

Kazimierz Dziubka
Uniwersytet Wrocławski

Ponowoczesny człowiek publiczny i jego markery mentalno-kulturowe

Prywatne i publiczne rozumienie świata życia

Wokół refleksji teoretycznej związanej ze sferą publiczną nawarstwiło się w ciągu stuleci wiele nieporozumień, uproszczeń, a także zwykłych nadużyć lub manipulacji o charakterze semantycznym i politycznym. U źródła tego stanu rzeczy leży pieczołowicie reprodukowana od antyku aż po II poł. XX w. teoria dychotomicznego podziału sfer życia na „prywatną” i „publiczną”. Za pomocą epistemologicznego cięcia świat życia człowieka został przepołowiony na dwie odmienne formy jego bytowania. Życie zdominowane przez naturę pozostawiono w „cienistym wnętrzu gospodarstwa domowego”, gdzie – jako to, co prywatne – nie musiało zakładać maski, aby zakryć przed widokiem publicznym sposób myślenia i zachowania się domowników. Wyjście z cienia w stronę publiczności stawało się krokiem ryzykownym, ponieważ groziło ujawnieniem *cegoś*, czego inni nie powinni byli z jakichś powodów osobistych zobaczyć i o czym nie mieli się dowiedzieć. Skryty i nieprzystępny charakter prywatności kontrastował z ideałem przestrzeni życia, w której „każda osoba prywatna pozostaje zawsze na widoku publicznym i wszyscy są zawsze sędziami jedni drugich” [Rousseau, 2010: 199]. To, co publiczne uznano bowiem *ex definitione* za jawne, egalitarne (wspólne) i dyskursywne [Habermas, 2007: 56-57; Benhabib, 2003: 84-86], a także za otwarte na różne koncepcje życia i dostępne dla wszystkich grup społecznych [Taylor, 1996: 21-22; Pitkin, 1981: 327-352; Elshtain, 1981: 7-11, 14-16]. Jedną z czołowych teoretyczek sfery publicznej – Hannah Arendt [2000: 56, 59] zaproponowała dwojakiemu rodzaju jej rozumienie: po pierwsze – jako miejsca, w którym wszystko, co do niej należy może być „widziane i słyszane przez każdego”, zaś po drugie – jako samego świata, który jest „wspólny nam wszystkim i różny od posiadanego w nim przez nas prywatnego miejsca”.

Zaprezentowane sposoby ujmowania sfery publicznej świadczą, iż jej konceptualizacja została zdominowana przez racjonalizm epistemologiczny. Jego odbiciem jest dość powszechnie aprobowany pogląd, iż uprzystępnienie rzeczywistości wszystkim uczestnikom sfery publicznej wymaga użycia rozumu (dialogicznego, komunikacyjnego, krytycznego, samokrytycznego, otwartego, twórczego) jako władzy poznawczej, argumentacyjno-dyskursywnej i moralnej. Praktyczne funkcje rozumu mogą być dwojakiego rodzaju w zależności od obranego celu. Jeżeli za swój cel rozum indywidualny obierze dążenie do konsensusu, wówczas warunkiem koniecznym jego publicznego użycia jest przedwstępne nałożenie na racje partykularne ograniczeń o charakterze proceduralnym (Habermas) lub refleksyjno-hermeneutycznym (Taylor)¹. Przetwarzanie informacji w aktach racjonalności epistemicznej polega wówczas bądź to na kreatywnym stosowaniu reguł i procedur dyskursu publicznego, co ma na celu wykazanie kompetencji komunikacyjnych podmiotu, bądź też na modyfikacji ich treści pod wpływem autorefleksyjnego konfrontowania ze sobą przeciwstawnych racji normatywnych i kontekstów argumentacyjnych². Cechą wyróżniającą tego modelu rozumu (racjonalności) jest mentalistyczne założenie, iż urzeczywistnienie ideału sfery publicznej jako płaszczyzny przetwarzania powszedniego dissensu w strategiczny konsens nie jest możliwe bez zainicjowanej intencjonalnie w aktach poznania i wnioskowania konwersji uprzednich (wyuczonych, automatycznych, stronniczych) przekonań i poglądów na takie, które są wrażliwe i otwarte na nowe fakty, dowody i racje. Muszą one podlegać (choćby tylko częściowemu) stałemu monitorowaniu przez jaźń podmiotu.

Stanowisko to spotkało się jednak z ostrym sprzeciwem ze strony dekonstrukcjonistów, poststrukturalistów i liminalistów. Ich zdaniem praktyczne funkcje rozumu winny mieć zgoła odmienny charakter i cel. Nie można bowiem narzucać uczestnikom debaty publicznej z góry ustalonego, wspólnego horyzontu aksjologicznego i normatywnego. Tego rodzaju wymóg wstępny służy jedynie

¹ Pojęcie refleksyjnego stosunku podmiotu do rzeczywistości Charles Taylor ściśle łączy z zaangażowaniem podmiotowego „ja” w umacnianie politycznego, społecznego i kulturowego sensu wspólnotowego „my”. Wyjaśnienie i zrozumienie genezy, znaczenia i sensu tego „my” wymaga narzędzi poznawczych i metodologicznych odmiennych od tych, którymi posługują się naturalistyczne i pozytywistyczne modele badań. Zintegrowanie perspektywy „ja” z „my” nie jest możliwe bez hermeneutycznego odniesienia indywidualnej świadomości do rzeczywistości językowej i kulturowej, w której to „my” się ukształtowało i do której należy. Rozumiejące poznanie nie separuje przedmiotu od podmiotu. „My” nie należy bowiem do kategorii czystego rozumu, lecz jest częścią składową – używając terminologii Taylora [2010: 73] – „imaginarium społecznego” pojmowanego jako „coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany”. Jest ono raczej pewnym zbiorem sposobów, w jakich „ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw”. Choć „my” obiektywizuje się w świecie społecznym w postaci określonych norm i instytucji, to w całości przynależy ono do świata przeżyć emocjonalno-duchowych, bez których traci swoją żywotność. Szersze wyjaśnienie tej postawy w filozofii politycznej Taylora zob.: [Hudzik, 2012: 20-25; Chmielewski, 2012: 41-58].

² Tak zwana normatywność drugiego stopnia w hierarchicznym modelu pragnień i aktów woli Harry’ego Franfurta i Charlesa Taylora.

zachowaniu hegemonicznego statusu pojęć, idei i wartości, na których wznosi się konstrukcja liberalnej demokracji. Alternatywne rozwiązanie zakłada budowanie agonistycznej sfery publicznej, której uczestnicy dopuszczają się nieustannych profanacji „świętych” kanonów życia publicznego poprzez demystyfikację pojęć, mitów i idei odziedziczonych z przeszłości. Przywrócenie autentyzmu i wigoru sferze publicznej ma dokonać się dzięki „grze językowej” zmierzającej do „dez-artykulacji istniejących praktyk oraz tworzenia nowych dyskursów i instytucji” [Mouffe, 2008: 49] lub też wskutek wprowadzenia lingwistycznego „stanu wyjątkowego” [Agamben, 2008: 42]. W porównaniu ze zgłoszonymi przez Habermasa i Taylora koncepcjami życia budowanymi za pomocą kompromisu, mediacji czy „zakotwiczonych” lokalnie debat publicznych, tego typu propozycje – wbrew deklaracjom autorów – zaostwiają wymagania stawiane kompetencjom językowym i poznawczym indywidualnego podmiotu. Aby skutecznie posługiwać się językiem jako narzędziem dekonstrukcji politycznej podmiot musiałby bowiem osiągnąć taki poziom rozwoju racjonalności epistemicznej, na którym byłby w stanie nie tylko określić stopień zgodności lub niezgodności między treścią swoich przekonań (mapą działania) a strukturą dowodów (informacji) odnoszących się do realizowanych w postpolitycznym świecie projektów życia (przestrzeń działania), lecz także uchwycić dynamikę zachodzących między nimi związków. Racjonalność wymagałaby w tych okolicznościach systematycznej aktualizacji dowodów (eksternalizm) oraz ich synchronizacji z subiektywnymi racjami działania podmiotu (internalizm).

Nie wchodząc w szczegóły i ocenę obu rywalizujących ze sobą modeli teoretycznych sfery publicznej, należy zauważyć, że rozumienie świata życia przez człowieka nie jest tylko kwestią działań symbolicznych czy językowych (komunikacyjnych), których „zaistnienie” w otwartej przestrzeni stanowiłoby wystarczającą przesłankę jakościowej dystynkcji między publicznymi i prywatnymi relacjami i więziami interpersonalnymi. Założenie metodologiczne, iż wspólny świat życia ludzi musi być światem budowanym na zasadach trans- lub intersubiektywnej racjonalności i przez pryzmat społecznego zasięgu tego procesu należy oceniać projekt tego świata, zachowuje zdolność implementacyjną tylko pod warunkiem, że spektrum praktyk życia zostanie zredukowane do działań argumentacyjno-interpretacyjnych realizowanych przez ludzi jako istoty dyskursywne [zob. Archer, 2013: 122-113]. Ale w tak okrojonej epistemologicznie wspólnocie życia zabraknie wówczas miejsca na ontologiczne wyjaśnienie podłoża i skutków wielu zachowań ludzkich niezgodnych z bajważniejszymi racjami normatywnymi sfery publicznej. Chodzi tu zwłaszcza o różnego rodzaju indywidualne predylekcje, zaburzenia osobowości lub zgubne nawyki myślenia i postępowania, które trzeba by wziąć w nawias, aby publiczne zaangażowanie podmiotów mogło być wyjaśnione na płaszczyźnie np. „wyważonych sądów” (Rawls), „rozumu komunikacyjnego” (Habermas) czy też języka cnót obywatelskich i wspólnotowości (komunitaryści). W realistycznym obrazie człowieka

publicznego nie wolno zapominać, że wolność, która jest źródłem zwycięskiego pochodzenia każdej z tych kategorii jest dla niego także zaproszeniem do katastrofy i nieszczęść. Nawet na poziomie metafizycznym nie można bezkarnie ignorować faktu, że obraz sfery publicznej, jaki wyłania się w normatywnym wglądzie w rzeczywistość, nie jest wierną kopią, lecz jedynie pewną stylizacją realnego świata. Oczyszczanie przedpola normatywnego debaty publicznej z przypadków „zwyczajnych przywar” [Shklar, 1997]³ bądź charakterystycznego dla *vulgo* prostactwa i nieobyczajności [Elias, 2011: 128-129, cz. II], nie może usprawiedliwiać niedostrzegania ograniczeń poznawczych i projekcyjnych. Wspominał o nich m.in. Max Weber w odniesieniu do „idealnotypowego” rozumienia przebiegu określonego działania ludzkiego. Warto więc przypomnieć, że zgodnie z jego postulatem za „czysty przypadek” działania racjonalnego winno uważać się takie, które byłoby nim, g d y b y „ n i e z a k ł ó c a ł y g o a f e k t y i b ł ę d y o r a z k i e r o w a ł o s i ę j e d n o - z n a c z n i e k u j e d n e m u t y l k o c e l o w i ” [wyróżnienie – KD] [Weber, 2002: ks. 1, § 1, 9]. Problem w tym, że w ponowoczesnym świecie „nie ma mowy o żadnym *telos* czy określonym z góry przeznaczeniu, lecz raczej o chaotycznej logice zwrotów i przemian” [Bauman, 2005: 60].

Najpoważniejszym zagrożeniem obiektywizowania subiektywnych przedstawień poznawczych sfery publicznej jest przypisywanie jej statusu „bytu autonomicznego, wyposażonego w zdolności działania równe tym, jakie mają jednostki ludzkie – rzeczywiste podmioty historii” [Bourdieu & Wacquant, 2001: 13]. Sfera publiczna nie jest bytem samoistnym, którego rozwój dokonuje się według jakichś immanentnych i niepodlegających wpływom ludzi zasad czy mechanizmów. Jest ona bytem irrealnym (w znaczeniu zaproponowanym przez Andrzeja Chmieleckiego [2001: 27-28]) i myślenie o niej w kategoriach własności, które ona posiada s a m a z s i e b i e , czyli bez udziału ludzi, jest mistyfikacją rzeczywistości oraz ucieczką indywidualnego podmiotu (obywatela) przed odpowiedzialnością za kształt spraw publicznych na poziomie potocznych zachowań językowych i społecznych. Co gorsza, tego typu rozumowanie potęguje destrukcyjne skutki złudnego przekonania, że c a ł e ż y c i e l u d z i e , włącznie z tym, co jest w nim nieuchwytnie i niewidzialne, co leży poza (póki co) zasięgiem sprawstwa człowieka, może być przedmiotem racjonalnego klasyfikowania, kwalifikowania i porządkowania. Dotyczy to zwłaszcza wąskiego ujęcia sfery publicznej. Charakteryzuje się ono niedostrzeganiem lub marginalizowaniem znaczenia tych rozmaitych form racjonalizacji działania podmiotów (form świadomości, nawyków myślenia, światopoglądów, ideologii), które odbiegają nie tylko od sformalizowanych zasad systemowych (na poziomie jurydyczno-etyczno-kulturowopolitycznym), lecz także od przedstawianych przez te podmioty racji postępowania. Rozbieżność ta wynika z podejmowanego w każdym momencie życia „przekładu” uniwersaliów językowych na zachowania uwikłane w codzienne wy-

³ Na tę przypadłość ludzkich charakterów zwróciła także uwagę Arendt [1999: 81-82] pisząc, że wściekłość oraz przemoc, które czasami towarzyszą działaniom, należą do naturalnych l u d z i c h uczuć, przeto „wyleczyć człowieka z tych uczuć znaczyłoby go odczłowieczyć lub wyjałowić”.

bory i decyzje. Ich ciągi składają się na indywidualne mikrohistorie utkane z planów działania i sposobów rozwiązywania konkretnych, najczęściej bieżących problemów egzystencjalnych. Skumulowana ich postać tworzy rodzaj wiedzy sytuacyjnej (lokalnej) stosowanej na podstawie kryterium „miejsca, terytorium, bliskości” [Maffesoli, 2008: 97] lub tzw. „życiowej” mądrości będącej swego rodzaju mieszanką egoizmu, zaradności (z dozą cwaniactwa) i obojętnego dystansu wobec powtarzających się cyklicznie zdarzeń lub typów zachowań ludzkich. Choć postawy te są rozpowszechnione wśród społeczeństw reprezentujących różne tradycje prawa i kultury politycznej, to jednak nie wzbudziły one jak dotąd większego zainteresowania badaczy, ani też nie rozpały twórczej wyobraźni teoretyków sfery publicznej. Może zatem warto zastanowić się nad potwierdzonymi historycznie przyczynami nieusuwalnego rozdzwiku między teleologiczno-aksjologicznym a empirycznym obrazem sfery publicznej w kontekście pytania o to, dlaczego jest ona taka, jaka jest i od czego zależy to, żeby była inna?

Mentalno-kulturowe skutki mapowania rzeczywistości

Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie musi wyjść poza czysto opisowe i normatywne ujęcie sfery publicznej. O jej faktycznym wpływie na organizację myśli, emocji i uczuć podmiotu, jego zaufaniu i szacunku do norm i instytucji publicznych nie decyduje wysublimowany charakter założeń i racji normatywnych, lecz kompatybilność z kształtującym się w długim procesie historycznym porządkiem praktycznym. Wylania się on z miriady luźno przystających do siebie, subiektywnych doznań percepcyjnych i interpretacji świata, łącznie z samookreśleniami wytwarzanymi przez jaźń autobiograficzną. Tego porządku nie można ani zadekretować, ani też ustanowić na mocy decyzji woluntarnej. Postrzegana przez pryzmat procesu historycznego sfera publiczna paradoksalnie obejmuje zarówno treści jawne i otwarte dla każdego, jak i takie, które są ukryte dla zewnętrznego obserwatora (z perspektywy trzecioosobowej), a czasami wręcz dla samych – uznanych za świadomych – jej podmiotów. Aby uchwycić poznawczo tę osobliwość należy pójść za wskazówką metodologiczną Pierre’a Bourdieu, według którego zasadniczym przedmiotem badań „socjologii refleksyjnej” winno być „wydobycie na światło dzienne najgłębiej ukrytych struktur społecznych światów, składających się na społeczne uniwersum, a także mechanizmów ich reprodukcji i zmiany.” Uniwersum to – wyjaśniał francuski socjolog –

[...] ma to do siebie, że tworzące je struktury prowadzą – by tak rzec – podwójny żywot. Istnieją podwójnie, pierwszy raz w ramach „obiektywności pierwszego rzędu”, tworzonej przez dystrybucję zasobów materialnych i środków przywłaszczania dóbr i wartości rzadko występujących w społeczeństwie [...]. Ich drugie istnienie przebiega w „obiektywności drugiego rzędu”, pod postacią schematów mentalnych i cielesnych, działających jak matryce symboliczne

wszelkich praktyk, zachowań, myślenia, uczuć i sądów członków społeczeństwa.
[Bourdieu & Wacquant, 2001: 12]

Wiarygodnych relacji między porządkiem praktycznym a obiektywnie ustanowioną sferą publiczną trzeba zatem szukać w ludzkich głowach, gdyż to w nich mieszczą się zbiory informacji, bez których sfera ta stałaby się bezproduktywnym bytem. Oznacza to zwrócenie się w stronę ontologii pierwszoosobowej.

Obranie tej ścieżki poznania burzy pewność i zaufanie do rozumu ludzkiego, jaką daje mentalistyczno-dyskursywne podejście do sfery publicznej. Obserwowane z perspektywy trzecioosobowej, czyli z zewnątrz, słowa, wypowiedzi, deklaracje, gesty, zachowania i pozostałe środki komunikacji werbalnej i niewerbalnej mogą tylko częściowo odsłaniać obraz tego, co faktycznie wprawia w ruch układy orientacji wartości, ocen i motywacji indywidualnych podmiotów sfery publicznej. W rezultacie niezauważalne mogą pozostać prawdziwe ich intencje skrywane za fasadą wypracowanych technik kamuflażu, mimikry społecznej i kulturowej, bądź w najlepszym razie – symulowania oportunistycznych zachowań. Natomiast podejście pierwszoosobowe do świadomości pozwala poznać i zrozumieć mechanizmy powstawania i zaniku zjawisk i procesów zachodzących wewnątrz ciała człowieka, w tym zwłaszcza jego mózgu. Jego funkcjonowanie podlega nieubłaganym prawom niezależnym od jego woli czy jakichkolwiek innych wyborów i postanowień, choć jednocześnie ów biologiczno-fizyczny determinizm nie odbiera człowiekowi wyjątkowego charakteru jego zdolności do modyfikowania swoich zachowań za pomocą samokontroli i przekonań refleksyjnych [zob. Gazzaniga, 2011: 274-278]. W tym też sensie podejście to jest ściśle skorelowane z Hartmannowską koncepcją porządku ufundowania. Każdemu, kto zajmuje się wytworami ludzkiego ducha przypomina ona, że:

Nawet panując nad przyrodą, duch pozostaje dokładnie tak samo zależny od kategorii przyrody, jak bez jakiegokolwiek panowania; nawet wtedy jego swoiste kategorie pozostają nadal słabsze. Wszelkie jego tworzenie w królestwie przyrody jest ograniczone przez jej prawa: nie może nic wskórać „przeciwko” nim, „z” nimi udają mu się najbardziej nadzwyczajne rzeczy, granice określa mu tu tylko jego zdolność wynalazcza. [Hartmann, 1998: 87]

Wejście w głąb ludzkiego umysłu i zbadanie jego biologicznych i fizykalnych właściwości spełnia naczelną dyrektywę hermeneutyczną, która głosi, że „rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało” [Schnädelbach, 2001a: 206]. Można interpretować narodziny, rozwój czy upadek sfery publicznej koncentrując uwagę na historycznej rekonstrukcji wybranych aktywności ludzi, instytucji i norm. Z najbardziej choćby skrupulatnej analizy zachowań podmiotów sfery publicznej i wydarzeń z nią związanych niewiele dowiemy się jednak, dlaczego jednym ludziom czytanie gazet, dyskusowanie, spotkanie się w towarzystwie, rozbudzanie zainteresowania życiem społecznym i politycznym bądź aktywne zaangażowanie w sprawy publiczne sprawiało przyjemność i dawało poczucie spełnienia, zaś inni odczuwali je jako przykrą uciążliwość i kulturowy przymus,

natomiast jeszcze inni nie podejmowali tej działalności z często niezależnych od nich powodów fizjologicznych (np. zmęczenie organizmu, niewłaściwa dieta, niedożywienie, przeżywanie silnych emocji, trudności w skupieniu) lub dolegliwości chorobowych [zob. Duch, 2009: 22].⁴ Dla obiektywisty zgłębianie subiektywnych stanów ducha lub ciała indywidualnych podmiotów sfery publicznej byłoby zapewne zajęciem jałowym i pozbawionym sensu z punktu widzenia inherentnych cech pojęcia „publiczny”, albowiem w kręgu jego zainteresowań leży wyłącznie ustalenie tych cech i wskazanie obiektywnych warunków potwierdzających ich istnienie. Takie stanowisko kłóci się z kognitywistyczną wiedzą na temat oddziałujących na poziomie praktycznego doświadczania rzeczywistości wpływu czynników subiektywnych na przekonania, opinie, poglądy i oceny podmiotu. Efektem podejmowanego w procesie percepcji wysiłku zrozumienia otoczenia nie są krystalicznie czyste, lustrzane odbicia rzeczywistości w jego głowie. Analiza doświadczeniowa sfery publicznej nie może obyć się bez takich aspektów działań podmiotu, jak złudzenia, wyobrażenia, fantazje, pożądania, zamierzenia, oczekiwania, motoryka ciała, intencje i zachowania habitualne, rozumienie pojęć za pośrednictwem innych pojęć, stereotypy, mity oraz zapośredniczone z lokalnego środowiska życia schematy interpretacji świata i działań.

Spółeczna recepcja „tego, co publiczne” potwierdza trafne spostrzeżenie Jana Baudouina de Courtenay’a [1984: 19], iż „mamy tyle języków polskich indywidualnych, czyli jednostkowych, ile jest głów mieszczących w sobie polskie myślenie językowe”. Prawdą jest, iż człowiek jako *homo communicativus* nieustannie wciela się w rolę interpretatora odtwarzającego i zarazem przetwarzającego za pomocą języka świat wewnętrzny i zewnętrzny, ale nie wynika stąd automatycznie teza, że język wyznacza granice naszego świata [Blandzi, 2004: 9].⁵ Za słowami, które podmiot

⁴ Na jedną z takich przyczyn zwraca uwagę Daniel J. Siegel [2009: 283-284] w analizie roli „Ja” integrującego w zachowaniu spójności umysłu, co umożliwia pogodzenie ze sobą konfliktowych pragnień, przekonań, celów i zachowań. Jego zdaniem może być ona „naturalnym następstwem rozwojowym autentycznych relacji z opiekunami, wspierających doświadczeń z nauczycielami w szkole, znaczących przyjaźni oraz identyfikacji z grupą rówieśniczą, które to czynniki doprowadziły do rozwoju zdolności do samoorganizacji w wielu różnych kontekstach. Integracja ustanawia poczucie zgodności i jedności umysłu w miarę jego wyłaniania się w elastycznych wzorcach mózgowych procesów przepływu informacji i energii, zarówno wewnątrz siebie, jak i w interakcji z innymi. [...] W przypadku innych ludzi konflikty między różnymi potrzebami, modelami umysłowymi i stanami Ja mogą prowadzić do wewnętrznego cierpienia lub zewnętrznych trudności, które wtórnie wywołują dysfunkcję. Taki konflikt między stanami Ja u danej jednostki może tworzyć niespójność. Niespójność może rozwinąć się z nieufnych lub konfliktowych relacji przywiązaniowych, trudności ze spełnieniem oczekiwań w szkole lub pracy lub znaczących problemów ze znalezieniem przyjaciela lub towarzysza w grupach rówieśniczych. Niespójność może się przejawiać na różne sposoby, np. jako upośledzenie regulacji afektu, poczucie nieufności, nieprzewidywany uraz lub strata i dysfunkcjonalne relacje społeczne. Czy to w kontakcie ze specjalistami, czy w relacjach intymnych, niezbędne może być aktywne podejście do tworzenia spójności”.

⁵ Ważne uzupełnienie przytoczonej argumentacji stanowi opinia jednego z czołowych badaczy semantyki historycznej – Reinharta Kosselecka. Twierdzi on mianowicie, że: „Zdarzenia historyczne nie są możliwe bez działań języka, pozyskanych dzięki nim doświadczeń nie można komunikować bez języka. Ani jednak wydarzenia, ani doświadczenia nie wyczerpują się w językowej artykulacji. We wszelkie bowiem wydarzenia wnikają liczne pozajęzykowe czynniki, istnieją także warstwy doświadczenia, wymykające się językowemu

przywołuje wraz z użyciem pojęcia „publiczny” kryje się sieć relacji tego pojęcia z innymi pojęciami, które tylko częściowo mogą pokrywać się z jego cechami inherentnymi. Jaskrawym tego przykładem jest szeroki i różnorodny zbiór desygnatów pojęcia obejmujący np. przestrzeń, sferę, osobę, dom, miejsce, wystąpienie, rolę, funkcję, politykę, działalność administracyjną i in. Przymiotnik „publiczny” nabiera zatem sensu metaforycznego, zaś o jego indywidualnym (subiektywnym) zastosowaniu bardziej decyduje sytuacyjne (kontekstualne) *z n a c z e n i e*, aniżeli zawartość *s t r u k t u r a l n a* [zob. szerzej: Lakoff & Johnson, 2010: 162-174; Boot i Pecher, 2010: 162-170; Boot i Pecher, 2010a: 942-954]⁶. Można wprawdzie wykazać komuś mylne użycie terminu „publiczny” w odniesieniu do jakiejś kwestii czy instytucji, ale i tak nie wpłynie to w żaden sposób na jego przeświadczenie o faktach pozajęzykowych z nim związanych (np. uczucie patosu, niechęci lub zażenowania). Sięganie do metafor, burzenie dotychczasowych reguł języka, zaś przede wszystkim posługiwanie się codziennymi zwrotami i skrótami myślowymi ma w przekonaniu podmiotu pomóc w lepszym rozumieniu świata i samego siebie.⁷ Swobodne używanie języka ma w ponowoczesności zapoczątkować walkę o zniesienie fałszywych antynomii i ambiwalencji, którymi karmiono świadomość obywateli w społeczeństwie przed- i modernistycznym. Od komunikacji interpersonalnej w sferze publicznej oczekuje się w związku z tym, iż dopasuje się ona do form i zwrotów używanych w życiu codziennym. W grę wchodzi bowiem ustalenie nowych zasad odpowiedniości między słowem a światem. Jeśli o prawdzie lub fałszu jakiegoś stwierdzenia rozstrzyga jego zgodność z realnie istniejącą rzeczywistością, a nie użyte w nim słowa, to znaczy, że decydującą rolę w przeobrażaniu świata odgrywa odpowiedniość treści umysłu podmiotu z rzeczywistością, nie zaś „aprioryczne wobec wyraźnych przekonań i myśli” konwencje gramatyczne [zob. Searle, 1999a: 161-165; Searle, 2010: 185-186].

Skierowana przeciwko jednostronnemu ujmowaniu rzeczywistości przez obiektywizm kognitywistyczna teza o „metaforycznym rozszerzeniu interpretacji prototypowych” jest dogodnym punktem wyjścia do szerszego wyjaśnienia charakteru i skutków codziennych interakcji człowieka publicznego z otaczającym go światem na poziomie obiektywności drugiego rządu. Ich odczytanie z perspektywy ucieleśnionych doświadczeń i praktyk pozwala dostrzec nieostrość i wieloznaczność

ujęciu. Oczywiście większość pozajęzykowych warunków wszystkich zdarzeń, naturalne i materialne przesłanki, instytucje i sposoby zachowań skazane są – jeśli chcą oddziaływać – na pośrednictwo języka. Jednak nie rozplývają się w nim całkowicie. Przedjęzykowa struktura działań i językowa komunikacja, mocą której następują wydarzenia, są wzajemnie splecione, nie pokrywając się nigdy” [Kosseleck, 2001: 305].

⁶ Reprezentowany przez obu badaczy nurt językoznawstwa kognitywistycznego przyjmuje w stosunku do języka pogląd, iż „kategoryzacja to dla człowieka przede wszystkim środek do rozumienia świata i jako taki musi służyć temu celowi w sposób dostatecznie elastyczny” [Lakoff & Johnson, 2010: 171].

⁷ W codziennej komunikacji ludzie dość swobodnie posługują się znaczeniami słów, na co zwrócił uwagę Roger D’Aprix w badaniach przeprowadzonych w połowie lat 90. XX w. w Stanach Zjednoczonych. Zauważył on mianowicie, że przeciętny, dorosły Amerykanin używa każdego dnia średnio 2000 słów, z czego w najczęstszym użyciu jest około 500 słów. Odpowiada im 14.000 definicji słownikowych [cyt. za: McLean i Weitzel, 1992: 139].

pojęć i kategorii poznawczych i dyskursywnych, jakimi na co dzień posługuje się podmiot sfery publicznej. Republikański purysta językowy upatrywałby w tej postawie świadectwo niepokojącej rozbieżności między celami (wartościami) i praktyką sfery publicznej. Ale rzecz w tym, że właśnie w zdystansowanym stosunku do świata ponowoczesny podmiot chce odnaleźć sposób na oddalenie się od hegemonicznego świata „struktur” i „reguł”. Zdystansowanie się niekoniecznie musi prowadzić do negacji czy nihilizmu. Jest ono jednak warunkiem wstępnym i zarazem koniecznym dostrzeżenia funkcjonalnych powiązań struktur i reguł z egzogennym porządkiem znaczeń i praktyk. „Oddalenie się” daje podmiotowi realne narzędzie umożliwiające odzyskanie swojej podmiotowości, która tym razem nie ma charakteru czysto formalnego czy metafizycznego, lecz stanowi zbiór jego własności aktualnych i potencjalnych. Zasadniczej zmianie ulega jednocześnie stosunek ponowoczesnego podmiotu do reguł życia publicznego. Nie mogą być one dłużej traktowane jako „alibi” usprawiedliwiająca nadrzędność kategorii publicznych i politycznych (np. racja stanu, suwerenność, bezpieczeństwo narodowe, rządy prawa, integralność terytorialna) w stosunku do roszczeń indywidualnych lub grup obywateli rozlokowanych na „peryferiach” przestrzeni publicznej. Dopiero z pozycji krytycznego zaangażowania publicznego można dostrzec, że publiczne instytucje i normy, które miały pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich konkretnych problemów życiowych oraz sprzyjać kooperacji poziomej między nimi, same stały się źródłem kryzysu i destabilizacji porządku publicznego [por. Beck, 1997: 51].

Aby zrozumieć w pełni cele poznawcze i ontyczne wymiary ambitnego przedsięwzięcia ponowoczesnego podmiotu na płaszczyźnie ontologii pierwszoosobowej niezbędne staje się krótkie wyjaśnienie procesów, które zamierza on wykorzystać w krytycznej refleksji nad istniejącym porządkiem rzeczy i w działaniach przywracających autentyczność życia sferze publicznej. Decydującą rolę w tym kontekście ma do odegrania rozwikłanie tajemnicy ludzkiego umysłu, którego zmienne i uczasowione relacje z mózgiem i doświadczeniem pozwalają zrozumieć powiązania między życiem realnym podmiotu a kondycją sfery publicznej. Zgodnie zaś z najnowszymi wynikami badań nauk kognitywnych, akty poznawania podmiotu mają naturę cielesną, czyli – jak stwierdza Daniel Kahneman [2012: 72] – „myślimy ciałem, a nie samym mózgiem”. Widziana przez pryzmat neurobiologicznych i neurokognitywistycznych badań „subiektywność” podmiotu zyskuje tym samym równoprawne miejsce w analizie czynników odpowiedzialnych za określone sposoby jego postępowania, a nade wszystko zaś za samo myślenie o świecie, treść i formę wytwarzanych przez mózg obrazów oraz zdolność do ich zapamiętywania. Najistotniejsze znaczenie w owym akcie samoupodmiotowienia ma fakt, iż w chwili rozpoczęcia rozumowania umysł nigdy nie jest pusty. Wręcz przeciwnie, jest on przepełniony różnorodnymi obrazami, generowanymi w duchu sytuacji, w której znajduje się podmiot. Jego konstytucja duchowa i cielesna ma zasadniczy wpływ na to, które z pojawiających się i znikających w jego świadomości obrazów świata zastaną włączone w dotychczasowy system, skutkiem czego

powstanie nowy stan systemu [Damasio, 1999: 197]. Widziany z perspektywy wewnętrznej świat wirtualny jest tak samo zmienny, dynamiczny i płynny, jak ten, który rozpościera się wokół podmiotu. Dzieje się tak z powodu nieustannie zachodzącego procesu mapowania rzeczywistości, który trwa nieprzerwanie od chwili narodzin do śmierci podmiotu.

Według Antonio R. Damasio [2011: 73] mapowanie jest „nieodzownym elementem zaawansowanego zarządzania procesami życiowymi, i obie te funkcje idą ze sobą w parze”. Mapy świata zewnętrznego i wewnętrznego są podstawowym rezerwuarem informacji, jakie wykorzystuje mózg w realizacji swoich funkcji życiowych. Informacje te docierają do niego za pośrednictwem sensorów podczas fizycznych interakcji organizmu ludzkiego z obiektami tego świata. Spektrum zmapowanych informacji jest szerokie. Ich wzorce zachowane w różnych sensorycznych i motorycznych rejonach mózgu obejmują wszystko to, co jest nierzadko niepochwytnie za pomocą języka. Wzorce te spełniają rolę neuralgicznych punktów orientacji w codziennym postępowaniu dzięki zawartym w nich najrozmaitszym informacjom o otaczającej rzeczywistości w postaci dźwięków, zapachów, barw, doznań kinestetycznych i smakowych, bólu i przyjemności. Zdaniem Damasio [*ibidem*: 82]:

[...] sygnały wysyłane przez zlokalizowane w całym ciele sensory tworzą wzorce neuronalne, które mapują i n t e r a k c j ę organizmu z obiektem. Wzorce te kształtowane są przejściowo w różnych sensorycznych i motorycznych rejonach mózgu, które normalnie otrzymują sygnały pochodzące z określonych obszarów ciała. Składanie w całość tych chwilowych wzorców neuronalnych dokonuje się w wybranych obwodach neuronalnych, zaprzęgniętych do pracy przez daną interakcję.

Można zatem powiedzieć, iż pod powierzchnią tego, co Max Weber [2002: 19] nazwał „świadomym rozważaniem”, swój neuronalny odcisk w mózgu pozostawiają reprezentacje pamięciowe (głównie w pamięci utajonej) rzeczywistości. Powstają one w wyniku nieustannego, dynamicznego mapowania przez nasz mózg „wszystkiego, co znajduje się wewnątrz naszego ciała i w jego otoczeniu, zarówno konkretnego, jak i abstrakcyjnego” [Damasio, 2011: 80]. Ponieważ proces ten, jak wskazano wcześniej, zachodzi na poziomie ontogenetycznym w sposób ciągły, można wysnuć hipotezę, iż zachodzące w otoczeniu podmiotu procesy oddziałują na niego niczym matryce wdrukowujące w jego ciało i umysł „trwałe, ale i modyfikowalne dyspozycje” [Bourdieu i Wacquant, 2001: 17]. Ich funkcje psychobiologiczne pokrywają się z zaproponowanym przez Bourdieu pojęciem „habitusu”, ale jeszcze większe pokrewieństwo łączy je z pojęciem „markera somatycznego” Antonio R. Damasio. Marker ten powstaje w naszym umyśle „w czasie procesu edukacji i socjalizacji, poprzez łączenie określonych klas bodźców z klasami stanów somatycznych” [Damasio, 1999: 205]. Marker nie eliminuje ani też nie zastępuje całkowicie racjonalności jako pewnej własności stanów mentalnych podmiotu cechujących jego wybory, decyzje i działania. Innymi słowy, racjonalność zachowuje swoją ważność w odniesieniu do zachowań, przekonań czy argumentów opartych

na zasadach poprawnego (logicznego, racjonalnego) myślenia i skutecznego działania. Propozycja amerykańskiego (o korzeniach portugalskich) neurologa i humanisty idzie w kierunku uznania markera za mechanizm ukierunkowujący rozważania poprzez uwypuklenie niektórych opcji i antycypację przyszłych scenariuszy działania. W tym też sensie – pisze Damasio [1999: 201-202] – hipoteza markera somatycznego współgra z twierdzeniem, że:

[...] efektywne kształtowanie swego zachowania osobistego i społecznego wymaga od człowieka tworzenia odpowiednich „teorii” co do własnego umysłu oraz umysłów innych ludzi. Na bazie takich „teorii” możemy przewidzieć, jakie teorie formułują inni w odniesieniu do nas.

Własne teorie stanowią jednak największe zagrożenie dla ustrukturuowanych, systemowych markerów mentalno-kulturowych. Najważniejszym polem bitwy staje się wówczas pamięć ludzka, gdyż to od niej zależy, co zostanie utrwalone a co zapomniane. Im głębiej w pamięć wryją się markery systemowe, tym większa jest szansa, że ich reprezentacje pamięciowe zapewnią całemu systemowi sukces historyczny. Każda bowiem chwila kontaktu z rzeczywistością kulturową, ekonomiczną, społeczną i polityczną stymuluje funkcje jakichś receptorów i jednocześnie dostarcza okazji do aktywowania w umysłach ludzi zapamiętanych reprezentacji zdarzeń, faktów, osób, obiektów politycznych i społecznych. Powtarzająca się nieskończoną ilość razy ich aktywacja utrwala funkcjonalne cechy markerów systemowych. Dzięki bowiem cykliczności funkcjonalnego sprzężenia zwrotnego następuje – przy większym lub mniejszym udziale świadomości – wzrastanie podmiotu w rzeczywistość, w której czuje się coraz bardziej „swojsko”, i którą w związku z tym traktuje „przyjaźnie”. O stopniu funkcjonalności mentalno-kulturowego markera systemowego świadczy zgodność między pochodzącym z zewnątrz sygnałem do wydobywania a zapisaną w mózgu reprezentacją pamięciową.⁸ Warto jednak odnotować, że proces ten może w praktyce obrać kierunek odwrotny, skutkiem czego następuje osłabienie funkcji stymulującej markera lub nawet pobudzenie negatywne. Prowadzone na „wysokich obrotach” tempo życia w postmodernistycznym świecie i związane z tym trudności w rozszyfrowywaniu palimpsestowej struktury osobowości mogą doprowadzić do powstania poczucia „kręcenia się w kółko”, zagubienia i efektu błędnego koła, czyli negatywnych markerów moderności, przeciw którym skądinąd zwrócili się teoretycy postmodernizmu.

⁸ Proces ten nosi nazwę „ekforii”, zaś wyjaśnienie jego genezy i przebiegu przedstawia Daniel J. Siegel [2009: 36] w pracy pt. *Rozwój umysłu. Jak stajemy się tym, kim jesteśmy*. Zwraca on uwagę, iż „w życiu codziennym aktywnie rekonstruujemy profile sieci nerwowej, w których zakodowane są zarówno utajone, jak i jawne obwody ustanawiające reprezentacje pochodzące z dawnych doświadczeń. Wewnętrzne, subiektywne wrażenia dotyczące tych odrębnych form pamięci znajdują odpowiednik w anatomicznych różnicach między nimi wewnątrz mózgu” [*ibidem*: 37].

Rozum i emocje w aktach odkrywania prawdy o świecie

Praktyczne skutki działania markera, jego zdolność do profilowania stanów umysłu i przeżyć emocjonalnych podmiotu są zauważalne w podobieństwie gestów i zachowań jednostek, ich stylów myślenia, reakcji emocjonalnej na zaistniałą sytuację, odczuciach zmysłowych, słowem – w całej gamie modalnie zróżnicowanych zachowań werbalnych i ekspresyjnych, za pośrednictwem których dokonuje się transfer informacji i energii między jednostkami.⁹ W świetle zaprezentowanych twierdzeń eksplanacyjnych język nadal pozostaje głównym medium komunikacji ludzkiej, aczkolwiek neurokognitywistyczny punkt widzenia otwiera znacznie szerszą perspektywę wyjaśnienia i zrozumienia wzajemnych powiązań umysłów poza i ponad sferą języka. Jedną z form przejawiania się markera, której nie doceniał lub nawet lekceważył pozytywistyczno-scjentystyczny model porządku społecznego i publicznego, jest *a t m o s f e r a* jako rodzaj pewnego ożywienia emocjonalnego wywołanego niejasnością miejsca i sytuacji, jaka może się pojawić. Niezwykle celne spostrzeżenia na temat umysłotwórczej roli atmosfer formułuje Anna Jamroziakowa [2012: 284]. Wnikliwie zauważa ona bowiem, że:

[...] *a t m o s f e r* doświadczamy w codziennej obywatelskiej i jednostkowej *praxis*. [...] *A t m o s f e r a*, jaką by nie była, jest tym, co ulotne, jest eteryczna i momentalna – związana z czasem, przemijalnością, krąży więc w pobliżu, oddziałując w taki sposób, że jakkolwiek odbierana intersubiektywnie, to jednak niełatwo poddaje się weryfikującemu i kontrolującemu sprawdzeniu, poza umownością czy konwencjonalizacją odbioru. A przecież w przypadku *a t m o s f e r* nie bierzemy pod uwagę łatwego schematu dla wyobrażeń. Co więcej, mimo niejednoznaczności – a może także dlatego – słowem *a t m o s f e r a* nauczyliśmy się posługiwać, by pozostając w sytuacjach i momentach nieobojętnych, móc wyrażać związek z najbliższym otoczeniem, ważnym fragmentem przyrody – również w takiej skali, jak *m i e j s k a*.

W przekonaniu, że można i należy oddzielić rozum od emocji zawsze pobrzmiwała nuta hipokryzji i zakłamywania intuicyjnej wiedzy na temat wpływu czynników konstytucjonalnych na rozwój człowieka i charakter jego relacji z osobowymi i nieosobowymi obiektami otoczenia. Ci, którzy je głosili oczekiwali jednocześnie od obywateli postawy ofiarności, sprawiedliwej kooperacji, zaangażowania, gotowości do rezygnacji z interesu własnego na rzecz dobra

⁹ W tym kierunku idą np. badania Siegela [2009: 250], który podjął się próbę zbadania hipotezy, iż umysł powstaje na styku rozmaitych doświadczeń interpersonalnych oraz struktury i funkcji mózgu. Uważa on, że w semantycznych i prozodycznych aspektach języka, niewerbalnych formach komunikacji można wychwycić informacje, które „tworzą procesy reprezentacyjne w umyśle odbiorcy. Inne sygnały niewerbalne, włącznie z mimiką, tonem głosu, gestykulacją oraz tempem i czasem reagowania, wywierają bezpośredni wpływ na wrażliwe społecznie ośrodki systemu wartości w mózgu”. Siegel stoi na stanowisku, że uzewnętrznianie przez nadawcę emocjonalnych elementów sygnałów społecznych prowadzi do aktywacji tych samych obwodów neuronalnych, które kontrolują emocjonalną reakcję odbiorcy: ukierunkowując jego uwagę, wpływając na ocenę znaczenia oraz wywołując wzbudzenie. Innymi słowy, w przestrzeni komunikacyjnej powstają „zewnątrzne ograniczenia” w postaci sygnałów wysyłanych przez nadawcę, które „wywierają silny i natychmiastowy wpływ” na przebieg lub przepływ energii i informacji w umyśle odbiorcy.

ogółu. Żadnej z tych form aktywności nie da się jednak wzbudzić za pomocą reguł „czystego rozumu” i to nie tylko dlatego, że zabrakłoby w nich podłoża emocjonalno-afektywnego, będącego jednym z podstawowych komponentów postawy. Można manipulować słowami kładąc nacisk na ich logiczną lub semantyczną stronę. Nie jest jednak możliwe oczyszczenie stanów świadomości z towarzyszących im nastrojów emocjonalnych. Zawsze jesteśmy w jakimś nastroju – stwierdza Searle [1999a: 125] – nawet jeśli nie ma on określonej nazwy, takiej jak „radość” czy „depresja”. Amerykański neurokognitywista nie ma wątpliwości, iż „normalne świadome życie istot ludzkich charakteryzuje się tym, że [...] nastrój ów przenika wszystkie świadome formy intencjonalności, choć sam przez się nie jest, i nie musi być, stanem intencjonalnym” [Searle, 1999: 190-191]. To, co potocznie jest określane mianem „neutralnego zabarwienia” jakiegoś przeżycia po prostu nie istnieje. Każde przeżycie jest j a k o ś zabarwione emocjonalnie, wzbudza w nas określony n a s t r ó j . Może to być – jak w opisie Jamroziakowej – „angielski park krajobrazowy”, ekspresja ciała rozmówcy lub cechy jego budowy anatomicznej, dochodzące z otoczenia zapachy i dźwięki, kolorystyka wnętrza itd. Fenomenologiczne aspekty tego rodzaju stanów umysłu John Urry [1995: 176-177] nazwał „konsumowaniem miejsc”, zaś Tim Ingold [2000: 195] w „teorii systemów rozwojowych” (*developmental systems theory*) określił mianem subiektywnego doświadczania właściwości jakiegoś krajobrazu w formie zachwytu nad jego walorami estetycznymi i osobliwościami przyrodniczymi bądź napływu doznań zmysłowych w rodzaju zdumienia, oczarowania, fascynacji itp. Celem pobytu w takich miejscach jest z a - m i e s z k i w a n i e , a n i e m i e s z k a n i e w sensie odpowiadającym stałemu osiedleniu. Tym typem umysłowości charakteryzuje się przede wszystkim podróżnik (nomada). Może nim stać się każdy człowiek, które ulegnie „magii” miejsc, które pojawiają się i zmieniają w jego doświadczeniach życiowych jak obrazki w kalejdoskopie. Nieustanne przemieszczanie się z jednego miejsca do drugiego immunizuje umysł przed zagnieżdżeniem się w nim markerów mentalno-kulturowych. Jednakże owa „płynna świadomość” niesie z osobą również skutki uboczne w stosunkach podmiotu z obiektami życia publicznego, do czego powrócę w dalszej części rozważań.

W tym miejscu należy podkreślić, iż rezultatem aktywacji zmapowanych reprezentacji świata życia jest bogactwo doznań psychoemocjonalnych i cielesnych podmiotu. Wiele z aspektów tego procesu wciąż pozostaje niestety bardziej kwestią indywidualnych spostrzeżeń i obserwacji aniżeli systematycznych badań naukowych. Zasadne wydaje się w związku z tym zrewidowanie dotychczasowego kierunku refleksji nad sferą publiczną, by w sposób odpowiedni zrozumieć realne uwarunkowania zachodzących w niej procesów. Zamiast więc przywoływać wzniosłe idee i perfekcyjne wzorce moralno-polityczne, które – jak w przypadku Hannah Arendt¹⁰ – tuszują roz-

¹⁰ Chodzi o opisany przez Seyle Benhabib [2003: 78] przypadek krytycznego stanowiska Arendt, jakie zajęła ona w związku z incydentem w Little Rock w stanie Arkansas, gdzie we wrześniu 1957 r. na mocy decyzji prezydenta Eisenhowera użyto wojsk federalnych w celu wykonania decyzji sądu federalnego naka-

maite resentymenty i stereotypy osadzone głęboko w potocznej świadomości, albo utyskiwać nad „tyranią intymności”, która doprowadziła do „upadku człowieka publicznego” [Senneett, 2009], należałoby raczej skupić uwagę na tych zjawiskach i procesach, które dzieją się niejako w kuchni, a nie na salonach życia publicznego. Uchwycenie źródła niezgodności między zatracającymi się w zwyczajności formami i sposobami myślenia człowieka prywatnego a epideiktycznymi deklamacjami i deklaracjami człowieka publicznego wymaga zajrzenia za kulisy trwającego od stuleci spektaklu życia. Aby tego dokonać trzeba wprawdzie określić treści i funkcje modernistycznych markerów mentalno-kulturowych.

Dla modernistów – stwierdza Kenneth J. Gergen [2009: 35] w charakterystyce multifrenicznej jaźni – główne cechy Ja tkwiły nie tyle w obszarze głębi, co raczej w naszej zdolności rozumowania – w naszych wierzeniach, opiniach i świadomych intencjach. W ramach modernistycznego idiomu normalne osoby są przewidywalne, uczciwe i szczerze. Moderniści wierzyli w systemy edukacyjne, trwałe życie rodzinne, trening moralny i racjonalny wybór partnerów do małżeństwa.

Dlatego też ponowoczesny dyskurs poznawczy traktuje z podejrzliwością wszelkie próby repetycji tego, co jest uznawane za epistemologicznie obiektywne, co rzekomo istnieje niezależnie od pragnień, przekonań czy poglądów podmiotu. Jego niespreparowana na użytek modernistycznych markerów koncepcja życia staje się zrozumiała dopiero w perspektywie epistemologii subiektywności.¹¹ Oznacza to, że wektor poznania należy zwrócić w stronę przed- i pozajęzykowych uwarunkowań subiektywnych sensów projektu życia. Nabierają one treści z dala od agory i oficjalnych wystąpień publicznych. Ich miejscem narodzin jest dom rodzinny, szkoła, sklep, kawiarnia, park, cmentarz, internetowy portal społecznościowy, czyli te obiekty życia codziennego, które – używając sugestywnej metafory Maurice’a Halbwachsa – pełnią rolę „gwoździ” przybijających wspomnienia w wielkim magazynie indywidualnej i zbiorowej pamięci. Są one lokalnymi szczegółami, które składają się na całościowy obraz doświadczanej rzeczywistości pełniące rolę swoistej „mapy mentalnej” (Kelvin Lynch). Jest ona zapisana w ludzkim

zującej przyjęcie do szkoły średniej („dla białych”) dziewięciorga dzieci murzyńskich. Jak pisze Benhabib, Arendt porównała żądania czarnoskórych obywateli USA do „pragnienia parweniuszki marzącej o zdobyciu towarzyskiego uznania w sferach, w które nie została wprowadzona”. Jej zdaniem, autorce *Kondycji ludzkiej* „nie udało się dokonać zasadniczego rozróżnienia między zagadnieniami publicznej sprawiedliwości, jak równy dostęp do wykształcenia, a kwestią społecznych preferencji, czyli kim są moi przyjaciele i kogo zapraszam na obiad”. Swoje stanowisko Arendt zrewidowała po interwencji czarnego pisarza Ralpha Ellisona.

¹¹ Z pozoru błahe sprawy mogą nabrać wagi publicznej. Zastanawiając się nad przyczynami spadku zaangażowania obywatelskiego w Stanach Zjednoczonych pod koniec XX wieku, Robert Putnam dostrzegł dynamiczny rozwój grup wsparcia, które oferowały swoim członkom „wymierne korzyści emocjonalne i zdrowotne”. Pomimo krytycznego stosunku do „terapeutycznych” form zaangażowania obywatelskiego, pozytywnie odniósł się do skutków działalności publicznej rozmaitych grup wsparcia. Zauważył bowiem, że „grupy wsparcia dla gejów, Stowarzyszenie na Rzecz Obywateli Opóźnionych Umysłowo, grupy wsparcia dla osób z nadwagą wnoszą na wspólnotowe forum problemy, z którymi do tej pory zmagano się w społecznej izolacji. Podobnie jak kluby AA pozwalają przeformułować alkoholizm tak, aby stał się problemem społecznym wymagającym oddziaływań społecznych i duchowych, nowe grupy wsparcia wnoszą do przestrzeni publicznej to, co do tej pory uważano za problemy prywatne.” (Putnam, 2008: 255)

umyśle i zawiera różnorodne pod względem intensywności i jakości przeżycia. Tylko część z nich świadome „ja” rozpoznaje i posegreguje według zmieniających się kryteriów. Wobec tych miejsc oraz łączących się z nimi postaci, zdarzeń, rzeczy (wytworów) i wartości człowiek pozostaje *sui generis* dłużnikiem, zaś przedmiotem jego długu jest sama rzeczywistość. Wyjaśnienie deontologicznego aspektu tej relacji zawiera myśl Paula Ricoeura [2006: 211], że każda wypowiedź podmiotu na temat rzeczywistości

[...] nigdy nie jest *for its own sake*, sobie a muzom, że we wszystkich użyciach wnosi do języka doświadczenie, sposób zamieszkiwania i bycia w świecie, który go poprzedza i domaga się wyrażenia. [...] nieprzerwanie wyraża [ona – KD] byt, nawet wtedy gdy niejako wycofuje się w siebie i siebie samą celebryje.

W hermeneutycznych aktach interpretacji człowiek daje wyraz nie tylko swojemu rozumieniu rzeczywistości, ale także rozumieniu samego siebie jako jej immanentnej części składowej. Nic z tego, co jest „tu i teraz” nie zapada się w nicość, albowiem każda cząstka materialnej i niematerialnej rzeczywistości zewnętrznej oddziałuje z mniejszą lub większą siłą na cielesne i duchowe wnętrze człowieka. Wzbudzone na podstawie tych zależności łańcuchy reakcji niosą ze sobą skutki, które – pomimo odkryć w naukach medycznych, przyrodniczych i ścisłych – są nadal w wielu przypadkach nieprzewidywalne. Z tego też względu projektowanie (modelowanie) ludzkich celów i zachowań winno odbywać się zawsze w granicach dokonanych uprzednio ich urealnień. Gdy jednak owe detale codziennego życia znikną z deontologicznego i teleologicznego spojrzenia na sferę publiczną „z lotu ptaka”, wówczas okazuje się, że wstęp do otwartej przestrzeni uzyskują tylko „ludzie prawi i rozumni”, czyli tacy, którzy wykazują się zdolnością do dyskusowania o „sprawach ważnych dla dużej zbiorowości (narodu, państwa) oraz działania w sposób »celowy, intencjonalny, planowy«” [zob. Buksiński, 2011: 71]. Problem w tym, że nazbyt często wystarczy założyć odpowiednią maskę i wtenczas niewiele już dzieli rozumianą w ten sposób sferę publiczną od Goffmanowskiego teatru życia codziennego.

Aby pojąć człowieka przez pryzmat właściwości konstytutywnych dla istoty żywej trzeba na sferę publiczną patrzeć znacznie szerzej niż tylko pod kątem jednorodnych, dopasowanych do rozważań teoretycznych zasad racjonalności proceduralnej i epistemicznej. Grozi to skostnieniu umysłu człowieka publicznego i jego tendencji do symplifyzacyjnej interpretacji zarówno świata zewnętrznego, który stoi niejako „naprzeciw” niemu, jak i świata wewnętrznego, który zawiera się w nim samym. Jako odkrywca ponowoczesny człowiek publiczny nie może zapominać, że wbrew potocznym sądom, jego

[...] zachowania poznawcze i działania w świecie społecznym nie są jedynie domeną kultury i „wyniesionego z domu” wychowania, ale mają często postać prostych, wręcz odruchowych, nieświadomych reakcji. W tym właśnie szerokim sensie, mówi się o »społecznej naturze człowieka«, na którą składają się przystosowania, które gwarantują przetrwanie i sprawne nawigowanie w otoczeniu społecznym. [Przybysz, 2009: 135]

Doświadczając różnych uczuć „ja” człowieka publicznego nie ustaje w wysiłku zaprojektowania i urzeczywistnienia swojej własnej mapy świata życia według podsuwanych przez umysł pojęć, idei i symboli, i wyobrażeń. Ta zdolność do samodzielnego odkrywania prawdy i przewartościowania przeszłego życia poświadcza, że społeczne i kulturowe wytwory jego działalności są w stanie łamać formalizowane kanony socjalizacji i daleko wykraczać poza opracowywany na jej potrzeby repertuar postaw i ról społeczno-politycznych.

Ontologiczna sieć zależności form życia

Dla nastawionego na odkrywanie zagadek „ucieleśnionej jaźni” postmodernistycznego podmiotu inspiracje poznawcze mają płynąć bezpośrednio ze świata natury. Nie jest on konstruktem społecznym bądź rodzajem wspólnoty semantycznej (komunikacyjnej). Pomimo, że człowiek ma do tego świata zawsze otwarty i bezpośredni dostęp, jego roszczenia ważnościowe wobec niego mają ograniczony zasięg i dotyczą tylko wybranych aspektów. Życie publiczne wino kierować się sformułowaną przez Arystotelesa zasadą, iż człowiek „jest istotą powołaną do życia nie tylko w państwie, ale również w domu” [zob. Arystoteles, 2000: 474, ks. VII, 1242a; idem, 2001: 89, ks. I, 1280b]. Człowiek prywatny nie wkracza do sfery publicznej niczym biblijny Adam (*ho protos Anthropos*), aby poddać swoją skażoną grzechem duszę „uszlachetniającym” zabiegom markerów cywilizacyjnych. Członkiem publiczności staje się on wraz z bagażem osobistych doświadczeń, którego nie może wyrzucić „za burtę” swojego życia jako kłopotliwego i niechcianego balastu ani też pozostawić na progu sfery publicznej. Przekonanie, że do sfery publicznej człowiek zabiera ze sobą jedynie rozum, zaś „niemyślące ciało” pozostawia w materialnym „królestwie konieczności i przemijania”, gdzie realizuje ono cele narzucone przez biologię [Habermas, 2007: 58-59; Benhabib, 2003: 84], jest konsekwencją rozpowszechnianego przez wieki błędu Kartezjusza. Zdaniem Damasio [1999: 278-279] skutkiem tego błędu było

[...] oddzielenie otchłania ciała i umysłu, uchwytne, mierzalne, działającego na podstawie jakiegoś mechanizmu, nieskończenie podzielne ciało oraz nieuchwytne, niemierzalne, niedotykalne i niepodzielne umysłu; sugestia, iż rozumowanie, osąd moralny i cierpienie rodzące się z fizycznego bólu lub uniesienia emocjonalnego mogą istnieć w oddzieleniu od ciała. W szczególności zaś jego błędem było oddzielenie najbardziej wyrafinowanych operacji umysłowych od struktury i funkcjonowania organizmu biologicznego.

Na tych właśnie założeniach oparła się konstrukcja modernistycznych markerów mentalno-kulturowych.

Ich implementacja doprowadziła do rozwarstwienia na byty fizyczne i mentalne ontologii życia człowieka. Stąd już tylko krok prowadził do dychotomizacji życia społecznego na sferę prywatną i publiczną. Każdemu z bytów zostało przydzielone od-

różne miejsce w ustrukturuwanej przestrzeni życia, zaś na straży tego podziału stały połączone siły polityki, prawa i kultury. Witane z entuzjazmem przez nowożytnych filozofów i myślicieli politycznych ustrojowe zwycięstwo idei wolności negatywnej i osobistej autonomii w postaci „państwa prawa”, przypieczętowało zauważalny już pod koniec średniowiecza proces rozchodzenia się dróg refleksji ontologicznej nad fizycznymi (materialnymi) i mentalnymi (duchowymi) czynnikami konstytuowania się życia ludzkiego. Triumf odniosła koncepcja geograficznego rozkładu życia, zgodnie z którą prywatność stała się symbolem *sui generis* endemicznych jego form. Ich względna izolacja od otoczenia społecznego oraz ekskluzywne zasady organizacji wewnętrznej miały w założeniu stwarzać warunki rozwoju przestrzeni emocjonalnej i fizycznej bliskości ludzi zamieszkujących ten obszar, co w sposób bezpośredni miało także wpływać na kształtowanie się specyficznego układu więzi i zależności między nimi. Pod osłoną prywatności ludzie mogli dawać upust swoim emocjom, uczuciom i namiętnościom, opracowywać tajemny język znaków (np. więzi miłosnej), używać zakazanych słów, osiągać rodzinne szczęście czy też najwzyczajniej czerpać przyjemność z chwil, jakie daje niewymuszona samotność [zob. Taylor, 2001: 544-545; Duby, 2005: 410-446]. Geograficzne spojrzenie na życie przegrywało jednak z biologią wówczas, gdy za zasłoną prywatności Karol Marks (np. *W kwestii żydowskiej*) dostrzeże hobbesowskiego człowieka realizującego repulsywne właściwości swojej natury (egoizm, przewrotność, kaprys, samowolę), Fryderyk Nietzsche (np. w *Woli mocy*) zauważy jedynie „obłudny pozór, którym są upiękzone na zewnątrz wszystkie porządki społeczne”, natomiast Zygmunt Freud (np. w *Kulturze jako źródle cierpień*) znajdzie niezliczone dowody na wszechobecność libidinalnego syndromu *odi et amo*. Najślabszym ogniwiem racjonalnej dyslokacji stref życia okazała się ufna wiara w inteligencję człowieka. Ta bowiem, według Georgesa Bataille’a [2008: 148], „pragnąc słuchać tylko własnych racji”, „nie potrafi uzasadnić potęgi namiętności, wobec czego naiwnie uważa, że musi ją negować”.

Nieudane próby zepchnięcia sfery prywatnej do „świata nierozumu” i skorelowana z nimi animalizacja cielesnej strony bytu ludzkiego dowiodły, że odwracanie się człowieka publicznego od natury i swej cielesności oznacza w istocie budowanie sfery publicznej na ruchomych piaskach. Jak pokazują badania empiryczne, cena za „niedostosowanie” się jednostki do publicznych standardów życia była i nadal pozostaje wysoka. Już w 1881 r. amerykański neurolog – George Miller Beard alarmował, że w społeczeństwie amerykańskim następuje systematyczny wzrost przypadków neurastenii. Jej objawem było m.in. uczucie przewlekłego zmęczenia (wyczerpania fizycznego i psychicznego), zaburzenia snu, dyspepsja na tle nerwowym, stałe poczucie niczym nie uzasadnionego lęku, niepokoju i bezsilności, nawracające lub permanentne stany depresji, dążenie do sztucznej stymulacji aktywności (np. za pomocą narkotyków), nerwobóle o różnej lokalizacji itd. [Beard, 1881: 7-8]. Ponad sto lat później tego rodzaju zaburzenia psychosomatyczne, emocjonalne i poznawcze znalazły się w czołówce chorób, jakie dotknęły w XXI w.

społeczeństwa najbardziej uprzemysłowione [zob. np. Kijok, 2005: 51-64; Raport WHO, 2006; Kessler & Ustun, 2008; ECNP Report, 2011].

W świetle opublikowanych w tych dokumentach danych okazuje się, że idealnotypowe projekty sfery publicznej są ufundowane w „próżni egzystencjalnej”, albowiem nie uwzględniają wiedzy o faktycznym stanie umysłu współczesnego podmiotu, jego lękach i niepokojach dławiących poczucie bycia sobą i u siebie. Koncepcja mapującego rozumne idee publiczne umysłu całkowicie rozmija się z ugruntowaną naukowo znajomością realnych czynników i mechanizmów warunkujących ontyczny sens podmiotowości i tożsamości. Jeśli bowiem, jak powiada Habermas [2007: 281], warunkiem ukonstytuowania sfery publicznej jest zgromadzenie się „ludzi prywatnych w publiczność”, to nie można pomijać faktu, że pojęcie „kompetentnego podmiotu” obejmuje także subiektywne pragnienia, przeżycia emocjonalne, utrwalone w mózgu pozytywne i negatywne obrazy rzeczywistości i skorelowane z nimi doznania zmysłowe. Słowem, chodzi o kompleks świadomych i nieświadomych zjawisk psychicznych, będących „realnymi zjawiskami przyczynowymi” [Searle, 1999: 30] stanów mentalnych ludzi. Odwrócenie porządku przyczynowego skutkuje niezrozumieniem powodów stojących za brakiem zaangażowania publicznego obywateli, ich niechęcią do instytucji i norm życia publicznego, czy wreszcie całkowitą obojętnością wobec spraw publicznych. Skrupulatne przeanalizowanie etiologii tych postaw i zachowań wymaga odrzucenia kartezjańskiego dualizmu i zaakceptowania poglądu, że „m e n t a l n y stan świadomości jest po prostu normalną, biologiczną, to znaczy f i z y c z n ą , własnością mózgu” [*ibidem*].

Zaadaptowanie koncepcji markerów mentalno-kulturowych w dyskurs publiczny oznacza, iż analiza koncentruje się na pytaniu o to, kim są *de facto*, a nie tylko *de iure* codzienni użytkownicy sfery publicznej? Chodzi także o to, by wiedzę o zasadach i mechanizmach funkcjonowania instytucji publicznych połączyć z analizą skutków, jakie niesie ze sobą odrealnienie sfery publicznej na płaszczyźnie świadomości jej indywidualnych i kolektywnych podmiotów, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką w kreacji ich stanów mentalnych i emocjonalnych odgrywa wirtualny świat stworzony przez nowoczesne środki audiowizualne. Zwrócenie się w stronę ontologii sfery publicznej oznacza rozpoznanie statusu źródłowego zjawisk i procesów odpowiedzialnych za dynamikę zachodzących w niej zmian. Zarówno normy, jak i instytucje publiczne powstają, rozwijają się i upadają wskutek zmiennych w czasie, subiektywnych i zrelatywizowanych kulturowo postaw i zachowań ludzi. Nie wszystkie jednak momenty życia można zinterpretować w kategoriach epistemicznych lub sprowadzić do bezspornych i wzajemnie powiązanych zasad dyskursywnych. Morfogeneza jaźni sięga korzeniami do procesów zachodzących głębiej, aniżeli nakreślony przez Habermasa [2005: 134-148; *idem*, 2009: 124-126, 148-150] schemat publicznego wykuwania argumentacyjnej racjonalności. Aby zrozumieć złożoność i ontologiczną wielowarstwowość procesów warunkujących ludzką zdolność do tworzenia reprezentacji obiektów i stanów rzeczy w świecie społecznym i politycznym,

należy pójść tropem wytyczonym przez Herberta Schnädelbacha [2001: 71-72], który postuluje, aby racjonalność uznawać za „koncepcję otwartą, której nie można wyeksplikować raz na zawsze i w odniesieniu do wszystkich kontekstów”. Zgodnie z tym stanowiskiem racjonalne myślenie ma okazję rozkwitnąć wtedy, gdy zarówno twierdzenia bazowe (supozycje), jak i konkluzywne mają charakter otwarty, a więc nie zamykają, lecz otwierają drogę do budowania coraz to nowych (zaktualizowanych) przekonań o rzeczywistości.

Otwarta koncepcja racjonalności nie operuje modelami, lecz żywymi, wywiedzionymi z nieskończonej różnorodności kombinacji obrazami rzeczywistości. Podobnie, jak w teorii ontologii społecznej Ilyi Prigogine’a, jawi się w nich ona jako zrodzony z chaosu porządek, efekt przypadkowych przemian, pulsacji i wahań, ale odradzający się wciąż na nowo dzięki otwartości form życia. Racjonalność ta rzuca jedynie przymglone światło na możliwości całościowego poznania zawiłych procesów torowania ścieżek i formowania się struktur świadomości użytkowników sfery publicznej. W sporze o prawdę lub fałsz unika ultymatywnych stwierdzeń i ocen, kierując się zasadą, iż „czasem po prostu nie ma podstaw do powiedzenia, że jest *A* lub że jest nie-*A*. Ten brak powodów jest tak samo cennym stanem poznawczym” [Piłat, 2010: 133]. Z tego też powodu postmodernistyczny człowiek publiczny uznaje za bezsensowną walkę z przekonaniami, że ludzie mają duszę, która nie jest wytworem materialnym, ani też nie próbuje szukać „racjonalnego” (logicznego) wyjaśnienia powodów ich wiary w świętego Graala czy świętego Mikołaja? [zob. Searle, 1999: 108]. W codziennych praktykach ludzie nieustannie stają przed koniecznością znalezienia sposobów rozwiązania swoich problemów, choć – nie przesądzając arbitralnie proporcji – jakaś część z nich nie jest w stanie przedstawić logicznego wytłumaczenia swoich wyborów i decyzji ani uzasadnić ich w formie argumentacyjnej racjonalności.

Sprawy uwikłane w codzienność

Zachowanie powściągliwości w formułowaniu sądów i ocen jednoznacznych i ostatecznych wiąże się z jeszcze jedną cechą racjonalności otwartej, a mianowicie unikaniem roszczenia poznawczego do reglamentowania każdej dziedziny życia. Stanowisko ontologiczne Prigogine’a dyktuje w pierwszym rzędzie szacunek wobec faktów, zaś w mniejszym stopniu wobec porządku czy procedur. Ma to fundamentalne znaczenie z punktu widzenia tematyzacji życia, będącej zasadniczym przedmiotem dyskursu publicznego. Dla wielu odłamów współczesnej publiczności głównym motywem aktywności w sferze publicznej jest poszukiwanie wyjaśnień swoich sytuacji życiowych nie tyle poprzez stawianie pytania o to „jak”, lecz „dlaczego” jakieś kwestie lub wydarzenia zaistniały i wywierają wpływ na ich postępowanie? Współczesnego człowieka publicznego nie zadowala już odesłanie do systemu reguł i procedur postępowania w sferze publicznej. Podobnie też, jego podejrzliwość

budzą ultymatywne rozwiązania normatywne przedstawiane jako dobre powody uzasadnienia jakiegoś modelu sfery publicznej. To sztywne przywiązanie do sekwencji, kategorii i wzorców nie spełnia wymogów „myślenia na przekór schematom” (lateralnego) w interpretacji Edwarda de Bono [2008] ani też oczekiwania Steinerowskiego umysłu skazanego na samotne poszukiwanie celów i wartości życia, poczucie niezrozumienia i obcości nawet wśród „swoich” [Steiner, 2007: 23].

Wraz z pytaniem o to „dlaczego”, powracają dylematy związane z kwalitatywnymi kryteriami publicznych projektów życia, które wprawdzie nie przesądzają, to decydują o szansach życiowych podmiotu. I nie chodzi tu tylko o najczęściej podnoszone w dyskursie zorientowanym rynkowo i społecznie kwestie dystrybucji zasobów. Zasadniczym problemem stało się określenie wskaźników „jakość życia”, co pozostaje w ścisłym związku z urefleksyjnieniem współczesnego podmiotu [zob. szerzej: por. Bauman, 2005: 124-194; *idem*, 2007: 101-127; Giddens, 2008: 57-97]. Coraz bardziej zdaje on sobie sprawę z organicznego charakteru swojego bytu i delikatnej sieci zależności, jakie łączą go z całym światem organicznym. Świat ten, zauważa Nicolai Hartmann (1998: 36), człowiek ma

[...] zarówno na zewnątrz siebie, jak również i w sobie. Sam człowiek jest istotą żywą, ale w dostępnym mu wycinku świata ma za przedmiot także i organizm. Co więcej, nawet własne ciało jest mu „dane” w sposób dwojaki: odczuwa jego stany bezpośrednio jako swoje własne, równocześnie jednak jest ono również widzialne i dotykalne obiektywnie, w taki sam sposób jak inne przedmioty przestrzenno-materialne.

Rosnąca świadomość społeczna, iż życie to coś więcej niż awans zawodowy czy satysfakcja finansowa pobudza dyskusję publiczną nad ułożeniem korzystnych dla pełnego rozwoju człowieka relacji z jego *Lebenswelt*. Jednym z aspektów tego zagadnienia są zakrojone na szeroką skalę badania nad heurystyką nastrojów lub inaczej „dobrostanem doznawanym”. Jest on obecnie rutynowo mierzony w ogólnokrajowych badaniach w USA, Kanadzie i Europie i służy jako jeden z podstawowych wskaźników subiektywnego poczucia optymalnego stanu zdrowia fizycznego i zadowolenia z życia [zob. Kahneman, 2012: 521]¹².

Wpisana w organiczną koncepcję świata racjonalność pozwala dostrzec wielość, specyfikę i różnorodność loci życia. Bycie bytu nie rozpada się na drobne i nieprzystawalne kawałki, które można poukładać w dowolnej kolejności, aby na nowo ustalić istniejące między nimi relacje przyczynowe. Rozpoznanie i zrozumienie organicznych zależności między częściami składowymi wspólnego dla wszystkich istot żywych porządku świata życia jest warunkiem pomyślnej realizacji projektu życia składającego się z kohabitatów połączonych ze sobą gęstą siecią egzystencjalnych powiązań i zależności przyczynowo-skutkowych. Próg gospodarstwa domowego stanowi w tym kontekście ważną, aczkolwiek wyłączną umowną granicę oddzielającą sprawy

¹² Kahneman wyjaśnia, że pojęcie to stosuje się w badaniach empirycznych nad występowaniem w wybranych populacjach pozytywnych (np. miłość, radość, zaabsorbowanie, nadzieja, rozbawienie itd.) i negatywnych (gniew, wstyd, przygnębienie, samotność) emocji i uczuć.

domu od pozostałych spraw, które absorbują codzienne myśli i działania człowieka. Jego konstytucja psychofizyczna jest wrośnięta w naturalne mechanizmy życia na tyle głęboko, że „świat materii rozważań” jest martwy i pusty bez „świata materii faktów” [Latour, 2010: 166].

Wynika stąd jasno, że na proces „zadomowienia się obywatela w sferze publicznej” trzeba spojrzeć ze znacznie szerszej perspektywy niż ta, którą narzucają rozmaite techniki poznawczego i dyskursywnego profilowania materialnego świata za pomocą dychotomicznych par pojęć, jak np. podmiot – przedmiot, cielesny – duchowy, wewnętrzny – zewnętrzny, naturalny – społeczny, subiektywny – obiektywny, makro – mikro. Dodany (za Kantem) do trzech wymiarów przestrzeni czas dyskredytuje ważność wszelkich szablonowych dychotomizacji. Spojrzenie przez pryzmat czasu na przestrzeń i wyodrębnione z niej sfery (warstwy) otwiera sposobność uchwycenia ruchu wchodzących w ich skład obiektów. Ich geograficzne rozmieszczenie nabywa w wymiarze czasowym cech biofizycznego przemieszczenia stanowiącego cechę konstytutywną dynamiki życia. Zdefiniowanie jakiegoś obiektu (bytu) owej przestrzeni (sfery) nie tylko jako czegoś, co jest czymś z racji swojej określoności i umiejscowienia, lecz zarazem jako czegoś, co także w jakiś sposób i s t n i e j e zachęca do detalizacji spojrzenia na funkcjonalne powiązania i zależności człowieka publicznego z pozbawioną ostrych i nieprzekraczalnych granic przestrzenią jego życia. Nie tylko człowiek prywatny, ale też i człowiek publiczny realizuje swój projekt życia w ciągłej konfrontacji z naturą w sensie biologiczno-przyrodniczym. Wewnątrz niej musi podejmować codzienny wysiłek ukonstytuowania samego siebie jako indywidualnego bytu. Zasadniczą rolę w jego poczuciu „bycia u siebie” odgrywają proksemiczne i haptyczne aspekty komunikacji i więzi, jakie zawiązuje zarówno z innymi ludźmi, jak i z materialnymi i niematerialnymi obiektami (np. zwierzętami, roślinami, rzeczami, miejscami) przynależącymi do subiektywnie zakreślonej sfery „sobości” (w rozumieniu Barbary Skargi).¹³ Zastaną rzeczywistość, która istnieje niezależnie od jego woli, aspiracji, pomysłów czy pragnień, poddaje stopniowo „udomowieniu” poprzez pracę oraz wytwarzanie i dostosowywanie swojego rytmu życia do naturalnego cyklu narodzin i śmierci. Na tym właśnie polega sens tego, co Michel de Certeau określił mianem „wynajdywania co-

¹³ Według Barbary Skargi pojęcie „sobości” obejmuje trzy zasadnicze grupy znaczeń. W pierwszej, sobość wyraża istotę samego podmiotu, jakąś strukturę trwałą, ideę, której treść zawiera to, co jest dla podmiotu najważniejsze. W drugim rozumieniu, **sobość** jest pojmowana jako „niezmierzone zadanie, przede wszystkim, ale bynajmniej niekoniecznie, zadanie etyczne. Tak pojęta sobość, nie posiada żadnego stałego centrum, niczego, co by raz na zawsze decydowało o jej konstytucji, ta sobość nieustannie się kształtuje, a wobec czego zasadnicze problemy dotyczą warunków owego kształtowania się, wewnętrznych i zewnętrznych przeszkód i sprzyjających okoliczności, a przede wszystkim kierunku, w jakim to samotworzenie się podąży. Zmieniam się, przetwarzam i w tym procesie grozi mi nieustannie zagubienie, kompletne pogrążenie się w tym, co z punktu widzenia owego kierunku, choć mglisty jest on i niepewny, stanowi jedynie błahość lub przeszkodę”. Natomiast na trzecią grupę interpretacji pojęcia składają się koncepcje ujmujące je w kategoriach momentu egzystencjalnego doświadczenia, „tu i teraz”. „Tak, to ja, to o mnie chodzi, konstatuję ten fakt z pewnością niezachwianą, konstatuję siebie jako siebie, bez żadnych określeń” [Skarga, 2009: 238-239].

dzienności”. Jego zasadniczym celem egzystencjalnym jest „pochwycenie w locie możliwości, jakie oferuje chwila”. Z każdej nadarżającej się okazji, by ją jakoś przeżyć korzystają zwłaszcza słabsi, którym zamiast strategii życia pozostają jedynie doraźne taktyki. Codziennosc zmusza ich bowiem do radzenia sobie z wyzwaniami życia i aby im podołać muszą wykazać się sprytem, umiejętnością zrezygnowania z dalekosiężnych zamierzeń i planów na rzecz różnego rodzaju taktyk. Są one wyrazem sztuki życia polegającej na zastawianiu pułapek, uciekaniu się do podstępów lub sztuczek, obchodzeniu zakazów oraz wymyślaniu nieskończenie wielu innych, pomysłowych praktyk [de Certeau, 2008: 38; zob. też: Beck, 2004: 132-146].

Niezależnie od miejsca, człowiek doskonali wrodzone i nabywa nowych umiejętności konwertowania informacji, jakie w codziennych praktykach dopływają do niego nieprzerwanym strumieniem ze świata zewnętrznego: naturalnego i społecznego. Nie ma między nimi sztywnych podziałów, stref przejściowych czy miejsc neutralnych. Płynące z obu światów dane wejściowe przekształca w sobie tylko właściwy sposób w rozmaite własności umysłu (intencjonalności) w postaci pragnień, przekonań, przypuszczeń, sądów lub konstatacji.¹⁴ Odzwierciedlają one stany świadomości podmiotu wygenerowane w odpowiedzi bądź to na wyuczone, automatyczne reakcje organizmu bądź też na procesy kontrolowane na poziomie refleksyjnej świadomości. Z perspektywy Wittgensteinowskich „form życia” stany te są pełne gier i sposobów rozumienia reguł i norm, lecz to nie wiedza językowa czy znajomość zasad gramatyki decydują o ich przebiegu, sposobach przetwarzania i porządkowania obrazów rzeczywistości. W niewielkim stopniu obie te umiejętności przyczyniają się także do emocjonalnego zaangażowania podmiotu w realizację celów ważnych z jego i wspólnotowego punktu widzenia. Na przekór historycznym i naukowym dowodom wskazujących, że człowiek potrafi twórczo przeciwstawić się ograniczeniom narzuconym przez siły materialne i psychiczne, czemu daje zobiektywizowany wyraz w stworzonym przez siebie świecie nauki, przemysłu i techniki, ale przed którymi nie ucieknie, wciąż jest obecna w refleksji nad hierarchią celów i motywów działania człowieka publicznego tendencja do deprecjonowania subiektywnej rzeczywistości i wynoszenia na piedestał jej obiektywnej strony. Nieporozumienie to – zdaniem Searle’a [1999: 38] – ma swoje źródło:

[...] w pomieszaniu epistemologicznego sensu rozróżnienia subiektywne/obiektywne z jego sensem ontologicznym. W sensie epistemicznym rozróżnienie to wskazuje na różne stopnie zależności twierdzeń od kapryśnej natury specyficznych wartościowań, osobistych uprzedzeń, punktów widzenia i emocji. W sensie ontologicznym rozróżnienie to wskazuje różne kategorie empirycznej rzeczywistości [...]. Na gruncie epistemicznym ideał obiektywności formułuje cel, do którego warto dążyć, nawet jeśli nigdy nie będziemy mogli urzeczywistnić go w pełni. Natomiast na gruncie ontologicznym

¹⁴ Warto podkreślić, iż daniem Searle’a [1999a: 108] „przedziwną własnością stanów mentalnych jest to, że reprezentowany przez nie obiekt w zasadzie nie musi istnieć”.

twierdzenie, że cała rzeczywistość jest obiektywna, okazuje się, w świetle wyników badań neurobiologii, po prostu twierdzeniem fałszywym. Ontologia stanów mentalnych jest na ogół nieredukowalnie subiektywna [...].

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest i ma być sfera publiczna wyłącznie przez pryzmat rygorystycznych kryteriów epistemicznych przy jednoczesnym pomijaniu faktów ontologicznych zaczerpniętych bezpośrednio z życia (jako „zjawisk pierwotnych”) potęguje jedynie zamęt w dyskusji. W dużym stopniu przyczynia się do niego także uparte trzymanie się zbioru reguł gry językowej, który oddalił się od aktualnych form życia albo – jak w przypadku radykalnych dekonstrukcjonistów – stworzył złudne przekonanie, że im cieńszą linią byt zostanie oddzielony od bycia, tym bardziej wyrafinowany obraz świata uda się przekazać odbiorcom. Całkowitej uwadze w sporach o grubość linii cięć Apellesowych rzeczywistości uchodzi natomiast fakt, iż to mózg ludzki:

[...] nieustannie wytwarza olbrzymią liczbę obrazów. Wszystko, co widzimy, słyszymy i czego dotykamy, oraz wszystko, co nieustannie – pod wpływem nowym obrazów percepcyjnych, jak również bez żadnego zauważalnego powodu – przywołujemy z pamięci, przyczynia się do powstawania mnóstwa jawnych obrazów, którym towarzyszy równie liczny orszak obrazów odnoszących się do stanu naszego ciała w trakcie ich tworzenia. [Damasio, 2011: 184]

Marginalizowanie tych kwestii oznacza sprowadzenie dyskusji nad sensem obywatelskiego *Lebenswelt* do poziomu płaskiej, izotropicznej przestrzeni, w której aktorzy, instytucje i struktury są powiązani ze sobą siecią norm gwarantujących przewidywalność trajektorii ich ruchu. Rozumiane w ten sposób życie publiczne toczy się według ustalonego scenariusza z udziałem aktorów, których odcieleśnione umysły dopasowują się do narzuconej roli. Nie ma tu miejsca na relację hermeneutyczną, która pozwalałaby zrozumieć nie tylko to, co i w co grają aktorzy, lecz także dlaczego stosują taki lub inny styl gry, do jakich sięgają środków ekspresji i jakie preferują formy aranżacji przestrzeni publicznej. Trudno więc mówić w tym kontekście o sferze publicznej w kategoriach przestrzeni życia. Jest ona w istocie jedynie fragmentem tej przestrzeni wyróżnionym na podstawie ogólnych kategorii społecznych, politycznych, prawnych, kulturowych, ekonomicznych, topograficznych itd. Takie miejsca, jak np. ulice, pasáže, budynki, parki miejskie, place stają się substytutem przestrzeni publicznej, albowiem sens tego, co publiczne sprowadza się w tym przypadku do skrojonego najczęściej podług regulacji administracyjnych jakiegoś skrawka przestrzeni. Można w tym kontekście zaryzykować tezę, że wszelkie projekty „uprzestrzenniania” wyizolowanych miejsc w rodzaju budowli, sektorów, rewirów, enklaw, gett i innego typu stref pobytu ludzi wyrastają z logiki lokalizacji i terytorializacji. Stanowiła ona podstawowe zaplecze teoretyczne rozmaitych działań polegających na de- i rekompozycji świata, w tym zwłaszcza przyrody, w których zwycięstwo paradygmatu „przeciwno” oznaczało wydzielanie poszczególnych fragmentów przestrzeni, oznaczanie ich granic i w końcu ustalanie zasad poruszania się

podmiotów w obrębie stąd do tąd. Posesywny stosunek do rzeczywistości znalazł swoje odbicie w polityce zawłaszczania poszczególnych części przestrzeni życia w imię racji ideologicznych, ekonomicznych, rasowych, narodowych, społecznych i kulturowych.

Wydzielone z przestrzeni publicznej miejsca punktowe stworzono na potrzeby Benjaminowskiego *flâneura* rozkoszującego się ulotnością doznań estetyczno-poznawczych. Nie jest to jednak codzienność wpisana w doświadczenia życiowe, lecz wyraz braku przywiązania do stałego miejsca, pragnienie podążania okrężnymi drogami jako celu samego w sobie. Ten typ myślenia nie jest także obcy postmodernistycznym ujęciom człowieka publicznego. Ruch nie zakorzenia, gdyż nie pozwala rozwinąć się myślom, uczuciom i przekonaniom nawet w rizomatycznej ontologii. Łatwo pomylić migoczącą wielość obrazów z rzeczywistym zróżnicowaniem świata. Skondensowane na małym obszarze „wielości” budzą stany umysłu, które Walter Benjamin [2005: 42, 54, 461-501, 970] odnajdzie w postawie paryskiego *flâneura* jako osoby wykorzenionej, „nie zadomowionej ani w swej klasie, ani w swojskości”. Jego żywiołem jest tłum, poprzez który majaczy mu miejska przestrzeń na kształt fantasmagorii.

Problem modalności stanów mentalnych i ich jakościowego zróżnicowania, w tym zwłaszcza wrażeń zmysłowych (tzw. *qualiów*) nabiera szczególnego znaczenia w cyberprzestrzeni oraz lawinowo rosnącego udziału technik audio-wizualnych w przekazywaniu i odbiorze informacji [por. Barney, 2008: 46-83]. Skonfrontowanie się z tą rzeczywistością powinno raczej skłaniać do rewizji dotychczasowych procedur eksplanacyjnych i poszukiwania narzędzi badawczych umożliwiających bardziej wszechstronne i wielopoziomowe poznanie mechanizmów funkcjonowania życia publicznego. W warunkach, gdy staje się ono coraz bardziej sfragmentaryzowane, płynne i nieprzewidywalne, zasadniczym problemem poznawczym i analitycznym jest to, że – jak zauważyła Archer [2013: 11] – „człowiek nowoczesności” jako istota społeczna

[...] potrzebuje raczej poczucia jaźni niż gramatycznej fikcji, by wiedzieć, że podlega ona konkretnym społecznym zobowiązaniom, a nie luźnym oczekiwaniom, i zdawać sobie sprawę z tego, że kiedy oczekiwania te ścierają się ze sobą, wtedy to ona znajduje się w centrum uwagi i musi wykazać się kreatywnością, której nie uzyska studiując dyskursywny kanon.

Oferowane przez obiektywistyczne teorie człowieka publicznego wyjaśnienia wielu istotnych w jego życiu codziennym kwestii o charakterze egzystencjalnym, aksjologicznym i moralnym są niestety połowiczne, mgliste, a czasami wręcz nazbyt idealistyczne. Trudno też doszukać się w nich znaczącej mocy heurystycznej w odniesieniu do praktyk obywatelskich, których domeną staje się w coraz większym stopniu wirtualna rzeczywistość. Wydaje się, iż warto w związku z tym podjąć próbę wykorzystania kognitywistycznych interpretacji świadomości podmiotu oraz ontycznych zależności między stworzonym przez niego porządkiem życia publicznego a szeroko rozumianą przestrzenią życia.

Literatura

- Agamben, Giorgio (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Archer, Margaret S. (2013), *Człowieczeństwo: problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Arendt, Hannah (1999), *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka i W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Arendt, Hannah (2000), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Arystoteles (2000), *Etyka eudejmejska*, [w:] *idem*, Dzieła wszystkie, t. 5, przekład, wstęp i komentarz: W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- (2001), *Polityka*, [w:] *idem*, Dzieła wszystkie, t. 6, przekład, wstęp i komentarz: L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Barney, Darin (2008), *Spoleczeństwo sieci*, przeł. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bataille, Georges (2008), *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Baudouin de Courtenay, Jan Niecisław (1984), *O języku polskim: wybór prac / Jan Baudouin de Courtenay*, pod red. J. Basary i M. Szymczaka, PWN, Warszawa.
- Bauman, Zygmunt (1996), *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- (2005), *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przekł. O. i W. Kubińscy, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- (2007), *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Beard, George Miller (1881), *American Nervousness. Its Causes and Consequences*, G.P. Putnam's Sons, New York (reprint).
- Beck, Ulrich (1997), *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Polity Press, Cambridge.
- (2004), *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Benhabib, Seyla (2003), *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka polityczna”, nr 3, s. 74-89.
- Benjamin, Walter, (2005), *Pasaże*, przeł. I. Kania, posłowie Z. Bauman, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Blandzi, Seweryn (2004), *Co to znaczy „miłować mądrość”?*, [w:] praca zbiorowa pod red. A. Motyckiej, *Spotkania platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 9-12.

- Boot, Inge i Diane Pecher (2010), *Representation of Categories. Metaphorical Use of the Container Schema*, „Experimental Psychology”, vol. 58 (2), s. 162-170.
- (2010a), *Similarity is closeness: Metaphorical mapping in a conceptual task*, “The Quarterly Journal of Experimental Psychology”, vol. 63 (5), s. 942-954.
- Bourdieu, Pierre i Loïc J.D. Wacquant (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Buksiński, Tadeusz (2011), *Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- Certeau de, Michel (2008), *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Chmielecki, Andrzej (2001), *Między mózgiem i świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Chmielewski, Adam (2012), *Cząstki w przestrzeni: Charles Taylor i estetyka polityczna*, [w:] Ch. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos (red. naukowa), Charlesa Taylora wizje nowoczesności, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa, s. 41-58.
- Damasio, Antonio R. (1999), *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- (2011), *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- De Bono, Edward (2008), *Myślenie lateralne: idee na przekór schematom*, przeł. C. Welsyng, Wydawnictwo Helion, cop., Gliwice.
- Duby, Georges (red.) (2005), *Historia życia prywatnego. Od Europy feudalnej do renesansu*, t. 2, przeł. W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa.
- Duch, Włodzisław (2009), *Reprezentacje umysłowe jako aproksymacje stanów mózgu*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, nr 3, s. 5-28. pobrano z: <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/10-Reprezentacje.pdf> (dn. 30.10.2013)
- ECNP (European College of Neuropsychopharmacology) Report (2011), *The size and burden of mental disorders and other disorders of the brain in Europe 2010*. “European Neuropsychopharmacology”, vol. 21, s. 655-679.
- Elias, Norbert (2011), *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski i K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Elshtain, Jean Bethke (1981), *Public Man. Private Woman. Women In Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Gazzaniga, Michael S. (2011), *Istota człowieczeństwa. Co czyni nas wyjątkowymi*. przekł. Agnieszka Nowak. Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot.
- Gergen, Kenneth J. (2009), *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Giddens, Anthony (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot. Wydawnictwo UJ, Kraków.

- Habermas, Jürgen (2005), *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawa*, przeł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- (2007), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- (2009), *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hartmann, Nicolai (1998), *Nowe drogi ontologii*, przeł. L. Kopciuch i A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń.
- Hudzik, Jan P. (2012), *Poetyka opowiadania o nowoczesności*, [w:] Ch. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłós (red. naukowa), Charlesa Taylora wizje nowoczesności, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa, s. 19-40.
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London.
- Jamroziakowa, Anna (2012), *Rola „polityki nastrojów” w społecznym działaniu ogrodów*, [w:] P. Orlik i K. Przybyszewski (red. naukowa), Filozofia a sfera publiczna, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 279-296.
- Kahneman, Daniel (2012), *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań.
- Kessler, Ronald C. & T. Bedirhan Ustun (2008), *The WHO World Mental Health Surveys: Global Perspectives on the Epidemiology of Mental Disorders*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kijok, Monika (2005), *Homo psychologicus postmodernizmu... i jak mu pomóc*, [w:] Z.W. Dudek (red.), Albo albo. Problemy psychologii i kultury. Psychologia, Cywilizacja, Antropologia. Enetheia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa, s. 51-64.
- Kosseleck, Reinhart (2001), *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Lakoff, George i Mark Johnson (2010), *Metafory w naszym życiu*, przekład i wstęp T.P. Krzeszowski. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Latour, Bruno (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra & K. Abriszewski, TAiWPN Universitas, Kraków.
- Maffesoli, Michel (2008), *Czas plemion. Schylek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- McLean, J.W. i William Weitzel (1992), *Leadership: magic, myth, or method?*, Amacom, New York.
- Mouffe, Chantal (2008), *Polityczność: przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, wstęp M. Gdula, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Piłat, Robert (2010), *Jeszcze o pojęciu umysłu*, [w:] Z. Muszyński (red.), Umysł: natura i sposób istnienia: trzy debaty, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 131-133.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1981), *Justice: On Relating Private and Public*, “Political Theory”, nr 9, vol. 3, s. 327-352.

- Przybysz, Piotr (2009), *Wprowadzenie*, [w:] *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, t. 2, *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, red. nauk. A. Klawiter, przekłady E. Czerniawska et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 135-144.
- Putnam, Robert (2008), *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura & W. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Raport WHO (2006), *Neurological disorders: public health challenges*, [w:] http://www.who.int/mental_health/neurology/neurodiso/en/ pobrano 10.04. 2013.
- Ricoeur, Paul (2006), *O interpretacji*, przeł. J. Margański, [w:] *Teorie literatury XX wieku: antologia*, pod red. A. Burzyńskiej i M.P. Markowskiego, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Rousseau, Jan Jakub (2010), *List o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Schnädelbach, Herbert (2001), *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Schnädelbach, Herbert (2001a), *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Searle, John R. (1999), *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- (1999a), *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- (2010), *Umysł: krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Sennett, Richard (2009), *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza SA”, Warszawa.
- Shklar, Judith (1997), *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- Siegel, Daniel J. (2009), *Rozwój umysłu. Jak stajemy się tym, kim jesteśmy*, przeł. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Skarga, Barbara (2009), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Steiner, George (2007), *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przekład O. i W. Kubińscy, Wydawnictwo Słowo / Obraz terytoria sp. z o.o., Gdańsk.
- Taylor, Charles (1996), *Polityka liberalna a sfera publiczna*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Społeczeństwo liberalne: rozmowy w Castel Gandolfo*, pod red. Frans A.M. Alting von Geusau [et al.]; przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda i K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Urry, John (1995), *Consuming places*, Routledge, London.

Weber, Max (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kazimierz Dziubka

The Postmodern Man and His Mental-Cultural Markers

Abstract

The article aims to describe the fundamental principles of the postmodern concepts of public life viewed from the perspective of neuroscience and cognitive science. Considering the fact that both systems of theories are focused on the psychobiological aspects of human mind and body and, in consequence, they endeavor to understand and explain the relations between the brain, mind and social environment (sphere), I decided to use this particular assumption as a starting point to analyze such categories as: public man, public sphere, space of life, modern and postmodern normative patterns and heuristic paradigms of relationships between Nature, Society and Culture. As a leading cognitive and interpretative approach I chose the theory of mental and cultural markers based on the somatic marker hypothesis presented by Antonio R. Damasio and the first-person ontology developed by John R. Searle. Ultimately, both concepts are supporting a more extensive and complex approach in explaining the direction of contemporary public debate and its associated expectations to reorganize people's life in terms of their physical and spiritual needs. The crucial role of the aforementioned changes has the embodied self – a source of unique and everyday experiences that stimulate the thoughts and emotions of men.

Keywords: public man, mental and cultural markers, mapping, second order objectivity, first-person ontology, embodied cognition, forms of life network, open rationality, dwelling, localization, territorialization.