

Małgorzata Jałoch

Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt

Folia Philosophica 8, 133-151

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Uwagi wstępne

W ostatnim dziele swego życia *The Life of the Mind* Hannah Arendt próbuje odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia. Dla uczennicy Heideggera i Jaspersa filozofia nie ma nic wspólnego z pewnym zespołem poglądów czy doktryn. Jej określenie nie polega także na włączeniu się w już istniejący nurt czy „izm” filozoficzny. Taka postawa stanowi wyraz przełomowych przekształceń we współczesnej filozofii, „nowego stanu rzeczy”, którego „najpierwszym objawem jest zanikanie nurtowego i dziedzinowego statusu refleksji filozoficznej, jej wybitnie ponaddoktrynalny charakter”¹. Filozofia w ujęciu Arendt oznacza po prostu myślenie, którego żywiołem jest poszukiwanie sensu.

Pojęcie sensu stanowi „niezwykle istotny strukturalnie moment filozofii współczesnej”². Jak zwraca uwagę J. Głowacki³, zawdzięcza ono karierę upadkowi metafizyki i jego konsekwencjom: kryzysowi wiedzy i wartości. Jest także wyrazem zwrotu ku podmiotowości ludzkiej, czyli porzucenia orientacji ontologicznej na rzecz epistemologicznej i antropologicznej.

¹ M. J. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku. W: Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 6.

² M. Głowacki: „Byt” i „sens”. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 4, s. 3.

³ Ibidem, s. 3 i nast. Głowacki używa pojęcia „kryzys” w podwójnym znaczeniu: negatywnym — jako załamanie się pewnej struktury, i pozytywnym — jako miejsce otwarte na nową strukturę. Pamiętanie o tym podczas omawiania kategorii sensu głębiej oświetla jej charakter. Głowacki skupia się na kryzysie metafizyki i wiedzy oraz na zwrocie ku podmiotowości. Moim uzupełnieniem jest problem kryzysu wartości.



MAŁGORZATA
JAŁOCHO

Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt



Pojęcie to nabiera filozoficznej wagi dla Fregego i Husserla. Frege, a za nim Husserl dokonali rozróżnienia między aktem myślenia a jego treścią, czyli sensem; inaczej mówiąc — między faktem a sensem⁴. Było to wymierzone przeciwko psychologizmowi, który mieszał te dwa pojęcia, a tym samym przeciw relatywizmowi wiedzy. Sens miał zatem być remedium na kryzys wiedzy. W próbie ugruntowania wiedzy Husserl ograniczył się do sfery świadomości. Prawomocności twierdzeń nie określa się tu już przez adekwatność do obiektywnego, zewnętrznego wobec umysłu bytu, lecz przez odniesienie do istoty intencjonalnej świadomości, czyli sensu. Gwarancji wiedzy nie szuka się już w obiektywnym bycie, jak np. u Kartezjusza, ale w podmiocie poznania. Kategoria sensu wypiera i zastępuje kategorię „świata rzeczywistego”, „obiektywnej rzeczywistości”, jednym słowem — „bytu”. W polu teoretycznym filozofii następuje zmiana paradygmatu z „bytu” na „sens”⁵.

Husserlowska koncepcja sensu jako cechy intencjonalnej świadomości jest nawiązaniem do transcendentalizmu Kanta. Kant, rozwiewając złudzenia metafizyki i zwracając się ku badaniu natury świadomości, otworzył drogę zastąpieniu pojęcia bytu pojęciem sensu. Upadek metafizyki to zarazem początek kryzysu wiedzy nie znajdującej już absolutnych uprawomocnień w jednej uniwersalnej prawdzie Boga, Rozumu czy Natury — samo postawienie problemu wiedzy oznacza utratę pewności do niej. Kryzys wiedzy jest pierwszym etapem kryzysu wartości, którego najbardziej radykalnym wyrazicielem był Nietzsche. Nihilizm Nietzscheański stanowi ostateczną formę destrukcji metafizycznej racjonalności.

Poprzedzającym nihilizm następstwem bankructwa metafizyki było przekonanie, że nic, co wykracza poza fakty, nie może być podstawą prawomocnej wiedzy. Z kantyzmu wynika, iż tylko nauka o zjawiskach, nie zaś o „bycie samym w sobie” jest godna swego miana. Innymi słowy — prawomocne są tylko oparte na faktach nauki szczegółowe. Stąd Kant uważany bywa często za prekursora pozytywizmu z charakterystycznym dla tego nurtu kultem faktów i niechęcią do wszystkiego, co odbiega od dziedziny faktyczności.

Ograniczenie się do sfery faktów doprowadziło do zakwestionowania wartości. Hume i Kant dostrzegli, iż na podstawie tego, co jest, nie można wnosić o tym, co powinno być. Inaczej mówiąc, z wiedzy o faktach nie da się wydedukować wiedzy o wartościach. Teza ta jest jednym z podstawowych punktów wyjściowych Nietzscheańskiego nihilizmu⁶. Husserl, jak wspomniałam, oddzielił radykalnie „sens” od „faktu”. Przewyciężając paradygmat „czystej” faktyczności, stworzył fundament filozofii sensu: po rozwianiu złudzeń metafizyki tylko, jak się zdaje, oparcie na pojęciu sensu jako niezależnej od sfery

⁴ Por. K. Michalski: *Sens i fakt*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 2, s. 83 i nast.

⁵ Por. M. Głowacki: „Byt” i „sens”...

⁶ Por. M. Żelazny: *Chaos i logos*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11—12.

faktów esencjalnej cesze świadomości pozwoliło na podjęcie próby przeciwdziałania nihilizmowi.

Wskazanie kryzysu metafizycznej racjonalności jako podłoża kariery kategorii sensu we współczesnej filozofii jest zarazem próbą Arendt dotarcia do źródeł koncepcji filozofii jako poszukiwania sensu. Autorka *Between Past and Future* sama zresztą z niezwykłą ostrością podkreśla zerwanie tradycji i „załamanie wywodzącego się z greckiej filozofii systemu pojęciowego utrzymującego ciągłość myśli europejskiej”⁷, którego najstraszliwszym objawem jest totalitaryzm. Rozważając status filozofii, Arendt czyni sens jej kryterium z pełną świadomością metodologiczną (albo raczej metafizologiczną), czego, o ile wiem, nie zrobił nikt przed nią, mimo iż pojęcie to odgrywa tak doniosłą rolę w dzisiejszej myśli filozoficznej. Z tego też względu jej koncepcja filozofii zasługuje na uwagę. W artykule niniejszym interesować mnie będą przede wszystkim warunki konstytucji sensu, ponieważ to one przesadzają o jego istnieniu bądź nieistnieniu i jego zasadności jako kryterium filozofii.

Sens jako *differentia specifica* filozofii

Dla rozważań nad myśleniem (resp. filozofią) decydujące jest, zdaniem Arendt, rozróżnienie między prawdą a sensem⁸. Nieodróżnianie tych dwu kategorii nie pozwalało zrozumieć specyfiki filozofii, jej odrębności od innej dziedziny ludzkiej aktywności umysłowej, mianowicie od nauki. Pokusa stawiania znaku równości między prawdą i sensem wynika — twierdzi autorka *The Life of the Mind* — „z odmowy akceptacji i przemyślenia do końca Kantowskiego rozróżnienia między rozumem a intelektem”⁹. Arendt, odwołując się do tego rozróżnienia, odróżnia myślenie od poznania. Myślenie jest władzą rozumu (*Vernunft*), poznanie — władzą intelektu (*Verstand*). Myślenie rodzi filozofię, wytworem poznania jest nauka. Prawda dająca się wywieść tylko z oczywistości zmysłów odnosi się do poznania (i nauki), które zawsze ma do czynienia z przedmiotami zmysłowymi. Innymi słowy — to jest prawdą, o czym informują nas zmysły, a raczej „wspólny zmysł” (ang. *common sense*), czyli zdrowy rozsądek, który wiąże wrażenia pięciu zmysłów oraz nasze wrażenia z wrażeniami innych ludzi i którego przedłużenie stanowi intelekt¹⁰.

⁷ P. Śpiewak: *Między czasem minionym a przyszłym. Hannah Arendt i zerwanie tradycji*. „Znak” 1986, nr 7–8, s. 23.

⁸ Por. M. Jałoch: *Filozofowie nie szukają prawdy, lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 4. Kilka skróconych informacji z tego artykułu muszę tu powtórzyć, by móc omówić interesujący mnie problem.

⁹ H. Arendt: *The Life of the Mind*. New York 1981, s. 15. Wszystkie cytaty z tej książki podaję we własnym tłumaczeniu. Dotyczy to także przypisów, w których nie podaję nazwiska tłumacza.

¹⁰ Szerzej o związku zdrowego rozsądku i intelektu piszę we wspomnianym artykule.

Inaczej rzecz się ma z myśleniem i jego niepostrzegalnymi zmysłowo przedmiotami, takimi jak Bóg, wolność, nieśmiertelność, odwaga, sprawiedliwość. Nie można zastosować doń kryterium prawdy. Pytania zrodzone przez myślenie, władzę rozumu, nie mają owego waloru rozstrzygalności i oczywistości, jaki posiadają pytania zrodzone przez pragnienie poznania. Odpowiedzi na nie nie mierzy się wartością logiczną. Kryterium myślenia, czyli filozofii, jest nie prawda, lecz sens.

Brak rozróżnienia między prawdą a sensem prowadzi, w przekonaniu Arendt, do błędów metafizycznych. Prawda, jak rzekliśmy, opiera się na świadectwie zmysłów, zwłaszcza wzroku — głównego zmysłu kognitywnego. Błędnie stosując to kryterium w odniesieniu do przedmiotów niewidzialnych, ujmowano najczęściej myślenie w metaforę widzenia — zwykle intuicja była „organem” wewnętrznego „oglądu”. Oczekiwano, iż coś pojawi się umysłowi tak, jak rzecz pojawia się oczom. Metafora ta, kryjąc w sobie założenie o prawdziwości, nadawała prawomocność metafizyce. Twierdzenia metafizyczne traktowano tak, jak solidną, w miarę pewną wiedzę płynącą ze zmysłu wzroku — uważano je za prawdziwe. Nie dostrzegano różnicy między nimi a twierdzeniami naukowymi.

Zdaniem Arendt najodpowiedniejszą dla myślenia metaforę zaproponował Arystoteles, porównując je z odczuciem życia. Myślenie jest życiem umysłu. Żadne metafory związane ze zmysłami nie oddają natury myślenia, różnej od natury poznania. Poznanie skierowane jest nie na siebie, ale na swój wytwór, rezultat, ma ono cel poza sobą (zmysły nie istnieją same dla siebie, lecz mają zewnętrzny wobec siebie cel). Celem tym jest wiedza i jej gromadzenie (nauka). Poznanie ma strukturę liniową: od szukania swego przedmiotu do w miarę pewnej i trwałej wiedzy o nim.

Inaczej myślenie — jest ono celem samym w sobie czy, by użyć określenia Arystotelesa, jest energią, jest skierowane na siebie, nie zaś na swe wyniki. „Poszukiwanie sensu [tj. myślenia, odmiennie niż poznania — M. J.] nie daje żadnego końcowego rezultatu, który przetrwałby samą aktywność, który miałby jakieś znaczenie, gdyby sama aktywność się skończyła.”¹¹ Prawem myślenia jest ruch kołowy. Myślenie zawsze obraca się wokół siebie, w ciągle powracających i wciąż na nowo podejmowanych problemach.

Z brakiem końcowych rezultatów, z kołowością myślenia wiąże się organicznie jego autodestruktywny charakter. Do natury myślenia należy nieustanne kwestionowanie swych zawsze tymczasowych „wyników”, co wyraził Kant słowami: „Nie podzielam opinii, że ten, kto udowodnił coś sobie, nie powirien już w to wątpić. W czystej filozofii jest to niemożliwe. Umysł czuje do tego naturalną awersję.”¹²

¹¹ H. Arendt: *The Life of the Mind...*, s. 123.

¹² Ibidem, s. 88. Słowa te zaczerpnęła Arendt z pośmiertnie wydanych notatek Kanta.

Pewne istotne cechy prawdy sprzeczne są z opisaną naturą myślenia. Jak się wydaje, dostrzeżenie owej sprzeczności było dla Arendt faktyczną inspiracją do przemyślenia konsekwencji Kantowskiego rozróżnienia między rozumem a intelektem i uznania sensu za kryterium myślenia. W swych pracach poprzedzających *The Life of the Mind* podkreślała często, szkodliwy w polityce, despotyzm prawdy związany z takimi jej właściwościami, jak ostateczność, niepodważalność, apodyktyczność. W świetle jej teoretycznych rozważań z *The Life of the Mind* taka prawda okazuje się nieuprawnioną usurpacją metafizyki. Przypisywanie jej wymienionych cech nie jest wszakże bezpodstawne — wynika z absolutyzacji rzeczywistego charakteru prawdy właściwie pojętej, czyli wywiezionej ze świadectwa zmysłów. „Świadectwo [zmysłów — M. J.] — pisze Arendt — jest oczywiste: czyli niezachwiane przez żadne rozumowanie, ani nie daje się zmienić przez inną oczywistość.”¹³ Mówi też obszernie o doznaniu realności wynikającym z poczucia trwałości, które zawsze towarzyszy doświadczeniu zmysłowemu, nigdy natomiast myśleniu¹⁴. Taka prawda, aczkolwiek nie jest absolutna, gdyż związana ze zmiennymi zjawiskami i położeniem obserwatorów, zachowuje jednak względną stałość, niepodważalność i nieodwracalność (ostateczność), co pozwala na odczucie trwałości i realności tego świata. W mowie potocznej wyrażają to takie, mające walor ostatecznego argumentu, powiedzenia, jak: „widziałem na własne oczy”, „sam słyszałem”, „co się stało, już się nie odstanie”.

Rozważania o autodestruktywnej, kołowej naturze myślenia zmierzają raczej ku wykazaniu, że jest ona, jak wspomniałam, niezgodna z cechami prawdy, a tym bardziej z ich absolutyzacją, niż bezpośrednio ku udowodnieniu jej zgodności z naturą sensu (chcąc zatem podważyć zasadność wprowadzenia kategorii sensu jako kryterium myślenia, należałoby — według Arendt — „uderzyć” w pojęcie prawdy). Opisanie owej natury wiedzie ku określeniu sensu, a nie odwrotnie. Jest on, w przeciwieństwie do prawdy, nietrwały, ruchliwy, nierozstrzygalny, tymczasowy i zachowuje jakąś pierwotną, zasadniczą jedność pytania i odpowiedzi, wobec której ostateczna odpowiedź na pytanie o sens „nie ma sensu”.

Z tego, że sens jest czymś różnym od prawdy, nie wynika bynajmniej, iż jedno z drugim nie ma nic wspólnego. Przeciwnie — istnieją między nimi wielorakie istotne zależności. Sens jest jak gdyby apriorycznym warunkiem prawdy (resp. myślenie jest apriorycznym warunkiem poznania). „Stawiając nierozstrzygalne pytania o sens — pisze Arendt — ludzie konstytuują się jako istoty pytające. [...] Jest więcej niż prawdopodobne, że gdyby ludzie utracili pragnienie sensu, które nazywamy myśleniem, gdyby zaprzestali zadawania pytań nie mających od-

¹³ Eadem: *Zjawisko*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. „Literatura na Świecie” 1983, nr 3, s. 325.

¹⁴ Szerzej piszę o tym w przywołanym artykule.

powiedzi, to również utraciliby zdolność zadawania pytań rozstrzygalnych [tj. pytań o prawdę — M. J.], na nich zaś opiera się wszelka cywilizacja.”¹⁵

W poszukiwaniu sensu musimy jednak nieustannie odwoływać się do prawdy. Oznacza to, że myślenie, chcąc pozostawać w zgodzie ze swą naturą (tj. z sensem), nie może odrywać się od zmysłowo postrzegalnych zjawisk. Pamiętajmy, iż prawda tkwi w oczywistości zmysłów. Wyrażając to w terminologii Leibniza, Arendt podkreśla, że „nie ma prawd poza i ponad prawdami faktycznymi”¹⁶. Tak więc, krótko i prosto określając istotę związku prawdy z sensem, powiemy, że domena tego ostatniego — myślenie — musi trzymać się faktów.

Autorka eseju *Prawda a polityka* gorąco protestuje przeciw charakterystycznemu dla totalitaryzmu ukrywaniu i przeinaczaniu faktów. W ustroju tym, jej zdaniem, zastąpiono myślenie (tj. filozofowanie) rozumowaniem logicznym „zrywającym całkowicie związki z rzeczywistością”¹⁷. Heidegger zauważa, iż aksjomat, od którego rozpoczęto dedukcję, nie musi być, jak zakładała tradycyjna metafizyka i logika, oczywistą prawdą. Kontynuując myśl swego nauczyciela, Arendt dodaje, że to, co na początku było hipotezą, którą można by rozważać przy ciągłym odwoływaniu się do faktów w krytycznym — z istoty swej — myśleniu, staje się, po rezygnacji z tegoż, niepodważalną przesłanką o znaczeniu logicznym¹⁸. Z przesłanki tej, nie licząc się w ogóle z rzeczywistością, „można wyprowadzić wszystkie inne twierdzenia z nieodpartą konsekwencją”¹⁹. Znalazło to wyraz w totalitarnym przekształceniu ideologii. Wynikiem tego okazał się bezsens.

Z bezsenssem mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy oderwiemy pojęcie czy ideę od faktu. Wszystko jest wówczas dozwolone — dowolne ustalanie znaczeń i rozróżnień pojęciowych, a co za tym idzie — dowolne łączenie jednych pojęć z innymi. „W momencie gdy całkowicie oddzielimy ideę od jej podstaw w rzeczywistym doświadczeniu [tj. doświadczeniu zmysłowym — M. J.] — zauważa Arendt — nietrudno już łączyć ją i ustalać jej związki z jakąkolwiek inną ideą.”²⁰ Nie do przyjęcia jest dla niej przekonanie, że rozróżnienia pojęciowe są sensowne tylko o tyle, o ile każdy ma prawo do definiowania terminów, którymi się posługuje. Jedyną rzeczą, jakiej się wtedy wymaga, jest koherencja i konsekwencja, czyli logiczne rozumowanie zamiast myślenia — poszukiwania sensu.

¹⁵ H. Arendt: *Zjawisko...*, s. 329—330.

¹⁶ Ibidem, s. 327.

¹⁷ Eadem: *Rozumienie a polityka*. Tłum. J. Sieradzki. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 149.

¹⁸ Por. eadem: *Historia a nieśmiertelność...*, s. 28. Jest to artykuł z „Partisan Review” 1957, znajdujący się „luzem” w bibliotece KUL; nazwiska tłumacza nie podano.

¹⁹ Eadem: *Rozumienie a polityka...*, s. 148.

²⁰ Eadem: *The Concept of History*. In: eadem: *Between Past and Future*. New York 1987, s. 6.

Ostatecznie sens, w ujęciu Arendt, konstytuuje się między faktem a wartością²¹.

Etyczne pobudki stanowiły jedną z ważnych, jeśli nie najważniejszą, przyczynę rozważań Arendt nad naturą myślenia. Konkretniej mówiąc, bezpośrednim dla nich impulsem był — jak czytamy we wstępie do pierwszego tomu *The Life of the Mind*, noszącego tytuł *Thinking* — problem zła. Na procesie zbrodniarza wojennego, Eichmanna, który Arendt śledziła w Jerozolimie, uderzył ją fakt, że Eichmann nie był demoniczny i potworny, jak jego czyny, lecz pospolicie i bezmyślny. „Banalność zła”, zło jako wynik bez-myślenia — oto tezy, do których skłoniło ją owo spostrzeżenie²². Jednym z głównych zadań ostatniego dzieła jej życia była właśnie głębsza analiza owej intuicji o związku zła z bez-myśleniem bądź, odwrotnie, dobra z myśleniem.

Bezsens ostatecznie wiąże Arendt z brzydotą i złem; twierdzi, że są, z natury swej, obce myśleniu. Odnajduje ona odpowiednik myślenia w sokratejskiej miłości. „Kto tylko pragnie, ten zawsze pragnie tego, czego mu brak” — powiada Sokrates w *Uczcie* — i zawsze tego, co jest godne pragnienia: piękna i dobra, „nie masz [zaś — M. J.] Erosa ku temu, co szpetne i złe”²³. Bogowie nie kochają dobra i piękna, ponieważ są dobrzy i piękni. „Z bogów żaden nie filozofuje”²⁴, jako że bogowie posiadli mądrość. Filozofuje zakochany w pięknie i dobru Eros — stwór pośredni między śmiertelnymi a nieśmiertelnymi, między mądrością a głupotą. Myślenie, zdaniem Arendt, jest właśnie tym Erosem, rodzajem pożądlivej miłości, jego przedmiotami zatem mogą być tylko rzeczy jej warte — piękno i dobro. Brzydota i zło „nie mają żadnych własnych korzeni, żadnej esencji, którą myśl mogłaby uchwycić”²⁵. Mogą tylko pojawiać się w myśleniu jako brak — brak piękna lub dobra.

Augustyńska zasada ontologiczna zła jako braku dobra zostaje sprowadzona do antropologii. Sens — przyrodzony żywioł myślenia — znajduje ostateczne uzasadnienie w naturze tegoż, mianowicie w miłości do wartości. Jest to wielce wątpliwy sposób ugruntowania sensu. Jeśli nawet taka jest natura myślenia, stwierdzenie w niej pierwszeństwa ontologicznego sensu przed bezsensem niewielkie ma znaczenie dla, choćby tylko tymczasowych, wyników myślenia. Czy wobec autodestruktywności myślenia można mówić o jakiegokolwiek stałości

²¹ Sama Arendt byłaby przeciwna użyciu pojęcia „wartość”, gdyż, jej zdaniem, pojęcie to samo przez się, w przeciwieństwie do pojęcia „idea”, sugeruje relatywizm. Stworzyła je bowiem ekonomia na oznaczenie czegoś istniejącego w zmiennych relacjach społecznych. (Por. e a d e m: *Tradition and the Modern Age*. In: e a d e m: *Between Past and Future...*, s. 32—33). Pomimo niezbyt przekonujących zastrzeżeń Arendt pozwałam sobie używać tego zakorzenionego w tradycji etyki terminu.

²² Por. E a d e m: *Eichmann w Jerozolimie. Raport o banalności zła*. Tłum. A. Szostkiewicz. Kraków 1987.

²³ Platon: *Uczta*. Warszawa 1984, s. 97.

²⁴ Ibidem, s. 103.

²⁵ H. Arendt: *The Life of the Mind...*, s. 179.

wartości, czyli sensu? Jak zamknięte w umyśle wartości połączyć z faktami? Sama Arendt podkreśla obcość myślenia wobec bytu, czyli, w jej ujęciu, wobec świata zjawisk. *Ego* myślące z istoty swej nie dociera do istnienia, obce jest mu rozróżnienie między istniejącym a nie istniejącym, realnym a nierealnym²⁶. Rzec można, iż Husserlowska redukcja transcendentálna jest naturalnym nastawieniem myślenia. Autorka *The Life of the Mind* wyraża jednocześnie przekonanie, że fakt sam w sobie nie ma sensu (i po Humie nie sposób twierdzić inaczej): „[...] doświadczenie — pisze — nie ma żadnego, sensu a nawet spójności, jeśli nie poddamy go operacjom wyobraźni i myślenia”²⁷. Wszystko to podważa możliwość konstytucji sensu między faktem a wartością. Arendt, jak się wydaje, nie uniknęła tu błędu, który polega na tym, że z ludzkiej potrzeby sensu wnioskuje się o jego istnieniu.

Przedstawione kłopoty z konstytucją sensu nie są, bynajmniej, czymś nowym w filozofii współczesnej. Są wręcz typowe od upadku klasycznej metafizyki, opisującej byt jako tożsamość porządku faktów i wartości. Czy wobec tego jedyną formą zasklepiającą przepaść między nimi może być wiara, jak twierdzi Jaspers, albo mit, jak utrzymuje Kołakowski? Analiza myśli Arendt wskazuje na jeszcze jedno wyjście. Sądzę bowiem, iż można podjąć próbę obrony sensu w jej ujęciu. Szansy takiej obrony upatruję w zasadzie zgody ze sobą, którą uważa ona za podstawowy warunek filozofowania.

Bycie-w-sensie — Bycie w miłości

Myślenie — zauważa Arendt, nie pierwsza zresztą w historii filozofii — jest dialogiem z samym sobą. Prawo tego świata, jakim jest pluralizm, dotyczy również filozofowania — redukuje się w nim do dualizmu. Wiąże się z tym jego zwrotność (*reflexivity*) — wraz z jednym partnerem dialogu pojawia się natychmiast drugi. Dualizm myślenia jest jednak specyficzny — będąc dwoma, jestem zarazem jednym (*two-in-one*). Ci dwaj wewnątrz mnie jednego skazani są na siebie na zawsze — nie mogą się rozłączyć i jeden nie może istnieć bez drugiego. Oznacza to, że filozofowanie nie może się obejść bez zgody ze sobą — „wszak podstawowa sprzeczność między dwoma rozmówcami zniweczyłaby podstawowy warunek filozofowania”²⁸. Zasadę zgody ze sobą jako pierwszego warunku myślenia wzięła Arendt od Sokratesa, który tak mówi w „*Gorgiaszu*: „[...] niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała i twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk

²⁶ Por. M. Jałoch: *Filozofowie nie szukają prawdy...*, s. 3.

²⁷ H. Arendt: *The Life of the Mind...*, s. 87.

²⁸ Eadem: *Prawda a polityka*. Tłum. J. Sieradzki. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 172.

wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”²⁹. Słowa te, które kończą wywód Sokratesa, że „krzywdy wyrządzać jest gorzej niż ich doznawać”³⁰, interpretuje Arendt następująco: „[...] skoro człowiek niesie ze sobą partnera i nigdy nie może się od niego uwolnić, lepiej będzie, żeby nie żył razem z mordercą czy kłamcą, albo też skoro myśl jest milczącym dialogiem między mną a mną, muszę dbać o uczciwość tego partnera, gdyż w przeciwnym razie na pewno stracę całkowicie zdolność myślenia”³¹. Innymi słowy, — ze zgody ze sobą, która jest warunkiem myślenia, z konieczności wynika nieczynienie zła (tj. nieczynienie krzywdy innym; nie rozważa bowiem Arendt zła w ogóle, lecz tylko zło konkretne, uczynione ludziom przez ludzi).

Rezerwując dla myślenia (filozofii) kategorię sensu, a zostawiając prawdę poznaniu (nauce), tę jedną jedyną zasadę zgody ze sobą nazywa Arendt „prawdą filozoficzną”. Prawda, jak pamiętamy, oznacza, w jej rozumieniu, stwierdzenie faktu. Fakt ten nie ma nic wspólnego z zewnętrznym wobec myślenia nakazem etycznym czy z uprzednią akceptacją wartości. Jest to po prostu immanentny warunek myślenia — bez niego i poza nim myślenie nie istnieje. Ponieważ jednak tylko filozofowanie powołuje do istnienia dwóch-w-jednym, nie ma bez niego zgody ze sobą; tym samym nieczynienie krzywdy, pozostające w koniecznym związku z tą zasadą, nie wynika z jakichś świadomie wyodrębnionych poglądów etycznych czy transcendentnych nakazów moralnych. „To, co skłonni jesteśmy uznawać za czysto moralistyczną tezę, wywodzi się w istocie z samego doświadczenia myślenia.”³² Nieczynienie zła, nie będąc sprawą osobnych rozważań o wartościach, formułowania tez etycznych i ich celowej realizacji, nie jest zatem celem filozofującego człowieka, lecz tylko „ubocznym efektem” (*sideeffect*) myślenia.

Zgoda ze sobą jawi się więc jako obszar, na którym jeszcze nie ma podziału na fakt i wartość, na którym fakt i wartość stanowią jedno. Uznać można wobec tego, iż jest ona konstytutywna dla sensu, który przecież zakłada jedność obydwu tych dziedzin i nie może istnieć przy pominięciu jednej z nich. Wolno więc, według Arendt, nazwać filozofowanie byciem-w-sensie — jego pierwsza zasada bowiem określa nie tylko „czystą” działalność umysłową, ale przede wszystkim pewien sposób istnienia człowieka. Bycie-w-sensie wyprzedza poszukiwanie sensu. Gdy szukamy sensu, już jesteśmy w sensie i dlatego, że w nim jesteśmy, możemy go szukać. Definiując myślenie jako poszukiwanie sensu, Arendt nie uwzględniła o wiele bardziej znaczącego dla niego momentu, jakim jest bycie-w-sensie, choć zawiera się to *implicitie* w jej koncepcji filozofii.

²⁹ Platon: *Gorgiasz*. Warszawa 1958, s. 83.

³⁰ Ibidem, s. 76.

³¹ H. Arendt: *Prawda a polityka...*, s. 172.

³² Eadem: *The Life of the Mind...*, s. 183.

Myślenie — bycie-w-sensie — jest byciem w miłości. W moim przekonaniu bowiem zasada zgody ze sobą to zasada miłości bliźniego. Nie przeczy temu fakt, iż dotyczy ona stosunku człowieka do siebie, nie zaś do innych ludzi. Jak wskazuje mądre biblijne przykazanie, „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, istota miłości leży w pozytywnym stosunku do siebie. Zwraca na to uwagę Scheler mówiąc, iż „samo ukierunkowanie się na kogoś innego [...] w niewielkim stopniu charakteryzuje istotę miłości”, ponieważ może być ono „ufundowane na nienawiści do siebie, [a jako takie — M. J.] nie ma nic wspólnego z miłością”³³. Mówił o tym „już Arystoteles”: „[...] i jak się kto ustosunkuje do siebie, tak też do przyjaciela”³⁴. Współcześnie Erich Fromm stwierdza, że „jeżeli człowiek potrafi kochać w sposób produktywny, kocha również samego siebie; jeśli potrafi kochać tylko innych, nie potrafi kochać w ogóle”³⁵.

Miłość do innych może być tylko następstwem miłości do siebie i zawsze jedna drugą zakłada. Ten koniecznościowy związek między nimi daje podstawy stwierdzeniu Arendt, iż z prawa myślenia, czyli, jak sądzę, z zasady miłości, wynika zawsze nieczynienie krzywdy. Wskazówką w interpretacji zasady myślenia jako miłości człowieka było dla mnie między innymi spostrzeżenie Schelera, iż „miłość idzie przed rozdzieleniem na fakt i powinność”³⁶ i że „nie ma w miłości dążeniowego [...] ani wolitywnego wyznaczenia celu zmierzającego do wyższej wartości i jej realizacji”³⁷. Pośrednio także sugeruje ją Arendt, gdy zauważa, że ludzie myślący zaczynają po popełnieniu złego czynu siebie nienawidzić i uciekać od siebie (Ryszard III, Raskolnikow).

Rzec można, iż Arendt przekształciła tradycyjną definicję filozofii jako miłości mądrości — filozofia (myślenie) w jej ujęciu jest miłością człowieka. Mówię „jest miłością”, ponieważ zgoda ze sobą, którą uważam za inne określenie miłości bliźniego, idzie w parze, jak wskazywałam, z filozofowaniem i poza tym dialogiem ze sobą jej nie ma. Nie można kochać siebie, gdy się nie przebywa ze sobą, a czyni się to tylko w rozmowie myślenia. Chcąc to bliżej i ładniej określić, sparafrazuję słowa Heideggera o zdziwieniu: „[...] miłość nie jest przyczyną filozofii. Oznaczałoby to, że wprawieni w ruch przez miłość ludzie, lub pojedynczy człowiek, zaczęli filozofować. Skoro tylko filozofia ruszyła z miejsca, miłość jako podnieta stała się zbędna. Mogła zniknąć, ponieważ była jedynie impulsem. Miłość człowieka przepaja każdy krok filozofowania, jest filozofowaniem samym.”³⁸ Nie jest również tak, jak u Jaspersa, gdzie miłość

³³ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 234—235.

³⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Warszawa 1982, s. 335.

³⁵ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Warszawa 1973, s. 74.

³⁶ M. Scheler: *Istota i formy sympatii...*, s. 74.

³⁷ *Ibidem*, s. 244.

³⁸ Por. M. Heidegger: *Czym jest filozofia*. Tłum. J. Gierasimiuk. W: „Philosophon Agora”. Lublin 1980, s. 66—67.

stanowi osobną formę świadomości i jako taka „znajduje się właściwie poza filozofią”³⁹. Jest jedynie możliwym sposobem działania świadomości (rozumu). Takie ujęcie filozofii zdaje się pozostawać w zgodzie ze słowami z biblijnej *Księgi Przysłów*: „Kto posiadał mądrość, ten kocha siebie.”⁴⁰

Sens znajduje ostatecznie swe ugruntowanie nie w miłości do wartości, lecz w miłości człowieka. Jego przesłanki mają najgłębiej antropologiczny wymiar — oznaczają nie tylko zagwarantowanie go przez autonomiczne prawo bytu ludzkiego, ale także ustawienie człowieka w samym centrum aktu filozofowania. Podsumowując krótko, myśl Arendt można by ująć w następującym równaniu: filozofia — bycie-w-sensie — bycie w miłości człowieka.

Teoria zjawiska a konstytucja sensu

Rozważania nad myśleniem jako poszukiwaniem sensu rozpoczyna Arendt od teorii Zjawiska⁴¹, wedle której istnieje tylko Zjawisko, a dychotomia (prawdziwego) bytu i (jedynie) Zjawiska była błędnym i nieuzasadnionym wymysłem filozofów. Zjawisko pojmuje jako zmysłowo postrzegalną rzeczywistość i faktu tego nie zmienia wiele subtelnych dystynkcji wskazujących jego złożoność oraz różny sposób „daności” dla percepcji zmysłowej. Do tej pory rozróżnienia między czystym rozumem albo dziedziną filozofii a intelektem lub dziedziną nauki dokonywano przez wskazanie różnych ich przedmiotów. Przedmiotem intelektu był świat zjawisk, przedmiotem rozumu — (prawdziwy) Byt. Arendt likwidując dychotomię między Bytem a zjawiskiem, odebrała podstawy takiemu kryterium odróżnienia rozumu od intelektu. Mimo to domenę intelektu — prawdę — określiła, w nawiązaniu do Kanta, jako to, co wypływa z oczywistości zmysłów i dotyczy zjawisk. Sens — kryterium rozumu — choć zawsze dotyczy Zjawiska, ma, w enigmatycznych wypowiedziach Arendt, wykraczać poza nie. Gdzie mianowicie wykracza — pytamy — skoro nie ma nic poza zjawiskami? Czy nie wystarczyłaby tu kategoria prawdy? Przecież jeśli istnieją tylko zjawiska i ich kryterium jest prawda, to nie ma miejsca na sens.

Zarzuty takie unieważniałyby właściwie kategorię sensu, gdyby potraktować teorię Zjawiska Arendt jako ontologię w tradycyjnym znaczeniu, tj. jako podanie ostatecznej zasady bytowej rzeczywistości, uchwytnej w przedkantowskich ramach zgodności myśli i bytu. Teoria ta nosi wszelkie pozory takiej ontologii, gdyż Arendt buduje ją w wyrażonej *explicite* opozycji do tradycji wielkich

³⁹ R. Rudziński: *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*. Warszawa 1980, s. 198.

⁴⁰ *Księga Przysłów* 19, 8.

⁴¹ Por. M. Jałoch: *Filozofowie nie szukają prawdy...*, szerzej omawiam tam koncepcję zjawiska.

metafizyków, którzy bezpodstawnie, jej zdaniem, szukali czegoś poza zjawiskami, a także w opozycji do Kanta, który błędnie sądził, iż „zjawiska muszą mieć podstawę, która nie jest zjawiskiem”. Wykazywanie sprzeczności koncepcji Zjawiska z ujmowaniem filozofii jako poszukiwania sensu, nie pozbawione podstaw, nie jest jednak, jak sądzę, właściwą drogą do zrozumienia kategorii sensu i jego przedmiotu — Zjawiska. Mając na uwadze nie tylko bezpośredni kontekst tej koncepcji, tzn. rozważania nad myśleniem (filozofią), ale całość poglądów Arendt, twierdzą, że nie jest ona tradycyjną ontologią, lecz po prostu opisem ludzkiego świata i świata przyrody. Jako opis ludzkiego świata, „Zjawisko” stanowi, *de facto*, przedłużenie antropologii autorki *The Human Condition* i ma na celu przywrócenie sensu człowiekowi.

Niezwykle istotny dla potwierdzenia tej tezy jest sprzeciw Arendt wobec filozofii Heideggera. Ponieważ „Heidegger — twierdzi Arendt — ujął historyczność w kategoriach ontologicznych w odróżnieniu od antropologicznych [...], historia ludzka zbiegła się u niego z historią Bytu”⁴². Zdaniem jego uczniicy takie ujęcie historii ludzkiej pozbawia człowieka „prawa do mądrości”, tzn. prawa osądzania historii, wartościującego wypowiedzianego na jej temat. Niepoznawalne, tajemnicze „Bycie”, pozostając poza możliwością ludzkiego rozumienia, nie pozwala o sobie twierdzić w kategoriach ludzkiego sensu — człowiek może tylko wsłuchiwać się wń nabożnie i milczeć albo pytać. Przedstawianie historii ludzkiej jako historii bycia, pozbawiając człowieka „prawa do mądrości”, odbiera jej jak gdyby sens.

Heideggerowi zarzuca Arendt także to, że chciał unieważnić „destrukcję dawnego pojęcia bytu, którą zapoczątkował Kant”⁴³. W rezultacie „odrzuć wszystkie te cechy człowieka naszkicowane przez Kanta w postaci problemów wolności i godności ludzkiej i Rozumu”⁴⁴, i człowiek stał się dla niego abstrakcyjnym „konglomeratem sposobów bycia”. Inaczej Jaspers, który przyjmując Kantowskie zniesienie dawnego pojęcia bytu, uznał, że „człowiek nie może poznać ani stworzyć bytu”⁴⁵. Rozważając implikacje filozofii Jaspersa, jego uczennica pisze: „Wraz z uwolnieniem się t e g o ś w i a t a [podkr. — M. J.] od upiora Bytu i wyzwoleniem ze złudzenia, że jesteśmy w stanie go pojąć, znika konieczność wyjaśniania go na sposób monistyczny [...]. Na takim gruncie daje się podjąć współczesną problematykę wyalienowania człowieka ze świata, a także współczesnych wysiłków stworzenia ludzkiego świata [podkr. — M. J.]”⁴⁶

⁴² E. Young Bruehl: *Hannah Arendt. For the Love of the World*. London 1982, s. 302—303.

⁴³ H. Arendt: *Czym jest filozofia Existenz*. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 84.

⁴⁴ Ibidem, s. 86.

⁴⁵ Ibidem, s. 96.

⁴⁶ Ibidem, s. 97.

Arendt zdaje się więc twierdzić, iż po obaleniu tradycyjnej przedkantowskiej metafizyki pozostaje alternatywa: albo porzucić „prawo do mądrości” i milczeć z pokorą w obliczu niepoznawalnego, stawiającego nieprzekraczalne bariery ludzkiej myśli i sądzeniu, Bytu, co jest nieuniknione w wypadku prób powrotu do tej metafizyki i zachowania resztki złudzeń uchwytności Bytu dla myśli (Heidegger), albo uznawszy całkowitą porażkę myśli wobec Bytu, pozostawić go samemu sobie i zająć się ludzkim światem (wnioski z Jaspersa). Arendt wybiera tę drugą drogę — w uwolnieniu się od „upiora Bytu” i od iluzji, że można go pojąć, widzi szansę zwrócenia się ku ludzkiemu światu i ku człowiekowi. Uwolnienie to jest dla niej konieczną konsekwencją „zniesienia starego pojęcia bytu” przez Kanta.

Wobec takich poglądów nie sposób uznać teorii Zjawiska za jakąś nową ontologię. „Zadaniem filozofii — zauważa Arendt za Jaspersem — staje się odnalezienie własnej drogi do rzeczywistości.”⁴⁷ Koncepcja Zjawiska jawi się jako próba odnalezienia takiej drogi. Jest to jakby wykonanie testamentu Jaspersa, który pod koniec życia snuł plany stworzenia filozofii świata⁴⁸, i podjęcie wysiłku zmiany paradygmatu, wewnątrz którego się filozofuje. Motywem tej zmiany jest przywrócenie sensu ludzkiemu światu. Jak wnosić można z zarzutów Arendt przeciwko Heideggerowi, całkowita „deontologizacja” i „antropologizacja” sensu stanowi warunek jego istnienia. Sens może istnieć tylko w ludzkim świecie i odnosić się do spraw dostępnych ludzkim możliwościom myślenia, gdyż tylko w takim wypadku człowiek ma „prawo do mądrości”. Niepoznawalny „upiór Bytu” odbierając człowiekowi to prawo, zabiera mu tym samym sens.

O „ludzkim” charakterze przedmiotu sensu, czyli Zjawiska, przesądza fakt, iż konstytuują je specyficznie ludzkie zdolności, które wynikają ze struktury bytu ludzkiego. Koncepcja Zjawiska z poświęconego filozofii (myśleniu) *The Life of the Mind* doskonale koresponduje z analizą *vita activa* i sfer aktywności ludzkiej przedstawioną w *The Human Condition*, a opartą na doświadczeniach greckiej *polis*, którą Arendt uważała za wzorzec organizacji politycznej. Człowiek zamieszkuje dwie sfery: prywatną i publiczną (*private realm, public realm*). Ta pierwsza zabezpieczała w Grecji przeżycie biologiczne, sterowała więc nią konieczność; stosunki panujące w jej obrębie opierały się na dominacji i przemocy pana domu wobec kobiet i niewolników. Uwolniwszy się od konieczności biologicznych, Grek mógł wkroczyć w sferę publiczną (polityczną) — domenę wolności, równości, samorealizacji i prawdziwych kontaktów międzyludzkich w słowie i czynie. „Istotą polityki było to, że nie uprawiano jej dla [załatwienia — M. J.] konkretnych spraw życiowych, lecz, przeciwnie, to życie w aspekcie odnawiania go w sferze prywatnej istniało dla polityki.”⁴⁹

⁴⁷ Ibidem, s. 96.

⁴⁸ Por. H. S a n e r: *Jaspersa idea nadchodzącej filozofii świata*. „Znak” 1986, nr 10, s. 36 i nast.

⁴⁹ R. S k a r ż y ń s k i: *Hannah Arendt. Budowanie myśli*. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 10.

Podstawą istnienia dwóch sfer życia człowieka — prywatnej i publicznej — są trzy fundamentalne formy aktywności ludzkiej: robota (*labor*), praca (*work*) i działanie (*action*), którego odmianą jest mowa (*speech*). Robota, czyli ta działalność człowieka, która zmierza do zaspokojenia potrzeb biologicznych (przede wszystkim potrzeby pożywienia), odbywa się w ukryciu przed światem, o czym decyduje krótkotrwałość, szybka destrukcja i prywatny charakter konsumpcji jej produktów. Nie tworzy ona wspólnoty specyficznie ludzkiej, lecz wspólnotę jednego z gatunków zwierzęcych. Praca, której wytwory różnią się od wytworów roboty o wiele większą trwałością i jako taka tworzy trwałe, użyteczny dla człowieka świat rzeczy, przebiega w samotności. Wytwórcy spotykają się (pojawiają się sobie) co najwyżej na rynku, ale nie jako ludzie, lecz właśnie jako wytwórcy. Dopiero działanie (i mowa) odbywa się bezpośrednio między ludźmi i odpowiada pluralizmowi ludzkiej kondycji — nie może ono istnieć, odmiennie niż robota i praca, w izolacji, bez obserwatorów i współtowarzyszy. W nim leżą źródła prawdziwie ludzkiej wspólnoty i w nim występujemy nie jako przedstawiciele gatunku czy też jako producenci, lecz jako ludzie. Robota i praca odsłaniają, c z y m jesteśmy, działanie (i mowa) objawia, k i m jesteśmy.

Działanie zatem ma, by tak rzec, najwyższy stopień zjawiskowości — i w tym sensie, że toczy się między ludźmi, i w tym, że objawia człowieka jako człowieka. Istota zjawiska, która polega na tym, iż „wielość jest prawem tego świata”⁵⁰ i „nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię”⁵¹, w najwyższym stopniu oddaje istotę działania (i mowy), a zarazem istotę polityki, ta bowiem właśnie zdolność człowieka tworzy sferę publiczną (polityczną) i jednocześnie w niej się realizuje. Arendt pisze w *The Human Condition*: „[...] przestrzeń zjawisk powstaje zawsze wtedy, kiedy ludzie są razem na sposób działania i mowy i dlatego poprzedza ona zawsze formalną konstytucję sfery publicznej i różnych form rządu, tj. różnych form, w które można zorganizować przestrzeń publiczną”⁵².

Wyjaśnia to nasz problem, gdzie wykracza sens, skoro istnieje tylko zmysłowo postrzegalne zjawisko, a kryterium jego jest prawda wywodząca się z oczywistości zmysłów. Z faktów objętych teorią zjawiska to właśnie działanie i mowa są przedmiotem sensu. Bardziej zrozumiała staje się także pewna niekonsekwencja w tej teorii — przyjmując zasadniczo Kantowskie pojęcie zjawiska, Arendt usiłuje je pogodzić z Heideggerowską koncepcją. Dla Kanta oznacza ono zmysłowe przedmioty możliwego doświadczenia. W koncepcji Heideggera fenomen charakteryzuje się swoistą dialektyką ukrywania oraz zakrywania i oznacza to, co „umożliwia zobaczenie tego, co się pokazuje tak, jak

⁵⁰ H. Arendt: *Zjawisko...*, s. 290.

⁵¹ Ibidem, s. 291.

⁵² Eadem: *The Human Condition*. New York 1959, s. 290.

się pokazuje samo z siebie, od strony jego samego”⁵³ — w odniesieniu do Kanta byłyby to formy naoczności. Otóż działanie i jego odmiana, mowa, są u Arendt czymś na kształt Heideggerowskiego zjawiska. Sposób, w jaki objawia ono człowieka, porównuje autorka *The Human Condition* do wypowiedzi starożytnych wyroczni, które „ani nie ukrywają, ani nie odsłaniają, ale dają widome znaki”⁵⁴, albowiem „z chwilą gdy chcemy powiedzieć, kim ktoś jest [opisując jego słowa i czyny — M. J.], sam nasz język sprowadza nas na manowce i każe mówić, c z y m ktoś jest; wpadamy w pułapkę opisywania cech, które dzieli on z innymi, typu czy charakteru i jego specyficzna unikalność umyka nam”⁵⁵. Tak więc działanie (i mowa) umożliwia zobaczenie tego, kim kto jest, ale jednocześnie zachowuje intrygującą dwuznaczność ukrywania i zakrywania. Będąc zmysłowo postrzegalnym faktem podporządkowanym kryterium prawdy, nie wyczerpuje się jednak w czystej faktyczności i zostawia pewną niedookreśloną przestrzeń — miejsce dla sensu. Zwróćmy uwagę, że kategorie Heideggerowskie dotyczą w filozofii Arendt człowieka, a historia ludzka nie jest dla niej historią Bycia, lecz historią słów i czynów ludzi — jej prototyp stanowi historia Odyseusza, Enneasza i każda inna historia pojedynczego człowieka. Sens odnosi się do tak pojętej historii, czyli do takich zjawisk, jak działanie i mowa.

Nie chciałabym stwarzać wrażenia, że Arendt wprowadziła kategorię sensu dopiero w swej koncepcji filozofii. Wcześniej uczyniła z niego kryterium działania (i mowy). Przedmiotem sensu, chronologicznie rzecz biorąc, jest więc i działanie, i zjawisko. Odrębne ich omawianie mogłoby wszak wywołać jakże mylną iluzję, iż są to dwa różne przedmioty, że tym samym jest jakaś zasadnicza różnica między filozofią a polityką⁵⁶.

Jeden z najważniejszych punktów w jej teorii polityki stanowi rozróżnienie między kategorią celu i środka a kategorią sensu. Jest to zarazem rozróżnienie między pracą (*work*) a działaniem (*action*). Do tej pory — twierdzi autorka *The Human Condition* — zapoznawano specyfikę i godność działania, przykładając do niego kategorię środka i celu zamiast sensu, utożsamiając je w ten sposób z pracą. W pracy mamy do czynienia z planowaniem i wykonywaniem — „pracownik” (*Homo faber*) zakładając sobie cel, którym jest wykonanie przedmiotu, stosuje do jego osiągnięcia odpowiednie środki i jest od początku do końca panem swej czynności. W przeciwieństwie do *Homo faber*, człowiek działający nigdy nie jest w stanie przewidzieć rezultatu swego działania. Działanie (a zatem polityka) jest, z natury swej, nieprzewidywalne. Każdy czyn wkracza w delikatną sieć stosunków międzyludzkich i dlatego nigdy nie

⁵³ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 24.

⁵⁴ H. Arendt: *The Human Condition...*, s. 162.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁶ Wspomnieć należy, iż pełne zrozumienie jednej zakłada pełne zrozumienie drugiej. Nie miejsce tu na szersze potraktowanie związku między koncepcją filozofii a teorią polityki Arendt.

wiadomo, jakie wywoła konsekwencje, jakie będą reakcje innych. Z nieprzewidywalnością działania wiąże się jego nieograniczoność (*boundlessness*) — jeden czyn rozprzestrzenia się bez końca, „akcja (*action*) wywołuje reakcję (*reaction*), a każda reakcja staje się reakcją łańcuchową”⁵⁷; „proces zapoczątkowany przez jeden czyn — pisze Arendt — może, całkowicie dosłownie, przetrwać do końca świata”⁵⁸. Działanie jest także nieprzewidywalne w innym jeszcze znaczeniu. Definiuje je Arendt jako „zaczynanie nowego”; na „zaczynaniu nowego” polega też istota wolności ludzkiej. Stąd „działać i być wolnym — zdaniem autorki *What is Freedom* — to jedno i to samo”⁵⁹.

Filozofowie, od Platona począwszy, chcąc znaleźć remedium na nieprzewidywalność i nieograniczoność działania, utożsamili je z pracą i przydali mu, właściwą pracy, kategorię środka i celu. Działanie jako takie zostało wyeliminowane z teorii polityki i zastąpione wykonywaniem nakazów, dyktowanych przez cel znany wodzowi, królowi, filozofowi itp. „A tak długo, jak długo będziemy wierzyć, że mamy do czynienia z środkami i celami w sferze politycznej, nie będziemy w stanie nikogo powstrzymać od używania wszelkich środków dla osiągnięcia zaplanowanego celu.”⁶⁰ Cel bowiem, zdaniem Arendt, *ex definitione*, usprawiedliwia wszystkie środki.

Nie znaczy to, że w działaniu nie kierujemy się osobistymi motywami czy konkretnymi celami, jednak podczas gdy motyw i cel tracą ważność „z chwilą dokonania czynu, sens pozostaje jego zawsze aktualną, uniwersalną miarą”⁶¹. Cele i motywy są konkretne i szczegółowe, sens jest ogólną skalą ocen. Ludzie tracąc zdolność do rozróżniania między sensem a celem, stają się niezdolni do rozróżniania między ogólnym a szczegółowym czy, inaczej, między „przez wzgląd na” i „w celu”. „Przedstawia się to tak, jak gdyby cieśla nagle [...] zapomniał, że tylko jego czyny bezpośrednio związane z przygotowaniem desek dla stołu mieszczą się w zwrocie »w celu«, podczas gdy całe życie cieśli [...] toczy się zgodnie z szerszą formułą »przez wzgląd na«.”⁶² Sens ponadto nie pochodzi z wnętrza jaźni, lecz inspiruje nas niejako z zewnątrz i nie istnieje przed czynem, lecz zbiega się z faktycznym jego dokonaniem. Wyznaczają go takie ogólne zasady, jak odwaga, sława, honor, sprawiedliwość, bądź też, gdy jest bezsensowny — tchórzostwo, niesprawiedliwość itd.

Gdy sens „przybiera postać czegoś tropionego w ramach tych samych intencji i tymi samymi środkami, którymi zdążamy do konkretnych, szczegółowych celów konkretnego działania” lub, inaczej, „gdy działanie ujmujemy

⁵⁷ E a d e m: *The Human Condition...*, s. 205.

⁵⁸ Ibidem, s. 209

⁵⁹ E a d e m: *What Is Freedom*. In: e a d e m: *Between Past and Future...*, s. 153.

⁶⁰ E a d e m: *The Human Condition...*, s. 205.

⁶¹ Ibidem, s. 135.

⁶² E a d e m: *Historia a nieśmiertelność...*, s. 18.

w kategorię celu i środka, stajemy także wobec sytuacji, w której pojedyncze działanie samo w sobie się nie liczy, ponieważ każde kolejne działanie staje się środkiem do następnego celu i tak w nieskończoność”⁶³. Wówczas sens opuszcza jak gdyby świat ludzki i zostawia ludzi z nie kończącym się łańcuchem celów, w którym żadne działanie nie ma sensu, gdyż sens wszystkich przeszłych działań odkłada się bez przerwy do osiągnięcia przyszłych celów. „Nie kończący się łańcuch celów” to, zdaniem Arendt, nic innego, jak nowożytny ujęcie historii. Takie pojmowanie historii zasadniczo odróżnia nowożytność od starożytności. W starożytności oczywiste było przekonanie, że czyny mają sens niezależnie od ich czasu i miejsca w historii, same przez się, i powinny być traktowane jako przykłady dla potomnych — dlatego można było mówić o tym, że historia jest nauczycielką życia.

Wolność działania to, jak wspomniałam, jego nieprzewidywalność i związana z nią właściwość „zaczynania nowego”. Nierozstrzygalny, ruchliwy sens koresponduje z taką naturą działania. Cel i środek kojarzą się natomiast z przewidywalnym planowaniem i wykonywaniem, które przeniesione w dziedzinę polityki mogą mieć fatalne skutki dla trwania człowieka i zagrażać jego wolności. Nieprzewidywalne działanie mylono także z przewidywalną pracą, gdy chciano je ująć w kategorię nieruchomej prawdy. Prawda wiąże się z kontemplacją⁶⁴. Filozoficzne pojęcie kontemplacji jako nieruchomego oglądu jedynej prawdy wywodzi się, w przekonaniu Arendt, z doświadczeń *Homo faber*. *Homo faber* ułożywszy plan swego dzieła, kontempluje je „oczyma duszy”. Niesforne działanie, nie dające się ująć w schemat „planowanie — wykonywanie”, nie poddaje się nieruchomemu oglądowi kontemplacji oraz związanej z nią kategorii prawdy. Uznając sens za kryterium nieprzewidywalnej polityki (tj. działania i mowy), Arendt przeciwstawia się formułowaniu praw historycznych, a przynajmniej traktowaniu ich jako niepodważalnych, ostatecznych prawd. Zrywa z koncepcją historii, którą czasy współczesne usiłowały zastąpić tradycyjną metafizykę.⁶⁵

Sens jest zatem sposobem, w jaki Arendt przeciwstawia się historyzmowi (por. historia jako proces celów i relatywizacja wszystkiego do ich przyszłego osiągnięcia) i psychologizmowi (por. pochodzenie motywów i celów z wnętrza jaźni w odróżnieniu od ogólności sensu). Jak zauważa Rudziński, przewyciężenie psychologizmu i historyzmu jest „jednym z centralnych zadań, jakie stawia sobie filozofia niemiecka na początku XX wieku od Husserla po Troeltscha”⁶⁶. Arendt należąc do fenomenologicznej tradycji filozofii niemieckiej, podejmuje to

⁶³ Eadem: *The Concept of History...*, s. 80.

⁶⁴ Por. eadem: *The Human Condition...*, s. 135.

⁶⁵ Eadem: *Preface: The Gap between Past and Future*. In: eadem: *Between Past and Future...*, s. 15.

⁶⁶ R. Rudziński: *Człowiek w obliczu nieskończoności...*, s. 15.

zadanie. Podnosząc zasługi Husserla dla owego przewyciężenia, wskazuje, że „odtąd tematem filozofii mógł się na nowo stać sam człowiek, a nie tylko procesy historyczne, przyrodnicze, biologiczne lub psychologiczne, w których to zjawiskach jesteśmy zanurzeni”⁶⁷.

Z wielostronnej analizy konstytucji i przedmiotu sensu wynika, iż jego gwarancją jest jedność działania (polityki) i myślenia (filozofii). Gdy oderwiemy jedno od drugiego, myślenie traci swój przedmiot, a tym samym zaprzecza swej istocie — sensowi. Z kolei bez myślenia działanie pozbawione jest swego kryterium; filozofowanie — poszukiwanie sensu — jest, w najgłębszym znaczeniu, podstawą ludzkiego świata (czyli w ujęciu Arendt świata polityki) — daje mu miarę ocen i narzędzie rozumienia. Rozbieżności między działaniem a myśleniem „odbiera myśli realność, a działaniu sens, czyniąc obydwie te dziedziny życia bezsensownymi”⁶⁸. Arendt określa samą siebie, gdy mówi o Sokratesie: „[...] to właśnie tej dychotomii między myślą a działaniem bardzo obawiał się Sokrates w *polis* i jej usiłował zapobiec”⁶⁹. Pamiętajmy, że podstawowy warunek filozofowania, a zarazem podstawa konstytucji sensu — zgoda ze sobą (miłość człowieka) — jest równocześnie zasadą postępowania. Jedność działania i myślenia warunkująca sens ma zatem dwie strony: podmiotową i przedmiotową — oznacza to, że obydwie te dziedziny ludzkiej aktywności muszą się zgadzać w samym filozofującym podmiocie, również to, że sens, by był sobą, musi odnosić się do działania (i mowy) jako przedmiotu rozważań filozofa. Jedność ta jest jak gdyby antropologicznym równoznacznikiem zgodności myśli i bytu. W epoce antropologii⁷⁰ zgodność ta, nie mogąc już wkraczać w sfery transcendentne wobec podmiotu, zwraca się ku podmiotowości ludzkiej.

⁶⁷ H. Arendt: *Czym jest filozofia* *Existenz...*, s. 72.

⁶⁸ Eadem: *Tradition and the Modern Age...*, s. 25.

⁶⁹ Eadem: *What Is Authority*. In: eadem: *Between Past and Future...*, s. 116.

⁷⁰ Por. T. Wojciechowski: *Wybrane zagadnienia z antropologii filozoficznej*. Kraków 1985, s. 7.

Малгожата Ялохо

УСЛОВИЯ КОНСТРУКЦИИ СМЫСЛА В КОНЦЕПЦИИ
ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

Резюме

Ханна Арентд определяет философию как поиски смысла. Поэтому она находится среди главных течений современной философской мысли, в которой концепция смысла сделала большую карьеру как способ на кризис метафизической рациональности и выражение поворота к человеческой субъективности. Обоснование смысла как критерия философии требует прежде всего определения и анализа условий его конструкции. Согласие с самим собой (т.е. принцип любви) и единство действия и мышления являются, кратко говоря, условиями, косвенно предлагаемыми Арентд. Те, которые оно представляет непосредственно, например любовь разума для ценности, кажутся очень сомнительными.

Małgorzata Jalocho

THE CONDITIONS OF THE CONSTITUTION OF MEANING
IN HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF PHILOSOPHY

Summary

Hannah Arendt defines philosophy as the search for meaning. Thus, she places herself among the main trends of modern philosophical thought, in which the concept of meaning has made a considerable career as a remedy for the crisis of metaphysical rationality and the expression of the turn to human subjectivity. Justification of meaning as the criterion of philosophy needs, first of all, detecting and analysing the conditions of its constitution. Agreement with one's self (i. e. the principle of love) and the unity of action and thinking are, in short, the conditions proposed implicitly by Arendt. The ones presented by her explicitly, eg. mind's love for values, seem highly questionable.