

Karolina Zakrzewska

*Zanik sfery publicznej jako warunek
fundamentalizacji życia społecznego*

*Pewność istnienia jednego ideału należy
do najważniejszych uzasadnień fanatyzmu,
przymusu, prześladowań.*

Isaiah Berlin

Proces przeobrażeń sfery publicznej wpisany jest w historię europejskich społeczeństw. Wraz z przemianami ustrojowymi zmienia się jej istota, zasięg i rola. Nie brakuje również opinii, że sfera ta uległa współcześnie zanikowi, i jeśli można uznać to za tezę kontrowersyjną, nie ulega wątpliwości, że zmienił się zakres kompetencji komunikacyjnych, które stanowią podstawę obywatelskości. W przypadku zaniku zrozumiałych dla ogółu narzędzi umożliwiających skuteczne porozumiewanie się, następuje, jak można przypuszczać, sytuacja, w której wzajemne roszczenia, interakcje będą przybierały charakter niekomunikacyjny, zamknięty, szowinistyczny, oparty na przemoc społeczno-politycznej. W artykule tym ukazę wybrane stanowiska teoretyków polityki, głównie Hannah Arendt, odnoszące się do procesu przemiany, a nawet zaniku dziedziny publicznej wraz z jego negatywnymi skutkami, do których w pierwszym rzędzie zaliczyć należy fundamentalizację życia społecznego.

W starogreckich polis sfera publiczna służyła prowadzeniu dyskusji dotyczących kwestii kluczowych dla obywatelskiej wspólnoty politycznej, i jako taka była przeciwieństwem sfery prywatnej. Z kolei w nowożytności nastąpiła synteza sfery prywatnej i publicznej, ściśle związana z zasadą demokratyczno-liberalnego postępu, któremu z kolei towarzyszy zanik myślenia w kategoriach teleologicznych. Również na gruncie nowożytnej filozofii, losy sfery publicznej są złożone. W koncepcji umowy społecznej Thomasa Hobbesa, w ogóle nie ma dla niej miejsca, natomiast u Johna Locke'a, podstawą zaistnienia sfery publicznej jest zespół niezbywalnych praw naturalnych, w tym prawo do wolności, a nawet nieposłuszeństwa wobec władzy, a więc jawnego wyrażania swojego niezadowolenia. W koncepcji umowy społecznej Jeana Jacquesa Rousseau podstawą wyłonienia się sfery publicznej jest przedpolityczna, niekomunikacyjna jedność etyczna – woła powszechna ludu, która klaruje prawo i tworzy klimat etyczności. Wolność, którą Rousseau w przeciwieństwie do Locke'a i Hobbesa stawia wyżej niż bezpieczeństwo, realizuje się w woli powszechnej, co w konsekwencji może prowadzić do nietolerancji, a nawet represji wobec jednostki czy mniejszości, która „nie

rozumie”, „nie wyczuwa” wspólnego dobra, a więc do radykalizmu, na co zwraca uwagę chociażby Jürgen Habermas¹. Cytując Marcina Mazurka: „wola powszechna może się mijać z wolą mniejszości lub większości”, gdyż większość może źle rozpoznać swoje dobro, „stąd demokracja może nie tylko wymagać podporządkowania mniejszości decyzjom większości, lecz daje się także doskonale pogodzić z elitaryzmem”². Można powiedzieć, że tradycja ta stale konkuruje z Locke’owską – liberalną, w której interes jednostki wyprzedza akt umowy społecznej, tym samym państwo służy jedynie zagwarantowaniu jednostkowych interesów, co może z kolei prowadzić do atomizacji społecznej oraz problemów związanych z legitymizacją władzy. W tym wypadku struktura państwowa, która ma zapewniać miejsce dla istnienia sfery publicznej nie wystarcza, ponieważ społeczeństwu brakuje narzędzi do rozwiązywania problemów natury moralnej, prawnej, czy ekonomicznej, zatem sfera publiczna przestaje być miejscem artykułowania interesów społecznych, na co antidotum we współczesnym, masowym społeczeństwie stara się znaleźć Habermas³.

Wracając do starożytności, nie sposób nie wspomnieć o starogreckim pojęciu natury wraz z jego intelektualnymi i politycznymi uwarunkowaniami. W przeciwieństwie do Grecji archaicznej, w której *physis* była mocą stwarzającą bezpieczny pomost łączący świat bogów i ludzi, w kulturze klasycznej staje się odległą przeszłością. Marek J. Siemek zauważa, że „dawną moc praw <boskich> albo <naturalnych>, których święta, ale tajemna i dla człowieka nieprzenikniona <sprawiedliwość>, *dike* (δικη), objawiała się niegdyś we wszechwładzy nadludzkich potęg” wypiera „*nomos* (νόμος), suwerenne prawo i prawodawstwo państwowych ustaw” wynikających ze świadomych i wolnych decyzji i czynów. Tym samym rodzący się w jednym miejscu i czasie „filozoficzny *logos* (λόγος) europejskiej kultury z demokratyczną praktyką politycznego wyrażania i kształtowania się zbiorowej woli rozwinięta po raz pierwszy w greckiej *polis* (πόλις) istnieją równoważnie w przestrzeni sankcjonowanego prawa⁴.

W świecie pozbawionym bogów zrozumieliśmy staję się dążenie do panowania nad naturą i jej siłami poprzez rozwój *poiesis* – wytwórczości materialnej. Aktywność ludzka staje się celowa, wykracza poza działanie instrumentalne, powołuje do życia istnienia, których nie można sprowadzić do płodu natury. Oczywiście *poiesis* odbywa się w kontekście *logosu* i *polis*. Stąd dla Greków sztuka była pewną techniką tworzenia dzieł (od greckiego *poiesis* jak sztuka poetycka, tworzenie, wytwórczość). Arystoteles nazy-

¹ Zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 10-14. Zob. też J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, J. Kloc-Konkołowicz, WN PWN, Warszawa 2009.

² M. Mazurek, *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, Difin, Warszawa 2014, s. 17.

³ Zob. J. Habermas, *Teoria Działania Komunikacyjnego*, przeł. A. Kaniowski, M. Siemek, WN PWN, Warszawa 2002.

⁴ Zob. M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 5-8.

wał to *ergon*, czyli produkcja czystego świata artefaktów. Jest to sposób na okiełznanie, opanowanie niepokornej natury⁵, tym samym jednak wiąże się nierozłącznie z sensotwórczą ingerencją w jej prawa.

Arendt, która ukazuje w jak dużym stopniu starogrecka koncepcja polityki stanowi punkt odniesienia dla współczesnych rozważań, zwraca uwagę, że „naturalne, społeczne towarzystwo gatunku ludzkiego uważano za ograniczenie narzucone nam przez potrzeby życia biologicznego, te same u istoty ludzkiej i innych form życia zwierzęcego”⁶. Jest to istotne dla rozważań nad pierwotnymi potrzebami człowieka, dla którego istotę stanowi *oikos* – sfera prywatna, rodzinna – polityka natomiast to jej przeciwieństwo, dzięki swojemu dialogicznemu, sensotwórczemu, wspólnotowemu wymiarowi. Przeciwieństwo polityka-natura stało się fundamentalne dla myśli filozoficznej oraz dla praktyki, co widoczne jest między innymi w Heglowskim pojęciu etyczności, będącej „absolutnym, nieskończenie silniejszym autorytetem i nieskończenie silniejszą mocą niż byt przyrody”⁷, utożsamianych właśnie z państwem i działającym w jego ramach mężczyzną oraz z moralnością – jednostkowej, znamiennej właśnie dla sfery prywatnej i pozostającej w niej kobiety⁸. Trudno nie odnaleźć tu analogii do Arystotelesa, który wyraźnie rozróżnia naturę mężczyzny i kobiety (zepchniętej do *oikos* – gospodarstwa domowego, której powinnością jest podtrzymywanie gatunku, czyli rodzenie i pielęgnowanie dzieci), a także niewolnika (przeznaczonego do mozołu pracy odtwórczej, również związanej z biologicznym podtrzymaniem gatunku)⁹. Arystoteles pokazuje, że zarówno praca biologiczna kobiety jak i niewolnika jest daremna, odtwórcza, niczego nie wytwarza, nie pozostawia po sobie żadnych dzieł, monotonna, żmudna, poniżająca dla człowieka jako istoty wolnej i rozumnej, dążącej do nieśmiertelności, a więc wykroczenia poza determinizm przyrody, co tak mocno akcentuje Arendt. Co znamienne, „niewolnicy i barbarzyńcy” – byli *aneu logon*¹⁰ pozbawieni możliwości wypowiedzania się w sferze publicznej, a więc w miejscu, gdzie mowa jest równoznaczna z działaniem, tworzy sens, kreuje świat, stojąc ponad siłą i przemocą, o czym dobitnie zaświadcza dzieło greckiego tragika Sofoklesa, w którym tytułowa bohaterka Antygona (wykluczona z życia *polis*, zepchnięta mimo wysokiego rodowego pochodzenia do sfery *oikos*) przejmując władzę nad ludem, używając języka polityki. Na tę lingwistyczną grę pomiędzy

⁵ Zob. tamże, s. 17-18.

⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 29.

⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 162.

⁸ Zob. tamże, s. 168-176; „w sferze moralności natomiast tylko prawo mojego dobra powinno stanowić jedno z obowiązkami i być czymś obiektywnym”, s. 168; oraz „mężczyzna ma swoje życie substancjalne w państwie, nauce itp. i w ogóle w pracy i w walce ze światem zewnętrznym i ze sobą samym” natomiast kobieta „znajduje swe substancjalne przeznaczenie” w rodzinie, „której etyczną podstawę stanowi *miłość rodzinna*”, s. 176.

⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, *Dzieła wszystkie*, WN PWN, Warszawa 2002, t.5.

¹⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 32.

bohaterami tragedii zwraca uwagę Judith Butler: „Antygoną działa w języku i poprzez język. Publiczne wykonanie aktu mowy (...) wplątuje ją w eksces męskości”. Co znamienne gdy bohaterka zaczyna działać poprzez obcy jej język prawa, „oddala się od samej siebie”¹¹ – „kiedy Antygoną mówi do Kreona, nabiera męskich cech; ponieważ ona do niego mówi, on traci męskość. Ani ona, ani on nie utrzymują zatem swojej pozycji w obrębie ról wyznaczonych przez płęć kulturową”¹². Zdaniem Hegla, Antygoną reprezentowała moralność – indywidualistyczną, egoistyczną, pierwotną, Kreon zaś etyczność – obiektywną, szlachetną, egalitarną. Doskonale uwypukla to fakt, że język oraz możliwość publicznego wypowiedzania się ma niezwykle istotne znaczenie dla świata polityki starożytnej Grecji, a także namacalnie obnaża przepaść między publiczną *polis*, a prywatną *oikos*. Zresztą o znaczeniu języka świadczy również dobitnie dzieło Ajschylosa – *Prometeusz skowany*, które doczekało się znacznie mniejszej liczby interpretacji niż *Antygoną* będąca punktem nie tylko filologicznych, filozoficznych, ale też feministycznych sporów. Daleka od dyskusji dotyczących tragedii, Arendt, zwraca jednak uwagę na ostatnie wersy dramatu, które dobitnie wyrażają równoznaczność mowy z działaniem. Zastanawiającym w tym kontekście pozostaje obowiązywanie we współczesnym prawie kary za zniewagę słowną, co wskazuje na to, że tradycja ta wyrasta ze starogreckiej wagi *logosu* (w znaczeniu słowo).

Według Arendt sedno polityczności realizowanej w sferze publicznej wyczerpuje się w tym, że „wolność sytuuje się jedynie w dziedzinie publicznej”¹³, „jest wolnością powoływania do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało (...) Działanie, aby było wolne, powinno być z jednej strony wolne od motywu, z drugiej zaś – od zamierzonego celu stanowiącego przewidywany skutek czynu”¹⁴. Zdaniem filozofki doszło do pewnego wypaczenia – wolność, pierwotnie tożsama z działaniem, wraz z powstaniem chrześcijaństwa zaczyna być wypierana przez wolność wewnętrzną. Św. Augustyn oddzielił kategorycznie pojęcie wolności od polityki, formułując tezę, „że można być niewolnikiem w świecie, a mimo to pozostać wolnym”¹⁵. Arendt podkreśla również, „że tylko w przypadku antycznych społeczności politycznych wyraźnie oświadczano, że zakłada się je po to, by służyły ludziom wolnym, czyli tym, którzy nie byli ani niewolnikami (...), ani wyrobnikami”¹⁶. Na dowód nieintuicyjności oddzielenia pojęcia wolności od polityki oraz niezrozumiałej dominacji pojęć takich jak wolność wewnętrzna, wolna wola, filo-

¹¹ J. Butler, *Żądanie Antyfony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 23.

¹² Tamże, s. 23.

¹³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 37.

¹⁴ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, M. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 185.

¹⁵ Tamże, s. 180.

¹⁶ Tamże, s. 189.

zofka przypomina o rozdzieleniu w koncepcjach klasycznych filozofów polityki jak Hobbes czy Charles Louis Montesquieu „Kościoła od państwa – a więc religii od polityki”, co „dało początek niezależnej, świeckiej dziedzinie spraw politycznych, nieznannej od czasów upadku cesarstwa rzymskiego”¹⁷. Podsumowując, wolność wewnętrzna zastępuje wolność działania, staje się wolną wolą, która od tej pory jest problemem filozoficznym i skutkuje w polityce jako samowładztwo, które dąży do roztaczania dominacji¹⁸.

Już za czasów Cesarstwa Rzymskiego pojęcia „społeczny” i „polityczny” zostały ze sobą utożsamione. Ostatecznie w świecie nowożytnym zanikła opozycja między dziedziną publiczną i prywatną, sprawy ekonomiczne gospodarstwa domowego rozlały się na całą praktykę społeczną, stając się jednocześnie głównym przedmiotem zainteresowania opiekuńczego państwa. Arendt odnajduje analogię tej opozycji w średniowiecznej feudalnej Europie, między sferą sacrum a profanum, co oznacza, że religia wyparła dziedzinę publiczną¹⁹. Tym sposobem „wraz z początkiem chrześcijaństwa działalność polityczna zyskała miano zła koniecznego, niedającego się pogodzić z cnotami chrześcijańskimi, niezbędnymi dla osiągnięcia w zasadzie prywatnego celu życia człowieka – zbawienia. Stąd <brzemie władzy> spadło na barki władcy, cnota dobrego chrześcijanina, później – obywatela, przestała być tożsama z cnotami dobrego (tzn. skutecznego) polityka”²⁰. Arendt zauważa, że „średniowieczne pojęcie <dobra wspólnego>, nie wskazując wcale na istnienie sfery politycznej, uznaje jedynie, że prywatne jednostki mają wspólne interesy, materialne i duchowe, i że mogą one zachować swoją prywatność i zajmować się własnymi sprawami tylko wtedy, gdy jedna z nich weźmie na siebie troskę o interes wspólny”²¹, a następnie dodaje: „moralność chrześcijańska (...) zawsze kładła nacisk na to, że każdy powinien zajmować się własnymi sprawami i że polityczna odpowiedzialność stanowi przede wszystkim brzemie, które ktoś podejmuje się dźwigać wyłącznie w imię dobra oraz zbawienia tych, których uwalnia się w ten sposób od niepokoju o sprawy publiczne”²². Zaniechanie działalności wykraczającej poza życie prywatne stało się uświęconą normą.

Zdaniem Arendt, dzięki redukcji życia do sfery jedynie prywatnej, wręcz intymnej, przeciwstawionej temu co społeczne, rozkwitł nowożytny indywidualizm, co doprowadziło do zrodzenia się tak zwanego buntu serca. Konflikty wewnętrzne, rozterki, zmienne nastroje oraz subiektywizm człowieka nowożytnego w konsekwencji doprowa-

¹⁷ Tamże, s. 197.

¹⁸ Zob. tamże, s. 200.

¹⁹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 40.

²⁰ M. Mazurek, *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, wyd. cyt., s. 79.

²¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 41.

²² Tamże, s. 66.

dział do wysuwania roszczeń wobec władzy, chęci niwelowania różnic istniejących w społeczeństwie, do buntu przeciw tyranii państwa. Monarchia ostatecznie została zastąpiona przez coś w rodzaju rządów nikogo²³. Nie znaczy to jednak, że rządy nikogo to brak rządów „mogą one nawet okazać się jedną z najokrutniejszych i najbardziej tyrańskich form sprawowania władzy”²⁴. Dobrym tego przykładem są wydarzenia Rewolucji Francuskiej, podczas których uciskany wcześniej lud stał się oprawcą niekiedy przypadkowo obranego „wroga” wykluczonego z rozszałanego, żądnego zemsty tłumu. Wszelkie krwawe w skutkach porywy motłochu, rewolty i inne akty przemocy dalece odbiegają od ideału Ateńskiego, gdyż dla Greków, „stosunki polityczne w swym normalnym trybie są wolne od przemocy (...) życie w *polis* (...) opiera się wyłącznie na perswazji, nie zaś na przemocy”²⁵. Dowodem tego jest chociażby świecki zwyczaj namawiania ludzi skazanych na śmierć, aby sami popełnili samobójstwo, by uchronić ich od poniżającego stosowania przemocy fizycznej²⁵. Na tym przykładzie doskonale widać, że tam gdzie nie ma miejsca na sferę wolnego wypowiedzania się, sprawy zawsze przybierają krwawy obrót. Natomiast w Anglii rolę swoistej dziedziny publicznej pełnił parlament, który podczas konfliktu purytan z królem dążył do ograniczenia jego władzy. Dzięki parlamentowi właśnie, wigowie mogli się swobodnie wypowiadać, dyskutować z torysami. O ówczesnej randze parlamentu świadczą rewolty, które wybuchały, gdy monarcha próbował go znieść. Zresztą do tej pory brytyjski parlament budzi szacunek społeczeństwa, podczas gdy w Europie kontynentalnej jest traktowany jako miejsce załatwiania półprywatnych interesów partii próbujących przeforsować swoje ustawy.

Po zaniku wolności *działania* politycznego jako przejawu obywatelstwa następuje również przewartościowanie dwóch pozostałych obszarów *vita activa*, a mianowicie *pracy* i *wytwarzania*. *Praca* staje się źródłem własności, co w konsekwencji powoduje wyłonienie się klas społecznych, a *wytwarzanie* przestaje dotyczyć powoływania do życia trwałych przedmiotów, wrywających ludzkie życie ze środowiska zwierzęcego. *Wytwarzanie* zostaje wyparte przez produkcję przemysłową, której efektem są przedmioty tak nietrwałe, że służą zdaniem Arendt jedynie potęgowaniu konsumpcji. Znaczy to, że współczesność jest wyłącznie społeczeństwem pracowników²⁶, jednostkę łączy ze światem konieczność zabiegania o potrzeby biologiczne, a sfera spraw ekonomicznych i socjalnych przyćmiewa świat polityki²⁷. Można wyciągnąć prosty wniosek: czym bardziej społeczeństwo jest rozwinięte, tym mniej miejsca pozostaje na sferę publiczną, zaś

²³ Zob. tamże, s. 44-46.

²⁴ Tamże, s. 47.

²⁵ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 8.

²⁶ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 138.

²⁷ Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 190.

im większa liczba ludzi bierze udział w dyskusji, tym bardziej sfera prywatna zaciera publiczną.

W masowym, zhomogenizowanym, a zarazem zatomizowanym społeczeństwie, nie tylko obywatelstwo traci znaczenie, ale również wartości liberalne, które pierwotnie związane były z udziałem człowieka w sferze publicznej. Dodatkowo rozwój nauki, techniki, przemysłu, przekładający się bezpośrednio na wzrost dobrobytu, powoduje niespotykany dotąd w dziejach przyrost naturalny ludności²⁸, a na kanwie oświeceniowej wiary w niezbywalne prawa człowieka, następuje emancypacja mas oraz stworzenie modelu państwa opiekuńczego²⁹. Zdaniem José Ortegi y Gasseta współczesne społeczeństwa charakteryzuje bunt przeciwko państwu i stratyfikacji społecznej oraz tworzenie kultury przeciętności moralnej i intelektualnej, a uświęcone zostaje to, co pospolite. Peter Sloterdijk słusznie podkreśla w tym kontekście pewien paradoks: „odróżniać się tak, by nie robiło to różnicy”³⁰, zaś Theodor W. Adorno konstatuje „wszelka kultura masowa pod rządami monopolu jest identyczna, a jej szkielet, fabrykowane przez monopol rusztowanie pojęć”³¹ czy „cokolwiek stawia opór, może przeżyć wyłącznie pod warunkiem, że stanie się elementem systemu”³².

Arendt w *Kondycji ludzkiej* podkreśla, że wbrew pozorom, nienaturalny konformizm i jednolitość społeczeństwa masowego nie zapobiegnie zniszczeniu wspólnego świata. Natomiast brak kontaktu między ludźmi, charakterystyczny dla tyranii, realizuje się również z powodzeniem w masie. „Obywatele” stając się osobami prywatnymi, pozbawieni są nie tylko możliwości widzenia i słyszenia innych, ale też bycia słyszany i widzianym przez innych: „koniec wspólnego świata nadchodzi wówczas, gdy świat ten jest widziany tylko w jednym aspekcie i wolno mu prezentować się tylko w jednej perspektywie”³³. Zdaniem Sloterdijka dziedzina polityki zostaje podporządkowana tyranii pozbawionej aspiracji, ujednocionej masy: „jej normalnym stanem jest stan permanentnego głosowania nad przedłużeniem strajku generalnego przeciw wyższym ambicjom”³⁴, sfera publiczna staje się jedynie narzędziem kształtowania tłumu. Nie jest to oczywiście jedyne stanowisko krytyczne względem demokracji, już Platon w *Państwie* za pomocą metafory statku przedstawia proces jej karlenia, a Arystoteles przejął od niego pogląd, że „bogaci obalają rząd i ustanawiają oligarchię, ubodzy obalają rząd i ustanawiają demo-

²⁸ Zob. J. O. Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, MUZA SA, Warszawa 2008, s. 115.

²⁹ Zob. tamże, s. 21.

³⁰ P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012, s. 142.

³¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukaszewicz, M.J. Siemek, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994, s. 138.

³² Tamże, s. 150.

³³ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 64-65.

³⁴ P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, wyd. cyt., s. 140.

krację”³⁵. Już starożytni teoretycy polityki byli wobec tego zjawiska bezradni, zdawali sobie sprawę, że alternatywą jest oligarchia lub bliskowschodni despotyzm, wiedzieli również doskonale, że „nawet jeśli demokracja jest rzeczywiście ustrojem pozwalającym w największym stopniu rozwijać intelektualny i moralny potencjał natury ludzkiej, to jednak tylko w rękach społeczeństwa, którego kultura umysłowa i etyczna jest w stanie jej sprostać”³⁶. Z tych spostrzeżeń wynika, że w masowym, demokratycznym społeczeństwie nie ma miejsca na sferę publiczną głównie z tego powodu, że nie ma komu w niej dyskutować. Co gorsza, nic nie wskazuje na zmianę, gdyż „demokracja tym różni się od wcześniejszych porządków społeczno-politycznych, że jako jedyna wymusza pełne uspołecznienie człowieka jako obywatela, nie pozostawiając w jego życiu żadnego miejsca na myślenie, odczuwanie i działanie poza samym systemem”³⁷. Dodatkowo nie pociesza wcale fakt, że „społeczeństwo masowe nie musi być twórcze, by tworzyć trwałą strukturę społeczną, nie tracąc nic ze swojej masowości, a wszystko to dzięki przeobrażeniu polityki w zarządzanie, państwa w administrację, dbającą wyłącznie o zapewnienie jego potrzeb ekonomicznych i psychicznych”³⁸.

Wolna od cenzury i kontroli sfera publiczna istniejąca w ustroju republikańskim (z trójpodziałem władzy na wykonawczą, ustawodawczą i sędowniczą) dla Immanuela Kanta jest jednym z warunków wstępnych na drodze do zapanowania światowego pokoju. W dziele pod tytułem *Do wiecznego pokoju* ukazuje, że ustrojem przeciwnym republice jest właśnie demokracja będąca despotyczną, dlatego że nie zawiera rozdziału na władzę ustawodawczą i wykonawczą. Tym sposobem filozof, odrzuca dominację większości, która może pociągać za sobą wykluczanie mniejszości, a więc myślenie w kategoriach wspólnego dobra charakterystycznych dla myśli Rousseau.

Habermas dostrzega jednak słabość w Kantowskiej wizji społeczeństwa opartej na sprawnym działaniu sfery publicznej, w której udział biorą obywatele o wysokich kompetencjach intelektualnych i społecznych. Główny błąd widzi w tym, że Kant postrzega sferę publiczną w kategoriach dziewiętnastowiecznych, czyli jako przejrzystą sferę dyskusji naznaczonej kulturą literacką tworzoną przez nieliczną grupę dobrze wykształconych mieszczan. Sfera ta na przełomie wieków przeobraża się w nieklarowny żywioł indoktrynacji pozajęzykowej i manipulacji za pomocą języka, który ma służyć nie szukaniu prawdy, a realizacji interesów wpływowych grup nacisku, nie zawsze zgodnych z obiektywnym interesem społecznym³⁹. Rozumiejac jak ważna dla wypracowania konsensu społecznego i utrzymania silnego, prężnie działającego państwa jest

³⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, wyd. cyt., s. 22.

³⁶ M. Mazurek, *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, wyd. cyt., s. 55.

³⁷ Tamże, s. 50.

³⁸ Tamże, s. 83.

³⁹ Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, wyd. cyt.

sfera publiczna, podejmuje próbę rehabilitacji dziedziny publicznej. Zaczyna jednak od analizy warunków historycznych, które wyłoniły dziedzinę publiczną w XVIII i XIX wieku oraz ukazuje procesy, które doprowadziły do jej zaniku. Zdaniem Habermasa zanik związany jest przede wszystkim z umasowieniem, które z jednej strony pociąga za sobą rozkwit idei narodowych, z drugiej, wyemancypowanie mas, czego konsekwencją jest przejście dziedziny publicznej przez osoby niekompetentne, grupy interesu, które czynią z tej sfery miejsce realizacji półprywatnych spraw, przedstawiania apolitycznych roszczeń i ostatecznie doprowadzają do jej zaniku.

Habermas uważa, że da się odbudować upolitycznioną sferę publiczną, jeśli spełni się pewne warunki. Za pomocą nowatorskich narzędzi językowych buduje teorię działania komunikacyjnego, w której normatywnym oparciem dla myśli krytycznej jest sam język, gdyż zakłada, że człowiek posiada nie tylko kompetencję językową, ale także komunikacyjną. Wprowadza terminy takie jak uniwersalna pragmatyka, dyskurs praktyczny, idealna sytuacja komunikacyjna, tym samym przyczyniając się do uświadomienia siły oddziaływania dyskusji społecznych, które jego zdaniem zawsze ułatwiają wypracowanie konsensu. Postuluje także stworzenie autonomicznej sfery publicznej wolnej od dyktatu ekonomicznego i polityki, w której teoria działania komunikacyjnego ma pełnić rolę sygnału ostrzegawczego, z którym władza państwowa musi się liczyć. Podkreśla również, że jeśli w sferze prywatnej zidentyfikowany zostanie aspekt uniwersalny, który należy uregulować prawnie, natychmiast musi się stać elementem dyskursu publicznego i zyskać określoną publiczną wymowę.

Habermas sądzi, że nie można wytyczyć sztywnej granicy między sferą spraw publicznych i prywatnych, ale jest ona jego zdaniem otwarta i ulega przeobrażeniom wraz ze zmieniającym się kontekstem samowiedzy społecznej. Filozof próbuje wykazać, że teoria działania komunikacyjnego może zostać zastosowana w odniesieniu do sfery publicznej w państwie demokracji parlamentarnej, co ma pozwolić na rozstrzygnięcie sporów i usprawnić jego funkcjonowanie. Autonomiczna dziedzina publiczna, nieznieskształcona przez zewnętrzne czynniki byłaby także najistotniejszym elementem systemu sprawowania władzy, chroniącym ją przed wyobcowaniem, przed irracjonalnością i niekomunikacyjnością fundamentalizmu, a zarazem gwarantującym państwu stabilność i funkcjonalność.

Zdaniem Habermasa sama struktura konwersacji wymusza na ludziach taki sposób wyrażania swojego stanowiska, że niemożliwe jest nieosiągnięcie podstawowego porozumienia co do kwestii kluczowych. Dlatego niezbędne jest zaangażowanie się państwa w dyskurs publiczny w tym sensie, że miałyby ono zapewnić ochronę i opiekę grupom, które w nim uczestniczą. Zdaniem filozofa dyskurs ten zyskuje wówczas status rozumu komunikacyjnego, który jest miejscem narodzin wszelkich praw.

Człowiek komunikując się, wypracowując wspólne uniwersalne reguły, uczy się porozumiewania z innymi, które pozwoli mu dojść do konsensu na drodze rozmowy. Stanowisko to jest opozycyjne względem Davida Hume'a, Locke'a, czy Johna Stuarta Milla, którzy zakładają, że człowiek posiada wrodzone narzędzia komunikacji⁴⁰.

Trzecim dopełniającym pojęciem wprowadzanym przez Habermasa jest polityka deliberatywna – tak zwany „świat życia” wytwarzający mnóstwo żywiołowych problemów, konfliktów międzyludzkich, które powinny być jako żywioł wciągane do sfery dyskusji, ponieważ stając się problemami komunikacyjnymi muszą być wyartykułowane w komunikatywny sposób⁴¹. Zdaniem filozofa już samo sformułowanie ich w racjonalny sposób stwarza możliwość doprowadzenia do kompromisu i rozstrzygnięcia omawianego problemu. Twierdzi on, że dopiero podczas sporów, w trakcie komunikacji, wyłania się pojęcie dobra wspólnego, powszechnego, które nie może być założone z góry, lecz ma być oparte na aktywności i zaangażowaniu ludzi w sprawy publiczne. Zasadniczym efektem takiego działania jest stworzenie nowego modelu tożsamości obywatelskiej – nie trzeba dodawać, że w takim modelu niemożliwe byłoby konserwowanie postaw fundamentalnych, gdyż już sama potrzeba przełożenia roszczeń na język uniwersalny wymusiłaby namysł oraz ujęcie problemu z dystansu przez grupy radykalne.

Habermas zauważa również, że wskutek Rewolucji Francuskiej pojawił się nowoczesny model obywatelskości, zgodnie z którym, obywatelem jest ten, kto żyje w państwie, przestrzega prawa, płaci podatki i przyswaja sobie kulturę polityczną danego kraju, niezależnie od swojego pochodzenia – w takim modelu tożsamość jest obywatelsko-narodowa. Znaczący to, że człowiek zyskuje tożsamość narodową poprzez nabyte cechy, nabytą kulturę polityczną. Dobro ogółu musi być zatem definiowane w kategoriach obywatelskości politycznej, a nie w oparciu o elementy wrodzone, etniczne, rodzime. Zaszła więc konieczność komunikacji, która miała dopiero wytworzyć pojęcie dobra ogółu. Właśnie w analogii do tego procesu Habermas dostrzega możliwość stworzenia ogólnej kultury tożsamości europejskiej, nie opierającej się na narodowości etnicznej, ale będącej skutkiem międzynarodowej debaty na temat istotnych, realnych, aktualnych problemów Europy. Jego zdaniem tylko w ten sposób może powstać obywatelska tożsamość Europejczyka⁴².

Na możliwość rozszerzenia sfery publicznej na arenę światową zwrócił uwagę już Kant, który „w związku z Rewolucją Francuską, pierwszy wziął pod uwagę reakcję

⁴⁰ Zob. A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, WN PWN, Warszawa 2008.

⁴¹ Zob. J. Habermas, *Polityka deliberatywna – proceduralne pojęcie demokracji [w:] Faktyczność i obowiazywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 306-348.

⁴² Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, wyd. cyt.

obecnej przy tym wydarzeniu publiczności”⁴³. Habermas uważa, że państwowość zaczyna być traktowana jak anachronizm, obywatelstwo światowe jest naturalnym kontinuum narodowego, a dzięki elektronicznym środkom przekazu istniejąca sfera publiczna jest wszechobecna⁴⁴.

Jednak czy w czasach, w których polityka sprowadza się do zarządzania gospodarką, rzeczywiście możliwe jest istnienie niezależnej od rynku sfery publicznej? Czy jeśli światową opinię tworzą internauci, którzy wyrażają swoje roszczenia między zakupami na ebayu, a wklejeniem zdjęcia swojego ostatniego posiłku na facebooka, albo co gorsza, rozgniewani na świat programiści, odrywający wzrok od ekranu komputera tylko na czas odbierania pizzy, mogą stworzyć chociażby namiastkę polityczności czy obiektywności? Można spróbować odpowiedzieć na te pytania słowami Sloterdijka: „konkurenci w walce o sukces i uznanie w znacznym stopniu sami się klasyfikują dzięki swoim wynikom. Ponieważ takie klasyfikacje są zróżnicowanymi, na których kształt wpłynęli sami zainteresowani, osłabiają one nienawiść, nawet jeśli nie przynoszą pojednania (...). Klasyfikacje służą informalizacji statusu i nadają wertykalny ruch uwarstwionym systemom społecznym. Zamieniają dawne europejskie myślenie w kategoriach hierarchii we współczesny ranking”⁴⁵. Nie należy również zapominać, że rankingi tworzy grupa uprzywilejowanych, która ma dostęp do środków masowego przekazu, w których „milczeniem pomija się, że właściwy grunt, na którym technika zyskuje władzę nad społeczeństwem, stanowi władza ekonomicznych potentatów nad społeczeństwem. Dzisiaj racjonalność techniczna to racjonalność samego panowania”⁴⁶. Zdaniem Arendt „dla starożytnych sam termin <ekonomia polityczna> byłby wewnętrznie sprzeczny: wszystko co było <ekonomiczne>, co odnosiło się do życia jednostki i przetrwania gatunku, było z definicji niepolityczną sprawą gospodarstwa domowego”⁴⁷.

Czy możliwe jest zatem w świecie rozbałamuconych ideał praw człowieka, poddawanych koncernowemu mobbingowi konsumentów, podniesienie życia ponad jego bezpośredni, biologiczny, prywatny wymiar? Mazurek stwierdza: „wolność, z którą tak silnie związany był klasyczny liberalizm, została poświęcona na ołtarzu świątyni bezpieczeństwa, tj. państwa demokratycznego”⁴⁸, a „negatywne funkcje państwa liberalnego, polegające na eliminowaniu zagrożeń dla całej struktury państwowej, muszą przeobrazić się w funkcje pozytywne, socjalne, w ingerencję w życie społeczne, mającą na

⁴³ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, wyd. cyt. s. 35.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 35.

⁴⁵ P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, wyd. cyt. 149.

⁴⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 139.

⁴⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 35.

⁴⁸ M. Mazurek, *Zarządzanie bezpieczeństwem jako dysfunkcja systemu władzy*, wyd. cyt., s. 23.

celu dbanie o interes ogółu, by likwidować napięcia wewnątrzspołeczne zagrażające strukturze i trwałości całego państwa⁴⁹.

Model ten tak dalece odbiega od wartości kultywowanych *polis*, że bez znajomości historycznej transformacji państwa, trudno byłoby sobie wyobrazić, że współczesna Grecja ma cokolwiek wspólnego ze starożytną. Fragment mowy pogrzebowej Peryklesa: „jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”⁵⁰ ukazuje bezwartościowość rozkapryśzonej, życzeniowej rzeszy ludzi, wyłączających się z życia politycznego, które jest tożsame przecież z praktykami obywatelskimi, chociażby takimi jak udział w demokratycznych wyborach. Obnaża również fakt, że współczesne społeczeństwa są nie tylko pozbawione kompetencji wpływania na dzieje świata, a większość roszczeń socjalnych w tym świetle zdaje się być nikczemna i demoralizująca. Arendt podkreśla: „narody i wspólnoty polityczne postrzegamy na podobieństwo rodziny, o której codzienne sprawy musi dbać olbrzymia, ogólnonarodowa administracja gospodarcza. Myśl naukowa odpowiadająca tej przemianie to już nie nauka polityczna, lecz <ekonomia narodowa> (...) coś w rodzaju <kolektywnego prowadzenia gospodarstwa>”⁵¹. W kontekście filozofii starożytnej Grecji, poddani konieczności zabiegania o swój dobrostan ekonomiczny wszyscy jesteśmy niewolnikami za cenę dobrobytu, a co gorsza, nie zdajemy sobie z tego sprawy. Nawet gdy czujemy się z tym dobrze, niewiele to zmienia, gdyż dla każdego obywatela *polis* oczywiste było, że niewolnictwo „jest całkowicie niezależne od subiektywnego dobrego samopoczucia niewolnika. Tak więc człowiek wolny będąc biedakiem wolał niepewność zmieniającego się z dnia na dzień rynku pracy niż regularne, stałe zajęcie, jako że ograniczało ono jego wolność robienia co dzień tego, co mu się podoba (...) i nawet przykrą, mozolną pracę przedkładano nad lekkie życie wielu niewolników”⁵².

Idea liberalno-demokratycznego postępu, wbrew przepowiedniom jej apologetów, stała się podłożem ideowym społeczeństw masowych. Wolność nie została wykorzystana do czynnego udziału w życiu publicznym, wpływania na bieg spraw – stała się wolnością od polityki, od podejmowania decyzji. Im demokracja jest bardziej rozwinięta, tym bardziej obraca się przeciw polityce i tym bardziej dąży do zaspakajania niekończących się potrzeb nienasyconych konsumentów. Kierowanie nowoczesnym demokratycznym państwem opartym na polityce stało się niemożliwe, sprowadza się jedynie do zarządzania zasobami ludzkimi, kierowania nie społeczeństwem, a konsumentami, ich bezpieczeństwem, zdrowiem, wykształceniem, satysfakcją z egzystencji, rodziną,

⁴⁹ Tamże, s. 22.

⁵⁰ Tukidydes, *Wojna Peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1953, s. 108.

⁵¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 34.

⁵² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 37.

a więc płodnością populacji tzn. stała się biopolityką⁵³. Co gorsza, z tak obranej drogi nie ma już ucieczki, bo „to, co się nie dostosowuje, porażone zostaje ekonomiczną bezsilnością, znajdującą przedłużenie w duchowej bezsilności chodzącego własnymi drogami oryginała”⁵⁴. Jednak to nie jedyny możliwy skutek ujemny anatomopolitycznej⁵⁵ władzy nad ciałem. Stąd również niedaleka droga do gorliwego uciekania do świata metafizyki, tym radykalniejszego, im bardziej jest on przedmiotowany.

Napisana w duchu perfekcjonizmu Platońskiego mowa pogrzebowa Peryklesa podkreśla tylko groteskowość i degenerację dzisiejszej kondycji człowieka, niemożności i nieumiejętności wolnego działania. Fragment: „kochamy bowiem piękno, ale z prostotą kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć”⁵⁶ brzmi nostalgicznie, gdy przywołamy na myśl znamiona dzisiejszego bezmiernego konsumpcjonizmu. Jak oponować, jak protestować przeciw niekończącej się eksploatacji ziemi, skoro „życie publiczne w dzisiejszym społeczeństwie nie dopuszcza do pojawienia się wyraźnych oskarżeń, w których nie dałoby się dosłuchać tonów zapowiadających, że oskarżyciel gotów jest się pojednać”⁵⁷.

Bez wątpienia zanik zdolności komunikacyjnych, idący w parze z upadkiem sfery publicznej, prowadzi w nieunikniony sposób do radykalizacji i fundamentalizacji postaw. Na domiar złego brak sfery publicznej sprawia, iż postawy te nie znajdują dla siebie konstruktywnego wyrazu. Już Mill zauważa, że nawet słuszna opinia, broniona przed krytyką, staje się zabobonem, tj. prawdą wyznawaną jak religijny dogmat, i zamiast prowadzić do rzeczywistego rozwoju społecznego, staje się źródłem prześladowań, konfliktów, a nawet gwałtu społecznego⁵⁸. Znaczy to, że brak możliwości dyskusji w wolnej sferze publicznej prowadzi do powstawania fundamentalizmu i nacjonalizmu, co wyraźnie widać nie tylko w obecnych społeczeństwach, ale również w wydarzeniach minionych, jak chociażby Rewolucja Francuska czy powstanie III Rzeszy. Zdaniem Milla „ludzka zdolność, postrzegania, sądzenia, rozróżniania i odczuwania, działalność umysłowa, a nawet skłonności moralne doskonalą się tylko przy dokonywaniu wyboru”⁵⁹. Natomiast w sytuacji gdy człowiek pozwala innym ułożyć plan

⁵³ Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

⁵⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 151-152.

⁵⁵ Pojęcie zapożyczone od Michela Foucaulta (Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998).

⁵⁶ Tukidydes, *Wojna Peloponeska*, wyd. cyt. s. 107.

⁵⁷ Tamże, s. 150.

⁵⁸ Zob. J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, WN PWN, Warszawa 2005.

⁵⁹ Tamże, s. 158.

swojego życia, potrzebna jest mu tylko „małpia zdolność naśladowania”⁶⁰. Słowa te brzmią nie tylko niepokojąco, ale i napawają obawą o dalsze losy krajów, w których nie widać nadziei na wyklarowanie się choćby namiastki archetypicznej sfery publicznej.

The disappearing of the public sphere as a cause of fundamentalization of a society

This article maintains the view of change of social sphere and contains further thesis on the lack of this sphere. This view may be derived from the critics of Hannah Arendt, Peter Sloterdijk, José Ortega y Gasset, Max Horkheimer, Theodor Adorno. The aim of the article is to show historic changes of political order, which in certain degrees has changed the way of forming the domain of public affair. I propose that poorly developed uncommunicative public sphere is directly influencing the creation of a perfect habitat for progressive fundamental attitude, focused on forcing the view based on irrational propositions with lack of concern for justice and the right to freedom for all the people.

⁶⁰ Tamże, s. 159.