

Ewa Bobrowska
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Wspólnota dyskursywna i wyobrażona w analizie dyskursów publicznych

Bezpośrednim powodem napisania tego szkicu jest moje przekonanie, że wprowadzone przez Jeffreya Alexandra pojęcie kodów wolności jest niezwykle użytecznym narzędziem analitycznym. Możliwości, jakie ono stwarza, nie zostały jednak w pełni rozpoznane przez samego jego twórcę. Pozwala ono dotrzeć do konstytutywnych cech dyskursów i porównywać je ze sobą, koncentrując się nie na tym, co pojawia się na powierzchni wypowiedzi, ale na tym, co stoi u ich podstaw. Przy ich pomocy wyodrębnić można analitycznie dwa typy wspólnot: jedną, którą nazywam wspólnotą wyobrażoną oraz drugą – dyskursywną, a następnie badać związki między nimi. Sam Alexander nie czyni takiego rozróżnienia, co w moim przekonaniu powoduje, że jego koncepcja sfery obywatelskiej nie jest wystarczająco czytelna. Kategoria kodów nadaje się zwłaszcza do analizy wykształconych dyskursów, takich jak radiomaryjny, czy też „Gazety Wyborczej”, które wytwarzają własną wizję świata i oferują pewien rodzaj tożsamości zbiorowej, dlatego jest bardzo przydatna w zrozumieniu polskiej, silnie spolaryzowanej sceny publicznej. Przy ich pomocy – jak postaram się pokazać – opisać można mechanizm stojący u podstaw tych głębokich podziałów, wskazując nie tyle na intencje uczestników debaty, ile na reguły dyskursywne, czyli utrwalone kulturowo czynniki narzucające pewną logikę działania postępującym się nimi ludziami.

Kody wolności są jedną z kluczowych kategorii w zaproponowanej przez Jeffreya Alexandra koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Autor ten, idąc za Talcottem Parsonsem, definiuje je jako autonomiczną sferę w pluralistycznym, demokratycznym społeczeństwie, która jest podstawą integracji jego członków¹. Sfera obywatelska nie likwiduje zatem nierówności ani różnic społecznych, przeciwnie – jest

¹ Przyjmując to wyjściowe założenie, Alexander zmodyfikował i rozwinął koncepcję Parsonsa. Por. J. C. Alexander, *Civil Society I,II,III: Constructing and Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations*, [w:] *Real Civil Societies*, J. P. C. Alexander (red.), London 1998, s. 1 – 20; J. C. Alexander, *After Neofunctionalism: Action, Culture, and Civil Society*, [w:] J. C. Alexander, *Neofunctionalism and After*, Oxford 1998, s. 210-233. Ze względu na sposób rozumienia sfery obywatelskiej jego koncepcja jest także porównywana do prac J. Habermasa dotyczących sfery publicznej.

ufundowana na ich akceptacji. Tworzy natomiast rodzaj dodatkowej platformy, na której może się budować poczucie solidarności społecznej. Jej autonomia oznacza, że jest wyodrębniona i niezależna od sfery ekonomicznej oraz politycznej, a także religii, nauki, rodziny czy też innych partykularnych grup w społeczeństwie. Dzieje się tak dzięki temu, że sfera obywatelska rządzi się własnymi, odmiennymi niż pozostałe regułami. Jeffrey Alexander opisał je właśnie jako kody wolności.

Wraz ze swoim współpracownikiem, Philipem Smithem, poddał analizie liczne wypowiedzi uczestników życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Odkrył w nich pewne wspólne założenia na temat rzeczywistości, które składają się w sumie na dwa opozycyjne wyobrażenia zbiorowości. Z jednej strony jest to pozytywnie wartościowany obraz wspólnoty obywatelskiej, z drugiej zaś – obraz zbiorowości będącej jej zaprzeczeniem. Kody wolności są więc binarną strukturą. Cechy obu typów zbiorowości są w niej powiązane relacjami podobieństwa oraz przeciwieństwa. Są przy tym rozmieszczone na trzech poziomach: motywacji aktorów społecznych, tworzonych przez nich relacji oraz instytucji. Przykładowo, obywatele cechować ma autonomia, racjonalizm oraz skłonność do altruizmu, relacje między nimi mają być otwarte oraz oparte na wzajemnym zaufaniu, a w instytucjach panować mają jasne reguły. W kontraście do tego po ciemnej stronie kodów znajdujemy wyobrażenie ludzi, którzy kierują się egoizmem, są irracjonalni i zależni, w ich relacjach przeważa nieufność oraz skrytość, zaś w instytucjach zamiast reguł dominują grupowe lojalności².

Kody wolności tworzą zatem rodzaj matrycy, która pozwala uchwycić najistotniejsze cechy sfery obywatelskiej. Są one powszechnie akceptowane przez uczestników tej sfery i wykorzystywane w procesach komunikacji, dlatego w odwołaniu do nich charakteryzowany jest dyskurs obywatelski. Rzadko jednak są wprost wyrażane. Funkcjonują raczej jako „samo przez się zrozumiałe” przekonania, które nie muszą być poddawane specjalnej refleksji.

Fakt, że kody wolności mają binarną strukturę, odgrywa ważną rolę w całej koncepcji Alexandra. Podkreślanym przez niego celem jest bowiem „urealnienie” myślenia o społeczeństwie obywatelskim. W związku z tym postulatem zwraca uwagę, że mimo iż wspólnota obywatelska jest jedną z najbardziej inkluzywnych zbiorowości, także ona ustala swoje granice i tym samym wyklucza niektórych poza swój obręb. O jej otwartości decyduje przede wszystkim sposób, w jaki opisywani są jej członkowie. Ich najważniejszą wspólną cechą ma być autonomia oraz zdolność do racjonalnego działania. Przynależność do partykularnych grup społecznych i związana z tym pozycja społeczna jest tu zatem brana w nawias, dzięki czemu na równych prawach mogą się tu spotkać ludzie pod wieloma względami różniący się między sobą. Indywidualna autonomia nie jest jednak tylko izolowaną właściwością poszczególnych jednostek, ale czymś, co we wspólnocie jest oczekiwane i do czego prawo jest w jej obrębie gwarantowane. Z tego właśnie względu Alexander twierdzi, że wspólnota

² Pełny opis kodów znaleźć można m.in. [w:] J. Alexander, *Obywatel i wróg jako symboliczna klasyfikacja: o polaryzującym dyskursie społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] J. C. Alexander, *Znaczenia społeczne*, tłum. St. Burdziej, J. Gądecki, Kraków 2010, s. 307–322..

obywatelska jest unikalnym typem zbiorowości, w której solidarność zasadza się na wzajemnym uznaniu indywidualnej wolności. Warunkiem włączenia do wspólnoty obywatelskiej jest jednak zastosowanie tej zasady zarówno do innych, jak i do samego siebie. Dlatego ci, którzy nie spełniają wymagań opisanych w kodach, są z niej wykluczani, a w granicznych przypadkach – uznawani za wrogów.

Te dość jasno brzmiące kryteria wyznaczania sfery obywatelskiej przy bliższym wejrzeniu okazują się jednak niejednoznaczne. Zwracają na to uwagę krytycy koncepcji Alexandra. Jednym z nich jest Nicos Mouzelis³, który zauważa, że wbrew powszechnej intuicji podane przez Alexandra kryteria pozwalają zaliczyć do dyskursów obywatelskich takie, które mają quasi-rasistowski charakter. Świadczy o tym przeprowadzona przez innego autora, Roberta Jacobsa⁴, analiza zamieszczonych w prasie artykułów dotyczących manifestacji zorganizowanej przez Afroamerykanów. W jednej z gazet zostali oni wykluczeni ze sfery obywatelskiej, gdyż kierujący się uprzedzeniami rasowymi dziennikarze nie przyznali im takich cech jak autonomia i racjonalność. Prawa do udziału w sferze obywatelskiej odmówiono im zatem w odwołaniu do kodów wolności. Powołując się na podobne przykłady, Mouzelis twierdzi, że w koncepcji społeczeństwa obywatelskiego należy odróżnić sferę obywatelską, w której obowiązuje obywatelski dyskurs oraz szerszej rozumianą sferę, w której także może być wytwarzana solidarność, ona jednak ma u swych podstaw inne dyskursy, np. podobne do opisanego przez Jacobsa quasi - rasistowskie.

Postulat, by dyskurs obywatelski rozpatrywać na tle szerszej rozumianej sfery publicznej, w której funkcjonować mogą różne dyskursy, wydaje się dobrze uzasadniony, jest też przyjmowany przez wielu autorów⁵. Znacznie trudniej zaakceptować interpretację analizy Jacobsa i związane z tym oczekiwanie, że dyskursy obywatelskie będą czyste, czyli pozbawione takich jak opisane przez niego naleciałości. Pozbawiłoby to koncepcję Alexandra nerwu, który decyduje o jej oryginalności. Przyznać jednak trzeba, że on sam nie wyjaśnia tej kwestii wystarczająco precyzyjnie i to tłumaczy podobne głosy krytyczne.

W sprzeczności z postulatami Mouzelisa stoi wspomniany już zamiar Alexandra, by spojrzeć na społeczeństwo obywatelskie bardziej realistycznie. Dostrzegać nie tylko ideał, na którym jest ufundowane, ale również to, jak takie społeczeństwo funkcjonuje w rzeczywistości. Odwołując się do przykładów krajów zachodnich, autor ten pokazuje, że początkowo sfera obywatelska była ograniczona do wąskich grup społecznych, by z czasem stopniowo się rozszerzać⁶. W procesach tych zakres wspólnoty obywatelskiej był wciąż redefiniowany przy pomocy tych samych kodów wolności. Jej granice były zatem wyznaczane nie tylko w oparciu o opisane w nich

³ N. P. Mouzelis, *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*, Cambridge 2008.

⁴ R. Jacobs R., *The Racial Discourse of Civil Society: The Rodney King Affair and the City of Los Angeles*, [w:] *Real Civil Societies*, J. C. Alexander (red.), London 1997, s. 138 - 161.

⁵ Por. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009. Takie założenie przyjmuje zresztą także Alexander, por. J. C. Alexander, *The long and winding road: Civil repair of intimate injustice*, "Sociological Theory", 2001, nr 19, s. 371-400.

⁶ J. C. Alexander, *The Civil Sphere*, New York and Oxford 2006.

wymagania, ale także inne czynniki. Oznacza to, że Alexander posługuje się w istocie dwoma różnymi rozumieniami wspólnoty obywatelskiej i tym tłumaczyć można niejasności w jego koncepcji.

Pierwsze znaczenie bezpośrednio wynika z tego, jak on sam doszedł do opisu kodów wolności. Jak wspominałam, zrekonstruował je na podstawie analizy publicznych wypowiedzi i wykazał, że stanowią charakterystyczną cechę dyskursu obywatelskiego. Z punktu widzenia analizy dyskursu kody wolności są zatem rodzajem reguły dyskursywnej, a ludzie, którzy się nimi posługują, tworzą wspólnotę dyskursywną⁷.

To dość oczywiste stwierdzenie wymaga jednak dalszej interpretacji. Kody wolności są bowiem taką regułą, przy pomocy której ustanawiane są konstytutywne cechy nie tylko dyskursu, ale również sfery obywatelskiej. Jest ona – jak pisze Alexander - regulowana przez ten dyskurs, jest nie „tylko sferą zinstytucjonalizowaną. Jest także sferą ustrukturuwanej społecznie ustabilizowanej świadomości, siecią rozumień tworzących struktury uczuć”⁸.

Przekazywane w procesach komunikacji kody ustanawiają zatem tę sferę. Z tego względu można w nich widzieć to, co za Charlesem Taylorem określa się jako *imaginarium społeczne*⁹. Są bowiem ogólnymi przekonaniem na temat konstytutywnych cech społeczeństwa. Jako takie stanowią tło, czy też może ramy, w jakich podejmowane są konkretne praktyki społeczne, nadając im określony sens¹⁰. Posługujący się kodami wolności ludzie ustanawiają zatem tę sferę, a tym samym tworzącą ją wspólnotę.

W ramach wspólnoty dyskursywnej ułatwiona jest komunikacja, a to może być podstawą poczucia łączności między jej członkami. Niezależnie jednak od tego fakt wykształcenia podobnych przekonań na temat sfery wspólnej może stwierdzić zewnętrzny obserwator, który – podobnie jak uczynił to Alexander – podda analizie ich wypowiedzi.

Inne znaczenie wspólnoty obywatelskiej pojawia się wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, jak kody wolności są wykorzystywane w procesach komunikacji. Uczestnicy tej sfery posługują się nimi oceniając wydarzenia i uczestniczące w nich osoby, by na tej podstawie ustalić, kto może być zaliczony do wspólnoty, a kto na to nie zasługuje. W dyskursie wytwarzany jest w ten sposób wyobrażony obraz wspólnoty. Inaczej mówiąc, wspólnota dyskursywna posługując się kodami wolności generuje pewien obraz rzeczywistości, a nie ideału. Wyznacza swoje granice w realnie istniejącym społeczeństwie, włączając jednych i odmawiając prawa przynależności innym.

Wyobrażony obraz wspólnoty nie jest przy tym prostym odbiciem kodów wolności. Nie tylko dlatego, że rzeczywistość nigdy nie spełnia w zupełności ideałów,

⁷ Por. I. Bobrowski, *Dyskursy medialne a wspólnota fatyczna*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2004, nr. 1-2, s. 7-18; St. Gajda S., *Nowe społeczności dyskursywne a edukacja komunikacyjna*, [w:] *Zmiany w publicznych zwyczajach językowych*, J. Bralczyk, K. Mosiołek-Kłosińska (red.), Warszawa 2001, s. 7–14.

⁸ J. C. Alexander, *The Civil ...*, s. 54.

⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puhejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

¹⁰ Kody wolności odnosiłyby się oczywiście tylko do sfery obywatelskiej, a nie całego życia społecznego.

ale również dlatego, że każdy opis jest już pewną interpretacją rzeczywistości. Co więcej, sam ten opis podlegać może działaniu pewnych reguł dyskursywnych, one zaś nie muszą być stosowane przez wszystkich uczestników sfery obywatelskiej. Te same zjawiska mogą być zatem różnie interpretowane. Skutkiem tego w społeczeństwie obywatelskim trwa ciągła walka o ustalenie granic własnej wspólnoty, o czym sugestywnie pisze Alexander:

„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”¹¹.

Sfera obywatelska może być zatem utożsamiana ze wspólnotą dyskursywną, ale może również być rozumiana jako wyobrażony obraz wspólnoty, który pojawia się w świecie przedstawianym w wypowiedziach. Rozróżnienie to pozwala zrozumieć, dlaczego quasi - rasistowski dyskurs opisany przez Jacobsa zarówno on sam, jak i Alexander, uznaje za obywatelski. Przede wszystkim jednak pozwala uchwycić zawartą w tej koncepcji dynamikę. Konstytuujący sferę obywatelską ideał jest tu widziany jako czynnik, który nie tylko ustanawia tę sferę, ale również wymusza ciągłą konfrontację wyobrażonego obrazu własnej wspólnoty z jego wymaganiami. Tym właśnie tłumaczy Alexander rozszerzanie się tej sfery i stopniowe przewyciężanie uprzedzeń, które blokują dostęp do niej grupom z różnych powodów marginalizowanym.

Rozważania Alexandra oparte są głównie na obserwacji społeczeństwa amerykańskiego, w którym dyskurs obywatelski zajmuje dominującą pozycję na scenie publicznej. W polskich warunkach trudno mówić o równie szerokim konsensusie. Widoczna jest raczej silna polaryzacja, która utrudnia konstruktywny dialog między użytkownikami różnych dyskursów. Nasuwa się w związku z tym pytanie, co stoi na przeszkodzie wytworzenia podobnej do opisywanej przez Alexandra sfery obywatelskiej. Przedstawiono już różne wyjaśnienia tej kwestii. Wskazuje się w nich na przykład na swoiste rytuały interakcyjne, które pozorują dialog, służąc jedynie prezentowaniu własnego stanowiska¹², albo na niszczący wpływ mediatyzacji życia publicznego. Inną perspektywę poznawczą wyprowadzić można z koncepcji Alexandra, która w moim przekonaniu rzucić może dodatkowe światło na ten problem. W krótkim szkicu można jednak zwrócić jedynie uwagę na kilka nasuwających się hipotez.

Być może najważniejsze pytanie, jakie postawić można kierując się tą koncepcją, dotyczy tego, na ile funkcjonujące w życiu publicznym dyskursy spełniają wymagania

¹¹ J. C. Alexander, *Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses*, "The Canadian Journal of Sociology", 2000, nr. 3, s. 271–309, s. 302.

¹² M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 1997. Inną interesującą interpretację podaje: D. Ost, *Kłęska „Solidarności”*, Warszawa 2007.

kodów wolności¹³. Pozwoliłoby to ustalić, czy obserwowane podziały są umocowane w utrwalonych kulturowo cechach dyskursów, czy też raczej ujawniają się pomimo zasadniczej zgodności w rozumieniu sfery publicznej¹⁴. Demokracja w Polsce jest jednak – jak często się powtarza – młoda, trudno więc oczekiwać, że będą tu w pełni realizowane wymagania kodów wolności. Dyskursy można natomiast porównywać ze względu na ich otwartość na dialog z członkami innych wspólnot. Aby zilustrować, co mam na myśli, przedstawię krótką charakterystykę dyskursu, który celowo nie jest zaczerpnięty z głównego nurtu toczącej się obecnie debaty publicznej, a nawet pochodzi z czasów, gdy w Polsce nie było jeszcze demokracji. W swych kazaniach posługiwał się nim ks. Jerzy Popiełuszko, jest to zatem dyskurs, który zaliczyć można do takich, które są tworzone na użytek partykularnych grup w społeczeństwie. Mimo to, jest on otwarty na inne grupy i w tym sensie jest kompatybilny z dyskursem obywatelskim¹⁵.

Analizując dyskurs ks. Popiełuszki, można zauważyć, że są tu określone wymagania skierowane wobec własnej, religijnej wspólnoty. Zostały one jednak tak skonstruowane, że wytworzony jest rodzaj pomostu, który otwiera drogę do dialogu z tymi, którzy nie są jej członkami. Na nim właśnie się skoncentruję w tej krótkiej charakterystyce. Gdyby chcieć przedstawić to w kategoriach kodów, trzeba zauważyć, że jednym z ważniejszych wymagań stawianych członkom wspólnoty jest poszanowanie godności każdego człowieka. Nakaz ten jest wyprowadzany z religii, jest on bowiem uzasadniany tym, że – jak mówił ks. Popiełuszko - „Bóg stworzył człowieka do tego stopnia wolnym, że może on Boga przyjąć lub odrzucić”¹⁶. Ludzkie sumienie jest więc darem, którego nie ma prawa łamać ani władza państwowa, ani wspólnota społeczna. Ono też jest „ostatecznym miernikiem Prawdy”¹⁷, którą kierować się powinien w swoim życiu każdy moralnie postępujący człowiek. Po jasnej, pozytywnej stronie kodów znajdują się zatem ci, którzy sami żyją w zgodzie z własnym sumieniem, a jednocześnie przyznają takie prawo innym. Po ciemnej – ludzie głusi na własne sumienie i łamiący cudze. Zwróćmy uwagę, że tak zarysowany podział nie pokrywa się z granicami własnej, religijnej wspólnoty. Osoby niewierzące mogą znaleźć się po jasnej stronie kodów, uzasadniona jest więc solidarność z nimi.

W kazaniach odczytać można jeszcze szerszy nakaz poszanowania godności nawet tych, którzy znajdują się po ciemnej stronie kodów. Pomińmy jednak tutaj tę kwestię i zwróćmy uwagę na szczególnie sposób rozumienia polskiego narodu. Jedną

¹³ Kody wolności są, zdaniem Alexandra, uniwersalną strukturą w tym sensie, że pojawiają się wszędzie tam, gdzie doszło do wykształcenia demokracji. Teza ta była potwierdzana w badaniach, por. G. Baiocchi, *The Civilizing Force of Social Movements: Corporate and Liberal Codes in Brazil's Public Sphere*, „Sociological Theory” 2006, nr 4, s. 285-311; Ming-Cheng Miriam Lo, Ch. P. Bettinger, *Civic Solidarity in Hong Kong and Taiwan*, „The China Quarterly”, 2009, nr 3, s. 183-203.

¹⁴ Por. E. Bobrowska, *Debata publiczna w świetle analizy dyskursu. Kryteria porównawcze*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1, s. 39-55.

¹⁵ Opieram się na kazaniach zamieszczonych w książce: J. Popiełuszko, *Kazania patriotyczne*, Paryż 1984.

¹⁶ Tamże, s. 142.

¹⁷ Tamże, s. 73.

z ważniejszych, podnoszonych przez ks. Popiełuszkę cech tej wspólnoty jest przywiązanie do religii, jednocześnie jednak podkreśla on, że charakteryzuje ją umiłowanie wolności. Pamiętając, jak w kazaniach rozumiana jest wolność, łatwo zauważyć, że dzięki temu religia nie staje się czynnikiem podziałów, a tym bardziej wykluczenia ze wspólnoty narodowej. Jest widziana jako źródło siły dla tych, którzy uwierzyli, nie jest natomiast kryterium przynależności do narodu. Biorąc to pod uwagę, chciałoby się wręcz powiedzieć, że w kazaniach ks. Popiełuszki mamy do czynienia z antycypacją takiej autonomicznej sfery w społeczeństwie, jaką jest wspólnota obywatelska.

Zupełnie inaczej przedstawia się pod tym względem rozwijany już w demokratycznej Polsce dyskurs radiomaryjny. Aby zachować równowagę, odwołam się tu do homilii związanego z tym środowiskiem kapłana bp. Antoniego Dydycza¹⁸. Jego dyskurs nazwać można zamkniętym, gdyż trudno w nim znaleźć podobne „pomosty” otwierające na ludzi spoza własnej wspólnoty. To, co świeckie wartościowane jest w nim negatywnie, to co religijne i co znajduje się pod wpływem Kościoła – pozytywne. Przy tak rozłożonych akcentach trudno znaleźć jakąś wspólną strefę, gdzie mogłoby dojść do spotkania z ludźmi odrzucającymi katolicką wiarę. Można by powiedzieć, że nie jest ona potrzebna w dyskursie, który skoncentrowany jest na kwestiach ściśle religijnych. W homiliach bp. Dydycza poruszane są jednak sprawy publiczne, a wtedy dochodzi do utożsamienia narodu ze wspólnotą religijną. Oznacza to, że ideał tej wspólnoty zostaje nałożony na wyobrażenie narodu i tym samym zlikwidowana jest możliwość zbudowania wspólnej sfery z ludźmi niewierzącymi, albo też wyznającymi inną wiarę. Tę cechę dyskursu dobrze ilustruje krótki fragment homilii wygłoszonej podczas mszy św. poprzedzającej demonstrację w „Obronie TV Trwam”, w którym bp Dydycz zwraca się do zgromadzonych wiernych:

„Czyż Polska nie powinna być z was dumna? Czy dziennikarstwo polskie na kolanach nie powinno tu przybywać, aby uczyć się kultury i więzi z narodem? (...) Zobaczymy, jak to nasze spotkanie zostanie potraktowane przez wielu spośród naszych dziennikarzy. Czy rozumieją, co to znaczy, że Polska nie zna odstępstwa od Chrystusa Króla i jego Kościoła (...)?”¹⁹

Posłużyłam się tu przykładami, które wydają się jednoznaczne, nie są jednak przykładami głównych, obecnych na scenie publicznej, dyskursów. Moim celem było bowiem samo zilustrowanie różnicy między dyskursami otwartymi na dialog poza własną wspólnotą oraz tymi, które nie wytwarzają takich pomostów, a czasami wręcz blokują ich zbudowanie i w tym sensie można je nazwać zamkniętymi²⁰. Te pierwsze przyczyniać się mogą do rozwoju sfery obywatelskiej w społeczeństwie, bo są

¹⁸ Tekst, w którym przeprowadzam analizę homilii bp Dydycza, jest w przygotowaniu. Ukazać się ma w książce pod red. W. Przyczyny.

¹⁹ Bp A. Dydycz, *Homilia wygłoszona podczas ogólnopolskiej manifestacji w obronie TV Trwam 21 kwietnia 2012 r.*, YouTube <http://www.youtube.com/watch?v=ws5LhiV0lzE> (dostęp: 20.09.2012).

²⁰ Nie przesądzam zatem, które z obecnych na scenie publicznej dyskursów można zaliczyć do otwartych. Jedynym przykładem dyskursu jest radiomaryjny, gdyż miałam okazję szczegółowo go analizować, por E. Bobrowska, *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Kraków 2007.

kompatybilne z dyskursem obywatelskim, te drugie – będą albo obojętne, albo wręcz hamować mogą jej wykształcenie.

Problemem nie są jednak tylko wewnętrzne właściwości dyskursów, ale również to, jaki wpływ wywierać może na nie zetknięcie się ze sobą na scenie publicznej, a zwłaszcza to, czy może to doprowadzić do wykształcenia wspólnych, nadrzędnych kodów. Aby to rozważyć, powróćmy raz jeszcze do opartego na obserwacji społeczeństwa amerykańskiego modelu społeczeństwa obywatelskiego Alexandra. Jak wspominałam, wytworzony jest tam szeroki konsensus wokół kodów wolności. Zakresy obu typów wspólnot – dyskursywnej i wyobrażonej – nie muszą jednak i zazwyczaj nie pokrywają się ze sobą. To, co w opinii jednych zasługuje na uznanie, w oczach innych może być oceniane negatywnie. Niezależnie jednak od tego, jak wypada konkretna ocena, w wypowiedziach przywoływane są te same kody, które w ten sposób są społecznie utwierdzone, a wraz z nimi sfera obywatelska. Do kodów wolności odwołują się także ci, którzy dopiero aspirują do uczestnictwa w sferze obywatelskiej²¹, także oni przyczyniają się zatem do podtrzymania tej wspólnej płaszczyzny dialogu, jaką jest sfera obywatelska. Inaczej przedstawia się sytuacja wtedy, gdy na scenie publicznej dyskursy zamknięte konkurują z otwartymi. Użytkownicy każdego z nich posługują się odmiennymi kodami, wchodząc w kontakt ze sobą nie ustanawiają zatem wspólnej sfery. Co gorsza, uruchamia się przy tym mechanizm, który szczególnie niekorzystnie wpływa na dyskursy otwarte.

Te, które nazwałam zamkniętymi, muszą mieć trudności z wyrażeniem własnych problemów w języku, który pozwoliłby uwzględnić odmienne punkty widzenia. Prowadzić to może do unikania kontaktów z użytkownikami innych dyskursów. Jeśli jednak podejmowane są sprawy wspólne, to bez wykształcenia dodatkowych, bardziej uniwersalistycznych kodów, podobnych do tych, które ujawniły się w dyskursie ks. Popiełuszki, dyskursy zamknięte łatwo mogą ulec tendencji do uniwersalizowania wartości własnej grupy. Cechę tę zaobserwować można na przykładzie wspomnianego już dyskursu radiomaryjnego²². Punkt widzenia własnej grupy, a zwłaszcza preferowane w niej wartości są w nim tak przedstawiane, jakby były jedynymi możliwymi do zaakceptowania i w tym sensie powszechnie obowiązującymi. Odstępstwo od nich jest tu rozumiane jako opowiedzenie się po stronie chaosu, zarówno moralnego, jak i społecznego. Wytworzone na użytek partykularnej grupy kody są więc stosowane do oceny także tych, którzy do niej nie należą. A ponieważ wielu członków społeczeństwa nie spełnia opisanych w nich wymagań, obraz świata staje się dychotomiczny. Wyobrażenie własnej, pozytywnie ocenianej wspólnoty zostaje przeciwstawione pogrążonej w ciemności reszcie społeczeństwa. Reakcją na różnorodność jest więc jej negacja, co w zasadzie uniemożliwia dialog poza własną wspólnotą.

²¹ Por. E. Rabinovitch, *Gender and the public sphere: Alternative forms of integration in nineteenth-century America*, „Sociological Theory”, 2001, nr 3, s. 344-370.

²² Cechy te opisuję we wspomnianej pracy, por. też E. Bobrowska, *Janusowe oblicze społeczeństwa w dyskursie radiomaryjnym*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologie*, R. Laskowski, R. Mazurkiewicz (red.), Kraków 2007.

Tego typu reakcja nie jest wprawdzie konieczna, wydaje się jednak prostą kontynuacją i rozszerzeniem wytworzonych w tym dyskursie kodów. Inaczej przedstawia się to w przypadku dyskursów otwartych. Ich wspólną cechą jest akceptacja różnorodności, dlatego są one lepiej przygotowane do dialogu. Wchodząc w relacje z obecnymi na scenie publicznej dyskursami zamkniętymi, wydają się jednak tracić tę właściwość.

Jednym z ważniejszych wniosków wynikających z koncepcji Alexandra jest stwierdzenie, że także inkluzywne, otwarte dyskursy ustalają swoje granice. Natrafiając na dyskursy zamknięte, odcinają się od nich, a wraz z nimi od ich użytkowników. W sytuacji, gdy otwartym dyskursem posługuje się tylko część aktorów życia publicznego, takie wykluczające rytuały stają się szczególnie częste. Wykorzystywana jest w nich głównie ciemna strona kodów i to ona, a nie znajdujący się po jasnej stronie atrakcyjny ideał wspólnoty staje się widocznym wyróżnikiem dyskursu otwartego. Znacząco wpływa to na wyobrażony obraz wspólnoty. Podważa bowiem wiarygodność deklarowanej tolerancji i związanej z tym zdolności do dialogu z inaczej myślącymi. Co więcej, dyskursy otwarte są wykorzystywane przez jeden tylko odłam społeczeństwa i dlatego wydawać się mogą zawłaszczone przez działającą we własnym interesie grupę. Także pod tym względem mogą być zatem postrzegane jako niczym się nieróżniące od swych zamkniętych konkurentów.

Wyobrażony obraz wspólnoty staje się w rezultacie sprzeczny z tym, jakimi kodami się ona posługuje. A ponieważ właśnie ten obraz jest czytelny znacznie bardziej, aniżeli żmudna analiza kodów, dyskurs otwarty traci swoją atrakcyjność. Wydaje się funkcjonować na tych samych zasadach, co dyskursy zamknięte, nie jest zatem postrzegany jako oferta znalezienia wspólnego języka w zróżnicowanym społeczeństwie, ale jako głos partykularnej grupy, która próbuje narzucić innym własny punkt widzenia.

Dostrzegane jest to nie tylko z zewnątrz, przez tych, którzy podlegają wykluczeniu, ale również przez samych członków wspólnoty posługujących się dyskursem otwartym. Widoczne jest także dla niezaangażowanych obserwatorów sceny publicznej. Dyskurs otwarty traci przez to swoją ekspansywność. Te, które nazywam zamkniętymi, sięgają bowiem do już wytworzonych kodów, którymi posługują się partykularne grupy społeczne, podczas gdy otwarte wymagają wypracowania i upowszechnienia nowych, są więc trudniejsze do opanowania. Im mniej pociągające wydają się wspólnoty, które się nimi posługują, tym mniej jest powodów, by takie wysiłki podejmować. Dodać trzeba, że istnienie w takim ciągłym starciu faktycznie może działać niszcząco na dyskurs otwarty, który ostatecznie zamiast – jak to się dzieje w opisach Alexandra – rozszerzać swoje granice, staje się coraz bardziej ciasny.

Głównym celem tego szkicu była dyskusja nad koncepcją dyskursu obywatelskiego Jeffreya Alexandra. Starłam się pokazać, że kategoria kodów – nie tylko wolności, ale również innych, możliwych do ujawnienia w odmiennych dyskursach – jest bardzo użytecznym narzędziem analitycznym. Napięcie między dwoma typami wspólnot, z których każda jest wyodrębniana ze względu na inną funkcję kodów,

wspomaga wyjaśnienie dynamiki dyskursów. Sam Alexander koncentruje się głównie na procesach zachodzących w społeczeństwach o długiej tradycji demokratycznej, te same kategorie są jednak pomocne także w próbie zrozumienia procesów prowadzących do polaryzacji polskiej sceny publicznej. Opisany mechanizm z pewnością nie uwzględnia wszystkich czynników, które wywierają na to wpływ. Jak każda tego rodzaju próba jest skoncentrowana na wybranych aspektach znacznie bardziej złożonej rzeczywistości. Wydaje się jednak, że wskazuje na pewne istotne zależności, a tym samym – na użyteczność omawianych pojęć.

The discourse community and the imagined community in the analysis of public discourses

Summary

The article is devoted to the discussion of the binary codes category proposed by Jeffrey Alexander in his theory of the discourse of civil society. The text consists of two parts. In the first one I outline this theory and derive from it two categories: the discourse community and the imagined community. The second part presents the proposal of the interpretation of the polarization process in the Polish public scene. I use the categories derived from Alexander's theory (apart from the codes, also the notion of the discourse community and the imagined community have been made use of) in the account of the mechanism which explains this process.