

Agata Bielik-Robson
Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa
e-mail: abielik@ifispan.waw.pl

Granice wspólnoty albo gra z cieniem: brak, sekret i duch przyjaźni w antropologii Plessnera i Derridy

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.024>

Wiek pierwszy to era poddaństwa, drugi to wspólnota synów, trzeci to era wolności. Pierwszy upływa pod znakiem lęku, drugi pod znakiem wiary, trzeci pod znakiem miłości. W pierwszym wszyscy są niewolnikami, w drugim wszyscy są wolni, zaś w trzecim wszyscy zostają przyjaciółmi.

Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der frankiskanischen Reformation*

Wydawałoby się, że umieszczenie obok siebie Plessnera i Derridy to spotkanie niemożliwe albo przynajmniej nieprawdopodobne – jak to słynne zetknięcie maszyny do szycia z parasolem na stole operacyjnym, które wymyślił patron surrealistów de Lautréamont. W eseju tym spróbuję jednak dowieść, że obaj myśliciele mają część wspólną, która takie spotkanie umożliwia: obu można bowiem potraktować jako filozofów wyrastających z dziedzictwa Johanna Gottfrieda Herdera, który pierwszy zdefiniował człowieka jako *Mängelwesen*, istotę wybrakowaną i neoteniczną, na zawsze pozostającą w stanie niedopełnienia i niedojrzałości.

Helmuth Plessner to samozadeklarowany następca Herdera, uprawiający wprost gatunek zwany niemiecką antropologią filozoficzną – Derrida natomiast to nade wszystko dekonstruktor wyrastający z tradycji Heideggerowskiej, która na antropologii filozoficznej nie zostawiła suchej nitki, lecz także, choć bardziej pośrednio, krytyczny myśliciel ludzkiego braku. W ostatnich seminariach Derridy wątek wybrakowania

pojawia się *explicite*, fundując wielką linię „filozofów antropogenezy”: od Kartezjusza, przez Kanta, Hegla i Heideggera, po Kojève’a i Lacana. To wprawdzie nie Herder, lecz Jacques Lacan figuruje w nich jako autor sentencji, że „zwierzęciu brakuje braku”¹ – lecz zarys doktryny pozostaje ten sam i choć Derrida odnosi się do niej nieufnie, wyczuwając w Lacanowskim ujęciu nadmiar „pogardy dla zwierzęcości”, to podejmuje motyw różnicy antropologicznej, tyle że na sposób dekonstrukcyjny. Dla Derridy brak nie jest podstawą dla ludzkiej różnicy jako wyższości. Przeciwnie, brak czyni człowieka istotą szczególnie narażoną na wszelkie ryzyka egzystencjalne, sprawiając, że „nigdy nie nauczy się żyć”²; że na zawsze pozostanie dla siebie zagadką i problemem, nieusuwalnym brakiem samowiedzy i rozwiązania. Jednocześnie jednak to właśnie ten brak – z pozoru tak dotkliwy – okazuje się sednem indywiduacji. „Każdy inny może być całkiem innym”³ tylko dlatego, że każdy musi radzić sobie z kondycją wybrakowania tylko na swój własny sposób. Brak zatem to także „sekret”: negatywność każdej ludzkiej istoty, która nie może wyjść na jaw – ale także coś nieudzielalnie własnego, na czym zasada się „inność każdego innego,” jego prawo do pojedynczości.

Spotkanie Plessnera z Derridą nie jest więc aż tak surrealne. Obu filozofów łączy, by posłużyć się idiomem Derridy, „upodobanie do sekretu”⁴: upodobanie, ponieważ w owej sekretności i skrytości jako braku ujawnienia widzą oni kondycję pozytywną regulującą relację między jednostką a wspólnotą.

Światło-cienie wspólnoty

W napisanej w latach trzydziestych ubiegłego wieku książce pt. *Grenzen der Gemeinschaft* Plessner, jeden z współtwórców niemieckiej antropologii filozoficznej, stawia tezę, że istota ludzka nie może żyć w stanie pełnego uspołecznienia. Posiłkując się znaną koncepcją Kanta o apore-

¹ Zdanie to pada w: J. Lacan, *Ecrits*, Editions de Seuil, Paris 1966, s. 819, Derrida zaś komentuje: „Tym, czego brakuje zwierzęciu, jest właśnie brak, dzięki któremu człowiek staje się suwerennym podmiotem języka... Ta suwerenność to wyższość człowieka nad bestią, nawet jeśli wyższość ta opiera się na uprzywilejowaniu braku bądź defektu, wynikających ze zbyt wczesnych narodzin. Zwierzęciu nade wszystko brakuje braku”: J. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, vol. 1, przeł. G. Bennington, The University of Chicago Press, Chicago 2009, s. 125, 132.

² To parafraza angielskiego tytułu ostatniego wywiadu, jakiego udzielił Derrida: J. Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przeł. P.-A. Brault, M. House, New York 2011.

³ J. Derrida, *Sauf le nom*, Gallilee, Paris 2006, p. 92, / *On the Name*, przeł. J. P. Leavey, Stanford University Press, Stanford 1995, s. 74.

⁴ Por. tytuł wywiadu udzielonego Maurizio Ferrarisowi: *A Taste for the Secret*, Polity Press, London 2001. Odtąd w tekście jako TfS.

tycznej – „towarzysko-nietowarzyskiej” – naturze człowieka, Plessner, ten najbardziej liberalny z kręgu niemieckich antropologów, dokonuje krytyki idei radykalnej *communitas*, popularnej zarówno wówczas, jak i dziś w kręgach rousseauskiej lewicy jako miejsca nie do życia. *Lebenswelt* człowieka, mówi Plessner, nie może być w pełni oświetloną sceną, w której znikają wszystkie sekrety; zasada pełnego i spontanicznego uczestnictwa we wspólnocie, wymagająca od każdego uczestnika całkowitej przejrzystości, zabija jednostkę jako taką. Zabija ją najpierw symbolicznie, uniemożliwiając jej indywidualację, a następnie – a historia dostarczyła wielu dowodów takiego następstwa – całkiem realnie, doprowadzając do czystek, w trakcie których wspólnota oczyszcza się ze wszystkiego, co obce i niejednorodne: co wciąż stawia opór pełnemu prześwietleniu. Jeśli więc indywidualny podmiot ma przetrwać, musi zostać otoczony ochronną barierą cienia; więcej jeszcze, ciągnie Plessner, trzeba pozwolić mu na pewien brudek prywatności. Oślepiiony pełnią uczestnictwa, prześwietlony na wylot i oczyszczony ze wszystkich swoich małych „akcentów dewiacji” – podmiot jednostkowy roztapia się w całości. A żeby więc mógł utrzymać swoje pojedyncze granice, musi narzucić granice wspólnocie, ograniczyć jej roszczenia pod swoim adresem, odciąć się od niej w Kantowskim „nietowarzyskim” geście, uodpornić na szantaż partycypacji.

Używając metafory światła, Plessner wpada na ten sam trop co młody Marks w swoich notatkach do doktorskiej rozprawy o epikureizmie, choć radykalnie odmienia jego wymowę. Marks, już wtedy domagając się nadejścia społeczeństwa komunistycznego, wyobraża je sobie w postaci wszechjasnego słońca, które w końcu zaleje półmrok milionów mieszczańskich „lampek prywatności”. Społeczeństwo burżuazyjne wydaje mu się wieczną nocą, którą rozświetlają tylko małe prywatne światełka i po której krąży „nocna straż” pilnująca, by ta prywatna wolność nie wylała się na ulicę, czyli w sferę publiczną. A jako takie stanowi ono anomalię w historii ludzkości, która przedtem żyła – i jeszcze żyć będzie – pod jednym słońcem, emanującym jednym, publicznym i powszechnym, światłem. W notesie szóstym pisze: „Kiedy to uniwersalne słońce zachodzi, cmy zlatują się do światła małych lamp prywatności”⁵. W trzecim zaś porównuje ową cmy, czyli nowożytnego mieszczanina, do małej nędznej istoty, która „krąży tylko w obrębie własnej skóry” i na którą Duch – heglowski duch wspólnoty – „nałożył anateme”⁶. Metafora uniwersalnego słońca, która nadaje ton marksowskiej filozofii, pociągając za jej pojęciowe sznurki, sugeruje tu cały ciąg pozytywnych skojarzeń: życiodajną energię, z której jednostka korzysta w chwili, w której

⁵ Cyt. za E. Fischer, *How to Read Karl Marx*, przeł. A. Bostock, Monthly Review Press, New York 1996, s. 39.

⁶ Ibidem.

dołącza do wspólnej sprawy, jaką jest budowanie szczęśliwej wspólnoty; otwartą przestrzeń pełną oddechu, swobody i pracy, wykonywanej chętnie i z entuzjazmem; wielkiego światła, które oświeca i prześwieca, oczyszczając jednostkę ze zlogów prywatności; a na koniec – *last but not least* – dobry powrót do stanu natury, w którym istota ludzka żyje i pracuje za dnia, a nie w wiecznej nocy. Z kolei metafora lampki implikuje odwrotny ciąg asocjacji: sztuczność światła, które nie daje życia; rozproszenie, w którym jednostki odpadają od uniwersalnego centrum w „odśrodkowym wirze”; leniwe zapadanie się w siebie, w małe prywatne królestwa „pod skórą”; półmrok, w którym czai się brud. Jeśli filozofia, jak twierdzi Derrida, jest tylko „białą mitologią”, w której metafory odgrywają rolę podstawową i istotnie pociągają za sznurki pojęciowych rozumowań, to myśl Marksa jest takim właśnie wybielonym mitem: obraz uniwersalnego słońca, które przeświecła i oczyszcza, towarzyszy mu od początku do końca jako wyobrażenie organizujące wizję komunistycznego społeczeństwa⁷. A jeśli Plessner – a jak się za chwilę okaże, także Derrida – ma swój obraz wiodący, to jest nim raczej sztuczne światło prywatnej lampki: wybitnie nierousseauskie wyobrażenie życia zdenaturalizowanego, które kultywuje swoją wewnętrzność (*Innerlichkeit*) jako cieniste królestwo sekretu.

W czwartym rozdziale książki, „Das Kampf ums wahre Gesicht. Das Risiko der Lächerlichkeit”, Plessner opisuje to cieniste królestwo sekretu jako udziałną dziedzinę indywidualnej duszy, którą nazywa, w pełni świadom teologicznych konotacji tego pojęcia, *ego absconditus*, „Ja ukrytym”. To ukryte, a zarazem ukrywające się serce jaźni to istota bez właściwości – jak u Roberta Musila, *ohne Eigenschaften* – rozdzielana sprzecznymi, niejasnymi impulsami, których rozwiązania dostarcza tylko wewnętrzna praca indywiduacji. Dusza, *die Seele*, jest więc tym prawdziwie niepodzielnym, a zarazem nieudzielalnym – *in-dividuum* – czymś, co już Schelling nazywa „niepodzielną resztką” jako synonimem *Selbstheit*, jaźniowości: resztką, której nie może przeświecić żadne pojęcie i żadna definicja; grudką, której nie może wyczyścić żaden wszystko uspołniający system. Nawet jeśli ta sekretna niepodzielnność opiera się na *braku*, który postuluje w swoim rozumieniu człowieka prekursor Plessnera, Herder, to nie jest to luka w sensie negatywnym. To raczej brak dynamiczny, który przenicowuje tożsamość jednostki, relatywizując jej „społeczne aktualizacje” i sprawiając, że może się ona wycofać z nich wszystkich, by móc stać się kimś innym. Ten brak zatem to *limes*, granica, którą napotyka pełne uspołecznienie. Pozostając zawsze tylko wewnętrzna i wycofana, wybrakowana resztką opiera się wszelkiemu orzekaniu:

⁷ Por. J. Derrida, *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, Relié, Paris 1971.

Tym, co człowieka indywidualizuje, czyniąc go wewnętrznie niepodzielnym i pojedynczym, jest świadomość posiadania duszy, czyli życia w centrum jego wewnętrzności: wewnętrzności, które odczuwa, pragnie, myśli, i w swej głębi nie da się z niczym zewnętrznym porównać⁸.

Tyle, że to niepodzielne i nieporównywalne centrum nie spoczywa w sobie jak w bezpiecznym schowku; jest raczej pełne niepokoju (*Unruhe*), ponieważ pragnie się także uzewnętrznić – pokazać „prawdziwą twarz”, a jednocześnie zostać jako takie uznany, uniknąć „śmieszności”. To *uzewnętrznienie* musi być jednak ruchem dialektycznym, w którym nie dojdzie do świetlnej anihilacji tego, co wewnętrzne; jeśli *Entäusserung* ma coś wyrażać, to tylko jako jednoczesne zniesienie i zachowanie cienia, w którym kryje się *ego absconditus*. Plessner pisze:

Podwójna natura życia psychicznego jednocześnie przyciąga je do ustalenia trwałej tożsamości (*Fixierung*) i od niego odciąga. Chcemy sami siebie zobaczyć i być widziani takimi, jakimi jesteśmy, ale także równie mocno chcemy się ukryć i pozostać nieznanymi, ponieważ pod każdym dookreśleniem naszego bytu kryją się niewypowiadalne możliwości bytu zupełnie innego (*Anderssein*) (ibidem, s. 63).

Kantowska „towarzyska nietowarzyskość” zatem to aporia, od której rozpoczyna się dialektyczny proces indywidacji, a pojedyncze Ja to wychyla się ku rozpoznaniu i uznaniu (moment heglowski), to skrywa się z powrotem, by testować nowe możliwości zaistnienia (moment schellingiański). Jak mawia D. W. Winnicott, psychoanalityk doskonale przystający do post-romantycznej antropologii Plessnera „to wielka radość się ukryć – ale i wielka rozpacz nie zostać znalezionym”⁹. Obaj, Plessner i Winnicott, sugerują, że dobra wspólnota to taka, która ten rodzaj gry umożliwia, pozwalając i na moment znalezienia/uznania i na moment ukrycia/zawieszenia uczestnictwa. Dobra – ograniczona – wspólnota zakłada więc grę z cieniem, z tysiącami małych prywatnych lampek, których nigdy nie zaleje światło „uniwersalnego słońca”.

Nieograniczona radykalna *communitas* jest bowiem jak apokaliptyczny błysk i ogień, w którym ginie ceniolubna wewnętrzność. Jest jak,

⁸ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, ss. 61–62. I tak jak dla Plessnera radykalna wewnętrzność jest *in-dividuum*, tak dla Derridy sekret stanowi *ab-solutum* pojedynczości: „Sekretu nie może naruszyć żaden konsens, żadna publiczna przejrzystość. Jeśli mam się czymś dzielić, coś komunikować, obiektywizować czy tematyzować, to tylko pod warunkiem, że istnieje coś nieudzielalnego, niekomunikowalnego, nietematyzowalnego. A tym czymś jest absolutny sekret: *ab-solutum* w etymologicznym sensie tego terminu, czyli coś, co jest odłączone od wszelkiej więzi, odcięte i odseparowane” (TfS, 57).

⁹ D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Basic Books, London, s. 32.

słowami Hegla, „furia zanikania”, w której zaciera się każdy indywidualny kontur: destrukcyjna, nie do życia, anihilująca¹⁰. Dobra wspólnota natomiast, choć równie radykalna w swoich egalitarnych ideałach, jest chłodniejsza: nie stawia na miłość, która wszystko spaja i łączy, aż do utraty pojedynczości, lecz – jak głosi motto odwołujące się do słynnego proroctwa Joachima z Fiore – na przyjaźń, która pozwala tak na osobność, jak na relację; więcej jeszcze, czyni osobność koniecznym warunkiem wszelkiej relacji. Podczas gdy w radykalnej *communitas* prześwietlonej „uniwersalnym słońcem” relacja zanika na rzecz klaustrofobicznej jedni, intensywnego bycia-razem, w którym wspólnota staje się jednym organem, „ręką milionopalcą” – w tej dobrej *communitas* bycie-razem przybiera łagodniejszą postać *bycia-obok*, gdzie miejscownik *obok* wyznacza inny model współistnienia: horyzontalny, niehierarchiczny, egalitarny, a jednocześnie wyzuty z przymusu absolutnego uczestnictwa. Podczas gdy, jak pisze Bernard z Clairvoix w swoim komentarzu do *Pieśni nad pieśniami*, miłość nie zna granic i przekracza wszystkie bariery w ekstazy porywie¹¹ – przyjaźń nie tylko zna granice, lecz także je kultuwuje. Jak z kolei pisze wielki teoretyk i adwokat przyjaźni Derrida, przyjaciel to nie kochanek, z którym pragniemy złąć się w mistycznej unii: przyjaciel to także „obcy”, czyli hebrajski *ger*, którego przykazanie każe nam szanować i uznawać jako obcego właśnie, bez naruszenia granic jego „sekrety”¹². Podczas więc gdy miłość obiecuje wypełnienie braku – jedność, pełnię, nienaruszalną całość „nieposzkodowanego życia” – przyjaźń pozostaje w kondycji wybrakowania. I podczas gdy miłość wiedzie do wspólnoty ciasnej niczym Pawłowe „jedno ciało” – duch przyjaźni daje asocjacje bardziej swobodną: bardziej towarzystwo własne niż spójną *communitas*.

Człowiek ma zatem pragnienie wspólnoty: nie jest, jak szydził sobie z klasycznych liberałów i ich „fałszywej antropologii” Marx, Robinsonem Crusoe, któremu do życia wystarczy towarzystwo księgi rachunkowej i posługacza Piętaszka; nie jest osobną wyspą, spokojną w swej *splendid isolation*. Tyle, że ta dobra wspólnota, odradzająca się jako wizja polityczna w każdej epoce – a zwłaszcza w nowożytności,

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 187. W ten sposób Hegel opisuje rewolucję francuską.

¹¹ „Jakże miłość jest gwałtowna i wszechpochłaniająca! Myśli tylko o sobie, niczym innym się nie interesuje, wszystkim pogardza, zadowala się tylko samą sobą! Myśli porządki, statusy, hierarchie, nie dba o maniery, nie zna żadnych granic. Własność, różnice społeczne, rozsądek, przyzwoitość, ogłada i osąd muszą jej ulec i stać się wobec niej bezwolne”: Bernard of Clairvaux, *Sermon on the Song of Songs*, 79:1, w: K. Walsh, O.C.S.O., *The Works of Bernard of Clairvaux*, vol. 2, *Song of Songs I*, Kalamazoo Publications Inc., Kalamazoo, MI 1981, s. 345.

¹² Por. J. Derrida, *The Politics of Friendship*, przeł. G. Collins, Verso, London 1997, s. 105.

w której co i rusz pojawia się pod postacią joachimicko-franciszkańskiego proroctwa trzeciego „wieku przyjaciół” – nie spala i nie zawłaszcza. W ramach pragnienia wspólnoty pojawia się jednak równie często silna pokusa „spalenia słońcem”, będąca jednocześnie pokusą wypełnienia braku: porzucenia wszelkiej jednostkowej „odporności”/ *immunitas* na rzecz bezkompromisowego „udzielenia”/ *communitas*, w którym ginie trudny dialektyczny ruch odsłaniania się i chowania, zewnętrżności i wewnętrzności, opisany przez Plessnera i Winnicotta. Tak jakbyśmy byli nie tylko ćmami, które ciągną do małych lampek prywatności, by tam osmalić sobie skrzydełka (czyli, jak sugeruje Marks, stracić skrzydła i dać się pochłonąć tępej partykularności własnego ciała) – ale też Ikarami, których w niewytłumaczony sposób pociąga śmierć w żarze „uniwersalnego słońca”¹³. Ludzkość marzy więc o radykalnej nieograniczonej *communitas* od zawsze, choć ta jest dla jednostki śmiertelnym ryzykiem. Jednocześnie jednak marzy też o chwilach, w których aporia światło-cienia, bytu wspólnotowego i indywidualnej prywatności, znajduje swoje uspokojenie i pojednanie: nie za cenę utraty tej ostatniej, lecz przeciwnie, w imię jej asercji. W nowoczesności oba ideały wspólnoty radykalnej – Bataille’wskiej miłosnej ekstazy powszechnego ujawnienia i Joachimickiej, bardziej dyskretnej, „ery przyjaciół” – pojawiają się równie często jako dwa konkurencyjne modele wspólnotowego spełnienia. Obie wydają się stanowić, jak to ujął Ernst Bloch, „fantazję obiektywną”, czyli tak powszechną, że nie sposób tu mówić o subiektywnej przypadkowości¹⁴. O ile jednak idea gorącej *communitas* opartej na zasadzie pełnego uczestnictwa wyłania się głównie w nowożytnej myśli politycznej, gdzie wspólnota jednoczy się pod egidą wspólnej sprawy – o tyle wizja chłodniejszego stowarzyszenia przyjaciół, w której odbywa się subtelna gra z cieniem, to zwłaszcza domena sztuki. Ta pierwsza istotnie staje się nade wszystko *idea*, czyli pojęciem – ta druga natomiast pozostaje głównie *wizją*, czyli wyobrażeniem. A jednak to ta druga właśnie, wyobrażona i wizyjna, okazuje się koniec końców trzeźwiejsza: nie wypełnia fantazmatycznie istotowego braku ludzkiego *idea* wspólnej sprawy,

¹³ Ten samobójczo-ekstacyjny aspekt *communitas* jako słonecznego samospalenia jednostki pojawia się ze szczególną fantazmatyczną mocą u George Bataille’a, zwłaszcza w książce pt. *Część przeklęta oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*, przeł. K. Jarosz, KR, Warszawa 2002, a później, z równie fantazmatycznym uporem, w twórczości Roberta Esposito, który uważa się za kontynuatora myśli Bataille’a: R. Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, trans. T. Campbell, Stanford University Press, Stanford 2009. Przeciwwstawienie odporności/ *immunitas* udzieleniu/ *communitas* pochodzi właśnie od Esposito.

¹⁴ Por. E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, przeł. A. Nassar, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 227.

narodu, czy innego „wzniosłego obiektu ideologii”¹⁵, lecz ukazuje luźne stowarzyszenie istot nie do końca towarzyskich jako cel sam w sobie.

„Dobra ogólność wszystkiego, co żyje”

„Obiektywna fantazja” Ernsta Blocha to właśnie obrazy *communitas*, jakie od tysiącleci tworzy i przechowuje mesjańskie archiwum radykalnej nadziei. Bloch jest w istocie myślicielem tylko jednej idei albo – by trzymać się Derridiańskiego konceptu „białej mitologii”, który nam tu przyświeca – jednego wyobrażenia: od *Ducha utopii*, który ogłasza w roku 1918, przez *Zasadę nadziei* tworzoną w latach wojny na amerykańskim wygnaniu, aż po pisaną w latach sześćdziesiątych rozprawę o *Arystotelesowskiej lewicy*, jego imaginację zaprzęta tylko owa szczególna obiektywna fantazja, w której uczestniczy nie tylko człowiek, lecz w ogóle cały materialny kosmos: „materia bowiem – pisze w eseju o Awicennie – także ma swoją własną wersję utopii i pragnie zrealizować ukryte w sobie możliwości”¹⁶. Tworząc religijne wyobrażenia – raju, mesjańskiego pokoju, złotego wieku – ludzkość, sama będąc częścią materialnego świata, pozwala materii na wydobyć jej „latentnej tendencji”, która, jak dotąd, realizuje się jedynie w fantazji, a *jeszcze nie (noch nicht)* w rzeczywistości. Tę obiektywną fantazję, zakorzenioną w samym Realnym, wyraża cała paleta obrazów, które niezmiennie łączy jeden motyw: czy będzie to rajski ogród, czy złoty wiek, przedstawiać on będzie stan pojednania, w którym wszystkie stworzenia duże i małe żyją *obok* siebie, *sponte sua et sine lege*, spontanicznie, błogo i nieobciążone jarzmem prawa; wszystkie korzystają wedle swych potrzeb z bogatych zasobów natury i rozkoszują się anomijną „powszechną rozwiązłością”, wchodzących ze sobą w dowolne konfiguracje i powinowactwa z wyboru. Od Biblii, przez Owidiusza, po Goethego i Bachofena, aż po dzisiejsze fantazje Derridy i Agambena – przewija się ten sam motyw: dobrej *communitas* wszystkich istot żyjących *obok siebie* w pokojowym „duchu przyjaźni” – bez wojny i przemocy, bez hierarchii i walki o uznanie, absolutnie egalitarnie i horyzontalnie. Czy będzie to Bachofenowska kraina *Mutterrecht*, gdzie życie upływa na przyjemności, zaklęte w łonie przyjaznej natury; czy będzie to alchemiczna utopia *Wahlverwandschaften*, którą Goethe opiera na Spinozańskiej idei „przyjaźni stowarzyszającej”; czy będzie to

¹⁵ Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001. W Lacanowskim ujęciu Žižka, wzniosły obiekt jest tym, co wypełnia brak konstytutywny dla ludzkiej podmiotowości.

¹⁶ „Auch die Materie hat ihre Utopie; in der objektiv-realen Möglichkeit hört diese auf, eine abstrakte zu Sein”: E. Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Rütten und Loening, Frankfurt am Main 1952, s. 75.

Agambenowska „wspólnota, która nadchodzi”, gdzie *quodlibeta* – byty dowolne, puszczone wolno, wręcz byle jakie – żyją we wzajemnym pobliżu, nigdy nie wchodząc w kolizje¹⁷; czy wreszcie będzie to Derridiańska *voyucraczy*, osobliwa formuła republiki wywodząca się z półświatka tajnych bractw¹⁸ – we wszystkich tych *wizjach* dochodzi do głosu duch przyjaznej tolerancji, która nie narzuca nikomu i niczemu żadnej odgórnego harmonii, lecz pozwala na, mówiąc słowami Adorno, „dobrą ogólność wszystkiego, co żyje”¹⁹.

Ta *dobra ogólność* nie realizuje mocnej formuły uwspólnotowienia w „duchu miłości” – miłości, która wszystko spaja, a tym samym uspołnia – lecz zdaje się na spontaniczną *autopoiesis* społecznego porządku, gdzie każdy nowy element dołączany jest indukcyjnie, „jeden po drugim”, bez apriorycznego dedukcyjnego planu. Tę aleatoryczność przyjaznego ładu widać doskonale na obrazach Cranacha Starszego: tak *Złoty wiek*, jak *Raj*, robią wrażenie kadru wyjętego z nieskończonego, poziomego fryzu, do którego stworzenia dołączają kolejno i swobodnie, bez podawania racji i kryterium przynależności. Podczas gdy tradycyjny Wielki Łańcuch Bytów zorganizowany jest wedle ścisłej hierarchii i sztywno określonych różnic, ogród rajski mieści wszystkie istoty bez względu na to, czym są – choć jednocześnie nie nakazuje odróżnicowania. „Dobra ogólność” bowiem nie zawłaszcza i nie wywłaszcza jednostkowego bytu z jego sekretu – nieredukowalnej pojedynczości istnienia – i sprawia, że wszystkie byty dzielą ze sobą tylko to właśnie, co nieudzielalne: to, że zaistniały, każdy oddzielnie, osobno, „jeden po drugim”, nie pod i nie nad w przedustawnej hierarchii istnień, lecz *obok*. Ani zatem sztywna hierarchia Tomaszowego świata zbudowanego na *nexus amoris*, ani gwałtowne odróżnicowanie gorącej wspólnoty: fantazja przyjaznej „dobrej ogólności wszystkiego, co żyje” zachowuje różnice, jednocześnie nie organizując ich w pionową strukturę. Poluzowuje więzy/więzi, proponując w zamian swobodne stowarzyszenie.

Teologicznie rzecz biorąc, pierwsza taka parada stworzeń pojawia się w Księdze Hioba, kiedy to Bóg ukazuje Hiobowi potęgę i rozmach swej kreacji; to jednak, co przez Boga zamyślane zostało jako pokaz siły i niemal przemarsz wojsk – od Behemota po Lewiatana – zamienia się w pochód istot, które zadziwiają samego Stwórcę, czującego, że w momencie stworzenia utracił on pełnię kontroli nad światem. W rezultacie

¹⁷ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.

¹⁸ Por. J. Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. P.-A. Brault, Stanford University Press, Stanford 2005 (*voyucraczy* wywodzi się od tytułu oryginalnego, czyli *Voyous*).

¹⁹ T. W. Adorno, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. A. Wołkowicz, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 61.

ten horyzontalny pochod istot, które dołączają się doń „jedno po drugim”, nabiera charakteru wyzwania: patrz, oto my, Twoje dzieło, które zerwało się z łańcucha i istnieje teraz tak samo jak Ty. W ten sposób tworzy się pierwsze przymierze stworzeń, które konfrontuje się z Bogiem jako Stwórcą w duchu radykalnej *univocatio entis*, zanim jeszcze Duns Szkot wypowie tę zasadę explicite.

Fantazja radykalnego przymierza stworzeń znalazła szczególnie mocny, wzorcowy wyraz w słynnym obrazie Hieronima Boscha, czyli *Ogrodzie ziemskich rozkoszy*, umieszczonym w środkowej części tryptyku. Podczas gdy lewa strona obrazująca Raj sugeruje plan wertykalny, pnący się ku świetlistym niebiosom, prawa zaś przedstawiająca Piekło plan opadania w mroczną otchłań, ogród rozkoszy ziemskich rozpisany jest na planie poziomym, horyzontalnym, jakby bez nieba i bez piekielnych podziemi: bez słońca, ale i bez ciemności. Ludzie i nie-ludzie świętują tu czystą radość swojego cielesnego współistnienia: wolni od społecznych ról i hierarchii oddają się rozkoszy w duchu powszechnej przyjaźni; pokazują się sobie poza wszelkim sądem i oceną; po prostu tylko są. Dni Ostatnie Trzeciego Millenium upływają w delikatnym półmroku, ni to zmierzchu, ni świtu – w łagodnej wieczornej aurze: dokładnie więc takiej, w której, słowami Marksa, „zachodzi uniwersalne słońce”, tworząc przestrzeń już swobody i przyzwolenia – a jeszcze nie perwersji i występku²⁰. Przestrzeń między „uniwersalnym słońcem”, które odziera wszystko, co żyje z sekretu – a „małą lampką prywatności”, w której (zdaniem Marksa przynajmniej) sekret musi zamienić się w zbrodnię.

Jaki jest jednak status tej fantazji? Czy można uczynić z niej projekt polityczny – czy też pozostawić jako fantazję właśnie? Istotą tej arcy-fantazji jest to, że reprezentuje ona czystą możliwość – *das Real-Mögliche* – która zawsze musi przeciwstawiać się rzeczywistości we wszystkich jej odsłonach i aktualizacjach. Ernst Bloch także myśli o człowieku jako *homo absconditus* (niezależnie od Plessnera Bloch podejmuje teologiczny wątek z pism Marcina Lutera, gdzie „człowiek ukryty” to ta część duszy, która sekretnie komunikuje się z *deus absconditus*²¹), przyjmując prymat potencjalności nad aktualnością. To, co dla Herdera było tylko wybrakowaniem istoty ludzkiej niezdolnej do przeżycia w świecie natury, tu staje się pozytywnym brakiem aktualizacji, brzemiennej w „to, co realnie-możliwe” i co staje się podstawą dla „obiektywnej fantazji”. Próba bezpośredniej realizacji ogrodu rozkoszy ziemskich jako modelu aktu-

²⁰ Za chwilę zobaczymy, że w ten właśnie sposób – czyli jako strefę pomiędzy swobodą a występnością – Derrida zdefiniuje swoją *voyoucracy*, czyli „demokrację przyszłości”.

²¹ Por. na ten temat: T. Ebke, *Homo Absconditus. Das Motiv der unergründlichen Person in den Schriften von Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel Levinas und Helmuth Plessner*, Grin Verlag, München 2013.

alnej *communitas* odebrałaby jej status tego, co realnie-możliwe – a o to wszak chodzi, by stała ona na straży *transcendentalnego warunku możliwości możliwości*. Rolą fantazji mesjańskiej nie jest więc dostarczać gotowego modelu do aktualizacji, lecz *czynić możliwe możliwym*: pozwolić na to, by kategoria radykalnych możliwości wdarła się w nasz przytłoczony zasadą rzeczywistości sposób myślenia i przewietrzyła go powiewem metafizycznej nadziei. Innymi słowy: rola mesjańskiej fantazji polega na byciu fantazją – lecz nie w lekceważącym sensie czegoś śmiesznie nierealnego, co natychmiast trzeba w bajki włożyć. Fantazja ma swą własną funkcję mobilizacyjną, *in-spirującą* duchem nadziei, której nie dają spełnione systemy utopijne, zbyt silnie przykute do „ontologii bytu społecznego” albo, jak to określa Derrida, „społecznej *physis*”²². Rolę tę świetnie opisuje Hans Blumenberg w eseju w poświęconym pojęciu nowoczesnej utopii:

Utopia, jak sama nazwa wskazuje, nie posiada swojego miejsca. Nie można wyrysować jej topografii tak, jak uczynił to Platon w metaforze jaskini, skąd przebiega jasna ścieżka ku oczywistej wyższej sferze idei. Utopia odgrywa inną rolę: jest krytyczna wobec tego, co już zaistniało. Nie mówi, czym należałoby tę rzeczywistość zastąpić. Mobilizuje on możliwość przeciw rzeczywistości – już choćby po to, by tej drugiej nadać wyrazistszy kontur²³.

Dzięki fantazji zatem możemy spojrzeć na nasz świat z zewnętrznej utopijnej perspektywy czystych możliwości i ujrzeć go w nowym krytycznym świetle. Co natychmiast uderza w cytacie z Blumenberga, to potajemne podstawienie, które zresztą nieustannie zachodzi też u Blocha: tam, gdzie język otwarcie religijny ulokowałby boską transcendentę jako to, co pozaświatowe, ci dwaj myśliciele umieszczają utopię, tyle że innego, nie-Platońskiego rodzaju. Nie tę, którą da się wyabstrahować czy wydedukować z jakiegokolwiek istniejącej topografii – lecz tę, która naprawdę nigdzie nie ma miejsca i jako taka pozostaje radykalnie odmienna od wszystkiego, co istnieje i co istnieniu funduje. A to właśnie sama istota tego, co Derrida określa mianem *mesjańskości*.

²² Por. J. Derrida, *Marx & Sons*, in: *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx'*, ed. M. Sprinker, Verso, London 1999, s. 257.

²³ H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in: *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Vol. 48 (1968–1969), nr 2, pp. 121–146, s. 126.

Użytek z nieporządku

I tu właśnie wkracza Derrida – *enter Derrida* – ze swoją subtelną, dekonstrukcyjno-dialektyczną propozycją. Derrida, podobnie jak Plessner, jest wielkim zwolennikiem sekretności, czyli *homo absconditus*. W rozmowie z Maurizio Ferraristem mówi wprost:

Mam upodobanie do sekretu, które w oczywisty sposób wiąże się z moim nie-przynależeniem; instynktownie rośnie we mnie lęk, wręcz paniczne przerażenie, kiedy tylko muszę stanąć w pełnym świetle – w przestrzeni politycznej, która nie pozwala na sekrety. Dla mnie ta nieszczęsna idea, że wszystko musi zostać wywleczone na publiczne języki bez uszanowania forum wewnętrzności to jaskrawa oznaka totalitaryzacji systemu demokratycznego. Mogę to więc także sparafrazować w terminach etyki politycznej: tam, gdzie nie ma prawa do sekretu, wkracza totalitaryzm. Przynależność – sam fakt jej wyznawania, uwspólniania się *bez reszty* w języku, rodzinie, narodzie – oznacza koniec sekretu (TfS, 59; moja emfaza).

W wywiadzie tym, udzielonym już w późnej fazie twórczości, Derrida całkiem wyraźnie odcina się od pewnych tendencji roku 68, w którym uczestniczył na swój sposób – czyli pokretnie i bez obozowej przynależności. Podobnie jak Plessner, którego chyba nigdy nie czytał, reaguje tu zwłaszcza krytycznie na rousseańskie fantazmaty demokracji bezpośredniej, spontanicznej i wspólnotowo zawłaszczającej. Z drugiej strony jednak, inaczej niż Plessner, Derrida nie jest gotów zrezygnować z wyobrażenia prawdziwie przyjaznej *communitas*, która jest dlań wiecznie żywą obiektywną fantazją szczególnego stanu społecznego, gdzie zostają zniesione role i hierarchie, a radosną świąteczną spójność zapewnia jedynie „polityka przyjaźni”. Późne pisma Derridy obfitują w odniesienia do *communitas*, która staje się w nich wręcz asymptotą demokratycznej wspólnoty: granicą, do której przyszła demokracja – „demokracja, która nadchodzi” – ma dążyć, jednocześnie nigdy jej nie osiągając. Podczas bowiem gdy społeczeństwo potrzebuje praw i instytucji – zobiektywizowanych różnic, które je utrwalają – nawet najlepsza wspólnota rodem z „obiektywnej fantazji” zasadza się na anarchicznej i antynomicznej spontaniczności. Jednocześnie jednak fantazja ta zawiera „skarb”, którego myśl polityczna nie może zatracić. O jaki więc skarb tu chodzi? I jak połączyć ze sobą, z jednej strony, „upodobanie do sekretu” – z drugiej zaś pragnienie wspólnoty?

Kluczem do tej dialektycznej syntezy jest specyficzne rozumienie *communitas* jako stanu, w którym jednostka pokazuje się i jest widziana (by przypomnieć kategorie Plessnera), a jednocześnie nie ma ona *nic* do pokazania. Albo też właśnie odsłania ona – wystawia na pokazanie

i uznanie – swoje wewnętrzne *nic*: nie to, czym jest i co określa jej byt w hierarchii społecznej (tożsamość, rola, prestiż), lecz *brak*, którym jest, kiedy wszystkie te orzeczenia ulegają zawieszeniu i kiedy wycofuje się ona do swego wewnętrznego *nic*, gdzie – zgodnie z naukami Herdera i Plessnera – jest tylko potencjalnością, nigdy zaś aktualnością bytu. Jak mówi Derrida w tym samym wywiadzie: w tak rozumianej wspólnotcie...

...*consensus* nie znaczy porozumienia, pokoju czy porządku – *consensus* ten dotyczy *niczego*, czyli prostego faktu, że wszystko, co istnieje, podziela to, co niepodzielalne... to wspólnota tego, czego nie można uwspólnić; wspólnota, w której wspólnie wiemy, że (nie) mamy ze sobą *nic* wspólnego (ibidem, 58).

To oczywiście kolejna wariacja na temat tak zwanej „niewyznawalnej wspólnoty”, nierzadka we francuskiej myśli społecznej, od Maurice Blanchota po Jean-Luc Nancy’ego²⁴, do której Derrida dołącza swoje własne niewyznawalne, niedziałające i nieudzielalne *nic* wewnętrznego sekretu: herderowski brak, który nie domaga się dopełnienia i kompensacji. Jest jednak w tym opisie coś więcej, co wykracza poza inoperatywizm w stylu Blanchota czy Nancy’ego: jest u Derridy obcy tamtym dwóm ton mesjański, którą ową rozproszoną *communitas*, gdzie wszyscy wszystkim pokazują, że nie mają sobie nic do pokazania, lokuje w innym imaginarium.

Messianicité, termin będący neologizmem Derridy, nie odnosi się do żadnej konkretnej religii Abrahamicznej, a zarazem do wszystkich trzech – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu – gdzie denotuje pewną szczególną formułę ducha: ducha, który jest nie z tego świata, a jednak na ten świat oddziałuje, właśnie dzięki *in-spiracji*. W idiomie Derridy *ruach* to jednocześnie duch radykalnej wspólnoty albo przymierza stworzeń oraz duch radykalnej sprawiedliwości, którą tylko takie równościowe przymierze mogłoby zrealizować. Nie jest to jednak wizja utopijna w platońskim sensie topograficznym, gdzie, parafrazując Norwida, „utopia to tu, tylko troszkę dalej”, lecz mesjańska wizja zupełnej odmienności, która nie istnieje i nie zaistnieje, a mimo to pozostaje operatywna w naszych zmaganiach z rzeczywistością, nachodząc nas jako Blochowska „obiektywna fantazja” albo jako Derridiańskie widmo, *spectre. Es spukt*, „w naszych głowach straszy”, mówi Marks za Makssem Stirnerem i wiedziony metaforą „uniwersalnego słońca”, które przepłasza wszystkie widma, próbuje stworzyć domkniętą ontologię bytu społecznego, gdzie liczy się tylko to, co jest. Derrida protestuje: przeciwny marksowskiemu „słonecznemu” egzorcyzmowi duchów, dokonuje rewindykacji tej

²⁴ Pisał o tym wyczerpująco Michał Krzykawski w swojej świetnej książce, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, PWN, Warszawa 2016.

półmroczej sfery, w której rozkwita widmowa wizja ogrodu ziemskich rozkoszy, broniąc jej jako *operatywnej fantazji*. Jej sposób oddziaływania to właśnie ciągłe nawiedzanie – w snach, marzeniach, rojeniach na jawie, w nie do końca spójciowanych wyobrażeniach naszych „białych mitologii”, czyli sztuki i filozofii – które nie należy do twardej ontologii, lecz raczej *hantologie*: ontologii nawiedzanej²⁵.

Jak jednak uchwycić to fantastyczne nawiedzanie i uczynić zeń etyczno-polityczny użytek? Jak zaprząć widmo do pracy sprawiedliwości? Ażeby lepiej zrozumieć mesjańską dialektykę Derridy, warto odwołać się do jeszcze jednego myśliciela: Victora Turnera, któremu zawdzięczamy najgłębsze antropologiczne ujęcie zjawiska radykalnej *communitas*. Zdaniem Turnera *communitas* to karnawałowe święto równości, w którym zostają zniesione wszystkie hierarchie i które dlatego właśnie nie może okazać się trwałe: to jedynie chwilowe zaburzenie, które przynosi ulgę od nacisków bycia w *societas*, czyli społecznej strukturze zbudowanej na sztywnych identyfikacjach, rolach i różnicach. *Communitas* potrafi nadejść – niczym widmo – nagle i niespodziewanie, i równie niewytłumaczalnie – niczym widmo – wyparować. Wszelkie wysiłki, by widmo to złowić i oswoić – przedłużyć stan radosnego odróżnicowania tak, by stał się bezpośrednim wzorcem życia społecznego – kończą się fatalnie: egalitarny, z góry już „utracony skarb rewolucji”²⁶ odchodzi tak nagle, jak się pojawił, pozostawiając po sobie kolejną hierarchiczną formę *societas*, która na nowo wiąże uprzednio uwolnioną energię w Plessnerowską *Fixierung*, czyli stabilizującym u-staleniem i u-sztywnieniem²⁷. W innym z kolei wariantcie, który opisuje René Girard, przedłużające się święto anarchicznej przyjaźni kończy się gwałtownym kryzysem ofiarniczym: w zdehierarchizowanej społeczności narasta epidemia przemocy, której zapobiec może już tylko okrutny rytuał wyasygnowania i poświęcenia kozła ofiarnego – czyli tego, który w tym powszechnym odróżnicowaniu zachował resztkę różnicy i tym samym się „wychylił” (zgodnie z tragiczną zasadą *apex*, czyli wierzchołka ściągającego na siebie gniew bogów)²⁸. Świętowanie *wspólnego braku*, czyli tego *nic*, którym jest w swojej sekretnej głębi każda ludzka istota, jest więc aktem ryzykownym: w swojej odstonie apokaliptycznej prowadzi wprost do Hegłowskiej „furii zanikania”.

²⁵ Por. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i Nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 73.

²⁶ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.

²⁷ Por. zwłaszcza V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

²⁸ Por. zwłaszcza R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska, Brama, Poznań 1993.

A jednak, pomimo całej swej niepochwytnej zwiewności i apokaliptycznego ryzyka, *communitas* naprawdę jest skarbem: w żadnym innym stanie naszego bytu wspólnotowego nie odczuwamy solidarności z innymi istotami w tak radosny i wyzwalający sposób. Dlatego też mesjańska dialektyka Derridy zmierza do istotnej modyfikacji teorii Turnera, gdzie *societas* i *communitas* krążą w niezmiennym cyklu naprzemiennych karnawałów i usztywnień, rewolucji i restauracji, kryzysów i stabilizacji: w ujęciu Derridy widmowy błysk *communitas* nie musi już służyć zasadzie *back to order*, czyli „odtworzeniu ładu”, tak jak we wszystkich tradycyjnych ujęciach karnawału, od Bachtina począwszy. Nie w tym rzecz jednak, by *communitas* ustabilizować, ustalić i utrwalić, i zastąpić nią organizację *societas*: tego rodzaju normalizacja oznaczałaby po prostu porzucenie radykalnej wspólnoty na rzecz społecznego ładu, czyli rezultat dokładnie odwrotny do zamierzonego. Celem fantazji *communitas* nie jest pełna aktualizacja, lecz, zgodnie z Blochem, uczynienie możliwego możliwym – czyli nieustanna subwersja praw i instytucji *societas*, podmywająca je od spodu podziemnym prądem, czyniąca ich *fixus* bardziej na obraz i podobieństwo *fluxus*, rozmywająca granicę między płynnym *flux* wspólnoty a stabilnym *Fixierung* hierarchicznego społeczeństwa, albo – jakby powiedział Turner, inspirowany hippiesowskimi ruchami roku 68 – wpuszczająca nieco giętkiego *flow* w usztywniony *square* mieszczańskiego trybu życia. Jeśli więc Hegel definiuje pracę jako „odwleczoną destrukcję”²⁹, to na tym też polega dialektyczny pomysł Derridy, aby widmo *communitas* zaprząć do pracy na rzecz ideału sprawiedliwości. Ogień, który grozi całopaleniem, jeśli uwolnić go bez żadnych bezpieczników, może stać się źródłem energii, jeśli go okiełznać: „odwleczenie destrukcji” staje się wówczas pracą jako *transformacją* społecznej rzeczywistości. Czymś w rodzaju systematycznego podniszczenia „wszystkiego, co stałe i stanowe” (*alles Stehende und Ständische* z *Manifestu komunistycznego* Marksa) w celu odsłonięcia bardziej giętkiej i plastycznej natury ludzkich praw i instytucji, zakorzenionych nie w odwiecznym i niezmiennym *lex naturalis*, lecz w płynnej dynamice stanowionych konwencji.

Dla Turnera zresztą to dialektyczny ruch charakterystyczny dla całej nowożytności, wiedzionej Dantejskim ideałem *vita nuova*, czyli właśnie „nowego życia”: długotrwała praca na rzecz transformacji bytu społecznego, którego prawa i instytucje nie wzorują się już na odwiecznym prawie naturalnym, lecz przybierają formę coraz bardziej samoświadomej konwencji, uginając się pod wpływem rewolucyjnej fantazji powszechnej wolności, braterstwa i równości. Ze względu na tę *law-bending*, elastyczną tendencję do uginania prawa, do czynienia go bardziej giętkim i podatnym na zew radykalnej sprawiedliwości, Turner nazywa nowo-

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 221.

czesność epoką liminoidalną: trwale i na zawsze już umiejscowioną na progu między sztywnym *nomos* a anarchią i anomią, hierarchią a karnawalem, *societas* a *communitas*³⁰. Tu zresztą Marks by się zgodził: definicja nowożytności jako czasu, w którym „wszystko, co stałe – feudalne, stanowe, zakrzepłe – wyparowuje”, doskonale pokrywa się z ideą epoki liminoidalnej. Nie inaczej Plessner: jego wizja człowieka jako istoty pozytywnie wybrakowanej zawiera w sobie Turnerowski obraz liminoidalności jako dynamicznego bycia zawsze na progu między potencjalnością a konkretną społeczną aktualizacją.

To także, zdaniem Derridy, obietnica przez nowoczesność złożona: nie tyle pełna realizacja *communitas* jako *societas* – co, jak już wiemy, jest nie tylko logicznie niemożliwe, ale i niepożądane – ile raczej ciągła nawiedzająca subwersja wszystkich społecznych praw uprawiana w duchu wspólnoty radykalnej: zawsze tylko *w duchu*, ponieważ to duchowe widmo nigdy nie może stać się dosłowną literą. *Communitas* nigdy więc nie stanie się modelem pozytywnej utopii: to raczej wieczna negatywność, Goetheański „duch, który zawsze mówi nie”, społeczny *daimonion* liminoidalnej subwersji. Za każdym razem jednak, kiedy tylko *societas* zaczyna prezentować się w terminach naturalnej hierarchii wspartej na bosko-naturalnym prawie – *daimonion* wspólnoty radykalnej podnosi głos protestu, w epoce nowoczesnej głośniej niż kiedykolwiek indziej. Nawet więc jeśli tej wiecznej negatywności nie da się przekuć na projekt pozytywny, to w żadnym sensie nie znaczy to, że można o niej zapomnieć albo całkiem ją zneutralizować. Przeciwnie: krytyczna grawitacja tego społecznego *limes*, jaki stanowi wspólnota radykalna, staje się natchnieniem – in-spiracją, w-duchowieniem – za sprawą którego prawa i instytucje zachodniej liberalnej społeczności trwale zmieniają swój kształt. Ta zmiana ma charakter ściśle dialektyczny: pod stałym naciskiem swojej antytezy, *societas* zachowuje – zapamiętuje, a zarazem uwewnętrznia (heglowskie *Er-innerung*) – moment *communitas*, jednocześnie znosząc go w jego bezpośredniości. Apokaliptyczny błysk radykalnej wspólnoty nie niszczy już i nie spala mieszczańskich instytucji, lecz płonie w nich samych jako wewnętrzna energia sterująca ich przemianą. Między zatem *secret society* bractw Wolnego Ducha, uprawiających swój wspólnotowy karnawał w podziemnych strukturach późnośredniowiecznego mieszczaństwa, a zasadą równości wobec prawa wszystkich jednostek, uwewnętrznioną przez liberalną konstytucję, rozpina się kilka kluczowych stuleci, w których nowoczesna liminoidalność staje się powszechnym faktem: subwersją zdyscyplinowaną i wyzyskaną. To pierwszy taki

³⁰ V. Turner, *From Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*, „Rice University Studies”, 60, nr 3 (1974), s. 69.

eksperyment w dziejach: jakby powiedział Richard Sennett, pierwszy i wzorcowy pożytek z nieporządku, czyli *use of disorder*³¹.

Mesjański liberalizm: prawo podszyte bez-prawiem

W istocie, gdyby chcieć podsumować polityczną wizję Derridy, w której prawo stanowione (nigdy naturalne, raczej *droit* niż *loi*) wciąż jest nawiedzane przez widmo radykalnej sprawiedliwości, to należałoby nazwać ją *mesjańskim liberalizmem*. Podczas gdy jego lewicowość przybiera postać spektralną, liberalizm Derridy stawia na transformację prawa: na to, by było ono coraz bardziej i coraz wyraziściej zgodne ze swą deklaracją, w której samo to prawo określa się jako prawo każdej jednostki do życia, wolności i poszukiwania szczęścia. Lewicowy duch *communitas* nie może przestać straszyć/ nawiedzać liberalnej *societas*, ponieważ bez niego prawo liberalne traci sens: pozbawić go tej „obiektywnej fantazji” znaczyłyby wydrzeć mu jego żywe serce³².

Niewykluczone bowiem, że sama idea jednostki, dla której prawo to zostało stworzone, wywodzi się wprost z ulotnego doświadczenia radykalnej wspólnoty: owego widma, które u progu nowożytności nadochodziło zachodniej społeczności częściej i intensywniej niż kiedykolwiek, wytwarzając całą paletę millenarystycznych oczekiwań. Wbrew ujęciu, jakie prezentują klasyczne teksty liberalnych ojców założycieli, od Locke’a do Jeffersona, jednostka nie jest w nim abstrakcyjnym „człowiekiem” zredukowanym do ogólnej ludzkiej natury, lecz żywą pojedynczością, chwilowo wyzutą ze swoich społecznych determinant w strumieniu – *flow* – kiedy to ulegają one czasowej liwidacji: jest żywym *brakiem* mającym *nic* do pokazania. Liberalna jednostka byłaby więc ra-

³¹ Por. R. Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, W. W. Norton & Company, New York 1992.

³² Relacja między (lewicowym) widmem a (liberalnym) bytem jest u Derridy tym samym, co relacja między sprawiedliwością a prawem. Por. kolejny fragment z wywiadu Ferrarisa: „W *Widmach Marksa* przypomniałem potężną sentencję Levinasa: ‘relacja z innym to sprawiedliwość’... Relacja z innym nie wyczerpuje się w pojęciu prawa... Prawo (*droit*) posiada historię, która daje się zdekonstruować; jest restytucją, redystrybucją, ekwiwalencją – podczas gdy sprawiedliwość wszystko to przekracza i przemieszcza. Sprawiedliwość jest – by wrócić do frazy Hamleta, która odgrywa ważną rolę w *Widmach* – zawsze ‘wypadła z kolein’, *out of joint, aus den Fugen*. W tym też leży sedno mojej debaty z Heideggerem, który w swoim wielkim tekście o Anaksymandrze umieszcza *dike* po stronie *Fuge*, czyli harmonii, zestrojenia, konjunkcji. Ja tymczasem odpowiadam, że tym, czego tu trzeba, jest *dysjunkcja*: roz-szczepienie, które może stać się złem, ale które mimo to pozostaje warunkiem sprawiedliwości. Dekonstrukcja jest sprawiedliwością, czyli dysproporcją między mną a innym, także między mną a mną samym jako innym, mną z ‘sekretem’” (TfS, 556–557).

czej Derridiańskim *arrivant*, który zawsze nadchodzi z przyszłej „ery przyjaciół”, a jednocześnie *revenant*, który nadchodzi społeczną terażniejszość z tej odmiennej modalności, jaką stanowi ulotna *communitas*. Byłaby antynomiczną pojedynczością tej wiecznie nadchodzącej i nawiedzającej wspólnoty, którą Derrida określa jako „chora tego, co polityczne”³³ – a nie hipostazą powszechnej ludzkiej natury. Tym, co prawo liberalne uchwytuje z jednostki, nie jest bowiem jej abstrakcyjna natura, lecz ulotny/widmowy moment wspólnotowego *flux*, który zostaje zapamiętany i uwewnętrzniony w strukturze prawa – jako jego bez-prawna iskra, serce, sekretny płomień życia.

To również tłumaczy, dlaczego ta pamięć o *communitas* jako a-temporalnym – a w tym sensie także u-topijnym, nie dającym się topograficznie umiejscowić – zaburzeniu *societas* tak ściśle wiąże się u Derridy z jego medytacją nad śmiercią, a ściślej: nad życiem, które doświadcza powszechnego zrównania wobec Śmierci. Jak już pokazał Johan Huizinga w *Jesieni średniowiecza*, millenarystyczny obraz *danse macabre* – mrocznej parady ofiar dżumy, prowadzonych, bez względu na ich społeczny status, w jednym szeregu przez roztańczony szkielet – to najpierwotniejszy wzorzec wspólnoty radykalnej, odróżnicowanej wobec śmierci, która bierze wszystkich na równi, i pana, i niewolnika. Zdaniem Huizingi to właśnie ta ciemna wspólnota w śmierci doprowadza do zachwiania, a następnie upadku feudalnego ładu, naocznie ukazując, że w oczach śmierci – a także i Boga, który daje śmierć – hierarchia jest tylko ludzką konwencją, w związku z czym natychmiast *wyparowuje* (jak pisze Marks: *verdämpft*)³⁴.

Ten ponury wątek zaczyna jednak nabierać weselszych barw już jedno stulecie później, kiedy to *danse macabre* przemienia się w *paradę miłości*, która naśladuje demokratyczną formułę tańca śmierci, tym razem jednak celebrując życie i wolny eros. Ta przemiana nie jest zresztą kompletna. Jak z kolei dowodzi Denis de Rougemont w książce *Miłość a świat kultury zachodniej*, późnośredniowieczny Eros prowansalskich trubadurów jest tylko cienką maską, pod którą nadal skrywa się Tanatos. W wolnej miłości łączącej duchem przyjaźni panów i sługi wyraża się nie egalitarny entuzjazm, lecz tylko poczucie anomii i entropii, które opanowuje zmierzchające zachodnie *feudum*; uczestnicy parad miłości to zatem ci sami *morituri*, idący-na-śmierć, co w starym *Totentanzu*, tyle

³³ Derrida, *Rogues*, s. 44. *Chora* to platoński termin oznaczający „naczynie”, ale także „podłoże”, które „daje miejsce” wszystkiemu, co wyłania się, by zaistnieć. *Chora* jest więc „miejszem miejsc”, a w tym sensie *brakiem* i nieobecnością, która dopiero obecność umożliwia: jest czystą potencjalnością będącą warunkiem wszelkiej aktualizacji.

³⁴ Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, vis-a-vis/ Etiuda, Kraków 2016, zwłaszcza rozdział „Wizja śmierci”.

że zdeterminowani, by swoje Dni Ostatnie spędzić wśród niczym już nie krępowanej „powszechnej rozwiązalności”³⁵.

W paradach budzi się więc pogański duch pogrzebowych orgii: niemal dosłownie, bo odbywają się one na cmentarzysku feudalnej hierarchii i Wielkiego Łańcucha Bytów, w którym wyrażał się metafizyczny ład katolickiego średniowiecza. Bezład i bez-prawie, które wymknęły się dyscyplinie karnawału, anomijnie rozkładają i rozwiązują stary porządek, na razie nic nie dając w zamian – oprócz chwilowej rozpusty w obliczu śmierci. Widać to bardzo wyraźnie na zasłużenie słynnym obrazie Sandro Botticellego pt. *Primavera*: parada miłości towarzysząca Wiosnie ma osobliwie trupi wygląd, który nadaje dziełu głęboko niesamowity, *unheimlich*, charakter. Nawet sama Wiosna przypomina zwłoki: woskowo blada, pozbawiona ekspresji, statyczna, nieżywa, jest jak *transi*, późnośredniowieczna figura w stanie dekompozycji, czyli w liminoidalnym „przejściu” między trupem a widmem.

Czy zatem Derridiańskie widmo to właśnie ta śmiertelna zjawia? Niekoniecznie. Wczesna nowożytność raz jeszcze wyciągnęła żywotne soki z gnijącej jesieni – *Wiosna* Botticellego jest, wbrew tytułowi, zdecydowanie jesienna, na co wskazuje choćby obecność Wiatru Północnego, który za chwilę uśmierci wiosenny powiew życia – i, czyniąc pozytywny „użytek z nieporządku”, przyjęła ten tanatyczny obraz dehierarchizacji za swoje motto, pozbawiając go jednak jego pierwotnego entropijnego smutku. Użyła lekcji wspólnoty radykalnej, by stworzyć nową koncepcję jednostki: swobodnej, dynamicznej, nieobciążonej społecznym statusem, gotowej piąć się w górę ludzkich hierarchii – tak jak wcześniej gotowa była runąć w dół, ku powszechnemu zatraceniu i śmierci. Użytek z nieporządku, ale także pozytywny użytek z braku definiującego ludzką istotę – oto lekcja, na jakiej oparła się Nowa Era, składając nam wszystkim obietnicę *przyjaznej wspólnoty*, tego wielkiego niedokończonego projektu nowoczesności, w którym do dziś skrycie pracuje „obiektywna fantazja”.

Afirmacja braku

Wizje, widma, wyobrażenia: czy z perspektywy solidnego filozofa polityki nie brzmi to cokolwiek niepoważnie? Taki właśnie ton wcale nie lekkiego zniecierpliwienia przybiera większość replik na *Widma Marksa*, które zarzucają Derridzie brak zakorzenienia w ontologii społecznej – do czego zresztą Derrida wprost się przyznaje³⁶. Tak bowiem jak wspólnota

³⁵ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, PAX, Warszawa 1968, s. 58.

³⁶ Por. znów *Ghostly Demarcations*, tom stanowiący listę zarzutów pod adresem *Widm Marksa* Derridy, w tym zwłaszcza szczególnie napastliwe wystąpienia Terry Eagletona oraz Antonio Negriego.

zaprojektowana przez filozofów różni się od fantazji przymierza stworzeń, tak twarda utopia wyrastająca z topografii społecznej rzeczywistości różni się od mesjańskiego widma. Ulotny duch przyjaźni to bowiem typowy „kamień odrzucony”, który nie nadaje się na solidny fundament utopii, na którym jednak Derrida, w powtórzonym geście mesjańskim, buduje swoje „podejrzane” tajne stowarzyszenie jako zaczyn przyszłego społeczeństwa sekretu.

Nie jest to jednak tylko gra, w której Derrida drażniłby się z poważnymi marksistami od wielkich utopii społecznych (choć i ten element pojawia się w jego ironicznej replice pt. „Marks & Sons”). Interwencja Derridy polega na uświadomieniu nam, że niedokończony projekt nowoczesności możliwy jest tylko dzięki wielkiej antropologicznej transformacji, w której człowiek nowoczesnego Zachodu zmienia stosunek do kwestii swojego istotowego *wybrakowania*. Nie tylko nie dąży on już za wszelką cenę, by brak ten „skompensować” i „zastępczo wypełnić”, jak to rzecz ujmuje post-Herderowska linia antropologii filozoficznej (na Gehlenie i Lacanie kończąc), lecz zaczyna traktować go pozytywnie: jako przewagę skrytej potencjalności nad ujawnioną aktualnością (Plesner i Bloch), a także jako dobrą subwersję mesjańskiego widma wobec społecznego ładu (Derrida). Dialektyczny zamysł Derridy znajduje więc najlepszy wyraz w koncepcji *contre-institution*, czyli przeciw-institucji: *innej* instytucjonalności, w której zostaje zachowany element krytyki instytucji jako takiej, czyli wszystkich tych czynników, które strukturują *societas* –

Tym, co pozostaje trwałe w moim myśleniu – mówi dalej w tym samym wywiadzie – jest krytyka instytucji, ale nie ta podejmowana z utopijnej perspektywy pre- albo nie-instytucjonalnej spontaniczności, lecz raczej taka, która wychodzi od idei *przeciw-institucji*. Moim zdaniem nie istnieje nic poza instytucjami. Jestem więc zawsze rozdarty między krytyką instytucji a marzeniem o innej instytucji, która, w nieskończenie długim procesie, zastąpi instytucje opresyjne, przemocowe bądź w ogóle nie działające. Idea przeciw-institucji, nie mająca nic wspólnego z dzikością, bezpośredniością czy spontaniem – oto naczelny motyw mojej dekonstrukcji... Niegdyś zdefiniowałem Państwo – takim, jakie być powinno – jako właśnie przeciw-institucję, niezbędną, by stworzyć opozycję dla tych instytucji, które reprezentują interesy partykularne. To samo powiedziałbym o prawie międzynarodowym (TfS, 50–51).

Jest więc miejsce i na strukturę instytucjonalną i na prawo, pod warunkiem jednak, że zniesie ono w sobie – czyli zarazem odpomni i zachowa – uniwersalizujący moment autokrytyczny. W późnym eseju pt. *Voyou* (ten nieprzetłumaczalny tytuł można od biedy oddać terminem *Delikwenci*, gdzie „delikwent” to słowo sugerujące płynny żywioł rozpuszczenia i rozwiążności, *fluxu*, a zarazem pewnego wybrakowania

i skrytości, które unikają publicznego światła) Derrida puszcza wodze „obiektywnej fantazji” i kreśli obraz „nadchodzącej demokracji” jako *voyoucracy*:

Voyoucracy to korumpująca siła ulicy, nielegalna i pozaprawna, która w końcu przybiera formę rządów delikwentkich, jednocześnie zorganizowanych i tajnych. Staje się wirtualnym państwem tych wszystkich, którzy reprezentują zasadę nieporządku – zasadę nie anarchicznego chaosu, lecz nieporządku ustrukturuwanego, spisku i konspiracji, planowanej subwersji wobec ładu publicznego... *Voyoucracy* jest więc zasadą nieporządku, a tym samym zagrożeniem dla ładu publicznego, lecz jako *cracy* reprezentuje już coś więcej niż tylko luźny zbiór pojedynczych „delikwentów”. To zasada nieporządku jako *porządku zastępczego* (trochę jak w tajnym stowarzyszeniu, sekcie albo bractwie wolnomularskim)... *Voyoucracy* stanowi i instytucjonalizuje pewien rodzaj przeciw-władzy oraz przeciw-obywatelstwa³⁷.

Czy taka wizja odpowiadałaby Plessnerowi? Choć nie brakuje konserwatywnych interpretacji autora *Granice wspólnoty*³⁸, to jednak wydaje się, że jego afirmacja ludzkiego braku jako źródła trwałej subwersji porządku społecznego mogłaby prowadzić wprost do Derridiańskiej wizji *voyoucracy*, czyli luźno-(roz)wiązłej „demokracji delikwentów”, która tę dialektykę wybrakowania i wypełnienia, sekretu i jawności, realizuje w sposób prawdziwie konsekwentny.

Bibliografia

- Adorno T. W., *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. A. Wołkowicz, Czytelnik, Warszawa 2005.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Bataille G., *Część przeklęta oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*, przeł. K. Jarosz, KR, Warszawa 2002.
- Bloch E., *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Rütten und Loening, Frankfurt am Main 1952.
- Bloch E., *The Spirit of Utopia*, przeł. A. Nassar, Stanford University Press, Stanford 2000.
- Blumenberg H., *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, „Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur”, vol. 48 (1968–1969), nr 2, ss. 121–146.

³⁷ J. Derrida, *Rogues*, op. cit., s. 65.

³⁸ Por. zwłaszcza wstęp Zdzisława Krasnodębskiego do: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1988.

- Derrida J., *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, Relié, Paris 1971.
- Derrida J., *The Politics of Friendship*, przeł. G. Collins, Verso, London 1997.
- Derrida J., *Marx & Sons*, in: *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx,'* ed. M. Sprinker, Verso, London 1999.
- Derrida J., *A Taste for the Secret*, Polity Press, London 2001.
- Derrida J., *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. P.-A. Brault, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Derrida J., *Sauf le nom*, Gallilee, Paris 1995 / *On the Name*, przeł. J. P. Leavey, Stanford University Press, Stanford 2006.
- Derrida J., *The Beast and the Sovereign*, vol. 1, przeł. G. Bennington, The University of Chicago Press, Chicago 2009.
- Derrida J., *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przeł. P.-A. Brault, Melville House, New York 2011.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i Nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016.
- Ebke T., *Homo Absconditus. Das Motiv der unergründlichen Person in den Schriften von Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel Levinas und Helmuth Plessner*, Grin Verlag, München 2013.
- Esposito R., *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, przeł. T. Campbell, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Fischer E., *How to Read Karl Marx*, przeł. A. Bostock, Monthly Review Press, New York 1996.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska, Brama, Poznań 1993.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, vis-a-vis/ Etiuda, Kraków 2016.
- Krzykawski M., *Inne i wspólne, Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, PWN, Warszawa 2016.
- Lacan J., *Ecrits*, Editions de Seuil, Paris 1966.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Rougemont D. de, *Miłość a świat kultury zachodniej*, PAX, Warszawa 1968.
- Sennett R., *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, W.W. Norton & Company, New York 1992.
- Turner V., *From Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology*, "Rice University Studies", vol. 60, 1974, nr 3.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Walsh K., *The Works of Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo Publications Inc., Kalamazoo, MI 1981.
- Winnicott D. W., *Playing and Reality*, Basic Books, London 1975.

Żiżek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Streszczenie

Granice wspólnoty, albo gra z cieniem: brak, sekret i duch przyjaźni w antropologii Plessnera i Derridy

Esej przedstawia konfrontację między Helmuthem Plessnerem i Jacquesem Derridą jako dwoma kontynuatorami antropologii filozoficznej, dyscypliny stworzonej przez Johanna Gottfrieda Herdera, który w słynny sposób zdefiniował człowieka jako „niedoskonałą istotę” (*Mängelwesen*). Chociaż Derrida najprawdopodobniej nie był świadomy Plessnerowskiej interpretacji myśli Herdera, to powinowactwa pomiędzy tymi dwoma myślicielami są uderzające. W przeciwieństwie do konserwatywnego skrzydła Herderianistów, które podkreśla potrzebę zrekomensowania pierwotnego braku konstytutywnego dla człowieka (np. Arnold Gehlen), zarówno Plessner, jak i Derrida wykorzystują myśl, że brak może być wartością samą w sobie i że nie wymaga on natychmiastowej kompensacji kulturowej. W ich odczytaniu tradycji herderowskiej brak, który wymaga kompensacji, staje się „sekretną” zasadą indywidualizacji i jako taki stanowi niezbędny fundament liberalnego społeczeństwa opartego na duchu przyjaźni, pozwalający na grę z cieniem indywidualnej prywatności. Argumentując przeciw utopii radykalnej wspólnoty, Plessner i Derrida przedstawiają zarys innego społeczeństwa respektującego granice i dystans implikowany przez konstytutywny brak, którego nigdy nie można w pełni ujawnić.

Słowa kluczowe: Herder, Plessner, Derrida, antropologia filozoficzna, wspólnota, społeczeństwo, brak, sekret, prywatność, przyjaźń

Summary

The Limits of Community, or Playing with the Shadow: The Lack, the Secret, and the Spirit of Friendship in Plessner's and Derrida's Anthropology

The essay stages a confrontation between Helmuth Plessner and Jacques Derrida as the two continuators of philosophical anthropology, the discipline created by Johann Gottfried Herder who famously defined man as a 'deficient being' (*Mängelwesen*). Although Derrida was most probably unaware of Plessner's interpretation of Herder's thought, the affinities between the two thinkers are striking. Unlike the conservative wing of the Herderians, which stresses the need to compensate the original constitutive lack of human being (e.g. Arnold Ge-

hlen), both Plessner and Derrida toy with the idea that the lack can be of value itself and that it does not call for the immediate cultural compensation. In their reading of the Herderian tradition, the lack which resists compensatory filling becomes a “secret” principle of individuation and as such an indispensable foundation of liberal society, based on the spirit of friendship, which allows for the play with the shadow of individual privacy. Writing against the utopia of the radical community, Plessner and Derrida give an outline of another society respecting the limits and the distance implied by the constitutive lack which can never be fully revealed.

Keywords: Herder, Plessner, Derrida, philosophical anthropology, community, society, lack, secret, privacy, friendship