

# Jak istnieje sfera publiczna? Uwagi do agonistycznej krytyki teorii Habermasa

AGNIESZKA REJNIAK-MAJEWSKA  
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

## Abstrakt

Artykuł stanowi polemikę ze stanowiskiem Chantal Mouffe, dotyczącym koncepcji sfery publicznej Jürgena Habermasa. W swojej krytyce postpolitycznego neoliberalnego porządku Mouffe przedstawia Habermasa jako naczelnego teoretyka i rzecznika racjonalnego konsensu, zakładającego swoistą „aprioryczną racjonalność społeczną”, wpisaną w reguły bezstronnego dyskursu. Staram się pokazać, że krytyka Mouffe jest oparta na częściowo błędnym odczytaniu Habermasa – na pominięciu zakładanych przez niego powiązań między formalnymi i nieformalnymi obiegami komunikacji oraz jednostronnym wyakcentowaniu normatywnych założeń co do warunków „idealnego dyskursu”. By to uzasadnić, zwracam uwagę na ewolucję stanowiska autora *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, związaną z przyswojeniem przezeń argumentów jego krytyków, w tym uznaniem różnicowania i wielości sfer publicznych. Wskazuję na osadzenie proceduralizmu w szerszym kontekście problematyki demokratycznego uprawomocnienia, a więc na komplementarność procedur i otwartego, nieprzewidywalnego momentu działania komunikacyjnego, związanego z performatywnym sposobem istnienia sfery publicznej. W dalszej części artykułu, odwołując się do proponowanej przez Mouffe idei „konfliktowego konsensu”, argumentuję, że niezależnie od ontologizacji konfliktu, leżącej u podstaw jej teorii polityczności, ona sama nie jest w stanie zrezygnować z instytucjonalno-proceduralnych ram demokracji. Na poziomie głębszych uzasadnień teoria agonistycznej demokracji jest więc niekonsekwentna. Stawiany w niej postulat transformacji antagonizmu w agonizm – choć często w realiach politycznej praktyki wątpliwy – odwołuje się bowiem właśnie do mediacyjnej roli wspólnie uznawanych instytucji i procedur.

## Słowa kluczowe:

[sfera publiczna/sfery publiczne](#), [demokracja](#), [agonistyka](#), [konfliktowy konsensus](#), [Chantal Mouffe](#), [Jürgen Habermas](#).

DEWASTOWAĆ  
WYRAZEM

MARZĘ O JĘZYKU, KTÓREGO SŁOWA,  
NICZYM PIĘŚCI, GRUCHOTAŁYBY SZCZĘKI.



## Wprowadzenie

Habermasowska koncepcja sfery publicznej i rozwijana od lat 90. ubiegłego wieku „agonistyczna” teoria Chantal Mouffe uznawane są za konkurencyjne, przeciwstawne modele sfery publicznej – pierwszy definiowany przez ideę kooperacji i dążenie do porozumienia, drugi akcentujący konstytutywne znaczenie konfliktu jako nieuchronnego, choć niekiedy skrywanego czynnika demokratycznej sfery publicznej (por. Czyżewski, 2010, s. 11). Obecne w tekstach Mouffe polemiczne odniesienia do Habermasa potwierdzają tę opozycję i głęboką odmienną założen. Jednocześnie jednak uwagi te są zazwyczaj pobieżne i zdawkowe, nie poparte bliższym analitycznym wglądem w tok myślenia przeciwnika. Znacznie lepiej uargumentowana wydaje się przeprowadzona przez belgijską politolożkę krytyka polityczno-społecznych konkluzji zawartych w teoriach Anthony’ego Giddensa i Ulricha Becka (Mouffe, 2008, s. 50–79); rozprawa z ich wizjami „refleksyjnej nowoczesności” jest też bardziej skuteczna w demaskowaniu neoliberalnych iluzji i ideologicznego zaplecza centrolewicy. Co znamienne, intencja Mouffe, związana z chęcią uwolnienia demokratycznego potencjału sfery publicznej, nie odbiega zasadniczo od celów praktycznych, stojących za myślą Habermasa. Habermasowski namysł nad sferą publiczną od początku wiązał istnienie przestrzeni otwartej deliberacji z ideałami powszechnej emancypacji – z przyświecającą teorią krytycznej wizją urzeczywistnienia wolności i sprawiedliwości. Koncepcja Mouffe rozwinięta została jednak w innym kontekście, wraz ze stawianą przez nią diagnozą kryzysu politycznej reprezentacji i przemiany polityki w postpolityczne technokratyczne zarządzanie (*governance*). Od początku miała więc ona w większym stopniu wymiar polemiczny i interwencyjny.

Mouffe sytuuje Habermasa w gronie liberalnych myślicieli, których podejście jest racjonalistyczne i indywidualistyczne, a przez to niezdolne do rozpoznania natury zbiorowych tożsamości i organizujących zbiorowość afektów (Mouffe, 2008, s. 25). Główny argument teorii agonistycznej, zgłaszany przez nią w kontrze do Habermasa, mówi, że (...) *poszukiwanie ostatecznego racjonalnego rozwiązania* – w postaci dyskursywnie wypracowywanej zgody, pospólnie wypracowanej społecznej woli – (...) *nie tylko nie może się powieść, lecz prowadzi również do nadmiernego ograniczenia publicznej debaty* (Mouffe, 2005, s. 110) – uniemożliwia pełną artykulację przeciwnych perspektyw i stanowisk, odbiera politycznym sporom ich dynamikę, a zarazem generuje obszar niemych wykluczeń. Mouffe zakłada niejako, że w Habermasowskim ujęciu idealny cel – w postaci racjonalnego i sprawiedliwego konsensusu – jest czymś z góry założonym, co determinuje i reguluje przebieg publicznej dyskusji. W niniejszym tekście postaram się wykazać, że taka interpretacja nie ma potwierdzenia w pracach Habermasa i że jego koncepcja sfery publicznej w znacznie większym stopniu uwzględnia element społecznej przygodności i otwarty potencjał działania. Wiąże się to z performatywnym sposobem istnienia sfery publicznej i z fundamentalną w myśleniu Habermasa kwestią demokratycznego uprawomocnienia, którą Mouffe w swojej krytyce generalnie pomija.

Na wstępie wypada dodać jeszcze kilka uwag na temat teorii politycznej Chantal Mouffe i jej miejsca na tle innych stanowisk krytycznych wobec koncepcji Habermasa. Pozornie w swojej argumentacji staje ona po stronie „realnych” wykluczonych i rzeczywistych problemów, opowiada się za swobodą ekspresji przeciwko teorii o nazbyt totalizujących ambicjach i nierealistycznych filozoficznych założeniach (teorii „oderwanej od życia”). Jest to jednak pozorne w tym sensie,

że jej ujęcie ma ostatecznie również aspiracje całościowe, jako rozwinięta koncepcja z zakresu ontologii społecznej i – jak przynajmniej deklaruje – alternatywny projekt polityki demokratycznej<sup>1</sup>. Z tego względu, krytykując „domykający” charakter Habermasowskiej teorii, Mouffe lokuje się na innej pozycji niż szereg krytyków i krytyczek jego koncepcji, zwracających uwagę na obecne w niej luki i przemilczenia, takie jak pominięcie doświadczenia robotniczego i „proletariackiej sfery publicznej” (Negt i Kluge, 1993), brak poważniejszego namysłu nad kwestią podziałów płciowych leżących u podstaw nowoczesnej sfery publicznej (Fraser, 2014) czy lekceważenie tych form ekspresji i komunikacji, które nie są *stricte* dyskursywną argumentacyjną wymianą (Young, 2009).

Śledząc polemiczne argumenty, wysuwane przed laty pod adresem autora *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* przez Oskara Negta i Aleksandra Kluge w ich konceptualizacji *Gegenöffentlichkeit* (opozycyjnej sfery publicznej, kontrpubliczności) czy zgłaszane z pozycji feministycznych przez takie autorki, jak Nancy Fraser, można uznać, że mimo rozbieżności i punktów spornych, z teorią Habermasa łączył ich stanowiska pewien wspólny horyzont oczekiwań. Jak to określili autorzy *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972), liberalna mieszczańska sfera publiczna pozostaje wprawdzie w swojej otwartości (ideologiczną) iluzją, ale jest ona przy tym, jako owa iluzja, (...) *artykulacją fundamentalnej ludzkiej potrzeby* (Negt i Kluge, 1993, s. 2). Dookreślenia i korekty, jakie pojawiły się w międzyczasie, w kolejnych dekadach po publikacji *Strukturalnych przeobrażeń sfery*

*publicznej* w koncepcji samego Habermasa, zdają się z kolei poświadczać, że tamta krytyka i dyskusja przyczyniła się do rekonceptualizacji wielu zagadnień. Krytyka agonistyczna, ze względu na odmienną wyjściowych założeń, nie daje szans na podobne „uzgodnienia”. Nie tyle bowiem zwraca ona uwagę na rozbieżności między „teorią” a „praktyką”, co kwestionuje całą architekturę Habermasowskiej koncepcji i jej aksjologię. Proponowana przez Mouffe teoria radykalnej demokracji zakłada, że idee liberalizmu i demokracji pozostają zawsze między sobą w napięciu i nie dają się gładko pogodzić. Jej celem jest odzyskanie ponownie demokratycznego pierwiastka, który we współczesnych zachodnich systemach politycznych został jej zdaniem stłumiony przez hegemonię liberalizmu. Choć Mouffe dostrzega istotne dla praktyki społecznej i politycznej problemy, to w moim przekonaniu jej koncepcja niekoniecznie oferuje ich rozwiązanie. Sama ta teoria kryje bowiem więcej sprzeczności i napięć, niż otwarcie przyznaje. Być może wynika to z jej hybrydycznej genezy, z próby połączenia schmittiańskiego pojęcia polityczności z obroną tego porządku politycznego – liberalnej demokracji, który teoria Carla Schmitta *explicite* odrzuca<sup>2</sup>.

## Liberalna „fikcja” – sfera publiczna jako idea

Mimo że od momentu wydania *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* (1962) podejście Habermasa do tej problematyki podlegało modyfikacjom, czy wręcz zasadniczym reformulowaniom – najpierw w ramach koncepcji racjonalności komunikacyjnej, potem w kontekście pogłębionego namysłu nad

1 Znamienne, że socjologowie zajmujący się jakościowymi badaniami dyskursu publicznego obie koncepcje – zarówno Mouffe, jak i Habermasa – uważają za zbyt ogólne i abstrakcyjne, by mogły stanowić model użyteczny w ramach empirycznych analiz (por. Czyżewski, 2010, s. 11).

2 Jak deklaruje Mouffe, jej zamierzenie polega na tym, by „myśleć Schmittem przeciwko Schmittowi” (Mouffe, 2008, s. 30). Jest to karkołomna konstrukcja, w pewnym sensie skazana na rozgrywanie sprzeczności.

konstrukcją i funkcjonowaniem państwa prawnego (Cohen i Arato, 1997; Nowak i Pluciński, 2011, s. 30–31), krytyczne komentarze na temat jego teorii często nadal skupiają się na tym wczesnym historycznym ujęciu: na modelu mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, zarysowanym w jego pierwszej książce. Można by się zgodzić z taką perspektywą o tyle, że w *Strukturalnych przeobrażeniach...* dostrzec już można „normatywne jądro” koncepcji Habermasa, które potem, mimo dalszych teoretycznych redefinicji, zostanie zachowane (por. Hułas, 2019). Niemniej jednak redukcja jego koncepcji do wyidealizowanego obrazu mieszczańskiej sfery publicznej, traktowanej jako wzorzec, jest posunięciem tyleż wymownym retorycznie, co mylnym<sup>3</sup>. Takie odczytanie fiksowałoby się na opisie zjawisk historycznych, który poddany został potem relatywizacji i na terminach, które przez samego Habermasa były z czasem rewidowane.

Z punktu widzenia szczegółowych badań historycznych, przedstawiony w *Strukturalnych przeobrażeniach...* obraz mieszczańskiej sfery publicznej w okresie jej narodzin można było w wielu punktach zakwestionować, wskazując, że przywoływane przez autora społeczne praktyki były *de facto* dalekie od postulatów równościowej i otwartej debaty. Habermas zgodził się zresztą w większości z uwagami niuansujących i weryfikujących ten obraz historyków (zob. Calhoun, 1992, s. 423–427). W jego zamierzeniu wgląd w historyczny proces kształtowania się nowożytnej sfery publicznej miał przede wszystkim służyć wydobyciu określonych treści normatywnych; selektywność

ujęcia była pochodną tego teoretycznego dążenia. Zgodnie z uzasadnieniem zawartym w napisanym po latach wstępie, „idealizacja” mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej była kwestią teoretycznego poszukiwania „typu idealnego” (w Weberowskim sensie), a nie upiększania historycznej empirii jako takiej (Habermas, 2007, s. 3, s. 29–30). To poszukiwanie „typu idealnego” opierało się tyleż na wglądzie w historię społeczną i polityczną, co na rekonstrukcji idei filozoficznych i politycznych postulatów. Nie zmienia to jednak faktu, że jako przedłużenie oświeceniowych ideałów racjonalnej debaty (w duchu Kantowskiego „publicznego użytku z rozumu”), połączonych z postulatem ogólnej *civilité* i literackiej ogłady – warunkującej pewien poziom refleksyjnej samoświadomości i zdolność udziału w wymianie opinii – zaproponowany przez Habermasa model dawał uprzywilejowane miejsce wyemancypowanej ekonomicznie i emancypującej się politycznie części społeczeństwa, która od wczesnych dekad XVIII wieku w krajach zachodnich zaczynała tworzyć nową postać „publiczności”. To, że geneza i struktura tej publiczności nie była w pełni demokratyczna, widoczne się staje pośrednio w rozwiniętej w książce narracji na temat późniejszych przeobrażeń sfery publicznej, ukazanych jako proces jej stopniowego „rozkładu” lub „upadku” (*Verfallsgeschichte*). Nowoczesne procesy demokratyzacji i umasowienia, wpływające na „poszerzanie się zasięgu sfery publicznej”, Habermas uznał bowiem, jeśli nawet nie za bezpośrednią przyczynę kryzysu, to przynajmniej za zbieżne z postępującym osłabieniem krytycznej i politycznej funkcji obywatelskiej sfery publicznej (Habermas, 2007, s. 60). Ten krytyczny argument, choć niewykorzystany przez Mouffe, potwierdza w pewnej mierze jej uwagi o elitaryzmie i racjonalistycznym ukierunkowaniu jego teorii.

Skłaniając się ku rekonstruowanym przez siebie ideałom mieszczańskiego humanizmu,

Habermas nie abstrahował bynajmniej od tego, co stanowiło materialno-ekonomiczne konteksty ich rozwoju. Zwracając uwagę na nowe rozumienie jednostkowej autonomii w sferze prywatnej, będące podstawą organizowania się nowego typu mieszczańsko-obywatelskiej „publiczności”, nie mógł pominąć ich społeczno-gospodarczych uwarunkowań i ograniczeń. Kwestie te najmocniej są wyartykułowane w części poświęconej myśli Hegla i Marksa, z których drugi wprost demystyfikował polityczną sferę publiczną w państwie konstytucyjnym jako (...) *maskę burżuazyjnego interesu klasowego* (Habermas, 2007, s. 251–254). Idąc tropem tej marksowskiej krytyki, sam Habermas w *Teorii i praktyce* (1963) określił mieszczańską sferę publiczną, utożsamioną ze (...) *znoszącym panowanie, dyskursywnym kształtowaniem woli społecznej* mianem (...) *skutecznie zinstytucjonalizowanej fikcji* (Habermas, 1983, s. 27). Poniekąd wyprzedził więc zarzut postawiony przez Negta i Klugego, choć nie rozwijał dalej jego implikacji.

To ostatnie stwierdzenie rzuca dodatkowe światło na pojęcie sfery publicznej jako idei ucieleśniającej się w społecznej, obywatelskiej praktyce, niemniej w swym teoretycznym i normatywnym sensie wykraczającej poza opis empirycznej rzeczywistości. Na najbardziej ogólnym poziomie idea ta jest w rozumieniu Habermasa tożsama z ideą racjonalizacji i demokratyzacji władzy, w oparciu o zasadę jawności oraz otwartej debaty równych sobie obywateli (zob. Habermas, 1974, s. 50, s. 55; Habermas, 2007, s. 35). Zgodnie z przedstawioną w *Strukturalnych przeobrażeniach...* historyczną rekonstrukcją, idea tak pojętej sfery publicznej rozwinęła się i nabrała mocy w kontrze do absolutnej władzy monarchicznej, w cieniu której i dzięki tolerancji której mogła się w pewnym stopniu realizować. Walka o prawo do stowarzyszeń i swobody wypowiedzi, dążenia do ograniczenia bądź zniesienia państwowej cenzury były terenem

bitewnym, na którym ideał sfery publicznej jako przestrzeni obywatelskiej aktywności mógł się wykrystalizować, i na którym zyskiwał on charakter tyleż idei regulatywnej, co przedmiotu bezpośrednich politycznych dążeń. Można powiedzieć, że kiedy zniknął główny antagonista – w postaci skoncentrowanej, absolutystycznej władzy, uniwersalistycznie interpretowana idea sfery publicznej utraciła po części cechujące ją wcześniej ostrość i klarowność, wynikające z tego negatywnego odniesienia. Przestała być narzędziem emancypacji wiodącej grupy społecznej, przypisującej sobie „uniwersalny” punkt widzenia, czyli liberalnego mieszczaństwa. Liberalne państwo prawne, oparte na ideach indywidualnej autonomii i politycznego samostanowienia, staje się niejako spełnieniem ideałów mieszczańskiego humanizmu. Choć, jak Habermas (2007, s. 29) zaznacza, między „utopijnym potencjałem” owych idei a (...) *zadającą im kłam konstytucyjną rzeczywistością pozostaje stale napięcie*, to ostatecznie podlegają one w ramach państwa liberalnego instytucjonalizacji i stabilizacji. Z tego punktu widzenia wypada się zgodzić z Bruce’em Robbinsem, że choć przedstawiona w *Strukturalnych przeobrażeniach...* opowieść o oświeceniowej mieszczańsko-obywatelskiej sferze publicznej stanowiła użyteczną, „pobudzającą fikcję”, ożywiającą we współczesnym myśleniu idee społeczeństwa obywatelskiego i społecznej partycypacji, to jednak, rozważając (...) *przydatność tej fikcji jako czegoś, do czego można się odwołać w kwestionowaniu status quo, należy również brać pod uwagę jej [potencjalnie] demobilizujące oddziaływanie, które sprawia, że status quo jawi się jako niepodzielny, nieruchomy monolit* (Robbins, 1990, s. 3). Ta ostatnia uwaga wydaje się bliska perspektywie Mouffe w jej krytyce współczesnego (neo)liberalnego porządku. Teoria Habermasa nie oferuje zapewne antidotum na niedostatki obywatelskiego zaangażowania, niemniej, jak postaram się wykazać, stale uwypukla ona

3 Jest to dość częsta cecha pobieżnych prezentacji koncepcji Habermasa, które mają służyć za negatywne tło dla propozycji alternatywnych. Przykładem może być taktyka zastosowana w książce Ewy Majewskiej (2018, s. 45, s. 55). W moim przekonaniu podobne podejście pozwala na wykreowanie łatwego, pozornie dobrze znanego, lecz w gruncie rzeczy fałszywego przeciwnika.

nietożsamość, jaka zachodzi między opinio-twórczą społeczną praktyką, prawnym i politycznym porządkiem a owymi normatywnymi (zawsze nie całkiem spełnionymi) ideałami.

### **Deliberacyjna demokracja: formalne i nieformalne obiegi komunikacji**

Zarówno w *Strukturalnych przeobrażeniach...*, jak i w późniejszych pracach Habermas kładzie nacisk na instytucjonalny wymiar sfery publicznej – na rolę organizacji, stowarzyszeń i platform komunikacji, podtrzymujących procesy wymiany opinii, a także na potrzebę formalnych ram i procedur, zapewniających stabilność dyskusji i jej prawidłowy przebieg. Zinstytucjonalizowane procedury, odpowiednio (...) *tak zaprojektowane, aby odgrywały rolę „ukrytych” czy „osadzonych” cnót* (takich jak prawdomówność, mądrość, sprawiedliwość), stanowią, zgodnie z poczynionym przez Habermasa założeniem, zobiektywizowaną i urzeczywistniającą się w zbiorowej praktyce formę rozumu praktycznego (Habermas, 2005, s. 362). Mają one zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania (...) *praworządnie zinstytucjonalizowanego kształtowania opinii i woli*, jakim w konstytucyjnym państwie prawa jest kompleks parlamentarny (Habermas, 2005, s. 391). W przestrzeni parlamentarnej, będącej zwieńczeniem instytucjonalnego wymiaru politycznej sfery publicznej, ustalone zasady proceduralne służą zapewnieniu równych warunków dostępu do argumentacji, niezależnie od partykularnej konfiguracji interesów i dominacji partyjnej (zob. także Habermas, 2007, s. 38–40). Od respektowania owych proceduralnych reguł zależy prawowitość podejmowanych decyzji i uzyskanych kompromisów. Niemniej, mimo zasadniczej roli, jaką pełnią owe proceduralne reguły, one same nie są właściwą podstawą demokratycznej legitymizacji. Ta ostatnia musi pochodzić od

społeczeństwa i opinii publicznej ukształtowanej w niesformalizowanych obiegach komunikacyjnych. Jak stwierdza Habermas (2005, s. 406), (...) *warunki, które czynią możliwym wytwarzanie prawa prawowitego, nie pozostają do dyspozycji polityki*.

Demokratyczne uprawomocnienie się więc sfery publicznej w szerokim sensie, rozumianej jako sfera odrębna od systemu władzy państwowej i administracji, bliższa prywatnym kontekstom porozumiewania się i wyrastająca ze „świata życia”. Idea demokracji – co Habermas podkreślał również często, jak rolę prawnie zinstytucjonalizowanych procedur – zakłada (...) *współdziałanie instytucjonalnie ukonstytuowanego procesu kształtowania woli politycznej oraz spontanicznych – nie penetrowanych przez stosunki władzy – strumieni aktywności komunikacyjnej w sferze publicznej (...) nie nastawionej na podejmowanie uchwał, lecz na ujawnianie i rozwiązywanie problemów* (Habermas, 2007, s. 41–42). Tak pojęta sfera publiczna, niemająca charakteru instytucji ani organizacji – niebędąca (...) *strukturą norm ze zróżnicowaniem kompetencji i rolę, uregulowaniem członkostwa itd.* (Habermas, 2005, s. 380), jest czymś zasadniczo otwartym i „przepuszczalnym” – przestrzenią społecznych interakcji i komunikacji zwykłych obywateli. Wytwarzana jest ona performatywnie w ponawianych i otwierających się aktach komunikacji, i choć dla jej istnienia niezbędna jest też infrastruktura w postaci fizycznych i wirtualnych przestrzeni wymiany, to jest ona w istocie pochodną działania komunikacyjnego (jako działania służącego wytwarzaniu przestrzeni społecznej, a nie tylko porozumieniu co do określonych treści) (Habermas, 2005, s. 380). Redefiniując pojęcie sfery publicznej [w *Strukturalnych przeobrażeniach...* rozpatrywanej jako (...) *sfera ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzą publiczność* (Habermas, 2007, s. 95)] w ramach teorii działania komunikacyjnego, Habermas jeszcze silniej niż w tym

wcześniejszym ujęciu zaznacza ciągłość między obszarem prywatności, doświadczeniami interpretowanymi w kontekście wspólnych światów życia (choć uwikłanymi jednocześnie w funkcjonowanie systemów władzy i kapitału) a komunikowaniem w sferze publicznej. Twierdzenie, że (...) *system polityczny oparty na zasadzie państwowej praworządności (...) musi pozostać otwarty na świat życia*, oznacza, że wątki i problemy wypływające z owych doświadczeń i nieformalnych obszarów potocznej komunikacji, (...) *filtrowane i syntetyzowane tak, że zgęszczają się do powiązanych w określone tematy opinii publicznych* (Habermas, 2005, s. 373, s. 380), mogą znajdować dalsze przełożenie w zinstytucjonalizowanych dyskursach i procesach kształtowania politycznych decyzji. Z tzw. „gęstych kontekstów”, związanych z kręgiem bezpośrednich interakcji, przenoszone są w konteksty uogólnione, co oznacza przyrost abstrakcji i wymaga „wyższego stopnia eksplikacji” w celu włączenia ich do szerszej publicznej debaty (Habermas, 2005, s. 381).

Zwracając uwagę na rolę oddolnych, społecznych artykulacji (w tym także tych literackich i artystycznych), Habermas zauważa, że często (...) *problemy rozpatrywane na poziomie politycznym jako odbicie jakiejś społecznej dolegliwości, najpierw widoczne są w zwierciadłach osobistych doświadczeń życiowych* (Habermas, 2005, s. 385). Obszary aktywności społeczeństwa cywilnego, określone mianem „peryferyjnych” (w znaczeniu ich oddalenia od elementów systemu władzy politycznej), mają jego zdaniem (...) *w stosunku do centrów polityki przewagę większej wrażliwości na nowe problemy, większej zdolności ich dostrzegania i identyfikowania* (Habermas, 2005, s. 401). Wydobyte sygnalizowane na „peryferii” zagadnień i tematów wymaga zaangażowania aktywnych obywatelsko jednostek, organizacji, stowarzyszeń, społecznych inicjatyw i na kolejnym etapie zainteresowania mediów, by mogły one w konsekwencji zyskać „potencjał

politycznego wpływu” – stać się czynnikami politycznego sporu czy wyborczej rywalizacji o władzę. Potencjalne przełożenie tych zagadnień i żądań na polityczne decyzje wymaga przekonujących uzasadnień i zinstytucjonalizowanych procedur, przy czym ostateczne ustalenia nie zawsze muszą odpowiadać pierwotnym oczekiwaniom sygnalizujących dany problem społecznych grup (Habermas, 2005, s. 383, s. 400).

W tym aspekcie, w jakim w niesformalizowanych kontekstach „świata życia” i w publicznej debacie dyskutowane są kwestie codziennych społecznych praktyk, re-negocjowane społeczne znaczenia, wartości i normy (...) *społeczeństwo cywilne* – jak pisze Habermas – *może samo siebie transformować bezpośrednio*; w samych działaniach komunikacyjnych zawiera się bowiem potencjał urefleksyjnienia reprodukcji symbolicznej, opisywany przez Habermasa w terminach „racjonalizacji świata życia”. To, że społeczeństwo może także oddziaływać na (...) *samotransformację praworządnego systemu politycznego*, stanowi natomiast jego polityczną prerogatywę w ramach porządku demokratycznego. Dalsze negocjowanie wysuwanych politycznych roszczeń wymaga jednak zachowania obowiązujących prawnie procedur (Habermas, 2005, s. 392). Opinia publiczna, zdaniem Habermasa, nie może bowiem „wyręczać” władzy administracyjnej i ustawodawczej, a jedynie wywierać na nią wpływ (zob. Habermas, 2007, s. 43). W demokratycznym państwie praworządnym – jak przyjmuje Habermas za Claude’em Lefortem – „miejsce władzy pozostaje puste”: *władza w sensie substancjalnym nie należy do suwerennego ludu, ani nie jest skoncentrowana w państwowych ciałach reprezentacyjnych. (...) Suwerenność ludu rozpuszcza się w procedurach* (Habermas, 2007, s. 43; Habermas, 2005, s. 466), co oznacza, że źródłem ustanowień nie jest zespolona kolektywna wola, ale deliberacyjne działania

społeczeństwa cywilnego, samoograniczającego się w ramach prawnych procedur<sup>4</sup>.

To, czy oddolne, spontaniczne procesy kształtowania opinii uzyskają skuteczność i autentyczny potencjał „wytwarzania władzy komunikacyjnej”, zależy od istniejących niezinstytucjonalizowanych kanałów i sieci komunikacji oraz od zdolności integracji wokół określonych zagadnień i celów. Według Habermasa, jednym z czynników, który to utrudnia, jest społeczna atomizacja i rozproszenie, będące konsekwencją funkcjonalnego zróżnicowania nowoczesnych społeczeństw. Innym są związane z presją systemów mechanizmy manipulacji i sterowania opinią publiczną, choć w tym zakresie Habermas nie przyjmuje definitywnie pesymistycznych konkluzji, uznając, że wprawdzie (...) publicznymi opiniami można manipulować, ale nie można ich ani publicznie kupić, ani publicznie wymusić (Habermas, 2005, s. 384). Także w ocenie manipulacyjnego działania mediów masowych Habermas odszedł od swojej wyjściowej, bliskiej szkole frankfurckiej i jednoznacznie negatywnej opinii, uznając, że w praktyce może ono znajdować przeciwwagę w swobodnej aktywności interpretacyjnej i zdolności dystansowania się poruszających się w różnych kontekstach komunikacyjnych odbiorców, zanurzonych we własnym „świecie życia”. Wówczas (...) przesłania ideologiczne nie trafiają do adresatów, ponieważ zamierzone znaczenie obraca się we własne przeciwieństwo, kiedy odbiór uwarunkowany jest przez określone

podłoże subkulturowe; swoista logika codziennej praktyki komunikacyjnej stawia opór bezpośrednim manipulatorskim ingerencjom mediów masowych (Habermas, 2002, s. 702; por. Habermas, 2005, s. 397).

Z racji roli, jaką odgrywają media masowe w formatowaniu debaty publicznej oraz ze względu na charakter polityki partyjnej, ukierunkowanej przede wszystkim na podtrzymanie władzy politycznej, Habermas zastrzega, że możliwości wywierania wpływu przez społeczeństwo obywatelskie na system polityczny mają ograniczenia. W standardowych okolicznościach, gdy sfera publiczna społeczeństwa cywilnego znajduje się „w stanie spoczynku”, owa presja społeczna jest słaba; wówczas dominujący kierunek oddziaływania jest odwrotny: to siły polityczne (partie) i sprawujący władzę szukają publicznego poparcia dla swoich programów i poczynań, wpływają na tok publicznej debaty, narzucając jej tematykę (Habermas, 2005, s. 399). Inaczej dzieje się jednak w sytuacjach kryzysowych, w warunkach społecznej mobilizacji, kiedy to „rozproszone krytyczne potencjały publiczności” zyskują na nowo widzialność i słyszalność, artykułują swój sprzeciw i stawiają polityczne żądania (Habermas, 2005, s. 401–402).

### Wielość sfer publicznych, pluralizm i agonistyka

Chantal Mouffe w krytyce założeń liberalnej demokracji traktuje Habermasa jako jednego ze swoich głównych antagonistów, choć trzeba przyznać, że rozwinięty przez niego model teoretyczny przedkłada ona nad minimalistyczne i „realistyczne” w założeniach, a elitystyczne w implikacjach koncepcje neoliberalizmu, które w największym stopniu przyczyniły się do kryzysu odpolitycznienia. W istocie Mouffe zauważa i poniekąd docenia cechujący teorię Habermasa rys demokracji, a mianowicie przyjęte przezeń założenie,

że (...) znaczenie praw jednostki polega na umożliwieniu demokratycznej samorządności (Mouffe, 2005, s. 109)<sup>5</sup>. Niemniej jednak uważa, że Habermas, kładąc nacisk na konstytucyjne reguły państwa prawa, stosuje swoistą drogę na skróty – uniwersalistycznie rozumianym prawom człowieka wyznacza centralne, strukturalizujące miejsce w ramach demokratyczno-liberalnego porządku, niezależnie od samoświadomości politycznej obywateli (Mouffe, 2008, s. 101–102). W konsekwencji też zachodnie demokracje liberalne, w których prawa człowieka zyskały status prawa pozytywnego, pozostają dla Habermasa jedynym politycznym wzorem do naśladowania, co zdaniem Mouffe (2008, s. 103) stanowi (...) wymuszoną uniwersalizację zachodniego modelu. Według niej racjonalistyczna i uniwersalistyczna koncepcja sprawiedliwości pozostaje w podejściu Habermasa czymś nadrzędnym i transcendentnym w stosunku do partykularnych wzorców etycznych i konkurujących w społeczeństwie form życia (Mouffe, 2008, s. 28–29). Osłabia to jej zdaniem przekonanie o demokratycznych podstawach państwa prawa. Z tym pierwszym stwierdzeniem trudno polemizować, ponieważ jest ono zasadniczo zgodne z myśleniem Habermasa na temat normatywnego pierwszeństwa sprawiedliwości względem etyki (Habermas, 2009, s. 281) oraz roli państwa prawa jako zapewniającego możliwą koegzystencję różnych form życia oraz kulturowych i etycznych wzorców. Ustanawia ono swoiste liberalne minimum, od obywateli z kolei oczekując uznania jego słuszności i mocy obowiązywania (Habermas, 2009, s. 224–228). W nawiązaniu do drugiej tezy można natomiast wskazać, że chociaż porządek prawny zawiera własną logikę uzasadnień,

instytucjonalizujących i zapośredniczających także argumentacje moralne, to nie jest on w Habermasowskim rozumieniu niezależny od polityki i politycznych ustanowień. Jak zauważa Habermas, (...) każdy porządek prawny jest także wyrazem jakiejś partykularnej formy życia, nie zaś odzwierciedleniem uniwersalnej treści praw podstawowych (...) w akceptowalności odpowiedniej regulacji prawnej wyraża się także samorozumienie danej zbiorowości i jej formy życia (...) etyczno-polityczne decyzje [w tym prawo stanowione], rozpatrywane zarówno empirycznie, jak normatywnie, zależą od przygodnego składu narodu państwowego (Habermas, 2009, s. 217–218). Oznacza to, że porządek prawno-państwowy nie jest czymś niezmiennym, ale pochodną zmieniających się społecznych przekonań i politycznych decyzji. Z drugiej strony Habermas rzeczywiście uznaje za prawowite jedynie takie prawo, które, będąc wyrazem partykularnych form społecznego samorozumienia, zmierzałoby jednocześnie do „ureczywistnienia praw uniwersalnych” (Habermas, 2009, s. 281).

Innym, choć powiązany motywem sporu i źródłem podkreślonej przez Mouffe różnicy jest dążenie do bezstronności, wbudowane w przedstawiany przez Habermasa proces deliberacji. Przeczy ono, zdaniem Mouffe, podstawowej sile napędowej polityczności, jaką stanowią różnice i konflikty, odmienne społeczne tożsamości i interesy. Dążenie do uzgodnienia tych sprzeczności w ramach państwa prawa, do uwzględnienia i racjonalnego rozważenia „wszystkich” roszczeń i interesów, uważa ona nie tylko za niemożliwe i nieefektywne, ale także za przejaw podejścia totalizującego i neutralizującego – niwelującego istniejące różnice (Mouffe, 2005, s. 104–105). Argumentacja ta jest ważną częścią prowadzonej przez belgijską autorkę krytyki współczesnego liberalizmu i jego uniwersalistycznych roszczeń. Uważam jednak, że w odniesieniu do Habermasa sposób, w jaki interpretuje ona

4 Habermas podkreśla, że aktywność społeczeństwa cywilnego nie zamyka się w jego własnej sferze, ale spełnia się w wywieraniu wpływu politycznego: (...) Komunikacyjnie upłynniona suwerenność ludu nie może uzyskać znaczenia jedynie we władzy nieformalnych dyskursów publicznych – także wtedy gdy te rodzą się w autonomicznych sferach publicznych. Jej wpływ musi sięgnąć debat demokratycznie ukonstytuowanych instytucji kształtowania opinii i woli, i w formalnych ustanowieniach przyjąć postać autoryzowaną, tak aby wytworzyć władzę polityczną (Habermas, 2005, s. 392).

5 Zauważa ona, że Habermas usiłuje znaleźć pośrednią drogę między tradycją liberalizmu a bliższą tradycji republikańskiej ideą „suwerenności ludu” i zbiorowe go samostanowienia (Mouffe, 2005, s. 109).



kwestię bezstronności, opiera się na błędnym wnioskowaniu i częściowej dezinterpretacji stosowanych przez Habermasa pojęć.

Mouffe przyjmuje, że racjonalny konsensus w ujęciu Habermasa stanowi pochodną zastosowania procedur (...) gwarantujących moralną bezstronność (Mouffe, 2005, s. 104) i pozwalających wypracować stanowisko, które będzie (...) wyrazem bezstronnego punktu widzenia, w równym stopniu odzwierciedlającego interesy wszystkich obywateli (Mouffe, 2005, s. 111). Według niej w owych procesach kolektywnego, dyskursywnego kształtowania woli bezstronność traktowana jest jako założony od początku warunek i zarazem jako cel – jako ideał, którego dyskutanci winni się trzymać. Owe konsensualne założenia, jak twierdzi, zawierają się w zakładanej przez Habermasa koncepcji „idealnej sytuacji mowy”. Habermas jednak w odpowiedzi na mylne według niego odczytania tego ostatniego terminu („idealnej sytuacji mowy”) podkreślał, że założenia dotyczące trybów deliberacji (...) nie oznaczają antycypacji jakiegoś końcowego stanu idealnego (Habermas, 2009, s. 300). Gdyby tak było, uczestnictwo w debacie nie miałoby sensu i nie warto byłoby nawet czynić kontrfaktycznych założeń co do możliwości wzajemnego przekonywania i porozumienia. Habermas odrzuca taką wykładnię „idealnej sytuacji mowy”, która (...) sugeruje jakiś – w sensie idei regulatywnej – stan końcowy, do którego należy dążyć. Ten entropiczny stan definitywnego porozumienia, który czyniłby zbędną wszelką dalszą komunikację, nie może być przedstawiony jako sensowny cel, musiałyby tu bowiem wystąpić paradoksy (ostatecznego języka, ostatecznej interpretacji, wiedzy nie podlegającej rewizji itd.) (Habermas, 2009, s. 299). Możliwość porozumienia stanowi jedynie pewną wewnętrzną („wewnątrzświatową”) idealizację przyjmowaną przez uczestników rozmowy. To, co Chantal Mouffe określa jako akcydentalne „empiryczne przeszkody” na drodze do

„idealnego dyskursu”, jest w istocie przyczyną tego, że dyskusje i wymiana opinii są w ogóle podejmowane.

Wydaje się, że w argumentacji Mouffe związanej z kwestią dążenia do bezstronności stapiają się i utożsamione zostają dwa czynniki o odmiennym charakterze i różnym statusie: zasady proceduralne, które mają zapewniać równe szanse dostępu do debaty i warunki do rozważania różnych racji – tj. bezstronność na poziomie procedur, i idea neutralności moralnej czy światopoglądowej jako warunek udziału w dyskusji. Habermas zakłada to pierwsze – bezstronność na poziomie procedur, nie domagając się bynajmniej tego drugiego<sup>6</sup>. Jak stwierdza, (...) kwestii etycznych nie da się osądzić z „moralnego” punktu widzenia, z którego pytamy, czy coś jest „równie dobre dla wszystkich”; bezstronny osąd tych kwestii, opierający się na mocnych wartościowaniach, ma za swą miarę raczej samorozumienie i perspektywiczny projekt życia konkretnych grup, a więc to, co z ich perspektywy, ogólnie rzecz biorąc, „jest dobre dla nas” (Habermas, 2009, s. 216). „Bezstronność” w tym rozumieniu oznacza więc dążenie do uwzględnienia perspektywy innego, a nie neutralność. To, że nie można pewnych kwestii rozważać jako etycznie neutralnych, nie oznacza

<sup>6</sup> Bezstronność procedur także może być jako założenie idealne podana w wątpliwość. Mouffe czyni to, stawiając pytanie o to, skąd wywodzą się procedury, jak i przez kogo zostały ustalone – kto i na jakich warunkach może (...) decydować o granicach nakładanych na wyrażanie politycznej woli? (Mouffe, 2008, s. 104). Oczywiście pytanie to otwiera perspektywę regressus ad infinitum. Habermas ma jednak w tej sprawie pragmatyczną odpowiedź: funkcją procedury jest zapewnienie szans „przeprowadzenia rozumnych debat i dyskusji”, ale jej obowiązywanie zasadniczo zależy od performatywnej mocy wspólnych ustaleń grup i osób angażujących się w praktykę ustawodawczą (Habermas, 2009, s. 287). Prawnie ustalone procedury powinny zapewniać równoprawne uczestnictwo w argumentacji i równe szanse formułowania opinii, ale nie znaczy to, że opierają się na jakichś apriorycznych, transcendentnych zasadach.

zdaniem Habermasa, że należy je pozostawić poza agendą, stosując „reguły knebla”. Owe etyczne roszczenia są publicznie ważne, bo (...) demokratycznemu kształtowaniu systemu praw przyświecają cele nie tylko ogólne polityczne, lecz także takie cele zbiorowe, które artykułuje się w walkach o uznanie (Habermas, 2009, s. 216–217). Biorąc za punkt odniesienia ruch feministyczny i inne ruchy emancypacyjne, Habermas przyjmuje, że dyskusje dotyczące koncepcji dobra, zakresu wolności i uprawnionych form życia stanowią nieusuwalny składnik polityki, i że jako takie powinny one mieć wpływ na prawodawcze decyzje. To ostatnie oznacza oczywiście konieczność przejścia przez cały system zapośredniczeń i procesów argumentacji, w trakcie których dane roszczenia muszą zostać uzasadnione, by mogły być wpisane w istniejący porządek prawny. Ta droga uzasadniania i dokonywania przekładu na język powszechnych praw może być odbierana jako potencjalnie stępująca ostrze sprzeciwu i neutralizująca wyjściowe postulaty społecznych grup. W żadnym razie jednak Habermas nie zakłada, że należy owe stronnicze punkty widzenia w politycznej dyskusji ograniczać lub je eliminować.

Postulaty ruchów społecznych i mniejszości mogą według Habermasa sięgać politycznych i prawnych ustanowień, kształtowanych w ciałach parlamentarnych – wówczas (...) nieformalne kształtowanie opinii znajduje swój finał w zinstytucjonalizowanych decyzjach wyborczych i rozstrzygnięciach legislacyjnych, poprzez które komunikacyjnie wytwarzana władza przekształca się we władzę, której można użyć w trybie legislacyjnym (Habermas, 2009, s. 246). Walki o uznanie mają jednak także, a być może przede wszystkim, wymiar społeczny i kulturowy jako działania zabiegające o zmianę panujących definicji, o nową interpretację społecznych interesów i prywatnych potrzeb. Rozziewowi między równością prawną a faktyczną może zapobiegać tylko

aktywne zaangażowanie zainteresowanych grup, biorących udział w publicznych dyskusjach i artykułujących swoje potrzeby. W przypadku feminizmu oznacza to, że (...) pod dyskusję zostaje poddany cały rejestr wartości, jakim hołduje społeczeństwo; skutki tej problematyzacji sięgają dziedzin rdzennie prywatnych i dotyczą też ustalonych rozgraniczeń między sferą prywatną i publiczną (Habermas, 2009, s. 211–212).

Poniekąd więc Chantal Mouffe myli się, kiedy twierdzi, że Habermas wyklucza podejście agonistyczne z szeroko rozumianej sfery publicznej, pojętej jako przestrzeń praktyk kulturowych, symbolicznych interwencji czy artystycznych ekspresji (zob. Mouffe, 2015, s. 99). Jak starałam się argumentować, Habermas dostrzega ważność tego rodzaju (przedpolitycznych lub „niepolitycznych”) kulturowych i społecznych działań i sporów, naświetlających wspólne zbiorowe tożsamości, potrzeby, wartości, szukających nowych form artykulacji i płaszczyzn komunikacji. Refleksyjny i krytyczny potencjał, zawarty w artystycznych formach komunikacji, podnoszony był już przez niego wyraźnie w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*. Faktem jest jednak, że w swoich pracach Habermas rzadko poświęca tego rodzaju zagadnieniom więcej uwagi, i że w przeciwieństwie do Mouffe i do teorii estetycznej Adorna w formach artystycznych chciałby on szukać raczej ciągłości procesów rozumienia i medium komunikacyjnej integracji, a nie udratyzowanego wyrazu konfliktu, niewyraźności czy zerwania.

Z kwestią tą wiąże się też problem pluralizmu i wielości sfer publicznych. Chantal Mouffe przyjmuje, że stanowisko Habermasa zakłada rzekomą jedność sfery publicznej, jako sfery obywatelskiej deliberacji, w której zawieszeniu miałyby podlegać kwestie odrębnych postaw światopoglądowych, grupowych tożsamości, pragnień i celów. Sama natomiast opowiada się za wielością publicznych aren,

za różnicowaniem scen i przestrzeni dyskursu, przekonując, że (...) *warunkiem możliwości istnienia demokratycznych jednostek jest mnożenie instytucji, dyskursów, form życia, które sprzyjają identyfikacji z demokratycznymi wartościami* (Mouffe, 2005, s. 113). Jej zarzut pod adresem koncepcji Rawlsa i Habermasa polega na twierdzeniu, że zakładając racjonalne porozumienie w politycznej debacie jako normatywny cel, faktycznie ograniczają oni ekspresję owej wielości i ze sfery publicznej eliminują pluralizm: (...) *choć twierdzą, że są pluralistami (...) w ich wersji pluralizm jest prawomocny tylko w sferze prywatnej, a w sferze publicznej nie ma on konstytutywnego miejsca* (Mouffe, 2015, s. 65). Zarzut ten częściowo powiela argument, jaki wysuwano przeciw teorii Habermasa, zwłaszcza przeciwko ujęciu przedstawionemu w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* – a mianowicie, że pisząc o mieszczańsko-obywatelskiej sferze publicznej w liczbie pojedynczej jako o jednej, całościowo pojętej dziedzinie, przypisał on jej wyłączność, wykluczając inne, pozostające w jej cieniu przestrzenie debaty i formowania zbiorowych tożsamości (takie jak ruchy kobiece czy organizacje robotnicze). Tego rodzaju opis utwierdzał niejako hegemonię sfery mieszczańskiej i eliminował z pola widzenia rzeczywiste społeczne zróżnicowanie (Fraser, 1990; Calhoun, 1992, s. 424–425). W późniejszych pracach Habermas zrewidował to ujęcie i termin „sfera publiczna” częściej używany jest w nich w liczbie mnogiej. Korekta ta wyjaśniona została między innymi w przedmowie do nowego wydania *Strukturalnych przeobrażeń...* z 1990 roku: po pierwsze, w sytuacji głębokiego funkcjonalnego zróżnicowania nowoczesnych społeczeństw nie sposób zdaniem Habermasa utrzymać idei społeczeństwa i samoorganizacji społecznej jako całości (Habermas, 2007, s. 31). Po drugie, aktywne od XIX wieku organizacje robotnicze i kobiece stowarzyszenia – wcześniej przezeń niedocenione i pominięte

– Habermas uznaje za konkurencyjne sfery publiczne, które dzięki rozwinięciu własnych opozycyjnych dyskursów mogły oddziaływać transformacyjnie na dominującą, liberalną sferę publiczną, zmieniając jej wcześniejsze struktury (Habermas, 2007, s. 11–14). Społeczne organizacje i stowarzyszenia to instytucje, (...) *wokół których krystalizują się autonomiczne sfery publiczne, w których dochodzą do głosu i zyskują własną samoświadomość odrębne tożsamości i interesy* (Habermas, 2007, s. 46). Społeczeństwo cywilne Habermas traktuje wprawdzie wciąż jako szerszą całość, ale – jak pisze za Samuelem Eisenstadtem – (...) *obejmuje ono całą różnorodność pozornie „prywatnych”, lecz potencjalnie autonomicznych aren publicznych odrębnych od państwa* (Habermas, 2005, s. 387). Z jednej strony wytwarzają one (...) *kontrkulturowe kontrsfery publiczne i kontrinstytucje, które wspierają i konsolidują pewne zbiorowe tożsamości, tworzą wewnętrzne więzy solidarności, z drugiej zaś mogą (...) wносить nowe informacje, inaczej interpretować wartości (...) wywierać nacisk na parlamenty i rządy na rzecz określonych polityk* (Habermas, 2005, s. 390). Wielość owych sfer, zróżnicowanych nie tylko tożsamościowo, ale też funkcjonalnie, Habermas chce postrzegać nie tyle w kategoriach opozycji i wyłączności, lecz jako sieć zróżnicowanych, lecz ostatecznie „wzajemnie przenikalnych” dyskursów (Habermas, 2005, s. 394), które mogą z sobą współegzystować.

W ujęciu Chantal Mouffe, w jej założeniu o pluralizmie sfery publicznej, nacisk pada natomiast na konstytutywne konflikty, wokół których tworzą się tożsamości zbiorowe – zbiorowe „my” jako przeciwstawione określonym „onym”. Zarówno liberalna teoria polityczna, jak i Habermasowski model deliberacyjnej demokracji ignoruje jej zdaniem fakt, że (...) *są konflikty, dla których nigdy nie da się znaleźć żadnego racjonalnego rozwiązania* (Mouffe, 2015, s. 19). W przeciwieństwie do podzielanej w tamtych koncepcjach wiary czy nadziei co

do możliwości racjonalnego porozumienia, kompromisowego uwzględnienia różnych interesów, wychodzenia poza partykularny horyzont własnych przeświadczeń i oczekiwań, Mouffe uważa, że należy docenić rolę, jaką w tworzeniu zbiorowych identyfikacji i politycznym działaniu odgrywają afekty i namiętności. Napędzana afektywną energią „agonistyczna ekspresja antagonizmów” miałaby być remedium na niedostatek pluralizmu i brak społecznego zaangażowania – perspektywą ożywienia polityczności w miejsce postpolitycznego zarządzania. Stanowisko to wyrasta wprost ze świadomości kryzysu liberalnej demokracji i dewaluacji instytucji przedstawicielskich, które w przeświadczeniu większości obywateli w praktyce wcale ich nie reprezentują. Można zauważyć, że kryzys ten jest swoistą kulminacją problemu, który Habermas odnotowywał jako ryzyko związane z ustabilizowaniem się układów instytucjonalnych w państwie demokratycznym; nadmierna instytucjonalizacja i usztywnienie struktur politycznej sfery publicznej grozi (...) *wyobcowaniem obywateli z procesu decyzyjnego* (Habermas, 2007, s. 41).

Jak już wspomniałam, diagnoza Mouffe dotycząca kryzysu liberalnej demokracji, narastających sprzeczności o podłożu ekonomicznym, etnicznym i generacyjnym, w sytuacji zablokowania liberalnego systemu, który tym konfliktom nie daje dróg ujęcia ani perspektyw rozwiązania, wydaje się zasadniczo przekonująca. Jednak proponowana przez nią recepta brzmi ryzykownie, a sama teoria „agonistycznej demokracji” przy bliższym wglądzie okazuje się zawierać luki i niekonsekwencje. Próba ożywienia polityczności poprzez wzmacnianie tożsamości i stanowisk opozycyjnych wydaje się strategią, której potencjał w widocznej już dziś perspektywie pozostaje dwuznaczny. Sama Mouffe uznaje, że powstanie (...) *różnych form polityki artykułowanej wokół esencjalistycznych tożsamości typu nacjonalistycznego,*

*religijnego i etnicznego, dążących do nasilenia konfrontacji i prowadzących do bezpośredniej przemocy, jest negatywnym symptomem dominacji liberalnego myślenia, ugruntowanego przez rządy centrolewicy – skutkiem ograniczenia pluralizmu i braku „demokratycznych form identyfikacji”* (Mouffe, 2015, s. 23). Zdaje się ona przyjmować, że w swoim złowrogim kształcie tendencje te stanowią „produkty wtórne” krytykowanej przez nią hegemonii „liberalnego konsensusu”, i jako takie wraz z nią mogłyby zaniknąć. Co znamienne, Mouffe podtrzymuje tę opinię także wobec dalszej ekspansji populistycznej skrajnej prawicy. Uważa, że w tych antypolitycznych i antyestablishmentowych ruchach należy (...) *rozpoznać demokratyczne jądro ich oczekiwań* (Mouffe, 2018) i że są one potwierdzeniem wyczerpania neoliberalnego modelu (Mouffe, 2020). Nadzieje pokłada w rozwoju radykalnej „populistycznej lewicy”, która w kontrze do ruchów prawicowych na nowo zagospodarowałaby polityczną scenę.

W swojej teoretycznej apologii antagonizmu i opozycyjnych tożsamości Mouffe zatrzymuje się jednak w pół drogi, zakładając, że antagonistyczne konflikty powinny być „sublimowane” do postaci „agonistycznej” politycznej konfrontacji, rozgrywanej się w polu symbolicznym, w takiej formie, (...) *w której oponenti nie są wrogami, lecz przeciwnikami, wśród których istnieje konfliktowy konsensus* (Mouffe, 2015, s. 10). Oznacza to ni mniej, ni więcej, że schmittiańska relacja „przyjaciel-wróg” zostaje zastąpiona (...) *relacją przeciwników uznających prawomocność żądań oponenta* (Mouffe, 2015, s. 141). Można by uznać, że to, co teoria ta chce uratować, to nie tyle realność konfliktu, co przede wszystkim „demokratyczne ujęcie dla namiętności”, którym zbyt szybko „eliminacja antagonizmu” i racjonalna bezstronność groziła wyrugowaniem. Doceniając pozytywną rolę konfliktu i sporu, Mouffe faktycznie wskazuje, że w procesie

polaryzacji łatwiej jest o zdecydowaną artykulację odmiennych stanowisk, zaś aktorom społecznym daje to szerszy zakres możliwych polityczno-ideowych identyfikacji, bez ich moralnego wartościowania. Uznanie konfliktu politycznych stanowisk, walczących o hegemonię, jest jej zdaniem lepszym rozwiązaniem niż stosowana w dyskursie liberalnym „perwersyjna” taktyka, polegająca na zakamuflowanym wykluczeniu wszelkich stanowisk, które nie dostosowują się do nowoczesno-refleksyjnych, „dialogicznych” wymogów, i wyłączeniu ich poza zakres polityki (Mouffe, 2008, s. 70–71, 89–91).

Mouffe zdaje się przy tym przyjmować, że wraz z przemianą antagonizmu w agonizm, czyli polityczną kanalizacją konfliktów i sporów, mogą być one swoiście ograniczane i trzymane w ryzach. Trudno to jednak uzgodnić z tym, w jaki sposób ujmuje ona proces formowania opozycyjnych tożsamości, ustanawianych performatywnie w ramach dyskursywnej opozycji „my” – „oni”, a więc zasadniczo relacyjnych i umacnianych przez konflikt. Nawet jeśli nie zakłada to i nie uzasadnia możliwości sięgnięcia do bezpośredniej przemocy, to jak najbardziej wskazuje na możliwość „rytualnego” rozgrywania konfliktów, bez gwarancji uznania „prawomocności” pozycji przeciwnika. Mouffe zdaje się nie dostrzegać problemu, jakim jest polityczna instrumentalizacja konfliktów i ideologicznych sporów, strategiczne podsycanie wrogich emocji, idących w parze z kompletną dyskredytacją przeciwnej strony.

Pokładając nadzieję w nowych ruchach populistycznych, wierzy ona, że mogłyby one instytucjom demokratycznym przywrócić prawdziwie demokratyczną treść; kładzie przy tym akcent na potrzebę nadania owym ruchom społecznym politycznych ram i ich udziału w politycznej grze (Mouffe, 2018). Jak stwierdza, artykulacja niezgody jest niezbędną, lecz jednocześnie (...) *potrzeba konsensusu co do instytucji konstytutywnych dla liberalnej*

*demokracji i co do etyczno-politycznych wartości, które powinny leż u podstaw politycznego zrzeszania się* (Mouffe, 2015, s. 23). Rzecz jasna, oczekuje ona pewnego rodzaju odnowy czy, jak to nazywa, „radykalizacji” owych demokratycznych instytucji. Można jednak zauważyć, że używana przez nią, dość paradoksalnie brzmiąca formuła „konfliktowego konsensusu” nie jest całkiem odległa od założeń dyskursywnej sfery publicznej, w której artykułować miałyby się różne (nieraz sprzeczne) tożsamości i interesy. W teorii agonistycznej w zdecydowanych retorycznych gestach aksjologiczne założenia liberalnej demokracji najpierw są odrzucane, by niejako ukradkiem, po cichu wrócić tylnymi drzwiami. Wprawdzie jej autorka zaraz dodaje, że *interpretacje i sposoby implementacji* tych wartości będą się różniły; ale myśl ta nie odbiega zasadniczo od tezy Habermasa, zgodnie z którą (...) *instytucje i prawne gwarancje swobodnego kształtowania opinii opierają się na niepewnym gruncie politycznej komunikacji tych, którzy czyniąc z nich użytek zarazem je w ich normatywnej treści interpretują, bronią i radykalizują* (Habermas, 2005, s. 389–390). Podobny krytyczny wniosek na temat koncepcji belgijskiej autorki wysuwa też Seyla Benhabib: w „antyfundacjonistycznym” stanowisku Mouffe zauważa ukryty błąd myślenia, polegający na tym, że bierze ono milcząco za oczywistość (...) *moralne i polityczne zasady równości, wolności, demokratycznego uprawomocnienia, których uzasadnienie było podstawowym celem „fundacjonistycznych” teorii demokracji, jakie to stanowisko usiłuje otworzyć odrzucić* (Benhabib, 1996, s. 71). Uznając potrzebę „demokratycznych form identyfikacji” i konsensusu co do instytucji liberalnej demokracji, Mouffe potwierdza, że bez owych podstaw, przynajmniej w pewnym zakresie, nie można się obyć.

## Uwagi końcowe

Jak wynika z powyższych rozważań, koncepcja Mouffe wbrew jej deklaracjom nie jest całkiem wolna od normatywnych założeń na temat polityki demokratycznej. Teoria Habermasa jest jawnie normatywna, ale nie w takim totalizującym sensie. Jak to w swojej krytyce próbowała sugerować belgijska autorka. Staralam się pokazać, że proceduralizm Habermasowski tej teorii demokracji nie stoi w sprzeczności z właściwym dla sposobu istnienia sfery publicznej społeczeństwa cywilnego aspektem performatywnym. To właśnie w tym performatywnym wymiarze możliwe jest jednoczesne urzeczywistnienie obydwu zasad, których Habermas broni jako równorzędnych: zasady prywatnej autonomii (liberalnej wolności) i autonomii publicznej (zbiorowego samostanowienia), przy założeniu, że wspólnie się one wspierają, a żadna nie jest wobec drugiej pierwotna. Ani gwarantowane prawnie przywileje, ani utwierdzanie się w „twardych” tożsamościach zbiorowych nie daje tych możliwości „urzeczywistnienia praw podstawowych”, jakie wynikają z udziału w procesie (...) *który zabezpiecza prywatną autonomię równouprawnionych obywateli, aktywizując zarazem ich autonomię polityczno-obywatelską* (Habermas, 2005, s. 449). Oznacza to jednak, że proces jurydykacji polityki nie jest dobrym kierunkiem i nie wzmacnia deliberacyjnej demokracji. Polityka deliberatywna, jak zauważa Habermas (...) *pozostaje częścią składową złożonego społeczeństwa, które jako całość wymyka się normatywnemu sposobowi ujmowania, właściwemu teorii prawa i jako taka zdana jest (...) na wolnościową kulturę polityczną i oświeconą polityczną socjalizację samych obywateli* (Habermas, 2009, s. 249). ☹

## Agnieszka Rejniak-Majewska –

dr hab., prof. UŁ, zajmuje się problematyką sztuki nowoczesnej i krytyki sztuki, zagadnieniami modernizacji, teorią kultury wizualnej i teorią obrazu. Współredaktorka tomu *Migracje modernizmu. Nowoczesność i uchodźcy* (wspólnie z Wiktorem Marcem i Tomaszem Majewskim, 2014). Autorka książek *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki* (2017) i *Obraz zwielokrotniony. Reprodukacja fotograficzna i wizualne narracje sztuki awangardowej 1910–1939* (2017). Interesuje się też perspektywą kulturowej historii sztuki oraz relacjami sztuki i polityki.

### Afiliacja:

Katedra Badań Kulturowych  
Instytut Kultury Współczesnej  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Łódzki  
e-mail: agnieszka.rejniak@uni.lodz.pl  
ORCID: [0000-0003-1371-999X](https://orcid.org/0000-0003-1371-999X)

## Bibliografia

- Benhabib, S. (red.). (1996). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Calhoun, C. (red.). (1992). *Habermas and Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Cohen, J., Arato, A. (1997). *Spółczesność obywatelska a teoria społeczna*. W: J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej* (s. 137–174). Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Czyżewski, M. (2010). *Rytualny chaos – dwanaście lat później*. W: M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego* (s. 7–13). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne (wyd. II).
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere. *Social Text*, 25/26, 56–89. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2014). *Jak krytyczna jest teoria krytyczna? Przypadek Habermasa i gender*. W: N. Fraser, *Drogi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do liberalnego kryzysu* (s. 37–79). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.



- Habermas, J. (1974). The Public Sphere. An Encyclopedia Article. *New German Critique*, 3, s. 49–55.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka* (Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (A. M. Kaniowski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009). *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej* (A. Romaniuk, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hułas, M. (2019). The Normativity of Habermas's Public Sphere From the Vantage Point of Its Evolution. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica: Ethica – Aesthetica – Practica*, 34, 47–65. <http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.34.04>
- Majewska, E. (2018). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mouffe, Ch. (2005). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (B. Szelewa, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2018). Populists are on the rise but this can be a moment for progressives too. *The Guardian*, 10 September. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/sep/10/populists-rise-progressives-radical-right>
- Mouffe, Ch. (2020). The controversy over left-wing populism. *Le Monde Diplomatique*, May. Pobrane z: <https://mondediplo.com/2020/05/14populism>
- Negt, O., Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: The University of Minnesota Press (wyd. oryginalne: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972).
- Nowak, M., Pluciński, P. (2011). *Problemy ze sferą publiczną. O pożytkach z partykularnych rozstrzygnięć*. W: M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń* (s. 11–47). Kraków: Ha!art.
- Robbins, B. (1990). Introduction, *Social Text*, 25/26, 3–7.
- Young, I. M. (2009). *Bezstronność i obywatelska sfera publiczna* (J. Maciejczyk, tłum.). Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Pobrane z: [http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article\\_id=332](http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=332)

## **The public sphere – how does it exist? Remarks on the agonistic critique of Habermas's theory**

### **Abstract**

The article is a polemic with Chantal Mouffe's position on Jürgen Habermas's theory of the public sphere. In her critique of the post-political neoliberal age, Mouffe considers Habermas as the chief theorist and spokesman of rational consensus, assuming an "a priori social rationality", inscribed in the rules of impartial discourse. The main thesis of the article is that Mouffe's criticism is based on a partial misreading of Habermas's ideas – on the omission of the connections he assumes between formal and informal circuits of communication, and on the excessive emphasis she puts on the normative conditions of "ideal speech situation". To justify this attention in drawn to the evolution of Habermas's theory, related to his assimilation of the arguments of his critics, including the recognition of the diversity and multiplicity of public spheres. Proceduralism in Habermas's theory may be properly understood only within a wider context of democratic legitimation, which means that institutionalized procedures are complementary to the open, unpredictable moments of communicative action, related to the performative mode of existence of the public sphere. The following part of the article concerns Mouffe's idea of "conflictual consensus". Regardless of the ontologization of conflict, which underlies Mouffe's theory of the political, she is unable to do without the institutional framework of democracy. On the level of deeper justifications, the theory of agonistic democracy seems therefore inconsistent. After all, Mouffe's idea of transforming

antagonism into agonism, though often questionable in political practice, refers precisely to the mediating role of commonly recognized institutions and procedures.

**Keywords:** public sphere(s), democracy, agonistic pluralism, conflictual consensus, Chantal Mouffe, Jürgen Habermas.