



Zeszyty Naukowe
Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu
2013, t. 49, nr 4

Mariusz Wojewoda

Wyższa Szkoła Bankowa w Poznaniu
Zakład Politologii i Bezpieczeństwa Narodowego
e-mail: mariuszwojewoda@neostrada.pl

Kryzys zaufania społecznego

[Rozmowa] może powstać dopiero wtedy, gdy uprawnię wobec siebie drugiego jako człowieka, z którym gotów jestem kontaktować się dialogicznie; wtedy mogę mu zaufać i przypuszczać, że i on postępuje po partnersku¹.

Streszczenie. *Artykuł poświęcony jest analizie zaufania – kluczowej wartości kształtującej wszelkie więzi wspólnotowe. Brak zaufania podnosi koszty wymiany ekonomicznej między podmiotami. Spośród wielu ujęć tego zagadnienia wybrałem perspektywę filozoficzno-etyczną. Problematykę zaufania przedstawiam w dwóch ujęciach: pionowym i poziomym. W przypadku zaufania poziomego chodzi przede wszystkim o zaufanie autorytetom osobowym. Kiedy brakuje autorytetów osobowych, powstają autorytarne rządy biurokracji, niebezpieczne dla trwałości więzi wspólnotowych. W przypadku zaufania poziomego chodzi o wypracowanie racjonalnych kryteriów osiągania konsensusu społecznego. Zwracam uwagę na reguły działania komunikacyjnego, które prowadzą do rozwiązywania kwestii spornych i służą ogólnej idei porozumienia. Odwołuję się przede wszystkim do koncepcji autorytetu Hannah Arendt, teorii tworzenia i rozpadu sfery publicznej i koncepcji działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa.*

Słowa kluczowe: *zaufanie, autorytet, kompromis, sfera prywatna, sfera publiczna, indywidualizm, debata publiczna, konflikty społeczne*

Wstęp

Zaufanie to wartość będąca podstawą wszelkich relacji społecznych. Każda wymiana o charakterze gospodarczym, edukacyjnym, administracyjnym czy politycznym, w której uczestniczymy, zakłada istnienie elementarnego zaufania

¹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, PAX, Warszawa 1992, s. 146.



między partnerami. Brak zaufania wyraźnie ogranicza, a niekiedy nawet uniemożliwia taką wymianę. Nie można żyć ani współdziałać z innymi bez zaufania innym². Zagadnieniem zaufania interesują się badacze reprezentujący dyscypliny humanistyczne i nauki społeczne, takie jak: socjologia, ekonomia, nauki polityczne, psychologia, nauki o zarządzaniu, etyka społeczna. W artykule odwołuję się przede wszystkim do koncepcji Hannah Arendt i Jürgena Habermasa. Problem zaufania nie stanowi głównego przedmiotu ich badań, jednak oboje dostrzegają jego znaczenie dla współczesnych modeli relacji międzyludzkich.

Oprócz tych autorów warto też przywołać socjologów zajmujących się kwestią zaufania, takich jak Anthony Giddens³, Niklas Luhmann⁴ i Piotr Sztompka⁵. Obecnie literatura dotycząca problematyki zaufania jest bardzo obszerna. Odnoszę jednak wrażenie, że realne zmniejszanie się obszarów zaufania społecznego paradoksalnie wpływa na wzrost zainteresowania tym zagadnieniem od strony teoretycznej, przede wszystkim opisowej, ale także normatywnej⁶. W tym ostatnim wypadku chodzi o postulat wprowadzenia tej wartości w obieg życia społecznego. Zaufanie stanowi bowiem niezbędne ogniwo każdej wymiany myśli, towarów i usług. Skupię się jednak na filozoficzno-etycznym aspekcie zaufania społecznego⁷.

Rozpocznę od prostego przykładu zaufania w życiu codziennym. Wstając rano, ufam dostawcom energii, że nie wyłączą gazu ani prądu; robiąc śniadanie, ufam, że producenci sera i mleka nie fałszują informacji o ważności do spożycia sprzedawanych produktów. Przygotowując dla siebie i rodziny kanapki z wędliną, ufam, że dostawca mięsa, przetwórcy i sprzedawca odpowiednio zadbali o świeżość szynki (prasa często donosi bowiem o oszustwach, takich jak: dosypywanie

² D. Good, *Individuals, interpersonal relations, and trust*, w: *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Basil Blackwell, Oxford 1988, s. 31-48.

³ A. Giddens, *The Transformations of Intimacy*, Polity Press, Cambridge 1992; idem, *Stanie się społeczeństwa*, Zysk i S-ka, Poznań 2003; idem, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2006.

⁴ N. Luhmann, *Trust and Power*, John Wiley, New York 1979; idem, *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, w: *Trust: Making and Breaking...*, s. 94-107; idem, *Risk: Sociological Theory*, Aldine de Gruyter, New York 1994.

⁵ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.

⁶ Do autorów piszących na temat problemu zaufania w ostatnich latach należą: U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2004; F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, WN PWN, Wrocław – Warszawa 1997; P. Sztompka, op. cit.; M. Kaldor, *Global Civil Society*, Verso, London 1998; B. Misztal, *Trust in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1996; R. D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1995.

⁷ Możliwość badania problemu zaufania od strony filozoficzno-etycznej sugerowali: R. Hardin, *Trustworthiness*, „Ethics” 1996, nr 107, s. 26-42; A. Baier, *Trust and antitrust*, „Ethics” 1986, t. 96, nr 1, s. 231-260; eadem, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1995.

soli drogowej do potraw, mieszanie mięsa ze zwierząt zdrowych z mięsem ze zwierząt chorych – więc ostrożnie!). Wysyłając dzieci do szkoły, ufam, że kierowca autobusu, który je dowozi, nie będzie pijany, a prowadzony przez niego pojazd będzie sprawny. Pracownikom służb miejskich ufam, że sygnalizacja świetlna na ulicy będzie działać i autobus nie będzie miał wypadku. Gdy dzieci znajdą się już w szkole, ufam, że nauczyciele dobrze wykonują swą pracę i w odpowiedni sposób przekazują wiedzę dzieciom oraz nie stawiają im absurdalnych wymagań. Tankując paliwo do swojego samochodu, ufam, że dostawca nie rozcieńczył go wodą bądź chemikaliami, które sprawią, że samochód straci swą podstawową zaletę, czyli zdolność do jeżdżenia. W pracy zakładam, że zainteresowani przedmiotem studenci będą przygotowani, a mój pracodawca zapłaci mi za wykonaną pracę. Ufam także, że moje wysiłki związane z dobrym przygotowaniem się do zajęć, pracą naukową, czynnościami organizacyjnymi zostaną dostrzeżone przez pracodawcę. Natomiast trud związany z wychowaniem dzieci przyniesie mi spokojne życie na starość⁸.

Jak się okazuje, jest tyle sytuacji, w których muszę ufać, że mam wątpliwości, czy nie jestem zbyt naiwny. Często bowiem zdarza się, że zostaję oszukany, gdy powiedziano mi półprawdę zmieniającą sens informacji handlowej. Skrajna nieufność prowadziłaby jednak do całkowitej bierności, której skutkiem byłaby niechęć do podejmowania jakiegokolwiek życiowego wyzwania. Nie potrafię wytwarzać prądu, nie zabiłem dotąd żadnego zwierzęcia i nie zrobiłem z niego przetworów mięsnych, nie mam krowy i nigdy żadnej nie doilem, zatem z mlekiem i serem też miałbym problem. Nie wytwarzam dla siebie paliwa, a także nie wiem, czy sam potrafiłbym nauczyć swoje dzieci wszystkiego, czego wymaga od nich system oświaty. Nie jestem w stanie stworzyć prywatnego uniwersytetu, w którym mógłbym pracować, jestem więc zależny od instytucji i innych osób. Niektórych z tych czynności mógłbym się nauczyć, ale musiałbym wówczas zaniechać innych form aktywności. Gdybym jednak ufał każdej osobie, którą spotkam, bądź ufał wszystkim informacjom handlowym, politycznym czy towarzyskim, stałbym się łatwą ofiarą różnego typu nadużyć i perswazji marketingowych. Trudno więc wyznaczyć prostą granicę między zaufaniem i nieufnością.

W punkcie wyjścia zakładam oczywistość: zaufanie pociąga za sobą wzrost zaufania, a brak zaufania poszerza obszar nieufności. Nieoczywistość pojawia się dopiero w momencie, gdy pytam o przyczyny nieufności. W umowie społecznej opartej na podejrzliwości wszyscy czują się dyskomfortowo – nieufność powoduje bowiem eskalację nieufności. Wprawdzie wiemy, że pewne zasady trzeba akceptować, godzić się na obciążenia fiskalne wobec państwa, ale nie wiemy, czy reguły są przez wszystkich jednakowo przestrzegane, czy pośród „równych

⁸ Bardziej rozbudowany przykład dotyczący zaufania w odniesieniu do praktyki życia codziennego podaje P. Sztompka, op. cit., s. 11-20.

wobec prawa” nie ma przypadkiem grup uprzywilejowanych. Jeżeli takie grupy istnieją, czujemy, że jest to niezgodne się z zasadami sprawiedliwości społecznej. Nie mając poczucia bezpieczeństwa, możemy ufać jedynie warunkowo bądź też nie ufać wcale⁹.

Z perspektywy polityki społecznej rozbudowane relacje zaufania obniżają koszty wymiany transakcyjnej między podmiotami. Brak zaufania sprawia, że takie koszty wzrastają, tworzą system rozbudowanych ubezpieczeń, umów obwarowanych przepisami prawa, potrzebę zatrudniania wysoko opłacanych prawników w firmach obawiających się strat z tytułu niedotrzymanych zobowiązań. Niekiedy jednostki, ufając innym, na tym tracą, gdyż mogą być oszukiwane przez specjalistów wykorzystujących techniki wpływu społecznego. Jednak rozbudowane i ugruntowane relacje zaufania wpływają na płynność i efektywność wymiany handlowej, a także – co najważniejsze – na aktywność obywatelską. Postrzeganie życia społecznego przez pryzmat konfliktu interesów, odmiennych poglądów, różnych strategii decyzyjnych sprawia, że mamy problem z rozpoznaniem tego, co wspólnotowe. W sytuacji braku zaufania niesłuchanie trudne jest przekonanie obywateli do zaangażowania w tworzenie i utrzymywanie dobra wspólnego.

1. Przejawy kryzysu zaufania

Jedna z definicji mówi, że „zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi, oznacza strategię radzenia sobie z niemożliwością kontrolowania przyszłości”¹⁰. Na zaufanie składają się przekonania oraz określona praktyka działania. Dotyczy ona konkretnych osób, instytucji, administracji państwowej, firm, korporacji. W instytucjach i firmach pracują ludzie, których sposób rozumienia zaufania wpływa na to, jakie będą relacje wymiany między organizacjami. Zaufanie jest wartością zakładaną, ważnym elementem każdej wymiany transakcyjnej¹¹. Można więc przyjąć tezę, że wszelkie umowy społeczne opierają się na regule zaufania. Brak zaufania to sytuacja neutralna, która może przejść w relację zaufania bądź nieufności. Wówczas inni są postrzegani jako interesujący rozmówcy lub potencjalni partnerzy wymiany gospodarczej. Niekiedy należy być nieufnym, szczególnie wobec takich przejawów działań rządzących, które prowadzą do instrumentalizacji zachowań obywateli. Ideologizacja języka polityki sprawia, że obywatele przestają ufać rządzącym, a często także sobie nawzajem. Wyjątek stanowią zbiorowe protesty, łącznie z tymi, które są organizowane przez społeczności internetowe. Zdecydowanie

⁹ R. D. Putnam, op. cit., s. 152-155.

¹⁰ P. Sztompka, op. cit., s. 69-70.

¹¹ P. Dasgupta, *Trust as a commodity*, w: *Trust: Making and Breaking...*, s. 49-71.

gorzej wypadają one, gdy chodzi o konstruktywne działanie mające na celu poszukiwanie nowych rozwiązań.

Manipulacja w sferze języka, która może mieć postać nowomowy – szczególnej mieszanki języka polityki i marketingu ekonomicznego – powoduje dewaluację pojęć służących do opisu świata wartości, takich jak: zaufanie, wierność, prawdomówność, przyzwoitość.

W przypadku relacji zaufania można mówić o kręgach: bliscy – inni – obcy – wrogowie. Osobom rozpoznawanym jako bliscy (np. krąg rodzinny) zazwyczaj ufamy bardziej niż obcym. Obszary zaufania dotyczą nie tylko obecnych więzi społecznych, ale i tych, na które mamy nadzieję w przyszłości. Firmy rodzinne zwykle sprawniej funkcjonują niż inne, np. lepiej sobie radzą z kryzysem. Obcy stanowią potencjalne zagrożenie – nie wiemy, skąd przychodzą i co przynoszą, jaki styl życia reprezentują, do jakich wartości się odwołują. Wróg stanowi już realne zagrożenie, jego obecność może sprawić, że „miejscowi” stracą pracę albo będą musieli zgodzić się na niższy standard życia.

Często zwraca się uwagę, że ograniczenie zaufania do kręgu rodzinnego stanowi przyczynę zaniku aktywności społecznej¹². Z jednej strony znaczenie zaufania jest tym większe, im bardziej niepewna jest przyszłość, z drugiej – w sytuacji niepewnej przyszłości zaufanie staje się wartością rzadką, wymagającą duchowego „heroizmu”, szczególnie gdy jesteśmy atakowani medialnymi informacjami o kolejnych oszustwach, nadużyciach i manipulacjach. Wtedy w świadomości społecznej rośnie nieufność i podejrzliwość. Nieufni wydają się być osobami lepiej poinformowanymi, dobrze znającymi realia życia – świat nauki, polityki, gospodarki. Z kolei ci, którzy ufają innym, wydają się naiwni, słabo poinformowani, oderwani od rzeczywistości bądź pozbawieni wiedzy na temat natury ludzkiej.

Jeżeli nieufność staje się normą, potwierdzoną przez społeczną zasadę słuszności, że „w końcu wszyscy tak robią”, systematycznie poszerzają się kręgi nieufności. Społeczność przestaje ufać przedstawicielom władzy publicznej: politykom, urzędnikom państwowym, pracownikom banków, a wkrótce może też przestać ufać policjantom, nauczycielom, księżom czy dziennikarzom. Powodów zaniku zaufania może być wiele. Ostatecznie jednak brak zaufania powoduje zanik świadomości obywatelskiej. Konsekwencją tego mogą być problemy ze społeczną reprezentacją władzy – obywatele niechętnie korzystają z czynnego i biernego prawa wyborczego. Młodzi ludzie zazwyczaj nie głosują i nie chcą wiązać swojej przyszłości z działalnością polityczną.

Inną konsekwencją nieufności jest eksponowanie związków prywatnych kosztem relacji społecznych. Współczesne społeczeństwa stają się zbiorami jednostek realizujących indywidualne cele w granicach określonych przez prawo¹³.

¹² R. D. Putnam, op. cit., s. 174-177.

¹³ Z. Bauman, *Plynna nowoczesność*, Wyd. Literackie, Kraków 2007, s. 60-65.

W sytuacji braku zaufania oddolne formy aktywności społecznej nie mogą się rozwijać (stowarzyszenia, kluby dyskusyjne, inicjatywy lokalne). Brakuje odpowiednich kanałów komunikacji i przykładów dobrych praktyk. W przestrzeni publicznej miejsce relacji partnerskich zajmują relacje klient (petent) – pracownik instytucji. Aktywność obywatelska sprowadza się do postawy roszczeniowej, a spotkanie z urzędnikiem jest pretekstem do załatwienia prywatnej sprawy bądź złożenia skargi na źle działające instytucje samorządowe lub państwowe.

Společna nieufność sprawia, że system kontroli urzędniczej jest systematycznie rozbudowywany, powstają kolejne instytucje sprawdzające i nadzorujące, łącznie z tymi, których zadaniem jest sprawdzanie wcześniej powołanych instytucji kontrolujących. Brak sieci zaufania sprawia, że wymiana handlowa stale napotyka przeszkody formalnoprawne. W miejsce zaufania zbiorowego pojawiają się sieci zaufania ekskluzywnego, zawężone do kręgu wybranych, sprawdzonych osób, co pociąga za sobą nepotyzm – zatrudnianie „po znajomości”, według zasady, że „swoim” bardziej się ufa. Wprawdzie istnieją oficjalne procedury zatrudniania w drodze konkursu bądź pozyskiwania zleceń w drodze przetargu, jednak myślenie decydentów oraz różnego rodzaju komisji stanowi wynik zbiorowego przekonania, że lepiej zaufać „swoim” niż „obcym”¹⁴.

W obszarach ekskluzywnej bliskości także zdarzają się sytuacje nieufności. Kiedy mamy do czynienia z wyraźnie obniżonym progiem zaufania społecznego, dość szybko następuje przejście od zaufania okazjonalnego do radykalnego braku zaufania. Przyczyn tego upatruje się w uwarunkowaniach kulturowych, historycznych, politycznych bądź systemowych. W regionach, w których istnieją słabe więzi wspólnotowe, inicjatywy obywatelskie są reprezentowane przez państwo (urzędnik staje się jedynym aktywnym obywatelem).

W refleksji nad zagadnieniem zaufania nie chodzi jedynie o opis przyczyn rozpadu więzi społecznych (atomizmu społecznego), ale przede wszystkim o znalezienie nowego modelu więzi wspólnotowych. Dotyczy to szczególnie społeczności opartych na paradygmacie liberalnym, w którym afirmacja praw i swobód obywatelskich łączy się z rodzajem zdeformowanego indywidualizmu. Główną wartością tego indywidualizmu jest autoafirmacja podmiotu jako świadomego i odpowiedzialnego sprawcy swoich działań. Indywidualizm jako postawę człowieka wobec świata można postrzegać w sposób pozytywny lub negatywny.

Początki indywidualizmu sięgają myśli św. Augustyna (autora *Wyznań*) oraz koncepcji podmiotu reflektującego nad sobą samym. Odkrycie wyjątkowości i niepowtarzalności „ja” jest jednym z bardziej doniosłych wydarzeń w kulturze europejskiej. W okresie nowożytnym dokonał się radykalny zwrot w stronę subiektywizmu i poszukiwania sposobów na wyrażenie swojej niepowtarzalności (ekspresywizm). Podmiot zaczął postrzegać siebie jako istotę posiadającą głębię

¹⁴ Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Znak, Kraków 2007, s. 59-64.

życia wewnętrznego, dzięki której może się realizować¹⁵. Indywidualizm zyskał twórcze rozwinięcie w twórczości filozoficznej Kartezjusza, Jeana-Jacques'a Rousseau, Sorena Kierkegarda i współczesnych przedstawicieli filozofii egzystencji.

Obecnie jednak indywidualizm często przyjmuje postać skrajną, z której wynika przesadne eksponowanie „ja” kosztem relacji wspólnotowych. W kontekście etycznym koncentracja na własnym „ja” sprawia, że źródeł powinności podmiot poszukuje w sobie (np. we własnym sumieniu), a przedmiotem zobowiązania czyni własne dobro, własny interes bądź samorozwój. Obrona „ja” przed zawłaszczeniem przez społeczne „my” bądź zbiorowe „oni” prowadzi do irracjonalnego lęku przed tym, co wspólne. Kiedy dojrzewanie „ja” dokonuje się w konflikcie z „my” i „oni”, to od początku świadomego funkcjonowania w różnych relacjach społecznych uczymy się postawy nieufności. Ma ona dwie postaci: pierwsza dotyczy nieufności wobec innych, druga – nieufności wobec tej strony siebie, która podlega presji innych. Dlatego też tak ceni się postawy samodzielności i samozaradności.

Obecnie poszukuje się wyjścia z dominującej postawy nieufności i ożywienia idei myślenia wspólnotowego. Przejawem tego jest nurt współczesnej filozofii polityki określanej jako komunitarianizm, szczególnie żywy na gruncie amerykańskim, reprezentowany przez Charlesa Taylora, Michaela J. Sandela, Michaela Walzera i Amitai Etzioniego¹⁶, a także, co ciekawe, nurt libertariański, który krytykując instytucje państwa dalekie od realnych potrzeb społecznych, poszukuje w autonomicznej jednostce, dysponującej własnością prywatną, naturalnych predyspozycji do tworzenia stowarzyszeń. Przedstawicielami libertarianizmu są: Murray N. Rothbard, Lysander Spooner i Hans-Hermann Hoppe¹⁷.

Chciałbym odwołać się w tym kontekście do koncepcji Jürgena Habermasa i Hannah Arendt, aby znaleźć taką perspektywę, w której możliwe jest pogodzenie życia publicznego z uznaniem prawa do prywatności i możliwości nieangażowania się w niektóre aktywności zbiorowe. Zaczęę jednak od klasyka nowożytnej filozofii polityki, Thomasa Hobbesa, w którego teorii państwa umowa społeczna opiera się na regule wzajemności.

W koncepcji ładu społecznego autor ten odwołuje się do dwóch norm prawa natury. Pierwsza z nich głosi, że człowiek powinien dążyć do pokoju na drodze współpracy, a gdy ta zawodzi – to na drodze wojny, druga zaś głosi, że „człowiek

¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków – Warszawa 1995, s. 57-61. Por. M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wyd. UŚ, Katowice 2010, s. 140-150.

¹⁶ A. Etzioni, *Wspólnota responsywna – perspektywa komunitariańska*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 181-204.

¹⁷ D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie¹⁸.

Przenoszenie uprawnień ma tu znaczenie kluczowe. Jednostka nie jest w stanie sama zadbać o swoje bezpieczeństwo. Z chłodnej kalkulacji zysków i strat wynika, że aby zachować stan posiadania, należy przenieść część swoich uprawnień na suwerena. Jednakże bez zaufania, że inni uczynią podobnie i dotrzymają słowa, czynność ta nie ma sensu.

W myśli Hobbesa pojawiają się dwa główne aspekty zaufania:

- pionowy, który dotyczy stosunku jednostki do suwerena, także autorytetu (reprezentuje porządek społeczny),
- poziomy, który dotyczy relacji z innymi członkami społeczności (społeczeństwo obywatelskie).

Zagadnienie zaufania przedstawię w ujęciu pionowym, odwołując się do koncepcji Hannah Arendt, i w ujęciu poziomym – na podstawie teorii komunikacji Jürgena Habermasa.

2. Pionowa relacja zaufania

Brak pewności co do trafności własnych wyborów i skuteczności postępowania sprawia, że podmiot musi zaufać komuś bardziej kompetentnemu, czyli autorytetowi instytucjonalnemu bądź osobowemu. W szerokim ujęciu wyróżnia się cztery aspekty rozumienia autorytetu:

- epistemiczny – określa tego, kto posiada wiedzę większą od pozostałych,
- deontyczny – dotyczy tego, kto ma uprawnienia do decydowania o pewnych aspektach życia innych osób,
- instytucjonalny – odnosi się do tego, kto pełni funkcję publiczną,
- moralny – dotyczy osoby, która oddziałuje na pozostałych członków społeczności i obliuguje ich do rozwijania pozytywnych cech charakteru.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na pozytywny wymiar rozumienia autorytetu, ale dostrzega się także jego zdeformowane (niszczycielskie) postacie, wynikające z potrzeby dominacji nad innymi¹⁹.

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 212.

¹⁹ Analizą znaczenia autorytetów w kulturze zajmowali się m.in.: E. Fromm, *Mieć czy być*, PAX, Poznań 1995; K. Jaspers, *Autorytety*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. W Polsce: W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*. „Ethos” 1997, nr 1, s. 30-42; J.-M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: idem: *Logika i filozofia. Wybór pism*, WN PWN, Warszawa 1993, s. 187-324.

W ujęciu pozytywnym autorytet osobowy reprezentuje pewną postawę, określony sposób myślenia, model wartościowania. Autorytet zakłada taki rodzaj zależności, który nie przekreśla podmiotowej wolności. Jego zadanie polega na podpowiadaniu, uwiarygadnianiu tezy, że pewne wartości są możliwe do zrealizowania, szczególnie te, które mają charakter prospołeczny: sprawiedliwość, prawdomówność, praworządność, wytrwałość. Zwraca także uwagę na zagrożenia i przyczyny rozkładu więzi społecznych. Odtwarzanie relacji zaufania dokonuje się dzięki autorytetom osobowym, ponieważ w większym stopniu pociąga nas siła przykładu aniżeli słowne deklaracje bądź teoretyczna perswazja.

W koncepcji Hannah Arendt kwestia zaufania odniesiona do problematyki autorytetu pojawia się w ramach koncepcji filozofii polityki. Autorka książki *Eichman w Jerozolimie* badała istotę ładu życia publicznego, szczególnie po doświadczeniach związanych z totalitaryzmem w XX w., diagnozując w ten sposób przyczyny braku zaufania społecznego.

Arendt rozważała wybrane koncepcje autorytetu wypracowane w filozofii europejskiej. Jej zdaniem Platon chcąc odróżnić tyrana od władcy sprawiedliwego, odwoływał się do autorytetu fachowego, który budzi takie zaufanie, że zmusza do uległości nie przez przewagę siły, perswazję, ale dzięki posiadanej wiedzy. Dlatego rządzić powinien filozof-król, ewentualnie rada filozofów; nie z tego powodu, że jest arystokratą, ale że potrafi określić miarę właściwego postępowania. Źródła autorytetu, z którego władza czerpie swą prawomocność, znajdują się poza samą władzą, wynikają z „ogłądania” przez mędrca-władcę boskiej zasady²⁰. Problem polega na tym, że rzadko obywatele w *polis* uznają autorytet znawstwa. Wtedy dla uprawomocnienia władzy potrzeba czegoś więcej, tj. umiejętności oddziaływania na społeczność, do której nie przemawia argumentacja filozoficzna.

W społeczności rzymskiej autorytet wynikał z tradycji, przysługiwał „starszym” (senatorom) – *patres*, ponieważ byli oni bliżsi źródłom tradycji (*traditio*). W odróżnieniu od budowniczych osoba-autorytet jest faktycznym autorem porządku w mieście-państwie, na swój sposób tworzy je i umacnia. Starożytni Rzymianie odczuwali potrzebę posiadania ojców-założycieli, autorytatywnych wzorców; ich mądrość i kompetencja nie wynikały z mocy argumentacji, lecz z przywiązania do wartości, z których zrodziła się tradycja.

W filozofii średniowiecznej twierdzono, że władza pochodzi od Boga, zatem moc autorytetu niższego wynikała z przekazania władzy przez autorytet wyższy. Taki schemat uzasadniał nie tylko zasadę posłuszeństwa wobec prawa, ale także regułę zaufania, wpisującą się w hierarchiczną strukturę władzy. Bóg był rozumiany jako „miara miar”, dawca norm, dzięki którym można kierować państwem i ustalać właściwe reguły postępowania dla wszystkich członków społeczności,

²⁰ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 133-135.

niezależnie od tego, jakie zajmują oni miejsce w strukturze społecznej. Strach przed boską karą powodował posłuszeństwo regułom.

W okresie nowożytnym zakwestionowano prawny autorytet Boga. W nowym ujęciu siła autorytetu wynikała z mocy stanowienia ludu, który powierzał suwerenowi kierowanie swoimi losami. Moc władzy, podobnie jak w średniowieczu, wynikała ze strachu przed karą. Nowożytni teoretycy filozofii politycznej kwestionowali Boga jako źródło ładu społecznego, ale pragnęli zachować enigmatyczną formułę „boskiej” kary za niewłaściwe postępowanie. Nie wynikało to z apoteozy Boga-mściciela, ale z potrzeby uzasadnienia zasad etycznych i prawnych. Z czasem supranaturalna kara przestała być elementem budowania ładu społecznego i stworzono odpowiednio rozbudowany system praw stanowionych²¹.

U schyłku okresu nowożytnego autorytet osobowy został zastąpiony autorytetem prawno-instytucjonalnym. Przyjęta w filozofii oświecenia idea równości obywateli wobec prawa bardziej nadawała się do uzasadnienia swobód obywatelskich niż do uprawomocnienia obowiązków. W społeczeństwie ludzi równych wymaga się uznania praw, a także zgody na środki przymusu związane z ich nieprzestrzeganiem. Zaufanie do praw stanowionych wynika z tego, że są one powszechnie przestrzegane, także przez tych, którzy sprawują władzę. Rządzący niestety nie stanowią dobrych przykładów do naśladowania. Autentyczny autorytet prawa musi przewyższać każdą władzę i tych, którzy aktualnie ją sprawują, inaczej nie budzi zaufania²². Wartości zaufania nie można zadekretować, wynegocjować czy wymusić, ale trzeba na nią zapracować przez systematyczne działania podejmowane w dłuższym czasie.

Na początku XX w. okazało się, że system pozytywizmu prawniczego nie zabezpiecza przed tym, iż grupa sprawująca władzę po uzyskaniu mandatu społecznego wprowadza tyrańską formę rządów, przy ogólnej aprobacie obywateli. Sytuacja, w której nie ma osobowych autorytetów, oznacza rządy nikogo. Ich realizacją jest system rządzenia pozbawiony personalnej identyfikacji, opierający się na tożsamości „my” (partia, korporacja, organizacja). Według H. Arendt system nie jest wytworem jakiejś racjonalnie myślącej istoty o demonicznych skłonnościach, która postanowiła zależnym od siebie podmiotom odebrać dar wolności. To raczej stan umysłu „zwyczajnego” człowieka – przyzwoitego ojca, dobrego pracownika, uczciwego urzędnika państwowego. Ten stan jest mieszkanką interesu własnego, bezradności, zdolności do pomijania tego, co nas bezpośrednio nie dotyczy, lenistwa i poszukiwania łatwych rozwiązań. Obywatelski oportunizm staje się wygodnym usprawiedliwieniem wszechwładzy bezdusznego systemu. Może jednak prowadzić do form skrajnych, takich jak faszyzm czy stalinizm, a jego

²¹ H. Arendt, *O przemoc. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 49-51.

²² H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 172-174.

słabszą wersją są rządy biurokracji. Arendt pisze: „W każdym biurokratycznym systemie przetrwanie odpowiedzialności jest na porządku dziennym i jeśli ktoś zechce zdefiniować biurokrację w kategoriach nauk politycznych, to znaczy jako pewną formę ustrojową – rządy biur i instytucji w odróżnieniu od rządów ludzi, jednego człowieka, grupy lub masy – to niestety są to rządy nikogo i z tego właśnie powodu jest to chyba najbardziej nieludzka i okrutna forma sprawowania władzy”²³.

Rządy nikogo są przykładem odwróconego autorytetu. Tyran jawi się jako postać enigmatyczna, charyzmatyczna, a jednocześnie pozbawiona cech osobowych. Z racji tego, że „oczy wielkiego brata” są nieokreślone – patrzą, ale nie wiadomo na kogo i co ostatecznie widzą, mogą być oczami każdego bezmyślnego podwykonawcy urzędniczego polecenia. Chęć posiadania władzy i wola podporządkowania się władzy są ze sobą powiązane. Strażnik systemu nie wie, czy jest przez kogoś obserwowany, dlatego na wszelki wypadek, aby nie znaleźć się w grupie ciemionych, sam staje się ciemnicą. Ucieczka jest jednak pozorna, gdyż wykonawca „niczyjej woli” staje się nie tylko zakładnikiem maszyny biurokratycznej, ale także wyrzutów własnego sumienia. Jeżeli chce obronić poczucie własnej wartości, musi zdjąć z siebie odpowiedzialność za skutki swojego postępowania – według schematu: „oni (rządzący) tak każą”. Czyniąc to, albo przestaje myśleć, albo tak przekształca swoje myślenie, by znaleźć uzasadnioną konieczność postępowania zgodnie z wewnętrznym głosem „tyrana w sobie”. Rządy nikogo są największą tyranią z możliwych, ponieważ ostatecznie nikt nie odpowiada personalnie za to, co się dzieje. Współczesną odmianą rządów nikogo są anonimowe rządy biurokracji oraz zawyły model instytucji politycznych i gospodarczych. H. Arendt pisze: „Jest rzeczą istotną dla nauk politycznych i społecznych, że istota rządów totalitarnych, a może także każdej biurokracji, polega na sprowadzaniu ludzi do roli funkcjonariuszy i samych tylko trybów maszyny administracyjnej, przez co ulegają odczłowieczeniu”²⁴.

Lęk przed rządami nikogo opiera się strachu przed utratą pracy, prestiżu czy wysokiego poziomu życia. Lęk ten i związana z nim odpowiednio zracjonalizowana podejrzliwość powodują eskalację podejrzliwości i stopniowe poszerzanie obszarów społecznej nieufności.

Odkrycie dokonane przez H. Arendt, że największe zło nie ma postaci demonicznej, ale wynika z przyzwolenia na zło w niewielkiej skali, jest niesłychanie ważne dla zrozumienia fenomenu zła w ogóle. Ustępstwo w małych sprawach staje się uzasadnieniem dla czynów zbrodniczych²⁵, bowiem przejście od postawy przyzwolenia na zło do dokonywania czynów złych może być niedostrzegalne.

²³ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, Prószyński i S-ka, Kraków 2003, s. 64.

²⁴ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, Znak, Kraków 1998, s. 375.

²⁵ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, s. 64-66.

Usprawiedliwienie takiego postępowania wynika z tego, że inni, także przedstawiciele władzy, postępują w podobny sposób.

Mechanizm ten stanowi element każdego zbiurokratyzowanego systemu, w którym w zależności od sytuacji pilnujący zamieniają się rolami z pilnowanymi. Dotyczy to zarówno czynów zbrodniczych, jak i przyzwolenia na zło w mniejszej skali. Zło systemu polega na tym, że przyczyn bezpieczeństwa upatruje się w schematyczności działań. To, co nie mieści się w rubrykach, jest niedostrzegalne, a przynajmniej na tyle mało wiarygodne, że znika z pola uwagi urzędnika.

Obywatel, zdając sobie sprawę z nierówności szans, sięga po znaną sobie procedurę pozyskiwania przychylności urzędników, czyli korupcję. Oczywiście korupcja nie jest właściwą praktyką działania, z punktu widzenia etyki jest wręcz naganna. Jednak podobnie jak nepotyzm, praca w szarej strefie i poszukiwanie sposobów na niepłacenie podatków stanowią naturalną konsekwencję nieufności społecznej. Gdy obywatel nie może polegać na zasadach, przestaje ufać instytucjom publicznym, stale zaskakującym go niezrozumiałymi decyzjami bądź sprzecznymi interpretacjami prawa. To z kolei powoduje, że szuka on rozwiązań nieetycznych, a niekiedy także niezgodnych z prawem²⁶. W efekcie brak zaufania do niestabilnych instytucji państwa wyzwała społeczną tęsknotę za rządami silnej ręki – w postaci dyktatury.

3. Pozioma relacja zaufania

Jürgen Habermas w jednej ze swoich wczesnych prac pt. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* powiązał ideę społeczeństwa obywatelskiego z określonym rozumieniem sfery publicznej. W okresie przednowożytnym życie publiczne koncentrowało się wokół osoby władcy oraz insygniów władzy. Z czasem feudalno-hierarchiczny model porządku społecznego przestał odgrywać główną rolę. Zdaniem niemieckiego filozofa powstanie obywatelskiej sfery publicznej wynikało z dowartościowania politycznej podmiotowości wszystkich członków społeczności. W społeczeństwach wczesnego kapitalizmu jednostki odgrywały ważną rolę pośrednika między sferą państwa i sferą samoorganizującego się społeczeństwa. W przestrzeni życia prywatnego pojawił się podmiot, który zastanawia się nad zasadami sprawowania władzy przez rządzących. Ta krytyczna postawa z czasem przeniosła się do życia publicznego, co doprowadziło do strukturalnej zmiany społeczeństw zamieszkujących Europę. Kulturowym zapleczem nowego typu myślenia społecznego – zdaniem Habermasa – były gazety, kawiarnie, salony literackie, w których dyskutowano nad sprawami publicznymi. Podstawę społeczeństwa obywatelskiego stanowiło przekonanie, że obywatele są autonomicznymi sprawcami swoich działań, są sobie równi i mogą współpra-

²⁶ F. Fukuyama, op. cit., s. 64-71.

cować na jasnych zasadach w celu stworzenia jak najlepszego systemu rządów. Osłabienie znaczenia władzy feudalnej sprawiło, że stopniowo doceniono znaczenie racjonalnych reguł porozumienia między partnerami. Kulturowe wzmocnienie zaufania do rozumu ludzkiego wiązało się z dynamicznie rozwijającymi się w tym czasie naukami przyrodniczymi i ścisłymi. „Osiągany w takich warunkach rezultat publicznego rezonowania pretenduje do rozumności; posłuszna jego idei opinia publiczna, zrodzona z siły lepszego argumentu, domaga się owej zgłaszającej aspiracje moralne racjonalności, która to, co sprawiedliwe, stara się połączyć z tym, co słuszne”²⁷.

Trudno wyobrazić sobie istnienie społeczności obywatelskiej połączonej „siłą lepszego argumentu” bez wzajemnego zaufania. Więż w sferze publicznej nie bierze się z tego, że jedna ze stron zwyciężyła, a druga przegrała w sporze, ale z umiejętności porozumiewania się partnerów dialogu. Zaufanie wynika z samej istoty aktywności rozumu praktycznego, czyli z dotrzymywania umów i zobowiązań. Powiązanie rozumności z zaufaniem ma subtelną naturę. Zdaniem J. Habermasa sfera publiczna to nie zbiór zgrupowanych jednostek połączonych zewnętrznym przymusem, ale osób prywatnych pilnie strzegących prawa do swojej prywatności, a jednocześnie zdolnych do porozumiewania się z innymi w sprawach dotyczących dobra publicznego.

Warunkiem istnienia społeczeństwa obywatelskiego jest zmiana paradygmatu myślenia opartego na argumentie siły na model siły argumentu, zgodnie z Kantowską maksymą, że „władzę powinien sprawować rozum”²⁸. Wprawdzie państwa nowożytne często korzystały ze środków przymusu politycznego i policyjnego, aby utrzymać ład społeczny, ale coraz częściej musiały też sięgać po środki perswazji, by zyskać społeczną aprobatę swoich działań. Niekiedy perswazja staje się formą manipulacji politycznej, co ostatecznie prowadzi do obniżenia poziomu zaufania wobec rządzących. Stopniowe dowartościowanie przestrzeni publicznej przyczyniło się do powstania nowych społecznych form reprezentacji władzy. Oświeceniowy racjonalizm, z formułą rozumności, z jednej strony miał przysłużyć się realizacji ideału wiecznego pokoju, z drugiej – stworzeniu idei podmiotowości, z której wynika, że rozumny człowiek jest autonomicznym sprawcą swoich działań. Zaufanie do własnego rozumu, w myśl Kantowskiego imperatywu zorientowanego na konsekwencję postępowania, miało gwarantować powszechne porozumienie ludzi rozumnych, także takich, którzy wywodzą się z różnych kręgów kulturowych. Filozof z Królewca pisał: „Ponieważ pozbawiłem wolę wszelkich popędów, które by dla niej mogły wynikać z poddania się

²⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, WN PWN, Warszawa 2007, s. 139. Por. A. Elliot, *Wczesny Habermas: rozwój i upadek sfery publicznej*, w: idem, *Współczesna teoria społeczna. Wprowadzenie*, WN PWN, Warszawa 2011, s. 189-194.

²⁸ I. Kant, *Idea wiecznego pokoju*, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005, s. 176.

jakiemukolwiek prawu, przeto nie pozostaje nic prócz ogólnej zgodności czynów z prawem w ogóle, która ma jedynie służyć woli za zasadę, tj. nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby максима moja stała się powszechnym prawem”²⁹.

Konieczność poszanowania prawa nie wynikała z czegoś zewnętrznego wobec podmiotu, ale z przyzwolenia indywidualnej ludzkiej woli. O ile podmiot ma zaufanie do siebie, że jego własna wola podporządkuje się nakazom rozumu, to może mieć zaufanie do innych, że postąpią w podobny sposób, skoro są istotami rozumnymi. W koncepcji Kanta uniwersalność wynikała z postulatu powszechności używania praktycznego rozumu w działaniu. Problem pojawia się wtedy, gdy chcemy uzasadnić dwie przesłanki tej argumentacji:

- ludzka wola rzeczywiście podporządkuje się rozumowi,
- jednostki będą się posługiwać swoimi jednostkowymi rozumami w podobny sposób.

Habermas wyjaśnia tę kwestię następująco: gdy odkrywamy, że nasze praktyczne rozumy (racjonalności) działają partykularnie, wówczas źródła uniwersalności należy poszukiwać nie w postulatcie „jedności rozumu”, ale w zdolności do osiągnięcia konsensusu przez racjonalne podmioty. To sprawia, że akcent w sformułowaniu podstawowej normy etycznej przesuwają się z „jedności myślenia” na „jedność dyskursu”. W koncepcji Habermasa etyka rozumu praktycznego staje się etyką komunikacji. Uczestnicy debaty publicznej poszukują uniwersalności, a jednocześnie przyznają sobie nawzajem prawo do wygłaszania indywidualnych przekonań. Zgoda na odmiennosc zdań nie podważa podstawowej relacji zaufania, z której wynika założenie, że wszystkim uczestnikom spotkania chodzi o prawdę. Funkcjonowanie w demokratycznym społeczeństwie wiąże się z uznaniem tezy o wielości sposobów dochodzenia do konsensusu. Nie wszystkie z tych sposobów muszą być rozsądne i poparte sensownymi argumentami, ale wszystkie zasługują na uwzględnienie w debacie publicznej.

Wciąż zastosowanie ma imperatyw kategoryczny Kanta, choć znacząco zmodyfikowany przez Habermasa. Thomas McCarthy, jeden z interpretatorów myśli tego ostatniego, kwestię tę przedstawił następująco: „Zamiast tego, aby każdemu innemu przypisywać z góry jako ważną maksymę, co do której chcę, aby stała się powszechnym prawem, muszę przedłożyć swą maksymę każdemu innemu w celu dyskursywnego sprawdzenia jej roszczenia do uniwersalności. Punkt ciężkości przesuwają się z tego, czego każdy bez sprzeciwu może chcieć jako powszechne prawo, na to, co wszyscy chcą uznać za uniwersalną normę”³⁰.

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001, s. 19.

³⁰ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Universitas, Kraków 1990, s. 132.

W koncepcji Habermasa zaufanie ma proceduralny charakter. W teorii działania komunikacyjnego określił on warunki, które pozwalają na osiągnięcie dobrego porozumienia:

- zrozumiałość prezentowanej argumentacji,
- wiarygodność, szczerłość, roszczenie do prawdziwości wygłaszanych przekonań,
- bycie o czymś subiektywnie przekonanym.

Ważną rolę odgrywa tu sytuacja komunikacyjna. Sytuacja spotkania jest naturalnym, społecznym „wycinkiem życia”, w którym jesteśmy zanurzeni. Mimo że „świat życia” stanowi podstawę każdego działania komunikacyjnego, to jest na tyle oczywisty, iż zwykły uczestnik życia nie uświadamia go sobie. Sytuacja traci oczywistość, gdy staje się problematyczna, wywołuje zainteresowanie uczestników, a przynajmniej jednego uczestnika, zmusza do debaty i określonego wyboru. Zinterpretowana sytuacja działania komunikacyjnego stanowi obszar możliwych decyzji w ramach tego, co podmiot bądź grupa podmiotów mogą zrobić, w odróżnieniu od tego, na co nie mają wpływu, a co wyznaczone jest przez sferę ograniczeń biologicznych lub społecznych. Składniki określające sytuacje można ująć w trzy kategorie: fakty, normy i przeżycia³¹. Każda sytuacja, w której podmioty porozumiewają się ze sobą, jest niepowtarzalna, toteż nie można określić jej właściwego przebiegu. Habermas proponuje odnieść jednostkowe sytuacje do tzw. idealnej sytuacji komunikacyjnej, która ma charakter formalny. Sytuacja ta polega na ustaleniu pryncypiów debaty publicznej:

- wspólnego systemu pojęć, modelu i płaszczyzny argumentacji,
- rozwiązywania sytuacji konfliktowych,
- założeń o niestosowaniu przymusu w prowadzeniu dialogu,
- nastawienia na zmierzanie do konsensusu,
- symetryczności relacji uczestników.

Zbliżanie się do sytuacji idealnej polega na tym, że żaden z interlokutorów nie zdominuje publicznego dyskursu i ma takie same możliwości inicjowania oraz wpływania na przebieg debaty publicznej, niezależnie od tego, czy reprezentuje głos większości, czy mniejszości. Realna większość społeczeństwa nie musi pokrywać się z większością, która zdominowała dyskurs medialny i ustaliła właściwy dla niej kanon interpretacji zdarzeń. W pracy *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* J. Habermas pisał: „Niezbędnym spoiwem obywatelskiej sfery publicznej jest zasada powszechnego dostępu. Sfera publiczna, z której określone grupy miałyby być wykluczone, nie jest jedynie niekompletna; przestaje być w ogóle sferą publiczną. [...] Gwarancją sfery publicznej są ekonomiczne i spo-

³¹ J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, vol. XXX, nr 3. Por. G. Osika, *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, Universitas, Kraków 2011, s. 128-150.

leczne warunki stwarzające każdemu jednakowe szanse spełniania kryteriów pozwalających w niej uczestniczyć: szanse zdobycia wykształcenia i majątku, czyli kwalifikacji konstytutywnych autonomii prywatnej³².

Celem właściwego przebiegu rozmowy jest osiągnięcie konsensusu, który daje podstawę do faktycznego porozumienia między uczestnikami debaty publicznej. Zaufanie odniesione do procedur dochodzenia do konsensusu przynosi w konsekwencji zaufanie do rozwiązania osiągniętego wspólnymi siłami.

W przekonaniu Habermasa pod koniec XIX w., a szczególnie w XX w. doszło do rozpadu obywatelskiej sfery publicznej. Doprowadziło to do wyeksponowania sfery życia prywatnego kosztem życia publicznego, a co gorsze – do prywatyzacji prawa publicznego. W następstwie tego porządek prawny przestał być pojmowany jako konsensus, a stał się kompromisem instytucjonalnie zorganizowanych grup interesów. W modelu postobywatelskim sfera publiczna nie jest już miejscem debaty, ale prezentowania reklamy politycznej lub sprzedaży prywatnych poglądów. Partie, instytucje państwowe, stowarzyszenia, aby istnieć, muszą zabiegać o przychylność mediów. Zjawisko komercjalizacji mediów i rozwój przemysłu kulturalnego przyczynia się do osłabienia autentycznego zaangażowania obywatelskiego oraz obniża jakość debaty publicznej. Wartość jawności i przejrzystości funkcjonowania instytucji życia publicznego zmienia się z funkcji krytycznej na manipulacyjną. Potrzeba jawności staje się wynikiem chronicznej nieufności. Im więcej wiemy o działaniach głównych aktorów sceny politycznej, tym mniej im ufamy. Wydaje się, że nie można tej sytuacji zmienić, ponieważ kolejni potencjalni następcy, czyli nowi aktorzy na tej scenie, podlegają tej samej ambiwalentnej regule. Z jednej strony budzą podziw i fascynację ze względu na sławę i związany z nią prestiż społeczny, z drugiej – ich działania wywołują podejrzliwość i niechęć opinii publicznej. „W miarę jak wzajemne przenikanie się państwa i społeczeństwa prowadzi do zaniku sfery prywatnej, której autonomia umożliwia ogólność praw, zachwiane zostają także podstawy stosunkowo homogenicznej publiczności złożonej z rozprawiających ludzi prywatnych. Do sfery publicznej wdziera się konkurencja zorganizowanych ścierających się interesów prywatnych³³”.

Habermas odróżnia konsensus od kompromisu. W przypadku tego ostatniego nie chodzi o działanie komunikacyjne, ale o działanie strategiczne, w którym nie wygrywają bardziej zdolni czy pracowici, lecz ci, którzy opanowali umiejętność manipulacji społecznej i forsowania własnych racji. Prawa powstające na zasadzie kompromisu tracą swą społeczną słuszność – nawet jeśli w wielu wypadkach zachowują wymiar ogólności, to i tak przestajemy im ufać. Za działaniem osób prywatnych zwykle kryją się cele indywidualne i niejawnie nastawienia, do

³² J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej...*, s. 188-189. Por. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wyd. UW, Warszawa 2011, s. 105-117.

³³ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej...*, s. 337.

sfery publicznej wdziera się rywalizacja o wpływy polityczne czy ekonomiczne, co podważa wiarygodność tej sfery. Opinia publiczna rozpada się na szereg nieformalnych bądź quasi-formalnych opinii prywatnych, mylnie przedstawianych jako opinie publiczne. Sama debata przestaje być miejscem przekonywania do określonej racji, a staje się miejscem prezentacji siebie, której towarzyszy oczekiwanie, że potencjalni wyborcy zwrócą uwagę na niekonwencjonalne zachowania aktorów spektaklu. Scena polityczna staje się popisem gry celebrytów nastawionych na wywołanie wrażenia na widzach.

Podsumowanie

Konflikty stanowią stały element życia społecznego, co nie powinno jednak przeszkadzać w poszukiwaniu porozumienia. Poprawny układ komunikacji może powstać wtedy, gdy obieg opinii publicznej będzie wyraźnie oddzielony od sfery życia prywatnego. To rozdzielenie ma kluczowe znaczenie dla ustalenia relacji między obszarami konfliktu i konsensusu władzy politycznej. Wypracowanie metody sporu publicznego, niezależnego od interesów prywatnych, wprowadzałoby element zaufania do systemu prawa i uwalniałoby debatę publiczną od ciężaru niechcianych kompromisów, z których nie jest zadowolona żadna ze stron. Ze-stawienie odmiennych zdań nie warunkuje jeszcze porozumienia, ale pozwala na tworzenie obszaru zaufania. W takiej rozmowie każdy zachowuje prawo do prywatności. Autentyczny dialog łączy się z obalaniem stereotypów, wygodnych schematów myślenia, uprzedzeń, lęków przed tym, co nowe i obce. Uwzględniając prawo do prywatności, godzimy się na różne punkty widzenia. Nie znaczy to jednak, że różnice są nieprzezwyciężalne³⁴. Droga do twórczego konsensusu i społecznego zaufania wymaga czasu i jest związana z kształtowaniem umiejętności dialogu i dystansowania się wobec skrajnych rozstrzygnięć.

Filozoficzna refleksja nad zaufaniem prowadzi do wniosku, że społeczności, które sobie ufają, łatwiej radzą sobie z sytuacjami kryzysowymi – integrują się w celu pokonywania trudności bądź realizacji strategicznych celów. Sprawne funkcjonowanie instytucji politycznych i gospodarczych opiera się na dynamicznym społeczeństwie obywatelskim, strukturach pozarządowych (poziome relacje zaufania), a także autorytetach osobowych (pionowe relacje zaufania). Społeczeństwo obywatelskie jest bowiem skomplikowaną siecią instytucji pośrednich (dobrowolnych stowarzyszeń, małych wspólnot religijnych, instytucji edukacyjnych, klubów, związków, organizacji dobroczynnych) tworzących więzi społeczne. Ich wewnętrzna integracja w dużej mierze zależy od zaufania, a także takich wartości,

³⁴ L. Grudziński, *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*, w: *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, Wyd. UG, Gdańsk 1999, s. 149-171.

jak: zaangażowanie, równość, życzliwość, zdolność do okazywania sympatii, oraz standardów etycznych odnoszących się do tych wartości. Zaufanie zawsze wykracza poza system i instytucje, stanowi fundament życia społecznego, jest tym, co warunkuje porozumienie między ludźmi. Niekiedy jednak wymaga sprzeciwienia się biurokratycznym formom sprawowania władzy. Krytyczna ocena działań biurokracji pozwala bowiem na wypracowanie umiejętności samodzielnego myślenia i przyjmowania odpowiedzialności za skutki indywidualnych wyborów.

Literatura

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie*, Znak, Kraków 1998.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Arendt H., *Odpowiedzialność i władza sądu*, Prószyński i S-ka, Kraków 2003.
- Baier A., *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1995.
- Baier A., *Trust and antitrust*, „Ethics” 1986, vol. 96, nr 1.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Wyd. Literackie, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Szanse etyki z zglobalizowanym światem*, Znak, Kraków 2007.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2004.
- Bocheński J.-M., *Co to jest autorytet?*, w: idem: *Logika i filozofia. Wybór pism*, WN PWN, Warszawa 1993.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, PAX, Warszawa 1992.
- Dasgupta P., *Trust as a commodity*, w: *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Elliot A., *Współczesna teoria społeczna. Wprowadzenie*, WN PWN, Warszawa 2011.
- Etzioni A., *Wspólnota responsywna – perspektywa komunitariańska*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.
- Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, WN PWN, Wrocław – Warszawa 1997.
- Fromm E., *Mieć czy być*, PAX, Poznań 1995.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Giddens A., *The Transformations of Intimacy*, Polity Press, Cambridge 1992.
- Good D., *Individuals, interpersonal relations, and trust*, w: *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Grudziński L., *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*, w: *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, Wyd. UG, Gdańsk 1999.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Oficyna Wydawnicza Teminus, Kraków 2000.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, WN PWN, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Pojęcie działania komunikacyjnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, vol. XXX, nr 3.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, WN PWN, Warszawa 2007.
- Hardin R., *Trustworthiness*, „Ethics” 1996, nr 107.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Jaspers K., *Autorytety*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

- Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Kaldor M., *Global Civil Society*, Verso, London 1998.
- Kant I., *Idea wiecznego pokoju*, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001.
- Luhmann N., *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, w: *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Luhmann N., *Risk: Sociological Theory*, Aldine de Gruyter, New York 1994.
- Luhmann N., *Trust and Power*, John Wiley, New York 1979.
- Maślanka T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wyd. UW, Warszawa 2011.
- Misztal B., *Trust in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1996.
- Osika G., *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, Universitas, Kraków 2011.
- Putnam R. D., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1995.
- Stróżewski W., *Mala fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1997, nr 1.
- Szahaj A., *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Universitas, Kraków 1990.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków – Warszawa 1995.
- Wojewoda M., *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wyd. UŚ, Katowice 2010.

The crisis of public confidence

Abstract. *In this article, my concern is an analysis of trust, the principle value of creating community relationships. Lack of trust is connected with a high cost to social and economic relations among people. From the variety of approaches geared towards analyzing trust, I choose the philosophical and ethical perspectives of speaking about trust. I analyzed the problem of trust from two perspectives – vertical and horizontal. In the horizontal perspective, trust is related to the concept of authority. The lack of authentic personal authority leads to disintegration of community relationships. The point of horizontal trust is related to rational criteria of the social debates, and also to various forms of any social activity. In this article emphasis is placed on the rules of communicative action, which lead to the solution of disagreements, and serve the general idea of cooperation between people, institutions and firms. In the analytical part of the article I particularly focus on the concept of the authority of Hannah Arendt, as well as, the theory of formation and disintegration of the public sphere in the concept of communicative action by Jürgen Habermas.*

Keywords: *trust, authority, compromise, private sphere, public sphere, individualism, public debate, social conflicts*