

Małgorzata Augustyniak

Człowiek w przestrzeni publicznej w filozofii Hannah Arendt = Th Man in the Public Space in the Philosophy of Hannah Arendt

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 17, 243-258

2011

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.

Małgorzata Augustyniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZŁOWIEK W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ W FILOZOFII HANNAH ARENDT

The Man in the Public Space in the Philosophy of Hannah Arendt

Słowa kluczowe: sfera publiczna i prywatna, aktywność obywatelska, dialog wewnętrzny, wolność, władza, społeczeństwo masowe.

Key words: public and private sphere, civil activity, internal dialogue, freedom, power, mass society.

Streszczenie

Powrót do filozofii starożytnej Grecji pozwala przypomnieć etyczny wymiar politycznej aktywności, w którym umiejętność łączenia dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka wolnego i odpowiedzialnego zarazem. Republikański ideał życia zostaje przez Arendt skonfrontowany z dominującymi tendencjami politycznymi oraz ekonomicznymi, które rozwinęły się w nowożytnej kulturze europejskiej. Etyczne zdeprecjonowanie sfery publicznej prowadziło do postrzegania jej w kategoriach przymusu i przemocy, stanowiących zagrożenie indywidualnej wolności. Na znaczeniu zyskała natomiast sfera indywidualnej aktywności, związanej zwłaszcza z pracą wytwórczą, zarabkowaniem oraz konsumowaniem. Zwyciężyła idea prywatności, bogactwa, rywalizacji. Narodziło się społeczeństwo masowe, składające się ze zatomizowanych jednostek niezdolnych do wzięcia na siebie odpowiedzialności za wspólną polityczną.

Abstract

Return to the philosophy of ancient Greece allows H. Arendt point out the ethical dimension of political activity in which the ability to combine the own good with the good general was seen as an evidence of rational human nature, free and responsible at the same time. The Republican ideal of life is confronted by Arendt with the dominant political and economic trends that have developed in modern European culture. She progressed in her ethical debasement of the public sphere, leading to its perception in terms of coercion and violence, threatening individual freedom. The sphere of individual activity, especially with work-related manufacturing, earning and consumption, gained in importance. The idea of privacy, wealth and competition won. Mass society was born, consisting of minor units unable to assume responsibility for the political community.

Zakładając, że ziemię zamieszkują ludzie, a nie człowiek, to świat odślania się w sposób odmienny przed każdym z nas w zależności od naszego w nim miejsca. Jaki jest świat widziany przez Hannah Arendt (1906–1975), pisarkę, filozofkę żydowskiego pochodzenia urodzoną w Niemczech? Powiedzieć, że żyła w burzliwych czasach, to nic nie powiedzieć. Dwie wojny światowe, powstanie totalitarnych reżimów w Rosji i Niemczech, próby zagłady całych narodów, wynalezienie i użycie bomby atomowej, zimna wojna oraz niespotykane na taką skalę możliwości autodestrukcji ludzkiej – to, używając określenia K. Jaspersa, sytuacje graniczne, w które uwikłane było pokolenie pisarki. Osobiście doświadczyła tego, czym są faszyzm, antysemityzm, wojna, bezpaństwowość, emigracja i związane z nią osamotnienie¹. Przez całe życie szukała swojego miejsca zarówno w sensie intelektualnym, jak i materialnym. Pamiętając o przeszłości, nie zasklepiała się w niej, wnikliwie analizując bieżącą rzeczywistość, a ta dostarczała jej wciąż nowych inspiracji.

Po opuszczeniu w 1933 r. nazistowskich Niemiec osiemnaście lat żyła pozbawiona wszelkich praw i ochrony państwa. Początkowo przebywała we Francji, a następnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie obserwowała amerykańską demokrację, wyłanianie się masowego społeczeństwa konsumpcyjnego, była świadkiem wojny wietnamskiej, protestów studenckich i kampanii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Te i inne tematy są obecne w pismach Arendt. Autorka dokonuje w nich mistrzowskiego połączenia analizy faktów społeczno-politycznych z intuicyjnym wglądem psychologicznym i prezentuje zarazem indywidualną ocenę opisywanych zjawisk. Jak przystało prawdziwej wolnomyślicielce, unika jednoznacznych deklaracji politycznych, wystrzega się wszelkich „-izmów”, stawia na niezależne, ustawiczne poszukiwanie prawdy, do którego oprócz rozumu i rzetelnej wiedzy niezbędna jest także wyobraźnia i wrażliwość moralna.

Uwagi metodologiczne

Kluczowe założenie metodologiczne H. Arendt nawiązuje do sokratejskiego umiłowania mądrości jako wartości samej w sobie oraz postrzegania człowieka jako „bytu pytającego”². Podejście to nie obiecuje dojścia do ostatecznych odpowiedzi i jest typowe dla tych filozofów, którzy „[...] ani nie sieją, ani nie zbierają – oni tylko wzruszają glebę [...]”; są potrzebni do tego, aby umysł nie zgnuśniał, aby brał pod uwagę rozmaite odpowiedzi na nasze pytania. [...] Kulturalna rola filozofii nie polega na dostarczaniu prawdy, ale na pielęgnowaniu ducha

¹ W liście do Karla Jaspersa z 1965 r. H. Arendt pisała: „Czuję się jak zwierzę w sytuacji bez wyjścia. Nie mogę nikomu się poświęcić, gdyż nikt nie chce mnie takiej, jaką jestem; każdy wie lepiej ode mnie”. Cyt. za: L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Warszawa 2008, s. 5.

² Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2005, s. 66.

prawdy. A to oznacza, iż nie wolno dopuścić do tego, by badawcza energia osłabła; nie wolno zaprzestać kwestionowania tego, co wydaje się oczywiste i definitywne; trzeba zawsze poddawać w wątpliwość na pozór niewyczerpane zasoby zdrowego rozsądku; [...] zawsze podejmować istnienie drugiej strony, tego, co uznawane za oczywiste”³.

Samodzielne myślenie nie potrzebuje „podpór” w postaci gotowych wzorców, narracji interpretujących świat w ustalonych kategoriach. Umysł Arendt wolny jest od dogmatyzmu i tak jak Penelopa gotów jest niweczyć własną konstrukcję. Trudno wymagać, by przy takich założeniach pisarstwo autorki – tak bogate i różnorodne – zachowało pełną koherencję. Z natury rzeczy jej rozważania są antysystemowe, występują w nich napięcia, dwoistości i odwrócenia⁴. Preferowana przez nią metoda jest w zasadzie metodą wszelkiej racjonalnej dyskusji. Polega na sformułowaniu problemu⁵, zbadaniu możliwie największej liczby jego aspektów i krytycznym rozpatrzeniu rozmaitych rozwiązań. Chcąc przezwyciężyć skrajności „absolutyzmu” i „relatywizmu” poznawczego, Arendt przyjmuje, że nie ma jakiejś jedynie prawdziwej, obiektywnej interpretacji faktów i idei przekraczającej wszystkie punkty widzenia. Każda interpretacja pojawia się jako wynik wzajemnego, stopniowo pogłębianego oddziaływania pomiędzy przedmiotem interpretacji i wyjściowym stanowiskiem interpretatora. Jest to ciągły proces zmierzający do poznania istoty rzeczy za pomocą kompleksowej rekonstrukcji okoliczności historycznych, społecznych, aksjologicznych, językowych, psychologicznych. Można powiedzieć, że ten rodzaj rozumienia ma naturę kolistą, w której „jedność całości daje się zrozumieć na podstawie poszczególnych części, wartość zaś pojedynczych części daje się zrozumieć w oparciu o jedność całości”⁶. Metoda badawcza stosowana przez Arendt dąży do uchwycenia znaczeń, jakie aktorzy społeczni (jednostki i grupy) wiązali z działaniami własnymi i cudzymi. Pod tym względem jest kontynuatorką niemieckiej tradycji nauk społecznych, zwłaszcza rozumienia wyjaśniającego Maksa Webera, neo-

³ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000, s. 17.

⁴ H. Arendt stwierdza, że żaden filozof nie buduje sprzeczności specjalnie, a jedynie one same się pojawiają w myśli autorów, jak gdyby na przekór. Por. W. Heller, *H. Arendt. Źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 30 i 113.

⁵ Termin „problem” pojawia się tutaj w znaczeniu zaproponowanym przez Barbarę Skargę. „Problem jest [...] myślowym procesem, w trakcie którego jego sens [...] wypełnia się stopniowo. Sens problemu konstytuuje się w procesie wyjaśniania, rozwijania, uwyrażniania i ewentualnego ukazywania tego, co tylko domniemane [...]. Stąd sens jest zawarty w samym problemie, w tym, jak został zbudowany, jak się zmienia, kształtuje. Jego intencjonalne nakierowanie wciąż się zmienia w polu tematycznym, które dzięki owym próbom dookreślenia z różnych stron zaczyna coraz jaśniej rysować swoje kontury”. B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 34.

⁶ F.E.D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main 1977, s. 187, cyt za: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 121.

kantowskiej szkoły rozumienia filozoficznego opartego na znajomości tekstów klasycznych, inspirowała ją także myśl Martina Heideggera i Karla Jaspersa.

Generalnie autorka *Korzeni totalitaryzmu* stara się w pracy badawczej dokonywać klarownych rozróżnień pojęciowych, gdyż pomieszczenie pojęć, przypisywanie im różnych znaczeń w zasadzie uniemożliwia jakąkolwiek sensowną dyskusję, zwłaszcza w obszarze polityki. Przykładowo takie terminy jak „nacjonalizm”, „totalitaryzm”, „socjalizm” czy „liberalizm” – używane hasłowo, bez uwzględnienia właściwej im politycznej i historycznej specyfiki – stają się generalizacjami, w których same słowa tracą znaczenie. Pomocna w ich wyjaśnianiu okazuje się analiza pojęciowa uwzględniająca źródła oraz późniejszą ewolucję pojęć. Jednak obok dążenia do precyzyjnego definiowania znaczeń, w pismach Arendt pojawiają się też metafory⁷, które przekraczając obszar dosłowności, przenoszą nas w stronę myślenia poetyckiego. W konstruowaniu trafnych metafor niezbędny jest pewien szczególnie typ wyobraźni i wrażliwości, którego nie sposób odmówić autorce *Korzeni totalitaryzmu*. Niektóre wykreowane przez nią określenia na trwałe weszły do dyskursu filozofii politycznej, choćby takie jak: „banalność zła”, „zabicie osoby prawnej” (też: moralnej), „promieniująca jasność sfery publicznej”. Sama Arendt podkreśla, że trudno przecenić rolę metafory w filozofii, jest ona „chlebem codziennym wszelkiego myślenia pojęciowego”⁸. Dzięki metaforze budujemy pomost nad przepaścią pomiędzy wewnętrznymi czynnościami umysłowymi a światem zjawiskowym, łączy ona świat myśli i świat zjawiskowy w jedność, jest dobrodziejstwem, jaki język może ofiarować myśleniu⁹.

Podjmując refleksję nad kondycją ludzką¹⁰, Arendt dostrzega też potrzebę sformułowania założeń o charakterze ontologicznym, przy czym nie chodzi tu tylko o ustalenie „istoty”, „natury” czy „esencji” człowieka, ale też o próbę określenia uwarunkowań, dzięki którym życie na Ziemi jest w ogóle dla człowieka możliwe. Patrząc przez pryzmat ontologii, jesteśmy zdolni określić fundamen-

⁷ „Metafora jest wynikiem napięcia między dwoma terminami w wyrażeniu metaforycznym [...]. To, co nazwaliśmy napięciem w wyrażeniu metaforycznym, nie pojawia się w rzeczywistości między dwoma terminami wyrażenia, lecz raczej między dwiema niezgodnymi detonacjami tego wyrażenia. To właśnie konflikt między tymi dwiema niezgodnymi detonacjami stanowi podstawę metafory [...]. Tak więc metafora nie istnieje sama w sobie, lecz przez i za pośrednictwem interpretacji”. P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 237–238.

⁸ Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Warszawa 2003, s. 46.

⁹ Por. H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 153–154.

¹⁰ H. Arendt, tworząc to pojęcie, zdaje się odwoływać do filozofii M. Montaigne’a oraz do swojego nauczyciela K. Jaspersa. Z pierwszym z nich, jeśli nie bezpośrednio, to zapewne za pośrednictwem Monteskiusza, łączy ją świadomość możliwych zagrożeń towarzyszących kondycji ludzkiej (podobnie wyrażanych w burzliwych czasach odrodzenia, jak i w XX wieku). Z pewnością wyraźniejsze jest odwołanie do Jaspersa: to u niego znajdziemy przypomnienie *condition humaine* jako ludzkiej sytuacji podstawowej, którą filozof na różne sposoby próbuje wyjaśnić. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999, s. 403.

talne czynniki naszej egzystencji. Na poziomie związanym z tradycją *vita activa* Arendt wymienia następujące czynniki: samo życie, zdolność narodzin, śmiertelność, świat/światowość, Ziemię, pluralność; jako podstawowe formy aktywności wyróżnia: pracę, wytwarzanie i działanie; poza tym dwie przestrzenie: sferę prywatną i publiczną. Do tak zarysowanej konstrukcji dodaje jeszcze trzy obszary aktywności ze sfery *vita contemplativa*: myślenie, chcenie (wolę), sądzenie. Zespół tych uwarunkowań wyznacza granice tego, co powinno być zaakceptowane, jeśli chcemy, by człowieczeństwo było zachowane. Tym samym naruszenie któregoś z tych czynników pozwala nam na podstawowym poziomie osądzić, co jest dobre, a co złe dla ludzkich istot¹¹.

Jednostka a wspólnota w tradycji starożytnej

*W publicznym gwarze prywatne twarze
Mądrzejsze stają się i ładniejsze.*
W. H. Auden

Arendt, skłaniając się do tradycji nominalizmu, stwierdza, że nie ma czegoś takiego jak „człowieczeństwo”. „Człowiek w ogóle” to abstrakcja, metafora. W rzeczywistości istnieją urodzeni w ściśle określonym miejscu, znani z nazwiska i pochodzenia ludzie. Każdy z nas jest taki, jaki jest – jedyny, wyjątkowy, niezamienny¹². Konkretnie jednostki żyją oczywiście w określonym otoczeniu, tak biologicznym, jak społecznym. Właśnie ten wspólnotowy wymiar ludzkiej egzystencji jest szczególnie ważny ze względu na temat niniejszego artykułu. Zamierzam przyjrzeć się temu, jak H. Arendt opisywała specyfikę sfery prywatnej i publicznej oraz w podstawowym zarysie prześledzić ewolucję relacji, która w epoce nowożytnej doprowadziła do wyodrębnienia się z obszaru wspólnotowego dziedziny społecznej i politycznej.

W starożytnej Grecji istniała zasadnicza różnica między dziedziną prywatną i polityczną. Domeną polityki była przestrzeń publiczna: przestrzeń „ujawniania się innym” i „postrzegania innych”, przestrzeń do działania, zaś domeną sfery

¹¹ Por. W. Heller, op. cit., s. 35.

¹² Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, s. 336. W kontekście nominalistycznego określenia człowieka warto też zwrócić uwagę na zagadnienie winy i odpowiedzialności zbiorowej. Według Arendt, posługiwanie się tymi koncepcjami jest rodzajem zafalshowywania rzeczywistości. W ten sposób bardzo skutecznie wybiela się tych, którzy rzeczywiście mają coś na sumieniu, ponieważ tam, gdzie wszyscy są winni, nikt nie jest winny. Pojęcia winy i niewinności mają sens tylko w odniesieniu do jednostek. Hasło „wszyscy jesteśmy winni”, zrazu brzmiące szlachetnie, w istocie posłużyło do rozgrzeszenia winowajców i stanowi po prostu deklarację solidarności ze sprawcami zła. Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 54, 62.

prywatnej była skrytość. Gospodarstwo domowe nie stanowiło dla swoich członków ani obszaru wolności, ani samorealizacji. Rodzina miała charakter „służebny”, była zdeterminowana koniecznością podtrzymywania życia indywidualnego i gatunkowego. W obrębie domostwa, obejmującego także służbę i niewolników, nie była respektowana zasada równości. Rzeczywiste doświadczenie panowania umiejscowiono właśnie w dziedzinie prywatnej, w której gospodarz panował nad niewolnikami i własną rodziną. Taki układ nie dopuszczał możliwości walki lub rywalizacji, ponieważ gospodarstwo musiało stanowić jedność, a sprzeczne interesy i punkty widzenia mogłyby ją naruszać. Do dyskursu politycznego pojęcie „panowania” wprowadził dopiero Platon, dając tym samym asumpt do postrzegania przestrzeni publicznej przez pryzmat hierarchicznych relacji nadrzędności i podrzędności¹³.

Warto też zwrócić uwagę na to, że sfera życia prywatnego jako przestrzeń osobności, egzystencji z dala od publicznego zgiełku stwarzała możliwość prowadzenia własnego wewnętrznego dialogu. Dzięki samotności i wyciszeniu spotykamy się sami ze sobą. Myślenie, przebiegające jako milcząca rozmowa dwójga w jednym, jest integralną częścią bycia i zamieszkiwania pośród innych. Wewnętrzna uczciwość – niezaprzeczenie sobie i niewypowiadanie sprzecznych myśli – jest punktem wyjścia do otworzenia się na „ja” drugiego człowieka. Pojęcie takie było charakterystyczne dla Sokratesa: „tylko ten, kto wie, jak przebywać z samym sobą, nadaje się do tego, by przebywać wśród innych”. Własne „ja” jest jedyną osobą, od której nie mogę uciec, której nie mogę opuścić, z którą jestem zespolony na zawsze. Dlatego właśnie „[...] wolałbym niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał w sobie nosić rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”¹⁴. Etyka, w nie mniejszym stopniu niż logika, ma swoje źródło w tym zdaniu Sokratesa, ponieważ w najogólniejszym sensie słowa również opiera się na fakcie, że „mogę być ze sobą w zgodzie albo w niezgodzie, a to znaczy, że pokazuję się nie tylko innym, ale i sam sobie”¹⁵. Normy moralne nie muszą znajdować transcendentalnych czy formalnych uzasadnień. Zasadniczym powodem, dla którego nie należy zabijać, jest to, że sami siebie skazujemy na życie razem z mordercą do końca swych dni. W tym kontekście odpowiedzialność osobista¹⁶ będzie przede wszystkim sprawą sumienia. Jeśli dokonuje uczi-

¹³ Według Arendt, Platon w pewnym sensie zniekształcił filozofię w imię celów politycznych, gdyż chciał, by filozofia dostarczała fundamentalnych kategorii i hierarchii wartości, wskazywała uniwersalne wzory i mierniki, za pomocą których możemy panować nad tym, co się dzieje w świecie spraw ludzkich. Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 70.

¹⁴ Platon, *Gorgiasz*, (w:) *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 393.

¹⁵ H. Arendt, *Polityka...*, s. 54.

¹⁶ Odpowiedzialność osobista jest różna od odpowiedzialności politycznej, którą przyjmuje każdy rząd za czyny i zaniedbania swoich poprzedników i każdy naród za czyny i za-

wej autorefleksji, to we własnym wnętrzu odpowiadam sobie na pytanie, do jakiego stopnia będę mógł żyć w pokoju ze sobą po popełnieniu pewnych czynów. Odmowa czynienia zła wcale nie wymaga szczególnej odwagi czy inteligencji, jest raczej, mówiąc słowami Z. Herberta, „kwestią smaku” i bierze się z chęci zachowania szacunku do siebie. Samodzielne analizowanie i podejmowanie decyzji ma jeszcze tę zaletę, że minimalizuje niebezpieczeństwo zredukowania człowieka do roli trybiku w systemie. Nawyk myślenia czyni nas autonomicznymi jednostkami, gotowymi ponieść odpowiedzialność za swoje wybory. Z kolei zaniechanie myślenia może poprowadzić nas w stronę największego zła, jakim jest „[...] zło wyrządzone przez nikogo, czyli przez istoty ludzkie, które odmawiają bycia osobami [...], złoczyńcy odmawiający samodzielnego zastanawiania się nad tym, co robią, i także po fakcie niechący tego przemyśleć, to znaczy wrócić do tego i pamiętać [...], tym samym nie ukonstytuowali się w rzeczywistości jako osoby ludzkie. Pozostając uparcie bezosobowym nikim, dowodzą, że są niezdolni do dialogu z innymi, którzy – dobrzy, źli czy obojętni – są przynajmniej osobami”¹⁷.

Czynność myślenia, traktowana jako przebiegający w samotności wewnętrzny dialog, zmienia postać, gdy człowiek zaczyna działać w sferze publicznej, którą Arendt ujmuje jako świat wspólny nam wszystkim, obejmujący wytwory ludzkie oraz sprawy dziejące się pomiędzy zamieszkującymi wytworzony przez ludzi świat, a różny od posiadanego w nim przez nas prywatnego miejsca. „Dzielnica publiczna jako świat wspólny zbiera nas razem, ale też by tak rzec, nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem”¹⁸, zatem oprócz reguł łączenia istnieją w niej reguły rozdzielające ludzi. W sferze publicznej hierarchię ważności wyznacza to, czy postępowanie jednostki jest dobre dla świata, w którym żyją inni. W centrum znajduje się tu świat, a nie indywidualne „ja”. W starożytnym modelu republikańskim nie istniała opozycja między społeczeństwem a państwem. Stanowiły one całość przestrzeni publicznej, pojmowanej nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale i etycznym, angażującym obywateli do wspólnego, wolnego działania, do debatowania oraz podejmowania świadomych, racjonalnych wyborów spośród różnorodnych opcji, projektów i idei¹⁹. Kategorią centralną w tym ujęciu była odpowiedzialność za dobro wspólne, przewyższające

niedbania ze swojej przeszłości. Jeśli chodzi o naród to „oczywiste jest, że każde pokolenie, poprzez sam fakt pojawienia się w pewnym dziejowym kontinuum, zarówno obciążone jest grzechami ojców, jak i czerpie korzyści z czynów swych przodków. Każdy, kto bierze na siebie odpowiedzialność polityczną, zawsze znajdzie się w punkcie, gdzie może powiedzieć za Hamletem: »Świat wyszedł z formy i mniej to trzeba wracać go do normy!«”. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 60.

¹⁷ Ibidem, s. 140.

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 59.

¹⁹ Ibidem, s. 54–60.

dobra partykularne. Wolność wspólnoty politycznej nie stała w opozycji do wolności poszczególnych obywateli i nie pojmowano jej w kategoriach indywidualnych uprawnień. Prawdziwa wolność polityczna, o jakiej z nostalgią wyrażała się Arendt, zasadzała się przede wszystkim na aktywności obywatelskiej, na działaniu skierowanym na innych, była wyrazem republikańskiego *vita activa*²⁰. Taka wolność nie była wolnością od państwa, lecz wolnością w państwie, opartą na pokoju, kooperacji, autorytecie prawa, moralności i obyczajach.

W greckich *polis* podstawowy charakter więzi społecznej wyznaczała przede wszystkim partycypacja w życiu wspólnoty. Łączenie dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka oraz jego zdolności do przekształcania wspólnoty politycznej we wspólnotę etyczną²¹. Postawa taka znalazła swoje uzasadnienie w doktrynie Arystotelesa, dla którego aktywność społeczna wynika bezpośrednio z istoty człowieczeństwa. Stąd też „państwo należy do tworców natury, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (*politikon zoon*), taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem”²². Okazuje się, że człowiek, nie będąc samowystarczalnym, musi stanowić część pewnej całości, a jego status wiąże się ściśle z przynależnością do wspólnoty. Dzięki życiu w państwie istoty ludzkie mogą nadać swojej egzystencji pełniejszy, ponadjednostkowy sens. Stąd też państwo nie jest postrzegane przez pryzmat aparatu przymusu czy w kategoriach zła koniecznego, nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości obywateli. Rzeczywistym zagrożeniem jest utrata atrybutu uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym. W prawie rzymskim tego, kto posiadał prawa obywatelskie, nazywano *persona*²³, zaś słowem *homo* (gr. *anthropos*) określano kogoś, kto był jedynie członkiem rodzaju ludzkiego, różnym oczywiście od zwierząt, ale bez konkretnych cech indywidualnych²⁴. Na marginesie

²⁰ Ibidem, s. 63.

²¹ Por. T. Buksiński, *Arystotelesowska wizja współpracy społecznej*, (w:) *Filozofia a polityka*, red. R. Liberkowski, Instytut Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 34.

²² Arystoteles, *Polityka*, (w:) *Dzieła wszystkie*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, Wydawnictwo Naukowe PWN, t. VI, s. 27. Warto zwrócić uwagę, że w polskich przekładach Arystotelesa używa się wymiennie przymiotników: „polityczny”, „społeczny”, „państwowy”. Chodzi zawsze o to samo greckie słowo *politikon*, które nie ma ścisłego odpowiednika w żadnym języku nowożytnym z tego powodu, że Grecy nie znali oczywiście dziś rozróżnienia państwa od społeczeństwa. Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 29.

²³ Rzeczownik *persona* pochodzi do czasownika *per-sonare* – ‘rozbrzmiewać przez coś’, gdyż pierwotnie określano tym słowem maskę, którą starożytni aktorzy nakładali, kiedy odgrywali teatralne role. Maską pełniła podwójną funkcję: zasłaniała prawdziwe oblicze aktora oraz miała sprawić, aby mógł w pełni „wybrzmieć”. W okresie republiki rzymskiej pojęcie *persony* przeniesiono z teatru na grunt prawa cywilnego, gdzie do dziś używa się go na oznaczenie osobowości prawnej.

²⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 46.

warto zwrócić uwagę, że Arendt, przenosząc rozróżnienie między *homo* a *persona* na grunt współczesności, stawia pytanie o to, jak dziś wygląda życie bez przynależności do wspólnoty politycznej, w tzw. stanie bezpaństwowości. Za-uważa, że paradoks zawarty w Deklaracji Praw Człowieka polega na tym, że prawa te dotyczą „abstrakcyjnej” istoty ludzkiej, jak gdyby nieistniejącej w żadnym określonym miejscu. Istota taka, tracąc swe miejsce w społeczności, traciła także swój status polityczny i osobowość prawną, pozostawiały jej cechy, które mogły się wyrażać tylko w sferze życia prywatnego. W ten sposób w samym centrum cywilizacji można zostać cofniętym do barbarzyństwa, do stanu przedspołecznego, w którym pierwszoplanową rolę odgrywa to, co otrzymaliśmy od przyrody²⁵.

W swych pismach Arendt wielokrotnie zwraca uwagę na fakt, iż w starożytności nie istniało rozróżnienie pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co polityczne. Wszystkie sprawy zbiorowości miały charakter publiczny, a poglądy kształtowane w czasie dyskusji między obywatelami były wyrażane na zgromadzeniu i ponownie poddawane refleksji. Polityka – jak stwierdza Arendt – za swą podstawę przyjmuje fakt ludzkiej wielości, zaś pojedynczy człowiek okazuje się apolityczny²⁶. Polityka jest domeną współistnienia i stwarzania się różnych ludzi, można ją określić jako układ okoliczności, w których ludzie w swej wielości i absolutnej odmienności żyją razem i zwracają się do siebie za pośrednictwem mowy, w warunkach wolności, którą tylko oni sami mogą sobie nawzajem przyznawać i gwarantować. Inaczej mówiąc, polityka to wszystko, co zdarza się w przestrzeni pomiędzy ludźmi, których cechuje: równość, pluralność, odmienność, zdolność działania i komunikacji²⁷.

W starożytności sens polityki zawierał się w wolności rozumianej zarówno w znaczeniu negatywnym – jako stan, w którym nie jest się ani rządzonym, ani rządzącym, jak i pozytywnym – jako przestrzeń, którą mogą stworzyć tylko ludzie równi sobie pod względem roszczenia do politycznej aktywności²⁸. Ateńska *polis*, otwierając się na wielość swoich obywateli, dawała im wolność i dumę z tego, że w przeciwieństwie do barbarzyńców potrafią kierować sprawami po-

²⁵ Szerzej: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 325–338.

²⁶ Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 124.

²⁷ *Ibidem*, s. 93.

²⁸ W *polis* aktywność polityczna miała przede wszystkim formę rozmowy. Równość odnosiła się zatem do równego prawa zabierania głosu w dyskusji. Mówienia w sensie rozkazowania i słuchania jako posłuszeństwa nie uważano za prawdziwą mowę i słuchanie. W antycznej Grecji niewolnicy i barbarzyńcy określani byli jako ludzie „bez słów”, tzn. ich położenie nie pozwalało na swobodę słowa. Według Arystotelesa, byli „mówiącymi narzędziami”. Również despota, który tylko wydaje rozkazy, był się w analogicznej sytuacji, gdyż aby mówić, potrzebowałby innych, którzy są mu równi. Arendt zwraca uwagę, że „wolność nie wymaga demokracji egalitarnej w sensie nowożytnym, ale raczej dość ograniczonej oligarchii lub arystokracji, areny, gdzie najlepsi mogą wchodzić w relacje jak równi pośród równych” (*ibidem*, s. 147).

litycznymi za pomocą mowy, a nie przymusu. Uważano, że retoryka, sztuka przekonywania, jest kunsztem prawdziwie politycznym. Wypowiedzenie własnej opinii było równoznaczne z możliwością pokazania siebie, bycia widzialnym i słyszalnym przez innych. Takiej szansy nie dawało życie prywatne, które nie wystarczało do rozwoju pełni człowieczeństwa, do cieszenia się splendorem, publicznym uznaniem itd. Sokrates, który odrzucał stanowiska i zaszczyty polityczne, nie szukał wytchnienia w życiu rodzinnym, tylko przebywał na agorze i wśród ludzi krzewił swój model filozofii dialogu. Jego ambicją nie było wypowiadanie gotowych prawd, lecz sprawienie, by sami obywatele stawali się bardziej prawdomówni.

Sokratejski model aktywności obywatelskiej ma kapitalne znaczenie zwłaszcza w momentach społecznego marazmu i odrętwienia: „Kiedy ogół daje się bezmyślnie porwać czemuś, co robi i w co wierzy ktoś inny, wówczas ci, którzy myślą, wyłaniają się z ukrycia, ponieważ ich odmowa przyłączenia się do reszty jest wyraźnie widoczna i wskutek tego staje się rodzajem działania. Oczyszczający element myślenia, sokratejska majeutyka, wydobywająca na jaw konsekwencje nieprzemyślanych opinii i tym samym niszcząca wartości, doktryny, teorie i przekonania, pośrednio wpływa na politykę. To niszczenie utartych przeswiadczeń wyzwala bowiem inną ludzką władzę, a mianowicie władzę sądenia, którą z dużą dozą słuszności można nazwać najbardziej polityczną z umysłowych zdolności człowieka”²⁹. Można ją porównać do roli, jaką w przestrzeni prywatnej odgrywa umiejętność prowadzenia „wewnętrznego dialogu”, konstytuującego indywidualne sumienie. Władza sądenia zawiera się w zdolności oceniania konkretnych sytuacji bez podporządkowywania ich ogólnym regułom; różni się od myślenia tym, że myślenie dotyczy rzeczy niewidzialnych, np. idei, natomiast sądenie zawsze odnosi się do konkretnych przypadków. Brak władzy sądenia może dotyczyć różnych dziedzin: „nazywamy to głupotą w sferze intelektualnej (poznawczej), brakiem smaku w kwestiach estetycznych i moralną tępotą, jeśli chodzi o postępowanie”³⁰. Brak ten pojawia się tam, gdzie ludzie bezrefleksyjnie poruszają się jedynie po powierzchni zdarzeń, unikają głębszego wejrzenia, przez co stają się bierną, podatną na manipulację masą. Najlepsze zaś, co może zdarzyć się masie, to ponowne rozbicie na pojedynczych ludzi, do których można się zwracać z osobna. Gdyby możliwe było wyrobienie w nich nawyku samodzielnego myślenia i sądenia, to w zasadzie – jak zakładał Sokrates – można by się obyć bez odgórnych norm i reguł. W tym kontekście bardziej zrozumiałą staje się fakt, że *polis* uznała go za niebezpiecznego wicherzyciela³¹.

²⁹ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 220.

³⁰ *Ibidem*, s. 167.

³¹ *Por. ibidem*, s. 132.

Ewolucja przestrzeni publicznej w nowożytności

Arendt przypomina o republikańskim ideale życia opartym na powiązaniu wolności obywatela z wolnością wspólnoty politycznej, przekonaniu, że w pełni wartościowe życie jest niemożliwe w odosobnieniu, w sferze prywatności, lecz musi się realizować w trosce o dobro wspólne. Jednocześnie konfrontuje ten ideał z dominującymi tendencjami politycznymi, jakie obserwujemy w dziejach kultury europejskiej i dochodzi do wniosku, że Europa była areną niekorzystnej ewolucji, gdyż doprowadziła do odejścia od pojmowania przestrzeni publicznej jako oazy obywatelskiej wolności. Można powiedzieć, że nowożytna sfera publiczna została zdywersyfikowana; to, co publiczne i społeczne nie stanowiło już jedności. Społeczeństwo uległo instytucjonalnemu zróżnicowaniu w taki sposób, że oddzielone zostały od siebie, z jednej strony, wąska sfera polityczna, a z drugiej – ekonomiczna sfera wolnego rynku i prywatna sfera rodziny. W rezultacie tego procesu stosunki ekonomiczne, dawniej ograniczone do prywatnej przestrzeni gospodarstwa domowego, wyemancypowały się i przesunęły do sfery publicznej. Ekspansja obszaru ekonomicznego, opartego na „systemie potrzeb jednostkowych”, oznaczała stopniowy zanik tego, co uniwersalne, czyli wspólnej troski o sprawy polityczne. Autentyczna polityczna sfera publiczna, z jaką mieliśmy do czynienia w starożytnej *polis*, uległa transformacji, przekształcając się w pozorną przestrzeń publicznej interakcji, w której jednostki nie działają, lecz jedynie zachowują się, występując przede wszystkim w roli producentów i konsumentów³².

Pierwszy krok ku zmianie ideałów zainspirowało chrześcijaństwo, zastępując ziemską chęć wyróżnienia się w sferze publicznej i zyskania nieśmiertelności poprzez piękne czyny, odwróceniem się od spraw tego świata i uznaniem całej sfery publicznej za niewartą aktywności chrześcijanina, albowiem odciągającą od tego, co najważniejsze – troski o własną duszę i o jej zbawienie. W dalszej kolejności nastąpiła zmiana w sposobie traktowania pracy. Starożytni uważali, że warunkiem uczestnictwa w życiu politycznym jest wolność od trosk materialnych i posiadanie wolnego czasu, nie uznawali pracy za podstawę bogactwa bądź też godności ludzkiej. Tymczasem wraz z pojawieniem się niektórych nurtów w nowożytnej filozofii politycznej (np. teoria wolnego rynku Adama Smitha, utylitaryzm Jeremy’ego Benthama, liberalizm Johna Locke’a) praca wraz z efektem bogacenia się zyskała miano kluczowego czynnika określającego wartość życia jednostek i społeczeństw³³. Owa gloryfikacja pracy sprzężona

³² Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 64.

³³ Praca pojmowana jest przez H. Arendt zgodnie z modelami zawartymi w wyrażeniach: *animal laborens* oraz *homo faber*. Pierwszy określa człowieka jako istotę oddziałującą fizycznie na przyrodę w celu utrzymania się przy życiu, drugi – jako istotę wytwórczą, zdolną do produkowania przedmiotów potrzebnych do życia.

została z uznaniem za sprawę nadrzędną podboju przyrody i budowania potęgi człowieka jako istoty dominującej nad światem. W ten sposób starożytna hierarchia wartości uległa odwróceniu, a znaczenie aktywności politycznej jako wyróżnika człowieczeństwa utraciło sens. Zwyciężyła idea prywatności, bogactwa, rywalizacji. Narodziło się społeczeństwo masowe, składające się ze zatomizowanych jednostek obojętnych na losy polityczne swej wspólnoty. Światopoglądem dominującym stał się konsumpcjonizm korzystający z obfitości dóbr materialnych, skłaniający do nabywania jak największej ilości towarów i prowadzący do gigantycznego marnotrawstwa.

Republikański model wspólnoty obywatelskiej nie przystawał do zmian, jakie niosła ze sobą nowożytność. Wraz z rozwojem własności prywatnej i gospodarki rynkowej, komercjalizacją gruntów, wybuchem rewolucji angielskiej, a później amerykańskiej i francuskiej nastąpiło zakwestionowanie dotychczasowych źródeł władzy. W XVII i XVIII wieku ukształtował się nowy ideał społeczeństwa pojmowanego jako zbiór jednostek decydujących o sobie świadomie i według własnej korzyści. Wartości wspólnotowe ustępują miejsca indywidualnym. Liberalnym ideałem staje się wolność jednostkowa, prywatna, wiążąca się ze sferą uprawnień jednostki zabezpieczonych przed naruszeniami ze strony władzy politycznej. Następuje też rozdzielenie tego, co publiczne, państwowe, od tego, co społeczne lub cywilne. Teorie polityczne koncentrują się odtąd na wyjaśnianiu, dlaczego jednostki łączą się z innymi w dobrowolne stowarzyszenia oraz uznają legalność władzy państwowej, która jest wobec nich zewnętrzna.

Nowożytne teorie umowy społecznej, inaczej niż w starożytności, podważają wiarę w naturalną społeczność człowieka, istnienie władzy politycznej domaga się tym samym nowych uzasadnień. Dwie siedemnastowieczne koncepcje – T. Hobbesa oraz J. Locke’a – stoją na gruncie antropologii indywidualistycznej. Autorzy ci wywodzą genezę państwa z hipotetycznego, pierwotnego stanu natury, jednak ich idee prowadzą do skrajnie odmiennych konsekwencji dotyczących legitymizacji władzy. Hobbes ujmuje człowieka jako istotę aspołeczną, zaś interesy poszczególnych jednostek uznaje za zasadniczo ze sobą sprzeczne. Równość ludzi opiera się na tym, że każdy człowiek z natury ma dość siły, by zabić drugiego człowieka. Słabość można zrekompensować podstępem. Równość ludzi jako potencjalnych morderców stawia ich w obliczu równego zagrożenia, z którego wyrasta potrzeba państwa. Ostateczną racją bytu państwa jest położenie kresu „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Może to zapewnić jedynie silna władza zwierzchnia, uzyskująca posłuch dzięki temu, że w zamian za bezwzględne posłuszeństwo zapewnia bezpieczeństwo życia i własności³⁴. Państwo zdobywa monopol na zabijanie i w zamian daje warunkową gwarancję, że nie zostanie się zabitym. Bezpieczeństwo ma zapewnić prawo, które jest bezpośrednim następ-

³⁴ Por. J. Szacki, op. cit., s. 67.

stwem monopolu władzy państwa. Ponieważ prawo to wypływa z absolutnej władzy, przeto dla jednostki, która mu podlega, reprezentuje absolutną konieczność. Prawo takie w sposób oczywisty nie jest wynikiem społecznego konsensusu, lecz wymaga bezwzględnej uległości i ślepego konformizmu³⁵. Wola jednostek istotna jest jedynie przy jednorazowej decyzji ustanowienia władzy politycznej. Po dokonaniu tego aktu ludzie stają się nie obywatelami, lecz poddanymi suwerena, potężnego *Lewiatana*. Jednostka zostaje wyłączona z udziału w sprawach publicznych, które angażują wszystkich obywateli, traci należne jej miejsce w społeczeństwie. Więzy współdziałania zostają wyparte przez wzajemną rywalizację. W ten sposób Hobbes odchodzi od republikańskiego dziedzictwa grecko-rzymskiego, zastępując aktywną cnotę obywatelską dobrowolnym poddaństwem.

W ocenie Arendt społeczność, taka jak w ujęciu Hobbesa, oparta na władzy jako celu samym w sobie „musi ulec rozkładowi w martwocie porządku i stabilności; jej całkowite bezpieczeństwo ujawnia, że jest zbudowana na piasku. Tylko powiększając swą władzę jest ona w stanie zagwarantować *status quo*, tylko stale rozszerzając zakres swego panowania i proces koncentracji władzy może zachować stabilność. Państwo Hobbesa jest chwiejną strukturą, która nieustannie musi zapewnić sobie nowe zewnętrzne podpory, w przeciwnym bowiem razie stoczyłoby się z dnia na dzień w bezcelowy, bezsensowny chaos prywatnych interesów, z których wyrosło”³⁶. Hobbes, kreśląc perspektywę nieustannej koncentracji władzy, dostarczał teoretycznego uprawomocnienia absolutyzmu, co było sprzeczne z sensem polityki proponowanym przez Arendt.

Niejako konkurencyjną względem doktryny Hobbesa okazuje się filozofia Johna Locke’a, która robi pierwszy krok w stronę wskrzeszenia idei demokracji oraz aktywności obywatelskiej³⁷. Według Locke’a stan naturalny nie był stanem ustawicznej wrogości i odosobnienia jednostek, lecz stanem, w którym równi w swych podstawowych uprawnieniach ludzie w miarę pokojowo koegzystowali. Zatem był to stan społeczny, choć znacznie mniej doskonały niż wówczas, gdy jednostki organizują się w społeczeństwo obywatelskie, w którym nie muszą już wyłącznie we własnym zakresie troszczyć się o ochronę swych naturalnych uprawnień, lecz przekazują to zadanie wyspecjalizowanym instytucjom działającym na podstawie prawa pozytywnego: „celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększenie wolności”³⁸. Inaczej niż u Hobbesa, dla Locke’a główną motywacją powołującą do życia instytucje polityczne jest

³⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 184.

³⁶ *Ibidem*, s. 185.

³⁷ J. Szacki, *op. cit.*, s. 68–69.

³⁸ Por. J. Locke, *Traktat drugi, esej dotyczący prawdziwych początków zakresu i celu rządu obywatelskiego*, (w:) idem, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 201.

nie strach, lecz potrzeba ochrony swojego życia, wolności i własności. Władza nie może mieć arbitralnego charakteru, podstawą jej legitymizacji powinna być zgoda jednostek tworzących społeczeństwo obywatelskie³⁹. Omawiana doktryna traktuje jednostkę i jej uprawnienia jako istniejące przed społeczeństwem i państwem. Tak pojęte obywatelstwo miałoby niejako charakter przedpaństwowego, wyznaczający władzy granice swobody prawodawczej. Związek jednostki z państwem jest tutaj akcydentalny, inaczej niż w tradycji republikańskiej. Ponadto teoria Locke'a, nadając własności prywatnej rangę jednego z przyrodzonych uprawnień człowieka, zapoczątkowała postrzeganie społeczeństwa jako obszaru pomiędzy jednostką a państwem, wiążącego się z relacjami swobodnej wymiany towarów, usług, własności, w którym sytuuje się zarówno współdziałanie, jak i rywalizacja o charakterze ekonomicznym.

Myśl polityczna Locke'a umożliwiła rozwój koncepcji uzasadniających autonomię społeczeństwa jako obszaru pośredniego pomiędzy jednostką a państwem. Nie jest to wprawdzie powrót do Greków i ich idei polityczności, choć w warunkach współczesności stanowi alternatywę dla koncentracji opartej na monopolu przymusu władzy państwowej. W sferze publicznej obok władzy politycznej kluczową rolę zaczyna odgrywać dobrze zorganizowane społeczeństwo, które Arendt określa jako „[...] tę osobliwą, nieco hybrydalną strefę pośrednią, ni to polityczną, ni to prywatną, w której od zarania epoki nowożytnej większość ludzi spędza przeważającą część swego życia. Zawsze gdy opuszczamy bezpieczne zacisze swoich domów i przekraczamy próg wiodący do świata publicznego, nie od razu wchodzimy do królestwa politycznej równości, lecz najpierw na teren społeczeństwa. Wiedzie nas tam albo potrzeba zarobienia na życie, albo chęć pójścia za głosem powołania, albo też pragnienie towarzystwa; a kiedy już znajdziemy się w tej strefie, zaczynamy podlegać starej zasadzie mówiącej, że »podobieństwa się przyciągają«, która rządzi całą dziedziną spraw społecznych z jej różnorodnością grup i związków”⁴⁰.

Arendt z uznaniem wyrażała się o swobodzie stowarzyszania się oraz oddolnych inicjatywach społecznych. Bliska jej była w tym względzie refleksja, jaką na gruncie dziewiętnastowiecznej myśli politycznej podjął Alexis de Tocqueville. Autor *O demokracji w Ameryce* podkreślał etyczne cele w życiu społecznym. Krytycznie oceniał tzw. demokrację deklaratywną i abstrakcyjnie pojmowaną wolność. W postulowanym przez niego „wychowaniu dla demokracji i przez demokrację” kluczową rolę odgrywało zdecentralizowanie administracji, autonomia samorządów lokalnych oraz tworzenie samodzielnych stowarzyszeń poli-

³⁹ Ibidem, s. 224: „Gdziekolwiek więc pewna grupa ludzi zjednoczy się w jedno społeczeństwo, w którym każdy zrezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu na mocy prawa natury władzy wykonawczej, tam i tylko tam ma miejsce społeczeństwo polityczne bądź obywatelskie”.

⁴⁰ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 235.

tycznych, przemysłowych, handlowych, naukowych itp. Czynniki te w decydującym stopniu determinowały rzeczywistą treść demokracji, zatem w ostatecznym rachunku bardziej niż sama forma rządów liczyła się świadomość polityczna i prawna społeczeństwa. Dylemat: czy podmiotem życia społecznego jest państwo, czy jednostka – Tocqueville jednoznacznie rozstrzyga na rzecz jednostki. Nie chodzi mu jednak o jednostki egoistyczne, wzajemnie ze sobą konkurujące, lecz o osoby, które realizując swoje interesy, stanowią związki publiczne. Te zrzeszenia wolnych obywateli tworzą swoisty bufor między sferą prywatną a polityczną, pełnią funkcję pośrednika między obywatelem a państwem.

Zarówno Tocqueville, jak i Arendt uznawali stowarzyszenia za najodpowiedniejsze forum negocjacji społecznych interesów. Oboje pozostawali pod wrażeniem aktywności obywateli amerykańskich, którzy zrzeszają się „w celu zorganizowania zabaw, tworzenia seminariów, budowania zajazdów, wznoszenia kościołów, rozpowszechniania książek, wysyłania misjonarzy na antypody”⁴¹. Wszędzie tam, gdzie ludzie łączą się prywatnie, czyli towarzysko, lub publicznie, czyli dla celów politycznych – powstaje przestrzeń, która jednocześnie gromadzi ich i oddziela od siebie. „Każda taka przestrzeń ma swoją własną strukturę, która zmienia się z biegiem czasu i objawia w kontekście prywatnym jako zwyczaj, w kontekście społecznym jako konwencja, a w kontekście publicznym jako prawa, konstytucje, statuty i tym podobne. Zawsze gdy ludzie się łączą, świat wkracza między nich i właśnie w tej przestrzeni toczą się wszystkie ludzkie sprawy”⁴².

Zorganizowane oddolnie społeczeństwa uwzględniające ludzką wielość i różnorodność stanowią według Arendt alternatywę dla homogenicznych społeczeństw masowych, które składają się ze zatomizowanych, odizolowanych jednostek. „Mas nie spaja świadomość wspólnoty interesów. Brakuje im tej szczególnej wyrazistości klasowej, której przejawem są konkretne, ograniczone i osiągalne cele. Termin »masy« znajduje zastosowanie tylko tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na samą ich liczbę bądź bierność albo połączenie obu tych czynników, nie można stworzyć żadnej partii politycznej, władzy municypalnej, organizacji zawodowej lub związkowej. Potencjalnie masy istnieją w każdym kraju, stanowiąc większość pośród rzesz neutralnych, biernych politycznie ludzi, którzy nigdy nie wstąpili do żadnej partii i rzadko chodzą do urn wyborczych”⁴³. O zorganizowanym społeczeństwie w warunkach istnienia współczesnego państwa sensownie można mówić tylko wówczas, gdy ludzie mają świadomość własnego znaczenia i podmiotowości. To podstawowy warunek inicjowania i koordynowania wolnych od odgórnego nakazu działań, gotowości do przezwyciężenia obojętności na rzecz wyboru postawy zaangażo-

⁴¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, Kraków – Warszawa 1996, s. 116.

⁴² H. Arendt, *Polityka...*, s. 136.

⁴³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 361.

wanej i odpowiedzialnej nie tylko za siebie, ale także za otaczającą rzeczywistość. W związku z tym uprawomocnione jest funkcjonowanie wielu płaszczyzn realizacji obywatelskości. Rozciągają się one nie tylko na sferę ekonomiczną czy polityczną, lecz także na obszary związane ze sztuką, nauką, religią, obyczajowością, środowiskiem naturalnym itd. Kluczowe znaczenie ma tu przewyższenie bierności i apatii społecznej, dające szansę dla ukształtowania się kultury politycznej, której zasadą jest respektowanie ludzkiej wielości i różnorodności. Tak rozumiana polityka „organizuje tych, którzy są absolutnie odmienni, od samego początku mając na względzie ich relatywną równość i pomimo ich relatywnych odmienności”⁴⁴.

Jeżeli przyjmiemy za Arendt, że tak w starożytności, jak i współcześnie najgłębszym sensem polityki jest wolność⁴⁵, to wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przemocą opartą na monopolu używania siły, tam też mamy do czynienia z końcem działania politycznego. Ustroje oparte na strachu niszczą „substancję ludzkiego bycia razem”, a izolując ludzi od siebie, czynią ich bezradnymi i próbują zniszczyć ludzką polityczność. Również działania wojenne, wymagające bezrefleksyjnego posłuszeństwa, należy – jak to czynili starożytni Grecy – wykluczyć ze sfery politycznej. W tym kontekście wojna wcale nie jest, jak to określi Clausewitz, „dalszym ciągiem polityki prowadzonej innymi środkami”, lecz ewidentnym zaprzeczeniem zasady polityczności.

⁴⁴ H. Arendt, *Polityka...*, s. 127.

⁴⁵ „Wolność ta – zarówno jako swoboda oddalenia się i rozpoczęcia czegoś nowego, jak i swoboda rozmowy z innymi i doświadczania różnorodności, jaką zawsze jest świat w swej całości – z pewnością nie była zatem i nie jest celem polityki, to znaczy czymś, co można osiągnąć środkami politycznymi. To raczej treść i sens wszystkiego, co polityczne. W tym znaczeniu polityka i wolność są identyczne wszędzie, gdzie takiej wolności nie ma, nie istnieje też prawdziwa przestrzeń polityczna” (ibidem, s. 157).