

Interaktywność i interpasyność we współczesnym procesie edukacyjnym

Adam Chmielewski

Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii,
Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej

Interpretując twórczość Józefa Conrada, Bertrand Russell napisał, że Conrad „uważał cywilizowane, moralnie akceptowalne życie ludzkie za niebezpieczną wędrówkę po cienkiej skorupie ledwo zastygłej lawy, gotowej załamać się w każdej chwili, zapaść i pochłonać nieroztropnego wędrowca w ognistych otchłaniach. Był głęboko świadom różnorodnych kształtów szaleństwa i obłądki, do których skłonność tkwi w człowieku, i właśnie to legło u podstaw jego głębokiego przekonania o niezwyklej wadze, jaką ma dyscyplina. Jego punkt widzenia był antytezą poglądów Rousseau: *Człowiek rodzi się w okowach, ale może stać się wolny*. Człowiek zyskuje wolność nie przez uwolnienie swych instynktów, nie przez brak kontroli i folę, ale przez podporządkowanie kapryśnych impulsów jakiemuś naczelnemu celowi”¹.

David Hume, który stał się swego czasu niefortunną ofiarą gościnności, jaką nieroztropnie zaoferował Janowi Jakubowi Rousseau, głoszącemu, że człowiek z natury jest dobry, sądził, że gdyby podróżny, powróciwszy z odległego kraju, przywiózł opis ludzi zupełnie różnych od tych, których kiedykolwiek poznaliśmy, którym zupełnie nieznaną była zawiść, ambicja czy zemsta, którzy nie znaliby innej przyjemności, jak tylko przyjaźń, szczodrość i duch publiczny, od razu byśmy wiedzieli, że to kłamca, tak samo jak wtedy, gdyby swoją opowieść przyozdobiłby historiami o centaurach, smokach, cudach i potworach.

Trudno nie przyznać racji Hume’owi: spotkanie z człowiekiem przyjaznym, szczodrym i zaangażowanym publicznie, który nie ogląda się na własną korzyść, jest rzeczą rzadką; kiedy zaś następuje, budzi raczej odruch podejrzliwości i niedowierzania, aniżeli entuzjazmu i ufności. Nietzsche zradycalizował tę myśl twierdząc, że pochwalane publicznie cnoty moralne, takie jak pracowitość, posłuszeństwo, czystość, pobożność i prawość, są dla ich nosicieli zazwyczaj szkodliwe. Jeżeli posiadasz cnotę, jesteś jej ofiarą. I to właśnie dlatego twój bliźni twoją cnotę chwali. Bliźni pochwała twój altruizm, ponieważ nie ty, lecz on czerpie z niego korzyść.

Dokonajmy w wyobraźni przeformułowania metafory cywilizowanego społeczeństwa jako cienkiej skorupy pokrywającej ledwo zastygłą wulkaniczną lawę i popatrzmy na samych siebie jako na dającą się wyróżnić bryłę takiej, mniej lub bardziej zastygłej lawy, pokrytej cienką skorupą dobrych obyczajów i przyzwoitości. Czyż taki obraz nie odzwierciedla trafnie naszej samoświadomości w relacjach ze wspólnotą, w której jest zmuszony codziennie się poruszać, o ile samoświadomość ta nie pada ofiarą szczególnego samozakłamania? Czy owa skorupa dobrych obyczajów i przyzwoitości jest dziełem naszej autonomicznej potrzeby, przyrodzonego

¹ Bertrand Russell, *Portrety z pamięci. Wartość wolnej myśli*, Wydawnictwo w Kolorach Tęczy, Wrocław 1995, s. 32.

dobra, które w nas drzemie, czy raczej jest wymuszona zewnętrzną koniecznością wygaszania temperatury naszych pasji, aby życie społeczne w relacji z innymi było w ogóle możliwe?

Kwestie te mają także wymiar polityczny: „Powrót wolności do miejsca, które uległo moralnej dezorientacji, spowodowało efekt nieunikniony, a zatem coś, co powinniśmy byli przewidzieć. Okazał się on jednak znacznie poważniejszy, niż ktokolwiek byłby w stanie przewidzieć: nastąpiła straszliwa, oślepiająca eksplozja wszelkiego rodzaju występków. Wiele wątpliwych, a przynajmniej ambiwalentnych tendencji ludzkich, przez lata potajemnie kultywowanych, a zarazem wykorzystywanych dla celów codziennego funkcjonowania systemu totalitarnego, uległo nagłemu wyzwoleniu i uzyskało swobodny wyraz. Autorytarny reżim narzucał na te występkę pewien porządek – jeżeli jest to w ogóle właściwe słowo – a tym samym w pewnym sensie je legitymizował. Ten porządek uległ załamaniu, nowy porządek zaś, który owe występkę byłby raczej ograniczał niż wykorzystywał – porządek oparty na odpowiedzialności za całość społeczeństwa i na odpowiedzialności wobec niego – nie został jeszcze zbudowany i nie mógł być, ponieważ stworzenie i kultywacja takiego porządku trwa długie lata. Jesteśmy więc świadkami dziwnego stanu rzeczy: społeczeństwo uzyskało wolność, ale w pewien sposób zachowuje się gorzej niż gdy było w okowach”².

Opinia ta zawiera pesymistyczną implikację: wskazuje na ambiwalentne tendencje w człowieku, na to, że przyzwoitość człowieka w jego relacjach ze społeczeństwem jest raczej skutkiem siły autorytetu obdarzonego władzą, strachu przed nią, strachu o siebie, aniżeli skutkiem Kantowskiej samoistnej dobrej woli jednostki. Dlatego sądzę, że za punkt wyjścia w zrozumieniu człowieka winniśmy wziąć nie koncepcję filozoficzno-moralną Immanuela Kanta, lecz raczej Thomasa Hobbesa.

Dwie koncepcje jedności

Jedność jako problem filozofii politycznej jest tak samo stary jak problem wolności; są one związane naturalną więzią dialektyczną. Problem ten należy nie tyle do zapomnianych, co represjonowanych: nie należy do kanonów poprawności filozoficznej mówić o jedności politycznej w pluralistycznej kulturze, podkreślającej różnorodność, wielość i różnorodność. Dążenie do jedności politycznej jest postrzegane jako zagrożenie dla wolności, wolność jest zaś definiowana przez opozycję do dążeń unifikacyjnych, uniformizacyjnych i egalitarnych. Troska o jedność społeczeństwa była motywem prawodawczej działalności Solona, który za pomocą systemu praw dążył do zapanowania nad nieograniczoną wolnością najsilniejszych, realizujących swe egoistyczne pragnienia kosztem słabych³. Była ona wiodącym tematem refleksji Platona, który w imię jedności i zwartości społeczeństwa chciał poświęcić jego różnorodność: „Przewrót każdego ustroju państwowego wychodzi od tego czynnika... kiedy się w nim zaczną rozterki wewnętrzne. A jak długo panuje w nim jedna myśl,

² Gertrude Himmelfarb, *One Simple Principle?* w: "The American Scholar", Autumn 1993, 549-550.

³ Na temat prawodawczej działalności Solona por. np. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przekł. Mieczysław Brożek, Ossolineum, Wrocław 1997, s. 6.

to... nic go nie potrafi ruszyć"⁴. Arystoteles docenia wagę jedności politycznej, jednakże, tak jak byt, rozumie ją „na wiele sposobów”, („Jedność ma bowiem tyle samo znaczeń co Byt”⁵) i choć wprost nie jest ona dominującym wątkiem jego refleksji politycznej, wskazuje on, podobnie jak Platon, na brak jedności jako powód upadku różnych ustrojów. Arystoteles stwierdza bowiem, że poróżnienie się członków domu królewskiego jest przyczyną upadku tego ustroju. Arystotelesowska troska o właściwą liczebność obywateli dobrego państwa również wynika z troski o zachowanie jego jedności, która jednak, co wynika z uznania przezeń różnorodności dóbr, opiera się na umiejętnym *zarządzaniu* różnorodnością, nie zaś, jak u Platona, na jej *eliminacji*⁶.

Chciałbym zaproponować tu rozróżnienie na dwa pojęcia jedności. Rozróżnienie to opiera się na oczywistym spostrzeżeniu, że istnieją dwa sposoby zabezpieczania trwałości wspólnot ludzkich: pierwszy polega na narzuceniu na członków danej wspólnoty określonego czynnika spajającego i przymuszeniu wszystkich do respektu wobec niego; drugi – na budowaniu jej jedności jako kompromisu w procesie negocjacyjnym, w którym udział biorą wszyscy jej członkowie. Jedność zatem, podobnie jak wolność, występuje w dwóch postaciach: jedność narzucona i wymuszona, oraz jedność negocjowana w procesie argumentacji mającej na celu wzajemne porozumienie. Różnica między dwoma koncepcjami jedności jest różnicą między dążeniem do narzucenia dogmatu i dążeniem do wynegocjowania kompromisu.

Oba te rodzaje jedności różnią się pod względem sposobów ich osiągnięcia, celów, którym mają służyć oraz poziomem spójności i stabilności powstających w ten sposób wspólnot. Jedność narzucona wydaje się gwarantować trwałość i stabilność wspólnoty, ponieważ opiera się na sile. Doświadczenia historyczne wskazują jednak, że narzucanie jedności siłą nie zawsze gwarantuje ani spójności, ani stabilności. Idea jedności negocjowanej sugeruje, że jej skutkiem może być wspólność powierzchowna, płytka i niestabilna; zazwyczaj jednak, jeżeli w ogóle udaje się ją uzyskać, okazuje się trwalsza i stabilniejsza.

Różnica między tymi dwoma koncepcjami jedności jest więc różnicą między, z jednej strony, monologicznym jej rozumieniem, z drugiej zaś dialogicznym, dyskursywnym, konwersacyjnym, lub agonistycznym jej pojmowaniem. Kluczem do tej różnicy jest odmienność w podejściu do kwestii indywidualnej podmiotowości, sprawczości i wolności indywidualnej, wynikająca z obu tych pojęć jedności. Jedność rozumiana jako jedność narzuconego dogmatu opiera się ostatecznie na zewnętrznym gwałcie zadawanym indywidualnej, zróżnicowanej ludzkiej podmiotowości i wolności. W przeciwieństwie do tego, wspólnotowość budowana w procesie negocjowanej zgody uznaje i zakłada jednostkową podmiotowość i wolność. Właśnie dlatego, że wspólnotowość budowana według takiego pojmowania jedności stanowi nie tylko obietnicę bezpieczeństwa, ale także obietnicę respektu, który jest nie mniej niezbędny niż bezpieczeństwo dla prawidłowego funkcjonowania jednost-

⁴ Platon, *Państwo*, 545d; 465b, por. także *Prawa*, 683e.

⁵ *Metafizyka*, 1004a; 1053b.

⁶ Por. np. *Polityka* 1312b-11313a; *Etyka nikomachejska*, 1096a, *Polityka*, 1325b-1326b.

ki, jednostka może znaleźć dodatkowy bodziec do wewnętrznej mobilizacji zapanowania nad własnymi pragnieniami, by stać się członkiem takiej wspólnoty.

Różnica w podejściu do podmiotowości człowieka, stanowiąca podstawę wyróżnienia obu przeciwstawionych pojęć jedności, prowadzi do wniosku, że próba budowania jedności wokół narzuconego dogmatu może być nie do zniesienia dla tych, którzy są do jedności przymuszani; proces ten implikuje tłumienie potrzeby uznania ich podmiotowości; stanowić to może powód do buntu przeciwko uprzedmiotowieniu nie mniej silny niż niesprawiedliwość w podziale wspólnotowo wytwarzanych dóbr. Natomiast jedność kształtowana w drodze dyskursu, bez przesądzania o jego rezultacie, budzi respekt stanowiący odbicie wzajemnego szacunku dla podmiotowości jednostek zaangażowanych w ten proces. Jedność narzuconego dogmatu sprowadza się ostatecznie do podporządkowania słabszych silniejszemu, jedność negocjowanego kompromisu otwiera przestrzeń dla wielostronnej współpracy opartej na warunkach równości.

Wynikający z wyróżnionych pojęć jedności odmienny stosunek do podmiotowości człowieka implikuje także, że budowanie jedności według narzuconego dogmatu prowadzi do zamknięcia przestrzeni społecznej dla pewnych form realizowania indywidualnej wolności. W tym sensie wydaje się, że rozróżnienie na dwa pojęcia jedności ma charakter bardziej rudymenatarny od rozróżnienia na dwa pojęcia wolności. Jedność negocjowanego kompromisu implikuje otwarcie przestrzeni publicznej w taki sposób, aby szansę realizacji mógł w niej znajdować możliwie najszerszy zakres wolności indywidualnych. Dążenie do jedności zorganizowanej wokół narzuconego dogmatu opiera się na nieufności wobec jednostki i implikuje, że większy zakres spraw ma być przedmiotem regulacji za pomocą przymusu wobec indywidualnej podmiotowości. Dążenie do jedności w drodze negocjowanego kompromisu zaś polega na – zgodnym z agonistyczną koncepcją polityki – braku przesądzenia o rezultacie wspólnotowych negocjacji i o formach dopuszczania indywidualności do tego procesu; ma więc szansę wzbudzać respekt będący odwzajemnieniem respektu, jaki znajduje podmiotowość zaangażowanych jednostek.

Z obu tych pojęć wynika również różnica w podejściu do wielości, konfliktu i antagonizmu. Dążenie do budowania wspólnoty przez narzucanie jedności stoi w sprzeczności z podstawową tezą konsekwentnie agonistycznej koncepcji społeczeństwa, mianowicie z przekonaniem o konstytutywnej roli antagonizmu dla każdej ludzkiej wspólnoty. Zamiast tego zakłada, że warunkiem ich istnienia jest eliminacja wewnętrznych antagonizmów; założenie to popycha do eliminacji wielości i różnorodności, postrzeganych jako źródła antagonizmów. Różnica między dwoma pojęciami jedności jest więc także różnicą w podejściu do samej idei antagonizmu. Dążenie do jedności negocjacyjnej opiera się na świadomości, że zacieranie i eliminacja różnic oraz wynikających z nich antagonizmów jest niemożliwe i że może odnieść sukces tylko tymczasowy. Dążenie to zakłada, że antagonizmy są nie tylko destruktywne i że z tej racji należy je eliminować, ale mogą być konstruktywne i twórcze. Jedność narzucona jest więc despotyzmem, jedność negocjowana – demokracją.

Każda wspólnota może funkcjonować na dwa sposoby: pod dyktando autorytarnego ojca, szefa, nauczyciela, dyrektora, proboszcza, przewodniczącego, przywódcy, wodza, hegemonu lub eksperta, który nadaje jej cel i utrzymuje jej jedność za pomocą narzuconego wszystkim dogmatu. Ale też może funkcjonować przez dopuszczanie do głosu, na mniej lub bardziej równych prawach, każdego członka danej wspólnoty, nawet tych stojących „o wiele niżej” niż przywódca, pozwalając mu na udział w procesie definiowania tożsamości wspólnoty, celu jej istnienia i kierunku jej rozwoju. Taka wspólnota osiąga swą jedność w drodze negocjowanego kompromisu.

Jedność każdego identyfikowalnego organizmu społecznego, wielkiego czy małego, można osiągać na te dwa przeciwstawne sposoby. Wskazana różnica między tymi dwoma sposobami osiągania jedności dotyczy wszelkich form życia społecznego, małych i wielkich: rodziny, parafii, redakcji czasopisma, gminy, a także państwa i koalicji państw. Nie trzeba być Freudem, by wiedzieć, że rodzina popada w kłopoty i rozpada się rychlej, gdy ma autorytarnego ojca; a gdy się nie rozpadnie, to odbywa się to wielkim kosztem wszystkich jej członków. Nic tak nie budzi protestu parafian jak proboszcz, który traktuje ich jak grzeszne baranki stojące „o wiele niżej” od świętości ucieleśnionej w jego osobie. Każda tyrania państwowa, nawet ta (a raczej zwłaszcza ta!), która postrzega się jako pomazaną przez prawo natury, a ostatecznie prawo Boże czy niezłomne prawa dialektyki, prędzej czy później budzi w poddanych odruch protestu. Ten ludzki odruch w obronie własnej indywidualnej czy kolektywnej podmiotowości obalił już niejedno imperium.

Moc, która obala próby narzucenia jedności siłą, tkwi w ludziach. Ludzie bowiem pragną doświadczać swej podmiotowości podług własnego rozumu. Pragnienie to jest szczególnie silne zwłaszcza wtedy, gdy przestrzeń tego doświadczenia jest im odbierana wbrew ich woli. Innymi słowy, źródło stabilności wspólnot ludzkich prędzej znajdziemy nie w zamknięciu przestrzeni za pomocą narzuconego dogmatu, lecz w takim jej otwarciu, dzięki któremu jednostki zyskają możliwość kształtowania siebie – i samej tej przestrzeni – odpowiednio do własnych wyobrażeń o tym, kim i jak chcą być, a także o tym, jak winna wyglądać przestrzeń, w której pragną się poruszać.

Interpasywność

Interaktywność znana jest jako pojęcie teoretyczne i realne zjawisko społeczne, które pojawiło się dzięki technologicznemu rozwojowi mediów oraz zwiększającej się ich roli społecznej i politycznej. Interaktywne funkcjonowanie mediów to skutek stworzenia, otwarcia i poszerzenia dostępu do przestrzeni publicznej dla ludzi, którzy uprzednio byli wpisani jako bierni odbiorcy w jednostronny odbiór komunikatów nadawanych przez innego (czy „Wielkiego Innego”) i pozbawieni możliwości ekspresji i kreatywności, a więc możliwości realizacji swej podmiotowości. Cel ten został w pewnym stopniu zrealizowany dzięki nowoczesnym sposobom komunikowania. Wraz z osiągnięciem tego celu jednak pojawił się spontanicznie fenomen odwrotny – interpasywność.

Interaktywność wymaga podejmowania określonych działań za pośrednictwem relacji do czegoś lub kogoś, by wypełnić określone zadanie lub obowiązek. Interpasywność natomiast pozwala *zaniedbać* określone działania, by zrobić coś zupełnie innego, albo też pozostać zupełnie pasywnym. Warunkiem zaistnienia interpasywnego stosunku jest więc posiadanie czegoś lub kogoś, co (kto) zamiast nas wykona zaniechaną przez nas czynność. Jakkolwiek interpasywność nie należy do pojęć szeroko znanych, to jest ona znacznie bardziej wszędobylska niż można podejrzewać. Nasza interpasywność codzienna przejawia się w naszych relacjach do różnych przedmiotów i osób, np. do naszych bliskich, do autorytetów życia publicznego, a także – nade wszystko – do postaci życia politycznego, duchowego i praktycznego, funkcjonujących w przestrzeni publicznej.

Przejawia się ona na przykład w naszym stosunku do lekarzy, którzy często funkcjonują świadomości ludzkiej jako ktoś, kto ma zadbać o nasze zdrowie – za nas i bez naszego znaczącego udziału. Podobnie interpasywny bywa nasz stosunek do nauczyciela, o którym sądzimy, że ma obowiązek wyposażenia ucznia w określoną wiedzę bez jego starań. Przejawia się w naszych relacjach do kapłana, od którego spodziewamy się wykonania – za nas i w naszym imieniu – określonych czynności sprzyjających naszemu zbawieniu, zazwyczaj pod warunkiem wykonania niezbyt absorbujących gestów. Ujawnia się również w naszym stosunku do funkcjonującego w mediach komentatora politycznego, od którego zazwyczaj oczekujemy, że – za nas i w naszym imieniu – sformułuje i wyrazi ocenę rzeczywistości politycznej, zwalniając nas z tego zadania, choć odpowiednia aktywność w tej sferze jest w naszym interesie.

Istotne znaczenie ma fakt, że interpasywnym relacjom towarzyszy zazwyczaj wymiana określonych dóbr; zazwyczaj jest to bezpośrednia lub pośrednia wymiana pieniądza. Sądzimy więc, że opłaciwszy lekarza, nauczyciela, kapłana, polityka czy kosmetyczkę, skuteczniej nakłonimy ich do wykonania czynności lub zadań leżących w naszym interesie, które z natury rzeczy są naszym obowiązkiem wobec siebie samych. Komodyfikacja stosunków społecznych sprzyja nasilaniu się zjawiska interpasywności, ale także odwrotnie: poszerzenie się sfery interpasywności sprzyja rozwojowi komodyfikacji stosunków społecznych.

Agorafobia publiczna

Dzięki swej otwartości przestrzeń publiczna jest, z jednej strony, miejscem, w której człowiek może doświadczać swojej autonomii, podmiotowej sprawczości i odpowiedzialności, a także kształtować je w konfrontacji z innymi, którzy wkraczają do tej samej przestrzeni. Zarazem jednak, z drugiej strony, dokładnie z tych samych powodów, tj. wskutek swej otwartości, a także wskutek jej rozmiarów we współczesnych społeczeństwach, znacznie poszerzonych dzięki nowoczesnym środkom transportu i łączności, przestrzeń ta budzi opór i lęk, który jest zasadniczo lękiem przed konfrontacją z innym. Jakkolwiek istnienie otwartej przestrzeni publicznej jest obszarem potencjalnego i faktycznego doświadczenia indywidualnej wolności oraz negocjowania wspólnotowej jedności, to rodzi zarazem zjawisko, które można okre-

ślić mianem publicznej agorafobii, prowadzącej do dobrowolnej, samorzutnej bezwolności, podmiotowej bierności i unikania odpowiedzialności.

Interpasywność jest w istocie nazwą dla zjawiska obejmującego tę drugą stronę efektu otwartości przestrzeni publicznej. Mówiąc ogólnie, interpasywność jest dobrowolną rezygnacją z wkraczania do przestrzeni publicznej, która została otwarta dzięki realizacji politycznego i technologicznego potencjału nowoczesnych społeczeństw o kulturze liberalno-demokratycznej. Psychologiczny mechanizm interpasywności rodzi się więc w sytuacji, gdy kultura liberalno-demokratyczna, której celem było i pozostaje nadawanie, przywracanie i wzmacnianie podmiotowości jednostek ludzkich, wiedzie do odwrotnego rezultatu: jednostkowa podmiotowość ulega atrofii i osłabieniu wskutek samej wolności wyboru, którą ludzie uzyskali w otwartych liberalnych społeczeństwach i o którą kiedyś walczyli.

Częścią odpowiedzi na pytanie o źródła interpasywności wydaje się to, że coraz większa liczba upodmiotowionych i obdarzonych prawami i uprawnieniami jednostek odmawia udziału w przestrzeni publicznej i dobrowolnie rezygnuje z wkraczania do niej dlatego, że pragnie uniknąć trudu i ciężaru samodzielnego myślenia, wyrabiania sobie opinii i odpowiedniego podejmowania decyzji oraz działania. Postępują one tak, by zrzucić ten ciężar ze swoich barków całkowicie. Jednakże fakt, że to *robią* wynika stąd, że *mogą* to zrobić bez bezpośredniej i wyraźnej odczuwalnej szkody dla statusu i bezpieczeństwa swego społecznego bytowania. Rezygnacja z aktywnej partycypacji w przestrzeni jest możliwa dlatego, że wraz z nasilającą się komodyfikacją stosunków społecznych w sferze publicznej pojawiają się ludzie, instytucje czy urzędy, które oferują zdjęcie ciężaru partycypacji z jednostki i zastąpienie ich w ich obywatelskich zadaniach.

Zjawisko interpasywności jest szczególnie widoczne w relacjach jednostek do mediów komunikowania masowego. W procesie demokratycznym media odgrywają nieodzowną rolę: informują jednostki o wydarzeniach zachodzących w przestrzeni publicznej, wspomagając je tym samym w kształtowaniu ich opinii o nich i w podejmowaniu samodzielnych decyzji ekonomicznych, kulturalnych, politycznych, wyborczych, itp. Dzięki liberalnej zasadzie wolności słowa funkcjonują one również jako jeden z najważniejszych instrumentów społecznej kontroli nad przestrzenią publiczną. Działalność mediów, zwłaszcza jako organów kontroli społecznej, jest jednym z największych błogosławieństw liberalnej demokracji. Zarazem stanowi ono jednak jedno z największych jej zagrożeń. Zagrożenie to wydaje się być skutkiem nasilającego się zacierania w świadomości odbiorców przekazu medialnego różnicy między lokucyjnością i performatywnością komunikatów. Zatarcie to umożliwia bowiem traktowanie przekazu medialnego nie jako aktu lokucyjnego, oznajmującego, informacyjnego, mającego wspomagać samodzielne myślenie i postępowanie jednostki, lecz jako aktu performatywnego, tj. jako czegoś, co przez sam fakt swego zaistnienia *dokonuje* czegoś, co jednostki uznają za coś, co powinno być dokonane – przez nie same. Przesadny stopień performatywności, przypisywany przez odbiorcę komunikatowi informacyjnemu, prowadzi do uznania go za akt dokonania określonej czynności.

Nowy wymiar zjawiska onieśmienia jest dobrym przykładem skutków tej preparacji. Preparacja rzeczywistości, jak również pojawiających się w niej postaci, nasila bowiem między innymi coraz powszechniejsze psychologiczne zjawisko onieśmienia, odpowiedzialne za wspomnianą agorafobię publiczną. Media, z jednej strony, umożliwiają wkraczanie do przestrzeni publicznej ludziom posiadającym odpowiednie przygotowanie do tego; z drugiej jednak, prezentują przestrzeń publiczną w sposób spreparowany, jako zapełnioną przez ludzi obdarzonych umiejętnościami, których większość ludzi we własnym – mniej lub bardziej fałszywym (prawdziwym) – przekonaniu nie posiada. W ten sposób nasileniu ulega zjawisko psychologicznego onieśmienia, które skłania większość ludzi do wzbraniania się przed wkraczaniem do przestrzeni publicznej („wystawiania się na widok publiczny”), aby uniknąć rywalizacji z tymi, których postrzegają – na podstawie spreparowanego medialnego obrazu – jako lepiej do tego przygotowanych.

W większości przypadków ludzie nie wyzbywają się tego onieśmienia nawet na widok kompromitacji czy ośmieszenia się postaci dotychczas funkcjonujących w niej; w takich sytuacjach znajdują zadowolenie i samousprawiedliwienie np. w stwierdzeniu, że „ja bym się tak nie kompromitował”. Wiara w to, że ludzie już funkcjonujący w przestrzeni publicznej posiadają umiejętności, które uprawniają ich do funkcjonowania w przestrzeni publicznej w stopniu większym niż większość z nas, popycha nas do uznania, że troskę o własne interesy możemy powierzyć tym, których postrzegamy jako swoich reprezentantów obdarzonych tymi hipotetycznymi umiejętnościami, których nam brakuje. Jednym z paradoksów współczesnego życia politycznego jest to, że interpasywna rezygnacja z wkraczania do przestrzeni publicznej, znajdująca najbardziej dotkliwy wyraz w krajach liberalno-demokratycznych w nasilającej się absencji wyborczej, wynika z onieśmienia przed wkraczaniem do przestrzeni publicznej wskutek jej preparacji przez media, choć ich pierwotnym zadaniem było i pozostaje pobudzanie publicznej interaktywności.

Przeźnięć publiczną jednak nie znosi próżni. Dlatego w opuszczone miejsce w przestrzeni publicznej garną się chętnie ludzie o specyficznych cechach i predyspozycjach, pozbawieni zdolności do odczuwania podstawowego uczucia moralnego, jakim jest wstyd. Wkroczywszy do przestrzeni publicznej, natychmiast zamykają za sobą drzwi, by wzbroniwszy innym dostępu, pozostawić możliwie największy jej obszar wyłącznie dla siebie. Jedną z najczęstszych metod wzbraniania dostępu innym do przestrzeni publicznej jest zamykanie jej za pomocą różnych ideologii dyskryminacyjnych.

Przeźnięć publiczną, która, z jednej strony, jest samorzutnie opuszczana, z drugiej zamykana, z trzeciej zaś pozbawiana demokratycznej kontroli, staje się więc coraz częściej domeną ludzi wkraczających do niej nie w celu sprawowania kontroli nad nią w imię dobra wspólnego, lecz w imię własnego interesu.