

Ewa Bobrowska*

ANIMACJA JAKO BUDOWANIE DEMOKRACJI W KULTURZE

Animacja społeczna i kulturowa to idea, która w Polsce już od dawna nie jest nowa. Jej wpływy zaczynają się jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a po 1989 roku została tak powszechnie przyjęta, że wyparła to, co dawniej nazywano organizowaniem działalności kulturalnej, a nawet upowszechnianiem kultury. Głównym źródłem inspiracji dla piszących o niej w Polsce była literatura francuska, ale w miarę jej rozwoju sięgano także do innych źródeł, próbując jednak nadać jej kształt odpowiedni do polskich warunków. Napisano o tym wiele, ale wciąż nie powstała jasna wykładnia, w jaki sposób połączyć ze sobą dwa zawarte w niej dążenia: pierwsze, zgodnie z którym człowiek biorący udział w działaniach animacyjnych powinien się cieszyć prawdziwą wolnością, oraz drugie, głoszące, że animacja łączyć ma ze sobą ludzi we wspólnoty. Z połączenia tych dwóch postulatów wynika, że każdy tworzący grupę człowiek ma się cieszyć swobodą działania, a jego aktywność nie tylko nie powinna zagrażać stabilności grupy, ale wręcz przez tę grupę powinna być akceptowana. Jeśli weźmie się pod uwagę, że żadna grupa społeczna nie może istnieć bez rozwiązania kwestii władzy, że jej trwanie wymaga określenia jakichś zasad członkostwa, a co za tym idzie, pewnych wymagań stawianych jej uczestnikom, łatwo zauważyć, że zbudowanie wspólnoty złożonej z wolnych ludzi nie jest zadaniem łatwym. Problem ten w tekstach poświęconych animacji najczęściej jednak w ogóle nie jest zauważany. Niezależnie od tego, czy pisząc o niej, osadza się ją w pedagogice kultury, w antropologii kultury czy nawet w rozwijanej w duchu Heleny Radlińskiej animacji społecznej, niewiele uwagi poświęca się wytwarzanym w jej toku strukturom społecznym. To, co nazywane jest animacją, coraz bardziej oddala się w rezultacie od jej wyjściowej idei. Terminu tego używa się, przykładowo, w stosunku do organizowania imprez dla uczestników, których wolność sprowadzona jest do samej możliwości wyboru wydarzenia z przedstawionej im oferty programowej albo też utożsamia się z animacją pielęgnowanie tradycyjnych wartości (Kubinowski 2013). Te i inne podobne im działania niewątpliwie są bardzo potrzebne,

* Ewa Bobrowska, dr hab. – Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Pedagogiki, Zakład Pedagogiki Społecznej i Andragogiki; e-mail: ewa.bobrowska@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2909-4800>.

byłoby jednak dużą szkodą, gdyby wyparły z przestrzeni publicznej to, co jest istotą animacji – jej zorientowanie na indywidualną wolność z jednoczesnym dążeniem do budowania wspólnoty.

Podjmując ten problem, staram się przyczynić do zmiany tej sytuacji. Próbuję przekonać, że szczególnie w polskich warunkach potrzebna jest dyskusja na temat struktur społecznych w animacji, zwracam następnie uwagę na dwa rozwiązania tej kwestii, które wedle mojego zdania uzupełniają się wzajemnie. Oba powstały w ramach dyskusji na temat demokracji, mimo to – albo może właśnie dlatego – wydają się one godną przemyślenia odpowiedzią na potrzeby animacji.

Opuszczona przestrzeń publiczna

Animację opisuje się zazwyczaj jako ożywianie innych, co w mniej metaforycznym języku oznacza, że jej celem jest pobudzanie ludzi do podjęcia własnej aktywności. Animator nie interesuje się jednak wszelką ludzką aktywnością, ale tylko pewnym jej rodzajem – nie wkracza w prywatne sprawy innych osób, nie stara się też o to, by włączać ich w struktury państwowe, jego dążeniem jest uruchomienie wokół siebie działań nazywanych oddolnymi. W ten sposób określa się – jak wiadomo – działania, które są niezależne od państwa; ludzie podejmują je z własnej woli i na własną odpowiedzialność, występują więc jako osoby prywatne, jednocześnie jednak wykraczają poza granice spraw prywatnych, bardziej lub mniej bezpośrednio odnosząc się do tego, co uznawane jest za publiczne. Obszar, w którym mieszczą się działania oddolne, nie przynależy zatem ani do sfery prywatnej, ani do państwa, jest obszarem pośrednim między nimi i jako taki zyskał miano przestrzeni¹ publicznej (Szacki 1997). W tej przestrzeni właśnie odbywa się animacja. W polskim społeczeństwie jej sytuacja jest jednak szczególna, ponieważ przestrzeń publiczna jest tu odwiedzana stosunkowo rzadko. Sprawia to, że przed animacją stoją takie zadania, jakie w tych społeczeństwach, w których przestrzeń publiczna jest częściej odwiedzana, w ogóle nie są z nią łączone, powodzenie działań animatora w dużej mierze zależy bowiem od tego, czy uda mu się zbudować „rusztowania”, na których oparte będą konkretne działania: czy po pierwsze uda mu się przestrzeń publiczną jakoś zagospodarować, a po drugie – wzbudzić w świadomości ludzi jej wyobrażenie.

Określając przestrzeń publiczną jako obszar usytuowany pomiędzy dwoma pozostałymi sferami (prywatną i publiczną), chcąc nie chcąc, wywołuje się wrażenie, że ten obszar jest dany, tak jak dany jest krajobraz albo przestrzeń między dwoma budynkami,

¹ Na określenie tego, co nazywam tu *przeźrenią*, używa się też słowa *sfera*, ale dla jasności wywodu w tym miejscu posługuję się słowem *przeźrenia*, by słowo *sfera* zachować dla sfery publicznej w rozumieniu, jakie nadał jej Jürgen Habermas i które omawiam w drugiej części tekstu.

przestrzeń publiczna jest tymczasem zjawiskiem społecznym, które istnieje o tyle, o ile członkowie społeczeństwa podejmują w niej działania. Bez nich jest jedynie potencją, czymś, co może zaistnieć, ale w danej chwili nie jest wytworzone – nie ma ani swoistych struktur, ani własnych bohaterów, nie ma więc niczego, na czym można by się oprzeć, chcąc podjąć w niej jakąś aktywność². Do tych pragmatycznych trudności dochodzi druga, mniej uchwytna komplikacja, która związana jest z tym, co Charles Taylor (2010) nazywa społecznym imaginariem, czyli z podzielanymi przez członków społeczności wyobrażeniami o rzeczywistości. Człowiek – jak wyjaśnia Taylor – podejmując jakąkolwiek aktywność, osadza ją w określonym kontekście, do tego, by ją zaplanować i potem zrealizować, musi więc w pewien sposób ów kontekst sobie wyobrażać; o imaginariem można by powiedzieć, że jest zbiornicą takich gotowych, wspólnych wyobrażeń. Porównać je można do presupozycji, ponieważ podobnie jak ona dopełnia sens zdania, tak też one są niewyrażonymi, ukrytymi założeniami na temat tego fragmentu rzeczywistości, w którym ktoś decyduje się wykonać określone działanie, ono zaś dzięki usytuowaniu go na tle imaginariem nabiera sensu zarówno dla tego, kto to działanie podejmuje, jak i dla tego, kto, patrząc z zewnątrz, próbuje je zrozumieć. Aby odgrywać taką rolę, społeczne imaginariem nie może być własnością pojedynczej osoby – jej osobistym wspomnieniem czy swobodną fantazją – ale musi być mu przypisane przekonanie, że świat jest właśnie taki, jak to jest w nim przedstawione i ten pogląd musi być wspólny dla całej społeczności. W istocie więc wyobrażenia składające się na imaginariem mają status wiedzy. Różnią się jednak od wiedzy teoretycznej. Przynależąc do wiedzy potocznej, nie są wyraźne, są raczej trudnymi do werbalnego wyrażenia obrazami i dlatego Taylor nazywa je wyobrażeniami, a nie na przykład pojęciami. Te ogólne rozważania Taylora dotyczące imaginariem odnoszą się również do przestrzeni publicznej. Mając „pod ręką” wyobrażenie o niej, będziemy gotowi angażować się w oddolne działania, bo będą one dla nas sensowne, jeśli natomiast w naszym imaginariem nie wytworzy się jej obraz, wtedy też samo to działanie wyda nam się bezsensowne. Podobnie, jak pozbawione sensu byłoby czekanie na tramwaj w mieście, w którym tramwaje nie jeżdżą.

Animator, który rozpoczyna swoje działania w środowisku, w którym przestrzeń publiczna nie jest przez ludzi odwiedzana i którzy w konsekwencji nie wykształcili o niej wyobrażenia, staje więc przed zupełnie innym zadaniem, aniżeli taki, który zwraca się do społeczności z już wykształconą przestrzenią publiczną. Sytuacja tego ostatniego jest pod tym względem stosunkowo prosta, swoje działania rozpoczyna on

² Innymi słowy w społeczeństwie mogą istnieć jedynie przestrzeń prywatna oraz państwowa, tak, jak to było za czasów PRL, kiedy tak zwane oddolne działania były w istocie inicjowane przez państwo. Przestrzeń publiczną wypełnioną oddolnymi działaniami starała się rozwinąć nielegalna wtedy opozycja.

wśród ludzi, którzy w dużej mierze są już na nie przygotowani, dysponują tym „rusztowaniem”, jakim jest zagospodarowana przestrzeń publiczna, a jego zadaniem jest przekonanie ich do tego, by w od dawna im znanych, wręcz oczywistych warunkach teraz i z konkretnymi osobami zechcieli się w coś zaangażować. Uzasadnione jest w tej sytuacji koncentrowanie się głównie na pojedynczych ludziach, mobilizowanie ich, wzbudzanie w nich poczucia, że dysponują wartościowym, godnym zaprezentowania potencjałem kulturowym, innymi słowy, animator może liczyć na to, że jego praca okaże się skuteczna, gdy skupi się na tym tylko, co rozgrywa się na poziomie indywidualnym. Taka metoda działania nie jest jednak wystarczająca wtedy, gdy animator stara się „ożywić” społeczność, w której przestrzeń publiczna jest słabo zagospodarowana. Jego pierwszym problemem jest wtedy strukturalna pustka (por. Bobrowska 2012) i to ona w dużej mierze wyjaśnia trudności, na jakie natrafia animator – ona wyjaśnia, dlaczego nie udaje mu się skłonić ludzi do włączania się w działania, albo też jeśli nawet uda mu się „tchnąć” w nich tego ducha, o którym się tak chętnie w animacji mówi, to łatwo się on wyczerpuje³.

O ile więc tam, gdzie zagospodarowana jest przestrzeń publiczna, wystarczy, gdy animacja skoncentrowana jest na jednostkach, gdyż potrzebne struktury są już nie tylko wykształcone, ale funkcjonują jako oczywiste, niepodawane w wątpliwość warunki działania, o tyle tam, gdzie jej nie ma, takie warunki dopiero trzeba stworzyć. Nie można wtedy koncentrować się jedynie na jednostkach, ale trzeba również uwzględnić potrzebę kształtowania możliwie trwałych relacji między nimi. Oznacza to, że animator powinien uruchomić złożony proces nazywany instytucjonalizacją (Berger, Luckmann 2010), w wyniku którego wykształciłyby się odpowiednie normy społeczne, zakorzenione i uprawomocnione w wiedzy potocznej. Z jednej strony możemy zatem mówić o animacji, która rozgrywa się pomiędzy ludźmi, z drugiej zaś o takiej, która jest zorientowana na jednostki. Być może na tym rozróżnieniu opierać się powinien podział na animację kulturową oraz społeczną. Gdyby przyjąć takie założenie, trzeba

³ Problem, który staram się tu opisać, bardzo dobrze uświadamiała sobie w okresie międzywojennym Helena Radlińska. Opisując wiejskie społeczności, zwracała uwagę na to, że są one ubogie w formy życia społecznego, podkreślała przy tym, że ludzie o dużych zdolnościach i zamiłowaniu do działania społecznego często nie mają szansy na to, by się rozwinąć, rezygnują bowiem z aktywności, nie mając wsparcia w odpowiednich strukturach, dlatego poszukiwanie nowych form życia społecznego, które stałyby się podstawą wspólnego działania, uznawała za jeden z ważnych celów działalności społecznej. Jedną z ciekawszych instytucji, jakie w związku z tym proponowano w ówczesnej pedagogice społecznej, stanowił dom ludowy, który w formie wykształconej w Polsce był w istocie próbą ustanowienia sfery publicznej w lokalnej społeczności. We własnym, dziś nieco archaicznym języku Radlińska wskazywała więc na znaczenie struktur społecznych w działalności społecznej, a jednocześnie poszukiwała takich, które byłyby pomocne w zbliżeniu się (bo przecież nie w pełnym osiągnięciu) stanu, który uznawała za idealny, czyli harmonii między jednostką a jej społecznym otoczeniem (por. Bobrowska 1997).

by zauważyć, że animacja kulturowa w polskich warunkach nie może się obyć bez społecznej⁴.

Nieprawdziwe byłoby oczywiście stwierdzenie, że w Polsce nikt nie posługuje się wyobrażeniem przestrzeni publicznej albo że jest ona zupełnie niezagospodarowana, z badań wynika jednak, że doświadczenia z nią związane ma za sobą mniejszość polskiego społeczeństwa i – co ważniejsze – ten stan rzeczy utrzymuje się od początku transformacji. Wedle jednego z ostatnich raportów CBOS (2018) jakąś formę aktywności w organizacjach obywatelskich deklaruje, przykładowo, 40% respondentów, ale – jak można przypuszczać – jeszcze mniej jest w nią faktycznie zaangażowanych⁵. Oddolne, publiczne działania nie należą też do tych, które byłyby szczególnie preferowane – większość z nas swój czas wolny woli spędzać wśród bliskich i znajomych, czyli nie opuszczając swojej sfery prywatnej (CBOS 2017). Na mapie polskiego społeczeństwa z pewnością znalazłyby się zatem takie obszary, w których przestrzeń publiczna jest dobrze rozwinięta, ale więcej miejsca muszą na niej zająć pola pod tym względem blade, oznaczające, że ta przestrzeń jest w nich słabo albo wręcz wcale nierozwinięta.

Sfera publiczna

Stwierdzenie, że celem animacji powinno być zagospodarowanie przestrzeni publicznej bez podania dodatkowych warunków, byłoby jednak zbyt ogólne, a może nawet mylące. Jerzy Szacki, na którego definicji dotąd się opierałam, wykorzystał w niej tylko dwa kryteria, pierwsze dotyczy tego, w jakiej roli wykonywane jest działanie (prywatnej czy publicznej), drugie – do jakich spraw (publicznych czy prywatnych) się ono odnosi. Przestrzeń publiczna jest w tym ujęciu rozumiana bardzo szeroko i nic w nim nie przesądza, jakimi wartościami mieliby się kierować zaangażowani w nią ludzie albo jakiego rodzaju struktury mieliby budować. W ramach przestrzeni publicznej mogą się więc znaleźć także sprzyjające działaniom agresywnym albo skierowane przeciwko całym kategoriom społecznym oddolnie wytworzone struktury autorytarne. W animacji takie struktury i takie wartości nie są jednak pożądane.

⁴ Uwaga ta dotyczy zwłaszcza animacji osadzonej w pedagogice kultury (Kubinowski i in. 2018), w której nacisk kładzie się na kształtowanie systemu wartości uczestników. O postępowaniu człowieka nie decydują jednak tylko jego własne dążenia. Pod wpływem warunków, w jakich się znajduje, może on uznać, że zmuszony jest do odstąpienia od swoich wartości, albo wręcz te warunki mogą na niego tak wpływać, że koryguje swój system wartości. Pomijanie kwestii warunków, w jakich człowiek działa, powoduje, że w istocie wymaga się od niego heroizmu, a przecież wiadomo, że tylko niewielki procent społeczeństwa stać na czyny bohaterskie. Nie umniejszając więc znaczenia systemu wartości człowieka, musimy rozejrzeć się również za trwałymi formami życia społecznego, które z wartościami wpisanymi w ideę animacji pozostają w zgodzie.

⁵ W badaniu nie sprawdzano, na czym polega przynależność do organizacji, czy jest ona związana z rzeczywistą aktywnością, czy też jest tylko formalna.

Intuicyjnie z działaniami oddolnymi wiążemy konotacje pozytywne, pożądane wartości, w tym dobro wspólne, można jednak na różne sposoby interpretować, można robić to nawet w taki sposób, który prowadzi do akceptacji ideologii antydemokratycznych, animacja swoją atrakcyjność zawdzięcza tymczasem orientacji prodemokratycznej. Nie mam tu na myśli demokracji rozumianej w sensie politycznym, ponieważ tych kwestii w ogóle w animacji się nie porusza, ale demokrację społeczną praktykowaną głównie w związku z szeroko rozumianym uczestnictwem w kulturze. Jeśli więc można łączyć animację z jakąś polityką, to jedyne tropy prowadzą do polityki kulturalnej, a w jej ramach do tak zwanego budowania demokracji w kulturze (Chelmińska 1993)⁶. W Polsce animacja zaistniała jeszcze w czasach PRL-u jako konkurencja dla ideologii totalitarnej. Zorientowana była na podmiotowość ludzi, a jej przewodnią ideą było ośmielanie ich do korzystania z prawa do decydowania, w jakiej kulturze będą uczestniczyć i czym się będą interesować, a jednocześnie do tego, by te dążenia realizowali, współdziałając z innymi ludźmi. Nacisk na wolność jednostki został więc w tej koncepcji ściśle powiązany z myśleniem wspólnotowym – jednostka wybrane przez siebie cele osiągać miała nie w konflikcie z innymi, ale przeciwnie – w porozumieniu i współpracy z nimi.

Pogodzenie tych dwóch postulatów w rzeczywistości nie jest jednak łatwe. Z tego też powodu wspólnoty, w których wytwarza się solidarność między ludźmi, a jednocześnie zachowana jest ich indywidualna wolność, niektórzy autorzy nazywają wyjątkowymi (Alexander 2000), a próbując odkryć ich sekret, opisują stojące u ich podstaw rozwiązania strukturalne. Podejmując dyskusję na ich temat, trzeba jednak najpierw zastanowić się, czy rozstrzygnięcie z góry, jakie struktury są odpowiednie w animacji, nie pozostaje w sprzeczności z jej własnymi założeniami, czy, innymi słowy, określenie cech strukturalnych takiej wspólnoty nie prowadzi do ograniczenia wolności ludzi biorących udział w działaniach animacyjnych. Uwaga ta dotyczy również wartości, na których owe struktury miałyby być umocowane. Niemal oczywiste wydaje się, że wolnościowe struktury powinny być oparte na takich wartościach, jak szacunek dla drugiego człowieka, ale im bardziej wydłużać się będzie listę oczekiwanych wartości, tym bardziej wątpliwa będzie się stawać wolność uczestnika. Dlaczego ktoś inny miałby decydować o jego wartościach, kto miałby listę pożądanych wartości stworzyć, czym powinien się w tym kierować, ile i jak ogólnie opisane wartości należałoby na takiej liście umieścić? Im bardziej próbuje się znaleźć rozwiązanie tych kwestii, tym wyraźniej widać, że koncentrując się na samych tylko wartościach i w nich tylko upatrując

⁶ Chelmińska odróżnia od siebie dwa cele polityki kulturalnej: demokratyzowanie kultury, czyli udostępnianie odbiorcom kultury już uznanej za wartościową, oraz budowanie demokracji kultury, czyli stwarzanie warunków do tego, by ludzie sami decydowali o tym, jaka kultura zasługuje na to, by w niej uczestniczyć. O ile to, co Chelmińska nazywa demokratyzowaniem kultury, odpowiada upowszechnianiu kultury, o tyle animacja – budowaniu demokracji w kulturze. W nawiązaniu do tego rozróżnienia można więc powiedzieć o animacji, że jest budowaniem demokracji w kulturze.

gwarancji zbudowania postulowanej wspólnoty, niejawnie, „tylnymi drzwiami” wprowadza się do myślenia to, co zgodnie z wyjściowymi deklaracjami miało być zwalczane. Postulowana w animacji wspólnota przestaje być wspólnotą ludzi wolnych.

Próba przesądzenia, jakie struktury społeczne są odpowiednie dla animacji, wydaje się więc obciążona dużym ryzykiem. Łatwiej byłoby wymienić struktury, które na pewno są w konflikcie z jej ideami aniżeli takie, które są z nimi zgodne, ale to nie byłoby wystarczającym rozwiązaniem problemu. Nasuwa się jednak inna możliwość. Myśl stojącą u jej podstaw streścić można następująco: próbując zbudować wspólnotę złożoną z ludzi, którzy będą w niej mogli praktykować swoją indywidualną wolność, nie tracąc jednocześnie poczucia więzi ze sobą i odczuwając wzajemną solidarność, trzeba nie tyle rozstrzygać o tym, jakie powinny być relacje między nimi, ile zapewnić im takie urządzenie, dzięki któremu będą mogli wspólnie zastanawiać się nad tym, jak te relacje ukształtować i jakie cele chcieliby wspólnie osiągać. Trzeba też zadbać o to, by wypracowana przez nich opinia była uwzględniana przez te czynniki, które dysponują w danym układzie władzą, by zatem skutkiem ich decyzji były realne działania.

W zaproponowanym tu rozwiązaniu nietrudno rozpoznać to, co nazywane jest sferą publiczną w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Jürgen Habermas (2008). Oddolna aktywność w takiej sferze podejmowana jest w specjalnym celu – z zamiarem wytworzenia opinii publicznej. Opinia publiczna – przypomnijmy – podobnie, jak tak zwana opinia wspólna (albo uniwersalna) jest opinią podzielaną przez znaczną część albo nawet całość społeczeństwa, o ile jednak ta druga przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w niepoddawanym refleksji procesie, o tyle opinia publiczna powstaje w toku racjonalnej debaty, to, czy obowiązuje, zależy zatem od przedstawionej w niej argumentacji. W demokratycznych społeczeństwach taka uargumentowana opinia odgrywa szczególną rolę. Sfera publiczna nie jest wyposażona w polityczną władzę, nie ma więc własnych mocy potrzebnych do tego, by wypracowaną w niej opinię wdrażać w życie, mimo to wykazuje ona niemałą siłę oddziaływania. Zawdzięcza ją temu, iż władza jest tam zobowiązana do respektowania opinii publicznej, liczenia się z nią i uwzględniania jej w swoich decyzjach oraz działaniach. Sfera publiczna nie tylko więc cieszy się niezależnością od aktualnej władzy politycznej, ale również wywiera na nią wpływ, a poprzez to – na procesy toczące się w życiu społecznym. Ci, którzy biorą udział w tej sferze, mają dzięki temu możliwość nie tylko swobodnego wypowiedzania się w różnych kwestiach, ale również wpływania na rzeczywistość, mogą więc doświadczać tego, co nazywamy podmiotowością społeczną.

Sferze publicznej przypisuje się jednocześnie zdolność wytwarzania solidarności między ludźmi, dlatego niektórzy autorzy nazywają ją również wspólnotą obywatelską (Alexander 1998, 2000). Sfera publiczna jest jednak wspólnotą bardzo specyficzną. W odróżnieniu od wspólnoty tradycyjnej nie obejmuje ona całości życia jednostki,

przeciwnie, uczestniczy się w niej tylko aspektem osobowości, odkładając na bok, „zawieszając” swoje role społeczne, po to, by jedyną pełnioną w tej sferze rolą uczynić rolę indywidualnej osoby. W ten sposób w obrębie sfery publicznej zapewniana jest równość wszystkich, a jednocześnie chronione prawo każdego do życia wedle własnej drogi, każdy bowiem, opuszczając tę sferę, powraca do swoich grup społecznych oraz odgrywanych tam, odłożonych na chwilę ról społecznych.

O sferze publicznej pisze się najczęściej w kontekście wielkich społeczeństw funkcjonujących w obrębie całego państwa, jeśli jednak ma być ona zastosowana w animacji, to oczywiście skala takiej sfery musi być inna, zakres spraw objętych działaniami animatora jest bowiem znacznie mniejszy. Spróbujmy więc wyobrazić sobie taką, nazwijmy ją, mikrosferę na przykład w domu kultury⁷. O tym, że taka sfera rzeczywiście została w nim wykształcona, świadczyłyby przede wszystkim to, że tę instytucję odwiedza się nie tylko po to, by wziąć udział w jakimś konkretnym wydarzeniu czy kursie, ale również by posiedzieć, napić się herbaty, pogadać z innymi. Uczestnictwo w zorganizowanych zajęciach przeplata się tu zatem z udziałem w takich swobodnych spotkaniach i rozmowach. Ponieważ ludzie, którzy biorą w nich udział, na różne sposoby są zaangażowani w to, co dzieje się w domu kultury, często o tym właśnie ze sobą rozmawiają. Poszczególne grupy zadaniowe (zespoły, kursy itp.) nie są dzięki temu oddzielone od siebie nawzajem, ale są niejako zaczeplone we wspólnej przestrzeni, w której można dzielić się informacjami o tym, czym każda z nich się zajmuje, komentować to i oceniać. Można by powiedzieć, że toczące się w domu kultury życie znajduje w takich rozmowach swoje odbicie. Nietrudno także przejść w takich rozmowach od faktów do projektów, do zastanawiania się nad nowymi działaniami. W ten sposób ta swoista mikrosfera publiczna w domu kultury odgrywa rolę analogiczną do tej, jaką przypisuje się sferze publicznej w obrębie wielkich społeczeństw, jest miejscem, w którym dochodzi do integracji uczestników domu kultury i które jednocześnie jest podstawą dla świadomego praktykowania przez nich podmiotowości społecznej.

Zauważmy, że owej mikrosfery publicznej nie mogą zastąpić rozwiązania formalne, takie jak choćby zwoływane przez dyrekcję domu kultury zebrania z uczestnikami. Bez możliwości wcześniejszej wymiany myśli i pomysłów nie znają się oni ze sobą na tyle, by móc wytworzyć sobie opinię o wspólnych sprawach, nie mają więc podstaw do tego, by biorąc udział w zebraniach, podejmować racjonalne decyzje. Sprawia to, że łatwo stać się mogą przedmiotem wpływu osób bardziej wymownych albo obdarzonych władzą. Warto też zwrócić uwagę, że w kontekście mikrosfery publicznej szczególnego sensu nabiera to, co nazywane jest potrzebami uczestników. W jej kontekście nie trzeba badać takich potrzeb, ponieważ sami zainteresowani werbalizują je w rozmowach, nie są więc

⁷ Przykład ten nie jest wymyślony, opieram się na obserwacjach domu kultury, w którym taką sferę udało się wykształcić (por. Bobrowska 2015).

one czymś, co wymaga specjalnego rozpoznania i na co następnie dom kultury stara się odpowiadać, potrzeby uczestników są raczej potencją, czymś, co początkowo nie zawsze jest wyraźne, ale stopniowo we wspólnych rozmowach ujawnia się i precyzuje. Instytucja z wykształconą sferą publiczną nie jest dzięki temu wydzielona ze środowiska, z którym na różne sposoby starałaby się nawiązać kontakt, ale wyrasta z toczących się w jego ramach ciągłych procesów komunikacji.

Dyskurs

Nawet jednak ustanowienie sfery publicznej rozumianej w przedstawiony wyżej sposób nie gwarantuje tego, że jednostki w niej uczestniczące czuć się będą wolne. Przypisując jej taką rolę, przyjmujemy pewne założenie, które trzeba teraz ujawnić. Zakładamy mianowicie, że wszyscy członkowie tej sfery będą się w niej czuli na tyle swobodnie, że w dyskusji uda im się wyrazić swoje zdanie, zakładamy więc, że ich udział w niej nie jest działaniem pozorowanym. Trzeba zatem zastanowić się, czy istnieją jakieś sposoby, które mogą przed taką sztucznością rozmowy chronić. Szczególnie interesująca wydaje się w tym kontekście koncepcja dyskursu Jürgena Habermasa (1999)⁸.

Zdarza się, że robimy to, co inni nam każą, nie mając do tego przekonania, a może nawet w poczuciu ogromnej frustracji, nasze działania nie są wtedy naszymi działaniami w tym sensie, że nie z nas wypływają i że się z nimi nie identyfikujemy, są jednak wykonywane i przyczyniają się do osiągnięcia celów, dla których zostały nam nakazane. Z podobną sytuacją można się spotkać w obrębie sfery publicznej – można dyskutować o czymś, ale nie wyrażając swego zdania, pozorować tylko zgodę. Koncepcja dyskursu Habermasa do tej właśnie ewentualności się odnosi. Wiadomo, że rozmówca może wykorzystywać różne metody narzucania swojej opinii wbrew woli interlokutora i wiele takich technik zostało opisanych (Schopenhauer 2010), Habermas spogląda jednak na problem z innej perspektywy. Nie skupia się na technice, jakiej użyć można w dyskusji, nie interesuje go więc to, jak stać się w niej bardziej od partnera „chytym lilem”, zakłada raczej, że obie strony dążą do uzyskania rzeczywistego porozumienia, i zastanawia się, co mogą zrobić, gdy takie porozumienie się zrywa albo wręcz w ogóle go między nimi nie ma. Aby zbadać ten problem, wyobraża sobie idealną sytuację komunikacyjną umożliwiającą osiągnięcie takiego porozumienia. Jej opis staje się czymś w rodzaju miary albo wzorca, do którego trzeba dążyć, gdy zależy nam na odzyskaniu zgody z innymi.

⁸ Pisząc o sferze publicznej, opieram się głównie na klasycznej pracy Habermasa, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, z lat 60. ubiegłego wieku, koncepcja dyskursu powstała znacznie później, jak staram się wykazać, można jednak traktować je jako koncepcje komplementarne.

Przyjrzyjmy się więc, na czym taka idealna sytuacja miałaby polegać. Wyobraźmy sobie najpierw najprostszą rozmowę, taką na przykład, w której staramy się kogoś do czegoś przekonać albo zdobyć od niego potrzebne nam informacje. Każda wypowiedź w takiej komunikacji zawiera pewne ukryte założenia, czyli presupozycje przyjmowane w poczuciu, że między rozmówcami panuje co do nich zgoda; większość z nich zakładana jest milcząco, wiele nie jest nawet wyraźnie uświadamiana, tak są one oczywiste, odgrywają one jednak bardzo ważną rolę, ponieważ to dzięki nim komunikacja staje się szybsza i bardziej sprawna, niż gdyby rozmówcy poświęcali czas na wzajemne ich sobie objaśnianie. Habermas wśród takich założeń wyróżnia pewną szczególną kategorię, którą nazywa roszczeniami do ważności. Jak sugeruje liczba mnoga, istnieje kilka rodzajów takich roszczeń, są to: po pierwsze – roszczenia do prawdziwości, po drugie – roszczenia do szczerości oraz po trzecie – roszczenia do słuszności.

Określenie roszczenie do ważności, choć po polsku może brzmieć dla kogoś obco, dobrze oddaje najważniejszą cechę opisywanych przez Habermasa założeń, czyli ich relacyjny charakter. Formułując jakąkolwiek wypowiedź, zakładam, że ty wierzysz, iż to, o czym mówię, jest prawdą, zakładam, że oboje wiemy, iż mówię to szczerze, zakładam też, że znasz i akceptujesz normy, które pozwalają mi o tym z tobą mówić. Kiedy więc, przykładowo, mówię, że jutro wybieramy się ze znajomym do kina, zakładam, że uznajesz moje roszczenie do prawdy, uznajesz więc za prawdziwe moje twierdzenie o mojej z nim umowie. Zakładam też, że uznajesz moje roszczenie do szczerości i nie sądzisz, że moje zamiary są w rzeczywistości inne. Wreszcie mówię to w poczuciu, że oboje wiemy, iż zgodnie z obowiązującymi normami mogę z tobą o tym znajomym mówić, podzielamy zatem również roszczenie do słuszności. Habermas, mówiąc o porozumieniu, ma na uwadze konsensus co do tych trzech kwestii. Nie dotyczy on tego, co jest przedmiotem rozmowy. Nie w tym rzecz, czy mamy wspólne zdanie na temat filmu albo tego, czy warto iść do kina ze znajomym, porozumienie, o którym mówi, związane jest z głębiej położonymi warunkami potrzebnymi do tego, by taka rozmowa dla obu stron była w ogóle sensowna.

Problem pojawia się wtedy, gdy takiej zgody nie ma, kiedy więc konsensus co do zakładanych roszczeń zostaje zerwany. Po co brać udział w rozmowie, w której partner kłamie, nie jest szczerzy albo wymusza coś, do czego nie ma prawa? Jeśli dotyczy to kwestii mało istotnej, można przejść nad tym do porządku i kontynuować komunikację, dalszy w niej udział jest jednak tym bardziej kosztowny, im poważniejsze są wątpliwości co do zasadności roszczeń do ważności. Wiadomo, że nawet w takich warunkach komunikacja bywa kontynuowana, Habermas koncentruje się jednak na tym, jak uniknąć tej niekomfortowej sytuacji, a jednocześnie nie stracić kontaktu z rozmówcą. Mechanizmem, którego można w tym celu użyć, jest – jak pokazuje – dyskurs.

O dyskursie najogólniej powiedzieć można, że jest komunikacją o komunikacji, żeby uruchomić dyskurs, trzeba bowiem zatrzymać prowadzoną komunikację instrumentalną, czyli taką, która zorientowana jest na osiągnięcie określonego celu, i rozpocząć dyskusję na temat ukrytych dotąd, obecnych jednak w wypowiedziach roszczeń do ważności. Wchodząc w dyskurs, nie próbuje się więc przekonać rozmówcy do swoich przekonań, czy też – trzymając się naszego przykładu – do tego, że warto pójść ze znajomym do kina, przeciwnie, rozmowę na te tematy przerywa się, a uwagę kieruje na któreś z trzech lub nawet wszystkie wspomniane wyżej założenia jednocześnie. Przekierowując uwagę na czynniki, które stanowią bazę komunikacji, partnerzy rozmowy starają się odzyskać utracone porozumienie za pomocą komunikacji racjonalnej. Prowadząc dyskurs, pytają się nawzajem o powody kierujące każdym z mówców, w ten sposób upewniają się, czy ich wątpliwości są uzasadnione, podejmują też rozmowy prowadzące do uzgodnienia konfliktowych roszczeń. Mogą, przykładowo, zastanawiać się, czy pewien rodzaj pytań w rozmowie jest dopuszczalny, czy też może zadając je, nadużywa się roszczenia do słuszności – czy szef ma prawo pytać o sposób spędzania czasu w domu albo wymuszać jakiś sposób ubierania się, czy też może, robiąc to, przekracza granice tego, na co zezwalają obowiązujące normy społeczne.

Tak, jak roszczenia do ważności mają relacyjny charakter, tak też dyskurs ma takie relacyjne własności, dlatego mówiąc o nim, mówimy w istocie o pewnej strukturze społecznej, którą uaktywnia się w określonych okolicznościach. Podstawą owej struktury jest norma, która zezwala uczestnikom komunikacji, by w celu uzyskania porozumiewania przerwali toczącą się rozmowę i skierowali uwagę na przyjmowane w niej założenia. Ponadto, aby dyskurs rzeczywiście spełniał przypisaną mu funkcję, w toku takiej komunikacji muszą być przestrzegane określone reguły, nazywane zasadami dyskursu. Dotyczą one po pierwsze samego przebiegu procesu komunikacji, na przykład przestrzegania kolejności zabierania głosu, po drugie, ponieważ dyskurs ma być racjonalny, muszą w nim być także przestrzegane zasady logiczne, jak reguła niesprzeczności albo konsekwencji w argumentacji; wreszcie po trzecie konieczne są także takie zasady, które zapewniają biorącym w nim udział ludziom równość. Te ostatnie, najbardziej charakterystyczne dla koncepcji Habermasa, mówią, że:

- 1) każdy może wziąć udział w dyskusji,
- 2) każdy może kwestionować to, co się mówi,
- 3) wprowadzać nowe twierdzenia,
- 4) wyrażać swoje życzenia i postawy,
a przede wszystkim
- 5) nikt nie może być pod przymusem z dyskursu wykluczany (Finlayson 2005).

Podsumujmy: dyskurs jest refleksyjną formą mowy, której celem jest uzyskanie racjonalnie uzasadnionego konsensusu. Uruchamia się go wtedy, gdy słuchacz lub mówca

ma wątpliwości co do założonego w wypowiedzi roszczenia do ważności. Dyskurs nie jest zarezerwowany dla specjalistów, przeciwnie, jest dostępnym w życiu codziennym mechanizmem regulowania pojawiających się w nim konfliktów. Nie oznacza to jednak, że we wszystkich społeczeństwach jest on równie rozpowszechniony, dlatego chcąc odwołać się do niego, nierzadko trzeba dopiero wytworzyć nawyk korzystania z niego i ustanowić obowiązujące w nim zasady. Jest on bowiem złożoną i zdyscyplinowaną praktyką, która nie jest „za darmo” dla wszystkich, ale podlega identyfikowalnym zasadom – zasadom dyskursu (Finlayson 2005).

W animacji dyskurs obok sfery publicznej jest użyteczną strukturą, którą można zaproponować uczestnikom, nie tylko nie naruszając ich wolności, ale zwiększając możliwości jej praktykowania. Porównajmy zatem na koniec te dwa rozwiązania. Zakresy ich stosowalności nie pokrywają się ze sobą. Praktyki dyskursywne uruchamiać można wśród przyjaciół albo w rodzinie, nie tylko więc w sferze publicznej, w obrębie tej ostatniej wiele procesów komunikacji odbywa się natomiast bez konieczności odwoływania się do dyskursu. Jest w niej miejsce na dyskusje o zadaniach i sposobach ich wykonania, o tym, komu je powierzyć i czy dostępne są środki potrzebne do ich wykonania, jest więc w sferze publicznej miejsce na komunikację zorientowaną na cel, przejście na poziom dyskursu staje się potrzebne tylko wtedy, gdy porozumienie między rozmówcami się załamie, dlatego porównać go można do wentyla bezpieczeństwa albo piorunochronu, o którym się pamięta tylko wtedy, gdy pojawi się zagrożenie, który jednak zawsze trzeba mieć w pogotowiu, jeśli nie chce się narazić na wybuch czy pożar. Związki sfery publicznej z dyskursem na tym jednak się nie wyczerpują, w jej ramach odbywać się może debata dotycząca tego, co potem, po jej rozstrzygnięciu, stanie się podstawą roszczenia do ważności. Dotyczy to zwłaszcza roszczeń do słuszności, które opierają się na wspólnej wizji obowiązujących norm. W sferze publicznej również o nich nieraz się dyskutuje, rozważa się więc, czy te lub inne oczekiwania są słuszne (czy słuszne jest np. żądanie zakazu aborcji, czy też może nie należy jej zakazywać), a wtedy najbardziej wyraźny jest jej udział w wytwarzaniu rzeczywistości społecznej.

Każde z tych rozwiązań – dyskursu oraz sfery publicznej – ma zatem inny zakres stosowalności, połączenie ich w animacji wydaje się pożądane, upraszczając nieco, sfera publiczna jest takim rozwiązaniem, które umożliwia świadome praktykowanie podmiotowości społecznej, podczas gdy dyskurs zapewniać ma równość w dostępie do tej praktyki.

Zakończenie

Dwie opisane tu praktyki nazywam strukturami społecznymi, ponieważ realizuje się je w relacjach z innymi ludźmi, one zaś w pewien sposób są uregulowane, mają swój

powtarzalny kształt. Połączenie tych praktyk, jak starałam się pokazać, zwiększa szanse na to, że przy ich pomocy uda się osiągnąć założony w animacji cel, czyli dostarczyć uczestnikom narzędzi potrzebnych do tego, by mogli, czując się świadomymi swej podmiotowości społecznej ludźmi, korzystać z niej we współpracy i porozumieniu z innymi. Przywołane opisujące te praktyki koncepcje mają swoją historię i były w różnych kontekstach rozważane, w polskiej animacji nie zostały jednak dotąd wystarczająco wykorzystane. Piszę o nich z nadzieją, że staną się bardziej w dyskusji o niej zauważalne, a ich skuteczność w działaniach animacyjnych stanie się przedmiotem empirycznych badań.

Bibliografia

- Alexander J.C. (1998), *Civil Society I, II, III: Constructing and Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations*, w: *Real Civil Societies*, J.C. Alexander (red.), Sage Publication, London, s. 1-20.
- Alexander J. (2000), *Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses*, „The Canadian Journal of Sociology”, t. 25, nr 3, s. 271-309.
- Berger P., Luckmann T. (2010), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przekł. J. Niżnik, PWN, Warszawa.
- Bobrowska E. (1997), *Przemiany modelowe instytucji domu kultury*, Wyd. UJ, Kraków.
- Bobrowska E. (2015), *Szczęście publiczne w Podłężu*, <https://inspiro.org/2017/05/03/szczescie-publiczne-w-podlezu/> [dostęp: 22.11.2018].
- Bobrowska E. (2012), *Podmiotowość społeczna a animacja. Uwagi na marginesie najnowszych raportów o kulturze*, „Pedagogika Społeczna” 2012, nr 1, s. 5-19.
- CBOS (2107), *Aktywności i doświadczenia Polaków w 2017 roku*, Komunikat z badań nr 17, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_017_18.PDF, 20.10.2018 [dostęp: 20.10.2018].
- CBOS (2018), *Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich*, Komunikat z badań nr 29, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_029_18.PDF [dostęp: 20.10.2018].
- Chełmińska M. (1993), *Warunki rozwoju kultury na szczeblu lokalnym. Europejskie modele rozwiązań systemowych a sytuacja w Polsce*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Finlayson J. (2005), *Habermas*, Oxford University Press, Oxford.
- Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, przekł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa.
- Habermas J. (2008), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekł. M. Czyżewski, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa.
- Kubinowski D. (2013), *Współczesne paradygmaty animacji kultury*, w: *Animacja kultury. Współczesne dyskursy teorii i praktyki*, D. Kubinowski, U. Lewartowicz (red.), UMCS, Lublin, s. 13-23.
- Kubinowski D. Lewartowicz U. (2018), *Animacja kultury w perspektywie pedagogicznej. Studia i szkice*, Wyd. Impuls, Kraków.
- Schopenhauer A. (2010), *Erystyka*, przekł. J. Lorenowicz, Verso, Kraków.
- Szacki J. (1997), *Wstęp*, w: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, J. Szacki (red.), Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przekł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wyd. Znak, Kraków.

ANIMACJA JAKO BUDOWANIE DEMOKRACJI W KULTURZE

STRESZCZENIE: W artykule dyskutowana jest kwestia struktur społecznych odpowiadających założeniom stojącym u podstaw animacji społecznej i kulturowej. Wychodząc z założenia, że cechą charakterystyczną animacji jest dążenie do budowania takich wspólnot społecznych, w których ludzie będą mogli praktykować swoją indywidualną wolność, autorka zwraca uwagę na dwa rozwiązania tego problemu: sferę publiczną oraz dyskurs. Uzasadnienie połączenia w animacji tych dwóch koncepcji, z których każda nastawiona jest na rozwiązywanie inaczej zdefiniowanego problemu, to ich komplementarność. Można o nich powiedzieć, że wspierają się nawzajem: sfera publiczna umożliwia świadome praktykowanie podmiotowości społecznej, dyskurs ma natomiast zapewnić równość w dostępie do niej.

SŁOWA KLUCZOWE: animacja, dyskurs, komunikacja, sfera publiczna, budowanie demokracji w kulturze.

ANIMATION AS A MEANS OF BUILDING DEMOCRACY WITHIN A CULTURE

SUMMARY: The article discusses the issue of social structures corresponding to the assumptions underlying social and cultural animation. Based on the assumption that the characteristic feature of animation is the pursuit of building social communities in which people will be able to practice their individual freedom, the author draws attention to two solutions: the public sphere and discourse. The combination of these two concepts in the context of animation, despite them being aimed at solving differently defined problems, is rationalized by their complementarity. One can say that they support one another: the public sphere enables the conscious practice of social subjectivity, while the discourse is supposed to ensure equality in access to it.

KEYWORDS: animation, discourse, communication, public sphere, building democracy in culture.