

EDYTA PIETRZAK

Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu

Transgresje idei

**KU GLOBALNEMU
SPOŁECZEŃSTWU OBYWATELSKIEMU
TRANSGRESJE IDEI**

EDYTA PIETRZAK

**KU GLOBALNEMU
SPOŁECZEŃSTWU OBYWATELSKIEMU
TRANSGRESJE IDEI**

WARSZAWA 2014

Publikacja została dofinansowana przez Akademię Humanistyczno-Ekonomiczną w Łodzi.

Recenzent: prof. dr hab. Stanisław Filipowicz (UW)

Redakcja: Hanna Januszewska

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

© Copyright by Edyta Pietrzak and Dom Wydawniczy ELIPSA
Warszawa 2014

ISBN 978-83-8017-006-3



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:
Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85,
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

ROZDZIAŁ I

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
Rozdział I. IDEA SFERY PUBLICZNEJ	19
Dziedzina publiczna, prywatna i ich relacje	19
Sfera społeczna jako „most nad przepaścią”	36
Habermasowska autonomiczna sfera publiczna	45
Polityzacja życia społecznego	52
Krytyka podziału prywatne – publiczne	61
Rozdział II. IDEA SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO	65
Interpretacje republikańskie	68
Interpretacje liberalne	76
Interpretacje Kantowskie	81
Interpretacje Hegłowskie	83
Interpretacje Tocqueville’owskie	88
Interpretacje Marksowskie	91
Interpretacje współczesne	97
Krytyka idei społeczeństwa obywatelskiego	112
Rozdział III. KONTEKSTY SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO	117
Podmiotowość a struktury	117
Emancypacja	125
Prawa człowieka	135
Ruchy społeczne	140
Namiętności polityczne	145
Kryzys racjonalności	155
Rozdział IV. GLOBALIZACJA JAKO PRZEŁOM	169
Przestrzeń i czas w perspektywie globalnej	174
Globalna komunikacja	185
Globalna sfera społeczna	187
Globalna gospodarka	199

Władza w wymiarze globalnym.....	205
Architektura sieci.....	210
Globalna etyka.....	216
ROZDZIAŁ V. GLOBALNE SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE.....	225
Terminy, definicje, dyskusje.....	228
Społeczeństwo sieciowe.....	233
Przeciwładza globalnych ruchów społecznych.....	238
Globalna tożsamość.....	243
Profanacje jako odzyskiwanie przestrzeni publicznej.....	252
Konsekwencje i wyzwania.....	255
BIBLIOGRAFIA.....	263
INDEKS NAZWISK.....	277

WSTĘP

Społeczeństwo obywatelskie jest jednym z kluczowych pojęć w naukach o polityce. Społeczna orientacja natury ludzkiej, z której się ono wywodzi, zadomowiona w europejskiej myśli politycznej od czasu Arystotelesa i Cyceirona jest dominującą i immanentną cechą wszelkich organizacji życia politycznego. Bez niej nie możemy ani o polityce mówić, ani tym bardziej jej tworzyć. Zdarza się jednak często, że czynnik antropologiczny wypierany jest przez instytucje, struktury, normy i zasady prawne, przez co zdajemy się zapominać o tym, że to społeczeństwo jest przyczyną, celem oraz *modus operandi* organizacji politycznych. Społeczeństwo obywatelskie to zjawisko wielowymiarowe i złożone, może przybierać różne formy w zależności od potrzeb sfery publicznej i z pewnością nie jest homogenicznym monolitem.

Celem tej pracy jest ukazanie procesu zmian i przeobrażeń jakie zaszły w rozumieniu idei społeczeństwa obywatelskiego. To proces długi i wielogłosowy, oparty na koegzystencji wielu perspektyw teoretycznych i niezwykle ważny zarówno dla życia społecznego, jak i dla myśli społeczno-politycznej. W pracy postawiona jest hipoteza, iż jesteśmy obecnie w czasie przeformułowywania interpretacji idei społeczeństwa obywatelskiego w kierunku jej wymiaru globalnego.

Potrzeba ponownego odczytania znaczenia społeczeństwa obywatelskiego jest dziś szczególnie silna, po pierwsze ze względu na wszechobecne kryzysy współczesności, po drugie ze względu na poszerzenie rzeczywistości o przestrzeń wirtualną, zmieniającą sposób funkcjonowania sfery politycznej, a tym samym i odniesienia do podstawowych pojęć tę sferę konstytuujących. Przemiany społeczeństwa obywatelskiego, które dokonały się za sprawą dostępności nowych technologii, zmiany podejścia do pojęcia granic, otwartości ekonomicznej i kulturowej, masowych migracji lub choćby turystyki, wyznaczają ów zwrot, który należy zinterpretować.

Podjęcie tematu społeczeństwa obywatelskiego ma także pokazać, że to nie struktury i systemy, a ludzka myśl, procesy komunikacyjne, interpretacja faktów i nadawanie im znaczenia są kluczowe dla życia politycznego. To, jak widzimy świat i jak o nim myślimy ma także bezpośrednie przełożenie na interakcje i relacje w przestrzeni społeczno-politycznej.

Podstawowymi pojęciami teorii polityki drugiej połowy XX wieku były demokracja i sprawiedliwość. W latach siedemdziesiątych XX wieku filozofowie polityki zajmowali się tematyką sprawiedliwości, w osiemdziesiątych wspólnotą i przynależnością. Wraz z poszerzaniem się katalogu praw obywatelskich o prawa obywatelskie w wieku XVIII, prawa polityczne w wieku XIX i prawa społeczne, poszerzała się również grupa obywateli. Pod koniec wieku XX za sprawą demokratycznych przemian w Europie Środkowo-Wschodniej społeczeństwo obywatelskie na nowo stało się przedmiotem dyskusji. Jego mianem określano samoorganizujące się grupy i instytucje powstające niezależnie od państwa. Z czasem tematyka społeczeństwa obywatelskiego została podjęta zarówno przez liberałów, socjalistów, libertarian, komunitarian, jak i feministki.

Można uznać, że najważniejsze cechy społeczeństwa obywatelskiego mogą być zawarte w dwóch jego teoretycznych modelach: republikańskim – opartym na dobru wspólnym i liberalnym – opartym na wolności jednostki. Aby pokazać proces przemian samej idei i jej rozwój oprócz wspomnianych modeli republikańskiego i liberalnego wyodrębniamy także inne jego ujęcia, jak opartą na koncepcji ochrony praw obywateli interpretację Kantowską, rozdzielałą ekonomiczne, polityczne i społeczne aspekty życia interpretację Heglowską, koncentrującą się na relacjach obywateli i działaniach stowarzyszeń interpretację Tocqueville’owską, zawężoną do materialnych konfliktów ekonomicznych interpretację Marksowską, czy odwołującą się do koncepcji trzeciego sektora interpretację współczesną wraz ze wspólnotowo zorientowaną interpretacją komunitariańską, aż po zupełnie nowe oparte na sieciach i relacji przeciwładzy interpretacje globalne.

Kwestie podejmowane w związku z tematem to między innymi: ewolucja myśli republikańskiej obejmującej przede wszystkim aspekt wspólnotowy życia społecznego i myśli liberalnej opartej na indywidualnej wolności obywateli oraz ich związki z demokracją, a także relacja społeczeństwa obywatelskiego z państwem i różne sposoby jej interpretacji na przestrzeni dziejów. Zarówno w antycznym – republikańskim, jak i liberalnym znaczeniu, idea społeczeństwa obywatelskiego oparta była na zasadach demokracji, podziału i równoważenia się władz, rządów prawa, czy naturalnych praw człowieka. Kluczowe były dla niej także zasada suwerenności ludu i zasada umowy społecznej. Osnową obywatelskiego związku był rozum i rozumne prawa, będące jednocześnie tym, co pozwala przezwyciężyć partykularyzmy i osiągnąć porozumienie w realizacji wspólnych celów.

Współczesne interpretacje idei społeczeństwa obywatelskiego w ramach debaty demokratycznej, opartej na komunikowaniu się i współdziałaniu, scharakteryzować możemy jako: liberalną, w której idea społeczeństwa oby-

watelskiego oparta jest prawach i wolnościach obywatelskich gwarantujących zrzeszanie się w grupach interesu oraz komunitariańską, w której idea społeczeństwa obywatelskiego oparta jest na wartościach wybranych przez wspólnotę i tradycję. Szczególną rolę w jej krzewieniu mają amerykańscy komunitarianie, tacy jak: Charles Taylor, Amitai Etzioni, Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, którzy pokazują, że liberalny indywidualizm nie gwarantuje ani nie wyjaśnia kwestii wspólnoty ani tożsamości. Obywatelstwo jest dla nich powiązane z liberalnymi prawami jednostki, ale też z ideami przynależności do konkretnej wspólnoty.

Współczesna demokracja staje się coraz bardziej „kosmopolityczna” i „transnarodowa”, aktywne obywatelstwo w związku z tym nie może już być budowane tylko w oparciu o perspektywę narodową. Powstają więc ponadnarodowe koncepcje demokratycznego obywatelstwa autorstwa Manuela Castellsa, Ürlicha Becka, Johna Keane’a, Mary Kaldor.

W rzeczywistości kształtowanej za sprawą przepływów ludzi, idei, kapitału, czy technologii tradycyjne zasady konstytuujące społeczeństwo obywatelskie, jak zasady jawności i racjonalności wydają się być niewystarczające, by to społeczeństwo opisać, a co dopiero wyjaśniać, czy prognozować jego rozwój. Tę rzeczywistość pomaga nam zrozumieć pojęcie globalizacji, opisujące abstrakcyjne, niezależne od położenia geograficznego, lokalne, ale także określające stosunki społeczne na ponadlokalną globalną skalę, procesy polityczne, społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, za sprawą których zjawiska lokalne mogą mieć konsekwencje w innej części świata. W porządku tym nie ma już światowego centrum, ale raczej międzynarodowe stosunki w formie „złożoności bez granic”, gdzie prawie każda zmiana, która miała miejsce w społeczności, może zachęcić innych, aby znaleźć nowy sposób zachowania. W najnowszych badaniach antropologicznych, społecznych i politologicznych globalizacja jest raczej postrzegana jako regionalizacja lub glocalizacja niż jeden wspólny system. To prowadzi do tworzenia nowej tożsamości w kulturze, polityce i społeczeństwie, w której globalne symbole, znaki i produkty są używane w lokalnych kontekstach.

Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie jest jednorodne, nie istnieje także w próżni, w oderwaniu od pojęć pokrewnych. Dlatego posługując się nim odwołujemy się do pojęć mu bliskich a przez to rozszerzamy zarówno jego zakres, jak i wieloznaczność. Ma to wpływ także i na samą ideę społeczeństwa obywatelskiego, która dzięki temu zwiększa swój potencjał teoretyczny. Oprócz tytułowych pojęć bazowe dla pracy są także takie pojęcia jak „sfera publiczna”, „emancypacja”, „prawa człowieka”, „podmiotowość i świadomość polityczna”, „racjonalność”, „irracjonalność”, „namiętności polityczne”, czy „przeciwwładza”.

Tytuł książki „Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu” sugerować może, że świat zmierza do takiej formy społeczeństwa. Tymczasem w ostatnim rozdziale pokazujemy, że globalne społeczeństwo obywatelskie już istnieje. Nie znaczy to jednak, że pojedyncze jego przejawy traktować można jako powszechne. Raczej, jak w przypadku innych procesów społeczno-politycznych odnoszących się do określonych zjawisk, są one nierównomierne. Dlatego też, książka ta jest pracą o dyskusji nad globalnym społeczeństwem obywatelskim, nie zaś o jego empirycznych przejawach. Biorąc pod uwagę źródła jego powstania i kontekst jego funkcjonowania możemy nawet mieć wątpliwości, czy ono w ogóle istnieje. Z pewnością jednak istnieje dyskurs odwołujący się do niego. Tego zakwestionować nie możemy. Dyskusje te dla zajmujących się myślą polityczną są faktami.

Należy tu zaznaczyć, że pierwszy człon tytułu tej pracy jest także tytułem redagowanej przez Michaela Walzera książki, *Toward a Global Civil Society*, wydanej przez Berghahn Books, New York 1995. Mimo częściowej zbieżności, tytuł ten wydaje się najpełniej odzwierciedlać zawarte tu treści.

Analizowana w pracy literatura to głównie teksty z zakresu filozofii polityki. Odnoszą się one do szerokiego zakresu rozumienia pojęcia społeczeństwa obywatelskiego począwszy od autorów antycznych jak Arystoteles czy Marek Tulliusz Cynceron, przez autorów, którym poświęcone są poszczególne podrozdziały rozdziału II opisującego interpretacje omawianej idei w postaci myśli Jeana Bodina, Jamesa Harringtona, Georga Friedricha Hegla, Thomasa Hobbesa, Michela Foucaulta, Niccolo Machiavellego, Marsyliusza z Padwy, Johna Locke'a, Karola Marksa, Johna Stuarta Milla, Immanuela Kanta, Alexisa de Tocqueville'a, Richarda Rorty'ego, czy Jeane'a Jacquesa Rousseau, kończąc na autorach współczesnych, jak: Ulrich Beck, Norberto Bobbio, Manuel Castells, Amitai Etzioni, John Keane, Mary Kaldor, Alasdair MacIntyre, John Rawls, Charles Taylor, czy Michael Walzer, z którym miałam także przyjemność rozmawiać na tematy związane ze społeczeństwem obywatelskim podczas jego pobytu w Polsce w maju 2012 roku.

Poza tekstami podejmującymi zagadnienia społeczeństwa obywatelskiego wprost, ważne są także teksty autorów analizujących omawiane wyżej teorie. Należą do nich Andrew Arato, Hanna Arendt, Seyla Benhabib, Paweł Dybel, Jürgen Habermas, Reinhart Koselleck, Will Kymlicka, Karl Löwith, Dorota Pietrzyk-Reeves, Michael Sandel. Szczególnie istotne są tu odniesienia do teorii Jürgena Habermasa, który wychodzi poza perspektywę prezentującą tylko różnice historyczne i pozwala sobie na filozoficzną refleksję.

Ważnym elementem bibliografii są także teksty odnoszące się do kontekstu omawianej dyskusji. Dotyczą one zagadnień związanych z emancypacją, prawami człowieka, racjonalnością, czy namiętnościami politycznymi, ale

także ruchami społecznymi i globalizacją, której poświęcony jest cały, piąty rozdział pracy. Tutaj możemy wyróżnić autorów takich jak Giorgio Agamben, Arjun Appadurai, Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard, Noam Chomsky, Mircea Eliade, Stanisław Filipowicz, Sigmund Freud, Bety Friedan, Hans Georg Gadamer, Anthony Giddens, Carol Gilligan, Martin Heidegger, Michael Hardt, Max Weber, Charlers Tilly, Chantal Mouffe, Friedrich Nietzsche, Antonio Negri, Michael Oakeshott, Georg Ritzer, Pierre Rosanvallon, Saskie Sassen, Peter Singer, Carl Schmitt, Peter Sloterdijk, Gianni Vattimo, czy Eric Voegelin.

Idea społeczeństwa obywatelskiego może być interpretowana w kategoriach normatywnych – filozoficznych wskazujących na pewien typ porządku społecznego lub opisowych – politologicznych oraz socjologicznych odnoszących się do wyjaśnienia nowych zjawisk społeczno-politycznych. Tutaj odnosimy się do tego pierwszego sposobu jej rozumienia. Problem zdefiniowania i określenia zakresu badań nad proponowanym tematem należy umiejscowić w ramach szeroko pojętej myśli politycznej.

Praca napisana jest w oparciu o metody ogólne, poznawcze i teoretyczne¹. Podejmowany problem badawczy odnosi się do zmian i przeobrażeń rozumienia idei społeczeństwa obywatelskiego w myśli politycznej. Analiza logiczna i przyczynowa zastosowana w pracy pokazuje związki między jej częściami składowymi, poszczególnymi koncepcjami i interpretacjami idei i pojęć. Z drugiej strony zastosowana w pracy synteza genetyczno-wyjaśniająca ukazuje zależności między przedstawionymi teoriami i koncepcjami. Synteza porównawcza stanowi tu zaś podsumowanie i jest próbą wyciągnięcia wniosków z przeprowadzonej wcześniej analizy transgresyjnej². Ponieważ praca nie zawiera osobnego rozdziału poświęconego metodologii, część wstępu poświęconą metodologii opatrzone przypisami i odniesieniami do źródeł.

Podstawową metodą wykorzystaną w pracy jest metoda hermeneutyczna. Dla zrozumienia znaczeń pojęć istotne jest zrozumienie, wyjaśnienie i uzasadnienie ich teoretycznego kontekstu. Punkt wyjścia stanowią tu więc teksty, w których autorzy starają się zrozumieć i wyjaśnić rzeczywistość, a nie same problemy czy praktyczne przedsięwzięcia, choć trudno jest mówić o społeczeństwie obywatelskim pomijając zupełnie jego praktyczne aspekty.

Główną hermeneutyczną zasadą myślenia użytą w pracy jest formuła koła hermeneutycznego. Rozpoczyna się od postawienia tezy zawierającej jakiś rodzaj rozumienia wstępnego poddanego interpretacji. W dalszym procesie rozumienia zostaje ono poszerzone i pogłębione za sprawą wydobycia z niego

¹ A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004, s. 115.

² *Ibidem*, s. 185–186.

treści, będących w nim zawartych, ale nieuświadomianych. A zatem wychodząc od treści nie do końca jeszcze rozumianych, za sprawą analiz i interpretacji ich znaczeń dochodzimy do ich zrozumienia. Metoda ta jest szczególnie obecna w koncepcjach Hansa Geорга Gadamera. Myślenie filozoficzne było dla niego przekraczaniem granic, nie miało określonego obszaru ani przedmiotu. Dlatego też hermeneutyka Gadamera to dialog sztuki rozumienia z teorią poznania, filozofią języka, estetyką, czy filozofią kultury³. Każde rozumienie uwarunkowane jest według niego przedrozumieniem. Z tym przedrozumieniem podchodzimy do tego, co chcemy zrozumieć i niejako wnosimy je w samo rozumienie⁴. Aby osiąść wiedzę, niezbędne jest bowiem posiadanie przed-wiedzy. W wyniku czego, akt poznania staje się weryfikacją przed-sądów, ich odrzuceniem lub potwierdzeniem. Człowiek ma zatem udział w tym co poznaje, a poznanie odnosi się do jego osoby jak i sytuacji. Ten właśnie proces nazwany jest Gadamerowskim kołem hermeneutycznym.

Relację poznającego określa w Gadamerowskiej hermeneutyce sytuacja pytania postawionego przed nim przez tradycję. Poznanie jako doświadczanie stanowi dialog między przeszłością a współczesnością. W procesie spotkania się tych dwóch horyzontów i ich konfrontacji dokonuje się rozumienie. Rozumiejący wnosi do tego procesu swoje własne założenia, a jego twórczy wkład należny jest w sposób konieczny do samego sensu rozumienia. Może tego dokonać tylko za pomocą aktu komunikacji, ponieważ świat może być doświadczany tylko drogą komunikacji i udostępniany za pomocą języka, będącego jednocześnie wyrazem naszego przedrozumienia. Hermeneutyka spełnia się w rytmie pytań i odpowiedzi, a rozumienie jest dla Gadamera o tyle rozumieniem, o ile urzeczywistnia się w rozmowie z innym. Zakorzeniona „pomiędzy horyzontami rozumienia ja i innego”⁵ interpretacja dokonuje się jako rozmowa, której celem jest dojście do porozumienia z innym autorem danego zjawiska⁶. W rzeczywistości, zdominowanej przez usystematyzowaną i dążącą przede wszystkim do efektywności wiedzę techniczną, zwrócenie się w stronę metody hermeneutycznej objaśniającej, poszerzającej i wydobywającej z analizowanych zjawisk nowe treści, ma wagę szczególną.

Ciężar metodologiczny spoczywający na metodzie hermeneutycznej wpierany jest także przez metody porównawczą i historyczną. Nie da się bowiem odpowiedzieć na postawione pytania i uporządkować pojawiających się wą-

³ H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, PIW, Warszawa 2000, s. 100–118.

⁴ Dlatego Gadamer stworzył koncepcję przed-sądów jako podstawowego warunku w procesie poznania.

⁵ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012, s. 23–24.

⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 342–343.

ków bez odniesień do genezy omawianych idei i zjawisk. Pomaga do niej dotrzeć semantyka historyczna (*Begriffsgeschichte*) Reinharta Kosellecka. Opiera się ona na założeniu, że pojęcia mają swoją historię, a w obrębie ich znaczeń odbywa się nieustanny ruch. Wyrosła z tradycji niemieckiej historiografii oraz prac mediewistów z końca XIX wieku próbujących odtworzyć znaczenia średniowiecznych pojęć, co miało w pomóc w krytyce i interpretacji źródeł. Należy ją także umiejscowić i rozpatrywać w kontekście *Geistesgeschichte* Wilhelma Diltheya i Ernesta Cassirera oraz *Ideengeschichte* Friedricha Meinecke. W odróżnieniu od nich semantyka historyczna nie redukuje pojęć do refleksów nie mających historycznej treści i istoty. Tutaj pojęcia odnoszą się bardzo wyraźnie do ich historycznego i społecznego kontekstu⁷. Należy także podkreślić związek semantyki historycznej z hermeneutyką. Szczególnie w ujęciu Gadamera, ale również i Heideggera, choć należy być świadomym, że jest ona zdecydowanie bliższa perspektywie historycznej niż filozoficznej.

Podstawowym założeniem semantyki historycznej jest stwierdzenie, że pojęcia nie tylko oznaczają rzeczywistość, ale także dokumentują ewolucję odniesień do rzeczywistości i jej pojmowania. Dlatego historia pojęć może spełniać rolę medium między dziejami faktycznymi a dziejami świadomości. Jej celem jest badanie rozpadu dawnego i powstanie nowoczesnego świata⁸.

Pojęcie odróżnia Koselleck od słowa, gdyż o ile każde pojęcie wszczepione jest w jakieś słowo, to nie każde słowo jest politycznym czy społecznym pojęciem. Staje się ono pojęciem dopiero, gdy zostanie nasycone przez pełnię społeczno-politycznych znaczeń. Poza tym, o ile słowo zawiera w sobie różne znaczenia i nabiera jednoznaczności w konkretnej sytuacji, to pojęcie zawsze jest wieloznaczne.

⁷ M. Widzicka, *Semantyka historyczna w ujęciu Reinharta Kosellecka. Zarys problematyki*, „Historyka”, T. XL 2010, s. 46, http://historyka.edu.pl/fileadmin/user_upload/news/Historyka_40/Ludzie_3_Widzicka.pdf (01.05.2014).

⁸ Ta przemiana znaczeniowa klasycznych toposów dokonała się mniej więcej od połowy XVIII wieku i została przez Kosellecka określona mianem „czasu siodła” (*Sattelzeit*). Obok pojęć znanych z przeszłości, które dostosowały się do obecnej rzeczywistości, pojawiło się także szereg pojęć nowych, które wyparły lub zmarginalizowały te stare. Historie pojęć są świadectwami zmieniającego się stosunku do natury, historii, czasu i świata w ogóle. Odnoszą się do przemian jakie miały miejsce wraz z rozpoczęciem się epoki nowożytności. Tym, co wyróżnia „czas siodła” jest tempo tych przemian. Decydują o nim także takie kryteria jak: demokratyzacja rozszerzająca pole zastosowania wielu pojęć, uczasowienie kategoryalnych treści znaczeniowych, czyli zyskanie przez pojęcia nacechowania emocjonalnego, wcześniej w nich nieobecnego, podatność pojęć na ideologizację, czyli fakt, że stają się one coraz bardziej abstrakcyjne i nie są w stanie dogonić zmieniającej się rzeczywistości oraz polityzacja pojęć, czyli tendencja do ich propagandowego wykorzystywania i tworzenia neologizmów w celu manipulacji językowej. R. Koselleck, *Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie*, w: idem, *Semantyka historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 36.

W swojej teorii Koselleck łączy analizę synchroniczną, uwzględniającą sytuację i kontekst epoki i pomagającą wychwycić wielowarstwowość znaczeń z perspektywą diachroniczną, wydobywającą pojęcia z ich uwikłania kontekstowego i pozwalającą dostrzec ich zmiany strukturalne w perspektywie „długiego trwania”, co pomaga tylko odkryć głębię analizowanych znaczeń⁹. Jest to szczególnie przydatna cecha, która świetnie może być wykorzystana w badaniach z zakresu myśli politycznej.

Problematyka zawarta w pracy analizowana jest także w oparciu o teorie antropologiczne. Szczególnie te związane z zagadnieniami czasu i przestrzeni oraz *sacrum* i *profanum* Mircei Eliadego i obrzędami przejścia Arnolda van Gennepa. Dzięki nim możemy zastosować przeniesienie rozważań o polityce na szerszy grunt rozważań o kulturze. Tu pojawia się pole dla antropologii politycznej. Perspektywa kulturowa przydatna jest także w aspekcie badań związanych z procesami globalizacji. Za jej sprawą normy kulturowe ulegają zmianom, co ma bezpośredni wpływ na postrzeganie i interpretację zjawisk i kategorii politycznych, jakich przykładem może być również społeczeństwo obywatelskie.

Idea społeczeństwa obywatelskiego, choć stale obecna w europejskiej myśli politycznej, to przez wieki nieustannie zmieniała się i przeobrażała. Możemy jednak wskazać na punkty szczególnie istotne w historii jej rozwoju, w których pojawiały się nowe formy jej rozumienia. Stąd tytułowe transgresje, które, ogólnie rzecz ujmując, są przekraczaniem granic i norm w aspekcie zarówno materialnym, społecznym, jak i symbolicznym. W wyniku tego powstają odkrycia, wynalazki, dzieła sztuki, czy przestrzenie wirtualne. Kształtują się i zanikają struktury polityczne. Metodologiczną i teoretyczną podstawą potraktowania przemian idei społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie transgresyjnej są prace Józefa Kozielskiego, twórcy psychologicznej teorii transgresji. Optyka ta odpowiada aktywności poszukiwania, konstruowania, reformowania. Transgresje mogą być ujęte jako proces (i tak też są przedstawione w tej pracy dotyczącej idei społeczeństwa obywatelskiego, dzięki czemu użyteczne jako narzędzie obrazujące proces przemian i transformacji samej idei oraz przełamywania kolejnych barier na jej drodze, czego najlepszym przykładem jest omawiana tu szerzej transgresja emancypacyjna) ale także jako dialog ze światem, metafora czy gra.

Samo pojęcie transgresji dobrze obrazuje fakt, iż w geografii określa się za jego pomocą wdzieranie się morza w ląd. W genetyce natomiast, co nie jest dla nas bez znaczenia ze względu na ukrytą w biologii pochwałę różnorodno-

⁹ Ibidem, s. 40.

ści, obrazuje ono przekraczanie przez organizmy powstałe z dwóch różnych organizmów granic ich organizmów rodzicielskich.

Opisane przez Kozińskiego transgresje psychologiczne¹⁰ odnoszą się do działań jednostek i małych grup, doprowadzają do wychodzenia poza to czym jesteśmy, przez przełamywanie granic i tworzenie nowych wartości, dzięki czemu wzbogaca się nasze doświadczenie, ale i zakres kontroli. Mogą być zorientowane ku rzeczom – na świat materialny, ku ludziom – na świat społeczny, ku symbolom – na świat symboliczny oraz ku sobie – na świat wewnętrzny¹¹ i w tym wypadku objawiają się jako altruizm, władza, czy nowy ład społeczny, ale również nowa wiedza, idee, czy sztuka, a także jako auto-kreacja, lub samorozwój. To ujęcie transgresji jest w przypadku analiz rozwoju idei społeczeństwa obywatelskiego najbardziej interesujące¹². Co interesujące, pojęcia tego nie da się zredukować tylko do osiągnięć, gdyż obejmuje ono zarówno działania konstruktywne, jak i destruktywne. Wszelkie działania transgresyjne opierają się na zaangażowaniu, spontaniczności. Zwykle są jednorazowe, nastawione na zmianę, ale i trudne do przewidzenia. A także, co istotne, możliwe a nie konieczne. Natomiast transgresje o wymiarze historycznym przekraczają granice materialne i symboliczne, których dotychczas nikt nie przełamał jak np. w przypadku wynalazków lub odkryć geograficznych.

Koncepcja pracy zbudowana jest w oparciu o zasadę koła hermeneutycznego i polega na tym, by rozpocząć od wprowadzenia w zagadnienia związane z teoriami sfery publicznej oraz jej przeobrażeń a także relacji ze sferą prywatną i społeczną, które wraz z krytyką podziału prywatne – publiczne zawarte są w rozdziale pierwszym. Dzięki temu możemy podjąć kwestię idei społeczeństwa obywatelskiego usytuowanego i osadzonego w rzeczywistości społeczno-politycznej, wyjaśnić sposoby jego rozumienia i interpretacji na przestrzeni dziejów, co zawarte jest w rozdziale drugim. Trzeci rozdział pracy odnosi się do szeroko pojętego kontekstu zmian w obszarze funkcjonowania sfery publicznej, objawiających się między innymi za sprawą takich zjawisk, jak rozwój podmiotowości politycznej, kryzysu racjonalności, namiętności

¹⁰ Zob. J. Koziński, *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa 1987.

¹¹ J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Wyd. Akademickie Żak, Warszawa 2002, s. 66–67.

¹² Oprócz Kozińskiego, w naukach humanistycznych i społecznych pojęcia transgresji używał także Michel Foucault, który zajmował się głównie transgresjami intelektualnymi, jak przełamywanie zwyczajów językowych czy tabu w życiu seksualnym. Ujmował je w kontekście historycznym, filozoficznym i kulturowym. Było ono także interesujące dla historyków literatury np. Marii Janion, która szczególnie zainteresowana była sytuacjami granicznymi i liminalnością ludzkiej egzystencji. Zob. M. Foucault, *Language, counter – memory, practice*, Basil Blackwell, Oxford 1977.

politycznych i kwestii zaangażowania politycznego, czy nieposłuszeństwa obywatelskiego. To jest odpowiednie miejsce, by podjąć istotny aspekt tej analizy, czyli problem procesów globalizacyjnych oraz ich konsekwencji politycznych, ale także i ekonomicznych, społecznych oraz kulturowych. Za sprawą globalizacji, rzeczywistość społeczno-polityczna przybrała bowiem formę nową i dotąd niespotykaną. Kwestie te zawarte są w rozdziale czwartym. Wszystkie te rozważania mają doprowadzić nas do naszego „tu i teraz”, w którym podejmujemy na nowo próbę konceptualizacji idei społeczeństwa obywatelskiego, tym razem w jej globalnym wymiarze, skonstruowanym wokół sieci, globalno-lokalnych ruchów społecznych będących formą przeciwwładzy, czyli zarówno moderatorem zmian jaki i moderatorem ryzyka przywracającego równowagę. Globalne społeczeństwo obywatelskie rozumiane jako przeciwwładza (*counter-power*) symbolicznie związane jest z odzyskiwaniem sfery publicznej zawłaszczonej przez instytucje władzy i instytucje ekonomiczne dla społeczeństwa. Niewątpliwie jesteśmy obecnie na etapie *przejścia* i kształtowania się nowego sposobu rozumienia idei społeczeństwa obywatelskiego. Tworzy ono sieć gęstych powiązań tak lokalnych, jak i transnarodowych, rozwija świadomość polityczną i może stać się alternatywą dla korporacyjnych, technologicznych, czy wreszcie także politycznych autorytaryzmów.

Zaproponowane ujęcie omawianego zagadnienia jest tylko jedną z wielu możliwych form prezentacji tak szerokiego obszaru jakim jest idea społeczeństwa obywatelskiego i z pewnością nie wyczerpuje potencjału tkwiącego w bogatej literaturze źródłowej, dotyczącej tematu. Analiza hermeneutyczna opiera się jednakże na dialektycznym sposobie interpretacji omawianych koncepcji, co jest jednocześnie jej zaletą jak i ograniczeniem przedmiotowym¹³, uniemożliwiającym badanie wszystkich aspektów tematu. Z przyczyn formalnych, a także indywidualnych predyspozycji i orientacji pewne obszary tematu

¹³ W warunkach tworzenia się globalnej społeczności obywatelskiej, politologia stoi przed zadaniem rozpoznawania kryzysu tradycyjnych instytucji politycznych, barier funkcjonowania partii politycznych, rządów, parlamentów a jednocześnie zachowania odrębności lokalnych. Jak sądzi Andrzej Chodubski, indukcyjne pochodzenie nauk społecznych jest ich słabością, gdyż między tym co było, a tym co powinno być, nie ma koniecznego związku wynikania. Trudno więc politologii sprostać oczekiwaniom skuteczności i zdolności przewidywania a także oddziaływania na zjawiska. A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004, s. 34 i 40.

Z drugiej jednak strony rozumienie indukcyjne wydaje się być odpowiednie, aby sprostać współczesnej złożoności. Stosując je, wychodzimy od jednego elementu, a dochodzimy do kilku rozwiązań, a w momencie pośrednim nawet wielu nieuporządkowanych rezultatów. W efekcie z tych danych z etapu pośredniego uzyskać możemy konkretne pomysły. Indukcja oparta jest na kreatywności i innowacyjności, myślenie indukcyjne przydatne jest zatem przy tworzeniu nowych projektów, a takim jest niewątpliwie idea globalnego społeczeństwa obywatelskiego.

potraktowane zostały bardziej dogłębnie, inne zaś skrótowo. Daje to jednak możliwość dalszych badań nad przedmiotem i rozwijania prezentowanych koncepcji.

Serdecznie dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki. Przede wszystkim moim naukowym Mistrzom, Profesorom, od których czerpałam wiedzę i życiowe doświadczenie, ludziom wielkiej klasy, charyzmy i wielkiego serca: Stanisławowi Filipowiczowi, Franciszkowi Gołembskiemu, Markowi J. Malinowskiemu, Stanisławowi Parzymiesowi. Liisie Annie Westman, za wiarę we mnie i umiejętność motywowania, Łukaszowi Zaorskiemu-Sikorze za celne uwagi i sugestie oraz Agnieszce Rothert, Stanisławowi Sulowskiemu i Konstantemu Adamowi Wojtaszczykowi za życzliwość, otwartość i cenne rady. Dziękuję także mojej rodzinie za wyrozumiałość i wsparcie.

ROZDZIAŁ I

IDEA SFERY PUBLICZNEJ

Czym jest sfera publiczna i jak możemy ją rozumieć? To podstawowe pytania tego rozdziału. Czy jest tożsama ze społeczeństwem obywatelskim, czy też ustanawia tylko obszar jego działania? Ukazanie morfologii sfery publicznej zarówno w jej przedmiotowym, jak i podmiotowym wymiarze jako przestrzeni, w której społeczeństwo obywatelskie rozwinęło się i funkcjonuje do dziś oraz wyjaśnienie podstawowych pojęć, terminów i koncepcji dotyczących polityki i polityczności, ma wprowadzić w związane z tematem zagadnienia. Na przestrzeni wieków życie społeczne toczyło się zmiennymi kolejami a jego składniki były różnie przeżywane i interpretowane. Aby to zobrazować, omawiamy ideę sfery publicznej i jej składowe w perspektywie chronologicznej. Dzięki takiemu ujęciu, przejawiające się w świecie społecznym ogólnoludzkie wartości i związane z nimi dylematy zyskują ponadczasowy charakter, mimo że przywdziewają coraz to nowe szaty.

Dziedzina publiczna, prywatna i ich relacje

Zacznijmy od Hanny Arendt; zagadnienia związane ze sferą publiczną zanalizowała w *Kondycji ludzkiej*¹ na tyle trafnie, że kolejni badacze zajmujący się politycznością z autorem *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* Jürgenem Habermasem² na czele wciąż się do niej odwołują. Kategoria sfery publicznej w strukturze greckich miast–państw występowała w postaci sfery wspólnej dla wolnych obywateli – *polis*, odgradzonej ściśle od sfery życia indywidualnego – *oikos*. W starożytnej Grecji istniały bowiem dwa sposoby rozumienia tego, co publiczne. Publiczne było to, co mogło być zobaczone, usłyszane i zrozumiane przez każdego oraz to, co tworzyło wspólny dla wszystkich świat, zwany *koinon*. Dlatego też Grecy zakładali, że tożsamość świata i jego powszechność, czy obiektywność, którą nazywali *koinon*, opiera się na fakcie, że każdemu z nas ukazuje się ten sam świat i że mimo różnic między

¹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000.

² Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa 2007.

nami i naszymi odmiennymi miejscami w świecie, a w konsekwencji i naszymi poglądami, *doksai*, „zarówno ty jak i ja jesteśmy ludźmi”. Słowo *doksa* oznacza nie tylko pogląd, ale i sławę oraz splendor. Jako takie odnosi się do polityki i sfery publicznej, w której każdy może pokazać kim jest. Wypowiedzenie własnej opinii jest równoznaczne z pokazaniem siebie i byciem słyszonym i widzianym przez innych. To przywilej związany z życiem publicznym, na który nie mogli sobie pozwolić uczestnicy sfery prywatnej. W życiu prywatnym człowiek był ukryty i nie mógł błyszczeć, żaden splendor, czyli *doksa* nie był tam możliwy.

Dla Sokratesa³ była ona działaniem politycznym, egalitarnym daniem i braniem, a jego owoców nie wolno było oceniać, po tym, czy dialog taki doprowadził do odkrycia jakiejś prawdy ogólnej. Już samo rozważanie czegoś i poznanie poglądów drugiego obywatela było wystarczająco owocne. Dialog, który nie potrzebuje konkluzji, najczęściej toczy się między przyjaciółmi, a przyjaźń polega na rozmawianiu o tym, co łączy przyjaciół, dzięki czemu łącząca ich więź się umacnia. To, co wspólne zostaje wypowiedziane, rozbudowane i poszerzone, aż zaczyna tworzyć własny mały świat. „Innymi słowy Sokrates próbował uczynić z obywateli Aten przyjaciół, co doprawdy było bardzo sensownym pomysłem, zważywszy, że życie w *polis* polegało na zawziętej i nieustannej rywalizacji wszystkich ze wszystkimi, w trakcie której wciąż trzeba było udowadniać, że jest się najlepszym – *aei aristeuein*”⁴.

Polityczny element przyjaźni polega na tym, że podczas szczerej rozmowy każdy z przyjaciół może pojąć prawdę zawartą w opinii drugiego. Rozumienie i widzenie świata z perspektywy kogoś drugiego jest bowiem aktem typowo politycznym. W myśl tradycyjnych kryteriów za główną cnotę męża stanu uznawano rozumienie największej liczby możliwych rzeczywistości, przejawiających się w poglądach poszczególnych obywateli. Polegało to na umiejętności

³ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 47–48.

Sokrates, choć odrzucał stanowiska i zaszczyty przebywał na agorze, pośród *doksai*. To, co Platon później nazwał *dialeghestai*, on nazywał majeutyką. Jako pierwszy stosował *dialeghestai*, czyli omawianie czegoś z kimś innym, ale nie traktował go jako przeciwieństwa ani odpowiednika perswazji. Nie przeciwstawiał rezultatów tej dialektyki opinii, czyli *doksa*. *Doksa* była sformulowaniem tego, co *dokei moi* – „co mi się ukazuje”, jej treści nie stanowiło arystotelesowskie *eikos*, czyli to, co prawdopodobne w postaci *verisimiliae*, odmiennych od *unum verum*, prawdy jedynej jak i *falsa infinitia*, czyli niezliczonych postaci nieprawdy. Treścią opinii było uchwycenie świata takim, jaki się otwiera przede mną. A zatem, *doksa* to ani prawda absolutna ani też subiektywne widzimisie, gdyż świat odsłania się przed każdym człowiekiem odmiennie, w zależności od jego miejsca w tym świecie.

⁴ Ibidem, s. 49.

pośredniczenia między nimi i ich opiniami, aby ludzi widzieli, że żyją we wspólnym świecie⁵.

Dyskusje i spory obywateli kształtowały sferę publiczną, niezależną od panujących rządów i aktualnej polityki. O ile w sferze prywatnej człowiek był elementem natury, rzeczą, niewolnikiem lub kobietą, to uczestnicząc w sferze publicznej uzyskiwał tożsamość i stawał się obywatelem, posiadającym prawa i szacunek⁶. Dotykamy tu istoty tego, czym jest polityka i tego, co my dziś, analizując greckie pisma, rozumiemy jako polityczne. W dzisiejszym sensie odwołać się tu można do patriarchalnej normy wykluczającej kobiety, dzieci i niewolników ze sfery publicznej⁷.

To co polityczne, odnosiło się więc w greckim *polis* do mówienia i działania, zaś to co prywatne, do milczenia, gwałtu, cierpienia i miłości. Dom (*oikia*) to przecież miejsce zaciemnione, ukryte przed wzrokiem i pełne namiętności. Nieprzypadkowo więc pojęcie namiętności, nie ma w ogóle racji bytu w polityce. Sfera polityczna była sferą światła, w której realizować mogły się wolność, dobro wspólne, sprawiedliwość i równość. Obecność w niej człowieka była zatem formą ucieczki od codzienności w kulturę. Tym bardziej, że Grecy nie wyobrażali sobie życia poza państwem i sferą publiczną, a tych, którzy żyli poza nią, mieli za barbarzyńców⁸.

Co istotne, starożytni Grecy nie znali pojęcia sfery społecznej. Istniały dla nich tylko sfera prywatna i sfera publiczna, równoznaczna ze sferą polityczną. Dla starożytnych człowiek, który wiódł wyłącznie życie prywatne był kobietą, dzieckiem, czy niewolnikiem, nie był zatem w pełni człowiekiem. Arystoteles nie na darmo określił związki możliwe między ludźmi, jako pary: ojciec – syn, mąż – żona, pan – niewolnik. I w każdym przypadku, tylko pierwszy człon tych par mógł funkcjonować w sferze publicznej. Współcześnie, „prywatność” nie oznacza już deprywacji, ze względu na rozwój nowożytnego indywidu-

⁵ Ibidem, s. 52.

⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 30.

⁷ Jeżeli chcielibyśmy faktycznie odnieść filozofię polityczną do istoty wielości jako jej aktu założycielskiego, musielibyśmy nastawić się na rewolucję i przyjście zupełnie nowego paradygmatu. Według Arendt ludzka wielość zaznaczona w *Księdze Rodzaju* mówiącej, że Bóg nie stworzył człowieka, a mężczyznę i niewiastę konstituuje dziedzina polityczną. Żadna ludzka istota nigdy nie istnieje w pełni pojedynczo, co nadaje polityczne znaczenie mówieniu i działaniu jako czynnościom, które podlegają wpływowi wielości i są poza nią nie do pomyślenia. Ludzka wielość nie jest ani wielością przedmiotów, wykonanych według jednego wzoru, ani wielością odmian w obrębie gatunku biologicznego. Nie istnieje więc człowiek jako taki, istnieją tylko mężczyzna i kobieta, którzy w swojej absolutnej odmienności są sobie równi. Wspólna ludzka tożsamość jest więc równością, przejawiającą się w absolutnej odmienności tych, którzy są sobie równi. O ile mówienie i działanie są dwiema zasadniczymi czynnościami politycznymi, o tyle odmiennosc i równość to dwa podstawowe ciała polityczne. H. Arendt, *Polityka...*, op. cit., s. 92–93.

⁸ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 33.

alizmu. Nowożytna prywatność jest natomiast mocno przeciwstawiana temu co społeczne, a nie jak u Greków, temu co polityczne. Można zatem powiedzieć, że została odkryta raczej jako przeciwieństwo dla sfery społecznej niż politycznej⁹.

Bios politikos greckiego *polis*, czyli życie publiczne toczące się na agorze konstituowało się w wymianie zadań *lexis* i we wspólnym działaniu *praxis*. Obywatele nie musieli zajmować się pracą, a uczestnictwo w życiu publicznym było pochodną ich funkcjonowania w życiu prywatnym jako panów domu. Pozycja w *polis* miała bowiem ugruntowanie w pozycji oikodespoty sprawującego nieograniczoną władzę w *oikos*, w której reprodukcja życia, praca niewolników, służba kobiet i śmierć były zależne od jego panowania. Królestwo przemijania i konieczności tkwiło więc pogrążone w mroku sfery prywatnej¹⁰. Sfera publiczna była natomiast królestwem wolności i trwałości, w jej świetle wszystko przyjmowało postać widzialną. I tak jak *oikos* wstydliwie ukrywał trudności życia, tak *polis* otwierało się na zaszczytne wyróżnienia. Obywatele obcowali tam ze sobą, jak z równymi (*homoioi*), ale każdy starał się też górować nad innymi (*artoienis*), rozwijali w sobie cnoty skodyfikowane przez Arystotelesa¹¹.

Dla Arystotelesa polityka była nauką o dobrym i sprawiedliwym życiu, a zatem naturalnie powiązana była z etyką za sprawą obyczajów i ustaw. Polityka, legalność i moralność rozłączyły się dopiero w nowożytności. Było to odbierane jako tworzenie się zasad wolności i suwerenności lub też jako rozdarcie wymagające stworzenia nowych form religijności w postaci tzw. religii romantycznej, czyli doświadczenia śladów boskości w postsekularnym świecie naznaczonym dodatkowo przeżyciami estetycznymi albo w formie nowych wspólnot i ideologii komunitariańskich, mających odrodzić jedność polityki, etyczności i legalności¹². Ten grecki sposób interpretacji sfery publicznej do

⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, op. cit., s. 44–46.

¹⁰ Eliminacja rodziny ze sfery publicznej w *Państwie* Platona rozumiana jako ochrona przed ciemną stroną demokracji ateńskiej opartej na koligacjach rodzinnych, nepotyzmie i dynastycznym.

¹¹ J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 57–59. H.-G. Gadamer, *Idea dobra dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 51.

¹² Te fundamenty oświecenia odnajdować możemy w ślepym zaufaniu do rozumu naukowego jako synonimu rozumu w sensie ogólnym lub też w formie racjonalnej wiary w rozum jako zasadę gwarantującą funkcjonowanie wolności. Zapoczątkował to Thomas Hobbes, stwierdzeniem, że nauka powinna być techniką i przynieść jak największą korzyść całemu rodzajowi ludzkiemu i stworzyć człowieka szczęśliwego ze zrealizowanymi potrzebami a nie człowieka prawego, natchnionego i rozumnego. Dla Hobbesa szczęście ludzkości osiągalne było jedynie przez odwołanie się do siły maszyny, mocy techniki administrowania państwem. Dla Arystotelesa *praxis* polityczna nie ma nic wspólnego z *techné*, którą rozumie on jako umiejętne wytwarzanie dzieł, rzetelne rozwiązywanie zadań. Praktyka polityczna nie dotyczy aksjomatycznej sfery *episteme*, a obejmuje niepewną sferę *phronesis* odwołującą się do roztropnego roze-

dziś zachował pewną moc normatywną i stał się pewną europejską spuścizną duchową, przeniesiony wraz z prawem rzymskim w pojęciu *res publica*. Ponownie znalazł on zastosowanie wraz powstaniem nowoczesnego państwa i oddzielonej od niego sfery społeczeństwa obywatelskiego.

W średniowieczu właściwe przestrzeni publicznej zachowania przeniosły się za mury klasztorów, a życie społeczne uległo ujednoczeniu. Państwo podlegało władzy zwierzchniej jako własność prywatna, rządząca się zasadami społeczeństwa feudalnego. Wraz ze wzrostem znaczenia chrześcijaństwa, rosło także znaczenie człowieka jako jednostki. Chrześcijaństwo dostrzegało bowiem wartość w każdej indywidualnej duszy. Do podniesienia rangi sfery prywatnej przyczynił się także w swoich *Wyznaniach* św. Augustyn. Pisząc autobiografię, dokonał aktu odróżnienia się świadomej jednostki od grupy¹³. Tym samym oddzielił funkcjonowanie w wewnętrznej sferze prywatnej od zewnętrznej sfery publicznej.

Na zmianę europejskiego paradygmatu polityczności miała także znaczący wpływ filozofia społeczna św. Tomasza z Akwinu. Z jednej strony, odwoływał się on bowiem do tradycji arystotelesowskiej i państwo założone zostało według niego po to, by zapewnić obywatelom przeżycie, cnotliwe działania i dobre życie, z drugiej strony rozumiał już wspólnotę państwową nie tylko w sensie politycznym jako *civitas* ale także jako *societas*. Dla Arystotelesa linia napięć przebiegała między domem *oikos* a państwem *polis*, dlatego też panowanie oikodespoty było jednowładztwem czyli monarchią, a panowanie w *polis* było panowaniem nad ludźmi wolnymi równymi czyli *politeją*. Dla Tomasza, panujący nad państwem książę był niczym ojciec – *pater familiae*. Opozycja między *oikos* i *polis* została sprowadzona do wspólnego mianownika *societas*. Owo *societas* interpretuje się jednak przez odwołanie do patriarchalnego porządku rodziny, a zatem według Arystotelesa apolitycznie.

Historycznie rzecz biorąc u Arystotelesa *oikos* i *polis* były przeciwieństwami, dopiero u stoików stały się trudne do odróżnienia, a u teologów chrześcijańskich pojęcie *oikos* stało się centralne i zawierało w sobie treści zarezerwowane wcześniej dla *polis*¹⁴. W średniowieczu pozycja *publicus* – *privatus* wzięta z prawa rzymskiego była wprawdzie w użyciu, ale nie posiadała mocy wiążącej. Podobnie jak w antyku, punktem centralnym w organizacji gospodarki i podziale pracy była pozycja pana domu, ale nie była to pozycja oikodespoty zarządzającego greckim *oikos*. Nie było też żadnego statusu prywatnego, który od razu upoważniałby osoby go zajmujące do obejmowania

znania sytuacji i mądrego podejmowania decyzji. P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 159–160.

¹³ M. Środa, *Indywidualizm...*, op. cit., s. 42.

¹⁴ Ibidem, s. 161.

pozycji także i w sferze publicznej. Na przykład w Niemczech, ukształtowane w pełni w późnym średniowieczu władztwo gruntowe, stało się tożsame z prywatnym posiadaniem ziemi dopiero w XVIII wieku wraz z uwłaszczeniem chłopów i zwolnieniem gruntów od danin i obciążeń czynszowych. Ale władza pana domu nie była władztwem prywatnym w rozumieniu prawa cywilnego. Prywatne i publiczne pełnomocnictwa władcze stapały się więc w całość i miały źródło w niepodzielnej władzy zakonwicznej w posiadaniu gruntów. Mogły być zatem traktowane jako legalnie nabyte prawa prywatne¹⁵.

W późnofeudalnym społeczeństwie, na podstawie kryteriów instytucjonalnych trudno byłoby wyodrębnić sfery publiczną od prywatnej. W średniowiecznych domach wszelka prywatność była niemożliwa¹⁶. Za wyjątkiem dworów książęcych, czy królewskich, ludzie żyli w jednej – dwóch izbach. Dom służył do mieszkania i załatwiania spraw oraz spotkań towarzyskich. Nie było restauracji, barów, czy hoteli. W tych samych pomieszczeniach przebywali: rodzina, najemni pracownicy, służba, terminatorzy, przyjaciele i protegowani. Nawet spanie było czynnością zbiorową. W jednym pomieszczeniu stało wiele łóżek, a w jednym łóżku spało kilka osób. Na odosobnienie mogli pozwolić sobie tylko ludzie wyjątkowi, jak zakonnicy czy uczeni. Co ciekawe w wielu niezachodnich kulturach (jak np. w Japonii) w ogóle nie znano pojęcia prywatności i nie posiadano nawet odpowiedniego słowa do jego opisanie¹⁷.

Sfera publiczna kształtowała się bowiem nie jako obszar społeczny, ale jako atrybut statusu, choć sam status pana na włościach był jeszcze neutralny w odniesieniu do kategorii publiczne – prywatne. Reprezentacja sfery publicznej wiązała się dopiero z atrybutami osoby czyli insygniami, *habitusem*, gestem, czy retoryką, swego rodzaju szlachebnym sposobem bycia. Habermas zwraca uwagę, że nie chodzi tu o reprezentacyjne funkcje władców w imieniu narodu, czy ludu, ale raczej o reprezentację przed nim. W późnym średniowieczu przejawiało się to w postaci cnót dworskich opartych na arystotelesowskich cnotach kardynalnych, które to, co heroiczne sprowadzały do obyczajowości rycerzy i możnowładców. A ponieważ cnota musiała dać się ucieleśnić i przedstawić publicznie, dlatego cielesność zajmowała tu dość istotną rolę.

¹⁵ J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 61–62.

¹⁶ W. Rybczyński, *Przestrzeń domu, intymność, prywatność*, w: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2005, s. 187–195.

¹⁷ Pojęcia takie jak: intymność i prywatność pojawiły się wraz ze zmieniającymi się warunkami życia miejskiego. Trudno dokładnie powiedzieć kiedy. Z pewnością przełomem w tej kwestii było zjawisko feminizacji domu, jakie miało miejsce w XVII-wiecznej Holandii. Wiązało się ono z faktem, że zwykle holenderska rodzina miała jedną służącą do pomocy, a wszystkie pozostałe prace wykonywała pani domu, ona też faktycznie tym domem zarządzała. Najważniejszym pomieszczeniem domu stała się wówczas wyposażona kuchnia, która nie była już, jak dotychczas, garnkiem zawieszonym nad paleniskiem. Tę atmosferę domowości znamy tak dobrze z obrazów Jana Vermeera van Delfta.

W pełni objawiała się ona w czasie świąt, uroczystości lub wojen. Nie była jednak sferą komunikacji politycznej, sygnalizowała tylko status społeczny jako aura władzy politycznej. Dlatego trudno jest wskazać miejsce, które miałyby zajmować sfera publiczna. Nawet kodeks rycerski był wspólny wszystkim panom, od króla po „pólschłopiałego” rycerza. Panowie kierowali się nim nie tylko w sytuacjach publicznych, ale zawsze i wszędzie. Tylko duchowni wśród panów mieli odrębne miejsce przeznaczone do reprezentacji – kościół. Ta relacja między osobami świeckimi i duchowieństwem pokazuje, jak otoczenie będące częścią sfery publicznej było z niej wykluczone, choć do niej przynależało. Wskazuje to tajemnica wewnętrznego kręgu sfery publicznej, gdyż jej bazą były msza i *Biblia* czytane po łacinie, a więc niezrozumiałe dla ogółu.

Zmieniać to zaczynał dopiero rozwój kultury mieszczańskiej, której wykształcony świat humanistyczny został powoli włączany w życie dworskie najpierw we Florencji, potem Paryżu i Londynie. W XV wieku, wraz z rozwojem humanizmu, chrześcijański rycerz przeobraził się w wykształconego dworzanina, późniejszego angielskiego *gentelmana*, którego cechą była komunikatywność i „towarzyskość”. Zyskiwały one wiele w tzw. towarzystwie, którego ośrodkiem był dwór. Szlachta z ziemskimi posiadłościami straciła swą siłę reprezentacji a zyskał ją dwór księcia, na którym koncentrowała się sfera publiczna w okresie baroku. Charakterystyczne dla średniowiecza turnieje, tańce i teatr wycofały się wówczas z publicznych placów do parków i sal zamkowych, a życie dworskie zostało osłonięte przed światem zewnętrznym. Lud jednakże nie był ze sfery publicznej całkowicie wykluczony, nie brakowało go na ulicach, był także otoczeniem wszelkich ważnych wydarzeń.

Dopiero bankiety mieszczańskich notabli stały się ekskluzywne. Mentalność mieszczańska tym się różni od dworskiej, że wśród mieszczan nawet ważne uroczystości odbywały się w przestrzeni mieszkalnej, w pałacu przestrzeń mieszkalna jest zaś uroczysta. W Wersalu sypialnia królewska stała się drugim centrum pałacu. To arystokratyczne towarzystwo nie musiało już reprezentować władztwa gruntowego, czyli własnego panowania, ale reprezentowało monarchę¹⁸.

Powstające na bazie wczesnokapitalistycznej gospodarki handlowej państwa narodowe i terytorialnie, zachwiały feudalnym panowaniem. Dworsko-szlachecka warstwa panów przekształciła platformę zindywidualizowanego życia towarzyskiego w XVIII-wieczną sferę dobrego towarzystwa. Dopiero wówczas dokonał się podział na sferę prywatną i publiczną w nowoczesnym znaczeniu.

W języku niemieckim słowo *privat* pojawiło się w połowie XVI wieku, zapożyczone od łacińskiego *privatus*, czyli niepełniący urzędu publicznego ani

¹⁸ J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 68–70.

publicznej pozycji, tak samo jak angielskie *private* i francuskie *privé*. A zatem oznacza coś wyłączonego z aparatu państwowego, do którego odnosi się przymiotnik „publiczny”. Takimi publicznymi osobami stali się np. funkcjonariusze służb państwowych, ale także i budynki i instytucje. Z drugiej strony, mamy prywatne osoby, interesy i domy.

Wraz z Reformacją zamieniła się też pozycja Kościoła, gdyż religia stała się sprawą prywatną, a wolność wyznania to przecież pierwsza sfera autonomii prywatnej. W tym samym czasie wyłoniły się też atrybuty władzy publicznej, takie jak parlament, czy sądownictwo¹⁹. Wczesny kapitalizm był konserwatywny nie tylko gospodarczo, ale i politycznie. Wraz z obrotem towarowym i handlem dalekosiężnym pojawił się obieg informacji, wymiana listów, kursy kurierskie. Obrót papierami wartościowymi wymagał wymiany informacji i jej centrami stały się wielkie miasta. W tym samym czasie powstały giełdy, poczta i prasa. Cechą charakterystyczną nowej sfery publicznej stała się publiczna jawność informacji.

Określenie sfery publicznej odnosiło się do władzy publicznej, stałej administracji, gdyż nowoczesne państwo to głównie system podatkowy, ale i do stałej armii. Państwo działało w ramach obiegu informacji (giełda, prasa). Władza publiczna konstituowała się jako rozdział oddzielnego podmiotu. Osoby prywatne, które jej nie posiadały były wykluczone z władzy publicznej. A przymiotnik „publiczny” zaczął znaczyć tyle co „państwowy” i odnosił się już nie do reprezentacyjnego dworu, ale do aparatu państwa mającego monopol na prawowite stosowanie przemocy²⁰.

Zacząło tworzyć się społeczeństwo obywatelskie, gdyż czynności do tej pory obramowane przez gospodarstwo domowe weszły w świat sfery publicznej. Z drugiej strony, bytowanie każdej rodziny skoncentrowane wokół jej własnej gospodarki powodowało powstanie sfery prywatnej, dającej się od publicznej wyraźnie odróżnić. Mamy tu zatem proces prywatyzacji produkcji. Habermas po raz kolejny odwołuje się do Arendt, kiedy pisze, że nowoczesną relację między sferą prywatną i publiczną w odróżnieniu od tej antycznej sytuuje to, co społeczne. „Społeczeństwo jest formą, w której fakt zależności w imię potrzeb życia i niczego więcej nabiera znaczenia publicznego, formą, w której zezwala się, by czynności związane ze zwykłym przetrwaniem pojawiły się publicznie²¹”. Czynności te, to nic innego, jak *oikonomia*. Ciekawie pisze

¹⁹ Korporacyjne grupy zawodowe stały się zaś podstawą społeczeństwa obywatelskiego. Ibidem s. 72.

²⁰ Ibidem, s. 82–83.

²¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, op. cit., s. 53.

o tym Giorgio Agamben²². W antyku pojęcie *oikonomia* znaczyło zarządzanie domem, czyli zarządzanie relacjami i związkami rodzinnymi, ale też pracami rolniczymi, w związku z tym pojęcie to ma charakter administracyjny, nie tyle odnosi się do wiedzy w sensie *episteme*, co raczej *scienza* – wymagającej określonych dyspozycji, by radzić sobie z realnymi problemami. Dlatego *oikonomia* to po prostu zarządzanie²³. Dla Arystotelesa *oikos* i *polis* to jednak przeciwieństwa, a ekonomia i polityka są rozdzielone, tak jak i dom różni się od miasta. U Ksenofonta zaś te dwa pojęcia wydają się być nierozróżnialne. Teologowie chrześcijańscy uczynili z *oikonomii* pojęcie kluczowe i paradygmatologiczne²⁴. Jednakże wraz z rozwojem teologicznego słownika *oikonomia*²⁵ stała się wstydlivym początkiem *prudencia origo*, o którym wolano zapomnieć. Historia zachodniej kultury i polityki jest zatem historią opozycji i współzależności paradygmatu ekonomicznego z politycznym. Ekonomia jako aspekt nienormatywny i administracyjny odnosi się do panowania, polityka zaś do rządzenia. Historia zachodnich systemów politycznych to historia ciągłego łączenia i rozdzielania tych paradygmatów.

Do XVII wieku pojęcie ekonomii związane było z pojęciem oikodespoty, *pater familiae*, gospodarza, pana domu. Nowoczesna ekonomia nie orientuje się już jednak na *oikos*, ale na rynek, staje się „gospodarką handlową” a obowiązki pana domu koncentrują się na oszczędzaniu. W XVIII-wiecznym kameralizmie (*camera* – skarbiec) poprzedniczka ekonomii politycznej zajmuje miejsce nauki o finansach i nauk o technice agrarnej i stanowi część „policji”. Nawet jako ściśle prywatna sfera społeczeństwa obywatelskiego, podporządkowana jest organom władzy publicznej²⁶.

²² *Od teologii politycznej do teologii ekonomicznej*, Z Giorgio Agambenem rozmawia Gianluca Sacco, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 101–111.

²³ Ojcowie Kościoła potrzebowali tego pojęcia na soborze w Nicei – w roku 325 i w Konstantynopolu w roku 381, gdyż jego administracyjny paradygmat godził monoteizm z pojęciem Trójcy Świętej, które właśnie wchodziło do powszechnego użycia. Bóg, który jest jeden może zarządzać swoim *oikos* i swoim boskim życiem, a więc także występować w trójpostaci.

²⁴ Z teologii chrześcijańskiej biorą początek dwa paradygmaty. Teologia polityczna, w której Bóg ustanawia transcendencję suwerennej władzy i teologia ekonomiczna, czyli immanentny porządek domowy a nie polityczny. Od teologii politycznej mamy filozofię polityczną i nowoczesną teorię suwerenności, od teologii ekonomicznej – biopolitykę i współczesny tryumf ekonomii w każdej dziedzinie życia. Tu Agamben pyta, dlaczego rozumieją boskie życie i boską władzę jako ekonomię a nie jako politykę?

²⁵ Pojęcie *oikonomia* miesza się z pojęciem *pronoia* czyli opatrność. Połączył je Klemens Aleksandryjski, który uważał, że oikonomia bez opatrności byłaby irracjonalna. Tu Agamben odwołuje się do Klemensa i Orygenesesa oraz narodzin chrześcijańskiej koncepcji linearnego czasu a tym samym historii, która pojawia się jako „tajemnica ekonomii” (*misterio dell'economia*) Historia staje się zatem tajemną ekonomią, tajemnicą, którą człowiek ma rozszyfrować. Do tego samego paradygmatu nawiązą potem Hegel i Marks.

²⁶ J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 85.

Wraz z aparatem nowego państwa powstała bowiem nowa warstwa mieszczaństwa – obywatelstwo. Jego trzon to urzędnicy administracji krajowej, ale także lekarze, duchowni, oficerowie, profesorowie i uczeni. W międzyczasie dawne grupy zawodowe rzemieślników kramarzy, czyli obywatele miast utraciły na znaczeniu. Natomiast wielcy kupcy, handlowcy, bankierzy, wydawcy i właściciele manufaktur związali się bezpośrednio z państwem, gdyż miasta były już dla nich za małe²⁷. Ówczesną mieszczańsko-obywatelską sferę publiczną rozumiano jako sferę ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzyli publiczność. Miejszem historycznych narodzin prywatności jako spełnionego życia wewnętrznego, była rodzina. Jednakże antyczny sens tego, co prywatne i odnoszącego się do konieczności został usunięty z wewnętrznego kręgu sfery prywatnej, jakim jest dom razem ze stosunkami podległości pracy. Wraz z tym, jak obrót towarowy „rozsadza granice gospodarki rodzinnej” sfera rodziny oddziela się od sfery reprodukcji społecznej i wyodrębnia się państwo i społeczeństwo. Status człowieka prywatnego dzieli się na posiadacza dóbr i ojca rodziny²⁸. Wraz z tymi przeobrażeniami sfery prywatnej formuje się także sfera publiczna o charakterze niepolitycznym, która rozwija się między innymi na arenie literatury. Tam obywatele prywatni mogą zastanawiać się publicznie nad swoją prywatnością, a obok ekonomii politycznej tryumfy święci także psychologia, jak pisze Habermas, specyficznie mieszczańska nauka powstała w XVIII wieku.

Linia podziału na państwo i społeczeństwo oddzielała to, co prywatne od tego, co publiczne. Obszar publiczny ograniczał się do władzy publicznej. W obszarze prywatnym, mieściła się zaś publiczna sfera ludzi prywatnych. I tu sfera prywatna obejmowała społeczeństwo mieszczańskie w jego wąskim znaczeniu, czyli obszar pracy i intymności rodzinnej. Polityczna sfera publiczna to obszar literacki, który pośredniczył za sprawą opinii publicznej między państwem a społeczeństwem.

Owo zadanie pośredniczenia, w praktyce, nie mogłoby istnieć bez rozmowy, komentowania i dyskusji, którym to aktywnościom bardzo sprzyjało pojawienie się miejsc użyteczności publicznej. W połowie XVII wieku powstała w Londynie pierwsza kawiarnia, a herbata, kawa i czekolada stały się napojami powszechnymi wśród dobrze sytuowanego mieszczaństwa. W pierwszym dziesięcioleciu XVIII wieku było już w Londynie 3000 kawiarni. Mogli do nich przychodzić tylko mężczyźni, w związku z tym, kobiety, które uczestniczyły aktywnie w kulturze rokoka, zaczęły teraz protestować przeciwko takiemu stanowi rzeczy. Znany jest pochodzący z 1674 roku pamflet

²⁷ Ibidem, s. 90.

²⁸ Ibidem, s. 98.

*The Women's Petition Against Coffe, Representing to Public Consideration of the Grand Inconveniencies According to Their Sex from the Excessive Use of Drying*²⁹. Kawiarnie gromadziły warstwy stanu średniego, rzemieślników i kramarzy. Wraz z rozwojem miast przybywało miejsc, gdzie obcy ludzie mogli się spotykać. Powstawały miejskie parki, spacerowe bulwary. Teatry i opery udostępniono szerokiej publiczności, które bez trudu mogła kupić do nich bilety i nie musiała czekać na przydział miejsc dokonywany przez arystokratycznych patronów³⁰. We Francji natomiast miejsce kawiarni zajmowały ciągle salony, w których dokonywano pierwszych publicznych prezentacji dzieł muzycznych, czy literackich. Francuskie mieszczaństwo nie miało tam możliwości zajmowania kierowniczych stanowisk w administracji, ale za to przejmowało wszystkie kluczowe pozycje w gospodarce. W Niemczech sfera publiczna przypisana jednak ciągle była jeszcze do dworu, choć i tam zaczęły powstawać towarzystwa miłośników języka, tzw. „Towarzystwa niemieckie” roztaczając pieczę nad językiem ojczystym i promujące rozwój intelektualny obywateli oraz komunikację społeczną.

We wszystkich tych przybytkach można znaleźć wspólną cechę – wymianę myśli dokonującą się między prywatnymi ludźmi. Dzieła literackie i muzyczne zaczęły być produkowane i dystrybuowane na rynku i upodobniły się do informacji, czyli stały się po prostu dostępnymi towarami. Przestały być reprezentacją Kościoła czy dworu a ich uroczysty charakter został sprofanowany³¹. Ludzie prywatni, którzy mieli dostęp do dzieła jak do towaru profanowali je i wyrażali słowami, coś co dotychczas było niewyraźne³².

W XVII wieku w Anglii połowa ludności żyła na granicy minimum egzystencji, nie potrafiła czytać, ani nie stać jej było na zakup dóbr kultury. Arystokracja dworska również nie należała do publiczności czytającej, choć utrzymywała literatów tak jak służbę. Publiczność czytająca powstała dopiero na początku XVIII wieku, kiedy to wydawcy zastąpili mecenasa w roli zleceńodawcy pisarza i zaczęli rozprowadzać dzieło na rynku.

²⁹ Ibidem, s. 100.

³⁰ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 2009, s. 36.

³¹ Poświęcać (*sacere*) to przenieść rzeczy poza sferę ludzkiego prawa. A profanować to dokonać ich restytucji, czyli ponownego przekazania ludziom. Rzeczy sprofanowane to rzeczy, które ze świętych na powrót stały się własnością ludzi. Są to rzeczy czyste, świeckie, wolne od określeń „uświęconych”. Za święte uznawano rzeczy będące własnością bóstw, nie można było nimi swobodnie rozporządzać ani ich sprzedawać. Świętokradztwo zaś polegało na pogwałceniu porządku nierozporządzalności rzeczy świętych. Dlatego rzeczy przywrócone porządkowi ludzkiemu stają się świeckie, wolne od uświęconych określeń a ich użytkowanie jest czymś naturalnym. G. Agamben, *Profanacje*, PIW, Warszawa 2006, s. 94.

³² J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 111.

Muzyka do końca wieku XVIII spełniała tylko rolę użytkową związaną z funkcją reprezentacyjną. Do jej zadań należało pogłębianie nastroju, podkreślanie powagi uroczystości. Kompozytorzy byli angażowani przez kościoły, dwory lub rady miejskie i pracowali w służbie swoich mecenasów. W związku z tym mieszczenie poza kościołem prawie nie mieli okazji, by słuchać muzyki. Kiedy jednak zaczęły powstawać towarzystwa koncertowe, które umożliwiały słuchanie muzyki za opłatą, zaczęła powoli stawać się ona towarem. Wówczas po raz pierwszy straciła użytkowy wymiar i słuchać jej mógł każdy meloman, pod warunkiem, że był majątny i wykształcony. W 1684 roku w Paryżu powstała pierwsza Akademia Malarstwa i Rzeźby wraz z pierwszą otwartą galerią. Wystawiane tam obrazy były jak książki lub utwory muzyczne, każdy, kto je zobaczył, mógł o nich wygłosić własną opinię³³. Właśnie ta publiczność przychodząca na koncerty i do teatrów tworzyła mieszczańską sferę publiczną.

W XVII wieku w Anglii szlachta zaczęła odstępować od ziemiańskiego stylu życia na rzecz coraz większej prywatyzacji, co widoczne się stało także i w architekturze domów. Wyszły z mody wysokie sale, skupiające życie domu jakie znamy np. z „Wichrowych wzgórz” Emily Bronte, bawialnie i jadalnie budowano na jednym poziomie, a dziedziniec, w którym toczyło się życie czyli przestrzeń przeznaczona do przebywania całej rodziny i nawet służby zmalała znacznie lub prawie znikła na rzecz pomnożenia się liczby pokoi indywidualnych członków rodziny. Proces prywatyzacji sprawił, że dla jednostek dom stał się bardziej przytulny, ale dla rodziny smutniejszy i ciemniejszy. W małym pokoju mieszkalnym nie spotykali się już wszyscy domownicy, było w nim miejsce tylko dla małej rodziny odseparowanej od służby. Najważniejszym pomieszczeniem w nowoczesnym domu mieszczańskim stał się natomiast salon, w którym przyjmowano zaproszonych gości czyli także swego rodzaju – publiczność. Salon nie służył więc domownikom, ale towarzystwu, które nie utożsamiane było wcale z najbliższym kręgiem przyjaciół domu. Granica między sferą publiczną a prywatną biegła więc przez środek domu i ludzie z prywatnego pokoju wkroczyli prosto w publiczny salon, który był miejscem emancypacji psychologicznej, odpowiadającej emancypacji polityczno-ekonomicznej.

Intymność małej rodziny kolidowała z funkcjami jakie spełniać miała rodzina mieszczańska. O ile rodzina w związku z tym chciała siebie uważać za wolną od wszelkich zewnętrznych uwarunkowań była jednak zależna od „sfery pracy i obrotu towarowego”³⁴. Nie była ona bowiem wyłączona spod przymusu społecznego i użytkowania kapitału. Rodzina stanowiła przecież

³³ A. Hauser, *Spoleczna historia sztuki i literatury*, PIW, Warszawa 1974, t. 2, s. 66.

³⁴ J. Habermas, *Strukturalne...*, op. cit., s. 126–127.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

