



Małgorzata BORKOWSKA*

O ROZUMIENIU BEZ POROZUMIENIA Leszka Koczanowicza koncepcja polityki dialogu

Trajektorię dialogu zmienić może także karnawał. Jest to zjawisko głęboko zakorzenione w życiu codziennym, ale jego znaczenie wykracza poza codzienność, w stronę szeroko rozumianej kultury i polityki. Karnawalizacja na ogół oceniana jest pejoratywnie, jako zjawisko, które niszczy mapy pozwalające człowiekowi określić swoje miejsce w świecie. Koczanowicz nie podziela tej pesymistycznej interpretacji. Uważa, że dyskurs karnawału jest ucieleśnieniem wolnej, swobodnej i przede wszystkim zdecentralizowanej komunikacji.

Sporo mówi się ostatnio o fali upadających demokracji. Demokratyzacja wyhamowuje, wycofuje się wręcz z pewnych obszarów świata, a zmianę reguł gry zapowiada coraz luźniejszy związek demokracji z liberalizmem¹. Według badań Economist Intelligence Unit (jednostki badawczej związanej z tygodnikiem *The Economist*) od ponad dwudziestu lat tak zwany wskaźnik demokracji niemal na całym świecie stale się obniża, a dominujący we wszystkich regionach wzorzec pogarsza się w stosunku do poziomu osiągniętego wcześniej². Podobną konkluzję zawiera ostatni raport instytutu V-Dem (Varieties of Democracy): świat stoi w obliczu intensywnego procesu autokratyzacji i nie widać żadnych oznak odwracania się tej tendencji³. Jeśli wierzyć Francisowi Fukuyamie, liberalna demokracja jest w opałach, a jej przetrwanie z będzie zależało od konkurencyjności dostępnych alternatyw⁴.

* Dr Małgorzata Borkowska – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: malgorzata.borkowska@kul.pl, ORCID 0000-0001-5782-3751 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Por. J. K u r l a n t z i c k, *Demokracja liberalna w odwrocie*, tłum. T. Zmyśliński, Wydawnictwo Nowej Konfederacji, Warszawa 2022, s. 38-54.

² Zob. *Where Democracy Is Most at Risk? Four Lessons from EIU's New Ranking of Democracies*, The Economist, <https://www.economist.com/graphic-detail/2024/02/14/four-lessons-from-the-2023-democracy-index>.

³ Zob. V-Dem Institute, *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?*, V-Dem, <https://v-dem.net/publications/democracy-reports/>.

⁴ Por. F. F u k u y a m a, *Przyszłość historii. Czy liberalna demokracja przetrwa schyłek klasy średniej?*, tłum. M. Warchała, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 111, s. 45.

Można jednak spojrzeć na to zjawisko inaczej. Demokracja nie jest ani „ziemią obiecaną”, ani doskonałym wynalazkiem. Każda demokracja ma swoje słabe strony, ale nie dlatego, że ideologia demokratyczna jest od jakiegoś czasu w odwrocie, lecz dlatego, że demokratyczny styl rządzenia realizuje się zawsze w procesie przemian. I jeżeli te przemiany określimy mianem kryzysu, to losy demokracji wydają się niekończącym się kryzysem, gdzie pewne jest tylko to, że niczego nie możemy wykluczyć. Może więc rację ma Leszek Kołakowski, zalecając, aby w świecie, gdzie co chwilę ktoś ogłasza jakiś koniec: koniec komunizmu, koniec cywilizacji Zachodu, koniec ideologii, koniec historii, a nawet śmierć Boga za przyczyną Zaratustry, zachować nieco dystansu i nie oplakiwać przedwcześnie upadku demokracji⁵.

Wobec niedomagań formacji neoliberalnej i niejednoznaczności jej ocen warto na nowo postawić pytanie o model demokracji, który najlepiej odpowiadałby charakterowi współczesnych społeczeństw. Kwestia ta ma w gruncie rzeczy wiele wspólnego z naszym sposobem myślenia i mówienia o demokracji oraz tym, jak doświadczamy jej na co dzień – co postaram się wykazać w niniejszym szkicu. Okazją ku temu będzie dyskusja wrocławskiego filozofa i politologa Leszka Koczanowicza z przedstawicielami dwóch konkurujących modeli społeczeństwa demokratycznego: demokracji deliberatywnej w wersji zaproponowanej przez Jürgena Habermasa oraz demokracji hegemonicznej (radykalnej) w ujęciu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe.

Koczanowicz, nawiązując do tradycji amerykańskiego pragmatyzmu, zwłaszcza do myśli Johna Deweya i George’a Herberta Meada, a także do filozofii dialogu rosyjskiego myśliciela Michaiła Bachtina, proponuje koncepcję demokracji niekonsensualnej, która ma być „trzecią drogą” między deliberacją a hegemonią, czyli między wizją społeczeństwa spajanego przez demokratyczne procedury zorientowane na poszukiwanie konsensu, a wizją demokracji bez dialogu, gdzie nieusuwalny antagonizm prowadzi do konfliktów, w których silniejsi narzucają swoją wolę słabszym. Pojęciem, które ogniskuje filozoficzną perspektywę wrocławskiego filozofa, jest dialog. Można powiedzieć, że jest to swego rodzaju lejt-motyw, wokół którego Koczanowicz rozwija koncepcję wspólnoty krytycznej oraz demokracji niekonsensualnej. W dalszych rozważaniach zatrzymam się jednak u progu tych koncepcji. Zagadnienie demokracji niekonsensualnej jako politycznej formy wspólnoty krytycznej zasługuje na osobne omówienie. W niniejszym szkicu interesuje mnie wyłącznie dialog i jego rola w procesie demokratycznym, czyli sposób, w jaki demokracja wyłania się z codziennych interakcji dialogicznych. Innymi słowy, nie skupiam się na punkcie dojścia filozofii Koczanowicza, lecz na narzędziu, za pomocą którego próbuje on godzić opozycyjne modele demokracji.

⁵ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Nasza wesola apokalipsa*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2011, s. 40n.

Celem, jaki sobie stawiam, jest odpowiedź na pytanie, czy – lub w jakim stopniu – proponowane przez Koczanowicza ujęcie dialogu otwiera nowe perspektywy rozumienia demokracji i w jakiej mierze wykracza poza dominujące interpretacje.

Cel ten realizuję w trzech krokach. Najpierw, dla zarysowania kontekstu, w którym wrocławski filozof umieszcza swoją koncepcję dialogu, przybliżam pokrótce podstawowe założenia deliberacji i hegemonii, ujmując je w wyostrej, modelowej postaci. Po tych wstępnych wyjaśnieniach nieco dokładniej analizuję pojęcie dialogu, jego wymiary, a także ograniczenia dialogu w warunkach demokracji. Zwracam przy tym szczególną uwagę na właściwe dla Koczanowicza postrzeganie demokracji jako formy życia, ściślej – łączenie systemu politycznego ze sposobem, w jaki ludzie organizują swoje codzienne doświadczenie. Na koniec zastanawiam się, na czym polega „wartość dodana” filozofii Koczanowicza, co zmienia jego podejście w kwestii rozumienia współczesnych demokracji. W prowadzonych analizach posługuję się metodą porównawczą, poglądy Koczanowicza zestawiam z filozofią Chantal Mouffe i Jürgena Habermasa.

Podstawą moich dociekań są monografie i zbiory esejów, w których wrocławski filozof rozwija swoją myśl: *Polityka dialogu*⁶, *Niedokończone polityki*⁷ oraz *Lęk nowoczesny*⁸. Wielu inspirujących spostrzeżeń dostarczyła mi także książka *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*⁹, będąca pokłosiem indywidualnej pracy badacza wyjaśniających różne zjawiska życia społecznego w kategoriach demokracji niekonsensualnej. Skupienie się na tych właśnie pracach podyktowane jest podjęciem przeze mnie jedynie tematu dialogu, warto jednak dodać, że stanowią one niewielką część dorobku pisarskiego Leszka Koczanowicza. Problemom demokracji i napięciom kultury nowoczesnej poświęcił on między innymi kilka książek: *G.H. Mead*¹⁰, *Wspólnota i emancypacje*¹¹, *Polityka czasu*¹² oraz *Lęk i olśnienie*¹³.

⁶ Zob. L. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, tłum. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

⁷ Zob. t e n ż e, *Niedokończone polityki. Demokracja, populizm, autokracja*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2022.

⁸ Zob. t e n ż e, *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach*, Universitas, Kraków 2011.

⁹ Zob. *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

¹⁰ Zob. L. K o c z a n o w i c z, *G.H. Mead*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2002.

¹² Zob. t e n ż e, *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, tłum. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2009.

¹³ Zob. t e n ż e, *Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

MIĘDZY DIALOGIEM A KONFLIKTEM

W toku wieloaspektowej rewizji demokracji liberalnej wykształciły się dwa główne modele społeczeństwa demokratycznego: demokracja deliberatywna i demokracja hegemoniczna. Pierwsza wprowadza do liberalizmu perspektywę dialogiczną, kładąc nacisk na konsens wypracowywany na drodze racjonalnej dyskusji. Podejście to, zakorzenione w amerykańskim pragmatyzmie Williama Jamesa, Johna Deweya i George'a Herberta Meada, najpełniejszy wyraz znalazło w filozofii Jürgena Habermasa. Opracował on teorię działania komunikacyjnego, które organizuje życie społeczne i polityczne na zasadzie racjonalnej wymiany argumentów, ukierunkowanej na osiąganie i utrzymywanie konsensu. Racjonalność zakotwiczona w codziennej praktyce komunikacyjnej odsyła zatem do argumentowania jako niezawodnego narzędzia rozstrzygania wszelkich sporów¹⁴. Ujmowany z tej perspektywy, dialog nie jest czymś jedynie przygodnym, lecz samym rdzeniem demokracji, której istnienie i prawidłowe funkcjonowanie zależy od sprawnej komunikacji i budowania więzi społecznych. Polityczność zaś to przestrzeń wolności i debaty publicznej, gdzie liczy się rozum oraz względy moralne – idealna sytuacja komunikacyjna stanowi swoisty punkt odniesienia dla wszelkich zasad oraz procedur demokratycznych.

Z drugiej strony, rozwijane są koncepcje, które sceptycznie oceniają możliwości wypracowywania konsensu, a życie społeczne i polityczne traktują jako teren nieustannej walki. Istotą tego podejścia nie jest jednak całkowite odrzucenie demokracji liberalnej, lecz postulat jej gruntownego zreformowania albo wymyślenia na nowo. Claude Lefort, którego można uznać za pioniera tego stylu myślenia, przekonuje, że słabość demokracji, jej podatność na różnego rodzaju wypaczenia, wynika z tego, że władza w demokracji jest „miejscem pustym”¹⁵, co oznacza, że nikt nie może się z nią na stałe utożsamić. W odróżnieniu od reżimów totalitarnych, gdzie miejsce władzy jest zawsze wypełnione, a Lud, Naród czy Klasa stanowią jedność, w warunkach demokracji nieustannie toczy się spór o to, kogo należy zaliczyć do ludu i kto ma prawo rządzić społeczeństwem¹⁶. To zaś oznacza, że konflikt i podział społeczny mają charakter nieredukowalny, są niejako wbudowane w demokrację, co skutkuje niemożnością ostatecznego pojednania i przygodnością każdego typu porządku.

Konstatacja ta funduje podstawy hegemonicznego modelu demokracji zaproponowanego przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Na kartach *Hegemonii*

¹⁴ Por. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 1, s. 45-49, 145.

¹⁵ C. L e f o r t, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1994, s. 171.

¹⁶ Por. C. L e f o r t, *The Permanence of the Theologico-Political*, w: tenże, *Democracy and Political Theory*, tłum. D. Macey, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, s. 225.

i socjalistycznej strategii dowodzą oni, że polityka nie jest klubem dyskusyjnym, gdzie pojednani partnerzy dążą do wypracowania akceptowanego przez wszystkich rozwiązania, lecz hegemoniczną walką, zorientowaną na dezartikulację utrwalonych praktyk istniejącej formacji społecznej i ustanowienie punktów węzłowych nowej hegemonicznej formacji¹⁷. Oznacza to, że każdy porządek opiera się na tymczasowym wykluczeniu innych możliwości, przez co jest chwiejny i niestabilny, konflikt zaś stanowi nieredukowalny wymiar życia społecznego.

Czy powinno nas to niepokoić? Mouffe twierdzi, że nie ma ku temu powodów, gdyż pluralistyczna demokracja potrzebuje uznania i legitymizacji konfliktu, w przeciwnym razie niemożliwa byłaby jakakolwiek zmiana. Co więcej, przywiązywanie zbyt dużej wagi do zgody za cenę eliminowania różnic (na przykład poprzez forsowanie porządku autorytarnego) i odrzucania konfrontacji demokratycznej sprzyja konfrontacji niedemokratycznej (na przykład fundamentalizmowi), a także bierności rozczarowanych polityką obywateli, co prowadzi ostatecznie do eskalacji napięć. Aby tego uniknąć, belgijska filozofka proponuje koncepcję pluralizmu agonistycznego, której filarem jest reinterpretacja relacji my–oni, mająca na celu przekształcenie antagonizmu w agonizm, a wroga w przeciwnika (oponenta). Przeciwnicy nie są ani Schmittowskimi wrogami, ani Habermasowskimi czy Rawlsowskimi konkurentami. Pozostają w sporze nierozstrzygalnym na drodze racjonalnej dyskusji, konsekwentnie trzymają się swoich racji, a zarazem uznają prawomocność racji strony przeciwnej. Łączy ich przywiązanie do etyczno-politycznych podstaw liberalnej demokracji, spierają się natomiast o ich znaczenie i formy implementacji. Mouffe przekonuje, że takie podejście w istotny sposób redukuje ryzyko starcia się wrogów, ponieważ tworzy odpowiednie warunki dla konfrontacyjnej ekspresji konfliktów¹⁸. W efekcie konflikt nie tylko dzieli, lecz także łączy ludzi, dając im poczucie sprawczości i uczestnictwa w budowaniu wspólnego świata¹⁹.

DIALOG W POLITYCE

Spór między tymi dwiema orientacjami teoretycznymi toczy się w gruncie rzeczy o granice dialogu w polityce oraz szanse wypracowania porozumienia.

¹⁷ Por. E. L a c l a u, Ch. M o u f f e, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 111-123, 144-155.

¹⁸ Por. Ch. M o u f f e, *Wyzwanie Schmitta*, w: *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, tłum. T. Leśniak, P. Plucienniczak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 9; t a ż, *Agonistyka*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 21-29.

¹⁹ Por. M. G d u l a, *Nie bójmy się konfliktu*, w: Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 13.

Czy konsens jest jedynie iluzją klasycznego liberalizmu i czy polityka demokratyczna może objąć jednocześnie dialog i antagonizm? Leszek Koczanowicz uważa, że obie perspektywy można ze sobą pogodzić, a przynajmniej uznać za komplementarne, pod warunkiem przyjęcia innej koncepcji dialogu niż ta, którą prezentuje Habermas. Proponuje w związku z tym zastąpienie Habermasowskiego ujęcia dialogu, zorientowanego na racjonalne porozumienie, koncepcją Bachtinowską, w której dialog łączy w sobie dwa wymiary: konsens jako istotny element kształtowania tożsamości zbiorowej oraz różnicę lub antagonizm obecne w procesie komunikacji.

Koczanowicz podkreśla, że Bachtinowski dialog, tak jak dialog w ujęciu Habermasa, zanurzony jest w języku. O ile jednak niemiecki filozof twierdzi, że dialogiczny charakter języka wynika z jego wewnętrznej struktury, czyli z logiki narzuconej przez zasady komunikacji (dlatego racjonalna komunikacja musi prowadzić do konsensu), o tyle według Bachtina dialogiczne ujęcie języka różni się od ujęcia logicznego. Stosunki dialogowe są zawsze podmiotowe, stanowią rodzaj przeżywanego doświadczenia, a co za tym idzie – przenoszą w obszar dialogu całe napięcie, jakie może się pojawić między podmiotami, i przez to nie zawsze prowadzą do porozumienia²⁰. Tak więc dialog obejmuje dwie strony: formalne cechy języka i żywe relacje społeczne – jest zarazem dyskursywny i pozajęzykowy. Nieodłączną konsekwencją zetknięcia tych dwu wymiarów są turbulencje i napięcia w relacjach społecznych. Ale to właśnie dzięki nim powstawanie nowych relacji i nowych znaczeń jest w ogóle możliwe²¹.

Każda wypowiedź ma charakter dialogiczny, co oznacza, że może się stać narzędziem wymiany informacji oraz poznania uzasadnień prezentowanych stanowisk. Sprzyja to lepszemu rozumieniu stron dialogu, przy czym dochodzenie do rozumienia, inaczej niż w ujęciu Habermasa, nie wymaga znalezienia wspólnej podstawy normatywnej, lecz wyłania się na drodze prób i błędów. Koczanowicz – podążając za Bachtinem, a jednocześnie pozostając w łączności z Meadem – podkreśla, że język jest zawsze językiem-w-działaniu, czyli zakłada istnienie „innego” (w odróżnieniu od języka-jako-systemu, gwarantującego wspólne znaczenia)²², a co za tym idzie – rozumienie wykracza poza

²⁰ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Beyond Dialogue and Antagonism: A Bakhtinian Perspective on the Controversy in Political Theory*, „Theory and Society” 40(2011) nr 5, s. 559, 561; t e n ż e, *Dialog i antagonizm*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 122-123; M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1986, s. 279.

²¹ Por. D. E. C o l l e r a n, *Demokracja niekonsensualna. Czas i pragnienie dialogu w Truposzu Jima Jarmuscha*, tłum. K. Liszka, w: *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 57.

²² Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 66n.; tenże, *The Choice of Tradition and the Tradition of Choice: Habermas's and Rorty's Interpretation of Pragmatism*, „Philosophy and Social Criticism” 25(1999) nr 1: 55–70.

odczytywanie znaczeń słów i sięga w głąb ludzkiej egzystencji, obejmując wszystkie ludzkie zdolności. Z tego powodu – bardziej niż ze względu na stały zestaw ogólnych reguł, jak chciał Habermas – wymaga interakcji (wewnętrznego napięcia) między mówiącym a słuchającym, gotowości otwarcia się na horyzont pojęciowy rozmówcy i umiejętności wniknięcia w obcy punkt widzenia (jako że słowo jest zawsze czyjeś). Podjęcie takiego wysiłku dostarcza wielu okazji do powstawania coraz bardziej złożonych interakcji między systemami poznawczymi uczestników dialogu. Przy tym, o ile według Bachtina celem rozumienia jest oczyszczenie słowa z cudzych intencji, o tyle dla Meada istotniejsze jest wspólne działanie oraz kształtowanie jaźni.

Pod wpływem myśli Jeana-Jacques’a Rousseau Mead dowodzi, że rozumienie stanowi istotny czynnik konstytuowania jaźni społecznej dzięki „mechanizmowi przyjmowania roli innego”²³. Jednostka odnosi się do swego działania w taki sam sposób, w jaki odnosi się do działań innych, czyli przyjmuje postawy jednostek, które należą do społeczeństwa i wspólnie biorą udział w społecznym procesie doświadczenia, czego pokłosiem jest kształtowanie się coraz bardziej uniwersalnej postawy tak zwanego „uogólnionego innego”²⁴. Urzeczywistnienie tej jedności nie byłoby jednak możliwe bez procesu społecznego i relacji między współpracującymi ze sobą jednostkami²⁵. Stanowisko Koczanowicza zbliża się do poglądów Meada, uzależnia bowiem rozumienie od wpływu, jaki słowo wywiera na systemy pojęciowe mówiącego i słuchacza. Zarazem jednak w duchu Bachtinowskim – i wbrew koncepcji amerykańskiego pragmatysty – Koczanowicz uważa, że wzajemna wymiana znaczeń bynajmniej nie napędza kolejnych etapów uniwersalizacji, lecz zmierza do oswojenia różnic i wzbogacenia własnej perspektywy o elementy świata rozmówcy, co może, choć nie musi, prowadzić do zmiany sposobu myślenia. Jak wskazuje Koczanowicz, rozumienie stanowi nieprzerwany proces, w którym pojęciowe systemy odniesienia nieustannie się przesuwają. Każdy z uczestników dialogu może zbliżać się do cudzej perspektywy lub od niej oddalać, ale nie da się przewidzieć, jak ten proces będzie przebiegał²⁶.

W taki sposób zarysowuje się przestrzeń dla dialogu jako ideału etycznego – dialogu, który nie może w pełni zaistnieć bez zaangażowania stron, które go prowadzą²⁷. Koczanowicz wprowadza dialog w sferę wartości moralnych, nie jest bowiem obojętne, czy zostaje on podjęty, czy nie. Wejście w dialog intensyfikuje relacje społeczne, co sprzyja rozwojowi wspólnoty – oraz demokracji

²³ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Zwolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 412.

²⁴ Tamże, s. 110n, 412.

²⁵ Por. Koczanowicz, *Polityka dialogu*, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 103.

²⁷ Koczanowicz, *Dialog i antagonizm*, s. 123.

jako jej formy politycznej – podczas gdy rezygnacja z dialogu uderza w same fundamenty życia społecznego, utrudniając codzienne interakcje i narażając wspólnotę na różnego rodzaju zakłócenia. Postawa dialogiczna skorelowana jest z pojmowaniem demokracji jako sztuki życia, bazującej na doświadczeniu obejmującym wszelkie sfery ludzkiej egzystencji. W takim ujęciu demokracja stroni zarówno od utopii skrajnego racjonalizmu, jak i determinizmu odbierającego człowiekowi sprawczość wobec anonimowych sił (przyrodniczych, historycznych, społecznych).

Podstawowym warunkiem dialogu jest dobra wola uczestników, wyrażająca się w ich otwartości, tolerancji, aktywności i szczerości. Podjęcie dialogu nie ma nic wspólnego z hegemonicznym narzucaniem arbitralnie ustalonych znaczeń. Adwersarz nie jest kimś obcym czy wrogiem, lecz bliskim – kimś, z kim warto rozmawiać i nawiązać relację. Dialog obiecuje lepsze życie w demokratycznym społeczeństwie – z innymi, wśród innych, a niekiedy dla innych ludzi. I nie chodzi tylko o obietnicę na wzór czysto utopijnej Derridiańskiej demokracji, która ma nadejść²⁸ („la démocratie à venir”²⁹) dotyczącej porządku tego, co niemożliwe, wyobrażone (moralnego ideału sprawiedliwości i odpowiedzialności), co nigdy się nie ziści, lecz obietnicę demokracji ucieleśnionej, zanurzonej w konkretnych praktykach.

Koczanowicz w komentarzu do myśli Derridy podkreśla, że demokracja jest obietnicą wymagającą zaangażowania, a nie oczywistością zadowalającą się drobnymi korektami. Dlatego nawet jeśli obietnica ta, ze względu na zbyt wygórowane wymogi etyczne, wydaje się ostatecznie niespełnialna, winna obejmować szerszą perspektywę. Oznacza to przede wszystkim „porządność” rozumianą jako poszanowanie ludzkiej godności. W porządnym społeczeństwie demokracja rozgrywa się w trójkącie: ideały (wartości) – praktyki demokratyczne – instytucje. Odniesienie do każdej ze stron tego trójkąta wymaga wrażliwości moralnej i krytycznego stosunku zarówno do demokratycznych obietnic (ideałów), jak i praktyk oraz instytucji. Kiedy tego brakuje, praktyka demokratyczna staje się jedynie rutyną, ogranicza się do mało znaczących, doraźnych działań instytucjonalnych³⁰.

Koczanowicz odżegnuje się od upraszczającego sprowadzania demokracji do instytucji i procedur. Ostrożnie wypowiada się jednak na temat możliwości przekładania ludzkich relacji, w tym relacji językowych, na konkretne dzia-

²⁸ J. D e r r i d a, *Widma Marksa* tłum. T. Załuski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2024, s. 114; t e n ż e, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, tłum. P.A. Brault, M.B. Naas, Indiana University Press, Bloomington 1992, s. 78; por. P. P a t t o n, *Derrida, Politics and Democracy to Come*, „Philosophy Compass” 6(2007) nr 2, s. 772.

²⁹ J. D e r r i d a, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Gaililée, Paris 1993, s. 143.

³⁰ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Etyka demokracji*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 104-110.

łania zmierzające do tworzenia instytucji, ideologii czy wartości. Zaznacza jedynie, że w rozstrzygnięciu tej kwestii przeszkadza nieusuwalna dwoistość natury demokracji, która jest zarazem ideałem i praktyką – obietnicą realizacji postulowanych wartości, jak i sferą rzeczywistych, administracyjnych decyzji. Istnienie instytucji zakłada ich konkretyzację w języku-systemie, gwarantującym wspólne znaczenia. Niemniej jednak ludzie tworzący instytucje posługują się językiem-działaniem, który niesie ze sobą niejednoznaczność i skomplikowany mechanizm dochodzenia do rozumienia. Jest w tym pewien paradoks uwidaczniający się w codziennej praktyce politycznej. Ci, którzy walczą o demokrację, na ogół nie myślą o instytucjach, pragną bardziej sprawiedliwego i wolnego świata. Po zwycięstwie ogarnia ich jednak poczucie rozczarowania, a niekiedy nawet zniechęcenia, gdyż demokracja okazuje się w gruncie rzeczy mozaiką sprzecznych interesów i nużących procedur, które nie sumują się w jeden projekt etyczny³¹.

Ta kłopotliwa niedookreśloność i chwiejność demokracji, fakt, że obejmuje ona tendencje trudne do pogodzenia, a nawet sprzeczne, nierzadko prowadzi do zmian trajektorii dialogu. Zmiany te mogą dokonywać się: (1) na drodze przekształcenia dialogu w monolog, (2) jako konsekwencja uruchomienia karnawałowego potencjału tkwiącego w stosunkach międzyludzkich, albo (3) pod wpływem nadadresata.

TRAJEKTORIA DIALOGU

Najbardziej jaskrawym przykładem zakłócenia dialogu jest monolog, który umieszcza przekaz poza kontekstem relacji „ja”–„ty”, w ramach jakiejś ideologii społecznej, eliminującej wzajemne oddziaływanie rozmówców³². Jest to zawsze przejaw tendencji totalitarnych, gdzie pęd ku zmianie, najczęściej radykalnej, staje się ślepy i nie uwzględnia już zwykłego porządku zdarzeń i jego ograniczeń.

Trajektorię dialogu zmienić może także karnawał. Jest to zjawisko głęboko zakorzenione w życiu codziennym, ale jego znaczenie wykracza poza codzienność, w stronę szeroko rozumianej kultury i polityki. Samo pojęcie karnawału, rozwinięte przez Bachtina, odnosi się do miejsca oporu, „świata na opak”, w którym porzucone zostają tradycyjne kategorie i formy (takie jak obyczaje, prawa czy oficjalne hierarchie) na rzecz zabawy, „wesołego oszustwa” i błazenady. Rosyjski filozof przedstawia to w wyjątkowo sugestywny

³¹ Por. t e n ż e, *Polityka dialogu*, s. 90.

³² Por. E. M a t u s o v, *Applying Bakhtin Scholarship on Discourse in Education: A Critical Review Essay*, „Educational Theory” 57(2007) nr 2, s. 221.

sposób: „Naprzeciw patetycznego kłamstwa, narosłego w języku wszystkich wysokich, oficjalnych, kanonizowanych gatunków [...] staje nie równie patetyczna i bezpośrednia prawda, lecz wesołe i mądre oszustwo, sprawiedliwe okłamywanie kłamców”³³. Karnawał symbolizuje zachowania prześmiewcze, bluźniercze, bezrefleksyjne (jako że refleksja nie sprzyja dobrej zabawie), słowem – kontestujące wszystko, co nosi znamię jakiejś oficjalności. W kategoriach aksjologicznych oznacza porzucenie wartości „wyższych” na rzecz „niższych”, według zaś kryteriów społecznych – wystąpienie „słabszego” przeciwko „silniejszemu”. Andrzej Stoff uważa, że takie przewartościowanie, dokonujące się dzisiaj niemal w każdej dziedzinie kultury, jest zjawiskiem pasożytniczym, nie wnosi ani nowych wartości, ani nowych treści, gorzej jeszcze – w jakiś sposób poniża człowieka, wręcz ogranicza samą świadomość przysługiwania godności każdemu człowiekowi³⁴. Nie jest to głos odosobniony. Karnawalizacja na ogół oceniana jest pejoratywnie, jako zjawisko, które niszczy mapy pozwalające człowiekowi określić swoje miejsce w świecie – wobec ludzi, rzeczy i zjawisk.

Koczanowicz nie podziela tej pesymistycznej interpretacji. Uważa, że dyskurs karnawału jest ucieleśnieniem wolnej, swobodnej i przede wszystkim zdecentralizowanej komunikacji, co czyni go modelowym wzorcem demokracji, o której pisał Lefort. Karnawałowa gra przeciwieństw, nieusuwalne wahanie między śmiechem a płaczem, patosem a groteską, świętością a profanacją, uniemożliwia wypełnienie „pustego miejsca” w strukturze karnawałowego dyskursu przez jakikolwiek stały symbol. Dzięki temu powstaje przestrzeń dla nowych pomysłów i celów, w których wyobraźnia i otwartość pełnią najistotniejszą rolę³⁵. I jeśli nie traktować ich wyłącznie subiektywnie, jako cech psychologicznych, lecz jako pewien społeczny kapitał – to uruchamiają one niemal niewyczerpany potencjał relacji międzyludzkich, a poprzez te relacje – potencjał demokracji. Zgodnie z takim podejściem karnawał pełni rolę analogiczną do idealnej sytuacji mowy w ujęciu Habermasa³⁶. Stanowi kryterium oceny konkretnych sytuacji pod kątem realizowania w nich ideału wolności i równości³⁷.

Koczanowicz dostrzega w karnawale utopijny i przejawskrawiony obraz wspólnoty krytycznej, którą postuluje jako wzorcową dla demokracji. Jej fun-

³³ M. B a c h t i n, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 252.

³⁴ Por. A. S t o f f, *Karnawalizacja kultury. Walka śmiechu z radością*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 24(2011) nr 1-2(93-94), s. 169n., 177n.

³⁵ Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 114.

³⁶ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 58n.

³⁷ Por. K. J e z i e r s k a, *Radical Democracy Redux: Politics and Subjectivity beyond Habermas and Mouffe*, Örebro University Press, Örebro 2011, s. 77.

damentalną cechą jest dialogiczność przejawiająca się w zdolności do stałego negocjowania swych podstawowych kategorii tożsamości. Członkowie wspólnoty są otwarci na otaczający świat – znają i doceniają tradycję, instytucje i wartości wspólnoty, zachowują jednak wobec nich krytyczny dystans. W ten sposób wspólnota krytyczna niejako „dostraja się” do określającej demokrację tendencji do ciągłego przekształcania się i negocjowania definiujących ją kategorii, co stanowi skuteczne remedium na zakusy totalitaryzmu.

Podkreślając zalety karnawału, Koczanowicz zdaje się przymykać oko na jego wady – zwłaszcza te, które rozbijają wspólnotę i osłabiają efektywność demokracji jako systemu politycznego, zdolnego do stabilnego funkcjonowania i rozwoju. W tym kontekście trzeba pamiętać o trzech sprawach. Po pierwsze, demokracja potrzebuje mechanizmów umożliwiających zdefiniowanie woli ludu i wyrażenie jej w decyzjach politycznych – a mechanizmy te tworzone są właśnie na bazie reguł, hierarchii i zasad, które karnawał kwestionuje i wyśmiewa. Po drugie, zakwestionowanie i usunięcie granic rodzi dezorientację. Bezgraniczna wolność i bezgraniczna równość – tak samo jak bezgraniczna władza i bezgraniczna kontrola – to droga donikąd. Chantal Delsol słusznie podkreśla, że kiedy przestają obowiązywać ziemskie kryteria, otwiera się przestrzeń dla totalnego zerwania – palenia mostów i niszczenia lub pozbywania się formy, w której ludzie nauczyli się żyć³⁸. I wreszcie po trzecie, co wiąże się także z poprzednią kwestią, ustawiczna kontestacja i zacieranie granic prowadzi ostatecznie do zniechęcenia i bierności obywatelskiej, o czym pisał już Alexis de Tocqueville w *O demokracji w Ameryce*³⁹.

Karnawał jest zatem niczym miecz obosieczny – z jednej strony, chroni przed skostnieniem i utrwaleniem demokracji w sztywnych ramach tradycji i procedur, ożywiając w ten sposób komunikację społeczną, z drugiej zaś – zakłóca dialog, wprowadzając chaos, dezorientację i odbierając ludziom ważne dla nich punkty odniesienia.

Znaczenie stałych punktów odniesienia odsłaniane jest też poprzez pojęcie nadadresata, łączące pojęcia rozumienia i autorytetu. Każda wypowiedź skierowana do jakiegoś adresata (drugiego), w dalszej perspektywie zwraca się także do nadadresata (trzeciego) – wyobrażonego, symbolicznego odbiorcy, który znajduje się „w nieokreślonej metafizycznej dali, bądź też w odległym czasie historycznym”⁴⁰. Koczanowicz wyjaśnia, że nadadresat reprezentuje horyzont dialogu z perspektywy kogoś, kto jest w ten dialog zaangażowany, choć nie stanowi ostatecznej instancji rozumienia (jest subiektywny) i nie gwarantuje,

³⁸ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017, s. 15-20.

³⁹ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, t. 2, s. 329.

⁴⁰ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986, s. 504n.

że dyskusja kończy się jednoznaczną konkluzją. Obecność nadadresata wiąże się z czasem⁴¹, symbolizuje niemożliwą do przewidzenia przyszłość dialogu, wyobrażony punkt czy moment, w którym nastąpi rozumienie.

Skoro zaś żadna konkluzja nie wieńczy definitywnie dialogu, to konsens jest zawsze możliwy do podważenia, a racjonalne porozumienie – w sensie, jaki nadaje mu Habermas – okazuje się nieosiągalne. Podważają je różne możliwości rozwoju dialogu w przyszłości. Właśnie to spostrzeżenie prowadzi Koczanowicza do zaakcentowania różnicy między rozumieniem a porozumieniem, co wydaje się najbardziej oryginalnym i stymulującym filozoficznie elementem jego koncepcji. Koczanowicz uważa, że pojęcie rozumienia bardziej adekwatnie oddaje sposób funkcjonowania demokracji, gdyż łączy doświadczenie dialogu z formalną charakterystyką języka, ale inaczej niż Habermas, nie zakłada niejako z góry wypracowania na tej drodze racjonalnego konsensu.

Jak wyjaśnia wrocławski filozof, porozumienie jest punktem dojścia i spełnieniem ideału. Stanowi trwałą relację między uczestnikami dialogu oraz zestaw okoliczności umożliwiających uzgodnienie stanowisk. Rozumienie zaś nie jest jednolitym, jednowymiarowym procesem, oznacza raczej skomplikowane relacje między różnymi wymiarami tego, co społeczne. Każda relacja rozumienia kształtowana jest przez zmienne okoliczności – wiąże się nie tylko z dialogiczną strukturą języka, lecz także z rzeczywistym i czasowym kontekstem dialogu oraz doświadczeniem adwersarzy, między którymi istnieje swoiste napięcie, determinujące dynamikę wzajemnej komunikacji. Daniel E. Coleman sugeruje na tej podstawie, jakoby Koczanowicz rozrzedzał, a nawet relatywizował pojęcie rozumienia: „Możliwość wzajemnego rozumienia między stronami dialogu nie oznacza identycznego i dokładnie tego samego rozumienia. [...] Krótko mówiąc, możemy zrozumieć siebie nawzajem, co oznacza, że jest możliwe i potrzebne, byśmy rozumieli się w różny sposób”⁴².

Wydaje się, że taka interpretacja nie jest uprawniona. Rozumienie w kontekście dialogu polega na uchwyceniu znaczenia (sensu) przekazu zgodnie z intencją nadawcy. Jeżeli zatem adwersarze rozumieją się „w różny sposób”, jak zaznacza Coleman, de facto nie mamy do czynienia z rozumieniem, lecz nieporozumieniem, które oddala możliwość wypracowania konsensu. Koczanowiczowi nie chodzi jednak o rozciągnięcie pojęcia rozumienia na różne formy zakłóconej komunikacji, lecz o podkreślenie, że uczestnicy dialogu mogą się rozumieć, czyli adekwatnie odczytywać sens artykułowanych w dialogu treści, nawet wtedy, gdy dzielą ich nieprzekraczalne różnice (na przykład w zakresie preferencji czy celów), uniemożliwiające osiągnięcie porozumienia.

⁴¹ Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 85.

⁴² C o l l e m a n, *Demokracja niekonsensualna*, s. 58.

Koncepcja Koczanowicza różni się w tym względzie od propozycji Habermasa, według którego racjonalny, inkluzyjny konsens jest zawsze możliwy. Myśl wrocławskiego filozofa wpisuje się natomiast w perspektywę Mouffe, która uważa, że każdy porządek polityczny opiera się na jakiejś formie wykluczenia, toteż antagonizmu nie da się wyrugować z obszaru polityczności, chociaż poprzez przekształcenie antagonizmu sprzecznych dążeń w agonizm, uwzględniający wartości i procedury demokratyczne, ryzyko konfrontacji między stronami zostaje zredukowane⁴³.

Wydaje się, że dialog w koncepcji Koczanowicza pełni podobną rolę jak agonizm w ujęciu Mouffe. O ile jednak zdaniem Mouffe wystarczy, że ludzie zachowują względem siebie pewien dystans, to znaczy tolerują się nawzajem i nie reagują wrogością czy agresją na dzielące ich różnice, Koczanowicz idzie dalej, zachęcając przeciwników politycznych do podjęcia dialogu i wysiłku rozumienia siebie nawzajem. Podkreśla przy tym, że to właśnie rozumienie, a nie porozumienie, jest punktem, w którym zbiegają się siły konstytuujące społeczeństwo demokratyczne. Można powiedzieć, że wrocławski filozof podąża dokładnie drogą środka między ujęciami Mouffe i Habermasa. W nakreślonej przez Mouffe pesymistyczną wizję świata bez dialogu, naznaczonego przez nierozstrzygalne konflikty, wprowadza iscie Habermasowski entuzjazm, przeniknięty wiarą w siłę komunikacji i spotkania skonfliktowanych stron. I choć ostatecznie zgadza się z Mouffe co do tego, że polityka jest w gruncie rzeczy przyznaniem się do porażki rozumu (o czym świadczy między innymi nadmierny monologizm, karnawalizacja i niepewny wpływ nadadresata), a każdy konsens można podważyć, to dowartościowuje samo podjęcie dialogu, przedkładając rozumienie ponad porozumienie, a dialog ponad rezultaty, do których mógłby on doprowadzić. Prowadzi go to do wniosku, że demokracja bez porozumienia (demokracja niekonsensualna) to nie tylko system procedur i instytucji, lecz także, a nawet przede wszystkim, sposób życia (w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Ludwig Wittgenstein⁴⁴), wspólnota rozumiejących się jednostek i konkretna odpowiedź na wyzwania codzienności.

Warto dodać, że stanowisko w tej kwestii wpisuje się w szerszy kontekst poglądów Koczanowicza na temat roli ciała w polityce. Ciało symbolizuje to, co jednostkowe, materialne i dostępne doświadczeniu, w odróżnieniu od tego, co idealne i abstrakcyjne. Zainspirowany filozofią Michela Foucaulta, który jako pierwszy opisał cielesny wymiar władzy politycznej⁴⁵, Koczanowicz uważa, że polityka wkracza w życie codzienne właśnie za pośrednictwem ciała,

⁴³ Por. Ch. M o u f f e, *Polityczność. Przewodnik Krytyki politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 35.

⁴⁴ Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 129.

⁴⁵ Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, PIW, Warszawa 1997.

dlatego może stać się ono zarówno narzędziem wpływu władzy, jak i środkiem oporu. Patrząc z tej perspektywy, polityka ma przed sobą dwie drogi: ucieleśnienia lub zideologizowania. Pierwsza pozostaje w służbie życia i codziennego doświadczenia, dzięki czemu ciało zachowuje swoją autonomiczność (nie służy żadnym zewnętrznym celom) i może się wszechstronnie rozwijać. Druga oddaje ciało w służbę abstrakcyjnej ideologii, co oznacza jego instrumentalizację i poddanie wpływowi opresyjnej władzy⁴⁶. Kryterium autonomiczności ciała prowadzi w ten sposób do wartościującej oceny systemu politycznego. Pozytywnie oceniany może być tylko taki ustrój, który zapewnia warunki do rozwoju człowieka w wolności i nie włącza cielesności w służbę ideologii lub przemocy. System polityczny, który nie spełnia tego wymogu, może stać się rządem oświeconych elit albo tyranią większości, ale nigdy demokracją⁴⁷.

Jeśli odnieść powyższe uwagi do tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat pierwszeństwa rozumienia względem porozumienia w polityce, wydaje się, że postulowana przez Koczanowicza kategoria rozumienia jest w równej mierze podatna na instrumentalizację jak kategoria cielesności. Sprzyja temu już sama wieloznaczność pojęcia rozumienia, które nawet w języku potocznym używane jest w różnych kontekstach, na przykład na określenie poznania i wiedzy, zdolności do uchwycenia sensu czegoś, współodczuwania z drugim człowiekiem lub orientacji w świecie. Ta kłopotliwa wieloznaczność znajduje odbicie w filozofii Koczanowicza, który pod wpływem pragmatyzmu, a także myśli Hansa-Georga Gadamera⁴⁸, ujmując rozumienie jako kategorię hermeneutyczną – jest ono aktem poznawczym, „zdolnością do włączania głosu innego w nasz własny aparat pojęciowy”⁴⁹, a zarazem uwarunkowanym historycznie i kulturowo sposobem bycia człowieka w świecie, w relacji do innych ludzi, rzeczy i zjawisk. W tym drugim znaczeniu rozumienie stanowi oparcie dla praktyki, polega na poszukiwaniu znaczeń, które modelują relacje społeczne i instytucje.

Według Koczanowicza rozumienie kształtuje się w dialogu, w otwartym i niekończącym się procesie komunikacji, nacechowanym przez nieograniczone wręcz bogactwo doświadczenia, potrzeb, emocji i oczekiwań osób biorących w nim udział. Z tego powodu nigdy nie jest obiektywnym odczytaniem świata, lecz jego interpretacją, zanurzoną w języku, tradycji, symbolach i strukturach

⁴⁶ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Lęki ciała politycznego. Władza cielesna i mikrofizyka emancypacji*, w: tenże, *Niedokończone polityki*, s. 49.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Wstęp*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 8. Pogląd ten nawiązuje do koncepcji Corneliusa Castoriadis, który łączył projekt demokratyczny z ideą autonomii jednostki. Wcześniej podobna myśl pojawiła się w filozofii Johna Deweya i George’a Herberta Meada.

⁴⁸ Zob. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.

⁴⁹ L. K o c z a n o w i c z, *Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 299.-

społecznych warunkujących to, co uważane jest za normalne, wartościowe czy sensowne. To ważne spostrzeżenie, bo nawet w demokracji, mimo formalnych gwarancji wolności i równości, interpretacja świata podsuwana jest obywatelom przez polityków, ekspertów, media bądź inne podmioty opinio-twórcze, które rozstrzygają, co mieści się w dyskursie demokratycznym, a co przekracza jego granice i zasługuje na potępienie (na przykład jako przejaw fundamentalizmu czy ekstremizmu). Nierzadko jednak zdezorientowani obywatele, zalewani codziennie potężną falą informacji, przestają szukać prawdy, zadowolając się uproszczonymi medialnymi przekazami, modelami, znakami czy kodami, produkowanymi szybko i w nadmiarze. W tym miejscu otwiera się przestrzeń dla instrumentalnego wykorzystania rozumienia, na przykład w celu utrwalenia symbolicznej hegemonii jakiejś grupy bądź do strukturalnej dyskryminacji, sprawiającej, że głosy jednych stają się lepiej słyszalne niż głosy innych. Zagadnienie to zostało przekonująco wyjaśnione przez Pierre'a Bourdieu⁵⁰ oraz Johana Galtunga⁵¹. Wykazali oni, że w strukturę demokracji wbudowane są niewidoczne na pierwszy rzut oka mechanizmy społeczne i instytucjonalne, będące nośnikami przemocy, nierówności i niesprawiedliwości (na przykład systemowe rozwiązania utrwalające nierówności w dostępie do ochrony zdrowia, zatrudnienia, edukacji, promowanie określonego stylu życia czy ról społecznych poprzez programy nauczania w szkołach). Mechanizmy te skutecznie zastępują rozumienie w roli organizatora porządku społecznego, zmieniając społeczeństwa w masy – obojętne, nieme, niezdolne do żadnej reakcji.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad możliwością realizacji koncepcji Koczanowicza. Andrzej Szahaj podkreśla, że społeczeństwa spajane są dziś głównie przez reguły racjonalności instrumentalnej pozostające w trwałym sojuszu ze światopoglądem konsumpcyjnym. Tam, gdzie przestają one wystarczać, wkracza prawo pozytywne, wypierając nieefektywne w swej motywacyjnej funkcji tradycyjne wartości światopoglądowe oraz etykę traktowaną jako jeden z możliwych wyborów⁵². Biorąc to pod uwagę, można mieć wątpliwości, czy w polityce, która z samej swej istoty jest stronnicza i wykluczająca, może się rozwinąć postulowany przez Koczanowicza inkluzyjny dialog – oparty na wzajemnym uznaniu, otwarty, szczery, wolny od stereotypów i uprzedzeń. Ryzykowne wydaje się już samo założenie, że wszystkim zależy na zgodzie i pokoju. Zaprezentowana koncepcja harmonijnie współbrzmi z postrzeganiem

⁵⁰ Zob. P. B o u r d i e u, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

⁵¹ Zob. J. G a l t u n g, *Violence, Peace and Peace Research*, „Journal of Peace Research” 6(1969) nr 3, s. 167-191.

⁵² Por. A. S z a h a j, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 123n.

polityki jako roztropnej troski o wspólne dobro. Gdy jednak przyrzeć się bliżej realiom życia we współczesnych demokracjach, doświadczanych coraz głębszymi podziałami społecznymi, spadkiem zaufania do instytucji państwowych, biernością obywatelską oraz wszechobecną manipulacją zagrażającą rzetelnej debacie, propozycja Koczanowicza wydaje się zbyt idealistyczna i trudna do zastosowania w praktyce.

*

Filozofia Leszka Koczanowicza ma charakter polemiczny, jest próbą wykorzystania pojęcia dialogu do wytyczenia „trzeciej drogi” między dwoma opozycyjnymi modelami demokracji: deliberacją i hegemonią. Podejmując to wyzwanie, wrocławski filozof sięga do dwóch źródeł: amerykańskiego pragmatyzmu oraz Bachtinowskiej koncepcji dialogu. Pragmatyzm rzuca światło na trójstronną relację obejmującą jednostkę, wspólnotę oraz organizację polityczną tej wspólnoty, ukazując demokrację jako otwartą i niekończące się przedsięwzięcie. Z kolei Bachtin zainspirował Koczanowicza do ukazania, jak w praktyce przejawia się dialogiczny potencjał społeczny, i uchwycenia przejścia od codziennej komunikacji, przenikającej wszelkie związki międzyludzkie, do dialogu politycznego, wyznaczającego reguły walki politycznej.

Poszukiwana „trzecia droga” okazuje się drogą środka między deliberacją a hegemonią. Demokracja jawi się tu jako projekt unikalny, niedookreślony, a zarazem stale kontestowany i podważany, gdyż odnosi się nie tylko do procedur i instytucji, lecz także do sposobu, w jaki ludzie organizują swe doświadczenia i aktywności we wszystkich sferach życia. Kluczowymi cechami tak rozumianej demokracji są: zmienność, elastyczność oraz zakorzenienie w codzienności, będącej naturalnym miejscem spełnienia życia społecznego. Podobnie jak Ernesto Laclau i Chantal Mouffe Koczanowicz nie łądzi się, że można wyeliminować konflikty, konfrontację i agresję, niemniej jednak – zapewne pod wpływem myśli Habermasa – nie traci wiary w przemianę świata poprzez dialog i zachowanie krytycznej postawy wobec tego, co zastane. Pogląd ten odsłania normatywny wymiar demokracji, która urzeczywistnia się w niestrudżonym dążeniu do poszerzania horyzontu rozumienia nawet wtedy, gdy porozumienie między ludźmi nie jest możliwe. Cel tego dążenia stanowi ostatecznie minimalizacja przemocy, ochrona wolności i zagwarantowanie równości uczestnictwa obywateli w budowaniu jak najbardziej inkluzyjnej wspólnoty. Sensem dialogu jest bowiem nie tyle rozstrzyganie sporów czy poszukiwanie rozwiązań zasługujących na powszechne uznanie, ile tworzenie fundamentów życia wspólnotowego poprzez akcentowanie podobieństw przy jednoczesnym poszanowaniu różnic. Propozycja Koczanowicza to ciekawe

świadcstwo intelektualnej odwagi, które bez wątpienia może się przyczynić do usunięcia przejawów nierzetelności naszego myślenia o demokracji. Trzeba ją jednak traktować przede wszystkim jako propozycję wyjaśniającą, nie zaś praktyczną, bo choć wyrasta z zaangażowania i pragnienia skutecznej naprawy demokracji, zakłada warunki, które nie występują w realnych stosunkach społecznych i politycznych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy literatury i estetyki*. Translated by Wincenty Grajewski. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1986.
- Bachtin, Michaił. *Estetyka twórczości słownej*. Translated by Danuta Ulicka. Warszawa: PIW, 1986.
- Bourdieu, Pierre. *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Translated by Piotr Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
- Colleran, Daniel E. "Demokracja niekonsensualna: Czas i pragnienie dialogu w *Truposzu* Jima Jarmuscha". Translated by Katarzyna Liszka. In *Między rozumieniem a porozumieniem: Eseje o demokracji niekonsensualnej*. Edited by Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, and Rafał Włodarczyk. Warszawa: PWN, 2015.
- Derrida, Jacques. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Gaililée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa*. Translated by Tomasz Załuski. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2024.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Warszawa: PIW, 1997.
- Fukuyama, Francis. "Przyszłość historii: Czy liberalna demokracja przetrwa schyłek klasy średniej?" Translated by Michał Warchał. *Przegląd Polityczny*, no. 111 (2012): 40–48.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969): 167–91.
- Gdula, Maciej. "Nie bójmy się konfliktu." In Chantal Mouffe, *Polityczność: Przewodnik Krytyki politycznej*. Translated by Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Translated by Marek J. Siemek. Vol. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

- Jezierska, Katarzyna. *Radical Democracy Redux: Politics and Subjectivity beyond Habermas and Mouffe*. Örebro: Örebro University Press, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Beyond Dialogue and Antagonism: A Bakhtinian Perspective on the Controversy in Political Theory." *Theory and Society* 40, no. 5 (2011): 553–66.
- Koczanowicz, Leszek. "The Choice of Tradition and the Tradition of Choice: Habermas's and Rorty's Interpretation of Pragmatism." *Philosophy and Social Criticism* 25, no. 1 (1999): 55–70.
- Koczanowicz, Leszek. "Dialog i antagonizm." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Etyka demokracji." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Lęki ciała politycznego: Władza cielesna i mikrofizyka emancypacji." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. *Lęk i olśnienie: Eseje o kulturze niepokoju*. Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2020.
- Koczanowicz, Leszek. *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. *Polityka czasu: Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*. Translated by Katarzyna Liszka. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2009.
- Koczanowicz, Leszek. *Polityka dialogu: Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*. Translated by Katarzyna Liszka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Koczanowicz, Leszek. *Niedokończone polityki: Demokracja, populizm, autokracja*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2022.
- Koczanowicz, Leszek. "Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie." *Teksty Drugie* 4(2019): 297–300.
- Koczanowicz, Leszek. *Wspólnota i emancypacje: Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2002.
- Kołąkowski, Leszek. *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Kurlantzick, Joshua. *Demokracja liberalna w odwrocie*. Translated by Tomasz Zmyśliński. Warszawa: Wydawnictwo Nowej Konfederacji, 2022.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemonia i socjalistyczna strategia*. Translated by Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2007.
- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Translated by David Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Lefort, Claude. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1994.

- Matusov, Eugene. "Applying Bakhtin Scholarship on Discourse in Education: A Critical Review Essay." *Educational Theory* 57, no. 2 (2007): 215–37.
- Mead, George Herbert. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Translated by Zofia Zwołńska. Warszawa: PWN, 1975.
- Mouffe, Chantal. *Agonistyka*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Mouffe, Chantal. *Polityczność: Przewodnik Krytyki politycznej*. Translated by Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Mouffe, Chantal. „Wyzwanie Schmitta.” In Schmitt, *Wyzwanie polityczności*. Edited by Chantal Mouffe. Translated by Tomasz Leśniak and Piotr Płucienniczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.
- Patton, Paul. "Derrida, Politics and Democracy to Come." *Philosophy Compass* 6, no. 2 (2007): 766–80.
- Stoff Andrzej. "Karnawalizacja kultury: Walka śmiechu z radością." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 24, nos. 1–2 (93–94) (2011): 166–78.
- Szahaj, Andrzej. *Ironia i miłość: Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Kraków: Znak, 1996.
- V-Dem Institute, *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?*. V-Dem, <https://v-dem.net/publications/democracy-reports/>.
- Where Democracy Is Most at Risk? Four Lessons from EIU's New Ranking of Democracies*. The Economist, <https://www.economist.com/graphic-detail/2024/02/14/four-lessons-from-the-2023-democracy-index>.
- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN, 1972.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Małgorzata BORKOWSKA – O rozumieniu bez porozumienia. Leszka Koczanowicza koncepcja polityki dialogu

DOI 10.12887/38-2025-4-152-18

Celem artykułu jest analiza Leszka Koczanowicza koncepcji polityki dialogu pod kątem oceny przydatności kategorii dialogu do stworzenia alternatywy dla dwóch opozycyjnych modeli demokracji: deliberacji w wersji zaproponowanej przez Jürgena Habermasa i hegemonii (radikalnej demokracji) w ujęciu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Nawiązując do amerykańskiego pragmatyzmu oraz do teorii Michaiła Bachtina, czyli koncepcji, które dialog i komunikację stawiają w centrum świata społecznego, Koczanowicz dochodzi do wniosku, że wobec nieusuwalności antagonizmu z życia społecznego i polityki, sensem dialogu jest nie tyle osiągnięcie konsensu (co nie zawsze jest możliwe), ile poszerzanie horyzontu rozumienia uczestniczących w dialogu stron. Takie podejście ujawnia normatywny wymiar demokracji, stanowiącej nie tylko system zabez-

pieczający suwerenność ludu, lecz także walkę o podtrzymanie rozumienia między ludźmi.

Słowa kluczowe: dialog, demokracja, rozumienie, porozumienie, modele demokracji

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: malbor@kul.pl
ORCID 0000-0001-5782-3751

Małgorzata BORKOWSKA, On Understanding without Agreement: Leszek Koczanowicz's Concept of the Politics of Dialogue

DOI 10.12887/38-2025-4-152-18

The aim of the article is to analyze Leszek Koczanowicz's concept of the politics of dialogue in terms of assessing the usefulness of the category of dialogue to create an alternative to two opposing models of democracy: deliberation in the version proposed by Jürgen Habermas and hegemony (radical democracy) developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Referring to American pragmatism and Mikhail Bakhtin's theory, i.e. the theories that place dialogue and communication at the center of the social world, Koczanowicz concludes that due to the indelibility of antagonism from social life and politics, the measure of the value of dialogue is not so much achieving consensus (which is not always possible), but broadening the horizon of mutual understanding by the parties to the dialogue. Such an approach reveals a normative dimension to democracy, which is not only a system securing the sovereignty of the people, but also a struggle to maintain understanding among people.

Keywords: dialogue, democracy, understanding, agreement, models of democracy.

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: malbor@kul.pl
ORCID 0000-0001-5782-3751