

Stanisław ŁOJEK

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

lajcyk@poczta.onet.pl

METANARRACJA DLA EUROPY?

WEDŁUG HANNY ARENDT

ABSTRACT

Meta-narrative for Europe? According to Hannah Arendt

When we think about the principles organizing the life of a community, we usually refer them to particular areas: social, political, moral, economic... There are, however, principles that seem to be total. As they define all domains of social life, governed by the particular principles, they can be called 'metanarrations'. In this paper, I explore the possibility of finding such fundamental principles that could unify and organize Europe. I assume that they must exceed (national) particularism without approaching (cosmopolitan) universalism, since the 'European homeland' – if it exists (and/or should exist) – must be the unity in plurality and diversity. Basing my considerations on the works of Hannah Arendt, who in turn refers to the experience of Greek polis, I argue that the idea of freedom, closely related with direct participation in government, might be the principle needed. Following Arendt, I point out that this principle means not only that no one can be ruled by anyone, but also that no opinion, no idea and no way of living and thinking can rise ultimately above others; none of them, in other words, can turn into truth.

Key words: metanarratives, Hannah Arendt, European homeland, polis, freedom

Słowa kluczowe: metanarracje, Hanna Arendt, ojczyzna Europa, polis, wolność

Zafascynowana postacią Róży Luksemburg, Hanna Arendt zalicza ją do grona tych, których, za Nietzschem, nazywa „dobrymi Europejczykami”¹. Sama Luksemburg, działaczka komunistycznej międzynarodówki, byłaby zapewne zdziwiona tym stwierdzeniem, uważała bowiem, iż socjalizm nie powinien uznawać żadnych granic. Według Arendt jednakże była to iluzja: *O ile samozłudzenie zasymilowanych Żydów zazwyczaj opierało się na mylnej wierze, że są tak samo niemieccy, jak Niemcy, czy tak samo francuscy, jak Francuzi, o tyle złudzeniem żydowskich intelektualistów było przekonanie, że nie mają „ojczyzny”, chociaż ich krajem ojczystym była w rzeczywistości Europa*².

Z powyższej wypowiedzi nie dowiadujemy się, co mogłoby decydować o przynależności do bardzo nielicznej, jak przyznaje Arendt, grupy „dobrych Europejczyków”. Mamy co prawda pewne wskazówki dotyczące tego, co ową przynależność wyklucza, same w sobie nie pozwalają one jednak na wyjście poza dość oczywiste stwierdzenie, iż „europejska ojczyzna” – jeśli takowa istnieje (i/lub powinna istnieć) – musi przekraczać (narodowy) partykularyzm, nie zbliżając się przy tym do (kosmopolitycznego) uniwersalizmu. Mimo to sądzę, iż oba te negatywne przykłady mogą posłużyć jako punkty odniesienia w poszukiwaniu fundamentalnych zasad jednoczących i organizujących Europę. W krótkim eseju o Róży Luksemburg odnajdujemy też pewne wątki, które odnosząc się do rozległej twórczości Arendt, wskazują na możliwe kierunki owych poszukiwań.

Zazwyczaj kiedy myślimy o zasadach organizujących życie jakiejś społeczności, odnosimy je do poszczególnych dziedzin owego życia i w związku z tym przydajemy im określenia przymiotnikowe. Mówimy zatem o zasadach społecznych, politycznych, moralnych, religijnych, kulturowych, ekonomicznych czy też prawnych. Wydaje się jednak, iż istnieją również takie zasady, które nie mogą zostać w ten sposób rozparcelowane, ponieważ mają wymiar totalny. Obejmują one i określają wszystkie możliwe dziedziny życia społecznego (a zatem także rządzące nimi zasady partykularne). Dlatego zdecydowałem się jej nazwać „metanarracjami”. Warto jednak zwrócić uwagę, iż analizę metanarracji może utrudniać fakt, że często jawią się one jako przypisane do określonych dziedzin narracje lokalne. Przykładem może być narracja ekonomiczna, która zdaniem Arendt w czasach współczesnych panuje totalnie. Ekonomiczny sposób myślenia i przeżywania, oparty na doświadczeniu pracy oraz wytwarzania, determinuje według niej nasz obraz całości rzeczywistości: zarówno zewnętrznego świata, jak i nas samych oraz innych ludzi. Poddając naszą „ekonomiczną epokę” druzgocącej krytyce, niemiecka myślicielka wyraża nadzieję na odzyskanie doświadczenia, które starożytni Grecy ujmowali jako *bios politikos*³ i które dla nich, jak zobaczymy, daleko wykraczało poza to, co dzisiaj skłonni byłibyśmy utożsamiać z polityką.

¹ H. Arendt, *Róża Luksemburg*, przeł. E. Rzanna, [w:] *taż, Ludzie w mrocznych czasach*, red. E. Rzanna, Gdańsk 2013, s. 58, *Biblioteka Mnemosyne*.

² *Tamże*.

³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 30 nn.

I

„Dobra Europejka” Róża Luksemburg *zyskała wgląd w naturę politycznego działania*, ponieważ rozumiała, że *dobra organizacja nie poprzedza działania, lecz jest jego produktem* oraz że pochodzące z „dołu” „spontaniczne” działanie jest warunkiem *wielkości i wspaniałości rewolucji*. W tradycji rewolucyjnej, powiada Arendt, tkwi ukryty skarb. Ściślej rzecz ujmując, jest on nie tyle ukryty, co zapomniany⁴, ale też niekiedy – odrzucony. Rewolucjonistka Róża Luksemburg zdołała go dostrzec i pragnęła pielegnować. Była jednak w tym osamotniona. W książce *O rewolucji* Arendt nazywa ów skarb „duchem rewolucji”, który to duch przejawia się w trzech zasadach: wolności publicznej, publicznego szczęścia oraz publicznego ducha⁵. Osamotnienie Róży Luksemburg było rezultatem jej upartego trwania przy „programie republikańskim” oraz podkreślania *konieczności istnienia w każdych okolicznościach nie tylko indywidualnej, ale też publicznej wolności*⁶. Jej wiara w potencjał czy też obietnicę rewolucji dość szybko została brutalnie zderzona z rzeczywistością. Choć Róża Luksemburg nie dożyła czasów „wypełnienia się” rosyjskiej rewolucji 1918 r. (w roku 1919 została zamordowana), już pierwsze decyzje oraz działania organizatorów i zwolenników pokazały jej, jak łatwo skarb czy też duch rewolucji może zostać zaprzepaszczony. Zdaniem Arendt z wydarzeń, których była świadkiem, oraz z jej osobistych doświadczeń można odczytać prawdy dotyczące nie tylko wszystkich rewolucji, ale też w ogóle tego, co polityczne: wspólnego życia, wspólnego działania, wspólnego świata.

Arendt przytacza pewne słowa przywódcy rewolucji październikowej, które według niej wskazują na to, że przez jakiś czas również on dostrzegał oraz aprobował to samo, co niejednokrotnie krytykującą go Róża Luksemburg: *Gdy poproszono go, aby określił w jednym zdaniu istotę i cele rewolucji październikowej, [Lenin] wypowiedział tę osobliwą i zapomnianą już dziś formułę: „Elektryfikacja plus sowiety”*. Owa odpowiedź jest godna uwagi głównie ze względu na to, co pomija: rolę partii z jednej, a budowanie socjalizmu z drugiej strony. *W ich miejsce dano nam zgoła niemarksistowskie oddzielenie ekonomii od polityki. Lenin wyrażnie bowiem oddzielił elektryfikację – jako rozwiązanie rosyjskiej kwestii socjalnej – od systemu rad, jako nowego typu ciała politycznego, które wyłoniło się podczas rewolucji niezależnie od wszystkich partii. Co może jeszcze bardziej zdumiewające u marksisty, to sugestia, że problem nędzy ma być rozwiązany nie przez uspołecznienie i socjalizm, lecz środkami techniki. A technika, w przeciwieństwie do uspołecznienia, jest oczywiście neutralna politycznie i ani nie zaleca, ani nie wyklucza żadnej konkretnej formy władzy. Innymi słowy, elektryfikacja miała wybawić ludzi od nędzy, natomiast rady, jako nowa forma ustrojowa, miały im przynieść wolność. Był*

⁴ Taż, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 268.

⁵ Tamże, s. 275.

⁶ H. Arendt, *Róża Luksemburg*, s. 68.

*to jeden z nielicznych przypadków, gdy talenty Lenina jako polityka przeważały nad jego marksistowskim wykształceniem i przekonaniem ideologicznymi*⁷.

Dzisiaj nikt już chyba nie wątpi, iż oddzielenie ekonomii od polityki jest nie tylko nie-marksistowskie, ale zgoła niepolityczne. Wszak już u samych podstaw nowożytniej polityki, świadomie zrywającej z mierzącą „zbyt wysoko” (Hobbes) starożytną oraz średnio-wieczną tradycją, leży niekwestionowane przez żaden z jej głównych nurtów założenie, że właściwym jej zadaniem jest stworzenie jak najlepszych warunków umożliwiających rządzonemu zaspokajanie tych potrzeb, które można zaspokoić środkami ekonomicznymi. Postępująca ekonomizacja polityki wynika zatem nie tylko z koniecznego i/lub tajemniczego zdominowania państwa przez kapitał („nadbudowy” przez „bazę”). W dużej mierze jest ona rezultatem jak najbardziej politycznej decyzji odnośnie do zasadniczych celów. Również Lenin, który tylko sporadycznie (przypadkowo?) nawiązywał do autentycznej polityki, zdecydował ostatecznie, iż właściwym celem rewolucji, celem politycznym, jest likwidacja nędzy mas dzięki elektryfikacji. Tym samym wódz rewolucji październikowej okazał się ostatnim spadkobiercą rewolucji francuskiej⁸, w której również wolność polityczną zdecydowano się poświęcić na rzecz „kwestii socjalnej”, „praw sankiulotów”, czyli „odzienia, pożywienia i reprodukcji gatunku”⁹. Rewolucja francuska wytyczyła kierunek wszystkim następnym rewolucjom oraz całej nowożytniej (nowoczesnej, postnowoczesnej) polityce. Marks, *największy teoretyk, jakiego kiedykolwiek miała rewolucja*¹⁰: *ugruntował w końcu (mocniej niż ktokolwiek inny) najbardziej zgubną politycznie doktrynę naszych czasów, głoszącą mianowicie, że przetrwanie jest dobrem najwyższym i że żywot społeczeństwa stanowi najważniejszy ośrodek ludzkich zabiegów. W ten sposób rolę rewolucji nie było już wyzwolenie ludzi spod ucisku innych ludzi, lecz wyzwolenie życiowego procesu społeczeństwa z więzów niedostatku, tak by ów proces stał się źródłem obfitości. Nie wolność, lecz dobrobyt stał się teraz celem rewolucji*¹¹.

Rewolucje są zjawiskiem specyficznie nowożytnym, ujawniają i potwierdzają w praktyce coś niewyobrażalnego dla ludzi poprzednich epok: że porządek społeczny i polityczny jest tworzony, nie zaś odkrywany. Rewolucje niosą więc nadzieję, iż świat spraw ludzkich zdołamy uczynić lepszym, niż był do tej pory. Zdaniem Arendt prawdziwym skarbem wszystkich rewolucji jest obietnica ustroju umożliwiającego wprowadzenie i praktykowanie politycznej wolności. Przynajmniej przez krótki czas taką możliwość dostrzegali zarówno Robespierre, jak i Marks oraz Lenin. Jednak każdy z nich dość szybko uznał, że wolność polityczną należy poświęcić w imię tego, co najważniejsze: rozwiązania kwestii społecznej i zapewnienia ludowi dobrobytu. Decyzja ta sprawia, że skarb rewolucji zostaje utracony.

Powyższa diagnoza zakłada oczywiście, że działania na rzecz zapewnienia powszechnego dobrobytu oraz na rzecz politycznej wolności w istotnej mierze wzajemnie

⁷ Tamże, O rewolucji, s. 77-78.

⁸ Tamże, s. 78.

⁹ Tamże, s. 71.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 75.

się wykluczają. To założenie należy jeszcze zbadać. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego mielibyśmy przedkładać jedną wartość (polityczna wolność) nad inną (dobrobyt). Ponieważ odpowiedź jest kluczowa dla naszych rozważań, wskażę na nią już teraz, zostawiając na później jej doprecyzowanie. Otóż według Arendt jedynie w warunkach politycznej wolności możliwe jest powstanie oraz trwanie autentycznej wspólnoty. Żadna inna zasada organizowania zbiorowości ludzkich nie jest w stanie wytworzyć wspólnotowych więzi. Co więcej, wszystkie inne zasady, a dobrobyt jest tylko jedną z tych, na które wskazuje niemiecka myślicielka, są pod tym względem nie tylko nieskuteczne, ale wręcz szkodliwe; ich realizacja uniemożliwia bowiem zaistnienie politycznej wolności. Jeśli zatem Europa miałaby stać się ojczyzną, czyli z pewnością czymś więcej aniżeli sumą narodowych partykularyzmów i z pewnością czymś mniej aniżeli nieodróżnicowaną, zuniwersalizowaną całością, musiałaby znaleźć sposób na ustanowienie politycznej wolności oraz jednoczenie się wedle jej zasad. Wydaje się, iż właśnie ze względu na przywiązanie do takiej wolności, pomimo deklarowanego kosmopolityzmu, Róża Luksemburg była w oczach Arendt dobrą Europejką.

II

Kłopot (a raczej jeden z kłopotów) z wolnością polityczną polega na tym, że choć od dawna funkcjonuje jako idea, niezmiennie rzadko stawała się realnym fundamentem ustroju. Choć w czasach nowożytnych idea ta odżywała w rewolucjach i zdaniem Arendt tylko w nich, żadnej z nich nie udało się stworzyć na jej podstawie nowej formy państwa¹². Autentyczne doświadczenie wolności było jednak niewątpliwie udziałem greckiej polis. Dla autorki *Kondycji ludzkiej* właśnie ono jest najważniejszym punktem odniesienia; odwołuje się doń, krytykując politykę współczesną oraz poszukując alternatywnych dla niej rozwiązań. Podkreśla jednak przy tym, że chodzi nie tyle o kopiowanie konkretnych rozwiązań, praktyk czy instytucji, co raczej o odtworzenie, w warunkach współczesności, z uwzględnieniem jej specyfiki, fundamentalnych idei oraz wartości kierujących działaniem tych, dla których polityka, realizowana w sytuacji politycznej wolności, była (najdoskonalszym) sposobem życia: *Polityka jako taka istniała tak rzadko i w tak niewielu miejscach, że historycznie rzecz ujmując, jedynie kilka wielkich epok znało ją i przekształciło w rzeczywistość. Ale te nieliczne przypadki dziejowego szczęśliwego losu były decydujące; sens polityki – wraz z zaletami i wadami, jakie jej towarzyszą – ujawnił się w pełni jedynie w nich. I takie epoki ustanowiły następnie wzorzec; ale nie w ten sposób, że przynależne im formy organizacyjne można było potem naśladować, lecz raczej tak, iż pewne idee oraz pojęcia, które były w nich przez krótki czas*

¹² H. Arendt, *Introduction into Politics*, [w:] też, *The Promise of Politics*, red. J. Kohn, New York 2005, s. 142-143. Warto zwrócić uwagę, że w tym eseju Arendt stwierdza jednoznacznie, że nie udało się to żadnej rewolucji, również amerykańskiej. Jest to o tyle istotne, że w książce *O rewolucji* broni przekonania, iż w odróżnieniu od rewolucji francuskiej, całkowicie pochłoniętej „kwestią socjalną”, przeznaczeniem rewolucji amerykańskiej była właśnie polityczna wolność.

*całkowicie urzeczywistnione, określają także te epoki, którym odmówiono pełnego doświadczenia politycznej rzeczywistości*¹³.

Już pierwsze słowa w powyższej wypowiedzi mogą nas wprowadzić w zakłopotanie. Wydają się wszak całkowicie niezgodne z tym, w jaki sposób na ogół myślimy o polityce. Zazwyczaj bowiem nie wahamy się używać słowa „polityka” w odniesieniu do wewnętrznych i zewnętrznych relacji oraz działań, na przykład imperium perskiego z czasów, gdy prowadziło ono wojny z greckimi polis (tak jak nie mamy wątpliwości, że sensowne jest mówienie o polityce Stanów Zjednoczonych, Francji, Szwajcarii, Arabii Saudyjskiej czy Korei Północnej). Arendt przypomina jednak, iż nasze zachodnie rozumienie tego słowa wywodzi się z greckiej polis oraz że jej obywatele wyrażali nim specyficzne doświadczenie czy też sposób życia, *bios politikos*, które ich zdaniem nie mogło być udziałem Persów: ani perskiego władcy, ani tym bardziej żadnego z jego poddanych. To samo powiedzieliby zresztą o w s z y s t k i c h państwach współczesnych. Możemy mieć tę pewność, ponieważ wspomniane doświadczenie może się urzeczywistnić jedynie w określonych warunkach, które są dziełem człowieka i których z pewnością nie utworzono, i tak naprawdę nigdy nie chciano utworzyć, ani w starożytnej Persji, ani w którymkolwiek ze współczesnych państw. Grecy żyli politycznie, ponieważ zdołali zbudować sztuczną (polityczną) przestrzeń wolności; przestrzeń, w której mógł urzeczywistniać się właściwy sens polityki, polegający według nich na tym, że *ludzie w swej wolności mogą wchodzić ze sobą w interakcje bez przymusu, siły i władzy jednego nad drugim, jako równi wśród równych, rozkazując sobie wzajemnie i wykonując rozkazy jedynie w przypadkach nadzwyczajnych – to znaczy, jedynie w czasie wojny – lecz poza tym zarządzając wszystkimi swoimi sprawami poprzez rozmowę oraz wzajemne przekonywanie*¹⁴.

Przestrzeń będąca warunkiem politycznej wolności – nieistnienia podziału na rządzących i rządzonych – to przestrzeń politycznej równości, i z o n o m i i. Aby należycie zrozumieć tę koncepcję równości, powiada Arendt, musimy starannie odróżniać ją od koncepcji dzisiejszej, zgodnie z którą równość jest zasadniczo kojarzona ze sprawiedliwością¹⁵. Dla obywateli greckiej polis równość warunkowała nie tyle sprawiedliwość, co – wolność. Nie oznaczała zatem równości wobec prawa, lecz równość w dostępie do politycznego działania, czyli – w przypadku polis – przede wszystkim do rozmowy oraz wzajemnego przekonywania¹⁶. Należy również podkreślić, iż ta polityczna równość nie tylko nie wynikała z równości naturalnej, ale nie miała z nią żadnego związku, bowiem Grecy uważali, iż z natury ludzie są n i e r ó w n i. Na tle tego zasadniczego przekonania jeszcze wyraźniej widać, iż przestrzeń wolności była dla nich przestrzenią sztuczną, człowiek musiał ją dopiero stworzyć, a następnie podtrzymywać w istnieniu. To z kolei oznaczało, że wolność uzyskiwało się i traciło wraz z nią: bądź to dlatego, że było się z niej wykluczonym, bądź też wtedy, gdy znikała, ponieważ władzę w polis przejmował

¹³ *Tamże*, s. 119-120.

¹⁴ *Tamże*, s. 117.

¹⁵ *Tamże*, s. 118.

¹⁶ *Tamże*.

tyran. Dla Greków zatem, inaczej niż dla nas, człowiek nie był wolny z natury, do wolności nie przysługiwało mu przyrodzone prawo. Wolność była dla nich czymś, co trzeba było dopiero sobie zdobyć i o co należało nieustannie się troszczyć, by nie uległo zatracie.

Sensem tej wolności, sensem polityki było, jak wspomnieliśmy, zniesienie podziału na rządzących i rządzonych. Wydaje się jednak, iż można zapytywać dalej. Na przykład o motywację politycznych aktorów. Dlaczego osobiste zajmowanie się polityką było dla nich nie tylko najważniejszym obowiązkiem, ale również najwyższym przywilejem? Z punktu widzenia współczesnego obywatela może się to wydawać dziwne. Dlaczego *bios politikos* było w ich oczach najszlachetniejszym sposobem życia? Dlaczego uważali, iż samo człowieczeństwo tego, kto nie posiada prawa udziału w życiu publicznym, jest człowieczeństwem ułomnym, i stawiali znak równości między dobrym obywatelem a dobrym człowiekiem? Odpowiedzi może być oczywiście kilka. Niewątpliwie posiadanie możliwości bezpośredniego udziału w podejmowaniu oraz wykonywaniu decyzji dotyczących najważniejszych spraw własnej wspólnoty (również takich, jak wypowiedzenie wojny, ustanawianie podatków czy w ogóle zarządzanie finansami) miało dla Greków ogromne znaczenie. Ponad dwa tysiące lat później Jan Jakub Rousseau uzna to całkowicie nam obce doświadczenie za klucz do rozwiązania jego zdaniem nierozwiązywanej w żadnym w nowożytnych ustrojów kwestii... wolności. Uzna mianowicie, że prawdziwie wolny w społeczeństwie może być tylko ktoś, kto jest posłuszny prawom, które sam stanowi (a dokładniej: w których stanowieniu ma swój bezpośredni udział). W każdej innej sytuacji, czyli wszędzie tam, gdzie usankcjonowany jest podział na rządzących i rządzonych, mamy do czynienia z przymusem, który pozostaje tym, czym jest, nawet wtedy, gdy każdemu przysługuje stosunkowo szeroki zakres osobistej (tzw. negatywnej) wolności.

Hanna Arendt wysuwa jednak na plan pierwszy doświadczenia innego rodzaju, które jej zdaniem Grecy cenili najwyżej i właśnie ze względu na nie uznawali *bios politikos* za szczególnie godne praktykowania i przeżywania. Co ciekawe, i dla naszych rozważań szczególnie istotne, autorka *Kondycji ludzkiej* stara się pokazać, w jaki sposób owa specyficzna motywacja określa kształt i nadaje treść tym instytucjom i praktykom, w których według niej może się dopiero zrealizować istota polityki.

Aby zrozumieć ducha greckiej polis, uważa Arendt, należy sięgnąć daleko wstecz, do tradycji starohelleńskiej szlachty, której etos, ujęty w poematach Homera i przekazywany z pokolenia na pokolenie, nieustannie kształtował sposób myślenia, odczuwania i postępowania Greków. Jądem tego etosu był duch rywalizacji, agonu, który przenikał całą kulturę Greków. Zdaniem Arendt bez uwzględnienia jego oddziaływania niemożliwe jest zrozumienie, czym dla Greków było *bios politikos*, co odczuwali, mogąc pokazywać się w sferze publicznej: *Pełnego efektu homeryckiego opisu wojny trojańskiej należy poszukiwać w tym, w jaki sposób polis włączyło pojęcie rywalizacji w swą organizacyjną formę, nie tylko jako uzasadnione dążenie, lecz także, w pewnym sensie, jako najwyższą formę wspólnotowego działania człowieka. To, co powszechnie nazywa się agonicznym duchem Greków – i co bez wątpienia pomaga nam wyjaśnić (o ile takie rzeczy kiedykolwiek mogą zostać wyjaśnione) fakt, iż na przestrzeni kilku stuleci greckiej złotej ery odnajdujemy większą oraz*

bardziej znaczącą koncentrację geniuszu w każdej intelektualnej sferze niż kiedykolwiek indziej w dziejach – bynajmniej nie jest li tylko dążeniem do udowodnienia, że jest się zawsze i wszędzie najlepszym, choć jest to temat, który porusza sam Homer i który rzeczywicie był dla Greków na tyle istotny, że wyrażający go w ich języku czasownik aristeuein (być najlepszym) mógł być rozumiany nie tylko jako konkretne dążenie, lecz również jako aktywność określająca całość życia. Wzorca takiej rywalizacji między ludźmi nadal upatrywano w walce między Hektorem a Achillesem, która, bez względu na to, kto ją wygra, a kto przegra, daje każdemu z nich sposobność pokazania się takim, jaki naprawdę jest, to znaczy – stania się w pełni realnym poprzez pojawienie się w rzeczywistości. Całkiem podobnie rzecz się ma z wojną między Grekami a Trojanami, która po raz pierwszy daje zarówno jednym, jak i drugim sposobność, by się naprawdę pokazać. [...] W wojnie trojańskiej są dwie strony, a Homer widzi ją nie mniej oczami Trojan niż oczami Greków. Ten homerycki sposób pokazywania, że wszystkie rzeczy, które posiadają dwie strony, naprawdę ujawniają się jedynie w walce, kryje się także za stwierdzeniem Heraklita, że wojna jest „ojcem wszystkich rzeczy”¹⁷.

Polis zdołała okiełznać i nadać nowy kształt destrukcyjnej walce wojowników. Zapewniając przestrzeń oraz organizacyjne ramy dla jej praktykowania, przekształciła ją w pokojową rywalizację zarówno czynów (przede wszystkim zmagania atletów), jak i słów (przede wszystkim w sferze spraw publicznych). Tym samym wykreowała pewien rodzaj rzeczywistości, specyficzny świat, który w żaden inny sposób nie mógłby zaistnieć. Świat ów cechowały dwie wzajemnie powiązane właściwości: każdy jego uczestnik miał możliwość pokazania się takim, jaki rzeczywiście jest; w jego obrębie mogła ujawnić się, i zostać dostrzeżona, wielość aspektów każdej rzeczy i każdej kwestii.

Pokazać się takim, jakim się rzeczywiście jest, to – dla człowieka – pokazać się w swej wyjątkowości. Każdy człowiek bowiem, i tylko człowiek, jest istotą niepowtarzalną¹⁸. Dopóki zatem nie będziemy mieli sposobności, by móc ukazać to, co w nas unikalne – a nie jest to ani łatwe, ani częste – dopóty nie będziemy w stanie ujawnić tego, kim naprawdę jesteśmy. Takiej sposobności dostarczał agon. Chcąc kogoś przewyższyć, okazać się lepszym od niego, siłą rzeczy musimy wykazać się własną odmiennością. Nasza lepszość czy też wyższość wymaga jednak również potwierdzenia, ktoś musi orzec o naszej wyższości. Przy czym orzeczenie to, jako że dotyczy tego, co unikalne, nie może być wydawane na podstawie jakiegokolwiek absolutnej, jednakowej dla wszystkich miary. Niemniej jednak orzekający muszą posiadać odpowiednie kompetencje: aspirować do wyjątkowości (uznawać ją za godną pożądaną) oraz być w stanie ją ocenić. Powyższe warunki (nieobecność absolutnej miary oraz kompetentna ocena) są spełnione w przestrzeni agonu, czyli w sytuacji, kiedy rywalizujący są zarazem, choć nie jednocześnie, aktorami i widzami (oraz oczywiście sędziami). Tego rodzaju widownia jest w stanie orzec o czyjejś wyższości, i przez to wyjątkowości, bez powoływania się na jakikolwiek obiektywny, niezależny od ludzkich opinii wzorzec. Co więcej, nie ma ona

¹⁷ Tamże, s. 165-166.

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 194.

problemu z docenieniem wyjątkowości również tego, który w bezpośredniej rywalizacji przegrywa, z uznaniem wielkości Hektora, który ostatecznie ulega Achillesowi. Wygrana w rywalizacji, choć oczywiście ogromnie istotna, nie jest zatem jedyną motywacją dla tych, którzy wstępują w przestrzeń agonu. Równie ważne wydaje się to, iż działanie w jej obrębie, bez względu na jego rezultat, stwarza każdemu możliwość ukazania swej unikalności, czyli tego, kim naprawdę jest.

Mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmiennność. Przez nie ludzie wyróżniają się, a nie tylko są różni; są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie tyle jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi¹⁹. Ponieważ polityka dotyczy nie jednego człowieka, lecz wielości ludzi, i ponieważ ludzie jako ludzie różnią się między sobą, właściwe polityce, i ją w istocie konstytuujące, są mowa i działanie (a nie na przykład praca czy wytwarzanie). Polityka ma do czynienia ze współtętnieniem oraz stwarzaniem się różnych ludzi. Ludzie organizują się politycznie wokół pewnych zasadniczych podobieństw, które tkwią wewnątrz lub zostają wyabstrahowane z absolutnego chaosu różnic²⁰. Ze względu na specyfikę polityki, zasygnalizowaną w powyższej wypowiedzi, dominującą rolę odgrywa w niej raczej mowa aniżeli działanie. To przesunięcie punktu ciężkości jest zdaniem Arendt jedną z najbardziej istotnych przemian, jakie okazały się konieczne w trakcie dostosowywania etosu starohelleńskiej szlachty do wymogów politycznego życia w polis: Jest całkowicie naturalne, że w obrębie przestrzeni politycznej w jej prawdziwym sensie to, co rozumie się przez wolność, nabierze nieco odmiennego znaczenia. Podejmowanie wielkich przedsięwzięć oraz poszukiwanie przygód stają się stopniowo coraz mniej istotne, podczas gdy to, co wcześniej było, by tak rzec, jedynie koniecznym dla nich dodatkiem, czyli stała obecność innych, interakcja z innymi w publicznej przestrzeni agory, isēgoria, jak to ujmuje Herodot, teraz przekształca się w rzeczywistą substancję wolnego życia. Jednocześnie, najważniejszą aktywnością wolnego życia coraz mniej staje się działanie, a coraz bardziej mowa, coraz mniej wolne czyny, coraz bardziej wolne słowa²¹.

Należy podkreślić, iż wolne słowa wypowiedane w polis zachowują swą specyfikę, która upodabnia je do wolnych czynów, tę mianowicie, że wyraża się w nich unikalna osobowość tego, kto je wypowiada. Ale jednocześnie w przestrzeni politycznej mają one do spełnienia inną bardzo istotną rolę. W polityce bowiem chodzi o to, by odmienni ludzie skłonni byli organizować się wokół „pewnych zasadniczych podobieństw”, wokół tego, co wspólne. Na pierwszy rzut oka obie powyższe funkcje mowy zdają się pozostawać w sprzeczności. Jednak Arendt nie tylko uważa, że można je ze sobą pogodzić, ale wręcz że pierwsza warunkuje drugą. Jej zdaniem zaistnienie autentycznej wspólnoty ludzi – istot ze swej natury różnych – jest możliwe nie poprzez abstrahowanie od różnic czy wręcz ich niwelowanie, lecz przeciwnie – poprzez ich ujawnianie i uwypuklanie.

¹⁹ Tamże.

²⁰ H. Arendt, *Introduction into Politics*, s. 94.

²¹ Tamże, s. 124.

III

Homer pokazał, iż wszystkie rzeczy, które mają dwie strony, mogą ujawnić to, czym naprawdę są, jedynie w walce, w sporze (*polemos*). Ale pokazywanie się rzeczy zakłada odbiór, czyli tego, komu dana rzecz się pokazuje. Jeśli dana rzecz ma ukazać się z więcej niż jednej strony, to musi też istnieć więcej niż jeden sposób jej odbioru. Istnienie wielu sposobów widzenia danej rzeczy oraz możliwości swobodnego ich wyrażania i konfrontowania ze sobą pozwala tejże rzeczy w pełni ujawnić to, czym naprawdę jest. Kiedy natomiast niepodzielnie panuje jeden jedyny sposób jej widzenia – gdyż inne albo w ogóle nie istnieją, albo są uznawane za błędne; lub też dlatego, że nie jest możliwe ich wyrażanie bądź nie dopuszcza się do ich konfrontacji – wtedy ukazuje się ona jednostronnie, to znaczy niezgodnie z tym, czym jest, ponieważ jeden z jej aspektów bierze się za rzecz całą.

Źródłem wielości sposobów widzenia poszczególnych rzeczy jest wielość i różnorodność istot ludzkich. Bowiem to, w jaki sposób postrzegamy daną rzecz, czym ona dla nas jest, zależy w dużej mierze od tego, kim sami jesteśmy. Nasze poglądy czy opinie, tak jak nasze czyny, wyrażają naszą, zawsze unikalną, osobowość. Dlatego tak ważne jest, by mogła istnieć sfera, sfera publiczna, w której poglądy te mogłyby w swobodny sposób się ujawniać. To też w dużej mierze tłumaczy, dlaczego aktywność w tej sferze może być tak wielce ceniona (przez Greków ceniona najwyżej). Nie jest to jednak jedyne wytłumaczenie, a dla samej Arendt zapewne nie najważniejsze. „Korzyści” wynikające z istnienia autentycznej przestrzeni politycznej jej zdaniem daleko wykraczają poza umożliwianie poszczególnym jej uczestnikom względnie nieskrepowanej ekspresji samych siebie. Dzięki niej bowiem, i tylko dzięki niej, jesteśmy w stanie ujrzeć oraz uchwycić napotykaną przez nas w świecie rzeczy w ich wielostronności. Dla Arendt jest to nie do przecenienia, ponieważ uważa, że wszystkie napotykaną przez nas w świecie rzeczy właśnie takie są. Człowiek, jak powiada Arystoteles, nie jest zwierzęciem, ale nie jest też bogiem; zasadniczo niedostępny jest mu boski punkt widzenia. Polityka rozgrywa się pomiędzy odmiennymi ze swej natury ludźmi, którzy mają na co dzień do czynienia z rzeczami tego świata, i choć wszyscy napotykają te same rzeczy, każdy z nich, ze względu na swą odmienną od każdego innego, postrzega i ujmuje je inaczej, z własnej, niepowtarzanej perspektywy. Ale w sferze publicznej, w warunkach politycznej wolności, mogą dzięki rozmowie podzielić się własnym punktem widzenia z innymi i poznać w zamian ich punkty widzenia. W ten sposób, i zdaniem Arendt tylko w ten sposób, mogą doświadczać realnego świata. Spośród wszystkich możliwych funkcji i sensów wolności wypowiedzi ta właśnie jest według niej zdecydowanie najistotniejsza: *Wolność wypowiedzi zawsze przybierała wiele różnych form oraz znaczeń, i nawet w starożytności miała w sobie tę osobliwą dwuznaczność, która cechuje ją również dzisiaj. Jednak kluczową rzeczą, zarówno wówczas, jak i obecnie, nie jest to, że dana osoba może mówić to, co chce, lub że każdy z nas posiada przyrodzone prawo do wyrażania samego siebie dokładnie takim, jaki jest. Chodzi raczej o to, że, jak wiemy z doświadczenia, nikt nie jest stanie sam z siebie adekwatnie uchwycić obiektywnego świata w jego pełnej rzeczywistości, ponieważ świat ów zawsze pokazuje się mu i ujawnia z jednej tylko perspektywy, która odpowiada jego*

*punktowi widzenia w świecie i jest przez ten punkt determinowana. Jeśli ktoś chce widzieć i doświadczać świat takim, jaki jest „w rzeczywistości”, może to zrobić jedynie poprzez ujęcie go jako czegoś, co jest udziałem wielu ludzi, co leży pomiędzy nimi, oddziela ich i łączy, co ukazuje się odmiennie każdemu i jest zrozumiałe tylko o tyle, o ile wielu ludzi może mówić o nim, wymieniać swe opinie i perspektywy między sobą, i przeciwstawiać je sobie. Jedynie w warunkach wolności rozmawiania ze sobą świat, jako to, o czym rozmawiamy, może wyróżnić się w swej obiektywności i w swym byciu widzianym ze wszystkich stron. Życie w realnym świecie oraz rozmawiać o nim ze sobą to zasadniczo jedno i to samo*²².

Zauważmy, iż zdaniem Arendt doświadczenie realnego świata dzięki rozmowie czyni ów świat autentycznie ludzkim i przez to – wspólnym. Z politycznego punktu widzenia ta okoliczność ma kluczowe znaczenie: świat, który nie jest ujmowany przez nasze własne spojrzenie, pozostaje nieznany i całkowicie obcy; ale bez możliwości konfrontowania ze sobą wielości spojrzeń nigdy nie stanie się światem wspólnym, czyli (jako że człowieczeństwo człowieka, który nie jest ani zwierzęciem, ani bogiem, jest możliwe tylko we wspólnocie ludzkiej) – światem ludzkim: *Świat [...] nie jest ludzki przez samo to, że ludzie go wytwarzają, ani też nie staje się ludzki, bo rozbrzmiewa w nim ludzki głos – świat staje się ludzki dopiero wtedy, gdy stanowi przedmiot rozmowy. Niezależnie od tego, jak bardzo nas dotyczą sprawy świata, jak głęboko nas pobudzają i wzburzają – czymś ludzkim są dla nas dopiero wtedy, kiedy możemy je omówić z podobnymi do siebie ludźmi. Coś, co nie może być przedmiotem rozmowy, jakkolwiek by było wzniosłe, straszne czy niesamowite, nawet jeżeli znajdzie ludzki głos i zabrzmi dzięki niemu w świecie – czymś ludzkim jako takie nie jest. Dopiero mówiąc o tym, co zachodzi w świecie i w naszym wnętrzu, czynimy to czymś ludzkim, a i sami uczymy się człowieczeństwa*²³.

Arendt podkreśla, że świat to nie ludzie, nie rzeczy, lecz coś „pomiędzy”²⁴, pomiędzy ludźmi i pomiędzy ludźmi a rzeczami. Świat jest tworem sztucznym, który trwa dopóty, dopóki ludzie ze sobą rozmawiają, czyli dopóki trwa konfrontacja i wymiana poszczególnych poglądów i opinii. Również tutaj ujawnia się nadzwyczajna kruchość tego świata, który wymaga bezustannej troski, podtrzymującej jego istnienie. Wcześniej powiązaliśmy jego rzadkość i nietrwałość z koniecznym wymogiem wydzielenia i podtrzymywania specyficznej przestrzeni specyficznej wolności (oraz równości). Przy bliższym wejrzeniu w naturę tej przestrzeni, przestrzeni politycznej, okazuje się, że największym bodaj problemem, najważniejszą przyczyną jej kruchości jest wielość i odmiennność opinii, wynikająca z faktu wielości i odmienności istot ludzkich. Jeśli polityka rzeczywiście dotyczy, jak twierdzi Arendt, współistnienia i stowarzyszania się odmiennych ludzi, którzy organizują się wokół pewnych wspólnych spraw i rzeczy, to można by zapytać, jak w ogóle możliwa jest polityka. W jak sposób miałyby się dokonywać stowarzyszanie i organizowanie, zakładające u z g a d n i a n i e tego, co wspólne?

²² Tamże, s. 128-129.

²³ H. Arendt, *Kilka myśli w związku z Lessingiem*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] też, *Ludzie w mrocznych czasach*, s. 40.

²⁴ Tamże, s. 18.

Problem, jaki się tutaj pojawia, można przedstawić następująco. Skoro jesteśmy istotami ziemskimi, które zajmują się ziemskimi rzeczami (a właśnie nimi zajmuje się polityka), to, jak już mówiliśmy, w odniesieniu do poszczególnych kwestii zawsze mamy do czynienia z wielością poglądów, których zasadności nie można sprawdzić przez odniesienie do obiektywnej, niezależnej od ludzkich opinii, miary. Gdybyśmy mogli odnieść się do takiej absolutnej miary, rozstrzygnięcie, który z poglądów na daną kwestię jest słuszny, byłoby stosunkowo proste. Wtedy też nie byłoby, jak się wydaje, większego problemu z uzyskaniem powszechnej zgody co do rzeczoności kwestii. To wszystko oczywiście przy założeniu, że wspomniana absolutna miara jest przez wszystkich za taką uznawana, że posiada, by tak rzec, moc zniewalania, skłaniającą każdego do odrzucenia własnego poglądu, jeśli okaże się on z nią niezgodny. Tyle tylko, że panowanie takiego konsensusu zasadniczo wyklucza rzeczywiste istnienie wielości poglądów, która to wielość jest zdaniem Arendt koniecznym warunkiem autentycznej polityki; z góry zakłada bowiem, że w każdej kwestii tylko jeden pogląd może być słuszny czy też prawdziwy. Do tego tematu wrócimy nieco później. Teraz natomiast spróbujemy odpowiedzieć na postawione uprzednio, lecz nieco przeformułowane pytanie: czy w warunkach autentycznej wielości odmiennych poglądów i opinii, czyli pod nieobecność obiektywnej miary, w ogóle możliwe jest ich uzgodnienie?

Arendt zauważa, że na podobne pytanie twierdząco odpowiedział Immanuel Kant²⁵. Choć przedmiotem jego zainteresowania były sądy estetyczne, zdaniem niemieckiej myślicielki rozważania oraz wnioski, które zawarł w *Krytyce władzy sądszenia*, mają zastosowanie również do sądów (opinii, poglądów) właściwych sferze politycznej²⁶. Kantowska analiza sądów odnośnie do piękna zakłada wszak potrzebę komunikowania się z innymi członkami wspólnoty oraz osiągnięcia potencjalnego porozumienia czy też zgodności. Dzięki temu, że uzgodnienie mojej opinii z opiniami innych jest możliwe, sądy dotyczące smaku, choć nie można oceniać ich słuszności wedle ogólnych i oczywistych reguł, nie muszą być sądami arbitralnymi. Formułując taki sąd, odwołuję się do „zmysłu wspólnego”, który, jak komentuje Arendt, *dla Kanta nie był zmysłem wspólnym wszystkim nam, ale zmysłem, który wpasowuje nas we wspólnotę z innymi, pozwala być jej członkiem i komunikować się za pomocą naszych pięciu zmysłów prywatnych*²⁷. Choć członkostwo we wspólnocie jest tutaj warunkiem koniecznym, fizyczna obecność innych członków wspólnoty, wypowiadających własne sądy, konieczna już nie jest, ponieważ dzięki „wyobraźni” jesteśmy w stanie przedstawić sobie nieobecnych, postawić się na miejscu każdego człowieka i dzięki temu porównać własny sąd z możliwymi sądami innych ludzi.

Powyższa zdolność, którą Kant nazywał „rozszerzonym myśleniem”, pozwala nam myśleć niejako w imieniu wszystkich innych ludzi, sprawia, że *kiedy ktoś wydaje sąd głoszący, że coś jest piękne, nie chodzi jedynie o to, iż sprawia mu to przyjemność (ja mogę lubić różę, ale inni nie), lecz że domaga się zgody od innych, ponieważ wydając osąd, już uwzględnił*

²⁵ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1992.

²⁶ *Tamże*, s. 61.

²⁷ H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, [w:] *taż, Odpowiedzialność i władza sądszenia*, przeł. W. Madej, M. Godryń, red. J. Kohn, Warszawa 2003, s. 168.

ich punkt widzenia i dlatego ma nadzieję, że jego sądy mają w sobie pewną powszechną, choć być może nie uniwersalną ważność. Ważność ta sięga granic wspólnoty, której zmysł wspólny czyni mnie człowiekiem²⁸. Arendt podkreśla, iż bezstronność „rozszerzonego myślenia” nie wynika z odniesienia do wyższej, usytuowanej ponad wszystkimi opiniami miary, lecz z uwzględnienia i wzajemnej konfrontacji różnych możliwych punktów widzenia²⁹. Jej zdaniem istoty ludzkie (żyjące w tym świecie i w towarzystwie innych ludzi) jedynie w ten sposób mogą wydawać bezstronne sądy i osiągać potencjalną zgodę nie tylko w kwestiach dotyczących piękna, ale również sprawach o znaczeniu politycznym. Nie posiadając dostępu do żadnej absolutnej miary, nie mogąc liczyć na osiągnięcie uniwersalnej ważności, mogą jedynie odwoływać się do możliwych sądów tych osób, wśród których żyją, które uczestniczą w sferze publicznej, czyli tam, gdzie pojawia się przedmiot sądu.

Dokonana przez Arendt analiza władzy sądenia w kontekście politycznym wydaje się analogiczna do tej, która dotyczyła koncepcji świata. Przypomnijmy: istnienie i bogactwo świata, tego czegoś, co wylania się „pomiędzy” ludźmi, kiedy rozmawiają o wspólnych rzeczach, zależą wprost od wielości rozmaitych punktów widzenia. Wielość ta jest również warunkiem bezstronności przy wydawaniu sądów i osiąganiu porozumienia w kwestiach mających polityczne znaczenie. Im więcej możliwych, odmiennych od naszego punktów widzenia zdołamy sobie wyobrazić i w wyobraźni uobecnić, tym bardziej bezstronny będzie nasz sąd o danej rzeczy i tym większa szansa na porozumienie z innymi. Oznacza to, że sama ludzka zdolność czy też „władza” sądenia nie wystarcza. Odmienne od naszego poglądy i punkty widzenia muszą, po pierwsze, istnieć i, po drugie, mieć swobodę objawiania się. Do tego jednak stworzona musi zostać specyficzna przestrzeń, wydzielona scena: scena działania i mowy, otwarta dla tych, którzy działanie i mowę szczególnie sobie cenią i którzy, by zapewnić ich swobodne praktykowanie, godzą się przestrzegać określonych reguł.

IV

Z pojęć, których używamy do opisu rzeczywistości, można odczytać, jaki jest nasz fundamentalny stosunek do niej, zasadnicze jej rozumienie. Jak zauważa Giovanni Sartori, od czasów upadku polis opis sfery politycznej całkowicie zdominowały pojęcia wyrażające „pionowy wymiar polityki”: *Wciąż jeszcze słownictwo polityki odnoszące się do wszystkich i każdego z osobna ustroju – władza, panowanie, nakaz, przymus, rząd, państwo – uwzględnia, co charakterystyczne, ów wymiar pionowy, nie poziomy*³⁰. Opinia ta wydaje się zgodna z diagnozą Hanny Arendt (która jednak wyciąga z niej odmienne i dużo bardziej radykalne wnioski), iż „poziomy wymiar polityki” mógł się objawiać niesłychanie rzadko i że zasadniczo należy do minionych epok. Również jej zdaniem objawił się on właśnie w polis, w której właściwym sensem polityki były dokonujące

²⁸ Tamże, s. 169.

²⁹ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 42.

³⁰ G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 168.

się w warunkach wolności, czyli braku podziału na rządzących i rządzonych, rozmowa i wzajemne przekonywanie równych pośród równych. Arendt uważa, że w czasach nowożytnych, pod panowaniem nowożytnej koncepcji polityki, która zdominowała zarówno teorię, jak i praktykę, jedynie w rewolucjach ów sens ponownie (choć zawsze tylko przelotnie) dochodził do głosu; jedynie w nich idea wolności na powrót została ściśle związana z bezpośrednim uczestnictwem w rządzeniu³¹. Róża Luksemburg zyskała w jej oczach miano „dobrej Europejki”, ponieważ potrafiła dostrzec i docenić ten „rewolucyjny” skarb. Dobra Europejka (lub dobry Europejczyk) to w ujęciu Arendt ktoś, kto mieści się pomiędzy dwoma ekstremami: kosmopolityzmu i nacjonalizmu. Dobra Europa bowiem to jedność organiczna – jedność w wielości i różnorodności. Rzeczywista różnorodność sprawia, iż polityczne jednoczenie Europy w oparciu o rozwiązania odwołujące się do tradycyjnego, pionowego wymiaru polityki muszą natrafiać na znaczący opór. Z drugiej strony, gdyby tego rodzaju rozwiązania okazały się mimo wszystko skuteczne, wspomniana różnorodność musiałaby ulec istotnemu ograniczeniu. Ci, którzy w tej sytuacji pragnęliby chronić odmienność (własną oraz innych), mogliby optować za możliwie daleko idącym poszerzeniem zakresu „negatywnej” wolności, za wytyczeniem wyraźnego obszaru nieingerencji, nieprzekraczalnej granicy, której żadna centralna instytucja nie mogłaby naruszyć. Wydaje się jednak dość oczywiste, iż to doskonale znane i sprawdzone podejście raczej nie sprzyja pogłębianiu czy nawet utrzymywaniu jedności. Problematiczne jest również, czy swoiste izolowanie się od innych, akcentowanie w relacjach z nimi przede wszystkim własnej niezależności rzeczywiście najlepiej sprzyja pielęgnowaniu tego, co w nas wyjątkowe.

Zdaniem Arendt autentyczna indywidualność, aby mogła się ujawnić, wymaga specyficznej przestrzeni: przestrzeni wielości spojrzeń i konfrontacji; dopiero w jej obrębie możemy dostrzec i ocenić nadzwyczajność, stać się nadzwyczajnymi. Taką przestrzeń może zapewnić jedynie powiązanie wolności z bezpośrednim uczestnictwem w sferze politycznej. To zaś oznacza otwarcie się na innych, rozmowę i wzajemne przekonywanie, bezpośrednią konfrontację. Choć tak skonstruowana polityczna scena jest w swej istocie czymś niesłychanie delikatnym, czymś, co wymaga nieustannej troski i podtrzymywania w istnieniu, stwarza ona możliwość odkrywania i realizowania tego, co wspólne, co może jednoczyć. Każdy z jej aktorów musi się bowiem otworzyć na odmienne od własnego punkty widzenia, musi (ale też i chce) wziąć udział w prowadzonej na równych warunkach konfrontacji, uwzględniać możliwe poglądy w s z y s t k i c h jej uczestników i możliwie bezstronnie rozsądzać między nimi.

Tak pojmowana władza sądenia jest czymś, co nabywamy dzięki praktyce. Ta z kolei wymaga stworzenia odpowiednich dla niej warunków. Zadaniem polityki, najważniejszym według starożytnych Greków, jest więc kształtowanie (*paideia*) człowieka, tożsame z kształtowaniem obywatela. Grecy stawiali bowiem znak równości między „dobrym człowiekiem” a „dobrym obywatelem”, wyrażając w ten sposób przekonanie, że tak jak dobrostan państwa zależy od jakości istnienia (doskonałości, *arete*) jego obywateli, tak doskonałość człowieka zależy od tego, w jakim państwie żyje. Arendt zauważa ponadto,

³¹ H. Arendt, *Introduction into Politics*, s. 142.

i zdecydowanie podkreśla, iż kształtowaniu (wychowaniu) człowieka w przestrzeni publicznej może i powinno towarzyszyć kształtowanie owej tajemniczej przestrzeni „po-między” ludźmi, przestrzeni specyficznie ludzkiej, którą nazywa światem. Bogactwo i jakość świata, którego człowiek potrzebuje, by być człowiekiem, zależą wprost od wielości oraz jakości spojrzeń, opinii, poglądów, punktów widzenia... Polityka, zgodnie z tym ujęciem, jest więc rzeczywiście przeznaczeniem. Mówienie o życiu politycznym (*bios politikos*) ma w tym kontekście głębokie uzasadnienie. Tak jak mówienie o narracji zdecydowanie wykraczającej poza ograniczoną sferę, którą zazwyczaj utożsamiamy z polityką, obejmującej i przenikającej wszystkie dziedziny ludzkiego życia.

Gdybyśmy jednak uznali ją za atrakcyjną i zapragnęli doświadczyć tego, co w niej zawarte, nieuchronnie stanęlibyśmy przed pytaniem o możliwości jej urzeczywistnienia, nadania względnie trwałego ustrojowego kształtu. Rzadkość jej dziejowego występowania zdaje się wskazywać na pewną zasadniczą trudność. Przy czym nie chodzi tutaj (a na pewno nie wyłącznie) o trudność techniczną. Przykład polis pokazuje wszak, że powiązanie wolności z bezpośrednim uczestnictwem jest możliwe. Należy raczej zapytać, dlaczego tak rzadko było uznawane za pożądane. Sadzę, że odpowiedzi na tak postawione pytanie należy szukać w tym, co takie rozumienie polityki wyklucza.

Jak pamiętamy, najistotniejszym sensem greckiej isonomii było to, że nikt nie może rządzić nikim innym. To zaś oznacza wyeliminowanie uświęconego tradycją i dla wielu wręcz oczywistego pionowego wymiaru polityki. Z tego względu już sama ta idea może się nam wydawać całkowicie utopijna. Niemniej jednak postulat oparcia polityki na bezpośrednim uczestnictwie jest dość popularny również dzisiaj, czy to jako sposób ograniczania i kontrolowania władzy, czy to jako remedium na coraz powszechniejszą apatię polityczną. Arendt podkreśla jednak, że najistotniejsza jest nie sama możliwość bezpośredniego uczestniczenia w życiu politycznym, lecz jego sens. A sensem tym są działanie i mowa, czyli to, co wyróżnia człowieka jako człowieka i dzięki czemu każda osoba może pokazać własną wyjątkowość oraz zapoznać się i skonfrontować z tym, co wyjątkowe u innych. Przestrzeń polityczna to zatem przestrzeń wielości i różnorodności, a także pokojowej rywalizacji i przekonywana. Władza jednych nad innymi uśmierca wielość oraz rywalizację i dlatego jest niedopuszczalna. Grecy doskonale wiedzieli, że tyran może rządzić sprawniej od innych i skuteczniej zapewniać obywatelom na przykład materialny dobrobyt. Odrzucali jednak władzę tyrańską, ponieważ uważali, że dobrobyt nie jest właściwym celem polityki; a dokładniej: że polityka nie ma i nie może mieć żadnego zewnętrznego celu i uzasadnienia. Polityka, tak jak sztuka, jest celem sama w sobie i dla siebie, nie może być środkiem do realizacji jakiegokolwiek, nawet najbardziej szlachetnej idei. Podporządkowanie polityki czemukolwiek, co nie jest nią samą, niszczy ją, ponieważ niszczy rywalizację.

W sposób oczywisty rywalizacja zostaje unicestwiona wtedy, gdy jeden człowiek (lub grupa ludzi) ogłasza się jej ostatecznym zwycięzcą i na tej podstawie uzurpuje sobie prawo do sprawowania władzy nad innymi. Jednakże jeszcze bardziej destrukcyjna, choć mniej oczywista, jest sytuacja, gdy za ostatecznego zwycięzcę zostanie uznany jeden pogląd czy też jedna idea (albo grupa poglądów czy idei). Wtedy bowiem rozmowa przeradza się w monolog, przekonywanie w przymuszanie (oczywistością, świętością, humanitarnością...), a wielość i różnorodność stapiają się i ostatecznie przeradzają w identyczność.

Grecy zdołali tego uniknąć dzięki duchowi agonu. Pielęgnowanie ducha rywalizacji pozwoliło im osiągnąć jedność w różnorodności i indywidualności. W tym celu stworzyli polityczną przestrzeń, której najbardziej oczywistym sensem było to, że nikt nie może rządzić nikim innym. W świetle tego, co powiedzieliśmy wcześniej, a zdaniem Arendt w świetle dziejowych doświadczeń, które doprowadziły do upadku i zapomnienia polis (i, tym samym, polityki), sens ten możemy istotnie rozszerzyć: przestrzeń polityczna, umożliwiającą *bios politikos*, życie polityczne, to przestrzeń, w której żaden pogląd nie może stać się ostatecznie zwycięski, nieodwołalnie górować nad innymi; żaden, innymi słowy, nie może przerodzić się w prawdę.

Prawda może istnieć tylko wtedy, gdy uczłowiecza ją mówienie, gdy każdy mówi – nie to, co mu akurat przyjdzie do głowy, ale to, co właśnie „mu się prawdą zdaje”. Takie mówienie jest jednak prawie niemożliwe w samotności; jest zdane na przestrzeń, w której istnieje wiele głosów i w której wypowiedzanie tego, co „się prawdą zdaje”, jednocześnie łączy i oddala – ba, wręcz stwarza te dystanse między ludźmi, które razem składają się na świat. Wszelka prawda poza tą przestrzenią, czy niostaby ludziom zbawienie, czy zgubę, jest najdosłowniej niehumanitarna – nie dlatego, by pod jej wpływem ludzie zwracali się przeciwko sobie i wzajemnie się od siebie oddalali, przeciwnie, raczej dlatego, iż mogłaby sprawić, że nagle wszyscy skupiliby się wokół jednego mniemania, tak że z wielu staliby się jednym, i że tym samym świat, który w swojej różnorodności może powstawać tylko pomiędzy ludźmi, znikłby z powierzchni ziemi³².

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Róża Luksemburg*, przeł. E. Rzanna, [w:] taż, *Ludzie w mrocznych czasach*, red. E. Rzanna, Gdańsk 2013, *Biblioteka Mnemosyne*.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003.
- Arendt H., *Introduction into Politics*, [w:] taż, *The Promise of Politics*, red. J. Kohn, New York 2005 [wyd. pol.: *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, red. J. Kohn, Warszawa 2007].
- Arendt H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1992.
- Arendt H., *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, [w:] taż, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, red. J. Kohn, Warszawa 2003.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998.

³² H. Arendt, *Kilka zagadnień...*, s. 46-47.

Stanisław ŁOJEK – dr hab. nauk filozoficznych, kierownik Zakładu Filozofii Europejskiej w Instytucie Europeistyki UJ. Zainteresowania badawcze: filozofia polityki, myśli Nietzschego i Heideggera. Do najważniejszych publikacji należą: *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności* (2002), *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności* (2002), *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty. (Od Homera do Arendt i Straussa)* (2009) oraz *Prawda, sztuka, nihilizm, Heideggera spór z Nietzschem* (2013).