podstawami ziemskimi (na przykład w postaci autorytetu rozumu lub umowy społecznej czy zgody większości obywateli). Kościoły tracą monopol na prawdę oraz na legitymizację władzy politycznej.

² J. Casanowa, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Warszawa 2005, s. 102.

Bardziej radykalną postacią sekularyzacji jest *neutralność* państwa (sfery politycznej) wobec religii i Kościołów, która zakłada nadrzędność praw państwowych i wartości politycznych nad prawami religijnymi w życiu publicznym (tzw. prawny jurysdykcjonizm). Instytucje kościelne i religijne zostają podporządkowane prawu państwowemu, chociaż mogą pozostawić religii swobodę działań w sferze publicznej deliberacyjnej, w tym możliwość wypowiedziania się na tematy polityczne, na równych prawach z innymi instytucjami.

Od procesów dyferencjacji, separacji, desakralizacji i neutralności należy odróżnić procesy *prywatyzacji* religii. Religia kościelna w czasach moderności późnej usuwana była w niektórych krajach liberalnych kontynentu europejskiego oraz w niektórych innych z życia politycznego lub z wszelkich postaci życia publicznego w ogóle. Liberałowie uważali bowiem, że przekonania religijne są oparte na przesłankach partykularnych nie podzielanych powszechnie, w związku z czym są nieracjonalne i nie podlegają debacie publicznej³. Procesy prywatyzacji mogą mieć mniej lub bardziej radykalny zasięg. Mogą być częściowe, czyli polegać na usunięciu religii ze sfery jurydycznej lub ściśle politycznej, lub samorządowej, lub deliberacyjnej (na przykład z polityki, z urzędów, ze szkół, z kultury, z ekonomii). W niektórych krajach Europy nowożytnej (Francja) Kościoły pozbawiono prawa wypowiedziania się w sprawach lichwy, w sprawach polityki władz, elekcji etc. Oznacza to, że religie działają i funkcjonują bez oficjalnego uznania rządów i państw oraz bez specjalnej reprezentacji politycznej. Nie mają też władzy nad obywatelskim statusem swoich członków. Są usunięte ze wszystkich sfer publicznych do sfery życia wspólnotowego i jednostkowego⁴.

Desakralizacja życia społecznego i prywatyzacja religii odczuwane były w nowożytnej Europie jako *dechryścianizacja* społeczeństwa i kultury. Pociągały za sobą zwykle procesy eliminowania etyki chrześcijańskiej i chrześcijańskich norm moralnych z życia publicznego i społecznego. Kościoły i religie przestają być ważnym elementem tożsamości kulturowo-historycznej.

Od powyższych procesów o wymiarze prawnym i instytucjonalnym należy odróżnić procesy *zobojętnienia* społeczeństw na

³ Por. R.F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, George Town UP, Washington 1996.

⁴ N.S. Rosenblum, *Introduction*, w: idem, *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton UP, Princeton 2000, s. 10.

kościelne praktyki i rytuały religijne. Procesy te polegają na odwróceniu ludzi od Kościołów, od ich autorytetów, rytuałów, co znajduje wyraz między innymi w nieuczęszczaniu na msze i inne nabożeństwa kościelne. Te procesy zaznaczyły się w niektórych krajach kontynentu europejskiego (Francja, Niemcy) w skali masowej dopiero w latach 60. XX wieku⁵. Wymienione wyżej zobojętnienie religijne nie jest równoznaczne z utratą wiary. Trzeba mieć świadomość, że zobojętnienie religijne występuje w stosunku do Kościołów zinstytucjonalizowanych i ich praktyk. Nie musi mu towarzyszyć upadek wiary w nadprzyrodzoność czy transcendencję⁶.

Na osobnym miejscu należy wyróżnić ten skrajny wymiar sekularyzacji i jej zwieńczenie, polegające na upadku religii i religijności wśród społeczeństw, a oznaczające utratę wiary przez ludzi. Wiara w Boga stała się tylko jedną z możliwości, przyjmowaną przez mniejszość. Praktyki religijne zostają zastąpione przyjęciem postawy laickiej, naturalnej, agnostycznej lub ateistycznej. Upadek religii polega na odwróceniu się od nich społeczeństw. Religia przestaje odgrywać ważną rolę w życiu człowieka. Sekularyzacja w skrajnym ujęciu oparta jest na założeniu, że nie ma celów pozaziemskich i szczęścia pozaziemskiego, zaś w ujęciu umiarkowanym zakłada, że cele pozaziemskie można zlekceważyć jako mało ważne lub wtórne wobec ziemskich. Najwyższą wartością jest szczęście ziemskie człowieka i jego rozwój na Ziemi. Tej wartości muszą być podporządkowane wszystkie inne. Pełnię szczęścia i pełen rozkwit człowieczeństwa można uzyskać bez Boga, podążając za wezwaniami natury ludzkiej lub posługując się rozumem. Ta zmiana nastawienia do życia ludzkiego i jego celów pociąga za sobą deprecjację religii oraz prowadzi do upadku praktyk religijnych w Europie nowoczesnej.

Tak w sposób schematyczny można streścić rezultaty badań i rozważań autorów klasycznych teorii sekularyzacji. Jest ich wielu: Karol Marks i marksiści, Jean Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons, Brian Wilson i inni⁷.

⁵ E. Noelle-Neumann, *Der Wertewandel in unserer Gesellschaft seit 1970 – unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in Ost und West*, Frankfurt/Main 1997, epd. Dokumentation, s. 4, passim; R. Kocher, J. Schild, *Wertewandel in Deutschland und Frankreich*, Leski, Beidrich, Opladen 1998, s. 241, passim.

⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge Mass., London 2007, s. 20, 526.

⁷ B. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966; D.A. Martin, *A General Theory of Secularisation*, Oxford UP, Oxford 1978; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 1994, s. 83 i nast.

Dla uniknięcia nieporozumień, zwrócimy uwagę na jeszcze inne procesy, co do których nie ma zgody wśród teoretyków sekularyzacji, czy mianowicie wchodzi one w skład procesów sekularyzacji. Po pierwsze, należy wyróżnić tak zwany *sekułaryzm* protestancki, który oznaczał antypapieskość, ale nie antyreligijność. Protestantom chodziło o uczynienie *saeculum* bardziej religijnym, a religii bardziej związaną ze sferą świecką. W sferze świeckiej miały być również wprowadzane w życie normy Boże (wolność, godność, równość, braterstwo) – na kontynencie europejskim niezależnie od Kościoła i religii, zaś w krajach anglosaskich we współpracy z religią. Szczególnie dobrze widać to nastawienie w Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości. Na zjawiska te zwrócił uwagę między innymi Max Weber. Tak rozumiany sekularyzm nie jest bynajmniej tożsamy z sekularyzacją w wymiarze obiektywnym oraz subiektywnym i nie musi być traktowany jako jej część składowa. Według sekularyzmu protestanckiego Bóg nowożytności stał się obecny w strukturach społecznych i politycznych, czyli w tworzonych wedle moralnych zasad dziełach poszczególnych ludzi oraz całych społeczeństw (a nie w osobach władców politycznych czy hierarchów duchowych).

Po drugie, trzeba wyróżnić *pluralizm* religijny. Epokę moderności cechując wzrost liczby religii chrześcijańskich w świecie zachodnim oraz wzrost liczby kontaktów z przedstawicielami innych religii. Sytuacja ta wpłynęła z jednej strony na pogłębienie życia duchowego wyznawców poszczególnych religii, z drugiej prowadziła często do napięć i walk międzyreligijnych, z trzeciej zaś zmuszała do wyboru religii przez poszczególne jednostki (zwłaszcza małżeństwa o mieszanej przynależności religijnej). W konsekwencji pluralizm religijny mógł wpływać na tworzenie się postaw relatywizmu i zobojętnienia religijnego. W tej materii jednak nie ma zgody wśród teoretyków i socjologów religii. Niektórzy głoszą, że pluralizm religijny sprzyja pogłębianiu wiary religijnej⁸.

Po trzecie, związana z procesami sekularyzacji, ale chyba tylko luźnymi związkami, jest *liberalizacja* religijna, zwana też sekularyzacją wewnątrzkościelną. Polega ona na rozluźnieniu norm i zasad religijnych. Występuje na poziomie instytucjonalnym oraz na poziomie osobistych praktyk wierzących. Mówi się, że instytucjonalnie władze Kościołów dzisiaj stosują mniej surowe kary za grzechy

⁸ Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków 2008, s. 259-262.

oraz w sposób bardziej łagodny niż kiedyś interpretują pojęcie grzechu i przykazań. Przywiązują dużą wagę do dóbr i przyjemności ziemskich. Z kolei wierni nie przestrzegają tak dokładnie doktryny i nakazów Kościołów jak jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Ich poglądy i zachowania często znacznie odbiegają od wymogów doktryn Kościołów. Niektóre swoje zachowania po prostu przestali traktować jako grzeszne (na przykład stosowanie środków antykoncepcyjnych), inne zaś – do niedawna uchodzące za grzeszne – traktują jako zgodne z pojęciem wiary i doktryny, na przykład rzadkie uczestniczenie w nabożeństwach kościelnych lub przekonanie o nieistnieniu piekła⁹.

2. Krytyki teorii sekularyzacji

W ostatnich dziesięcioleciach w literaturze dominują krytyki teorii sekularyzacji, zarówno tych opisowych, jak i normatywnych. Zarzuca się jej zwolennikom błędną lub jednostronną, powierzchowną znajomość historii. Według krytyków reformatcja i kontrreformatcja to epoki krytyki wad tradycyjnego Kościoła, a równocześnie to okres odrodzenia religijnego. Zwalczano wówczas bałwochwalstwo, przesady, magię. Doskonaliła się i racjonalizowała wiara religijna. W tym procesie brały udział władze polityczne, zakony, ruchy religijne i nowe religie. Specyficzna sytuacja z okresu wojen religijnych w I połowie XVII wieku nie może przesłaniać obrazu epoki. A poza tym, rozpowszechniony pogląd o tym, jakoby religie były źródłem owych wojen religijnych w XVII w., jest nadużyciem. Historycy coraz częściej go kwestionują. Wskazują, że w tamtej epoce religia jeszcze nie była oddzielona od państwa i to kształtujące się państwa narodowe wywoływały wojny. Wykorzystywały różne religie do uzasadniania swojego panowania, wymuszania posłuchu wśród poddanych i integracji narodowej. Religie były przekształcane w narodowe i państwowe (w sensie prawnym lub faktycznym) i takimi pozostały aż do XIX wieku¹⁰. Żadne procesy separacji czy neutralizacji państwa wobec Kościołów nie występowały.

⁹ Ibidem, s. 43-44.

¹⁰ T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, w: E. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, Harper and Row, New York 1967, s. 33-70.

Krytycy teorii sekularyzacji podkreślają, że po pierwsze, sekularyzacja nie warunkuje pozytywnie modernizacji ani nie pogłębia się pod wpływem modernizacji – co głosiło wielu teoretyków modernizacji¹¹. Jak wykazał J. Casanova, modernizacji w Stanach Zjednoczonych i w krajach pozaeuropejskich nie towarzyszyła sekularyzacja indywidualna ani wspólnotowa. Poza tym w krajach propagujących programowo ateizm (ZSRR, Chiny) modernizacja odnosiła sukcesy tylko chwilowo i to dzięki wielkim wysiłkom oraz ofiarom społeczeństwa¹². Dzisiaj Chiny odnoszą sukcesy gospodarcze, ale przestały zwalczać religie.

Po drugie, sekularyzacja antyreligijna jest fenomenem lokalnym w XX wieku, bo zachodziła tylko w okresie moderności w Zachodniej Europie oraz politycznie była wymuszana w krajach komunistycznych. Inne regiony jej nie znają. Zachodnia Europa jest więc wyjątkiem w skali globalnej. W żadnym razie nie może służyć jako wzór rozwoju czy model do naśladowania dla innych – jak sugerowali teoretycy sekularyzacji. W Europie główny sens sekularyzacji polegał na wyzwalaniu się z cezaropapizmu, z polityki zewnętrznego narzucania ludziom religii za pomocą siły politycznej.

Po trzecie, nawet w krajach zachodniej Europy miała wymiar głównie instytucjonalny. Usunięta została z życia politycznego niektórych państw w XIX i XX wieku, ale nie zawsze pociągnęła za sobą utratę wiary przez poszczególnych ludzi. Ludzie przestali uczęszczać na nabożeństwa kościelne, ale nadal kultywują postawy religijne lub duchowe. Skrajne postacie sekularyzacji bynajmniej nie są powszechne. Co więcej, powstają nowe formy religijności utrzymujące żywotność wielkich religii tradycyjnych: grupy medytacyjne, pielgrzymki, działalność charytatywna. Rozwija się duchowość religijna również poza nimi. Tożsamość religijna oderwała się od praktyk religijnych, zwłaszcza typu kościelnego. Ch. Taylor, J. Casanova, T. Luckmann, P. Norris, R. Wuthnow zgodnie podkreślają, że mamy dzisiaj do czynienia z indywidualizmem ekspresjonistycznym, czyli z powstaniem nowego typu duchowości, opartej na doświadczeniach osobistych i na dążeniu do doskonałości wewnętrznej poza wielkimi Kościołami. Taką duchowość zindywidualizowaną

¹¹ Por. M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane*, t. I-III, Nomos, Kraków 2000; P. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999; T. Luckman, *Niewidzialna religia. Problemy religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996.

¹² Por. J. Casanova, *Religie publiczne...*, op.cit., passim.

zaliczają do postaw religijnych. Rozwija się ona od lat siedemdziesiątych XX wieku, a więc powstała jako reakcja na sekularyzację i osłabienie religii tradycyjnych, które to procesy wystąpiły ze szczególnym natężeniem w latach sześćdziesiątych XX wieku na kontynencie europejskim. Taka duchowość nie potrzebuje odniesień do państwa, instytucji kościelnych, dogmatów ani do świeckich ideologii. Jest to duchowość rozwijana zarówno poza Kościołami tradycyjnymi, jak również w ich ramach. Stąd chodzenie do kościołów przestało być wskaźnikiem religijności społeczeństw (w Stanach Zjednoczonych na przykład 40% ludności chodzi do kościołów, a ponad 90% wierzy w Boga, w Zachodniej Europie, odpowiednio, 30 i 60%). Wierzący tworzą wspólnoty nieformalne w ramach Kościołów i ich instytucji oraz poza instytucjami oficjalnymi i poza tradycyjnymi Kościołami. Religia stała się przeżyciowa, zindywidualizowana (kosztem zinstytucjonalizowanej, kościelnej lub pełniącej społeczne funkcje integracji i legitymizacji). Ten typ religijności określany jest czasem jako religia niewidzialna¹³. Obecnie postępuje jej odrodzenie. Występuje ona w wielu krajach świata w postaci religii indywidualnego zbawienia (osobistej, spersonalizowanej). *Sacrum* zostało rozproszone, znajduje się w domu, w rodzinie, w związkach międzyludzkich, wspólnotowych, w osobistym życiu, a nie tylko w kościołach.

Po czwarte, obserwujemy powrót ludzi do religii tradycyjnych i Kościołów w krajach zachodnich. Wzrasta liczba chrztów, ślubów kościelnych, przystąpień do komunii oraz uczestników nabożeństw w niedziele i święta. Niezależnie od tego procesu następuje wzrost liczby wyznawców religii wschodnich w świecie zachodnim, zwłaszcza różnych odmian buddyzmu i hinduizmu¹⁴.

Po piąte, wskazuje się, że państwa nigdy nie są neutralne wobec religii i Kościołów. Jeśli praktykują usuwanie religii z życia publicznego (jak to ma na przykład miejsce we Francji), to znaczy, że sprzyjają ateizmowi jako pewnej formie ideologii, czy wręcz religii antykościelnej. Zwolennicy sekularyzacji pozostający przy władzy nie

¹³ R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since 1950*, University of California Press, Berkeley 1995; P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków 2006, s. 165 i inne; J. Casanova, *Religie publiczne...*, op.cit., s. 33, 350 i inne; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996; Ch. Taylor, *Secular Age*, op.cit., s. 34, 513.

¹⁴ J. Casanova, *Religie publiczne...*, op.cit., s. 25; P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum...*, op.cit., s. 165.

postępują więc uczciwie wobec ludzi religijnych. Traktują ich jako obywateli drugiej kategorii.

Po szóste, podkreśla się (na co wcześniej już zwracaliśmy uwagę), że każdy pogląd i każde przekonanie zakłada pewne przyjęte założenia. O nich można dyskutować, ale niepodobna ich dowodzić. Na przykład prawa człowieka są przyjmowane arbitralnie w kulturze zachodniej. Religijne przekonania nie stanowią pod tym względem wyjątku – wbrew temu, co sugerują zwolennicy sekularyzacji. Wbrew wczesnemu Habermasowi i Rawlsowi, dysputy świeckie w sferze publicznej także wcale nie są bardziej racjonalne od religijnych ani nie wymuszają racjonalnych postaw. Przeciwnie, dominują w nich afekty, interesy, przesady, manipulacje. Tak więc usuwanie z nich religii jako czegoś irracjonalnego jest samo postępowaniem irracjonalnym. Tym bardziej okazuje się ono irracjonalne, jeśli uwzględnimy fakt, że oświecenie antyreligijne skompromitowało się swoją polityką kolonialną, powstaniem ustrojów totalitarnych, kryzysami gospodarczymi, niszczeniem tradycji i moralności.

Po siódme, różnorodność poglądów i przekonań dotyczy wszelkich spraw społecznie ważnych, a nie tylko religijnych. Wielość stanowi źródło kreatywności i jest czymś pozytywnym. Argumenty nowożytne o szczególnie konfliktogennym charakterze religii są jednostronne i nieuczciwe¹⁵. Można zresztą sytuacjom, w którym religie zaogniały konflikty, przeciwstawić wiele innych sytuacji, w których religia łagodziła konflikty (choćby konflikty graniczne między różnymi państwami Ameryki Południowej, w których rolę arbitra pełnił Watykan). Dzisiaj zresztą różnice ekonomiczne wywołują większe niesnaski niż religijne¹⁶.

Po ósme, usuwanie religii z życia publicznego oznacza zubażanie sfery publicznej, bo jednocześnie eliminowane są dyskusje nad założeniami, normami moralnymi i podstawowymi zasadami, które winny obowiązywać w sferze publicznej, w tym i w politycznej. Polityka jest wyrazem kultury społecznej, a sercem kultury jest religia. Religia pełni funkcje sensotwórcze, etyczne, tożsamościowe i inne społeczne. Dostarcza moralnych norm i uzasadnień dla politycznych

¹⁵ W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford UP, Oxford 2009; R. Wuthnow, *The Consciousness of Reformation*, University of California Press, Berkeley 1976.

¹⁶ R. McCutcheon, *Manufacturing Religion, Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford UP, Oxford 1997; D. Johnston (ed.), *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford UP, New York 2008.

działań i idei. Religijne podstawy społeczeństw powinny być więc zawsze uświadamiane i dyskutowane w sferze publicznej. Mimo że dzisiaj wartości i normy są przekazywane przez szkoły i inne instytucje publiczne, to są one proveniencji religijnej¹⁷. Tak więc Kościół i religia to nie tylko sprawy prywatne. Religie stają się na powrót ważne dla sfer publicznych, bo poruszają problemy żywotne dla obywateli. Nowe i stare wspólnoty religijne domagają się obecności w sferze publicznej i tymi dążeniami wpisują się w nurt szerokich tendencji zwanych często multikulturowymi. Jak zauważył J. Casanova, poczynając od lat osiemdziesiątych, religie manifestowały wielokrotnie również swoją siłę moralną w sferze publicznej i politycznej, chociażby w postaci polskiej „Solidarności”, rewolucji islamskiej w Iranie, fundamentalizmu protestanckiego w Stanach Zjednoczonych czy rewolucyjnej roli katolicyzmu w Ameryce Południowej.

Subiektywizacji i indywidualizacji religijnej towarzyszy dążenie do ekspresji swoich przekonań. Szerzy się przekonanie, że sekularyzmy antyreligijne dyskryminują ludzi religijnych na Zachodzie w podobny sposób jak islamizm w arabskich państwach fundamentalistycznych dyskryminuje niereligijnych. Zakazują bowiem ujawniania religijnych powodów skłaniających do przyjęcia określonych przekonań lub podejmowania działań. Eliminacja religii ze sfery publicznej oznacza w praktyce propagowanie postaw ateizmu i ograniczanie wolności obywateli wierzących¹⁸.

W XX wieku byliśmy świadkami sekularyzacji (lub raczej laicyzacji) przymusowej, odgórnej, podjętej przez władze polityczne. Miała ona dwa główne drastyczne wydania w ustrojach totalitarnych: nazistowski w czasach panowania hitleryzmu w Niemczech i w krajach podbitych oraz komunistyczny w krajach rządzonych przez komunistów. Utopia komunizmu Marksa to próba pokonania dualizmu między *saeculum* a transcendencją na bazie naturalnej. Wizja doskonałego świata doczesnego bez odniesień do transcendencji oznaczała sakralizację tego, co czasowe, ziemskie, immanentne. Sekularyzacja przymusowa antyreligijna okazała się jedną

¹⁷ R. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1984; R. Bellah, *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper and Row, New York 1970.

¹⁸ G. Walker, *Illusory Pluralism, Inexorable Establishment*, w: N.L. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship*, Princeton UP, Princeton 2000, s. 112; A. Gutmann, D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard UP, Cambridge 1996.

z konsekwencji modernizacji – ale tylko jedną z nich¹⁹ – i upadła. W XXI wieku na całym świecie odnotowane jest ożywienie religijne, odnowa duchowości, wzrost aktywności Kościołów i wierzących, zarówno wewnątrz wspólnot religijnych, jak i w sferach publicznych. O procesach sekularyzacji mówi się jako o należących do przeszłości i mających charakter lokalny. W niektórych ujęciach znaczą tylko zmianę form wiary, religijności i pobożności²⁰.

¹⁹ R. Bellah, *Beyond Belief...*, op.cit.

²⁰ Por. J. Casanova, *Rethinking Secularisation. A Global Comparative Perspective*, w: P. Berger, L. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, Boston 2007, s. 101-120; D. Herbert, *Religion and civil society: rethinking public religion in the contemporary world*, Ashgate, Burlington 2003, s. 3-28.

**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

Seria: PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm-teoretycyzm-reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995

23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i prze-wartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukjonistycznych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szczśniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998

49. Jan Such, Małgorzata Szczesniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szczesniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii (II wyd.)*, 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności (II wyd.)*, 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000

72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006

96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
116. Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010

**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII
I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**

redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE

redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
Tom V: *Magma uczuć*, 2005
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Wkrótce w tej samej serii:

Tom X: *Aporie czasu*

Adres internetowy serii PROBLEMY / DYSKUSJE:
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje

Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006

