

## HANNAH ARENDT I SKOK DO KRÓLESTWA WOLNOŚCI

Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*  
przeł. A. Łagodzka, wyd. Aletheia,  
Warszawa 2000, 385 s.

„Nie chodzi o to, żeby żyć, chodzi o to, żeby pięknie żyć”<sup>1</sup> – powiada Arystoteles w swojej *Polityce*. W ten sposób ujmuje on zatopione w dalekiej przeszłości źródłowo polityczne doświadczenie obecne w greckiej wspólnocie obywatelskiej. Świat wyłaniający się z jego twórczości jest przestrzenią żywej, publicznej komunikacji, w której mowa i płynąca z niej perswazja wyznaczają obszar najbardziej cenionych przez obywateli form aktywności. Tym samym Arystoteles uchwycił autonomiczną sferę „pięknych uczynków”, w której mieszkańcy *polis* poprzez przezwyciężenie tkwiących w nich słabości i strachu potrafili wznieść się na wyżyny publicznego działania. Żeby jednak owa polityczność została urzeczywistniona, potrzebna była przestrzeń, w której mogłyby zaistnieć najbardziej godne pochwały atrybuty człowieka. Ojczyznę, w której życie polityczne znajdowało swoją realizację, była *polis*, greckie państwo-miasto, niezrozumiała i zgoła niewyobrażalna dzisiaj forma wspólnoty i społecznienia. *Polis* to dla Hannah Arendt miejsce, w którym jedyny raz w historii ludzie osiągnęli pełną wolność; to świat blasku i chwały, który wkrótce po swoim upadku został zapomniany i zastygł niczym rzeźba w nieubłaganym biegu historii. Pozostały tylko niewyraźne wspomnienia, ostatnie pozostałości greckiego etosu, dla którego resztek może być dzisiaj miejsce jedynie w naszej pamięci.

*Polis* w opisach Arendt jest „najbardziej rozmownym spośród wszystkich ciał politycznych”<sup>2</sup>. Tym, co ją wyróżnia od wszelkich innych typów społecznej organizacji, stanowi niesłychanie istotna rola mowy i publicznej debaty, do której bycie zdolnym stanowiło dla Arystotelesa najbardziej podstawowe kryterium człowieczeństwa. *Polis* była zatem przede wszystkim wspólnotą dialogu i areną sławy,

<sup>1</sup> Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 25.

<sup>2</sup> H. Arendt *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

żywym amfiteatrem, w którym nieprzerwanie odgrywano publiczne przedstawienia. Polityczne działanie w najwyższym stopniu aktualizowało ludzką zdolność rozpoczynania, nieustannego rodzenia się tego, co w człowieku najbardziej oryginalne i specyficzne. Działanie polityczne stanowiło *arché*, czyli zasadę życia, zdolność do rozświetlania, kształtowania i utrzymywania przy istnieniu tego, co najbardziej ludzkie. Zarazem rzeczywistość polityczna w Grecji miała formę spektakularną, a nie architektoniczną, była żywym spektaklem, a nie gotową, niezmienną strukturą, opierającą się na biernej kontemplacji pozaświatowych idei. Była zdolnością bezpośredniego, spontanicznego działania, autonomicznej i autentycznej aktywności obywateli, którzy bez obaw o swoje bezpieczeństwo sięgali po sławę. Równocześnie *polis*, wedle Arendt, stanowiło jedyną sferę, w której ludzie, transcendując swoje instynkty i przyrodzone słabości, mogli poprzez sławę wznosić się ku nieśmiertelności, uwieczniając się w pamięci potomnych. Arendt sugeruje też, że grecka forma społecznienia nie wiązała się z wtopieniem jednostki w wyższy od niej świat wspólnoty, w przedstawione w koncepcji Tönnies'a *Gemeinschaft*. Pokazuje ona, idąc tropem swojego mistrza Arystotelesa, że właśnie polityczne działanie jest jedyną sferą ludzkiego doświadczenia, w której specyficzność i oryginalność każdego człowieka mogą zostać uchwycone i zachowane. Mowa i perswazja utrzymują ludzi we wzajemnym dystansie, dzięki któremu właśnie mogą się oni porozumiewać, nie stapiając się w jedną, wszechogarniającą całość. Wszak życie państwowe, mówiąc za Arystotelesem, „ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki”<sup>3</sup>. *Polis* jest więc dla Arendt przestrzenią aktywności wolnych i równych obywateli, a nie jednolitą, opartą na restrykcyjnych prawach wspólnotą utożsamianą przez autorkę z tyranią. Równocześnie, pisząc o wolności i równości, odwołuje się ona do atrybutów człowieka zupełnie innych od tych, na które Robespierre powoływał się w rewolucji francuskiej. Wolność jest dla niej fenomenem swoiście politycznym, którego substancję stanowi publiczne, dyskursywne działanie, a nie milcząca, pasywna względem spraw publicznych, obojętna wobec wszelkiego dobra wspólnego egzystencja w życiu prywatnym. Podobnie równość nie tyczy się, tak jak w nowożytności, jednostek niezależnych od statusu społecznego, które otrzymują prawa „z natury”, lecz jest swoiście politycznym atrybutem, który oznacza równouprawnienie w aktywnym działaniu na rzecz wspólnego dobra, jakim dla Greków była *polis*. Wolność i równość określone poprzez polityczny wymiar ludzkiego życia w swoim pozytywnym sensie są dla Arendt czymś opozycyjnym względem wartości stojących u źródeł ideałów emancypacyjnych rewolucji francuskiej i całej tradycji oświeceniowej. Mają one pozytywny i substancjalny, czyli odniesiony do konkretnego kontekstu ludzkich działań, sens, który nie jest i nie może być powszechny i ponadczasowy. Ludzie dla Arendt są skończonymi istotami, których jedyną rzeczywistością są ich wzajemne kontakty w najwyższy sposób realizujące się poprzez wspólny udział w dialogu.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 117.

*Polis* była dla autorki *Kondycji ludzkiej* przede wszystkim jasną areną publicznej debaty, oświetloną blaskiem polityki wolnej od przemocy i opartej wyłącznie na sile perswazji. Ale, mimo tak głęboko wyidealizowanego ujęcia greckiej historii, Arendt przyznaje, że polityczna wolność Greków miała też drugą stronę, swój ciemny rewers. Obszarem ludzkiej aktywności, który niejako oddolnie towarzyszył politycznemu działaniu była praca, i to praca w swojej najokrutniejszej i najbardziej „zwierzęcej” formie wyrażająca się w niewolnictwie. Praca w ujęciu Arendt stanowi względem polityki negatywny układ odniesienia – trzeba się od niej uwolnić, gdyż jest ona w swojej istocie związana z przemocą i niedyskursywnymi stosunkami władzy. Praca jest odwiecznie przypisana sferze domu, i nie ma w jej granicach, zdaniem autorki, możliwości na wyjście poza zakłęty krąg konieczności biologicznych, monotonnej „wymiany człowieka z przyrodą”. Wolność polityczna nie tylko więc zostaje określona pozytywnie jako przestrzeń „pięknych uczynków”, ale też negatywnie jako sfera antybiologiczna i antynaturalna. Aby przystąpić do aktywności publicznej obywatel musiał w ateńskiej *polis* najpierw wyzwolić się od obowiązków życia domowego, zdobyć niewolników w bezlitosnej walce pełnej przemocy, w zgoła niepolitycznej wymianie ciosów, z której ostatecznie jeden człowiek wychodził jako pełnoprawny obywatel, a drugi stawał się „zezwierzęconym” niewolnikiem. Spektakularne działanie spycha w mrok wszystkie „domowe” relacje, które poddane są nieograniczonej władzy obywateli. Hannah Arendt zadziwiająco konsekwentnie uznaje skutki tego stanu rzeczy, negując możliwość równoczesnego zachowania politycznej wolności i zniesienia „domowego” zniewolenia. W ten sposób krytykuje ona z jednej strony marksowskie postulaty uszczęśliwienia człowieka poprzez rewolucję stosunków produkcyjnych i wyniesienia pracy do roli najistotniejszej ludzkiej aktywności, z drugiej nie wierzy w realizację współczesnych projektów demokratów liberalnych, którzy dążą do emancypacji „sfery domowej”, a więc wyrwania jej z ciemnego królestwa siły i dominacji. Nie zauważa, że zmiana warunków pracy może być zarazem zmianą statusu pracy jako czynności czysto biologicznej i że w nowożytności praca zostaje uzależniona od innych, pierwotnie niezwiązanych z nią płaszczyzn doświadczenia, na przykład od religii lub moralności. Praca i działanie są bowiem dla Arendt w swojej istocie historycznie niezmiennie, stąd też nie widzi ona możliwości ich jakościowej przemiany.

Ujęcie starożytnej *polis* jako jedynej historycznie istniejącej formy życia, w której człowiek mógł w pełni realizować swoje możliwości, najwyższe i najbardziej niepowtarzalne cnoty, sprawia, że cała późniejsza historia ujęta zostaje przez autorkę jako dzieje zapomnienia, upadku. Im dalej czasowo od starożytnego królestwa Arystotelesa i Peryklesa, tym bardziej ludzie zapominają o sferze politycznego doświadczenia, które Grekom pozwalało oderwać się od zamkniętego i niedyskursywnego świata domowego. Wraz z utratą starożytnego doświadczenia polityczności została utracona wolność i wyróżniający człowieka ze świata zwierzęcego publiczny świat działania. Widzialność i słyszalność, publiczna dialogiczność zostały wyparte i zastąpione przez sferę wytwarzania, królestwo rzeczy

tworzonych przez człowieka, tzn. „continuum oka” zostało zastąpione przez „continuum ręki”. Pierwszym filozofem, u którego można dostrzec to odwrócenie, jest Platon – spontaniczność życia politycznego zastępuje on milczącym blaskiem wiecznych idei. Światło dialogu zostaje zastąpione jasnością niezmiennych form. „Światło zostaje nieodwracalnie przemieszczone ze sfery tego, co fenomenalne, ku sferze tego, co noumenalne, a tym samym ze sfery działań ku sferze czystego myślenia”<sup>4</sup>. Platon pojmuje *polis* jako ciemny świat jaskini, zaś prawdę utożsamia z niedyskursywnym i niepublicznym doświadczeniem samotnego filozofa. W jego refleksji „tym, co nadaje ludziom człowieczeństwo, jest żarliwe oglądanie prawdy”<sup>5</sup>, a prawda jest niezachwiana w przeciwieństwie do polityki, która stanowi sferę zgubnych przesądów. W ten sposób po raz pierwszy w greckiej filozofii dokonuje się dezawuacja świata politycznego – to, co spontaniczne i aktywne, zostaje zastąpione przez trwałe i bierne formy. Platon jest pierwszym filozofem, u którego dominujące stają się metafory architektoniczne. Zarazem zmienia się u niego pojmowanie polityki – staje się ona rozkazowaniem, dopasowywaniem do idealnych i z góry określonych wzorców, nie zaś wolnym od stosunków panowania debatowaniem. Platon, w opozycji do obywateli dyskutujących na agorze, przyjmował przekonanie, że są lepsi i gorsi obywatele, czy też bardziej i mniej predysponowani do działań politycznych. Traktowanie refleksji jako zawodu, a nie naturalnego prawa przynależnego każdemu z wolno urodzonych Ateńczyków, stanowiło nowatorską cechę Platona, która poprowadziła go do krytyki całego ateńskiego ustroju. Jeżeli bowiem są politycy bardziej i mniej kompetentni, to nie ma potrzeby poddawać negocjacji jakichkolwiek istotnych dla losów wspólnoty kwestii, lecz wystarczy odnaleźć odpowiednie kryteria, poprzez które można byłoby oddzielić „oświeconych” od wszystkich pozostałych. Gdy kryteria te okażą się być ściśle i będą się sprawdzać w praktyce, wszelkie debaty staną się zbędne, gdyż tych, którzy prawidłowo wypełniają swoją pracę, nie należy poddawać konfrontacji z niewykształconym tłumem. „Wybrani nie mogą nakłaniać społeczeństwa do prawdy, ponieważ prawda nie może być przedmiotem namowy, a namowa jest jedynym właściwym sposobem dotarcia do tłumu”<sup>6</sup>. – powiada Hanna Arendt, komentując metaforę jaskini i tym samym ukazując nieskończony dystans dzielący platońskich filozofów od innych ludzi. Nacisk stawiany przez Platona na moc praw i jedność wspólnoty pozwala też rozróżnić jego projekt od zróżnicowanej aktywności obywateli *polis*. Uchwały podejmowane przez demokratycznych mieszkańców *polis* są wykonaniem ich własnej, każdorazowo publicznej woli, regulacje prawne platońskich filozofów to odwzorowywanie nadrzędnej wobec czyjejkolwiek woli sprawiedliwości. W ten sposób Platon odbiera bezpośrednim ludzkim działaniom twórczą moc kształtowania tego, co obecne, gdyż tym, co prawdzi-

<sup>4</sup> N. Gładziuk *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1993, s. 57.

<sup>5</sup> H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, wyd. Alatheia, Warszawa 1994, s. 141.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 163.

wie istnieje są dla Platona pozaświatowe i ponadpubliczne wzorce idei, a nie ulotne, politycznie określone dobro wspólnoty ateńskiej. W ten sposób Platon otwiera długą historię zapomniania źródłowego sensu sfery politycznej, którą, zdaniem Arendt, najpierw uznano za podrzędną przestrzeń ludzkich działań, a potem stopniowo usunięto z kręgu istotnych ludzkich aktywności.

Prawie dwa tysiące po upadku greckiej *polis* wedle Arendt doszło do kolejnej radykalnej przemiany – „continuum ręki” dominujące w platońskim, „rzemieślniczym” projekcie wyparło „continuum ciała”, wiążące się bezpośrednio z pracą. W ten sposób zdezawuowały się wszelkie architektoniczne, konstruowane na podobieństwo rzeźby modele ludzkiego świata. Tak zdolność człowieka do działania, jak też do refleksyjnego projektowania zostaje zapomniana i pogardzona. Człowiek staje się wyłącznie istotą produkującą i konsumującą. Nie tylko wymiar działania traci sens, ale też zostają zdeprecjonowane wszelkie trwałe produkty ludzkich działań. Pozostaje tylko nieustanny, nieprzerwanie samoodtworzający się cykl pracy – ludzkie uniwersum wtapia się w przyrodę i nikną wszelkie różnice między ludźmi i zwierzętami, między kulturą i naturą.

*Kondycja ludzka* jest śledzeniem przemian ludzkich zachowań poprzez odniesienie ich do ideału, jaki dla autorki stanowiło życie w starożytnej wspólnocie obywatelskiej. Stąd też książka ma dość przejrzystą strukturę – jest historią ludzkiej zdolności do działania, narracją, z której wyłaniają się różne formy publicznej aktywności. Po całościowym ujęciu człowieka jako istoty zdolnej do działania, Arendt kreśli następnie swoistą historiozofię, w której od „złotego wieku” spontanicznego działania politycznego w starożytnej Grecji, poprzez „srebrny wiek” wyznaczony przez wytwarzanie, ludzkość ostatecznym punktem odniesienia czyni pracę, wyrażającą jedynie monotony proces nietwórczej wymiany energii między człowiekiem i przyrodą. Nawet ideał nowożytnej nauki wytyczony przez Kartezjusza i Galileusza wpisuje się w logikę rozwoju, w którym milcząca i apolityczna reprodukcja sił przyrody stopniowo wypiera ludzkie zdolności do zaistnienia w świecie. W tym procesie zanika też świat obywatelski, który nie jest dla autorki tym samym, co przyroda, lecz rodzi się i jest podtrzymywany poprzez akty żywej politycznej debaty. *Kondycja ludzka* jest więc opowieścią o utracie przez człowieka z jednej strony możliwości działania, z drugiej – rzeczywistości. Człowiek zapomina o wymiarze publicznego działania i realizuje swoje pragnienia jedynie w życiu prywatnym. Troskę o wyrażające się w komunikacji obywatelskiej dobro wspólne zastępuje zinstytucjonalizowana troska o prywatność, stąd rozdziały poświęcone pracy, wytwarzaniu i działaniu są poprzedzone analizami nad wzajemną relacją tego, co publiczne, i tego, co prywatne. Mimo tej nieomal apokaliptycznej wizji dziejów *Kondycja ludzka* zawiera jednak próbę ponownego otwarcia się na zapomniane doświadczenie greckiej *polis*. Dlatego też wątkiem stale obecnym u Arendt jest dążenie do wykroczenia poza „brązowy wiek” pracy i restytucji doświadczenia, którego starożytna wspólnota jest przecież tylko historyczną egzemplifikacją. Końcowy rozdział książki, będący konstatacją schyłku etosu *vita activa*, zastąpionego najpierw przez nowożytne roszczenia *homo faber*,

a potem przez monotonne życie *homo laborans*, odnosi się więc do kontemplacji, która przekracza nawet działanie i stanowi najwyższe świadectwo ludzkiej obecności w świecie. Ostatecznym przesłaniem książki jest więc troska o ludzką kondycję, starożytnie pojmowana filozofia, *vita contemplativa*.

Tym, co może budzić sprzeciw wobec analiz Arendt, jest jej ujęcie nowożytnego społeczeństwa, które wedle autorki najpełniej wyraża się w marksowskiej wizji „uspołecznionej ludzkości”, czyli komunizmie jako wspólnocie „pracowników bez pracy”<sup>7</sup>. Wydaje się, że krytyczna analiza Marksa przeprowadzona przez Arendt nie jest w pełni rzetelna, a także nawet, że niektóre poglądy Arendt są bliższe Marksowi niż wielu myślicielom liberalnym. Głównym przedmiotem krytyki Marksa jest bowiem wytwarzanie, czyli projektowanie, tworzenie racjonalnych wzorców, które byłoby dla niego tożsame z filozofią niemieckiego transcendentalizmu i miałyby zostać ostatecznie zastąpione wyzwoloną pracą. Ale zarazem odrzuca on tę wizję pracy jaką kreśli Arendt – gdy praca służy jedynie przetrwaniu człowieka, znaczy to, że przyjmuje fałszywą, obcą ludziom postać. W marksowskiej wizji komunizmu praca ma zostać wyniesiona poza królestwo konieczności – człowiek będzie mógł z niej twórczo korzystać. Parafrazując Arystotelesa rzecz można, że Marks twierdzi, iż „nie chodzi o to, żeby pracować, chodzi o to, żeby pięknie pracować”. Dlatego ostatecznie Marks zbliżałby się raczej do afirmacji tej sfery ludzkich aktywności, które Arendt określała mianem działania, choć przenosząc je ze sfery doświadczeń politycznych na płaszczyznę ekonomiczną. Arendt nie wierzyła, że człowiek w pracy może wyrażać konstytutywne dla niego własności. W tym sensie z perspektywy marksowskiej ulegała ona „złej wierze”, uznając za niezmienną tę sferę, która właśnie w najwyższym stopniu podlega dialektycznym transformacjom. Analogia w tych dwóch ujęciach polega na tym, że tak arendowskie działanie, jak i marksowska praca mają wiązać się z niezapośredniczoną, spontaniczną aktywnością, polegającą na powoływaniu przez człowieka czegoś nowego, ze spektakularnym uobecnianiem się ludzi w świecie publicznych odniesień. W miejsce heglowskiej, architektonicznej wizji świata tak u Arendt, jak i u Marksa zostaje podkreślona pierwotnie fenomenalna natura ludzkiego doświadczenia, w którym zjawisko poprzedza wszelką intelligibilność.

Arendt bardzo jednoznacznie krytykuje dzisiejszy świat, sugerując, co znamienne, że jest on w dużej mierze urzeczywistnieniem pomysłów marksowskich. Społeczeństwa współczesne jej zdaniem są świadectwem zapomnienia o politycznym działaniu i oddaniem się dominacji anonimowej, nieludzkiej pracy. Jedynym celem staje się reprodukcja, praca dla pracy, sam proces życia, monotennie powtarzający od wieków te same cykle zanikania i narodzin. Proces, który doprowadził do tej sytuacji, a więc utrata zdolności działania, a potem odebranie znaczenia światu własnych wytworów przez nowożytnego człowieka, nastąpiło wedle Arendt wraz z ukształtowaniem się nowożytnej jednostki. Poczuciu braku ojczyzny, braku korzeni w tym samym stopniu w przyrodzie, co i w religii albo w poli-

<sup>7</sup> H. Arendt *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 9.

tycznej wspólnoty towarzyszyło kształtowanie się podmiotowości, która po raz pierwszy została opisana w kartezyjańskich *Medytacjach*. Pewność, którą Kartezjusz odnajduje w akcji samorefleksji, okazuje się być możliwa tylko poprzez zanegowanie całokształtu życia społecznego. Kontekst polityczny bądź historyczny nie przynależą do istoty kartezyjańskiego *cogito*, które aby być prawomocne, musi być samodzielne i niezależne od ujmowanych przez nią obiektów. Ten niewątpliwy prymat podmiotu, uznanego za zamkniętą, samoistną monadę, w myśli Kartezjusza prowadzi do uznania priorytetu przypisanej owej podmiotowości sferze aktywności. Dlatego też to, co partykularne i nieistotne, wiąże się z działaniem, a to, co prawdziwe i uniwersalne – z poznaniem. Od tej pory filozofia dąży do szerszego zrozumienia i opisanie tej sfery doświadczenia, która nie ma związku z żadnym zewnętrznym względem człowieka punktem odniesienia. Myślenie jest określane w opozycji do pogardzanego od tej pory publicznego działania. Zarazem jednak sfera nowożytnej rozumności, którą można określić wedle Arendt tylko negatywnie, została uznana za podstawę nowożytnego ustawodawstwa i źródło emancypacji, której początek nastąpił w rewolucji francuskiej. Hannah Arendt neguje autonomię tej sfery, wpisując ją w dzieje zapomnienia o politycznym działaniu i utożsamiając sferę ludzkiej samowiedzy ze świadomością bezosobowego procesu życia. W ten sposób jej interpretacja filozofii nowożytnej zbliża się do wykładni Marksa i jego wizji nowożytnej samowiedzy jako alienacji pracy. Niezmienny krąg konieczności zamyka człowiekowi drogę do odzyskania zdolności twórczego działania w sferze publicznej. Żeby ją odzyskać trzeba, zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* wykroczyć poza dialektyczne konstrukcje Hegla i Kanta, wyrwać się z zakłętą kręgu „ręki” i „ciała”, uciec od stosunków panowania i zwrócić się ku nieinstrumentalnej sferze zapomnianej komunikacji. W starożytnej Grecji warunkiem tej komunikacji była walka o panowanie w przedpolitycznej sferze domu. Czyż jednak zastąpienie tej „wojny domowej” przez prawo musi koniecznie skazać nasze działania na służbę dopełniających się produkcji i konsumpcji? Czy istotna rola „kwestii socjalnej” musi zdezwuować wszelkie inne płaszczyzny ludzkiej aktywności i je w konsekwencji wyeliminować? Hannah Arendt odpowiadając pozytywnie na te pytania uniemożliwia reformatorską drogę ku odnowieniu etosu życia politycznego, który dzisiaj jest możliwy tylko wraz z uznaniem istotnej roli emancypacji życia prywatnego i prawną ochroną każdej jednostki. Dobrze jest kiedy ludzie pięknie żyją. Ale polityczne działanie, które zostaje oderwane od wszystkich innych, w tym wielu istotnych elementów społeczeństwa obywatelskiego, traci swój blask, odsłaniając wijący się za nim cień uznanej za niepolityczną przemoc. Rozum nowożytny słusznie podpowiada, że na przemoc nie ma miejsca tak w sferze prywatnej, jak i publicznej, a komunikacja publiczna może znaleźć najpełniejszy wyraz jako ważny, ale nie jedyny element dialektycznego związku państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Aby być wolnym politycznie, najpierw trzeba być wolnym.