

Maciej Potępa

Polityka a metafizyka w myśli Hannah Arendt

1. Heidegger a Arendt: spór o świat publiczny

Nie bez racji twierdzi się, że Arendt w idei świata publicznego, funkcjonującej u niej jako podstawa pojęcia polityki, przyjęła tezę Heideggera o byciu-w-świecie bytu przytomnego. W wykładzie z 1954 r. zatytułowanym *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* Arendt wyraziła się w następujący sposób o jednym z aspektów filozofii Heideggera: „Należy do istoty filozofii, że mówi ona o ludziach w liczbie pojedynczej, podczas gdy polityki nie można by w ogóle wyobrazić sobie, gdyby nie istniała liczba mnoga. Inaczej to ujmując: doświadczenie filozofa jako filozofa jest związane z samotnością, które właśnie dla człowieka jest doświadczeniem istotnym, o ile jednak jest on istotą polityczną, jest dlań czymś drugorzędnym. Być może — ale na to chciałabym tylko zwrócić uwagę — Heideggera pojęcie świata, które znajduje się w centrum jego filozofii, przedstawia pierwszy krok w kierunku przezwyciężenia tych trudności. Kiedy Heidegger określa ludzką egzystencję jako bycie-w-świecie, to obstaje przy tym, żeby fenomen powszechnej egzystencji człowieka wyklądać w sposób filozoficzny. Fakt ten byłby czymś całkowicie niezrozumiałym, gdyby człowieka pierwotnie nie rozumieć w kontekście jego współbycia z innymi”¹.

Arendt, podkreślając centralne usytuowanie pojęcia świata w filozofii Heideggera, zarazem próbuje je przyswoić swojej filozofii. Nie znaczy to, że u obojga filozofów mamy do czynienia z tym samym ujęciem świata i jego publicznego wymiaru (*Öffentlichkeit der Welt*). Wręcz przeciwnie: podczas gdy Heidegger wyprowadza w *Byciu i czasie* świat i jego publiczny wymiar ze sposobu bycia „mojości” (*Jemeinigkeit*) bytu przytomnego, wykazując, że ten wymiar świata odsłania się jako nieautentyczny sposób bycia „Sie” (*das Man*), w którym człowiek próbuje ukryć swoją własną skończoność, to Arendt ujmuje publiczny

¹ H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, manuskrypt wykładu wygłoszonego w 1954 roku, w: *Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, Washington D.C. 16, 17. Cytat został przetłumaczony na niemiecki przez J.A. Barasha w jego artykule *Die Auslegung der „Öffentlichen Welt” als politisches Problem*, w: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 2, Frankfurt am Main 1990, s. 112.

wymiar świata jako przestrzeń symboliczną i komunikatywną² — jako „przestrzeń pomiędzy” (*Zwischenraum*).

Tej komunikatywnej „przestrzeni pomiędzy” nie daje wyprowadzić się z „możności” bytu przytomnego, bo wynika ona z pierwotnej pluralności, która w istotny sposób przekracza skończoność człowieka. Arendt podkreśla w wykładni Heideggerowskiej problematyki świata z *Bycia i czasu*, że po raz pierwszy wykracza ona poza tradycyjne oddzielenie filozofa od świata powszechnego. W jej oczach Heideggerowskie pojęcie świata jest pierwszym wyjściem do przewyciężenia w filozofii tradycji arystotelesowskiej, z jej przywiązywaniem znacznej wagi do filozoficznej kontemplacji. Ale zarazem powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że Heideggerowską interpretację tego, co publicznie poddaje ona zasadniczej krytyce. W *The Human Condition*, jak i w *Between Past and Future*³ dochodzi Arendt do całkowicie innego niż Heideggerowskiego ujęcia świata publicznego i do zasadniczo odmiennej oceny znaczenia polityki dla filozofii. Trwałość świata publicznego nie wyływa dla niej z interpretacji „Się”, które w swojej nieautentyczności przesłania swoją skończoność, ale, przeciwnie, jest ona jedyną możliwą podstawą gwarantującą zachowanie możliwej egzystencji. Zachowanie publicznego wymiaru świata gwarantuje polityczny aspekt wolności, który na tym polega, że wolni ludzie w sferze publicznej rozmawiają ze sobą i działają, wzajemnie są dla siebie widoczni i dzięki temu współbyciu artykułują swoje osobiste życzenia. Trwałość świata publicznego umożliwia *vita activa* człowieka w jego różnorodnych *modi*, a mianowicie: pracy, wytwarzaniu dzieł i działaniu politycznym.

Heidegger interpretuje publiczny wymiar świata i jego zaciemnienie jako „nieautentyczny” sposób bycia bytu przytomnego. Tekst Heideggera w *Byciu i czasie* brzmi dosłownie: „Opinia publiczna zaciemnia wszystko i tak zakryte podaje jako znane i każdemu dostępne”⁴.

W rozdziale czwartym *Bycie-w-świecie jako współbycie i bycie Sobą*. „Się” Heidegger pokazuje wyraźnie, że to zaciemnienie w sposób istotny wiąże się z faktem, że to, co publiczne, należy do struktury bycia-w-świecie bytu przytomnego. Panowanie „Się” i zaciemnienie prawdy bytu przytomnego, które ma swoje źródło w „Się”, należy do pierwotnej konstytucji bytu przytomnego jako takiego, niezależnie od jego konkretnej dziejowej formy przejawiania się.

Dla Heideggera byt przytomny egzystuje za każdym razem w swoim świecie publicznym. A więc faktycznie egzystencja bytu przytomnego zawsze już zakłada powszedni publiczny wymiar świata. Powinniśmy pamiętać także o tym, że

² H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, München 1960; H. Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, w: *Men in Dark Times*, Harmondsworth 1973, s. 21.

³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958; wyd. niem.: H. Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, s. 274.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 127; wyd. pol. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 181.

„nieautentyczność” nie oznacza u Heideggera „przeznaczenia” podmiotu i że „autentyczności”, wedle cytowanych paragrafów *Bycia i czasu* nie daje osiągnąć się w subiektywny sposób, ale tylko wewnątrz horyzontu sfery publicznej. Autentyczny sposób bycia sobą nie polega na osiąganiu wyjątkowego stanu w podmiocie, który byłby w pełni odizolowany od sposobu bycia „Sie”, ponieważ ten sposób bycia, jako egzystencjalna modyfikacja „Sie” jest jednym z istotnych jego „egzystencjałów”⁵. I tak Heidegger pisze w paragrafie 26 *Współjestestwo innych i powszednie współbycie*: „Świat wydaje mi tylko to, co poręczne, jako wewnątrz świata spotykany byt, lecz także byt przytomny innych, z ich współbyciem przytomnym”⁶. Heidegger uzupełnia dalej tę myśl o zdanie: „W byciu z innymi i ku nim tkwi zatem pewien dotyczący bycia stosunek jestestwa do jestestwa”⁷, z którego każde jest jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne.

Właśnie opis sfery publicznej świata jako zaciemnionego i „nieautentycznego” sposobu egzystowania, charakteryzującego powszechne publiczne bycie-w-świecie bytu przytomnego sprawia, że nie znajdujemy w *Byciu i czasie* żadnego argumentu na przyznanie sferze polityki wyższej wartości od tej, która związana jest z nieautentycznym sposobem egzystowania człowieka. Heidegger mówi wprawdzie o autentycznej ludzkiej wspólnotcie, ale zawsze w przeciwstawieniu do sfery publicznej i bez żadnej wzmianki o jej odniesieniu do sfery polityki. Pomimo pozytywnej oceny Heideggerowskiej wykładni świata, Arendt zakwestionowała jego myślenie w kwestii stosunku filozofii do polityki. Pytanie o podstawę tego, co polityczne, nie zostało wedle niej w należyty sposób postawione w *Byciu i czasie*. I właśnie to wzbranianie się przed przyznaniem temu, co polityczne przynależnej mu roli było — jej zdaniem — jedną z podstawowych słabości jego filozofii i w przynajmniej w pośredni sposób spowodowało późniejsze opowiedzenie się Heideggera za Adolfem Hitlerem.

Z tego punktu widzenia poddaje Arendt Heideggerowską wykładnię publicznego życia radykalnej krytyce: „Odkrywamy wrogość filozofa wobec *polis* w sposobie, w jaki Heidegger analizuje życie powszednie «Sie» w jego przeciętności i w sposobie, w jaki akcentuje panowanie opinii publicznej nad «Sobą» (*Selbst*); przejawianie się publicznej sfery polega przede wszystkim na zakrywaniu prawdziwej rzeczywistości bytu przytomnego i powstrzymywaniu zjawiania się prawdy”⁸.

Właśnie w tym miejscu staje się jasne, jak bardzo myślenie Arendt, pomimo użycia kilku Heideggerowskich kategorii filozoficznych, zmierza w przeciwnym kierunku niż jego filozofia. Trwałość świata publicznego nie jest dla Arendt, jak dla Heideggera, odniesiona do sposobu egzystowania, który faktycznie jest już

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 185.

⁶ Tamże, s. 175.

⁷ Tamże, s. 177.

⁸ H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, wyd. cyt., s. 5.

dany wraz z bytem przytomnym. Wręcz przeciwnie: świat publiczny jako horyzont ludzkiej aktywności zawsze istnieje już w sposób problematyczny. Dalsze trwanie świata jako publicznej „przestrzeni pomiędzy” ludzkiej aktywności jest stale zagrożone. Przy czym należy pamiętać, że historyczna kruchość świata nie pokrywa się ze śmiertelnością „mojości” bytu przytomnego. Wedle Arendt świat publiczny może zostać nawet zniszczony, nie pociągając za sobą śmierci ludzi na Ziemi. Nie w tym widzi Arendt niebezpieczeństwo, że byt przytomny mógłby „upaść”, jeśli się go wyłoży z perspektywy świata publicznego; to, co ją niepokoi, to samo zagrożenie świata publicznego i dlatego właśnie tak ważna jest dla niej kontynuacja tego, co publiczne, które jest stale zagrożone przez ludzką działalność.

Właśnie owo całkowicie odmienne od Heideggerowskiego ujęcie tego, co publiczne zostało w szczególnie jasny sposób wyartykułowane w przedmowie do *Men in Dark Times*, gdzie Arendt poddaje drobiazgowej analizie sens zdania „światło sfery publicznej zaciemnia wszystko”⁹.

Okazuje się, że to zaciemnienie nie wiąże się, jak to miało miejsce u Heideggera, z publicznym charakterem świata jako takiego. Wręcz przeciwnie: zaciemnienie tego, co publiczne jest objawem wypaczenia sfery życia publicznego. Zaciemnienie tego, co publiczne bierze się z historii, jak to Arendt wyłożyła w swoim hamburskim wykładzie *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten* (1959). Jest ono wynikiem politycznych doświadczeń czasów współczesnych. W wykładzie tym mówi Arendt o wycofywaniu się ludzi ze świata, przy którym zawsze występuje „utrata świata” (*Weltverlust*). I to, co ulega zagubieniu, to specyficzna i często nie dająca się zastąpić przestrzeń, „która ukształtowała się pomiędzy tym a nie innym człowiekiem i jego współtowarzyszami”¹⁰.

Pomimo zasadniczych rozbieżności między Arendt a Heideggerem, można ustalić tu pewne cechy wspólne dla obu koncepcji filozoficznych. Obie filozofie projektują koncepcję wolności, która wykracza poza Kantowski schemat: autonomia — heteronomia. Człowiek jest w stanie zacząć coś nowego od początku, ale nie jest on nieograniczonym panem samego siebie i swojego świata. „Projektuje” swój własny świat, ale także jest w niego „wrzucony”. Jak długo człowiek żyje w animowości „Sie”, faktycznie nie podejmuje wyboru, nie tworzy nic nowego. Zarówno dla Heideggera jak dla Arendt „cud” ludzkiej egzystencji zostaje w pełni sprowadzony do wolności. Wolność jest rozumiana w sensie Kantowskim, ale bez redukcji wolności do kauzalności. Inaczej to formułując: wolność jest „otwartością” na przestrzeń, którą Heidegger wiąże z byciem, a Arendt z *polis*. Tylko wewnątrz tej przestrzeni możliwe jest prawdziwie wolne działanie.

⁹ H. Arendt, *Preface*, w: *Men in Dark Times*, wyd. cyt., s. 9.

¹⁰ H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, wyd. cyt., s.

2. Doświadczenie *polis* jako pierwotnie polityczny fenomen

W kulturze zachodniej pierwszym autentycznym doświadczeniem politycznym, w tym także doświadczeniem wolności, była grecka *polis*. Dla Arendt *polis* była prototypem polityki opartej o wolność, ponieważ nie była konstytucją państwa i porządkiem społecznym opartym na przemocy. Arendt odkrywa w polityce greckiej *polis* sferę prawdziwej polityki. Podobnie jak Heidegger, który dokonał namysłu nad greckim antykiem, Arendt cofa się aż do myśli przedsokratejskiej, szukając prawdziwego sensu polityki. Powrót do źródeł odzwierciedla się w jej specyficznym pojęciu polityki, całkowicie różnym od współczesnej myśli politycznej krajów anglojęzycznych. Teoretyzowanie w tym obszarze oznacza dla niej akt ponownego znalezienia utraconego sensu tego, co polityczne.

Wkraczając do polityki, Grek wkraczał w sferę wolności i pozostawiał za sobą sferę prywatną, w której panowała konieczność i użyteczność. Jedynym przedmiotem oceny w sferze politycznej był czyn i jego wielkość. Sferę tę Platon nazwał później *ta ton antropon pragmata*. Wznosząc się do tej najwyższej formy egzystencji, Grek pozostawiał za sobą także inne atrybuty sfery pozapolitycznej, mianowicie przemoc i panowanie. To, co było czymś niezbędnym w domu, zostało w sposób kategoryczny wykluczone ze sfery polityki, która była domeną wolności.

„Być wolnym nie oznaczało ani panować, ani być zniewolonym”¹¹. W *polis* spotykali się równi z równymi, przy czym ta równość nie miała nic wspólnego z jej współczesnym odpowiednikiem. Użycie przemocy w politycznej sferze było dla Greka czymś nie do zaakceptowania; przemoc i panowanie były charakterystyczne dla gospodarstwa domowego albo dla barbarzyńskich form rządzenia. Żyć na sposób polityczny, to żyć w *polis*, a więc rozstrzygać wszystko za pomocą słów i siły przekonywania.

Mowa była nie tylko środkiem przedstawiania siebie, przy pomocy którego osiągało się sławę, ale także jedynym legalnym sposobem kształtowania stosunków międzyludzkich w sferze publicznej. Między sferą prywatną, a więc sferą tego, co własne (*idion*) a sferą tego, co wspólne (*koinon*) istniał w *polis* zasadniczy podział. Pierwsza sfera obejmowała nie tylko to, co dzisiaj zaliczylibyśmy do sfery społecznej. Niezwykle trudno jest właściwie ocenić ostrość tego rozróżnienia, które dla Greków było czymś zrozumiałym samo przez się i danym niejako w sposób aksjomatyczny, ponieważ w świecie współczesnym pojęcie społeczeństwa politycznego pokrywa się w znacznym stopniu ze sferą państwowych struktur gospodarczych, które troszczą się o zaspokojenie potrzeb społecznych. Używany zazwyczaj w tym kontekście termin „ekonomia polityczna” byłby dla Greka terminem wewnętrznie sprzecznym¹², ponieważ wszystko, co należało do sfery

¹¹ H. Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, wyd. cyt., s. 34.

¹² Tamże, s. 32.

ekonomii, związane było z życiem jednostki i z zachowaniem gatunku. Należało więc do spraw gospodarstwa domowego, które znajdowało się poza polityką. Polityka w *polis* polegała na bezpośrednim uczestniczeniu w niej wszystkich wolnych obywateli, którzy poprzez mowę i działanie, urzeczywistniali najwyższą formę ludzkiej egzystencji. Sfera polityczna była swojego rodzaju transcendencją, której zachowanie było stałym zadaniem dla wszystkich obywateli. Polityka uzyskiwała godność i autonomię, dzięki krótkotrwałemu doświadczeniu *polis*, którego nie zaznała nigdy wcześniej i nigdy później, być może z jednym wyjątkiem — Rzymu.

Nikt poza Arendt nie nawiązał w teorii politycznej w sposób tak zdecydowany do idei antycznej *polis*. Arendt wychodzi od precyzyjnego określenia greckiego sensu polityki i obywatelskości. Jej celem jest rehabilitacja działania w jego swoistości, odwrócenie porządku ważności myślenia i czynu, jak również apoteoza wolności. Arendt podejmuje próbę uchwycenia w pojęciach istoty narodzin państwa, konstytucji, rewolucji. Wychodzi od klasycznego zdania Arystotelesa, zgodnie z którym człowiek jest ze swej natury istotą polityczną. Ludzie są, wedle Arendt, istotami zdolnymi do polityki, ponieważ są istotami posiadającymi język (*logos*), a polityka polega właśnie na wspólnym mówieniu i wspólnym działaniu¹³.

Za fundamentalny czynnik konstytuujący sferę polityki Arendt uważa moment wielości, z którego dopiero wyrasta każde porozumienie i działanie, jak i charakterystyczne dla *polis* współzawodnictwo i dążenie do „wyróżniania się”. Polityka pochodzi od *polis*, a *polis* oznacza wspólnotę wolnych obywateli; ulega ona zniszczeniu, jeśli zostanie podporządkowana jedności państwa. Jedność ta jest nie tylko końcem wielości, ale zarazem wolności i równości. Z tego względu w utopijnej konstrukcji Platona dostrzega Arendt moment charakterystyczny dla użycia przemocy i utrwalenia tyranii¹⁴. Wielości w Arystotelesowskim sensie odpowiada wolność, natomiast jedności — panowanie. Panowanie należy do sfery domu a nie do sfery polityki — do sfery publicznej. Jest w dosłownym sensie „niepolityczne” i jako takie nie należy do *polis*¹⁵. Nietrudno zauważyć, że to rozróżnienie zmierza pod prąd tego, w jakim sensie te słowa używane są współcześnie, zgodnie z którym jesteśmy przyzwyczajeni uważać panowanie za podstawowy fenomen polityczny i wiązać je z formami sprawowania rządów, władzę zaś kojarzyć z autorytetem. Skojarzenie to ma bogatą prehistorię w nowożytnych naukach społecznych, na których rozwoju zasadniczo zaważył Max Weber.

Arendt pisze: „Panowanie (*Herrschaft*) niszczy (...) polityczną przestrzeń, a rezultatem jest zniszczenie wolności zarówno dla panujących, jak i dla poddanych panowaniu”¹⁶.

¹³ Tamże, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 233.

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ H. Arendt, *On Revolution*, New York 1963; wyd. niem.: *Über die Revolution*, München 1974, s. 37.

Polityczne doświadczenia XX wieku doprowadziły do narodzin przekonania, że wolność jest zasadniczo wolnością od polityki. Odwrócenie się od polityki w imię wolności jest nie tylko przekonaniem rozpowszechnionym w społeczeństwie, ale także postawą na trwale zakorzenioną w filozofii politycznej. To właśnie liberalizm jako jeden z dominujących prądów w filozofii politycznej zaprezentował teorię, wedle której zwiększenie wolności możliwe jest tylko pod warunkiem wyłączenia z ingerencji polityki wielu obszarów ludzkiego życia. W niektórych wariantach liberalizmu regulację stosunków międzyludzkich pozostawia się całkowicie gospodarce rynkowej. Ale taka artykulacja pojęcia wolności, która jest charakterystyczna, wedle Arendt, dla sfer pozapolitycznego życia społecznego, nie jest rezultatem narodzin liberalizmu, kapitalizmu, czy też społeczeństwa konsumpcyjnego. Jej korzenie sięgają znacznie głębiej; cała tradycja naszego myślenia o polityce i wolności obciążona jest grzechem pierworodnym, który sprawia, że jest ona już zatruta w swoim źródle. Nasza filozofia polityczna, nasze polityczne myślenie ma swoje źródło w dziełach Platona, który był zaprzysięgłym wrogiem *polis*.

Zachodnia tradycja myśli politycznej ma, wedle Arendt, jasno określony początek, mianowicie: rozpoczyna się wraz z naukami Platona i Arystotelesa i znajduje swój definitywny koniec w teoriach Marksa¹⁷. Europejska teoria polityczna nie tylko powstała z dala od *polis*, ale także w opozycji do niej. Podczas gdy dla Platona sfera polityczna miała jeszcze o tyle znaczenie, że filozof, aby wprowadzić do niej porządek, musiał udać się do królestwa idei, o tyle już u stoików sfera ta straciła całkowicie na znaczeniu. Właściwą bowiem przestrzenią dla wolności człowieka staje się teraz jego własne „ja”, forma świata nie ma dla egzystencji i jakości wolności człowieka żadnego znaczenia. Wolność można osiągnąć tylko we własnym świecie wewnętrznym, a jej domenę stanowi wola. Tym samym u stoików wolność zostaje przeciwstawiona światu; można być w świecie zniewolonym, ale jednocześnie dzięki udoskonaleniu własnego ja pozostawać wolnym człowiekiem. Nastawienie stoików prowadzi, zdaniem Arendt, do postawy wyobcowania człowieka ze świata. Charakteryzuje ją nastawienie do świata, które później coraz to dobitniej będzie występowało w historii Europy. Swoją dobitny wyraz znalazło ono w Kartezjańskiej postawie nowożytnego człowieka i w izolacji zatomizowanych indywiduów masowego społeczeństwa¹⁸. Chrześcijaństwo obwieściło wprawdzie, że każdy człowiek jest wolny, ale nie oznaczało to odzyskania ludzkiego świata i nadania mu na powrót takiego znaczenia, jakie miała *polis* dla Greków. Troską człowieka ma być teraz uzyskanie pozaziemskiej nieśmiertelności i tylko w niej człowiek powinien upatrywać wypełnienia sensu swojej egzystencji. Prawdziwa wolność pochodzi nie z tego świata i żeby się w ogóle do niej zbliżyć, człowiek musiałby prowadzić *vita*

¹⁷ H. Arendt, *Traditionsbestände*, Frankfurt am Main 1957, s. 9.

¹⁸ H. Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, wyd. cyt., s. 274.

contemplativa, a więc żyć z dala od zgiełku życia publicznego — o czym już przed narodzinami Chrystusa mówili Platon i Arystoteles. Czasy nowożytne nie przyniosły w tym względzie żadnej zasadniczej zmiany; *vita activa* otrzymuje wprawdzie za czasów Peryklesa i Rzymskiej Republiki dominujące miejsce w hierarchii ludzkich działań, jednakże polityczne działanie nie zajmuje najwyższego miejsca wewnątrz tej hierarchii. We współczesnym społeczeństwie utraciliśmy wprawdzie wiarę w pozaziemską nieśmiertelność, a tacy myśliciele jak Machiavelli czy Monteskiusz uznali autonomię polityki, ale wszystko to jednak nie doprowadziło do odzyskania greckiej wiary w możliwość osiągnięcia na powrót nieśmiertelności w sferze polityki. Powstało społeczeństwo producentów i konsumentów, dla którego wolność oznacza bycie wolnym od polityki, a nie jak dla Greków, bycie wolnym w polityce i dla niej.

W niezgodzie z prądami europejskiej teorii i praktyki politycznej, które doprowadziły do katastrofy totalitaryzmu, Arendt formułuje własne pojęcie wolności jako fenomenu politycznego. Krytykuje metafizyczne pojęcie polityki z jego konstytutywnym momentem panowania i z rozumieniem działania jako *praxis*, w której wiąże się kategorię dziejów z ludzkim działaniem. Pojęcie panowania jako klucz do polityki i metafizyczne rozumienie działania jako praktyki, są wzajemnie ze sobą związane. Oba momenty są cechami metafizycznego pojęcia polityki, dla którego charakterystyczne jest przeciwstawianie politycznego działania — wytwarzaniu (*Herstellen*). Panowanie staje się pierwszą kategorią polityczną we wszelkich historycznie występujących modyfikacjach polityki (zarówno u Platona, jak u Hobbesa), o ile polityczne działanie jest rozumiane z perspektywy modelu metafizycznego: teoria — praktyka.

Wedle Arendt to nie panowanie, lecz wolność jest pierwotnym fenomenem w sferze polityki. Wolność jest tu rozumiana jako zdolność człowieka do rozpoczynania czegoś na nowo w działaniu. I to pierwotne doświadczenie tego, co polityczne, jego odkrycie, zawdzięczamy ludziom działającym politycznie, a nie filozofom. Arendt ustala nowy sens polityki na drodze destrukcji tradycyjnego jej pojęcia, które zasadniczo we wszystkich formach ma charakter metafizyczny. Destrukcja ta ma dla myśli politycznej podobne znaczenie, jakie dla Heideggera miało przedsięwzięcie destrukcji pojęcia metafizyki.

Prawdziwy akt polityczny jest aktem wolności, podjętym przez wolnych ludzi w sferze publicznej, którzy wzajemnie ze sobą rozmawiają i współdziałają. W pierwszym momencie takie pojęcie polityki wydaje się być raczej czymś dziwnym i nie nadającym się do celów deskrypcyjnych w naukach politycznych. Wobec tezy o ponownym ożywieniu *polis* w teorii politycznej można bowiem od razu wysunąć zarzut, że społeczeństwa współczesne i antyczne dzieli głęboka przepaść, która została wykopana przede wszystkim przez odkrycie praw człowieka, wyłożenie ich sensu i urzeczywistnienie ich. Współczesne państwa konstytucyjne różnią się od Arystotelesowej *polis* znacznym rozszerzeniem uprawnień obywatelskich, emancypacją wszystkich klas ludzi, którzy w antycznej *polis*

podpadali pod panowanie despoty w domu. Na miejsce wspólnoty panów wkroczyła, na mocy przemian dziejowych, wspólnota zwykłych ludzi — wspólnota ludzka. Krótko mówiąc: we współczesnych państwach konstytucyjnych mamy do czynienia nie tylko z daleko posuniętym zakwestionowaniem panowania domu i z rozproszeniem wspólnoty domu w ogólnej wspólnocie ekonomicznej, ale także ze stale odnawianą przy pomocy konstytucji prawną i polityczną interpretacją wyemancypowanych i rozproszonych podmiotów¹⁹. Wobec tego pojawia się pytanie: czego dobrego możemy spodziewać się jeszcze dla naszego świata w takiej sytuacji? Czy polityka nie została właściwie pogrzebana wraz z odejściem *polis*?

Spróbuję na te pytania odpowiedzieć w dwóch punktach. W pierwszym punkcie skoncentruję się na odpowiedzi na pytanie, czy takie pojęcie polityki, które w tak znacznym stopniu zostało ukształtowane przez doświadczenie *polis*, w ogóle można jeszcze odnosić do czasów współczesnych? W punkcie drugim zajmę się fundamentalnym rozróżnieniem teorii politycznej Arendt, mianowicie: rozróżnieniem między pojęciami władzy (*Macht*) a przemocy (*Gewalt*) i znaczeniem tego rozróżnienia w teorii demokracji.

3. Rewolucja francuska a rewolucja amerykańska

Poza republiką Rzymian, tego „najbardziej oddanego polityce narodu”, interesują Arendt jeszcze rewolucja francuska i rewolucja amerykańska oraz rady rewolucyjne. Ostatnia rewolucja, której entuzjastką była Arendt, to powstanie węgierskie z roku 1956. We wszystkich tych wydarzeniach fascynował ją rewolucyjny patos towarzyszący wyłanianiu się nowego świata. Wszyscy rewolucjoniści mieli poczucie, że kładą podwaliny pod nowy świat i zapoczątkowują istnienie nowego porządku. Właśnie w czasach rewolucji ludzie najgłębiej doświadczają swojej wolności, która polega na zdolności do inicjowania działań. Problem rewolucji sprowadza Arendt do zagadnienia legitymizacji początku, który jest, wedle niej, fundamentem polityki.

Gdybyśmy chcieli polityczną pozycję Arendt wyrazić w tradycyjnych kategoriach, to należałoby podkreślić fakt, że opowiada się ona za republiką i federalizmem, za podziałem władz i umożliwieniem uczestnictwa w demokratycznych formach sprawowania rządów jak największej liczbie obywateli. Nie od rzeczy też będzie, jeśli przypomnimy, że Arendt była wielką zwolenniczką rewolucji amerykańskiej i zdecydowanym krytykiem rewolucji francuskiej. Tej pierwszej udało się zachować charakter polityczny, ponieważ jej celem było skonstruowanie politycznej przestrzeni dla wolności i działania. Natomiast rewolucja francuska — zamiast stworzyć podstawy pod nowy porządek, w którym najwyższą wartością byłaby

¹⁹ D. Sternberg, *Metamorphosen der Bürgerschaft*, w: A. Reif (wyd.), *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1972, s. 132.

wolność, a nie zapewnienie dobrobytu i poczucia bezpieczeństwa — stoczyła się do poziomu rewolucji społecznej ze wszystkimi tego destrukcyjnymi konsekwencjami. Analiza tych procesów stanowi centralny punkt książki *O rewolucji*. Okazuje się, że spośród wszystkich rewolucji tylko rewolucji amerykańskiej udało się restaurować czy restytuować politykę we właściwym dla niej wymiarze. W żadnym innym przypadku nie powtórzyło się to, co po raz pierwszy zostało urzeczywistnione w rewolucji amerykańskiej, mianowicie uznanie działalności ustanawiającej konstytucję za najważniejszy i najbardziej znaczący czyn rewolucyjny²⁰. Przy tym zastrzega się Arendt, że aktywności ustanawiającej konstytucję nie należy sprowadzać wyłącznie do procesu tworzenia prawa, ale ujmować także w perspektywie tworzenia podwalin pod ustrój państwa.

Na rewolucję amerykańską Arendt nie patrzy oczami historyka, lecz filozofa, który w jej narodzinach dostrzega połączenie patosu „początku” z wolnością polityczną. Zafascynowanie rewolucją amerykańską sięga tak daleko, że zdaje się jej, iż wraz z narodzinami republiki amerykańskiej wyłania się jakby nowy świat z ciemności dziejów. Kiedy Arendt odkrywa moment Arystotelesowskiej *polis* w rewolucji amerykańskiej, to ma na myśli przede wszystkim republikę wolnych obywateli, w której już w konstytucji zagwarantowane są interesy mniejszości narodowych. To, co najbardziej w przebiegu rewolucji krytykowała, co uważała za największą jej słabość, to wzrost znaczenia centralnych organów państwowych, które zredukowały sferę „wzajemnego działania i komunikowania się” ludzi do biernego członkostwa w instytucjach przedstawicielskich.

Sympatie Arendt leżą, o czym już wspomnieliśmy, po stronie rad robotniczych, *Conseils*, *Sociétés populaires* — owych spontanicznie powstałych ruchów, które pojawiły się w prawie wszystkich rewolucjach poczynając od rewolucji francuskiej, a skończywszy na rewolucji węgierskiej z roku 1956. Właśnie w tych efemerycznych fenomenach Arendt upatrywała każdorazowo jakieś przezcucie „możliwości rozbłyśnięcia na nowo polityki *polis*”. Za sympatią Arendt do „rad” można wyczuć namiętną powagę, która znalazła swój wyraz w naszkicowaniu własnej antyplatońskiej utopii państwa jako republiki rad²¹.

Arendt nie zadała sobie jednak pytania, dlaczego rady w każdym przypadku równie szybko znikają jak powstawały. Jedynie w przypadku Rewolucji Październikowej oskarżyła partię i system partyjny za zniszczenie rad. Ale wydaje się, że nie jest to odpowiedź wystarczająca. Odpowiedź można by znaleźć już u Arystotelesa, jak trafnie zwrócił na to uwagę Dolf Sternberger: już on łamał sobie głowę, nie tylko z tego powodu, jak obywateli nakłonić do uczestniczenia w zebraniach i posiedzeniach sądu — było to w Atenach w pewnej mierze rozwiązywane przy pomocy wypłacania diet, słynnych trzech oboli — ale jak na zebraniach zapobiec niebezpieczeństwu dominacji jednej partii, czy będzie nią

²⁰ H. Arendt, *Über die Revolution*, wyd. cyt., s. 206.

²¹ Tamże, s. 354–360.

partia bogatych, czy też biednych. I mimo wszystkich środków, które Arystoteles wymyślił, sam nie miał złudzeń, że przedsięwzięcie w ogóle może się powieść²². O ileż silniej musi się dzisiaj we współczesnym społeczeństwie pracy narzucać problem braku partycypacji ze strony ludzi we wspólnych przedsięwzięciach.

To nie w konieczności dziejów ani w bezwarunkowym urzeczywistnianiu przez ludzi powszechnej kauzalności dziejowego procesu upatruje Arendt sensu ludzkiego działania. Narodziny ludzkiej wolności — sensu działania jako możliwości rozpoczynania w historii czegoś nowego, widzi Arendt w fenomenie rewolucji. Rewolucja jest dla niej wyłącznie problemem legitymizacji początku, który stanowi jądro prawdziwej polityki.

4. Idea demokracji — władza i przemoc

Wielokrotnie już podkreślano, że oddzielenie pozytywnej wolności uczestnictwa w sprawach publicznych od kwestii społecznego wyzwolenia i zagwarantowania przez państwo prywatnej wolności, należy do wielkich odkryć Arendt. Nikt inny poza nią nie pokazał tego, na czym polegają ograniczenia państwa prawa. Kiedy Arendt rozróżnia między władzą a przemocą, to tym samym zwraca uwagę na to, że systemy polityczne nie rozporządzają w sposób swobodny władzą. Polityczne grupy, spierając się o władzę, zawsze znajdują władzę już daną i nigdy nie są w stanie wytworzyć jej w oparciu o własne działanie. Bezsila możliwych polega na tym, że swoją siłę muszą jakby „pożyczyć” od tych, którzy wytwarzają władzę. To właśnie stanowi *credo* polityczne Arendt: „Władza nie tyle odpowiada ludzkiej zdolności do działania czy robienia czegokolwiek, ile polega na zdolności łączenia się w działaniu z innymi, na dochodzeniu do porozumienia z innymi. Nikt nie rozporządza władzą. Jest ona w posiadaniu jakiejś grupy i pozostaje tylko tak długo w jej posiadaniu, jak długo grupa ta istnieje w jedności”²³.

Podstawowym wymiarem władzy nie jest instrumentalizacja jakiejś obcej woli w imię osiągania własnych celów, lecz kształtowanie wspólnej woli w komunikacji nakierowanej na porozumienie. Arendt nie ujmuje władzy zgodnie z tradycją Weberowską, jako możliwości narzucania własnej woli zachowaniu innych ludzi, lecz jako zdolność do łączenia się ludzi w działaniu bez użycia przymusu. Rozwój władzy jest dla niej celem samym w sobie. Władza nie orientuje się na każdorazowo osiągnięty sukces, lecz służy tylko utrzymaniu praktyki, z której sama dopiero się wyłania. Krystalizuje się, po pierwsze, w takich instytucjach i porządkach, które chronią polityczną wolność, po drugie, artykułuje się w oporze wobec sił, które zagrażają politycznej wolności od zewnątrz bądź od wewnątrz, po trzecie, realizuje się w rewolucyjnych aktach, które powołują do życia nowe konstytucje wolności.

²² D. Sternberg, *Der versunkene Staat — Über Hannah Arendts Idee der Politik*, w: *Materialien zu ihrem Werk*, wyd. cyt., s. 119.

²³ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1971, s. 45.

Arendt pisze: „To, co instytucjom i prawom jakiegoś kraju nadaje władzę, to poparcie ludu, które ze swej strony jest znowu tylko kontynuacją owej pierwotnej zgody, która instytucje i prawa powołała do życia. Wszystkie polityczne instytucje są manifestacjami i materializacjami władzy. Kostnieje ona i upada, gdy tylko życiodajna władza ludu przestaje stać za nimi i wspierać je. To właśnie miał na myśli Madison, kiedy powiedział, że wszystkie rządy opierają się u swych podstaw ostatecznie na «opinii»”²⁴.

I tak władza pozostaje jedyną instancją, która może przyczynić się do takiego urzędnictwa świata, że człowiek może się w nim zadomowić. Arendt rozumie fenomen władzy w sposób „światowy” (*weltlich*), tj. wychodząc od pluralizmu ludzi zamieszkujących świat. Tylko ten posiada władzę, kto przy pomocy tych, z którymi wspólnie działa, otrzyma od nich władzę.

Kiedy Arendt mówi, że „wszystkie rządy opierają się ostatecznie u swych podstaw na «opinii» to nie znaczy to, że identyfikuje opinię z interesem. Taka identyfikacja nie jest możliwa, gdyż wywodzą się one z innych źródeł i mają odmienne struktury. Wszystkie interesy są ostatecznie zakorzenione w sytuacji ekonomicznej, w jakiej znajduje się jakaś grupa czy klasa. W odróżnieniu od antagonistycznej struktury interesów, która wyłania się z popędowej natury człowieka, wielość opinii daje się sprowadzić do używania przez człowieka rozumu w świecie²⁵. Opinie mogą zostać wprowadzone odniesione do interesów, ale w żaden sposób nie dają się do nich zredukować. Opinie nie są więc, jak sądził Marks, funkcją interesów. Tak naprawdę mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi fenomenami politycznymi. Interesy mają rzeczywiste znaczenie w polityce tylko jako interesy grupowe. Natomiast opinie nigdy nie mogą być opiniami grup, lecz jednostek. Opinie powstają tylko tam, gdzie wolni ludzie wzajemnie ze sobą rozmawiają i posiadają prawo publicznego manifestowania swoich poglądów²⁶. Pojawia się jednak problem, jak sprawić, żeby opinie w swojej mnogości nabrały charakteru tego, co publiczne? Gdyby były tylko chaotyczną magmą, wtedy jedynym wyjściem zdaje się być podporządkowanie opinii jakiemuś dominującemu interesowi. Jednak prawdziwe wyjście z tego dylematu polega na spostrzeżeniu, że różnorodność opinii może zostać skanalizowana w instytucjach politycznych. Zapośredniczenie różnorodności opinii może najlepiej dojść do skutku wtedy, jeśli są one skonsolidowane w instytucjach i przez nie reprezentowane politycznie²⁷. Ale ostatecznie nieskończonej ilości powiązań, które istnieją między

²⁴ Tamże, s. 42.

²⁵ W związku z tym mowa jest o rozumie praktycznym. Arendt odnosi się tym samym do *Krytyki władzy sądowniej* Kanta, w której upatruje jądro swojej filozofii politycznej. Por. E. Vollrath, *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*, w: *Materialien...*, wyd. cyt., s. 85–109.

²⁶ Nie należy spodziewać się ani życzyć sobie, żeby wielość opinii mogła kiedykolwiek zostać zniszczona przez identyfikację ich z interesami. Zdolny do tego jest, wedle Arendt, tylko terror totalitarnych reżimów.

²⁷ H. Arendt, *Über die Revolution*, wyd. cyt., s. 292.

działającymi ludźmi, nie można ustabilizować czy też ograniczyć. Wynika to z tego, iż wszelkie działanie jest już ze swojej natury „zdolnością do rozpoczynania na nowo”. A więc władza, która ma u swych podstaw porozumienie wolnych ludzi, nigdy nie jest w jakiejkolwiek formie ostatecznie zabezpieczona.

Natomiast przemoc odznacza się całkowicie innym charakterem: jest zawsze działaniem instrumentalnym i dlatego też potrzebuje środków do swego urzeczywistnienia, chociażby tym środkiem było własne ciało²⁸. Kategoria przemocy należy dla Arendt do relacji cel-środek, tj. do sfery wytwarzania (*Herstellen*), którą można jedynie zdefiniować wychodząc od tej relacji²⁹. Nietrudno zauważyć, że w tezie Arendt, iż władza pozostaje jedynym środkiem do urządzenia świata takim, żeby człowiek mógł się w nim zdomować, zawarty jest rdzeń jej teorii demokracji.

Teoria demokracji Arendt, która zresztą nigdzie nie została przez nią *expressis verbis* sformułowana, różni się zasadniczo od modelu teorii demokracji Rousseau’a, odwołującego się do kategorii woli ogólnej. Model demokracji Rousseau’a ma brzemienne skutki dla rozwoju demokratycznych społeczeństw. Konkurencja, różnice i spory między ludźmi nie są bowiem czymś legalnie dozwolonym. Wszystkie rządy, które odwołują się do tego modelu demokracji, są rządami despotycznymi, ponieważ muszą stale odwoływać się do przemocy, żeby zniwelować różnice między ludźmi, usunąć konkurencję i zażegnać konflikty. Natomiast Arendt przyjmuje w swojej teorii demokracji konieczność istnienia w społeczeństwie jednego bieguna identyfikacyjnego, którym ma być prawo.

Prawo jest nadrzędnym pojęciem dla centralnych instytucji państwa, wyznaczającym reguły gry systemu politycznego. Powinno być ujmowane przez członków społeczeństwa jako wspólne dobro i być przez nich chronione, ponieważ jest dla jednostek źródłem i gwarantem ich godności. Przy czym dla obywateli jest rzeczą naturalną, że są często dla siebie konkurentami i że nie zawsze są zadowoleni z polityki. Ale w samej możliwości uczestniczenia w sporach na równych prawach zawarta już jest duża doza wzajemnego uznania. Prawa, które gwarantują tę możliwość dla wszystkich członków społeczeństwa, przedstawiają wspólne dobro o wartości nie do przecenienia.

Do podstawowych cech demokratycznego życia należy, wedle Arendt, przekonanie o takiej samej godności wszystkich uczestników życia społecznego. Ta właściwość życia społecznego była już uznawana w pierwszych demokracjach bezpośrednich u Greków. Jednakże nie wszyscy w tych społeczeństwach należeli do klasy obywateli. Nasze współczesne przedstawienie demokracji różni się co do tego zasadniczo od demokracji greckiej: ma obejmować wszystkich bez wyjątku.

Jest czymś niezwykle ważnym w koncepcji demokracji Arendt, że członkowie społeczeństwa rozumieją samych siebie jako uczestniczących we wspólnym przed-

²⁸ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, wyd. cyt., s. 47.

²⁹ H. Arendt, *Vita Activa*, wyd. cyt., s. 131.

siewzięciu obrony praw obywatelskich. Napęd do tego może pochodzić tylko z uczucia solidarności, które przekracza ogólne formalne zobowiązanie wobec demokracji i wiąże faktycznie ludzi z innymi współobywatelami. Koniecznym warunkiem dla przetrwania demokracji w czasach biurokracji, jest to, co można by w duchu Arendt nazwać świadomością partycypacji. Skostnienie tej świadomości stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo dla dalszego istnienia społeczeństwa masowego, albowiem w sytuacji kiedy rządy stają się coraz bardziej zbiurokratyzowane, nie są w stanie przeciwstawić się skutecznie naporowi wielkich zbiurokratyzowanych koncernów gospodarczych. W obliczu wielkich biurokracji, które są przypisane do wielomilionowych społeczeństw z ich złożoną strukturą gospodarczą, wielu obywateli odczuwa wzrastającą bezsilność i w rezultacie odwraca się od społeczeństwa.

Demokracja żyje z bezpośredniej partycypacji. Arendt zalicza do tej sfery ruchy, w których obywatele sami organizują się w celu wywierania wpływu na polityczny proces, czy to kształtując opinię publiczną, czy to wywierając bezpośredni nacisk na rząd. Przyświeca jej idea utworzenia poprzez bezpośrednią partycypację prawdziwej wspólnoty społecznej. Ale to, czego w ogóle nie bierze pod uwagę, to fakt, iż nawet jeśli wyobrazić sobie rząd, który wyrastałby z idei bezpośredniej partycypacji, to przecież rząd taki może sprawować swoją władzę tylko za pośrednictwem aktywnej politycznie mniejszości. Arendt nie bierze pod uwagę w swojej krytyce demokracji reprezentacyjnej tego, że demokracja ta stanowi istotny czynnik korygujący w stosunku do panowania reprezentatywnej mniejszości.

Aspekt ten wydobywa na jaw właśnie ekonomiczna teoria demokracji. Wprawdzie oddawanie co cztery lata głosów wyborczych — pozwalające ludziom, normalnie niezaangażowanym, dojść do głosu — nie wnosi wiele do godności obywatela, jednakże akt ten jest zasadniczym krokiem w kierunku jej odnowy i chroni obywateli przed możliwością pozbawienia godności bycia obywatelem. Arendt nie dostrzega tego, że demokracja musi stać na dwóch nogach³⁰. Z jednej strony, odwołuje się do różnorodnych form bezpośredniej partycypacji, z drugiej zaś do centralnych organów, odpowiedzialnych przed wyborcami i dysponującymi środkami przemocy. Ponadto Arendt w ogóle nie docenia, jak wielkim osiągnięciem współczesnej demokracji jest państwo dobrobytu. To właśnie ono w znacznym stopniu przyczyniło się do okazywania sobie przez obywateli wzajemnego poważania. Natomiast przenikliwie obnaża niebezpieczeństwa, na jakie jest wystawiona demokracja, stale przecież zagrożona groźbą totalnego panowania przemocy.

Swoje komunikacyjne określone pojęcie wolności odnosi Arendt do dwóch historycznie ekstremalnych przypadków, mianowicie: do zniszczenia politycznej

³⁰ Ch. Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, w: „Transit. Europäische Revue” 1993, nr 5.

wolności przez totalitarne formy panowania i do fenomenu rewolucji. W dziele *The Origins of Totalitarianism* (1951) i w książce *On Revolution* (1963) podejmuje Arendt analizę totalitarnego systemu władzy. Totalitarny system ideologii i terroru sytuuje się na przeciwnym biegunie do systemu zachodniej demokracji. Niszczy każdą więź między indywiduami, uniemożliwiając wszelką publiczną wymianę opinii. Zostają w nim zniszczone struktury komunikacyjne, w których jedynie narodzić się może i zostać zalegalizowana władza. Struktury komunikacyjne władzy zostają zastąpione jedną wszechogarniającą wolą, która podejmuje rzekomo nieomyłne decyzje. Arendt mówi o tym, że w totalnym systemie ludzkie działanie zostaje wyparte przez totalny czyn, za którym stoi zasada bezwarunkowej woli³¹. Naczelną zasadę tej wszechogarniającej woli można wyrazić w formule: „Wszystko jest możliwe, mianowicie wszystko to, co samowola bezwarunkowej woli uzna za takie”³².

W rezultacie na miejsce rzeczywistości postawione zostaje królestwo możliwości. Dzieje się to przy nieustannym niszczeniu i pustoszeniu rzeczywistego świata. Rzeczywistość staje się nie do odróżnienia od tego, co tylko możliwe, a to, co możliwe próbuje się za wszelką cenę urzeczywistnić. W efekcie ulega całkowitemu zamazaniu różnica między rzeczywistością a możliwością.

Ostatecznie „królestwem zła” nazywa Arendt system totalitarnej ideologii i terroru, czy to w wydaniu bolszewickim, czy w narodowosocjalistycznej postaci, niezależnie od tego, jak bardzo różniły się od siebie obie ideologie. W praktyce oba systemy kierowały się zasadą „zniszczenia szkodników”, „unicestwienia tego, co zbędne” — w imię zagwarantowania niezakłóconego rozwoju, z którego na końcu, niczym feniks z popiołów, wyłonić się ma nowy, lepszy człowiek. Jeśli byśmy zasadę tę przekształcili w prawo pozytywne, to można by ją sformułować w formie nakazu: „powinieneś zabijać”³³.

Totalitarne formy panowania są zlokalizowane, wedle Arendt, poza sferą polityki. Zmierzają do całkowitego zniszczenia wolności, zarówno tej aktywnej, jak i pasywnej, publicznej i prywatnej. Wykraczają poza wszelkie formy rządzenia, nawet poza tyranię i panowanie rządów opartych na samowoli władzy, które Arystoteles zaliczył do najgorszych ustrojów państwowych. Totalitaryzm powstał na gruncie demokracji masowej. Okoliczność ta skłoniła Arendt do zacieklej krytyki prywatności w sferze polityki. Z tej perspektywy krytykuje ona demokrację reprezentacyjną, ponieważ sama zdolność do skanalizowania politycznego udziału obywateli w instytucjach państwa nie jest wystarczającym zabezpiecze-

³¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; wyd. niem.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, s. 727. Pojęcia totalitaryzmu w filozofii polityki przedstawia K.D. Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroverse um Faschismus, Totalitarismus — ein entspannungsfeindlicher Begriff?*, w: tenże, *Endstation, Terror, Rückblick auf lange Märsche*, Stuttgart 1978, s. 118–123.

³² H. Arendt, *Elemente...*, wyd. cyt., s. 633.

³³ Tamże, s. 708.

niem przed groźbą odrodzenia totalitaryzmu. Zapośredniczenie życia politycznego obywateli przez zbiurokratyzowane urzędy publiczne, partie, związki i parlament tylko uzupełniają prywatne formy życia i zasadniczo nie są w stanie uniemożliwić mobilizacji sfery niepolitycznej — tj. uczynić niemożliwym powrót totalitarnych form panowania.

Urzeczywistnienie wolności publicznej nie jest dla Arendt tożsame z państwem prawa, czy z realizacją wolności jednostki w społeczeństwie obywatelskim. Wynika to z tego, że źródła prawa i władzy są czymś różnym. Podstawa prawa leży w tym, że wolność jednostki jest ograniczona przez prawo ogólne, uzgadniające wolność jednego człowieka z wolnością drugiego. Natomiast władza wywodzi się z faktycznego porozumienia ludzi co do podjęcia wspólnego działania wypływającego z wolności. Ostatecznie prawo i władza decydują o jakości wolności człowieka. Należy jednak pamiętać o tym, że prawo nie jest wystarczającym warunkiem władzy. W aksjomacie wolności jest już wprawdzie założona możliwość działania, ale nie jest ona tożsama z jego rzeczywistością, która polega na faktycznym „porozumiewaniu się i działaniu” ludzi. A więc legitymizacji władzy nie należy szukać w prawie. Znajduje się ona, wedle Arendt, w powiązaniu działania z jego początkiem, ujętym jako zdolność człowieka do podejmowania na nowo działań.

Wolności politycznej nie należy też wiązać z uwolnieniem jednostki od materialnych potrzeb. Arendt idzie nawet dalej, twierdząc, iż prawdziwe urzeczywistnienie wolności udaje się tylko wtedy, kiedy problemy społeczne nie stoją na przeszkodzie problemom politycznym. „Narodziny wolności mogły się powieść, ponieważ ojcom konstytucji nie przeszkadzały problemy społeczne, których nie daje się rozwiązać na drodze politycznej. Ale narodziny te nie mogły być dla wolności czymś w ogóle obojętnym, ponieważ cały pozostały świat był opanowany przez nędzę mas”³⁴.

Materialne zaspokojenie potrzeb ludzi nie znajduje się w centrum programu Arendt, która wyraża się często z pogardą o opętaniu współczesnych społeczeństw konsumpcją i pomyślnością materialną za wszelką cenę. W książce *O rewolucji* twierdzi ona, że nie należy mylić spraw socjalnych z narodzinami wolności. Są one wyłącznie sprawą techniki³⁵.

Podsumowując: Arendt zmierza za pomocą metody fenomenologicznej do odczytania ogólnych struktur intersubiektywności na podstawie formalnych własności działania komunikacyjnego³⁶. Struktury te wyznaczają warunki ludzkiej normalności i jednocześnie godnej człowieka egzystencji. Z powodu swojego innowacyjnego potencjału obszar praktyki jest w wysokim stopniu niestabilny i stale wymagający ochrony. Każde narodziny nowego człowieka wnoszą potencjalnie do starego świata element niepewności i czegoś zgoła nowego. Nie da się

³⁴ H. Arendt, *Über die Revolution*, wyd. cyt., s. 85.

³⁵ Tamże, s. 708.

³⁶ J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, w: *Materialien...*, wyd. cyt., s. 290.

również przewidzieć wszystkich sięgających w przyszłość następstw podjętego działania.

W swojej książce *The Human Condition* bada Arendt warunki ludzkiego działania. Przy czym wychodzi od trzech sposobów aktywności, które zazwyczaj są wykluczane z tradycji europejskiego myślenia o ludzkim czynie: pierwszą aktywnością jest działanie (*prattein*), drugą wytwarzanie (*poinein*) i trzecią — praca (*to somati ponein*). Kluczowe pytanie w tym kontekście, dotyczy tego, jaki udział mają te różne formy aktywności w wytwarzaniu świata ludzkiego.

Okazuje się, że praca wypływa z naturalnej egzystencji człowieka, który, jeśli chce utrzymać się przy życiu, skazany jest na wymianę materii z przyrodą. Gatunek ludzki, dzięki przyswojeniu poprzez pracę przyrody i historii, uświadamia sobie, że jest skazany wyłącznie na swój gatunkowy proces samoreprodukcji. Ale w następstwie tego egzystuje, wedle Arendt, bezświatowo (*weltlos*).

Wyobcowanie ze świata, a nie samowyobcowanie, jak sądził Marks, jest w coraz to większym stopniu znakiem czasów nowożytnych³⁷. Jest obecne już u Kartezjusza w odkryciu ontologicznej funkcji wątpienia w istnienie świata i w prawdziwość świadectwa zmysłów i rozumu. Jest także w pełni obecne w nowożytnej tezie ontologicznej w konieczności wyjścia od nicości jako tego, co pierwotnie dane. Koresponduje z tym zasada nowożytnej filozofii polityki Hobbesa: *status natu ralis bellum omnium contra omnes*. Stan naturalny jest negacją stanu obywatelskiego i można go, wedle Hobbesa, przezwyciężyć jedynie przy pomocy wbudowania doń sztucznego, nienaturalnego ciała politycznego³⁸.

Kategoria wytwarzania należy do jednego z podstawowych warunków „światowości” ludzkiej egzystencji, która chociaż jest zależna od przyrody w swoim utrzymaniu się przy życiu, to jednak w istocie jest bytem przekraczającym naturę. Dzięki procesowi wytwarzania egzystencja przekracza naturę i konstytuuje sferę przedmiotową, która trwa dłużej niż czas jej życia.

Warunkiem możliwości działania jest wreszcie moment wielości, z którego dopiero wyrasta każde porozumienie się ludzi zamieszkujących świat.

Wszystkie trzy rodzaje ludzkiej aktywności oraz ich warunki możliwości „współdziałają ze sobą”, wytwarzając strukturę świata człowieka. Z kolei same odsyłają do jeszcze bardziej zasadniczego warunku ludzkiej egzystencji, mianowicie do natalności i śmiertelności człowieka. Każda z trzech podstawowych aktywności człowieka odnosi się na swój sposób, do tego zdwojonego w sobie warunku podstawowego: działanie jest przede wszystkim powiązane z natalnością, ponieważ człowiek jest taką istotą, która posiada „zdolność rozpoczynania na nowo”, a przy narodzinach każdego człowieka „wkracza w świat nowy początek”³⁹. Z tego, że aktywność człowieka jest zarazem podporządkowana natalno-

³⁷ H. Arendt, *Vita activa...*, wyd. cyt., s. 249.

³⁸ Tamże, s. 267.

³⁹ Tamże, s. 166.

ści i śmiertelności wynika niemożliwość ostatecznego, nie podlegającego zmianie, urzędzenia przez człowieka świata. Nigdy więc nie może człowiek zapewnić sobie ostatecznego bezpieczeństwa w świecie.

Widzenie historii przez Arendt ma w pewnym sensie ahistoryczny charakter. Nie bada ona, jak Hegel czy Marks, procesów historycznych i społecznych, które rozgrywają się poza ludźmi⁴⁰. Próbuje raczej uchwycić proces historyczny za pomocą kategorii działania, odróżniając w działaniu instrumentalnym wytwarzanie od pracy. Przy czym zmiana, trwanie, pochodzenie, nie znaczą dla niej tak wiele, jak fakt rozpoczynania w historii czegoś na nowo — grecka *arche*. Jeślibyśmy to sformułowali w języku jej nauczyciela, to są to „wysokie momenty” (*hohe Augenblicke*), którymi się napawa, i które próbuje zrozumieć; oczywiście nie chodzi tu o momenty etyczne, które miał na myśli Jaspers, lecz o momenty polityczne, a więc takie, w których to, co polityczne objawia się jako prafenomen, jako kategoria albo jako „egzystencja”. Stąd też bierze się jej zainteresowanie rewolucją.

Pomimo koncepcji wolności, którą można urzeczywistnić tylko we wspólnocie z innymi ludźmi, nie mamy właściwie u Arendt do czynienia z próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o sposób funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Chodzi tu raczej o filozoficzną antropologię niż o systematyczną teorię polityki. Tym też możemy tłumaczyć zawężenie sfery polityki do komunikacyjnego pojęcia wolności, mianowicie: do wzajemnego mówienia i działania jednostek. Prowadzi to w rezultacie do wyeliminowania wielu istotnych treści z obszaru polityki. Cena, jaką Arendt za to płaci, to, po pierwsze, wyłączenie z polityki wszystkich strategicznych elementów jako odwołujących się do przemocy i, po drugie, wyizolowanie polityki od wszystkich ekonomicznych i społecznych problemów, które wpisane są w administracyjny system państwa⁴¹.

Nie ulega przecież wątpliwości, że współczesne zachodnie państwo konstytucyjne stało się w znacznym stopniu państwem ekonomicznym. I to nie tylko w sferze rządzenia, ale również w sferach mniej lub bardziej niezależnych od rządu, mianowicie w sferach tzw. aktywności obywatelskiej. Wśród autonomicznych obywatelskich związków coraz częściej przeważają związki o charakterze gospodarczym. Od czasu utworzenia związków zawodowych ekonomiczne warunki pracy najemnej są przedmiotem publicznych negocjacji różnych partii i kolektywnych partnerów umowy. I na tym przecież też polega polityczna aktywność — przy czym jest tu czymś obojętnym, czy rząd przy tym w jakikolwiek sposób współdziała, czy też nie. Polityczną teorię Arendt można rozumieć jako apel skierowany do obywateli współczesnych państw: gospodarka nie powinna unicestwiać polityki, zaś polityka powinna wzmacniać społeczeństwo obywatelskie.

We współczesnym państwie działania strategiczne przybrały bez wątpienia na znaczeniu. Walka o władzę polityczną została znormalizowana przez instytuc-

⁴⁰ H. Arendt, *Über die Revolution*, wyd. cyt., s. 63.

⁴¹ J. Habermas, *Hannah Arendts...*, wyd. cyt., s. 297.

jonalizację działania strategicznego (np. dopuszczenie opozycji, legalizację walk politycznych). Ze sfery polityki nie możemy więc wyłączyć elementu działania strategicznego. Niewątpliwie Arendt ma rację, kiedy twierdzi, że strategiczny spór o władzę ma miejsce w instytucjach, które władzy ani nie wytworzyły, ani nie są w stanie jej utrzymać. Instytucje polityczne nie żyją z przemocy, lecz z uznania. Natomiast nie ma racji, kiedy nie docenia wagi, jaką działania strategiczne odgrywają w walce o władzę, w konkurowaniu o pozycję i w sprawowaniu legalnej władzy. Musimy przeto w równym stopniu odróżniać zdobycie i utrzymanie władzy od panowania i sprawowania władzy. W tym sensie przemoc należy zawsze do środków służących do zdobywania władzy i jej utrzymania. Walka o polityczną władzę została zinstytucjonalizowana we współczesnym państwie; stała się normalnym składnikiem systemu politycznego.

Wkład Arendt do filozofii polityki jest niewątpliwie oryginalny. Z tego względu nie jest zajęciem produktywnym podporządkowywanie jej sposobu myślenia jakimkolwiek tradycyjnym teoriom polityki. Wynika to po części z tego, że koncepcja Arendt nie jest podyktowana wolą rozwiązywania politycznych problemów w tradycyjny sposób. Punktem wyjścia jej refleksji politycznej jest nie tylko totalitaryzm, którego jako problemu politycznego nie daje się zrozumieć za pomocą tradycyjnych teorii politycznych, ale także problematyka egzystencjalna, którą odziedziczyła po swoich nauczycielach — Heideggerze i Jaspersie. Z tej perspektywy można dzieło Arendt odczytać jako próbę nadania polityce wymiaru egzystencjalnego. Wobec utraty możliwości ujęcia świata jako całości i wobec wykorzenienia człowieka z jego tradycyjnych domostw, tylko sfera polityki w swym egzystencjalnym wymiarze jest miejscem, w którym człowiek może się czuć jeszcze jak u siebie w domu. W ten sposób Arendt próbuje przekonać nas, że nadanie polityce egzystencjalnego wymiaru nie musi oznaczać słabości.