



Studia z Polityki Publicznej

ISSN: 2391-6389

aklimcz@sgh.waw.pl

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

Polonia

Szulczewski, Grzegorz

Sfera publiczna w ujęciu antropologii politycznej Helmuta Plessnera

Studia z Polityki Publicznej, vol. 4, núm. 1, 2017, pp. 9-24

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

Winiowa, Polonia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=663771564001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sfera publiczna w ujęciu antropologii politycznej Helmuta Plessnera

Streszczenie

W artykule została zaprezentowana i poddana analizie koncepcja sfery publicznej, którą przedstawia H. Plessner w swoich pismach, szczególnie powstałych w latach 20. XX w. Do nich należy główne jego dzieło napisane w 1923 r. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Wspólnota i społeczeństwo to wedle autora dwie formy organizacji życia zbiorowego. Ukazanie ich istotnych elementów różnicujących stworzyło, wedle Plessnera, potrzebę refleksji z zakresu filozofii człowieka, którą przedstawił w napisanej w 1961 r. pracy *Pytanie o conditio humana*. Powstała w ten sposób spójna koncepcja antropologii politycznej. W jej polu Plessner podjął się zadania refleksji nad sferą publiczną. Wkraczamy w nią w momencie pełnienia funkcji zawodowej w społeczeństwie. Wedle Plessnera należy ocalić neutralność zachowań w sferze publicznej w obliczu zapędów do jej kolonizacji ze strony wspólnoty związku czy sprawy. Znaczenie koncepcji sfery publicznej przedstawione przez Plessnera, poprzez zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwa związane z aspiracjami wspólnot, sięga daleko poza próbę zrozumienia w kategoriach naukowych wydarzeń politycznych w Niemczech w latach 20. XX w. Dzisiaj analiza Plessnera nabiera aktualności.

Słowa kluczowe: antropologia polityczna, wspólnota, społeczeństwo, sfera publiczna

Public sphere within the framework of Helmut Plessner's political anthropology

Abstract

The author of the article presents and analyzes the concept of the public sphere which was created by Plessner in the twenties of the twentieth century. It includes the main work of Plessner written in 1923, *The Limits of Community: A Critique of Social Radicalism*. This book presents two forms of public life organisation: community and society. Plessner shows the important differences in the understanding of the role of the individual

in these two forms of human collectivity organisation. Plessner creates its own versions of anthropology for understanding the possibility of different treatment of individuals in the community and in society. He presented this concept in the paper entitled *Conditio humana* in 1961 which represents one of the main works of political anthropology in the twentieth century. His research effort focuses on the presentation of the role of the public sphere in the social life. Its important characteristic is neutral behavior of people performing the roles in social life. According to Plessner, there are two types of community: a blood-based type and an ideal-based type both of which aspire to control the public sphere. The meaning of Plessner's concept is very broad; both for explaining the totalitarianism creation in Germany as well as for discovering a deeper sense of political changes in the modern world.

Keywords: political anthropology, community, society, public sphere

Panowanie przez z górą 30 lat doktryny neoliberalnej miało poważne konsekwencje zarówno w wymiarze życia społeczno-politycznego, jak i indywidualnego. Był to czas stabilnej demokracji parlamentarnej sprowadzającej się do rządów partii politycznych otrzymujących raz na kilka lat w wyborach legitymację do sprawowania władzy. Tym samym uprawianie polityki znalazło się w gestii partii politycznych, a nie obywateli. Podstawą tego było powszechne przyjęcie spojrzenia neoliberalnego na aktywność jednostki, która powinna sprowadzać się do prywatnej maksymalizacji korzyści czerpanej z aktywności w „wolnej gospodarce rynkowej”. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że antyczny wzór *bios politikos* został zastąpiony przez *homo oeconomicus*.

Nieprzerwany atak na rolę państwa w gospodarce z pozycji obrony wolnego rynku przyczynił się do wyniesienia ponad wszystko sfery prywatnej, w tym prywatności i kreacji własnych indywidualnych projektów życiowych. Spowodowało to deprecjację wymiaru egzystencjalnego bycia z innymi i ucieczkę do sfery prywatności. Nastąpił proces depolityzacji społeczeństwa, ale nie tylko w wymiarze niezaangażowania w życie polityczne. Również sfera życia publicznego konstytuowana przez nasze uczestnictwo w niej traciła na znaczeniu w życiu przeciętnego obywatela.

Jednak, na szczęście, w naukach społecznych, w tym naukach o polityce publicznej, trwały nieprzerwanie dyskurs i praca badawcza nad życiem publicznym. Warto zatem dzisiaj, w okresie światowego przełomu polegającego na odzyskiwaniu przez społeczeństwa zawłaszczonych przez partie polityczne sfery życia politycznego, przedstawić rozważania ukazujące wagę sfery publicznej i naszej w niej działalności, oraz stałych, jak ukazuje artykuł, zagrożeń związanych z zakusami jej kolonizacji.

Jednym z najlepszych przykładów refleksji z zakresu antropologii politycznej służących do zrozumienia samej specyfiki wymagań działalności w sferze publicznej, i to stanowi tezę artykułu, jest koncepcja antropologii politycznej Plessnera. Opierając się w swojej analizie sfery publicznej na wypracowanym w tym czasie rozróżnieniu na wspólnotę i społeczeństwo, Plessner w sposób inspirujący uchwycił jej istotę i stworzył możliwość nazwania stale ponawiających się zagrożeń jej prawidłowego funkcjonowania.

Rozważania o wspólnocie i społeczeństwie jako postaciach organizacji życia ludzkiego

Napięcia i wstrząsy polityczne w końcowym okresie istnienia Republiki Weimarskiej zainspirowały trzech wielkich badaczy: socjologa Ferdinanda Tönniesa, filozofa Maxa Schelera i antropologa Helmuta Plessnera do refleksji nad ich przyczynami. W tym celu stworzyli oni koncepcję różnic pomiędzy organizacją życia w ramach wspólnoty i społeczeństwa. Na podstawie tych rozważań udało się Plessnerowi w nowy sposób scharakteryzować sferę publiczną i zadania, jakie powinny być w niej realizowane.

Badacz nigdzie nie definiuje wprawdzie sfery publicznej, ale pojmuje ją w sposób odbiegający od przyjętego rozumienia w ramach socjologii, antropologii społecznej i nauk politycznych. Nie jest ona bowiem sferą publiczną w uznanym ujęciu, zdominowanym przez definicję J. Habermasa. Sfera publiczna, wedle Plessnera, nie jest przede wszystkim sferą, w której wchodzimy w relacje o naturze politycznej, nie jest sferą, która jak głosi przyjęta definicja „pozwala jednostkom na komunikowanie swoich roszczeń i przekonań w taki sposób, by wpływać na decyzje podejmowane w imieniu zbiorowości, do której przynależy”¹. Rozumienie sfery publicznej w ujęciu Plessnera różni się znacznie od trzech współczesnych opisów i definicji przedstawionych przez J. Osińskiego w porządkującym definicyjnie artykule *Sfera publiczna i sfera prywatna – w poszukiwaniu modus vivendi*². Wedle autora można wyróżnić trzy tradycyjne definicje sfery publicznej. Jak głosi definicja pierwsza: „związki, zrzeszenia, stowarzyszenia, towarzystwa, kluby, poszczególni obywatele czy społecznościowe »sieci« lokalne i regionalne, realnie tworzą swoją aktywnością sferę publiczną”³. „Drugi sposób definiowania sfery publicznej oznacza dość ściśle

¹ K. Gadowska, J. Winczorek, *Sfera publiczna – funkcje, dysfunkcje, normy oficjalne i nieoficjalne*, „Studia Socjologiczne” 2013, 1(208), s. 5.

² J. Osiński, *Sfera publiczna i sfera prywatna – w poszukiwaniu modus vivendi*, w: *Polityka publiczna we współczesnym państwie*, red. J. Osiński, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2014, s. 22–26.

³ Ibidem, s. 23.

powiązanie jej z realnie istniejącą sferą szeroko rozumianej samorządności i aktywności obywatelskiej o niesformalizowanym charakterze⁴. I wreszcie w trzecim znaczeniu: „Istnienie sfery publicznej uznaje się za pewien stan idealny, do którego należy dążyć”⁵. Podsumowując rozważania J. Osińskiego, E. Jabłońska trafnie ujmuje: „Jeśli chcielibyśmy na podstawie tych trzech teorii zastanowić się nad określeniem »publiczne«, oznaczałoby ono to, co jawne, otwarte, wiadome dla każdego i oparte na zasadzie równości w sensie dostępu. J. Osiński, odwołując się do przedstawionego schematu, określił cechy charakterystyczne sfery publicznej. Są nimi: otwartość, powszechna dostępność, transparentność i egalitarność”⁶. W tym sensie sfera publiczna wiąże się z aktywnością życia społeczeństwa obywatelskiego.

Natomiast pojmowanie sfery publicznej przez Plessnera zbliża się bardziej do definicji sfery publicznej związanej z pełnieniem funkcji zawodowej w społeczeństwie. Wyodrębniona ona zostaje w opozycji do sfery prywatnej, ale jest jednocześnie w koniecznym z nią związku. Tylko dzięki roli społecznej zapewnione zostają środki do życia prywatnego i jednocześnie świat życia prywatnego konstytuuje się jako przeciwieństwo uczestnictwa w życiu publicznym. „Odgrywający rolę lub nosiciel roli społecznej nie jest z nią tożsamy, można go jednak pojąć w oderwaniu bez zagubienia jego człowieczeństwa. To, co zasadniczo i w każdej chwili gwarantuje mu rola – prywatną egzystencję, sferę intymności – nie tylko nie znosi jego bytu, lecz dopiero mu go zapewnia. Tylko w innym zyskuje on samego siebie”⁷.

Republika Weimarska była niemieckim tworem państwowym powstałym po katastrofie pierwszej wojny światowej, w której klęska Niemiec doprowadziła do upadku Cesarstwa Niemieckiego. Charakteryzowała się ona rozbudowaną siecią instytucji życia publicznego, w tym kadrami urzędników państwowych na skalę nienotowaną dotąd w historii Niemiec. Były one bowiem modernizowane i uzyskały swój mocarstwowy charakter pod przewodnictwem Prus mających długą historię militarno-biurokratyczną.

Wedle Plessnera wspomniana wyżej katastrofa dziejowa Niemiec i poszukiwanie nowych rozwiązań administracyjno-państwowych w czasach przejściowego, jak się okazało potem, tworu – Republiki Weimarskiej – wymagała odpowiedzi na pytania z kręgu filozofii państwa i prawa, jak również filozofii społecznej, a nawet rozwinięcia problematyki antropologiczno-filozoficznej. Chodziło o to, by na początku

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 25.

⁶ E. Jabłońska, *Polityka publiczna we współczesnym państwie. Sprawozdanie z konferencji Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie*, „Studia i Prace KES” 2015, nr 1 (21), s. 253.

⁷ H. Plessner, *Soziale Rolle und menschliche Natur*, w: J. Fischer, *Posłowie*, w: H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 181.

zrozumieć naturę człowieka, następnie ukazać, jak tworzy organizacji ludzkiej, w tym przede wszystkim wspólnota i społeczeństwo, wypływają z tej natury, by ostatecznie, w ramach głębokiego namysłu nad istotą sfery publicznej odkryć nowe możliwości jej organizowania.

Sam Plessner jako obywatel i patriota o poglądach liberalnych wiązał z realizacją tych zadań głębsze nadzieje. Chodziło o zapobieżenie niebezpieczeństwu wykorzystania sfery publicznej dla budowy ustroju totalitarnego. Niestety, jak wiemy z historii, nie udało się powstrzymać dojścia Hitlera do władzy i zawłaszczenia sfery publicznej przez nazistów.

Jego rozważania nad zachowaniem neutralności w sferze życia publicznego nawiązywały, jak już wspomnieliśmy, do koncepcji specyfiki życia społecznego w ujęciu Tönniesa i Schelera. Wedle Plessnera życie społeczeństwa tak rozumianego, jak przedstawiają je Tönnies i Scheler realizuje się za pośrednictwem sfery publicznej. Dlatego warto przypomnieć, co wynikało z analiz antropologiczno-socjologicznych społeczeństwa w ich ujęciu.

Dla Tönniesa społeczeństwo cechuje bezosobowa, bezuczuciowa więź. Jednostki w społeczeństwie łączą jedynie chłodne, ekonomiczne kalkulacje, a ich działanie oparte jest na umowach regulowanych przez system formalno-prawny ukonstytuowany na arbitralnej woli prawodawcy, woli określającej dozwolone postacie działania. Jednostki w relacjach społecznych traktują siebie i innych jako istoty zdolne jedynie do myślenia i racjonalnego działania, w tym sensie na płaszczyźnie społecznej nieważny jest ich indywidualny charakter i własny ciężar doświadczeń. Uczestniczą one bowiem w życiu społecznym poprzez pełnienie funkcji społecznych.

Podobnie Scheler prowadzący badania nad istotą uczuć podkreśla, że rzeczywistość społeczna nie dopuszcza ich do głosu. Przeciwnie, wszelkie okazywanie uczuć, jak też istnienie więzi emocjonalnych stają się w wymiarze społecznym czymś problematycznym. Nie wyobrażamy sobie impulsywnego sędziego i potępiamy za nepotyzm kogoś preferującego osoby, z którymi łączy go głęboka więź emocjonalna. Co więcej, zgodnie z Tönniesem również Scheler uważa, że zbiorowość ludzką jako społeczeństwo charakteryzuje branie w nawias różnic między jednostkami wpływających z różnych doświadczeń życiowych i kręgów tradycji, w jakich one się wychowały. Za sprawą tego abstrahowania od różnic, każdy członek społeczeństwa jest sobie równy, co stanowi podstawę sformułowania i funkcjonowania systemu prawnego.

Natomiast, jak przyznają zgodnie Tönnies, Scheler i Plessner, zupełnie inne relacje panują w obrębie wspólnoty. Na oznaczenie słowa wspólnota Niemcy używają słowa: *Gemeinschaft*.

Dla Tönniesa to szczególnie, osobowy związek: pokrewieństwa, sąsiedztwa, jak i przyjaźni, oparty na więzi uczuciowej, pełen zażyłości. Przenika on całe życie

osobiste, mając na nie przemożny wpływ. Więzy wspólnotowe tworzy wola organiczna współbycia, wzajemnej troski o innych i o wspólnotę.

Scheler z kolei jako fenomenolog ukazuje, że wspólnotę spajają wspólne doświadczenia życiowe. Dlatego podkreśla ich wagę i używa terminu „wspólnota życiowa” – *Lebensgemeinschaft*. Różne formy doświadczenia życiowego, choć przeżywane indywidualnie, wspierają powstanie wspólnotowego doświadczenia wyrażonego w tradycji i zwyczaju. Do nich w szczególnych momentach dziejowych odnoszą się poszczególne jednostki, jak i cała wspólnota. W takich przeżyciach zbiorowych, wedle Schelera, jednostki i cała wspólnota najbardziej doświadczają, że istnieją w sferze duchowej. To właśnie bowiem w tych szczególnych, często dramatycznych, a rzadziej niestety pełnych entuzjazmu momentach dziejowych odnosi się ona do idei dobra, szlachetności, prawdy czy wolności. Jednostka, jak podkreśla Scheler, jest związana ze wspólnotą życiową (*Lebensgemeinschaft*) szczególną więzią zażyłości, budzącą silne więzi solidarności między członkami wspólnoty. To rodzaj nazywanej przez Schelera reprezentatywnej solidarności (*vertretbare Solidarität*). Los każdej z osób wspólnoty nie jest obcy innym członkom wspólnoty i każdy z jej reprezentantów, członków czuje się za nią odpowiedzialny. Tym samym w ramach wspólnoty odpowiedzialność indywidualna staje się jednocześnie współodpowiedzialnością, jak również, co podkreśla Scheler, odpowiedzialnością wobec samej wspólnoty za swoje postępowanie. Te odpowiedzialności powołuje do obowiązywania wola organiczna, a nie wypływają one z umów czy postulatów powinności formułowanych przez racjonalistyczną etykę personalistyczną ani arbitralną wolę prawodawcy. Tym samym z dotychczasowej analizy wynika, że organizacja życia zbiorowego w formie społeczeństwa ma swoje oświeceniowe (rozum) pochodzenie, a wspólnota – romantyczne (uczucia).

Plessner znacznie rozbudowuje analizę istoty wspólnoty. Wedle niego „wspólnota oznacza dla jej rzeczników szczytowy wyraz żywych, bezpośrednich reakcji między ludźmi, relacji uzasadnionych ich byciem i wolą. Jej istotnymi cechami są autentyczność i spontaniczność...”⁸ i dlatego może ona tworzyć ruchy społeczne występujące przeciw dotychczasowym skostniałym układom politycznym w demokracji parlamentarno-partyjnej. Wspólnoty cechuje wiara w siłę niezapośredniczonych relacji międzyludzkich.

Na początek skupia się Plessner na charakterystyce dwóch możliwości budowy wspólnoty. Jedna z nich ukonstytuowana jest na związkach krwi czy szerzej na naturalnych związkach przynależności, na przeżyciu swojskości, zażyłości, związków

⁸ H. Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 50.

uczuciowych. Wspólnota tego typu, zwana przez Plessnera komunizmem narodowym⁹, sięga, jak już zauważyli Tönnies i Scheler, w swojej genezie do idei romantyzmu. Komunizm narodowy wyznacza adresata i „granice możliwości miłości i tworzenia miłości, zbiegają się one z granicami ludu (w tym sensie komunizm narodowy konstytuuje się w ramach wspólnoty krwi), człowiek nie może nawet odczuwać pokusy skierowania swojej miłości ku szerszemu kręgowi”¹⁰. Ma to z jednej strony pozytywny charakter, gdyż wyznaczone są ściśle i konkretne granice miłości, odpowiedzialności, zażyłości. Dzięki temu rodzi się poczucie bycia w realnych związkach emocjonalnych, co prowadzi do silnej tożsamości jednostki, jak i identyfikacji samej wspólnoty. Z drugiej strony wspólnota oparta na związkach krwi, więzach rodzinnych czy plemiennych, czyli wspólnota naturalnego pochodzenia, ma tendencje do wykluczania innych, obcych, którzy mogą się stać wrogami. Przyznawanie uprzywilejowanej pozycji własnej rasie, grupie, narodowi czy współcześnie, dodajmy, własnej płci, niesie z sobą bowiem niebezpieczeństwo egoizmu wspólnotowego i szowinizmu oraz może prowadzić do powstania wspólnoty zamkniętej.

Drugi typ wspólnoty ukonstytuuje zaangażowanie w sprawę (*Sachgemeinschaft*), krzewienie idei rozumu spełniającego się w realizacji określonych planów przebudowy życia indywidualnego i społecznego. Tego typu wspólnota, jak podkreśla również Plessner, opiera się na zgoła przeciwstawnej tradycji niż wspólnota naturalnego pochodzenia – na tradycji oświecenia. Przenika ją wiara, że wszyscy ludzie jako istoty rozumne zdolni są do porozumienia dzięki prowadzeniu między sobą dialogu opartego na racjonalnej argumentacji. Wspólnota sprawy konstytuuje się zatem przez uczestnictwo w jednej i tej samej rozumnej naturze ludzkiej. Ludzie w ramach tej wspólnoty traktują siebie jako *animalna ratio*, ale jak zauważa Plessner, „w jedności wszystkich i ponad wszelkimi różnicami, w człowieczeństwie, w ogólnej naturze ludzkiej, w humanitarności, jest według niej naturalne prawo narodów i jednostek do zapominania o swoich granicach i naturalny obowiązek ich przekraczania”¹¹. Dlatego bycie rozumnym staje się postulatem o charakterze normatywnym. „We wszystkich

⁹ Plessnerowi chodzi, gdy używa nazwy komunizm, nie o konkretne partie polityczne i ich ideologie, a o światopogląd pewnej wspólnoty. Słowo komunizm pochodzi bowiem od słowa *communis*, co oznacza wspólny, ogólny, powszechny. Dlatego lepszym tłumaczeniem byłoby: doktryna wspólnoty internacjonalistycznej.

¹⁰ H. Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 50.

¹¹ Wspólnota sprawy często konstytuuje związki dzięki wspólnemu zaangażowaniu w sprawę emancypacji, w imię panowania rozumu. Charakteryzuje ją pełna otwartość, prowadząca do bezbronnej otwartości społeczeństwa, silne dążenie do modernizacji, gdzie to, co nowe jest atrakcyjniejsze od tego, co pochodzi z tradycji. Prowadzi to do niebezpieczeństwa dogmatycznego stawiania wszystkiego na szali nowości. Poszanowanie odmienności, w ramach charakteryzowanej przez Plessnera wspólnoty sprawy, prowadzi do skrajnego indywidualizmu, w tym, jak obserwujemy współcześnie, do poszukiwania nowej tożsamości, czego wyrazem może być negocjowanie z samym sobą nawet cech dotąd biologicznych.

sporach jednorodna natura ludzka zgodnie z jej mniemaniem o sobie gwarantuje bowiem pokojową zgodę dzięki temu środkowi, jakim jest przekonywanie. Dlatego w medium rozumu i intelektu, w którym ostatecznie musimy szukać i odnaleźć wszelkie przekonania (opierają się one bowiem na racjach) tkwi zobowiązujący element człowieczeństwa¹². Opiera się on zatem na nigdy niespełnionej, wedle Plessnera, idei realizacji postulatów rozumu uniwersalnego. Fałszywe jest, niestety, zbytne pokładanie nadziei w spełnieniu tej idei, gdyż w życiu człowiek jest uwikłany w partykularne doświadczanie kształtowane przez kulturę i tradycję. I one determinują, jak zauważył Plessner, w dużym stopniu zachowania ludzkie, w tym odniesienie do innych. Wspólnota sprawy niesie z sobą optymizm ducha oświeceniowego. W wyniku przeświadczenia o uczestnictwie w rozumie wszystkich ludzi rodzi się postulat ponadnarodowego, pokojowego zbratania, jedności ludzkości.

Utopijne przeświadczenie o realizacji idei uniwersalnego rozumu i powszechnego zbratania nazywa Plessner komunizmem internacjonalistycznym. Stanowi on doktrynę racjonalistycznej wspólnoty sprawy opartej na abstrakcyjnych ideach, misji lepszego życia, wolnego, wyznaczanego przez wskazania rozumu. Cechuje go „pokusa skierowania swojej miłości ku szerszemu kręgowi”¹³, ogarniającej całą ludzkość. Od strony doświadczenia miłości uwikłany jest on „w sprzeczność nadmiernie napiętej intencji miłości”¹⁴. Wikła ludzi w nieokreślony, utopijny, wedle Plessnera, postulat miłości do wszystkich mieszkańców Ziemi. Traktowanie człowieka jedynie jako *animal rationale* jest podstawą nowego braterstwa, dążenia do spełnienia idei uniwersalnego rozumu, do dialogu i do wzrostu tolerancji dla różnic. Związane z tym jest też zacieranie granic, które eliminuje nie tylko przynależności do naturalnych wspólnot pochodzenia, ale również do tradycji, lokalności, do tego, co określa pojęcie zakorzenienia. Jak sądzi Plessner, wspólnota sprawy „nie zamyka się na zewnątrz (jak wspólnota więzi), lecz odcina od głębi, nie oddziela od nieokreślonej sfery publicznej, lecz od indywidualnej rzeczywistości życia”¹⁵.

Wspólnota naturalnej przynależności i wspólnota sprawy mają zatem – każda z osobna – swoje zalety i wady. Na pewno do wad zalicza Plessner „niebezpieczeństwo fanatyzmu” (wspólnota sprawy) i „niebezpieczeństwo izolacji” (wspólnota naturalnej przynależności)¹⁶. Mimo że obie wspólnoty się zwalczają, cechuje je również podo-

¹² H. Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 58.

¹³ Ibidem, s. 57.

¹⁴ Ibidem, s. 50. Jak dalej zauważa Plessner: „Z powodu nadmiernego rozszerzenia poczucia odpowiedzialności, które prowadzi do nadmiernego rozszerzenia wiary w rozum, wiary w społeczną i polityczną siłę przekonywania wiele rzeczy w świecie uległo już załamaniu”. I dodaje „Najbardziej brzemiennej w konsekwencje ludzkim złem jest bowiem brak miary”. Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 62.

¹⁶ Por. ibidem, s. 55.

bieństwo. Obie są ekskluzywne, w sensie: odgradzające, wykluczające. Zarówno brak wspólnych cech krwi, miejsca narodzin czy współcześnie określonej płci wyklucza innych, niemogących zdobyć tej cechy biologicznej czy też jednorazowo historycznie danej, np. pochodzenia narodowego. Z drugiej strony, komunizm internacjonalistyczny, czyli wspólnota sprawy, również wyklucza – tylko inaczej. Wyklucza bowiem niewtajemniczonych w sprawę i tych, którzy okazują brak działania na jej rzecz. Co gorsza, o tym, kto spełnia kryteria wspólnoty naturalnej przynależności lub sprawy do bycia jej prawdziwym członkiem decyduje wąskie grono przywódców lub totalizująca opinia wspólnoty.

Plessner pragnął badać wspólnotę w sposób nieuprzedzony, ale pozostaje krytyczny: należy, jak pisze, „posuwać się aż do pozytywnych granic wspólnoty..., aż do miejsca, w którym wspólnota staje się nieznośna i pozbawiona godności”¹⁷. Według Plessnera największym nieszczęściem jest, gdy wspólnota naturalnej przynależności czy sprawy stara się wkroczyć w sferę życia publicznego, nadając mu własny porządek. To niebezpieczeństwo radykalizmu wspólnot spełniły bolszewizm i faszizm. „Tezę (tego) radykalizmu jest bezwzględność, perspektywą – nieskończoność, patosem – entuzjazm, temperamentem – żar”¹⁸. Obie wersje wspólnoty są, według Plessnera, cenne, ale gdy utrzymują się w swoich granicach i nie wygrywa w nich radykalizm przekształcający je w totalne wspólnoty głoszące, że wszyscy powinni do nich należeć i poza nimi nie ma miejsca na inną organizację życia zbiorowego. Radykalizm jest niebezpieczny, gdy udaje się mu wizję wspólnoty przenieść na organizację społeczeństwa, nie pozostawiając innym możliwości znalezienia w tym nowym tworze życia zbiorowego.

Antropologiczne motywy kształtowania form zbiorowości ludzkich

Na pytanie, dlaczego jednak człowiek pragnie z jednej strony anonimowości i dystansu, czyli traktowania go jako członka społeczeństwa, a z drugiej strony wchodzi w silne emocjonalnie więzi zażyłości z innymi, sięgające aż po intymność w ramach wspólnoty, sam Plessner jest w stanie odpowiedzieć dopiero, gdy zgłębi naturę ludzką, budując swoją oryginalną wersję antropologii. Jest ona zatem konieczna, by zrozumieć potrzebę ukonstytuowania dwóch form, porządków zbiorowości, a mianowicie społeczeństwa i wspólnoty. Kim jest zatem człowiek, skoro ujmuje siebie

¹⁷ Ibidem, s. 67.

¹⁸ Ibidem, s. 7.

w ten dwojaki sposób i tym samym tworzy dwa rodzaje związków ze zbiorowością? To słynne Plessnerowskie pytanie o *conditio humana*.

W odpowiedzi Plessner odwołuje się do stworzonej przez siebie koncepcji ekscentrycznej pozycjonalności osoby ludzkiej. Z jednej strony, w przeciwieństwie do zwierząt, człowiek nie tyle jest wtopiony w środowisko, co przeciwnie, stanowi świadome siebie centrum, odrębne od świata przyrodniczego i społecznego. W ten sposób zajmuje w nim określoną, własną pozycję. Ale jest ona z drugiej strony szczególnego rodzaju. Człowieka charakteryzuje bowiem według Plessnera stałe dystansowanie się do własnego ciała i jego potrzeb, od determinacji płynących z otoczenia, tradycji, pozycji społecznej i wychowania. „Człowiek zaspokajając swoje pierwsze potrzeby tworzy potrzeby drugiego stopnia, wtórne, przesuwając zakres swych potrzeb, do czego zmusza go praca. Powstaje świat dóbr, przedmioty użytku, mieszkania, ubiory, broń, ozdoby, zapasy pożywienia, przyrządzane potrawy. Zwierzęta utrzymują się w cyklu popędu i spełnienia zawsze na tym samym poziomie. Natomiast człowiek mimo tej samej zasadniczej dynamiki odrywa się od podłoża i dzięki sztucznie stworzonym środkom wznosi na wyższy poziom. Może teraz albo ustabilizować ten stan, albo podjąć od nowa proces przesuwania i przekształcania swoich potrzeb”¹⁹. Potrafi on również spojrzeć na siebie i swoje wytwory obiektywizującym spojrzeniem z zewnątrz. Doświadcza on siebie jako podmiotu, ale jednocześnie tylko on jest w stanie uczynić swoje własne życie przedmiotem refleksji, patrząc na nie w dodatku krytycznie. Człowiek zatem w najgłębszym „ja” przeżywa siebie jako odrębność i indywidualność, a z drugiej strony jest on ekscentrykiem w specyficznym nadanym mu przez Plessnera sensie. „Chcemy widzieć siebie i chcemy, aby nas widziano takimi, jakimi jesteśmy, a zarazem chcemy zostać ukryci, nieznani, gdyż poza wszelkim określeniem naszego bytu, drżącą niezgłębioną możliwością innego bycia. Z tej ontologicznej dwuznaczności z żelazną koniecznością wypływają dwie podstawowe siły życia duchowego. Pragnienie (*Drang*) ujawnienia się, potrzeba uznania i (przeciwnie pragnienie) skłonność do powściągliwości, wstydlivość”²⁰. Z jednej strony przeciwstawiamy się wszelkim próbom uprzedmiotowienia nas, a z drugiej sami na siebie patrzymy jako na obiekt. Mamy więc ambiwalentny stosunek do siebie. Na tym polega kondycja ludzka (*conditio humana*) charakteryzowana przez ekscentryczną pozycjonalność.

Ta dwojakość przeżywania siebie prowadzić ma wedle Plessnera właśnie do dążenia, by z jednej strony uczestniczyć sercem we wspólnocie, a z drugiej rozumem dystansować się od swej indywidualności, traktując siebie i innych jako jedną z wielu

¹⁹ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988, s. 80.

²⁰ H. Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 76.

takich samych istot. Ten ambiwalentny stosunek do siebie, ten ruch od zażyłości do pragnienia anonimowości wyjaśniać mają dwoistość organizacji życia społecznego w postaci wspólnoty, ale i społeczeństwa. Dwoistość własnej natury, ekscentryczna pozycjonalność, sprzeczne dążenia do zażyłości i do dystansu oraz to, że uważamy siebie za centrum świata, a z drugiej strony widzimy swoje słabości budzą, wedle Plessnera, jednak także tęsknotę za znalezieniem jakiegoś złotego środka umacniającego tożsamość osobową. Plessner pisał: „chodzi o to, aby człowiekowi w całej rozciągłości jego duchowej egzystencji zalecić takie postępowanie, które przy maksimum szczerości i bezpośredniości zapewnia maksimum zabezpieczenia przed niszczącą ironią spojrzenia, przy maksimum duchowego bogactwa wzajemnych relacji zapewnia maksimum wzajemnej ochrony”²¹. I dalej podkreślał, że „wszystko musi być oczywiście uporządkowane przez centrum, przez istotowe centrum całej osoby, a nie przez jedną warstwę jej egzystencji, ani tylko przez serce, jak potocznie nazywamy owe źródłowe centrum, ani tylko przez głowę”²².

Charakterystyka sfery publicznej i jej zadania według Plessnera

Plessner poszukuje strefy chroniącej człowieka od niebezpieczeństw nie tylko zbytńskiego odkrycia swojej osobowości i pokusy włączenia się w życie wspólnoty aż do zatracenia siebie, ale także traktowania siebie jako tylko jednej z wielu takich samych jednostek społeczeństwa.

Badacz ten zadaje pytanie: „Czy nie istnieje coś trzeciego, coś takiego, co mogłoby przyczynić się do pojednania i wieść ku przyszłości?”²³, dodajmy, oprócz skrajnych przeciwstawień wspólnota–społeczeństwo. Na początek zauważa, że już analiza ducha wspólnotowego ujawnia odrębny obszar życia społecznego: „Pomiędzy biegunami wspólnoty – wspólnoty krwi i sprawy – rozciąga się ogromna przestrzeń wciąż politycznie i ekonomicznie nieuchwytniej i niejako nieokreślonej sfery publicznej (...)”²⁴.

W rozgorączkowanym czasie końca istnienia Republiki Weimarskiej, radykalnych dążeń zarówno zwolenników wspólnoty naturalnej przynależności, jak i wspólnoty sprawy, pytanie to nabrało jeszcze większego dramatyzmu. Jednak Plessner kontynuował swoją chłodną antropologiczną analizę, unikając odniesień politycznych. Jak

²¹ Ibidem, s. 98.

²² Ibidem, s. 64.

²³ Ibidem, s. 44.

²⁴ Ibidem, s. 99.

zauważył, „wspólnota nie istnieje bez tła sfery publicznej, od której się oddziela. Do swego istnienia światło potrzebuje ciemności”²⁵.

W tym momencie wprowadzamy za Plessnerem kluczowe dla nas zagadnienie, a mianowicie problematykę związaną ze sferą publiczną. Jak widzimy, pojawia się ona po ukazaniu dwoistości organizacji zbiorowości ludzkiej i zrozumieniu tej dwoistości w ramach hipotezy ekscentrycznej pozycjonalności. To wszystko, jak wspomniałem, przebiega w szerszym kontekście dążenia do zrozumienia, na czym polega zagrożenie upadku demokracji w Republice Weimarskiej i pragnienia znalezienia jakiegoś rozwiązania chroniącego przed tym upadkiem.

W ujęciu Plessnera to właśnie w sferze publicznej, specyficznie przez niego rozumianej, targany sprzecznymi dążeniami człowiek (pragnieniem zażyłości, a z drugiej strony dystansu) uzyskuje schronienie, oczywiście do czasu, gdy pozostaje ona neutralna i odporna na radykalizm wspólnot starających się ją zawłaszczyć dla swoich celów. W sferze publicznej mamy możliwości bezpiecznego odsłonięcia swojej indywidualności bez narażania się na brak akceptacji ze strony innych. Warunkiem pełnienia tej zbawiennej funkcji jest, jak już wskazaliśmy, neutralność tej sfery.

Dla bliższego zrozumienia, na czym ta konieczna neutralność w sferze publicznej polega, warto przytoczyć opowieść gdańskiego filozofa, Artura Schopenhauera²⁶. Otóż, pewnego zimowego poranka śpiące dotąd samotnie jeże postanowiły zbliżyć się do siebie, by w jednej z norek, w gromadce przetrwać czas mrozów. Zgodnie wybrały największą z nich i gdy już wydawało się, że wspólnie zapadną w krótki sen zimowy, pojawił się problem. Zbliżając się do siebie, by korzystać z naturalnego ciepła sąsiada, wzajemnie się pokłuły. Dlatego zaczęły się znowu oddalać od siebie, by zaznać spokoju, lecz wtedy robiło się im zimno, gdyż pozostawały zbyt daleko od sąsiadów! I tak w norce trwało wzajemne zbliżanie się, kończące się bolesnym ukłuciem, i kolejne oddalenie, powodujące doznanie chłodu. I tak było źle, i tak niedobrze, jak mówi przysłowie. Jednak po pewnym czasie każdy ze zmęczonych tą bezsensowną szarpaniną jeży znalazł wreszcie dla siebie optymalną odległość od sąsiada. Było mu ciepło i nie groziło pokłucie.

Właśnie takim obszarem, w którym powinna panować optymalna odległość od „najeżonych stron”, jest sfera publiczna, gdzie należy zachować neutralność, nie mieć uprzedzeń, a własne poglądy i oceny dotyczące innych trzeba zachować dla siebie. Pomaga w tym pewna konwencja związana z piastowaniem urzędów i pełnieniem funkcji zawodowych: „Pojęcie roli dopuszcza dystans człowieka w stosunku do owej

²⁵ Ibidem, s. 98.

²⁶ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, „Sämtliche Werke“, t. 5, Cotta, Stuttgart 1965, s. 765.

społecznej egzystencji, w czym można dopatrzeć się pewnej pociechy, człowiek, jednostka nie jest w pełni tym, czym »jest«. Będąc urzędnikiem, politykiem, kupcem, człowiekiem żonatym (czy) kawalerem, należąc do swego pokolenia i narodu, człowiek jest przecież zawsze czymś »więcej« możliwością, która nie wyczerpuje się w tych sposobach egzystencji i nie ztraca się w nich²⁷. Ta dobrowolna redukcja swojej osobowości, emocji na czas funkcjonowania w urzędach ma mieć zbawienny wpływ zarówno na jednostkę, jak i na zachowanie właściwych relacji pomiędzy nią a wspólnotą. W tym wypadku formy i procedury, jak również instrukcje postępowania, nie tyle ograniczają, co chronią przed jednostronnością, gdyż ustalają pewien dystans w sferze publicznej, by nie dochodziło do bolesnych konfliktów, a jednocześnie byśmy wspólnie i sprawnie dla dobra wszystkich załatwiali swoje sprawy. Sfera publiczna również to miejsce spotkania przy zachowaniu pewnej odległości zamiast zbratania i bezceremonialnej szczerości czy ekspresji własnych uprzedzeń. „Jeśli człowiek nie może odważyć się na to, by być po prostu tym, kim się jest, to pozostaje mu tylko bycie czymś i pojawienie się w jakiejś roli, aby skierować na siebie uwagę i wymusić poszanowanie ze strony innych, musi grać, coś przedstawiać, występować jako ktoś²⁸. Zatem w sferze publicznej, gdzie obowiązują określone normy zachowania, wytwarza się właściwy dystans w stosunku do innych i do siebie. Zarówno bezceremonialna szczerość, jak i całkowite nieujawnianie swojej osobowości, mechaniczne traktowanie swojej roli w życiu publicznym spotykają się z brakiem akceptacji innych jego uczestników. W sferze publicznej niepokój związany z poszukiwaniem w sferze prywatności swojej autentyczności ustępuje na rzecz poszukiwania prestiżu. Według Plessnera „potrzebujemy hamulca ze względu na nas samych, aby dać sobie upust, potrzebujemy powstrzymania, zatamowania i tę ważną przysługę wyświadczają nam ceremoniał i prestiż przez respekt, jakiego się od nas domagają²⁹”.

Zachowanie w sferze publicznej określa co do formy istnienie i przestrzeganie obowiązujących reguł, zaś ramy dla działania wyznaczają to, co stosowne i niestosowne. Tym samym znacznie redukuje się niepewność w stosunku do zachowań innych uczestników sfery publicznej. Pozwala to na podejmowanie decyzji w dużym stopniu przewidujących rodzaj reakcji innych i tym samym zwiększa sferę działań rutynowych, niepotrzebujących zbytniego zaangażowania wysiłku intelektualnego, który może przez to być skierowany w jakąś inną pożyteczną stronę.

²⁷ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana...*, op.cit., s. 90.

²⁸ H. Plessner, *Granice wspólnoty...*, op.cit., s. 102.

²⁹ Ibidem, s. 113.

Znaczenie koncepcji sfery publicznej w ujęciu H. Plessnera

To zupełnie odmienne spojrzenie na sferę publiczną i ocena tego, co często staje się przedmiotem krytyki, a mianowicie konwencji, jakie w niej obowiązują. Nie stanowią one przeszkody i ograniczenia, za co często są atakowane. Wytaczany argument ich sztuczności jest tylko częściowo trafny. Plessner podkreśla bowiem, że konwencjonalność zachowań w sferze publicznej daje ochronę przez zachowanie dystansu. Jego pisma zawierają pochwałę kultury powściągliwości. Plessner ukazuje również nowy wymiar pełnienia funkcji w życiu publicznym. Nie przeciwstawia się on intymności i prywatności. Zdaje sobie sprawę, że sztywność związana z pełnieniem urzędów i wypełnianie obowiązków wynikających z funkcji zawodowych powinny być równoważone serdecznością w sferze innych, poza publicznymi relacjami międzyludzkimi. Plessner nie proponuje zatem kultury bezduszości. Wskazuje on, że oprócz obowiązywania prawa i procedur w oficjalnych relacjach z innymi w sferze publicznej – są relacje prywatne poza rolami społecznymi. Cechuje je takt stanowiący postać szacunku dla czyjejś indywidualności, w tym wypadku oryginalności i zachowań, nawet nie do końca dla nas zrozumiałych. Pozwala on szanować godność drugiego człowieka. „Takt jest umiejętnością dostrzegania niemierzalnych różnic, zdolnością pojmowania tej nieprzetłumaczalnej mocy zjawisk, jaką wedle niezgłębionych symboli życia mówią sytuacje...”³⁰.

Na zakończenie warto odnieść się do kilku kwestii związanych z koncepcją sfery publicznej w ujęciu Plessnera. Należy podkreślić, że koncepcja ta powstała w latach 20. XX w., a więc przed koncepcją Habermasa, która sferę publiczną konstytuuje na działaniach społeczeństwa obywatelskiego. Plessner natomiast upatruje jej istotę przeciwnie, nie w wymiarze politycznym, a jakbyśmy powiedzieli profesji i zawodów, a więc pełnienia funkcji i odgrywania ról społecznych.

Po drugie, należy zauważyć, że szczególnie w stosunku do kilku i to potępiających uwag o opinii publicznej autorstwa jednego z najsłynniejszych filozofów XX w. – M. Heideggera z jego dzieła *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*), analiza Plessnera wypada bardzo korzystnie. Dla Heideggera bowiem w sferze publicznej, tak jak przedstawia to w *Byciu i czasie*, „gadanina, ciekawość i dwuznaczność charakteryzują sposób, w jaki jestestwo jest na co dzień swym »tu oto«, otwartością bycia-w-świecie. (...)

³⁰ Ibidem, s. 134.

Termin ten, który nie wyraża żadnej negatywnej oceny, ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle przy objętym zatroskaniem »świecie«. To zanurzenie w... (*Aufgehen bei...*) ma zwykle charakter zatracenia się w opinii publicznej Sie. Od początku jestestwo jest już zawsze odpadłe od siebie samego jako właściwej możliwości bycia Sobą i upadłe w »świat«. Upadłość w »świat« oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność. To, co nazwaliśmy niewłaściwością jestestwa, uzyska teraz, dzięki interpretacji upadania, ściślejsze określenia³¹. Tym samym opinia publiczna niesie w sobie możliwość egzystencjalnego upadku zatracenia swej autentyczności i filozof nie dostrzega pozytywnych stron sfery publicznej.

Również w ostrych przeciwieństwach wobec wspólnoty społeczeństwa, jakie występują u Tönniesa i Schelera, tkwił zamysł, szczególnie u Tönniesa, ukazania w negatywnym świetle całej sztuczności, mechaniczności społeczeństwa na tle organicznego modelu relacji międzyludzkich, jakie tworzy wspólnota. Plessner natomiast jest jak najbardziej daleki od wyrabiania w czytelniku jego prac uprzedzeń co do różnych form zbiorowego życia. Pokazuje ich antropologiczną genezę, a tym samym legitymuje ich istnienie jako fenomenów życia ludzkiego i jednocześnie, jak wspominaliśmy, podkreśla ich dobre, ale też i złe strony. Jego analiza sfery publicznej nie tylko, można by rzec, odpolitycznia ją, ale opiera się na całkiem innym założeniu niż dominująca interpretacja oparta na dorobku Habermasa. Dla Plessnera sam człowiek i tym bardziej zbiorowość ludzka nigdy do końca nie podlegają penetracji rozumu. Człowiek i zbiorowość są nie do końca przeniknione dla myśli i z tego też powodu idea *animal rationale* i społeczeństwa opartego na idei rozumu są dla niego zbyt optymistyczne. Ekscentryczna pozycjonalność jednostkowej egzystencji i jakby powiedzieć za Heideggerem, w czym tu się akurat Plessner zgadza, rzucenie egzystencji w konkretne warunki powodują nie do końca racjonalny sposób życia jednostki i zbiorowości, oparty nie tylko na rozumie odwołującym się do tego, co uniwersalne, ale i na uczuciu pielęgnującym mityczno-emocjonalny charakter własnej odrębności nas samych, innych ludzi i świata. Dlatego autor ten akceptuje potrzebę istnienia tradycji, wspólnoty i narodu obok dążeń rozumu do zaprowadzenia racjonalnego porządku.

W tej dla nas nowej, a tak naprawdę starej, ale zapomnianej perspektywie, którą można by nazwać post oświeceniową, znajdujemy właśnie, mam nadzieję, ciekawą, oryginalną koncepcję sfery publicznej. Wydaje się, że jej znaczenie, szczególnie w perspektywie rozważań o wspólnotach i społeczeństwie, warto jest przypomnienia dzisiaj, w gorącym czasie wielu przewartościowań w świecie polityki i życia publicznego.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994, s. 248–249.

Bibliografia

- Gadowska K., Winczorek J., *Sfera publiczna – funkcje, dysfunkcje, normy oficjalne i nieoficjalne*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 1(208).
- Heidegger M., *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994.
- Jabłońska E., *Polityka publiczna we współczesnym państwie. Sprawozdanie z konferencji Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie*, „Studia i Prace KES” 2015, nr 1(21).
- Osiński J., *Sfera publiczna i sfera prywatna – w poszukiwaniu modus vivendi*, w: *Polityka publiczna we współczesnym państwie*, red. J. Osiński, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2014.
- Plessner H., *Granice wspólnot. Krytyka radykalizmu społecznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, tłum. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Soziale Rolle und menschliche Natur*, w: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie Suhrkamp*, Frankfurt am Main 1985.
- Schopenhauer A., *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, „Sämtliche Werke“ t. 5, Cotta, Stuttgart 1965.