

Stanisław Łojek

Uniwersytet Jagielloński

Hanna Arendt o wirtuozerii życia i umiłowaniu świata

I

U człowieka inność, którą podziela ze wszystkim, co jest, i odmienność, którą podziela ze wszystkim, co żywe, staje się unikalnością i ludzka wielość jest paradoksalną wielością istot niepowtarzalnych. Mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmienność. Przez nie ludzie wyróżniają się, a nie tylko są różni; są to sposoby pojawiania się istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi. Owo pojawianie się — różne od zwykłej cielesnej egzystencji — opiera się na inicjatywie, lecz jest to inicjatywa, od której żadna istota ludzka nie może się powstrzymać, jeśli ma pozostać człowiekiem [Arendt 2000, 194].

Od kiedy jednak „rozeszły się drogi ludzi myśli i ludzi czynu” [tamże, 22], odkąd kierowana pragnieniem wieczności filozofia, wsparta później przez religię, przyznaje działaniu (mogącemu zapewnić tylko nieśmiertelność) jedynie podrzędną wartość i, z powodów politycznych, żąda, by wprowadzić weń *jedność*, działanie już nawet nie tyle traci na znaczeniu, ile właściwie przestaje być działaniem — popada w zapomnienie.

Lecz być może nie powinniśmy się zbytnio przejmować utratą tej dziedziny ludzkiej aktywności, niegdyś uznawanej za najwyższą i najbardziej godną człowieka? Wszak podporządkowanie działania absolutnym celom można uznać za rezultat postępu, przejawiającego się w coraz bliższym poznawaniu prawdy o świecie i człowieku i coraz lepszym, bardziej moralnym, życiu i postępowaniu człowieka. I czyż najlepszym tego dowodem nie jest aby moralny i polityczny fakt, iż dzisiaj człowieczeństwo każdego człowieka jest na równi uznawane przez wszystkich? I czy nie

jest to zarazem najcięższy zarzut wobec tych, którzy gloryfikując działanie, gloryfikowali również ekskluzywność człowieczeństwa i zasadniczą nierówność?

Arendt nie sądzi jednak, aby w epoce, w której „wydarzyły się” dwa reżimy totalitarne, twierdzenie o moralnym postępie ludzkości mogło mieć jakiegokolwiek oparcie w rzeczywistości. Jej zdaniem, oba totalitaryzmy nie były przypadkowymi, irracjonalnymi zboczeniami z drogi stopniowo dokonującego się rozwoju i poprawy człowieczeństwa, lecz w dużej mierze konsekwentnymi rezultatami działania tych wartości i ideałów, które zazwyczaj utożsamiano właśnie z postępowaniem [Arendt 1993, 29].

Wśród warunków, jakie musiały zostać spełnione, aby reżimy totalitarne mogły zaistnieć, Arendt wymienia pojawienie się społeczeństwa masowego, złożonego z masowych *ludzi*, których łatwo jest mobilizować i manipulować [tamże, 357 i nn]. Ale masowy człowiek i masowe społeczeństwo są, jej zdaniem, końcowymi produktami dokonujących się od dawna procesów, które doprowadziły, w czasach nowożytnych, do zerwania więzi człowieka ze wszystkimi sferami otaczającej go rzeczywistości:

Epoka nowożytna, wraz z charakterystyczną dla niej rosnącą alienacją od świata, doprowadziła do sytuacji, w której człowiek, gdziekolwiek się zwróci, napotyka tylko samego siebie. /.../ W sytuacji radykalnej alienacji od świata nie sposób w ogóle pojąć ani przyrody, ani dziejów. W wyniku owej podwójnej utraty świata — utraty przyrody i utraty świata tworzonych przez człowieka /.../ — powstało społeczeństwo ludzi, którzy bez łączącego ich i oddzielającego zarazem wspólnego świata albo żyją w rozpaczliwie samotnym odosobnieniu, albo zgniatani są w masę. Otóż masowe społeczeństwo to nic innego, jak ten rodzaj zorganizowanego życia, jaki automatycznie ustala się wśród istot ludzkich, które wciąż jeszcze pozostają we wzajemnych relacjach, ale utraciły świat wspólny niegdyś im wszystkim [Arendt 1994, 110-111].

Arendt uważa, iż tym, co w dużej mierze zainicjowało wyobcowywanie się człowieka ze świata — w podwójnym, opisanym wyżej, znaczeniu — było odmówienie działaniu samoistnej wartości, które w ostatecznym rezultacie zaowocowało jego zapomnieniem. Zatem przywrócenie znaczenia działaniu mogłoby pomóc w odzyskaniu świata przez człowieka, umożliwić mu troskę o świat.

II

Arendt wymienia trzy fundamentalne aktywności człowieka, które określa wspólnym mianem *vita activa* [Arendt 2000, 11-16]. Są to: praca [*labor*], wytwarzanie [*work*] oraz działanie [*action*]. Nazywa je aktywnościami fundamentalnymi, ponieważ „każda z nich odpowiada jednemu z podstawowych warunków, na jakich zostało człowiekowi dane życie na ziemi”. Zatem poświęcanie się każdej z nich odsłania również przed człowiekiem inny wymiar rzeczywistości.

„Aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym *pracy* — wyjaśnia Arendt — jest życie jako takie”. Życie jako takie — czyli czysto biologiczny proces, który zapewnia trwanie ludzkiej cielesności. Dzięki pracy człowiek może zaspokajać swe naturalne potrzeby i pragnienia, które są jego koniecznościami życiowymi. Praca niczego nie wytwarza, gdyż jej wyłączną funkcją jest *odtworzenie* życia. Dlatego zarówno produkty pracy, jak i zużywający je organizm całkowicie podlegają cyklicznemu ruchowi natury [tamże, 106-107]. W tym kontekście — w kontekście życia i tego, co je podtrzymuje w istnieniu — nie mamy powodu, by rozróżniać między organizmem człowieka a organizmami zwierząt. Rzeczywistość, jaka odsłania nam się poprzez biologiczny proces życia i poprzez aktywność odtwarzającej go pracy, nie jest rzeczywistością specyficzną ludzką. Choć zatem praca ujawnia prawdę zarówno o tym, co nas otacza, jak i o nas samych, to z pewnością nie jest to prawda jedyna.

Arendt przypomina, że dla Greków prawda ta w żadnym stopniu nie odnosiła się do świata polityki — czyli świata, jaki konstytuuje się między ludźmi. Praca była bowiem wykluczona ze sfery publicznej i zamknięta w prywatnej sferze gospodarstwa domowego. „Polityka w pierwotnym, greckim znaczeniu tego słowa rozpoczęła się wraz z wyzwoleniem od pracy i pomimo wielu przemian pod tym względem pozostała taka sama przez niemal trzy tysiące lat” [Arendt 2002, 285]. Koniecznym warunkiem pojawienia się świata i życia politycznego było zatem, w tamtych czasach, niewolnictwo. Zniewolenie pewnych ludzi pozwalało cieszyć się wolnością innym. Przy czym nie chodziło tu tylko o niezależność w osobowych relacjach, lecz także (i bardziej źródłowo) — o wolność od pracy, od aktywności, do której przymuszają nas konieczności biologicznego życia. Uwolnienie się od tych konieczności, opuszczenie

prywatnej sfery gospodarstwa domowego było według Greków warunkiem niezbędnym do tego, by móc w ogóle pojawić się w sferze publicznej. Bowiem „dziedzina *polis*, przeciwnie, była sferą wolności i jeśli istniało między tymi sferami jakieś powiązanie, rozumiało się samo przez się, że panowanie nad koniecznościami życia w gospodarstwie domowym jest warunkiem wolności *polis*” [Arendt 2000, 36].

W czasach nowożytnych doszło do odwrócenia antycznej hierarchii aktywności, do umieszczenia na jej szczycie najbardziej pogardzanej przez Greków pracy. Zdaniem Arendt, jest ono końcowym rezultatem toczących się od wieków, wielowątkowych procesów, które w dużej mierze zostały zainicjowane wystąpieniem filozofii przeciwko *polis* i urzeczywistnianym w jej obrębie *bios politikos*. Odległą w czasie, i z pewnością niezamierzoną konsekwencją tego wystąpienia jest powszechne dzisiaj, jak uważa Arendt, a w przeszłości wręcz niewyobrażalne, uznanie pracy za istotę człowieczeństwa: „Z pozoru bluźniercza myśl Marksa, że praca (a nie Bóg) stworzyła człowieka, lub że praca (a nie rozum) odróżnia człowieka od innych zwierząt, była jedynie najbardziej radykalnym i konsekwentnym ujęciem tego, na co przystała cała nowożytność” [tamże, 95]. Arendt jest przekonana, że takie wyniesienie pracy nie byłoby możliwe, gdyby wcześniej nie doszło do dyskredytacji, a następnie zapomnienia innej aktywności, która przez przedplatońskich Greków była uważana za najbardziej ludzką i najwyższą aktywność i z tej racji, jako jedyna, zasługiwała na to, by mogła otwarcie i w pełni ujawniać się w sferze publicznej.

III

Takiej wartości i takiego uprawnienia *nie* miało według nich wytwarzanie, które, w odróżnieniu od pracy, tworzy coś — wytwarza „sztuczny” świat rzeczy, świat krzesel, stołów, domów. *Homo faber*, inaczej niż *homo laborans*, jest twórcą świata „wyraźnie odmiennego od całego otoczenia przyrodniczego”, „odpowiadającego nienaturalności ludzkiej egzystencji” [tamże, 11] — świata, który dzięki swej trwałości opiera się cyklicznemu procesowi natury, wymyka naturalnej konieczności.

Pomimo tych wszystkich przewag wytwarzania nad pracą, Grecy nie cenili wysoko tej jakże ludzkiej aktywności. Zdaniem Arendt, to osobliwe dla nas

lekceważenie wynikało z obserwacji, że człowiek wytwarzający, *homo faber* — „o tyle o ile jest *homo faber*” — instrumentalizuje rzeczywistość, sprowadza wszystkie rzeczy do roli środków, pozbawiając je tym samym wewnętrznej wartości:

To właśnie z powodu tego nastawienia *homo faber* do świata Grecy w okresie klasycznym obwieścili, że cała dziedzina sztuk i rzemiosł, gdzie ludzie pracują przy użyciu instrumentów i robią coś nie przez wzgląd na nich samych, ale żeby wytworzyć coś innego, jest *banausic* — termin najlepiej może oddany przez «filisterska», pociągająca za sobą wulgarność myślenia i działania w kategoriach korzyści [tamże].

Wytwarzanie jakiegokolwiek przedmiotu, powiada Arendt, dokonuje się zawsze według określonego wzoru, który istnieje na zewnątrz wytwarzającego, przed procesem wytwarzania i po jego zakończeniu [tamże, 156]. Owa trwałość oraz „zewnętrzność” wzoru umożliwia wytwarzanie wielu takich samych lub bardzo do siebie podobnych, a jednocześnie względnie trwale istniejących w świecie przedmiotów [tamże]. Inną istotną cechą tej ludzkiej aktywności jest to, że można ją wyczerpująco opisać w kategoriach środków i celu: sam proces wytwarzania nie może posiadać samoistnej wartości, gdyż jest tylko „środkiem do wytworzenia tego, co jest [jego] celem” [tamże, 159].

Zdaniem Arendt, w epoce nowożytnej możemy znaleźć wystarczająco wiele powodów do tego, by nazwać ją epoką człowieka-wytwórcy, *homo faber*. Po odwróceniu, u progu nowożytności, dotychczasowej hierarchii *vita contemplativa* i *vita activa* wytwarzanie zostało uznane za najbardziej istotną i wartościową aktywność człowieka, co pociągnęło za sobą radykalną przemianę zarówno naszego świata, jak i naszej prawdy o świecie — określiło nasz stosunek do otaczających nas rzeczy, do innych ludzi i samych siebie. Świat człowieka-wytwórcy — widziany jego oczyma, przez pryzmat wykonywanych przezeń czynności — stał się naszym światem:

Do najwybitniejszych cech charakterystycznych epoki nowożytnej od jej początków aż do naszych czasów należą typowe nastawienia *homo faber*: instrumentalizacja świata, pokładanie zaufania w narzędziach i produktywności wytwórcy sztucznych przedmiotów; jego wiara we wszechstronną stosowalność kategorii środków i celu, przekonanie, że każdą kwestię da się rozwiązać, a wszystkie ludzkie motywacje sprowadzić do zasady użyteczności; jego suwerenność, która wszystko, co dane, uważa

za tworzywo i całość przyrody wyobraża sobie jako «olbrzymią sztukę materiału, z którego możemy wykrawać, co zechcemy, aby później to zeszyć, jak zechcemy»; jego zrównanie inteligencji z pomysłowością...; wreszcie dokonane przez *homo faber* utożsamienie wytwarzania z działaniem, rzecz w tym kontekście sama przez się zrozumiała [tamże, 329-330].

Jedną z oczywistych już dzisiaj konsekwencji owej instrumentalizacji świata jest utrata przezeń sensu. Standard użyteczności, powiada Arendt, „nieodłącznie cechujący samą czynność fabrykacji”, określa bez reszty nie tylko sam proces wytwarzania, ale również każdy jego wytwór (pożądany rezultat) [tamże, 170]. Stosując konsekwentnie ów standard do wszystkich faktycznych i wyobraźalnych celów przenosimy się w rzeczywistość ściśle utylitarne go świata, w którym „wszystkie cele są skazane na krótkie trwanie i przekształcenie w środki do jakichś innych celów” [tamże]. Okazuje się więc, że uczynienie użyteczności właściwym celem aktywności człowieka pozbawia tę aktywność... celu, „użyteczność ustanowiona jako sens wytwarza bezsens” [tamże].

Arendt nie krytykuje samego wytwarzania oraz właściwej mu instrumentalności, ale raczej „uogólnienie doświadczenia wytwarzania, w którym pożyteczność i użyteczność ustanawia się jako ostateczne standardy życia i świata ludzi” [tamże, 173]. Rzecz jasna, owo uogólnienie rozciąga się także na dziedzinę polityki [tamże, 323-325]. Dla autorki *Kondycji ludzkiej* jest to istotne nie tylko dlatego, że poprzez wprowadzenie w tę sferę standardu użyteczności ostatecznie odziera się ją z sensu, lecz także z tego powodu, że działanie wypiera z niej, i tym samym skazuje na zapomnienie, inny rodzaj ludzkiej aktywności, który powołał do istnienia politykę i pierwotnie był z nią utożsamiany. Jej zdaniem, w życiu i świecie ludzi mogą i powinny obowiązywać odmienne od użyteczności standardy, opisujące pewien rodzaj doświadczenia, doskonale znanego tym, którzy rozumieli i stosowali pierwotne pojęcie polityki, dla których *bios politikos* było najwyższym, najbardziej ludzkim sposobem życia.

IV

Platon, twórca *filozofii* politycznej, poddał ów pierwotny rodzaj politycznego doświadczenia miazdzącej krytyce, podważając dotychczasowy sens polityki i właściwe jej standardy. Od tego momentu filozofia bądź to zgłasza roszczenia do panowania nad sferą polityki (wyznaczania dla niej norm i standardów), bądź też wycofuje się z niej oznajmiając, że jest niewiele warta [Arendt 2002, 297]. Obie te strategie opierają się na przeświadczeniu, że najbardziej wartościową i godną człowieka czynnością jest kontemplacja, nieporównanie przewyższająca *wszystkie* czynności składające się na *vita activa*. Konsekwencją tego nadzwyczajnego wyniesienia kontemplacji była nie tylko dewaluacja znaczenia działania i odmówienie mu samoistnej wartości, lecz również zatarcie różnic w obrębie całej dziedziny *vita activa* [Arendt 2000, 22].

W nowożytności dochodzi do ponownego odwrócenia porządku *vita contemplativa* i *vita activa* [tamże, 313-318], jednak znamienne jest to, że wraz z zainteresowaną wiecznością kontemplacją w niepamięć odchodzi również troszczące się o nieśmiertelność działanie [tamże, 62]. Choć w czasach nowożytnych mamy do czynienia z niepodzielnym panowaniem *vita activa*, to spośród trzech fundamentalnych ludzkich aktywności, wchodzących w jej skład, działanie nigdy nie odzyskało dawnego blasku: początkowo na plan pierwszy wysunęło się wytwarzanie, które następnie musiało, jak twierdzi Arendt, ustąpić miejsca pracy. Tytuły ostatnich części kończącego *Kondycję ludzką* rozdziału należałoby więc odczytywać jako nazwy kolejnych etapów dziejów *vita activa* w epoce nowożytnej: Odwrócenie hierarchii kontemplacji i działania; Odwrócenie w obrębie *vita activa* i zwycięstwo *homo faber*; Porażka *homo faber* i zasada szczęścia; Życie jako najwyższe dobro; Zwycięstwo *animal laborans*.

Ukierunkowana wyłącznie na odtwarzanie życia praca ostatecznie stanęła na szczycie hierarchii wszystkich możliwych czynności człowieka. To zaś oznacza, według Arendt, że człowiek, który jeszcze był człowiekiem jako *homo faber*, w zasadzie utracił swoje człowieczeństwo, przekształcając się w „pracujące zwierzę”:

Gdy porównujemy świat współczesny ze światem minionym, widzimy wstrząsającą utratę ludzkiego doświadczenia. Nie tylko i nie przede wszystkim kontemplacja stała

się doświadczeniem, które straciło sens. Samo myślenie, stawszy się «liczeniem się z konsekwencjami», stało się funkcją mózgu, co w rezultacie przyniosło wynalezienie elektronicznych przyrządów, mających spełniać te funkcje o wiele lepiej, niż moglibyśmy to robić sami. Działanie zaczęto wkrótce pojmować prawie wyłącznie w kategoriach wytwarzania i fabrykacji i nadal tak się je rozumie, z tym że wytwarzanie, z racji jego światowości i cechującej je nieodłącznie nieistotności dla życia, uznano teraz za nic innego jak tylko inną formę wykonywania pracy, za funkcję procesu życiowego, bardziej skomplikowaną, ale nie bardziej tajemniczą [tamże, 347].

Jest charakterystyczne, że Arendt opisuje współczesny upadek w kategoriach utraty doświadczenia, która zawsze jest zarazem utratą świata. Mówi o tym zresztą wprost, zwracając uwagę na istnienie zależności między obecną gloryfikacją życia oraz odtwarzającej je pracy a dziedzictwem epoki nowożytnej, która w wielu istotnych kwestiach nigdy nie zdołała uwolnić się od wpływu bezświatowej religii:

Epoka nowożytna w dalszym ciągu funkcjonowała w oparciu o założenie, że życie, a nie świat, jest najwyższym dobrem człowieka; w swoich najśmielszych i najgruntowniejszych krytykach tradycyjnych pojęć i przekonań nawet nie pomyślała o tym, by rzucić wyzwanie zasadniczemu odwróceniu, które chrześcijaństwo wniosło do umierającego świata starożytnego [tamże, 344].

Choć jednak wyniesieniem (nieśmiertelnego) jednostkowego życia ludzkiego ponad (zniszczalny) świat chrześcijaństwo niewątpliwie przyczyniło się do uczynienia życia dobrem najwyższym w społeczeństwie nowożytnym, to nigdy, jak twierdzi Arendt, nie zamierzało gloryfikować pracy [tamże, 342-343]. Z drugiej jednak strony, nowożytne uznanie służącej odtwarzaniu życia pracy za najwyższą ludzką czynność nie byłoby jej zdaniem możliwe, gdyby wcześniej nie doszło do utożsamienia aktywności właściwych sferze politycznej z wytwarzaniem. Dokonało się ono w filozofii, która wyniosła na szczyt hierarchii wszystkich ludzkich czynności kontemplację, i uznawszy za konieczne całkowite podporządkowanie sobie polityki, odmówiła tej sferze ludzkiej aktywności samoistnej wartości oraz radykalnie przekształciła sposób jej pojmowania:

W /.../ przekształcaniu idei w normy pomaga Platonowi przykład z życia praktycznego: jak się bowiem wydaje, wszystkimi rodzajami sztuki i rzemiosła również kierują pewne «idee» — to jest «postacie» i «kształty» rzeczy — ujrzone wewnętrznym okiem

rzemieślnika, który następnie przez naśladownictwo odtwarza je w rzeczywistości. Analogia ta pozwala Platonowi rozumieć transcendentny charakter idei na podobieństwo transcendentnego istnienia wzorca, który regulując proces wytwórczy, sam jest poza owym procesem i dlatego może ostatecznie stać się miarą jego sukcesu lub niepowodzenia. Idee nabierają tu charakteru niezachwianych, «absolutnych» norm politycznego i moralnego zachowania oraz osądu — tak właśnie jak idea «łóżka w ogóle» normuje wykonanie i ocenę wykonania wszelkich konkretnych łóżek. Nie ma bowiem zbyt wielkiej różnicy między wykorzystaniem idei jako wzorców, a użyciem ich, w nieco mniej subtelny sposób, jako mierników naszego zachowania [Arendt 1994, 135-136].

Ten model pojmowania polityki zyskuje powszechne uznanie dopiero dzięki politycznemu tryumfowi chrześcijaństwa. Tryumf ten przypieczętowany jest los działania, ludzkiej aktywności, którą niegdyś uważano za najwyższą i dzięki której, jak twierdzi Arendt, doświadczenie świata mogło być dużo bogatsze i szlachetniejsze od naszego.

Jeśli zatem dzisiaj człowiek jest przede wszystkim *animal laborans*, jeśli ponad wszystko inne przedkłada swe biologiczne istnienie i uznaje aktywność służącą jego zachowaniu i odtwarzaniu za najbardziej ludzką, to przyczyn takiego stanu rzeczy nie należy poszukiwać wyłącznie w epoce nowożytnej. Odziedzyczyła ona bowiem przekonanie, że żadna ludzka aktywność nie może posiadać samoistnej wartości, że jej wartość, znaczenie oraz sens muszą pochodzić z zewnątrz, że musi być ukierunkowana na zewnętrzny wobec niej cel. Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by za taki cel uznać czysto biologiczne istnienie. Można też wymienić przynajmniej kilka czynników, które przyczyniły się do tego, iż właśnie w czasach nowożytnych takie uznanie stało się faktem. Istotne pod tym względem były, z jednej strony, erozja wiary w jakikolwiek cel transcendentny, z drugiej zaś — przetrwanie w stanie nienaruszonym przeświadczenia, że najważniejsze dla człowieka cele muszą cechować się powszechnością: odnosić się tak samo do wszystkich i uwzględniać wspólne wszystkim ludziom cechy. A cóż innego z czysto ziemskich rzeczy może być bardziej jednakowe u wszystkich aniżeli życie? Jakież to pragnienie może bardziej upodabniać i jednoczyć wszystkich ludzi aniżeli pragnienie przetrwania? Owszem, umożliwiającą jego zaspokojenie praca upodabnia nas do zwierząt. Ale jaka inna ludzka aktywność mogłaby nadawać naszemu istnieniu

sens. Z pewnością nie wytwarzanie, które, jak widzieliśmy, samo w sobie żadnego sensu nie ma. Być może zatem działanie? Ale właśnie działanie zostało wskutek tryumfu wieczności nad nieśmiertelnością całkowicie usunięte w cień. Filozoficzno-religijne wyniesienie kontemplacji dokonało się kosztem odmówienia samoistnego znaczenia i wartości działaniu; kosztem dewaluacji sfery politycznej, jedynej sfery, w jakiej działanie mogło się pojawiać, i uczynienia jej domeną wytwarzania, w wyniku czego „słowo *politikon* przestało oznaczać wyjątkowy, wybitny sposób życia, bycia razem, w którym prawdziwie ludzkie zdolności człowieka, jako różne od jego jedynie zwierzęcych cech, mogły się pokazywać i potwierdzać” [Arendt 2002, 295].

V

Aby zrozumieć czym było działanie, musimy cofnąć się do czasów rozkwitu *polis*, kiedy to filozofowie jeszcze nie zdążyli odkryć, że sfera polityczna nie jest miejscem, w którym mogą się ujawnić najwyższe zdolności człowieka [Arendt 2000, 22]. Dla ówczesnych Greków, przeciwnie, to właśnie w tej sferze, i tylko w niej, człowiek mógł pokazywać i potwierdzać, kim naprawdę jest. Dziedzina polityczna została przezeń stworzona, wydzielona z natury po to, by mógł w niej w pełni urzeczywistniać działanie — tę aktywność, która pozwalała mu ujawniać i rozwijać swe specyficznie ludzkie cechy i zdolności. Pracę oraz wytwarzanie pojmowano jako przedpolityczne konieczności, niezbędne rzecz jasna dla zaistnienia sfery polityki, lecz, chociażby z racji tego, że były koniecznościami, ze sfery tej całkowicie wykluczone:

Aby świat był tym, czym zawsze miał być, to znaczy domem ludzi żyjących na ziemi, świat ludzkich artefaktów musi być miejscem odpowiednim dla działania i mowy, czynności nie tylko zupełnie bezużytecznych, jeśli chodzi o życiowe konieczności, ale też o naturze zupełnie odmiennej od wielorakich czynności fabrykacji, przez które wytwarzany jest sam świat i wszystkie rzeczy w świecie. Nie musimy tu wybierać między Platonem i Protagorasem ani decydować, czy człowiek, czy bóg winien być miarą wszystkich rzeczy; pewne jest, że miarą tą nie mogą być ani popędy konieczności życia biologicznego i pracy, ani utylitarystyczny instrumentalizm fabrykacji i użytku [tamże, 191-192].

Działanie oraz mowa odsłaniają przed nami inny świat aniżeli praca i wytwarzanie. Ale też stwierdzenie, że w świecie polityki ani popędy konieczności życia biologicznego i pracy, ani utylitarystyczny instrumentalizm fabrykacji i użytku nie mogą być miarą, wskazuje na charakter ludzi, którzy w tym świecie działają. Dla Greków było jasne, że uczestnictwo w życiu politycznym wymagało nie tylko uprzedniego zaspokojenia konieczności życiowych, lecz również wykazania się odpowiednią motywacją oraz cechami charakteru. Wiemy już, że nie mogą to być te cechy, które są najbardziej pożądane bądź to punktu widzenia zachowywania i odtwarzania życia, bądź też fabrykacji i użyteczności. Działanie cechuje bowiem „ulotność, nieograniczoność i niepewność wyniku”. Owa nieprzewidywalność wyniku jest z kolei ściśle związana z „ujawniającym charakterem działania i mowy, w których człowiek odsłania własne ja, nie znając siebie, nie mogąc wiedzieć z góry, kogo ujawnia” [tamże, 211]. Ujawniane w działaniu i mowie własne ja jest zawsze czymś unikalnie odmiennym, i właśnie dzięki tej unikalnej odmienności — specyficznemu ludzkim:

Działanie byłoby zbędnym luksusem, kapryśnym zakłóceniem powszechnych prawideł zachowania, gdyby ludzie byli dającymi się w nieskończoność powielać kopiami tego samego wzorca, a ich natura czy istota byłaby taka sama i równie przewidywalna jak natura czy istota jakiegokolwiek innej rzeczy. Wielość jest warunkiem ludzkiego działania, ponieważ wszyscy jesteśmy tacy sami, to znaczy jesteśmy ludźmi, w taki sposób, że nikt nigdy nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył, żyje lub żył będzie [tamże, 12].

Aby mogły pojawić się działanie oraz mowa, wcześniej musi istnieć wielość i różnorodność, a dokładniej — *ludzka* wielość, która istnieje dzięki temu, że każda ludzka istota różni się od każdej innej ludzkiej istoty. Z drugiej strony, istota ludzka nie posiada żadnych innych środków, by móc wyrazić samą siebie w swej specyficznym ludzkiej unikalnej odmienności: „Gdyby ludzie nie byli różni /.../ nie potrzebowaliby ani mowy, ani działania dla wyrażenia siebie w sposób zrozumiały dla innych. Znaki i dźwięki wystarczyłyby do zakomunikowania bezpośrednich, identycznych potrzeb i wymagań” [tamże, 194].

Tym, co motywuje nas do podjęcia czynności działania i mowy nie jest ani zmuszająca nas do pracy konieczność, ani też skłaniająca do wytwarzania użyteczność. Zasadniczy impuls pochodzi skądinąd — „z nowego początku, który pojawił się na świecie wraz z naszymi narodzinami i na który odpowiadamy, zapoczątkowując coś nowego z naszej własnej inicjatywy” [tamże, 195]. Ale rozpoczęcie, przedsięwzięcie czegoś nowego bezpośrednio wynika z niepowtarzalności każdej ludzkiej istoty, która przychodząc na świat za każdym razem wnosi weń coś zupełnie unikalnego [tamże, 196].

Łącząc zdolność do działania ze zdolnością do rozpoczęcia, Arendt ukazuje ścisły związek działania z wolnością, którą określa wprost jako rację bytu polityki [Arendt 1994, 175 i nn.]. Przeciwstawia się tym samym nowożytnemu rozumieniu wolności, które jej zdaniem najlepiej podsumowuje liberalne *credo* „im mniej polityki, tym więcej wolności” [tamże, 182]. Twierdzi, że polityka istnieje dla praktykowania wolności, że wolność praktykujemy przede wszystkim w politycznym w swej istocie działaniu, oraz że jako kategoria polityczna *nie jest* ona fenomenem woli [tamże]. Wolne działanie, choć potrzebuje intelektu oraz woli, to nie podlega ich przewodnictwu i dyktatowi. Aby bowiem było *wolne*, musi przekraczać determinujące je motywy oraz cel. Usiłując pokazać na czym polega owo przekraczanie, Arendt powołuje się na Machiavellofskie pojęcie *virtù*, „czyli kunsztu, z jakim człowiek odpowiada na okoliczności, wobec których stawia go świat w przebraniu losu (*fortuna*)”, doskonale, jej zdaniem, obrazujące fenomen wolności ujawniający się w działaniu:

Sens tego pojęcia najtrafniej oddaje słowo «wirtuozeria», czyli doskonałość, przypisywana sztukom performatywnym, a więc tym, które — w odróżnieniu od sztuk tworzących gotowe dzieła — wymagają publicznego wykonania. Spełnienie jest tutaj zawarte w samym wykonaniu, nie zaś w ukończonym produkcie — ten bowiem trwa nadal mimo ustania czynności, która dała mu życie, i staje się od tej czynności niezależny. «Wirtuozeria» machiavellofskiej *virtù* przypomina w pewien sposób fakt (o którym Machiavelli zapewne nie wiedział), że Grecy dla odróżnienia aktywności politycznej od innych czynności używali zawsze metafor w rodzaju gry na flecie, tańca, uzdrawiania i żeglowania, czyli czerpali analogię z takich kunsztów, w których wirtuozeria — a więc mistrzostwo wykonania — ma znaczenie decydujące [tamże, 186-187].

Działanie jest więc aktywnością ściśle polityczną w tym sensie, że może się dokonywać wyłącznie w sferze publicznej, sferze „wielości spojrzeń”. Ale twórcy *polis* szli dalej. Uważali bowiem, że polityka istnieje przede wszystkim *po to*, by umożliwiać działanie. Zadaniem prawodawców było, według nich, stworzenie i zabezpieczenie przestrzeni działania, przestrzeni swobodnej interakcji działających aktorów oraz obserwujących ich i oceniających widzów:

Grecka *polis* była w swoim czasie takim akurat «ustrojem», który udostępniał obywatelom przestrzeń prezentacji, gdzie mogli działać; stwarzała coś na kształt teatru, w którym wolność mogła znaleźć swój zewnętrzny wyraz [tamże, 187-188].

Wszelkie sztuki performatywne — także sztuka polityczna — wymagają publicznego wykonania, ponieważ ich spełnienie (ich znaczenie i sens) jest zawsze zawarte wyłącznie w samym wykonaniu. Nawet jeśli rezultatem wykonania jest jakiś trwalszy odeń produkt, to i tak z konieczności „staje się od tej czynności niezależny” — nie jest w stanie oddać właściwego wykonaniu (działaniu) sensu. Z faktu, iż spełnienie działania jest zawarte w samym jego wykonaniu wynika, że ta specyficznie ludzka aktywność jest niesłychanie ulotna i krucha. Zdaniem Arendt, greckim *przedfilzoficznym* środkiem zaradczym na tę kruchość było założenie *polis*:

Życie ludzi razem z innymi w formie *polis* wydawało się zapewniać niezniszczalność najbardziej ulotnym ludzkim czynnościom, działaniu i mowie, oraz najmniej namacalnym i najbardziej efemerycznym «wytworom» człowieka: czynom oraz historiom, które są ich rezultatami. Organizacja *polis*, której obszar fizycznie chroniły mury wokół miasta i której oblicze zabezpieczały prawa — po to, żeby następne pokolenia zachowały swoją rozpoznawalną tożsamość — jest swego rodzaju zorganizowaną pamięcią. Zapewnia śmiertelnemu aktorowi, że jego przemijająca egzystencja i przelotna wielkość nigdy nie utracą realności, płynącej z bycia widzianym i słyszonym, z pojawiania się przed publicznością, którą stanowią jego towarzysze — poza *polis* mogliby oni towarzyszyć jedynie krótkiemu trwaniu samego występu, a zatem potrzebowaliby Homera lub «innych, parających się tym rzemiosłem», aby pokazać się ludziom, których przy tym nie było [Arendt 2000, 216-217].

Polis zapewniało przestrzeń i warunki dla dokonywania czynów nadzwyczajnych, godnych podziwu, wielkich: „Przypuszczano, że *polis* stworzy więcej okazji do zdobycia

«nieśmiertelnej sławy», czyli zwiększy szanse wyróżnienia się, pokazania czynem i słowem, kim się jest w swojej niepowtarzalnej odmienności” [tamże, 216]. Grecy pragnęli zaradzić kruchości działania oraz mowy, ocalić ich „wytwory” od zapomnienia, ponieważ byli głęboko przekonani, że to, co w nich się ujawnia i potwierdza w pełni *zasługuje* na pamięć i utrwalenie. Ale też kruchość działania i mowy wynika właśnie stąd, że wyraża się w nich niepowtarzalna odmiennosc i nadzwyczajność.

Stwierdzając, że niepowtarzalność jest immanentną cechą działania, Arendt uzasadnia przytoczoną wcześniej tezę, że jego spełnienie zawiera się w nim samym oraz że z tego powodu zawsze przekracza ono motywy oraz cele działającego:

Pobudki i cele, bez względu na to, jak byłyby czyste lub wzniosłe, nigdy nie są niepowtarzalne; tak jak jakości psychiczne, są one typowe, charakterystyczne dla różnych typów osób. Zatem wielkość lub szczególne znaczenie każdego czynu może tkwić tylko w nim samym, nigdy zaś w jego motywacji lub związanym z nim osiągnięciu [tamże, 225].

Jeśli jednak działania nie możemy oceniać ze względu na jego pobudki i cele, jeśli do czynów działającego nie możemy przykładać żadnej ujednocionej miary, to wydaje się oczywiste, iż standardy moralne nie stosują się do działania. Arendt podkreśla, że Tukidydes (lub Perykles) mówił o potrzebie zapewnienia wiecznotrwałej pamięci *dobrym i złym* czynom oraz że wypowiadając te słowa, „doskonale wiedział, iż łamie przyjęte standardy codziennego zachowania” [tamże]. A ponieważ standardy moralne dotyczą właśnie codziennego zachowania, ponieważ uwzględniają przede wszystkim powtarzalne ze swej natury, typowe intencje, cele i konsekwencje czynów, ocena działania wedle moralnej miary z konieczności pomija lub zafałszowuje jego treść i sens.

To, co powtarzalne, codzienne, zwykłe jest raczej *negatywną* miarą czy też punktem odniesienia dla tego, co odmienne, niepowtarzalne. Z kolei dla niepowtarzalnej wielkości — zasługującej, zdaniem Greków, na upamiętnienie — takim punktem odniesienia może być jedynie inna niepowtarzalna wielkość. Zresztą ludzka indywidualność w ogóle nie byłaby w stanie się ujawnić, gdyby nie mogło dojść do jej porównania czy też konfrontacji z inną indywidualnością. Ta konieczność konfrontacji

tłumaczy, zdaniem Arendt, dlaczego *polis* wchłonęła w siebie ducha agonistycznej rywalizacji, którego znajomość ówcześni Grecy zawdzięczali przede wszystkim Homerowi i który „bez wątpienia pomaga nam wytłumaczyć /.../ fakt, że w obrębie paru stuleci złotego wieku Grecji odnajdujemy większą i bardziej znaczącą koncentrację geniuszu w każdej dziedzinie intelektualnej anizeli kiedykolwiek indziej w dziejach” [Arendt 2005, 165].

Arendt podkreśla, że dla obywateli *polis* rywalizacja nie polegała jedynie na usiłowaniu wykazania, że jest się najlepszym. Chodziło w niej bowiem o coś, co nadawało sens i znaczenie życiu *każdego* z jej uczestników-widzów: „Za model takiej rywalizacji nadal uznawano walkę Hektora z Achillesem, która, niezależnie od tego, kto wygra lub zostanie pokonany, daje każdemu z nich sposobność do pokazania się takim, jaki rzeczywiście jest /.../. Całkiem podobnie rzecz się ma z wojną Greków z Trojanami, która po raz pierwszy daje obu stronom sposobność, by się naprawdę pokazać” [tamże, 166].

O ile wydaje się oczywiste, że jedna ze współzawodniczących stron musi zostać pokonana, o tyle nie jest jasne — a przynajmniej nie u Homera — jak należy rozumieć i oceniać jej porażkę. Być może Achilles byłby skłonny traktować swoje zwycięstwo nad Hektorem jako bezsprzeczny dowód własnej wyższości, w pewien sposób unieważniający wielkość jego przeciwnika i ośmieszający jego aspiracje do doskonałości. I być może sam Hektor, tuż przed śmiercią, skłonny byłby przyznać mu rację. Być może. Ale czy tak rozumie tę sytuację Homer? Czy tak rozumieją ją obserwujący ludzkie zmagania, i na swój sposób w nich uczestniczący, bogowie?

Wojna odzwierciedla również kłótnię bogów, która nie tylko nadaje pełne znaczenie bitwie toczącej się na ziemi, lecz także wyraźnie pokazuje, że w obu stronach jest element boskości, nawet jeśli jedna z nich jest skazana na zaturę. Wojna przeciwko Troi ma dwie strony, i Homer patrzy na nią tak samo oczami Trojan jak oczami Greków. Ten Homerycki sposób pokazywania, że wszystkie rzeczy, które mają dwie strony, mogą się prawdziwie ujawnić jedynie w walce, kryje się również za stwierdzeniem Heraklita, że wojna jest «ojcem wszystkich rzeczy» /.../ [tamże].

W rywalizacji o to, by być najlepszym — wtedy, gdy natrafiając na opór czegoś lub kogoś człowiek zostaje zmuszony do tego, by wykazać i potwierdzić własną indywidualność — ujawnia się prawda o ludzkiej różnorodności. Przy czym od chwili, gdy każdy z uczestników rywalizacji ujawni już swą wyjątkowość (wielkość), to, który z nich odniesie zwycięstwo, staje się względnie nieistotne. Wielkość Hektora nie przestała być wielkością, mimo iż został on pokonany i zabity przez Achillesa. Homer opisuje je jako wielkości w takim samym stopniu zasługujące na upamiętnienie. Lecz to oznacza, że ludzka wielkość czy też doskonałość nie posiada żadnej skrywanej się za jej pojawianiem się i dającej się jednoznacznie ustalić istoty, i że z tego względu nie jesteśmy w stanie udzielić odpowiedzi na Sokratejskie pytanie „czym jest doskonałość?”. Nie ma takiej odpowiedzi, ponieważ nie istnieje nic, co odpowiadałoby jej w rzeczywistości. Ludzka doskonałość zawsze bowiem spełnia się w akcie pojawiania, zaś każdorazowe jej pojawienie się ukazuje „jedynie” kolejny i zawsze niepowtarzalny aspekt doskonałości.

Arendt zauważa, że po przeniesieniu rywalizacji w obręb murów *polis* doszło do rozdzielenia dwóch dotychczas niemal nieodróżnialnych elementów — wielkich czynów oraz wielkich słów [tamże, 166-167]. W wyodrębnionym już współzawodnictwie oratorskim wielość mówców, oraz wielość ich słuchaczy, umożliwiała ukazanie *wielostronności* omawianych problemów, które „były wydobywane na światło dzienne i tam niejako zmuszane do ujawnienia wszystkich swoich aspektów. Jedynie w takiej wielostronności jeden i ten sam problem może się ukazać w swej pełnej rzeczywistości, należy bowiem pamiętać, że każdy temat ma tyle aspektów i może ukazać się z tylu perspektyw, ilu jest ludzi chcących go przedyskutować” [tamże]. Wchodząc w posiadanie owej zdolności, Grecy byli w stanie ujrzeć te sprawy „w pełnej rzeczywistości”, „nauczyli się przyjmować wiele możliwych perspektyw dostarczanych przez rzeczywisty świat” [tamże]. Umiejętność spoglądania na daną rzecz z różnych punktów widzenia jest umiejętnością specyficzną ludzką, która pozwala nam wyjść poza optykę daną nam przez naturę [tamże, 168]. Ale tych punktów widzenia dostarcza nam sama rzeczywistość, przez to, że każdemu z nas *jawi się* inaczej. Im więcej zatem różnych perspektyw zdołamy „osiąść”, tym bogatsza,

pełniejsza będzie nasza rzeczywistość. Ale skoro rzeczywisty świat, przez to, że jawi się w różny sposób różnym osobom, dostarcza nam wielu różnych perspektyw, to raczej nie należy sądzić, że za tym, co się jawi, skrywa się jeszcze coś, co nie byłoby zjawiskiem (a nawet gdyby się skrywało, to i tak nie jesteśmy w stanie niczego się o tym czymś dowiedzieć).

Uzyskanie wglądu w czysto zjawiskową rzeczywistość — rzeczywistość różnorodności wielostronnych rzeczy —, utrzymanie się w niej, a nawet jej afirmowanie nie jest ani bezpośrednio oczywiste, ani łatwe do osiągnięcia. Najlepiej świadczy o tym fakt, że coś takiego zdarzało się do tej pory jedynie w wyróżnionych momentach czy też epokach naszych dziejów. Zdaniem Arendt, wzorcowe niejako doświadczenie takiego świata znalazło odzwierciedlenie w postawie przedfilozoficznych Greków. Są oni dla niej przykładem takich ludzkich możliwości oraz takiego sposobu istnienia oraz widzenia rzeczywistości (nierozzerwalnie splecionych), które zawsze jeszcze mogą się objawić, choć wyłącznie we właściwej dla danego miejsca i czasu formie. Ich recepta na miłość do świata (*amor mundi*) do dziś nie straciła nic ze swej aktualności. Troska o świat wymaga podjęcia przez człowieka troski o *polis* (o przestrzeń między równymi w swej różnorodności istotami ludzkimi, w której możliwe staje się to, co napętnia życie blaskiem — ludzka aktywność działania i mowy), która z kolei umożliwia mu zatroszczenie się o samego siebie, osiągnięcie specyficznie ludzkiego sposobu istnienia. Jest on ściśle związany z określonym doświadczeniem świata — samych siebie, innych ludzi oraz otaczającej nas rzeczywistości. Wyraża się w nim afirmujące potwierdzenie wielości i różnorodności istot ludzkich oraz wszystkich rzeczy, wgląd w rzeczywistość, w której wszystko, co jest, jest w swym istnieniu niepowtarzalne. Wielość i różnorodność są tym, czego bezpośrednio doświadczamy, co się nam jawi i co moglibyśmy nazwać powierzchnią, gdybyśmy posiadali wiedzę o ukrytej pod nią głębi. Ale ktoś, kto jest w stanie afirmować powierzchnię, podziwiać to, co się wciąż na nowo i za każdym razem w innej postaci pojawia, nie odczuwa potrzeby znalezienia takiej głębi. Nie szuka jej ani pod powierzchnią zjawisk, ani, tym bardziej, w innym świecie. I to pomimo tego, że ma świadomość, iż nie byłoby wielości i różnorodności gdyby wszystkie rzeczy nie były kruche i ulotne, zmienne i śmiertelne.

Prawda o tym, jaki ten świat jest, nie skłania go do stwierdzenia, że taki być nie powinien, do wyrażenia choćby nadziei, że jest lub przynajmniej może być inny. Bowiem w świecie, na który spogląda z estetycznego punktu widzenia, wszystko to, co jest, jest dokładnie tym, co być powinno.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt [1993] — H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Arendt [1994] — H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994.
- Arendt [2000] — H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt [2002] — H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, „Social Research”, Vol. 69, No. 2 (Summer 2002).
- Arendt [2005] — H. Arendt, *Introduction into Politics, Introduction into Politics [w:] The Promise of Politics*, ed. by J. Kohn, New York 2005..