

Iwona BARWICKA-TYLEK

SŁUCHANIE ZAPOMNIANY FUNDAMENT DEMOKRACJI

Nie brakuje głosów, które wśród poważnych braków demokracji liberalnej wymieniają zaniedbanie kompetencji słuchania. Bez odwołania do niej trudno przekształcić spotkanie między korzystającymi z podmiotowej wolności jednostkami w relację o charakterze politycznym, w której indywidualne działania uwzględniają wolność każdej ze stron, ale i wspólny cel takiego spotkania, czyli trwałą możliwość współpracy w ramach jednej wspólnoty.

Zenon z Kition, założyciel szkoły stoickiej, zwrócił ponoć uwagę nazbyt gadatliwemu młodzieńcowi: „Natura dała nam jeden język, a dwoje uszu, abyśmy słuchali dwa razy więcej, niż mówimy”¹. Lubimy błyskotliwe maksymy. Dobrze funkcjonują jako wpisy do sztambucha, popisy erudycyjne, coachingowe chwytły motywacyjne czy wreszcie jako przykuwające uwagę rozpoczęcie artykułu naukowego. Słowa Zenona świetnie się w tej roli sprawdzają. Warto je więc usłyszeć, zapisać w pamięci, a w odpowiedniej chwili wypowiedzieć. I tak też na ogół są one używane: jako maksyma – przedmiot, który można wykorzystać w doraźnym celu. To zaś znaczy, że częściej używamy tychże słów do mówienia niż do słuchania. Żeby się o tym przekonać, wystarczy wpisać powyższy cytat w okno wyszukiwarki internetowej. Rezultatów uzyskamy znaczną ilość, ale w większości będą to odpowiedzi niepodające ani autora, ani źródła cytatu albo też wskazujące na autora alternatywnego, choćby Sokratesa, Epikteta czy Diogenesa, który mógł taką maksymę sformułować (choć starożytne przekazy o tym milczą). Co więcej, interpretują one często pierwotne zdanie nie jako zachętę do słuchania, ale jako pochwałę milczenia. Można i w ten sposób. To właśnie jednak dowodzi, że nie jesteśmy uważni, a więc nie słuchamy. Słuchanie wymagałoby przemyślenia treści takiej, jaka jest nam podana, i wrażliwości na działania tego, kto mówi, po to, by zrozumieć przekazywane nam znaczenie i się do niego ustosunkować. O samej maksymie słyszeliśmy, ale słyszeć to nie to samo, co słuchać.

Rozważania o mówieniu i słuchaniu, a także o widzeniu oraz właściwych im środkach przekazu (mowie, piśmie, obrazie) cieszą się szczególnym zainteresowaniem badaczy związanych z szeroko rozumianym medioznawstwem oraz z równie szeroko pojmowanym nurtem postmodernizmu. Patronują im

¹ Diogenes Laertios, *Zenon z Kition*, w: tenże: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 2012, s. 380.

klasyczne już dzisiaj prace Marshalla MacLuhana, Jacques'a Derridy czy Jeana-Luca Nancy'ego². Nie do nich chcę się jednak odwołać w niniejszym artykule. Moim celem jest refleksja nad źródłami rozdzielania mówienia i słuchania w dyskursie politycznym, konsekwencjami tego rozdzielania dla rozwoju myśli liberalnej i demokratycznej oraz wynikłymi stąd paradoksami obecnymi w teorii i praktyce modelu tak zwanej demokracji liberalnej. Artykuł przyjmuje więc perspektywę historyczną i osadzony został w rozważaniach z zakresu filozofii polityki, której „powrót” w naukach społecznych jest – jak zauważa Pierre Manent – coraz częściej przyjmowany z aprobatą³. Wybór takiej optyki ma oczywiście swoje ograniczenia, z których głównym jest pominięcie często istotnych różnic w obrębie stanowisk zaliczanych do tradycji liberalnej i demokratycznej.

W ostatniej części artykułu przypominam starożytne rozumienie ustroju demokratycznego, argumentując, że ponowne przeanalizowanie wspierających go rozwiązań instytucjonalnych i uzasadnień teoretycznych mogłoby odświeżyć spojrzenie na współczesne spory o demokrację. Mogłoby się to dokonać – w moim przekonaniu – przede wszystkim wskutek podkreślenia obowiązku słuchania dokonującego się kosztem tak drogiej człowiekowi współczesnemu, a wzbudzającej coraz więcej zastrzeżeń, wolności słowa.

ŹRÓDŁA

Zdaniem Thomasa Hobbesa mowa jest „najbardziej szlachetnym i pożytecznym ze wszystkich wynalazków”⁴, ponieważ dzięki niej „ludzie w umyśle zapisują swe myśli, przypominają je sobie, gdy już minęły, i komunikują jedni drugim dla wzajemnej użyteczności i wymiany myśli”⁵, a więc bez mowy „nie byłoby u ludzi ani państwa, ani społeczności, ani umowy, ani pokoju, równie jak ich nie ma u lwów, niedźwiedzi i wilków”⁶. Przywołany fragment pokazuje, że podkreślając wartość mowy, autor *Lewiatana* nie odróżnia mówienia od słuchania. Są one według niego dwiema umiejętnościami stanowiącymi

² Zob. np. J.L. N a n c y, *Listening: Perspectives in Continental Philosophy*, tłum. Ch. Mandell, Fordham University Press, New York, 2007. W pracy tej autor tłumaczy różnicę między słyszeniem (franc. entendre, ang. hearing) i słuchaniem (franc. écouter; ang. listening to), twierdząc między innymi, że zadaniem filozofii jest „słyszenie wszystkiego”, ale już nie słuchanie (por. tamże, s. 1n.).

³ Zob. P. M a n e n t, *The Return of Political Philosophy*, „First Things” 2000, nr 5, www.firstthings.com/article/2000/05/the-return-of-political-philosophy.

⁴ T. H o b b e s, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 106.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

podstawę komunikacji⁷, a więc i warunkami zaistnienia jakiejkolwiek relacji zasługującej na miano ludzkiej, w tym również relacji o charakterze politycznym. Hobbes nie był w tym poglądzie osamotniony. Kultura europejska od swych greckich początków oparta była na relacyjnym charakterze mowy, który starano się zachować nawet wówczas, gdy funkcje mowy zaczęło przejmować słowo pisane. Pismo dostosowywano do „praktyk oralnych”, a co najmniej do wieku trzynastego publiczna recytacja tekstu była zdecydowanie bardziej popularna niż czytanie „dla siebie”⁸. Mówienie pozwalało domniemywać słuchanie, a słuchanie zakładało mówienie.

A jednak to właśnie filozofia polityki zaproponowana przez Hobbesa ukazała w sposób wyraźny rysę na dotychczasowym niekwestionowaniu tego związku. Rysa ta przerodziła się z czasem w głębokie teoretyczne pęknięcie i przyczyniła do wyeksponowania politycznej rangi mówienia kosztem słuchania. Jej obecność ujawnia się już kilka akapitów poniżej przytoczonego fragmentu, kiedy to Hobbes wymienia korzyści płynące z mowy oraz jej szczególne zastosowania⁹. Dostrzega zaś takich zastosowań cztery. Po pierwsze, dzięki zapamiętywaniu nazw i związków między nimi możliwe jest nabywanie umiejętności, czyli uczenie się. Po drugie, mowa „daje możność dawać rady i pouczać się wzajemnie”¹⁰. Po trzecie, „daje poznać innym naszą wolę, nasze zamiary tak, iżbyśmy mogli zdobywać sobie pomoc innych ludzi”¹¹. I wreszcie „służy temu, by dawać przyjemność i zadowolenie nam samym i innym przez to, że bawimy się naszymi słowami bezinteresownie dla samej przyjemności i ozdoby”¹². Choć we fragmencie tym nadal dostrzegać można założenie obecności drugiego człowieka, który słyszy ewentualne wypowiedzi, relacja między mówieniem a słuchaniem nabiera w świetle słów Hobbesa charakteru raczej jednostronnego. Tym, co kształtuje jej przebieg, jest podmiot – ten, kto mówi i kto od odbiorcy oczekuje nie tyle słuchania i rozumienia, ile określonej reakcji (na przykład okazania pomocy czy uśmiechu). Słyszający jest obiektem poddanym oddziaływaniu mówiącego: nie musi wsłuchiwać się w komunikat, wystarczy by dawał „po-słuch”, czyli okazywał posłuszeństwo słowu wypowiedzianemu przez podmiot.

Można by uznać powyższą interpretację za dowód zbytnej podejrzliwości czy też analitycznego przewrażliwienia, gdyby nie późniejsze konkluzje sa-

⁷ Posługuję się pojęciem „komunikacji” w najszerszym możliwym znaczeniu wymiany informacji, nie przesądzając ani o wartości tejże informacji (o jej prawdziwości bądź fałszywości), ani też o stopniu jej przyswojenia, środkach jej przekazu czy celach, którym służy.

⁸ Por. S.R. Fisher, *A History of Reading*, Reaktion Books, London 2003, s. 142, 192n.

⁹ Por. Hobbes, dz. cyt., s. 107n.

¹⁰ Tamże, s. 108.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

mego Hobbesa wraz z proponowaną przez niego teorią państwa¹³. Wprawdzie sama możliwość zawarcia umowy społecznej, będącej fundamentem państwa, pojawia się wśród ludzi wyłącznie dlatego, że potrafią oni zrozumieć, czym jest wzajemne przeniesienie uprawnień, co wymaga „wzajemnego przyjęcia przekazów”¹⁴, z chwilą powołania suwerena następuje jednak rozdzielenie mówienia i słuchania, to zaś ma wyraźne konsekwencje polityczne. Suweren, dysponując pełnią otrzymanych uprawnień, jest jedynym podmiotem, który mówi publicznie, a jego słowo staje się prawem wykluczającym jakąkolwiek swobodę działania ze strony poddanych¹⁵. Odtąd w perspektywie politycznej wolność jednoznacznie wiąże się ze swobodą mówienia, słuchanie zaś z posłuszeństwem, a więc z brakiem wolności.

Dwie – z uwagi na dalszy rozwój myśli politycznej najważniejsze – odpowiedzi na *Lewiatana* to koncepcje Johna Locke’a oraz Jeana-Jacques’a Rousseau. Pierwsza wytyczyła drogę rozwoju liberalizmu, druga zaś nurtu demokratycznego. Jak często bywa w przypadku polemik o tak wielkim ciężarze gatunkowym, formułowane przez adwersarzy zarzuty nie kwestionują jednak zasadniczo pola dyskusji wyznaczonego przez stronę krytykowaną. Sankcjonują tym samym jego prawomocność. Tak też stało i w tym wypadku, przez co polityczna odrębność mówienia i słuchania zapewniła swego rodzaju podstawę późniejszych projektów rzeczywistości społecznej i okazała się źródłem dalszych „faktów instytucjonalnych”¹⁶, by użyć poręcznego pojęcia John Searle’a. Odrębność ta jest więc także fundamentem demokracji liberalnej.

Punktem honoru Locke’a, a wraz z nim innych liberałów, stało się udowodnienie – wbrew Hobbesowi – że państwo silne da się ufundować na wolności jego obywateli, nie zaś na ich posłuszeństwie wobec władcy. Wystarczyło w tym celu wykazać, że choć mówienie – ze względu na swój nieuchronnie subiektywny charakter (przed którym ostrzegał Hobbes) – pozostaje pod władzą namiętności, to przynajmniej w aspekcie wyboru sposobu działania podlega zwierzchności rozumu¹⁷. Dzięki temu relacje międzyludzkie, jeśli nawet nie łączą się z posłuszeństwem (na przykład w stanie natury), pozostają bezpieczne i sprzyjają kooperacji także wówczas, gdy jej utajonym motywem jest rywalizacja i chęć zdobycia przewagi nad innymi. Będzie o tym przekonywał zarówno Adam Smith, łącząc egoizm z empatią¹⁸, jak i Jeremy Ben-

¹³ Zob. A.P. Martinich, *Hobbes*, Routledge, New York 2005; P. Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.

¹⁴ H o b b e s, dz. cyt., s. 221.

¹⁵ Tamże, s. 211.

¹⁶ J.R. S e a r l e, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995, s. 35.

¹⁷ Zob. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

¹⁸ Por. A. S m i t h, *The Theory of Moral Sentiments*, Printed for A. Milar, and A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh 1759. Zob. też: t e n ż e, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. S. Jedynak, PWN, Warsza-

tham, konstruując uniwersalny „rachunek szczęśliwości”¹⁹. W przekonaniu liberałów potrafimy bez niczyjej pomocy, wykorzystując wymienione przez Hobbesa zastosowania mowy, stworzyć dobrze funkcjonujące i mówiące różnymi głosami, a mimo to zasadniczo pokojowo nastawione społeczeństwo obywatelskie, w którym słuchanie ogranicza się do słyszenia i wyboru tych głosów, które wolna jednostka zechce usłyszeć. Im większa siła społeczeństwa obywatelskiego, tym większa nadzieja, że uda się znacznie ograniczyć obszar regulacji prawnych, a tym samym zagwarantować obywatelom milczenie sfery publicznej (władzy), uznawane automatycznie za warunek wolności.

Także Hobbes stwierdza, że wolność w państwie „leży [...] w rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi”²⁰. Liberałowie wyciągają stąd logiczny wniosek, iż rzeczne milczenie powinno obejmować jak najszerszy obszar rzeczywistości społecznej, bo tylko w ten sposób uda się rozszerzyć sferę wolności. Stąd też promowanie przez nich „wolności negatywnej” czy też „wolności jako nieingerencji”²¹ oraz wyraźne rozdzielanie sfery prywatnej i publicznej, którego początków szukać można w eseju Benjamina Constanta²². To jednak, co z politycznego punktu widzenia jest z pewnością „negatywnym” rozumieniem wolności, ma jak najbardziej „pozytywny” wydźwięk dla jednostki. Pozwala jej mówić, co chce, pod warunkiem że nie przekroczy ona granicy sfery publicznej; a dodatkowo obliguje wszystkich, którym się takie mówienie nie podoba, do zaprzestania słuchania.

Inne rozwiązanie problemu teoretycznego stworzonego przez Hobbesa zaproponował Jean-Jacques Rousseau. I jemu nie spodobała się widoczna w *Lewiatanie* wtórność wolności wobec posłuszeństwa. O ile jednak Locke po prostu odwrócił sugerowane przez Hobbesa proporcje i obronił wolność,

wa 1989. Smith posługiwał się pojęciem sympatii (ang. sympathy), ale zgodnie ze współczesnym rozumieniem terminów pojęciem lepiej oddającym treść jego przekazu byłaby „empatia” (zob. A. C z a r n e c k a, *Poskramianie egoizmu: Adam Smith o empatii, wyobraźni i sprawiedliwości*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9(2016) nr 2, s. 233-241).

¹⁹ Zob. J. B e n t h a m, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford 1970. Pojęcie „rachunku szczęśliwości”, podobnie jak „empatii” w przypadku Smitha, to znacznie późniejsza etykieta nadana ideom rozwijanym przez Benthama w tym dziele – sformułowanie „rachunek szczęśliwości” u Benthama nie występuje.

²⁰ H o b b e s, dz. cyt., s. 299.

²¹ Literatura przedmiotu jest tu nadzwyczaj obfita, zwłaszcza że liberalna koncepcja „nieingerencji” stała się punktem krytycznego odniesienia dla promowanej przez współczesnych republikanów (ang. civic republicans) wolności jako braku dominacji (zob. I. B e r l i n, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; M.H. K r a m e r, *Liberty and Domination*, w: *Republicanism and Political Theory*, red. C. Laborde, J. Maynor, Blackwell, Malden 2008, s. 31-57).

²² Zob. B. C o n s t a n t, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 73-84.

wyznaczając jasne (ograniczone do władzy sądenia i karania²³) granice sfery publicznej, o tyle autor *Umowy społecznej* powziął zamiar bardziej ambitny. Podjął się bowiem wykazania, że gruntownie przemyślana wolność jest właściwie z posłuszeństwem tożsama. I tutaj dokonuje się pewne odwrócenie, ale ma ono odmienny charakter, dotyczy bowiem nie tyle przestrzennego, ile czasowego następstwa wolności i posłuszeństwa. Rousseau tłumaczy cierpliwie, jak wolność „przyrodzona” przekształca się w wyniku umowy w wolność „społeczną”, a ta ma z kolei szansę stać się „wolnością moralną”²⁴. Wolność przyrodzona, znana ze stanu natury, jest wolnością doświadczaną właściwie w samotności²⁵, a więc nie wymaga ani mówienia, ani słuchania. Te kompetencje potrzebne są dopiero w państwie, gdzie każdy obywatel jest równocześnie poddanym i częścią suwerena. Występując w tej drugiej roli, jest on zobowiązany do uczestnictwa w procesie odkrywania woli powszechnej. Jego rolą – jako poddanego – jest posłuszeństwo prawu, w którym wola ta znajduje wyraz. Już tutaj sugeruje Rousseau konieczność zmiany kolejności myślenia o wolności (wypowiadaniu woli) i posłuszeństwie (słuchaniu). Choć to wolność inicjuje demokratyczny proces legislacyjny, z chwilą ustanowienia prawa na pierwszą pozycję wysuwa się posłuszeństwo wobec jego nakazów. Dlatego w *Umowie społecznej* padają znamienne słowa: „Ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza nic innego, jak że będzie zmuszony do wolności”²⁶. Rousseau daje jednak obywatelom jeszcze inną szansę. Zachęca do internalizacji woli powszechnej i uznania jej za własną wolę indywidualną²⁷. Ważne dla liberalizmu przeciwstawienie mówienia (wolności) i posłuszeństwa (władzy publicznej) traci tu jakiekolwiek znaczenie polityczne. Stanie się co najwyżej problemem filozoficznym i psychologicznym, ewentualnie pedagogicznym, bo te właśnie dziedziny interesują się świadomością jednostkową. Rozpoznający i posłuszny woli powszechnej, a więc moralnie wolny obywatel, publicznie zabierając głos, ma gwarancję, że jego słowo zyska aprobatę. Można nawet powiedzieć, że jeśli ktoś zechce jego wskazania zakwestionować, dowiedzie swego partykularyzmu („prywatny”, jak określa to język polski) i moralnej niższości. Tego rodzaju „gorsze” jednostki słusznie będą mogły zostać uciszone. Doskonale zrozumie

²³ Por. Locke, dz. cyt., s. 220.

²⁴ Szerzej na temat tych przejść zob. I. Barwicka-Tylek, D. Pietrzyk-Reeves, *Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9(2016) nr 2, s. 211-232.

²⁵ Por. B. Baczko, *Kształty wolności*, w: J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 13.

²⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna czyli zasady prawa politycznego*, tłum. A. Peretiatkowicz, Marian Ginter Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych, Łódź 1948, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 93.

polityczny potencjał tego rozumowania najbardziej błyskotliwy uczeń Rousseau – „nieprzekupny”, jak go nazywano, Maximilien Robespierre, który mógłby powtórzyć za swoim mistrzem: „Wolność jest pożywna, ale trudno strawna, trzeba bardzo zdrowych żołądków, by ją znieść. [...] Dumna i święta Wolności! Gdyby ci biedacy mogli cię poznać, gdyby wiedzieli, za jaką cenę zdobywa się ciebie i zachowuje, gdyby czuli, o ile prawa twoje są surowsze od twardego jarzma tyranów, ich słabe dusze [...] lękałyby się ciebie stokroć więcej aniżeli niewoli”²⁸. Marzeniem obydwu jest mówiąca jednym głosem demokracja, w której każda jednostka będzie aktywnym strażnikiem dobra publicznego i członkiem wyjątkowo homogenicznego społeczeństwa. Społeczeństwa, gdzie każde indywidualne działanie może stać się sprawą publiczną i podlegać publicznemu osądowi. I choć nie ma większego sensu oskarżanie Rousseau o ekscesy znane z rządów jakobinów, konsekwentne wyciąganie wniosków praktycznych z jego teoretycznych rozważań może w tym kierunku prowadzić²⁹. Gilotyna jest zapewne najbardziej radykalnym i odrażającym, ale nie jedynym sposobem uciszania tych, którzy mogliby na modłę liberalną „pomylić” wolność z mówieniem, zamiast w milczeniu wspierać umocowane w woli powszechnej projekty rządzących.

Jak zaznaczałam już wcześniej, nie jest moim zamiarem szczegółowa analiza ani porównywanie myślenia liberalnego i demokratycznego, ani tym bardziej głoszenie politycznej wyższości któregoś z nich. Chcę zwrócić uwagę wyłącznie na możliwe konsekwencje sproblematyzowania odziedziczonego po Hobbesie związku mówienia ze słuchaniem. Są to w pierwszej kolejności konsekwencje teoretyczne, ale myśl polityczna jest ważnym źródłem projektowania i uzasadniania praktycznych decyzji politycznych.

Mimo wysiłków podejmowanych przez liberałów, na przykład przez Alexisa de Tocqueville’a czy Johna S. Milla, przez cały wiek dziewiętnasty myślenie liberalne i demokratyczne zasadniczo pozostawały sobie obce, w dużej mierze z uwagi na zarysowane powyżej różnice w rozumieniu warunków wolności (choć nie w rozumieniu „istoty” wolności jako mówienia i potwierdzania swoich wypowiedzi działaniem) oraz zasięgu sfery publicznej (choć nie w przekonaniu, że decyzje tam podejmowane wymuszają posłuszeństwo i tym samym ograniczają wolność indywidualną). Istniała jednak ważna podstawa podobieństwa. Przyjmując Hobbesowskie ograniczenie słuchania do posłuszeństwa, zarówno liberałowie, jak i zwolennicy nurtów demokratycznych przywiązywali ogromną wagę do jakości słowa wygłaszanego w sferze

²⁸ T e n Ź e, *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924, s. 25n.

²⁹ Zob. J.L. T a l m o n, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London 1955.

publicznej i stającego się prawem. Skoro miało ono moc, by zamknąć usta mówiącym inaczej i kształtować ich działania, nie naruszając bynajmniej zakładanego prymatu wolności, powinno zostać wywiedzione nie z subiektywnej opinii rządzących, lecz raczej z prawdy obiektywnej. O możliwości dotarcia do niej przekonywał dynamiczny postęp naukowy, zainicjowany przez oświecenie. Wiedza naukowa szybko znajdowała praktyczne zastosowania, zmieniając materialne oblicze Europy i świata, można więc było oczekiwać, że spełni także pokładane w niej nadzieje polityczne. Jeśli obywatele mają być posłuszni czyjemuś słowu, niech będzie to słowo ekspertów, bo przez nich przemawia prawda – zgadzali się ze sobą liberałowie i demokraci.

Wykorzystywanie nauki w celach politycznych – wymuszania posłuszeństwa jej głosowi – wydawać się mogło doskonałym pomysłem, a również dziś jest nim w przekonaniu wielu. Ta właśnie prawda zainicjowała niespotykaną wcześniej przemianę świata przyrody i świata społecznego, którą nie bez przyczyny nazywamy *rewolucją przemysłową*. Czemuż nie miałyby się ona zatem sprawdzić w świecie relacji politycznych i doprowadzić do wyzwolenia obywateli, a zarazem udomowienia Lewiatana egzekwującego swoją władzę nad nami? Pozostawało jedynie rozstrzygnąć, czy preferujemy państwo wypowiadające się wyłącznie w kwestiach, co do których nie chcemy lub nie potrafimy się wypowiedzieć sami, nie naruszając zarazem uprawnień „innego”, czy też przeciwnie – preferujemy państwo proponujące ściśle określony – ale z racji domniemanej prawdziwości najlepszy – przekaz, który obywatele przejmą jako swój głos i wesprą w działaniu. W pierwszej połowie dwudziestego wieku w sposób skrajny przetestowano w Europie drugą z tych możliwości w jej dwóch odmianach: niemieckiego nazizmu i radzieckiego komunizmu. Okazały się one równie wyniszczające i obie prowadziły do powstania ustroju totalitarnego, który przeczy wolności, a właściwie nakazuje słuchać wolności ściśle zdefiniowanej przez tych, którzy – przynajmniej we własnym przekonaniu – służą prawdzie.

Druga połowa ubiegłego wieku, a zwłaszcza jego ostatnie lata, wydawały się jednoznacznie promować pierwszą możliwość, a praktycznym sposobem wprowadzania jej w życie był model tak zwanej demokracji liberalnej, której „demokratyczność” upatrywano we wprowadzeniu powszechnego prawa wyborczego oraz w przyzwoleniu na możliwe negocjacje w sprawie zakresu zagadnień wymagających publicznego uregulowania kosztem wolności jednostki. Miały to być zresztą negocjacje o charakterze nie tyle politycznym, ile naukowym, cechować miał je bowiem wymóg uzasadniania propozycji w oparciu o rzetelną wiedzę o społeczeństwie (głównie ekonomiczną i socjologiczną). Demokracja liberalna – bez względu na swoje możliwe odcienie – stanowiła zwiędnięty liberalizm.

DIAGNOZA

Założenie, że swoboda mówienia jest dobrym miernikiem poziomu wolności w społeczeństwie, to ważny element myślenia liberalnego. W istocie wolności słowa (ang. freedom of speech) i wolności wypowiedzi (ang. freedom of expression) przypisuje ono znaczenie kluczowe, a dzięki temu wymienione przez Hobbesa zastosowania mowy umożliwiają jednostce w społeczeństwie liberalnym nieskrępowaną autoprezentację. Dzięki takiemu uzewnętrznieniu jej podmiotowości (potrzeb, przekonań czy celów) inni mają szansę zwrócić uwagę na jednostkę i włączyć ją do współpracy, ale mogą także współpracy (jeśli ma ona miejsce w sferze prywatnej) odmówić. W ten sposób zachowana zostaje ich wolność. Od początku swego istnienia liberalizm domagał się jak najdalej posuniętej i gwarantowanej prawnie wolności słowa, ograniczonej co najwyżej Millowską „zasadą krzywdy” (ang. harm principle)³⁰. Interesujące jest, że już w wieku osiemnastym znalazł się filozof, który dostrzegał, że choć pod względem teoretycznym rozumowanie tego rodzaju może wydawać się przekonujące, to w praktyce rodzi ono poważne zagrożenia dla podmiotowości człowieka (a więc i dla jego wolności). W konsekwencji potrafi doprowadzić do nasilenia konfliktów i obniżenia jakości tak ważnej dla liberalizmu sfery prywatnej.

Filozofem, o którym mowa, był Immanuel Kant. Jego imponujące dzieło jest tak wielowątkowe i spójne, że powoływanie się na autora bez nakreślenia choćby zrębów jego filozofii może wydawać się nadużyciem. W tym wypadku jednak rzeczony brak – jak sądzę – zasługuje na usprawiedliwienie, ponieważ mam na myśli wyłącznie poboczny w stosunku do głównych wątków twórczości Kanta (choć oczywiście zgodny z ich wymową) pogląd filozofa na temat współczesnych mu debat politycznych, koncentrujących się wokół żądania wolności słowa. Pogląd ten wyraził Kant w krótkim esej z roku 1772 zatytułowanym *Co znaczy orientować się w myśleniu?*³¹, w którym pozwolił sobie na zwięzłą i dość ironiczną odezwę skierowaną do „geniuszy” – jednostek na tyle kompetentnych w używaniu swojego rozumu, że zasługują one na miano wolnych. W odezwie tej Kant podkreśla związek między wolnością myślenia a wolnością słowa, ale dostrzega zarazem, że tę ostatnią „geniusze” często wykorzystują niezgodnie z jej przeznaczeniem. Naturalną funkcją wolności słowa jest umożliwienie wzajemnej komunikacji, a więc zarówno mówienia, jak i słuchania. „Geniusze” jednak skłonni są raczej widzieć w wolności słowa szansę potwierdzenia wyższości własnego rozumu i prawdziwości własnych

³⁰ Zob. K.C. O’Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, Routledge, London 2001.

³¹ Zob. I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej, i inne rozprawy filozoficzne*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, Toruń 2009.

przekonań, a zatem również uciszenia myśli i głosów alternatywnych. Mówią więc nie po to, by cokolwiek wyrazić, ale po to, by zdominować debatę publiczną. To zaś nieuchronnie sprawia, że pierwotnie użyteczna wolność myślenia i kierowania się własnym rozumem wywołuje dość nieoczekiwane skutki. Wolność słowa staje się orężem walki na słowa. Każda ze stron tej walki, jak stwierdza Kant, chętnie zamienia rozum na entuzjazm i szuka poparcia rządzących, bo w ten sposób subiektywne w swych podmiotowych źródłach słowo ma szansę stać się prawem dla wszystkich i potwierdzić w świecie wolność „geniusza”: „W rezultacie wśród nich samych musi dojść do językowego zamieszania – skoro każdy postępuje zgodnie z własnym natchnieniem [...] – to w ostatecznym rozrachunku z tych wewnętrznych aktów natchnienia powinny wynikać fakty, potwierdzone przez zewnętrzne świadectwa, a z pierwotnie dowolnie wybranej tradycji [jak gdyby] narzucone z czasem dokumenty, jednym słowem dochodzi do całkowitego podporządkowania rozumu faktom, to znaczy do zabobonu, albowiem on przynajmniej daje się ująć w formę prawa, a dzięki temu wprowadza stan równowagi”³².

Z dzisiejszego punktu widzenia przytoczony fragment wydaje się wielce przenikliwą prognozą. Przyjmując perspektywę Kanta, można się zgodzić z liberałami, że w sferze prywatnej wolność musi oznaczać swobodę myślenia i mówienia, ponieważ pozwalają one jednostce na wykształcenie nawyku kierowania się własnym rozumem, co autor eseju *Co to jest oświecenie?* uznawał za równoznaczne z byciem dojrzałym i wolnym podmiotem. W sferze publicznej nieskrępowane mówienie może jednak się okazać niewystarczające do zagwarantowania wolności. Mówienie nie zawsze służy komunikacji. Równie dobrze może ją zakłócać, ponieważ różnorodność głosów przekonanych o swojej równości oraz ogólna gadatliwość wzmagają chaos i zmuszają do ciągłego podnoszenia głosu, by przekrzykując innych, można było dotrzeć do zakładanego odbiorcy. „Radykalne cięcie” Hobbesa i późniejsze „uwolnienie” mówienia połączone z deformacją słuchania (sprowadzonego do posłuszeństwa) przyczyniło się do tego, że wolność musi dziś krzyczeć, chyba że uda się jej zyskać przychylność władzy, która w jej imieniu uciszy opozycję. Tak właśnie dzieje się w ustroju totalitarnym, narzucającym wszystkim jeden głos i wytwarzającym własną rzeczywistość – dokumenty i fakty, o których pisze Kant. Nie bez przyczyny Leszek Kołakowski stwierdził, że cechą systemów totalitarnych nie jest surowość, lecz fikcyjność³³.

Zwolennicy demokracji liberalnej (przy całej nieostrości tego pojęcia³⁴) od początku rozumieli to niebezpieczeństwo. Stąd też ich nacisk na prawne

³² Tamże, s. 124.

³³ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 601.

³⁴ Zob. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*, red. M. Saward, Routledge, London–New York 2003.

ograniczenie zakresu tego, co publiczne, by głos władzy nie był słyszalny poza przydzielonym mu zakresem rządzenia. Co więcej, sfera publiczna w demokracji liberalnej ma cechować się z góry określoną „konstytucją”, odporną na próby zawłaszczenia jej przez jakikolwiek głos. Do najważniejszych cech tej konstytucji należy zasada rządów prawa (nakładająca więzy posłuszeństwa na mowę aktualnych rządzących) oraz – spopularyzowana przez Monteskiusza – zasada podziału władzy (zniechęcająca trzy najwyższe organy do „podnoszenia głosu”, bo obdarzająca każdy z nich „mocą przeszkadzania” pozostałym). Cała reszta życia społecznego w demokracji liberalnej znajduje się w rękach aktywnego społeczeństwa obywatelskiego, a więc w ostatecznym rozrachunku w rękach wolnych jednostek, co także gwarantowane jest „konstytucyjnie”. W obrębie życia społecznego wypowiedzi są na tyle różnorodne i sfragmentaryzowane, że można je potraktować jako przyjemny dla ucha szum: słyszalny, ale nie tyle zachęcający do wsłuchiwania się, ile motywujący do działania.

Powyższą liberalną propozycję uznać można za zwieńczenie drogi, na którą pchnął refleksję polityczną Thomas Hobbes. Następcom Locke’a udało się szczęśliwie ominąć bezdroża, na których pobłądziło wielu kontynuatorów myśli Rousseau, przekonanych, że prawdziwa wolność zatryumfuje dopiero wtedy, gdy każdy członek społeczeństwa będzie mówił tym samym głosem. Współcześnie jednak model demokracji liberalnej, zamiast wzbudzać sympatię, ogniskuje raczej uwagę krytyków. Powody tego stanu rzeczy są oczywiście rozległe i nie da się ich sprowadzić wyłącznie do głęboko ukrytych, ogólnych założeń światopoglądowych. Te ostatnie mają jednak wysoką wartość informacyjną, ponieważ pozwalają nie tylko opisać takie czy inne negatywne zjawiska, ale podjąć próbę zrozumienia ich genezy jako wyniku pewnych obiektywnych procesów historycznych oraz jako lepszych lub gorszych konsekwencji dokonywanych przez nas wyborów politycznych.

Po drugiej wojnie światowej w państwach Zachodu połączenie sił liberalnych i demokratycznych wydawać się mogło właściwym rozwiązaniem problemu Hobbesa. Liberalna treść zwiększała maksymalnie obszar jednostkowej wolności, natomiast demokratyczne powoływanie rządzących uprawnionych do wymuszania posłuszeństwa pozwalało wierzyć, że zabierają oni głos w imieniu obywateli, a jeśli nawet muszą czasem podjąć decyzję niepopularną, wynika to wyłącznie z konieczności wspólnego posłuszeństwa naukowej prawdzie niedostępnej przeciętnemu obywatelowi. Dzięki temu cały system polityczny wydawał się eliminować wszelkie źródła zagrożeń wolności. Nadal była to jednak wolność oparta na Hobbesowskim, zdeformowanym rozumieniu mowy jako komunikacji wprawdzie, ale komunikacji polegającej głównie na mówieniu, i to mówieniu tego, co podmiot rozpozna jako swoje „autentyczne” przekonania i preferencje, bo tylko wówczas jego wolność jest bezdyskusyjna. Komunikacja polega tu wyłącznie na tym, by „inny” zrozumiał przedstawioną

wypowiedź i zareagował na nią zgodnie z własnymi przekonaniami i preferencjami, żeby zachować własną wolność. Możemy oczywiście określić obecny tu komponent odbioru komunikatu jako „słuchanie”, ale jest to słuchanie znacznie upośledzone. Upośledzeniu ulega w związku z tym cała tego typu komunikacja międzyludzka. Skoro zaś demokracja wprowadza wolność i głos jednostki do sfery publicznej, fakt ten nie może pozostać bez wpływu na jej funkcjonowanie.

Projekt demokracji liberalnej szybko okazał się dość rozczarowujący. Jedną z przyczyn jego praktycznej niewydolności jest – moim zdaniem – uwikłanie jego uzasadnień w Hobbesowskie przestrzenne rozdzielanie sfery prywatnej (swobodnego mówienia obywateli i milczenia władzy) oraz sfery publicznej (posłuszeństwa obywateli i głosu władzy). Jeśli rozumieć tę ostatnią jako obszar, w którym władza jest uprawniona do stosowania przymusu i tym samym stawia tamę wolności jednostki, rozróżnienie miało sens w czasach Constanta. Jego koncepcja była nie tylko teoretycznym opisem „wolności nowożytnych”, ale przede wszystkim praktyczną ofertą, za pomocą której liberałowie chcieli zapewnić sobie przychyłność rządzącej arystokracji. Constant cierpliwie wyjaśniał elitom obawiającym się odsunięcia od władzy (we Francji szok spowodowany rewolucją u wielu wywoływał strach przed każdym głosem domagającym się wolności), że liberał rządzić nie chce i będzie posłuszny każdej władzy, jeśli tylko powstrzyma ona swe zakusy na sferę indywidualnej niezależności. Przed niebezpieczeństwem tym miał zatem chronić ustrój monarchii konstytucyjnej. W porządku demokratycznym jednak oddzielenie sfery prywatnej od publicznej staje się problematyczne. Demokracja jako taka nie dokonuje poprzecznego cięcia między rządzącymi a rządzonymi (odpowiednio: arystokracją i liberałami), a oczekuje raczej wzajemnych powiązań i ewentualnych podziałów „podłużnych” między rywalizującymi grupami interesów reprezentowanymi przez dążące do władzy partie. Tworzy ona kanały komunikacji, które z założenia przekraczają granicę prywatne–publiczne. A skoro w myśleniu zarówno liberalnym, jak i demokratycznym na plan pierwszy wysuwa się wolność, powstałe łączy wykorzystane są przede wszystkim w służbie podmiotowego mówienia i tym samym rozszerzają oddziaływanie tego, co prywatne, na to, co publiczne; stwarzają też jednak możliwość występowania tego, co publiczne, w masce prywatności.

Przekonanie, że demokracja zaowocowała wyjałowieniem sfery publicznej, jest dziś często przywoływane, a jego gruntownej analizy dokonał między innymi Jürgen Habermas³⁵. Nie ma jednak zgody co do faktycznych przyczyn tego stanu rzeczy. Na ogół powielane są w tym kontekście zarzuty, jakie w wie-

³⁵ Zob. J. H a b e r m a s, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. M. Łukasiewicz, W. Lipnik Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

ku dwudziestym stawiano zsekularyzowanemu społeczeństwu industrialnemu, promującemu indywidualizm i egoizm, a w konsekwencji zmieniającemu człowieka w „jednowymiarowego”³⁶ „oseska z wiecznie otwartą buzią”³⁷, którego prywatność nie jest powodem do dumy, ponieważ wynika z niezdolności do nawiązania jakichkolwiek trwałych relacji. Jako obywatel tego rodzaju człowiek jest bezużyteczny, a to sprawia, że sfera publiczna ulega wyjałowieniu i staje się cicha. Jeśli iść dalej tropem myśli Michela Foucaulta³⁸, nieuchronnie narzuca się wniosek, że zmienia się ona w absurdalnie bezosobową sieć „władzy–wiedzy”, w której rozróżnienie „prywatne–publiczne” traci sens, ponieważ nie da się już wskazać podmiotu (głosu) zdolnego do wymuszenia posłuszeństwa. Jest to wprawdzie tryumf wolności w jej hobbesowskim rozumieniu, ale sama ta wolność okazuje się w całości wytworzona przez władzę. Foucault posługuje się francuskim słowem „assujettissement”, dobrze oddanym przez polskiego tłumacza jako u-ja-rzmianie³⁹, czyli produkowanie indywidualnej jaźni mówiącej głosem władzy. Jeśli przyjąć za zasadne rozróżnienia proponowane w pierwszej części tego artykułu, to francuski filozof zdaje się sugerować, że nie tylko państwa totalitarne, ale również demokracje liberalne są w istocie realizacją politycznego projektu Rousseau, tyle że jest to projekt skonstruowany w oparciu o ideologię liberalną. Upředniość wszechogarniających relacji władzy w stosunku do każdego obywatela sprawia, że jego wolność staje się wolnością więźnia w panoptikonie. W ten sposób problem Hobbesa zostaje unieważniony, a opozycje prywatne–publiczne oraz wolność–posłuszeństwo ulegają zniesieniu. Nie jest to jednak sukces prywatności i wolności, ale przeciwnie: mamy tu do czynienia z nowym wcieleniem Lewiatana. Kompetencja słuchania staje się w takiej rzeczywistości zupełnie zbędna – wyprodukowane przez dyskurs władzy „wolne” jednostki rozumieją się bez słów, więc potrafią współdziałać bez potrzeby komunikowania się. Mówią wprawdzie wiele, więc rzeczywistość liberalna pełna jest słyszalnego „prywatnego” hałasu, ale nie jest to mowa znacząca z politycznego punktu widzenia. Nie służy bowiem świadomemu kształtowaniu relacji społecznych, bo te reprodukowane są bezrefleksyjnie.

Równie krytyczne i przekonujące, choć zarazem prowadzące do zupełnie innych wniosków rozumowanie znajdziemy w pracy Richarda Sennetta. Również ten amerykański socjolog dostrzega postępującą erozję sfery publicznej,

³⁶ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. S. Konopacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

³⁷ E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 54.

³⁸ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.

³⁹ Tamże, s. 7n.

będącą skutkiem procesów historycznych, umocowanych w myśleniu liberalnym, ale wywołujących skutki odmienne od oczekiwanych⁴⁰. Zdaniem Sennetta mamy dziś do czynienia z „intymizacją”⁴¹ społeczeństwa, czyli z tendencją do przekształcania z założenia bezosobowych relacji charakterystycznych dla sfery publicznej w więzi bliskie i pełne ciepła. Zgodnie z tą optyką unieważnienie granicy między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, można rozumieć po prostu jako zalenie sfery publicznej subiektywną mową jednostek, domagającą się pozytywnego odzewu ze strony rządzących i wymuszającą ten odzew za pomocą procedur demokratycznych. W rezultacie polityczne decyzje w rodzaju alokacji zasobów czy władzy przedstawiane są w kategoriach wsparcia, zaufania czy cnotliwości, które to pojęcia, zdaniem Sennetta, należą do sfery prywatnej. Trudno nie dostrzec tutaj wpływu przedstawionej wyżej narracji Rousseau, która pokazuje, jak kategorie polityczne przekształcać w psychologiczne. Rządzenie jako takie – wymuszanie posłuszeństwa w celu zagwarantowania bezpieczeństwa relacji między ludźmi sobie obcymi, bo mówiącymi różnymi głosami (i Hobbes, i liberałowie uważają różnice międzyludzkie za ekspresję wolności) – przestaje być przedmiotem zainteresowania obywateli, a więc i jakiegokolwiek kontroli z ich strony, co prowadzi do upadku „człowieka publicznego” w ogóle. O tym zresztą mówi wprost tytuł książki Sennetta *The Fall of Public Man*. W nowej sytuacji polityka staje się formą rozrywki, interesującą dla prywatnego obywatela tylko wówczas, gdy nie wymaga namysłu, a dostarcza satysfakcjonujących przeżyć⁴². On sam nie chce uczestniczyć w polityce, ponieważ jako „zawód”⁴³ zajęcie to staje się nudne; chętnie jednak politykę ogląda i nagradza głosem – w tym wypadku niemającym wiele wspólnego z mową, bo „głos wyborczy” jest czystym działaniem. Widać więc, że komunikacja polityczna nie tylko nie potrzebuje słuchania, ale także w coraz mniejszym stopniu opiera się na mowie realizującej cele wskazane przez Hobbesa. Ważniejsze od treści przekazu jest rozpoznanie, kto mówi, czyli ocena osobowości polityka i atrakcyjności jego „programu” (nie sposób nie zauważyć, że słowo to nabiera tu dodatkowego znaczenia), a także wyrażanie sympatii wobec „swojego” ulubieńca.

Myślenie liberalne niekoniecznie każe oceniać tego rodzaju zjawiska negatywnie. O ile dotyczą one wyłącznie relacji między rządzącymi a obywatelami, można uznać je za nieuniknione ustępstwo na rzecz demokratycznych procedur. Ważne jest natomiast, by nie destabilizowały one samego rządzenia. Skoro w porządku liberalnym każda jednostka powinna być posłuszna nie tyle

⁴⁰ Por. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Penguin Books, London–New York 2002, s. 334.

⁴¹ Tamże, s. 259.

⁴² Tamże, s. 285.

⁴³ Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, A. Kopacki, Znak, Kraków 1998.

głosowi rządzących (bo ten – wobec założenia o jego indywidualistycznym charakterze – jest zawsze partykularny), ile raczej głosowi prawdy, na toczony w sferze publicznej dyskurs władzy nałożyć należy dodatkowe wymogi racjonalności. Zgodnie z tymi założeniami rolą rządzących miało być przede wszystkim wykorzystanie wiedzy naukowej do rozwiązywania pojawiających się w życiu społecznym problemów, a ich nagrodą – pewność zatrudnienia w sektorze władzy, zależna właśnie od pozytywnych dla społeczeństwa skutków rządzenia, a więc między innymi umiejętności współpracy i uczenia się od ekspertów. Filozofia liberalna ciągle jeszcze skłonna jest sądzić, że problemy demokracji liberalnej wynikają przede wszystkim z odejścia od reżimu prawdy w sferze publicznej, powodowanego zaburzeniami idealnej sytuacji komunikacyjnej⁴⁴, czy też na przykład nieumiejętnością stosowania zasady „refleksyjnej równowagi” (ang. *reflective equilibrium*)⁴⁵. Trudno dyskutować z opinią o zbyt niskim poziomie racjonalności dyskursu politycznego, ale jeśli rację ma Sennett, to zjawisko tego rodzaju nie jest wcale wypaczeniem, lecz konsekwencją procesów uruchomionych przez praktyczną próbę pogodzenia impulsów liberalnych i demokratycznych w ramach demokracji liberalnej. „Intymizacja” relacji politycznych nie pozostaje bez wpływu na polityków. Model demokracji liberalnej nie wymaga, by rządzący uosabiali wartości wspólnotowe i wyrzekali się prywatnych interesów w imię dobra wspólnego. Nic więc w tym złego, że współczesny polityk postrzegany jest jako podmiot wolny, mówiący „od siebie” i zainteresowany przede wszystkim sprawowaniem władzy. Problem pojawia się jednak z chwilą, gdy również on nie musi już wchodzić w rolę „człowieka publicznego”, zobowiązanego do stosowania Weberowskiej „etyki odpowiedzialności”⁴⁶ i tym samym posłusznego przynajmniej rozumowi i prawdzie faktów. Destrukcja sfery publicznej „uwalnia” mówienie polityków, ale mówienie to ma już niewiele wspólnego z mową służącą komunikacji, nawet w jej okrojonym, pohobbesowskim rozumieniu. Rzeczywistość demokratyczna nie pozwala bowiem politykowi bagatelizować wolności obywateli, którzy w ostatecznym rozrachunku mogą zamknąć mu usta, odmawiając poparcia w wyborach. W efekcie prywatyzacja sfery publicznej zmienia politykę w rozrywkę dla obywateli, a politycy czynią co w ich mocy, by zapewnić sobie publiczność większą niż ich przeciwnicy. Narzędziem polityków staje się także opiewana przez liberałów racjonalność i naukowość. Znakiem czasu jest, że wiedza ekspercka z jednej strony stała się kluczowym elementem polityki, z drugiej zaś, że wykorzystywana jest w służbie intere-

⁴⁴ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

⁴⁵ J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 49n.

⁴⁶ Zob. W e b e r, dz. cyt.

sów partykularnych. Wiedza ta – na przykład wiedza specjalistów z zakresu marketingu politycznego, public relations czy coachingu – ma (określną drogą) prowadzić do budzenia pozytywnych reakcji wyborców, a odbywa się to wprawdzie z pomocą komunikacji (w przyjętym tu, szerokim rozumieniu tego słowa), ale ostatecznie komunikacja ta ogranicza się do manipulacji: odbiorca traktowany jest przedmiotowo, nie zaś jako partner relacji.

Powyższe, z konieczności krótkie przedstawienie dwóch głównych kluczy interpretacyjnych stosowanych do oceny współczesnego stanu praktyki demokratycznej każe się zastanowić nad wiarygodnością pola pojęciowego wypracowanego wspólnie przez myśl demokratyczną i liberalną. Ma ono moc inspirowania ważnych i interesujących propozycji spojrzenia na otaczającą nas polityczną rzeczywistość, ale nie sposób nie zauważyć, że propozycje te pozostają niespójne, jeśli chodzi o stawiane w ich ramach diagnozy. Coś, co w oczach jednej opcji ma dowodzić upolitycznienia wolności indywidualnej i przemiany tego, co prywatne, w to, co publiczne i związane z władzą, zdaniem drugiej jest dowodem daleko idącej prywatyzacji państwa. Powstały w ten sposób zamęt pojęciowy i mnogość interpretacji tych samych zjawisk często prowadzą do paradoksów, z którymi przychodzi się mierzyć nie tylko filozofom i teoretykom polityki, ale także społeczeństwu. Coś, co z perspektywy rządzących uchodzić może za legitymizowane głosem większości prawo uciszania innych w sferze publicznej, przez głosy pozbawione swej reprezentacji odbierane jest jako nieuprawnione wykorzystywanie przewagi instytucjonalnej do umacniania jednego z głosów prywatnych, równie subiektywnych i partykularnych jak one same. Coś, co dla wielu głosów stanowi wyłącznie prywatną ekspresję wolności, może zostać przedstawione jako kontestacja decyzji „publicznych” i zagrożenie dla wspólnoty. W tej sytuacji jedynym podzielanym przez wszystkich przekonaniem jest sama opinia o głębokim kryzysie politycznym. Obserwując symptomy takie, jak brak większego politycznego zaangażowania obywateli, rola propagandy, chaotyczność działań politycznych, rosnąca hałaśliwość polityków dostarczających wątpliwej jakości ciągle jeszcze rozrywki, nietrudno dojść do wniosku, że żyjemy w epoce postprawdy⁴⁷ i postdemokracji⁴⁸, które, jak wskazuje przedrostek „post”, niosą z sobą groźbę całkowitego wyjałowienia, a może i załamania aktualnej postaci życia społeczno-politycznego.

⁴⁷ Zob. R. K e y e s, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Marion's Press, New York 2004.

⁴⁸ Zob. C. C r o u c h, *Post-Democracy*, Polity, Cambridge (UK) 2004.

ALTERNATYWA

Kryzysy są doświadczeniem trudnym, ale intelektualnie pobudzającym i dla rozwoju myślenia politycznego niezbędnym. Świadczy o tym obfitość nowych propozycji teoretycznych, wychodzących poza tradycyjne schematy pojęciowe lub też dokonujących istotnych przesunięć w ich obrębie, które pozwoliłyby ożywić dyskurs politologiczny i nadać mu kierunek umożliwiający sprostanie wymogom praktyki społecznej. W tym kontekście warto wspomnieć na przykład o modelu „agonistycznego pluralizmu”⁴⁹ stworzonym przez Chantal Mouffe, a będącym w zamyśle autorki sposobem twórczego wykorzystania napięć między liberalizmem a demokracją. Sądzę, że równie pozytywne efekty przynieść może szersza perspektywa filozoficzna, związana z sygnalizowanym już tutaj „powrotem filozofii polityki”, zapowiadany przez Pierre’a Manenta⁵⁰. Powroty takie oznaczają zawsze konieczność krytycznego przeanalizowania dróg myślenia, które dotąd wspierały rozwój społeczny, a więc są współodpowiedzialne za obrany przezeń kierunek. Odpowiedzialność tego rodzaju nakazuje być może jego rewizję, a przynajmniej wskazanie sposobów przewyciężenia samego kryzysu, jeśli kierunek ten w ogóle da się obronić jako nadal właściwy w dłuższej perspektywie. W takich momentach myśl polityczna zawsze sięga do przeszłości i jakkolwiek oryginalne mogą okazać się zgłaszane przez nią propozycje, pierwszą ich inspiracją pozostaje mniejszy lub większy szczegół, idea czy uwaga obecna w pismach dawnych autorytetów. Historia nadal pozostaje „nauczycielką życia”, jak chciał Cyce-ron – wcale nie dlatego, że miałyby się ona powtarzać, ale dlatego, że myśl ludzka lubi wybiegać w przyszłość, nie zawsze zastanawiając się nad fizyczną „kondycją” historii.

Współczesna filozofia polityki pełna jest takich powrotów. Sam Manent śledzi losy „rzeczy publicznej” od starożytnego miasta-państwa aż po globalną wspólnotę ogólnoludzką⁵¹. Maurizio Viroli szczegółowo analizuje radykalną zmianę rozumienia polityki, która dokonała się w renesansie, i wiąże degradację sfery publicznej z zastąpieniem klasycznego języka republikańskiego językiem racji stanu⁵². Alasdaira MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty*⁵³ czy Char-

⁴⁹ Por. Ch. M o u f f e, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2005, s. 97n.

⁵⁰ Zob. M a n e n t, dz. cyt.

⁵¹ Zob. P. M a n e n t, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014.

⁵² Zob. M. V i r o l i, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁵³ Zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

lesa Taylora *Źródła podmiotowości*⁵⁴, obok klasycznych prac Hannah Arendt, pozwalają pod innym kątem spojrzeć na współczesne społeczeństwa i na nas samych. Wpływają one także na teorię polityki, gdzie krytyka demokracji liberalnej rodzi kolejne „innowacje demokratyczne”⁵⁵, które mają stać się sposobem udoskonalenia demokracji w celu obrony jej liberalnego charakteru bądź też obrony demokracji przed liberalizmem. Zawartość treściowa tych innowacji stanowi zaś konsekwencję określonej tradycji myślenia, której wyboru w punkcie wyjścia swoich propozycji dokonują autorzy. Często jednak i te podziały stają się dyskusyjne, prowokując spory wśród samych zwolenników jednej lub drugiej tradycji. Michael Saward wskazuje na przykład, że choć popularna dzisiaj koncepcja demokracji deliberatywnej (ang. deliberative democracy) powstawała pierwotnie – a przynajmniej można tak sądzić – w szerszym nurcie projektów demokracji uczestniczącej (ang. participatory democracy), od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przejmuje ona założenia liberalnego konstytucjonalizmu, któremu bliższe jest postrzeganie demokracji jako metody wyłaniania władzy⁵⁶.

Nie brakuje i takich głosów, które wśród poważnych braków demokracji liberalnej wymieniają zaniedbanie kompetencji słuchania⁵⁷. Bez odwołania do niej wyjątkowo trudno przekształcić spotkanie między korzystającymi z podmiotowej wolności jednostkami w relację o charakterze politycznym, w której indywidualne działania uwzględniają wolność każdej ze stron, ale i wspólny cel takiego spotkania, czyli trwałą możliwość współpracy w ramach jednej wspólnoty. Charakterystyczne jednak, że rozważania poświęcone politycznej roli słuchania koncentrują się niemal wyłącznie na analizie warunków słyszalności poszczególnych głosów w sferze publicznej⁵⁸. A jeśli nawet wyznaczają sobie cele szersze, podnosząc zalety słuchania jako szanse wzbogacenia podmiotowości obydwu stron komunikacji, uzależniają sukcesy na tym polu od poprzedniej edukacji jednostek w zakresie odpowiednich kompetencji i (mod-

⁵⁴ Zob. Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

⁵⁵ Zob. M. S a w a r d, *Democratic Innovation*, w: *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, red. M. Saward, Routledge, London–New York 2003, s. 3-13.

⁵⁶ Por. J.S. D r y z e k, *Discursive Democracy vs. Liberal Constitutionalism*, w: *Democratic Innovation*, s. 79.

⁵⁷ Zob. S. B i c k f o r d, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, New York, 1996; A. D o b s o n, *Democracy and Nature: Speaking and Listening*, „Political Studies” 58(2010) nr 4, s. 752-768.

⁵⁸ Por. D o b s o n, dz. cyt., s. 762; zob. też: G. C a l d e r, *Democracy and Listening*, w: *Problems of Democracy: Language and Speaking*, red. M. Crumplin, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2011, s. 126.

nej ostatnio w filozofii zachodniej) „cnoty” (ang. virtue)⁵⁹. Trudno odeprzeć argument, że obywatele, którzy chcą i potrafią nie tylko mówić, ale i słuchać, czyli wykorzystują głos „innego” do krytycznego namysłu i ewentualnej korekty własnych poglądów, ułatwiliby uzdrowienie relacji społecznych, a więc i demokracji. Rodzi się jednak pytanie, czy takie przesunięcie zainteresowań myśli politycznej w stronę poszukiwania sposobów kształtowania ludzi nie jest przypadkiem jednym ze skutków opisywanej przez Sennetta „intymizacji”. Choć refleksja nad człowiekiem zawsze była istotną częścią myśli politycznej, od niej samej wymagać powinniśmy raczej koncentracji na opracowywaniu propozycji reformy porządku instytucjonalnego i prawnego, nie zaś reformowania obywateli. Tym ostatnim zajmują się lepiej inne dziedziny humanistyki, takie jak pedagogika i psychologia czy też kultura i sztuka. Co więcej, jak dowodzi psychologia społeczna, procesy grupowe są czymś innym niż suma działań jednostkowych, tymi pierwszymi zarządzać należy więc z poziomu społecznego. Przerzucanie odpowiedzialności za problemy natury politycznej i wspólnotowej na jednostki – rzekomo niewłaściwie korzystające z przyznanej im wolności – nasuwa myśl, że we współczesnej filozofii polityki nadal prowadzi się rozgrywkę „kartami rozdanyymi przez Hobbesa”, starając się „ugrać” jak najwięcej, nawet jeśli nie widać większych szans na odwrócenie losów gry, i krytykując obserwatorów za to, że coraz głośniejsze kibicują rywalom. Warto byłoby więc może skorzystać z rady autora *Lewiatana* i przyznać, że „nie ma też nadziei, ażeby naprawić złą grę inaczej, niż na nowo tasując karty”⁶⁰.

Uwikłani w język Hobbesa, nie dostrzegamy w pełni dodatkowego potencjału, który niesie ze sobą refleksja starożytna, a zwłaszcza ówczesna praktyka demokratycznych Aten i wyrosły z niej projekt filozoficzny „udoskonalonej” demokracji – Arystotelesowskiej politei. O jednym, ale godnym uwzględnienia aspekcie tego potencjału, bezpośrednio związanym z mową jako komunikacją polegającą na mówieniu i słuchaniu, pragnę na koniec wspomnieć.

Zdaniem zwolenników współczesnego republikanizmu⁶¹ starożytności zawdzięczamy rozumienie wolności jako braku dominacji, które w liberalizmie uległo „okrojeniu”: wolność pojmowana jest jako brak ingerencji⁶². Łatwo

⁵⁹ Por. A. Dobson, *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 172n.

⁶⁰ Hobbes, dz. cyt., s. 86.

⁶¹ Na temat wzajemnych relacji liberalizmu i republikanizmu, zwłaszcza w aspekcie różnic w postrzeganiu wolności zob. Ph. Pettit, *Liberalism and Republicanism*, „Australian Journal of Political Science” 28(1993) nr 4, s. 162-189. Warto jednak zauważyć, że nie brakuje głosów kwestionujących tak samodzielność, jak i oryginalność republikanizmu (zob. C. Saenz, *Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism*, „Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy” 17(2018) nr 2, s. 257-285).

⁶² Zob. A. Patte, *The Republican Critique of Liberalism*, „British Journal of Political Science” 26(1996) nr 1, s. 25-44.

dostrzec, że różnica między tymi dwoma propozycjami ujęcia wolności wynika przede wszystkim z umieszczenia pierwszej w sferze publicznej, a drugiej w sferze prywatnej. Obydwie koncepcje wychodzą natomiast z założenia, że wolność wymaga swobody podmiotowego mówienia: w przypadku wolności rozumianej jako nieingerencja jest to prywatna mowa jednostki (której inni mogą nie słuchać), w przypadku zaś wolności pojmowanej jako brak dominacji są to połączone głosy wielu jednostek, tworzących posłuszną sobie wspólnotę obywatelską. Starożytność jednak uczy czegoś więcej.

Język grecki miał wiele terminów na określenie wolności⁶³, ale w kontekście teorii demokratycznej oraz problemu „wolności słowa”, który jest punktem zapalnym współczesnych debat politycznych, istotne są szczególnie dwa z nich: parezja (gr. *parrhesia*) oraz isegoria (gr. *isegoria*). Pierwszy termin oznacza pełną swobodę mówienia wszystkiego, a więc ekspresji własnej jaźni. Jest to zatem rozumienie bliskie Hobbesowskiej mowie, tak ważnej z punktu widzenia wolności jednostki. I właśnie parezja wydaje się najbliższym odpowiednikiem współczesnej „wolności słowa”, choć zakresy obu pojęć niezupełnie się pokrywają⁶⁴. Demokratyczna, a więc kształtująca sferę publiczną wolność słowa to isegoria⁶⁵. Termin ten nie oznaczał jednak wolności, lecz równość głosu⁶⁶, polegającą na tym, że każdy obywatel – wyłącznie z racji bycia obywatelem – mógł wyrazić swoją opinię na zgromadzeniu ludowym i niczyjej opinii nie traktowano z góry jako uprzywilejowanej. Isegoria nie dotyczyła tylko wolności mówienia, ale już na etapie tworzenia zrębów ustrojowych wiązała wolność z obowiązkiem słuchania innych. Relacje polityczne w ramach porządku demokratycznego miały więc postać komunikacji, ale komunikacji od początku opartej na równorzędności podmiotów, tak mówiących, jak i słuchających. Tego rodzaju równość nie wynikała ze szczególnej cnoty Ateńczyków ani też z ich wybitnych skłonności do ograniczania swojej wolności w imię dobra ogółu⁶⁷. Była raczej rezultatem rozwiązań prawnych, szeroko zresztą dyskutowanych, jak pokazują echa decyzji Peryklesa o wprowadzeniu pensji dla urzędników, obecne tak w pismach Platona, jak i Arysto-

⁶³ Zob. C. R o m a n o, hasło „Eleutheria”, w: *Dictionary of Untranslatables*, red. B. Cassin, Princeton University Press, Princeton 2014, s. 250-256.

⁶⁴ Zob. A. M o m o g l i a n o, hasło „Freedom of Speech in Antiquity”, w: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, t. 2, red. P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 252-263.

⁶⁵ Por. P. R e s n i c k, *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1997, s. 32.

⁶⁶ Por. M.E. N e w t o n, *The Path to Tyranny: A History of Free Society's Descent Into Tyranny*, Eleftheria Publishing [b.m.w.] 2010, s. 24.

⁶⁷ Jak słusznie pisze Oswyn Murray: „W Atenach brakuje pojęcia jednostki, a nie pojęcia jej wolności” (O. M u r r a y, *Człowiek i formy życia społecznego*, w: *Człowiek Grecji*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, red. J.P. Vernant, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 293).

telesa⁶⁸. Wynagrodzenia dla najbiedniejszych, by mogli oni sprawować funkcje publiczne, były jednym z praktycznych rozwiązań umocowanych w zasadzie sprawiedliwości dystrybtywnej (rozdzielczej), bo właśnie ta zasada, zdaniem Arystotelesa, służy do budowy formalnej struktury systemu politycznego.

Arystotelesowskie odwołanie do sprawiedliwości dystrybtywnej jako podstawy ładu politycznego samo w sobie zasługuje na przypomnienie. I tutaj bowiem język Hobbesa dokonał istotnego i brzemiennego w skutki przewartościowania. Angielski filozof związał sprawiedliwość z władzą i prawem, a więc z posłuszeństwem, czyniąc z niej wartość konkurencyjną wobec wolności jednostki. Nie miejsce tutaj, by rozwijać ten temat szerzej, ale nie jest przypadkiem, że współczesny dyskurs o sprawiedliwości, choć intensywny i wielowątkowy, traktuje ją jako wtórne wobec wolności zagrożenie lub też jej zwiększenie⁶⁹. Arystoteles natomiast nieprzypadkowo wyróżnia dwie zasady sprawiedliwości, z których sprawiedliwość dystrybtywna jest wyłącznie narzędziem umożliwiającym wzmacnianie pewnych wartości cennych w danym ustroju politycznym za pomocą służących im rozwiązań prawnych i instytucjonalnych, sprawiedliwość komutatywna ma zaś regulować codzienne relacje między obywatelami.

Wartością demokracji, jak stwierdza Arystoteles, jest wolność⁷⁰, stąd konieczność konstrukcji uprzedniego w stosunku do wszelkich relacji między jednostkami, sprawiedliwego porządku, zabezpieczającego głos każdego obywatela poprzez wymuszenie obowiązku słuchania. Równość głosu oznacza, że obywatel nie może bez słuchania – i to słuchania zdecydowanie odmiennej natury niż to, które jest rezultatem Hobbesowskiego „po-słuszeństwa” – podejmować decyzji wiążących wszystkich. Komunikacja nienaruszająca isegorii wymaga, by poddać wolność słowa (parezję) zasadzie sprawiedliwości komutatywnej (wyrównującej), która zdaniem Arystotelesa nie ma względu na osobę⁷¹. Znaczy to tyle, że uczestnicy tej komunikacji mają obowiązek skoncentrować się na samej treści przekazu, nie zaś na pytaniu (wzbudzającym dziś tak wiele emocji): Kto mówi? Jedną z konsekwencji takiego przesunięcia jest rezygnacja z kryterium „prawdziwości” na rzecz „wiarygodności” głosów poszczególnych jednostek i grup. Oznacza to między innymi, że wiedzy eksperckiej nie można traktować w dyskursie politycznym jako najwyższej instan-

⁶⁸ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 502 E-503 D, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 422; A r y s t o t e l e s, *Ustrój polityczny Aten*, XXVII, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1973, s. 47.

⁶⁹ Por. M. S a n d e l, *Sprawiedliwość*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 31.

⁷⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1131a, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011, s. 173.

⁷¹ Por. tamże, 1132a, s. 175.

cji weryfikującej słuszość podejmowanych decyzji politycznych. Ten wątek również zasługiwałby na odrębne opracowanie z uwagi na ciągle – i zdaniem Arystotelesa błędne z racji specyfiki polityki jako takiej – przywiązanie do platońskiego w swej wymowie założenia o wyjątkowych zaletach rządów ekspertów. Jak przekonuje Arystoteles, życie polityczne nie może opierać się ani na obiektywnej wiedzy (gr. sofia), bo to prowadzi do jego uniformizacji i wyjałowienia, ani też na czystej sofistyce (manipulacji w celu odniesienia partykularnych korzyści), bo oznacza ona hałaśliwość interesów partykularnych i rozpad sfery publicznej. Polityka właściwie działającej demokracji to efekt dialogu, ale dialogu, który nie oczekuje od żadnego z uczestników udowodnienia swoich racji. Wymaga za to uzasadnienia, że przedstawiane propozycje mają wartość praktyczną i że choć są głosem partykularnym, mogą wnieść wkład w realizację interesów całej wspólnoty. Spełnienie pierwszego z tych warunków polega na bardzo ważnej, a dziś także w pewnym sensie bagatelizowanej spójności mówienia i działania, bo właśnie taka spójność jest testem wiarygodności poszczególnych, często sprzecznych opinii. Słuchanie „innego”, zwłaszcza gdy jego głos wydaje się obcy, obejmuje analizę jego działań i ich skutków, a nie tylko słów. Świadomy tego faktu mówiący podmiot będzie – a przynajmniej być powinien – zdecydowanie bardziej odpowiedzialny za to, co mówi.

*

Artykuł nie ma zamykającej konkluzji. Jest on raczej zachętą do przemyślenia kluczowych pojęć pojawiających się w dyskursie politycznym, a przede wszystkim przemyślenia zasadności powiązań między nimi. Powiązania te mogą bowiem z czasem okazać się niefunkcjonalne i niezdolne do uchwycenia rzeczywistych zjawisk i procesów w sposób umożliwiający ich świadome – a więc polityczne – kształtowanie.

Filozofia polityki, jak wskazywał Michael Oakeshott⁷², nie ma odpowiedniej legitymizacji, by projektować nowe rozwiązania polityczne. Jest jednak uprawniona do przypominania znanych z przeszłości pomysłów i koncepcji, zwłaszcza jeśli oferowały one alternatywne ujęcia relacji między tak ważnymi pojęciami, jak wolność i posłuszeństwo. Dzięki temu możliwe staje się dostrzeżenie, że utarte ścieżki myślenia politycznego, choć wygodne, bo przemierzane od dziesięcioleci, a nawet stuleci, być może nie prowadzą już tam, gdzie jako ludzie dwudziestego pierwszego wieku chcielibyśmy się

⁷² Por. M. Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 124n.

znaleźć. Zamiast wikłać się w dalsze paradoksy związane z projektowaniem ładu, w którym zatryumfować mogłaby wolność, utożsamiana milcząco (sic!) z mówieniem niezależnego od innych głosów podmiotu indywidualnego (co głosi liberalizm) lub też podmiotu zbiorowego, na przykład większości (jak utrzymuje demokratyzm), należy być może podjąć próbę oddania każdemu z głosów sprawiedliwości – a ta wymaga przede wszystkim respektu dla obowiązku słuchania.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2011.
- . *Ustrój polityczny Aten*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 1973.
- Baczko, Bronisław. “Kształty wolności.” In Jean-Jacques Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- Barwicka Tylek, Iwona, and Dorota Pietrzyk-Reeves. “Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi.” *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9, no. 2 (2016): 211–32.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Berlin, Isaiah. *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Bickford, Susan. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Calder, Gideon. “Democracy and Listening.” In *Problems of Democracy: Language and Speaking*, edited by Mary-Ann Crumplin. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2011.
- Constant, Benjamin. “O wolności starożytnych i nowożytnych.” Translated by Zuzanna Kosno, *Arka*, no. 42 (1992): 31–57.
- Crouch, Colin. *Post-Democracy*. Cambridge (UK): Polity, 2004.
- Czarnecka, Agnieszka. “Poskramianie egoizmu: Adam Smith o empatii, wyobraźni i sprawiedliwości.” *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9, no. 2 (2016): 233–41.
- Dobson, Andrew. “Democracy and Nature: Speaking and Listening.” *Political Studies* 58, no. 4 (2010): 752–68.
- . *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Dryzek, John S., "Discursive Democracy vs. Liberal Constitutionalism." In *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*. London–New York: Routledge, 2003.
- Fischer, Steven Roger. *A History of Reading*. London: Reaktion Books, 2003.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Fromm, Erich. *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*. Translated by Halina Adamska. Poznań: Rebis, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Vol.1. Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- . *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Wanda Lipnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Aletheia 2009.
- Kant, Immanuel. "Co oznacza: orientować się w myśleniu?" In Kant, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej i inne rozprawy filozoficzne*, translated by Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK. Toruń: UMK, 2009.
- Keyes, Ralph. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Marion's Press, 2004.
- Kołakowski, Leszek. *Główne nurty marksizmu*. Vol. 2. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Kramer, Matthew. "Liberty and Domination." In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde and John Maynor. Malden: Blackwell, 2008.
- Laertios, Diogenes. "Zenon z Kition." In Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN, 2012.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Zbigniew Rau. Warszawa: PWN, 1992.
- MacIntyre, Alasdair. *Dziedzictwo cnoty*. Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Manent, Pierre. "The Return of Political Philosophy." *First Things*, no. 5 (2000). www.firstthings.com/article/2000/05/the-return-of-political-philosophy.
- . *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*. Translated by Wiktor Dłuski. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności, 2014.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy*. Translated by Stanisław Konopacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- Martinich, A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.
- Momigliano, Arnaldo. "Freedom of Speech in Antiquity." In *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. 2, edited by Philip Paul Wiener. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- Mouffe, Chantal. *Paradoks demokracji*. Translated by Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, and Andrzej Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2005.

- Murray, Oswyn. "Człowiek i formy życia społecznego." In *Człowiek Grecji*, translated by Paweł Bravo and Łukasz Niesiołowski-Spanò, edited by Jean-Pierre Vernant. Warszawa: Świat Książki, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *Listening*. Translated by Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press 2007.
- Newton, Michael E. *The Path to Tyranny: A History of Free Society's Descent Into Tyranny*. n.p.: Eleftheria Publishing, 2010.
- Oakeshott, Michael Joseph, "Postępowanie racjonalne." In *Wieża Babel i inne eseje*, translated by Michał Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- O'Rourke, K.C. *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, London: Routledge, 2001.
- Patten, Andrew. "The Republican Critique of Liberalism." *British Journal of Political Science* 26, no. 1 (1996): 25–44.
- Pettit, Philip. "Liberalism and Republicanism," *Australian Journal of Political Science* 28, no. 4 (1993): 162–89.
- . *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Platon. *Gorgiasz*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2005.
- Rawls, John. *Teoria sprawiedliwości*. Translated by Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, and Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Resnick, Philip. *Twenty-First Century Democracy*. Montreal–Kingston: McGill–Queen's University Press, 1997.
- Romano, Claude. "Eleutheria." In *Dictionary of Untranslatables*, edited by Barbara Cassin. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Uwagi o rządzie polskim*. Translated by Maciej Starzewski. Kraków, Krakowska Spółka Wydawnicza, 1924.
- . *Umowa społeczna czyli zasady prawa politycznego*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Łódź, Marian Ginter Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych, 1948.
- Saenz, Carla. "Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism." *Ethics: An International Journal for Moral Philosophy* 17, no. 2 (2018): 257–85.
- Sandel, Michael. *Sprawiedliwość*. Translated by Olga Siara. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2013.
- Saward, Michael, *Democratic Innovation*. In *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, edited by Michael Saward. London–New York: Routledge, 2003.
- , ed. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*. London–New York: Routledge, 2003.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. London–New York: Penguin Books, 2002.

- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edinburgh: Printed for A. Milar, and A. Kincaid and J. Bell, 1759.
- . *Teoria uczuć moralnych*. Translated by Stanisław Jedynak. Warszawa: PWN, 1989.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Mercury Books, 1955.
- Taylor, Charles. *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Marcin Gruszczyński, et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Weber, Max. *Polityka jako zawód i powołanie*. Translated by Paweł Dybel and Andrzej Kopacki. Kraków: Znak, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Słuchanie. Zapomniany fundament demokracji
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10

W artykule przedstawiono historyczne i filozoficzne źródła rozdzielania „mówienia” i „słuchania” we współczesnym dyskursie politycznym oraz konsekwencje tego rozdzielania dla funkcjonowania demokracji liberalnej. Punktem wyjścia jest koncepcja Tomasza Hobbesa, którego postrzeganie wolności jako przeciwstawnej prawu stanowionemu sprowadziło polityczne rozumienie „słuchania” wyłącznie do „po-słuszeństwa”. Następnie ukazano losy liberalnej (John Locke) oraz demokratycznej (Jean-Jacques Rousseau) odpowiedzi na nakreślone przez Hobbesa stanowisko, a także ich aktualne i z politycznego punktu widzenia w dużej mierze negatywne konsekwencje praktyczne, opisywane przez Richarda Sennetta i Michela Foucaulta. W ostatniej części artykułu przypomniano – jako alternatywę – starożytną koncepcję demokracji, w której wolności słowa (mowy) towarzyszył wyraźny obowiązek słuchania (greckie pojęcie „isegoria”).

Słowa kluczowe: słuchanie, demokracja, liberalizm, wolność, Ateny

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 31-005 Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK – Listening: A Forgotten Cornerstone of Democracy
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10

The article discusses the historical and philosophical sources of the split between ‘speaking’ and ‘listening’ in contemporary political discourse, and its paradoxical consequences in the practice of the so-called liberal democracy. The paper begins with a reference to the distinction between freedom and law as proposed by Thomas Hobbes. Subsequently, further liberal (John Locke) and democratic (Jean-Jacques Rousseau) responses to his strong claim are analyzed with their further and in many respects negative outcomes identified by Richard Sennett and Michel Foucault. In the concluding part of the article the ancient understanding of democracy is discussed as an alternative in which the freedom of speech was associated with the obligation to listen (the Greek concept of *isegoria*).

Keywords: listening, democracy, liberalism, freedom, Athens

Contact: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 31-005 Cracow, Poland

E-mail: i.tylek@gmail.com

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>