

Dehumanizujący wymiar obcości i jej etyczna niezbędność. Na marginesie *Obcego* Georga Simmla¹

Artykuł omawia G. Simmla pojęcie obcości z punktu widzenia jego implikacji etycznych. Po zbadaniu pojęcia obcości, omówione zostają rozmaite aspekty obiektywnego i generycznego postrzegania obcego przez zintegrowane grupy społeczne (opisywane jako grupy osiadłe), z naciskiem na podatność obcego na wykorzystanie. Po krótkim omówieniu etycznego wymiaru relacji „my–obcy”, analizie zostaje poddana Simmla socjologia metropolii; celem tej analizy jest przedstawienie sytuacji, w której obcości jako formie brakuje pośrednictwa osiadłości.

Georg Simmel miał usposobienie intelektualnego *flâneura*², za co spotkało go zresztą wiele przykrości od współczesnych, niechętnych jego nonkonformistycznej postawie³. Ów piętnowany (jak można sądzić ku niemałemu zadowoleniu samego zainteresowanego⁴) nonkonformizm wyraził się najpełniej w jego krótkich esejach, z których najbardziej być może znanym jest *Obcy*⁵. Niespójność logiczna i dziwaczność tego tekstu, zwłaszcza zaś jego początkowych fragmentów, były przedmiotem wielu analiz⁶, nonkonformizm formy idzie tam jednak w parze z rzadkim nawet u Simmla nonkonformizmem treści, co pozwala zgodzić się tutaj akurat z Emilem Durkheimem pomawiającym Simmla o „une élasticité excessive”⁷. Ujęcie problemu obcości, mimo wieku tekstu, jest zdecydowanie odmienne od tych, które zdarza

¹ Tekst powstał dzięki wsparciu Stypendium im. Bronisława Geremka Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego Rzeczypospolitej Polskiej oraz Instytutu Adama Mickiewicza w Warszawie, którym to instytucjom autorka niniejszym z całego serca dziękuje.

² Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Nowoczesność jako postawa i zadanie*, [w:] G. Simmel, *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 2006, s. XIV.

³ B.S. Green, *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies in Simmel and Weber*, Chicago–Londyn, University of Chicago Press 1988, s. 83.

⁴ Por. uwagi na temat Simmla w: W. Lepennies, *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 1997.

⁵ G. Simmel, *Obcy*, [w:] tegoż, *Most i drzwi*, dz. cyt., s. 204–212.

⁶ B.S. Green, dz. cyt., s. 114–115.

⁷ D. Frisby, *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Londyn–Nowy Jork, Routledge 1992.

nam się spotykać w literaturze filozoficznej i socjologicznej owej epoki, i do jakich przywykliśmy współcześnie, zwłaszcza w kontekście żywej obecnie debaty na temat wykluczania, stygmatyzacji, dyskusji nad przemianami oraz rozpadem więzi społecznej. Warto na wstępie zaznaczyć, że zjawisko obcości ujmuje Simmel w kontekście swojej teorii form uspołecznienia, nie traktując go zatem ani przez chwilę, choćby *implicite*, jako patologii, lecz wskazując na jego funkcje w stosunkach społecznych, zwłaszcza nowoczesnych. Warto więc sięgnąć do tego opisu obcości właśnie dlatego, że jej stała i przyjmowana na ogół z rezygnacją obecność w dzisiejszej naszej rzeczywistości wydaje się nie ulegać wątpliwości. Nie rozbudował on co prawda charakterystyki obcości tak jak na przykład towarzyskości⁸, która skądinąd interesowała go szczególnie, zarówno z uwagi na swoją rolę społeczną, jak i walory estetyczne⁹. Uwagi o obcości są bardziej przelotną impresją niż systematycznym opisem. Tym większa ich atrakcyjność dla czytelnika, który chciałby nie tyle analizować socjologiczną teorię obcości jako formy uspołecznienia, ile skupić się na tym, co Simmel mówi nam o naszym stosunku do obcego, zwłaszcza zaś o niezbędności obcego w ludzkim społeczeństwie.

Kim jest obcy? Bliskość i dystans

Punktem wyjścia rozważań Simmela w *Obcym* jest wędrowanie, które autor wiąże z kategorią dystansu. Kategoria ta jest skądinąd kluczowa dla myśli Simmela w ogóle: „jedność bliskości i dystansu” jako dwóch przeciwstawnych sobie jakości uważa on za cechę każdego stosunku międzyludzkiego¹⁰. Stopień dystansu między ludźmi decyduje o ich relacjach, o ich wzajemnym wpływie, przy czym jest to dystans rozumiany na dwa sposoby: jako przestrzenna odległość między jednostkami (czy też quasi–przestrzenna, mierzona różnicą pozycji społecznej) oraz jako psychiczne nastawienie wobec innych ludzi. Tę dwoistość kategorii dystansu widać w wielu z najlepszych tekstów Simmela, jak choćby w jego analizie mody¹¹ czy tajności (gdzie dystans mierzy się różnicą dostępu do wiedzy¹²), a także w *Filozofii pieniądza*¹³. Godzi się ona z tezą Simmela, że „stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś — symbolem stosunku do człowieka”¹⁴.

„Obcość” uważa Simmel za syntezę wędrowania, jako braku związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni, i jego przeciwieństwa, to jest trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu¹⁵. Zatem obcy to osoba, która — wedle jego

⁸ G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 32–44.

⁹ W. Lepennies, *Trzy kultury*, dz. cyt., s. 336.

¹⁰ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 204.

¹¹ Tenże, *Psychologia mody*, [w:] *Most i drzwi*, dz. cyt., s. 30.

¹² Tenże, *Socjologia*, dz. cyt., s. 227–282.

¹³ Tenże, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Poznań, Wydaw. Fundacji Humaniora 1997.

¹⁴ Tenże, *Obcy*, dz. cyt., s. 204.

¹⁵ Tamże.

słynnego określenia — „dzisiaj przychodzi, jutro zaś zostaje”¹⁶, w przeciwieństwie do cudzoziemca–wędrowca, który odchodzi (nie ma to jednak znaczyć, że obcym jest się tylko wówczas, gdy jest się nowo osiadłym członkiem społeczności¹⁷). Jeśli więc próbować na podstawie tego krótkiego wywodu rekonstruować jakąś klasyfikację ludzi, to dzieliliby się oni na dwie podstawowe klasy: „osiadłych” i „wędrowców”, obcy zaś byłby kategorią pośrednią. Nie do końca jednak trafne wydaje się Simmlowskie rozumienie obcości jako syntezy, „istotnym wyznacznikiem” pozycji obcego jest bowiem to, że „nie należy on od początku” do kręgu społecznego, w którym „zostaje” i wnosi do niego cechy niebędące i *niemogące być* „rdzennymi właściwościami tego kręgu”¹⁸. Trafniejsza wydaje się tu interpretacja Bryana Greena, zgodnie z którą z wewnętrznej perspektywy grupy obcy ma się tak do wędrowca, jak aktualność do potencjalności¹⁹. Obcy to aktualizacja wędrowca jako człowieka społecznego, to wędrowiec, w którym pojawił się załączek człowieczeństwa, o czym będę mówić jeszcze dalej. Ten „impresjonistyczny”²⁰ obraz pozwala nam dodać kolejne kryterium różnicujące wędrowców i ludzi osiadłych: ci drudzy żyją w kręgu względnie jednolitym, czyli powiązani są wzajemnymi więzami uspołecznienia (trwałymi więzami zawodowymi, lokalnymi, rodzinnymi²¹), które sprawiają, iż ewentualne oddalenie w stosunkach pomiędzy nimi oznacza tylko tyle, że osoba bliska (bo członek tej samej społeczności) znajduje się daleko. Paradoks obcości polega właśnie na tym, że mamy do czynienia z osobą daleką, która jednak znajduje się przestrzennie blisko²², wewnątrz naszego kręgu. W przypadku obcości rozchodzi się zatem przestrzenne i społeczne znaczenie dystansu, co pozwala nam domknąć charakterystykę osiadłych i wędrowców: w obu wypadkach mamy do czynienia z jednością dystansu przestrzennego i społecznego (a więc i psychologicznego²³). Krąg społeczny osiadłych składa się z ludzi bliskich znajdujących się z zasady blisko (w każdym sensie tego słowa). Wędrowcy zawsze są osobami dalekimi znajdującymi się daleko, a ich pojawienie się w świecie społeczności jest przejściowym zbliżeniem bez istotnych dla niej konsekwencji społecznych i psychologicznych. Cudzoziemiec taki może oczywiście być osobą daleką dla goszczącej go społeczności, zarazem zaś być bliskim, chwilowo oddalonym od swojego własnego kręgu²⁴, co dodatkowo wskazuje, że „wędrowiec” jest zawsze wędrowcem dla kogoś, a bliskim członkiem

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Na temat m.in. takiego błędnego zawężenia Simmlowskiego pojęcia obcości por. D.N. Levine, *Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger*, „Sociological Focus” 1977, nr 1 (10), s. 15–29.

¹⁸ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 204.

¹⁹ B.S. Green, dz. cyt., s. 115.

²⁰ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 447.

²¹ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 207.

²² Tamże, s. 205.

²³ Por. J. Szacki, dz. cyt., s. 452–453 i literatura tam cytowana.

²⁴ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 205.

osiadłej społeczności dla kogoś innego. Godzi się to z ogólnymi założeniami relacjonizmu Simmla, zarazem jednak niesie myśl nieporównanie głębszą: ludzie z zasady są członkami jakiejś grupy nie tylko w sensie należenia do niej jako uczestnicy interakcji zachodzących w pewnej przestrzeni życia, lecz także w tym sensie, że są bliscy jakiejś grupie. Oba te znaczenia bliskości powinny być zbieżne, podobnie jak zbieżne są oba znaczenia dystansu. Paradoksalna sytuacja obcego staje się więc tym trudniejsza — dla jedynej grupy, której jest on blisko w przestrzeni, pozostaje on osobą daleką.

Trudność sytuacji obcego ma swoje przyczyny w reakcji społeczności na jego obecność. Rozpad jedności bliskości–dystansu domaga się reakcji, ustanowienia nowej formy relacji z obcym — reakcja ta przyjmuje postać odpychania²⁵. Obcy jest więc definiowany jako taki w pierwszym rzędzie przez reakcję otoczenia, w którym się znalazł — dopóki uważa się go za osobę „bez własnego miejsca”²⁶, dopóty pozostaje odległy. Dystans psychologiczny warunkuje z kolei szczególny atrybut obcego, jakim jest ruchliwość — brak bliskiej więzi z kimkolwiek, a możliwość zetknięcia się z każdym²⁷ — pozwala obcemu poruszać się swobodnie w społeczności.

Obcość a instrumentalizacja

Jak twierdzi Paul Ernst, żydowskie korzenie i doświadczenie biograficzne Simmla wpłynęły na jego wrażliwość w istotny sposób, tworząc, w połączeniu z głębokim zanurzeniem w niemieckiej myśli filozoficznej i niebanalną osobowością, jedyny w swoim rodzaju melanz, którego niepowtarzalność wyraża się nie tylko w treści, lecz także w stylu jego pracy intelektualnej²⁸. Wolno przypuszczać, że analiza obcości również inspirowana jest tym doświadczeniem i temu po części należy przypisać, że Simmel posługuje się w *Obcym* głównie przykładami z dziejów europejskich Żydów. Simmel, w nieco podobnym duchu jak jego kolega z założonego w 1909 roku Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego, Werner Sombart, wskazuje na gospodarczą rolę Żydów jako prekursorów gospodarki kapitalistycznej, wiążąc ją jednak w pierwszym rzędzie właśnie z wyobcowaniem społecznym Żydów, zamiast z poziomem dostępu do kapitału i treściami uwarunkowanej religijnie etyki gospodarczej. Z punktu widzenia etycznych aspektów obcości ciekawy jest nie tyle opis tego, jak Simmel postrzega funkcję gospodarczą Żydów (tego rodzaju rozważania mieściłyby się raczej w obszarze badań relacji między uwarunkowaniami kulturowymi a podziałem pracy społecznej²⁹), ile uzasadnienie jego poglądów.

²⁵ Tamże, s. 205.

²⁶ Tamże, s. 206.

²⁷ Tamże, s. 207.

²⁸ Por. *Altitaliänische Novellen*, Lipsk 1902, s. 7 i n., [za:] W. Jung, *Georg Simmel zur Einführung*, Hamburg, Junius 2000, s. 163–164.

²⁹ Na ten temat por. N. Karakayali, *The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt*, „Sociological Theory” 2006, nr 4 (24) (grudzień), s. 312.

Handel i finanse to zdaniem Simmla idealne, a zarazem jedyne miejsce dla ludzi dalekich. Idealne — bo wymaga ruchliwości i pomysłowości, którą obcy przejawia w wyższym stopniu niż osiadły członek społeczności. Jedyne — ponieważ handel pojawia się zdaniem Simmla w społeczności, w której „stanowiska ekonomiczne są już właściwie zajęte”³⁰. Obcy jest więc człowiekiem nadliczbowym, dla którego nie ma miejsca ani wśród innych ludzi, w symbolicznej przestrzeni interakcji, ani w realnej przestrzeni gospodarki. W postaci handlu i — w drodze sublimacji³¹ — finansów obcy kreuje więc dla siebie nową, sztuczną niszę, korzystając z potencjału niezaspokojonych potrzeb społeczności, do której trafił. Wiąże się to z obiektywizującą funkcją obrotu pieniężnego, której poświęcił Simmel obszerne rozważania w swojej *Filozofii pieniądza*³².

Obcy dostaje się do społeczności dzięki swojej użyteczności — akceptacja obcości jest więc instrumentalna³³. Członkowie jednej grupy akceptują się nawzajem wedle zasad rządzących relacjami pomiędzy poszczególnymi jednostkami, utrwalonych w formach społecznej integracji — obcy tymczasem reprezentuje czystą użyteczność. W swoich analizach historycznych zwracał na to uwagę Lewis A. Coser, podkreślając zauważoną również przez Simmla podatność obcych na wykorzystanie w służbie władzy, która używając ich, zarazem potwierdza ich użyteczność i chroni przed własnymi poddanymi³⁴. Oczywiście, użyteczność obcego tym jest większa, im lepiej potrafi odnaleźć niezagospodarowaną niszę na rynku społecznego podziału pracy. Stąd obcy bardzo często wykonują zadania o szczególnej naturze, których nie można by powierzyć członkom osiadłej grupy, często też podejmują się prac o charakterze *dirty jobs*³⁵.

Dla obcego bycie instrumentem jest nie tylko faktem, lecz także koniecznością i racją bytu. Tym dziwniejsze wydaje się zatem, że zdaniem Simmla obcy to jednak ktoś, kto istnieje dla nas jako człowiek, w odróżnieniu od dwóch innych kategorii istot: tych, których istnienia nie jesteśmy świadomi — nie mogą więc być dla nas obcymi — i tych, którzy są dla nas nie-ludźmi (mimo pozornego morfologicznego podobieństwa), ponieważ odmawiamy im cech kluczowych dla statusu człowieka³⁶. Tym samym obcość zyskuje ogromne znaczenie, wydaje się bowiem, że jest ona najślabszą postacią człowieczeństwa w sensie społecznym i etycznym, jeśli jako jej postać pełną potraktować pełnoprawnego członka osiadłej społeczności. Obcy to już człowiek, ale taki, u którego cechy ludzkie występują w pewnym sensie załączkowo.

³⁰ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 206.

³¹ Tamże.

³² Por. np. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, dz. cyt., s. 405 i n.

³³ N. Karakayali, *The Uses of the Stranger*, dz. cyt., s. 315.

³⁴ L. Coser, *The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades*, „American Sociological Review” 1972, nr 37, s. 574–581.

³⁵ Tamże, s. 313.

³⁶ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 211.

Obiektywność i dezindywidualizacja

Obcy zatem to człowiek załączkowy, a zarazem człowiek o charakterze ogólnym³⁷, co wyraża się w ogólności (generyczności) i bezosobowości (abstrakcyjności) jego relacji z innymi ludźmi. Ogólność jest często kojarzona z figurą obcego jako *tertius gaudens* w społecznych układach trójelementowych³⁸ — bierze się po prostu z dystansu i na pozór nie ma żadnego innego wymiaru niż czysto ilościowy. Warto jednak nadmienić, że można jej przypisać głęboki wymiar etyczny.

Simmel, rozpatrując relacje pomiędzy ludźmi w grupach, zwraca uwagę na interesującą ich cechę: „jest to tak”, pisze, „jak gdyby każda jednostka odczuwała swoje znaczenie tylko poprzez przeciwstawienie się innym”³⁹. Wspólnota grupy budowana jest według niego właśnie na poczuciu odmienności jej członków wobec otoczenia, tak jak gdyby człowiek nie mógł znieść myśli, że jego „ja” nie jest wyjątkowe i niepowtarzalne w jego świecie społecznym. „Można powiedzieć ogólnie, że przy obiektywnie równej ważności podobieństwa i odmienności (...) tylko to drugie jest zazwyczaj uświadamiane”⁴⁰. Zatem status członka społeczeństwa, pełnoprawnego uczestnika interakcji międzyludzkich, związany jest z poczuciem własnej wyjątkowości, które przekłada się na orientację na dostrzeganie odmienności w ludziach nas otaczających. „Przyczyna szacunku dla tego, co nowe i rzadko spotykane”, powiada Simmel, „leży w tym, że zgodnie z naszą konstrukcją psychiczną jesteśmy uwrażliwieni na różnice”⁴¹. „Inny”, czy też raczej: „drugi”, to dla nas tyle, co „różny” — od nas samych, ale też od pozostałych „innych”.

Niewątpliwie należy wiązać takie postrzeganie „drugiego” z omawianą wyżej kategorią dystansu, którą skądinąd objaśnia Simmel (prawda, że w innym kontekście), przywołując metaforę obrazu i odmienności jego postrzeżeń z różnych odległości⁴². Dystans pośród członków grupy, w której żyjemy, jest po pierwsze — stały (albo ma bardzo niewielką amplitudę), po drugie zaś — stosunkowo równomierny w ramach grupy. Ujmując rzecz metaforycznie — perspektywa oglądu członków własnej grupy jest dla każdej grupy stabilna (czy też, bardziej precyzyjnie, stały jest układ pozycji w grupie, który wyznacza dopuszczalną amplitudę dystansów między jej członkami). Perspektywa ta nigdy nie jest na tyle odległa, by nie pozwalała dostrzec jednostkowych różnic i postrzegać innych jako „ja” analogicznego w swej unikalności do własnego.

Wszystko to dotyczy problemu społecznej percepcji obcego jako dalekiego nam, gdyż obdarzonego wyłącznie cechami, które posiada wielu, bardzo wielu, a które nie dają nam poczucia wyjątkowości relacji łączącej nas i obcego, jak to może mieć miejsce w stosunkach z osobami bliskimi. Ta abstrakcyjność postrzegania przekłada

³⁷ Tamże, s. 212.

³⁸ G. Simmel, *Socjologia*, dz. cyt., podrozdz. *Tertius gaudens*, s. 117 i n.

³⁹ Tamże, s. 25.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 6.

się na rodzajowe traktowanie obcego. Generyczność byłaby zatem również odczłowieczeniem obcego, potwierdzeniem „słabości” jego kwalifikacji jako człowieka. Dehumanizujący wymiar odczucia wyrażanego frazą: „oni są wszyscy tacy sami”, które może się nawet wydawać zabawne, gdy traktujemy je jako urefleksyjnione świadectwo ułomności naszego aparatu poznawczego, wysuwa się więc na pierwszy plan. Simmel podaje historyczne przykłady generycznego postrzegania obcych, przywołując choćby rodzajowe (czyli nieuwzględniające indywidualnych cech relewantnych w przypadku członków innych grup dla ustalenia wysokości zobowiązań) opodatkowanie Żydów (i w ogóle cudzoziemców) w Europie średniowiecznej i renesansowej⁴³. Simmel w zasadzie mówi zatem nie o postrzeganiu obcego, tylko od razu o traktowaniu go, o jego miejscu w instytucjach społecznych, w których odmawia mu się tej podstawowej ludzkiej cechy: bycia sobą, unikalnym „ja”, innym niż wszyscy. Generyczność postrzegania obcego przechodzi więc automatycznie w ogólność łączących nas z nim stosunków społecznych. Ogólność owa przejawia się w tym, że obcy są doskonale wymienialni pomiędzy sobą (z punktu widzenia osiadłych klasę zamienników wyznacza użyteczność obcego). Nawijając z nimi dowolną relację, wchodzimy w relację z rolą, nie zaś z człowiekiem.

Nawiasem mówiąc, Simmel zauważa, że tak rozumiana obcość może pojawić się w każdym stosunku międzyludzkim, także w najbliższym stosunku miłosnym, z chwilą gdy tracimy poczucie jego wyjątkowości jako relacji łączącej te właśnie, a nie inne osoby wyjątkową więzią⁴⁴. To, co wytwarza owo zgubne poczucie zastępowalności i przygodności nas – tutaj, to jego zdaniem możliwość wspólnoty, która jest tym szersza, im więcej dostrzegamy cech włączających nas w masę innych ludzi. Oczywiście, jest to dygresja w tym sensie, że słowo „obcość” jest tu używane na oznaczenie pewnej składowej stosunku emocjonalnego do innego, skądinąd bliskiego człowieka — dobrze jednak myśleć o obcości również i w ten sposób, jako spotęgowaniu do granic możliwości delikatnego chłodu, który niekiedy pojawia się pomiędzy najbliższymi sobie ludźmi. Doskonale oddał istotę tego wrażenia Lew Tołstoj, gdy w *Annie Kareninie* pisał, co następuje: „Obłoński nieraz już doznawał tej — ogarniającej często ludzi po obiedzie — niezwyklej obcości zamiast zbliżenia i wiedział, jak postępować w takich wypadkach. — Płacić — zawołał i wyszedł do sąsiedniej sali”. Nagła obcość między bliskimi jest uczuciem bolesnym, wywołującym chęć ucieczki w krzepiącą bezosobowość pieniądza. By uchronić się przed jego zgubnymi skutkami, trzeba mieć tyle pobłażania dla siebie samego, a szczerego „liberalizmu” w stosunku do innych, co Stiwa Obłoński.

Ogólność i generyczność obcego kieruje automatycznie uwagę na dwa inne generyczne i ogólne zjawiska fascynujące Simmla: racjonalność i pieniądź⁴⁵. Trudno się oprzeć skojarzeniom tego, co mówi on o „ponadosobowości” intelektu i pieniądza

⁴³ G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 215.

⁴⁴ Tamże, s. 213.

⁴⁵ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, dz. cyt., s. 408 i n.

z krytyką racjonalności w ujęciu Marcusego czy młodego Habermasa⁴⁶. Tak rozumiana racjonalność jest według Simmla typowa dla stosunków społecznych w wysoko rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej, gdzie ujednorodnienie ludzkiego odniesienia do rzeczy następuje pierwotnie wskutek przypisania im mierzalnej i porównywalnej wartości pieniężnej, co z kolei stwarza pole dla regulowanej racjonalnie — intelektualnie, nie zaś emocjonalnie — wymiany⁴⁷. Podejście to przenosi się następnie na ludzi, których praca również wymierzana jest pieniądzem zgodnie z zasadą jego „nieuwarunkowanej zastępowalności”⁴⁸. W doskonałym a niedocenianym rozdziale *Filozofii pieniądza*, w którym Simmel opisuje możliwe związki pieniądza z pracą, by dojść do wniosku, że „pieniądz mierzony pracą”⁴⁹ chce uciec od konstytucji pieniądza, chce oprzeć go na pojęciu wprawdzie nadal abstrakcyjnym, ale bliższym konkretnemu życiu⁵⁰, wyraźnie widać wizję alienacji przez odjęcie pracy rozumianej jako ludzka aktywność jej ludzkiego, czyli subiektywnego wymiaru, i wyrażenie jej w wartości obiektywizującej, przez to zaś odrealniającej niejako sam trud i przenoszącej go w dziedzinę intelektualnej abstrakcji.

Obcy jest więc jak pieniądz — tworzy możliwość wymiany tam, gdzie nie dała jej struktura osiadłych społeczności. W metaforze tej zbiega się rola obcego jako osoby trzymanej na dystans — aby był w równej od wszystkich odległości, a więc miał w pewnym sensie wszystkich równie blisko; nieangażowanej w bliskie interakcje — mogłoby go to przywiązać do fragmentu struktury społecznej i nie pozwoliłoby na swobodną cyrkulację, wreszcie zaś — obdarzonego użytecznością, zastępowalnego i kierowanego na odcinki podziału pracy społecznej, które wymagają biegłego posługiwania się intelektem. Obcy jest więc postacią skrajnie zdehumanizowaną, jest Shylockiem na chwilę przed tym, nim padną słowa: „gdy nas ukłujesz, czy nam krew nie ciecze?”

Nieobecność etycznej analizy obcości w dziele Simmla byłaby zastanawiająca, gdyby nie to, że nie taki jest cel jego rozważań. Warto jednak zauważyć, że Simmel przypisuje obcemu wiele funkcji, które tylko on może pełnić — lub może je pełnić najlepiej, właśnie przez swą obcość. Funkcje te, gdy umieścimy je w kontekście rozważań etycznych, tworzą niezwykle subtelną mozaikę i dają przyczynek do konstrukcji Simmlowskiego uzasadnienia etycznej niezbędności obcego.

Obcy wobec mnie i nas

Simmel — w analizie związków trójczłonowych w *Socjologii* — podkreśla, że pojawienie się w grupie trzeciego elementu (począwszy od dwu osób, do których dołącza trzecia,

⁴⁶ Na temat związków szkoły frankfurckiej i Habermasa z Simmlem por. D. Frisby, *Simmel and Since*, dz. cyt., s. 160 i n.

⁴⁷ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁸ Tamże, s. 400.

⁴⁹ Czyli wkładem i rodzajem pracy, za którą jest otrzymywany, te zaś według Simmla stanowią czynnik subiektywny.

⁵⁰ Tamże, s. 401.

aż po układy dychotomicznych całości społecznych, jak klasy czy państwa) zawsze niesie ze sobą doniosłe skutki dla związku dotychczas dwuosobowego. Zauważmy, że taka jest dokładnie natura obecności obcego wśród nas. Nasze wzajemne relacje mogą być interpretowane jako dwuczłonowe układy równo od siebie oddalonych jednostek. W każdym z nich obcy jest potencjalnie obecny jako ten element, który wobec każdego z członków naszej grupy — zatem i wobec nas dwóch czy dwojga uczestniczących w poszczególnych układach dwójkowych — znajduje się w równej i większej niż dzieląca członków naszej grupy odległości. „Pojawienie się elementu trzeciego oznacza pośrednictwo, pojednanie i rezygnację z absolutnych przeciwieństw”, powiada Simmel, „aczkolwiek w pewnych okolicznościach także spowoduje wystąpienie sprzeczności”⁵¹. Jego zdaniem trzecia osoba w związku dwuczłonowym zajmuje z konieczności jedno ze stanowisk: bezstronnego pośrednika, *tertius gaudens* albo tego, który celowo wygrywa na swoją korzyść podziały, którą to postawę określa Simmel tradycyjnie mianem *divide et impera*. Wszystkie te trzy role może odegrać obcy. Bywał on w dziejach zarówno arbitrem, sędzią, jak i powiernikiem budzącym zaufanie, bo „obiektywność nie jest bynajmniej zaprzeczeniem uczestnictwa, (...) ale szczególnym pozytywnym rodzajem uczestnictwa, ponieważ obiektywność oznacza pełną aktywność umysłu działającego zgodnie ze swoimi prawami (...) eliminującą elementy przypadkowe uzależnione od różnic indywidualno-subiektywnych i deformujące przedmiot poznania”⁵². Obcy jawi się więc jako ten, który jako jedyny zdolny jest spojrzeć na naszą rzeczywistość bezstronnie, bez deformacji — krytycznie. Z tego punktu widzenia, jeśli kwestię obcości zechcemy ująć bardziej abstrakcyjnie, nie powinno nas dziwić, że wielu myślicieli — na czele z Karlem Mannheimem — taką uprzywilejowaną pozycję przyznawało grupom ludzi, jak inteligencja, mającym równy dystans do całej struktury społecznej, znajdujących się niejako poza nią przez brak zakorzenienia w partykularnych interesach jakiegokolwiek osiadłej jej warstwy.

Ja i my wobec obcego

Dla nas obcy stanowi szansę na spojrzenie na siebie z innego punktu widzenia, wzbogacenie naszego obrazu samych siebie poprzez wprowadzenie dodatkowych kryteriów do naszej oceny nas samych. To, jak zareagujemy na pojawienie się takiego „trzeciego” elementu, jest miarą naszej umiejętności skorzystania z daru, jakim jest obecność obcego. Już samo jego pojawienie się pokazuje nam, że możliwe jest działanie według innej logiki niż nasza, co stanowi dobrodziejstwo, gdyż bez obcego nie mielibyśmy nigdy możliwości zaobserwowania takiego zjawiska przy jednoczesnym uznaniu obcej logiki za ludzką. Nasza reakcja — wrogość, tolerancja czy wola współpracy — nie eliminuje obcości jako takiej, to bowiem mogłoby się dokonać tylko przez włączenie obcego całkowicie do grupy „osiadłych”, a to prowadziłyby do zniesienia pożytku etycznego polegającego na uzmysłowieniu

⁵¹ G. Simmel, *Socjologia*, dz. cyt., s. 111.

⁵² G. Simmel, *Obcy*, dz. cyt., s. 213.

nam faktu obcości, nieobjętego naszym dotychczasowym horyzontem życiowym, i poddaniu go refleksji. Z tego punktu widzenia dla rozwoju etycznej perspektywy — czyli zdolności do dostrzegania etycznych implikacji postępowania — obcość pełni błogosławioną funkcję poszerzania pola etyczności. Dlatego też częstą obroną przed koniecznością postawienia etycznego problemu obcości jest odmawianie obcemu statusu człowieka i pozbawianie go nawet tych społecznych atrybutów człowieczeństwa, które wpisane są w jego załączkowo ludzką rolę. Obcy testuje naszą tolerancję (w sensie medycznym) na inność, zarazem pozwalając nam konsolidować osiadłą grupę w poczuciu odrębności wobec obcego. Z tego punktu widzenia my możemy na obcości jedynie korzystać, o ile oczywiście nie zwróci się przeciwko nam, jak w modelu *divide et impera*.

Jednym z większych zagrożeń etyki zorientowanej na człowieka jako osobę byłby oczywiście ów potencjał obcego jako narzędzia. Obrona przed pokusą instrumentalizacji obcego może stanowić test siły naszego pojęcia człowieka. W pewnym sensie dopiero obcość pozwala z całą ostrością zarysować różnicę między humanitaryzmem a etyką plemienną i rozstrzygnąć, czy w naszej etyce słowo „człowiek” oznacza rzeczywiście to, co sądzimy, że oznacza.

Przestrzeń obcości — ja jako obcy

Simmel uważa niektóre z omówionych powyżej wymiarów roli obcego za ważniejsze (jak choćby rola rozjemcy), innym zaś (jak na przykład testowi mechanizmów chroniących nas przed urzeczowieniem bliźniego) nie poświęca wiele uwagi. Właściwie nie rozpatruje jednak w ogóle obcości z punktu widzenia samego obcego. Tymczasem byłoby to ważnym uzupełnieniem opisu formy, która ma wszak to do siebie, że determinuje sytuację społeczną wszystkich uczestników interakcji, zatem tak obcego, jak i osiadłych.

Trudno zatem szerzej wypowiedzieć się na temat tego, czym jest obcość dla obcego — czym jest moja własna obcość dla mnie. Można podejrzewać, że z etycznego punktu widzenia jest ona testem podatności na resentymenty, sprawdzianem sprawności w radzeniu sobie z samotnością. Wreszcie, sam wybór jednej z trzech wspomnianych powyżej strategii obcego jako trzeciego elementu w związku dwuczłonowym może mieć pewną doniosłość etyczną, o ile rozpatrywać go z punktu widzenia własnej etyki obcego. Żeby się upewnić co do trafności takiej interpretacji, trzeba by znaleźć u Simmela obraz sytuacji społecznej, w której można byłoby odtworzyć autopercepcję obcego. Musiałaby to być sytuacja zupełnie odmienna od prostego, dychotomicznego schematu „obcy–osiadły”, można podejrzewać, że zdecydowanie bardziej skomplikowana. Oczywiście, podejrzewana o zmienność jest strona „osiadła”, jako że obcość jest w pewnym sensie tylko statycznym dodatkiem do osiadłości, napełniającym się taką treścią, jaką konkretna, osiadła społeczność pozwoli mu przybrać — czy zechce mu nadać. Musiałaby to być sytuacja, w której „moja” obcość pozbywa się odniesienia do osiadłości, która stanowiła konieczne dopełnienie obcości jako zaktualizowanego

społecznie ludzkiego „ja” bezosobowego wędrowca. Sądzę, że Simmel zarysował taką sytuację w swoim opisie mentalności mieszkańców wielkich miast.

Socjologia miasta Simmla okazała się jedną z najbardziej inspirujących dziedzin jego twórczości⁵³, tyleż jako refleksja nad miastem w perspektywie potem określanej jako interakcjonistyczna, ile jako filozoficzna impresja, uznana potem za metaforę życia nowoczesnego i ponowoczesnego⁵⁴. W tym miejscu chciałabym podzielić się jedynie kilkoma uwagami na temat obrazu wielkiego miasta stworzonego przez Simmla, a dotyczącymi transformacji pojęcia obcości w życiu metropolii.

Miasto — badane „od wewnątrz — niejako ciało kultury od strony duszy”, czyli z perspektywy mentalności jednostki — ustanawia, podobnie jak inne wytwory kultury nowoczesnego świata, „znak równości między indywidualnymi i ponadindywidualnymi treściami życia”⁵⁵, czyli — po prostu rzecz ujmując — uniformizuje i obiektywizuje życie mentalne. Jest to cecha nowoczesności w ogóle, jednak towarzyszy jej szereg objawów dodatkowych, które świadczą dobitnie, iż miasto jest w gruncie rzeczy zbiorowością złożoną wyłącznie z obcych.

Życie w mieście charakteryzuje się, co samo w sobie jest stosunkowo mało oryginalną obserwacją, wielkim natężeniem podnieć nerwowych. Natłok zmiennych wrażeń w życiu miejskim działa zatem na dokładnie odwrotnej zasadzie niż obecność obcego w osiadłej wspólnocie. Efekt jest jednak ten sam: to, co różne od nas samych, postrzegane jest rodzajowo, a faktem, który wybija się na pierwszy plan wobec niemożności dokonania porównania, jest sama zmienność pojęta formalnie. Wszyscy wokół nas są zatem w równym stopniu różni od nas i w równym stopniu do nas niepodobni, co przypisać należy tempu życia, niepozostawiającemu czasu na dostrzeżenie szczegółów. Wiąże się z tym bezpośrednio „intelektualizm”, jak to Simmel ujmuje, życia miejskiego⁵⁶, czyli konieczność opierania się w stosunkach międzyludzkich niemal wyłącznie na rozumie. Uczucia rozwijają się jego zdaniem w spokojniejszych warunkach i potrzebują czasu, rozum natomiast rejestruje zmienność wyłącznie jako fakt, nie zaś jako wstrząs, przez co jest „tą naszą siłą, która wykazuje najwyższy poziom zdolności adaptacyjnych”⁵⁷. Adaptujemy się zatem — i niepostrzeżenie z domyślnego osiadłego zaangażowania alienujemy się w chłodne, rozumowe oddalenie. Świadczy o tym również tryb życia mieszkańców wielkich miast, którzy ilościowe, rozumowe kryteria oceny relacji międzyludzkich posunęli tak daleko, że w praktyce zrealizowali zasadę Franklina „czas to pieniądz” i wszystkim stosunkom międzyludzkim nadali bezlitosną rzeczowość⁵⁸. Stąd też w miastach kwitnie działalność finansowa, dla rozwoju której urzeczowienie relacji międzyludzkich i tendencja do posługiwania się w przeważającej mierze rozumem

⁵³ H.J. Becher, *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag 1971, s. 89.

⁵⁴ Por. D. Frisby, *Simmel and Since*, dz. cyt., s. 156 i n.

⁵⁵ G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] tegoż, *Socjologia*, dz. cyt., s. 305.

⁵⁶ Tamże, s. 306.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 307–309.

stwarzają świetne warunki. Dehumanizacja przebiega tu od ogólności relacji z innymi ludźmi ku traktowaniu ich wszystkich jako zastępowalnych wzajemnie elementów. Zbędny staje się nawet obcy — pieniądz to jedyny uniwersalny, doskonały pośrednik między ludźmi, których skądinąd nic poza wymianą ekonomiczną nie łączy⁵⁹.

Mamy zatem rzeczywistość, w której każdy traktuje drugiego jak obcego, każdy jest więc obcym o tyle, o ile nie ma poczucia przynależności do żadnej osiadłej społeczności. Simmel przechodzi tutaj na grunt subiektywizmu i informuje nas, że ludzie miejscy żywią wobec siebie wzajem rezerwę, ale i niechęć, którą od stanu zupełnie nieznośnego dla człowieka, to jest stanu zupełnej obojętności, dzieli tylko wąska sfera przygodnych ukierunkowanych antypatii. Ten „wstępny antagonizm” stanowi w rzeczywistości, jak powiada Simmel, „elementarną formę socjalizacji”⁶⁰. Skutkiem tego jest jednakże, co Simmel podkreśla, wolność i możliwość rozwoju indywidualności i działania na własną rękę⁶¹. Stąd wielkie miasto jest antytezą społeczności osiadłej — nie mogąc wytworzyć obcości jako dopełnienia osiadłości, przelewa jednak cechy obcego na każdego ze swych mieszkańców. Prowadzi to do paradoksalnej sytuacji, w której nieludzkość polega właśnie na tym, iż każdy mieszkaniec miasta, mając możliwość samorozwoju, może stać się w pełni człowiekiem indywidualnym, przestając zarazem być człowiekiem społecznym. Rzecz, jak sądzę, w tym, że samorozwój ów zamknięty jest właśnie w sferze miejskich stosunków, które mały zakres możliwej zmienności rekompensują pełną dowolnością częstości zmian. Wielości potencjalnie możliwych form życia towarzyszyłoby więc zarazem ich niewielkie faktyczne zróżnicowanie, połączone ze stopniową utratą tego, co Mateczka Schweigestill w *Doktorze Faustusie* nazywała „prawdziwie ludzkim wyrozumieniem” dla złożoności życia. Stąd też, jak twierdzi Simmel, natura taka, jak Nietzsche namiętnie nienawidzić musiała miasta, ponieważ z konieczności — mocą czynników natury obiektywnej — sprowadza ono człowieka do schematu, redukując jego egzystencję do wspólnego mianownika z innymi, równie jak on wyobcowanymi⁶².

Zakończenie

Jak pisze Sławomir Magala, „można postawę Simmla rozpatrywać w duchu większości dotychczasowych interpretacji, uznając, że był wyrafinowanym estetą, któremu majątek rodzinny pozwalał z dystansem spoglądać na (...) rytm życia wielkiego, europejskiego miasta przełomu stuleci”. Niewątpliwie jest to interpretacja niepozabawiona podstaw. Z drugiej jednak strony, „można dostrzec w postawie Simmla niepokój myśliciela pochylającego się z troską nad tragiczną zmianą, widoczną

⁵⁹ P. Kamolnick, *Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: a Critical Assessment*, „Sociological Theory” 2001, nr 1 (19), s. 73.

⁶⁰ G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, dz. cyt., s. 310.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 308.

w procesie narodzin wartości z ducha wymiany”⁶³. W tym ostatnim przypadku musimy założyć, że symbolizowana przez wielkie miasto nowoczesna obcość bez osiadłości, jako synteza bez tezy i antytezy w postaci grupy osiadłej i wędrowca, musiała wydać mu się przerażająca. Aktywność metropolii, którą po mistrzowsku oddaje język Simmela, to stępienie nerwów, towarzyszące uogólnionej, abstrakcyjnej i ożywionej do granic niemożności wymianie, w której każda sekunda, ta spędzona w kościele i ta spędzona w korku, jest zapisywana w bilansie formalnie racjonalnego życia — musiała przerażać go jako socjologa, ale przede wszystkim jako estety. „Pustka, w której mają się pojawiać wartości, wkroczyła do życia codziennego”⁶⁴ — nie dając jednak żadnej nadziei, że godnie zastąpi dawną gęstą, dławiącą atmosferę zaangażowania i frenetycznej wytwórczości aksjologicznej. W tym również sensie obcy jest nam niezbędny: jeśli stosunek do niego, to, jakie formy objawowe przybiera jego dystans i jakie role mu przypisujemy, może być dla nas źródłem nowej wiedzy o sobie samych i kryterium oceny etycznej, to jego zniknięcie z naszego życia społecznego jest głosem na alarm dla społeczeństwa.

The Dehumanizing Dimension of Strangeness and Its Ethical Indispensability in G. Simmel's *The Stranger*

The article discusses G. Simmel's concept of “strangeness” in the light of its ethical implications. After an analysis of the concept of strangeness, different aspects of the objective and generic perceptions of a stranger by integrated social groups (referred to as settled groups) are examined, with a stress on the stranger's vulnerability to instrumental use. After a short discussion of the ethical dimension of the “we-stranger” relation, Simmel's sociology of a metropolis is analyzed as an attempt to present a situation in which strangeness as a form is deprived of its mediation through settledness.

⁶³ S. Magała, *Między giełdą a śmietnikiem. Eseje Simmelskie*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria 1999, s. 127.

⁶⁴ Tamże, s. 6.