

MACIEJ HUŁAS*

Życie publiczne a moralność¹

Czym jest życie publiczne?

Wnuk-Lipiński nazywa życiem publicznym „wszelkie przejawy życia społecznego pojawiające się pomiędzy żywiołem gospodarstw domowych i innych nieformalnych mikrostruktur społecznych z jednej strony, a poziomem państwa narodowego – z drugiej”². Honneth lokuje życie publiczne w przestrzeni wewnątrzspołecznej, między prywatną sferą rodziny a oficjalną sferą władzy³, a Hansen umiejscawia je w oddzielnym czwartym obszarze obok państwa, ekonomii, oraz rodziny⁴. Z powyższego dają się wyprowadzić co najmniej dwa istotne wnioski: (1) życie publiczne powstaje i przebiega w szczelinowym obszarze pomiędzy sferą prywatną różnych poziomów a instytucjonalną sferą państwa⁵; (2) obejmuje ono działania *zwykłych ludzi*, tj. takich których podstawą i tytułem uczestnictwa nie są statusy dziedziczone, nie jest występowanie z pozycji reprezentanta instytucji państwa bądź interesów społecznych systemów

* DR MACIEJ HUŁAS – doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii. Zatrudniony w Instytucie Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II od 2008 roku. Obszar zainteresowań badawczych: teoria sfery publicznej, katolicka nauka społeczna, społeczne transformacje nowożytności, solidaryzm chrześcijański, tożsamość w warunkach globalizacji. Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną z zakresu teorii sfery publicznej i autonomii obywatelskiej: *Decydować samemu. Sfera publiczna jako „locus” autonomii w teorii Jürgena Habermasa.*; e-mail: MHULAS@KUL.LUBLIN.PL.

¹ Publikowany artykuł jest rozszerzoną i częściowo przepracowaną formę hasła leksykonowego *Życie publiczne i moralność*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 966-973.

² E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 11.

³ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2015, s. 475.

⁴ M. Hansen, *Foreword*, w: O. Negt A. Kluge, *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, trans. P. Labanyi, J. O. Daniel, A. Oksiloff, Minneapolis 1993, s. xxvi.

⁵ M.R. Somers, *What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward and Historical Sociology of Concept Formation*, „Sociological Theory” 1995 July s. 124.

funkcjonalnych, lecz podstawą jest jeden wspólny wszystkim status obywatelski, z równą podmiotowością prawną zagwarantowaną przez demokratyczną konstytucję. Tak rozumianego statusu obywatelskiego nie narusza oczywiście przynależność do stowarzyszeń społeczeństwa cywilnego⁶.

O ile *granica* pomiędzy sferą publiczną a prywatną zaznacza się wyraźnie, o tyle ta oddzielająca sferę publiczną od instytucjonalnej przestrzeni państwa jest nieostra. Państwo, owszem, stawia granice sferze publicznej, ale w takim znaczeniu, że też „wyznacza warunki brzegowe jej funkcjonowania [...] jest istotnym punktem odniesienia dla prób objaśnienia sfery życia publicznego [...] jedną z kluczowych zmiennych niezależnych [...] za pomocą których objaśnia się funkcjonowanie sfery publicznej”⁷. Już na poziomie terminologii kategorie *publiczny* i *państwowy* zachodzą na siebie, czego przykładem są instytucje administracji państwowej określane mianem publicznych. Problem definicji publiczności i jej istoty był wielokrotnie przedmiotem analiz podejmowanych w ramach teorii społecznej⁸, teorii politycznej⁹, urbanistyki¹⁰, lingwistyki¹¹ i innych dyscyplin.

Kwestię granicy pomiędzy sferą publiczną a instytucjonalną sferą państwa wyjaśnia Habermas wykazując, że do istoty publiczności należy jej nierozzerwalny związek z *ogółem* społeczeństwa¹². I tak, publiczną przestrzenią jest przestrzeń dostępna dla wszystkich i służąca ogólnemu pożytkowi. Instytucją publiczną jest też taka instytucja która pomimo bycia częścią administracyjnego aparatu państwa pozostaje w ścisłym związku z dobrem wspólnym, tj. z dobrem ogółu. Publiczny charakter instytucji państwowych nie pochodzi zatem z obszaru administracji państwa, lecz wynika z tego, że ich celem jest tworzenie i ochrona dobra całej zbiorowości. Ogół przesądza też i o tym, że niektóre osoby uznawane są za publiczne, czyli że zostają machinalnie rozpoznawane przez wszystkich. Publiczny zatem charakter miejsc, zgromadzeń, debat, instytucji oraz osób

⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 386-393.

⁷ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, s. 11.

⁸ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukaszewicz, Warszawa 2007; C. Calhoun, *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*, Chicago-London 2012, s. 121n; Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA 2007, s. 185n; A. Koller, *The Public Sphere and Comparative Historical Research. An Introduction*, „Social Science History” 2010, 34/3, s. 261-290.

⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010.

¹⁰ R. Sennett, *The Public Realm, Quandt*,

<http://www.richardsennett.com/site/SENN/Templates/General2.aspx?pageid=16> (06.02.2015).

¹¹ M. Warner, *Publics and Counterpublics*, „Public Culture” 2002, 14/1, Winter, s. 49-90; D. Randall, *Ethos, Poetics, and the Literary Public Sphere*, „Modern Language Quarterly” 2008, 69/2, June, s. 221-243; H. J. Kleinstüber, *Habermas and the Public Sphere: From a German to a European Perspective*, „The Public” 2001 8/1, s. 95-108.

¹² J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, s. 56n

pochodzi z ich bezpośredniego związku z ogółem rozumianym jako całość uczestników życia społecznego, przez fakt, że wszyscy bez wyjątku mają do nich niereglamentowany dostęp jako anonimowi uczestnicy, albo że służą dobru wszystkich, bądź są rozpoznawane przez wszystkich. Według Arendt, aby coś mogło być uznane za publiczne musi spełnić dwa kryteria. Po pierwsze, musi być słyszane i widziane przez *wszystkich* i mieć *nieograniczone* koło odbiorców – przy czym, bycie przedmiotem wspólnego doświadczenia sprawia, że to co jest doświadczane, zostaje odbierane jako *rzeczywistość* łącząca a zarazem oddzielająca tych którzy doświadczają. Po drugie, publiczność jest *wspólnym* światem *wytworzonym* przez jej uczestników, którzy zajmują w niej pozycje inne od własnych pozycji *prywatnych*¹³.

Początki życia publicznego

Niektóre teorie sytuują początek życia publicznego w tzw. „erze osiowej” ok. 800 – 200 p.n.e.¹⁴. Podkreśla się w nich, że idea publiczności pojawiła się w kontekście powstania koncepcji polityki. Miało to nastąpić na fali dokonujących się podówczas przeorientowań z których powstały nowe obrazy świata zwłaszcza metafizyki i religii¹⁵. Przełomy osiowe i związane z nimi przeorientowania stanowiły bezprecedensową cezurę w postępie racjonalno-technicznym i stały się podwaliną przyszłej cywilizacji. Owe przeorientowania miały się pojawić mniej więcej w tym samym czasie, w różnych obszarach cywilizacyjnych, oddzielonych od siebie geograficznie i kulturowo: Izraela, Grecji, Persji, Indii i Chin. Era osiowa była cywilizacyjnym przełomem w plemiennie-archaicznym modelu zorganizowania życia społecznego, który położył kres (1) mityczno-mimetycznej kulturze oralnej opartej na metaforycznych narracjach zastępując ją kulturą teoretyczno-tekstualną¹⁶; (2) zapoczątkował krytyczną refleksyjność nadając jej postaci instytucjonalnej¹⁷; (3) wyodrębnił i kategorycznie rozdzielił dwa porządki immanentny i transcendentny, zmieniając przy tym panujące wyobrażenie o władzy politycznej jako autorytecie łączącym przymioty ludzkie i boskie¹⁸. Dla życia publicznego było to o tyle istotne, gdyż: zapoczątkowana

¹³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 70-73.

¹⁴ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich-München 1949.

¹⁵ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, s. 242.

¹⁶ J. Assmann, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, w: *The Axial Age and Its Consequences*, red. R.N. Bellah, H. Joas, Cambridge MA 2012, s. 379-381.

¹⁷ S.N. Eisenstadt, *The Axial Conundrum: Between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, „Análise Social” 2011, 46/199, s. 205.

¹⁸ R. Bellah, *What is Axial about the Axial Age?*, „European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie” 2005, 46/1, Religion and Society, s. 69-72;

wówczas kultura tekstualna, wprowadzenie zewnętrznej pamięci dało podstawę powstania teorii, pozwoliło rozumieć egzystencjalne osadzenie w aktualnej temporalności¹⁹, zrodziło świadomość historyczną oraz krytyczną refleksyjność. Zmiany o tak przełomowym znaczeniu można interpretować jako impuls w dziejowym procesie odkrywania autonomii obywatelskiej. Przełomy osiowe zmieniły wyobrażenie władzy politycznej, która nie była w stanie dłużej czerpać legitymacji z bezpośredniego związku z boskością. Biorąc poprawkę na wysoki stopień hipotetyczności teorii „ery osiowej” można z niej wyprowadzić co najmniej dwa wnioski istotne dla życia publicznego: pierwszy, że przyjmuje się istnienie kondycji ludzkiej, którą można określić jako uniwersalną racjonalność; oraz drugi, że idea życia publicznego jest jej ważnym komponentem.

Klasycy sfery publicznej Arendt i Habermas wyjaśniają znaczenie życia publicznego przez odniesienie do antycznego rozdziału dwóch obszarów aktywności ludzkiej: *oikos* i *polis*. Pierwszy identyfikowano z prywatną i odseparowaną od zewnętrznego świata przestrzenią gospodarstwa domowego, w obrębie którego wykonywano krępujące, upokarzające dlatego też skrywane przed oczyma świata czynności wynikające z potrzeb egzystencjalnej konieczności. Drugi utożsamiano z publiczną elitarną przestrzenią aktywności obywatelskiej, dostępnej wyłącznie dla obywateli, w tym wypadku mężczyzn o ugruntowanej pozycji ekonomicznej potwierdzonej pozycją przełożonego *oikos* (*oikodespoty*). W obszarze *polis* dyskutowano nad kwestiami ustroju, poszukując najbardziej optymalnych rozwiązań prawnych. Poza elitarnością, ważną i unikalną cechą antycznego modelu życia publicznego było to, że jego uczestnicy zasadniczo nie wnosili do debaty publicznej żadnych kwestii mających związek z interesem prywatnym, podyktowanym koniecznością potrzeb egzystencjalnych. Jedyną, a zarazem najwyżej cenioną wówczas formą gratyfikacji za elokwentną i uzasadnioną argumentację było zyskiwanie nieśmiertelnej sławy przez zapisanie się w pamięci potomnych. Udział w *polis* dawał niejako drugą egzystencję paralelną do *oikos*²⁰. Sprawiał, że uczestnicy należeli jednocześnie do dwóch odrębnych porządków prywatnego i społecznego, a ponadto zabezpieczał przed ulotnością życia jednostkowego²¹.

Przywoływanie teorii „ery osiowej” oraz antycznych warunków aktywności obywatelskiej jest usiłowaniem dotarcia do głębszych pokładów cywilizacyjnych mogących tłumaczyć osadzenie współczesnych modeli życia publicznego. W istocie jednak w obecnej postaci pojawiło się ono jako następstwo emancypujących procesów nowożytności, choć można wskazać na argumentacje jakoby

¹⁹ B. Wittrock, *The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Societal Transformations*, w: *The Axial Age and Its Consequences*, red. R.N. Bellah, H. Joas, Cambridge MA. 2012, s. 102 -106.

²⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 43.

²¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 76.

nowożytne życie publiczne było nieprzerwaną kontynuacją życia publicznego antyku²². Historia nowożytna dokładniej dokumentuje jednak procesy, które zmieniły charakter kategorii publiczny i prywatny²³, przyczyniając się do zaistnienia i rozkwitu życia publicznego²⁴. Stąd przyjmuje się że jest ono inwencją nowożytności. Nowożytne pochodzenie życia publicznego potwierdza analiza jego kluczowych powiązań ze społeczeństwem obywatelskim, oraz badania nad powstawaniem instytucji społecznych, w których przestrzeń życia publicznego przedstawiana jest jako unikalna nowożytna jednostka ontyczna nowożytności²⁵, bądź nowożytne imaginarium społeczne²⁶. Porzucenie w nowożytności utrwalonej przez stulecia tradycyjnej platońsko-augustyńskiej koncepcji kosmicznego porządku społeczno-moralnego mającego uzasadnienie w transcendencji, na rzecz immanentnej grocjańsko-lockeańskiego koncepcji natury ludzkiej z jej indywidualistycznym rozumieniem praw jednostkowych, ukierunkowaniem na interes własny i naturalne dążenie do osiągania własnego szczęścia dzięki zgodnej kooperacji z innymi, spowodowało nieodwracalne zmiany w *samorozumieniu* się jednostek jako podmiotów moralnych, oraz w sposobie postrzegania przez nie ich własnych życiowych ról i społecznych funkcji. Nowożytność usuwając transcendencję jako źródło uzasadniające porządek moralno-społeczny, zniósła hierarchiczny podział na stany społeczne: *oratores*, *bellatores*, *laboratores* dowartościowując ten wymiar codziennego życia, który był bezpośrednio podporządkowany konieczności egzystencjalnej, tj. dyscyplinę pracy zawodowej, przedsiębiorczość ekonomiczną oraz pragmatycznie ukierunkowaną aktywność polityczną. Bliższych źródeł współczesnego życia publicznego nie należy zatem szukać w antycznych prefiguracjach lecz w nowożytnych transformacjach, gdyż pojawiło się ono wraz z wolnym rynkiem, nowożytną demokracją i społeczeństwem obywatelskim jako produkt owych zmian²⁷. Trudno wyobrazić sobie jednak zachodnią nowożytność oraz jej racjonalno-krytyczne inwencje w oderwaniu od podwaliny położonej w erze osiowej.

²² D. Randall, *Ethos, Poetics, and the Literary Public Sphere*, „Modern Language Quarterly” 2008, 69/2, s. 221-243.

²³ L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979, s. 43-56, 79-75.

²⁴ Więcej na ten temat R. Koselleck, *Krytyka i Kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, tłum J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015.

²⁵ S.N. Eisenstadt, *Public Spheres and Civil Society in Selected Pre-Modern Societies: Some Comparative Observations*, „Comparative Sociology” 2006, 5/1, s. 2.

²⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass 2007, s. 164

²⁷ Obszerne wyjaśnienie czynników odpowiedzialnych zmianę rozumienia porządku naturalnego przedstawia Charles Taylor w IV rozdziale *A Secular Age* poświęconym nowożytnym społecznym imaginariom. Zob. Tamże, s. 159-211.

Uczestnicy i warunki uczestnictwa

Hannah Arendt uważa, że o zdolności uczestnictwa w życiu publicznym decyduje odpowiednia kondycja ducha i umysłu, mianowicie taka, która uzdalnia jednostki do przekraczania psychologicznie i kulturalnie upośledzającej stąd też skrywanej przestrzeni prywatnej, celem łączenia się z innymi w jawnej i wzniosłej sferze publicznej stwarzającej warunki osiągania wolności, auto-upamiętnienia oraz realizacji wartości wyższych²⁸. Na tak rozumianą kondycję składa się jednak szereg cech osobowych, jak: wolne od społecznej fobii i chimer usposobienie wchodzenia w dyskursywne relacje z innymi²⁹; przekonanie, że nie autorytet zastany lecz merytoryczna perswazja, dyskurs oraz siła merytorycznego argumentu są środkami osiągania porozumienia w istotnych kwestiach życia publicznego³⁰; mentalna gotowość dokonywania kreatywnej zmiany, czyli tworzenia nowych stanów faktycznych w życiu publicznym przez działanie, które przenosi uczestnika z podstawowego poziomu antropologii zdominowanej przez egzystencjalne potrzeby produkcji i konsumpcji na poziom historyczno-filozoficznego rozwoju będący antytezą tego pierwszego³¹. Ideałem życia publicznego, które Arendt sprowadza do szeroko rozumianej polityki³² są warunki, w których uczestnicy w sposób wolny mogą prowadzić debaty i dyskusje, przy czym za *conditio sine qua non* wolności dyskusji uznaje całkowitą niezależność od partykularnych warunków życia prywatnego. Interesującym elementem teorii Arendt jest to, że zasadniczo nie ogranicza ona dostępu do sfery publicznej z tytułu klasy, pochodzenia, płci, stylu życia, co wielokrotnie było przedmiotem krytyki teorii Habermasa³³. Konsekwentnie, najbardziej dogodne warunki usytuowania działań publicznych dostrzega w centrach i przestrzeniach miejskich, ze względu na ich kondensację sprzyjającą wolności i anonimowości zgromadzeń³⁴.

²⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 96, 229.

²⁹ Tamże, s. 41n.

³⁰ Tamże, s. 46.

³¹ G. Rohmoser, *Zäsur. Wandel des Bewusstseins*, Stuttgart 1980, s. 469.

³² C. Calhoun, *The Roots of Radicalism*, s. 164.

³³ Tłumaczenie *Strukturalnych przeobrażeń* Habermas na język angielski w 1989 r. wzmogło zainteresowanie jego teorią w anglojęzycznej przestrzeni akademickiej stając się przedmiotem wielu analiz krytycznych opublikowanych w pracy zbiorowej pod redakcją Craiga Calhouna, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge MA-London 1996. Autorzy tego zbioru zarzucali Habermasowi m. in. redukcjonistyczne traktowanie warunków uczestnictwa w sferze publicznej. Zob. N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, s. 109-142; G. Eley, *Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*, w: Tamże, s. 289-339.

³⁴ R. Sennett, *The Public Realm*, Quandt).

³⁴ <http://www.richardsennett.com/site/SENN/Templates/General2.aspx?pageid=16>

Jürgen Habermas wyprowadza genezę życia publicznego z nowożytnej zmiany układów społecznych, spowodowanej rozwojem kapitalizmu finansowego którego następstwa w efekcie przyczyniły się do marginalizacji ekonomicznej pozycji tradycyjnego mieszczaństwa, kreując warunki dla powstania wyemancypowanego obywatelstwa burżuazyjnego, oraz pierwszych struktur nowoczesnej kultury informacyjnej. Warunki uczestnictwa w życiu publicznym uzależnia zasadniczo od *dwóch* dyspozycji osobowych. Pierwszą jest krytyczna racjonalność, która formuje się w procesie zaspokajania psychologicznych potrzeb przez konsumpcję produktów kultury wyższej, połączonych z intelektualną zdolnością jej interioryzacji oraz umiejętnością formułowania zdystansowanych ocen w ramach krytyczno-racjonalnej dyskusji (*homme*). Drugą dyspozycją była ekonomicznie utrwalona pozycja społeczna, która w warunkach burżuazyjnego mieszczaństwa obywatelskiego przekładała się na status głowy (ojca i męża) „nuklearnej” rodziny mieszczańskiej, zdolnego kontrolować obrót towarowy oraz system społecznie zorganizowanej pracy (*citoyen*). Habermas uzależnia zatem obecność w życiu publicznym od odpowiedniej dyspozycji intelektualnej oraz od pozycji ekonomicznej, której zagrożenie staje się tytułem roszczenia by skrywana polityka gospodarcza państwa, została ujawniona i stała się przedmiotem społecznego skrutynium³⁵. Obydwie cechy miały uzdalniać uczestników życia publicznego do deliberowania nad kształtem ustroju, według kryteriów racjonalno-krytycznej argumentacji, która tworzyła warunki dla cykulacji odmiennych opinii będących podstawą formowania opinii publicznej. Przy czym, racjonalność działań w życiu publicznym u Habermasa, wyznaczał i gwarantował skrywany interes prywatny, którego ochrona była motywem do uczestnictwa w życiu publicznym.

Według przedstawicieli „szkoły performatywnej” Richarda Sennetta, Cliforda Geertza³⁶ i Ervinga Goffmana³⁷, istota życia publicznego nie tyle zawiera się w działaniu politycznym, co w kulturowych, ekspresywnych i często drobniagowych sposobach zachowań, poprzez które uczestnicy życia publicznego manifestują siebie w relacjach do innych. Jest to sposób wyjaśnienia życia publicznego przez odniesienie do kultury antropologicznej. Przedstawiciele tego stanowiska zasadniczo nie wprowadzają żadnych wstępnych obwarowań uczestnictwa w życiu publicznym, jakie występują u Habermasa w postaci pragmatycznie zorientowanej krytycznej racjonalności, oraz - choć w mniejszym stopniu - u Arendt jako psychologiczna zdolność przekraczania i dystansowania się od sfery prywatnej. Podstawowym warunkiem uczestnictwa jest tu już samo pojawianie się w przestrzeniach publicznych: na ulicy, przebywanie w budynkach

³⁵ C. Calhoun, *The Roots of Radicalism*, s. 126n.

³⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.

³⁷ E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, Warszawa 2011.

publicznych, na placach czy w otwartych zgromadzeniach. Obszary te kreują sytuacje, w których uczestnicy manifestują siebie za pomocą specyficznych najczęściej pozawerbalnych kodów komunikacyjnych. Ich treść można wyczytać ze sposobu ubioru; stosowanych form pozdrowień; rytuałów zachowań przy posiłku, form i granic spontaniczności; sposobu unikania kontaktów wzrokowych³⁸; okoliczności sprzyjających i niesprzyjających swobodzie dyskusji; gestów ciała czynionych w celu wzbudzania seksualnego zainteresowania w innych uczestnikach życia publicznego, oraz gestów temu przeciwnych. Przestrzeń publiczna traktowana jest tu metaforycznie jako przedłużenie sceny teatralnej. Ma ono pomagać w zrozumieniu zachowania w życiu publicznym przez antropologiczne porównanie form ekspresji na scenie teatralnej z manifestowanymi w przestrzeni życia publicznego.

Dziedziny życia publicznego

Ponieważ życie publiczne na ogół utożsamiane jest z szeroko rozumianą aktywnością obywatelską³⁹, można przyjąć, że pierwszym i zasadniczym obszarem jego realizacji jest przestrzeń polityki i prawa – obywatelstwo czy to antyczne, czy nowożytne pozostaje niezmiennie tą samą kategorią polityczno-prawną. Z powyższego można wnioskować, że życie publiczne obejmuje wszystkie *zinstytucjonalizowane* funkcjonalne dziedziny aktywności, systemy cząstkowe, które podlegają uregulowaniom prawnym. Na pierwszym miejscu *ex definitione* należy wymienić politykę i całą przestrzeń ustrojowo-prawną jako ten zakres który realizując potrzebę *zorganizowania* wzajemnego życia zbiorowości ludzkiej angażuje obywatelskość w sposób najbardziej bezpośredni. Obywatele jako wyborcy mają moralną powinność czynnego uczestnictwa w kształtowaniu rzeczywistości politycznej, która niekiedy jest obowiązkiem obwarowanym sankcją (Australia). Dalej należy wskazać na inne kluczowe obszary działań instytucjonalnych, które choć wynikają z innych potrzeb niż polityka i realizują inne cele stanowią przedmiot strategicznych działań państwa, oraz obszar regulacji prawnych. Należą do nich: ekonomia, która kreuje warunki zaspokojenia potrzeb egzystencjalnych; rodzina, w obrębie której zaspokajane zostają potrzeby emocjonalne; nauka i technika jako przestrzeń zaspokajania potrzeb poznawczych; religia jako obszar realizacji potrzeb metafizycznych; sztuka jako obszar realizacji otwartości człowieka na piękno; i *last but not least* rozrywka jako ważna dziedzina rekreacji służącej regeneracji sił.

³⁸ K. Fox, *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour*, London 2005.

³⁹ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, s. 12.

Każda z wymienionych dziedzin jest obszarem życia publicznego przez bliższy bądź dalszy związek z polityczno-prawnym obywatelstwem. Wszystkie są obszarem uregulowań, czy to na poziomie legislacji państwowej czy międzynarodowej, a decyzje i działania podejmowane w obrębie każdej z nich podlegają normatywnej kwalifikacji, gdyż urzeczywistniane w ich ramach dobro wspólne jest powinnością do zrealizowania. Obszary te w żaden sposób nie są jednak autarkiczne. Przeciwnie, zachodzą na siebie, są komplementarne, a oddzielające je granice są porowate. Można wskazać na obszary będące platformą połączenia owych dziedzin. Pierwszym jest nauka. Jej osiągnięcia tworzą funkcjonalne i społeczne struktury oraz aparatury (polityczne, ekonomiczne, humanitarne i in.) o charakterze globalnym⁴⁰. Nieustannie rozwijająca się wiedza instrumentalna i argument oparty na ekspertyzie naukowej wyznaczają kierunki rozwoju oraz dyktują „racjonalność” niemal wszystkim zakresom funkcjonalnym. Likwidacja analfabetyzmu przyczyniła się do powstania zuniformizowanej racjonalności. Edukacja, badania, zastosowanie badań, tworzenie i upowszechnianie zdobytych wiedzy, dysponenci technologii o znaczeniu strategicznym dla porządku na świecie, wolność informacji i ochrona danych czy praw autorskich – wszystko to nie działa na zasadzie przypadku, lecz wymaga odpowiednich uregulowań prawnych o charakterze międzynarodowym⁴¹. Następną płaszczyzną połączenia jest ekonomia, którą Michael Burawoy nazywa siłą kolonizującą wszystkie ważne obszary życia społecznego przez fakt, że rynki i przepływy kapitałów przestały być w całości regulowane legislacją państw narodowych⁴². Każda z wymienionych dziedzin jest obszarem życia publicznego przez bliższy bądź dalszy związek z polityczno-prawnym obywatelstwem, każda też jest obszarem działań podlegających normatywnej kwalifikacji.

Kulturowo-antropologiczna interpretacja życia publicznego przez „szkołę performatywną” kładzie jednak nacisk na jego apolityczny aspekt. Oznacza to, że dziedzin życia publicznego nie sposób zredukować wyłącznie do wymiarów związanych z polityczno-prawnym obywatelstwem czy instytucjonalnym zorganizowaniem, lecz należy rozumieć je szerzej, jako samą aktywną obecność ludzi we wspólnej przestrzeni nieformalnych działań i zachowań, które tak jak zakresy funkcjonalne bez wątpienia stanowią przedmiot wartościowań normatywnych.

⁴⁰ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 289

⁴¹ Tamże, s. 292n.

⁴² Problem kolonizacji społeczeństwa obywatelskiego i państwa przez ekonomię rynkową uwolnioną spod kontroli legislacji państw narodowych jest przedmiotem analiz m. in. Michaela Burawoya jako jeden z argumentów wspierających ideę przeorientowania socjologii w dyscyplinę bardziej uwzględniającą rzeczywiste problemy społeczne. Zob. m. in. Tenże, *Third-Wave Sociology and the End of Pure Science*, „The American Sociologist” 2005, Fall/Winter, s. 152-165; *What is to be Done?* „Current Sociology” 2008, 56/3, s. 351-359.

Rola wartości moralnych w życiu publicznym

Życie publiczne w swej złożoności jest *organologicznym* połączeniem w zbiorowym podmiocie społeczeństwa obywatelskiego wielu powiązanych za sobą komplementarnych działań realizowanych na poziomie instytucjonalnym, oraz różnych sytuacji w których jego uczestnicy wyrażają siebie. To oznacza, że nie sposób ujmować go wyłącznie w kategoriach eksplikatywnych, które informują o konkretnych stanach faktycznych. Jest ono przestrzenią powinności, w której wypracowuje się rozwiązania wzorcowe i dąży do ich urzeczywistnienia. Dlatego wartości moralne stanowią jego nieodzowny komponent. Wymiar moralny życia publicznego uwypuklają struktury władzy jakie wytwarza sfera publiczna oraz jej patologie⁴³. Aksjologiczne osadzenie życia publicznego wynika już z samego faktu, że chodzi w nim o konkretne priorytety i cele, strategie, programy i metody działań, które kształtują i decydują o kondycji ważnych obszarów egzystencji ludzkiej. Z uwagi właśnie na ich bliski związek z egzystencją, wszystkie one stanowią przedmiot oceny moralnej, gdyż od ich słuszności zależy los innych. Kwalifikacji aksjologicznej podlegają również jako skutki decyzji jednostek bądź grup.

Działania jednostkowe oparte na indywidualnej autonomii woli nie podpadają pod ocenę etyki indywidualnej bądź moralności indywidualnej, można o nich orzekać, że są dobre lub złe a ich podmioty działając w warunkach pełnej wolności konsekwentnie ponoszą za nie pełną odpowiedzialność⁴⁴. Funkcjonowania instytucji, których strategie i cele są skutkiem decyzji wielu podmiotów na różnych poziomach, nie sposób oceniać stosując kryteria odnoszące się do moralności indywidualnej, gdyż nie występuje tu czynnik indywidualnej odpowiedzialności. Ich aksjologiczna kwalifikacja dokonuje się w ramach etyki społecznej, i w zależności od tego, na ile ich zorganizowanie przyczynia się od realizacji celów wynikających z istoty każdego z nich, określa się je jako: sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe⁴⁵.

Sprawiedliwość jest centralnym elementem narracji Johna Rawlsa na temat władzy publicznej. W swej koncepcji racjonalności praktycznej uważa on, że jeżeli kwestie polityczne zahaczają o moralność dają się rozstrzygać racjonalnie, ponadto wykazuje też pewien moralny punkt widzenia pozwalający bezstronnie rozpoznać „co w danym przypadku leży w interesie powszechnym”⁴⁶. Omawia-

⁴³ J. Habermas, *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie*, w: Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI, Frankfurt 2014, s. 173-179.

⁴⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 56 [439], 62n [446n]. Por. R. Zippelius, *Rechtsphilosophie*, München 2003, s. 26.

⁴⁵ A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998.

⁴⁶ Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa [1962] 2007, s. 36.

jąc warunki dobrze zorganizowanego społeczeństwa opisuje on trzy poziomy publiczności, z których pierwszy i drugi *explicite* odwołują się do sprawiedliwości. Uważa, że dobrze zorganizowane społeczeństwo musi szanować wszystkie trzy poziomy, i dopiero zadośćuczynienie ich kryteriom spełnia warunki publiczności. Ich spełnienie jest niezbędne by mogła powstać autentyczna władza publiczna, która w odróżnieniu od władzy politycznej nie zostaje narzucona z góry, lecz opiera się na woli wolnych i równych obywateli tworzących kolektywny organizm⁴⁷. Życie publiczne – czy to na poziomie instytucjonalnym, czy na poziomie nieformalnej auto-manifestacji jednostek – jest przestrzenią urzeczywistniania wartości odnoszących się do moralności indywidualnej, ale przede wszystkim realizacji wartości społecznych takich jak: *miłość, zaufanie czy wdzięczność*, których realizowanie nie jest możliwe bez obecność innych⁴⁸.

Podstawową kwestią jaka pojawia się w kontekście związku życia publicznego i moralności jest wykluczenie z udziału w nim niektórych grup, jakie z gruntu zakładała idealizowana przez Habermasa – za wysoki poziom krytycznej racjonalności realizowanej w jej ramach – osiemnastowieczna mieszczańsko-obywatelska sfera publiczna, i co *de facto* nastąpiło po jej powstaniu. Wykluczenia wynikały z uwarunkowań związanych z: płcią, statusem ekonomicznym pozwalającym kontrolować obrót towarowy i organizować pracę najemną, oraz kondycją intelektualną uzdalniającą do udziału w racjonalno-krytycznej deliberacji. Elitarny bez wątpienia charakter liberalno-mieszczańskiej sfery publicznej doprowadził na początku XIX w do powstania szeregu paralelnych kontersfer (*conterpublics*) gromadzących właścicieli drobnych zakładów i przedsiębiorstw – słowem ludzi, których pozycje ekonomiczne choć gwarantowały samodzielność i niezależność w działaniu gospodarczym nie były na tyle silne, by dawać możliwości kontrolowania obrotu towarowego oraz organizacji pracy najemnej. Calhoun, dostrzega w tej kwestii istotne zaniedbanie liberalnego państwa jako aparatu administracyjnego, które stosując cenzurę, wysokie podatki nakładane na wydawców gazet, kontrolę giełdy oraz areszt wspierało i utrzymywało wykluczenia⁴⁹.

Kształtowanie

Moralny charakter życia publicznego wynika już z samego faktu, że składają się na nie działania mające wpływ na kształt i kondycję kluczowych instytucji, których prawidłowe zorganizowanie i funkcjonowanie stanowi nieodzowny

⁴⁷ J. Rawls, *Political liberalism*, New York, 1996, s. 68.

⁴⁸ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 26n.

⁴⁹ C. Calhoun, *The Roots of Radicalism*, s. 135.

warunek osiągania dobra wspólnego. Moralna narracja w odniesieniu do przestrzeni instytucjonalnych nakazuje *ex definitione* odrzucenie teorii deterministycznych, które istotę i funkcjonowanie instytucji społecznych zwłaszcza państwa i gospodarki usiłują tłumaczyć występowaniem „naturalnych” urządzeń przedustawnych (*harmonia paraestabilita*). Uznanie, że życiem instytucjonalnym rządzą naturalne porządki odpowiedzialne za powstawanie i przebieg niezależnych procesów i cykli podobnych do tych, które rządzą światem przyrody, *de facto* upodabniałoby instytucje do mechanicznych agregatów – *perpetuum mobile* – poruszanych i kierowanych samoświadomością wygenerowaną przez nie same w ich własnym obszarze.

Przykładem powyższego na gruncie ekonomii może być intelektualna spuścizna Szkoły Austriackiej, której przedstawiciele kreowali wizję gospodarki jako rzeczywistości zorganizowanej i funkcjonującej w oparciu o zastane i niezmiennie prawa rynku, gdzie rola przedsiębiorcy sprowadzała się do ich odkrycia, zrozumienia oraz umiejętnego wykorzystania do realizowania własnej strategii przedsiębiorczej. Takie ujęcie traktowało gospodarkę jako część zastanego świata przyrody, który sam w sobie ani nie stwarza możliwości zastosowania wartości moralnych na poziomie bazowego zorganizowania i funkcjonowania, ani sam nie podlega moralnemu wartościowaniu. Wartości moralne w tym wypadku mogą być realizowane dopiero na dalszych poziomach np. przy redystrybucji dochodu⁵⁰.

W przeciwieństwie do Szkoły Austriackiej przedstawiciele niemieckiej Szkoły Historycznej oraz solidaryzmu chrześcijańskiego postrzegali instytucje społeczne zwłaszcza ekonomię i państwo jako fragmenty szerszych organicznych układów działań, odzwierciedlających unikalność dążeń działających w nich podmiotów ukształtowaną przez konkretne warunki historyczne i etniczne, oraz przez ich aspiracje dążenia do wyższych bardziej wysublimowanych form życia społecznego. W takim rozumieniu instytucje stają się przestrzeniami kultury, których urządzenie i funkcjonowanie zależy od szeregu czynników spoza ich własnego obszaru. Tak rozumiane instytucje od podstaw stanowią rzeczywistość kształtowalną, zgodnie z przyjętą hierarchią priorytetów, wartości i zasad.

Demokracja a wartości moralne

Demokracja mimo swych mankamentów jest modelem sprawowania władzy, którego założenia legitymizują współczesne państwa prawa i kreują najbardziej korzystne warunki dla realizacji wartości uznawanych przez większość za

⁵⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2013; J. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between the Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975.

słuszne. Zasada jej funkcjonowania opiera się po pierwsze, na uznaniu wszystkich obywateli za równych decydentów w kwestiach ustrojowych a ich decyzji za bezwarunkowo wiążących; i po drugie, na „optymistycznie” założonym prawdopodobieństwie, że w sytuacjach wyboru dwóch odmiennych opcji istotnych dla życia danej zbiorowości, arytmetyczna większość zawsze wybierze opcję lepszą. Tak optymistyczne założenie kwestionowano w przeszłości wskazując, że świadomość zbiorowości zależy od panujących opinii, które niekoniecznie muszą być odzwierciedleniem samozachowawczego zdrowego rozsądku, lecz mogą być rozpowszechniane w postaci ideologicznej propagandy w warunkach kryzysów ograniczających obiektywną ocenę sytuacji, oraz przy zastosowaniu manipulujących form narratywnych, przekraczających kognitywne możliwości przeciętnych uczestników życia publicznego⁵¹.

Założone prawdopodobieństwo wyprowadzania słuszności z woli większości, równość wszystkich i bezwarunkowa akceptacja decyzji większości są eksplikatywne w swej naturze i w zasadzie nie informują o demokracji nic ponadto, że jest ona instrumentalnym systemem operacyjnym, obliczeniowym barometrem słuszności. Ten czynnik demokracji stawia liberalne państwo prawa w sytuacji permanentnego dylematu, konieczności oscylowania pomiędzy zapewnieniem własnej trwałości chroniąc się przed chimerycznością obywateli z jednej strony; oraz obawą by ochrona ta nie oznaczała faktycznego ograniczania możliwości decydowania z drugiej – przeczyłoby to bowiem podstawowej zasadzie demokratyczności i upodabniało państwo do reżimów autorytarnych⁵². Opisany dylemat zawiera dwa zasadnicze wnioski dotyczące demokracji: *pierwszy*, że demokracja sama z siebie nie generuje podstawy własnego istnienia; oraz *drugi*, że ową podstawę zapewniają wartości pochodzące z obszaru etyki, przyjęte i uznane za nienegocjowalne, które strzegą trzech podstawowych praw: do życia odpowiadającego godności ludzkiej, do wolności fizycznej i moralnej, oraz do posiadania własności przy uwzględnieniu jej funkcji społecznych.

Życie publiczne a religia

Ważnym punktem dyskusji nad moralnością w życiu publicznym jest pytanie o religię. Czy religia jest w stanie wносить konstruktywny wkład w demokratyczny model życia publicznego, którym rządzi zasada: pluralizmu; sekularnej racjonalności; i weryfikowalnej wiedzy? Habermas odpowiada wskazując na szereg czynników zmieniających optykę sekularnego spojrzenia na religię. Uważa, że

⁵¹ J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1999.

⁵² Klasycznym przykładem wewnętrznego ograniczenia demokracji jako systemu organizującego społeczeństwo jest tzw. „dylemat Böckenförde”. Zob. E-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 120.

społeczna rola religii zmienia się w warunkach kultury post-sekularnej która dysponuje własnym sekularnym odpowiednikiem autoreflektywnej świadomości religijnej. Świadomość post-sekularna wprawdzie oddziela naukę od wiary, czyni to jednak bez polemicznego uprzedzenia przeciwstawiając się redukowaniu racjonalności do nauki empirycznej; oraz usuwaniu doktryn religijnych z ogólnej genealogii racjonalności. Świadomość post-sekularna rozgranicza też wiedzę empiryczną od podejścia naturalistycznego, w którym odrzuca się wszelką wiedzę nie mającą potwierdzenia w empirii - a zatem i wszelkie normatywne propozycje z obszaru moralności prawa czy religii; indywidualną odpowiedzialność; oraz idee integracji politycznej których podstawą jest wspólna dla wszystkich kultura normatywna. Religia może i powinna służyć jako źródło rozwiązań konkretnych problemów politycznych, ze względu na jej – wielokrotnie wykorzystywany w przeszłości – potencjał motywujący odwołujący się do moralnej powinności, czerpiący z zasobów godności osoby ludzkiej i solidarności społecznej, oraz ze względu na fakt, że istotną część uczestników życia publicznego stanowią obywatele o ukształtowanej przez religie świadomości powinności i działań moralnych. Z uwagi na fakt, że religię, racjonalności i filozofię łączy jedna genealogia, zawiera ona potencjał kulturotwórczy zdolny wносить wkład w zapewnienie ciągłości cywilizacji zachodniej⁵³.

Na pytanie, dlaczego religii tak trudno kształtować życie publiczne, Habermas odpowiada wskazując na dwie przeszkody. Pierwszą są specyficzne kody komunikacyjne religii oraz osadzenie argumentacji religijnej w racjonalności uzasadnianej przez nieweryfikowalną transcendencję. Ażeby konstruktywnie kształtować życie publiczne, jego religijni uczestnicy stojąc niewzruszenie na gruncie swych własnych przekonań, muszą wypracować nowe kognitywne podejście do trzech głównych komponentów liberalnej demokracji: pluralizmu ideowego; nowoczesnej nauki opartej na immanentnej racjonalności; oraz prawa pozytywnego i sekularnej moralności⁵⁴. Drugą przeszkodą jest z gruntu założone uprzedzenie niereligijnej części obywateli do rozwiązań wypracowywanych przez część religijną, w którym kwestionuje się religię jako potencjalną substancję kognitywną przeciwstawiając ją racjonalności sekularnej. W tym wypadku należy przyjąć, że sekularna racjonalność ma również swoje ograniczenia⁵⁵.

⁵³ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, "European Journal of Philosophy" 2006, 14/1, s. 1-25.

⁵⁴ Tamże, s. 8, 12-14.

⁵⁵ Tamże, s. 16nn.

Zakończenie

Życie publiczne, którego kształt i porządek w całości oddany zostaje decyzjom obywateli poszukujących najbardziej optymalnych rozwiązań dla swej egzystencji jako zbiorowości, formowało się wraz z rozwojem krytycznej racjonalności i w swej postaci politycznej zaistniało w okcydentalnej nowożytności. Szczelinowo usytuowane pomiędzy żywiołem gospodarstw domowych a systemowo zorganizowanymi obszarami (państwa i ekonomii)--, kreowane przez relacje społeczne (bezpośrednie bądź grupowe) życie publiczne wyłania zasady i wytwarza warunki egzystencji i działania jednostek i grup. Jako takie pulsuje siłą dążeń szeregowych obywateli aspirujących do kreowania praktyki życia najbardziej odpowiadającej ich indywidualnym wyobrażeniom słuszności. W tym znaczeniu jest życie publiczne polem ustawicznego współzawodnictwa konkurujących programów których twórcy i realizatorzy usiłują przekuć rozwijane przez siebie wizje na konkretne powszechnie obowiązujące reguły życia. Choć polityczne życie publiczne, uformowane na bazie roszczeń szeregowego społeczeństwa do prawa kontroli instytucji społecznych, rozwijało się na żyznym gruncie idei nowożytnych, sekularnej moralności i krytycznej racjonalności moderny, unikalność i doniosłość „materii” której losy rozstrzygają się w życiu publicznym domaga się by zwłaszcza w dobie przenikania kultur sięgać po religijne rezerwuary sensu, które dostrojone do sekularnej racjonalności wnoszą unikalny ubogacający wkład w życie publiczne.

Bibliografia

- Anzenbacher A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010.
- Assmann J., *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, w: *The Axial Age and Its Consequences*, red. R.N. Bellah, H. Joas, Cambridge MA 2012, s. 366-407.
- Bellah R.N., *What is Axial about the Axial Age?*, "European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie", 2005, Vol. 46, No. 1, Religion and Society, s. 69-89.
- Böckenförde E.-W., *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994.
- Buchanan J., *The Limits of Liberty. Between the Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975.
- Burawoy M., *Third-Wave Sociology and the End of Pure Science*, "The American Sociologist" 2005, Fall/Winter, s. 152-165.
- Burawoy M., *What is to be Done?* "Current Sociology" 2008, vol. 56/3, s. 351-359.
- Calhoun C., *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*, Chicago-London 2012.
- Eisenstadt S.N., *Multiple modernities*, „Daedalus”, 2000, 129 Winter, s. 1-29.
- Eisenstadt S.N., *Public Spheres and Civil Society in Selected Pre-Modern Societies: Some Comparative Observations*, "Comparative Sociology" 2006, Volume 5, issue 1, s. 1-31.

- Eisenstadt S.N., *The Axial Conundrum: Between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, "Análise Social" 2011, Vol. 46, No. 199, s. 201-217.
- Fox Kate, *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour*, London 2005.
- Eley G., *Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge MA-London 1996, s. 289-339.
- Fraser N., *Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge MA-London, [1992] 1996, s. 109-142.
- Goffman E., *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, Warszawa 2011.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukaszewicz, Warszawa 2007.
- Habermas J., *Religion in the Public Sphere*, "European Journal of Philosophy" 2006, 14/1, s. 1-25.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Habermas J., *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie*, w: Ach, Europa. *Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt 2014, s. 138-191.
- Hansen M., *Foreword*, w: Oskar Negt Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Foreword by M. Hansen, trans. P. Labanyi, J. O. Daniel, A. Oksiloff, Minneapolis 1993, s. ix-xli.
- Hölscher L., *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.
- Honneth A., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2015.
- Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich-München 1949.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Kleinstüber H.J., *Habermas and the Public Sphere. From a German to a European Perspective*, "The Public" 2001, Vol. 8/1, s. 95-108.
- Koller A., *The Public Sphere and Comparative Historical Research. An Introduction*, "Social Science History" 2010, 34/3, Fall, s. 261-290.
- Koselleck R., *Krytyka i Kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, tłum. J. Duraj, M. Moskaliewicz, Warszawa 2015.
- Mill J.S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1999.
- Nell-Breuning von O., *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985.
- Randall D., *Ethos, Poetics, and the Literary Public Sphere*, "Modern Language Quarterly" 2008, 69/2, June, s. 221-243.
- Rawls J., *Political liberalism*, New York, 1996.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2013.
- Rohmoser G., *Zäsur. Wandel des Bewusstseins*, Stuttgart 1980.
- Sennett R., *The Public Realm, Quandt*, <http://www.richardsennett.com/site/SENN/Templates/General2.aspx?pageid=16> (06.02.2015).
- Somers M.R., *What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward and Historical Sociology of Concept Formation*, "Sociological Theory" 1995, July, s. 113-144.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge MA 2007.
- Warner M., *Publics and counterpublics*, "Public Culture" 2002, 14/1, Winter, s. 49-90.
- Wittrock B., *The Axial Age in Global History. Cultural Crystallizations and Societal Transformations*, w: *The Axial Age and Its Consequences*, red. R.N. Bellah, H. Joas, Cambridge MA 2012, s. 102-125.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008.
- Zippelius R., *Rechtsphilosophie*, München 2003.

Streszczenie

Życie publiczne to wszelkie działania zwykłych ludzi podejmowane w szczelinowym obszarze pomiędzy sferą prywatności a państwem. Choć kultywowane w antyku jako sposób osiągania wysublimowanej emancypacji, swą aktualną formę zawdzięcza nowożytnej kulturze mieszczańskiej. Ponieważ życie publiczne rozgrywa się wokół kwestii nieodzownych dla prawidłowej egzystencji zbiorowości staje się szczególnym polem odpowiedzialności. Odpowiedzialność w życiu publicznym polega na możliwie najbardziej efektywnym wykorzystaniu rezerwuaru dostępnych środków, celem korygowania społecznego świata systemów częściowych, zwłaszcza tych bezpośrednio poddanych społecznemu skrutynium: polityki i kultury.

Słowa kluczowe: życie publiczne, sfera publiczna, moralność, odpowiedzialność, religia, partycypacja obywatelska

Morality and public life

Summary

Public life involves a variety of actions ordinary people undertake within the interstitial domain, located between the private realm of households and the institutional area of the state. Although public life was commonly cultivated in the ancient times as a way to attain stages of refined emancipation, its contemporary forms stem from the modern bourgeois culture. Owing to the fact, that public life plays out around issues that are of crucial significance for the proper existence of individuals and groups, it becomes a field of particular moral responsibility. Responsible actions in the public realm demand a stable disposition of adopting all available means for improving the social subsystems, particularly those which directly fall under civic scrutiny: politics and culture

Key words: public life, public sphere, morality, responsibility, religion, civic participation
