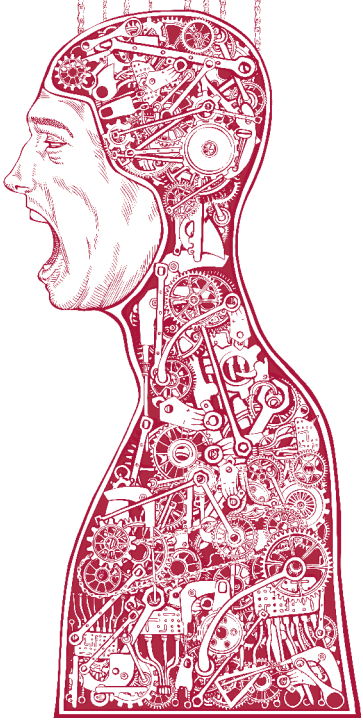
MIĘDZY ROZUMIENIEM A POROZUMIENIEM

Eseje o demokracji niekonsensualnej

Redakcja naukowa

LESZEK KOCZANOWICZ
KATARZYNA LISZKA
RAFAŁ WŁODARCZYK



PWN

Recenzent
dr hab. Dorota Wolska, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego

Wydawca
Magdalena Ścibor

Koordynator produkcji
Mariola Iwona Keppel

Projekt okładki i stron tytułowych
Przemysław Spiechowski

Zdjęcie na okładce
RYGER/Shutterstock

Skład
Poligrafia Komputerowa i Programowanie
Krzysztof Świstak

Projekt dofinansowany przez Szkołę Wyższą Psychologii Społecznej z subsydium profesorskiego MISTRZ Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

ISBN: 978-83-01-18060-7

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 288
infolinia 801 33 33 88
e-mail: pwn@pwn.com.pl
www.pwn.pl
Druk i oprawa: OSDW Azymut Sp. z o.o.

Spis treści

Między rozumieniem a porozumieniem
Leszek Koczanowicz 7

Nota od redaktorów 16

Część I

Dialog, walka, uniwersalność. Uwagi o historyczności demokracji
Stefan Jonsson 21

Zgniły kompromis między dwoma obrazami polityki
Avishai Margalit 37

Demokracja niekonsensualna. Czas i pragnienie dialogu w *Truposzu* Jima Jarmuscha
Daniel E. Colleran 50

Niepowodzenie dialogu a rewolucja haitańska
Danielle Carlo 65

Prawo jako instytucjonalna pamięć i narzędzie kolonizacji pamięci
Adam Czarnota 79

Demokracja intymna: między blochowską utopią a arendtowską akcją
Paweł Leszkowicz, Tomasz Kitliński 91

Część II

Polityka słabych więzi
Rafał Nahirny 111

Na granicy dialogu. Dialog wobec doświadczenia traumatycznego
Katarzyna Liszka 125

Demokratyczne państwo prawa – między konsensusem a antagonizmem. Komentarz do sprawy Doroty Nieznalskiej
Michał Paździora **139**

Antagonizm, agonizm i dialog w społeczeństwie obywatelskim – sytuacja rumuńskich Romów we Wrocławiu
Ewa Jupowiecka **153**

Od polityki czasu do krytyki ideologii. Koczanowicz *versus* Fromm
Rafał Włodarczyk **168**

Między rozumieniem a porozumieniem

Leszek Koczanowicz

Dialog jest bezspornie samym rdzeniem demokracji. Nie można sobie wszak wyobrazić społeczeństwa demokratycznego, które nie byłoby społeczeństwem dialogu, co więcej – nieustannego dialogu. Dialog staje się wręcz przezroczystym, przyjmowanym za oczywiste warunkiem istnienia społeczeństwa demokratycznego. Ta nieustanna obecność dialogu w demokracji ma wyraźny związek z dwoma źródłami dzisiejszych demokracji.

Współczesna demokracja jest w dużej mierze odpowiedzią na rozpad wspólnoty, który zapoczątkowały procesy modernizacji. Wiele powiedziano na temat tego, jak nowoczesne społeczeństwa powstawały na gruzach wspólnoty i jakie były tego konsekwencje dla ich życia społecznego. Moim zdaniem, najbardziej istotne jest to, że rozbicie struktur wspólnotowych musiało spowodować znalezienie innych sposobów integracji społecznej. Krwawe wojny religijne w XVI i XVII wieku dowiodły, że nie ma powrotu do społeczeństw opartych na jednolitym światopoglądzie. Społeczeństwa Europy musiały na nowo stworzyć swe, żeby użyć kategorii Charlesa Taylora, imaginarium społeczne[1]. Jak wiemy, jednym z podstawowych obrazów tego nowego imaginarium jest tolerancja. Pojęcie tolerancji sformułowane w słynnym *Liście o tolerancji* Johna Locke'a[2] jest w gruncie rzeczy deklaracją zdolności, a wręcz prawa do „życia obok". Władza państwowa nie jest władzą nad duszami, nie ma prawa ingerować w kwestie sumienia. Następuje w ten sposób rozdzielenie dwóch sfer, które niegdyś były nierozłączne. Oczywiście rozważania Locke'a stanowią podsumowanie długotrwałego procesu wycofywania się władzy państwowej ze sfery religijnych wyborów obywateli państwa. Polska miała w tym swój znaczny udział. Słynne, przypisywane Zygmuntowi Augustowi powiedzenie: „Nie jestem królem waszych sumień", może stanowić doskonały przykład wprowadzania tolerancji w praktykę polityczną[3]. Jeżeli jednak jest tak, że zgadzamy się, by w społeczeństwie istniało wiele systemów

---

[1] Zob. Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2010.

[2] John Locke, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

[3] Paweł Dybel w swym tekście *Tolerance and Dialogue* (maszynopis niepublikowany) pokazuje, jak polskie doświadczenie z wieku XVI można odnieść do współczesnego nam pojęcia tolerancji.

wartości, to wciąż kwestią otwartą pozostaje pytanie o to, co sprawia, że mimo różnic, jesteśmy w stanie działać razem.

Kwestia ta zaprząta uwagę teoretyków społecznych od samego początku powstania społeczeństw demokratycznych. Odpowiedź na to pytanie nie jest ani banalna, ani oczywista. Można oczywiście zgodnie ze znanym powiedzeniem Thomasa Jeffersona uważać, że nie ma znaczenia, w ilu bogów wierzy mój sąsiad, o ile jest dobrym obywatelem, ale i tak pozostaje pytanie, co skłania mnie i mojego sąsiada, byśmy podejmowali wspólne inicjatywy. Jak słusznie zauważa Stefan Jonsson w eseju umieszczonym w niniejszym tomie, z triady „Równość, Wolność, Braterstwo" ostatnia kategoria sprawia nam najwięcej trudności. Problemy z pojęciem braterstwa wynikają z tego, że o ile stosunkowo łatwo jest powiedzieć, co rozumiemy przez równość i wolność, o tyle pojęcie braterstwo wymyka się jasnym sformułowaniom. Jeżeli przeanalizujemy odpowiedzi na pytania o mechanizmy umożliwiające obywatelom społeczeństw demokratycznych wspólne działania, to jedynie niektóre z nich odwołują się do pojęcia braterstwa. Trudno do nich zaliczyć te, które podkreślają jedynie wagę czynników ekonomicznych. Sprzeczne, egoistyczne interesy harmonizowane są dzięki niewidzialnej ręce rynku, która wymusza pewną przynajmniej wspólnotę działań, niezbędną do tego, by gospodarka funkcjonowała bez zakłóceń.

Adam Smith, powszechnie uważany za twórcę tej doktryny, zdawał sobie jednak sprawę z tego, że uwarunkowania ekonomiczne nie mogą samodzielnie wyjaśnić źródeł więzi społecznej. Do pełnego ich zrozumienia konieczne jest odwołanie się do sentymentów, emocji, które umożliwiałyby budowanie takiej właśnie więzi. Sympatia, zdolność do wczuwania się w emocje innych ludzi stanowi podstawę wspólnoty społecznej. Wypada chyba zgodzić się z tymi, którzy nie widzą zasadniczej sprzeczności między ekonomicznymi poglądami Smitha a jego filozofią moralną. Oba mechanizmy budowania więzi uzupełniają się i nakładają na siebie, tworząc spójne społeczeństwo. Człowiek w teorii Smitha jest stworzeniem kierującym się własnym interesem, ale społeczeństwo, które pozwalałoby na całkowity egoizm, skazane jest na chaos. Dlatego egoizm musi być trzymany w ryzach. W teorii moralnej Smitha możliwe jest to dzięki sympatii, a w jego teorii ekonomicznej – dzięki konkurencji[4].

Dopełnieniem koncepcji Smitha byłaby wtedy wizja polityki demokratycznej rozwinięta w latach dwudziestych XX wieku przez amerykańskiego pragmatystę George'a Herberta Meada. Spostrzegał on politykę jako uogólnienie dwóch wielkich schematów interakcji: religii i ekonomii. Obie linie rozwoju zmierzają do ukonstytuowania coraz bardziej „uogólnionego innego" dzięki mechanizmowi „przyjmowania roli innego". Mechanizm ten pozwala nam utożsamiać się z coraz szerszymi kręgami grup społecznych. Mead uważał, że w skutek tego procesu osiągniemy stan, w którym będziemy

[4] Zob. Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Hébert, *A History of Economic Theory and Method*, Waveland Press, Inc., Illinois 2013, s. 111.

mogli przyjąć punkt widzenia całej ludzkości. To najwyższe stadium kreuje „uniwersum dyskursu", w którym następuje właściwie całkowita przezroczystość dialogu.

Wątek ten został podjęty i rozwinięty również przez Jürgena Habermasa w jego utopii niezakłóconej wspólnoty komunikacyjnej. Niemiecki filozof i socjolog był chyba pierwszym myślicielem, który nie tylko postulował, ale i uzasadnił znaczenie dialogu dla społeczeństwa demokratycznego. Pokazał on bowiem, że w samej strukturze języka kryje się potencjał możliwego konsensu, który może zostać zrealizowany w określonych warunkach politycznych. W ten sposób Habermas powiązał demokrację z dialogiem, ale uczynił to za cenę zawężenia pojęcia dialogu, przyjmując za jeden z jego wyznaczników dążenie do konsensu. Dialog jednak nie może być sprowadzony jedynie do kwestii realizacji tego celu, bo jeżeli tak będziemy go rozumieć, to w konsekwencji odcinamy sobie drogę do ujęcia całej złożoności tego fenomenu.

Złożoność dialogu ujawnia się szczególnie wtedy, gdy rozpatrujemy te koncepcje demokracji, które podważają rolę konsensu dla jej funkcjonowania. Zwykle odrzucają one też znaczenie dialogu dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego, kładąc w zamian nacisk na rolę przemocy, zarówno fizycznej, jak również, a może przede wszystkim – przemocy symbolicznej wyrażonej choćby w pojęciu hegemonii. Takie pojmowanie społeczeństwa demokratycznego zakłada z kolei oddzielenie strefy publicznej i politycznej od sfery prywatnej.

Na jeszcze inny aspekt fenomenu dialogu, który możemy odnieść do problemu funkcjonowania demokracji, wskazują rozważania dotyczące kwestii tego, jak i czy w ogóle dialog w sferze prywatnej jest w jakikolwiek sposób powiązany z dialogiem w sferze publicznej. Niewątpliwie nie ma społeczeństwa, w którym dialog byłby całkowicie nieobecny. Nawet najbardziej opresyjne reżimy nie mogą całkowicie wyeliminować dialogu. Wręcz przeciwnie, można zaryzykować twierdzenie, że właśnie w takich reżimach rozwija się niezwykle intensywny dialog, którego uczestnicy znajdują odpowiednie sposoby, by uniknąć jego oficjalnej kontroli. Jednak dla teorii politycznej kluczową kwestią pozostaje, na ile możliwa jest polityczna ingerencja w sferę prywatną, jak również – na ile możliwa jest ekspansja sfery prywatnej na sferę polityczną.

Za jeden z dogmatów klasycznej teorii liberalnej uznaje się oddzielenie obu tych sfer. Zgodnie z jej postulatami koncepcje dobrego życia pozostają poza granicami ingerencji władzy politycznej. To oddzielenie powoduje, że nowoczesna demokracja liberalna, na co słusznie zwraca uwagę Chantal Mouffe, staje się hybrydą dwóch, w dużej mierze, niezależnych projektów. Rządy ludu i niezbywalne prawa jednostki nakładają się na siebie, ale też często pozostają ze sobą w sprzeczności. Historię demokracji liberalnej rozumieć można jako dzieje negocjacji granic obu sfer. Jednocześnie jednak z rozwojem liberalizmu, który dla naszych potrzeb może być utożsamiany z ideałami oświecenia, pojawia się przeciwstawna narracja, określana często mianem kontr-oświecenia, podkreślająca rolę wspólnoty dla ukonstytuowania społeczeństwa.

Świetną ilustracją takiego poglądu jest myśl Johanna Gottfrieda Herdera. Jak zauważa Isaiah Berlin, „według Herdera człowieka kształtują powiązania z innymi, i w odniesieniu do nich należy go definiować”[5]. Powiązania te oczywiście mają swój fundament w kulturze danego narodu. Dlatego też Herder z wielką niechęcią odnosi się do państwa, które postrzega jako formę rytualnego, pustego konsensu[6]. Według izraelskiego historyka idei Zeeva Sternhella, jeżeli porzucamy oświeceniową koncepcję uniwersalnych praw, to skazujemy się na pozostawanie na gruncie wspólnoty narodowej, która wyznacza nasze cele i wartości.

> U Herdera i u jego zwolenników, nie tylko w Niemczech, ale też we Francji i Włoszech, wyłonił się kulturowy nacjonalizm i jego produkt, nacjonalizm polityczny, który przeniesiony w wiek dwudziesty, stawał się coraz bardziej radykalny i coraz bardziej skłonny do przemocy. Nacjonalizm kulturowy wkrótce zrodził koncepcję państwa narodowego i jego odpowiednik, nadrzędność państwa, oraz przekonanie, że demokracja jest wrogiem ludu[7].

Czy w takim przypadku możemy mówić w ogóle o dialogu? Na pewno nie w sensie, jaki przyjmuje w myśli liberalnej, gdzie służy jako spoiwo społeczeństwa, które zdecydowało się na porzucenie jednolitego systemu wartości. Wspólnota narodowa byłaby usytuowana na przeciwnym krańcu spektrum politycznego, a dialog w jej obrębie dotyczyłby jedynie kwestii drugorzędnych, skoro wszystko, co ważne, już zostało w tradycji ustalone. Jednak takie stwierdzenie byłoby zbytnim uproszczeniem. Wystarczy odwołać się do słynnej krytyki Rewolucji Francuskiej sformułowanej przez Edmunda Burke'a[8], by dostrzec, że zwolennicy konserwatyzmu dostrzegali oczywiście konieczność zmian, ale dokonywanych w sposób kontrolowany przez tradycję.

Zatem różnica między politycznym dialogiem liberałów a politycznym dialogiem konserwatystów polegałaby raczej na przypisywaniu funkcji, którą dialog pełni w obu przypadkach. W świecie demokracji liberalnej, świecie zróżnicowanych wartości i światopoglądów, dialog niezbędny jest po to, by różne grupy społeczne mogły współpracować i osiągać kompromisy, które w ostatecznym rachunku prowadzą do konsensu. Pojawia się wtedy jednak zasadnicza kwestia, eksploatowana przez przeciwników demokracji liberalnej zarówno z lewej, jak i z prawej strony politycznego spektrum. Kwestia ta dotyczy możliwości dialogu w sytuacji, kiedy nie da się odwołać do podzielanych wartości, które byłyby jednocześnie wspólnym mianownikiem umożliwiającym porozumienie, na co zwracają uwagę przedstawiciele prawej strony

---

[5] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico*, *Hamman*, *Herder*, Princeton University Press, Princeton, New York 1993, s. 192.

[6] Zob. tamże, s. 185.

[7] Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, tłum. David Maisel, Yale University Press, New Haven 2010, s. 101.

[8] Zob. Edmund Burke, *Rozważania o Rewolucji Francuskiej*, tłum. Dorota Lachowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.

politycznego spektrum, ale również możliwości dialogu w sytuacji, kiedy niektóre grupy społeczne są w mniejszym lub większym stopniu wykluczone, na co zwracają uwagę zwolennicy lewicy. W obu przypadkach krytyka wskazuje, że dialog w społeczeństwie liberalnym jest pozorny, że – w najlepszym razie – jest wyrazem bezradności społeczeństwa pozbawionego wartości, a w najgorszym – ideologiczną przykrywką dla bezwzględnej dominacji jednej grupy nad całym społeczeństwem.

Nie znaczy jednak, że wszyscy krytycy demokracji liberalnej całkowicie negują dialog. Reformistyczna lewica wyrosła wszak na doświadczeniu dialogu między kapitalistami a pracownikami, między przedsiębiorcami a związkami zawodowymi. Można bez wielkiej chyba przesady stwierdzić, że teoretyczny model konsensu politycznego promowany przez Habermasa i jego szkołę wyrasta właśnie z doświadczenia takich negocjacji w powojennym państwie dobrobytu. Taki dialog zmienił radykalnie społeczeństwa kapitalistyczne w świecie zachodnim, ale oczywiste jest, że jego zakres był i jest mocno ograniczony. Wiele z zasadniczych spraw, które dyskutowane są w sferze politycznej, wymyka się całkowicie temu dialogowi. Drugą stroną tej samej monety są koncepcje, które wskazują, że demokracja liberalna jest możliwa bez dialogu. Najbardziej chyba znana z tego rodzaju teorii jest koncepcja opracowana przez Ernesto Laclau i Chantal Mouffe przedstawiona w ich wspólnej książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia*[9]. Dla moich rozważań ważne jest to, że akceptują oni krytykę dialogu jako podstawy demokracji liberalnej, ale nie uważają, iż projekt ten jest z tego powodu skazany na niepowodzenie. Wręcz przeciwnie, jeżeli uświadomimy sobie, że dialog jest pozorny, że społeczeństwo jest konstruowane przez hegemonię jednej grupy, możemy potraktować demokrację jako walkę między różnymi modelami społeczeństwa demokratycznego.

Chantal Mouffe w swych publikacjach rozwinęła tę koncepcję jako deskryptywną teorię demokracji. W jej ujęciu niemożliwe jest zlikwidowanie potencjału konfliktowego istniejącego w społeczeństwie demokratycznym. Wszelkie próby dojścia do kompromisu i konsensu skazane są z góry na niepowodzenie. Jedynym sposobem uratowania demokracji jest zaakceptowanie tego stanu rzeczy i uznanie, że możliwe jest poszanowanie dla ogólnych reguł obowiązujących w demokracji, w tym poszanowanie wyników wyborów i przekazywania władzy z rąk jednej grupy do rąk drugiej. Według Mouffe, mamy wtedy szansę na przejście od antagonizmu do agonizmu i od wroga do adwersarza. Takie ucywilizowanie czy udomowienie antagonizmu jest właściwie jedynym warunkiem istnienia demokracji liberalnej. Nie będę głębiej w tym miejscu analizował agonistycznej koncepcji demokracji, chciałbym jedynie zauważyć, że w swej krytyce dialogu Mouffe w ogóle nie zajmuje się kwestią, czym jest dialog. Przypuszczalnie utożsamia dialog z konsensem i słusznie podważa zasadność takiego dialogu.

---

[9] Zob. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2007.

Umiarkowani obrońcy wspólnoty jako gwaranta spójności społecznej również nie odrzucają dialogu. Wartości wspólnoty traktują raczej jako ramę dyskusji o kształcie społeczeństwa, gdzie ścierać się mogą różne racje dotyczące konkretnych rozwiązań. Szczególnie ważne jest ustalenie tego, w jakim zakresie można dyskutować o granicach wartości. Dyskusja taka pełni analogiczną rolę w społeczeństwie wspólnotowym do dyskusji nad granicami podziału między sferą prywatną a publiczną w społeczeństwie liberalnym. Współcześni zwolennicy wspólnoty zdają sobie oczywiście sprawę, że jednolity system wartości nie może zostać utrzymany w nowoczesnym społeczeństwie. Niemniej jednak upierają się, że dla określenia naszej tożsamości musimy odwoływać się do wartości wspólnotowych. Charles Taylor w swym monumentalnym dziele *Źródła podmiotowości* pisze:

> Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia; w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście na siebie nakładać [...]. Pełne określenie tożsamości człowieka obejmuje więc nie tylko jego stanowisko w pewnych moralnych i duchowych kwestiach, ale również musi odwoływać się do określającej go wspólnoty[10].

Taylor, jak wiadomo, w swej koncepcji przyjmuje, że we współczesnych społeczeństwach ludzie mogą odwoływać się do różnych narracji wspólnotowych, do – używając jego języka – różnych horyzontów moralnych. Takie postawienie sprawy umożliwia uchwycenie złożoności współczesnych społeczeństw bez rezygnacji z odniesienia do wspólnoty.

Pozostaje jednak pytanie o rolę dialogu w tak zdefiniowanym społeczeństwie wspólnotowym. Taylor deklaruje, że jest zwolennikiem koncepcji dialogicznej jaźni, choć nigdy szerzej nie rozwinął tej koncepcji. Stwierdza jedynie, że

> Wiele z naszego rozumienia jaźni, społeczeństwa i świata dokonuje się w praktykach należących do działania dialogicznego. Chciałbym dowieść, że w rzeczy samej język służy do tego, by ustanowić przestrzenie wspólnego działania na wielu poziomach, intymnych i publicznych. Znaczy to, że nasza tożsamość nigdy nie jest definiowana w kategoriach własności indywidualnych. Lokuje nas ona w jakieś przestrzeni społecznej. Określamy siebie częściowo w kategoriach tego, co akceptujemy jako nasze właściwe miejsce w dialogicznym działaniu[11].

---

[10] Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2013, s. 70–72.

[11] Charles Taylor, *The Dialogical Self*, w: *The Intepretive Turn. Philosophy, Science, and Culture*, David R. Hiley, James F. Bohman, Richard Shusterman (red.), Cornell University Press, Ithaca, NY 1991, s. 311.

Wydaje się jednak, że Taylor, podobnie jak liberałowie, traktuje dialog jako coś oczywistego. Pisze co prawda w końcowych fragmentach omawianego artykułu o koncepcjach George'a H. Meada i Michaiła Bachtina, podkreślając zresztą wyższość tego drugiego, ale dialog dla Taylora jest przede wszystkim zdolnością do samo-refleksji wykształconą z racji konieczności współdziałania i ustosunkowania się do tradycji. Nie ma jednak u Taylora żadnej wzmianki, jak możliwy byłby dialog między różnymi horyzontami moralnymi, w jaki sposób mogłyby one przenikać i tworzyć nowe formy. Horyzonty moralne stanowią całości, które zmuszają oczywiście do ustosunkowania się do nich, stanowią oparcie, ale i źródło niepokoju. Oczywiście wymuszają one dialog, choćby wewnątrz osobowości, ale problem polega na tym, że pewną szczególną formę dialogu Taylor uznał za paradygmatyczny przykład.

Sądzę, że pojęcie dialogu nie tylko obejmuje dochodzenie do konsensu, jak chce tego teoria liberalna, ani też refleksję nad narracją w obrębie wspólnoty, choć oczywiście są to przykłady praktyk dialogicznych. W myśl mojej definicji dialog jest przede wszystkim wehikułem rozumienia, a nie porozumienia. Na podstawie takiego rozumienia dialogu rozwijam dwie koncepcje, które mają stanowić alternatywę dla pojęcia wspólnoty komunitarystów i dla pojęcia demokracji konsensualnej liberałów.

W moich badaniach rozwijam pojęcie wspólnoty krytycznej, odwołując się z jednej strony do pragmatystów, szczególnie Johna Deweya i George'a H. Meada, z drugiej zaś – do prac rosyjskiego uczonego Michaiła Bachtina. Obie te perspektywy, jak myślę, stanowią dla siebie uzupełnienie. Dewey i Mead choć podkreślali, że działania komunikacyjne są podstawą wspólnoty, nigdy nie interesowali się wewnętrzną strukturą języka. Bachtin natomiast wykonał ogromną pracę po to, by pokazać, jak językowe działania stają się podstawą więzi społecznej. Niemożliwe jest oczywiście w tym miejscu ukazanie w pełni znaczenia koncepcji Bachtina dla teorii politycznej, ale chciałbym przynajmniej zarysować główne idee, które są ważne dla krytycznej wspólnoty i niekonsensualnej demokracji.

Po pierwsze, język jest w bachtinowskiej perspektywie rozumiany jako język-w-działaniu, czyli interesuje się on językiem jako narzędziem komunikacji. Po drugie, dialog jest pojmowany jako nigdy niekończąca się aktywność ukierunkowana na lepsze rozumienie, a nie na osiągnięcie konsensu. Po trzecie, znaczenie słowa jest zawsze kontestowane, toczy się o nie walka, która sprawia, że słowo jest polem ideologicznej bitwy. Po czwarte, język i tradycja skrystalizowana w języku są otwarte na ciągłą rewizję, w trakcie której pojawiają się nowe formy życia społecznego artykułowane w nowych formach językowych[12]. Dla moich rozważań istotne jest pojmowanie dialogu raczej jako sposobu rozumienia niż porozumienia. To, że możemy wspólnie działać nawet w społeczeństwach, które są światopoglądowo pluralistyczne stanowi

[12] Zob. Leszek Koczanowicz, *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, rozdział II.

już konsekwencję tej zasadniczej funkcji dialogu. Uważam, że jest to podstawowa funkcja dialogu i że jest istotna we wszelkich sytuacjach społecznych, ale przede wszystkim w analizach sfery politycznej. Dialog pojmowany jako sposób dochodzenia do coraz lepszego rozumienia innych ludzi umożliwia ujęcie mechanizmu działania społeczeństw nowoczesnych, postkonwencjonalnych. W nich bowiem mimo nieusuwalnej różnicy systemów wartości możliwe jest ciągłe przyjmowanie roli innego, żeby użyć wyrażenia zaproponowanego przez Meada, czy też nieustannego procesu asymilowania poglądów innych do własnych systemów poznawczych. Proces ten, jak sądzę, nigdy się nie kończy, zawsze jest otwarty i przez to niemożliwe jest „zrozumienie" innego, jedyne, co jest możliwe, to coraz lepsze jego rozumienie.

Pojęcie wspólnoty krytycznej jest konsekwencją przedstawionych założeń dotyczących języka. Zgodnie z nimi możemy przyjąć, że zbiorowe tożsamości mogą być konstruowane w krytycznym dialogu z wartościami i tradycją danej wspólnoty. Wspólnota krytyczna jest więc wspólnotą, w której krzyżują się dwa typy dialogu: krytyczny dialog z tradycją i wartościami (dialog wertykalny) i wewnętrzny dialog w obrębie wspólnoty (dialog horyzontalny). Dlatego też osobowości członków wspólnoty krytycznej są konstytuowane w obrębie szerszej narracji ich wspólnoty, ale narracja ta wpisana jest w ich wspólne działania i doświadczenia. Innymi słowy, znają oni i doceniają wartości ich tradycji, ale są w stanie utrzymać krytyczny dystans wobec niej. Ten krytyczny dystans zakotwiczony jest w dialogu horyzontalnym, dialogu w obrębie wspólnoty. Członkowie wspólnoty rozwijają swe postawy wobec tradycji jako wynik ich dialogu w teraźniejszości i poprzez swą orientację wobec przyszłości.

Demokracja niekonsensulana stanowi formę polityczną tak definiowanej wspólnoty. Przez demokrację niekonsensualną rozumiem taki system demokratyczny, w którym dialog prowadzi niekoniecznie do konsensu, ale przynajmniej do lepszego wzajemnego zrozumienia. Demokracja niekonsensualna jest więc trzecią drogą między koncepcjami konsensu, w tym demokracją deliberatywną, a koncepcjami, które podkreślają hegemoniczny charakter demokracji. Z mojej perspektywy najważniejsze w demokracji jest rozumienie, które nawet jeżeli nie prowadzi ostatecznie do konsensu, to i tak samo wejście w dialog zmienia trajektorię przebiegu walki politycznej. Powiązanie między wspólnotą krytyczną a demokracją niekonsensualną jest możliwe wtedy, gdy rozumiemy demokrację jako sposób życia, jako, jak to określał Dewey, pewien zespół nawyków, który konstytuuje społeczeństwo demokratyczne. W ten sposób amerykański myśliciel ustala znaczące powiązanie między demokracją a wspólnotą, dobitnie wyrażone w książce *The Public and Its Problems*, gdzie

stwierdza wręcz, że „Rozważana jako idea, demokracja nie jest alternatywą dla innych zasad wspólnego życia. Jest ona ideą samej wspólnoty”[13].

Rozwijając myśl Deweya, można powiedzieć, że demokracja jest przedłużeniem życia codziennego, codziennych interakcji zachodzących we wspólnocie. Jednak takie ujęcie sprawy byłoby zbytnim uproszczeniem. Pewna doza dialogu występuje w każdej wspólnocie, nawet tej, która poddana jest opresyjnej, totalitarnej władzy. Problemem jest jednak kwestia warunków, które muszą zostać spełnione, by ten codzienny dialog został przetłumaczony na dialog polityczny. Uniwersalne określenie takich warunków nie jest chyba możliwe. Wspólnota polityczna i demokracja niekonsensualna są złożonymi fenomenami, które muszą być analizowane przez odniesienie do konkretnych sytuacji społecznych. Niemniej jednak wspólne są ramy, które dają szansę konstytucji wspólnoty krytycznej i jej politycznej formy, jaką jest demokracja niekonsensualna. Dialog ukierunkowany na rozumienie innych jest właśnie taką uniwersalną ramą.

[13] John Dewey, *The Public and Its Problems*, w: tegoż, *The Later Works*, Vol. 2: 1925–1927, Jo Ann Boydston (red.), Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1984, s. 328.