

STANISŁAW CZERNIAK
IFiS PAN, Warszawa

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA JAKO KRYTYKA SPOŁECZNA

Uwagi wstępne. Kategoria „krytyki społecznej” kojarzy się na ogół z filozofią społeczną, polityczną czy ekonomią polityczną, o czym wiadomo dobrze od czasów Karola Marksa. Filozofia człowieka, rozumiana jako fragment obszernych całości doktrynalnych, by wspomnieć np. o tradycji arystotelesowskiej czy tomistycznej, miała charakter deskryptywny i jedynie linia demarkacyjna oddzielająca ją od etyki normatywnej mogła sugerować, że na straży ludzkich „dobrych uczynków” powinno stać „optymalne” społeczeństwo, którego idealny wzorzec mógł wyrastać z krytyki istniejących empirycznie całości społecznych. Tym tropem myślowym poszła już renesansowa refleksja utopijna.

W wieku dwudziestym myślenie antropologiczne było na ogół bliższe teorii poznania niż krytycznej filozofii społecznej, jak u Sartre'a jako autora *Bytu i nicości*. Wątki antropologiczne zazębiają się z krytyczną filozofią społeczną najwyraziściej w dorobku neomarksistowskiej teorii krytycznej. Klasycy szkoły frankfurckiej, tacy jak Max Horkheimer czy Theodor W. Adorno, rozwijają krytykę społeczną *par excellence*, odwołując się do kategorii antropologicznych jako swoistego kryterium ocenego w sferze społecznej. Zdaniem Axela Honnetha, aktualnego dyrektora Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem, powiązanie to stanowi swoistość doktrynalną teorii krytycznej¹ i charakteryzuje także stanowiska filozoficzne przedstawicieli drugiego pokolenia szkoły, zwłaszcza zaś Jürgena Habermasa, który kategorie „idealnej sytuacji mowy” oraz „apriorycznych warunków możliwości komunikacji międzyludzkiej” wykorzystywał w ramach swej krytyki „kolonizacji świata życia przez czynniki systemowe – władzy politycznej

¹ Por A. Honneth: *Społeczna patologia rozumu. Intelktualne dziedzictwo krytycznej teorii*, w: „Studia z filozofii niemieckiej” t. 5, *Szkola frankfurcka. Współczesna perspektywa* (red. nauk. S. Czerniak, J. Rolewski). Toruń 2010, s 33-40.

i rynku” charakteryzującej współczesny kapitalizm². W poniższych rozważaniach pragnę jednak obrać inny kierunek historycznofilozoficznych analiz.

Mówiąc o „antropologii filozoficznej” mam na myśli wyłącznie tzw. klasyczną antropologię filozoficzną XX wieku, za której twórców uznawani są powszechnie Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen. Oto kilka ogólnych uwag na temat tego, posiadającego dość spójną tożsamość doktrynalną, prądu filozoficznego³:

– Myśliciele ci szukali inspiracji teoretycznych w naukach biologicznych (zwłaszcza w etologii) i psychologicznych, takich jak teoria postaci⁴. Refleksja filozoficzna konfrontowana jest tu z zasady z dorobkiem nauk szczegółowych. Z drugiej strony jednak, samej antropologii filozoficznej przypisany zostaje metodologiczny status nadrzędny wobec wielu innych subdyscyplin filozoficznych. U Schelera antropologia filozoficzna dostarcza pojęć bazowych filozofii historii, kultury czy socjologii wiedzy⁵. W przypadku Plessnera czy Gehlena mamy do czynienia z ewidentnym umocowaniem teoretycznym antropologii filozoficznej w polu założeń filozofii społecznej. To ci dwaj myśliciele w szczególnym stopniu czynić będą zatem użytek z argumentacji antropologicznej w swych krytycznych wywodach odnoszących się do współczesnego życia społecznego. U obu tych filozofów pojawia się w tym kontekście następujący schemat eksplanacyjny: bazowe, kluczowe kategorie, takie jak „pozycjonalność ekscentryczna” (Plessner) czy „nadwyżka popędu” i potrzeba „odciążenia” (*Entlastung*) u Gehlena⁶, to punkt wyjścia diagnoz społecznych ukazujących „nieprzystawanie” danych struktur społecznych do modelu społeczeństwa uznawa-

² Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t II, tł. A. M. Kaniowski. Warszawa 2002, s 546-727.

³ Por. na ten temat S. Czerniak: *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*. Toruń, 2002, s. 22-32.

⁴ Por. S. Czerniak: *Gestalt Theory and Classical 20th- Century Philosophical Anthropology*, w: „Dialogue and Universalism”, nr 4/2015, s.115-131.

⁵ M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*, tł. zespół (red. nauk. S. Czerniak, A. Węgrzecki). Warszawa 1990, s 3-101.

⁶ Por. R. Michalski: *Homo defectus. Geneza i ewolucja antropologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*. Toruń 2013, zwł. s. 211-256.

nego za pewien wzorzec antropologiczny. Krytyka społeczna rozwijana jest na tle tej źródłowej diagnozy. Ponieważ stanowiskiem Gehlena w tym zakresie zająłem się szerzej w innym miejscu⁷, chciałbym skupić się w poniższych rozważaniach wyłącznie na poglądach H. Plessnera. Przedtem jednak warto poruszyć jeszcze dwie kwestie.

– Otóż byłoby niewątpliwym uproszczeniem twierdzić, że klasyczna antropologia filozoficzna XX wieku była swego rodzaju filozoficznym kryptonimem czy preliminariami do krytyki społecznej. Główne cele poznawcze, jakie sobie stawiała, miały charakter deskryptywno-rekonstrukcyjny. We wszystkich tych stanowiskach pojawia się opis hierarchii istot żywych (roślin, zwierząt, ludzi) oraz próba określenia swoistości bytu ludzkiego na tle bytów niższych w ontycznej hierarchii warstw czy szczebli życia. Szczególnie antropologia filozoficzna Plessnera stanowi, jak zauważają badacze przedmiotu, koncepcję winkrustowaną kategorialnie w szerszą perspektywę ideową filozofii życia czy też swoście rozumianej filozofii przyrody⁸. Zarówno Scheler, jak Plessner czy Gehlen zastanawiają się nad tym, czym ludzkie funkcje i kompetencje poznawcze, zwłaszcza percepcyjne, różnią się od zwierzęcych, na czym polega status charakteryzującego ludzi samopoznania, czym jest ludzki dystans poznawczy kulminujący w zdolności do zawieszania realizacji danych potrzeb biologicznych (Scheler określał człowieka mianem *Neinsagenkönnner* – istoty zdolnej do powiedzenia „nie”, do negacji własnego aktualnego status *quo* popędowego⁹). Wnioski płynące stąd dla krytycznej filozofii społecznej pojawiają się dopiero na drugim planie¹⁰, stanowią myślowe tło tych podstawowych rozważań o charakterze deskryptywno-systematycznym.

⁷ S. Czerniak: *Antropologia filozoficzna Arnolda Gehlena jako model krytyki społeczeństwa*. w: *Filozofia i Nauka* t. III/2015, s. 57-77.

⁸ Por. K. Chrobak: *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Warszawa 2014.

⁹ Por. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tł. A. Węgrzecki, w idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 103.

¹⁰ Scheler, w przeciwieństwie do obu pozostałych klasyków antropologii filozoficznej, nie podjął jednak tego rodzaju analiz krytycznych. Na temat możliwych przesłanek tego podejścia por. S. Czerniak: *Antropologia filozoficzna...*, op. cit., s. 59-60.

– Nie jest też tak, że krytyka społeczna stanowi jedyny czy bibliograficznie wyróżniony fragment analiz, które moglibyśmy określić mianem „szczegółowych aplikacji” antropologicznego pojęciowego instrumentarium. Wychodząc od niego, Plessner rozwija np. swą interesującą filozofię śmiechu i płaczu¹¹, a Gehlen poszukuje pewnych uogólnień o charakterze historiozoficznym¹². Niezależnie od tego jednak, trzeba podkreślić, że obaj ci filozofowie poświęcili krytyce społecznej osobne monografie¹³. Pora zatem na sygnalizowane już bliższe przyjrzenie się w interesującej nas kwestii stanowisku Plessnerowskiemu.

2. Kategoria pozycjonalności eks-centrycznej. Punktem wyjścia Plessnerowskiej antropologicznej koncepcji bytu ludzkiego jest „nietożsamość człowieka z samym sobą” nazywana przezeń „od-środkową pozycjonalnością”, zdolnością do uchwytowania samego siebie „z zewnątrz”, z punktu (jest nim dystansujące się „ja”), z którego widać różne „wcielenia” i „ucieleśnienia” tego, „czym się jest”. Plessner nie substancjalizuje owego ja, nie jest ono dla niego „duchem” w rozumieniu Schelerowskim, który podporządkowuje sobie energie cielesne; ma ono charakter aktowy, człowiek „jest” i zarazem „obserwuje” owo „jest”, uprzedmiotawia je, ale sam ów punkt obserwacyjny nie podlega już uprzedmiotowieniu. Plessner odwołuje się w tym kontekście wielokrotnie w swych publikacjach do różnic pomiędzy statusem ontycznym i poznawczym człowieka oraz zwierzęcia. Zwierzę jest „centryczne” – jego centrum nerwowe steruje jego cielesnością. Zwierzę „ma” ciało, włada nim w różnych sytuacjach związanych z zaspokajaniem potrzeb (przykładem polowania drapieżników) i „jest” ciałem (egzemplarzem określonego gatunku zoologicznego), ale „nie wie”, że jest jednocześnie jednym i drugim, i nie jest zdolne do „obserwowania” samego siebie

¹¹ H. Plessner: *Śmiech i płacz*, tł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty 2003.

¹² A. Gehlen: *O kulturowej krystalizacji*, tł. D. Raczkiewicz-Karłowicz, w: *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny* (red. B. Markiewicz). Warszawa 1995, s. 111-125.

¹³ Odnośną pracę Plessnera omówimy dokładnie w poniższych rozważaniach. Najbardziej znanym tekstem Gehlena z tego zakresu jest jego książka *Die Seele im technischen Zeitalter* z 1957 r., która ukazała się w tł. polskim pt. *Problemy socjologiczne w społeczeństwie przemysłowym*, w: A. Gehlen: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 223- 387.

w tej jednoczesności. Zwierzę poluje, ale „nie wie”, że jest polującym drapieżnikiem, że poluje w określony sposób, na określoną zdobycz *etc.* Plessner powie, że zwierzę nie sytuuje się nigdy „poza” sobą, tylko człowiek jest eks- centryczny, w aktach samowiedzy wykraczającej poza *modi* „bycia” i „posiadania”. Człowiek wie, że „ma ciało” i jednocześnie „jest ciałem” (wyobraźmy sobie biegacza, który steruje podczas biegu ruchami swego ciała, a jednocześnie wie, że dzisiaj biegnie mu się trudniej, bo np. złamał jakąś regułę dietetyczną dotyczącą jego ciała jako pewnego biochemicznego systemu). Jak pisał Plessner: „Wszelkie zadanie stawiane przed fizyczną egzystencją wymaga ustalenia równowagi pomiędzy byciem i posiadaniem, zewnętrżnością i wnętrzem”¹⁴.

Plessner wyciąga z tych ogólnych filozoficznych założeń konsekwencje posiadające bezpośrednie aplikacje na terenie refleksji społecznej. Taką funkcję doktrynalną spełniają wyeksplikowane przezeń główne zasady *humanum*, zwłaszcza zaś zasada „zapośredniczonej bezpośredniości” i „naturalnej sztuczności”. Wiążą się one ze sobą i stanowią swego rodzaju skrót kategoryalny ukazujący ludzką kondycję. Człowiek w swych kontaktach ze światem jest „zapośredniczony swą cielesnością”, czy ogólniej – zewnętrżnością. Nie istnieje jakkolwiek rozumiane poznanie „bezpośrednie”, ponieważ wszelkie poznanie jest zbiorem aktów poznawczych zakotwiczonych „w tym tu oto ciele” z jego fizjologicznym uposażeniem percepcyjnym. Inaczej uposażona biologicznie cielesność postrzegalaby inaczej świat. Podobnie w kontaktach międzyludzkich tym, co je zapośrednicza, są role społeczne nosicieli aktów komunikacji. Jestem postrzegany przez bliźnich zawsze w jakiejś spełnianej przeze mnie roli. To się wiąże *expressis verbis* ze wskazaną zasadą eks- centryczności. Gdy zwracam się do kogoś, jednocześnie „wiem, że się zwracam” i na tym poziomie samowiedzy ukazują mi się pewne reguły społecznej gry, których muszę przestrzegać. Działając, jednocześnie sam siebie definiuję jako podmiot działający właśnie w ten, a nie w inny sposób. Działanie jest zapośredniczone wiedzą o danym typie działania, o wiążących go normach. Komunikacja jest „bezpośrednia” wyłącznie w medium tego zapośredniczenia. Oczywiście, z takiej roli można się wyłamać, ale wtedy wkraczamy albo na te-

¹⁴ H. Plessner: *Śmiech i płacz*, op. cit., s. 37.

ren gry, aktorstwa w ściśle zdefiniowanych społecznie sytuacjach (*vide* karnawałowe odwrócenie ról), albo na teren indywidualnych patologii. Oba te wyjątkowe przypadki potwierdzają regułę, że życie społeczne *en bloc* zasadza się na stabilnej sieci ról społecznych.

Sytuację tę w nieco odmiennym jej aspekcie opisuje Plessnerowska reguła „naturalnej sztuczności”. Nie istnieje stan „bezwartkowej autentyczności ludzkiego bytu”. Jak komentuje to znawczyni twórczości Plessnera, Elżbieta Paczkowska-Łagowska; „Od-środkowość ludzkiej egzystencji sprawia, że żadna rola nie jest w stanie wyrazić człowieka w jego całości. Dystans wobec roli pozwala na przejście do innej roli, natomiast uwolnienie się od roli w imię autentyczności jest iluzją. Jest niemożliwe choćby ze względu na naturalną sztuczność ludzkiej egzystencji. Sytuacja wyobcowania jest naturalna, zatem poszukiwanie niezapomoczonego stosunku do drugiego człowieka „twarzą w twarz”, bez maski, należy traktować jako złudzenie, wbrew temu, co sądzi Heidegger i inni myśliciele źródłowi, daremnie poszukujący bezpośredniego bycia w „naturalnej naturalności” człowieka. „Naturalna naturalność” nie jest możliwa; natomiast nie mogąc sprostać naturalnej sztuczności swego działania, człowiek może łatwo popaść w sztuczną sztuczność”¹⁵.

Już w tym punkcie naszych rozważań moglibyśmy pokusić się zatem o sformułowanie pewnej metodologicznej dyrektywy ukazującej przejście od tak rozumianych pryncypiów antropologicznych na obszar krytycznej refleksji społecznej:

Jeśli uznać opisane zależności za pewien „antropologiczny model idealny”, to czy zawarte w nim kryteria ontyczne i poznawcze spełniane są jednakowo we wszystkich historycznych całościach społecznych? Innymi słowy, czy ludzka pozycjonalność eks-centriczna lub naturalna sztuczność artykułuje się jednakowo na poziomie dowolnej historycznej empirii życia społecznego? Na gruncie jakiego typu więzi społecznych człowiek jako istota eks-centriczna czuje się w najwyższym stopniu „u siebie”?

¹⁵ E.Paczkowska-Łagowska: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga. Warszawa 1994, s. 393.

Plessner zastanawia się nad tymi czynnikami w swej znanej i dyskutowanej nadal żywo pracy *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*¹⁶.

3. Antropologiczne granice wspólnoty. W pracy tej Plessner zagospodarowuje swe doświadczenia aktywnego uczestnika przeobrażeń społeczno-politycznych w Republice Weimarskiej po zakończeniu I wojny światowej. Konfrontacja z pierwocinami ruchu faszystowskiego (pucz Luddendorffa i Hitlera w Monachium), a także marksizującego proletariackiego ruchu rewolucyjnego (Czerwona Armia Ruhry) – z płaszczyzny odniesienia, jaką stanowiły dlań nader żywotne w owym czasie ruchy młodzieżowe i studenckie, w których działalność Plessner bezpośrednio się angażował¹⁷ – doprowadziła go do namysłu nad etyką społeczną (faszyzm i komunizm *versus* kapitalizm i społeczeństwo mieszczańskie z ich rozwiniętą etyką sfery publicznej). Główna idea tej książki to próba pokazania w języku antropologii filozoficznej, że zarówno faszyzm, jak i komunizm (pierwotnie Plessner zamierzał zatytułować swą książkę *Granice wspólnoty – krytyka etosu komunistycznego*¹⁸) natrafiają w sferze praktycznej realizacji głoszonych przez siebie ideałów na nieusuwalne granice, których źródłem jest antropologiczna kondycja człowieka znajdująca wyraz w określonych reakcjach psychologicznych. Diagnoza ta prowadzi Plessnera do przeciwstawienia wspólnoty (*Gemeinschaft*) – stawarzyszeniu (*Gesellschaft*) jako synonimowi społeczeństwa obywatelskiego w rozumieniu Hegłowskim i do przedstawienia argumentów na rzecz swoistej antropologicznej „wyższości” tego ostatniego.

W tradycji socjologii europejskiej pojęcia te ugruntował Ferdynand Tönnies, autor pracy *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Culturformen*

¹⁶ Tł. polskie, H. Plessner: *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tł. J. Merecki. Warszawa 2008. Por także: *Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte* (wyd. W. Eßbach i in.). Frankfurt /Main 2002.

¹⁷ Por. J. Fischer: *Posłowie do H. Plessner: Granice wspólnoty...*, op. cit., s. 172-174.

¹⁸ Por. *ibid.*, s. 173.

(1887)¹⁹. Jak pisze Jerzy Szacki, mamy tu do czynienia z zasadniczymi, ale przeciwstawnymi typami więzi społecznych: „Wspólnota łączy jednostki na zasadzie naturalnej i spontanicznej bliskości emocjonalnej, której najdoskonalszym przykładem są więzi rodzinne, w drugim w grę wchodzi wyrachowanie, umowa, wymiana wymiernych korzyści, na jakie się liczy wstępując w stosunki z innymi ludźmi. Wspólnota łączy ludzi jako pełne osobowości, ogarniając wszystkie dziedziny ich życia, stowarzyszenie natomiast łączy jednostki występujące w określonych rolach społecznych i dotyczy jakiejś jednej strony ich osobowości”²⁰.

Warto się zatrzymać pokrótce na różnicach podejścia Tönniesa i Plessnera. Tönnies, wprowadzając te kategorie, miał na myśli przede wszystkim różnicę pomiędzy społeczeństwami tradycyjnymi i przemysłowymi, a swą analizę wydaje się wpisywać w dziewiętnastowieczny spór o mechanizmy ewolucji społecznej: społeczeństwo jako stowarzyszenie pojawia się w czasie historycznym po wspólnocie i zadaniem badawczym socjologa jest wyjaśnienie przyczyn tego rodzaju przeobrażeń. Chociaż, z drugiej strony, nieobce jest mu również podejście typologiczne – na każdym etapie rozwoju społecznego (przynajmniej w odniesieniu do społeczeństw postanimistycznych) pojawiają się stosunki międzyludzkie o charakterze już to wspólnotowym, już to stowarzyszeniowym i wyodrębnione przezeń typy idealne miałyby służyć do ich szczegółowego opisu. W obu tych aspektach analizy te nie mają jednak krytycznego charakteru. Tönnies jako bezstronny badacz- socjolog „nie staje po stronie” żadnego z biegunów tej relacji. Obie te kategorie służyć mają w jego mniemaniu obiektywnemu namysłowi badawczemu pod szyldem socjologii teoretycznej.

Punkt wyjścia Plessnera jest inny: materiał socjologiczny stara się on wpisać w analizę o charakterze antropologiczno-etycznym. Nie rozpatruje wspólnoty jako typu więzi społecznych „wcześniejszych” historycznie, lecz skupia się na współczesnych przejawach więzi wspólnotowych (ruchy młodzieżowe, radykalne wspólnoty o ambicjach rewolucyjnych). Posługuje się także w samym opisie tych więzi społecznych

¹⁹ Tł. polskie: F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tł. M. Łukasiewicz. Warszawa 1988.

²⁰ J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa 2002, s. 444.

nie tyle językiem socjologii teoretycznej, co psychologii społecznej i antropologii filozoficznej. Interesować go będzie zatem również rzadko dyskutowany w podręcznikach socjologii typ więzi, określanej przezeń, w odróżnieniu od „wspólnoty krwi”, mianem „wspólnoty sprawy”, która nie pojawia się na bazie pokrewieństwa biologicznego, lecz „duchowej więzi – np. gotowości wspólnoty do ponoszenia ofiar dla siebie nawzajem i dla całości”²¹ i jest swego rodzaju „uczestnictwem w jednej i tej samej wartości”²². Rezultatem tej zmiany optyki jest ewidentnie krytyczny wydzźwięk analiz Plessnerowskich. Obie te kategorie nie stanowią dla niego bowiem „typów idealnych”, których rola poznawcza wyczerpywać miałyby się w realizacji teoretycznych ambicji deskryptywnych w sensie weberowskim. Plessner występuje w roli krytyka wspólnoty na gruncie swych przemyśleń antropologicznych. Przejdźmy zatem do zwięzłej charakterystyki tego, co wspólnotowe w ujęciu Plessnerowskim oraz do jego kategorii „granic wspólnoty”.

Jak pisał Plessner: „Wspólnota oznacza dla jej rzeczników szczytowy wyraz żywych, bezpośrednich relacji między ludźmi (...) Pojedyncza, zamknięta osoba rezygnuje z siebie, aby na nowo otrzymać swą niezależność z wyższego źródła bytu, z więzi wszystkich członków (...) Wszelkie ceremonie wtajemniczenia i przyjmowania, wszelkie oznaki przynależności do wspólnoty oznaczają ostatecznie zniesienie intymnej sfery osoby”²³. Plessner podkreśla wagę emocjonalnych źródeł wspólnoty, fenomenu społecznego, który określa mianem „emocjonalnego przywództwa”. Arystokratyzm i komunizm upodabniają się do siebie jego zdaniem w tym, że zakładają istnienie pewnego osobowego centrum, wzorcowej postaci, wokół której zamyka się cały krąg wspólnotowy. Patriarchalny dwór ziemiański nie różni się pod tym względem od komórki rewolucyjnej z silną osobowością przywódczą usytuowaną w jej centrum. Ale już tutaj pojawia się problem istotowego niejako ograniczenia tego rodzaju więzi społecznej. Otóż wszelkie próby jej uniwersalizacji, uznania, że wspólnotę może tworzyć nie tylko mała grupa skupiona wokół swego mistrza i darząca go „oddaniem”, którego

²¹ H. Plessner: *Granice wspólnoty...* op. cit., s. 50.

²² *Ibid.*, s. 57.

²³ *Ibid.*, s. 50, 51.

się od niej „domaga”²⁴, ale również całe narody skupione wokół swych przywódców czy też wręcz cała ludzkość jako wspólnota odwołująca się do swego wspólnego naturalnego rdzenia, „człowieczeństwa jako takiego”, któremu należna miałyby być miłość i cześć wszystkich indywidualów – sprowadzałyby się do przeceniania żywotności owych kreujących wszelką wspólnotowość międzyludzkich więzi emocjonalnych. Jak pisze Plessner: „Szansa urzeczywistnienia wspólnoty zmniejsza się wraz z prawdopodobieństwem miłości, tzn. wraz z rosnącym dystansem wobec indywidualnej rzeczywistości”²⁵. „Prawdziwa miłość” do ludzkości czy narodu jest wedle niego mało prawdopodobna i zależy od wielu kontyngentnych okoliczności. Owszem, powiada Plessner, w pierwszych dniach sierpnia 1914 Niemcy przeżyli zbiorowy akt emocjonalnego uczestnictwa w narodowej całości. Ale wybuch I wojny światowej i rozbudzone w jej pierwszych dniach emocje zbiorowe to była wyjątkowa sytuacja. I tutaj mieliśmy przy tym raczej do czynienia, jak dowodzi, jedynie z „usposobieniem skłonny do miłości”²⁶, a nie z miłością charakteryzującą np. wspólnoty rodzinne. Innymi słowy, fundujące wszelkie wspólnoty więzi emocjonalne nie są dowolnie rozciągliwe i wspólnota staje się sztuczna, a jednocześnie zagrożona w swym istnieniu tam, gdzie jej postulowany zakres wykracza poza charakteryzujący jednostki naturalny psychologiczny horyzont emocjonalnego uczestnictwa. Co więcej, Plessner wyostrza tę tezę do stwierdzenia, że wspólnoty niższego rzędu również dlatego nie mogą przeobrazić się, przykładowo, w „komunistyczną wspólnotę wszystkich ludzi”, ponieważ konstytuują się one stale wobec swego oponenta, „tła od którego się odróżniają, jakim jest sfera publiczna – tego wszystkiego, co «do nas nie należy», ale z czym trzeba się liczyć”²⁷. Zdaniem Plessnera, „nie jest możliwe, by wszyscy ludzie czerpali z jednego centrum miłości”²⁸, a intencje miłości „nie mogą być nadmiernie napięte”²⁹. Wspólnoty są więc najbardziej trwałe

²⁴ Ibid., s. 49.

²⁵ Ibid., s. 55.

²⁶ Ibid., s. 53.

²⁷ Ibid., s. 56.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., s. 57.

tam, gdzie konfrontują się z „nieusuwalnością sfery publicznej”, gdzie czerpią swą moc z owej opozycji, tam więc, gdzie „wtajemniczenie wspólnotowe” danej jednostki pozostaje w opozycji do „niewtajemniczenia” pozostałych uczestników życia społecznego. Plessner wydaje się zakładać, że tego rodzaju napięcie emocjonalnie regeneruje wspólnoty. Likwidacja natomiast sfery publicznej, np. w wymiarze narodowym, prowadziłaby do degeneracji wspólnoty, która doświadczałaby niejako wysychania źródeł swej emocjonalnej tożsamości związanej z tego rodzaju społeczną konfrontacją.

Inne ograniczenia wykazują, zdaniem Plessnera, wspólnoty, które zdefiniował jako „wspólnoty sprawy”. Mają one charakter intelektualny; to nie osoba przywódcy, lecz pewien typ „racji” na rzecz określonych wartości domaga się tu od jednostek czegoś w rodzaju duchowego posłuszeństwa. Osobowe centrum, jak dookreśla to Plessner, zostaje tu zastąpione przez „bezosobowe centrum rzeczowe”³⁰. Człowiek tworzy w tym przypadku wspólnotę przez „sвій udział w ponadindywidualnym duchu, a nie poprzez osobowe jądro swego bytu”³¹. Wspólnoty tego rodzaju, za których koronny przykład uznaje Plessner „racjonalistyczny komunizm”, charakteryzuje skłonność do „nieograniczonego rozprzestrzeniania się, gdyż powiązane są jedynie z formalizmem przekonywania”, a także „nacisk na pracę, gdyż wspólnota ta istnieje ze względu na rozwiązywanie trudności i tylko dzięki niemu trwa”³². Plessner, którego ideowe związki z tradycją filozofii życia, a zwłaszcza ze spuścizną W. Diltheya i G. Mischa³³, są niezaprzeczalne, upatruje granic owych wspólnot sprawy w dychotomii, którą nazywa „nieporównywalnością sfery życia i ducha”³⁴. O ile granica pierwsza, istotna dla wspólnoty irracjonalnej, ma charakter zewnętrzny, dotyczy rozmiarów wspólnoty i jej bycia zdaną na konfrontację z nie-wspólnotowym otoczeniem społecznym, o tyle granica druga jest niejako granicą „wewnętrzną”, oddzie-

³⁰ Ibid., s. 60.

³¹ Ibid., s. 61.

³² Ibid.

³³ Por. K. Chrobak: *Między naturą...* op. cit., s. 26-40.

³⁴ H. Plessner: *ibid.*, s. 65.

lającą „od indywidualnej rzeczywistości życia”³⁵. Życie jest zawsze bogatsze od wspólnotowej argumentacji ideologicznej. Jak uogólnia ten wątek myślowy Plessner: „Duch, który jest zawsze ograniczony, systematyczny i jednoznaczny, nie daje sobie rady z fragmentarycznym charakterem istnienia, nieuniknioną dwuznacznością sytuacji”³⁶. Autor *Granic* ma tu zapewne na myśli okoliczność, że kategorie i tropy argumentacyjne, które opisują duchowe jądro tego typu wspólnot sprawy, zawiodą jako technologiczne narzędzia określonych praktyk zbiorowych. W praktykach tych wyłaniają się bowiem nowe problemy, które nie mieszczą się w kategorialnych/argumentacyjnych sieciach ideologicznych i domagają się nowych pomysłów i rozwiązań. Te ostatnie zaś nie zawsze są spójne z ideologiczną tożsamością wspólnot i mogą stać się zaczynem ich niespójności i postępującego rozpadu. Wspólnoty sprawy wykazują tendencję do kreowania utopii jako ideowego jądra swej zbiorowej tożsamości i tam, gdzie myślenie utopijne ponosi porażkę w konfrontacji z rzeczywistością, natrafiają na naturalne granice nie tylko swej ekspansji, lecz dalszego trwania.

4. Sfera publiczna jako modus realizacji człowieka³⁷. **Ogólne założenia.** Koncepcja granic wspólnoty prowadzi Plessnera do pochwały stowarzyszenia jako konkurencyjnego wobec niej typu więzi społecznej. Filozoficzne założenia tej aprobaty mają charakter *par excellence* antropologiczny i można by je odnieść bezpośrednio do analizowanej uprzednio kategorii pozycjonalności eks-centrycznej. Potrzeba zachowania dystansu jest źródłową potrzebą antropologiczną. Człowiek dąży do wyrażenia swego wnętrza, ale już w samym owym ruchu wyrażania jest zawarte pragnienie pozostania w ukryciu. Człowiek dystansuje się od wszelkich formuł swej eksterioryzacji. Unika jednoznacznych autodefinicji. Jak pisze Plessner: „Chcemy widzieć siebie i chcemy, aby nas widziano takimi, jakimi jesteśmy, a zarazem chcemy pozostać ukryci i nieznanymi, gdyż poza wszelkimi określeniami naszego bytu drzemia niezgłębione możliwości innego bycia. Z tej ontologicznej dwuznaczności

³⁵ Ibid., s. 62.

³⁶ Ibid., s. 66.

³⁷ W swym głównym dziele *Die Stufen des Organischen* z 1929 Plessner tak właśnie określa ideę przewodnią swej wcześniejszej, omawianej w niniejszym artykule pracy.

z żelazną koniecznością wypływają dwie podstawowe siły życia duchowego : Pragnienie ujawnienia się, potrzeba uznania i skłonność do powściągliwości, wstydlivość”³⁸. Tylko w małych wspólnotach opartych na wzajemnej miłości swych członków(rodzina, erotyczne wspólnoty partnerskie) może zatem dochodzić do sytuacji, i to jedynie w wyjątkowych okolicznościach, iż indywiduum godzi się dobrowolnie na daleko idącą rezygnację ze swej intymności, na zawieszenie owej antropologicznej dwuznaczności wyrażania się i skrywania. Wspólnoty utopijnej sprawy, wspólnoty emocjonalne aspirujące do ogarniania swym zasięgiem całych narodów czy całej ludzkości nie stwarzają jednostkom takiej możliwości i narażają je na śmieszność tam, gdzie ich autoekspresja nie znajduje przeciwwagi w tendencji do zachowania intymności i ochrony własnej „potencjalności”. Tylko głęboka miłość, sądzi Plessner, potrafi uchronić jednostkę przed tego rodzaju śmiesznością. Jak zauważa: ”Gdy to, co psychiczne, odsłania się, poddając się prawu wyrażania, wówczas ulega spłaszczeniu oraz traci głębię i pełnię, bez których nie jest już tym, za co chce i za co powinno być brane. Wyraźnie traci siłę, która warunkuje i usprawiedliwia owo wyrażanie. To, co psychiczne, z konieczności traci na manifestacji, ale ponieważ nie może przeszkodzić tej utracie swej wagi i musi się jej bezradnie przyglądać, udaje, że jest nadal czymś więcej niż to, czym faktycznie jest. W ten sposób dochodzi do (...) śmieszności wszelkiego niepohamowanego wyrażania uczuć (...) [Tym można by tłumaczyć] fenomen kiczu, tj. dziwny fakt, że dzieła lub słowa, które wypływają z autentycznego przeżycia i poruszenia, sprawiają wrażenie fałszywych, płaskich, zużytych”³⁹. Przed śmiesznością braku dwuznaczności, skutkami patosu autoekspresji może, zdaniem Plessnera, uchronić człowieka – „forma”. Jego konkluzja w tym zakresie brzmi: „To, co duchowe, potrzebuje kompensacji owej utraty znaczenia, potrzebuje ubrania w formę, tak aby również na powierzchni mogło pozostać tym, czym jest w swej niewidzialnej głębi”⁴⁰.

³⁸ H. Plessner: *Granice...*op. cit., s. 76.

³⁹ *Ibid.*, s. 87, 88.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 87.

Warto się przyjrzeć bliżej tej konstatacji. Otóż, jak pamiętamy, teoretycy socjologii kojarzą więź stowarzyszeniową z istnieniem ról społecznych. To one stanowią zbiór „form” wszelkiego indywidualnego wyrazu. We wspólnotach dochodzi do „roztapiania się” ról społecznych we wszechobejmującym tyglu emocjonalnej wierności jednostek wobec przywódcy lub utopii. Jeśli nadal spełniane są w nich jakieś role społeczne, to tracą one całkowicie swe kontury w owym mechanizmie emocjonalnego podporządkowania się. Role nie są „indywidualnymi formami”, chroniącymi indywidua przed śmiesznością, lecz same stają się śmieszne w ich totalnym wpisaniu w funkcjonowanie wspólnoty. W ramach stowarzyszenia role są natomiast antropologicznym parawanem chroniącym jednostki przed ryzykiem zbyt daleko idącej ingerencji społeczeństwa w sferę ich niedefiniowalnej potencjalności. Jednostka pełniąc rolę X, ukrywa się niejako za tą maską, trwa w dystansie wobec niej, budując własną tożsamość na owym akcie dystansu: „Jestem носителем swej społecznej roli, a jednocześnie nie jestem „tylko” urzędnikiem, nauczycielem, biznesmenem, politykiem”. Rola pozwala na utrzymanie chwiejnej równowagi pomiędzy wyrażaniem i skrywaniem charakteryzującej, zdaniem Plessnera, byt ludzki jako taki. Wspólnota wymaga od jednostek „by wkraczając w jej obręb rezygnowały z owej intymności jaką daje rola społeczna poddająca się do pewnego stopnia indywidualnemu dysponowaniu. Indywidua tracą tu przywilej współdefiniowania swych ról, ponieważ wszystkie z nich stają się sprowadzalne do roli emisariusza wspólnej sprawy bądź nosiciela zbiorowych emocji fundujących wspólnotę wokół jej animatora. Role takie nie pełnią antropologicznej funkcji ochronnej, nie odsyłają do żadnego ukrytego potencjału jednostek. Indywidua w ramach wspólnot stanowią niejako wyłącznie „czyste” aktualizacje swej wierności fundamentom wspólnoty; ich antropologiczny potencjał zanika lub staje się wielkością śladową. Następuje tu anihilacja zasadzającej się na dystansie „formy indywidualnej”, którą Plessner zakorzenia w kondycji antropologicznej.

Po tym antropologicznym wprowadzeniu autor *Granic wspólnoty* przechodzi do bardziej szczegółowych analiz dotyczących głównych typów relacji społecznych, w których stowarzyszenie respektuje w wy-

miarze praktycznym zasygnalizowane wyżej aprioryczne wymogi kondycji ludzkiej.

5. Struktura sfery publicznej: ceremoniał, prestiż, dyplomacja, takt. Kategoriom użytym w tytule tego podrozdziału nadaje Plessner jednocześnie sens antropologiczny, psychologiczny i socjologiczny i ich szczegółowe omówienie wykraczałoby poza ramy naszych analiz. Będziemy starali się więc przede wszystkim powiązać je z wnioskami płynącymi z naszych dotychczasowych rozważań.

Stwierdziliśmy, że „poszukiwanie formy” jest nieodrodną cechą kondycji ludzkiej, główną zaś antropologiczną funkcją formy jest „zapewnienie jednostkom nietykalności”. Ceremoniał i prestiż to dla Plessnera społeczne „drogi”⁴¹, które do niej prowadzą. Ceremoniał ma charakter statyczny, tworzy „sztywny porządek życia, który chroni jednostkę”⁴². „Indywidualność włącza się w ceremoniał i podporządkowuje się mu, coś ogólnego łączy nieokreślony zbiór osób..., których zachowanie zostaje ujednolicone przez obiektywnie uregulowany charakter. Gdy płaszczyzny osobistych tarć zostają zredukowane do minimum, wzrasta pewność i godność postępowania”⁴³. Innymi słowy, ceremoniał czyni jednostkę nietykalną w ramach sieci relacji nazywanych przez Plessnera grą, w której coś „obowiązuje”, a coś „nie obowiązuje”⁴⁴ – nieprzestrzeganie reguł jest poniżające, a ich przestrzeganie utwierdza ludzką godność. Ceremoniał nadaje jednostkom „znaczenie zastępcze”⁴⁵ i ma charakter kompensacyjny dla indywidualności, które w społecznej grze „nie odsłania” wprawdzie swego niedefiniowalnego wnętrza, ale jednocześnie dana mu zostaje możliwość autoekspresji na arenie publicznej.

Prestiż, w odróżnieniu od ceremoniału, ma charakter bardziej indywidualny i – dynamiczny, stanowi „formę odrealnienia” ułatwiającą reagowanie na zmienne okoliczności życia społecznego. Nietykalność w ramach ceremoniału jest „formalno-abstrakcyjna”, prestiż „stwarza

⁴¹ Ibid., s. 97.

⁴² Ibid., s. 109.

⁴³ Ibid., s. 106.

⁴⁴ Ibid., s. 103.

⁴⁵ Ibid.

przestrzeń dla dążenia jednostki do potwierdzenia siebie”⁴⁶. Plessner pisze tu o „nietykalności indywidualnej, pochodzącej z osobowej natury, której nie da się zdefiniować jednoznacznie, siły, która sprawia, że jednostka cieszy się w swym otoczeniu kredytem zaufania i jest wiarygodna. W tej specyficznej dla danej osoby mglistej sile nimbu prestiż poprzedza jej czyny i plany, tworząc przestrzeń szacunku i wymagając go”⁴⁷. Zarówno ceremoniał zatem, jak i prestiż nadają jednostkom zastępczą formę jednoznaczności, czynią ich niedefiniowalne wewnątrz trwale rozpoznawalnym społecznie. Pozwalają im się kompensacyjnie potwierdzić, nie obnażając ich jednoczenie i nie likwidując ich intymności, jak się to dzieje we wspólnocie. Stanowią barierę dla postawy, którą Gehlen nazwuje patologicznym wywnętrzaniem się, ekshibicjonizmem psychicznym⁴⁸. Plessner wyraźnie to podkreśla: ”Potrzebujemy hamulca ze względu na nas samych,...potrzebujemy powstrzymania, zatamowania i tę ważną przysługę wyświadczają nam ceremoniał i prestiż przez respekt, jakiego się od nas domagają”⁴⁹. Podsumowując, mamy tu do czynienia z dwustronnie skierowaną funkcją antropologiczną. Ceremoniał i prestiż zapewniają indywidualu nietykalność, chronią przed uprzedmiotawiającym osądem otoczenia społecznego – a jednocześnie przed nimi samymi, stabilizują ich stosunek do samych siebie poprzez określone role społeczne – uczestnika ceremoniału, pewnej gry społecznej, czy też osoby obdarzonej prestiżem, a więc zobligowanej, na przykład, „do zachowania konsekwencji w zewnętrznie widzialnym zachowaniu”⁵⁰.

Sfera publiczna obejmuje, zdaniem Plessnera, ogół kontaktów społecznych, które nie są regulowane emocjami, sympatią bądź przekonaniami, jak we wspólnotach sprawy. To w tej sferze ludzie „zawierają znajomości”, np. prowadzą negocjacje polityczne, handlowe bądź konwersują ze sobą na spotkaniach o charakterze wyłącznie towarzyskim,

⁴⁶ Ibid.,s.109.

⁴⁷ Ibid. ,s. 110.

⁴⁸ A. Gehlen, *W kregu...*op. cit., s. 297.

⁴⁹ Ibid. ,s. 113.

⁵⁰ Ibid.,s.110.

„komunikując się ze sobą bez konkretnego celu”⁵¹. Dyplomacja i takt to dla Plessnera główne sposoby postępowania w tak rozumianej sferze publicznej. Dyplomacja, jak zakłada, dotyczy na ogół funkcjonariuszy reprezentujących centra władzy/aktywności politycznej bądź ekonomicznej dążących do ugody/umowy w jakiejś kwestii i polega na ochronie godności partnera negocjacji, nawet wtedy, gdy ich zakończenie jest wymuszane ukrytymi groźbami. Jest sztuką zachowania pozorów, nieupokarzania przeciwnika/partnera, o którym się zakłada, iż pozostaje on z nami w relacjach symetrycznych o tyle, iż również on „ma prawo” do owych „ukrytych groźb”. Ich przeczuwana obecność nie narusza prestiżu wszystkich negocjujących stron. Jak pisze Plessner : „Decydujące jest to, czy w trakcie dyplomatycznej gry dysponujemy tymi samymi środkami, którymi dysponuje również nasz przeciwnik”⁵². Nawet jeśli strony zgadzają się, że jest to jakaś forma walki, to wychodzą z założenia, że również „walka na śmierć i życie wymaga swej formy”⁵³. Plessner odwołuje się tu do historycznego przykładu dyplomacji Bismarcka w okresie poprzedzającym zjednoczenie Niemiec, dzięki której „rozszerzenie Prus jawiło się jako konieczne i usprawiedliwione i ...nie sprawiło wrażenia egoizmu jednego państwa”⁵⁴. Możemy dodać od siebie, że niemiecki filozof ma tu prawdopodobnie na myśli podkreślaną przez historyków okoliczność, iż Bismarck wprowadził wygrał wojnę austriacko-pruską w 1866 r. (słynna bitwa pod Sadową), ale nie wymusił na Austrii żadnych naruszających jej ówczesne granice państwowe koncesji terytorialnych czy dotkliwych kontrybucji, co przyczyniło się niewątpliwie do zajęcia przez Austrię względnej politycznej neutralności wobec powstającego w kilka lat później Cesarstwa Niemieckiego.

Takt natomiast to postawa charakteryzująca, jak to formułuje Plessner, „lżejsze gry”⁵⁵, typowe dla tzw. życia towarzyskiego, a nie relacji między państwami czy podmiotami gospodarczymi i jest rozumiany jako zasada uprzejmości, „która nie pozwala ani na zbyt wielką

⁵¹ Ibid., s. 142.

⁵² Ibid., s. 127.

⁵³ Ibid., s. 128.

⁵⁴ Ibid., s. 124.

⁵⁵ Ibid., s. 133.

bliskość, ani na zbyt wielkie oddalenie”⁵⁶. Takt umożliwił indywidualne traktowanie każdego człowieka, stanowi ”otwartą chęć dostrzegania innych, przy jednoczesnym usunięciu siebie z pola widzenia, mierzenia innych nie naszą, lecz ich miarą”⁵⁷; pozwalała nam ”wyczuć drugiego człowieka, lecz stanowi zarazem umiejętność ukrycia przed nim tego faktu, zasadza się na «oszczędności wyrazu»”⁵⁸. Wracając do tytułu swej pracy, Plessner konkluduje, że „radikalizm społeczny to etyka braku taktu”⁵⁹. Pojawia się na jej gruncie „fanatyzm prawa moralnego i uwielbienie jednoznaczności, faryzejski patos bezwarunkowej autentyczności w wyrazie”⁶⁰. Takt natomiast, podobnie jak dyplomacja, kieruje się przeciwstawną dewizą głoszącą, iż „nieprawda, która chroni, jest zawsze lepsza niż prawda, która rani”⁶¹.

Podsumowując można stwierdzić, iż Plessner przypisuje wszystkim tym czterem konkretyzacji sposobu życia w stowarzyszeniu (zachowania ceremonialne, skorelowane z prestiżem, dyplomatyczne, taktowne) w pewnym sensie funkcję warunku koniecznego utrzymania wewnętrznej równowagi sfery publicznej. Bez nich mogłaby ona zostać stopniowo wchłonięta przez ducha wspólnoty z jej kultem przemocy i bezwzględnej racji silniejszego (w sensie uprzywilejowanego narodu, cywilizacji czy klasy społecznej). Warto tu podkreślić, że o ile wspólnota sprawy opiera się, wedle Plessnera, na zakotwiczonym emocjonalnie prymacie wartości, w stowarzyszeniu respektowany jest prymat tego, co sytuacyjne w życiu społecznym. Każda sytuacja jest inna i w zależności od owego sytuacyjnego kontekstu, za każdym razem w swoisty sposób, będzie się w nią angażował prestiż jednostki, jej podejście dyplomatyczne czy takt. Działanie według uznanych za apriorycznie ważne wartości czy uniwersalnych norm etycznych obligujące jednostki do „jednoznaczności wyrazu”, nie zostawia natomiast takiego marginesu swobody działania i nie daje się pogodzić z chroniczną „dwuznaczno-

⁵⁶ Ibid.,s.135.

⁵⁷ Ibid.,s.135.

⁵⁸ Ibid.,s.139

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.,s.135.

ścią”, niedookreślonością cechującą egzystencję jednostki w sferze publicznej w rozumieniu Plessnerowskim.

6. Antropologiczne i socjologiczne pojęcie roli społecznej. Polemika Plessnera z Ralfem Dahrendorfem. Do problematyki tej powraca Plessner w opublikowanym w 1960 r. artykule *Die soziale Rolle und menschliche Natur*. Jest to tekst nader interesujący dla historyka idei, bo pokazuje, jak diametralnie mogą się zmieniać ich historyczne konteksty użycia. W *Grenzen...* Plessner wykorzystywał pojęcie roli w swym krytycznym przeciwstawieniu stowarzyszenia i pewnych szczególnych rodzajów wspólnoty. W *Die soziale Rolle...* obiektem jego krytyki staje się natomiast współczesne społeczeństwo kapitalistyczne z cechującą go, daleko posuniętą „funkcjonalizacją” ról społecznych, która prowadzi do zapoznania istotnych treści tego, co Plessner określa mianem „antropologicznego pojęcia roli”⁶².

Jego głównym, choć wspomnianym przezeń tylko raz i jedynie *en passant* adwersarzem jest w kontekście tych rozważań Ralf Dahrendorf, autor wydanej w 1958 roku pracy *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, która wzbudziła w owym czasie ogromne zainteresowanie interpretatorów i krytyków (pisali o niej m.in. A. Gehlen, H. Schelsky i J. Habermas). Stanowisko Dahrendorfa można by pokrótce streścić następująco:

– Społeczeństwa współczesne są złożonymi sieciami/systemami ról i pozycji społecznych definiowanych jako pewne funkcje. Pozycje społeczne są „pustymi miejscami”, które indywidua mogą zająć (pojęcie *achieved status* w terminologii T. Parsonsa). Do każdego tak rozumianego, z góry zdefiniowanego społecznie statusu społecznego są przypisane pewne społeczne oczekiwania („role”), które dana jednostka potrafi spełnić bądź którym nie jest w stanie sprostać – i naraża się na społeczną dezaprobatę. Sama jednostka jako taka, jej tożsamość budowana poprzez pewnego rodzaju antropologiczny dystans wobec roli, jak zakłada Plessner, schodzi tu całkowicie na dalszy plan.

– Jak opisuje tę sytuację Gernot Böhme: „Z jednej strony mamy tu do czynienia w wielością społecznie normowanych i merytorycznie

⁶² H. Plessner: *Soziale Rolle und menschliche Natur*, w : idem: *Diesseits der Utopie*, F/Main, s. 23-29.

określonych sposobów postępowania, z rolami, jakie może ogrywać konkretny człowiek, z drugiej z jednostką – jakby naga, merytorycznie określoną jedynie poprzez abstrakcyjną wolność sprostania lub niesprostania oczekiwaniom związanym z rolą⁶³.

– Dahrendorf określa tę sytuację jednostki jako „wyobcowanie”. To zawsze „inni bowiem decydują, czym ma być jednostka społecznie”⁶⁴. Stwierdza pewien źródłowy antagonizm pomiędzy tym, co społeczne i indywidualne. Autor *Homo sociologicus* używa w tym kontekście wręcz określenia, iż społeczeństwo jest z punktu widzenia jednostki czymś „irytującym” (*das Ärgernis, die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft*)⁶⁵. Jest to ujęcie całkowicie odmienne od Plessnerowskiego, w którym pojęcia tak pojmowanego „wyobcowania” i „antagonizmu” w ogóle się nie pojawiają, a istnienie w modusie roli społecznej jest dla człowieka pewnym egzystencjalnym *a priori*. Plessner nie definiuje roli poprzez pojęcie obłożonego sankcjami społecznymi „sprostania” jej wymogom, wynikającym z pojmowanego funkcjonalistycznie podziału pracy w ramach całości społecznej. Rola nie daje się zredukować do funkcji przypisanej jej w ramach owej całości, lecz jest definiowalna wyłącznie w odniesieniu do odślaniająco/skrywających funkcji, jakie spełnia wobec niezgłębialnej ludzkiej subiektywności i potencjalności. Mamy tu zatem do czynienia z przeciwstawnymi określeniami „funkcji” ról społecznych.

Plessner ma świadomość tych różnic i stara się je pojęciowo zidentyfikować w swym artykule. Stwierdza, że we współczesnej socjologii amerykańskiej, której założeniami teoretycznymi wydaje się inspirować Dahrendorf, antropologiczne i funkcjonalistyczne pojęcia „roli społecznej” zlewają się znaczeniowo ze sobą. Co więcej, na pierwszy plan może wysuwać się tu, podobnie jak u Heideggera (w jego koncepcji *das Man*), alienujący aspekt wszelkiego bytu społecznego – to, co społeczne, to „że „się postępuje” tak, a nie inaczej, może zagrażać ludzkiej egzystencji „autentycznej” (Heideggerowska kategoria *Eigentlichkeit*), która zatracą się w rolach społecznych nawet wtedy, gdy jednostka jest usatysfakcjo-

⁶³ G. Böhme: *Antropologia filozoficzna*, tł. P. Domański. Warszawa 1998, s. 120.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ R. Dahrendorf: *Homo sociologicus*. Opladen 1958, s. 18, 20.

nowana osiągnięciem przez siebie stopniem doskonałości w społecznym praktykowaniu ról⁶⁶. W społeczeństwie opisywanym przez Dahrendorfa jednostki utożsamiają się z rolami do tego stopnia, iż ich tożsamość całkowicie wyczerpuje się w świadomości typu: „Osiągnąć sukces społeczny poprzez sprostanie danej roli”. W momencie, w którym pojawia się doświadczenie porażki w tym zakresie – jednostka zaczyna przeciwstawiać się społeczeństwu, alienować odeń. Plessner dostrzega u genezy tego podejścia Marksowską ideę samowyobcowania człowieka, który winien „pojednać się sam ze sobą”⁶⁷ w przyszłej „wolnej wspólnocie producentów” wyzwolonej z trybów kapitalistycznego urzeczowienia. Role zdegradowane zostają w kapitalizmie do ich aspektu alienującego, są narzucane z zewnątrz jednostkom, jak wartość wymienna towaru. Dopiero Marksowski „skok” z królestwa konieczności do królestwa wolności mógłby oddać niejako w ręce jednostek z powrotem ich społeczną tożsamość, albowiem przestałaby być ona z góry wyznaczana przez sieć urzeczowionych funkcji społecznych. Pisząc o społeczeństwie jako *Ärgernis* Dahrendorf – zdaje się zakładać Plessner – ulega temu utopijnemu heglowsko-marksowskiemu wezwaniu do antropologicznego samopojednania. Wywody te niemiecki filozof wieńczy konkluzją, że „sfery prywatności nie można zrównać ze sferą wolności w pozaspołecznym sensie”, ponieważ ludzka „wolność rodzi się wraz z grą społecznych ról”⁶⁸. Bronione przezeń antropologiczne pojęcie roli społecznej zasadza się na jedności momentu „formy”, która zawsze reifikuje (jest czymś naturalnie „sztucznym”) i indywidualnej wolności, która dochodzi do głosu wyłącznie w tym zapośredniczającym ludzką niezgłębialną subiektywność medium eksterioryzacji. Jakkolwiek pojęta koncepcja historycznego „skoku” do sfery wolności zapoznaje ów ścisły związek pomiędzy wolnością jednostki i jej konieczną sztucznością/urzeczowieniem poprzez usankcjonowane społecznie formy wyrazu.

7. Próba podsumowania. Zrekonstruowana w powyższej próbie koncepcja Plessnerowska rodzi wiele znaków zapytania, lecz wyczerpująca odpowiedź na nie wymagałaby w gruncie rzeczy napisania kolej-

⁶⁶ Por. H. Plessner: *Soziale Rolle*, op. cit., s. 34.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 31.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 35.

nego artykułu. Poniżej chciałbym ograniczyć się zatem do wymienienia najważniejszych, moim zdaniem, kierunków tej wartej podjęcia dyskusji.

A. Praca Plessnera ma charakter eseistyczny i wiele poruszonych w niej kwestii domagałoby się dookreślenia i chociażby terminologicznej precyzacji. Pierwszym przykładem z brzegu może być kategoria „ceremoniału”. Plessner wpisuje ją w kontekst swych rozważań poświęconych stowarzyszeniu. Ale również wspólnoty kreują i przywiązują się do swych ceremoniałów i warto by określić dokładniej wchodzące tu w grę strukturalne i funkcjonalne różnice.

B. Jeden z wniosków, jaki płynie z Plessnerowskiej krytyki Dahrendorfa, sprowadzałby się do twierdzenia, że nie każda postać społeczeństwa obywatelskiego stanowi niszę społeczną respektującą Plessnerowskie antropologiczne pryncypia. Jaki status ma zatem sama kategoria „stowarzyszenia” w filozofii Plessnerowskiej – deskryptywny czy normatywny? Nie jest to jasne, ponieważ w *Grenzen...* Plessner wydaje się, jak stwierdziliśmy, odwoływać do społeczeństwa obywatelskiego (podobnie zresztą jak do wspólnoty) jako do pewnych historycznych realności. Tymczasem stanowisko Dahrendorfa pokazuje, że współczesny kapitalizm nie jest stowarzyszeniem w wąskim rozumieniu Plessnerowskim, ponieważ role społeczne tracą w nim swe przypisywane im przez Plessnera funkcje antropologiczne. Co więcej, można by postawić hipotezę, że ów żywiący się mentalnością wszechobecnej konkurencji „kapitalizm osiągnąć” staje się bardziej wspólnotą niż społeczeństwem obywatelskim w kategoriach Plessnerowskich, bo o wiele więcej na jednostkach „wymusza” w trybie skierowanych wobec nich ściśle zdefiniowanych oczekiwań niż im „pozwala”, np. w sferze ich autoekspresji czy budowania suwerennych tożsamości. To społeczeństwo nie jest już zbiorem różnego typu kreatywnych „gier”, jak zakładał Plessner w *Granicach wspólnoty*, lecz systemem zakorzenionym w zachowaniach strategicznych w rozumieniu Habermasowskim⁶⁹, o ściśle reglamentowanych wewnętrznych funkcjach jego poszczególnych elementów składowych. Skoro współczesny kapitalizm jest jednak właśnie taki, gdzie

⁶⁹ Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t 1, tł. M. Kaniowski. Warszawa 1999, s. 165.

„ukryło się” we współczesnej przestrzeni historycznej Plessnerowskie społeczeństwo obywatelskie wraz z jego „sferą publiczną”? Warto by zatem postawić kwestię, czy kategorie Plessnerowskie miały od początku charakter Weberowskich modeli idealnych (zbliżając się do odnośnych kategorii Tönniesowskich w pewnym ich rozumieniu), czy też to dopiero przeobrażenia historyczne i swego rodzaju „wynaturzenia” współczesnego społeczeństwa obywatelskiego sprawiły, że jego opis Plessnerowski zatracił swój empiryczny charakter i stał się rodzajem normatywnego wzorca ocennego w rodzaju tych, których używają przedstawiciele teorii krytycznej? Warto by w tym duchu porównać podejście Plessnera jako autora *Grenzen...* oraz *Soziale Rolle...* z podejściem np. J. Habermasa, autora pracy *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Habermas stawia tę kwestię otwarcie i pisze o „apriorycznych warunkowaniach” moralności, o „uniwersalnej etyce gatunku ludzkiego”, używa w tym kontekście, i to w znaczeniu normatywnym, także terminu „tego, co transcendentalne”⁷⁰. W swym głównym dziele, *Die Stufen...*, Plessner również odnosi się do aprioryczno-modelowego charakteru swych analiz⁷¹. Oba omawiane przez nas teksty Plessnerowskie trzeba by zatem poddać dokładniejszej diagnozie metodologicznej w tym zakresie, oraz ustalić pojawiające się tu linie demarkacyjne pomiędzy ujęciem deskryptywno-empirycznym oraz apriorycznym i modelowo-normatywnym.

C. Plessnerowskie określenie „granice wspólnoty” jest dwuznaczne. Czy chodzi tu po prostu o wskazywany przez nas fenomen przestrzennej i kwantytatywnej „nierozciągłości” wspólnot, czy też o ogólniejszą konstatację, że wspólnota jako taka wykazuje „antropologiczne granice”, z którymi nie mamy do czynienia w przypadku stowarzyszenia? Wchodzimy tu na teren badawczy, którego Plessner nigdy głębiej nie penetrował – antropologicznego statusu relacji emocjonalnych w małych wspólnotach, np. w dualnych relacjach matki do niemowlęcia, grupach pracowniczych czy wspólnotach o statusie prawnym (takich jak różne-

⁷⁰ Por. J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2003, s. 47-49.

⁷¹ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1975, s. 114.

go rodzaju mniejszości). Czy także w tych relacjach zachowuje wartość Plessnerowska reguła eks-centrycznej pozycjonalności i poszukiwania „formy”? Czy mamy tu do czynienia z rolami społecznymi zasadzającymi się na regule autodystansu i czy na gruncie takich relacji jednoczesnego „wyrażania” i „zasłaniania się” mogą być wyrażane i zaspakajane pewne rudymenarne, a zarazem antropologicznie niezbywalne potrzeby emocjonalne jednostek (głównie potrzeby uznania – uznania emocjonalnego w rodzinie, a zwłaszcza w relacji: dorosły opiekun – dziecko, uznania prawnego w odniesieniu do mniejszości, uznania indywidualnych osiągnięć w miejscu pracy – które analizuje w swej twórczości wspomniany Axel Honneth⁷²)? We współczesnej literaturze przedmiotu problem ten rozpatrywany jest także jako kwestia emocjonalnych fundamentów instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Zakłada się, że jednostki muszą zostać poddane uprzednio emocjonalnej socjalizacji w tego rodzaju „dowartościowujących emocjonalnie” wspólnotach, by móc stanowić kompetentne podmioty społeczeństwa obywatelskiego z jego siecią ról społecznych czy regułami sprawiedliwości w rozumieniu Johna Rawlsa⁷³. Czy kwestie te daje się wszakże sensownie rozpatrywać w języku antropologii Plessnerowskiej, zwłaszcza zaś na gruncie kategorii wykorzystanych przezeń w *Granicach wspólnoty*?

⁷² Por. A. Honneth, *Walka o uznanie*, tł. J. Duraj. Kraków 2012, s. 90- 128.

⁷³ Por. *Erneuerung und Kritik. Axel Honneth im Gespräch*(wyd. M. Basaure i in., F/Main 2009 , s. 131-134.