

Ewa Bobrowska  
Uniwersytet Jagielloński

## DEBATA PUBLICZNA W ŚWIETLE ANALIZY Dyskursu. KRYTERIA PORÓWNAWCZE

W artykule podjęta jest próba wypracowania kryteriów, za pomocą których można ustalać relacje między dyskursami obecnymi na scenie publicznej, a także ich stosunek do demokracji. W pierwszej części zarysowany jest problem, na który odpowiedzią ma być proponowany model analityczny. Odwołując się do artykułu Sergiusza Kowalskiego ukazując najważniejsze linie podziałów na polskiej scenie publicznej. Część druga poświęcona jest dyskusji koncepcji dyskursu społeczeństwa obywatelskiego Jeffreya Alexandra. Wyprowadzone z niej kategorie (poza kodami, także pojęcie wspólnoty dyskursywnej oraz wspólnoty wyznaczanej w dyskursie) wykorzystuję w przedstawionym w części trzeciej modelu, który w – odróżnieniu od koncepcji Alexandra – odnosi się nie tylko do dyskursów obywatelskich, ale także nieobywatelskich czy wręcz antyobywatelskich.

Główne pojęcia: dyskurs społeczeństwa obywatelskiego; wspólnota dyskursywna; wspólnota wyznaczana w dyskursie; figura mitycznego wroga.

W ostatnich latach wady polskiej debaty publicznej stały się faktem tak powszechnie dostrzeganym, że dyskusje na ten temat podejmowane są nie tylko w gronie naukowców, ale także w mediach. Główni uczestnicy tej debaty – politycy czy dziennikarze – zauważają postępującą radykalizację języka polityki, piętnują ten fakt, a czasami składają samokrytykę. To jednak w niewielkim stopniu przyczynia się do przełamania patowej sytuacji, w której zwaśnione strony nie potrafią nawiązać ze sobą skutecznego dialogu. Spór staje się przy tym tak silny, że dochodzi do wzajemnego oskarżania się o podważanie zasad demokracji.

Najbardziej interesujące w tej sytuacji jest to, że chociaż nietrudno zidentyfikować głównych przedstawicieli skłóconych stron i przypisać im typowe opinie, to jednak interpretacje podłoża tego sporu mogą być bardzo różne. Od takich, w których twierdzi się, że różnice stanowisk są w istocie bardzo niewielkie, a konflikt jest celowo wyolbrzymiany, do takich, w których zarzuty o kwestionowanie demokracji i dążenia autorytarne są bardzo serio wyrażane.

Celem niniejszego tekstu nie jest przedstawienie kolejnej interpretacji czy opisu zasadniczych podziałów na polskiej scenie publicznej, ale próba wypracowania siatki pojęciowej, która mogłaby przyczynić się do zobiektywizowania dyskusji na ten temat. Chodzi więc o zaproponowanie pewnych wspólnych kryteriów opisu dyskursów, które umożliwiłyby systematyczne porównywanie ich ze sobą i na tej podstawie ustalenie, jaka jest natura sporu między wybranymi dyskursami, jak głębokie są

podziały i gdzie upatrywać można jakichś punktów stycznych, które mogłyby stać się punktem wyjścia do podjęcia dialogu.

### Kontrowersyjne dyskursy

Przyglądając się polskiej scenie publicznej można zauważyć, że spory i konflikty przebiegają nie tyle, albo nie tylko między indywidualnymi uczestnikami debaty, ale raczej między użytkownikami dyskursów, które w odmienny, a nawet sprzeczny sposób opisują rzeczywistość i oceniają ją wedle różnych kryteriów. Być może najbardziej wyrazistym tego przykładem jest wieloletnia kontrowersja, w której adwersarzami są z jednej strony „Gazeta Wyborcza”, a z drugiej – „Radio Maryja”. Spór między nimi rzadko dotyczy jakichś szczegółowych kwestii, rozgrywa się natomiast na poziomie znacznie bardziej podstawowym, dotyczy przyjmowanej wizji świata i pewnych wyjściowych założeń na temat pożądanego kształtu społeczeństwa. Tak silne kontrowersje jeszcze do niedawna zdawały się przebiegać poza głównym nurtem życia publicznego, w ostatnich latach linia podziałów przesunęła się jednak do centrum. Przed przystąpieniem do zaprezentowania proponowanego modelu warto więc bliżej przyjrzeć się tym podziałom. Dobrym punktem wyjścia niniejszych rozważań jest artykuł Sergiusza Kowalskiego (2010), autor nie tylko opisuje zasadnicze wątki obecne w dyskusji, ale także podejmuje próbę porównania ich ze sobą, odnosząc każdy z opisanych dyskursów do pewnych wspólnych kryteriów.

Przedmiotem rozważań Kowalskiego są dwa – jak je nazywa – głosy obecne w polskiej debacie publicznej. Są to dwa odmiennie sposoby opisywania rzeczywistości, na tyle zobiektywizowane, iż utrzymują się w debacie od początku przemian i to niezależnie od tego, że zmieniają się wyrażające je osoby. Każdy z opisywanych głosów posługuje się własną wewnętrzną logiką. Są one przy tym tak różne, że inaczej definiują przedmiot sporu, posługują się odmienną filozofią sporu i w rezultacie sens wyrażanych stanowisk jest różny dla każdej ze stron. Konflikty między nimi zachodzą więc nie tylko na poziomie komunikacji, ale także, a może nawet przede wszystkim na poziomie metakomunikacji, a łącząca je relacja ma charakter kontrowersji. Głosy nie tylko zatem inaczej opisują i oceniają rzeczywistość, ale – rzecz by można – mijają się. Wypowiedzi formułowane w kontekście jednego z nich, gdy są odczytywane w kontekście drugiego, zmieniają swoje znaczenie. A to oznacza, że w debacie nastąpiło coś w rodzaju pęknięcia, które powoduje, że dialog i dochodzenie do wspólnych rozwiązań okazują się co najmniej utrudnione. Nie tyle więc dialog, ile wzajemne dyskwalifikowanie się charakteryzuje relacje użytkowników obu głosów.

Problem, który diagnozuje Kowalski, nie sprowadza się jednak tylko do tego. Jeden z wyróżnionych głosów nie tylko bowiem dyskwalifikuje przeciwnika, ale także „sam ład, z którego dobrodziejstw korzysta (po to m.in., żeby go dyskwalifikować)” (tamże, s. 47). Zasadniczym celem tekstu autora jest więc próba zrozumienia paradoksu polegającego na tym, że na scenie publicznej funkcjonują obok siebie dwa zwalczające się dyskursy<sup>1</sup>, z których jeden kwestionuje istniejący ład.

<sup>1</sup> Stosowane przez Kowalskiego pojęcie głosu jest tak zdefiniowane, że odpowiada temu, co w niniejszym tekście jest nazywane dyskursem. Pojęcie dyskursu bliżej definiuję w przypisie 7.

Szukając rozwiązania tej zagadki, Kowalski porównuje ze sobą oba głosy, każdy z nich odnosząc do pewnych wspólnych kryteriów i stwierdza, że relacja między nimi na jednej z wyróżnionych płaszczyzn ma charakter symetryczny, podczas gdy na drugiej okazuje się asymetryczna.

Jeśli wziąć pod uwagę – na pierwszej płaszczyźnie – to, czego dotyczą treści i opinie wyrażane w głosach, to oba mówią nie o kwestiach szczegółowych, ale takich, które są związane z oceną ładu społeczno-politycznego i z tych względów umieścić je można na tym samym poziomie metapolityki. Pod tym właśnie względem układ jest symetryczny, bo oba głosy odnoszą się do metapolityki, choć czynią to – jak stwierdza Kowalski – w przebraniu polityki. Asymetria ujawnia się natomiast na drugiej płaszczyźnie, gdzie brany jest pod uwagę wyrażany w głosach stosunek do istniejącego ładu. O ile bowiem głos pierwszy akceptuje ład, w którym i poprzez który osiąga swoje cele, o tyle głos pesymistyczny korzysta z niego, jednocześnie go kwestionując. W istocie więc wykorzystuje go instrumentalnie do tego, by zastąpić go czymś innym. Stanowisko pierwszego głosu wydaje się więc spójne i raczej nieproblematyczne, podczas gdy głos drugi zmuszony jest do podjęcia pewnej gry. W głosie pesymistycznym, jak pisze Kowalski, „podanie metapolityki w politycznym opakowaniu owocuje **polityczną** legitymizacją **metapolitycznej** delegitymizacji, która ukazywana jest jako prawomocny polityczny wybór w ramach dopuszczalnej politycznej różnicy zdań; innymi słowy – planowana rewolucja powołuje się na przyzwolenie systemu, który obiecuje obalić” (tamże, s. 48).

Teza ta poparta jest bardziej szczegółowym opisem opinii, które przypisać można każdej ze stron sporu. W największym skrócie można je streścić następująco. Ponieważ głównym punktem niezgody między opisywanymi głosami jest ocena zmian, jakie nastąpiły w Polsce po 1989 roku, Kowalski nazywa je z jednej strony głosem **optymizmu ustrojowego** i z drugiej – **ustrojowego pesymizmu**. Głos optymistyczny wyraża oczywiście **akceptację istniejącego ładu**. Uznaje więc, że w Polsce zaistniała demokracja, że Polska jest wreszcie normalnym krajem, który szybko się rozwija i ma dobre perspektywy na przyszłość. Wprawdzie nie wszystkie problemy są już rozwiązane, ale istnienie instytucji demokratycznych stanowi gwarancję, że uda się to zrobić rozważnie i spokojnie. Charakterystyczne dla tego głosu jest także konsensualne rozumienie demokracji, a więc takie, w którym szuka się przede wszystkim kompromisu. Głos pesymistyczny – przeciwnie – odwołuje się do konfliktowego rozumienia demokracji, a obecny **ład ocenia bardzo krytycznie**. Przede wszystkim dlatego, że wolność i demokracja nie są w nim tym, za co się podają, są ułomne, a nawet pozorne. Porządek, jaki zaistniał po 1989 roku, jest niesprawiedliwy, oparty na układach i niejawnych powiązaniach, a prawda o tym nie może przebić się do opinii publicznej. Fetowane przez optymistów zmiany nie są zatem ani satysfakcjonujące, ani wystarczające, a stan obecny należy traktować jako stan przejściowy – stan, który trzeba zastąpić czymś zasadniczo innym i nowym. Opinie i oceny są więc sprzeczne, co dostrzegane jest przez użytkowników głosów, którzy „rozpoznają wzajemnie swoją obecność, uznając ją za **nieprawidłowość**” (tamże, s. 77) i symbolicznie się wykluczając.

W przedstawionym opisie łatwo rozpoznać wątki, które pojawiają się w wypowiedziach osób publicznych, nietrudno je też przypisać poszczególnym, zbiorowym aktorom. W chwili obecnej głos optymistyczny pojawia się głównie wśród osób popierających Platformę Obywatelską (PO), podczas gdy głos pesymistyczny – Prawo i Sprawiedliwość (PiS). Rodzi się jednak pytanie, czy teza Kowalskiego o asymetryczności dyskursów jest rzeczywiście dobrze uzasadniona.

Z opisu głosu optymistycznego oraz pesymistycznego nie wydaje się wynikać, by słowo *ład* w obu dyskursach odnosiło się do tego samego. W pierwszym przypadku chodzi na pewno o instytucje demokratyczne – instytucje ustrojowe, w drugim jednak sprawa nie jest już tak oczywista. Kwestionuje się tu bowiem w większym stopniu to, jak instytucje demokratyczne są wykorzystywane i jaki typ ładu społecznego (czy raczej nieładu, niesprawiedliwości i nadużyć) jest tego wynikiem. Trudno jednak stwierdzić, czy ta krytyczna ocena prowadzi do postulatu, by demokrację zastąpić innym ustrojem (wiadomo jedynie, że preferowana jest konfliktowa wizja demokracji), czy też może spowodować, by demokracja stała się bardziej „autentyczna”, otwarta na potrzeby społeczeństwa. Innymi słowy, by instytucje demokratyczne służyły szeroko rozumianemu społeczeństwu, a nie tylko uprzywilejowanym grupom. Porównując oba głosy, Kowalski zdaje się więc nie uwzględniać tego, co sam podkreślił, opisując je jako odmienne i znajdujące się w relacji o charakterze kontrowersji, tj. jako głosy, które odmiennie definiują przedmiot sporu. Źródłem tego przeoczenia jest – jak się wydaje – zbyt uboga, zbyt ciasna siatka pojęciowa, na tle której porównane zostały ze sobą analizowane głosy.

Celem niniejszego tekstu nie jest dyskusja na temat dyskursów obecnych w debacie publicznej, ale próba wypracowania siatki pojęciowej, która pozwalałaby je ze sobą porównywać. Propozycja Kowalskiego, by w takich porównaniach wykorzystywać odróżnienie dwóch poziomów: polityki i metapolityki, z pewnością pomaga wstępnie uporządkować analizowane dyskursy, rodzi się jednak pytanie, czy każda dyskusja na poziomie metapolityki jest zagrożeniem istniejącego ładu ustrojowego. Wydaje się, że potrzebne jest bardziej ogólne kryterium, za pomocą którego oceniany byłby stosunek dyskursów do demokracji, należy jednocześnie wypracować bardziej rozbudowaną typologię uwzględniającą różne relacje między dyskursami, które rozważane byłyby na kilku poziomach. W kolejnej części tego artykułu odwołam się do koncepcji dyskursu społeczeństwa obywatelskiego Alexandra, która – w moim przekonaniu – może być dobrym punktem wyjścia w takich poszukiwaniach.

### **Dyskurs społeczeństwa obywatelskiego**

Spółeczeństwo obywatelskie jest jednym z trzech – obok kultury i działania – głównych obszarów zainteresowania Alexandra. Budując swą koncepcję społeczeństwa obywatelskiego autor ten nawiązał do teorii Talcotta Parsonsa, którą jednak pod pewnymi istotnymi względami zmodyfikował. Parsons – jak wiadomo – wyróżniał w nowoczesnym społeczeństwie cztery podstawowe podsystemy: adaptacji (A), osiągnięcia celów (G), kultuwowania wzorów (L) oraz integracji (I). Instytucjonalną formą tego ostatniego była, według niego, społeczna wspólnota oparta na uniwersa-

listycznym typie solidarności. Alexander, podobnie jak on, definiuje społeczeństwo obywatelskie jako jedną ze sfer w społeczeństwie, umieszcza je jednak na tle polityki i ekonomii, ale także religii, pokrewieństwa i nauki. Przede wszystkim jednak w swym ujęciu społeczeństwa obywatelskiego wykorzystuje własne propozycje teoretyczne rozwijane w dyskusji z Parsonsa koncepcją działania i kultury.

O ile Parsons uwydatniał głównie zinstytucjonalizowany wymiar życia społecznego, o tyle Alexander przejawów społeczeństwa obywatelskiego poszukuje na trzech poziomach: interakcji społecznych, instytucji oraz kultury. Zgodnie z tym społeczeństwo obywatelskie określa jako częściowo zrealizowaną wspólnotę opartą na uniwersalistycznym typie solidarności, która ma własny kulturowy idiom, własne instytucje – wśród nich najważniejsze to instytucje prawne i dziennikarskie (*journalistic*), a także odróżnialne praktyki interakcyjne, takie jak obywatelskość, krytycyzm, szacunek i równość (Alexander 1998)<sup>2</sup>. Inaczej niż Parsons zakłada przy tym, że relacje między różnymi podsystemami w społeczeństwie nie muszą być zrównoważone, w szczególności uniwersalistyczna wspólnota może być pod negatywnym wpływem zarówno innych subsystemów, jak i partykularystycznych wspólnot, etnicznych czy rasowych (por. Mouzelis 2008).

Zarysowane różnice powodują, że koncepcja Alexandra jest w dużej mierze oryginalna i pod wieloma względami przewyżcza słabość ujęcia Parsonsa<sup>3</sup>. W koncepcji tej ważne miejsce zajmuje **analiza dyskursu** i właśnie ze względu na to będzie ona tutaj rozważana. Postaram się wykazać, że na jej gruncie można wypracować kryteria opisu dyskursów funkcjonujących na scenie publicznej, wymaga to jednak szczegółowego rozważenia kwestii **granic społeczeństwa obywatelskiego**, która w koncepcji Alexandra nie jest wystarczająco jasno postawiona.

Analiza dyskursu zajmuje – jak wspomniałam – ważne miejsce w koncepcji Alexandra. Jednym z istotnych tego powodów jest obserwacja, że społeczeństwo obywatelskie łączy ludzi, którzy nigdy nie spotykają się bezpośrednio. Warunkiem wytworzenia się poczucia wspólnoty między nimi jest zatem wykształcenie jej symbolicznej reprezentacji w określonym języku.

Przejawem społeczeństwa obywatelskiego na poziomie kultury jest zatem szczególny projekt dobrego społeczeństwa, wyrażany w różnego rodzaju wypowiedziach. Alexander nie koncentruje się jednak na wprost formułowanych wizjach takiego społeczeństwa, analizuje natomiast wypowiedzi stanowiące opis i ocenę konkretnych wydarzeń i odkrywa zawarte w nich *implicite* założenia na temat stanu pożądanego. W ten sposób rekonstruuje głębokie struktury znaczeniowe – tzw. **kody dyskursu społeczeństwa obywatelskiego**. Zapisany jest w nich projekt „dobrego

<sup>2</sup> Określenie wspólnoty obywatelskiej jako częściowo zrealizowanej oznacza, że oprócz niej w społeczeństwie funkcjonują także inne wspólnoty, takie jak rodzina, wspólnoty religijne i inne, stąd udział w społeczeństwie obywatelskim ma charakter aspektowy i nie wyklucza uczestnictwa także w innych wspólnotach. Być może dlatego w późniejszej pracy Alexander chętniej używa określenia *civil sphere* (Alexander 2006).

<sup>3</sup> Widoczne jest podobieństwo między Alexandra ujęciem znaczenia sfery obywatelskiej w demokratycznym społeczeństwie a koncepcją Habermasa sfery publicznej. Ujęcie Alexandra jest jednak znacznie bardziej kulturowe. Por. na ten temat Alexander 2000.

społeczeństwa” oraz, jako jego dopełnienie, obraz społeczeństwa stanowiącego jego zaprzeczenie. Obok kodów obywatelskich w dyskursie funkcjonują zatem kody kontrobywatelskie. Każdy z nich zawiera listę powiązanych ze sobą cech rozmieszczonych na trzech poziomach: motywacji aktorów społecznych, instytucji i interakcji. Cechy zapisane w kodzie obywatelskim połączone są relacjami podobieństwa, a jednocześnie każda z nich ma swego, będącego jej zaprzeczeniem odpowiednika w kodzie kontrobywatelskim. I tak aktorzy w społeczeństwie obywatelskim mają być między innymi racjonalni i autonomiczni, tworzone przez nich relacje – otwarte i oparte na zaufaniu, a instytucje mają działać zgodnie z jasnymi regułami. W opozycji do tego w kodzie kontrobywatelskim aktorzy są zależni i nieracjonalni, interakcje skryte i nieufne, a instytucje skorumpowane<sup>4</sup>.

Dyskurs społeczeństwa obywatelskiego ma zatem **binarną strukturę**, co, zdaniem Alexandra, wynika przede wszystkim z tego, że pełne znaczenie projektu pozytywnego ujawnia się dopiero w konfrontacji z tym, co wartościowane jest negatywnie, co zasługuje na potępienie i wykluczenie. Binarna struktura tego dyskursu powoduje jednocześnie, że nie jest on wolny od podziałów typu *my – oni*, od wyobrażenia przeciwnika, a nawet wroga<sup>5</sup>. Dyskurs społeczeństwa obywatelskiego jest zatem nie tylko włączający, ale także wyłączający, stawia wymagania i wyklucza ze wspólnoty struktury i osoby, które ich nie spełniają.

To, co godne uznania i to, co godne potępienia, opisane jest jednak na tyle ogólnie, że nie determinuje w pełni treści wypowiedzi. Oznacza to, że odwołując się do tych samych kodów można inaczej przedstawiać i oceniać te same wydarzenia, zwłaszcza, że – i to jest szczególnie godne podkreślenia – w konkretnych wypowiedziach na temat życia społecznego obywatelskie i kontrobywatelskie kody mogą łączyć się z innymi dyskursami i w efekcie obywatelskość i nieobywatelskość może wypełniać się różnymi treściami. Chociaż więc opisane przez siebie kody Alexander uznaje za uniwersalną strukturę, która pojawia się wszędzie tam, gdzie doszło do wykształcenia demokracji, pokazuje jednocześnie, że w różnych kontekstach historycznych i kulturowych problem włączania i wykluczania ze społeczeństwa obywatelskiego może być różnie rozwiązywany. Co więcej, w jednym i tym samym czasie i w obrębie jednego społeczeństwa, odwołując się do tych samych kodów, aktorzy ścierają się ze sobą na temat tego, kto zasługuje, a kto nie, na miano członka wspólnoty.

„Kulturowy rdzeń społeczeństwa obywatelskiego – pisze Alexander – jest złożony nie tylko z kodów, ale i kontrkodów. [...] Z jednej strony istnieje kod rozszerzający, który identyfikuje aktorów i struktury społeczeństwa obywatelskiego w kategoriach, które promują szerszą inkluzję i narastający szacunek dla praw jednostkowych; z drugiej zaś jest kod ograniczający, który aktorów i struktury identyfikuje w kategoriach skoncentrowanych na przypisanych tożsamościach grupowych

<sup>4</sup> Pełny opis kodów znaleźć można między innymi w książce J. Alexandra, *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology* (2003).

<sup>5</sup> Jak zauważa Alexander, konceptualizacja i instytucjonalizacja dobra wymaga jednoczesnej konceptualizacji zła, takiego jak np. nazizm (2003: 115), inna sprawa, że od dyskursu społeczeństwa obywatelskiego oczekiwać by można, by oponenci byli w nim postrzegani raczej nie jako wrogowie, ale ci, którzy nie respektują zasad tego społeczeństwa.

– tożsamościach ugruntowanych w sferze „etycznej” – i w konsekwencji promuje wykluczenie. Dyskurs społeczeństwa obywatelskiego jest ukonstytuowany przez ciągłą walkę między tymi kodami i aktorami, którzy się do nich odwołują, każdy z nich dąży do uzyskania hegemonii w politycznym obszarze poprzez uzyskanie definicyjnej kontroli nad zachodzącymi wydarzeniami” (Alexander 2000: 297).

Walki o uzyskanie definicyjnej kontroli nad wydarzeniami prowadzone na poziomie dyskursu nie pozostają bez wpływu na pozostałe poziomy funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. W pracy *The Civil Sphere* (2006) Alexander ukazuje krytyczną rolę uniwersalistycznej solidarności w demokratycznej polityce. Pewne ważne konflikty społeczne w nowoczesnym społeczeństwie interpretuje jako walkę o włączenie marginalizowanych – zewnętrznych grup do sfery cywilnej. Sukces włączającego ruchu społecznego w dużej mierze zależy w świetle tego od jego dyskursywnej reprezentacji oraz zdolności definiowania swoich problemów jako „deficytów” w społeczeństwie obywatelskim. „Walki polityczne są w części o to – pisze Alexander – jak rozmieścić aktorów w strukturze dyskursu społeczeństwa obywatelskiego” (tamże, s. 65). W walkach, które kończą się sukcesem, dyskursywne reprezentacje i efektywne obywatelskie wy tłumaczenie generują solidarność oraz identyfikację opinii publicznej z zewnętrznymi grupami, jeśli natomiast oponenci mają większą siłę perswazji, to legitymizują ekskluzję<sup>6</sup>.

Wizja społeczeństwa obywatelskiego, jaka wyłania się z zarysowanej koncepcji Alexandra, jest bardzo dynamiczna i otwarta na różne sytuacje. Wysiłek tego autora jest skierowany na urealnienie myślenia o tym społeczeństwie, na wykazanie, że właściwy mu uniwersalistyczny typ solidarności nigdy nie jest rozszerzony na wszystkich ludzi, przeciwnie – jak każda realnie istniejąca wspólnota, także i obywatelska, musi jakoś rozwiązywać problem swoich granic, a ich przebieg w realnym społeczeństwie jest zawsze kwestią dyskusji, konkurujących ze sobą, czy wręcz zwalczających się, interpretacji. To, co jest siłą omawianej koncepcji, staje się jednak jednocześnie źródłem pewnych niejasności, nie jest bowiem pewne, jak właściwie wyznaczane są na jej gruncie granice wspólnoty obywatelskiej (Mouzelis 2008).

Źródła tych wątpliwości można doszukiwać się w tym, że **kody dyskursu** zostały opisane na **wysokim poziomie ogólności** i w konkretnych wypowiedziach są na różne sposoby konkretyzowane. Wydaje się jednak, że ważniejszym powodem

<sup>6</sup> W cytowanej pracy znaleźć można między innymi omówienie walki Afroamerykanów o swoje prawa obywatelskie oraz ustosunkowanie się do kwestii żydowskiej. Ciekawe uwagi polemiczne dotyczące zwłaszcza pierwszej kwestii odnaleźć można w artykule Morrisa (2007). Dodać trzeba, że – zgodnie z tzw. mocnym programem socjologii kultury – w ujęciu Alexandra kultura, której przypisana jest względna autonomia, może być traktowana jako czynnik wyjaśniający pewne procesy społeczne. Kultura stanowi jedno z trzech środowisk działania (obok osobowości i systemu społecznego), a dostarczane przez nią znaczenia wykraczają poza to, co zostało zinstytucjonalizowane. Powoduje to, że kultura wytwarza naddatek znaczeń w stosunku do wartości, które już zostały zinstytucjonalizowane, co może być źródłem napięć i dystansu w konkretnym akcie działania. Wskazuje to na drogę, jaką kultura – w tym utrwalone w kodach dyskursu społeczeństwa obywatelskiego wyobrażenia na temat motywacji aktorów społecznych, relacji i instytucji – może przenikać na poziom interakcji społecznych (por. na ten temat Alexander 1998).

niejasności jest to, że w omawianej koncepcji funkcjonują obok siebie **dwa różne kryteria wyznaczania granic wspólnoty**. Zamienne stosowanie tych dwóch kryteriów nie jest jednak wadą koncepcji Alexandra, przeciwnie, dynamika jego modelu w dużej mierze wynika właśnie z tego, że oba te kryteria są w nim wykorzystywane.

Alexander pisze np., że społeczeństwo amerykańskie jest wprawdzie głęboko podzielone, osiągnęło jednak podstawowy konsens wokół opisanych przez niego kodów dyskursu i w tym sensie można o nim mówić, że jest społeczeństwem obywatelskim. Kryterium, jakie zostało tu zastosowane, dotyczy więc tego, czy członkowie społeczeństwa posługują się tymi samymi kodami. Z innym kryterium mamy do czynienia wtedy, gdy mówi się, że kody wykorzystywane są przez uczestników komunikacji do ustalania, kto zasługuje na miano członka wspólnoty. Alexander pisze np., że: „Polityczne walki o status niższych klas społecznych, mniejszości rasowych czy etnicznych, kobiet, dzieci, kryminalistów, albo osób mentalnie, emocjonalnie i psychicznie upośledzonych zawierają zawsze dyskursywną walkę o to, czy dyskurs wolności może być na nie rozszerzony i do nich zastosowany” (tamże, s. 302).

W tym przypadku nie tyle kody, jakimi posługują się uczestnicy komunikacji, ale to, komu są skłonni przypisać cechy przez te kody wymagane, jest czynnikiem decydującym o granicach wspólnoty.

Z przytoczonych tu wypowiedzi Alexandra można wyprowadzić dwa różne kryteria wyznaczania granic społeczeństwa obywatelskiego. **Pierwsze** z nich pojawia się wtedy, gdy wskazuje on na to, jakimi **kodami** posługują się uczestnicy komunikacji, **drugie** – gdy zauważa, że oni sami posługują się tymi kodami, by **rozstrzygać**, kto powinien być **zaliczony do wspólnoty**. O ile więc pierwsze odnosi się do **reguł**, które w wypowiedziach są wykorzystywane i może być podstawą określania zasięgu **wspólnoty dyskursywnej**<sup>7</sup>, o tyle drugie dotyczy **świata** w tych wypowiedziach **przedstawianego**. Odwołując się do tego kryterium można więc mówić o **wspólnocie wyznaczanej w dyskursie**.

Zasięg wspólnoty dyskursywnej można ustalić dzięki temu, że uczestnicy komunikacji, formułując swoje wypowiedzi „ujawniają się” poprzez to, jakich reguł używają. Ich własne poczucie przynależności czy związków z innymi aktorami, nie odgrywa tu żadnej roli. W przypadku drugiego kryterium sytuacja jest wprost przeciwna – uczestnicy komunikacji budują w wypowiedziach pewien obraz rzeczywistości społecznej, przypisując aktorom i instytucjom określone cechy i poprzez to

---

<sup>7</sup> Pojęcia wspólnoty dyskursywnej używam w sposób, który jest przyjęty na gruncie językoznawstwa. Przypomnijmy, że potrzeba wprowadzenia pojęcia dyskursu pojawiła się w językoznawstwie wraz z przekonaniem, że pomiędzy dwoma tradycyjnie wyróżnianymi poziomami: językiem i mową, należy także założyć istnienie poziomu trzeciego, na którym umieścić by można różnego rodzaju reguły wpływające na sposób użytkowania języka. Przyjęto zatem założenie, że mowa – rzeczywiste wypowiedzi uczestników komunikacji – jest regulowana nie tylko regułami językowymi (poziom języka), ale także pewnymi bardziej szczegółowymi regułami – regułami dyskursu. Stanowią one rodzaj filtra nałożonego na język i określającego sposób jego użytkowania. Ludzie, którzy posługują się tymi samymi regułami dyskursu, tworzą tzw. wspólnotę dyskursywną. O ile więc użytkownicy tego samego języka tworzą wspólnotę językową, o tyle w jej ramach wyróżnić można szereg wspólnot dyskursywnych (Bobrowski 2004; Gajda 2001).

wyznaczając granice wspólnoty. Rozstrzygające staje się tu zatem to, jak oni sami definiują zjawiska społeczne. Wynika z tego, że kategoria wspólnoty wyznaczonej w dyskursie może być pomocna w analizie skierowanej na identyfikowanie zbiorowych aktorów społecznych.

Przedstawiona koncepcja dyskursu społeczeństwa obywatelskiego jest dobrym punktem wyjścia do zbudowania modelu, który może być pomocny w analizie dyskursów obecnych na scenie publicznej. Wprawdzie nie są w niej uwzględnione inne, nieobywatelskie dyskursy, które w proponowanym przeze mnie modelu będą brane pod uwagę, dostarcza ona jednak dobrego narzędzia badawczego w postaci opisanych kodów dyskursu społeczeństwa obywatelskiego. Wprowadzone rozróżnienie na wspólnotę dyskursywną i wspólnotę wyznaczaną w dyskursie ułatwia prześledzenie różnych układów, jakie mogą się wytwarzać w życiu publicznym i pozwala łączyć analizę nastawioną na rekonstruowanie głębokich struktur znaczeniowych z taką, której celem jest identyfikowanie zbiorowych aktorów życia społecznego.

### Proponowany model

Model, który chciałabym zaproponować, ma być pomocny w analizie funkcjonujących na scenie publicznej dyskursów, ich wzajemnych relacji i tego, jak głębokie są różnice między nimi. Kontekstem, w jakim jest on sytuowany, jest demokracja, dlatego analizowane są w nim nie tylko relacje między dyskursami, ale także ich stosunek do dyskursu społeczeństwa obywatelskiego. Zgodnie z twierdzeniem Alexandra (że opisane przez niego kody są uniwersalną strukturą, która pojawia się wszędzie tam, gdzie doszło do wytworzenia demokracji) traktuję je jako kompatybilne z demokracją i w modelu czynię z nich stały punkt odniesienia rozpatrywanych dyskursów. Przyjmuję bowiem założenie, że w społeczeństwach, w których funkcjonują demokratyczne instytucje ustrojowe, obok dyskursów obywatelskich mogą istnieć także nieobywatelskie czy wręcz antyobywatelskie.

Oprócz kodów dyskursu społeczeństwa obywatelskiego w modelu wykorzystane są pojęcia wspólnoty dyskursywnej oraz wspólnoty wyznaczonej w dyskursie. Główne, postawione tu pytanie dotyczy tego, jak przebiegają **granice** między tak rozumianymi **wspólnotami** i jak w konsekwencji układać się mogą **relacje** między **dyskursami**. Problem ten rozpatrywany jest jednak na trzech różnych poziomach, na każdym z nich dyskursy są analizowane pod innym kątem widzenia. Poziom **pierwszy** zorganizowany jest wokół pojęcia **wspólnoty dyskursywnej**. Dyskursy są tu porównywane ze względu na stosowane w nich kody i ich stosunek do tych, które opisał Alexander. Na **drugim** poziomie wprowadzam pojęcie **wspólnoty wyznaczonej w dyskursie**. Umożliwia to rozważenie relacji między dyskursami ze względu na oba wyróżnione wyżej kryteria – zarówno to, jakimi **regułami** posługują się uczestnicy komunikacji, jak i to, jak **przedstawiają** w swych wypowiedziach **rzeczywistość społeczną** i jak w rezultacie przebiegają granice wspólnoty, z którą skłonni są się solidaryzować. Na **trzecim**, ostatnim poziomie uwaga skoncentrowana jest głównie na wspólnotce wyznaczonej w dyskursie. Sposób wyznaczania tej wspólnoty jest jednak rozpatrywany z jednego, szczególnego punktu widzenia,

jakim jest stopień realizmu **generowanego** w dyskursie **obrazu wroga**. Figura „mitycznego” wroga znacząco wpływa bowiem zarówno na sposób postrzegania granic własnej wspólnoty, jak i na to, jaką rolę odgrywają w dyskursie kody, w których zapisany jest projekt „dobrego społeczeństwa”.

W modelu zaproponowane są zatem pewne kryteria analizy dyskursów, równocześnie jednak na każdym z wyróżnionych poziomów rozpatrywane są możliwe relacje między nimi. W rozważaniach tych dla uproszczenia wywodu wprowadzam tylko dwa dyskursy, z których przynajmniej jeden jest zawsze obywatelski.

### **Stosunek do kodów, czyli wielkie wspólnoty dyskursywne**

Zgodnie z jednym z wyjściowych założeń stojących u podstaw proponowanego modelu, na scenie publicznej funkcjonować mogą zarówno dyskursy obywatelskie, jak i nieobywatelskie. Pierwsza, narzucająca się płaszczyzna analizy dotyczyć więc musi tego, jaki **projekt „dobrego społeczeństwa”** przyjmowany jest w dyskursach<sup>8</sup>. Jeśli przyjąć, że przynajmniej jeden z nich odwołuje się do **kodów społeczeństwa obywatelskiego**, podstawowe pytanie odnosić się będzie do tego, jaki jest jego **zasięg** i czy poza nim wykształciły się **odrębne dyskursy o własnych kodach**. Określając w ten sposób granice wspólnot dyskursywnych można ustalić, czy wśród uczestników komunikacji panuje zgoda co do projektu „dobrego społeczeństwa”, czy też różnią się oni pod tym względem. W przypadku ewentualnych różnic opisać je można za pomocą trzech kryteriów. Po pierwsze, na ile odmienne projekty „dobrego społeczeństwa” są osadzone w wykształconych i utrwalonych dyskursach, jak bardzo zaś są rozproszone i okazjonalnie wyrażane. Po drugie, jeśli są osadzone w odmiennych dyskursach, to jaki jest ich zasięg i – po trzecie – w jakim stopniu właściwe im kody odbiegają od tych, które są charakterystyczne dla dyskursu społeczeństwa obywatelskiego. Uzyskujemy w ten sposób rodzaj mapy, która pozwala ustalić, jak głębokie są różnice między uczestnikami komunikacji i jak dalece są one umocowane w zobiektywizowanych, zdolnych do reprodukcji dyskursach.

Opis ten nie wyczerpuje oczywiście wszystkich możliwych podziałów na scenie publicznej. Kody dyskursu czy to obywatelskiego, czy nieobywatelskiego są nie tylko bardzo ogólne – co podkreśla Alexander – ale odnoszą się do jednej tylko kwestii, do projektu „dobrego społeczeństwa”. Dlatego skonstruowanie wypowiedzi, w której zawarty byłby pełny opis jakiegoś wydarzenia, wymaga rozwiązania wielu innych problemów, z których część jest na ogół regulowana innymi regułami dyskursywnymi. To właśnie powoduje, że w opisach życia społecznego kody te nie mogą istnieć w izolacji, ale muszą być zespolone z innymi regułami. Nie jest to zatem tylko kwestia stopnia ogólności analizy, ale także tego, jakie elementy są z wypowiedzi abstrahowane, czyli tego, pod jakim kątem są one rozpatrywane. Wynika z tego, że wspólnota dyskursywna wyznaczona ze względu na właściwe jej kody, w zasadzie

<sup>8</sup> Przyjmuję więc założenie, że obok zawartego w dyskursie demokratycznym projektu społeczeństwa obywatelskiego w debacie funkcjonować mogą także inne, nieobywatelskie projekty o własnych kodach. Stosowane przeze mnie określenie „dobre społeczeństwo” jest zatem bardziej ogólne od społeczeństwa obywatelskiego.

musi być podzielona na szereg mniejszych wspólnot różniących się między sobą innymi regułami. Jest bowiem bardzo mało prawdopodobne, by wszyscy uczestnicy komunikacji posługiwali się we wszystkich swoich wypowiedziach tymi samymi regułami dyskursywnymi.

Wspólnota kodów jest jednak ważnym czynnikiem, który ułatwia dialog. Uczestnicy komunikacji mogą różnie opisywać te same wydarzenia i odmiennie je oceniać, ścierać się i wchodzić w konflikty. Wspólny projekt „dobrego społeczeństwa” jest jednak bazą, która pozwala weryfikować te opisy oraz towarzyszące im oceny, otwiera zatem drogę do tego, by walczyć o wysłuchanie i uznanie swoich racji. Bez wątplenia sytuacja ta różni się od takiej, gdy nie ma zgody co do tej podstawowej kwestii, bo wtedy spory toczyć się muszą nie tylko o trafność opisu zachodzących wydarzeń, ale także o sam ideał<sup>9</sup>.

### Stopień wysłuchania a stosunek do kodów

Relacje między dyskursami rozważane na drugiej płaszczyźnie analizy są bardziej złożone. Punktem wyjścia jest tutaj wprowadzone wyżej rozróżnienie na wspólnotę dyskursywną oraz wspólnotę wyznaczaną w dyskursie. To drugie pojęcie – przypomnijmy – odnosi się do świata przedstawianego w wypowiedziach.

Rozważając stosunek dyskursów do kodów, zauważyłam, że określone ze względu na ten czynnik wspólnoty dyskursywne są zazwyczaj podzielone na mniejsze – zależnie od tego, jakie inne reguły są w nich stosowane. Wśród nich mogą być

<sup>9</sup> Warto w tym miejscu powiedzieć kilka słów na temat książki Michaela Lyncha i Davida Bogen (1996), w której autorzy polemizują z Alexandrem. Lynch i Bogen są zdania, że Alexander i Smith (bo do ich wspólnego tekstu odwołują się bezpośrednio) pozbawiają opisywane przez siebie zjawiska całej ich złożoności i niepowtarzalności, odnosząc je do jednego, apriorycznie wybranego klucza. Takiemu podejściu przeciwstawiają analizę konwersacyjną, która jest znacznie bliższa „konkretnemu” i lepiej oddaje złożoność zjawisk. Efektem tej analizy jest wykazanie, że uczestnicy komunikacji posługują się wieloma innymi, nie tylko opisanymi przez Alexandra, opozycjami i strukturami. W moim przekonaniu nie świadczy to jednak przeciwko koncepcji Alexandra, zwłaszcza że sami autorzy stwierdzają, iż opisane przez niego kody służą do zademonstrowania patriotyzmu lub też do oskarżania o jego brak, a więc spełniają oczekiwania twórcy. Odkrywanie kodów jest niewątpliwie efektem analizy zorientowanej na jeden aspekt wypowiedzi, czyli na to, jaki projekt dobrego społeczeństwa jest w nich przywoływany. Z koncepcji Alexandra nie wynika jednak, że procesy komunikacji można, czy powinno się sprowadzić do jednego czynnika, tj. kodów. Przeciwnie – jest ona oparta na założeniu, że kody są czynnie wykorzystywane przez uczestników komunikacji i łączone z innymi regułami dyskursywnymi. Odnosząc się do uwag Lyncha i Bogen, trzeba więc zauważyć, że nie ma sprzeczności między stwierdzeniem, iż w wypowiedziach są obecne jakieś struktury, a stwierdzeniem, że oprócz nich są w nich obecne także inne struktury. Tak jak nie ma sprzeczności między stwierdzeniem, że ktoś ma brązowe oczy, a stwierdzeniem, że oprócz tego ma długie włosy. Trudno też zrozumieć pojawiający się w tym kontekście zarzut, że w koncepcji Alexandra uczestnicy komunikacji są traktowani jak niezdolne do samodzielnych sądów „tumany” (Czyżewski 2008) – uznanie, że ludzie posługują się w swych wypowiedziach (czy działaniach w ogóle) pewnymi regułami o kulturowym charakterze, nie czyni z nich kulturowych „głupków”, ani nie niszczy ich podmiotowości. Por. rozważania Giddensa (2003) na temat roli reguł w życiu społecznym, które z jednej strony niewątpliwie nakładają pewne ograniczenia na aktorów, z drugiej jednak umożliwiają im podejmowanie rozumiałych działań i osiągnięcie swoich celów.

i takie, które wpływają na generowany w dyskursach obraz życia społecznego, na to, jakie znaczenia nadawane są wydarzeniom i kto w efekcie zostaje zaliczony do wspólnoty. Bardzo dobrą ilustrację tego problemu znaleźć można w artykule Jacobsa (1997), który opisuje przypadek, gdy kody społeczeństwa obywatelskiego zostały powiązane z uprzedzeniami rasistowskimi. Uczestnicy komunikacji, którzy posługiwali się tym, quasi-rasistowskim – jak określa go Jacobs – dyskursem, naznaczyli Afroamerykanów jako nieracjonalnych i niezdolnych do kontrolowania własnych zachowań. Odwołując się do kodów społeczeństwa obywatelskiego, Afroamerykanom przypisano więc cechy, które są podstawą wykluczenia ich ze wspólnoty. Tych samych ludzi w innym dyskursie przedstawiono jednak jako nie tylko racjonalnych, ale przywiązanych do zasad społeczeństwa obywatelskiego, a tym samym zasługujących na miano członków tej wspólnoty.

Przykład ten pokazuje, że dyskursy funkcjonujące na scenie publicznej mogą być bardziej lub mniej otwarte na pojawiające się problemy i – co za tym idzie – na osoby, które je podnoszą. Struktura dyskursów powoduje więc, że pewne osoby czy całe grupy społeczne zostają wysłuchane i już przez to włączone do wspólnoty, albo przeciwnie – naznaczone jako nie dość racjonalne czy niegodne zaufania i tym samym wykluczone. Biorąc to pod uwagę, relacje między dyskursami można ujmować jako zapośredniczone przez „**trzeci element**” – osoby, struktury czy po prostu zjawiska społeczne – które są przedmiotem komunikacji i do których w wypowiedziach wyrażany jest jakiś stosunek. Relacje te, co więcej, skutkować mogą na poziomie kodów. Aby to bliżej wyjaśnić, przedstawię trzy rodzaje sytuacji, które – jak mi się wydaje – wyczerpują opis możliwych relacji między dwoma dyskursami, z których przynajmniej jeden jest dyskursem społeczeństwa obywatelskiego.

1. Z pierwszą – najbliższą temu, co opisuje Alexander – sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy uczestnicy komunikacji odwołują się do tych samych kodów społeczeństwa obywatelskiego, a jednocześnie mają wykształcone poczucie konsensu. Nie oznacza to oczywiście, by między nimi nie było różnic co do oceny wydarzeń, osób czy całych grup społecznych. Różnice te mogą być czynnikiem nawet silnych podziałów, to jednak nie powoduje zaniku podstawowego poczucia konsensu. Jest to więc sytuacja, w której wspólnota dyskursywna ma wykształcone poczucie „my”, a klótnie i spory czy ewentualne poczucie solidarności z grupami wyłączonymi nie powodują jego naruszenia. Spory są prowadzone właśnie w odwołaniu do tego podstawowego konsensu i dlatego można je określić jako „**spory w rodzinie**”.

2. W drugiej możliwej sytuacji relacje między dyskursami są bardziej skomplikowane. Bardzo dużą rolę odgrywa tu ów trzeci element, czyli wydarzenia albo grupy, które podlegają ocenie. Uczestnicy komunikacji odwołują się do tych samych kodów – przyjmijmy, że są to kody społeczeństwa obywatelskiego – nadają jednak tak odmienne znaczenie rzeczywistości społecznej, że nie mają poczucia łączącego ich konsensu. Solidarność z jednymi grupami jest traktowana jako wykluczająca solidarność z innymi i – co najważniejsze – wśród tych innych znajdują się tacy, którzy posługują się kodami społeczeństwa obywatelskiego. Aby doszło do takiej sytuacji, dyskurs jednej wspólnoty dyskursywnej musi być postrzegany przez inną jako niedostatecznie otwarty, niezdolny do wyrażenia palących problemów, jednym

słowem wykluczający czy to większość społeczeństwa, czy też jakąś ważną jego część. Spór przenosi się zatem na poziom kodów, nie prowadzi to jednak do ich zakwestionowania, ale do walki o prawomocność posługiwania się nimi. Wspólnoty zarzucają sobie wzajemnie (albo też tylko jedna zarzuca drugiej) zawłaszczenie dyskursu społeczeństwa obywatelskiego i wykorzystywanie go czy to w celu usunięcia z debaty niewygodnych problemów, czy też utrwalenia własnej dominującej pozycji w społeczeństwie. **Pomimo jedności kodów wspólnota dyskursywna jest więc tak podzielona, że zanika w niej poczucie łączącego ją konsensu i solidarności.**

3. W trzeciej wreszcie możliwej sytuacji zakwestionowaniu podlega sam dyskurs społeczeństwa obywatelskiego. Podobnie jak w przypadku opisanym w poprzednim akapicie, część uczestników komunikacji uznaje dyskurs społeczeństwa obywatelskiego za zamknięty i niezdolny wyrazić problemów istotnych dla ważnych odłamów społeczeństwa. Na użytek tych, którzy czują się niewysłuchani (lub których się w taki sposób przedstawia), wytwarza się dyskurs włączający, który odwołuje się jednak do innych, nieobywatelskich kodów. Jest to zatem sytuacja, gdy dochodzi do **rozłamu zarówno na poziomie wspólnoty dyskursywnej, jak i wspólnoty wyznaczanej w dyskursie.**

### **Stopień realizmu obrazu wroga**

W analizowanych wyżej przypadkach przyjmowane było bardziej lub mniej jawne założenie, że opisywany w dyskursach przeciwnik jest kimś empirycznie uchwytym – jest realnie istniejącym i obserwowalnym podmiotem – aktorem społecznym czy to zbiorowym, czy indywidualnym. Sprawa się jednak bardzo komplikuje wtedy, gdy mamy do czynienia w wykreowanym w dyskursie obrazem mitycznego wroga. Na trzeciej płaszczyźnie analizy ten właśnie czynnik powinien być wzięty pod uwagę.

Cała dotychczasowa analiza oparta była na założeniu, że uniwersalistyczny dyskurs społeczeństwa obywatelskiego jest nie tylko włączający, ale także wyłączający, że nie tylko opisuje tych, którzy zasługują na miano członków wspólnoty, ale także tych, którzy są z niej wykluczeni, a w pewnych przypadkach uzyskują atrybuty wroga. Założenie to zastosowane zostało także do innych, będących podstawą wytworzenia jakiejś wspólnoty, dyskursów. Obraz wroga jest więc potencjalnie obecny we wszystkich branych tu pod uwagę dyskursach. W niektórych staje się on jednak kategorią centralną w tym sensie, że jego działaniem wyjaśnia się większość (czy nawet wszystkie) niekorzystnych zjawisk. Wróg zostaje więc wyposażony w tak wyjątkową moc, że można go nazwać mitycznym.

Chcąc wydzielić klasę dyskursów, które wyróżniają się obecnością figury mitycznego wroga, trzeba najpierw określić, po czym można ją rozpoznać. Dwie cechy wydają się tu rozstrzygające. Po pierwsze – mityczny wróg zawsze działa podstępnie i z ukrycia, i jest w tym tak skuteczny, że nigdy nie udaje się go zdemaskować. Mityczny wróg z definicji jest więc nieuchwytny. Po drugie – dysponuje on bardzo dużą siłą oddziaływania na życie społeczne, czyli potrafi skutecznie nim manipulować i wywoływać zamierzone zjawiska. W dyskursach, w których znaleźć można odwołania do obrazu mitycznego wroga, wskazuje się oczywiście realnych, konkretnych

przeciwników, ich działania traktowane są jednak jako zaledwie niewielki przejaw znacznie poważniejszego zagrożenia. Nie jest zresztą pewne, jak bardzo oni sami ponoszą odpowiedzialność za swoje postępowanie, jak dalece zaś są inspirowani przez innych, bardziej niebezpiecznych, pozostających w cieniu przeciwników. Mityczny wróg może bowiem pozostawać w fizycznym ukryciu i stamtąd działać poprzez swoich popleczników, ale może też ukrywać się pod maską przyjaciela i w ten sposób wnikać w społeczeństwo i skutecznie nim manipulować. Empirycznym dowodem na istnienie wroga nie jest zatem bezpośrednia obserwacja czyichś zachowań, przeciwnie, poznaje się go po skutkach – negatywnych zjawiskach, które uzyskują sens i wyjaśnienie poprzez to, że ich źródła zostają przypisane jakimś dobrze zamaskowanym, celowo działającym ośrodkiem<sup>10</sup>.

Tak skonstruowany obraz wroga istotnie wpływa na generowaną w dyskursie wizję świata i sposób wyznaczania granic wspólnoty. Z jednej strony nadaje on sens wydarzeniom, które bez niego byłyby trudne do wytłumaczenia<sup>11</sup>, z drugiej jednak sprawia, że rzeczywistość staje się nasycona podstępem i w tym sensie nieprzejrzysta. Jeśli podstawą odróżniania wrogów od przyjaciół nie mogą być ani działania, ani jawnie wyrażane zamiary, ale starannie i celowo ukrywane intencje, to zaufanie pokładać można jedynie w ludziach dobrze znanych, albo w jakiś sposób sprawdzonych. Wspólnota, jaka się wytwarza na gruncie tego typu dyskursu, skłonna jest w rezultacie postrzegać samą siebie jako wyspę na tle zasadniczo wrogiego otoczenia, albo przynajmniej takiego, które opanowane jest przez chaos – wyspę złożoną z ludzi, co do których można mieć pewność, że nie są wrogami. Gwarancją tego jest zazwyczaj osoba obdarzona charyzmą, której przypisuje się zdolność rozpoznawania zagrożeń i wokół której skupia się wspólnota.

Podstawowym kryterium wyznaczania granic własnej wspólnoty staje się w rezultacie wewnętrzna lojalność i na niej oparte zaufanie. Granice wspólnoty stają się tym samym bardziej zależne od zmiennej, grupowej opinii, aniżeli jakichś zobiektywizowanych kryteriów. Chociaż więc tego typu dyskursy odwołują się zazwyczaj do pewnych projektów „dobrego społeczeństwa”, które można opisać w kategoriach kodów, to jednak w wyznaczaniu granic wspólnoty pełnią one rolę drugorzędną. Służą raczej do tego, by wypełniać obraz wroga określoną treścią, a nie do tego, by rozpoznawać go w otoczeniu. W odróżnieniu od wszystkich innych dyskursów, gdzie **obraz wroga** pojawia się jako konsekwencja stosowania kodów, tutaj on sam

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat piszę w książce *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, zwłaszcza w rozdziale „Poznawcze podstawy wspólnoty”, a także w artykule „Dwa oblicza wroga w dyskursie radiomaryjnym”.

<sup>11</sup> Analizując dyskurs radiomaryjny miałam okazję stwierdzić, że jednym z ważnych czynników otwierających dyskurs na figurę mitycznego wroga jest posługiwanie się w opisie i wyjaśnianiu zjawisk społecznych bardzo uproszczonymi kategoriami. Jeśli w dyskursie nie ma wytworzonych kategorii pozwalających uchwycić systemowe zależności między ludzkimi działaniami, ukryte w systemie sprzeczności oraz niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, to – jak to już zauważył Znaniecki – w wyjaśnianiu zjawisk górę biorą kryteria moralne. Świat wydaje się sceną, na której ścierają się ze sobą siły dobra i zła. Dobro zostaje utożsamione z własną wspólnotą, podczas gdy zło – częściowo widoczne, a częściowo ukryte – przybiera postać mitycznego wroga.

**przesuwa się w miejsce przez kody zajmowane**, wypiera je lub z nimi współpracuje w naznaczaniu rzeczywistości.

Ta szczególna funkcja figury wroga powoduje, że dyskursy, w których ona się pojawia, należy wyodrębnić jako oddzielną kategorię, a obraz mitycznego wroga uznać za niezależne kryterium ich opisu. Patrząc z tego punktu widzenia można bowiem zauważyć duże podobieństwo między dyskursami, które odwołują się do odmiennych, a nawet sprzecznych kodów i pozostają ze sobą w konflikcie. Tę samą strukturę odnaleźć można przykładowo w komunistycznej nowomowie i antykomunistycznym dyskursie radiomaryjnym. I odwrotnie, dyskursy odwołujące się do tych samych kodów mogą wchodzić w ostre konflikty właśnie ze względu na to, że przynajmniej jeden z nich posługuje się figurą mitycznego wroga.

Figura mitycznego wroga może się pojawić na gruncie dyskursu społeczeństwa obywatelskiego, prędzej czy później musi ona jednak doprowadzić do jego deformacji. Powoduje bowiem, że dyskurs staje się niezdolny do podjęcia racjonalnej dyskusji i tym samym staje się on sprzeczny z dyskursem społeczeństwa obywatelskiego.

### **Podsumowanie**

W przedstawionym modelu na trzech wyróżnionych poziomach analizy zastosowane zostały różne kryteria opisu dyskursów, każde z nich wskazuje na inne podstawy możliwych podziałów i konfliktów między wykształconymi dyskursami i – co oczywiste – osób, które się nimi posługują.

W pierwszym przypadku pytanie dotyczy tego, czy jest to spór w rodzinie, pomiędzy ludźmi, którzy akceptują te same podstawowe założenia na temat „dobrego społeczeństwa”, czy też raczej spór znacznie bardziej podstawowy, w którym ścierają się ze sobą odmienne wizje takiego społeczeństwa. Na drugim poziomie również pojawiła się możliwość tak głębokich podziałów, jako główna podstawa sporów wskazana została jednak kwestia stopnia otwartości dyskursów i ich zdolności wyrażania istotnych problemów społecznych. Trzecie wreszcie kryterium zwraca uwagę na stopień realizmu obrazu wroga. Dyskursy, w których wykształciła się figura mitycznego wroga, są bowiem niezdolne do podjęcia racjonalnej debaty i tym samym konflikt między nimi a innymi dyskursami, zwłaszcza obywatelskimi, okazuje się nieuchronny. Uzyskujemy w ten sposób rodzaj mapy, która może zobiektywizować opis realnych dyskursów i ustalić, jaka jest natura sporów – jak silne są podziały i na ile mogą one zagrażać demokracji.

### **Zamiast zakończenia**

Prezentując proponowany przeze mnie model unikałam odwoływania się do konkretnych przykładów. Na zakończenie tych rozważań warto więc powrócić do artykułu Kowalskiego, by raz jeszcze rozważyć relacje między dwoma wyróżnionymi przez niego dyskursami. Autor ten – jak pamiętamy – stawia tezę, iż relacja ta jest asymetryczna. O ile bowiem głos optymistyczny jest spójny, to głos pesymistyczny jest wewnętrznie sprzeczny, gdyż wykorzystuje istniejący ład – instytucje demokratyczne – do tego, by zastąpić go czymś innym i w tym sensie ma antydemokratyczny

charakter. Diagnoza Kowalskiego mieści się więc na pierwszym poziomie analizy. Wskazuje na istnienie obok siebie dyskursu obywatelskiego i nieobywatelskiego (czy wręcz antyobywatelskiego).

Relacja ta i spór między dyskursami może jednak nabrać zupełnie innego znaczenia, gdy uwzględni się wyróżnione w proponowanym modelu poziomy analizy. Opisać ją można na trzy różne sposoby i – co ciekawe – każdy z nich ma swoich zwolenników. I tak zgodnie z pierwszą hipotezą spór między partiami Prawo i Sprawiedliwość i Platformą Obywatelską ma charakter walki o prawomocność posługiwania się dyskursem społeczeństwa obywatelskiego. Zarówno jedna, jak i druga strona odwołuje się więc do tych samych kodów, a tym, co je różni, jest sposób interpretacji nowej, postkomunistycznej rzeczywistości. W ujęciu jednych źródłem tych różnic są głównie personalne ambicje i animozje, w ujęciu innych – to, że strony konfliktu wypowiadają się w imieniu innych odłamów społeczeństwa. Tę ostatnią interpretację znaleźć można po obu stronach (Smoleński 2009), szczególnie wyraźnie jest jednak formułowana przez pesymistów, gdy zarzucają „salonowi”, że nadużywa kodów kontrobywatelskich do tego, by blokować krytykę i w ten sposób zakłamuje rzeczywistość (Ziemkiewicz 2006). Wedle drugiej hipotezy głos optymistyczny jest tak zamknięty i niezdolny do wyrażania problemów dużych odłamów społeczeństwa, że w reakcji na to wytwarza się głos pesymistyczny, ma on jednak charakter nieobywatelski (Ost 2007; 2010) Najbardziej radykalna interpretacja, która także ma swoich zwolenników, widzi w głosie pesymistycznym dyskurs, który odwołuje się do figury mitycznego wroga, dyskurs, który jest obcym ciałem w demokratycznym społeczeństwie (Głowiński 2006, 2010).

Można oczywiście powiedzieć, że sytuacja jest dynamiczna i w różnych okresach 20-letniej historii ta lub inna hipoteza była bardziej trafna. Można także zauważyć, że oba głosy mają różne odmiany, bardziej lub mniej radykalne. Celem niniejszego tekstu nie jest jednak falsyfikowanie tych hipotez, ale próba ich jasnego wyeksplikowania.

## Literatura

- Alexander, Jeffrey C. 1998. *Civil Society I, II, III: Constructing and Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations*. W: J. C. Alexander (red.). *Real Civil Societies*. London: Sage Publication, s. 1–20.
- Alexander, Jeffrey C. 1998a. *After Neofunctionalism: Action, Culture, and Civil Society*. W: J. C. Alexander (red.). *Neofunctionalism and After*. Oxford: Blackwell, s. 210–233.
- Alexander, Jeffrey C. 2000. *Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses*. „The Canadian Journal of Sociology” 3: 271–309.
- Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meaning of Social Life: a Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2006. *The Civil Sphere*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bobrowska, Ewa. 2007. *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bobrowska, Ewa. 2010. *Dwa oblicza wroga w dyskursie radiomaryjnym*. W: M. Czerwiński, P. Nowak i R. Przybylska (red.). *Język IV RP*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 309–321.

- Bobrowski, Ireneusz. 2004. *Dyskursy medialne a wspólnota fatyczna*. „Zeszyty Prasoznawcze” 7–18.
- Czyżewski, Marek. 2008. *Elementy i całości. O niektórych dylematach analizy dyskursu*. W: A. Horolets (red.). *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 19–30.
- Gajda, Stanisław. 2001. *Nowe społeczności dyskursywne a edukacja komunikacyjna*. W: J. Bralczyk i K. Mosiołek-Kłosińska (red.). *Zmiany w publicznych zwyczajach językowych*. Warszawa: Rada Języka Polskiego przy Prezydium PAN, s. 7–14.
- Giddens, Anthony. 2003. *Stanowienie społeczeństwa*. Tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Głowiński, Michał. 2006. *Dramat języka. Uwagi o mowie publicznej IV RP*. „Gazeta Wyborcza” z dnia 25.11.2006.
- Głowiński, Michał. 2010. *Trzy dni z „Naszym Dziennikiem”*. „Societas/Communitas” 2: 99–118.
- Jacobs, Ronald. 1997. *The Racial Discourse of Civil Society: The Rodney King Affair and the City of Los Angeles*. W: J. C. Alexander (red.). *Real Civil Societies*. London: Sage Publication, s. 138–161.
- Kowalski, Sergiusz. 2010. *Konstrukcja i dekonstrukcja III RP. Symetrie i asymetrie*. W: M. Czyżewski, S. Kowalski i T. Tabako (red.). *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 47–81.
- Lynch, Michael i David Bogen. 1996. *The Spectacle of History: Speech, Text, and Memory at the Iran-Contra Hearings*. Durham, NC: Duke University Press.
- Morris, Aldon. 2007. *Naked Power and The Civil Sphere*. „The Sociological Quarterly” 4: 615–628.
- Mouzelis, Nicos P. 2008. *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ost, David. 2007. *Kłęska „Solidarności”*. Warszawa: Muza.
- Ost, David. 2010. *Obrachunek z kategorią „klasy” w dyskursie politycznym postkomunistycznej Polski*. W: M. Czyżewski, S. Kowalski i T. Tabako (red.). *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 249–272.
- Smoleński, Paweł. 2009. *Powiatowa rewolucja moralna*. Kraków: Znak.
- Ziemkiewicz, Rafał A. 2006. *Michnikowszczyzna. Zapis choroby*. Warszawa: Red Horse.

## Public Debate in Discourse Analysis Perspective. Comparative Criteria

### Summary

The article aims at formulating the criteria that might allow establishing the dependency between the discourses present at the public scene as well as their relation to democracy. The text consists of three parts. The first one outlines the problem to be tackled with the help of the analytical model constructed by the author. Departing from Sergiusz Kowalski's proposition, the author presents the most important dividing lines at the Polish public scene. The second part discusses the theoretical model of civil society discourse developed by Jeffrey Alexander. The categories derived from it (apart from the codes also the notion of the discourse community and the community demarcated through discourse) are adopted in the theoretical model presented in the final part of the article. The proposed model, however, refers not only to civil discourses, but also to uncivil or even anti-civil ones.

Key words: civil society discourse; discourse community; community demarcated through discourse; the figure of the mythical enemy.