

Michał Podniesiński

Hanny Arendt koncepcja zła radykałnego jako szkic do teorii zapośredniczenia

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia 17/2,
81-94

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ANNALS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XVII, 2

SECTIO K

2010

Wydział Studiów Politycznych i Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego

MICHAŁ PODNIEŚIŃSKI

*Hanny Arendt koncepcja zła radykalnego
jako szkic do teorii zapośredniczenia*

Hannah Arendt's Conception of Radical Evil as a Sketch of Theory of Mediation

ABSTRAKT

Celem artykułu jest próba podania katalogu zmian, jakie musiały zajść w kulturze europejskiej, by całkowicie przemienić ludzkie etyczne nastawienie do świata, a w szczególności drugiego człowieka, by mógł on dokonać tego, czego dokonał w nazistowskich obozach zagłady. Posiłkując się twórczością Hanny Arendt i Józefa Tischnera, staram się wypunktować pewne przesunięcia w rozumieniu natury ludzkiej, istoty działania, czy ogólniej postawy ludzkiej wobec świata. Uzyskany w ten sposób katalog, jak i wzajemne oddziaływanie na siebie wskazanych aspektów nazywam zapośredniczeniem, czyli tym, co nie pozwala człowiekowi poznawać rzeczywistości taką, jaka ona jest.

Słowa kluczowe: teoria zapośredniczenia, ludzka natura, totalna struktura władzy

„W imię wartości najwyższych poświęć wartości najbliższe.”

J. Tischner

WSTĘP

Chcielibyśmy w tej pracy poświęcić trochę uwagi strukturze władzy totalnej oraz naszkicować pomysł na analizowanie stosunków społecznych poprzez miejsce, jakie zajmuje pojedynczy człowiek w tej strukturze.

Totalna struktura władzy zaistniała w dwudziestym wieku może być analizowana na wiele sposobów. Można wyróżnić przynajmniej trzy ogólne perspektywy:

1) Możemy analizować totalitaryzm, szczególnie w jego obozowym wcieleniu, jako przypadek zaburzenia indywidualnych władz sądenia czy problemów psychicznych. Podchodząc zatem do zagadnienia bardziej elementarnie niż Arendt¹.

2) Możemy uznać ten proces jako tak skrajny stopień zapośredniczenia jednostki w strukturze, który nie tylko zagroził, ale wręcz unicestwił najbardziej jej właściwy sposób egzystencji (jest to ten aspekt, którym zajmujemy się w tej pracy).

3) Możemy wreszcie analizować totalitaryzm w powiązaniu z materialnymi przejawami kultury: nie tylko technologiami śmierci, ale także systemami kontroli, przepływu informacji, systemami instytucjonalnymi.

W tej pracy interesuje nas jedynie aspekt epistemologicznego zapośredniczenia, jakiemu musi ulec człowiek, by posunąć się do czynów w normalnych warunkach karygodnych i zbrodniczych, których jednak z uwagi na wskazane zapośredniczenie za takie nie uważa. W tym sensie nasza skromna praca jest jedynie krótką egzegezą słów Józefa Tischnera, który analizując zjawisko Kołomy, tak właśnie je „zdefiniował”. Słowa te wydają nam się na tyle bliskie prawdy, by poświęcić im trochę uwagi, nie na tyle jednak, by przy nich pozostawać.

Totalitaryzm jako zjawisko widoczny, jak w soczewce, w traumie obozów koncentracyjnych stał się historyczną i filozoficzną dominantą epoki współczesnej², ujawniając zarówno problem struktury władzy politycznej, jak i epistemologicznego zapośredniczenia. Te dwa pozornie niezwiązane zjawiska wydają się jednak połączone

¹ Arendt syntetycznie ujmując katastrofę totalitarną ujmuje ją jako proces przebiegający w 3 fazach: 1) Unicestwienie jednostki jako podmiotu prawnego, 2) unicestwienie jednostki jako osoby moralnej, aż po: 3) unicestwienie jej indywidualności. „Po unicestwieniu istoty moralnej i osobowości prawnej prawie zawsze udaje się zniszczyć indywidualność” (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t.II, przeł. M. Szawiel i D.Gringer, Warszawa 2008, s.222). Wcześniej niezwykle przenikliwie Arendt pisze: „Rzeczywistość uległa odwróceniu: obozy zamieniono w *place musztry*, na których ludzi najzupełniej normalnych szkolono na członków SS w pełnym znaczeniu.” (*ibidem*, s.221).

² W tym kontekście wydaje się na miejscu dookreślić co rozumiem przez przymiotnik totalny i w konsekwencji, co rozumiemy przez totalną strukturę, czy totalną władzę. Totalność rozumiemy tutaj za Arendt jako przekonanie, że „wszystko można” (*ibidem*, t. II, Roz. *Totalna władza*). Brak ograniczenia ma przynajmniej dwa aspekty, o tyle ważne, że natychmiast przybliżają one do siebie horyzont epistemologiczno-moralny i polityczny. Brak granic to więc zarówno niemożność odwołania się do innego systemu wiedzy konkurencyjnego wobec ideologii, jak i bezgraniczność ingerencji władzy politycznej (zarówno rządu – pewne regulacje, jak i aparatu przemocy – konkretne działania). Ideologia nie ma granic, ponieważ wchłania każdy aspekt życia, w tym sensie, że dokładnie projektuje najbliższe ludzkie zachowania (od dzieciństwa, szkoły, organizacji młodzieżowych, aż po małżeństwo czy przekonania metafizyczne). Aspekt ingerencji nie wymaga chyba wyjaśnienia. Należy jednak przyjrzeć się pewnej strukturze epistemologicznej, która warunkuje totalność. Totalność bowiem od początku była absolutną wolnością, a więc dowolnością. Już u Hegla stanie się panem, było jednoznaczne z uświadomieniem sobie siebie w swej istocie, wyjściem ze swojej partykularności i swojej historyczności, ku temu, co najbardziej ogólne i powszechne było możliwe jedynie poprzez śmierć. Tym bowiem co powszechne była jedynie śmierć; tylko świadomość śmierci umożliwia wolność. Wolność absolutna od początku została pojęciowo związana ze śmiercią? Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, przeł. i obj. opatrzył A. Landman, Warszawa 1965, s. 210-220. Podobnie interpretował ten aspekt Kojève: „antropologiczna filozofia Hegla jest w ostatecznym rezultacie filozofią śmierci (albo: co jest tym samym ateizmem)”. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 557. Totalność = absolutna wolność.

siecią skomplikowanych relacji, z których kilka przynajmniej chcielibyśmy wydobyć. Cały czas pozostając w obrębie wojennej refleksji Tischnera, a także Hanny Arendt, którzy w swoich dziełach wyciągnęli pewne ciekawe wnioski w odniesieniu do zajmującej nas kwestii.

POLIS A PAŃSTWO TOTALNE

Strukturę na ogół definiuje się jako zbiór elementów połączonych wzajemnymi różnorodnymi relacjami, charakteryzujący się trwałością tych relacji względem elementów, co umożliwia strukturze trwanie niezależnie od zmieniających się elementów, zarówno w aspekcie budowy, jak i spełnianych funkcji. Taką strukturą mogłoby być na przykład państwo, lecz państwo w jego klasycznym rozumieniu w pełni zależy, przynajmniej, od niektórych swoich elementów, tym zaś co konstatujemy jako owe zjawisko tak oryginalne, iż warto je analizować, jest przypadek całkowitej niezależności struktury od elementów – zarówno ich woli, jak i egzystencji. Hegel jako pierwszy konstruuje model państwa totalnego:

I właśnie dlatego Państwo Panów, które uznaje jakiegoś człowieka, tylko ze względu na to, że ten człowiek naraża swoje życie dla Państwa w wojnie o prestiż, uznaje ten element czysto ogólny w człowieku, w obywatelu: obywatel tego państwa jest jakimś – jakimkolwiek bądź – obywatelem; jako anonimowy wojownik, nie jest to Pan taki a taki³.

Hannah Arendt zauważa na przykład niewystarczalność badania systemu nazistowskiego w kategoriach hierarchii władzy i rodzajów relacji pomiędzy różnorodnymi komórkami i instytucjami⁴. Wniosek, do jakiego dochodzi⁵, jest dokładnie taki jak u Hegla:

Totalitaryzm nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie są zbędni. Totalną władzę można osiągnąć i zabezpieczyć jedynie w świecie odruchów warunkowych, marionetek bez najmniejszego śladu spontaniczności⁶.

Nasze rozważania przybiorą więc postać próby odpowiedzi na pytanie: jak możliwe jest działanie podmiotowe bez podmiotu? Co musi się stać, jakie warunki muszą

³ A. Kojève, *op. cit.*, s.206.

⁴ „Tym co uderza obserwatora totalitarnego państwa, na pewno nie jest jego monolityczna struktura. [...] Wielu z nich [poważnych badaczy- *przyp. M.P.*] podkreśla szczególną *bezkształtność* totalitarnego rządu” (H. Arendt, *op. cit.*, s. 144).

⁵ Arendt zauważa, że hierarchia jako taka choć ważna w analizie stoi na drodze urzeczywistnienia systemu totalitarnego, którego jedną z dystynktywnych cech jest niezwykła dynamika zdepersonalizowanej woli. Arendt podsumowuje: „Mówiąc wprost, ruch wewnątrz aparatu totalitarnego panowania, czerpie mobilność z faktu, że przywództwo stale przesuwa centrum władzy” (*ibidem*, s.150).

⁶ *Ibidem*, s.224.

zaistnieć, by mogło dojść do tego, by *podmiot był podejmowany przez decyzję*? Rzecz jasna tego typu rozważania zakładają specyfikę świata ludzkiego. Na mocy tego założenia człowiek jako jedyny z gatunków zakłada *inkubator wolności* – państwo. Państwo jest więc z założenia przeciwstawne determinizmowi przyrody, w tym sensie, że ma panować w nim jedynie przyczyna celowa (rozumna), nigdy zaś przyczyna kauzalna, ta bowiem stanowi dla niego zawsze zagrożenie. Arystoteles utrwalił tę różnicę w rozróżnieniu na *dzoē* i *bios* najpierw w *Metafizyce*⁷, a następnie w *Polityce* (to Arendt odnowiła je w swojej refleksji, współcześnie zaś mocno inspiruje się nim np. Giorgio Agamben⁸). Dlatego właśnie Platon pisał, że zagrożeniem dla Państwa jest zarówno figura lekarza, jak i artysty, obaj oni bowiem chcieli ubezwłasnowolnić człowieka, oddając go w ręce bądź ciała, bądź namiętności⁹. Platon jako jeden z niewielu zrozumiał, że Państwo jest w istocie specyficznym *equilibrium*, zarówno wzajemnych relacji, jak i możliwości poznania¹⁰. Naruszenie równowagi na obu tych poziomach prowadziło zawsze do tyranii, bądź to osoby, bądź całości¹¹. Należy to dopowiedzieć z uwagi na jego wnioski dotyczące wpływu tyranii całości na genezę imperializmu. Perspektywę tę¹² na płaszczyźnie historycznej wykorzystała Arendt, analizując XIX-wieczny imperializm¹³.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, 1072b 28, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, 1278b, 31.

⁸ G. Agamben, *Homo Sacer*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 9-10.

⁹ Platon, *Państwo*, przeł. i kom. W. Witwicki, Kety 2003, kś. II-IV.

¹⁰ Dwa aspekty tego *equilibrium* to: państwo jest nieskończoną siecią relacji, co oznacza, że nadmiar sił u jednych członków zawsze będzie powiązany z brakiem u innych, dlatego modelem optymalnym z punktu widzenia inkubatora wolności jest państwo małe i homogeniczne „państwo dla świń” (*ibidem*, kś. II). Ale jest coś znacznie ważniejszego zdaniem Platona by przewyciężyć determinizm przyrody. Tym czymś jest *Logos*. Vegelein pisze wprost: „Substancja społeczna jest rozumiana jako dusza” (E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 139). „Bez zmiany terminologii, za sprawą subtelnej przejścia od poziomu metaforycznego do rzeczywistości, banie wzrostu dobrej polis okazuje się badaniem ludzkiego istnienia we wspólnocie, która znajduje się nie tylko po za polis, ale poza jakimkolwiek politycznym porządkiem w historii. Skok egzystencjalny w kierunku transcendentnego źródła porządku, jest u Platona rzeczywisty; a późniejsze wieki słusznie zauważyły w tym fragmencie zapowiedź *civitas Dei* św. Augustyna” (*ibidem*, s. 151). *Polityka* nie jest więc naturalna, choć nie jest także wbrew naturze, pozytywnym zaś warunkiem jest wprowadzenie logosu, a więc porządku metafizycznego, to znaczy obiektywnych kryteriów mierzących rzeczywistość.

¹¹ O ile ta pierwsza jest dla nas jasna (Zob. Leo Strauss, *O tyranii*, przeł. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009), o tyle ta druga także mocno podkreślana przez Platona zupełnie nam znikła z oczu. Mowa tutaj o tyranii konsumpcji, kiedy rozwiązania ustrojowe, którym muszą się podporządkować obywatele są dyktowane przez ich zachcianki i pożądania. W jednym z istotniejszych fragmentów Platon pisze: „A więc znowu trzeba miasto powiększyć. Bo tamto zdrowe już nie wystarcza – więc już je trzeba zapchać tłumem i ciżbą, która zawsze miasta wypełnia, a nigdy dla potrzeby – tacy na przykład łowcy wszelkiego rodzaju i udawacze; wielu z nich naśladuje kształty i barwy, a wielu ma z muzyką do czynienia, poeci oraz ich słudzy: rapsodowie, aktorzy, tancerze, chórzyscy, przedsiębiorcy teatralni, wykonawcy najróżniejszych sprzętów [...]. Będziemy potrzebowali większej liczby funkcjonariuszy” (*ibidem*, s. 67, 373B).

¹² *Ibidem*, 373E.

¹³ Zob. H. Arendt, *op. cit.*, s. 193-211. W jednym z najdosadniejszych fragmentów pisze: „Dla nich [burżuazji – *przyp. MP*] państwo było zawsze tylko dobrze zorganizowaną siłą policyjną” (s.205).

To co jednak fundamentalne dla zrozumienia tego podejścia do polityki to fakt, że *logos* jest zarówno warunkiem, jak i kresem wspólnoty politycznej¹⁴. Wprowadzenie sfery metafizycznej, a więc tej, która jest nośnikiem kryteriów i ocen zachodzących procesów (jest ich poznanie i możliwością ustosunkowania się do nich) jest warunkiem koniecznym do zaistnienia państwa, ale jest także drogą wyjścia z niego. Pod tym względem Platon znacznie przewyższał przenikliwością Arystotelesa. Dodajmy jednak, że historyczny przejaw tego myślenia mogliśmy odkryć dopiero w małych homogenicznych średniowiecznych wspólnotach.

Państwo nowożytne od Hobbesa zupełnie tego „nie zrozumiało”, fundując porządek polityczny na pożądanym, ukrytym pod retorycznym przykryciem języka prawnego¹⁵. Grzechem pierworodnym państwa nowożytnego stała się wiara w świat geometrycznie oddzielonych indywiduów, które w paradoksalny sposób mogą, nie tylko kierując się skrajnym egoizmem, utrzymywać państwo, ale jeszcze do tego nawzajem się nie krzywdzić. Dopiero państwa totalitarne pokazały miarę tego mirażu¹⁶. Zamiast urzeczywistnić to co boskie najpierw Hobbes, a za nim Hegel postanowili urzeczywistnić Boga.

¹⁴ W tej perspektywie za zabawne należy uznawać twierdzenia, iż za warunek wystarczający istnienia państwa można by uznać już zapewnienie bezpieczeństwa. Zob. P. Kimla, *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego*, WUJ Kraków 2009, s.96.

¹⁵ Zob. M. Podnieśński, *Dlaczego Anglosasi nie lubią Foucaulta?*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, 2010, nr 12. W przypadku koncepcji Johna Locke’a jest to trudniejsze do udowodnienia. Można wskazać tutaj dwa wywody:

(1) W koncepcji Locke’a „to prawo natury nie zawiera w sobie żadnych niezbywalnych praw z wyjątkiem prawa do wypełniania swoich obowiązków i bycia traktowanym jako człowiek (na przykład jako członek gatunku ludzkiego), tak długo (lecz tylko tak długo), jak długo wypełnia on swoje obowiązki” W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority – Rule*, „Illinois Studies In The Social Science”, 1942, vol. XXVI, no 2, s. 104. „Tam, gdzie tytuł rządu do podejmowania działań jest poza wszelką dyskusją, prawa indywidualne są jedynie tymi, które są łaskawie powierzane jednostce przez pozytywne prawo społeczeństwa” (*ibidem*). To właśnie takie ujęcie pozwala Locke’owi ujmować jednostki jako racjonalne podmioty *odnajdujące* normy uniwersalne samodzielnie, oddające własnemu zgromadzeniu (czy rządowi wyłonionemu przez zgromadzenie) absolutną władzę nad tymi, którzy owego prawa *nie znaleźli*. Rzecz w tym jednak, że w tym ujęciu jedynym kryterium odnalezienia lub nieodnalezienia przez osądzaną jednostkę owego prawa jest u z n a n i e owego zgromadzenia lub władzy. Locke napisze wprost, iż: „władza ma się opierać na opinii [...] i humorze ludu” J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, roz. XIX, par. 223, s. 301.

(2) Drugim zaś jest bardziej popularne ujęcie Leo Straussa, który podkreśla miarę przewartościowania całej filozofii politycznej, która zostaje przesunięta z transcendentalnego obowiązku sumienia, na naturalne prawo człowieka. Strauss pisze m.in., iż doprowadziło to do sytuacji, w której w ludzkim umyśle „było wrodzone prawo naturalne, podczas gdy nie można tam było znaleźć naturalnego obowiązku” (L. Strauss, *On Locke’s Doctrine of Natural Right*, „The Philosophical Review”, 1952, vol. 61, no 4, s. 478-482. Zob. także L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. P. Górski, Warszawa 1969). Sytuacja ta doprowadziła do „obrócenia do góry nogami” całej europejskiej kultury: zamiast chrześcijańskiego *caritas* – miłosierdzia i poświęcenia wymagającego wyrzeczenia się siebie dla innych (innego), nowożytni kontraktualiści zaoferowali postawę roszczeniowo-konsumpcyjną wymagającą siłowego podporządkowania sobie innych, zarówno w wymiarze politycznym, jak i etycznym.

¹⁶ Należy być może dodać, że jesteśmy dalecy od dostrzegania elementów totalności jedynie w państwach totalitarnych. Zob. G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.

Pod tym względem państwa nowożytne od początku ufundowane były nie na logosie, lecz na ideologii¹⁷, nie wierze w mądrość, miłość i zaufanie, lecz bezwzględne podtrzymywanie pewnej narracji polityczno-historycznej, która jednocześnie ma stawać się każdorazowo uzasadnieniem konkretnych posunięć rządu. Z jednej więc strony pożądanie i egoizm, z drugiej ideologia stały się teoretycznymi ramami normatywnymi nowożytnego państwa.

O ile jest to oczywiste w przypadku koncepcji Lewiatana, którą np. Jean Hampton wprost określa przejściem jedynie ze stanu chaosu do stanu niewolnictwa¹⁸, o tyle w przypadku koncepcji państwa absolutnego należy to wykazać. W tym sensie udaje się wydobyc być może pierwszą charakterystykę zapośredniczenia epistemologicznego, jest nią postawa *antymiłosierdzia*. Hobbesowskie samozachowanie zostaje dopiero w filozofii Hegla ubrane w procesualną retorykę eksterioryzacji – dostosowywania przedmiotu zgodnie z naszym pożądaniem. Hegel do namysłu antropologicznego wprowadza *Begierde*¹⁹. Po raz pierwszy postawa nieokiełznanego pożądania zostaje inkorporowana w całości do filozofii²⁰, z taką siłą ujawniając swoją totalność w dwóch aspektach: (1) *nonkognitywnym* – pożądanie w ujęciu Hegla staje się postawą przekształcania, w której moment rozpoznania zostaje w pełni podporządkowany momentowi przekształcania. Oraz zmieniony zostaje kierunek ludzkiej aktywności. Człowiek nie jest już wezwany do dostosowania się do innego w postawie miłości, lecz przeciwnie pozwala mu się wypowiedzieć i zastosować (2) *imperatyw podporządkowania i dostosowania*.

Jednym z najbardziej totalnych „ruchów”, jakich dokonał Hegel, stał się zupełny zanik specyficzności podejścia do drugiego człowieka. Jednym bowiem z najczęściej przeoczanych przez komentatorów aspektów, jest fakt, iż relacja *Begierde* jest różnicowana jedynie przez przedmiot swojego nakierowania. Ten zatem wskazany (3)

¹⁷ Mało kto w ogóle wie, że nawet samo słowo można po części przypisywać samemu Locke'owi. Już w XVII wieku John Sergeant nazywał filozofię Locke'a *ideizmem* (Zob. J. Sergeant, *Solid Philosophy Asserted*, London 1697; J. W. Yolton, *Locke's Unpublished Marginal Replies to John Sergeant*, „Journal of the History of Ideas” 1951, vol. 22, nr. 4, s. 528-559). Sam jednak termin powstał na skutek upowszechniania się sensualistycznego podejścia do filozofii w szkole Condillac'a, autorem jego jest M. Destutt de Tracy, który w ten sposób zatytułował swoje dzieło, *Eléments d'idéologie* (Zob. C.S. Henry, *Introduction to V. Cousin, Elements of Psychology*, Coke & Comp. Hartword 1834, s. x. Jest to istotne w kontekście badań nad rozwojem ideologii pod koniec XIX wieku przeprowadzonych przez Arendt (H. Arendt, *op. cit.*, t. I, s. 225-240).

¹⁸ J. Hampton, *Hobbes and Social Contract Tradition*, Cambridge 1986, s.104.

¹⁹ „Toteż samowiedza jest pewna siebie tylko wtedy, gdy doprowadza do zniesienia tego „innego”, które stoi przed nią jako samoistne Życie; jest ona w ten sposób pożądaniem. Pewna nicość tego „innego”, samowiedza zakłada dla siebie nicość tego „innego”, jako jego prawdę, unicestwienia samoistność przedmiotu i przez to nadaje sobie pewność prawdziwą” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł i obj. opatrzył A. Landman, Warszawa 1965, s. 209). „Wszystko co jest dla niej „inne”, jest przedmiotem nieistotnym, przedmiotem o charakterze negatywnym. Ale to „inne” jest również samowiedzą i w ten sposób jednostka występuje przeciw jednostce” (*ibidem*, s. 217).

²⁰ W przeciwieństwie bowiem do Hobbesa, Hegel nie twierdzi, że postawę tę należy przewyciężyć, przeciwnie to już ona sama jest przewyciężeniem.

monizm etyczny staje się kolejnym aspektem totalnego zapośredniczenia, tym samym w pełni ujawniającym jego całkowicie antychrześcijański charakter. Powiedzmy wprost: w państwie totalnym człowiek jest potrzebny o tyle, o ile jest zbędny jako on właśnie. Nie jest wcale przesadą powiedzieć, że moment totalności jest dokładnie przeciwieństwem postawy miłosierdzia (*caritas*), co sam Hegel wprost zauważa²¹. Człowiek w państwie Hegla jest potrzebny jako abstrakcyjne narzędzie w rękach prawdziwego Boga nowoczesności – Państwa, nie zaś jako człowiek, którego naturą jest konkretność, ograniczoność i spontaniczność. Dodajmy jednak, że taką samą abstrakcyjnością i ogólnością kieruje się on w swoim działaniu, co mówiąc nieco jaśniej oznacza po prostu mechaniczność²². Nie rozpoznaje on bowiem rzeczywistości, modyfikując jednocześnie swoje postawy, lecz przeciwnie w stałej postawie pożądania – przekształcania podchodzi do każdego przedmiotu/podmiotu.

W tym momencie można jedynie powtórzyć słowa Arendt, iż totalitaryzm czyni ludzi zbędnymi. Mówiąc jeszcze inaczej, państwo totalne to właśnie paradoks nowożytności – inkubator konieczności – wystąpienie kultury przeciw naturze – wspólnota przedmiotów, czy (jak nazwała to Arendt) „świat marionetek”.

Jak wskazaliśmy więc, pośrednio, w totalności kwestią drugorzędną jest sama struktura władzy, kwestia ustroju, posiadanie aparatu przymusu, czy biurokracja, na plan pierwszy wysuwa się zarysowane już przez nas zapośredniczenie epistemologiczne.

TEORIA ZAPOŚREDNICZENIA

„Własna jaźń stała się polem bitewnym historii”

H. Arendt

Mówimy więc tutaj o sytuacji, którą Arendt nazwie „masowymi organizacjami zatemizowanymi i odizolowanymi jednostek”²³, Michel Foucault znacznie dosadniej określi to mianem panoptikonu²⁴.

²¹ „Otóż przypisywać absolutną wartość bytowi, nie ze względu na to co on robi [...] ale po prostu dlatego, że jest [...] to kochać go” (A. Kojève, *op. cit.*, s. 208).

²² Jeśli więc Arendt pisze: „nie pozostaje nic poza upiornymi marionetkami o ludzkich twarzach, które wszystkie zachowują się jak pies z eksperymentów Pawłowa, które reagują bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidzieć” (*ibidem*, s. 222.), to wydaje się że ta konstatacja nie jest wystarczająca. Dalej pisze ona bowiem: „doświadczenie totalitarne w p a r a d o k s a l n y sposób otworzyło człowieka na doświadczenie metafizyczne, na coś czego żaden naturalizm nigdy nie wytłumaczy” (*ibidem*). Do tego nawiązujemy w pewien sposób poniżej.

²³ H. Arendt, *op. cit.*, t. II, s. 53.

²⁴ „Tłum – zwarta masa, miejsce rozmaitego typu przepływów, tworzących się indywidualności, zbiorowa organizacja – zostaje zlikwidowana na rzecz kolekcji odseparowanych od siebie indywidualności” M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 196. Zob. także. M. Podniewski, *Panoptikon, inwigilacja, demokracja*, „Dialogi Polityczne”, 2010, nr 13.

Jakie zatem jeszcze warunki muszą zająć, by jeden człowiek był w stanie traktować drugiego jako przedmiot fizyczny? Jakie zapośredniczenie jest konieczne pomiędzy jednym człowiekiem, a drugim, by do tego doszło? Odpowiedź Arendt na postawione tak pytanie ma charakter historyczny, próbuje ona podać wyczerpujący katalog *kliszy*, które zostały wygenerowane przez konkretne ideologie bądź stały się ich prymitywną wypadkową²⁵, a które niczym „okulary” zostały założone przez człowieka w przededniu tragedii. My postaramy się to filozoficznie uporządkować.

To co zostało powiedziane, należy usystematyzować następująco: nie ulega wątpliwości, że to nowożytność wymyśliła, iż w budowaniu społeczeństwa można wyjść od egoizmu. Przeciwwstawiła ona więc postawie poświęcenia, postawę samozachowania. O ile jednak tradycja anglosaska starała się je „racjonalnie” przewyciężyć, o tyle Hegel, a później Marks nadali mu powab pozytywny, czyniąc go jednym z podstawowych rysów antropologicznych współczesności. Zamiast r o z p o z n a w a ć przedmiot, d o b i e r a j a c d o n ą p o s t a w y, człowiek współczesny d o b i e r a ł przedmioty/podmioty d o s w y c h p o ż a d a ń. Dialog został zastąpiony przez monolog, język zaś i poznanie przez produkcję, ta z kolei szybko przemieniła się w konsumpcję. W ten sposób człowiek stał się ślepy na rzeczywistość²⁶. Arendt mówi w tym kontekście o „niezdolności rozumienia faktów jako faktów, do rozróżniania między prawdą a fałszem”²⁷.

Oczywiste jest także, że deficyt epistemologiczny obok dystrybucji banalnych manichejskich interpretacji rzeczywistości starano się równoważyć szaleńczym wręcz aktywizmem. Należało w ludziach spotęgować „doświadczenie nieustannej aktywności w ramach przemożnego fatalizmu”²⁸. W tym kontekście należy także zaliczyć (4) *ślepy aktywizm* do ważnych choć przygodnych cech postawy totalnej.

W liście do Gerschoma Scholema²⁹ Arendt przyznaje, że po procesie Eichmanna zmieniała swoje rozumienie wydarzeń drugiej wojny światowej i zamiast głosić teorię

²⁵ Można wskazać tutaj wiele przykładów. Arendt poświęca bowiem sporo miejsca zarówno Hobbesowi (eadem, *op. cit.*, t. I, s. 204-209), ideologiom rasistowskim (s.236-240), czy choćby korzeniom antysemityzmu (s. 36-48).

²⁶ „Jego odkrywczość [systemu totalitarnego – *przyp. M.P.*] polega właśnie na usunięciu tej dozy realizmu, która albo pozwala zdemaskować kłamcę, albo zmusza go do życia zgodnego ze zgłaszanymi roszczeniami” (*ibidem*, t.II, s.130, por. także, s. 208).

²⁷ H. Arendt, *op. cit.*, t.II, s.132.

²⁸ *Ibidem*, t.II, s.64. Nie jest to tylko koincydencja historyczna, lecz konieczność wynikająca z ograniczonej natury ludzkiej. Okazuje się to jasne, gdy głębiej wchodzimy w myśl Hegla. „Człowiek nie może uświadomić sobie siebie przed obiektywizującym działaniem dlatego, że nie ma w nim *niczego*, co mogło by być poznane. Przed działaniem jest on tylko pożądaniem (*Begeirde*), albo czystym Ja (*reines Ich*), tzn. pewną pustką czymś, co można poznać, staje się tylko dzięki aktywnej negacji tego, co jest, i tego, co nie jest nim: negacji: *sein* i tego co dane” (A. Kojeve, *op. cit.*, s.251).

²⁹ H. Arendt, *List do Gerschoma Scholema*, [w:] eadem, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1998.

*zła radykalnego*³⁰ wskazała na jego przeraźliwie *banalny* charakter³¹. Nie mamy tu do czynienia jednak z ewolucją teorii, lecz raczej z ich komplementarnością, co w sumie jest już sygnalizowane w pierwszej z nich³². Czyniąc być może łatwiejszym późniejsze rozważania, podkreślmy, że banalność i „normalność” osoby i działań Eichmanna jest najlepszą ilustracją miary zapośredniczenia podmiotu w strukturze, umożliwiającej temu szaremu człowiekowi zabicie 6 milionów osób. Jak długi i skomplikowany musi być proces decyzyjny, łańcuch instytucji, przeraźliwy system kontroli i liczba podmiotów zaangażowanych, by podmioty podejmujące decyzje były na tyle daleko, by móc wydawać tak straszne decyzje, a jak podporządkowane muszą być podmioty wykonujące, by tego dokonywać. Na samym końcu natomiast każdy mógł powiedzieć, że *tylko wykonywał rozkazy*.

Widzimy więc, jak pomimo skupienia się na analizach epistemologiczno-moralnych nieustannie powraca problem struktury. Wynika to jednak z niewiarygodnego zapętlenia się rozważanych kwestii, nie zaś z chaotyczności wywodów autora. Udaje się zatem przy okazji wydobyć kolejny ważny czynnik epistemologicznego zapośredniczenia, (5) nazwijmy go: *eksportem odpowiedzialności*.³³ Gdy w XVII wieku Hobbes pomieszał prawo z ludzkim sumieniem, nie przypuszczał prawdopodobnie, że anarchia społeczna może w przyszłości urosnąć do poziomu anarchii epistemicznej, rozkaz zaś jednej osoby będzie mógł zostać w konieczny sposób powiązany z egzystencją tak wielu:

Wszystko czym jesteście zawdzięczacie mnie, wszystko czym jestem zawdzięczam wam³⁴.

*Za to co zrobi moja ręka nie odpowie moja głowa*³⁵ – tak w banalny sposób można ująć ten problematyczny aspekt. W teorii politycznej problem ten wygenerował Hobbes, popełniając kuriozalny błąd ekwiwokacji w stosunku do pojęcia *uprawnienia*, umożliwiając mu w sposób zasadny przekonywanie, że możliwym jest zrzeczenie się prostej fizycznej dyspozycji do dokonania czegoś. Zagłębiając się jednak we wcześniejsze prace, zauważymy zręby podobnej argumentacji – tzn.

³⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, t. II, s. 207. Arendt wcale nie odżegnuje się od analizy wydarzeń w kategoriach eschatologicznych (*ibidem*, s. 209) jako cynicznego ludzkiego sądu ostatecznego pisząc: „Być może nic nie odróżnia tak zasadniczo współczesnych mas od mas minionych wieków, jak utrata wiary w sąd ostateczny: najgorsi wyzbyli się strachu, najlepsi zaś nadziei” (*ibidem*, s. 211).

³¹ „Kłopot z Eichmannem polegał na tym, że ludzi takich jak on, było bardzo wielu, a nie byli oni sadystami ani osobnikami perwersyjnymi, byli natomiast – i wciąż są – okropnie i przerażająco normalni” (H. Arendt, *List do Gerschoma Scholema...*, s. 356).

³² „Człowiek z mas zorganizowany przez Himmlera do popełniania największych masowych zbrodni [...] to *bourgeois*, który pośród ruin swojego świata najbardziej troszczył się o swoje bezpieczeństwo” (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, t. II, s. 73).

³³ „Prawdziwa tajemnica totalitarnego przywódcy kryje się w organizacji, która umożliwiła mu przejmowanie odpowiedzialności za wszystkie przestępstwa popełniane przez totalitarne organizacje” (tamże, s. 119).

³⁴ *Ibidem*, t. II, s. 56.

³⁵ Mimo, iż jak pokazała historia stało się dokładnie odwrotnie. Ale jest to tylko dowód – jeśli możemy sobie pozwolić na tę dygresję – że wciąż a w naszym świecie rządzą prawa boskie, a nie ludzkie.

podejścia relatywizującego odpowiedzialność – np. u Jana Kalwina, który w *Institutio Christianae Religionis* – gdzie po raz pierwszy podmiotem odpowiedzialnym za uczynki nie jest podmiot, który je wykonuje, lecz – Bóg. I to nie jako miłosierna osoba, lecz deterministyczna siła przenikająca rzeczywistość³⁶.

Możemy ponownie przywołać słowa Arendt:

Prawdziwa tajemnica totalitarnego przywódcy, kryje się w organizacji, która umożliwia mu przejmowanie totalnej odpowiedzialności za wszystkie przestępstwa popełnione przez totalitarne organizacje³⁷.

Powraca tutaj wspomniana perspektywa eschatologiczna, która łączy zresztą rozważania Tischnera i Arendt. Oboje zauważają bowiem, że totalna odpowiedzialność, to „małpowanie Boga”, sytuacja zsekularyzowanego rozgrzeszenia. Tischner mistrzowsko w mechanizmie Kołomy dostrzega kalkę ze starotestamentowego mechanizmu próby³⁸, jakiej zostają poddani prorocy, szczególnie Abraham³⁹.

W osobie Eichmanna krzyżuje się jednak problem, który uczyniliśmy przedmiotem tej pracy, problem zapośredniczenia epistemologicznego z problemem struktury państwa totalnego, umożliwiając one dokonanie Holocaustu przez człowieka, który „prywatnie lubi Żydów”.

TOTALNE ZAMKNIĘCIE

Totalne zamknięcie pojawia się wtedy, gdy udaje się zneutralizować wszelką strukturę epistemologiczną, jako możliwe odniesienie w momencie dokonywania etycznego wyboru. W tym sensie Arendt słusznie zauważa, że pod tym względem naziści poszli po nauki do Marquiza de Sade. Pierre Klosowski wnikliwy komentator myśli Sade’a pisze wprost:

Dyskurs zbrocznia, w oparciu o sam fakt, że odwołuje się do uznania przez zdrowy rozsądek, pozostaje sofizmatem, tak długo nie następuje wyjście poza pojęcie normatywnego rozumu. Uznanie może zostać osiągnięte tylko wówczas, gdy sam interlokutor przywiedziony

³⁶ „W ten sposób nawet poprzez działania kryminalne podlegamy jego prawym rozkazom, ponieważ poprzez jego nieskończoną mądrość, on dobrze wie, iż prawo używa złych narzędzi, by urzeczywistnić dobre cele” J. Kalwin, *Institutes of the Christian Religion, translated from original latin, and collected with the last edition in French by J. Allen*, PBP Philadelphia 1844, kś. I, s. 200.

³⁷ H. Arendt, *op. cit.*, t.II, s.119.

³⁸ Józef Tischner pisze, że kluczem do Kołomy „jest [...] zaszczepienie człowiekowi przekonania, że w imię wartości najwyższych, reprezentowanych przez komunistyczną władzę, człowiek może a nawet powinien poświęcić wartości najbliższe.” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 48).

³⁹ Dlatego właśnie jak pisze Tischner: „Prawda wypisywać będzie peany pochwalne na cześć [...] 13-letniego Proni Kołybina, który ujawnił kryminalny czyn matki.” (J. Tischner, *op. cit.*, s. 53).

zostanie do odrzucenia norm. Bowiem to wcale nie dzięki argumentom bohater sadyczny uzyskać może akceptację ze strony interlokutora, ale wskutek współnictwa⁴⁰.

By dokonać totalnego zamknięcia należy stworzyć ruch, który będzie odwoływał się sam do siebie, który sam dla siebie będzie tworzył kryteria, i którego liczbą⁴¹ zastąpi człowiekowi rozum. Mówiąc jaśniej, należy stworzyć takie warunki polityczne, by sam ruch – aktywność – zastąpił elementarny namysł nad rzeczywistością. Na płaszczyźnie politycznej przyjęło to formę sytuacji, w której uczestnictwo w owym ruchu było ważniejsze od jego kierunku, celu i sensu. Arendt słusznie zatem zauważa, że ruch ten nie miał celu, lecz sam był celem, a celem tym było zamknięcie ludzkiego rozumu⁴². „Ludzi tych przyciągał zdecydowany aktywizm ruchów totalitarnych, dziwaczny i tylko pozornie sprzeczny nacisk na prymat czystego działania i na przemożną siłę zwykłej konieczności”⁴³. „To nie prawdziwość słów wodza, lecz nieomyślność jego działań jest podstawą [totalitarnej – przyp. MP] struktury”⁴⁴.

Nie chodzi tu już ani o doświadczenie nierealności, czy niezdolność do kategoryzacji, lecz o brak jakiegokolwiek struktury odniesienia. Zostaje ona zastąpiona strukturą ruchu – ruchu, który znosi wszelkie struktury⁴⁵. Nie ma procedur uzgadniania, bo nie ma z czym uzgadniać; struktura epistemologiczna: *adequatio rei et intellectus* zostaje zastąpiona strukturą ruchu mistycznej woli – *projektowaniem przyszłości*⁴⁶, w którym kryterium dla terażniejszości staje się przyszłość, nie zaś obiektywna norma. Tytułowe totalne zamknięcie to właśnie ten proces, w którym jakiegokolwiek punkty odniesienia zostają zniesione, wszelkie struktury prawdy są wrogie. Totalne zamknięcie to solipsyzm specyficznie pojęty: każdy element struktury odnosi się do innego elementu: motłoch słucha wodza, bo ten jest nieomyślny, a wódz czerpie legitymację z ludu: nową kategorią pojawiającą się w systemie totalitarnym jest *sukces*, ale jako że totalitarny ruch nie ma celu – wszystko jest sukcesem – co w strukturze błędnego koła umacnia cały system. Działanie (6) w *strukturze sukcesu* jest niezwykle ważkim aspektem totalnego zapośredniczenia. Jest on o tyle istotny, że jest on

⁴⁰ P. Klossowski, *Sade, czyli filozof zbrodniczy*, „Colloquia Communia” 1988, nr 6, s. 49.

⁴¹ Wielka liczba przychodzi tutaj w sukurs Sade’owi, stając się rozpuszczalnikiem realności bliźniego i swojej własnej. Przyjemność popełniania postępków odnoszonego do tej samej ofiary ginie wówczas, gdy sam postęp realizowany jest w dużej populacji ofiar. K. Matuszewski, *Sade, czyli filozof niebezpieczny*, „Colloquia Communia” 1988, nr 6, s. 30.

⁴² „Ta właśnie swoboda w traktowaniu swojej własnej ideologii charakteryzuje najwyższy szczebel totalitarnej hierarchii” (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, t. II, s. 134.) oraz: „Naziści nie uważali Niemców za rasę panów, do której należy świat.” (*ibidem*, s.165) i: „[Zaden – przyp. - M.P.] tyran nie był nigdy na tyle szalony, aby odrzucić wszelkie ograniczone i lokalne interesy – gospodarcze, narodowe, ludzkie, wojskowe – na rzecz czysto fikcyjnej rzeczywistości.” (*ibidem*, s.166.)

⁴³ *Ibidem*, s. 63-64.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 134.

⁴⁵ „Złudzenie to zostaje wzmocnione wtedy, kiedy dzierżące władzę reżymy totalitarne demonstrują względność sukcesu i porażki” (*ibidem*, s.135.).

⁴⁶ *Ibidem*, t. II, s. 148. Dodajmy, że zostaje tu urzeczywistniony nowoczesny paradygmat percepcji ludzkiej będący dziwnym połączeniem Schopenhauerowskiej *ślepej woli* i sadycznego języka pożądania.

kryterium pozornym, brak bowiem szerszego kontekstu epistemologicznego w ogóle nie tłumaczy, czym owy sukces miałby być. Jest to bowiem termin ściśle relatywny, który właściwej treści nabiera dopiero w połączeniu ze wskazanym celem, samo zaś stwierdzenie *osiągnął sukces* jest puste semantycznie.

Ponieważ każde jednak działanie potrzebuje jakiegoś surogatu epistemicznego – należy dostarczać banalnych interpretacji i powielać je w wielkiej liczbie. Najmocniejszym mechanizmem „rozpuszczającym” ludzki rozum okaże się naśladownictwo, czy jak nazywał to Sade „spółkowanie”.

Ostatnim zatem etapem – domknięciem totalnego systemu, a tym samym najgłębszym epistemologicznym zapośredniczeniem podmiotu jest (7) *działanie w strukturze fatalizmu*, czyli redukcja działania etycznego do mechanicznego naśladownictwa wszystkiego co nas otacza⁴⁷. Aspekt ten jest powiązany z monizmem etycznym i aktywizmem, w połączeniu bowiem zawsze będą prowadzić do mechaniczności, działanie w strukturze fatalizmu podkreśla jednak aspekt wcześniej nieobecny: pozór usprawiedliwienia, legitymizacji działań w postaci sądu: *tak musi być* lub *kto się nie przyłączy ten zginie*, lub jeszcze inaczej, *z nami albo przeciw nam*.

Jest to zabawne, o tyle, o ile już wcześniej wskazaliśmy na fakt obrócenia przez państwo totalne myśli chrześcijańskiej, ukazuje bowiem, jak na skutek skomplikowanych manipulacji teoretycznych (które jednak nie są przedmiotem tej pracy), do myślenia etycznego powrócił tak niechrześcijański w swej istocie fatalizm i mityczny determinizm⁴⁸.

PYTANIE O WOLNOŚĆ

Teoria zapośredniczenia pozwala nam także naszkicować pomysł teoretycznego modelu wolności jako bezpośredniości, w opozycji do totalnego panowania, które uznaliśmy za wynik skrajnego zapośredniczenia. Tym samym wyjaśniając może głęboki sens słów Józefa Tischnera.

Najogólniej rzecz ujmując, myślenie o wolności można zamknąć w sformułowaniu: *obiektywne poznanie i konkretne działanie*, nie zaś na odwrót. Obiektywne poznanie oznacza poznanie w horyzoncie mądrości, do której ma prowadzić głęboki namysł nad rzeczywistością, dla którego oczywistą antytezą jest ideologia. W tym kontekście

⁴⁷ „Dawne spontaniczne bestialstwo ustąpiło absolutnemu zimnemu i systematycznemu niszczeniu ludzkich ciał” (*ibidem*, s.220).

⁴⁸ Gdy Paul Ricoeur, charakteryzując zjawisko tragiczności u starożytnych, pisał: „Μοιρα oznacza najbardziej bezosobowy aspekt tej władzy; jest to „częstka”, „udział”, „przydział” przyznany człowiekowi bez jego wyboru; jest to nie-wybór wybierania, konieczność, która przeciąża czyn i determinuje w nadmiarze.” To właśnie Μοιρα, bezosobowa siła powoduje, że u homeryckich bohaterów czyny są podobne do zdarzeń pozbawionych osobowego podmiotu (Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1992, s. 203). Warto w tym kontekście dodać, że dokładnie tak samo Freud będzie charakteryzowała *popęd śmierci (tanatos)*” (Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 65).

można byłoby ją – nieco infantylnie – nazwać *poznaniem konkretnym*, ograniczonym bowiem do jedynie pewnej określonej narracji historyczno-politycznej, o ograniczonym, dość ubogim języku i często próbującym opis rzeczywistości zredukować do opisu aspektu tej rzeczywistości. W tym sensie namysł uniwersalny byłby namysłem filozoficznym, dokonywanym w naturalnym języku lub przynajmniej w języku zawierającym reguły interpretacji w języku naturalnym (nie mylić z potocznym).

Istotną własnością tego poznania byłoby stosowanie się do jednej z podstawowych zasad metafizyki klasycznej: rozważaj przedmioty przede wszystkim ze względu na ich istotę, a więc każdy przedmiot winien być także w konsekwencji traktowany w taki sposób, na jaki wskazuje jego istota, jeśli tym przedmiotem jest człowiek, winniśmy go przede wszystkim rozpatrywać jako człowieka; co rzecz jasna nie oznacza, że nie możemy go rozpatrywać w innych aspektach, np.: biologicznym, ekonomicznym czy kulturowym. Wszystkie te opisy winny być zatem uzgodnione (tzn. uniesprzecznione).

W ten sposób zostałyby zneutralizowany tak niebezpieczny monizm etyczny nowoczesności, który nieustannie chce podporządkowywać sobie wszystkie przedmioty i traktować je w zgodzie z naczelną logiką użycia. Prymarność poznania przed działaniem zredukowałaby także zagrożenie ślepych aktywizmem, a co za tym idzie nieustanną groźbą łatwego manipulowania człowiekiem i społeczeństwem. Mogłaby być może zaradzić także nowej formie postawy etycznej (nieznanej historycznym przejawom totalitaryzmu), jaką jest postawa znudzenia, bierności i roszczeniowości.

Postulat konkretnego działania zawiera w sobie także niezwykle ważny imperatyw, a mianowicie, iż każdy jest odpowiedzialny za własne działania. Odpowiedzialności tej zatem nie zdejmie z człowieka ani żaden stan ekonomiczny czy polityczny, ani żadna najbardziej nawet sugestywna i scjentystyczna ideologia; w tym kontekście ponowoczesny postulat minimalizowania cierpienia może być użyteczny jedynie wtedy, gdy nie będzie się nim manipulowało ani redukowało jedynie do prostych form cierpienia fizycznego, a co za tym idzie nie zostanie on zawłaszczony politycznie.

Zamykając nasze rozważania, należy odnieść się i uzupełnić ważną myśl Tischnera: totalitaryzm nie jest tylko zastępowaniem wartością najwyższą, wartością najbliższą, lecz przede wszystkim jest on próbą ich przeciwstawienia. Oczywiście jest bowiem, że w swym poznaniu i działaniu człowiek winien kierować się wartościami najwyższymi, powinien on jednak stosować je przede wszystkim najbliższej.

ABSTRACT

The aim of this paper is to give a brief catalogue of changes, which occurred in European culture that have totally changed human ethical attitude towards the reality, especially in relations between humans, and that make possible that what took place in German concentration camps during the War II. Using writings of Hannah Arendt and Józef Tischner the author tries to enumerate particular changes in understanding the concepts of: human nature, human action, or generally human attitude towards the World. This catalogue and the relations between these outlined aspects is called by the author as a theory of mediation – that what prevents humans from perceiving reality as it is.

Keywords: mediation theory, human nature, total structure of power

Michał Podniesiński – absolwent politologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, student filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz doktorant na Wydziale Studiów Politycznych i Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował w „Politeji”, „Civitas” i „Dialogach Politycznych”. Obecnie prowadzi zajęcia w Instytucie Studiów Regionalnych Uniwersytetu Jagiellońskiego.