

# Małgorzata Augustyniak

---

## Wielość i równość jako kategorie myśli politycznej Hannah Arendt

---

Studia Prawnoustrojowe nr 22, 265-279

---

2013

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Małgorzata Augustyniak**

Katedra Teorii i Filozofii Prawa i Państwa

Wydział Prawa i Administracji UWM

## **Wielość i równość jako kategorie myśli politycznej Hannah Arendt**

Filozofia polityczna, jaką zajmuje się Hannah Arendt, w dużej mierze zdeterminowana jest perspektywą antropologiczną. Dziedzina spraw ludzkich wraz ze swoją nieprzewidywalnością wprawia autorkę *Korzeni totalitaryzmu* w ten rodzaj zadziwienia światem (*thaumadzein*), który od starożytności uchodzi za początek wszelkiej filozofii<sup>1</sup>. W polu zainteresowań Arendt pojawiają się pytania o istotę polityki, o specyfikę poszczególnych jej aspektów, o usytuowanie człowieka w przestrzeni publicznej. Analizując te kwestie, zwraca ona uwagę na różnicę między refleksją filozoficzną a praktyką polityczną oraz na niebezpieczeństwo kryjące się w próbach ich utożsamiania. Specyfika filozofii polega na dążności do sformułowania jednej, uniwersalnej teorii, która „rości sobie pretensje do bycia wolną od partykularnych punktów widzenia i do ucieleśniania prawdy jako takiej, zakładając w ten sposób absolutną ważność samej siebie”<sup>2</sup>. Filozofia troszczy się o rzeczy wieczne, docieka uniwersalnego porządku świata. Inaczej jest z polityką, którą cechuje niestałość, nieodłączna żywym i śmiertelnym ludziom<sup>3</sup>. Stąd też status prawdy na gruncie filozofii i polityki należy rozumieć odmiennie<sup>4</sup>. Uprawianie filozofii pomijającej horyzont prawdy jest jałowe, z kolei funkcjonowanie przestrzeni politycznej oferującej wyłącznie jedną prawdę pozbawia tę przestrzeń dyskursywnego charakteru, który w ocenie Arendt powinien stanowić jej podstawę. Zatem prawdy filozoficznej nie da się całościowo przełożyć na prawdę polityki. Filozofia może jedynie uchodzić za fragment proce-

<sup>1</sup> Platon w *Teajtecie* powiada: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie” Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki [w:] *Dialogi*, t. II, XI, Kęty 1999, 155d. Arystoteles podkreśla, że dziwienie się pozwala ludziom uświadomić sobie niezwykłość świata i swoją bezradność, a tym samym poznać swoją niewiedzę. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Warszawa 2003, 982b 10.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 141.

<sup>3</sup> Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 112.

<sup>4</sup> Por. H. Arendt, *Prawda a polityka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 167.

su szeroko rozumnej komunikacji jako pośrednictwa między wieloma ludzki-  
mi i rzeczywistymi prawdami. Innymi słowy, w przestrzeni politycznej, ina-  
czej niż w filozofii, sam rozum nie wystarcza, by coś uznać za prawdę,  
potrzebne są ponadto społeczne warunki, wśród których kluczowe znaczenie  
ma swoboda dyskusji<sup>5</sup>.

Zagadnienie, które na stałe zagościło w kanonie refleksji politycznej,  
związane jest z próbą ustalenia tego, czy to wydarzenia z dziedziny spraw  
publicznych stanowią zasadniczy impuls refleksji filozoficznej i jej klucz in-  
terpretacyjny, czy też przeciwnie – należy przyjąć pierwszeństwo doświadcz-  
nia filozoficznego i oceniać wszystkie sprawy publiczne w jego świetle<sup>6</sup>. To  
ostatnie założenie prowadzi nas w stronę postulatu sofokracji czy też meryto-  
kracji przyjmującej, że w oparciu o aprioryczne racje rozumu należy wyzna-  
czać prawo oraz zasady ustrojowe, którym obywatele winni posłuszeństwo.  
Klasykiem takiego ujęcia w europejskiej tradycji jest Platon. On pierwszy  
zaprojektował państwo podporządkowane perspektywie filozoficznej, co za-  
sadniczo zmieniło wcześniejsze greckie pojmowanie polityki. Założyciel Aka-  
demii przypisał prawdzie zawartej w ideach bezwzględny i uniwersalny cha-  
rakter, zaś jego metafora jaskini doskonale wyraża napięcie tkwiące  
w relacjach głosiciela prawdy z innymi ludźmi. Doświadczenie filozofa zwią-  
zane jest z pewnym rodzajem izolacji. Musi on się odwrócić od materialnego  
świata oraz tego, jak inni postrzegają ten świat i jakie o nim mają mniema-  
nie, by móc zobaczyć, jakie są rzeczy same w sobie, poznać ich wieczną  
esencję. Musi zaniechać empirycznej analizy konkretnych państw, by skupić  
się na racjonalnym poznaniu doskonałej, obiektywnej, stałej i transcenden-  
talnej idei państwa. Tak więc swoiste wyobcowanie ze świata, będące udział-  
łem filozofa, ściąga na niego ryzyko utraty zdrowego rozsądku, owego „zmy-  
słu wspólnego” (*common sense*), bez którego nie sposób orientować się we  
wspólnym świecie<sup>7</sup>. „Jeśli filozof zaczyna zabierać głos w tym wspólnym  
świecie zdrowego rozsądku, do którego należą również nasze wspólnie po-  
dzielane przeświadczenia i przesady, grozi mu zawsze, że będzie mówić  
w kategoriach nonsensu, albo [...] że postawi zdrowy rozsądek na głowie”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Proponowany przez Arendt sposób pojmowania prawdy koresponduje z podejściem  
J.S. Milla, który stwierdza: „Istnieje ogromna różnica między uznawaniem opinii za prawdziwą,  
ponieważ nie została odparta, pomimo wielu sposobności do jej zwalczania, a zakładaniem jej  
prawdy w celu niedopuszczenia do jej odparcia. Całkowita swoboda przeczenia i opanowania  
naszej opinii jest jedynym warunkiem usprawiedliwiającym pojmowanie jej prawdziwości w  
celu działania; i tylko na tych warunkach istota obdarzona ludzkimi zdolnościami może być  
rozumowo pewna, że ma słuszość”. J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa  
1959, s. 143.

<sup>6</sup> Por. H. Arendt, *Salon berliński...*, s. 117.

<sup>7</sup> Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 62–63.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 68. W podobnym duchu wypowiedział się Cynceron: „Czyż nie jest haniebne, że  
filozofowie nie mają pewności w takich sprawach, które nie budzą wątpliwości nawet u prost-  
ków?”. Cynceron, *O powinnościach*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, ks. III 77, s. 512.

Filozof, czyli ten, kto bezinteresownie poszukuje prawdy jako celu samego w sobie, będzie stanowił w zapoczątkowanej przez Platona zachodnioeuropejskiej tradycji myślowej przeciwieństwo powszechnego ideału *phronimos* – człowieka roztropnego, który dzięki wglądowi w świat doczesnych spraw ludzkich nadaje się na przywódcę.

Prymat filozofii w państwie oznaczał, że powinna ona dostarczać wzorców, reguł i mierników, za pomocą których można by było przewyciężyć wynikającą z jednostkowej wolności nieprzewidywalność i niestabilność ludzkiego świata. W ocenie Arendt tego rodzaju podejście obarczone jest błędem polegającym na ignorowaniu podstawowego warunku polityki: tego, że uprawia się ją pośród wielu istot ludzkich, z których każda ma prawo do swoistej odmienności, do określania własnych celów oraz inicjowania własnej aktywności. W takiej perspektywie rezultaty wzajemnego oddziaływania muszą być wynikiem ustawicznych ustaleń wielu osób, nie da się ich apriorycznie zaprojektować, nie mogą zależeć od teoretycznych ustaleń, od opinii czy to jednej osoby, czy wyselekcjonowanej grupy<sup>9</sup>. Jeśli celem politycznych przywódców jest implementacja absolutnych wzorców filozoficznych do przestrzeni politycznej, może zwiastować to tragiczny finał, gdyż w rażący sposób narusza się wówczas warunki, w których uprawianie polityki jest w ogóle możliwe.

Paradoksalne i niebezpieczne w systemie Platona jest również to, że w celu realizacji filozoficznej prawdy dopuszcza używanie kłamstwa w praktyce politycznej. Skoro mędrcy mający sprawować władzę nie dysponują wystarczającą siłą perswazji, by przekonać ludzi do prawdy, której są posiadaczami, to należy zastosować inne metody, zwłaszcza że mają się one przyczyniać do realizacji kluczowego dla Platonskiej utopii celu – trwałości i jedności państwa. W tej perspektywie relacja między rządzącymi a obywatelami nabiera szczególnego, asymetrycznego charakteru: „Jeśli istotnie bogowie nie używają kłamstwa, a ludziom się ono przydaje tylko jako lekarstwo, to jasna rzecz, że coś takiego trzeba zostawić lekarzom, a ludzie prywatni nie powinni tego tykać [...]. Zatem jeżeli w ogóle ktokolwiek, to rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa. A inny nikt niech czegoś takiego nie próbuje. Gdyby człowiek prywatny takich rządzących okłamywał, uznamy to za taki sam, a nawet większy grzech, jak gdyby chory lekarzowi albo ćwiczący nauczycielowi gimnastyki mówił nieprawdę o tym, jak się ma jego ciało, albo jakby ktoś sternikowi mówił nieprawdę o okręcie, co się z nim dzieje [...]. Więc jeżeli rządzący schwyta kogoś z obywateli na kłamstwie, to go ukarze, bo on wprowadza do państwa, jak do okrętu, praktyki wywrotowe i zgubne”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 23.

<sup>10</sup> Platon, *Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1977, ks. III, s. 84.

Platon, przyznając organizmowi politycznemu nadrzędną wobec jednostki wartość, akceptował również cenzurę, która miała niwelować ludzką skłonność do przedstawiania spraw inaczej, niż rzeczywiście się one mają<sup>11</sup>. Ograniczenie swobody wypowiedzi jest uzasadnione pomyślnością państwa jako całości. Oczywiście tego rodzaju kontrola nie oznacza unieważnienia prawdy w sensie filozoficznym, gdyż ona jako prawda obiektywna jest wieczna i niezniszczalna, lecz w państwie jej głos musi być kontrolowany i w razie potrzeby narzucany. Nietrudno zauważyć, że ten sposób wdrażania „prawdy” był też typowy dla dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych organizujących masę w ogromny, jednolity zespół uznający jedną oficjalną ideologię. Systemy te w znacznym stopniu bazowały na demoralizującym zafascynowaniu możliwością „skutecznego narzucania gigantycznych kłamstw i monstrualnych fałszerstw jako niepodważalnych faktów, [...] doprowadzenia do sytuacji, w której różnica między prawdą a fałszem przestanie być obiektywna, o tym zaś, co jest prawdą, będzie decydować po prostu siła, spryt, presja i stałe powtarzanie tych samych chwytów propagandowych”<sup>12</sup>. W tym kontekście nasuwają się wciąż istotne pytania dotyczące siły oddziaływania indoktrynacji, tego, czy może ona doprowadzić do unicestwienia indywidualnej odpowiedzialności moralnej, do zatarcia granic w elementarnym rozróżnianiu dobra i zła. Rozważając te kwestie, trudno precyzyjnie rozstrzygnąć, czy ludzie żyjący w systemach totalitarnych zachowują się nikczemnie, ponieważ powoduje nimi szczerłość ideologicznych motywów lub będąca efektem propagandowej manipulacji internalizacja preferowanej przez władzę aksjologii, czy też ich aprobata wymuszona jest głównie terrorem. Niewątpliwie problem jest złożony, jednakowoż Arendt podkreśla, że systemy totalitarne bazują na wynaturzaniu istoty polityczności. Jedyna bowiem polityka powstaje między ludźmi świadomymi, że wszelkie reguły – zarówno dobre, jak i złe, prawdziwe, jak i fałszywe – o ile mają rządzić ich działaniem, nie mogą być narzucane z zewnątrz, należy je wypracowywać oddolnie w ramach samej wspólnoty. Domeną polityki jest zatem wolność będąca udziałem równych. Przestrzeń publiczna ma organizować tych, „którzy są absolutnie odmienni, od samego początku mając na względzie ich relatywną równość i pomimo ich relatywnych odmienności”<sup>13</sup>. Skoro zaś najgłębszym sensem polityki jest wolność<sup>14</sup>, to wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przemocą opartą na

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, ks. II.

<sup>12</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, s. 382.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 127.

<sup>14</sup> „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”. H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 157.

monopolu używania siły, tam też mamy do czynienia z końcem działania politycznego. Ustroje oparte na strachu niszczą „substancję ludzkiego bycia razem”, izolując ludzi od siebie, czynią ich bezradnymi i próbują zniszczyć ludzką polityczność. Również działania wojenne wymagające bezrefleksyjnego posłuszeństwa należy wykluczyć ze sfery politycznej. W tym kontekście wojna wcale nie jest, jak to określa Clausewitz, „dalszym ciągiem polityki prowadzonej innymi środkami”<sup>15</sup>, lecz ewidentnym zaprzeczeniem zasady polityczności.

Filozofia Platona stanowi dla Arendt przełom oznaczający po pierwsze: uznanie dominacji wartości duchowych jako głównych punktów odniesienia dla dyskursów o etyce, prawie i polityce, po drugie: odejście od pojmowania polityki jako obszaru wolności na rzecz postrzegania jej przez pryzmat relacji opartych na panowaniu. U Platona obywatelska równość ustępuje miejsca zhierarchizowanej strukturze władzy. Tym samym z przestrzeni politycznej zostaje wyeliminowana wolność – brak jej zarówno panującym, jak i poddanym. Od czasów Platona w myśli politycznej Zachodu zadomowił się pogląd, że nie dialog i perswazja, ale intryga, kłamstwo i manipulacja, niekiedy połączone z przemocą, są najskuteczniejszymi środkami działania politycznego.

W celu uzupełnienia dokonanej przez Arendt interpretacji myśli Platona należy dodać, że jej ocena nie jest wyłącznie negatywna. Uwzględni ona z jednej strony to, że autor *Państwa* na swój sposób zniekształcił politykę w imię celów filozoficznych, jednak w jego koncepcji idei pojawia się również rys szlachetnego dążenia do ustalenia wzorców, które pretendują do roli uniwersalnych, ponadczasowych kryteriów oceny ludzkich działań. Zaniechanie bezinteresownych poszukiwań tego rodzaju obiektywnych kryteriów aksjologicznych nastąpi wraz z nadejściem doktryn nowożytnych. Stopniowo zacznie wygasać postulowana przez Platona przydatność filozofii do interpretacji spraw publicznych. Zwrot ten wyraźnie widać w pismach Machiavellego, postrzegającego władzę polityczną głównie przez pryzmat skuteczności. Z kolei u Hobbesa znajdujemy „po raz pierwszy filozofię, która nie służy filozofii, lecz udaje, że wyrasta z tego, co zdrowy rozsądek uważa za oczywiste”<sup>16</sup>.

Zasadniczy problem wynikający z podporządkowania polityki perspektywie filozoficznej bierze się stąd, że ta ostatnia dążąc od uniwersalności bagatelizuje zjawisko ludzkiej wielości – *plurality*. Słabością trapiącą europejską filozofię polityczną, począwszy od Platona, jest tendencja do zajmowania się pojedynczym człowiekiem oraz przyjęcie założenia o istnieniu określonej na-

<sup>15</sup> C. von Clausewitz, *O wojnie*, przeł. A. Cichowicz, L.W. Koc, F. Schoener, Lublin 1995, s. 23.

<sup>16</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 70.



tury ludzkiej<sup>17</sup>. „W idei dziejów świata wielość ludzi zostaje zamieniona w jedną istotę, którą następnie nazywa się ludzkością. Takie jest źródło potwornego i nieludzkiego aspektu historii, która znajduje swój pełny i brutalny kres w polityce”<sup>18</sup>. Konsekwencją takiego ujęcia jest swoisty monizm poznawczy oraz niezdolność do określenia wzajemnych relacji pomiędzy filozofią polityczną a realnością świata. Arendt, usiłując przełamać tę perspektywę, skłania się do tradycji nominalizmu i stwierdza, że takie określenia jak: „człowieczeństwo”, „człowiek w ogóle” nie istnieją jako byty realne, są jedynie abstrakcją, metaforą. W rzeczywistości mamy do czynienia z urodzonymi w ściśle określonym miejscu, znanymi z nazwiska oraz pochodzenia ludźmi i każdy z nich jest taki, jaki jest – jedyny, wyjątkowy, niezamienny<sup>19</sup>. Tak więc o ile na gruncie filozofii możliwe jest posługiwanie się generalizacjami, o tyle niedopuszczalne jest to w obszarze polityki, za podstawę której należy przyjąć ludzką wielość, czyli fakt, „że ludzie, a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat”; „jesteśmy ludźmi w taki sposób, że nikt nigdy nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył, żyje, lub żył będzie”<sup>20</sup>. Owa wielość jest pojęciem koniecznym i poprzedzającym określenie tego, czym jest polityka i to co polityczne „jest w sposób szczególny warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, lecz także *conditio per quam* – wszelkiego życia politycznego”<sup>21</sup>. Dlatego też niniejsza próba analizy konstrukcji pojęciowej opisującej polityczną kondycję człowieka koncentruje się właśnie na kategorii wielości – *plurality*<sup>22</sup>. Przy czym należy wziąć pod uwagę to, że występuje ona we

<sup>17</sup> Tego rodzaju założenia sprzyjają konstruowaniu krytykowanych przez Arendt monistycznych wizji świata. Wizje te zakładają: 1) jednakowość ludzkiej natury, jako że istoty ludzkie mają wspólną esencję, na którą składają się specyficzne zdolności i możliwości; 2) aksjologiczne i ontologiczne pierwszeństwo podobieństwa nad zróżnicowaniem; 3) społecznie transcendentálny charakter natury ludzkiej; 4) poznawalność natury ludzkiej i możliwość formułowania na tej podstawie zasad dobrego życia. Zob. B. Perekh, *Moral Philosophy and its Anti-pluralist Bias*, [w:] D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge 1996, s. 130–132.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 126.

<sup>19</sup> Por. H. Arendt, *Korzenie...*, 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 zafalszowywania rzeczywistości, gdyż w praktyce bardzo skutecznie wybiela wszystkich 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 posłuży do rozgrzeszenia winowajców, a ponadto stanowi deklarację solidarności ze sprawcami zła. Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2003, s. 54, 62.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 25, 26.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>22</sup> Margaret Conovan przywołuje wypowiedź Arendt stwierdzającą, że każdy z ważniejszych politycznych myślicieli przeszłości dorzucił jedno słowo do naszego świata, zasilił go w to jedno słowo, i należy to traktować jako przejaw mądrej i rozważnej reakcji na konkretne, zdecydowanie nowe doświadczenie swojego czasu. W tym kontekście Conovan stwierdza, że tym, czym Arendt „zasiliła” nasz świat, jest wielość – *plurality*. M. Conovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1994, s. 280–281.

wzajemnym powiązaniu z innymi determinantami i przejawami ludzkiej aktywności. Arendt systematyzuje je w *Kondycji ludzkiej*, zaliczając do nich następujące obszary wraz ze specyficznymi dla nich elementami<sup>23</sup>:

1) **uwarunkowania ludzkiej egzystencji**: wielość, życie, zdolność narodzić, śmiertelność, świat/światowość, Ziemia;

2) **podstawowe formy ludzkiej aktywności**: a) w ramach *Vita activa* – praca, wytwarzanie, działanie; b) w ramach *Vita contemplativa* – myślenie, wola, władza sądenia<sup>24</sup>;

3) **obszary ludzkiej aktywności**: przestrzeń prywatna, przestrzeń publiczna.

Całość tych uwarunkowań oraz wzajemnie powiązanych aspektów tworzy kontury „kondycji ludzkiej”<sup>25</sup>, a ściślej rzecz ujmując – kondycji człowieka jako istoty politycznej. Arendt przeprowadziła wielopoziomą analizę czynników konstytuujących ową kondycję, choć należy podkreślić, że nie zmierza ona do skonstruowania jakiegoś stałego, zamkniętego modelu wyznaczającego człowieczeństwo czy określającego naturę ludzką. Nie chodziło jej również o stworzenie za pomocą tych kategorii zrębów jednolitej filozofii czy teorii politycznej. Arendt zależało raczej na przeanalizowaniu polityki z uwzględnieniem elementarnych ludzkich doświadczeń i uwarunkowań występujących w ramach samej tej dziedziny, przy jednoczesnym oczyszczeniu jej z tych tradycyjnych pojęć i ocen, które do niej przylygnęły, lecz mają źródło w zupełnie odmiennym doświadczeniu<sup>26</sup>. Tego rodzaju antysystemowe podejście jest typowe dla Arendt, która przez całe życie podążała za sokratejskim sposobem refleksji, opartym na prowadzeniu niekończącego się dialogu z samym sobą i innymi. Promowała ten rodzaj otwartości poznawczej, dzięki któremu umysł pozostaje w gotowości do niwelowania własnych konstrukcji. Owo antydogmatyczne podejście oddają sformułowane przez nią metafory procesu myślenia: „tkanie sukna Penelopy”; „budowanie sieci pajęczej”; „myślenie bez podpór (poręczy)”. Arendt postrzega siebie jako „byt pytający”<sup>27</sup> i rzeczywiście podczas lektury jej pism trudno oprzeć się wrażeniu, że zależało jej nie tyle na przekazaniu innym własnej wykładni świata, ile na tym, by

<sup>23</sup> W polskiej literaturze przedmiotu analizę podstawowych pojęć Arendtowskiego myślenia patrz: W. Heller, *Hannah Arendt. źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000.

<sup>24</sup> Z „kontemplacyjnych” aktywności przypisanych ludzkiej kondycji Arendt opracowała w kolejnych monografiach dwie tj. *Myślenie (Thinking)*, *Wola (Willing)*. Śmierć autorki w grudniu 1975 r. przerwała rozpoczętą pracę nad trzecią częścią, mającą nosić tytuł *Sądzenie (Judging)*.

<sup>25</sup> Pojęciem „kondycja ludzka” Arendt zdaje się odwoływać do filozofii M. Montaigne’a oraz swojego nauczyciela K. Jaspersa. Z pierwszym łączy ją świadomość możliwych zagrożeń towarzyszących kondycji ludzkiej, sygnalizowanych zarówno w naznaczonym konfliktami XVII, jak i XX wieku. U Jaspersa znajdziemy przypomnienie pojęcia *conditio humana* jako ludzkiej sytuacji podstawowej, którą filozof na różne sposoby próbuje wyjaśnić. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Kraków 1999, s. 403.

<sup>26</sup> H. Arendt, *Salon berliński...*, s. 118.

<sup>27</sup> Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 66.



sama mogła lepiej zrozumieć zjawiska otaczającej ją rzeczywistości. W owej próbie zrozumienia mistrzowsko udaje jej się łączyć analizę faktów społeczno-politycznych z intuicyjnym wglądem psychologicznym i prezentować indywidualną ocenę opisywanych zjawisk. Unika przy tym jednoznacznych deklaracji politycznych; wystrzega się wszelkich *-izmów*; ma świadomość, że do poszukiwania prawdy oprócz rozumu i rzetelnej wiedzy niezbędna jest także wyobraźnia i wrażliwość moralna.

Przez **kondycję ludzką** Arendt rozumie zespół czynników obejmujących ogół ludzkich aktywności i zdolności. Składają się na nią warunki, w jakich człowiekowi zostało dane życie na Ziemi, jak również te uwarunkowania, które ludzie sami nieustannie tworzą: „Wszystko, co wchodzi w jakikolwiek trwały związek z ludzkim życiem, natychmiast przybiera charakter warunku ludzkiej egzystencji. Właśnie dlatego ludzie, niezależnie od tego, co robią, zawsze są istotami uwarunkowanymi. Cokolwiek wkracza w ludzki świat samo z siebie lub zostaje weń wciągnięte ludzkim wysiłkiem, staje się częścią kondycji ludzkiej”<sup>28</sup>. Jednak nie należy oczekiwać, by nawet najskrupulatniejsze wyliczenie i opis warunków ludzkiej egzystencji umożliwiły kiedykolwiek wyczerpujące wyjaśnienie tego, czym i kim jesteśmy. Kwestie te zawsze pozostaną otwarte, przede wszystkim dlatego, że nic na świecie nie determinuje nas w sposób absolutny. Nie da się wskazać jednej przewodniej siły (np. w postaci uwarunkowań biologicznych, historycznych, ekonomicznych), która mogłaby uchodzić za klucz do rozszyfrowania człowieczeństwa.

Arendt wyjaśnia, że najbardziej radykalną wyobraźną zmianą naszej kondycji byłaby emigracja ludzi na inną planetę i związana z tym konieczność życia w warunkach radykalnie odmiennych od tych, jakie oferuje im Ziemia. Co ciekawe, realizacja takiego zamysłu przestaje już być tylko mrzonką, otwiera się bowiem przed nami świat ery kosmicznej, nuklearnej, w którym fizyczne oderwanie istot ludzkich od Ziemi zaczyna nabierać coraz bardziej realnych kształtów. Ponadto wraz z rozwojem nowoczesnych technologii oraz możliwości oddziaływania na tzw. naturalne procesy życia pojawia się coraz więcej sposobności do przekraczania granic wyznaczanych niegdyś przez bytowe i biologiczne konieczności. Współczesny rozwój biotechnologii, biotechniki, biomedycyny pozwala na niespotykany dotąd stopień ingerencji, dostarczając tym samym wciąż nowych pytań, związanych zwłaszcza z ustaleniem granic oddziaływania na owe naturalne procesy życia. Stwarza to konieczność nowych regulacji normatywnych oraz rozszerzenia tradycyjnych dyscyplin prawoznawstwa. Przyszłość ludzkości staje się alarmująco otwarta, a stawianie pytań politycznych jest nieporównanie trudniejsze niż w sytuacji niedostępności nowoczesnej nauki dla publicznej dyskusji<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 27.

<sup>29</sup> Por. M. Conovan, *Wstęp*, [w:] *Kondycja...*, s. 8.

Dodatkowe dylematy wynikają z narastającego zautomatyzowania społeczeństw pochłoniętych coraz wydajniejszą produkcją i konsumpcją, jak również kreowania wirtualnych przestrzeni, które sprzyjają mentalnemu wycofaniu się ze świata spraw ludzkich. Może to skutkować upowszechnieniem swoistej, opisywanej przez Ericha Fromma, „ucieczki od wolności”. Ostatnimi czasy w debacie publicznej mówi się też o „obojętności lemingów”<sup>30</sup> – stworzeń bezmyślnych, bezrefleksyjnych, podatnych na polityczne i komercyjne sztuczki marketingowe, u których zanika własna inicjatywa i poczucie odpowiedzialności za świat. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Arendt, która dostrzegała zagrożenie, jakim jest dla przestrzeni publicznej człowiek masowy, będący więźniem roli, jaką mu wyznaczono – funkcją społeczeństwa opanowanego zasadniczo ujednoliconą opinią publiczną, w której nie ma miejsca ani na wielość zdań, ani na wymianę opinii między równymi sobie<sup>31</sup>. Charakterystyczna dla społeczeństw masowych hipokryzja, konformizm oraz dążenie do szczęścia wyznaczonego granicami prywatnej egzystencji naraża nas na utratę zdolności bycia-w-świecie jako bycia razem z innymi, przejawiającego się przede wszystkim w myśleniu, mowie oraz inicjowaniu działania<sup>32</sup>.

Margaret Conovan słusznie podkreśla, że zawarte w *Kondycji ludzkiej* treści pozostają organicznie związane z *Korzeniami totalitaryzmu*, gdzie Arendt pokazuje, do jakich tragedii prowadzi eliminowanie z przestrzeni publicznej jej podstawowych uwarunkowań, opisuje wynaturzenia wynikające z dążeń do zredukowania ludzkiej wielości i różnorodności w ramach systemów totalitarnych, które miały funkcjonować jak „Jeden Człowiek o gigantycznych rozmiarach”<sup>33</sup>. W imię tego celu należało zredukować każdego do niezmiennych powtarzalnych reakcji, pozbawić go spontaniczności działania i związanej z nią zdolności tworzenia nowych początków. Wykreowanie takiego nieistniejącego w ludzkiej rzeczywistości monotypu sprowadzałoby raczej człowieka do gatunku zwierzęcego, którego jedyny rodzaj „wolności” polegałby na zachowaniu gatunku<sup>34</sup>.

*Plurality*, zgodnie z wcześniej zarysowanym wyjaśnieniem, jest pojęciem wstępnym i nieodzownym do określenia pojęcia polityczności. Wielość jest warunkiem ludzkiego działania, które z kolei jest warunkiem wszelkiego życia politycznego. Arendt wielokrotnie podkreślała, że obowiązujące we wspólnym świecie reguły nie mają charakteru apriorycznego, nie są też prze-

<sup>30</sup> Zob. [online] <[www.wprost.pl/ar/333800/Kobosko-Manifest-lemingow/?pg=1#an\\_706679544](http://www.wprost.pl/ar/333800/Kobosko-Manifest-lemingow/?pg=1#an_706679544)>, dostęp: 17.12.2102.

<sup>31</sup> Por. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 114.

<sup>32</sup> Wnikliwą analizę fenomenu społeczeństwa masowego przedstawia: P. Polaczuk, *Spółeczeństwo masowe w ujęciu Hannah Arendt. Zagadnienia wybrane*, [w:] J. Justyński, A. Madeja (red.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 373–388.

<sup>33</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, s. 500–501.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 471.

kazywane z góry, czy to w sensie transcendentualno-religijnym, politycznym, czy spekulatywnym. Źródłem tychże reguł jest właśnie ludzka wielość i związane z nią prawo do indywidualnego osądu świata, który wolni ludzie dzielą wraz z innymi. Jerome Kohn słusznie zauważył, że: „Jedną z tych trudnych rzeczy, które zrozumiała Arendt, było to, że wielcy myśliciele, u których tak często szukała natchnienia, od Platona i Arystotelesa po Nietzschego i Heideggera, nigdy nie zauważyli, że obietnica ludzkiej wolności – składana szczerze lub obłudnie jako cel polityczny – jest spełniana przez ludzi w ich wielości wtedy i tylko wtedy, gdy działają oni w sposób polityczny. Nawet Kant [...] nie dostrzegał, a w każdym razie nie wyraził tego pojęciowo, że w sensie politycznym wielość jest tym samym co wolność”<sup>35</sup>. Jedynie Sokrates, stanowiący dla Arendt niezwykle ważną inspirację, pasjonował się rozważaniem rozmaitych opinii, czyli prawd względnych i indywidualnych punktów widzenia, uznając, że wyłącznie dzięki tego rodzaju konfrontacji ateńska *polis* może otworzyć się na wielość swoich obywateli.

Fakt ludzkiej wielości wyraża się nie tylko w tym, że na Ziemi żyje wiele istot ludzkiego gatunku. Wielość nie jest bowiem równoznaczna z ogólną sumą rozumnych stworzeń, które z jakichś niezależnych od nich samych względów są zmuszone żyć razem, tworzyć jedno ciało polityczne<sup>36</sup>. Ludzka wielość nie jest też wielością przedmiotów wykonanych według jednego wzoru ani wielością odmian w obrębie jakiegoś gatunku biologicznego. „Tak jak nie istnieje człowiek jako taki, lecz jedynie mężczyźni i kobiety, którzy w swojej absolutnej odmienności są tacy sami, to znaczy ludzcy, tak też owa wspólna ludzka tożsamość jest równością przejawiającą się z kolei wyłącznie w absolutnej odmienności tych, którzy są sobie równi. [...] O ile więc działanie i mówienie są dwoma zasadniczymi czynnościami politycznymi, o tyle odmienność i równość tworzą dwa podstawowe elementy ciał politycznych”<sup>37</sup>.

Wielość stanowi zatem jedyne w swoim rodzaju zespolenie dwóch zasadniczych aspektów. Manifestują się one z jednej strony jako jednakowość (równość), z drugiej – jako różność (odmienność)<sup>38</sup>. Z urodzenia jesteśmy „istotami równymi sobie pod względem absolutnej odmienności i odrębności od innych”<sup>39</sup>. Wyjaśniając, czym jest równość w dziedzinie spraw publicznych, Arendt odwołuje się do tradycji republikańskiej, w której być obywatelem, czyli należeć do nielicznych równych *homoioi*, oznaczało być dopuszczonym

<sup>35</sup> J. Kohn, *Wprowadzenie*, [w:] H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 20.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 92.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>38</sup> Aspekty równości oraz różności w pewnej mierze korespondują z Arystotelesowskimi pojmowaniem sprawiedliwości jako połączenia zasady równości i proporcjonalności. Szerzej: M. Augustyniak, *Sprawiedliwość w myśli Arystotelesa*, [w:] B. Kruszevska, L. Świto, P. Polaczuk (red.), *Sprawiedliwość. Wybrane koncepcje*, Olsztyn, 2010, s. 19–23.

<sup>39</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 97.

do życia pośród równych sobie<sup>40</sup>. Była to równość nierównych, którzy potrzebują zrównania tylko pod pewnymi względami i do specyficznych celów. Przyjmowano założenie, że z urodzenia, czyli z natury (*phyei*) ludzie nie są równi i właśnie dlatego potrzebują sztucznie stworzonej instytucji politycznej, która jest władna uczynić ich równymi na mocy swego prawa (*nomos*). Równość istniała zatem tylko w specyficznym świecie polityki, w którym ludzie stykali się jako obywatele, nie zaś jako osoby prywatne. Czynnikiem zrównujący nie pochodził ani od Boga, ani do natury – tworzyli go sami ludzie. Organizowali oni przestrzeń publiczną na równych prawach, jakie ci, którzy są indywidualnie odmienni, gwarantowali sobie nawzajem. Tak rozumiana równość nie jest tym samym, czym przykładowo w myśli chrześcijańskiej jest równość wszystkich ludzi przed Bogiem, czy też jednakowy los wszystkich wobec śmierci. Ani jedno, ani drugie nie wiąże się bowiem bezpośrednio z polityką i nie ma dla niej znaczenia. Równość polityczna może być gwarantowana – jak to miało miejsce w starożytnych demokracjach – również w warunkach niewolnictwa i powszechnego przeświadczenia, że nie wszyscy ludzie są równie ludzcy. Równość, o której mówi Arendt, to równość pod względem możliwości działania i wywoływania skutków w przestrzeni publicznej: „Fundamentem, na którym wspiera się republikańskie ciało polityczne, jest doświadczenie współistnienia tych, którzy są sobie równi siłą, a cnota republikańska to radość, że nie jesteśmy sami na świecie. Sam jest tylko ten, kto nie żyje pośród równych sobie”<sup>41</sup>.

Należy mieć na względzie fakt, że równość w społeczeństwie w żadnym razie nie powinna prowadzić do masowego ujednoczenia i konformizmu. Przeciwnie – ma ona stanowić punkt wyjścia do tego, aby móc się wyróżniać i poprzez określone czyny lub przymioty pokazać, że jest się pod pewnymi względami lepszym od innych. Wyróżnianie się spośród innych, wpływające z doświadczenia wyjątkowości każdej ludzkiej istoty, jest zatem możliwe właśnie dzięki równości, bez której owego wyróżniania pewnie nie dałoby się nawet zauważyć czy zmierzyć. W świecie spraw politycznych uznanie czyjejs charyzmy, takich czy innych zdolności może się przejawiać jedynie na tle innych jednostek, z których każdej przysługuje takie same prawo zaistnienia w przestrzeni publicznej.

Fenomenem ludzi jest to, że z jednej strony bez pewnego poziomu jednakości nie byliby w stanie rozumieć siebie nawzajem, nie zdołaliby się porozumieć ani w kwestii przeszłości czy doczesności, ani planować przyszłości związanej z przewidywaniem potrzeb tych, którzy nadejdą po nich. „Bez tego wykraczania ku potencjalnej ludzkiej nieśmiertelności nie są możliwe, ściśle rzecz biorąc, żadna polityka, żaden wspólny świat ani żadna dziedzina

<sup>40</sup> Por. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 61

<sup>41</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 98.

publiczna. [...] Wykracza on [wspólny świat – dop. M.A.] poza nasz czas życia jednakowo w przeszłość i przyszłość; był tu, zanim przyszedliśmy, i przetrwa nasz krótki w nim pobyt. Podzielamy go nie tylko z ludźmi nam współczesnymi, ale i z tymi, którzy byli tutaj przed nami i którzy nadejdą po nas<sup>42</sup>. Jednakże bez różności wyrażającej się w odmienności każdej osoby od każdej innej, która była, jest czy będzie, porozumienie następowałoby niejako automatycznie, instynktownie. Nie wymagałoby ani mowy, ani perswazji, ani działania, zaś język znaków wystarczyłby do sygnalizowania sobie wzajemnie zasadniczo jednakowych potrzeb i biologicznych konieczności<sup>43</sup>. To właśnie wielość wraz z wpisanymi w nią równością oraz różnością stanowi fundamentalny warunek rozwoju specyficznych ludzkich zdolności mowy oraz działania, które Arendt uznaje za najbardziej polityczne. Umożliwiają one wybaczenie tego, co minione oraz tworzenie nowych początków. Przykład typowo ludzkiej zdolności przebaczenia świadczy o niezwyklej możliwości zdjęcia z działań ludzkich ciężaru tragicznej nieodwracalności. Przebaczenie może przynieść wybawienie „z niemożności zniweczenia tego, co ktoś uczynił, mimo iż nie wiedział i nie mógł wiedzieć, co czynił”<sup>44</sup>. Jest swoistym *katharsis*, które pozwala przełamać automatyzm pewnych reakcji, zniweczyć uczynki przeszłości, których „grzechy” wiszą jak miecz Damoklesa nad każdym nowym pokoleniem. Ów wysiłek wydaje się nieodzowny w przestrzeni publicznej, gdyż ma moc przywracania wolności zarówno krzywdzicielowi, bo pozwala mu zrzucić z siebie ciężar winy, jak i ofierze, bo wyzwala ją z łańcucha reakcji, w których najprostszą odpowiedzią na krzywdę byłaby zemsta.

Mowa i działanie czynią wiarygodnym składanie i dotrzymanie obietnic. Dzięki tym zdolnościom ludzie, którzy pojedynczo są w zasadzie bezsilni, mogą ustanowić przestrzeń publiczną, w której to oni sami mają główną moc sprawczą. Właśnie to wynikające z wielości poczucie siły jest zasadą działania politycznego. W przeciwieństwie do niej lęk i strach niszczą jedyną w swoim rodzaju władzę wytwarzaną przez ludzi działających razem, izolują ludzi od siebie, próbują zniszczyć ich polityczność. Totalitaryzm jest właśnie rodzajem tragicznej próby zanegowania ludzkiej wielości, dążeniem do wykluczenia człowieka jako autora zdarzeń, usiłowaniem zredukowania go do rangi istoty wymiennej przez inne, istoty, której spontaniczne działanie zastąpione zostanie przez przewidywalne reagowanie, istoty, na której przeprowadza się eksperymenty i którą można poddać wszechobecnej kontroli. Źródłem obecnego w tym systemie zła w dużej mierze jest właśnie owo dążenie do „odczłowieczenia”, pozbawienia ludzi szansy na wielorakość poprzez przygotowywanie ich w skali masowej do pełnienia dwóch zasadniczych ról: katów bądź ofiar.

<sup>42</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 75–76.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 269.



Innym wynikającym z eliminowania wielości destrukcyjnym skutkiem są występujące w totalitaryzmie zjawiska izolacji oraz osamotnienia. Pierwsze Arendt wiąże z kontekstem politycznym, zaś drugie odnosi do sfery społecznej. Izolacja to: „impas, w który wpędza się ludzi po zniszczeniu politycznej sfery życia, tej, w której działają razem, kierując się wspólnym interesem”<sup>45</sup>. Izolacja nie oznacza pozbawienia człowieka jego zdolności produkcyjnych i pojawiających się w ich obrębie relacji współdziałania. Praca wykonywana przez *homo faber* czy *animal laborans* może wręcz służyć jako narzędzie izolacji i trzymać ludzi z daleka od przestrzeni publicznej. Sedno izolacji opiera się na eliminacji istotnej formy ludzkiej aktywności, polegającej na możliwości dodania do wspólnego świata czegoś własnego, czegoś, co może być przez innych dostrzeżone, przyjęte bądź odrzucone. Pozbawienie ludzi tej możliwości wzajemnego oddziaływania stwarza najpodatniejszy grunt dla terroru i docelowo każdy terror prowadzi do izolacji. Rządy tyrańskie są możliwe tylko wobec ludzi odizolowanych od siebie: przymus „swoją żelazną obręczą ścisła masy odizolowanych ludzi oraz podtrzymuje je w świetle, który staje się dla nich pustynią”<sup>46</sup>. Następuje wykorzenienie człowieka, sprowadzające się do wyrobienia przeświadczenia, że nie ma on w świecie miejsca uznawanego i gwarantowanego przez innych.

Oczywiście to, co Arendt nazywa izolacją w sferze politycznej, nie obejmuje wszystkich relacji między ludźmi. Pozostaje jeszcze cała sfera życia prywatnego ze zdolnością do przeżywania, tworzenia, sądzenia. Dopiero gdy i ona zostaje zniszczona, mamy do czynienia z osamotnieniem, które jest bardziej dojmujące i wszechogarniające, dotyczy bowiem życia ludzkiego jako całości i opiera się na poczuciu całkowitego braku związków ze światem. Wówczas „ludzie tracą kontakt z bliźnimi, a również z otaczającą ich rzeczywistością; wraz z tymi kontaktami ludzie tracą zdolność zarówno doświadczenia, jak i myślenia”<sup>47</sup>. Zatem izolacja niekoniecznie musi się wiązać z osamotnieniem, ale może stanowić dla niego doskonałe podłoże.

Osamotnienie należy też odróżnić od samotności. Ta ostatnia bywa niezbędna w procesach myślenia czy tworzenia<sup>48</sup>, nieodzowna do prowadzenia, tak jak to czynił Sokrates, milczącego dialogu z samym sobą. Samotność wymaga odosobnienia, podczas gdy w osamotnieniu człowiek jest otoczony przez innych ludzi, jednak nie jest w stanie nawiązać z nimi kontaktu lub jest narażony na ich wrogość. Istotą osamotnienia jest to, że osobiście odczuwamy brak ludzkiego towarzystwa wraz z tą szczególną więzią, dzięki której możliwa jest empatia, altruizm, życzliwość czy zaufanie. Przytłacza nas świa-

<sup>45</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, s. 511.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 510.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Odseparowanie od innych jest koniecznym warunkiem istnienia wszelkiego mistrzostwa, które wymaga bycia sam na sam z „idea”, czyli umysłowym wizerunkiem rzeczy, która ma powstać. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 190.

domość niemożności zjednania sobie zrozumienia i pomocy ze strony innych. Tego rodzaju doświadczenie staje się udziałem ludzi żyjących w ustawicznym zagrożeniu, np. w systemach opartych na manipulacji, przymusie, przemocy<sup>49</sup>. Zaczyna się wówczas wątpić zarówno w autentyczność innych ludzi, jak i w swoją własną. Towarzyszy temu groźba utraty jaźni, która do potwierdzenia własnej tożsamości potrzebuje towarzystwa godnych zaufania i równych sobie osób. Osób czyniących użytek z przynależnej im władzy sądzenia. Wbrew pozorom wzorcowym poddanym rządów totalitarnych nie jest ugrunтовany w swych przekonaniach nazista czy komunista, lecz właśnie człowiek osamotniony, u którego zacierają się granice między faktem a zmysleniem, między prawdą a fałszem.

\* \* \*

Jak słusznie zauważa M. Canovan, Arendt jest przede wszystkim teoretykiem początków<sup>50</sup>. Przestrzeń publiczna jest dla niej obszarem umożliwiającym współistnienie i stowarzyszanie się różnych ludzi zdolnych realizować nowe, wykraczające ponad indywidualny partykularyzm cele. Fundamentalnymi kategoriami w obrębie funkcjonowania tej przestrzeni jest wielość, wolność i równość. Zagrożenie zaś stanowi dążenie do podporządkowania polityki jednej perspektywie, np. filozoficznej, religijnej, ekonomicznej, narodowej. Dlatego Arendt przeciwstawia się wszelkim monistycznym projektom świata. Błędnie zakładają one jednakowość ludzkiej natury, przypisują jej wspólną esencję składającą się ze specyficznych zdolności i możliwości. Przyjmują przy tym, że aksjologiczne i ontologiczne pierwszeństwo podobieństwa nad zróżnicowaniem umożliwia poznawalność natury ludzkiej i formułowanie na tej podstawie zasad dobrego życia. Prowadzi to do złudnego i niebezpiecznego mniemania, że w świecie spraw ludzkich łatwo można pozbyć się konfliktów, dwuznaczności czy wątpliwości. Tego rodzaju podejście sprzeciwia się jednak istotnym właściwościom życia społecznego – ludzkiej różnorodności, temu, że ludzie pragną rozmaitych dóbr, są podzieleni między różne lojalności. W takich warunkach przeświadczenie o możliwości ustalenia hierarchicznego ładu aksjologicznego rodzi wątpliwości co do realności takiego przedsięwzięcia oraz obawy, czy filozoficznemu monizmowi w jego racjonalnej, koherentnej konstrukcji nie zacznie towarzyszyć arbitralność ustaleń bądź fanatyzm w zastosowaniu.

---

<sup>49</sup> Arendt zwraca uwagę, że w systemach totalitarnych kategoria podejrzanego obejmuje całą ludność: „Każda myśl, która odbiega od oficjalnie przypisanej i stale zmieniającej się linii, jest już podejrzana, bez względu na to, jakiej dziedziny ludzkiej aktywności dotyczy. Istoty ludzkie podejrzane są po prostu z definicji, ze względu na swoją umiejętność myślenia, i podejrzenia tego nie można oddalić przez wzorowe zachowanie, ponieważ ludzka umiejętność myślenia jest także umiejętnością zmiany poglądów”. H. Arendt, *Korzenie...*, s. 463.

<sup>50</sup> M. Canovan, *Wstęp*, [w:] *Kondycja...*, s. 5.

W postulowanej przez Arendt przestrzeni publicznej działają i współdziałają równi w swej wolności i różnorodności ludzie, a nie monotypy człowieka, które dawałyby się w nieskończoność powielać jak kopie tego samego wzorca. Ich wielość ma charakter dynamiczny, co jest związane ustawiczną zmiennością oraz niepowtarzalnością mieszkańców tego świata, z ich zdolnością do rozpoczynania czegoś nowego. Dzięki tym właściwościom jednostki pojawiają się na świecie nie jako fizyczne przedmioty, lecz właśnie jako ludzie obdarzeni władzą sądenia, umożliwiającą im bycie podmiotami moralnymi, wyniesienie ponad wyłącznie biologiczną egzystencję. Dla Arendt życie bez wolności mowy, myślenia i działania „jest dosłownie umarłe dla świata; przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane wśród ludzi. Słowem i czynem wpisujemy się w świat ludzki, i to wpisanie jest niczym drugie narodziny, którymi potwierdzamy i bierzemy na siebie nagi fakt naszego pierwotnego fizycznego pojawienia się”<sup>51</sup>.

## Summary

### *The multiplicity and equality as categories of political thought Hannah Arendt*

Key words: multiplicity, equality, freedom, public space, the human condition.

The thrust of the article can be considered H. Arendt the following statement: “The end of the common world come when it is seen only under one aspect, and is permitted to present itself in only one perspective”. The author of *The Human Condition* is opposed to any tier projects in the world. Public space is the area that allows the coexistence and association of different men and women who pursue new particularism go over individual goals. Fundamental categories within the operation of this space is the multiplicity and equality. They condition the freedom of speech and can initiate new beginnings, which is the axis of all political action.

---

<sup>51</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 206–207.