

Łukasz Krężołek  
Uniwersytet Jagielloński

## WOLNOŚĆ WSPÓLNOTY WOLNOŚCIĄ JEDNOSTEK. SFERA PUBLICZNA JAKO PRZESTRZEŃ I PROBIERZ WOLNOŚCI W STAROŻYTNEJ GRECJI

Fenomen sfery publicznej starożytnej Grecji można zrozumieć dopiero po zdaniu sobie sprawy z tego, że nierozzerwalnie wiąże się ze specyficznym traktowaniem polityki, które sprowadza się do uznania jej za wartość autoteliczną<sup>1</sup>. Polityka jest po prostu sobą i właśnie z tego powodu zasługuje na uznanie. Nie stanowi przedmiotu realizacji innych interesów, ale służy celom własnym. Za podstawowy cel należy zaś uznać prowadzenie życia wolnych ludzi<sup>2</sup>. Oznacza to, że jednostka może uzyskać status prawdziwie podmiotowy dopiero przez włączenie się w zakres spraw politycznych, ponieważ to one są przestrzenią działań zarówno pięknych i etycznych, jak i po prostu najbardziej ludzkich. Wobec tego trzeba uznać, że polityka stanowi nie tylko test istnienia prawdziwej wolności, ale także sprawdzian człowieczeństwa. Jednocześnie ten charakter zasady polityki pcha zbiorowość jednostek ku państwu, które już ze swej natury stanowi pewną wielość<sup>3</sup>. Nie jest to jednak proces wtórny, ale raczej komplementarny do opisanej powyżej zasady polityki, co wynika z faktu, że może się ona realizować dopiero w państwie. To ono stanowi materialną manifestację faktu

---

<sup>1</sup> B. Crick, *W obronie polityki*, tłum. Dorota Pietrzyk-Reeves, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 95.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityka. Księga II*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 45.

współistnienia wielu ludzi z wielością ich interesów i potrzeb. Skoro tak, to przestrzeń państwa musi stworzyć takie warunki, które pozwałyby na godzenie partykularnych zapatrywań jednostek bez szkody dla ogółu. W związku z tym treścią państwa jest zachowanie politycznej jedności, a więc także ciągłości, wobec faktu koniecznej wielości i różnorodności jego obywatelskiego komponentu<sup>4</sup>.

To właśnie w tym miejscu rodzi się potrzeba wyznaczenia przestrzeni publicznej. Powodowana wielością wspólnota, oparta na rozumieniu polityki jako realizacji ludzkiej wolności i natury, potrzebuje miejsca, które godziłoby odmiennosc tych porządków. Jeśli cechą wielości obywateli jest też wielość interesów, to znaczy, że istnieje świat ich urzeczywistniania. Podobnie rzecz się ma ze sprawami politycznymi. Prowadzi to do uformowania się w antycznej myśli politycznej przekonania o konieczności istnienia wyraźnych granic między różnymi światami życia tego samego człowieka<sup>5</sup>. Egzystencja jednostkowa różni się od wspólnotowej, a więc powinna jej odpowiadać inna dziedzina. Ich pomieszanie uniemożliwiłoby funkcjonowanie we wspólnocie, ponieważ stawiałoby ją przed ryzykiem nieustannych konfliktów poszczególnych partykularizmów. Te zaś nie powinny zaprzętać zbiorowości obywateli, którym raczej winna przyświecać zasada realizacji porządku publicznego opartego na zachowaniu ładu życia. Polityka jest jedynym możliwym i zarazem najprostszym rozwiązaniem tego problemu<sup>6</sup>. Dochodzi więc do swoistego zamknięcia porządku rzeczy, w którym sfera publiczna okazuje się zarówno warunkiem realizacji indywidualnej wolności, jak i koniecznością życia zbiorowego. Wydaje się, że jakiegokolwiek wyjście poza ten schemat jest niemożliwe, albowiem musi prowadzić albo do konfliktu, albo do alienacji. Starożytni wypracowali model łączenia sprzeczności wielości z jednością. To właśnie ścisłe wyznaczenie sfery publicznej i prywatnej w ramach tej samej wspólnoty gwarantuje redukcję napięć. Należy zaznaczyć, że wprowadzane tu kategorie pojęciowe wiążą się przede wszystkim z Atenami i właściwym im porządkiem politycznym oraz ideowym. Oczywiście, część źródeł obecnie dostępnych, a stanowiących podstawę niniejszej analizy, trzeba uznać

---

<sup>4</sup> M.I. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, tłum. D. Kozińska, Kraków 2000, s. 37.

<sup>5</sup> N. Gładziuk, *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1991, s. 28.

<sup>6</sup> B. Crick, *op.cit.*, s. 96.

za swoiste programy polityczne danych autorów, pisane z perspektywy konkretnych grup interesów. Niemniej jednak stanowią one cenną manifestację charakterystycznych dla refleksji starożytnej rozważań na temat tego, co polityczne, więc i w konsekwencji publiczne.

Nawyk określania rzeczy jako publicznych niewątpliwie pochodzi z czasów antycznych, na co mogą wskazywać choćby lingwistyczne źródła podstawowych terminów. Filologiczne korzenie tkwią w łacińskim określeniu *poplicus*, które przeformułowało się w *publicus*. Najprawdopodobniej był to wynik ograniczenia oddziaływania tego, co z czasem nazwano sferą publiczną, jedynie do dorosłych mężczyzn, czyli do *pubes*. Oznacza to, że ów termin sam w sobie jest powiązany z zasadą prawowitego obywatelstwa i zawsze należy go odczytywać przez taki pryzmat<sup>7</sup>. Prowadzi to do stwierdzenia, że dla starożytnych działanie publiczne było tożsame z politycznym. Co więcej, ta sama zasada odnosiła się również do statusu jednostek w państwie<sup>8</sup>. Kategoria obywatelstwa stanowiła więc skutek przyznania części uczestników wspólnoty politycznej prawa do funkcjonowania w znaczącym porządku rzeczy publicznych. Innymi słowy, sfera publiczna określała status podmiotowy osoby na dwa sposoby. Po pierwsze, czyniła jednostkę jakby na nowo człowiekiem przez umożliwienie jej zaistnienia w przestrzeni prawdziwej wolności<sup>9</sup>. Po drugie, określała konkretną osobę jako aktora politycznego. Nie tylko więc wyzwolenie ze sfery prywatnej i przeciwstawienie jej nowej egzystencji, ale także działanie publiczne stanowiły o tym, kim był obywatel. Wszystko to wymaga jednak pewnego uściślenia i osadzenia w szerszym kontekście.

Za truizm należy uznać stwierdzenie, że warunkiem działania pojedynczego człowieka jest inny człowiek. Każdy jednostkowy akt jest zawieszony w przestrzeni znaczeń, w której ktoś go odbiera. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie ludzkie czynności uwarunkowane są faktem, że ludzie żyją razem. Dowolne działanie stanowi zatem coś, czego nie sposób wyobrazić sobie poza społecznością<sup>10</sup>. Wynika to z każdorazowego

<sup>7</sup> C. Calhoun, *Civil Society/Public Sphere: History of the Concept(s)*, [w:] *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Amsterdam 2001, s. 1897.

<sup>8</sup> J. Wintraub, *The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*, [w:] *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, red. J. Wintraub, K. Kumar, Chicago–London 1997, s. 11.

<sup>9</sup> N. Gładziuk, *op. cit.*, s. 13.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 41.

nadawania mu sensu i celu, które aktualizują się dopiero w momencie jego wykonania<sup>11</sup>. Sprawą naturalnie ludzką jest więc to, że działania i ich rezultaty kieruje się ku innym osobom. Bez nich człowiek nie byłby już sobą, ale raczej kimś na kształt bóstwa, Demiurga. W obliczu tak doniosłego znaczenia wspólnotowości, a raczej bycia z innymi, wydaje się stosunkowo niewielkim błędem przetłumaczenie Arystotelesowskiego *zōon politikón* jako *animal sociale*<sup>12</sup>. Jakkolwiek następuje tu pomieszanie kategorii tego, co polityczne, z tym, co społeczne, to jednak fakt głębokiego powiązania istnienia politycznego z uczestnictwem we wspólnocie staje się czymś niezaprzeczalnym. Problem jest tu raczej nieco inny. Grecy filozofowie, w tym Platon i Arystoteles, nie uznawali życia w zbiorowości za cechę specyficznie ludzką<sup>13</sup>. Funkcjonowanie w grupie nie sprawia, że ludzie są tym, kim są. Oczywiście, przywołani tu filozofowie zdawali sobie sprawę, że życie człowieka poza wspólnotą nie jest możliwe, ale przecież podobnie sprawa ma się z niektórymi zwierzętami. Skoro tak, to musi istnieć coś innego, co wyróżnia ludzi w sposób bardzo szczególny. Tym czymś jest zdolność do politycznej organizacji: „[...] jest [ona – przyp. Ł.K.] nie tylko odmienna od owego naturalnego stowarzyszenia, którego centrum stanowi dom (*oikia*) i rodzina, ale stoi wobec niego w wyraźnej opozycji”<sup>14</sup>.

Pojawienie się u jednostek zdolności do wiązania się w byty polityczne sprawiło, że zostały one wypchnięte z pierwotnego, naturalnego porządku w stronę jakości zupełnie nowej i jak dotąd nieznannej. Ludzie już wcześniej wiązali się w zbiorowości, ale te zawsze miały charakter społeczny. Wynikały one z elementarnych funkcji biologicznych i psychologicznych, które miały zapewnić jednostce przetrwanie. Wraz z zaistnieniem organizacji politycznej w formie państwa-miasta wykształcił się jednak drugi porządek. Człowiekowi zostały dane jakby dwa istniejące obok siebie rodzaje życia. Na jednym biegunie pojawiła się sfera spraw publicznych, na drugim zaś sfera spraw prywatnych. Innymi słowy, umieszczenie osoby w ramach *polis* nadało jej *bíos politikós*, które było jakościowo i funkcjonalnie różne od życia prywatnego. Co szczególnie istotne, zarysowała się między nimi bardzo wyraźna

---

<sup>11</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 6–20.

<sup>12</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 42.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 43.

granica<sup>15</sup>. Powstały zatem dwie sfery życia człowieka, z których jedna odpowiadała jego naturalnym potrzebom fizycznym, druga zaś naturalnym potrzebom politycznym.

Bardzo ważne dla opisanego fenomenu starożytnej sfery publicznej jest zrozumienie, że była ona punktem centralnym w kontinuum konieczności i możliwości. Oznacza to, że sfera publiczna stanowiła wyznacznik granicy między tym, co konieczne (prywatne), a tym, co wolne (publiczne)<sup>16</sup>. Po jednej stronie znajdują się czynności związane z podtrzymywaniem życia, po drugiej zaś te odnoszące się do wspólnego świata. W takim razie rozróżnienie na prywatną i publiczną sferę życia odpowiada podziałowi na dziedzinę gospodarstwa domowego i dziedzinę polityczną. Należy przy tym zauważyć, że obie istnieją jako oddzielne byty. Jest to absolutnie konieczne, ponieważ jakiegokolwiek naruszenie życia prywatnego było postrzegane jako świętokradztwo. Nie dotyczyło to tylko jakiegoś wymiaru mistycznego. Uważano, że bez posiadania swojego miejsca na ziemi w postaci domu człowiek nie będzie zdolny do uczestnictwa w sprawach szerszego świata<sup>17</sup>. Życie w zaciszu gospodarstwa domowego samo w sobie jest podyktowane koniecznością życia biologicznego, którą starożytni postrzegali jako zniewalającą. Siłą napędową życia w gospodarstwie domowym są tylko fizjologiczne potrzeby człowieka, konieczne do zachowania gatunku. Właśnie dlatego wszelkie więzi stowarzyszeniowe, jakie mogą zaistnieć w tej sferze, muszą mieć wymiar naturalny. Innymi słowy, sfera prywatna, jako podrzędna wobec publicznej, ma znaczenie tylko o tyle, o ile umożliwia człowiekowi funkcjonowanie w znaczącym obszarze społecznej rzeczywistości. Widać zatem, że jakiegokolwiek działalność mająca wymiar gospodarczy, czyli służący podtrzymaniu życia, jest przedpolityczna i stanowi jedynie środek, a nie cel właściwej aktywności obywatela. Jednocześnie warto przy tym zauważyć, że mimo iż działalność gospodarcza w szerszym zakresie wiązała się z troskami i potrzebami kolektywnymi, to świat przedsiębiorcy był prywatny, a nie publiczny<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> W. Jaeger, *Paideia: Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 180.

<sup>16</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 94–95.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>18</sup> R. Legutko, *Demokracja i republika*, [w:] *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko, J. Kłoczkowski, Kraków 2002, s. 156.

Patrząc na ten temat z innej perspektywy, należy jednak stwierdzić, że powiązanie między prywatną a publiczną sferą życia było całkiem ścisłe, ponieważ „[...] panowanie nad koniecznościami życia w gospodarstwie domowym jest warunkiem wolności *polis*”<sup>19</sup>. Mimo to greccy myśliciele uważali za oczywiste, że przestrzeń gospodarstwa domowego nie mogła się stać jednocześnie przestrzenią wolności. Przeciw koniecznościom da się bowiem zaoponować tylko metodami innymi niż te znane ze sfery publicznej. Szczególne znaczenie ma tu siłowe panowanie. Wobec tego każda jednostka jest uprawniona i upoważniona do przemocy wobec innych, ta przemoc zaś najczęściej jest konieczna. Skoro więc stan konieczności urzeczywistnia się w gospodarstwie domowym, które stanowi miejsce raczej społecznego stowarzyszania się ludzi, to sprawowanie tu władzy opartej na nierównościach jest naturalne i wskazane. Najłatwiej bowiem nad koniecznościami zapanować siłą<sup>20</sup>. Wydaje się to jednak nie do pogodzenia z rozumieniem wolności, która musi być wolna od wszelkiego gwałtu. Co więcej, dla Greków wolność to właściwie uwolnienie od konieczności życia codziennego i podążanie w kierunku stanu obiektywnego szczęścia, *eudaimonii*. Właściwym miejscem usytuowania wolności może być więc jedynie dziedzina publiczna<sup>21</sup>. Oczywiście już wtedy dostrzegano, co czynił choćby Arystoteles, że powstanie państwa było w pewnym stopniu wynikiem obiektywnych potrzeb związanych z przetrwaniem<sup>22</sup>. Jednocześnie równie jasne było to, że treść i cel *polis* wykraczają poza zwykłe życie i spełniają się dopiero w „życiu dobrym”<sup>23</sup>. Mianem tym określano nie tylko życie wolne od konieczności życia codziennego, ale raczej takie, które nie było już ograniczone jedynie do biologicznych procesów. Co więcej, każda czynność spełniana publicznie może osiągnąć taką doskonałość, jakiej nigdy nie dałoby się osiągnąć w prywatności. Dzieje się tak, ponieważ – według greckiej definicji – doskonałość zawsze wymaga obecności innych. Ta zaś „[...] potrzebuje formalnych ram obszaru publicznego konstytuowanych przez równych sobie; nie może być przypadkową. Znajomą obecnością ludzi takich samych lub niższych”<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 51.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Polityka. Księga III*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, s. 84.

<sup>23</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 57.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 69.

Owe ramy mogły zostać nadane jedynie w warunkach *polis*. Tylko ona dawała gwarancję zachowania w czasie warunków i wyników działania, więc i przejścia do nieśmiertelności za pośrednictwem własnych czynów. *Polis* stała się nie tylko namacalną przestrzenią działania realizowanego publicznie, ale przede wszystkim zabezpieczeniem przed ulotnością jednostkowego życia, zastrzeżoną dla względnej trwałości<sup>25</sup>. Widać zatem, że sfera publiczna jako taka była zarówno wynikiem naturalnej zdolności ludzi do wiązania się w byty polityczne, która swój wyraz odnalazła w *polis*, jak i rezultatem tkwiącej w każdej jednostce potrzeby upodmiotowienia się i nadawania życiu większego sensu.

Dla Ateńczyków przestrzeń dzieląca „państwo” i „obywateli”, jak argumentował Arystoteles, dzieliła się na trzy obszary. Pierwszy, czyli *oĩkos*, zasadniczo odpowiada przytoczonemu wcześniej gospodarstwu domowemu i sprowadza się do rzeczy prywatnych. Ta sfera, jak się zdaje, przez wyznaczanie jednostce konkretnego miejsca na ziemi i stanowienie granicy między tym, co prywatne, a tym co publiczne, dawała schronienie z którego każdorazowo można było powrócić do rzeczy publicznych<sup>26</sup>. Jej charakter wynika też z tego, że wyznacza ludziom przestrzeń narodzin, życia i śmierci. Innymi słowy, określa przestrzeń niezbędnej intymności. Przynależne jej momenty życia powinny być zakryte przed ludzkim wzrokiem i pozostawać w ukryciu<sup>27</sup>. Wycofanie z widoku publicznego ma dla państwa znaczenie o tyle, o ile wyraźnie wyznacza nieprzekraczalną granicę. Jednocześnie w ten sposób wytwarzało się prawo. W antycznych czasach postrzegano je jako mur, bez którego nie mogłaby istnieć wspólnota społeczna. Polityczny charakter miało tylko to, co było otoczone murem i przezeń chronione<sup>28</sup>. Wobec tego, wszystko, co leżało po drugiej stronie „muru”, było przyporządkowane jednostkowej intymności mającej okazję realizować się w przestrzeni spraw prywatnych. Dzięki temu jednostce zapewniano autonomię co do rzeczy, które dosłownie dotyczyły jej najbardziej.

Na drugim biegunie przestrzeni państwo-obywatel sytuuje się eklezja – zbiorowość, ogół. To ona stanowi siedlisko dobra publicznego. Sam fakt usytuowania go właśnie tam nie sprawia jednakże, że dobro będzie się mogło aktualizować. Dopóki istnieje tylko w sferze eklezji,

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 82–84.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 85.

jest jakby zawieszona, oczekująca na wprawienie w ruch. Skoro pewne rzeczy muszą pozostawać w ukryciu, to inne – by istnieć – muszą ukazywać się publicznie<sup>29</sup>. Samo trwanie jednak nie wystarcza, gdyż konieczne okazuje się zainicjowanie przez obywateli takiego działania, które tchnęłoby życie w *télos polis*. Tym, jak wiadomo, jest dobre życie.

W kontekście prowadzonych tu rozważań najbardziej zasadnicze znaczenie ma więc człon wiążący dwa wcześniej przywołane w spójną całość, w *polis*, czyli agora. Istnienie *polis* wymagało bowiem „forum publicznego”, które byłoby dostępne dla każdego obywatela i gdzie duża różnorodność doświadczeń społecznych mogłaby być wyrażana i wymieniana w warunkach racjonalnej dyskusji, prowadzącej w rezultacie do systematycznej i krytycznej analizy polityki państwa<sup>30</sup>. To właśnie na agorę tłumnie przybywali obywatele, by obradować. Obradowano zaś nad tym, jak przetłumaczyć interesy prywatne poszczególnych obywateli, pojedynczych *oïkoi* z osobna, na język obowiązków osobistych i zadań obywatelskich. Istnienie interesów publicznych bez poszanowania tych prywatnych i na odwrót nie ma sensu. Ani interesom jednostkowym, ani dobru publicznemu nie wolno się wzajemnie ignorować. Dla obopólnego i własnego dobra muszą z sobą rozmawiać, ponieważ zaniechanie rozmowy zwiastuje zgubę dla obojga<sup>31</sup>. Dobro *polis* nie było sprowadzalne do dóbr poszczególnych *oïkoi* i niemożliwe byłoby zaprowadzenie go w sytuacji, gdyby poszczególni obywatele dążyli do pożytków własnych<sup>32</sup>. Chociaż sfera publiczna *polis* nie była, a przynajmniej nie powinna być miejscem ścierania się partykularyzmów, to jednak świadomość konieczności uzgadniania poprzez wzajemne poszanowanie pozostawała bardzo duża. Co więcej, proces ten nie miał na celu jednorazowego i na zawsze obowiązującego przekładu interesów prywatnych na dobro publiczne, ale ustanowienie procesu ciągłego, nieustającego<sup>33</sup>. Sprawne, dobrze funkcjonujące państwo wymaga równie sprawnie funkcjonującej agory. „Państwo ma być stróżem dobra publicznego – ale wszak to na agorze czuwają obywatele nad

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>30</sup> G. Kocan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, „Eurosphere Online Working Papers” 2008 (luty) nr 2, s. 1.

<sup>31</sup> Z. Bauman, *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, [w:] *Sfera publiczna. Kandydacja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Lublin 2006, s. 22.

<sup>32</sup> Arystoteles, *op.cit.*, s. 51–52.

<sup>33</sup> Z. Bauman, *op.cit.*, s. 18.



chwieżną równowagą swych spraw i obowiązków, która jest treścią dobra publicznego<sup>34</sup>.

W takim razie w agorze widzi się miejsce manifestacji politycznej aktywności, tj. tej cechy, która czyni człowieka wyjątkowym. Poczucie mocy sprawczej i obowiązku wytwarza swoisty *ēthos*, odmienny od tego, jakim kierują się jednostki w życiu codziennym<sup>35</sup>. Nie dość, że nakazuje on wzajemny szacunek, to jeszcze wymaga od poszczególnych jednostek działania, i to prowadzonego w duchu odpowiedzialności. Należy bowiem umożliwić ludziom odkrycie prawdziwej treści ich wolności. Tę zaś człowiek-obywatel zyskuje dopiero przez uczestnictwo w rzeczach wspólnych<sup>36</sup>. Jednocześnie zastrzega się, że wejście w sprawy publiczne nie może być podyktowane indywidualnym, jedynie partykularnym interesem. Uczestnictwo w sprawach wspólnych to uświadomienie sobie swojego miejsca we wspólnotcie, w zbieżności z jej interesami oraz wzięcie na siebie odpowiedzialności. Obywatel staje się więc dopiero ten człowiek, który nie tylko jest rządzony, ale i sam współrządzi<sup>37</sup>. Udział w zbiorowym współrządzeniu jawi się niemal jako konieczność. Każdy człowiek pragnący wyjść poza swoje biologiczne potrzeby musi w nim partycypować. W takim razie sfera publiczna stanowi właściwą przestrzeń do aktywnego, politycznego działania obywatelskiego, którego ostatecznym celem jest dobre życie<sup>38</sup>. Należy przy tym zwrócić uwagę, że istotą aktywności nie staje się prowadzenie dyskursu krytycznego odnoszonego do pryncypiów, ale raczej wyznaczenie autonomicznej przestrzeni, składającej się z obywateli mających odmienne i krytyczne zdania nie tylko na własny temat, ale również na temat polityki państwowej. W takim razie, jest ona miejscem realizowania się agonistycznego ducha<sup>39</sup>. Jednocześnie dla starożytnych oczywiste było, iż działalność polityczna musi mieć swój praktyczny wymiar. Doświadczenie samo w sobie jest cennym nauczycielem, gdyż w świecie polityki rozpoznawanie prawdziwych zasług i wartości, obok wszechstronnego wykształcenia i talentu, wymaga

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 45.

<sup>36</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 50.

<sup>37</sup> J. Wintraub, *op.cit.*, s. 7.

<sup>38</sup> G. Kocan, *op.cit.*, s. 7.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

właśnie tego praktycznego komponentu<sup>40</sup>. Nie tylko zatem przez zwykłe nauki, ale także przez uczestnictwo w rzeczach wspólnych nabywano zarówno cnotę, jak i umiejętność. Doświadczenie polityczne pozwalało zrozumieć mechanizmy władzy, sens obywatelskiego posłuszeństwa i odpowiedzialności<sup>41</sup>. Jednostkowa świadomość obywatelska wykształcona w procesie publicznego współuczestnictwa stawała się narzędziem zapewniającym trwanie wyraźnego podziału sfer. Przestrzeń publiczna sama w sobie reprodukowała się przez działania komunikacyjne, które były jej praktycznym stosowaniem<sup>42</sup>.

Bycie polityczne, czyli funkcjonowanie w obrębie sfery publicznej, jest również produktem swoiście rozumianego społeczeństwa, skonstruowanego w wyraźnych ramach symbolicznych, zarysowanych właśnie dzięki specyficznemu rozumieniu polityki. Stanowią one sedno identyfikacji statusu własnego i grupowego oraz, jak zostało wskazane wcześniej, skłonności do politycznego współuczestnictwa. Owa identyfikacja przybiera dwie zasadnicze formy, przy czym najważniejsze wydaje się powstanie granic symbolicznych. Należy przez to rozumieć, że każda *polis* wytwarza tak specyficzny dla siebie zestaw oznaczeń kulturowych, że może on być dzielony tylko w określonym środowisku. Własną odrębność zaznacza się wówczas przez lokalne zwyczaje, tradycję, a nawet dialekt. Ponadto, w poszczególnych *polis* tworzyła się wspólnota religijna obywateli, która swój wyraz odnajdywała w zbiorowym uczestnictwie w ceremoniałach i składaniu ofiar<sup>43</sup>.

Ci, którzy nie należeli do wspólnoty, albo nie mogli uczestniczyć w rytuałach, albo było im to utrudniane. W ten złożony sposób rozbudzano więź zarówno między poszczególnymi obywatelami, jak i w obrębie samej *polis*. Silna i kulturowo zakorzeniona identyfikacja jest szczególnie ważnym i doniosłym przejawem trwałości społeczności<sup>44</sup>. Swoją najbardziej wzmożoną manifestację ujawniała ona w sytuacji, gdy wszyscy inni, niezamieszkujący *polis*, zaczęli być określani jako

---

<sup>40</sup> T.L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwania epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 153.

<sup>41</sup> R. Legutko, *op.cit.*, s. 149.

<sup>42</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 380.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982, s. 368–369.

„oni” i nazywani przymiotnikiem od miejsca pochodzenia. Zarysowana w ten sposób symboliczna granica podziału na „my” i „oni” dopełniała związania członków danej społeczności i jednoczesnego odseparowania ich od sfery zewnętrznej.

Te dwie formy („my” i „oni” – przyp. Ł.K.) nie dają się od siebie odebrać: nie sposób odczuwać przynależność do grupy bez jednoczesnej świadomości zewnętrznego wobec niej otoczenia i vice versa. Owe dwa człony opozycji w myśleniu i zachowaniach wzajemnie się wspomagają i warunkują, a jeden nabiera treści dzięki drugiemu. „Oni” nie są „nami”, a „my” nie jesteśmy „nimi”: owe zaimki dają się pojmować tylko jednocześnie, tylko we wzajemnym konflikcie. Pojmuję siebie jako należącego do pewnej grupy, jako jednego z „nas”, tylko dlatego, że o innej grupie myślę „oni”<sup>45</sup>.

O tym, jak doniosłe znaczenie dla postrzegania siebie przez Greków miało nazywanie innych, może świadczyć choćby sformułowana przez Arystotelesa opinia na temat politycznego sposobu życia *polis*. Według niego wszyscy, którzy żyli poza *polis*, czyli barbarzyńcy i niewolnicy, to *áneu lógou*. Oznacza to, iż byli oni pozbawieni sposobu życia opartego na mowie, który charakteryzował i był konstytutywny dla *polis*<sup>46</sup>. W ten sposób nie dość, że podkreślano zasadnicze różnice w trybie życia ludzi, to jeszcze nadawano im bardzo istotne znaczenia. W rezultacie każdy, kto nie przystawał do określonego modelu, musiał się znaleźć poza jego ramami. Często, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia własnej tożsamości, istnienie zewnętrznych „innych” może stanowić czynnik konsolidujący. Naznaczenie wroga pozwala zidentyfikować problem i jakoś go nazwać. Obcego można szukać zarówno poza granicami wspólnoty, jak i w jej obrębie, i wcale nie jest konieczne, by realnie istniał<sup>47</sup>. W sytuacji niepokoїв Grecy chętnie sięgali po ten mechanizm, zarzucając swoim ziomkom na przykład uleganie perskim wpływom<sup>48</sup>. Wyeliminowanie takiego wroga doprowadza do swoistej grupowej *kátharsis*, której skutkiem jest wzrost spójności i solidarności

---

<sup>45</sup> Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 48.

<sup>46</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 46.

<sup>47</sup> L.A. Coser, *Funkcje konfliktu społecznego*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2009, s. 104–110.

<sup>48</sup> J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, *Historia Grecji*, Kraków 2005, s. 102.

w obrębie danej społeczności<sup>49</sup>. Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że postrzeganie obcego, czyli należącego do kategorii „oni”, niekoniecznie musi być opisywane w kategoriach konfliktu.

Powyżej przedstawione określenie rzeczywistości społecznej i kulturowej swojej grupy obok głębszej z nią identyfikacji owocuje również większą potrzebą zaangażowania. Gdy zaś ono się pojawi, powstają korzystne warunki do rozwoju wewnętrznej potrzeby współdziałania. Współdziałanie może się z kolei odbywać jedynie przez uczestnictwo i społeczne działanie. Co do zasady, przynależność do *polis* wynikała z urodzenia, jednakże typ więzi, jaki w niej się zrodził, a został opisany powyżej, bardziej oddaje to, co Georg Simmel nazywał „związkami odwołującymi się do wspólnych treści”<sup>50</sup>. Mimo podstawy w więzi o charakterze naturalnym, mieszkańcy *polis* żyli i funkcjonowali, jakby bardziej opierając się na własnej woli i przekonaniu o słuszności. Ich świadomość jednostkowa była związana ze świadomością kolektywną i również w niej się realizowała. Innymi słowy, w rezultacie pogłębionej identyfikacji powstał typ relacji wykraczający poza naturalne i mechaniczne związanie społeczności. Można zatem powiedzieć, iż w *polis* wytworzył się organiczny typ solidarności, czyli charakteryzujący się wtopieniem jednostek we wspólny porządek społeczny oraz wysokim stopniem integracji ludzi<sup>51</sup>. Nie sposób nie dostrzec, że warunkiem jego powstania i trwania było uformowanie się stabilnej sfery publicznej.

Mając na uwadze przedstawione tu argumenty, można powiedzieć, że sfera publiczna nie tylko stanowiła naturalną konsekwencję uformowania się specyficznego rozumienia polityki, ale również była warunkiem trwania i funkcjonowania społeczeństwa wolnych jednostek. Oparta na internalizacji pewnego zestawu norm, zwłaszcza przekonań co do treści wolności, stworzyła podwaliny dla systemu szerokiej partycypacji politycznej kilku warstw społeczeństwa. Dzięki temu powstała grupa silnie związana z systemem politycznym, widząca w nim gwarancje swojej indywidualnej wolności. Oczywiście, należy mieć na uwadze, że przez wolność powinno się tu rozumieć życie w zgodzie z nakazami rozumu, więc i natury gatunkowej człowieka. Konstrukt, jakim była sfera publiczna, miał właśnie temu wymaganiu sprostać.

<sup>49</sup> L.A. Coser, *op.cit.*, s. 104–110.

<sup>50</sup> G. Simmel, *Krzyżowanie się kręgów społecznych*, tłum. K. Matuszek, [w:] *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006, s. 238–244.

<sup>51</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 500.

Polityka widziana jest jako wartość, ponieważ pozwala na uzyskiwanie statusu naprawdę podmiotowego, czyli wykraczającego poza zwierzęcy składnik natury człowieka. Narzędziem tejże wartości musi być uczestnictwo we wspólnych decyzjach i we wspólnych sytuacjach politycznych, gdyż ciągłe towarzystwo innych ludzi nakazuje podjęcie współpracy. Ta musi jednak przebiegać w duchu wzajemnego poszanowania i zrozumienia. Funkcjonowanie w sferze publicznej i w ten sposób budowanie wolności wspólnoty politycznej należy zatem uznać za pierwotne w stosunku do zabiegania o wolność indywidualną. Chociaż to skłonność wynikająca z tej drugiej pcha jednostki ku temu, co wspólne, to jednak dopiero działanie zbiorowe, powszechnie obserwowane, może dać prawdziwe podstawy do zabezpieczenia statusu podmiotowego jednostek w społeczeństwie i – dalej – cieszenia się tym, co najbardziej ludzkie.