

Mikołaj Rakusa-Suszczewski*

RADYKALIZM, PODMIOTOWOŚĆ I SFERA PUBLICZNA W REFLEKSJI HELMUTHA PLESSNERA

Abstrakt. W przedstawionym niżej artykule po pierwsze, argumentujemy za teoretyczną koniecznością uwzględnienia w refleksji dotyczącej ruchów społecznych antropologicznego zagadnienia podmiotowości oraz filozoficzno-politycznej kwestii *eidos* sfery publicznej. Czynimy to w odniesieniu do stosunkowo słabo znanego teoretykom ruchów społecznych niemieckiego myśliciela Helmutha Plessnera. Po drugie, w ślad za Plessnerem, podejmujemy refleksję na temat radykalizmu społecznego i radykalizmu „jako takiego”. Poszukujemy w nim znaczeń i wartości, które zaginęły w potocznym i strywalizowanym jego rozumieniu bądź też są mu przypisywane „na wyrost”. Nie zgadzamy się na stosowanie pojęcia „radykalizm” w odniesieniu do przejawów zwykłego wandalizmu, głupoty lub ksenofobii. Po trzecie, usiłujemy sformułować – wymagające dalszej weryfikacji – zasady „socjologii radykalizmu”. Na przekór utartym poglądom upatrujemy w nim otwartości wypełnionej uczuciem deficytu, niespełnienia, żalem i nadzieją. Dostrzegamy w uczciwym radykalizmie postawę dopuszczającą „obcość”, a więc zasadniczo różną od ekstremizmu lub fundamentalizmu. Na koniec widzimy w nim zjawisko typowe dla małych grup społecznych, które znajdują się w stanie przejściowego „granicznego” wyczekiwania.

Słowa kluczowe: radykalizm, podmiotowość, sfera publiczna, Helmuth Plessner, ruchy społeczne.

1. Wprowadzenie – problem radykalizmu

W powszechnym mniemaniu „radykalizm” należy do tej samej kategorii barokowych i trudnych do konceptualizacji pojęć/zjawisk, co fundamentalizm i ekstremizm. Ucieleśniają one intelektualną postawę, namiętności i model działania, charakteryzujące się przesadą, „gwałtem”, a nawet szaleństwem. To powszechne wrażenie wywołuje jednak bardziej mroczna fascynacja nieobliczalnymi konsekwencjami tych postaw niż ich znaczenie, dziwne oczarowanie aktami okrucieństwa wojowniczo nastawionych ideologii lub popkulturowe upodobanie do

* Dr, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Al. Niepodległości 22, 02-653 Warszawa; m.rakusa-suszczewski@uw.edu.pl.

ekscentrycznych przejawów życia społecznego, niż chęć ich zrozumienia. Pojęcia te należą przy tym do najczęściej stosowanych w opisie nowoczesności procesów demokratycznych i ruchów społecznych. Ekstremizm, fundamentalizm lub właśnie radykalizm splatają się w jednoznaczną ilustrację niespokojnego życia. Jednak czy to, co bierzemy za radykalizm, jest nim w istocie?

Odpowiedź na to pytanie po pierwsze, wymaga podejścia przekrojowego, w którym interpretacje płynące z różnych dziedzin przecinają się, uzupełniają i bezwzględnie – co będziemy starali się zilustrować w dalszej części tego artykułu – istnieć muszą obok siebie. W każdej z nich pojęcie „radykalizmu” znajduje godne uwagi uzasadnienie. Wynika to choćby z faktu, że radykalne są zarówno myśli i praca wyobraźni, jak i uczucia, a także indywidualne i zbiorowe działania. To, co radykalne, wyraża się zatem w różnych porządkach. Co więcej, będziemy starali się pokazać, że strategie radykalne w ostateczności wyrażają dociekliwość w poszukiwaniu podstaw, nie zaś w ich proklamowaniu (co charakteryzuje fundamentalizm i ekstremizm). Nawet powierzchowna analiza leksykologiczna przeczy jednoznaczniemu pokrewieństwu tych terminów. Pojęcie „radykalizmu” jest bowiem głębsze i bardziej dynamiczne od „fundamentalizmu” oraz szersze od kategorii „ekstremizmu”. Obrazowo i nieco spekulatywnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że istnienie fundamentu zakłada ustanowiony bezruch podstawy (łac. *fundamentum*), tymczasem korzenie (łac. *radices*) zachowując swoje znaczenie i sens powoli, ale nieustannie, zmieniają formę i rozrastają się. Dlatego np. sformułowanie „fundamentalizm intelektualny” (w przeciwieństwie do zwrotu „radykalizm intelektualny”) z trudem daje się bronić i może znaleźć zastosowanie co najwyżej w mowie potocznej lub literaturze pięknej. Radykalizm tymczasem jest raczej skłonnością niż postawą, a tym samym stanowiskiem dużo bardziej otwartym. Słowo „ekstremizm” natomiast odnosi się do krańcowej (łac. *extremus*) i jednoznacznej wykładni rzeczywistości, w przeciwieństwie do radykalizmu, który przynajmniej teoretycznie czerpie siłę z niejednoznaczności dobrodziejstw zagubionej gdzieś lub niedoścignionej „istoty rzeczy”. Po drugie, będziemy przekonywać, że radykalizm jest i może być interpretowany jedynie jako bezpośredni przejaw rozumienia „podmiotowości” człowieka, innymi słowy – określonych wyobrażeń dotyczących natury ludzkiej. Trudno ustosunkować się do radykalizmu (a być może w ogóle do jakiegokolwiek zjawiska społecznego) bez tej podstawowej refleksji. Zwrócimy uwagę na to, że punktem odniesienia dla radykalizmu są potoczne wyobrażenia funkcjonujące w sferze publicznej. Ich odrzucanie jest strategią każdego radykalizmu. Być może nieco na przekór zdrowemu rozsądkowi, radykalizm wyraża tęsknotę do alternatywnych intelektualnych i społecznych rozwiązań. Nieśluszne wydaje nam się upatrywanie w nim jedynie chorobliwych skłonności do walki na śmierć i życie, destrukcji i innych działań ewokujących „rozwiązania ostateczne”. Po trzecie zatem, nie tylko zagadnienie to wylania się w zderzeniu ze sferą publiczną, ale jego rozumienie musi wiązać się z jakimś jej wyobrażeniem. To, czy coś interpretowane jest jako radykalne, czy nie występuje już w założeniu dotyczącym określonej postaci, a czasami ideału życia społecznego.

Ścisłą zależność radykalizmu, podmiotowości i sfery publicznej bardzo wyraźnie widać u Helmutha Plessnera. Spróbujemy prześledzić jego uwagi i krytykę radykalizmu społecznego, a także wykorzystać je w refleksji na temat ruchów społecznych, których działania z naszego punktu widzenia rozumieć należy analogicznie, tj. jako przejaw wyobrażeń dotyczących sfery publicznej i podmiotowości. Zależności te pojawiają się bezpośrednio w jego pracy *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Plessner 2008). Książką tą niemiecki myśliciel włączył się w debatę publiczną po rewolucji listopadowej 1918 r. i powstaniu Republiki Weimarskiej. Było to echo nie tylko licznych zamieszek i przewrotów, lecz również antycypacja tragicznej polaryzacji sceny politycznej, która nadeszła wkrótce. Była to praca wizjonerska, w której Plessner w 1923 r. podjął m.in. refleksję nad podwójną formą etosu komunistycznego: narodowo-ludowego i internacjonalistycznego. Na poziomie akademickim Plessner włączył się w dyskusję, którą rozpoczął Ferdinand Tönnies swoim klasycznym tekstem *Wspólnota i stowarzyszenie*, a kontynuowali Hans Freyer, Karl Mannheim czy Max Scheler. Plessner przedstawił tu – w przeciwieństwie do Tönniesa – krytykę mentalności wspólnotowej zarysowując jej granice oraz uwypuklając znaczenie tego, co ujawnia się w sferze publicznej i co określa mianem „społeczeństwa”. Jako jeden z pierwszych socjologów, Plessner zdefiniował radykalizm zarówno jako zasadniczy problem podmiotowości, jak i sfery publicznej. Książka Plessnera doczekała się licznych komentarzy, m.in. samego Ferdinanda Tönniesa i Josefa Piepera, jednak szczyt zainteresowania badaniami niemieckiego socjologa przypadł na lata 80. XX w., kiedy rozpętała się dyskusja wokół komunitariańskiej krytyki liberalizmu. W przedstawionym artykule uwagi Plessnera traktujemy jedynie jako asumpt do fenomenologii lub socjologii radykalizmu, które z pewnością wymagają dalszych i bardziej pogłębionych badań. Sądzymy, że refleksja ta pozwoli choć trochę uwolnić opinię publiczną od notorycznego i bezmyślnego nadużywania słowa „radykalizm” w odniesieniu do zwykłych przejawów wandalizmu, głupoty lub ksenofobii.

2. Człowiek ekscentryk – antropologia filozoficzna Helmutha Plessnera

Antropologia Plessnera ma charakter wieloaspektowy i uwzględnia różne sposoby istnienia oraz formy „przejawiania się” człowieka. Myśliciel opisał je szczegółowo w osobnej książce (Plessner 1994). Esencję tej zawilej antropologii można schematycznie streścić w kilku zasadniczych pojęciach, które przedstawimy jedynie powierzchownie po to, aby następnie scharakteryzować wyobrażenia autora dotyczące sfery publicznej i stosunku do zjawiska radykalizmu. Po pierwsze, Plessner w duchu Diltheya przedstawia człowieka jako istotę zanurzoną w historii i oddziałującą na nią. Człowiek nieustannie afirmuje swój

historyczny świat, siebie, a także świat swoich pojęć filozoficznych. Historyczne ujęcie człowieka jakkolwiek jest źródłem relatywizmu, to zbliża do antropologii uniwersalnej w znaczeniu kantowskim – twierdzi Plessner – gdyż ukazuje człowieka w jego duchowej odpowiedzialności za świat i historię (Plessner 1994: 15, 79). Zawieszony w historii człowiek jest – jak się wyraża Plessner – mocą (*ewalt*), siłą (*kraft*) i władzą (*macht*; *machtstellung*), tzn. ma w sobie niezdefiniowaną i niewyczerpywalną energię, którą pobiera z historii i która pozwala mu „urzeczywistniać siebie” – jak interpretuje Elżbieta Paczkowska-Łagowska we wprowadzeniu do książki (Plessner 1994: xv). Z tej dialektyki wzajemnego oddziaływania pochodzi zasadniczo nieokreślony i zarazem niezgłębialny (*Unergründlichkeit*) charakter człowieka (Plessner 1994: 56). Człowiek jest „problemem otwartym” – jak przekonuje niemiecki myśliciel (Plessner 1994: 64). Właśnie jego „niezgłębialny” charakter rekompensuje śmieszność (pozwala zachować godność), która płynie z historycznej relatywizacji jego duchowego świata (Plessner 1994: 33).

Po drugie, człowiek, jak twierdzi Plessner, jest ekscentrykiem natury. Filozof formułuje tezę o tzw. „ekscentrycznej pozycjonalności” (*exzentrisch position*) człowieka. Właśnie to szczególnie „miejsce” zajmowane przez człowieka sprawia, że jego życie pozostaje problematyczne i zagadkowe (Plessner 1994: 115). Jego fenomen wyraża się w stosunku ciała do swojej granicy, czyli w tzw. „pozycjonalności” (*positionalität*) (Plessner 1994: xviii). Ciała martwe nie posiadają granicy, a jedynie obrys. Zwierzęta, w przeciwieństwie do roślin, tworzą formy zamknięte i samoistne. Zwierzę bowiem jest nie tylko ciałem (*Leib, Körper*), ale posiada je jako cielesność, tj. dysponuje nim; posiada jego świadomość. Jednocześnie zwierzę nie ma przy tym dystansu do jaźni. To właśnie sprawia, że zwierzę pozostaje częścią świata natury, tzn. jest w nim, nie jest natomiast „wobec niego”. Zwierzę jest zawsze w środku życia. Jego pozycjonalność ma charakter centryczny. Natomiast człowiek posiada zdolność refleksji, tzn. posiada „Ja”, samoświadomość, a tym samym podwójny i indywidualizujący dystans do samego siebie jako ciała i jaźni. Nie stoi więc w centrum jako jaźń, ale w „punkcie zawsze na nowo spełnianej jedności odnoszenia się do swej fizycznej egzystencji danej przedmiotowo i jako stan” (Plessner 1994: xix). Natura psychiki, którą określa jako duszę (*Seele*), jest z tego tytułu niezmiernie problematyczna, zmierza ona bowiem – według Plessnera – ku temu, co od niej ucieka.

Po trzecie, z powodu typowego dla niego zdystansowania wobec świata (ekscentryczności) jego miejsce jest pełne antagonizmów, chybota, kruche i niepewne: ciągle i na nowo ustanawiane. Plessner zauważa np., że trafny osąd podobnie do fałszywego osądu jednocześnie człowieka porusza i rani. Człowiek próbuje się ujawnić, pragnie uznania, z drugiej strony jednak jest wstydlivy, tj. nie dopuszcza do siebie. Nie chce być domknięty, sprowadzony do jednego wymiaru i „unieruchomiony”. Boi się obnażenia, spłaszczenia i w rezultacie śmieszności.

Dusza jest nieprzejrzysta i wielobarwna, istotowo dwuznaczna: „nie znosi swojej własnej definicji” (Plessner 1994: 78). Przemieszcza się ona między potrzebą naiwności i świadomości, żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń: dążenia do iluzji i dążenia do rzeczywistości.

W związku z tym po czwarte, „Ja” nie jest dane bezpośrednio, natomiast stanowi przedmiot walki i owoc pracy – rezultat „twórczego wysiłku”. To pojęcie walki w żywiole historii i z żywiołem historii, która jest przyjacielem oraz wrogiem, jest istotnym elementem upodmiotowienia w filozofii Helmutha Plessnera. Człowiek naznaczony niedostatkami i koniecznością jego wypełnienia dokonuje ciągłej weryfikacji tego, co bliskie i obce w świecie. Ekscentryczne położenie człowieka predestynuje go zatem do tworzenia kultury, do tworzenia „środowiska sztucznego”. Stąd teza Plessnera o sztucznej naturalności (*natürliche Künstlichkeit*). Życie nie jest dla człowieka czymś naturalnym i bezpośrednim; niejako z dystansu tworzy on jego ramy, tzn. wartości i normy, które stanowią jedyną rozsądną drogę przezwyciężania własnej nieokreśloności, wykorzenienia i kłopotliwego charakteru swojego życia. Już w tym kontekście powoli zaczyna być jasne, dlaczego Plessner podjął krytykę radykalizmu. Jednocześnie człowiek – kontynuuje Plessner – nie może ukryć się w samotności: psychika nie uznaje bowiem podziału na świat wewnętrzny i zewnętrzny; samotność może być co najwyżej barykadą, która oddziela go od samego siebie (Plessner 1994: 137). Tak więc człowiek jest pod przymusem tworzenia swojego świata, jest „miejscem twórczym” i pod presją własnej „pozycjonalności”. Z tego tytułu kondycji ludzkiej nie można zamknąć w żadnym systemie metafizycznym; nie można jej pojąć *a priori*. Jest ona „otwartą immanencją” (*offene Immanenz*). Z tak ogólnie zarysowanej antropologii wyłania się jego koncepcja polityki.

3. Radykalizm jako tęsknota za wspólnotą

Plessner oscyluje między antropologią a kulturą, historią i przede wszystkim polityką. C. Schmitt nazwał Plessnera „pierwszym filozofem nowożytnym, który starał się wypracować antropologię polityczną na wielką skalę” (Plessner 1994: xxv). Jest to uzasadnione twierdzenie, ponieważ celem niemieckiego myśliciela istotnie było wyjaśnienie mechanizmów polityki w „jej ludzkiej konieczności” (Plessner 1994: 7). Jak zauważyliśmy, Plessner określił człowieka w jego „ekscentrycznej pozycjonalności”. Człowiek jako tak wyrzucony poza orbitę przyrody, „naznaczony niedostatkami” (*das bedürftige Wesen*), walczy o swoje „Ja”. Walka ta polega na tworzeniu norm i wartości, a właściwie ich aktualizowaniu w historii, choć nie można zredukować go ani do historii, ani do kultury, ponieważ jest on ich twórcą. Człowiek nie odnajdując oparcia w naturze, szuka go w tym, co sztuczne i wytworzone przez niego. Ponieważ jest istotą „wyeksponowaną”, tzn. wystawioną na ryzyko i niezakorzenioną, musi we własnym interesie przekształcać to, co niepewne i otwarte, w to, co pewne oraz ukierunkowane.

Polityka (*Politik, das Politische*) to tworzenie środowiska życia przez istotę, która nie posiada swojego miejsca, która jest obca, utopiijna. Polityka jest więc pojmowana m.in. jako forma obrony człowieka przed samym sobą, z tą może różnicą, że Plessner nie przypisuje człowiekowi jakiś moralnych cech, np. że jest zły, ale wywodzi konieczność ochrony człowieka z jego immanentnej kruchości. Istotne jest to, że sferze politycznej nie można przeciwstawiać tzw. „wielkich spraw ducha”. Plessner zalicza do nich – przejawiającą się w radykalizmie – potrzebę wspólnoty. Jest ona formą radzenia sobie z zasadniczo dyskomfortową kondycją człowieka – z obcością świata. Już w przedmowie do książki *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego* Plessner sugeruje, że radykalizm społeczny wiąże się z „aktywistycznym wnioskiem” stworzenia wspólnoty jako rzeczywistości społecznej, która wykracza poza porządek życia: jest nawoływaniem o domniemane „ponadindywidualne królestwo czystości” (Plessner 2008: 73). Właśnie owa nadzieja na wspólnotę jest w interpretacji Plessnera wyrazem pewnej iluzorycznej i w gruncie rzeczy sentymentalnej dialektyki serca, która wyraża wiarę w możliwość przezwyciężenia przemocy wpisanej w umowny charakter działań politycznych. Plessner odwołuje się do dwóch form wspólnoty: „wspólnoty krwi” i „wspólnoty sprawy” i w nich upatruje motywów radykalizmu. Píše również o dwóch wariantach etosu komunistycznego: narodowo-ludowym oraz internacjonalistycznym. W swoim radykalizmie wspólnota romantyczna i oświeceniowa stanowią pokusę zagrażającą polityce i sferze publicznej, które muszą być w interesie samego człowieka domeną tego, co sztuczne.

Radykalizm wspólnoty krwi (*Blutgemeinschaft*) deklaruje odnowę człowieka u jego korzeni, przywrócenie niewidzialnego królestwa duchów i powrotu do źródeł ludzkiej natury. Granice tej wspólnoty zlewają się z granicami ludu; tymi najbliższymi i swojskimi, o podobnych tradycjach i konstytucji duchowej (Plessner 2008: 57). Wspólnota krwi wiąże się z nadzieją na przywrócenie bezpośredniości, autentyczności i spontaniczności, harmonii dusz; zbudowana jest na jakościach emocjonalnych. Jest ona zakorzeniona „w usposobieniu do miłości”, pewnego rodzaju przychylności, która jednak rzadko, tylko w szczególnych chwilach, przeradza się w autentyczną miłość. Afekt miłości jest ideą przewodnią radykalizmu wspólnotowego, co według Plessnera jest jednak nadużyciem, ponieważ miłością można obdarzać tylko konkretne osoby, a nie abstrakcyjne byty. Otóż tą konkretną osobą może być co najwyżej przywódca, który „jednoczy w sobie wszelkie promienie miłości” (Plessner 2008: 55). Wspólnotę krwi z tej przyczyny trudno wyobrazić sobie bez przywództwa, bez żywotnego centrum. Wspólnota ta odpowiada stłumionym potrzebom ludzkiej natury, dlatego najczęściej budzi się, zwłaszcza jeśli pozbawiona jest owego ośrodka władzy, w sytuacjach kryzysowych (konfliktu, napięcia i przełomu). Poszukując analogii do ruchów społecznych, powiedzielibyśmy, że wspólnota krwi charakteryzuje zwłaszcza ruchy narodowe i niektóre ruchy religijne.

Tymczasem radykalizm skierowany na wspólną sprawę (*Sachgemeinschaft*) jest racjonalny i intelektualny: płynie z wiary w siłę świadomości, samowystarczalność, autonomię i indywidualizm; rodzi się z przekonania o konieczności emancypacji ducha z rzeczywistości oraz wiary w jedność człowieczeństwa. W założeniu jedności wszystkich ludzi radykalizm taki zrywa z wszelkimi granicami, domaga się ich przekraczania. Wspólnota tego rodzaju wiąże się więc z postępem liberalizmu i oświecenia. Radykalizm racjonalistyczny skłania do mechanicyzacji świata, a w rezultacie do rozwarstwienia rzeczywistości, do rozbicia całości, którą obraca w czysty materiał, hamulec i bezsensowną przeschodę (Plessner 2008: 13). Radykalizm namiętności żywionych wobec tak pojmowanej wspólnoty zmierza ku obiektywnemu centrum wartości. Píše: „Nie panuje tu ciepła, duszna atmosfera, lecz zimne, rozrzedzone powietrze, tchnienie ducha” (Plessner 2008: 60). Cechami tego rodzaju wspólnoty jest bezosobowość, zdolność do nieograniczonego rozprzestrzeniania się oraz nacisk na pracę i naukę. Plessner pisze, że wprowadzie tego rodzaju wspólnota nie zamyka na zewnątrz, jednak odcina od głębi, od specyficznej „indywidualnej rzeczywistości życia” (Plessner 2008: 62). Obciążenie refleksją, uzasadnieniem i pewnością, przecenianie ducha (rozumu) musi przynieść deformację kruchej „linii życia” – ślepą na fragmentaryczny charakter istnienia funkcjonalizację. Ta wspólnota jest wyrazem sił napędowych dnia dzisiejszego: racjonalizmu, industrializacji i rozwoju naukowego (Plessner 2008: 61). Wspólnota sprawy w teorii ruchów społecznych odpowiadałaby ruchom uniwersalistycznym i emancypacyjnym.

H. Plessner utrzymuje, że przynależność do wspólnoty w obu przypadkach oznacza rezygnację z afirmacji własnego „Ja”. Wspólnota krwi zmusza do rezygnacji z intymności, domaga się świata bez tajemnic; wspólnota sprawy domaga się wyrzeczenia swoistej życiowej natury, specyfiki (Plessner 2008: 69–70). Każda z nich posiada granice, które nie pokrywają się z pozycjonalnością człowieka: jedna narusza i gwałci intymność, druga zaś ignoruje ją i lekceważy; jedna zamyka na świat zewnętrzny, druga na wewnętrzny. Tymczasem życie wymaga balansowania i elastyczności. Nie w tym rzecz, że wspólnota jako taka jest zła. Rzecz w tym, że jest niewystarczająca, a do swojego istnienia potrzebuje sfery publicznej jako antytezy swojskości, przestrzeni wolnej od radykalizmu (Plessner 2008: 65). Bez negatywności społeczeństwa nie ma wspólnoty. Jak pisze H. Plessner (2008: 66): „Do swego istnienia światło potrzebuje ciemności”. Jest jeszcze jeden zasadniczy problem, o którym napomkniemy tu jedynie na marginesie. Pewna forma radykalizmu może oczywiście wiązać się z afirmacją „Ja”. Myśliciel wiąże ją m.in. z indywidualistyczno-arystokratycznym etosem władczości F. Nietzschego, heroiczną afirmacją witalizmu i siły (Plessner 2008: 29). Potwierdza to fakt, że radykalizm to każde działanie, które zaprzecza logice i wartości tego, co społeczne. Nie ma znaczenia, czy działanie to jest u źródeł wspólnotowe, czy indywidualistyczne. Plessner przekonuje, że motywy radykalizmu są więc zawsze społeczne.

4. Polityka i sfera publiczna

Plessner poszukuje właściwej odpowiedzi na naturalny dyskomfort wpływający z kondycji ludzkiej. Przekonuje, że wspólne życie to coś więcej niż tylko więzy krwi i ducha oraz coś innego niż tylko familiarność i obiektywność. Klucz do zrozumienia tego rozciąga się między wspólnotą krwi i sprawy, to sfera publiczna – niezależna przestrzeń w geografii ludzkiego doświadczenia, która odpowiada płynnemu i trudnemu do uchwycenia żywiołowi ludzkiego życia, w którym z natury rzeczy liczą się: giętkość, wyczucie, umiarkowanie i zdolność do przystosowania.

[...] 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 (Plessner 2008: 98).

Sfera publiczna pozwala sensownie odnieść się do samego siebie (Plessner 1994: 81).

W sferze publicznej panuje chwiejna równowaga wymagająca tanecznego ducha i „etosu gracji”, konwencji, reguł, uprzejmości i rezerwy (Plessner 2008: 99). Ta liberalna etyka polityczna wyrasta z przekonania, że: „[...] wszelkie radykalne roszczenia wobec człowieka wymagają od niego przeciwstawienia się sobie” (Plessner 2008: 43). Polityka jest więc alternatywą wobec rezygnacji z siebie. Chęć zniszczenia sfery publicznej lub negacji polityki jest formą występku, a nawet grzechu. Píše: „Kardynał Newman powiedział kiedyś, że dogmat o nieomyślności jest z pewnością czymś strasliwym, ale nie jest tak straszny, jak zło, którego naprawie ma służyć: jak grzech. Zdanie to można by odnieść do polityki” (Plessner 2008: 163). Czy to oznacza, że w sferze polityki powinien obowiązywać konwenans politycznej poprawności? Nie, ponieważ polityczna poprawność jest formą rygoryzmu, którą Plessner zwalcza. Trzeba tu natomiast „honorować chwiejność” i zachować respekt dla dwuznaczności (Plessner 2008: 64).

W sferze publicznej człowiek występuje według Plessnera w społecznych rolach. Rola jest formą, która pełni funkcję zbroi – sprawia, że człowiek jest zabezpieczony i w pewnym sensie nietykalny. Rola chroni nie tylko przed innymi (przed radykalizmem innych), ale też przed samym sobą – hamuje i ogranicza indywidualną ekspresję, która może być autodestrukcyjna. Sam dla siebie – jak píše Plessner: „Człowiek uogólnia się i obiektywizuje przez maskę” (Plessner 2008: 102). Ludzie zatem spotykają się w irrealnej „sferze gry”. Oto społeczeństwo. Ta sztuczna forma i antycypacja nieco dramatycznej w rozumieniu Goffmana wizji świata chroni godność kruchego i wiecznie niedookreślonego człowieka. Każdy występuje w sferze publicznej jako nimb (*Nimbus*), ale jako taki zdystan-

sowany i nietykalny nie tylko zachowuje, ale potęguje respekt i uznanie dla siebie. Dystans bowiem wzmacnia respekt, a także ogranicza i chroni przed śmiesznością – przekonuje Plessner.

Sfera publiczna jako swoista gra ról opiera się na pewnego rodzaju odrealnionym ceremoniale, który ma chronić psychikę przed obnażeniem. Ceremoniał ów tworzy sztywny porządek życia, zarazem jest formą i grą, która redukuje płaszczyzny osobistych tarć. Nie stwarza natomiast jednostce przestrzeni dla jej potrzeby potwierdzenia się i autentyczności, a także duchowej indywidualizacji i wolności. Jest to zresztą (obok sekularyzacji) jeden z powodów utraty znaczenia przez ceremoniał w zachodniej kulturze, coraz bardziej zrationalizowanej i zaabsorbowanej indywidualną ekspresją.

Potrzeby człowieka zaspokaja natomiast prestiż, który według Plessnera stanowi nieco paradoksalnie istotę „walki o prawdziwe oblicze” (Plessner 2008: 111). Prestiż jest pochodną osobowej natury i mobilizuje jej siły, urzeczywistniając jej potencjał w konkretnym działaniu. Prestiż, w przeciwieństwie do ceremoniału, mobilizuje ludzkie bycie – naturę *homo faber*. Jest on jednak również ograniczeniem: powstrzymuje niczym gorset eksplozję wyczerpujących człowieka emocji. Sfera publiczna wpływa na człowieka i odwrotnie. Jest to zatem „otwarty system relacji”, i tzw. sztuczna zgoda. Sztuczna ze względu na swoją schematyczność i dystans wobec wartości. Sfera publiczna ustanawia równowagę między normą a życiem, tym, co konieczne, i tym, czego wymaga sytuacja. Dlatego istotą sfery publicznej jest dyplomacja – całkowite przeciwieństwo radykalizmu (Plessner 2008: 122); sztuka pertraktacji i źródło równowagi. Walka w sferze publicznej również musi mieć formę, a bez dyplomacji musi nastąpić „zdziczenie reguł walki” (Plessner 2008: 21). Dyplomacja jest więc pewną formą gry prowadzonej przez zmuszone do sublimacji, egoistyczne podmioty. Nie jest to jednak kwestia estetyki, ale gorzkiej konieczności (Plessner 2008: 133). Z braku miłości (bądź przekonania) podstawową formą utrzymywania równowagi jest dyplomacja z jej logiką umowności, która pozwala uniknąć otwartego konfliktu. Plessner mówi o niższej dyplomacji, która utrzymuje *status quo*, oraz wyższej dyplomacji, która wytwarza fakty i jako taka tworzy i afirmuje historię. Zwraca też uwagę na dyplomację jako element zwyczajnych, towarzyskich (*Geselligkeit*) relacji między ludźmi; jako lżejszą i cichą grę uprzejmości i aluzji, która zabezpiecza człowieka przed wątpliwą wartością autentyczności. „To, co właściwe tylko człowiekowi, ukazuje się – według Plessnera – w tym, co pośrednie” (Plessner 2008: 133). Relacje międzyludzkie reguluje takt – umiejętność dostrzegania niemierzalnych różnic, delikatnego i niezauważalnego reagowania na wibracje otoczenia, a także umiejętność odsuwania siebie samego. Píše: „Takt jest nieustannie obecnym szacunkiem dla duszy innego i tym samym pierwszą i ostatnią cnotą ludzkiego serca” (Plessner 2008: 135). Sfera publiczna jest dla Plessnera przede wszystkim, tzw. „obszarem higieny”, który ma przynosić ulgę poprzez ustanawianie właściwego dystansu: niedopuszczanie do zbyt dużej bliskości lub nadmiernego oddalenia.

Radykalizm jako wyraz braku taktu jest zatem niehigieniczny i zaburza tę geografie wzajemnych relacji między ludźmi.

Do tego, aby istniało państwo musi istnieć suwerenne przywództwo – punkt, „[...] do którego nie dociera racjonalizacja życia społecznego i w którym rozstrzygającą siłę uzyskują pierwotne, irracjonalne decyzje żywej jednostkowej osobowości” (Plessner 2008: 148). Równowaga nie może być dziełem odrealnionych osób występujących w sferze publicznej, w rzeczywistości nieprzewidywalnej, niedookreślonej i przemijającej. Decyzję musi podejmować ostatecznie jedna osoba, ryzykując i kierując się największą pewnością, niekoniecznie zaś rozumem. Jest to bardzo interesujący fragment dotyczący sytuacji męża stanu utrzymany w duchu politycznej refleksji C. Schmitta. Plessnerowski polityk spełnia funkcję „w” całości i „dla” całości; jest jej ucieleśnieniem (Plessner 2008: 150). Nie ma on prawa do bezpośredniego człowieczeństwa: szczerości, rozumności, łagodności. Bez wnikania głębiej w konsekwencje tego argumentu, dodajmy, że przywództwo, według Plessnera, ustanawia i broni społecznego porządku przeciw buntowi rozumu i serca. Jest więc zasadniczą formą radzenia sobie z radykalizmem w jakiejkolwiek formie i postaci. Polityk w rzeczywistości jest odpowiedzialny jedynie przed Bogiem i historią; nie ma komu zadawać pytań, dlatego cały czas podejmuje olbrzymie ryzyko. Gotowy jest do walki, ponieważ bez niszczenia – jak mówi Plessner – nie ma polityki, tak jak nie ma prawa bez niszczenia wolności. Podsumowując, można powiedzieć, że psyche do swojego rozwoju i obrony potrzebuje środków przemocy: dystansu, powściągliwości, wytworności i sztuczności, szkodzi jej każdy radykalny apel o bliskość, szczerość i otwartość, ponieważ sama jest wieloznaczna, nieprzenikniona i ukryta. Sfera życia publicznego musi być więc podporządkowana „systemowi higieny duszy” (Plessner 2008: 169).

Choć sytuacja człowieka nigdy nie jest dobra, może on poczuć się względnie bezpiecznie w przestrzeni publicznej – przekonuje Plessner. Radykalizm postrzega tu jako przejaw bezkompromisowości, która zagraża fundamentalnym zasadom higieny życia społecznego, podmiotowości, liberalnej wolności i państwu chlubiącemu się bezstronnością i racjonalnością. Radykalizm w każdej postaci: w uczuciach, myślach, przekonaniach ideologicznych i religijnych, indywidualnym i zbiorowym działaniu niesie groźbę dla logos. Radykalizm to groźba nierozumności ucieleśniająca ów podlejszy i chorobliwy pierwiastek wpływający na człowieka, który z ironią bądź niepokojem opisywany był w tradycji racjonalistycznej od czasów Platona jako zaburzenie. Plessner figuruje tu obok wielu innych, którzy w radykalizmie upatrywali jedynie zagrożeń: skłonności do przesady, nieobliczalności i ekstremizmu, godnego ubolewania przejawu naiwności, utraty dobrego smaku, produktu społecznej anomii i zagubienia, poczwarnego efektu wyparcia bądź braku świadomości historycznej, smutnej ilustracji zmierzchu cywilizacji, posępnego objawu barbarzyństwa zwiastującego koniec świata.

Gdyby myśliciel zdołał dostrzec w radykalizmie postawę bardziej skomplikowaną i dramatyczną, być może zauważyłby również, że radykalizm nie ma funkcji integrującej i nie może sprzyjać bezpośrednio nie tylko sferze publicznej, ale też wspólnocie. Bezpośrednio wyraża natomiast jedynie ekscentryczną pozycjonalność, tj. najgłębsze potrzeby i obsesje kruchego człowieka.

Na przeciwnym brzegu tej debaty są ci, którzy upatrują mniej lub bardziej pośrednich korzyści płynących z radykalizmu, upatrując w nim konieczny w sensie politycznym, pragmatycznym i moralnym element debaty publicznej. Jest dla nich przejawem psychicznych sił, autentyczności i witalności, twórczego libido, uporu bądź asertywności, rozbudzonych i wzniosłych pragnień, namiętnego stosunku do świata, jest wyrazem tłących się jeszcze w człowieku cnót: niezachwianych przekonań, odwagi, wartej podziwu i niemalże heroicznej determinacji w dążeniu do celu, jaki by on nie był (religijny, ideologiczny, społeczny, psychologiczny lub estetyczny; radykalizm płynący z irracjonalnej wiary w możliwość powrotu do utraconego raju lub wyrażający najbardziej racjonalne i nowoczesne aspiracje). Radykalizm jest dla nich godnym moralnej pochwały motorem modernizacji, racjonalizacji, emancypacji, czynnikiem pożądanej zmiany społecznej oraz mobilizacji zaprzeczającej powszechnej obojętności, nihilizmowi, liberalizmowi, czyhającym za jego fasadą niebezpieczeństwom itd. Krótko mówiąc, radykalizm jest czynnikiem sprawczym, który ucieleśnia patos wolności, nadziei i wiary.

5. Źródła radykalizmu – krytyka

Wróćmy teraz do kwestii radykalizmu i jego źródeł wyróżnionych przez Plessnera: filozoficznych, afektywnych i cywilizacyjnych, a także socjologicznych, które pozwolą nam nie tylko osadzić plessnerowską refleksję na ten temat w teorii ruchów społecznych, ale również poddać ją częściowej krytyce. A zatem po pierwsze, Plessner zauważa, że idealistyczna teza działania społecznego, która towarzyszy obu formom tęsknoty za wspólnotą, opiera się na założeniu dualizmu, a mianowicie: „absolutnego dystansu ciała w stosunku do wartości” – duszy (Plessner 2008: 6). Jeśli przyjmujemy ów dualizm – przekonuje Plessner – etyka musi stać się aksjologicznie rygorystyczna. Wszystko, co nie jest wewnętrznie zakorzenione, staje się bezwartościowe i wrogie. Prowadzi to do zaprzeczania rzeczywistości oraz negacji relacji społecznych, które jawią się jako „nienaturalne” i pełne przemocy. Spór o dualizm Plessner pokazuje m.in. w swoich uwagach na temat etyki chrześcijańskiej. Twierdzi, że o ile św. Tomasz z Akwinu przeżył rozdarcie ducha i ziemi, o tyle Luter na nowo je umocnił przyczyniając się do wzmocnienia radykalizmu i fanatyzmu zarówno religijnego, jak i świeckiego (Plessner 2008: 15). Jak pisze Plessner:

Pozbawiona w ten sposób ducha i duszy fizyczna natura, czysta materia, czyste życie, staje się bardzo wątplą, ale w pełni wystarczającą zasadą ziemskich tworów. Przeciwwstawia się jej sentymentalna opozycja czystego idealizmu, który rozgrywa to, co bezwarunkowe, przeciwko temu, co uwarunkowane, serce przeciw sile (Plessner 2008: 20).

W świetle tej groźnej koncepcji, dusza jest w więzieniu ciała, w istocie należy do jakiejś niewidzialnej wspólnoty. Wiąże się to z zaprzeczeniem wartości relacji społecznych jako zasadniczo innych (przemocowych i sztucznych) od wspólnotowych. Ten manichejski dualizm, sprzeniewierzając się jedności osoby ludzkiej, zawsze w etyce prowadzi do negacji władzy, a tym samym degradacji polityki do podejrzliwości wobec cywilizacji i tego, co sztuczne (Plessner 2008: 165).

Radykalizm jest więc odpowiedzią lub konsekwencją doznawanego „bólu” egzystencji. Nie jest jednak jasne, czy źródłem tego bólu, a w rezultacie konsekwencją radykalizmu, jest owa ekscentryczna pozycjonalność człowieka – jego ontologiczna kruchość, czy też skłonność do ideologicznego dualizmu. Człowiek bywa zapewne nie tylko ofiarą wyimaginowanych koncepcji filozoficznych lub religijnych. Nie można wykluczyć – jak czyni to H. Plessner – rzeczywistych ciężarów tego świata. Ból doświadczany i interpretowany przez umysł ludzki może mieć pochodzenie najzupełniej realne. Radykalizm może być zatem również wyrazem napięcia między tym, co indywidualne, i tym, co społeczne. Plessner nie widzi tego i w tym, co społeczne (w sferze publicznej), upatruje na wyrost wyłącznie ludzkiego sojusznika. Odbiera tym samym prawo do krytyki sfery publicznej, która nie jest przestrzenią ekspresji tylko przestrzenią higieny.

H. Plessner zarazem uprzytamnia nam pośrednio coś bardzo istotnego w pochodzeniu radykalizmu. Wskazuje nam mianowicie na znaczenia namiętności duszy, które płyną z doświadczenia egzystencjalnego deficytu i niewystarczalności. Spór z rzeczywistością (wiedzą potoczną i zdrowym rozsądkiem) prowadzi do buntu, roznieca też tęsknotę i nadzieję. Uspokobieni radykalnie ludzie nie godzą się na wygenerowany w procesie socjalizacji nawias świata przeżywanego. W opozycyjnej świadomości radykała ten wykreowany i uprawomocniony konsensus – a w ujęciu Ervinga Goffmana „rama interpretacyjna” – dotyczący wyobrażeń społecznych, jest sztucznym, „bezrefleksyjnym zbiorem przeświadczeń”, „chaotycznym rejestrem różnorodnych spostrzeżeń”, którego jedyna pozytywna funkcja wyraża się w tym, że daje psychiczny komfort lub złudzenie spójnej wizji świata (Hołówa 1986). Radykalizm zawsze wyrażał bunt kulturowy i jako przejaw takiego działania kontrkulturowego wielokrotnie dzielił badaczy ruchów społecznych, którzy raz upatrywali w nim zagrożenie, innym razem nadziei, niezależnie od tego, czy dotyczyło to nowych ruchów społecznych, czy np. ruchów związkowych.

Aby przełamać dominację tego sztucznego i idiosynkratycznego porządku wpisanego na trwałe w język i interesy grupowe, konieczna jest innowacja, wyjście ku temu, co zwykli ludzie z pozycji zdrowego rozsądku określiliby jako

obce i „swoiste”, a w przeciwieństwie do tego, co „swojskie”. Radykalizm buri spokój, parafrazując Z. Baumana: „[...] wstrząsa skałą, na jakiej wspiera się bezpieczeństwo codziennego życia” (B a u m a n 2000: 21). Etykieta „radykalizmu” jako odległej skrajności wyłania się w ścisłym powiązaniu z przekonaniem o obcości, w rozumieniu Floriana Znanieckiego nosicielki odmiennych wartości, lub Claude’a Levi-Straussa, który interpretował ją jako symbol tego, co dalekie. Nie jest chyba przypadkiem, że poglądy i postawy radykalne – z całym bagażem podejrzeń, napiętnowania i stygmatem – przypisuje się najczęściej grupom kulturowo odmiennym (kiedyś Żydom, dziś muzułmanom). Radykalizm jawi się jako coś obcego i rewolucyjnego zewnętrznym obserwatorom. Sami radykałowie – z tytułu tej różnicy – czerpią dużo wątpliwej siły i mnóstwo oczywistych wątpliwości, są bowiem ludźmi marginesu, poza systemem i w napięciu wobec niego (S c h ü t z 1944). Budują własny i nowy język opisu świata, przewyżczając to, co stare i nadając mu własny sens. Jest w tym kontekście co najmniej wątpliwe utożsamianie radykalizmu ze wspólnotą, tak jak czyni to Plessner. Być może jego błąd polega na tym, że skupił się bardziej na problemie wspólnoty, mniej zaś na jej poszukiwaniu lub innych możliwych funkcjach i konsekwencjach radykalizmu. W naszym rozumieniu radykalizm jest cechą ludzi z marginesu społecznego, a w języku antropologii Victora Turnera – znajdujących się w fazie liminalnej, tj. w fazie przejścia, zawieszenia i niepewności. Jako taki prawdziwy radykalizm nigdy nie może być cechą większości, np. klasy średniej, a jedynie cechą małych grup.

Plessner, przypisując tak olbrzymie znaczenie postawie intelektualnej (np. dualizmowi), która może wieść ku radykalizmowi społecznemu, mało zarazem pisze o jego intelektualnym wymiarze, tak jakby radykalizm był jedynie antyintelektualny. „Radykalizm intelektualny” tymczasem może być rozumiany jako sposób uwalniania się z sytuacji „sztuczności” jako niewiedzy. Nabiera w ten sposób znaczenia kognitywnego, przeradzając się w doświadczenie, które Charles Taylor określiłby jako epifaniczne, tj. takie, które ukazuje niedostępną prawdę. Jest on świadomym zabiegiem poszukiwania „situacji granicznej” i poniekąd wchodzeniem w nią dla celów poznawczych. Radykalne obrazowanie rzeczywistości, uwaga skupiona na krańcowych („granicznych”; „obcych”) ekspresjach ludzkiego zachowania staje się wówczas najlepszą drogą do poznania rzeczywistości – podstawą dociekania filozoficznego, socjologicznego lub politycznego (K e u c h e y a n 2010). W tym sensie radykalizm zawsze był kierunkiem intelektualnej awangardy, która świadomie porzucała potoczne i społecznie wygenerowane obrazy świata na rzecz tego, co ostre i wyjątkowe. Tak rozumiany intelektualny radykalizm zakłada, że rzeczywistość poznać można dzięki temu, co sytuuje się poza jej granicami, lub dzięki temu, co za takie heurystycznie się uznaje (przez analogię do weberowskiego typu idealnego). Im bardziej podążamy w stronę tajemnicy, która znajduje się poza granicami rzeczywistości, tym lepiej ją poznajemy. Wiąże się to z zanegowaniem powszechnych wyobrażeń i tzw. zdrowego rozsądku, który w tym

kontekście umacnia jedynie wygodne i często zideologizowane obrazy świata. R. Keucheyan ten rodzaj radykalizmu intelektualnego wiąże m.in. z pojęciem tzw. „epistemologicznego cięcia” (fr. *coupure épistémologique*), tj. strategii intelektualnej pierwotnie rozwiniętej przez Gastona Bachelarda, a potem na różny sposób rozwijanej przez L. Althoussera, M. Foucaulta, P. Bourdieu lub A. Badiou, polegającej właśnie na kwestionowaniu utartych wyobrażeń (fr. *sens commun*). Fakt, że niemiecki socjolog przemilcza radykalizm intelektualny jako prawdopodobną postać radykalizmu społecznego, świadczy o politycznej zachowawczości skądinąd liberalnego myśliciela. Była to zresztą cecha dość charakterystyczna dla pierwszych teoretyków ruchów społecznych, którzy w przeważającej większości upatrywali w robotniczych, studenckich lub awangardowych ruchach społecznych i ich radykalizmie przejawów zagrożeń oraz społecznych dysfunkcji ery masowej i industrialnej. Mamy tu na myśli różnych badaczy i myślicieli z okresu międzywojennego i okresu powojennego do lat 60., których rozważania na temat ruchów społecznych siłą rzeczy oscylowały wokół faszyzmu i bolszewizmu. Są to w szczególności: Herman Rauschning, Karl Mannheim, Hannah Arendt, Raymond Aron, Elias Canetti lub Seymour Martin Lipset.

Radykalizm wbrew temu, co twierdzi Plessner, nie głosi wiary w „uzdrawiającą siłę skrajności” (P l e s s n e r 2008: 7). Ten rodzaj postawy charakteryzuje raczej ekstremizm, który przypuszczalnie w rozumieniu Plessnera jest tym samym. Trudno wyobrazić sobie, aby poszukiwaniu korzeni towarzyszyła pewność i absolutne przekonanie o własnych racjach. Radykalizm jest raczej obciążony ryzykiem i z istoty swojej związany z niepewnością, tak jak ryzykowne i niepewne jest wszelkie dociekanie. Radykalizm wyraża więc raczej sytuację ciągłego przymusu odnoszenia się do podstaw, które same z kolei umykają. To, co wydaje się podstawą w umyśle radykała, z czasem przeradza się jedynie w trop prowadzący do innej i jedynie nieco właściwszej podstawy. Tak więc proces radykalizacji nigdy się nie kończy, nie osiąga poziomu bezwzględności, o której pisze H. Plessner, zaś doświadczenie nieskończoności staje się najbardziej bolesnym i towarzyszącym mu przeżyciem. Radykalizm niesie zatem jedynie potencjalną możliwość wtargnięcia w obszar niewiedzy, w sferę tajemnicy lub też – co na jedno wychodzi – w sferę wzniosłości. Według E. Burke’a wzniosłość jest zarówno kategorią estetyczną, jak i stanem duszy wypełnionej zmysłowymi obrazami tego, co straszne, dziwne, niejasne, przede wszystkim zaś tajemnicze. Wzniosłe jest „modyfikacją mocy”, ale moc ta wyziera paradoksalnie z rzeczywistości niepełnej, jak przekonuje angielski filozof. Wzniosłość wiąże się zarazem z doświadczeniem braku i nieskończoności, która sprawia, że jej największym przeciwnikiem jest świat pozbawiony tajemnicy. Radykalizm jest takim właśnie stanem duszy wyrażającej moc, doświadczającej nieskończoności, dokuczliwego stanu braku i tego, co spowite tajemnicą. Radykalizm wyraża również wolę i obietnicę uwolnienia się od mierności, której postacią jest zarówno zdrowy rozsądek, jak i konwencjonal-

ność pozbawionego tajemnic świata. Radykalizm przykuwa zatem uwagę swoją jednoznacznością, ale w istocie taki nie jest, gdyż jego prawdziwą potrzebą jest wzniosła niezbędność sprostania tajemnicy życia płynącej ze „świadomości niewystarczalności”. W naszym rozumieniu radykalizm nie jest więc ani purytański, ani fanatyczny, jak przekonuje myśliciel, a jedynie bezwzględnie dociekliwy.

Druga kwestia, którą można wyróżnić w rozważaniach Plessnera, dotyczy afektów radykalizmu. Radykalizm wspólnotowy, a szerzej radykalizm w ogóle, opiera się na przekonaniu, że to, co prawdziwe i wielkie może powstać jedynie poprzez świadomy powrót do korzeni egzystencji. Radykalizm wyraża się w skrajnej opozycji graniczącej z pogardą wobec tego, co zastane; gardzi tym, co konwencjonalne, warunkowe i ograniczone, a więc „powściągliwością, przemilczeniem, nieuświadomieniem” (Plessner 2008: 8). Z drugiej strony radykalizm jednocześnie jest wyrazem „wiary” w możliwość osiągnięcia jakiegoś idealnego porządku. Może dlatego tak często towarzyszy religiom i prawie zawsze rewolucjom, które również grają na tych dwóch strunach pogardy i wiary – przekonuje filozof. Porusza go tylko to, co wielkie i zupełne. Jak pisze: „Tezą radykalizmu jest bezwzględność, perspektywą – nieskończoność, patosem – entuzjazm, temperamentem – żar” (Plessner 2008: 6). Radykalizm zawsze zatem przesadza w represyjności i pryncypialności, w destrukcji i fanatyzmie. W samej swej naturze jest pewnego rodzaju ekstremizmem: w podkreślaniu duchowości, w absolutyzacji celów i zasad, w eksponowaniu siły woli, moralizmie i fundamentalnej nieufności. Radykalizm sam w sobie jest przeciwieństwem dyplomacji i umiarkowania; odrzuca kłopotliwość samego życia, które z natury rzeczy jest chwiejne. W tym odrzuceniu wyraża się oczywiście jego nieodpowiedzialność, choć jego istotą jest też szczerłość i dążenie do pogodzenia sumienia z praktyką – przekonuje. Choć myśliciel z literacką swadą określa typowe dla radykalizmu afekty, a tym samym uwypukla emocjonalne i psychologiczne aspekty rządzące logiką i klimatem radykalnych praktyk społecznych, to jednak rzadko w sposób satysfakcjonujący wyjaśnia ich mechanizmy do końca (por. Rot 1924).

Próbujemy zatem nieco rozbudować jego argumentację, bez pretensji wyzerpania tematu, i na początku dostrzec, że zarówno pogarda, jak i wiara mają swoje źródło w braku spokoju lub niezaspokojeniu wynikającym z krytycznej oceny rzeczywistości, jak również z powodu nieustannie oddalającego się spełnienia w wierze. A. B. Wolfe określa tę cechę mianem *unrest*, tj. niepokoju (Wolfe 1921). Radykalizm wyraża jakiś deficyt, ale również żal. I tak np. konserwatywny lub romantyczny radykalizm, który zawiera w sobie potrzebę zakorzenienia i restytucji fundamentu, proklamuje możliwość, a nawet konieczność regeneracji porzuconych w nieokreślonej przeszłości wartości i swego rodzaju „zmartwychwstania”. Ponieważ jednak przeszłość ta jest mglista i pozostaje niejasne, gdzie jest ona umiejscowiona, w ostateczności radykalizm dotyka samej tajemnicy ludzkiego pochodzenia. Radykalizm znajduje więc w przeszłości jedynie

bardzo uogólnioną możliwość rewizji ludzkiego losu. Pretensje tak usposobionego radykała nigdy nie okazały się satysfakcjonujące, co w rezultacie jest źródłem niekończącego się żalu. Z drugiej strony oświeceniowy radykalizm antycypujący i skierowany na przyszłość u kresu swoich roszczeń ukazuje człowieka zagubionego wobec umykającego absolutu, w miarę postępu coraz bardziej świadomego uobecniającej się, ale nigdy nieosiągalnej doskonałości. Rozmiar oczekiwań wpisany w logikę tego rodzaju radykalizmu podnieca siły woli i ekscytację, ale jednocześnie przynosi dręczące wrażenie niespełnienia, któremu towarzyszą coraz bardziej natrętne odczucia umykającego świata, zaprzepaszczonej szans i roztrwonionych możliwości. Radykalizm ten ma tendencję do zaogniania się, dogmatycznego stawiania wszystkiego na szali nowości, która ostatecznie jednak nie zwycięża, ponieważ projekt radykalnej rekonstrukcji nigdy nie dociera do celu. Ponownie zatem wypełnia go żal.

Przepełniona żalem skłonność do radykalizmu odnawia świadomość niekompletności własnych myśli i uczuć. To przypuszczalnie ma na uwadze Plesner pisząc o „naznaczeniu niedostatkiem”. Zracjonalizowane w przekonaniach, wrażenie alienacji lub innych rodzajów deficytu, odarcia lub niegotowości mogą świadczyć o istnieniu zasadniczego problemu tożsamościowego związanego z radykalizmem wyrażającego się w nieakceptacji świata i samego siebie w tym świecie, a także gorączkowym poszukiwaniu jakiegoś rozwiązania. Co więcej, może temu towarzyszyć uczucie paniki równie gwałtowne, co próby odnalezienia właściwej drogi ku sobie w momencie kryzysu tożsamościowego. Istnieje ogromna i do pewnego stopnia uzasadniona pokusa, aby w takim radykalizmie wypełnionym żalem upatrywać głównej przyczyny reaktywnego mechanizmu resentymentu. Z pewnością może być radykalizm przejawem takiego „duchowego zatrucia”, mechanizmem obronnym wypełnionym słabością, gniewem, egotyzmem i skłonnością do tyranii, podszytym zawiścią lub zazdrością. Psychologiczna analiza afektów społecznych niejednokrotnie wykorzystywana była w interpretacji ruchów społecznych (por. Bollinger 1981). Pytano, do jakiego stopnia radykalizm jest np. podsycany przez frustrację seksualną lub zdeksualizowane libido? Czy to radykalne przeciążenie jest wyrazem ukrytych paninstynktów erotycznych lub popędu śmierci, które zdominowały odruchy samozachowawcze? Czy odpowiedzi na pytanie o naturę radykalizmu należy upatrywać w kompozycji kompleksów, narcyzmu, lęku lub skłonności do masochizmu? Czy zatem skłonność do radykalizmu w każdym przypadku jest jedynie formacją reaktywną i sublimacją przymusu powtarzania, jakąś formą nerwicy, której istota tkwi przecież w nieakceptacji świata? W podobnej tonacji można określić radykalizm jako światopogląd, który opierałby się, wedle sformułowania K. Jaspersa, na „antynomicznym obrazie świata” (Jaspers 1919). Taki radykalny światopogląd (*weltbild*) i wartościowanie wyrażają „zobiektywizowaną klatkę” (*Gehäuse*) – holistyczną i uniwersalizowaną wizję otoczonego granicami (*Grenze*) świata. Wszystko, co

wylania się spoza tego wyznaczonego granicami obrazu, jawi się jako groźne. W predylekcji do radykalizmu Jaspers upatrywałby „nieautentyczności” zawierającej różne strategie obronne, mechanizmy wyparcia i skłonności do matactwa, w których człowiek odnajduje bezpieczeństwo i broni się przed zatrutymi wpływami.

Radykalizm jako swego rodzaju parcie ku dopełnieniu, może być nie tylko siłą dośrodkową, ale również – czego nie chce dostrzec Plessner – twórczą siłą odśrodkową, która świadomie rozbija ustanowiony obraz świata i przesuwają jego granice. Według K. Jaspersa dokonuje się to w tzw. „sytuacjach granicznych”, kiedy światopogląd chwilowo ustępuje postawie tzw. demonizmu, tj. podwyższonej świadomości antynomicznego lub ambiwalentnego charakteru egzystencji przy jednoczesnym autentycznym jej przeżywaniu. W naszej interpretacji powiemy, że radykalizm również może przeć ku takiemu demonizmowi, a tym samym do przesilenia ujawniającego fałszywość przyjętych narracji i przynajmniej chwilowego ujawnienia nowych podstaw. Jako taki radykalizm stanowiłby ważną siłę społecznej rekonstrukcji. Utopijna perspektywa „nieskończoności”, o której pisze H. Plessner, wylaniałaby się w zderzeniu z rzeczywistością, a więc nabierałaby cech ideologii w rozumieniu Mannheim’a, tj. uczestniczyła w „budowaniu bytu”, a nie tylko ją rozsadzała i kwestionowała w imię bliżej nieokreślonej transcendencji (M a n n h e i m 1992: 159). Wydaje się również rzeczą całkowicie oczywistą, że takie nasycenie różnych afektów musi sprawiać wrażenie, a nawet jest przejawem, tego, co potocznie określa się jako „nadwrażliwość” lub „niestabilność” radykałów, zaś W. T. Root określa jako *low emotional breaking point*, tj. niską odporność emocjonalną (R o o t 1924: 343). Mówiąc najprościej, istnieje bardzo wiele rzeczy, które poruszają radykała. Ponieważ jednak nie panuje nad nimi, żyje w poczuciu zagrożenia.

Po trzecie, w plessnerowskiej krytyce radykalizmu wspólnotowego odnaleźć można pewne elementy refleksji socjologicznej i socjobiologicznej. Myśliciel podkreśla, że radykalizm jest cechą ludzi słabych (klas niższych i pracujących), „wykluczonych, rozczarowanych i oczekujących” (P l e s s n e r 2008: 28). Dodajmy, że nie chodzi tu jednak wyłącznie o psychologiczną dysfunkcję (por. K r o u t, S t a g n e r 1939: 32). Radykalizm jest przypuszczalnie cechą ludzi nie tylko niezadowolonych ze swojego miejsca na świecie, ale znajdujących się w przejściu i wyczekujących; ludzi z różnych powodów znajdujących się w zawieszeniu. Dlatego np. skłonność do radykalizmu – dodaje Plessner – jest biologicznie cechą ludzi młodych, zwłaszcza młodzieży postępowej, czującej kajdany, w wiecznym konflikcie generacyjnym; pełnej niezachwianego zaufania i potrzeby miłości; bez zrozumienia dla chłodu, wyrachowania, sceptycyzmu, patosu i rzekomego postępu. Tylko młodzież – jak twierdzi nie bez podziwu Plessner – zdolna jest dokonać rzeczy niemożliwej, tj. syntezy F. Nietzschego i K. Marksa: heroicznej afirmacji wspólnoty. Radykalizm młodzieży to synteza ducha antydemokratycznego,

poczucia ekskluzywności, gotowości do poświęcenia, a z drugiej strony wrogości wobec cywilizacji i miłości do ubogich. Jednocześnie nie dopuszcza ani wybujałego indywidualizmu, ani materializmu i dogmatyzacji procesu gospodarczego (Plessner 2008: 38). Plessner twierdzi przy tym, że jest to inna niż dotychczas i nowa młodzież: umiarkowana oraz ze wszech miar poważna; to już nie cygania lub podchmieleni młodocianie – komentuje.

To strukturalne usytuowanie radykalizmu znajdzie potwierdzenie w całej XX-wiecznej refleksji na temat ruchów społecznych, gdzie rzeczywiście upatrywano radykalizmu zwykle wśród robotników, studentów i inteligencji. Czy wynika to faktu, że radykalizm (a tym samym potrzeba wspólnoty) jest szczególną cechą właśnie tych grup, czy też – jak sądzimy – jest w każdej z nich jedynie podatność na pewien tylko pierwiastek radykalizmu (np. resentymentu wśród robotników, nonkonformizmu wśród studentów, czy też skłonność do ideologii wśród inteligencji); radykalizmu, który jako taki jest skomplikowanym i złożonym związkiem różnych cech. Mamy również obawy, że strukturalne osadzanie radykalizmu prowadzić może do powierzchownych uogólnień i utrudnić dostrzeżenie prawdziwych społecznych enklaw radykalizmu. Jest pewna różnica w sformułowaniu: „młodzież studencka jest radykalna” i „młodzież studencka jest podatna na radykalizm”.

Z całą pewnością radykalizm jest nie tylko naturalną i duchową, ale też społeczną dyspozycją, tj. podatnością na pewien rodzaj argumentów, wrażeń i działań ujawniających się w określonym momencie historycznym, specyficznym społeczeństwie i polu szczegółowych uwarunkowań społecznych, takich jak klasa lub grupa społeczna (Bittner 1963). Radykalizm posiada swój *habitus*, ponieważ zawsze tworzy się w polu określonej struktury społecznej. Plessner przekonuje, że radykalizm jest cechą specyficzną narodów. Zależy od temperamentu i sposobu myślenia. Ponieważ np. Rosjanie są bardziej pasywni niż Niemcy, ich radykalizm nie jest źródłem takich cierpień i rozterek wynikających z potrzeby działania i wierności sumieniu, łączenia polityki i moralności. Podobny wpływ na radykalizm mają religie, z których każda w inny sposób godzi sumienie z praktyką (tj. radzi sobie z dualizmem). Katolicy robią to za pomocą hierarchicznej koncepcji budowy wszechświata (św. Tomasz); kalwini z wykorzystaniem idei łaski (Kalwin). W przypadku naznaczonego dualizmem luteranizmu to pogodzenie następuje ogromnym kosztem w człowieku. Żyje on bowiem w rozdarciu między wymogami sumienia i roszczeniami rzeczywistości (zgodnie z moralnością urzędniczą).

Czy mnogość motywów i afektów radykalizmu nie przemawia paradoksalnie za tym, aby upatrywać go w bardzo nielicznych grupach? Tylko bowiem w małej grupie może jednocześnie ujawnić się duża liczba wyróżniających zmiennych. Aura radykalizmu może różnić się w zależności od kultury, tak jak różnią się wspólnoty; radykalizm może udzielać się z większym lub mniejszym prawdo-

podobieństwem różnym grupom społecznym, ale jako taki ogrania on jedynie małe grupy. Radykalizm zawsze pozostanie zjawiskiem mniejszości społecznych. Warto dodać tu jeszcze jeden, ważny z socjologicznego punktu widzenia, parametr przeoczony przez Plessnera w jego rozważaniach na temat radykalizmu, a mianowicie zmienną czasu. Plessner umiejscawia radykalizm w sercu myślenia wspólnotowego jako wiecznie trwającą przeciwwagę i *memento* dla swojego wyobrażenia higieny sfery publicznej. Tymczasem radykalizm jest czymś dużo bardziej ulotnym, budzi się w poszukiwaniu i ma swoje fazy. Dotyczy to zwłaszcza ruchów społecznych.

Czwarty element, który jest źródłem radykalizacji wspólnotowej to cywilizacja, a właściwie przemiany cywilizacyjne. Plessner pisze, że: „niewielu jest takich, którzy świadomie akceptują porządek społeczny, pomimo całej cywilizacyjnej nędzy masowych systemów [...]”, i dalej – niewielu jest „heroicznych optymistów epoki maszyn” (Plessner 2008: 41). Plessner tworzy, kiedy słowo „cywilizacja” często było synonimem dekadencji. Sam Plessner nie jest w stosunku do cywilizacji naukowo-technicznej bezkrytyczny, przede wszystkim jednak nie zgadza się z formami jej krytyki. Cywilizacja rzeczywiście niesie materializm i mechanicyzację, a tym samym groźbę lekceważenia kultury i tych pozornie zbytecznych rzeczy, jak choćby takt, jednak nie można jej negować uciekając się do radykalizmu wspólnotowego i kwestionując etos społeczeństwa, w imię jakiejś domniemanej głębi i odpowiedzialności. Sama technika może być źródłem nowych możliwości, a nawet przygody; cywilizacja jest ostatecznie produktem duszy dążącej do wyrazu, duszy człowieka, który jest *homo faber* (Plessner 2008: 112). Cywilizacja nie służy zaspokajaniu wąsko rozumianych potrzeb fizycznych i instrumentalnych celów. Wręcz odwrotnie, człowiek wyraża w niej nadmiar swoich fizycznych sił, zdradza „popęd gry”, a w istocie arcyludzką potrzebę samoodrealnienia w nosiciela znaczeń i ról (Plessner 2008: 117). Dlatego romantyczne odrzucenie cywilizacji jako zwykłej „formy” jest działaniem na niekorzyść człowieka. Radykalizm jest w tym sensie odpowiedzią na procesy modernizacyjne i jako taki staje się również zjawiskiem nowoczesnym. Dyskusja ta dotyczy nie tylko porządku nowoczesności, ale właśnie radykalizmu oraz jego ekspresji i granic w przestrzeni wolności. W tym sensie problem radykalizacji nowoczesności staje się raczej problemem nowoczesnego „radykalizmu” jako zjawiska duchowego, społecznego i politycznego „rzucanego” w nowe okoliczności.

6. Podsumowanie

Krytyczna refleksja nad rozważaniami Plessnera prowadzi nas do następujących i wymagających dalszej weryfikacji hipotez związanych z naturą, fenomenologią lub po prostu socjologią radykalizmu: 1) radykalizm może być

przedmiotem opisu i oceny tylko w kontekście określonych wyobrażeń dotyczących podmiotowości i sfery publicznej; wynika z tego również konieczność podejścia interdyscyplinarnego; 2) radykalizm charakteryzuje jednocześnie poczucie deficytu (tj. niewystarczalności) i rozbudzonych nadziei; 3) radykalizm zawsze wyraża bunt wobec konwencji i utartych wyobrażeń, a także skłonność do ryzyka; 4) radykalizm to raczej wzniosła predylekcja do poszukiwania i co się z tym wiąże postawa dużo bardziej otwarta niż to się zwykle zakłada; 5) radykalizm dotyczy przede wszystkim małych grup społecznych – enklaw; 6) radykalizm dotyczy grup społecznych znajdujących się w przejściu i wyczekujących; jest doświadczeniem granicznym – liminalnym; 7) radykalizm dopuszcza „obcość” i w tym sensie zasadniczo różni się od postawy ekstremizmu lub fundamentalizmu.

Bibliografia

- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa.
- Bittner E. (1963), *Radicalism and the organization of radical movement*, „American Sociological Review”, Vol. XXVIII, s. 928–940.
- Bollinger L. (1981), *Die Entwicklung zu terroristischem Handeln als psychosozialer Prozess: Begegnungen mit Beteiligten*, [w:] H. Jäger, G. Schmidtchen, L. Sullwood (Hrsg.), *Analysen zum Terrorismus*, Vol. 2: *Lebenslauf-Analysen*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Hołowska T. (1986), *Myślenie potoczne*, PIW, Warszawa.
- Jaspers K. (1919), *Psychologie der Weltanschauunge*, J. Springer, Berlin.
- Keucheyan R. (2010), *Qu'est-ce qu'une pensée radical? Aspects du radicalism épistémique*, „Journal du MAUSS”, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article670>, 16.01.2014.
- Krout M. H., Stagner R. (1939), *Personality Development in Radicals: A Comparative Study*, „Sociometry”, January, Vol. 2, No. 1, s. 31–46.
- Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Test, Lublin.
- Plessner H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlin–Leipzig.
- Plessner H. (1941), *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Van Loghum Slaterus, Arnhem.
- Plessner H. (1994), *Władza a natura ludzka; esej o antropologii światopoglądu historycznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Plessner H. (2008), *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Root W. T. (1924), *The Psychology of Radicalism*, „Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology”, Vol. XIX, s. 343, s. 341–356.
- Schmitt C. (1927), *Der Begriff des Politischen*, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, No. 58, s. 1–33.
- Schütz A. (1944), *The Stranger; and essay in social psychology*, „American Journal of Sociology”, Vol. 49, Issue 6, s. 499–507.
- Tarrow S. (1989), *Democracy and disorder*, Oxford University Press, Oxford.
- Wolfe A. B. (1921), *The Motivation of Radicalism*, „Psychological Review”, Vol. XXVIII, s. 280–300.

Mikołaj Rakusa-Suszczewski

**RADICALISM, SELF, AND THE PUBLIC SPHERE
IN THE THEORY OF HELMUTH PLESSNER**

Summary. In the following article we argue: firstly, that it's necessary to take into account in social movement studies, the anthropological ideas of the "Self", as well as the political views of public sphere's *eidos*. We do this in reference to German philosopher Helmuth Plessner – a thinker that is relatively little known for social movement theorists. Secondly, we analyze – following Plessner – the concept of social radicalism and the idea of radicalism as such. We are looking for its meanings and values that have been lost in the common and trivialized discourse, or were attributed to it in an exaggerated way. We don't agree with the false use of the term "radical" in relation to the ordinary forms of vandalism, stupidity and xenophobia. Thirdly, we try to formulate the principals of the "sociology of radicalism" which for sure require further examination. In opposition to the wide-spread beliefs, we consider radicalism as substantially an open stance, fulfilled with a sense of lack, unsatisfaction, regret and hope. We see in a fair radicalism an attitude that accepts strangeness and as such it's fundamentally different from extremism or fundamentalism. Finally, we see in it a phenomena singular for small groups, which remain in transition, and standby on borders.

Keywords: radicalism, self, public sphere, Helmuth Plessner, social movements.