TOTALITARYZM, NARRACJA, TOŻSAMOŚĆ

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

prof. Tomasz Kizwalter, prof. Janusz Sławiński,
prof. Szymon Wróbel, prof. Antoni Ziemba,
prof. Marek Ziółkowski,

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Marcin Moskalewicz

TOTALITARYZM, NARRACJA, TOŻSAMOŚĆ

FILOZOFIA HISTORII HANNAH ARENDT

TORUŃ 2013

Wydanie książki subwencjonowane przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Agnieszka Markuszewska

Korekty
Magdalena Bizior-Dombrowska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Marcin Moskalewicz
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2013

eISBN 978-83-231-5678-9
https://doi.org/10.12775/978-83-231-5678-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Babci Władzi i Dziadkowi Olkowi

Spis treści

PODZIĘKOWANIA 11
WYKAZ SKRÓTÓW 15
WPROWADZENIE 17

ROZDZIAŁ 1. TOTALITARYZM I KONIEC HISTORII 29
Historyk nieprofesjonalny: recepcja *Korzeni totalitaryzmu* 29
Fragmenty przeszłości totalitaryzmu: antysemityzm 37
Fragmenty przeszłości totalitaryzmu: imperializm 43
Elementy totalitaryzmu: ciągłość i nieciągłość 49
Totalitaryzm i terror: Friedrich–Brzeziński i Monteskiusz..... 53
Totalna dominacja i nagie życie 60
Animal laborans i redukcja człowieczeństwa 62
Koniec historii i rozstęp w czasie: ponowoczesność 70

ROZDZIAŁ 2. FILOZOFIA HISTORII I MYŚLENIE HISTORYCZNE 79
Aporie znaczenia 79
Spekulatywność historiografii 81
Kondycja historyczna i nowa metafizyka 86
W poszukiwaniu sensu: myślenie a psychika, świadomość i poznanie 93
Myślenie i czasowość: czas hermeneutyczny i struktura aktywności umysłu 100

ROZDZIAŁ 3. NAUKA I IDEOLOGIA 111
Ideologia totalitarna a ideały wyjaśniania: Hempel, Topolski, Popper 111
Homo faber i wytwarzanie świata historycznego: działanie celowo-racjonalne 118
Kontemplacja, poznanie i alienacja 123
Wytwarzanie prawdy dziejów: Popper i Koselleck 128
Totalitaryzm, masy i logiczność 131
Nauki społeczne a problem utylitaryzmu: wyjaśnianie jako usprawiedliwianie 133

Elementy totalitaryzmu: krystalizacja i przyczynowość figuratywna 139

ROZDZIAŁ 4. POLITYCZNOŚĆ DZIEJÓW 147
Działanie, język, tożsamość: Arystoteles i Heidegger 147
Wolność woli a wolność polityczna 153
Działanie jako absolutny początek: św. Augustyn, Duns Szkot i Kant 157
Idea genialności a działanie polityczne: Kant 164
Działanie jako byt estetyczny: Kant, Portmann, Gadamer 171
Publiczna przestrzeń komunikacji 175
Podmiotowość publiczna i władza: Heidegger i Habermas 178
Działanie myślenia: Sokrates i Kant 182
Pierwotny czas myślenia i działania: rozstęp w czasie 187
Opowieść życia i doktryna kontyngencji: Duns Szkot 192
Nieprzewidywalność, bezcelowość i nieodwracalność dziejów 195
Postęp i dzieje upadku: hierarchia wymiarów czasu 198

ROZDZIAŁ 5. HISTORYK JAKO SĘDZIA 207
Wewnętrzne konflikty umysłu: antagonizm myślenia i woli 207
Przyszłość, której chcemy, a przyszłość autentyczna 212
Sąd nad przeszłością a sąd polityczny 215
Refleksyjny sąd estetyczny i poznanie historyczne 222
Momenty sądów smaku 227
Antagonizm między aktorem a widzem: spektakl dziejów..... 233
Część i całość: interpretacyjna funkcja wyobraźni 238
Sensus communis jako zmysł historyczny: intersubiektywność sądów 247
Hierarchia genialności i smaku: celowość bez celu 257
Krytyka teleologii a refleksja nad przeszłością 265

ROZDZIAŁ 6. OPOWIEŚĆ FRAGMENTARYCZNA 273
Urzeczowienie i przemoc przedstawiania: opowieść fikcyjna ... 273
Genealogia Zachodu i odkupienie przypadkowości 282
Opowieść jako odkupienie i zniewolenie: aporia znaczenia 290
Zwrot narratywistyczny: Danto, Mink, White 300
Ironiczność *Korzeni totalitaryzmu* 310
Odgrywanie przeszłości: Collingwood i Benjamin 313
Opowieść jako działanie polityczne 321
Reprezentacja i zastępowanie przeszłości: Ankersmit 326

Tożsamość narracyjna między tradycją a rewolucją: Ricoeur ... 330
Paradoks Odyseusza: niemożliwość spełnienia 334
Opowieść jako sądzenie i przebaczenie 340

ZAKOŃCZENIE 345
NOTA BIBLIOGRAFICZNA 349
BIBLIOGRAFIA 351
SUMMARY 365
INDEKS RZECZOWY 369
INDEKS OSOBOWY 373

Podziękowania

Chciałbym podziękować instytucjom, które przyczyniły się do powstania prezentowanej książki. Dzięki programowi Komisji Europejskiej European Doctorate in the Social History of Europe and the Mediterranean przebywałem dwukrotnie (w 2005 i 2007 roku) jako Marie Curie Fellow w Groningen Research School for the Study of Humanities przy Rijksuniversiteit Groningen w Holandii, gdzie mogłem prowadzić badania oraz uczestniczyć w konferencjach i seminariach naukowych. Szczególne podziękowania niech zechcą przyjąć: prof. Axel Körner z University College London, prof. Rolf Petri i prof. Stuart Woolf z Università Ca' Foscari Venezia oraz prof. Dirk Jan Wolffram i Marijke Wubbolts z Rijksuniversiteit Groningen. Komitetowi Badań Naukowych Ministerstwa Nauki i Informatyzacji jestem wdzięczny za wsparcie w postaci grantu promotorskiego, który umożliwił mi odbycie staży w Niemczech i Holandii oraz ułatwił uczestnictwo w zagranicznych konferencjach naukowych. Fundacji na rzecz Nauki Polskiej pragnę natomiast podziękować za przyznanie mi w 2011 roku stypendium „Start", które umożliwiło mi pracę nad książką.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie bezinteresowna pomoc wielu osób. Pozwolę sobie wymienić najważniejsze z nich: dr Daniej Ciunajcis, dr Annelies Degryse, Anna i Hasan Kielban, dr Reinbert Krol, prof. Waldemar Łazuga, prof. Allan Megill, dr Waltraud Meints-Stender, dr Agata Mergler, dr Magdalena Moskalewicz, dr Piotr Nowak, prof. Andrzej Przyłębski, Kathleen Vandeputte, Eva de Valk, dr Arjan Zuiderhoek. Prof. Frank Ankersmit i prof. Hans-Peter Krüger udostępnili mi swoje niepublikowane teksty. Prof. Rudolf A. Makkreel okazał cenną pomoc merytoryczną dotyczącą interpretacji *Krytyki władzy sądzenia* Immanuela Kanta, zaś prof. Martin Jay umożliwił mi udział w swoim seminarium poświęconym interpretacji *Wykładów o filozofii politycznej Kanta* Hannah

Arendt. Chciałbym także podziękować wszystkim członkom Centrum Metahistorii przy Rijksuniversiteit Groningen, a w szczególności dr. Hermanowi Paulowi. Za cenne uwagi jestem wdzięczny osobom związanym z Hannah Arendt Zentrum przy Carl von Ossietzsky Universität w Oldenburgu. Za prowadzone na seminariach dyskusje dotyczące fragmentów tej pracy chciałbym podziękować koleżankom i kolegom z Zakładu Metodologii Historii i Historii Historiografii Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dr. hab. Maciejowi Bugajewskiemu, dr hab. Marii Solarskiej oraz prof. Wiktorowi Wernerowi. Za życzliwość i wsparcie jestem szczególnie wdzięczny prof. Ewie Domańskiej. Prof. Anicie Magowskiej dziękuję natomiast za wyrozumiałość okazywaną w trakcie przygotowywania książki do druku.

Książka stanowi zmienioną wersję pracy doktorskiej obronionej w programie European Doctorate w 2009 roku w Instytucie Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Za cenne uwagi krytyczne jestem wdzięczny recenzentom: prof. Frankowi Ankersmitowi, prof. Antonii Grünenberg oraz prof. Andrzejowi Szahajowi. Przy okazji chciałbym podziękować anonimowym recenzentom manuskryptu w programie „Monografie FNP".

Chciałbym wyrazić wdzięczność moim promotorom. Od Profesora Wojciecha Wrzoska nauczyłem się przede wszystkim historycznego sposobu myślenia o świecie. Profesorowi Frankowi Ankersmitowi, mojemu opiekunowi naukowemu w programie European Doctorate, jestem wdzięczny za bezinteresownie i nad wyraz hojnie poświęcany mi czas. To dzięki niemu poznałem teorię narracji, bez której nie powstałaby ta książka[1].

---

[1] Niektóre z moich tez zostały wcześniej opublikowane w innej, zalążkowej formie. Tezy dotyczące estetyzacji polityki w tekście *Estetyzacja Polityki w ujęciu Hannah Arendt*, „Filo-Sofija", nr 1, z. 5 (2005), s. 203–220; idee dotyczące narratywizmu Arendt w artykułach *Politics as a Substance of History: On Hannah Arendt's Critique of Narrative Ideology*, „Cadernos de Filosofia", No. 19–20 (2006), s. 267–288 oraz *Działanie narracyjne między tradycją a rewolucją*, w: *Oblicza przeszłości*, red. W. Wrzosek, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2011, s. 405–428. Niektóre pomysły interpretacyjne dotyczące *Korzeni totalitaryzmu* znajdują się w tekstach: *Korzenie rozproszone, czyli o nieciągłościach historii Totalitaryzmu*, w: *Czy przeszłość powinna być inna?*, red. M. Bugajewski,

Szczególne podziękowania kieruję na koniec do mojej rodziny – Kasi, Mamy, Jacka, Madzi i Gosi – będącej źródłem sensu mojej prywatnej, nieco odbiegającej od niżej przedstawionej, filozofii historii.

Instytut Historii UAM, Poznań 2008, s. 151–171 oraz *Bezcelowość totalitarnego zniewolenia: przypadek Hannah Arendt*, w: *Oblicza komunistycznego terroru i zniewolenia*, red. K. Brzechczyn, Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2009, s. 29–39; niektóre tezy związane z interpretacją *Krytyki władzy sądzenia* w artykułach *Przeszłość jako piękny przedmiot. Wykłady o filozofii politycznej Kanta Hannah Arendt*, „Kronos", nr 4, z. 8 (2008), s. 119–130 oraz *Polityczny wymiar pojęć refleksyjnych systematyzujących wiedzę w narracji historycznej*, w: *Uwikłania historiografii. Między ideologizacją dziejów a obiektywizmem badawczym*, red. T. Błaszczyk et al., Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2011, s. 43–51. Kilka refleksji związanych z działaniem politycznym ukazało się w tekście *Przestrzenie pojawiania się. Miejsce lokalności w myśli Hannah Arendt*, w: *O miejskiej sferze publicznej: obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, red. M. Nowak i P. Pluciński, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2011, s. 55–68, zaś pomysł dotyczący hierarchii wymiarów czasu przedstawiłem w artykule *Melancholy of Progress. The Image of Modernity and the Time-Related Structure of the Mind in Arendt's Late Work*, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 181–193.

Wykaz skrótów

BPF – *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968
CR – *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1972
EU – *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, ed. J. Kohn, Schocken Books, New York 1994
HAP – *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.
HC – *The Human Condtion*, University of Chicago Press, Chicago––London 1958
MDT – *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1968
KWS – I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, PWN, Warszawa 2004
LKPP – *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982
LOM I – *The Life of the Mind*, Vol. 1: *Thinking*, Harcourt Brace & Company, San Diego–New York–London 1978
LOM II – *The Life of the Mind*, Vol. 2: *Willing*, Harcourt Brace & Company, San Diego–New York–London 1978
OR – *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963
OT – *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York 1967
RV – *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, trans. R. i C. Winston, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego–New York–London 1957
WFPK – *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński i M. Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012

Wprowadzenie

Książka jest próbą racjonalizacji myśli Hannah Arendt – myśli, która często i nie tylko na pierwszy rzut oka wydaje się niespójna. Dzieje się tak dlatego, że dzieło Arendt nie ma charakteru systematycznego, lecz jest fragmentaryczne. Na końcu pracy zatytułowanej *Myślenie* autorka wyraża nadzieję, że „nikt z czytelników nie oczekuje rozstrzygającej konkluzji", gdyż „próba jej sformułowania stałaby w jawnej sprzeczności z całością tych rozważań"[1]. Ta uwaga odnosi się równie dobrze do znacznej części jej refleksji nad historią, czasem, życiem umysłu i kondycją ludzką w ogóle. Podobnie podtytuł zbioru esejów *Między czasem minionym a przyszłym*, a mianowicie *Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, mający oddawać fakt, że nie pokazują one, co, lecz jak, należy myśleć o polityce. Większość książek Arendt ma niekonkluzywny i poniekąd chaotyczny charakter. Stąd właśnie konieczność racjonalizacji, będącej ostatecznie formą przemocy usprawiedliwionej potrzebą zrozumienia.

Zacznijmy od technicznej uwagi dotyczącej ogólnej strategii interpretacji. Dzieło Arendt nie istnieje już inaczej niż pod postacią korpusu tekstów o różnorodnej proweniencji, zarówno publikowanych, jak i archiwalnych, książek, wykładów, notatek i listów. Ze względu na stawiane cele zakładam, że jest ono spójne i skończone, przy całej świadomości, że interpretowane fragmenty zostały dobrane selektywnie i interesownie. Tego rodzaju hermeneutyczne założenie jedności sensu stanowi w moim przekonaniu warunek możliwości rekonstrukcji zorientowanej na wydobycie wielopłaszczyznowej refleksji dotyczącej filozofii historii, nawet jeśli miałoby się okazać, że przekaz płynący z owej całości zaprzecza *explicite* możliwości istnienia takiego spójnego i skończonego dzieła.

---

[1] LOM I, s. 197.

Punktem wyjścia jest rozpoznanie problemu oryginalnej metody historycznej Arendt, zastosowanej z największym powodzeniem w opublikowanych w 1951 roku *Korzeniach totalitaryzmu*, będących w ostatecznym rozrachunku gorzką diagnozą współczesności. Praca ta stanowi oś, wokół której zazębiają się pozostałe analizowane wątki filozoficzne i teoretyczne. Tytułowa filozofia historii oznacza nie tylko teorię procesu historycznego i oryginalną metodologię badawczą, lecz także konkretną historiografię, w której teoria i metodologia niejako się materializują. Teoria totalitaryzmu Arendt interesuje mnie przy tym o tyle, o ile wpływa na jej własną koncepcję historiografii, wyjaśniania historycznego, reprezentacji historycznej i tożsamości narracyjnej. Nie zamierzam natomiast rozstrzygać jej adekwatności wobec minionej rzeczywistości, choć jestem świadom, że dorobku Arendt dotyczącego reżimów totalitarnych, nawet jeśli częściowo już zdezaktualizowanego, nie sposób ignorować. Totalitaryzm jest dla Arendt jednym z najważniejszych i najbardziej brzemiennych w skutki zjawisk późnej nowożytności. Jest zaskakującym i bezprecedensowym wydarzeniem burzącym porządek oczekiwań historycznych aktorów, a jako taki okazuje się czymś najbardziej domagającym się wyjaśnienia i jednocześnie najbardziej niewyjaśnialnym.

Związane z nim bezpośrednio i pośrednio problemy interpretacyjne będą towarzyszyć filozofce do końca życia. Nie jest przesadą stwierdzić, że historyczne studium totalitaryzmu zaważyło na jej całym późniejszym dorobku oraz że już ogólna problematyka *Korzeni totalitaryzmu* bezpośrednio wiąże się z jej dojrzałą myślą[2]. W zasadniczej zależności z tematyką obecną w *Korzeniach totalitaryzmu* pozostają powstałe pod koniec lat pięćdziesiątych książki – *Kondycja ludzka*, *Między czasem minionym a przyszłym* oraz *O rewolucji* – stanowiące niezamierzony rezultat dużego projektu

[2] Niektórzy autorzy obecności dojrzałej myśli doszukują się dopiero w tekście *Ideologia i terror*, napisanym w 1951 roku i dodanym jako ostatni rozdział do kolejnych wydań *Korzeni totalitaryzmu*. Zob. M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1992, s. 62; R. H. King, *Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought*, „Political Theory", Vol. 12, Iss. 2 (1984), s. 244.

badawczego finansowanego przez Fundację Guggenheima i zatytułowanego „Totalitarne elementy marksizmu"[3]. Także w ostatniej, nigdy nieukończonej pracy Arendt zatytułowanej *Życie umysłu*, pojawiają się liczne wątki dotyczące pośrednio problemu interpretacji zjawiska zachodnich totalitaryzmów. Z kolei najwcześniejsze zastosowanie oryginalnej metody historycznej Arendt odnajdziemy w biografii Raheli Varnhagen, rozpoczętej w latach trzydziestych w Niemczech i zamierzonej jako *Habilitationschrift*, lecz wówczas nieukończonej. Widać w niej wpływy rozwijanej w tym samym okresie nowatorskiej metodologii jej bliskiego przyjaciela, Waltera Benjamina[4].

Wydana w 1958 roku *Kondycja ludzka* ugruntowała pozycję Arendt w środowisku amerykańskich intelektualistów i jest powszechnie uznawana za jej najważniejsze dzieło z dziedziny filozofii polityki. Autorka próbuje w nim odpowiedzieć na proste z pozoru pytanie: co robimy (*what we are doing*)[5]. Przedmiotem książki jest życie czynne – *vita activa*, łaciński odpowiednik *bios politikos* Arystotelesa – ujmowane jednakże na przekór tradycji greckiej i chrześcijańskiej.

W książce Arendt analizuje fundamentalne aktywności człowieka – nie człowieka w ogóle, lecz człowieka mieszkańca ziemi – które jej zdaniem odpowiadają podstawowym warunkom ziemskiego, ludzkiego życia[6]. Warunki najogólniejsze to narodziny i śmierć

---

[3] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*: *For Love of The World*, Yale UP, New Haven–London 1982, s. 276–280.

[4] Wymienione wyżej, najważniejsze książki Arendt stanowią podstawową bazę źródłową dla przedstawionych tutaj badań. Poza zasadniczym obszarem rozważań, ze względu na jej problematykę, znajduje się jedynie obroniona w 1928 roku praca doktorska, zatytułowana *Der Liebesbegriff bei Augustin* (przekład angielski: H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, eds. J. Vecchiarelli Scott, J. Chelius Stark, University of Chicago Press, Chicago–London 1996). Już w tej pracy można dostrzec zalążki późniejszych tez, dotyczących między innymi hierarchii wymiarów czasu, świadczące o spójności refleksji autorki. Zob. R. Beiner, *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, w: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, eds. L. May, J. Kohn, MIT Press, Cambridge, MA 1996, s. 269–284.

[5] HC, s. 5.

[6] Ibidem, s. 7.

(*natality*, *mortality*), a dla Arendt istotniejszy jest ten pierwszy[7]. Z kolei warunki „podstawowe" to życie w znaczeniu procesu biologicznego (*life*), światowość polegająca na istnieniu nadbudowy nad życiem w postaci świata rzeczy (*wordliness*) oraz pluralność rozumiana jako nieredukowalny fakt różnorodności istot równych sobie (*plurality*)[8]. Poza tymi warunkami, które możemy określić mianem ontologicznych, ludzie są także warunkowani historycznie w tym sensie, że wszystko, co robią i co osiągają, samo staje się siłą warunkującą (*conditioning force*)[9].

Odpowiedzią na trzy warunki podstawowe są konkretne, fundamentalne aktywności w postaci, kolejno: pracy (*labour*), wytwarzania (*work*) i działania (*action*). Inaczej mówiąc: fizjologii, rzeczy i słów, którym przyjrzymy się dokładnie później[10]. Ze względu

---

7 Ibidem, s. 8.

8 Ibidem, s. 7. Stosuję przekład pojęcia „plurality" jako „pluralność", zamiennie używając w tym znaczeniu także pojęcia „wielość". Zob. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 85–86.

9 HC, s. 9.

10 Zgadzam się z opinią, że kategorie *vita activa* wzajemnie się nie wykluczają. Oznacza to, że niektóre czynności praktyczne, jak na przykład działalność artystyczna, mogą podlegać pod dwie, a nawet trzy kategorie. Z drugiej strony czynności zawarte w ramach jednej kategorii mogą mieć niewiele ze sobą wspólnego. Zob. B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press LTD, London–Basingstoke 1981, s. 108–110. Nie uważam natomiast, że należy stąd wyciągać wniosek, że fenomenologiczny trójpodział Arendt jest przede wszystkim źródłem trudności oraz że ma „niewielką wartość jako schemat klasyfikacyjny", jak stara się argumentować Bhikhu Parekh. Zob. ibidem, s. 110. Krytyka Parekha dotyczy samej metody fenomenologii, która ma prowadzić do poszukiwania istoty poszczególnych aktywności i skutkować rodzajem esencjalizmu. Zob. ibidem, s. 182–185. Arendt przyznaje, że jej podział nie jest rozłączny. Element pracy jest na przykład obecny we wszystkich aktywnościach, o ile służą one podtrzymaniu procesu życia. Zob. H. Arendt, *Labor, work, action*, w: *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, eds. J. W. Bernauer, S. J., Martinus Nijhoff Publishers, Boston–Dordrecht–Lancaster 1987, s. 34. Z kolei działanie jest konieczne do rozpoczęcia wytwarzania oraz uspołecznienia pracy. Element działania „obecny jest we wszystkich trzech aktywnościach". Zob. HC, s. 9. Nie przeczy to jednak zasadności samego podziału, którego nie podważam, licząc na wydobycie z niego treści służących ogólnemu celowi tej pracy.

na przyjęte założenia *Kondycję ludzką* odczytuję w dalszej części pracy z perspektywy filozofii historii, a nie filozofii polityki. Dlatego kategorie *vita activa*, których wykładnia stanowi trzon dzieła Arendt, traktuję jako ahistoryczne kategorie określające możliwe formy działań konstytuujących historię, ostateczny rezultat ludzkich działań[11].

Fragmenty książki poświęcone fenomenologicznej analizie aktywności umysłu są z kolei oparte przede wszystkim na *Życiu umysłu*[12]. Dzieło to, bardzo przychylnie przyjęte w momencie publikacji pod koniec lat siedemdziesiątych, jest jednak stosunkowo najmniej znane, szczególnie w kontekście pozostałych, silniej obecnych w powszechnej świadomości prac autorki[13]. Mam tu na myśli także zdecydowanie mniejszą liczbę publikacji dotyczących *Życia umysłu* w stosunku do tekstów związanych z *Kondycją ludzką*. Tymczasem waga tej pracy jest w kontekście całego dorobku Arendt niepodwa-

[11] Aktywności mają charakter relatywnie ahistoryczny, historycznie zmienny jest jedynie układ porządkujący wzajemne zależności między nimi. Zob. BPF, s. 62. Jednocześnie Arendt przyznaje, że zdolności mogą ulec zmianie w przyszłości. Zob. HC, s. 3, 6 i 10. Niektóre mogą zostać utracone, inne z kolei nabyte. Można więc przyjąć za Paulem Ricoeurem, że pomimo tego, że jak dotąd nie uległy zmianie, to są one historyczne, choć w owym bardzo specyficznym sensie. Zob. P. Ricoeur, *Action, Story and History: On Re-reading „The Human Condition"*, „Salmagundi", No. 60 (1983), s. 61.

[12] Tom poświęcony myśleniu ukazał się najpierw w trzech częściach w czasopiśmie „New Yorker" w 1977 roku (21 listopada, 28 listopada, 5 grudnia), zaś rok później, wraz z *Wolą*, już jako *The Life of the Mind*, wszakże bez zamierzonej części trzeciej poświęconej władzy sądzenia, zrekonstruowanej z notatek do wykładów i wydanej pięć lat później przez Ronalda Beinera. *Myślenie* i *Wola* zostały wprawdzie przygotowane w całości przez Arendt, ale jako wykłady (wygłaszała je w latach 1973–1974 w Aberdeen i w 1974–1975 w Nowym Jorku). W związku z tym ich forma książkowa, zredagowana przez bliską przyjaciółkę i powierniczkę intelektualnej spuścizny, Mary McCarthy, nie może być uznana za kompletną. Zob. LOM I, s. xiii–xiv; LOM II, s. 241–254.

[13] Zob. bardzo pozytywne recenzje pracy: E. Shorris, *In Praise of Sheer Nonsense*, „Harper's Magazine", Vol. 257, Iss. 1539 (1978), s. 84–86; I. L. Horowitz, *Open Societies and Free Minds: the Last Testament of Hannah Arendt*, „Contemporary Sociology", Vol. 8, Iss. 1 (1979), s. 15–19; T. O'Meara, *The Life of the Mind*, „Theology Today", Vol. 36, Iss. 1 (1979), s. 99–103; J. V. Schall, S. J., *The Life of the Mind*, „Theological Studies", Vol. 40, Iss. 1 (1979), s. 204–206; D. Donoghue, *Hannah Arendt's the Life of the Mind*, „Hudson Review", Vol. 32, Iss. 2 (1979), s. 281–288.

żalna. I to nie wyłącznie dlatego, że *Życie umysłu* jest chronologicznie ostatnie i w związku z tym zawiera najbardziej dojrzałe przemyślenia dotyczące pojawiających się już wcześniej wątków. Przede wszystkim, bez analiz dotyczących aktywności umysłu, koncepcja kondycji ludzkiej, ograniczonej wówczas do życia praktycznego, do *vita activa*, pozostaje niepełna.

Podstawowy problem polega na tym, że trzeci tom *Życia umysłu*, poświęcony zdolności sądzenia, nigdy nie powstał. W zgodnej opinii badaczy jego funkcję spełniają opublikowane pośmiertnie *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, które stanowią główne źródło poznania myśli filozofki odnoszących się do władzy sądzenia[14]. Główna trudność polega w związku z tym na konieczności wydobycia poglądów Arendt z tego, co uznaje ona za poglądy Immanuela Kanta. Kontekst dla tego wydobywania stanowią fragmenty dotyczące sądzenia, rozproszone w różnych tekstach, zwłaszcza w *Życiu umysłu*. Zadanie to wymaga często przekroczenia litery tekstu, które jest w moim przekonaniu usprawiedliwione bronioną w wykładach ideą nadrzędności pozycji widza w nieskończonym procesie interpretacji[15].

Trzy podstawowe (*basic*) aktywności umysłu to myślenie, wola i sądzenie. Są one autonomiczne w stosunku do siebie i wobec świata w tym sensie, że wola jest „przyczyną" chcenia, myślenie myślenia, a sądzenie sądzenia[16]. Wszystkie aktywności są „niewidzialne" i polegają na rozmyślnym wycofaniu się ze świata bezpośredniego, zmysłowego doświadczenia – nie są bezpośrednio uwarunkowane[17]. Ludzie mogą sądzić wedle uznania, chcieć niemożliwego oraz myśleć o tym, co niepoznawalne. Zasadą je różnicującą jest czas w tym sensie, że sądzenie ma do czynienia z przeszłością, wola z przyszłością, zaś myślenie z trwającą teraźniejszością. Co istotne, wszystkie trzy aktywności, tworzące razem życie umysłu, są róż-

---

[14] W wersji wcześniejszej Arendt wygłaszała je na University of Chicago w 1964 roku, później zaś w New School for Social Research w Nowym Jorku w 1970 roku.

[15] LKPP VI, s. 33.

[16] Zob. przede wszystkim LOM I, § 9.

[17] Ibidem, s. 69–76.

ne z jednej strony od „duszy" (*soul*), a z drugiej od „świadomości" (*consciousness*). Dlatego też – gdy Arendt mówi o „życiu" umysłu – to nie ma na myśli życia w znaczeniu biologicznym, lecz fakt, że czynności umysłu są refleksyjnymi aktywnościami, które mogą dokonywać transcendencji tego, co dane.

Do napisania *Życia umysłu* skłoniły autorkę – jak stwierdza we wstępie do *Myślenia* – dwie kwestie. Pierwsza z nich to doświadczenie bezmyślności Adolfa Eichmanna podczas jego jerozolimskiego procesu, prowadzące do postawienia hipotezy dotyczącej związku myślenia z czynieniem zła. Problemem tym, skądinąd istotnym, nie będę tutaj się zajmować. Kwestia druga, z przyjętej perspektywy filozofii historii ważniejsza, to pragnienie uzupełnienia wcześniejszych rozważań odnoszących się do *vita activa*[18]. Analogicznie do przedsięwzięcia *Kondycji ludzkiej*, polegającego na badaniu ludzkiej *praxis* w kontekście jej wewnętrznych zróżnicowań, Arendt zmierza do analizy mającej za zadanie uwypuklenie wewnętrznych zróżnicowań w ramach aktywności umysłu. Ma to odróżniać jej studia od unifikującego spojrzenia człowieka czynu, dla którego wszystkie aktywności oznaczają wyłącznie cichą i spokojną kontemplację. Analiza aktywności umysłu jest istotna dlatego, że obok refleksji nad kategoriami *vita activa* stanowi o wymiarze „teoretycznym" ontologicznie pojętych dziejów.

Warto jednocześnie odnotować, że na płaszczyźnie deklaratywnej mamy do czynienia z ciągłością między Arendt „wczesną" – filozofem praktyki, a Arendt „późną" – filozofem umysłu. We wstępie do *Kondycji ludzkiej* autorka wyraźnie zaznacza, że aktywność myślenia, „najwyższa i może najczystsza z czynności, do których zdolni są ludzie", zostaje przez nią wyłączona z rozważań „ograniczonych" celowo do trzech czynności *vita activa*[19]. Ostatnie zda-

---

[18] A nie całości kondycji ludzkiej, będącej tytułem narzuconym przez wydawcę. Zob. ibidem, s. 4–8. Czasem można wręcz odnieść wrażenie, że to aktywności umysłu są bardziej podstawowe i warunkują aktywności praktyczne. Jest tak na przykład wtedy, gdy Arendt stwierdza, że „zasady, wedle których działamy, i kryteria, wedle których sądzimy i żyjemy, zależą w ostateczności od życia umysłu". Ibidem, s. 71.

[19] HC, s. 5.

nia książki powracają z kolei właśnie do myślenia, które, jeśli wobec czynności *vita activa* „nie zastosujemy żadnego innego probierza oprócz doświadczenia bycia czynnym [...], może się okazać" czynnością najwyższą[20]. Dzieło kończy zaś maksyma Katona Starszego: „Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset" – „Nigdy nie jest bardziej czynny niż wtedy, gdy niczego nie robi, nigdy nie jest mniej sam niż wtedy, gdy jest sam ze sobą". Maksyma, która widnieje także na pierwszej stronie *Życia umysłu*[21].

Koherencja dotyczy nie tylko tekstów pochodzących z różnych okresów twórczości Arendt oraz wzajemnie się uzupełniających teorii i praktyki. Co istotniejsze, odnosi się ona do trzech płaszczyzn rozważań: ontologii występującej u autorki *Myślenia* pod postacią analizy „kondycji ludzkiej", epistemologii przyjmującej formę refleksji nad metodą fragmentaryczną oraz konkretnej praktyki pisania historii. Historyczne zjawisko totalitaryzmu, każdą narrację o przeszłości i jednostkową tożsamość, będącą opowieścią o sobie samym, łączy w tym sensie ukryta, metafizyczna nić, wiążąca ze sobą także poszczególne rozdziały tej pracy.

W rozdziale 1, *Totalitaryzm i koniec historii*, przybliżam najważniejszą historyczną książkę Arendt, począwszy od debat i kontrowersji towarzyszących jej wydaniu, przez omówienie jej zaskakującej dla klasycznie zorientowanego historyka treści, a skończywszy na przedstawieniu koncepcji totalitarnego panowania i jego głównej instytucji w postaci obozu koncentracyjnego. Stawiam przy tym tezę o historycznej zbieżności totalitaryzmu oraz zwycięstwa społeczeństwa pracowników i degradacji człowieka do roli konsumenta. Oba zjawiska stanowią o kryzysie nowożytności i zerwaniu ciągłości historii Zachodu. Dlatego omawiam bliżej także kategorię pracy oraz pojęcia zerwania (*break*) i związanej w nim luki (*gap*) w czasie, wokół których ogniskuje się całe dzieło Arendt.

---

[20] Ibidem, s. 325.

[21] LOM I, s. viii (brak w polskim wydaniu). W książce odwołuję się do oryginalnych wydań prac Hannah Arendt, gdyż przekładom polskim, pomijając częste błędy translatorskie, brakuje koniecznej w tym kontekście precyzji.

W rozdziale 2, *Filozofia historii i myślenie historyczne*, przedstawiam podstawową w moim przekonaniu aporię całego dzieła Arendt stanowiącą drogowskaz dla dalszych poszukiwań. Jest to aporia między politycznym a historycznym sensem wydarzeń. Ponadto przyglądam się pojęciu filozofii historii, broniąc tezy o niezbywalności jej wymiaru spekulatywnego w każdym myśleniu, mówieniu i pisaniu o przeszłości. Przeprowadzona w tym kontekście bliższa analiza czynności myślenia oraz właściwego jej czasu, będącego jednocześnie czasem w najbardziej pierwotnym sensie, ma znaczenie z dwóch uzupełniających się względów. Jest to analiza czasu jako warunku możliwości ontologicznie pojętych dziejów – a więc czasu „wspólnego zarówno dziejom w liczbie pojedynczej, jak i opowieściom w liczbie mnogiej" – oraz czasu jako warunku możliwości czynności odzyskiwania przeszłości po zerwaniu historycznej ciągłości, która stanowi dla Arendt właściwe zadanie historiografii[22].

W rozdziale 3, zatytułowanym *Nauka i ideologia*, analizuję podobieństwa i związki występujące między ideologią totalitarną a klasycznymi ideałami wyjaśniania naukowego. Przybliżam również związaną z nauką i ideologią kategorię wytwarzania, wskazując na problem wytwarzania prawdy w nauce i w dziejach. Zwracam także uwagę na pokrewieństwo występujące między kulturą mas a logicznym myśleniem charakterystycznym dla totalitaryzmów. Na zakończenie przedstawiam krytykę utylitaryzmu w naukach społecznych i mającą go przezwyciężyć metodę fragmentaryczną oraz związane z nią kontrowersje.

---

[22] Struktury czasowe stanowiące formalne uwarunkowania ruchu historii w ogóle nie ograniczają się wyłącznie do nowożytnej idei dziejów, którą Reinhart Koselleck określa mianem kolektywnej liczby pojedynczej (*Kollektivsingular*), ale dotyczą także historii w liczbie mnogiej. Zob. R. Koselleck, *Historia, historie i formalne struktury czasu*, w: idem, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 156. Charakterystyczną cechą tak rozumianego czasu jest podwójność, którą za Koselleckiem można nazwać metahistoryczną w tym sensie, w którym używa on tego pojęcia w odniesieniu do swoich własnych kategorii przestrzeni doświadczenia i horyzontu oczekiwań, a mianowicie jako określającą zarówno warunki możliwych historii, jak i ich poznawania. Zob. idem, *Przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań – dwie kategorie historyczne*, w: ibidem, s. 359–388.

W rozdziale 4, *Polityczność dziejów*, skupiam się na prawdopodobnie najważniejszej (ze względu na jej implikacje) kategorii działania, a więc na człowieku jako *zoon politikon*. Interesuje mnie związek działania z językiem, tożsamością, wolnością woli oraz przestrzenią publiczną. Bronię przy tym tezy mówiącej o głębokiej estetyzacji działania przez Arendt, pokazując zadziwiającą zgodność jej koncepcji działania z koncepcją genialności Kanta przedstawioną w *Krytyce władzy sądzenia*. Następnie koncentruję się na konsekwencjach politycznej, jak twierdzi Arendt, natury dziejów, a w szczególności na ich przygodności i nieprzewidywalności. Przy tej okazji uwypuklam napięcie istniejące między tym ujęciem a przedstawieniem całej historii Zachodu jako dziejów upadku.

Ponadto w rozdziałach 1, 3 i 4 stawiam tezę mówiącą o istnieniu trzech, odpowiadających sobie poziomów aktywności teoretycznych i praktycznych oraz o ich hierarchicznym uporządkowaniu opartym w ostateczności na trzech wartościujących pojęciach czasu[23]. Chodzi o odpowiedniość, kolejno: 1) pracy, wnioskowania logicznego i czasu jako wiecznego powrotu; 2) wytwarzania, czynności poznawczej i czasu linearnego; 3) działania, myślenia i właściwego czasu hermeneutycznego (zob. Tabela 1: *Hierarchia wymiarów czasu*). Hierarchiczne uporządkowanie kategorii *vita activa* ma tym samym metafizyczne podstawy. To w oparciu o tę hierarchię dzieje Zachodu przedstawione przez Arendt w *Kondycji ludzkiej* mogą jawić się jako historia upadku polegającego na stopniowym przechodzeniu od właściwej, skończonej czasowości, przez czas ciągły i nieskończony, po czas obojętnej, cyklicznej zmiany.

Rozdział 5, *Historyk jako sędzia*, jest poświęcony roli władzy sądzenia w interpretacji historycznej. W rozdziale tym wychodzę od omówienia całości życia umysłu wraz z właściwymi mu konfliktami, a w szczególności konfliktem między wolą a myśleniem. Przechodzę następnie do analizy władzy sądzenia, będącej, jak twierdzi Arendt, naszą władzą umysłową służącą radzeniu sobie z przeszłoś-

[23] Tezę taką postawił już Bhikhu Parekh, choć jej – szczególnie w stosunku do najbardziej problematycznej zależności myślenia i działania – nie rozwinął. Zob. B. Parekh, op. cit., s. 103 i 123–125.

cią. Poruszam zagadnienie odwiecznego antagonizmu między aktorem a widzem i pokazuję, dlaczego zasadne jest powiedzenie, że tylko ten drugi może dostrzegać sens. Podkreślam przy tym rolę odgrywaną w sądzeniu przez wyobraźnię oraz funkcję *sensus communis*. Przyglądam się również hierarchii genialności i smaku oraz zagadnieniu celowości bez celu i związanej z nim estetyzacji przeszłości. Na koniec zwracam uwagę na problem teleologicznych implikacji wydawania sądów o przeszłości.

W rozdziale 6, zatytułowanym *Opowieść fragmentaryczna*, szczegółowo rekonstruuję teorię narracji Arendt jako medium poznania historycznego. Dokonuję w związku z tym kontekstualizacji refleksji autorki *O rewolucji* w ramach dyskusji toczonych w obszarze teorii historii. Argumentuję, że formę narracyjną można u Arendt uznać za transcendentalny warunek możliwości historycznego rozumienia, samą myślicielkę zaś za przedstawicielkę narratywizmu antyrealistycznego. Najkrócej mówiąc, oznacza to, że choć życie i opowieść mają ze sobą wiele wspólnego, to jednak ostatecznie nie są jednym i tym samym. Dlatego omawiając pozornie sprzeczne funkcje opowieści historycznej, wskazuję na rolę fikcji w procesie poznania historycznego oraz na polityczny wymiar każdej opowieści o przeszłości. Na zakończenie przyglądam się zagadnieniu tożsamości narracyjnej, posługując się przykładem wędrującego i poszukującego własnej tożsamości Odyseusza. Bohater *Odysei* staje się tutaj paradygmatycznym przedstawieniem człowieka poszukującego sensu, jednocześnie wiedzącego i niezdającego sobie sprawy z tego, kim naprawdę jest.

ROZDZIAŁ 1

Totalitaryzm i koniec historii

Historyk nieprofesjonalny: recepcja *Korzeni totalitaryzmu*

Korzenie totalitaryzmu, prawdopodobnie najbardziej znana wśród historyków książka Hannah Arendt, ukazały się po raz pierwszy w 1951 roku w Stanach Zjednoczonych. Autorka pracowała nad nią co najmniej od końca wojny, a więc w czasie, gdy liczne z opisywanych przez nią wypadków dopiero wychodziły na jaw, skwapliwie korzystając przy tym z pomocy swojego drugiego męża, Heinricha Blüchera, któremu praca jest dedykowana[1]. Książka natychmiast stała się głośna, zarówno ze względu na jej rangę, jak i na związane z nią kontrowersje. Opinie na jej temat były sprzeczne, z jednej strony entuzjastyczne, z drugiej – druzgocące. Pomijając kilka wyjątków, brakowało głosów pośrednich i wyważonych[2].

Korzenie totalitaryzmu składają się z dwóch zasadniczych części, by nie powiedzieć dwóch książek, stanowiących odpowiedź na dwa podstawowe pytania. Po pierwsze, czym jest totalitaryzm – nowatorska i historycznie bezprecedensowa, jak twierdzi Arendt, forma rządów oraz, po drugie, jak do niego doszło, jak stał się możliwy. Pytanie pierwsze zmierza do diagnozy teraźniejszości, pytanie drugie jest z pozoru pytaniem o przeszłość, pytaniem o wpływ tego, co było i nie jest, na to, co z niego wynika i co stanowi jego skutek. Relacja między nimi nie jest jednak, jak będę udowadniać w dalszej części pracy, klasyczną relacją przyczynowości. Bliżej jej już do relacji między tym, co nieświadome, a tym, co świadome. *Korzenie totalitaryzmu* nie są bowiem klasyczną pracą historyczną. Ich

---

[1] Na temat powstawania książki zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*: *For Love of The World*, Yale UP, New Haven–London 1982, s. 199–211.

[2] Osobną kwestię, której nie poruszam, stanowi recepcja niemieckiego wydania książki (pierwsze wydanie – 1955 rok).

dwie pierwsze części to w zasadzie historyczny kolaż mniej lub bardziej powiązanych fragmentów, opowieści o zjawiskach odmiennych i odległych, uwag o charakterze metafizycznym oraz krótkich biografii, anegdot i subiektywnych opinii.

Część recenzji była wręcz bałwochwalcza. Dwight MacDonald określił dzieło Arendt mianem największego osiągnięcia myśli społecznej od czasu Karola Marksa[3]. Al Alvarez na łamach „The Listener" nazwał *Korzenie* „jedynym dziełem prawdziwego geniuszu, które ukazało się w tej dekadzie"[4], „Commonweal" pisał, że „myśli i konkluzje" Arendt „są tak głębokie, że tylko ktoś jej równy mógłby odważyć się streścić książkę"[5]. Arthur Darack w „The Cincinatti Enquirer" scharakteryzował ją jako „olśniewający spektakl", będący produktem „dociekliwej i przerażającej inteligencji"[6]. Znany socjolog i przyjaciel Arendt, David Riesman, w prywatnej co prawda korespondencji i jeszcze na etapie czytania manuskryptów stwierdził, że jest „przytłoczony" wizją Arendt, która „ociera się o geniusz"[7]. Wysoko ocenił książkę jeden z największych powojennych autorytetów w dziedzinie studiów nad totalitaryzmami, Carl J. Friedrich[8], a w wyjątkowo opiniotwórczym „Times Literary Supplement" padło następujące zdanie: „istnieją książki, które same w sobie stanowią fenomen historyczny i wytyczają ważne stadia, czy punkty zwrotne w ludzkim myśleniu"[9].

Z drugiej strony pojawiły się liczne i niejednorodne głosy krytyczne, które w celu uzyskania większej przejrzystości dzielę na trzy zasadnicze kategorie: 1) zarzucające pracy przesadną spójność i logiczność, a dotyczące przede wszystkim trzeciej, właściwej części

---

3 D. MacDonald, *A New Theory of Totalitarianism*, „New Leader", Vol. 34 (1951), s. 17–19.

4 A. Alvarez, *Art and Isolation*, „The Listener", 31 stycznia 1957 roku, s. 183. Zdaniem recenzenta lata pięćdziesiąte w literaturze amerykańskiej rozpoczęły się wraz z publikacją *Korzeni totalitaryzmu*, nawet jeśli praca nie jest fikcją literacką.

5 H. A. Reinhold, *The State as Monter*, „Commonweal", 8 czerwca 1951 roku, s. 218.

6 A. Darack, *A Plunge into Hell*, „The Cincinatti Enquirer", 13 maja 1966 roku.

7 HAP, *Correspondence File*, 1938–1959, list z 13 czerwca 1949 roku.

8 Ibidem, list z 15 listopada 1951 roku.

9 „The Times Literary Supplement", 18 sierpnia 1961 roku.

książki zatytułowanej *Totalitaryzm*; 2) odnoszące się do braku spójności dwóch pierwszych części *Antysemityzm* i *Imperializm*, mającego wynikać w głównej mierze z tego, że Arendt, jak to ujął ceniony historyk idei, Georg Lichtheim, „mówiąc łagodnie, nie była historykiem"[10]; 3) zarzucające autorce emocjonalny stosunek do przedmiotu badań oraz niepotrzebne i mało profesjonalne moralizowanie.

Przyjrzyjmy się im po kolei, zmierzając do wydobycia sedna pojawiających się argumentów. Przede wszystkim kontrowersyjna okazała się teza zawarta w kompleksowej analizie totalitaryzmów sowieckiego i nazistowskiego, traktująca je jako wyraz zasadniczo tej samej formy rządów, strukturalnie identycznego światopoglądu i analogicznych mechanizmów władzy. Zaskakujące było jednocześnie definicyjne ograniczenie samego pojęcia, które u Arendt różni się od jego znaczenia potocznego. Kwestionowano w związku z tym jego naukową użyteczność, gdyż nie nadawało się do badań porównawczych. Wielu badaczy krytykowało także selektywny dobór źródeł i przesadne skupienie uwagi na analizie nazizmu kosztem stalinizmu, co było jednak skutkiem słabej dostępności źródeł dotyczących Rosji sowieckiej w latach czterdziestych i lepszej znajomości problematyki niemieckiej ze względu na osobiste doświadczenia autorki[11].

Zarzuty dotyczące przesadnej spójności i logiczności teorii totalitaryzmu zostały precyzyjnie przedstawione przez jednego z najwybitniejszych francuskich myślicieli politycznych XX wieku, Raymonda Arona. Późniejszy autor *Opium intelektualistów* podkreślał zwłaszcza fakt, że próbując uchwycić „istotę" totalitaryzmu, Arendt musiała z konieczności wykluczyć te zjawiska, które nie mieściły się

---

[10] G. Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Random House, New York 1967, s. 119; cyt. za: S. J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple UP, Philadelphia 1980, s. 53.

[11] We wstępie do trzeciej części trzeciego wydania książki w roku 1966 Arendt argumentuje, że nowe, wciąż nieliczne, materiały źródłowe potwierdziły jedynie jej wcześniejsze intuicje. Zob. OT, s. xxiii–xl.

w proponowanym przez nią modelu, wszystko to, co marginalne[12]. Podobnie miała uczynić w kwestii bezprecedensowości totalitaryzmu, ignorując przeczące jej tezie fakty. Problem bezprecedensowości był zresztą największą kością niezgody. Wciąż pozostaje sporem jednoznacznie nierozstrzygniętym, wystarczy przypomnieć sobie niekonkluzywność rozpoczętej w latach osiemdziesiątych w Niemczech tzw. *Historikerstreit*. Jednakże historyczną wyjątkowość totalitaryzmu podkreślali przed Arendt inni myśliciele. W *Ucieczce od wolności* Ericha Fromma z 1941 roku nowoczesny kapitalizm odgrywał istotną rolę w sukcesie faszyzmu. Franz Neumann w swoim *Behemocie* z 1942 roku wskazywał na wyjątkowość nazizmu między innymi w oparciu o czynnik wielkiego biznesu i biurokracji. Arendt nie twierdziła nigdy, że charakteryzujące totalitaryzm terror i totalna ideologia nie występowały wcześniej w historii na podobną skalę, twierdziła natomiast, że istnieje jakościowa różnica między wcześniejszymi reżimami i ich ludobójstwami a totalitaryzmem[13].

Podobne zarzuty stawiał Arendt Robert Burrowes, oskarżając ją o redukcjonizm oraz o tworzenie „konstruktów zasadniczo fantastycznych"[14], przesadnie spójnych i ignorujących rzeczywistą różnorodność zjawisk, wreszcie o sprowadzanie wielowymiarowego systemu rządzenia do obozu koncentracyjnego. Zarzuty te dotyczyły trzeciej części książki i podważały profesjonalne kompetencje

---

[12] R. Aron, *The Essence of Totalitarianism According to Hannah Arendt*, „Partisan Review", Vol. 60, Iss. 3 (1993), trans. M. Le Pain, D. Mahoney, s. 366–376 (tekst opublikowany pierwotnie w 1954 roku).

[13] Z tezami Arendt zgadzał się na przykład amerykański badacz stosunków międzynarodowych – Hans Morgenthau. Zob. H. Morgenthau, *Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 127––131. W nieco późniejszych refleksjach na ten temat John L. Stanley argumentował – idąc śladami Arendt – że totalitarny (w jej rozumieniu) charakter miały rządy króla Czaki, który zjednoczył plemienia zuluskie na początku XIX wieku. Zob. J. L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism"*, „Review of Politics", Vol. 49, Iss. 2 (1987), s. 177–207.

[14] R. Burrowes, *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics", Vol. 21, Iss. 2 (1969), s. 279.

autorki. Jak pisał wspomniany recenzent, „Arendt nie podchodzi do rzeczywistości z niepewnością i sceptycyzmem naukowca", w rezultacie czego jej teoria totalitaryzmu jest „błyskotliwie błędna", a „jej główna zaleta – logiczność – jest jednocześnie jej główną wadą"[15].

Jeszcze mniej przychylna była recepcja książki w środowiskach zawodowych historyków, którzy zarzucali autorce przede wszystkim brak profesjonalizmu i naukowej poprawności. Dwie pierwsze części *Korzeni*, choć zupełnie niekonwencjonalne, miały wyraźnie historyczny charakter i były oceniane w odpowiednich, wydawałoby się, kategoriach. Zamiast naukowej metody historycy dostrzegali wyłącznie jej brak, zamiast nowatorstwa – chaos. Trudno zresztą się dziwić, gdyż książka podważała ówczesne ideały nauk społecznych i historycznych.

W „The American Historical Review" ukazała się recenzja Charlesa H. van Duzera, który uznał wprawdzie dzieło Arendt za „błyskotliwe i sugestywne", lecz jednocześnie zauważył, że „sprawia ono jako całość wrażenie porażki"[16]. W „The American Economic Review" można było przeczytać, że książka ma „niewielką wartość". Skrytykowano Arendt za brak „spójnej teorii dotyczącej zarówno znaczenia »totalitaryzmu«, jak i przyczyn rozwoju totalitarnych społeczeństw" oraz za użyte przez nią „nieprzekonujące metody"[17]. Inny recenzent stwierdził nawet, że „książka zawiera 477 stron błędów"[18].

Główną przyczyną uwag krytycznych była pozorna niespójność pracy, „niestabilny eklektyzm", który na łamach „Political Science Quarterly" zarzucał jej Thomas Cook. Autor ten słusznie zauważył, że „model, kierunek, relacja przyczyny i następstwa nie zawsze

---

[15] Ibidem, s. 280.

[16] C. H. van Duzer, *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The American Historical Review", Vol. 57, Iss. 4 (1952), s. 934.

[17] W. Baer, *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The American Economic Review", Vol. 42, Iss. 3 (1952), s. 437–438.

[18] Nieprzetłumaczalna gra słów: „The book is 477 pages wrong". Zob. J. F. Brown, *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science", Vol. 277 (1951), s. 272.

są [w książce] wyraźne”[19]. „Lekceważenie pojęcia historycznej ciągłości” przez Arendt odnotował też z dezaprobatą cytowany wcześniej van Duzer[20]. Podobnie uważał historyk i autor porównawczych analiz totalitaryzmów z lat trzydziestych, Hans Kohn, zdaniem którego zarówno „z antysemityzmu, jak imperializmu nie wyłania się żaden jasny i przekonujący schemat pochodzenia totalitaryzmu”[21]. Wszyscy ci autorzy mieli rację, wszyscy jednocześnie zakładali, że taki przekonujący schemat pochodzenia totalitaryzmu byłby pożądany.

Ów ton złośliwego krytycyzmu w stosunku do osobliwości metodologicznych pracy był także widoczny w przypadku wydania angielskiego. Trafiając w samo sedno, James Parker napisał, że książka Arendt „nie jest studium historycznym”, ponieważ „materiał historyczny nie jest przedstawiony w sposób dający jasny obraz sekwencji wydarzeń”, zaś jego odurzoną filozofią egzystencjalną i subiektywizmem autorkę tak naprawdę nie interesuje przeszłość i obiektywna ocena faktów[22].

Mylący był i wciąż jest angielski tytuł pracy. Wedle oryginalnego zamysłu Arendt książka miała nazywać się *The Elements of Shame: Anti-Semitism – Imperialism – Rasism* bądź *The Three Pillars of Hell: Anti-Semitism – Imperialism – Rasism*[23]. Oba tytuły wskazywały na „elementy” lub „filary”, lecz nie na przyczyny i dalekie były od sugerowania podejścia genetycznego i dążenia do poszukiwania przyczyn właśnie. Wydawnictwo Houghton & Mifflin ostatecznie odrzuciło manuskrypt z tej racji, że – jak stwierdził redaktor Paul Brooks – zawierał on „materiał na kilka książek”[24]. W 1949

---

[19] T. I. Cook, *Review of „The Origins of Totalitarianism”*, „Political Science Quarterly”, Vol. 66, Iss. 2 (1951), s. 291.

[20] C. H. van Duzer, op. cit., s. 934.

[21] H. Kohn, *Where Terror is the Essence*, „Saturday Review”, No. 34 (1951), s. 10.

[22] J. Parkes, *Present Discontents*, „The Jewish Chronicle”, 6 listopada 1951 roku.

[23] Arendt rozważa tę kwestię w szkicu książki przygotowywanym dla wydawnictwa Houghton & Mifflin Company. Zob. załącznik do listu do Mary B. Underwood z 24 września 1946 roku; HAP, *Speeches and Writings File*, 1923–1975, n.d. (*Miscellany, Outlines and Research Memoranda* 1946, n.d., folder 1).

[24] P. Brooks, list z 23 października 1949 roku, w: HAP, *Correspondence File*, 1938–1976, n.d., Publishers, Houghton & Mifflin 1946–1949.

roku praca była planowana jako po prostu historia totalitaryzmu – *A History of Totalitarianism*. Pół roku później Robert Giroux, redaktor wydawnictwa „Harcourta", w którym *Korzenie* ostatecznie się ukazały, sugeruje tytuł *The Burden of Our Times* – „brzemię naszych czasów". Jednocześnie Giroux odrzuca propozycję Arendt – *The Twin Myths of Destruction*, a więc „bliźniacze mity destrukcji". Tytuł *The Origins of Totalitarianism* pojawia się w korespondencji z wydawcami, począwszy od września 1950 roku[25]. Jego polski, metaforyczny przekład okazuje się jednak zaskakująco trafny. Korzenie to w końcu nie pochodzenie, lecz coś głęboko ukrytego i rozproszonego, poplątanego, stanowiącego wszakże życiodajną podstawę tego, co widoczne na powierzchni. Bliższe intencjom autorki były tytuły wydania angielskiego – *The Burden of Our Time*[26], oraz, w szczególności, niemieckiego: *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft* – „elementy i źródła władzy totalnej"[27].

Zarzuty odnoszące się do metodologicznej niespójności, eklektyzmu i narracyjnych nieciągłości paradoksalnie trafiały zatem w sedno. Jeden z recenzentów miał rację, pisząc, że „książka jako całość nie jest w istocie naukowa, pomimo bogactwa przypisów, odniesień i rozległej bibliografii. Raz za razem autorka stwierdza rzeczy jak najbardziej zaskakujące, bez podawania własnego bądź cudzego uzasadnienia tych twierdzeń"[28]. Nie jest to praca akademicka, lecz „szereg esejów przynależących do tradycji *littérateur*"[29]. Z kolei brytyjski filozof polityki, Isaiah Berlin, miał rzekomo określić książkę mianem „metafizycznej gry wolnych skojarzeń"[30]. Paradoks polega na tym, że obaj mieli rację, wyciągali z niej jednak niewłaściwe wnioski.

---

[25] HAP, *Correspondence File*, 1938–1976, n.d., Special Correspondence, Publishers, R. Giroux, listy z 3 października 1949 roku, 16 maja 1950 roku, 11 września 1950 roku i 18 września 1950 roku.

[26] H. Arendt, *The Burden of Our Time*, Secker & Warburg, London 1951.

[27] Eadem, *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft*, Piper, München–Zürich 1991.

[28] K. Knorr, *Theories of Imperialism*, „World Politics", Vol. 4, Iss. 3 (1952), s. 424.

[29] Ibidem.

[30] W rozmowie z Bernardem Crickiem. Zob. B. Crick, *Hannah Arendt and „The Burden of Our Times"*, „Political Quarterly", Vol. 68, Iss. 1 (1997), s. 78.

Do owego braku naukowości jako jeden z niewielu odniósł się pozytywnie Raymond Aron. Jego zdaniem próba przesadnie spójnego przedstawienia istoty totalitaryzmu kłóciła się z metodami użytymi w historycznej części książki, przy czym właśnie różnorodność metod i unikanie jednego typu wyjaśniania spotkało się z jego aprobatą. Odpowiadało mu w szczególności unikanie determinizmu społecznego i ekonomicznego oraz rezygnacja z wyjaśniania totalitarnego terroru na sposób „pragmatyczny", przez który rozumiał interpretowanie go jako działanie racjonalne ze względu na stawiane mu cele.

Z recenzji wyłania się więc obraz bardzo niejednoznaczny i częstokroć sprzeczny. Cytowany już David Riesman, który tym razem publicznie uznał pracę za „nadzwyczaj przenikliwą" i „pełną inwencji twórczej", odnotował jednocześnie, że przynajmniej momentami Arendt zakłada „rozumność i nieuchronność" rozwoju historycznego[31], co jest w moim przekonaniu zarzutem zupełnie chybionym. Szczególnie ważny okazał się głos Erica Voegelina, amerykańskiego filozofia polityki urodzonego w Niemczech, podobnie jak Arendt imigranta, który jako jedyny doczekał się przemyślanej riposty autorki, objaśniającej w niej heurystyczne przesłanki swoich badań. Voegelin, podobnie jak Riesman, zarzucił Arendt „ujmowanie przyczynowości historycznej w aurze fatalizmu", za wątek przewodni książki uznając „stopniowe ujawnianie się istoty totalitaryzmu"[32]. Choć chwalił pracę za jej wysoki poziom merytoryczny, to jednocześnie – podobnie jak cytowani wyżej historycy – krytykował brak metody badawczej. Jego zdaniem Arendt, przedstawicielka antropologii filozoficznej, zamiast wyjaśniać działania ludzkie przez właściwe odniesienie do czynników subiektywnych i duchowych, miała skłaniać się ku rodzajowi instytucjonalnego determinizmu. Voegelin z pewnością przecenił obecną w argumentacji Arendt rolę czynnika biurokratycznego. Nie zmienia to jednak faktu, że opinie

---

[31] D. Riesman, *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „Commentary", Vol. 11 (1951), s. 392, 398 i 393.

[32] E. Voegelin, *„The Origins of Totalitarianism"*, „The Review of Politics", Vol. 15, Iss. 1 (1953), s. 70 i 73.

recenzentów były wyraźnie sprzeczne, jakby wewnętrznie sprzeczna miała być sama książka.

I wreszcie trzecia kategoria zarzutów – zbędne i nieprofesjonalne moralizowanie. Tylko nieliczni – jak Philip Rieff, który w „Journal of Religion" stwierdził, że Arendt „moralizuje historię jako brzemię naszego czasu", nie popadając w „pseudoobiektywizm, który w nowoczesnych naukach społecznych uchodzi za osiągnięcie moralne"[33], odnosili się do tego faktu afirmatywnie. Stephen Whitfield pisał nawet nieco przekornie, że „mając wybór, Arendt wolałaby być oryginalna, niż mieć rację"[34], Raymond Aron dodał zaś, że wypowiada się ona często w „tonie wyniosłej wyższości"[35]. Z faktu, że Arendt nie stroni w swojej narracji od ocen moralnych, David Riesman wysnuł daleko idący wniosek dotyczący moralnej konieczności historycznej. Krytyczną ocenę dziewiętnastowiecznego świata burżuazyjnego autor *Samotnego tłumu* zinterpretował jako sugerującą, że świat ten zasługiwał na zniszczenie. Tymczasem oceny stawiane przez Arendt nie były wynikiem pomylenia analizy naukowej z sądem moralnym, lecz zamierzonym i przemyślanym działaniem opartym na przekonaniu o politycznym uwikłaniu i powołaniu historiografii.

Fragmenty przeszłości totalitaryzmu: antysemityzm

Sprzeczne reakcje recenzentów były często wyrazem bezradności w obliczu przytłaczającego bogactwa treści *Korzeni totalitaryzmu*, ogromu faktów i natłoku zaskakujących interpretacji, niespodziewanych zwrotów akcji i pozornego chaosu w argumentacji. Co istotne, większość spostrzeżeń komentatorów była trafna w odniesieniu do szczegółów, lecz jednocześnie błędna ze względu na brak odniesienia do szerszego kontekstu. W tym fragmencie rozdziału

---

[33] P. Rieff, *The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism As the Burden of Our Time*, „Journal of Religion", Vol. 32, No. 2 (1952), s. 121.

[34] S. J. Whitfield, op. cit., s. 255.

[35] R. Aron, op. cit., s. 367.

przyjrzę się treściom zawartym w historycznej części książki. Ponieważ fragmentaryczne dzieło Hannah Arendt wymyka się wszelkim łatwym uogólnieniom i klasyfikacjom, będzie to jednak jedynie jej pobieżne streszczenie.

Czytelnik oczekujący od lektury części zatytułowanej *Antysemityzm* odpowiedzi na pytanie, czym w swojej istocie był bądź jest antysemityzm, raczej się zawiedzie. Obszerny fragment książki poświęcony temu zagadnieniu nie tylko jest pozbawiony przejrzystej struktury, nie tylko nie daje żadnej spójnej charakterystyki problemu, ale można wręcz odnieść wrażenie, że celem autorki jest udowodnienie, że antysemityzm jako taki nie istnieje i nigdy nie istniał. Występują rzecz jasna pewne wątki przewodnie, łączące ze sobą poszczególne antysemityzmy, takie jak ukazywanie mechanizmów marginalizacji zachodzących w dziewiętnastowiecznej kulturze europejskiej, egzemplifikowane przez konstruowanie obrazu innego *par excellence* – Żyda, lecz nie składają się one w spójną całość[36].

Swój zamiar w odniesieniu do tej kwestii Arendt wyjaśnia pokrótce we wprowadzeniu do trzeciego wydania *Korzeni totalitaryzmu* z 1967 roku, w którym stwierdza, że jej celem było zniszczenie iluzji ciągłości wiążącej ze sobą rozmaite, historycznie niewspółmierne formy antysemityzmów[37]. Niechęć wobec Żydów z czasów imperium rzymskiego była czymś różnym od nienawiści o podłożu religijnym z okresu średniowiecza, podobnie jak rozmaite, bliżej analizowane przez nią formy dziewiętnastowiecznego antysemityzmu były czymś różnym od jego przejawów imperialistycznych i wreszcie totalitarnych. Nie tylko żydowscy, ale także chrześcijańscy oraz świeccy historycy dostrzegający tutaj jakąś powtarzalność ulegają „złudzeniu optycznemu" wynikającemu z żydowskiej martyrologii[38]. Po części również idea antysemityzmu w czystej postaci, wiecznego, ahistorycznego antysemityzmu stanowi rezultat Holocaustu. Doprowadził on bowiem do retrospektywnego rzuto-

---

[36] N. C. Moruzzi, *Re-Placing the Margin: (Non)Representations of Colonialism in Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism"*, „Tulsa Studies in Women's Literature", Vol. 10, Iss. 1 (1991), s. 109–120.

[37] OT, s. xi.

[38] Ibidem, s. xiii.

wania ciągłości na przeszłe wydarzenia, zarówno ze strony oprawców, jak i ze strony ofiar. O ile dla tych pierwszych takie optyczne złudzenie było wyrazem myślenia ideologicznego, o tyle ci drudzy potwierdzali w ten sposób swoje martyrologiczne przekonania służące podtrzymaniu jedności wspólnoty[39]. W tym sensie idea odwiecznego antysemityzmu stanowi wygodne wyjaśnienie pozbawiające wskazane strony odpowiedzialności, dające historyczne alibi oprawcom oraz pseudoreligijne pocieszenie ofiarom. Odwoływanie się do takiego sposobu myślenia przez historyka ma być także powielaniem sposobu myślenia sprawców – myślenia, które służyło uzasadnianiu ludobójstwa[40].

Pierwszy rozdział książki nosi tytuł *Antysemityzm jako zniewaga zdrowego rozsądku*. Pojęcie zniewagi odnosi się do związku występującego między antysemityzmem a Holocaustem z tej racji, że przyczyna i skutek są w tym wypadku niewspółmierne. Antysemityzm znieważa zdrowy rozsądek o tyle, o ile miałby stanowić przyczynę ludobójstwa. Tego rodzaju myślenie doskonale obrazują na przykład popularne tezy autorstwa amerykańskiego historyka, Daniela Goldhagena, pochodzące z lat dziewięćdziesiątych. Według niego niemiecki antysemityzm, który nazywa „eliminacyjnym", głęboko zakorzeniony w niemieckiej kulturze i powszechny wśród zwykłych obywateli, był pierwszą i podstawową przesłanką nazi-

---

[39] Ibidem, s. 7–8.

[40] Arendt, która miała w swoim życiu epizod syjonistyczny, zajmowała się zjawiskiem antysemityzmu od strony historyczno-teoretycznej już w latach trzydziestych. W pisanym jeszcze po niemiecku, opublikowanym po śmierci, rozbudowanym, aczkolwiek niedokończonym eseju *Antysemityzm*, tytułowe zjawisko jest analizowane w oderwaniu od fenomenu totalitaryzmu i wyłącznie w dwóch zasadniczych odsłonach: średniowiecznej i nowożytnej nienawiści do Żydów o podłożu religijnym oraz nowej, dziewiętnastowiecznej, świeckiej antysemickiej ideologii. Mimo to w ramach antysemityzmu świeckiego można dostrzec liczne zalążki późniejszych rozróżnień, rozwiniętych w *Korzeniach totalitaryzmu*. Obecne są także istotne dla późniejszej argumentacji wątki, w szczególności analiza kształtowania się abstrakcyjnej idei Żyda i żydowskości jako takiej. Zob. H. Arendt. *Antysemityzm*, w: H. Arendt, W. H. Auden, *Drut kolczasty*, przeł. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 33–155.

stowskiego ludobójstwa[41]. Tymczasem, zdaniem Arendt, jedynym skutkiem dziewiętnastowiecznych antysemityzmów był syjonizm, a nie nazizm[42].

Dla Arendt antysemityzm nie jest zjawiskiem ani jednorodnym, ani jednowymiarowym, ani ahistorycznym. Przeciwnie – jest czymś różnorodnym, wielowymiarowym i głęboko historycznym, a częstokroć wręcz przelotnym, tymczasowym. Jego poszczególne formy są wzajemnie niewspółmierne. Czym innym są zatem wczesne formy antysemityzmu występującego w Prusach – konserwatywnego antysemityzmu arystokratów i radykalnego antysemityzmu intelektualistów i liberałów – czym innym późniejszy, krótkotrwały zresztą antysemityzm niemieckich partii o aspiracjach ponadnarodowych, a więc niemający wiele wspólnego z nacjonalizmem. Austro-węgierski antysemityzm antypaństwowy, skierowany przeciwko Żydom ze względu na rolę odgrywaną przez nich w państwie i mający podstawę w ideologii ruchów narodowowyzwoleńczych, różni się od nich jakościowo. Czym innym jeszcze jest francuski antysemityzm lewicowy, mający podłoże głównie ekonomiczne i wynikający z silnej pozycji bankierów. Odmienny jest od nich francuski powojenny antysemityzm nacjonalistyczny oraz antysemityzm irracjonalny w wydaniu Louis-Ferdinanda Céline'a. Mamy wreszcie antysemityzm klerykalny, militarny, antysemityzm motłochu i antysemityzm samych Żydów, widziany z perspektywy wspólnot żydowskich, rozdartych między funkcjonowaniem poza społeczeństwem w roli pariasów bądź przynależnością do niego w roli parweniuszy.

Nakładające się na siebie warstwami rozmaite przejawy antysemityzmu nie kumulują się, lecz wręcz przeciwnie – powoli i sukcesywnie odchodzą w przeszłość. Na przełomie wieków XIX i XX może nawet się wydawać, że antysemityzm jest już wyłącznie pieśnią przeszłości. Koniec to jednak początek nowej, bezprecedensowej formy antysemityzmu – antysemityzmu skierowanego przeciwko

---

[41] D. Goldhagen, *Gorliwi kaci Hitlera: zwyczajni Niemcy i Holocaust*, przeł. W. Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

[42] OT, s. xv.

społeczeństwu. Jego nośnikiem są rozmaite elementy antyspołeczne, przedmiotem zaś będąca symbolem sytego i uporządkowanego społeczeństwa zasymilowana żydowska inteligencja. Równouprawnienie i asymilacja otwierają w tym sensie nową przestrzeń możliwości, wypełnioną następnie treścią społecznego antysemityzmu, będącego z kolei czymś odmiennym od antysemityzmu politycznego. Różnica między nimi opiera się na wyeksplikowanej znacznie później – przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej* – istotnej dla myślenia Arendt różnicy między tym, co społeczne, a tym, co polityczne, oraz związanymi z tymi pojęciami dwoma rodzajami równości: „wynaturzoną" równością społeczną, sprowadzającą wszystko do kategorii normy i patologii, oraz właściwą, polityczną równością szans. Antysemityzm społeczny wyznacza tym samym początek swoistej historycznej dialektyki mieszczańskiej mentalności, z jej szczególnym pociągiem do Żydów oraz ich jednoczesną dyskryminacją.

Autorka dużo uwagi poświęca także funkcjonowaniu pojęcia narodu wybranego w zsekularyzowanym świecie. Zasadniczo krytycznie podchodzi w tym kontekście do idei „wrodzonej osobowości", która dryfuje w różnych sferach – religijnej, narodowej, ekonomicznej – by ostatecznie osiąść w sferze prywatnej. Judaizm przekształca się tym samym w dziedziczną „żydowskość". Żydem jest się tak po prostu, wyłącznie z racji urodzenia i niezależnie od wyznania, przekonań politycznych, pozycji społecznej i konkretnych działań.

W wyniku emancypacji zachodzącej w pierwszej połowie XIX wieku Żydzi uzyskują równouprawnienie polityczne. Paradoksalnie równość okazuje się ich przywilejem. Także emancypacja społeczna nie doprowadza do rozmycia się Żydów w społeczeństwie. Pozostają jednocześnie synonimami inności oraz mieszczaństwa. Dopiero w tej nowej sytuacji grzech żydowskości wraz ze społecznym antysemityzmem mogą stać się istotnymi czynnikami nienawiści. Magiczna jakość żydowskości, która niczym homoseksualizm wzbudza zarówno niechęć, jak i fascynację, może pojawić się dopiero wówczas, gdy to, co społeczne, odnosi zwycięstwo nad tym, co polityczne. Pod koniec XIX wieku dzieje się tak we Francji, która stanowi

przedsionek innych, dwudziestowiecznych europejskich antysemityzmów. Społeczne i burżuazyjne uznanie tego, co odbiegające od normy, za grzech i występek opiera się w rzeczywistości na sądzie moralnym odwołującym się wyłącznie do obowiązujących standardów normalności. Żydowskość mogła być jakością odbieraną pozytywnie, co obrazuje *casus* „wyjątkowego Żyda". Mogła jednak równie dobrze stać się występkiem, od którego, inaczej niż od judaizmu, nie dało się uciec. Historyczno-psychologiczny opis tego doświadczenia w dyskursie społecznym nie tyle wyjaśnia, co ukazuje pewne możliwe sposoby społecznego reagowania na Żydów.

Na przestrzeni całej narracji napotykamy ponadto przerywające jej płynny nurt mikroopowieści, swego rodzaju studia przypadków szczególnych, jakie mają unaocznić czytelnikowi niektóre opisywane zjawiska. Jedną z nich jest krótka historia rodziny Rotszyldów, której cel nie sprowadza się bynajmniej do przedstawienia ich międzynarodowego imperium finansowego. Opowieść wyjaśnia pochodzenie antysemickich idei tajnych stowarzyszeń i rządu światowego wywodzących się z kulturowego obrazu rodzinnego koncernu, stanowiącego źródłową wizję żydostwa jako „światowego koncernu rodzinnego"[43]. Z kolei egzemplifikacją zjawiska bycia wybranym jest krótka historia o premierze Wielkiej Brytanii, Benjaminie Disraelim, dążąca do ukazania problemu sekularyzacji idei narodu wybranego. W wyniku sekularyzacji – jak argumentuje Arendt – znika wątek narodowy i mesjanistyczny, pozostawiając żydowskość zredukowaną do faktu urodzenia. Paradoksalnie jednak, pozbawiona transcendentalnego gorsetu, idea bycia wybranym staje się teraz jeszcze bardziej niezbywalna. Ponadto zadziwiająca wiara Disraeliego w spiski dziejowe stanowi przykład dziewiętnastowiecznych poglądów na tajne stowarzyszenia rządzące światem.

Punktem dojścia tej fragmentarycznej narracji jest sprawa Dreyfusa, która wstrząsnęła Francją pod koniec XIX wieku, stając się – zdaniem autorki – „próbą kostiumową przedstawienia odegranego w naszych czasach"[44]. I znowu Arendt nie chodzi tutaj o suge-

[43] Ibidem, s. 28.
[44] Ibidem, s. 10.

rowanie rzekomego związku antysemityzmu z okresu sprawy Dreyfusa z totalitaryzmem, lecz o ukazanie, jak w gruncie rzeczy mało niebezpieczna iskra mogła rozpalić świat polityczny i odsłonić ukryte w nim struktury w postaci niewidocznego jeszcze chwilę wcześniej splotu antysemityzmów. Chodzi o pokazanie potencjału pewnego sposobu myślenia, ukrytych możliwości tkwiących w nakładających się na siebie warstwach heterogenicznych form nienawiści.

Fragmenty przeszłości totalitaryzmu: imperializm

Równie fragmentaryczna, choć miejscami znacznie bardziej teoretyczna, jest część książki poświęcona imperializmowi. Analogicznie do tezy mówiącej o niewspółmierności i historycznej bezprecedensowości poszczególnych form antysemityzmu pojawia się teza o niewspółmierności i historycznej bezprecedensowości różnych wariantów imperializmu – zamorskiego, kontynentalnego, pansłowiańskiego i pangermańskiego. Analogiczna jest także nieciągłość występująca między nimi a imperializmem w wydaniu totalitarnym.

Politykę imperialistyczną w pełnym, lecz wciąż przedtotalitarnym wydaniu, Arendt określa mianem „ekspansji dla samej ekspansji". Stanowi ona „pierwszą fazę rządów burżuazji", dla której ekspansja staje się nadrzędnym celem polityki. Imperializm nie jest w żadnym razie skutkiem zamierzonych działań. Celem Arendt jest oddanie sprawiedliwości historycznej przypadkowości i „roztargnieniu", w przystępie którego Brytyjczycy zdobyli swoje imperium[45]. Analogicznie do antysemityzmu mamy do czynienia z niewspółmiernością przyczyn i skutków.

Jednym z najistotniejszych czynników świadczących o bezprecedensowości imperializmu jako ekspansji jest jego związek z kapitalizmem. W potocznym rozumieniu tego słowa imperializm jest stary jak świat i zakorzeniony w atawistycznych, biologicznych skłonnościach. Natomiast w ujęciu Arendt należy odróżniać starożytną ideę podboju, polegającą na włączaniu obszarów podbitych

[45] Ibidem, s. 132.

do istniejącej administracji, od idei ekspansji związanej z kapitalizmem. Czym innym ma być zatem budowanie imperium, czym innym właściwy imperializm.

Zdaniem wybitnego ekonomisty, Josepha Schumpetera, imperializm oznacza irracjonalną i bezcelową skłonność ku wojnie, swego rodzaju ekspansję dla samej ekspansji historycznie poprzedzającą kapitalizm. W optymistycznej wizji Schumpetera kapitalistyczna racjonalność jest z zasady pacyfistyczna, nawet jeśli możliwy jest jej sojusz z imperializmem[46]. Dla Arendt natomiast koniecznym warunkiem imperializmu w pełnym wydaniu jest właśnie gospodarka kapitalistyczna. Niezbędnym elementem polityki imperialistycznej jest bowiem ekspansja pieniądza, poprzedzająca ekspansję władzy. Istotna okazuje się także zależność ekspansji zbędnego (*superfluous*) kapitału od zbędnych ludzi, społecznych wyrzutków będących produktami kapitalizmu. U podstaw „struktury społeczeństwa burżuazyjnego" leży przymierze nadmiernej akumulacji (*overaccumulation*) kapitału z motłochem[47]. Jest to element wyjaśniania, które można nazwać strukturalnym.

Teza o związku imperialistycznej ekspansji ze „zbędnym kapitałem", będąca zarazem twierdzeniem o historycznej bezprecedensowości tejże ekspansji, jest zasadniczo marksistowska i zapośredniczona przez teorię Róży Luxemburg pochodzącą z *Akumulacji kapitału*. Mówi ona o konieczności istnienia niekapitalistycznego Innego kapitalizmu oraz o permanentnym – a więc inaczej niż u Marksa – charakterze ekspropriacji i akumulacji. Z kolei tez Arendt dotyczących związków kapitału z motłochem w odniesieniu do imperializmu zamorskiego, podobnie jak związanych z rolą odgrywaną w nim przez myślenie w kategoriach rasy, nie da się w żaden sposób ująć w kategoriach marksistowskich[48]. Tak samo dzieje się w przypadku wyjaśniania imperializmów kontynentalnych – nie-

---

[46] J. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, trans. H. Norden, Meridian Books, Cleveland–New York 1951.

[47] OT, s. 156.

[48] Na temat zarzutów dotyczących braku wyjaśniania w kategoriach ekonomicznych oraz marksistowskich niekonsekwencji Arendt zob. S. Whitfield, op. cit., s. 80–89.

mieckiego i rosyjskiego – przez uwydatnianie roli czynników nacjonalistycznych i „plemiennych" oraz, znowuż, zdeklasowanego motłochu i jego specyficznej mentalności.

Niemarksistowskie modele wyjaśniania uzupełniają więc analizy o proweniencji marksistowskiej. Fragmentaryzacja narracji dokonuje się już na płaszczyźnie założeń teoretycznych, w których można dostrzec niekonsekwencje, a nawet sprzeczności. Stephen Whitfield wskazuje między innymi na konflikt występujący między wyjaśnianiem stalinizmu, z jednej strony, przez obojętny wobec ekonomii panslawizm, z drugiej zaś za pośrednictwem ekonomicznej interpretacji marksistowskiej. Stąd też stwierdzenie, że Arendt „udaje się być ścisłą marksistką i ścisłą nie-marksistką", jest jak najbardziej słuszne[49]. Jeśli chodzi o przesłanki teoretyczne o proweniencji marksistowskiej, niekonsekwentne jest między innymi użycie pojęcia klasy. Zdaniem Lenore O'Boyle, uważającej Arendt za marksistkę, konstrukcja struktury klasowej jest w książce „zachwiana", natomiast użycie pojęcia klasy – które uznaje za podstawowe narzędzie badawcze Arendt – „niespójne"[50]. Skupiając się w narracji Arendt na wątku rozpadu dziewiętnastowiecznej struktury klasowej, skutkującego powstaniem społeczeństwa masowego, O'Boyle nie zauważa jednak, że autorka *Korzeni* nie ma wcale zamiaru stosować pojęcia klasy jako ścisłego narzędzia poznawczego.

Tak jak imperializm jest jednym ze składowych elementów totalitaryzmu, tak jednym z istotnych elementów imperializmu jest rasizm. Arendt omawia go na przykładzie autentycznego, jej zdaniem, rasizmu osadników burskich w Afryce Południowej, pokazując, w jaki sposób staje się on bronią imperialistycznej polityki. Posługuje się przy tym argumentami pochodzącymi w znacznej mierze z twórczości literackiej Josepha Conrada i Rudyarda Kiplinga.

Właściwy rasizm imperialistyczny jest w jej ujęciu niejednorodny i różny od swoich historycznych poprzedników. Zapowiada go tzw. myślenie w kategoriach rasy, które może mieć charakter

---

[49] K. Knorr, op. cit., s. 425.

[50] L. O'Boyle, *The Class Concept in History*, „Journal of Modern History", Vol. 24, Iss. 4 (1952), s. 391–397.

pronarodowy bądź antynarodowy. Także ono przyjmuje rozmaite formy, jest inne w arystokratycznej Francji, inne w Niemczech, inne w Anglii. Nie istnieje bowiem czysta idea rasizmu, której historia mogłaby „odznaczać się jakąś immanentną logiką"[51]. Opowieść o europejskim rasizmie pełna jest zerwań, różnic i nieciągłości, obnażających niedostatki klasycznej historii idei. Arendt wyraźnie podkreśla zasadniczą nieciągłość występującą między różnymi sposobami myślenia w kategoriach rasy a właściwym, imperialistycznym rasizmem. Myślenie w kategoriach rasy – podobnie jak dziewiętnastowieczne formy antysemityzmów – zniknęłoby jej zdaniem w przeszłości, gdyby nie kolonialna inwazja na Afrykę, skutkująca na przełomie wieków podziałem terytoriów kontynentu między europejskie mocarstwa. To dzięki niej dotychczasowe poglądy nie tylko się nie rozmyły, ale uległy radykalizacji.

Liczne fragmenty książki wpisują się w kategorię, którą nazwalibyśmy dzisiaj historią mentalności. Przedstawiają sposoby myślenia o świecie pochodzące z różnych epok i stanowiące elementy składowe skrystalizowane w późniejszych ideologiach walki rasowej i klasowej. Arendt opisuje skłonność mas do postrzegania świata w kategoriach historycznej konieczności, deifikację przypadku w myśli rosyjskiej, plemienne przekonanie o boskim pochodzeniu wybranych grup czy istnieniu narodu wybranego bądź też ideę wrodzonej osobowości, tym razem już nie w żydowskim wydaniu. Wprowadza przy tym nowy rodzaj antysemityzmu, którego motywem jest swego rodzaju zazdrość wobec ponadpaństwowej organizacji Żydów, podkreślając również nieciągłość między takim sposobem myślenia a jego późniejszym, politycznym zastosowaniem. Spośród pozostałych omawianych przez nią doktrynalnych elementów warto wymienić idee osiemnastowiecznego francuskiego germanizmu w wydaniu hrabiego Henriego de Boulainvilliers, stanowiące przykład protonaturalistycznego myślenia w kategoriach jednocześnie rasy i klasy, oraz teorię nierówności ras Arthura de Gobineau, który uznał historię za naukę przyrodniczą i jako pierwszy wprowadził koncepcję jednego prawa rządzącego całością dzie-

[51] OT, s. 183.

jów. Autorka omawia krótko także poligenizm, darwinizm i inne doktryny ewolucjonistyczne oraz zadziwiającą karierę *Protokołów mędrców Syjonu*.

Tak jak i w pierwszej części pojawiają się ponadto krótkie, częściowo biograficzne historie, w tym wypadku Lorda Cromera, Cecila Rhodesa i Lawrence'a z Arabii. Lawrence, sługa abstrakcyjnego prawa ruchu, egzemplifikuje fascynację brakiem odpowiedzialności i myślenie o sobie samym jako o funkcjonariuszu bezosobowego procesu, Cromer obrazuje swego rodzaju filozofię biurokracji, Rhodes zaś oparte o biurokrację protototalitarne bezprawie oraz przekonanie o nieskończoności procesu ekspansji i roli tajemnych stowarzyszeń. Z kolei krótka opowieść o gorączce złota w Afryce ma ukazać szaleństwo i pozorny sukces poszukiwania absolutnej wartości w świecie jej pozbawionym. Jak stwierdził jeden z recenzentów książki, „Arendt interesują głównie kwestie psychologiczne", to znaczy poszukiwanie „uczuć" i „motywacji" stojących za totalitaryzmem, które uczyniły go możliwym[52]. Jest to jednak tylko część prawdy. Przechodząc płynnie między różnymi poziomami – społecznym, gospodarczym, filozoficznym – autorka wchodzi także na płaszczyznę psychologii, lecz jest to, jak widzieliśmy, zaledwie jedna z wielu przez nią stosowanych technik eksplanacyjnych. Chce dotrzeć do takich sposobów myślenia człowieka Zachodu, które unaocznią czytelnikowi, w jaki sposób mógł on, działając w różnych okolicznościach, uwierzyć w możliwość sprzysiężenia się z ukrytymi siłami dziejów. Pomimo odmiennych uwarunkowań treść poszczególnych opowieści jest zatem podobna, poszczególne sposoby myślenia zachodzą bowiem na siebie.

Zwróćmy ponadto uwagę na obecność ważnych dla całej argumentacji elementów normatywnej filozofii politycznej. Część poświęconą imperializmowi otwiera rozdział dotyczący politycznej emancypacji burżuazji, zawierający między innymi dogłębną analizę filozofii władzy Thomasa Hobbesa, będący jednocześnie druzgocącą krytyką mieszczańskiego światopoglądu. Ustanawiając

---

[52] R. Masters, *Review of „Origins of Totalitarianism"*, „Libertarian Review", kwiecień 1975 roku.

wspólnotę na podstawie troski o własne prywatne interesy, Hobbes wyklucza ideę ludzkości, przez co staje się fundatorem późniejszych doktryn rasowych. Arendt krytykuje poza tym liberalny ideał własności prywatnej pojętej jako gromadzenie własności, która zastępuje sferę publiczną, jak również ideał kumulacji władzy mającej na celu zabezpieczenie własności. Wskazuje przy tym na ukryte przesłanki światopoglądu liberalnego w postaci wyobrażenia życia jako niekończącego się procesu akumulacji kapitału i związanej z nim koncepcji nieskończonego postępu. Ukrytą, wartościującą podstawą krytyki jest tutaj egzystencjalna analiza właściwej, skończonej ludzkiej czasowości w wydaniu Martina Heideggera z okresu *Bycia i czasu*.

Innym ważnym wątkiem związanym z filozofią polityki jest problem państwa narodowego czy – posługując się językiem Arendt – państwa podbitego przez naród. W interpretacji autorki podbój ów, dokonany w przeciągu XIX stulecia, prowadzi do personifikacji państwa, ukształtowania go na wzór jednostki, potencjalnie zaś do nacjonalistycznego ubóstwienia narodu[53]. Co więcej, struktura państwa narodowego stanowi warunek możliwości zaistnienia państwa totalitarnego, w ramach takiej struktury państwo staje się bowiem narzędziem jakiejś grupy – choćby i pojętej niezwykle szeroko, jak naród – dla której jest środkiem osiągania własnych celów. Mamy do czynienia z konfliktem między prawami obywatela a prawami członka narodu.

Kolejnym zagadnieniem przynależącym do kategorii normatywnej filozofii politycznej jest krytyka kontynentalnego systemu wielopartyjnego, ukazująca sprzyjającą totalitarnym ruchom strukturę ustroju politycznego. W systemie tym państwo występuje niejako ponad partiami, umożliwiając tym samym istnienie partii niezależnych od państwa. W dwupartyjnym systemie Anglosasów partia będąca u władzy jest utożsamiana z państwem. W systemie kontynentalnym niezależność partii reprezentujących partykularne interesy prowadzi do braku pełnej odpowiedzialności. W sytuacji krytycznej zaś, gdy pojawiają się partie ponadpartyjne oraz

[53] Na temat tego problemu zob. także: EU, s. 206–211.

różnego rodzaju panruchy polityczne, system ten umożliwia niezależność, a nawet nadrzędność takiej monopartii wobec państwa. Pozostałe ważne wątki to między innymi problem biurokracji jako metody rządzenia oraz nowy, historycznie bezprecedensowy fenomen mniejszości narodowych i bezpaństwowców po pierwszej wojnie światowej.

Część poświęconą imperializmowi zamyka krytyka idei powszechnych i pozornie niezbywalnych praw człowieka, zakończona głośnym sformułowaniem jedynego, uniwersalnego prawa każdego człowieka. Jest nim prawo do posiadania praw, a więc prawo do bycia członkiem społeczności rządzącej się prawami. Formuła Arendt obnaża arbitralny status poszczególnych sformułowań praw człowieka oraz paradoks nagiego człowieczeństwa – człowieczeństwa, które w najbardziej elementarnym sensie okazuje się zależne od istnienia wspólnoty politycznej. Jest to jednocześnie krytyka przebijającego się przez koncepcję uniwersalnych praw człowieka naturalizmu odzwierciedlającego redukcjonistyczną ideę człowieka gatunkowego. Człowiekiem można w pełni pozostać, będąc pozbawionym poszczególnych praw, nie można jednak zachować człowieczeństwa, nie mając prawa do ich posiadania. W sformułowaniu Arendt możemy dostrzec ważny dla jej późniejszej twórczości związek występujący między tym, co ludzkie, a tym, co polityczne.

Elementy totalitaryzmu: ciągłość i nieciągłość

Przywołane pokrótce fragmenty przeszłości, metaforyczne korzenie totalitaryzmu – różnego rodzaju antysemityzmy, rasizmy i imperializmy – nie tworzą go jeszcze w żaden logiczny, przyczynowo-skutkowy sposób, choć są niewątpliwie jego elementami składowymi. To raczej „dysonanse, nieciągłości i sprzeczności" tradycji[54]. Ich rola polega na tym, że konstytuują wspólnie pewną historyczną przestrzeń doświadczenia, w której poruszają się po-

[54] E. Varikas, *„The Burden of Our Time": Hannah Arendt and the Critique of Political Modernity*, trans. D. Macey, „Radical Philosophy", Vol. 92 (1998), s. 19.

dejmujący autonomiczne decyzje polityczni aktorzy. Zauważmy zatem, że mówienie o elementach, a nie o przyczynach, nie oznacza, że Arendt nie rozpatruje w ogóle historii w kategoriach ciągłości czy rozwoju, że zestawia ze sobą nieprzystające fragmenty czy oderwane od siebie fakty. W odniesieniu do antysemityzmu na przykład chodzi o ukazanie tego, w jaki sposób marginalna w gruncie rzeczy kwestia nowożytnej historii stanęła nagle w środku europejskich wydarzeń. Ciągłość zostaje zachowana chociażby dlatego, że to w końcu Żydzi są stałym przedmiotem odmiennych wprawdzie, lecz nawarstwiających się form nienawiści. Charakterowi owej relacji zachodzącej między przeszłością a będącą jej rezultatem konkretną przestrzenią doświadczenia oraz działaniami politycznymi przyjrzę się szczegółowo w dalszej części pracy. Tymczasem odnotuję jedynie dwie kwestie: obecność w tekście klasycznych procedur wyjaśniania oraz problem nieciągłości w odniesieniu do historycznej specyfiki Rosji i Niemiec.

Pomimo braku zależności mających charakter *stricte* przyczynowo-skutkowy, nie można powiedzieć, że Arendt nie stosuje żadnych procedur wyjaśniania. W książce pojawiają się nie tylko pochodzące z różnego poziomu ogólności ukryte wyjaśnienia narracyjne (obecne z konieczności w każdej formie narracyjnej), lecz także bardziej wyraziste formy wyjaśniania odwołujące się do określonych praw ogólnych, w rodzaju wspomnianego wyżej modelu wyjaśniania strukturalnego dotyczącego przymierza zbędnego kapitału z motłochem. Szczególnie ważne są jednak argumenty odnoszące się do modeli wyjaśniania psychologicznego. Taki charakter ma na przykład argument zarówno psychologiczny, jak i filozoficzny, dotyczący stosunku mentalności burżuazyjnej do różnicy jako takiej, skutkiem czego jest poszukiwanie przez mieszczaństwo rozrywki w tym, co patologiczne. Argument ten pokazuje, w jaki sposób żydowskość będąca synonimem inności mogła stać się zarazem atrakcyjna i odpychająca. Innym przykładem modelu psychologicznego jest model zapożyczony od Alexisa de Tocqueville'a, stosowany przez niego w pracy *Dawny ustrój a rewolucja*. Według Tocqueville'a bogactwo pozbawione władzy, jako że wydaje się bezużyteczne, rodzi większą nienawiść niż bogactwo posiadające wła-

dzę, choćby i wyzyskującą. Arendt nazywa tę ideę „ogólną zasadą" – a więc, można powiedzieć, pewną prawidłowością w wyjaśnianiu – będącą jednocześnie zasadą bardziej szczegółową niż na przykład model mówiący o tym, że każda władza wzbudza nienawiść[55]. Stosuje go następnie, wyjaśniając antysemityzm i polemizując z teorią kozła ofiarnego, która wskazywałaby na zupełną arbitralność wyboru ofiar przez nazistów. Wspomniano też inne stosowane modele, w szczególności te związane ze sposobem myślenia o świecie w kategoriach historycznej konieczności.

Jednym z podstawowych zagadnień, które zdaniem wielu komentatorów nie zostało przez Arendt przekonująco rozstrzygnięte, był problem historycznej specyfiki Rosji i Niemiec oraz jej związku z totalitaryzmem. Zdaniem Philipa Rieffa autorce nie udało się wyjaśnić, dlaczego te same antysemickie idee nie doprowadziły do totalitaryzmu w innych niż Niemcy państwach zachodnioeuropejskich[56]. W lustrzanym odbiciu argument ten mówił o tym, że brak silnego antysemityzmu w Rosji doprowadził jednak do powstania totalitaryzmu w tym kraju. Z kolei wpisujące się w definicję Arendt społeczeństwo masowe, będące istotnym elementem panowania totalitarnego – choć, jak podkreśla Stephen Whitfield, niewystarczające, by wyjaśnić jego pojawienie się – istniało także we Włoszech i Francji, gdzie nie powstały rządy totalitarne[57]. Podobnie było w przypadku pozostałych elementów totalitaryzmu. Większość z nich stanowiła element kultury nietotalitarnych krajów europejskich. Brak rozstrzygnięcia problemu specyfiki problemu Rosji i Niemiec wynikał z faktu, że dla Arendt cały Zachód był potencjalnie totalitarny.

Margaret Canovan słusznie odpiera tego rodzaju zarzuty, podkreślając, że mogłyby mieć one sens tylko wtedy, gdy dotyczyłyby przyczyn, a nie elementów totalitaryzmu[58]. Według Arendt groź-

---

[55] OT, s. 4–5.

[56] P. Rieff, op. cit., s. 119–126.

[57] S. J. Whitfield, op. cit., s. 95–98.

[58] M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 25–43.

niejsze od pomylenia totalitaryzmów sowieckiego i nazistowskiego z tyranią bądź dyktaturą partii są próby wyjaśniania ich przez historyczną specyfikę Rosji bądź Niemiec. Tego rodzaju wyjaśnienia unieszkodliwiają bowiem właśnie to, co w totalitaryzmie najgroźniejsze – jego paneuropejską potencjalność[59].

Pomimo zupełnie odmiennych uwarunkowań historyczno-kulturowych i ideologicznych totalitaryzmy nazistowski i sowiecki miały być strukturalnie tożsame. W związku z tym przekonanie o istnieniu tzw. problemu niemieckiego czy niemieckiej *Sonderweg* jest zasadniczo błędne, ponieważ wiąże się z ujmowaniem tego, co bezprecedensowe w niewłaściwych kategoriach precedensów. Pewne istotne elementy nowożytnego świata stanowią wprawdzie warunki niezbędne totalitaryzmów. Arendt argumentuje tutaj analogicznie do przedstawicieli szkoły frankfurckiej czy, bardziej współcześnie, Zygmunta Baumana[60]. Totalitaryzm przynależy do nowożytności, lecz okazuje się historycznie wyjątkowy – jego wyjątkowość jest możliwa jedynie w tych konkretnych historycznych warunkach. W ramach licznych nowożytnych ciągłości mamy do czynienia z zasadniczą nieciągłością występującą między elementami totalitaryzmu a ich krystalizacją do postaci właściwego fenomenu totalitarnego panowania. W odniesieniu do faktu krystalizacji mówienie o problemie niemieckim oznacza redukowanie tego, co późniejsze, do tego, co wcześniejsze – na przykład do tradycji pruskiego militaryzmu – i tym samym zasadnicze strywializowanie problemu.

Przykładem kontrargumentu byłaby wspomniana wyżej teza Goldhagena o wyjątkowości niemieckiego antysemityzmu bądź też przekonanie Tomasza Manna, że istnieje coś takiego jak „istota niemieckości". Dla autora *Czarodziejskiej góry* specyficzna, niemiecka *Innerlichkeit* to uduchowiona mentalność, będąca połączeniem prowincjonalizmu z kosmopolityzmem, która istniała od czasów Marcina Lutra i została upolityczniona i obrócona w zło w XX wie-

[59] EU, s. 347–348.

[60] Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

ku[61]. Tymczasem zdaniem Arendt nazizm oznacza nie tylko zerwanie tradycji niemieckich, ale zerwanie wszelkich tradycji. Nie istniał nigdy problem niemiecki, istniał natomiast i wciąż istnieje problem Europy, to znaczy ponadnarodowy problem faszyzmu[62]. Ten zaś nie może być rozpatrywany w kategoriach państwa narodowego, którego kryzys był zresztą punktem wyjścia dla rządów nazistów – miało przecież zostać zastąpione przez organizację rasową. Niekonsekwencja argumentacji Arendt okazuje się zatem pozorna, gdyż jej zasadniczym celem jest właśnie zwrócenie uwagi na ów element przypadkowości, na przygodność historycznej krystalizacji i tym samym na wyjątkowość dziejową zjawiska totalitaryzmu.

Totalitaryzm i terror: Friedrich–Brzeziński i Monteskiusz

Czym więc jest totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt? Przede wszystkim nie jest po prostu jednym z możliwych ustrojów politycznych ani systemem sprawowania władzy, o ile przez ten ostatni mielibyśmy rozumieć coś narzuconego człowiekowi z zewnątrz. Totalitaryzm stanowi raczej sposób interpretacji świata, interpretacji będącej rezultatem wolnych ludzkich wyborów, której skutki są dla interpretujących katastrofalne[63]. Arendt wyraźnie daje do zrozumienia, że totalitarna skłonność tkwi potencjalnie w człowieku oraz że – przynajmniej w odniesieniu do jej kilku elementów składowych – tkwi w nim już niejako od zarania dziejów, nawet jeśli jej właściwa realizacja okazuje się możliwa dopiero w okresie późnej nowożytności. Totalitaryzm wynika bowiem z ludzkich pre-

---

[61] T. Mann, *Niemcy i naród niemiecki* (1945), w: *Po upadku Trzeciej Rzeszy: niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*, przeł. K. Górniak, red. J. W. Borejsza, S. H. Kaszyński, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 15–38.

[62] EU, s. 106–120. Jedyną sensowną odpowiedzią na ten problem były dla Arendt federacyjne plany dotyczące Europy, przygotowywane najpierw przez ruchy oporu.

[63] R. Legutko, *Totalitaryzm i dusza ludzka*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 46–56.

dyspozycji, totalitarne może być już samo myślenie, czy raczej, jak zobaczymy dalej, pewien jego konkretny sposób, skutkujący przekształceniem świata historycznego do postaci wielkiego, pseudonaukowego eksperymentu.

Samo pojęcie totalitaryzmu ma proweniencję faszystowską. Jego początkowe konotacje były pozytywne, szczególnie w retoryce Benita Mussoliniego czy Giovanniego Gentile[64]. W amerykańskiej publicystyce w wydaniu między innymi Waltera Lippmana pojęcie to było stosowane co najmniej od lat trzydziestych XX wieku. Dekadę później, dzięki licznym, profesjonalnym już badaniom niemieckich emigrantów, takich jak Franz Neumann czy Friedrich von Hayek, weszło w Stanach Zjednoczonych do szerszego, intelektualnego obiegu[65]. Przyjeżdżając w 1941 roku do USA i wchodząc w środowisko nowojorskich intelektualistów, Arendt zastała wykluwające się pojęcie, któremu miała nadać własny, oryginalny sens.

Spróbujmy przedstawić teorię Arendt, zestawiając ją z klasyczną i wpływową teorią Carla Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego z ich pracy *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* z 1956 roku. Autorzy ci wyróżnili sześć elementów podstawowych stanowiących warunki konieczne panowania totalitarnego. Są to: państwowy monopol komunikacyjny, państwowy monopol zbrojeniowy z siłami zbrojnymi podporządkowanymi partii, centralnie sterowana gospodarka, terror policyjny jako metoda rządzenia oraz monopolistyczna ideologia państwowa[66].

---

[64] EU, s. 299.

[65] S. J. Whitfield, op. cit., s. 8–14.

[66] C. J. Friedrich, Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard UP, Harvard 1965 (wyd. 1 – 1956), s. 22–23. Friedrich, między innymi podczas konferencji w 1953 roku, afirmatywnie odniósł się do teorii Arendt ze względu na podzielane przez nią przekonanie o historycznej unikalności totalitaryzmu oraz o jego przygodnym charakterze. Podobnie jak Arendt, Friedrich wolał nie mówić o przyczynach totalitaryzmu, lecz o ogólnych czynnikach go warunkujących. Zaliczał do nich rozwój technologii naukowej, właściwą chrześcijaństwu predylekcję do dogmatyzmu oraz demokrację w wydaniu masowym. Zob. C. J. Friedrich, *The Unique Character of Totalitarian Society*, w: *Totalitarianism*, ed. C. J. Friedrich, The Universal Library, Grosset & Dunlap, New York 1964, s. 47–60.

Ze wszystkimi tymi warunkami Arendt by się zgodziła, byłyby one jednak niewystarczające. Tym, co wyróżnia jej teorię – obok bezprecedensowości i strukturalnej odpowiedniości reżimów sowieckiego i nazistowskiego – jest wąskie rozumienie totalitaryzmu i jego ograniczona aplikowalność. Ze względu na wąski zakres stosowalności pojęcia totalitaryzmu litewski filozof Zenonas Norkus nazywa teorię Arendt heterodoksyjną[67]. Komunistyczna Polska, nawet w najgorszym okresie stalinizmu, podobnie jak faszystowskie Włochy i wiele innych reżimów potocznie określanych mianem totalitarnych, nie spełniają bowiem definicyjnych wymogów stawianych totalitaryzmowi przez Arendt[68]. Także nazistowskie Niemcy i sowiecka Rosja przez większą część swojej historii nie były totalitarne.

Przede wszystkim totalitaryzm w pełnym wydaniu to ruch, a nie system. To ruch nakierowany na radykalne przekształcenie rzeczywistości, pozbawiony jednak ostatecznego celu i w założeniu niemający końca. Mówiąc słowami Margaret Canovan, totalitaryzm to „chaotyczny, nieutylitarny, maniakalnie dynamiczny ruch destrukcji"[69]. Rości on sobie pretensje do globalnego panowania koniecznego dla zachowania spójności obrazu świata, któremu zagraża wszystko, co od niego różne. Natomiast jedynym celem ruchu jest uzyskanie totalnej dominacji nad jednostką, która polega na zlikwidowaniu właściwej działaniu ludzkiemu nieprzewidywalności. Totalna dominacja oznacza więcej niż tylko uprzedmiotowienie człowieka i uznanie go za środek do celu, za źródło darmowej siły roboczej czy materiału do wytwarzania produktów przemysłowych. Jej celem jest niejako ona sama, samo od-człowieczenie zachodzące w warunkach obozu koncentracyjnego i obozu zagłady, redukcja do procesu nagiego życia.

---

[67] Z. Norkus, *Why Hannah Arendt's Ideas on Totalitarianism are Heterodox?*, „Topos", nr 2, z. 19 (2008), s. 114–136.

[68] Zwięźle na temat teorii totalitaryzmu Arendt zob. R. Boesche, *Arendt: Totalitarianism as a New Form of Government*, w: idem, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State UP, University Park 1996, s. 419–454.

[69] M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, s. 26.

Analogicznie do modelu Friedricha i Brzezińskiego władzę w systemie totalitarnym stanowi hierarchicznie zorganizowana monopartia, która nie tylko przejmuje kontrolę nad państwem – jak działo się w faszystowskich Włoszech – ale stoi ponad nim. Centralę wielopoziomowej, składającej się z rozmaitych formacji organizacji partyjnej stanowi osoba lidera, który nie jest klasycznym dyktatorem, lecz zastępowalnym funkcjonariuszem mas, zależnym od szerokiego, społecznego poparcia. W sytuacji idealnej całe społeczeństwo powinno być zaangażowane w ruch totalitarny w charakterze co najmniej sympatyków. Ruch, mimo pozorów przejrzystości hierarchii, jest przy tym „bezkształtny". Mamy w nim do czynienia z równoległymi strukturami władzy, policji, armii, państwowych i partyjnych instytucji administracyjnych o niejasnych kompetencjach. Ze względu na podwójny autorytet państwa i partii, urzędy i stanowiska mogą być duplikowane i multiplikowane, a samo centrum władzy pozostaje przy tym nieuchwytne, znajduje się w bezustannym ruchu. Bezkształtność skutkuje powszechnym brakiem rozeznania w aktualnej hierarchii oraz powszechnym brakiem odpowiedzialności. Szczególną pozycję w hierarchii ruchu zajmuje tajna policja. Inaczej jednak niż w klasycznej dyktaturze, nie tylko organizuje ona czystki, ale także sama stanowi ich obiekt. Wszyscy obywatele, nie wyłączając funkcjonariuszy systemu, są bezustannie podejrzani. Totalitaryzm to system, w którym zaciera się podział na rządzących i rządzonych, na sprawców i ich ofiary.

Gospodarka totalitarna jest również sterowana centralnie, ale – co ważne – w sposób nieprzynoszący gospodarczych korzyści. Arendt określa ów fakt mianem gospodarczego antyutylitaryzmu, który znajduje swoje odbicie także na froncie. Kwintesencją antyutylitaryzmu jest obóz koncentracyjny, w którym wydajność zostaje podporządkowana celowi w postaci totalnej dominacji.

Metodą rządzenia w całym systemie – tak jak u Friedricha i Brzezińskiego – jest terror wprawiany w ruch przez monopolistyczną ideologię. Jednak dwa ostatnie pojęcia mają u Arendt niezwykle precyzyjne znaczenie korespondujące z klasycznym podziałem rządów autorstwa Monteskiusza, który w interpretacji filozofki okazuje się zaskakująco aktualny.

Monteskiusz odróżnia od siebie trzy formy rządów – republikę, monarchię i tyranię – powołując się na kryterium natury rządu oraz kryterium wprawiającej ją w ruch zasady działania, która obowiązuje zarówno rządzących, jak i rządzonych. Naturą republiki jest władza ludu (w demokracji wszystkich, w arystokracji nielicznych), naturą monarchii jest władza jednostki oparta na prawach, naturą tyranii władza jednostki nieoparta na prawach[70]. Z kolei zasadą działania w republice jest cnota, w monarchii honor, a w tyranii lęk.

Arendt podkreśla kluczowe kryterium zasady działania, dzięki któremu strukturę rządów wyobrażaną dotychczas jak coś stabilnego i poniekąd ahistorycznego możemy pojmować jako uwzględniającą „historię i proces historyczny" – jako zmieniającą się[71]. Natura rządu oraz zasada wprowadzająca ją w ruch mają wspólną, duchową podstawę – *esprit générale*, przenikający całość rzeczywistości przynależącej do danej formy rządów. Arendt nazywa ją wymiennie doświadczeniem egzystencjalnym, doświadczeniem pierwotnym, fundamentem, wspólnym podłożem bądź źródłem[72]. Przez odwołanie do tego, co najbardziej pierwotne, do fenomenologicznie pojętego świata przeżywanego, doświadczenie podstawowe łączy porządek rządów z zasadą jego działania. W republice takim podstawowym doświadczeniem jest umiłowanie równości wszystkich, w monarchii zaś umiłowanie wyróżniania się każdego. Monteskiusz nie charakteryzuje go w odniesieniu do tyranii, co wszakże robi za niego Arendt, uznając, że jest nim bezsilność odizolowanych jednostek. Posługując się formułą autora *O duchu praw*, określa totalitaryzm jako system, którego naturą jest terror, zasadą wprawiającą w ruch ideologia, natomiast podstawowym doświadczeniem

---

[70] Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 17–34.

[71] Zob. tekst *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* (EU, s. 328–360), gdzie struktura form rządów jest opracowana znacznie dokładniej niż w *Korzeniach totalitaryzmu*; cytat s. 331.

[72] H. Arendt, *Montesquieu's revision of the tradition*, w: eadem, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, s. 63–69.

egzystencjalnym wszechobecne poczucie osamotnienia i zbędności (*loneliness*, *superfluousness*).

Terror totalitarny jest przy tym zjawiskiem zupełnie różnym od terroru tyranii bądź terroru rewolucyjnego, zaś doświadczenie ludzkiej zbędności miało, jak dotąd, pozostawać „w ukryciu" i nigdy w pełni się nie ujawnić[73]. Arendt wskazuje na nieadekwatność dotychczas stosowanych pojęć do właściwego ujęcia nowej i bezprecedensowej formy rządów. Ideologii totalitarnej przyjrzę się w rozdziale 3. W dalszej części tego fragmentu bardziej szczegółowo analizuję istotę systemu oraz jego podstawowe doświadczenie.

Tym, co jakościowo wyróżnia terror totalitarny spośród wszystkich wcześniejszych form, jest jego nieutylitarny i bezustanny charakter, który ma kluczowe znaczenie dla problemu jego zrozumienia[74]. Tradycyjny terror jest zjawiskiem celowym zmierzającym do likwidacji przeciwników politycznych. Jego podstawę stanowi rozróżnienie na środki i cele. W momencie, w którym cele zostają osiągnięte, znika jednocześnie jego racja bytu. Nawet w przypadku terroru rewolucyjnego, któremu zdarza się pożerać własne dzieci, proces ten nie jest permanentny. Rewolucja totalitarna jest tymczasem bezustanna. Terror będący istotą systemu staje się jego celem. Paradoksalnie wzmaga się wraz z fizyczną likwidacją opozycji i wzmacnianiem się reżimów. Jego ofiary stają się coraz bardziej przypadkowe. W Niemczech na przykład nie są to już wyłącznie Żydzi, lecz także Cyganie, homoseksualiści czy osoby chore umysłowo. Planuje się również wyeliminowanie osób chorych na serce. Bezcelowość terroru dotyczy zarówno Rosji sowieckiej, jak i nazistowskich Niemiec – istota systemu jest bowiem taka sama.

W obu odmianach totalitaryzmu ofiary są ostatecznie niewinne i przypadkowe. Ich wina nie wynika z ich czynów, lecz z tego, kim są. Jednocześnie, ponieważ każdy może stać się „winnym", zatarciu ulega różnica między katami a ofiarami. Dotyczy to wszystkich warstw społeczeństwa, włączając najbliższe otoczenie przywódcy. Z jednej strony każdy może stać się ofiarą, z drugiej zaś – każdy,

---

[73] EU, s. 338.

[74] Ibidem, s. 297–306.

a przynajmniej większość, może zostać sprawcą, nieświadomym i nieodpowiedzialnym wykonawcą rozkazów, niezdającym sobie sprawy z wagi własnych czynów[75].

W opublikowanym w 1945 roku artykule *Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialność* pojawiają się zalążki późniejszej, kontrowersyjnej tezy o banalności zła, potwierdzonej eksperymentalnie między innymi przez Stanleya Milgrama[76]. W interpretacji Arendt bezprecedensowość totalitaryzmu polega właśnie na tym, że nie istnieje możliwość ostatecznego odróżnienia winnych od niewinnych jego zbrodni, pomijając oczywiście zwyczajne zbrodnie dokonywane przez reżimy. Bezmyślni wykonawcy zbrodni administracyjnej są winni, lecz nie w tradycyjnym, moralnym znaczeniu tego pojęcia – jeśli winni są wszyscy, to ostatecznie winny nie jest nikt. Natomiast utożsamianie wszystkich Niemców z nazistami to fałszywa, zasadniczo nazistowska idea pochodząca z końca wojny. Wszyscy Niemcy są z kolei współodpowiedzialni, nawet jeśli byli jedynie sympatykami Adolfa Hitlera, i są niewinni w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Ostatecznie zaś odpowiedzialna jest cała ludzkość[77]. W skrajnym wydaniu totalitarnego panowania znajdujemy się na poziomie człowieka gatunkowego, na którym pojęcia winy i niewinności, odpowiedzialności i jej braku, tracą swój normalny sens. Wszyscy są tutaj winni niezależnie od własnych działań, wymienni niczym ludzkie narządy, wypełniający jedynie przypadkowe role nadane im przez prawo totalitarnego ruchu.

Ruch ten jest bezprecedensowy także dlatego, że w odróżnieniu od tyranii nie jest po prostu bezprawny. Jest on bezprawny jedynie o tyle, o ile tradycyjnie rozumiane prawa pozytywne nie mają tutaj zastosowania. Posługując się klasycznym podziałem Immanuela

---

[75] OT, s. 468.

[76] Milgram swoje eksperymenty uznawał za weryfikację hipotezy Arendt. Zob. S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, przeł. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 23. Jako że ten złożony problem nie jest przedmiotem książki, zainteresowanego czytelnika odsyłam przede wszystkim do lektury *Eichmanna w Jerozolimie*, która powinna rozwiać wiele uprzedzeń względem tezy o banalności zła.

[77] EU, s. 121–132.

Kanta, totalitaryzm nie przynależy ani do rządów konstytucyjnych (rządów prawa), ani do rządów despotycznych (rządów bezprawia). Ruchem rządzą prawa absolutne wyższego rzędu, prawa przyrody bądź historii, będące ostatecznie jednym i tym samym. Nie są one arbitralnie wprowadzane w życie za pośrednictwem woli dyktatora, lecz pochodzą z zewnątrz. Są to prawa uhistorycznionej przyrody tudzież historii mającej podłoże biologiczne, prawa wieczne i niezmienne, które wyznaczają sens całości dziejów, wszystkiego, co było, jest i będzie. W związku z tym totalitaryzm nie odróżnia tego, co legalne i zgodne z prawem, od tego, co prawdziwe i sprawiedliwe. Ponadto inaczej niż tradycyjne prawa wypływające z autorytetu tradycji albo idei prawa naturalnego, prawa dziejowe nie są czymś trwałym i stabilnym, lecz są prawami ruchu. Określają one prawdziwy i sprawiedliwy charakter zmian zachodzących w przyrodzie i historii. Nie ograniczają ludzkich działań, ale wprawiają je w ruch za pośrednictwem terroru, „instrumentu przyspieszenia", który będąc istotą systemu, ma zapewnić szybsze dokonanie się tego, co i tak musiałoby się wydarzyć[78].

Totalna dominacja i nagie życie

Bezprecedensowe, fundamentalne doświadczenie totalitaryzmu w postaci ludzkiej zbędności i osamotnienia wychodzi na jaw w sytuacji obozu koncentracyjnego, stanowiącego w teorii Arendt główną instytucję systemu. Różnica między rzeczywistością łagrów a praktyką nazistowskich obozów koncentracyjnych, nawet jeśli istotna w aspekcie ilościowym, jest tutaj, właśnie ze względu na owo doświadczenie, drugorzędna. Oba łączy ponadto ich antyutylitarny charakter. W odniesieniu do obozów, odwrotnie niż w przypadku historycznych elementów totalitaryzmu, pokazywanie różnic zaciera zasadnicze podobieństwo między instytucjami obu reżimów. Obóz w obu przypadkach jest dla Arendt soczewką aspiracji totalitarnego panowania, swoistym laboratorium eksperymentalnym,

[78] Ibidem, s. 343.

w którym przeprowadza się doświadczenia nad granicami tego, co możliwe i osiągalne. W obozie ujawnia się w pełni zatarcie różnicy między oprawcą a ofiarą oraz antyutylitaryzm terroru i pierwotne doświadczenie zbędności.

Na polu doświadczalnym obozu koncentracyjnego, którego granice w idealnej sytuacji powinny rozszerzyć się na tyle, by stać się granicami całego totalitarnego świata, zostaje spełniony ideał totalnej dominacji[79]. Dominację tę Arendt rozkłada analitycznie do postaci trzystopniowej degradacji człowieka. Stopień pierwszy to zabicie osobowości prawnej, wynikające z przypadkowego wyboru ofiar, co sprawia, że tradycyjnie rozumiane pojęcia winy i niewinności tracą swój sens. Stopień drugi to likwidacja sumienia i moralności. Dokonuje się ona przez stawianie człowieka przed niemożliwymi do rozstrzygnięcia wyborami moralnymi oraz wykluczenie możliwości męczeństwa, gdyż w obozie ginie nie tylko człowiek, ale także pamięć o nim. Stopień ostatni to zabicie ludzkiej indywidualności i spontaniczności, zredukowanie jej do sumy organicznych reakcji na bodźce zewnętrzne. Wszystkie trzy stopnie oznaczają sukcesywne pozbawianie człowieka jego człowieczeństwa przed śmiercią, zabicie wszystkiego, co ludzkie, i pozostawienie życia w znaczeniu czysto biologicznym. Dochodzi tym samym do zmiany „natury ludzkiej" (w znaczeniu kondycji ludzkiej), do radykalnego przekształcenia redukującego człowieka do zespołu reakcji fizycznych, chemicznych i biologicznych, które ujawnia podstawowe doświadczenie zbędności[80]. Realizacją marzenia o totalnej dominacji są „upiorne marionetki o ludzkich twarzach zachowujące się jak pies z eksperymentów Pawłowa, reagujące bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidzieć nawet wtedy, kiedy idą na własną śmierć [...]. Oto prawdziwy triumf systemu"[81].

Ujmując zachodzącą tutaj redukcję w kategoriach pochodzących z późniejszej *Kondycji ludzkiej*, można powiedzieć, że różnica między klasyczną tyranią a totalitaryzmem odpowiada różnicy

[79] OT, s. 447–455.
[80] EU, s. 408.
[81] OT, s. 455.

między *homo faber* a *animal laborans*. Podstawowym doświadczeniem człowieka jako *homo faber* – człowieka wytwórcy – jest odosobnienie (*isolation*). Polega ono na tym, że *homo faber* stosunki z innymi ludźmi nawiązuje wyłącznie za pośrednictwem wymiany towarów na rynku. W warunkach tyranii człowiek odosobniony politycznie może wciąż pozostawać w kontakcie ze światem swoich produktów oraz z innymi producentami[82]. W warunkach totalitaryzmu zostaje natomiast pozbawiony nie tylko intersubiektywnej rzeczywistości publicznej, ale możliwości jakiejkolwiek interakcji z innymi. Osamotnienie (*loneliness*) oznacza, że wraz ze światem zewnętrznym człowiek traci także siebie samego[83]. Jak w zgodzie z założeniami fenomenologii, podkreślającej intencjonalny charakter świadomości, zauważa filozofka: „ja i świat, zdolność myślenia i doświadczania zostają utracone w tym samym momencie"[84]. Pozostaje jedynie ludzkie, pracujące zwierzę, pozbawione zarówno innych ludzi, rzeczywistości, jak i własnej, zindywidualizowanej tożsamości. Pozostaje w istocie samo nagie życie, w którym aktywność praktyczna oznacza wyłącznie metabolizm z przyrodą, a aktywność teoretyczna – procesy wnioskowania logicznego.

Animal laborans i redukcja człowieczeństwa

Spojrzenie na człowieka jako *animal laborans* i przynależącą do niego kategorię pracy pozwoli nam lepiej zrozumieć zjawisko egzystencjalnego doświadczenia właściwego totalitaryzmowi. Praca to jedna z trzech, obok wytwarzania i działania, kategorii *vita activa*, które będę stopniowo wprowadzać w kolejnych rozdziałach, zwra-

---

[82] Ibidem, s. 474–476.

[83] Oprócz odosobnienia i osamotnienia Arendt wyróżnia także samotność (*solitude*), będącą doświadczeniem człowieka myślącego. Choć nie doświadcza on świata w postaci przestrzeni pojawiania się, która wyłania się tylko w kontakcie z innymi ludźmi, to myśląc, a więc prowadząc wewnętrzny dialog, dotrzymuje sam sobie towarzystwa. Gdy owa dialogiczność zostaje zatracona, samotność przeradza się w osamotnienie.

[84] OT, s. 477.

cając jednocześnie uwagę na odpowiadające im kategorie teoretyczne. Jest ona pierwszą i podstawową z ludzkich aktywności, która odpowiada na warunek w postaci życia w znaczeniu biologicznym, samego życia (*zoe*), różnego od życia w znaczeniu biograficznym (*bios*). Życie biologiczne nie jest „życiem ludzkim", lecz „życiem" po prostu[85]. Ma ono charakter cykliczny, a nie, jak życie ludzkie, linearny charakter opowieści.

Praca stanowi odpowiedź na konieczność utrzymania się przy życiu. Arendt korzysta przy tym z definicji Marksa – praca to „wymiana materii między człowiekiem a przyrodą" (*metabolism with nature*)[86]. Oznacza zatem życie ludzkie na poziomie gatunkowym, życie podobne życiu zwierzęcia, życie pozbawione historii i pamięci. Człowiek jako byt gatunkowy wpisuje się w powtarzalność natury, która jest nieśmiertelna i w odróżnieniu od śmiertelnych, ludzkich zjawisk, nie potrzebuje pamięci dla swojego istnienia[87]. Ponadto, jak za Johnem Lockiem stwierdza filozofka, praca jest pracą ciała i jako taka przynależy do domeny *oikia*, do prywatności[88].

Jako środek służący wyłącznie utrzymaniu się przy życiu praca jest zasadniczo BEZCELOWA i nakierowana na podtrzymanie samego życia. Bezcelowość pracy może wydawać się nieoczywista. Reprodukcja życia jest przecież CELEM pracy, nawet jeśli cel ten nie jest niczym trwałym. Dlatego należy dodać, że cel w przypadku pracy jest już dany, w przypadku wytwarzania zaś narzucony przez wytwarzającego[89]. Praca nie zależy od ludzkiej woli, ale podlega konieczności natury. Cykliczność pracy odpowiada cykliczności przyrody: nie istnieje w niej początek ani koniec, jedynie wieczne powtórzenie tego samego[90]. Dla pracy nie istnieje zatem czas

---

[85] HC, s. 97.
[86] Ibidem, s. 98.
[87] BPF, s. 42–43.
[88] HC, s. 80–84. Tego interesującego politycznego wątku – przede wszystkim zasadności i argumentacji na rzecz tak pojętego rozdziału prywatnego od publicznego oraz krytycznego stosunku Arendt do cielesności – w tej pracy nie problematyzuję. Zob. ibidem, § 4–10.
[89] D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton UP, Princeton–New Jersey 1996, s. 27.
[90] HC, s. 96.

w sensie ludzkim, przeszłość różna od przyszłości, lecz wyłącznie przyrodnicza, obojętna zmiana. Praca porusza się po kole, w którym koniec i początek są jednym i tym samym, w której produkcja, w znaczeniu nadwyżki życia, oraz konsumpcja następują po sobie tak jak dzień następuje po nocy[91]. Trud pracy i radość z bycia żywym, wyczerpanie i odpoczynek, wysiłek i regeneracja, są ze sobą ściśle i nierozerwalnie związane[92].

Nie znaczy to, że praca nie pozostawia materialnego wytworu, ale że wytwór ten powstaje po to, by mógł zostać skonsumowany, a następnie ponownie wytworzony. Właściwą czynnością *animal laborans* jest właśnie konsumpcja. Praca i konsumpcja to dwie strony tego samego procesu. To, co wytwarzane w procesie pracy, służy podtrzymaniu życia i jest przeznaczone do konsumpcji. Ta ostatnia produkuje z kolei pracę czy też siłę do pracy. Jest to bezustanny ruch, w którym produkuje się, by konsumować, i konsumuje się, by produkować. Produkty pracy są z tego względu najmniej trwałe ze wszystkich ludzkich wytworów. Choć – ściśle rzecz ujmując – trwają przez krótki czas, to zniknięcie jest w nie wpisane niejako istotowo, są one PRZEZNACZONE do konsumpcji.

Tak pojęta, podtrzymująca proces życiowy konsumpcja, jest czymś różnym od użycia, dobra konsumpcyjne (*consumer goods*) zaś czymś innym niż dobra użytkowe (*use objects*)[93]. Różnica między nimi ma charakter przedmiotowy i jest zasadniczo różnicą między *animal laborans* a *homo faber*[94]. Destrukcja, która immanentnie przynależy do konsumpcji, jest incydentalna w stosunku do użycia. Tak więc różnica między konsumpcją a użyciem jest zasadniczo czasowa. Gdy produkty okazują się na tyle trwałe, by mogły stać się częścią świata, mamy już do czynienia z wytwarzaniem, zamiast bezświatowości (*worldlessness*) *animal laborans* – ze świa-

---

[91] Ibidem, s. 99–100.

[92] Ibidem, s. 106–108.

[93] Ibidem, s. 94.

[94] Jeśli chodzi o różnicę między pracą a wytwarzaniem, nie bez znaczenia jest też dowód etymologiczny w postaci różnicy między: *ponein*/*ergazesthai*, *laborare*/*facere*, *travailler*/*ouvrer*, *arbeiten*/*werken*. Zob. ibidem, s. 80.

towością (*wordliness*) *homo faber*[95]. Rzeczowy charakter świata polega właśnie na jego trwałości.

Co istotne, nie chodzi tutaj wyłącznie o te rodzaje aktywności, które są bezpośrednio związane z podtrzymaniem życia, o spożywanie, wydalanie, sen i reprodukcję gatunku. W praktyce praca oznacza bardzo różne aktywności, w tym nawet takie, jak mycie naczyń czy robienie zakupów, o tyle, o ile łączy je aspekt podtrzymania życia. Kategorii pracy odpowiada na przykład rozrywka będąca rodzajem dobra konsumpcyjnego. Towary przemysłu rozrywkowego (*entertainment industry*) konsumowane przez społeczeństwo masowe nie mają statusu rzeczy. Są różne zarówno od towarów wymiennych, jak i od przedmiotów kultury[96]. Do pracy można też zaliczyć między innymi intelektualną pracę biurokraty, która służy wyłącznie procesowi biurokracji i której produkty znikają skonsumowane przez cyrkulującą biurokratyczną maszynę[97]. Cykliczność ma więc inne wymiary niż fakt, że jemy po to, żeby pracować, i pracujemy po to, żeby jeść. Kupując garnitur czy samochód, potrzebny mi do pracy, którą z kolei wykonuję po to, by na nie zarobić i spłacić kredyt, pozostaję wciąż zwierzęciem pracującym.

Tak rozumiana praca nie wyklucza wzrostu. Rozróżnienie między pracą nieproduktywną a produktywną stosowane przez Adama Smitha i Karola Marksa tylko pozornie oddaje różnicę między pracą a wytwarzaniem[98]. Praca rzeczywiście nie jest produktywna o tyle, o ile wytwarza wyłącznie życie. A jednak, choć nie pozostawia po sobie trwałego produktu, to może wytwarzać nadwyżkę, wartość dodatkową, służącą wszakże reprodukcji pracy, a więc powtórzeniu, powieleniu samej siebie. W tym sensie nawet wartość dodatkowa nie zmienia wewnętrznego charakteru powtarzalności, a zatem cyrkularnego charakteru całego procesu[99].

---

[95] Ibidem, s. 118.
[96] BPF, s. 205–207.
[97] HC, s. 93.
[98] Ibidem, s. 87–89.
[99] Choć część *Kondycji ludzkiej*, która jest poświęcona pracy, stanowi krytykę Marksa, w kwestii wartości dodatkowej Arendt zgadza się z autorem *Kapitału*. W tym sensie uznaje Marksa za wielkiego teoretyka pracy, nie podziela

Jest to istotne o tyle, że późnonowożytne i wynikające z rewolucji przemysłowej próby wyzwolenia się od przyrody – a więc od konieczności – są według Arendt skazane na porażkę. Przynoszą one jedynie nowe rodzaje konieczności, które nie są już, ściśle rzecz ujmując, koniecznościami przyrody, lecz koniecznościami określanymi mianem społecznych. Sfera społeczna rozszerza jednocześnie zakres przyrodniczych konieczności, rozbudowując je o elementy będące rezultatem ludzkich działań, dzięki czemu możliwe staje się przyspieszenie niewystępujące na płaszczyźnie czystej konieczności przyrody.

Warto w tym miejscu wyróżnić – za Margaret Canovan – dwa rodzaje konieczności, naturalne konieczności przyrody oraz pseudonaturalne, sztuczne konieczności społeczne, do których przynależy konsumpcja[100]. Te drugie odgrywają istotną rolę w opowieści Arendt na temat nowożytności, przedstawiającej historię upadku człowieka politycznego do stanu *animal laborans*, i to jeszcze nim totalitaryzm wyciągnął z owego upadku ostateczne wnioski.

---

natomiast jego pozytywnego do niej stosunku. Nie uznaje możliwości wyzwolenia się z pracy, zaś dopuszczenie takiej ewentualności przez Marksa jest w jej przekonaniu naczelnym paradoksem jego myślenia. Zob. HC, s. 104; P. Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford UP, Stanford 1993, s. 40. Arendt krytykuje Marksa za to, że postrzegając człowieka jako istotę produkującą, z jednej strony zatarł rozróżnienie między pracą a wytwarzaniem, co ostatecznie ma skutkować wprowadzeniem konieczności właściwej pracy do celowego wyobrażenia historii jako wytwarzanej, z drugiej zaś – nie uwzględnił w ogóle właściwego działania. Zdania tego nie trzeba wcale podzielać. Étienne Balibar w swojej indeterministycznej interpretacji, która eksponuje rewolucyjny moment działania oraz podnosi rolę okresu przejściowego stanowiącego właściwą przestrzeń polityki, pojmuje produkcję jako właściwą praktykę, dzięki czemu nie tylko znosi podział na *praxis* i *poiesis*, lecz także uzupełnia je o stronę komunikacyjną, którą przyrównuje do działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa (który, jak wiadomo, czerpał w tej kwestii z pojęcia działania Hannah Arendt). Zob. E. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007, m.in. s. 63.

[100] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1992, s. 127. Można z tego wyciągnąć wniosek, że należałoby rozróżniać także dwa rodzaje pracy, choć według Arendt praca jest odpowiedzią na oba rodzaje konieczności.

W nowożytności następuje historycznie niespotykana akumulacja bogactwa (*wealth*) – pojęcia, które Arendt starannie odróżnia od własności (*property*)[101] – a więc przede wszystkim poddającego się akumulacji i powielającego samego siebie kapitału. Źródłem tego procesu jest między innymi wzrost wydajności pracy i jej emancypacja, której nie należy jednak mylić z emancypacją klasy pracującej. Jest to emancypacja aktywności, określana mianem nienaturalnego wzrostu tego, co naturalne (*unnatural growth of the natural*), a oznaczająca przekształcenie dotychczasowej, zamkniętej cyrkularności w proces postępujący i prowadzący do wytworzenia wartości dodatkowej[102]. Wytwarzanie coraz większej liczby przedmiotów konsumpcji oraz przyspieszenie produkcyjne przynależą wciąż do pracy[103]. Wykształca się w ten sposób sfera społeczna, przez którą można rozumieć to, co powinno pozostać prywatne, a co zostaje upowszechnione na skalę całej wspólnoty, choć w istocie sfera społeczna oznacza wykluczenie zarówno sfery prywatnej, jak i publicznej[104]. Skutkiem i kulminacją całego procesu jest wspomniana już redukcja człowieka do postaci *animal laborans* i powstanie nowego podmiotu biologicznego w postaci uspołecznionej ludzkości (*socialized mankind*)[105] czy też społeczeństwa pracowników (*jobholders*)[106].

W zrealizowanym, utopijnym społeczeństwie absolutnej konsumpcji, która nie wymaga już pracy, pracą staje się konsumpcja. Zrzucenie trudu wytwarzania produktów na maszyny nie znosi konieczności, a jedynie ją skrywa. Dla ludzi koniecznością staje się wówczas konsumpcja, dla maszyn zaś ich rytmiczna „praca", przypominająca kolisty ruch przyrody. Kapitalistyczny rynek można

---

[101] HC, s. 61–67.
[102] Ibidem, s. 47.
[103] Ibidem, s. 124–126.
[104] Ibidem, s. 33. Łacińskie pojęcie *societas* oznacza według Arendt organizację ludzi w konkretnym celu. W czasach nowożytnych sfera społeczna rozrasta się, zagarniając przestrzenie prywatną i publiczną i tworząc fikcję jednego, wspólnego interesu całości.
[105] Ibidem, s. 89.
[106] Ibidem, s. 132–133.

w tym sensie ująć jako formę życia, w której obieg pieniądza postępuje analogicznie do biegu planet[107]. W dzisiejszym, wciąż dalekim od ideału społeczeństwie konsumpcyjnym spędzany na konsumpcji czas wolny od pracy przynależy do kategorii pracy[108]. Wciąż podtrzymywane i produkowane jest bowiem samo życie. To prawda, że zostaje zniesiony związany z nią tradycyjnie wysiłek, że staje się pozbawioną trudu wymianą materii. Jednak zautomatyzowanie procesu produkcji tylko przyspiesza pochłaniający trwałość świata charakter tej najbardziej podstawowej z ludzkich aktywności. Marzenie o wyzwoleniu się z pracy i konieczności jest mirażem. Nie prowadzi do niego ani technologia (*homo faber*), ani działanie polityczne (*zoon politikon*). Rewolucja społeczna jest w tym sensie niemożliwa[109].

Tyle na temat praktyki. Praca ma także swój teoretyczny odpowiednik w postaci aktywności okupującej – analogicznie do czynności pracy – najniższy szczebel hierarchii. Odpowiednikiem tym jest zdolność logicznego wnioskowania. W *Kondycji ludzkiej* Arendt pisze o niej nieco na marginesie, natomiast w *O rewolucji* stwierdza, że prawdy rozumu są zakorzenione w fizyczności mózgu[110]. Będący częścią ciała mózg, tak jak i ono podlega prawom przyrodniczej konieczności, które objawiają się pod postacią zasad wnioskowania dedukcyjnego. Pracy ma także odpowiadać inteligencja, pojmowana jako dana biologicznie siła narządu, jaką można

---

[107] J. Hartman, *Erotyczna czasoprzestrzeń rynku*, „Marketing w Praktyce", nr 7, z. 101 (2006), s. 68–69.

[108] Następuje tutaj zabijanie czasu wolnego (*vacant time*), przynależącego wciąż do biologicznego cyklu, który Arendt odróżnia od czasu pozostałego czy wolnego (*left-over time*, *leisure time*), jaki możemy wypełnić działaniem. Zob. BPF, s. 205. O ile się orientuję, rozróżnienie to pojawia się tylko w tym miejscu.

[109] Arendt była także przekonana o niemożliwości politycznego wyzwolenia z biedy, za co spotkała ją krytyka lewicy. Stąd wynikała jej negatywna ocena społecznej w jej interpretacji rewolucji francuskiej. W *O rewolucji* autorka pisze tak: „Obraz utwierdzający Robespierre'a w przeświadczeniu o nieuchronności przemocy, jak również obraz podtrzymujący heglowską wiarę w nieodpartość dziejowej konieczności, […] był widokiem dobrze znanym na ulicach Paryża w czasie rewolucji. Był to obraz zalewającej miasto biedoty". Zob. OR, s. 109 (przeł. M. Godyń).

[110] Ibidem, s. 194.

mierzyć analogicznie do siły fizycznej[111]. Ponieważ siłę mózgu, podobnie jak siłę naszych mięśni, może z powodzeniem zastąpić maszyna – komputer, którego siła obliczeniowa przekracza możliwości ludzkiego mózgu – pozycja tych zdolności w całościowej hierarchii jest najniższa. Za odpowiadające pracy można również uznać indywidualne, aczkolwiek powtarzalne w ramach gatunku *homo sapiens sapiens* przeżycia psychiczne związane z „duszą" (*soul*), przez którą Arendt rozumie uczucia i nastroje zakorzenione w ludzkiej fizyczności, opierające się zatem na ciele i jego zmysłach. Są one dane wraz z uposażeniem biologicznym i odpowiadają pojęciu samego życia. Dlatego życie duszy – jako różne od życia „umysłu" (*mind*) – można zinterpretować właśnie jako „wewnętrzny odpowiednik" aktywności pracy[112].

Do aktywności pracy, tak jak i do wszystkich pozostałych, przynależy w rekonstruowanym systemie Arendt określone pojęcie czasu. W tym wypadku jest to nieobecność właściwego, wypływającego ze skończoności czasu ludzkiego – wieczny powrót tego samego. Jako odpowiadające człowiekowi gatunkowemu stoi ono najniżej w hierarchii poszczególnych wymiarów czasu. W ramach tak pojętego czasu nie ma miejsca ani na doświadczenie ludzkiej skończoności, ani na jakąkolwiek zmianę, każda zmiana porusza się bowiem po kole, które jest błędne.

Podsumowując obecny wątek, praca i odpowiadające jej aktywności teoretyczne ukazują zredukowaną formę człowieczeństwa, której esencję zawiera w sobie obóz koncentracyjny. Doświadczenie zbędności, będące egzystencjalnym doświadczeniem właściwym totalitaryzmowi, jest jednocześnie doświadczeniem zastępowalnego i wymienialnego człowieka pracującego. Totalitaryzm uwypukla i sprowadza do absurdu związane z pracą elementy konsumpcyjnego społeczeństwa pracowników późnej nowożytności. Ruch totalitarny, podobnie jak ruch przyrody, jest bezcelowy. W prawie rządzącym tym ruchem nie obowiązuje rozróżnienie na środki

[111] HC, s. 171. Podobnie twierdzi w BPF, s. 269.

[112] J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, s. 201.

i cele. Mówiąc inaczej, celem jest ruch totalnej dominacji, a nie, jak w przypadku tyranii, spokój i likwidacja wrogów systemu. Czas totalitaryzmu jest więc czasem *animal laborans* – czasem cyklicznym. Także zachodząca w obozie potrójna destrukcja człowieka redukuje go do reaktywnej postaci *animal laborans*. To, co z niego pozostaje – logiczna struktura ludzkiego mózgu i odczuwanie świata za pośrednictwem zmysłów – to zbyt mało, by móc poznawać i rozumieć świat. Ponadto brak interakcji z innymi ludźmi uniemożliwia właściwe doświadczenie świata, które wymaga intersubiektywnego zapośredniczenia. Tym samym totalitaryzm wyklucza możliwość właściwego działania, będącego czymś spontanicznym i nieprzewidywalnym. Ostatecznie pozbawia człowieka tożsamości, jego własnego ja, które bez innych, bez doświadczenia i działania, okazuje się nagim życiem, gatunkową tożsamością wszystkich, zwycięstwem fizjologii nad polityką.

Koniec historii i rozstęp w czasie: ponowoczesność

Wraz ze zwycięstwem *animal laborans* i redukcją wszystkich czynności *vita activa* do pracy osiągamy swoisty, negatywnie rozumiany koniec historii. W społeczeństwie pracy, przypominającym posthistoryczny świat powszechnej, zwierzęcej szczęśliwości odmalowany przez Alexandre'a Kojève'a, zamiast oryginalnego i kreatywnego działania mamy do czynienia jedynie z zaspokajaniem podstawowych popędów, z wiecznym powtarzaniem tego samego[113]. Tak rozumiany koniec historii zbiega się w czasie i stanowi jednocześnie jeden z istotnych warunków powstania totalitarnej formy rządów, która ów koniec doprowadza niejako do ostateczności. Totalitaryzm wyznacza punkt kulminacyjny kryzysu nowożytności (*modern age*) i zarazem moment przejścia do świata współczesnego

[113] P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexadre'a Kojève'a*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 10–43; P. Hansen, op. cit., s. 37. Należy zaznaczyć, że redukcja człowieka do *animal laborans* przebiega u Arendt jedynie na płaszczyźnie ontycznej i nie dotyka ahistorycznej potencjalności myślenia i właściwego działania.

(*modern world*) czy świata XX wieku (*world of the twentieth century*). „Panowanie totalitarne jako fakt dokonany [...] zerwało ciągłość historii Zachodu"[114].

Zerwanie ciągłości historii Zachodu to naczelne zagadnienie i fundamentalna przesłanka filozofowania Arendt. Na ostatnich stronach *Myślenia* zerwanie nici tradycji nazywa ona głównym założeniem swoich rozważań, mając na uwadze fragmentaryczność refleksji pierwszego tomu *Życia umysłu*. Słowa te można jednak z powodzeniem odnieść do całej jej twórczości[115]. Zerwanie ciągłości to bowiem pojęcie kluczowe, przewijające się przez większość prac autorki. To właśnie zerwanie, jak wyraźnie stwierdza, umożliwia proces obnażania czy rozbierania na części (*dismantling*) metafizyki i filozofii, czy mówiąc ogólniej, całości tradycji – przeszłości, która nie jest już dana. Ten proces obnażania nie jest jej zdaniem niszczący – „jest on jedynie wyciąganiem wniosków z utraty, która jest faktem i należy nie tyle do »historii idei«, co raczej do politycznej historii naszych czasów, do historii naszego świata"[116]. Zostaje utracona nie tyle przeszłość, co ciągłość i jednolitość (*consistency*) tej przeszłości – „to, co nam zostało, jest ciągle przeszłością, lecz jest to przeszłość FRAGMENTARYCZNA, która utraciła pewność oceniania"[117].

Pomimo tego, że utrata jest czymś dokonanym i nieodwołalnym, kryzys będący jej konsekwencją myślicielka przedstawia jako szansę. Podwójna korzyść z abdykacji metafizyki i filozofii to, po pierwsze, możliwość „spojrzenia na przeszłość w nowy sposób, nie zakłócony ani nie określony przez żadną tradycję [...], w sposób nie ograniczony żadnymi z góry przyjętymi zasadami"[118]. Druga korzyść wynika ze zniesienia podziału na zmysłowe i nadzmysłowe, co sprawia, że „stare rozróżnienie między »większością« a »zawo-

[114] BPF, s. 26.
[115] LOM I, s. 211–212.
[116] Ibidem, s. 212.
[117] Ibidem.
[118] Ibidem, s. 12.

dowymi myślicielami« [...] straciło dziś swoją oczywistość"[119]. Ponieważ, mimo podważenia wiarygodności dotychczasowych rozstrzygnięć, zdolność myślenia pozostaje nienaruszona, możemy jej teraz wymagać od każdego. Jak Arendt starała się pokazać przede wszystkim w *Eichmannie w Jerozolimie*, przekłada się ona pośrednio na zdolność odróżniania dobra od zła. W kontekście bieżących rozważań istotniejsza jest jednak korzyść pierwsza, polegająca na tym, że możemy spojrzeć na przeszłość w sposób niezakłócony i niezapośredniczony przez żadne gotowe do użytku schematy wyjaśniania. Jest to niezwykła szansa dla nowej, postscjentystycznej historiografii, która może korzystać z zasobów utraconej przeszłości w sposób wolny i nieograniczony. Arendt oddaje tę myśl, posługując się aforyzmem René Chara – „naszego dziedzictwa nie przekazał nam żaden testament"[120].

Kryzys nowożytności stanowi punkt wyjścia refleksji będących jednocześnie zadaniem, które w związku z nim się pojawia. Dla świadomych kryzysu scjentystyczne podejście do przeszłości przestaje być bowiem przekonujące. Zerwanie jest punktem wyjścia dla nowej, nieklasycznie rozumianej historiografii, którą określam mianem historiografii fragmentarycznej, a której najdoskonalszym wyrazem są właśnie *Korzenie totalitaryzmu*[121]. Zadanie to polega na odzyskiwaniu (*reclamation*) przeszłości we fragmentach – odzyskiwaniu stanowiącym obnażanie i demontowanie metafizyki, ze

---

[119] Ibidem, s. 13. Fakt upadku, rumowisko kultury i przeszłość pozbawioną autorytetu Arendt przedstawia jako szansę nowego spojrzenia na przeszłość w BPF, s. 28–29.

[120] BPF, s. 3.

[121] Pojęcia klasycznej i nieklasycznej historiografii stosuję tutaj w innym znaczeniu niż to przyjmowane zazwyczaj w środowisku polskich metodologów historii za sprawą pracy Wojciecha Wrzoska *Historia – kultura – metafora: powstanie nieklasycznej historiografii* (Wrocław 1995). Przez historiografię nieklasyczną Wrzosek rozumie historiografię o orientacji scjentystycznej, przede wszystkim spod znaku szkoły Annales, przez historiografię klasyczną zaś dziewiętnastowieczną historiografię wydarzeniową. W prezentowanym tutaj ujęciu historiografia fragmentaryczna jest określana mianem nieklasycznej w opozycji do klasycznego scjentyzmu.

wszystkimi jej tradycyjnymi kategoriami[122]. Jak słusznie zauważa David Luban, zerwanie stanowi dla Arendt warunek epistemiczny, na jaki odpowiada ona radykalną fragmentaryzacją rzeczywistości[123]. Obnażanie metafizyki jest jednoczesnym niszczeniem i ratowaniem od zapomnienia. Nie ulega wątpliwości, że pierwszoplanowym problemem wynikającym z sytuacji zerwania, problemem, który przenika całe dzieło Arendt, jest stworzenie właściwej relacji człowieka z przeszłością.

Myśląc hermeneutycznie i zakładając spójność projektowanego sensu różnorodnego i wielowątkowego dzieła Arendt, zderzamy się z kłopotliwą niemożliwością ujęcia go w całość. W istocie jest to dzieło rozproszone i niejako rozsiane po licznych dyskursach, bądź też, jak powie autorka, złożone z fragmentów. Brak w nim nadrzędnego przewodniego pojęcia czy jakiegoś wyraźnego jądra sensu. Nie mieści się ono w ramach żadnej dyscypliny naukowej, żadnego paradygmatu badań, ani żadnej grupy zagadnień przedmiotowych. Z tego względu pojęcie zerwania czy pęknięcia (*break*) i będącą jego konsekwencją utratę (*loss*) przeszłości – stanowiące razem o kryzysie późnej nowożytności – uznaję za najważniejsze kategorie, ustanawiające wspólną płaszczyznę dla przedmiotowo i problemowo różnorodnych rozważań Arendt. Jest to paradoksalne o tyle, że zerwanie i utrata prowadzą do sytuacji, w której żadne zjawisko nie zajmuje już dłużej uprzywilejowanego miejsca, do sytuacji, w której nie da się wskazać naczelnego ośrodka czegokolwiek.

Najważniejszym skutkiem owego pęknięcia czy zerwania jest pojawienie się rozstępu (*gap*) w czasie, rozstępu między przeszłością a przyszłością. Należy w tym miejscu odróżnić dwa podstawowe sensy tego pojęcia. W znaczeniu pierwszym, które nazywam ahistorycznym, rozstęp przynależy do czynności myślenia. Jako taki nie jest zjawiskiem ani współczesnym, ani nawet historycznym, lecz, jak pisze filozofka, „wydaje się być ściśle związany" (*coeval*), czy lepiej – współwystępujący, współczesny (*aevum* znaczy „czas")

[122] LOM I, s. 216.

[123] D. Luban, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, „Social Research", Vol. 50, Iss. 1 (1983), s. 215–248.

„z egzystencją ludzką na ziemi"[124]. W znaczeniu drugim – historycznym – rozstęp wiąże się przede wszystkim ze zwycięstwem *animal laborans* oraz totalitaryzmów. Zerwanie ciągłości tradycji oznacza, że rozstęp ahistoryczny staje się politycznym faktem naszych czasów oraz rzeczywistością każdego człowieka działającego. We wstępie do zbioru esejów o wymownym tytule *Between Past and Future* Arendt pisze tak:

> Przez długie okresy naszej historii, a właściwie przez tysiąclecia [...] rozstęp ten wypełniany był czymś, co od czasów rzymskich nazywaliśmy tradycją. Nie jest dla nikogo tajemnicą, że wraz z postępem czasów nowożytnych tradycja ta coraz bardziej słabła. Kiedy nić tradycji wreszcie pękła, rozstęp między czasem minionym a przyszłym przestał być warunkiem szczególnym myślenia i przestał być doświadczany jedynie przez tych kilka osób, dla których myślenie było głównym zajęciem. Stał się namacalną i dotkliwą rzeczywistością dla wszystkich; znaczy to, że stał się faktem o znaczeniu politycznym[125].

Rozstęp – bądź też przepaść, przerwa czy luka w czasie (*gap*) – która stanowi właściwe miejsce myślenia, staje się teraz także właściwym miejscem działania[126]. Jeśli myślące *ego*, patrząc z punktu widzenia świata zjawisk, jest, jak zauważa Arendt, bezdomne, to zerwanie historycznej ciągłości oznacza, że bezdomność czystego myślenia staje się również bezdomnością człowieka działającego. Zerwanie nici tradycji oznacza, że rozstęp w czasie, bycie w trwającym teraz, zaczyna dotyczyć każdego człowieka. Znajdujemy się w zupełnie nowej sytuacji, w której „historia nie dostarcza wskazówek o tym, co

---

[124] LOM I, s. 210.

[125] BPF, s. 13–14 (przeł. M. Godyń i W. Madej).

[126] Wskazuje na to między innymi powyższy cytat. Arendt przedstawia czasem pogląd inny. W *Myśleniu* stwierdza na przykład, że metafora rozstępu nie ma zastosowania „do czasu historycznego czy biograficznego", a więc, że w nim nie występuje i że właściwa jest wyłącznie czynności myślenia. Zob. LOM I, s. 210. Już jednak dwie strony dalej przywołuje w tym kontekście pojęcie zerwania w znaczeniu historycznym. Choć nie mówi bezpośrednio o działaniu, to uznanie czasu przynależącego do myślenia za czas właściwy działaniu wydaje się logiczną konkluzją wypływającą z jej analiz. Zob. rozdział *Pierwotny czas myślenia i działania: rozstęp w czasie*.

czeka nas w przyszłości", i w których, z tej racji, „zdani jesteśmy na błądzenie w ciemnościach"[127].

Dotychczas, patrząc historycznie, przepaść między przeszłością a przyszłością miała wypełniać tradycja. Pojęcie to należy w tym kontekście rozumieć – jak metaforycznie stwierdza autorka – jako „nić" bądź „łańcuch", a więc synonim ciągłości historycznej. Tradycja w tym znaczeniu niekoniecznie musi być oparta na autorytecie przeszłości, można przecież wyobrazić sobie sytuację, w której to przyszłość zapewnia ciągłość. Na przykład heglowskie dzieje są dla Arendt zastępczym wyrazem tradycji ustanawiającym nić ciągłości historycznej na podstawie autorytetu przyszłości antycypowanej jako przeszłość. Historia, podobnie jak tradycja, może pełnić funkcję usprawiedliwiającą w stosunku do tego, co jest, czy to ze względu na przeszłość, czy na przyszłość.

Motyw odrzucenia tradycji jest ściśle nowożytny. W nauce zapoczątkowuje go przecież kartezjańskie poszukiwanie wiedzy pewnej, a nie odziedziczonej. Arendt stawia tezę o przyszłościowym charakterze całej nowożytności, epoki, która dokonuje wyniesienia na piedestał władzy woli. Używając kategorii Reinharta Kosellecka, powiemy, że w nowożytności dokonuje się stopniowe i postępujące rozchodzenie się przestrzeni doświadczenia i horyzontu oczekiwań[128]. Oznacza to, że ludzkie oczekiwania w coraz mniejszym stopniu są determinowane przez minione, historyczne doświadczenia, a ostatecznie, zdaniem Arendt, ulegają całkowitemu od nich oderwaniu.

Faktyczne, dwudziestowieczne oderwanie ma swoich dziewiętnastowiecznych, filozoficznych proroków – Sørena Kierkegaarda, Karola Marksa oraz Fryderyka Nietzschego. W swoich systemach filozoficznych dokonali oni serii odwróceń zwróconych przeciwko tradycji, ukazując jednocześnie niemożliwość całkowitego jej odrzucenia. Byli wyrazicielami ducha swoich czasów, buntującymi się przeciwko dotychczasowej hierarchii wartości i stawiającymi rze-

[127] BPF, s. 7. Są to słowa Tocqueville'a z *O demokracji w Ameryce*.

[128] R. Koselleck, *Przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań – dwie kategorie historyczne*, w: idem, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 359–388.

czy na głowie, uwikłanymi zarazem, jak całe nowożytne myślenie, w logikę dychotomiczną. Byli kontynuatorami długiej tradycji odwróceń zapoczątkowanej przez pierwotne, platońskie odwrócenie się od świata zjawisk i ustanowienie oryginalnej dychotomii, która miała odtąd, niczym filozoficzne przekleństwo, nawiedzać kolejne pokolenia myślicieli. Wszystko to, co próbowali odrzucić, powracało ze zdwojoną siłą, pokazując tym samym, że ich myślenie miało sens wyłącznie w opozycji do tego, co chcieli negować[129].

Warto zauważyć, że przepaść w znaczeniu historycznym – to znaczy przepaść dotycząca praktyki, a nie czystego myślenia – nie jest wyłącznie domeną współczesności. Przywołując w zakończeniu *Woli* założycielskie legendy Zachodu i odwołujące się do nich momenty rewolucyjne XVIII stulecia, Arendt wskazuje, że zawsze między wyzwoleniem a ustanowieniem właściwej wolności istnieje rozziew (*hiatus*) – przerwa występująca między „już nie" a „jeszcze nie", pokazująca, że „ciągłość czasu jest iluzją"[130]. Rozziew ten nazywa otchłanią wolności. Można wyciągnąć stąd wniosek, że istnieją również luki w czasie historycznym (*gaps of historical time*)[131], widoczne przede wszystkim w okresach przejściowych. Taka nieciągłość w czasie historycznym umożliwia początek rozumiany w sposób absolutny, początek oparty na autonomicznej ludzkiej woli, jak zobaczymy dalej, niezmiernie ważny dla Arendt. Niewątpliwe nieciągłości historii nowożytnej, egzemplifikowane w szczególności przez rewolucje, były zazwyczaj, na płaszczyźnie poznawczej, wplatane w konstruowane *post factum* ciągłości, w czym Arendt widziała zasadnicze niebezpieczeństwo[132]. Na płaszczyźnie ontologicznej natomiast stanowią one zjawisko jak najbardziej realne. Ahisto-

---

[129] W przypadku Kierkegaarda przejście od wątpienia do wiary wnosi wątpienie do wnętrza wiary. Odwracający się od teorii w kierunku praktyki Marks wprowadza ostatecznie teorię w postaci praw dziejowych do wnętrza procesu historycznego, zaś porzucający to, co transcendentne, i zwracający się ku temu, co zmysłowe, Nietzsche obnaża współzależność obu członów. Zob. BPF, s. 17–40.

[130] LOM II, s. 204.

[131] Ibidem, s. 205.

[132] OR, s. 13–52.

ryczną lukę związaną z myśleniem należy uznać za warunek możliwości przepaści w znaczeniu historycznym.

Pierwszoplanowe pozostaje jednak zerwanie ciągłości tradycji, zwycięstwo *animal laborans* i totalitaryzmów. Ponowoczesny duch myślenia Arendt polega w głównej mierze na świadomości kresu, kresu tradycji, eschatologii, postępu i metafizyki, na świadomości przychodzenia „po". Dla człowieka myślącego i działającego kryzys nowożytności oznacza ostateczne zerwanie ciągłości czasowej, w rezultacie czego oparte na wolnej woli działanie staje się do-wolne i nie ma płaszczyzny odniesienia w postaci mądrości czasu minionego. Dla historyka natomiast kryzys ma konsekwencje epistemologiczne. Prowadzi prosto do zanegowania tradycyjnej, metafizycznej historiografii – opowieści fikcyjnej bądź ideologii w nomenklaturze Arendt – odwołującej się, w mniejszym lub większym stopniu, do substancjalnego wyobrażenia dziejów. Zerwanie będące punktem kulminacyjnym historii upadku, niczym nietzscheańska śmierć Boga, oznacza kres stabilnego systemu odniesienia i początek przewartościowania prowadzącego do narodzin nowego. Tym razem jednak już nie do afirmacji dokonywanej przez nadczłowieka, lecz do krytycznego osądzania przeszłości i budowy nowej przestrzeni doświadczenia za pośrednictwem historiografii fragmentarycznej stanowiącej medytację nad historycznością samego zerwania. Jednakże nowa historiografia stanowi przedsionek właściwego celu, którym jest działanie polityczne. Kryzys ma prowadzić bowiem do wyzwolenia, które – inaczej niż wyzwolenie zaproponowane przez Nietzschego i Heideggera – nie ma być metafizyczne, ale prawdziwie polityczne.

ROZDZIAŁ 2

Filozofia historii i myślenie historyczne

Aporie znaczenia

Komentując podstawową sprzeczność w stosunku Karola Marksa do pracy, która dla autora *Kapitału* była z jednej strony tym, co definiuje człowieka jako człowieka – niezmienną koniecznością ludzkiej egzystencji – a z drugiej miała być ostatecznie zniesiona przez rewolucję, Hannah Arendt pisała, że „tego rodzaju podstawowe i rażące sprzeczności rzadko pojawiają się u pisarzy drugorzędnych; w pracy wielkich autorów prowadzą one do samego wnętrza ich dzieła"[1]. Arendt bez wątpienia była wielką autorką. Nie brakuje osób uważających, że rangą dorównywała Marksowi. Z pewnością była jednym z najwybitniejszym filozofów polityki XX wieku. Do samego wnętrza jej dzieła prowadzi – moim zdaniem – analogiczna, podstawowa i rażąca sprzeczność. Jest to sprzeczność występująca między charakterystycznym dla działania znaczeniem samym w sobie a nadawanym mu retrospektywnie sensem historycznym. To ona będzie stanowić właściwy punkt dojścia rozważań zawartych w tej książce.

Na wewnętrzne, nierozwiązane napięcia myślenia Arendt wskazywało zresztą wielu komentatorów. Najczęściej jest rozpoznawane napięcie występujące między filozofią a polityką, które można uznać za wynikające z obecności dwóch zasadniczych pierwiastków w jej myśleniu – niemieckiego i żydowskiego[2]. Z politologicznego punktu widzenia podstawowe wydaje się napięcie między Arendt – zwolenniczką polityki deliberatywnej, a Arendt – wyznawcą po-

---

[1] HC, s. 104–105.

[2] J. Ring, *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, New York 1998, s. 213–229.

lityki performatywnej. W interpretacji Seyli Benhabib czy Jürgena Habermasa dla Arendt, „opornej modernistki", jak określa ją Benhabib, polityka ma polegać na dążeniu do uniwersalnego konsensusu[3]. Z kolei w bardziej ponowoczesnej interpretacji Dana Villa autorka ma być stronniczką polityki agonistycznej, polityki akcentującej różnicę, a nie tożsamość[4]. Natomiast z perspektywy filozofii fundamentalne jest napięcie występujące między *vita activa* a *vita contemplativa*, odpowiadające mniej więcej biograficznej różnicy między Arendt wczesną i późną, między filozofem praktyki a filozofem umysłu. Zwracali na nie uwagę między innymi Richard Bernstein oraz Leah Bradshaw, który przesunięcie akcentów w dziele późnej Arendt określił mianem „dramatycznego zwrotu" w jej myśleniu[5].

Tymczasem moim zdaniem podstawowa aporia dzieła Arendt, niewykluczająca wszakże wszystkich pozostałych, dotyczy właśnie dwóch rodzajów znaczenia, samego w sobie i historycznego. Jej od-

---

[3] S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi 1996; J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 3–24. Główna obiekcja Habermasa wobec Arendt dotyczy nieuwzględnienia przez nią przemocy strukturalnej mogącej uniemożliwiać to porozumienie.

[4] D. R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton UP, Princeton–New Jersey 1996.

[5] R. J. Bernstein, *Judging – the Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–237. Bernstein zmienił z czasem zdanie, uznając, że problem myślenia wiązany zazwyczaj z późną Arendt przenika całe jej dzieło. Zob. idem, *Arendt on Thinking*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 277–292; L. Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Toronto–Bufallo–London 1989, s. 100. Za główny obszar refleksji Arendt Bradshaw uznaje wzajemny stosunek teorii i praktyki. Wczesna Arendt miała bronić ludzkiej praktyki przed jej racjonalizacją dokonywaną z pozycji „transcendentnych", późna zaś zwrócić się w kierunku aktywności umysłu, a w szczególności analizy myślenia jako warunku odpowiedzialnego działania. Jennifer Ring uważa z kolei, że napięcie między teorią a praktyką „charakteryzuje", ale nie „dychotomizuje" dzieło Arendt. Autorka ta sprowadza je zresztą do napięcia występującego między schedą niemiecką a żydowską. Zob. J. Ring, op. cit., s. 297–299.

biciem są dwie niewspółmierne funkcje przypisywane przez filozofkę historiografii. Pierwsza to funkcja wybawienia od przypadkowości, odkupienia partykularnego sensu ludzkiego działania, polegająca na włączeniu go w jakąś większą całość, w sprowadzeniu go do postaci opowieści. Funkcja druga to funkcja odkupienia konieczności i ciągłości, polegająca na rozpruciu gęstej tkaniny opowieści i odzyskaniu oryginalnego, partykularnego sensu każdego czynu.

W historycznej warstwie książek Arendt tym dwóm funkcjom odpowiada napięcie występujące między opowieściami w liczbie mnogiej a Opowieścią czy też metanarracją, która organizuje je w całość. Arendt z jednej strony – jak widzieliśmy na przykładzie *Korzeni totalitaryzmu* – proponuje rozumienie przeszłości za pośrednictwem oderwanych od siebie i pozornie niepowiązanych fragmentów czy skrawków przeszłości, dając mu przy tym przekonujące uzasadnienie metodologiczne. Z drugiej strony wszakże – przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej* – tworzy narracyjną metastrukturę, w którą wtłacza całe dzieje zachodniej cywilizacji, które jawią się teraz jako jedna, spójna i powiązana całość – dzieje upadku. Stanowiąca podstawę tych napięć sprzeczność między dwoma rodzajami znaczenia musi być czymś więcej niż po prostu przeoczeniem. Jest to sprzeczność, która organizuje dzieło Arendt niejako od wewnątrz, utrzymując je w stanie napiętej równowagi i obnażając jednocześnie jeden z fundamentalnych i nieusuwalnych aspektów kondycji ludzkiej.

Spekulatywność historiografii

Aporia dwóch rodzajów znaczenia ma związek zarówno z filozofią polityki, z filozofią historii w znaczeniu spekulatywnym, jak i z teorią historii i historiografią. Dla oddania owych licznych, wzajemnie powiązanych sensów, będę używać tytułowego pojęcia filozofii historii, które pozwoli dostrzec wielopoziomowość refleksji Arendt. Domaga się ono jednak bliższej eksplikacji.

Najbardziej chyba intuicyjne rozumienie pojęcia filozofii historii wiąże się z filozofią dziejów, z filozofią historii jako całości czy – używając wygodnego polskiego terminu – z historiozofią i postaciami, takimi jak Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel czy Karol Marks. W duchu anglosaskim przez filozofię historii można też rozumieć odniesioną do historii refleksję nad epistemologią czy, innymi słowy, teorię historii. Jej nieuniknioną obecność można wreszcie dostrzegać w praktyce pisania historii, w każdej określonej historiografii. Filozofię historii w pierwszym znaczeniu będę określać mianem spekulatywnej, w drugim – krytycznej, w trzecim zaś po prostu mianem historiografii[6].

Moim celem jest zrozumienie oryginalnej koncepcji dziejopisarstwa, zmaterializowanej w najważniejszej historycznej książce Arendt – w *Korzeniach totalitaryzmu*. Tę koncepcję będę określał jako historiografię fragmentaryczną. Jej metodologiczne uzasadnienie przynależące do krytycznej filozofii historii wyłania się z refleksji Arendt nad opowiadaniem historii (*storytelling*). Refleksje te odnoszą się do praktyki życia codziennego i jedynie wtórnie do profesjonalnej historiografii. Ponadto Arendt zupełnie otwarcie rozważa zagadnienia historiozoficzne, nawet jeśli nominalnie dokonuje się to pod auspicjami teorii polityki. W tej książce historiografia stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia, drogę rozumienia wyznacza natomiast filozofia historii w znaczeniu krytycznym i spekulatywnym. Jest to możliwe, dlatego że w praktyce wszystkie trzy poziomy refleksji się przenikają.

Oznacza to, ni mniej, ni więcej, że niezbywalną cechą nauki historycznej jest jej uwikłanie w spekulatywność – uwikłanie w metafizykę. Zacytujmy dwóch wybitnych, współczesnych teoretyków historiografii. Jak stwierdza Frank Ankersmit: „nie ma wewnętrz-

---

[6] Współczesny holenderski teoretyk historii, Frank Ankersmit, dzieli filozofię historii właśnie na spekulatywną filozofię historii, uprawianą przez niego samego krytyczną filozofię historii, czyli refleksję filozoficzną nad pisarstwem historycznym, oraz na historiografię. Zob. F. Ankersmit, *The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of Historiographical Topology*, w: idem, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994, s. 125–126.

nej różnicy między systemami spekulatywnymi a historią właściwą; są one jedynie stosowane w odmienny sposób. Systemy spekulatywne stanowią WIELKIE NARRACJE, do których pozostałe narracje powinny się dostosowywać"[7]. Hayden White wyraża zasadniczo tę samą myśl jeszcze bardziej lapidarnie: „każda filozofia historii zawiera w sobie elementy historii właściwej, podobnie jak każda historia właściwa zawiera w sobie elementy w pełni rozwiniętej filozofii historii"[8]. Oznacza to, że każdy historyk – a więc i Arendt – jest równocześnie filozofem historii w znaczeniu spekulatywnym, jak również to, że każdy filozof historii – a więc i Arendt – jest też zawsze, przynajmniej po części, historykiem.

W tym kontekście odwołajmy się do dwóch idei funkcjonujących w polskiej metodologii historii, do przestrzeni ontologicznych Jerzego Topolskiego i mikrohistoriozofii Wojciecha Wrzoska. Przestrzenie ontologiczne to reprezentowane przez poszczególnych historyków poglądy dotyczące świata i człowieka, pierwotne wobec podejmowanej przez nich metodologii pracy naukowej[9]. Określają one wyobrażenia badaczy odnoszące się do minionej i aktualnej rzeczywistości dziejowej, zanim jeszcze wypełnią się one konkretną, badaną przez nich treścią. Mikrohistoriozofie z kolei stanowią analogiczny, niezbywalny składnik każdej historiografii, niejako filozofię historii w pigułce. Zdaniem Wrzoska objawiają się one pod postacią fundamentalnych dla kultury zachodniej i sprzężonych ze sobą źródłowych metafor genezy i rozwoju, wskazujących na różne rodzaje sprawstwa i związanej z nim zmiany. Za pośrednictwem historiografii naukowej przekazują tym samym określone wartości światopoglądowe[10]. Znajdujemy się na poziomie często nieartykuło-

---

7 Idem, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, w: ibidem, s. 37 (teza 4.2.2).

8 H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1973, s. 428.

9 J. Topolski, *Przestrzenie ontologiczne*, w: idem, *Rozumienie historii*, PIW, Warszawa 1978, s. 35–56.

10 W. Wrzosek, *O trzech rodzajach stronniczości w historii*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski i R. Stobiecki, Instytut Pamięci Narodowej, Łódź 2008, s. 77–90. Zob. także: idem, *Historia – kultura – metafora: powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 40–43.

wanych założeń badawczych, które „prowadzą nas do wartościujących podstaw ogólnego poglądu na dzieje reprezentowanego przez stawiającego pytanie”[11]. Podstawy te dotyczą samej natury procesu historycznego i są pierwotne wobec nauki historii.

Spekulatywnej filozofii historii nie da się w zupełności odrzucić. Stanowi ona niezbywalny element każdego myślenia i pisania o przeszłości. Element ten można także odnaleźć w historiografii Arendt, nawet jeśli projekt historiografii fragmentarycznej jest w założeniu formą pisarstwa historycznego, które ma minimalizować tradycyjnie rozumiane odniesienie spekulatywne. Arendt otwarcie i konsekwentnie krytykuje pozytywne czy konkretne systemy spekulatywne, a więc systemy znajdujące jakiś wzór rozwoju historycznego, szukające prawidłowości w organizacji faktów z zamiarem przewidywania przyszłości i zmierzające do poznania całości dziejów, to znaczy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości[12]. Jest jednak jednocześnie filozofem historii zainteresowanym całością dziejów, który mimo wrogości wobec systemów spekulatywnych, ma „silną i wrażliwą świadomość historyczną”[13]. Choć nie tworzy żadnej historiozoficznej teodycei (by użyć określenia amerykańskiego historyka idei – Martina Jaya) i choć uważa, że spekulatywne myślenie o historii zbliża nas do Holocaustu, to jednak tworzy system przypominający negatywną filozofię historii w wydaniu Theodora W. Adorno, a więc system mówiący jedynie o nieistnieniu w dziejach rozwojowego schematu czy schematów charakterystycznych dla filozofii spekulatywnych[14]. Czy tak przeobrażoną filozofię dziejów – w istocie negację pozytywnych systemów spekulatywnych – można wciąż jeszcze uznawać za spekulację?

---

[11] J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 385.

[12] Rozróżnienie między konkretną (*substantive*) filozofią historii a analityczną filozofią historii – określającą wyłącznie granice wiedzy historycznej – pochodzi od Arthura Danto. Zob. A. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia UP, New York 2007, s. 1–16.

[13] R. H. King, *Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought*, „Political Theory”, Vol. 12, Iss. 2 (1984), s. 245.

[14] M. Jay, *Adorno*, Harvard UP, Cambridge, MA 1984, s. 104–110.

Kanadyjski filozof historii, William Dray, klasyfikując spekulatywne filozofie historii ze względu na rodzaj wzorca (*pattern*), który odnajdują w dziejach, wyróżnił ich trzy zasadnicze typy, odwołujące się do wzorców linearnego, cyklicznego i chaotycznego[15]. Wzorzec chaotyczny to wzorzec polegający zasadniczo na grze przypadku. Nie określa on ani celu historii, ani mechanizmu wprawiającego ją w ruch. Pomimo to negatywna odpowiedź, której chaotyczna filozofia historii udziela w kwestii wzorca dotyczącego całości dziejów, jest – zdaniem Draya – wystarczająca dla nazwania jej spekulatywną (jako różną od krytycznej bądź analitycznej)[16]. Podobnie uważał Karl Popper, który stwierdził, że sposób myślenia określany przez niego jako historycyzm może przyjmować za pewne albo to, że „świat jest rządzony przez siły wyższe", albo że jest „areną przypadku"[17].

Współcześnie znajdujemy się w epoce kryzysu historiozofii. Kryzys ten jest jednak pozorny o tyle, że odrzucenie jej klasycznej wersji ujmującej dzieje do postaci „zhipostazowanych całościowych jednostek" wciąż stanowi przeobrażoną filozofię dziejów[18]. Krytyka oświeceniowego projektu rozpatrującego dzieje w liczbie pojedynczej i doszukującego się w nich celowości i prawidłowości, niezależnie od tego, czy przyjmuje postać neokantowskiej krytyki poznania historycznego, refleksji hermeneutycznej nad historycznością podmiotu czy postmodernistycznego „rozszczepienia" na „heterogeniczną wielość", porusza się wciąż w zredefiniowanym obszarze filozofii historii[19]. Tym samym u krytycznych wobec tradycyjnie rozumianych systemów spekulatywnych filozofów historii „niemożność systematyzacji zaczyna uchodzić nie za odwlekanie,

---

[15] W. H. Dray, *Philosophy of History*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1964, s. 61–62.

[16] Dray wyróżnia trzy składniki spekulatywnego pytania o sens historii, pytanie o wzorzec (*pattern*), o mechanizm historycznej zmiany oraz o cel całości dziejów. Zob. ibidem, s. 64–66.

[17] K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 378.

[18] E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 117.

[19] Ibidem, s. 175.

lecz za istotne jądro historyczności"[20]. Mimo niemożności systematyzacji znajdujemy się zatem w przestrzeni fundującej dyskurs historyczny w jego wymiarze ontologicznym i epistemologicznym.

Podsumowując, nawet jeśli Arendt odrzuca pojęcie historii jako całości, pozostawiając jedynie opowieści w liczbie mnogiej, oraz pojęcie celu i mechanizmu dziejów, które uznaje za arenę przypadku, to jednak utrzymuje, że istnieje coś odpowiedzialnego za fakt, iż tak właśnie jest, i w tym sensie wypowiada się o historii jako całości. Użycie pojęcia spekulatywności okazuje się uzasadnione, dlatego że filozofka wypowiada się na temat całości dziejów. Niemożliwość określenia całości jest sposobem zdefiniowania całości jako niemożliwej do określenia. Refleksja Arendt, dokonywana głównie metodami fenomenologii, przyjmuje formę antropologii hermeneutycznej, będącej substytutem klasycznie rozumianej spekulacji.

Kondycja historyczna i nowa metafizyka

Refleksja ta przebiega na poziomie analizy kondycji historycznej warunkującej możliwość dyskursu historiograficznego. Poziom ten Paul Ricoeur nazywa także hermeneutyką ontologiczną, zauważając, że jej zadaniem jest właśnie „zajęcie miejsca spekulatywnej filozofii historii"[21]. Zgadzam się z opinią Hansa Jonasa, że najlepszą etykietą przyporządkowującą Arendt do tego obszaru pytań podstawowych jest antropologia filozoficzna[22]. Może to być o tyle zaskakujące, że według Arendt pytanie o człowieka jest podstawowym błędem zachodniej tradycji filozofowania. Pytanie to bowiem zakłada już człowieka jako właściwy przedmiot pytania. Z tego powodu, zdaniem Heideggera, należy pytać nie o człowieka, lecz o to, co bardziej od niego podstawowe, a „bardziej pierwotna niż czło-

---

[20] Ibidem, s. 118.

[21] P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 383.

[22] H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 27.

wiek, jest skończoność ludzkiego jestestwa"[23]. Dlatego Heidegger odcina się od antropologii, nie tylko empirycznej, ale także filozoficznej, zastępując ją swoją ontologią fundamentalną.

Z tej szkoły myślenia wychodzi Arendt, która z analogicznych powodów prawdopodobnie nie określiłaby się mianem antropologa[24]. Jej zdaniem bardziej pierwotne od człowieka nie jest jednak abstrakcyjne jestestwo, lecz ludzie w ogóle – podstawowy fakt ludzkiej wielości (*plurality*). Człowiek w liczbie pojedynczej to nieistniejąca abstrakcja. Istnieją jedynie ludzie[25]. To właśnie owa wielość, ludzie w liczbie mnogiej, określa każdorazowo to, czym człowiek jest[26]. Wielość jest też najogólniejszym warunkiem WSZYSTKICH ludzkich aktywności[27]. Ani naturalne wyposażenie i zdolności, ani instrumentalna racjonalność nie definiują zdaniem Arendt człowieka w ogóle[28]. W istocie, o jego naturze nie możemy wiedzieć nic pewnego[29]. Fakt ten oddaje arystotelesowskie określenie *zoon politikon*[30]. Inaczej niż *animal socialis* czy *animal rationale* – „najstarsza

---

[23] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 255.

[24] Idem, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 68–70; idem, *Kant a problem metafizyki*, s. 228–238. Dla Heideggera problem stanowi przede wszystkim nieokreśloność antropologii, gdyż każdy byt można odnieść do człowieka, trudność ujęcia człowieka jako takiego oraz niebezpieczeństwo przypisania sobie przez antropologię miana podstawowej dyscypliny filozoficznej, które rości sobie przecież ontologia fundamentalna.

[25] HC, s. 7.

[26] Zauważmy, że na tej samej zasadzie za antropologiczne można uznać zarówno marksizm, jak i egzystencjalizm, niezależnie bowiem od tego, czy mówimy o historycznie zmiennej praktyce społecznej, czy o indywidualnej otwartości egzystencji, określają one istotowo człowieka jako człowieka. Zob. R. Schacht, *Philosophical Anthropology: What, Why and How*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 50, Supplement (1990), s. 155–176.

[27] HC, s. 22.

[28] Ibidem, s. 23 i 27.

[29] Ibidem, s. 10–11.

[30] Arystoteles miał przedkładać kontemplację nad działanie polityczne (najwyższą zdolnością człowieka jest u niego *nous*, który znajduje się poza językiem), a więc określenie to nie funkcjonuje u niego jako definicja człowieka w ogóle. Zob. ibidem, s. 27.

definicja natury człowieka"[31] – oddaje ono właśnie ową nieokreśloność. Człowiek jako zwierzę polityczne jest istotą DZIAŁAJĄCĄ, gdyż „żadna inna zdolność poza językiem, ani rozum, ani świadomość, nie odróżnia nas tak radykalnie od wszystkich gatunków zwierząt"[32].

Można zatem powiedzieć, że choć ludzie są historycznie zmienni w stopniu uniemożliwiającym mówienie o ich istocie, to struktura ludzkiej wielości pozostaje trwała. Jest ona nie tyle antropologicznym faktem, co trwałą, historyczną potencjalnością. Wprawdzie może zostać utracona – to *casus* obozu koncentracyjnego – ale zawsze można ją również odzyskać. Zwrócenie uwagi na fakt ludzkiej wielości jest pierwszą przesłanką pozwalającą przypisać refleksje Arendt do antropologii.

Do antropologii filozoficznej jako dokonującej wglądu w „najbardziej trwałe cechy TEMPORALNEJ kondycji człowieka" Arendt zalicza także Ricoeur[33]. Z kolei Hans-Peter Krüger wskazuje na trzy tradycje, które łączą się w myśli Arendt: fenomenologię, radykalną hermeneutykę oraz właśnie antropologię filozoficzną[34]. Zauważmy zresztą, że nie ma między nimi zasadniczych sprzeczności w tym sensie, że zarówno fenomenologię, jak i hermeneutykę możemy uważać za antropologiczne o tyle, o ile wciąż pytają one o człowieka już nie na sposób empiryczny, lecz filozoficzny[35]. Mówienie o antropologii wskazuje na fakt, że Arendt przekształca wgląd dotyczący ludzkiej skończoności w podstawowe antropologiczne trwałe. Nie mają one statusu charakterystyki istotowej, lecz określają WARUNKI, którym człowiek podlega – ahistoryczne kategorie *vita acti-*

---

31 CR, s. 159.

32 Ibidem, s. 179.

33 P. Ricoeur, *Action, Story and History: On Re-reading „The Human Condition"*, „Salmagundi", No. 60 (1983), s. 60.

34 H.-P. Krüger, „Philosophical Anthropology in Hannah Arendt's Late Work" (tekst niepublikowany).

35 W ten sposób antropologię filozoficzną definiuje Richard Zaner, zdaniem którego w pytaniu o człowieka nie chodzi wcale o człowieka, ale o samo zadawanie pytania, które można uznać za określające jego istotę. Zob. R. M. Zaner, *An Approach to a Philosophical Anthropology*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 27, Iss. 1 (1966), s. 55–68.

va. Jak argumentuje Krüger, pozwala to z jednej strony wyjść poza aporie nieskończonej hermeneutyki samorozumienia, z drugiej zaś poza transcendentalizm fenomenologicznej analizy świadomości.

W zgodzie z powyższym w moim przekonaniu należy rozumieć stwierdzenie Arendt, że dziedzinę jej badań stanowi teoria polityki[36]. Teoria ta nie jest i nie ma być nauką o polityce, lecz czymś, co ma dopiero fundować jej podstawy. Wczesna Arendt pisała jeszcze wprost, że tym, co ją interesuje, jest „formalna struktura ludzkiej egzystencji", przekraczająca jej poszczególne, historyczne wymiary[37]. Teoria polityki oznacza zatem analizę kondycji człowieka jako zwierzęcia politycznego, to znaczy analizę owych względnie ahistorycznych warunków ludzkiej praktyki. Stanowi spekulatywną filozofię historii, ponieważ kondycja ludzka warunkuje każde konkretne dzianie się. Projekcja przyszłości nie dotyczy tu konkretnie tego, co się wydarzy, ale stojącej u jego podstaw struktury. Refleksja Arendt jest jednocześnie hermeneutyczna o tyle, o ile odchodzi od filozoficznego fundamentalizmu i uznaje świadomość za „służebną wobec życiowej praktyki"[38]. Pamiętajmy przy tym, że „perspektywa hermeneutyczna [...] granicznie prowadzi na powrót do filozofii »dziejów« – nie bezpośrednio jako całościowego przebiegu, lecz jako horyzontu wszelkich horyzontów"[39].

Rozważanie warunków możliwości, nawet odnoszących się do ludzkiej praktyki, nawiązuje do refleksji transcendentalnej. Fenomenologiczne analizy Arendt z *Kondycji ludzkiej*, jak i z *Życia umysłu* można rzeczywiście uznać za transcendentalne w tym samym znaczeniu, w jakim transcendentalna jest ontologia fundamentalna wczesnego Heideggera, określająca w stopniu decydującym punkt wyjścia myślenia autorki, mimo trwającej całe życie polemiki z nauczycielem. Podobieństwo obu myślicieli polega na zradykalizowa-

---

36 EU, s. 1.

37 Ibidem, s. 32.

38 A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 14 i 26. Arendt do szeroko rozumianej powojennej hermeneutyki zalicza Jean Grondin. Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, WAM, Kraków 2007, s. 20.

39 E. Angehrn, op. cit., s. 138.

niu sposobu pytania poszukującego źródłowej podstawy. Radykalizacja oznacza nadanie pytaniu o podstawę sensu ontologicznego, a nie wyłącznie poznawczego, i w tym sensie wykroczenie poza tradycję kantowską[40]. Pojęcie transcendentalizmu nie denotuje tutaj ahistorycznych kategorii poznawczych świadomości konstytutywnej, lecz potencjalnie ahistoryczne kategorie *vita activa* i *vita contemplativa*, czyli warunki w sensie ontologiczno-egzystencjalnym, czy mówiąc prościej, posługując się terminologią filozofki, właśnie kondycję ludzką (*to condition* znaczy „warunkować", *condition* oznacza zarówno „kondycję", jak i „warunek").

Dlatego jest usprawiedliwione mówienie o kategoriach ontologicznych nie w znaczeniu Kantowskich kategorii poznawczych, ale jako przypominających egzystencjały Heideggera[41]. *Kondycja ludzka* nie przedstawia żadnej określonej filozofii politycznej, tym bardziej żadnego programu politycznego, wyznacza jedynie warunki ludzkiej egzystencji[42]. Nie wierząc w możliwość zdefiniowania natury człowieka, Arendt tworzy „ramy fenomenologicznej antropologii", różnej od „teorii ludzkiej natury"[43]. Można powiedzieć, że „przedstawia ontologię" w znaczeniu „koncepcji tego, co wyróż-

---

[40] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 161––177. Wczesny Heidegger, choć interpretuje *Krytykę czystego rozumu* Kanta jako w istocie ontologię fundamentalną spod znaku *Bycia i czasu*, jako ugruntowanie właściwej metafizyki, to wciąż pozostaje w ramach transcendentalnego sposobu stawiania pytań. Wyjście Heideggera poza transcendentalizm to według Michalskiego praca *Vom Wessen der Warhheit* z 1930 roku. Zob. ibidem, s. 178.

[41] „Egzystencjały" to istotowe określenia struktury bycia jestestwa, różne od „kategorii" jako określeń bytów innych niż jestestwo. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 9, s. 62.

[42] Można zgodzić się z Margaret Canovan, która stwierdza, że jedynym morałem *Kondycji ludzkiej* jest „wyraźniejsze rozpoznanie warunków egzystencji oraz akceptacja i bycie wdzięcznym za ludzką różnorodność". Zob. M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1992, s. 154.

[43] M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London–New York 1994, s. 34. Niemniej należy dodać, że z perspektywy samej Arendt „niedawny fenomenologiczny egzystencjalizm" cierpi na tę samą przypadłość subiektywizmu, co cała nowożytna filozofia. Zob. HC, s. 272. Jej własna teoria polityki ma tego subiektywizmu uniknąć.

nia bycie specyficznie ludzkie"[44]. Ontologia ta jest przy tym „wyraźnie POLITYCZNA"[45]. Bycie człowiekiem oznacza dla autorki bycie człowiekiem politycznym, w specyficznym sensie konstruowanym w opozycji do istnienia „fałszywego" (Phillip Hansen), niepolitycznego bądź niewłaściwie politycznego.

Arendt nie przypisuje swojej wykładni, nawet jeśli można odnieść takie wrażenie, statusu ostatecznego. Podobnie jak w przypadku *Woli* – drugiego tomu *Życia umysłu* – jej strategia jest z jednej strony historyczna i stanowi formę „odkopywania i odkrywania tego, co pozostawało podwójnie ukryte przez współczesne doświadczenie i odziedziczone kategorie myślenia"[46]. Z drugiej strony opiera się na „dowodach zjawiskowych"[47]. Tak jak *Myślenie*, które jest przede wszystkim ukazaniem czynności myślenia, *Kondycja ludzka* jest próbą „pomyślenia tego, co robimy"[48]. Biorąc pod uwagę związki myślenia z działaniem, jakim przyjrzę się w rozdziale 4, można uznać wykładnię Arendt za pewną propozycję, opinię, czyli za działanie odsłaniające, a więc polityczne[49].

Nie zmienia to faktu, że w myśleniu filozofki konsekwentnie jest widoczna charakterystyczna dla metafizyki ogólność: poznanie, które nie odnosi się bezpośrednio do bytu, ale które wyznacza „prawdziwość źródłową" czy „transcendentalną", odsłaniającą ho-

---

[44] P. Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford UP, Stanford 1993, s. 5. Zgadzam się z Sarah Sorial, że Arendt określa jedynie ontologiczne warunki możliwości polityki. Zob. S. Sorial, *Hannah Arendt's Concept of the Political*, „Cadernos de Filosofia", No. 19–20 (2006), s. 373–390.

[45] P. Hansen, op. cit., s. 6.

[46] D. R. Villa, *The development of Arendt's Political Thought*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 9.

[47] HC, s. 79.

[48] Ibidem, s. 5.

[49] Wydaje mi się, że w ten sposób można uniknąć zarzutu aporii autoreferencjalności, który stanowi podstawowy argument Habermasa przeciwko totalnym krytykom nowoczesnego rozumu. Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2005. Arendt nie twierdzi nigdzie, że występuje z pozycji zewnętrznych wobec opisywanych przez nią kategorii życia praktycznego i teoretycznego, przez co unika, moim zdaniem, paradoksu samoodniesienia.

ryzont, w ramach którego jest dopiero możliwe spotkanie bytu[50]. W *Życiu umysłu* Arendt wzoruje się na krytycznym przedsięwzięciu Kanta, wchodząc tym samym w obszar metafizyki w sensie ogólnym (*metaphysica generalis*). Tak jak projekt Kanta stanowi próbę ugruntowania nowej metafizyki, będąc jednocześnie krytyką metafizyki tradycyjnej – tradycyjnych dyscyplin *metaphysica specialis*: teologii, kosmologii i psychologii – tak krytyczne, dokonujące się pod auspicjami fenomenologicznej hermeneutyki antropologicznej przedsięwzięcie Arendt jest próbą zastąpienia metafizyki zdyskredytowanej – między innymi Kantowskiej – nową metafizyką[51]. Metafizyka to przecież nie tyle raz na zawsze ustalony system, lecz raczej „sposób myślenia, który stale się uprawomocnia i stale się kwestionuje"[52]. Nawet jeśli nie dotyczy poznania bytu „jako takiego" i „w całości", to wciąż pozostaje charakterystyczna dla niej ogólność[53]. Metafizyka Arendt okazuje się metafizyką zarówno *praxis*, jak i myślenia, metafizyką fragmentaryczną głęboko przesiąkniętą myśleniem historycznym i jednocześnie metafizyką rewolucji znajdującą odzwierciedlenie w radykalnych postulatach historiograficznych.

W dalszej części pracy będę ją rekonstruować przede wszystkim z perspektywy zagadnień właściwych spekulatywnej filozofii historii, pytając nie tyle o to, co leżące poza granicami empirii, ale o to, co najbardziej pierwotne, w sensie umożliwiania tego, co dane jako dziejowa rzeczywistość. Metafizyczną całością bytu, którą mam przede wszystkim na uwadze, jest całość dziejów, horyzont wszelkich horyzontów. Celem jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości dziejów, ustanawiające jednocześnie wa-

---

[50] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 136–141.

[51] Ibidem, s. 11–25.

[52] H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003, s. 5. Por. B. Skarga, *O źródle i źródłowości*, w: eadem, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 7–23. Z radykalnej perspektywy heideggerowskiej już samo myślenie jest wydarzaniem się metafizyki: „rozumienie bycia; jego projektowanie jak i zarzucanie go dzieje się w jestestwie jako takim. Metafizyka jest podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt". M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 269–270.

[53] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 14.

runki możliwości historii jako nauki – pytanie o źródło zarazem *res gestae* i *historia rerum gestarum*.

Choć historiografia Arendt na pierwszy rzut oka może wydawać się wyłącznie ponowoczesnym zbiorem opowieści, zlepkiem niekoniecznie do siebie pasujących fragmentów, to pozorny brak jej koherencji jest oparty na koherencji wyższego rzędu, którą można określić jako źródłową czy metafizyczną. Napięcie występujące między ukrytym esencjalizmem takiego ujęcia a fragmentaryczną metodą refleksji odpowiada tutaj napięciu między znaczeniem pojedynczego czynu, pojedynczego słowa, a sensem całej opowieści, będącej w ostatecznym rozrachunku opowieścią samych dziejów.

W poszukiwaniu sensu: myślenie a psychika, świadomość i poznanie

Zanim przyjrzę się bliżej interesującej nas tutaj funkcji myślenia historycznego, będącej tytułową funkcją poszukiwania sensu, należy odróżnić od siebie precyzyjnie kilka pojęć, które w znaczeniu potocznym mogą denotować te same zjawiska, a które przy bliższym wglądzie fenomenologicznym okazują się od siebie różne. Chodzi mianowicie o psychikę, świadomość, myślenie oraz poznanie.

Zacznijmy od psychiki, bezpośrednio związanej z ciałem i dlatego najbardziej podstawowej. Pod pojęciem psychiki Arendt rozumie ten rodzaj doświadczenia wewnętrznego, który ma charakter pasywny. Składają się na nie różnego rodzaju emocje i przeżycia, jakie przebiegają na zasadzie reakcji na bodźce zewnętrzne i które są powtarzalne. To właśnie ze względu na występujące podobieństwa wynikające z identyczności aparatu psychicznego opartego na identyczności organów podtrzymujących samo życie (gr. *zoe*) psychologia może być nauką. Kwestie z nią związane nie interesują jednak filozofki niejako z założenia. W odróżnieniu od psychiki ludzki umysł jest bezdenny (*bottomless*)[54]. Jego funkcjonowanie nie opiera się na zewnętrznej wobec niego podstawie, lecz samo jest podstawą.

[54] LOM I, s. 30–34.

Świadomość, podobnie jak psychika, pozostaje niewidoczna, nie znaczy jednak nic więcej niż trwanie wciąż tego samego ja, bycie wciąż sobą, przy czym nie jest to czysta i przejrzysta dla samej siebie samoświadomość, ale świadomość intencjonalna, która nie istnieje bez zewnętrznego przedmiotu. Myślenie „aktualizuje" do postaci dialogu świadomość polegającą na byciu sobą, to znaczy aktualizuje naszą wewnętrzną tożsamość będącą w istocie różnicą daną w świadomości intencjonalnej[55]. W tym sensie bez świadomości nie byłoby myślenia. Myślenie i świadomość, choć nie są tym samym, nie istnieją po prostu obok siebie. Różnica pojawia się już w świadomości, która jest zawsze świadomością czegoś, świadomością trwania tego samego ja, która towarzyszy nam przez cały czas[56]. Świadomość – sama z siebie – jest milcząca i pasywna. Ruch wprowadza do niej dopiero myślowy dialog, wewnętrzny proces pytania i odpowiedzi. Refleksyjne myślenie wydobywa tym samym obecną od początku w świadomości podwójność i jest rozmową między dwiema jej częściami. W ten sposób milcząca, pasywna i bezrefleksyjna świadomość staje się aktywnym i refleksyjnym dialogiem, bezdźwięczną mową myślenia.

Fakt, że w samotności nieruchoma samoświadomość przekształca się w dialog, wskazuje – według Arendt – na fundamentalny warunek ludzkiej wielości (*plurality*), znajdujący swój wyraz także w życiu umysłu. Myślące *ego* „istnieje tylko w dwoistości"[57]. W sposób bycia myślenia jest wpisana różnica, która sprawia, że myślenie nie ma tożsamości. Wszystkie inne byty – wszystko to, co istnieje – są różne od tego, czym nie są, lecz nie od tego, czym są[58]. Rzeczy nie są jednocześnie sobą i same dla siebie[59]. Myślenie będące rozmową między ja i mną oznacza, że kiedy jestem SAM DLA SIEBIE, w oczywisty sposób nie mogę być jednym. Zdaniem Arendt jest to odkrycie Sokratesa. Tożsamość można osiągnąć jedynie w działaniu, gdy działający pojawia się jako całość dla zewnętrznego ob-

---

55 Ibidem, s. 187 i 193.
56 Ibidem, s. 74–75.
57 Ibidem, s. 187.
58 Ibidem, s. 183.
59 Jedyny wyjątek stanowią według Arendt dzieła sztuki.

serwatora. Różnica jest domeną myślenia – tożsamość jest domeną działania[60].

Myślenie jest wewnętrzną mową, ruchem bezdźwięcznych słów. O ile dla wyrażenia psychiki wystarczające są gesty i dźwięki, o tyle dla wyrażenia myśli konieczna okazuje się mowa (*speech*) mająca charakter refleksyjny i metaforyczny. W mowie aktualizuje się już indywidualność jednostki, podczas gdy *psyche* jest identyczna dla wszystkich. To zapośredniczenie przez mowę – występującą już pod postacią mowy wewnętrznej – odróżnia refleksyjny umysł od bezrefleksyjnej psychiki i bezrefleksyjnej świadomości. Niezapośredniczony wyraz psychiki (*expression*, *self-display*) różni się od zapośredniczonego przez mowę wyrazu umysłu (*self-presentation*)[61]. Porządek, który Arendt nazywa „podwójnym przekształceniem", jest tutaj następujący: przedmioty zmysłów zostają przekształcone w „obrazy", te zaś w „przedmioty myślane" (*thought-objects*). Na poziomie przedmiotów myślanych umysł wykracza poza dane doświadczenia zmysłowego[62]. Myśli nie są już po prostu przedstawieniami, lecz pojęciami – produktami czynności odzmysławiania. Są istotami znaczącymi (*meaningful essences*), choć nie w sensie absolutnym, ale ogólnym – tym, co daje się zastosować „wszędzie", a co przestrzennie znajduje się „nigdzie".

Tym też myślenie różni się od tradycyjnej kontemplacji, której nowożytne wcielenie stanowi matematyka, i nie jest w żadnym razie aktem bezpośredniego oglądu. Kontemplacja (gr. *theoria*, od *theorein*) dotyczy przede wszystkim rzeczy wiecznych, pozaczasowych i polega na wewnętrznym oglądzie tego, co wiecznie obecne[63]. Dokonuje się ona za pośrednictwem *noein* – aktu naoczności,

---

[60] LOM I, s. 184–185.

[61] Na przykład samo uczucie gniewu ma charakter psychiczny, natomiast jego wyrażenie (*self-presentation*) jest już zindywidualizowane i stanowi prezentację czyjejś tożsamości (inaczej niż chociażby krzyk będący reakcją na ból). Podobnie zindywidualizowanym wyrazem powszechnego pożądania seksualnego będzie miłość w jej rozmaitych postaciach. Zob. ibidem, s. 35. Pojęcie *self-presentation* będzie istotne w dalszej części argumentacji.

[62] Ibidem, s. 77.

[63] HC, s. 20–21.

bezpośredniego oglądu. Nawet jeśli, jak u Platona, jej środkiem jest mowa (*logos*), to rezultatem tej mowy jest już pozajęzykowy ogląd. Dialektyka prowadzi do naoczności[64]. Naoczność zaś rzeczywiście stanowi najwyższą formę prawdy. *Nous*, lecz nie *logos*, jest boski. Myślenie natomiast nie prowadzi do prawdy. Z tego względu należy odróżnić myślenie od poznania.

Myślenie nie zależy od zdolności poznawczych i inteligencji, nie przynosi prawdy, ale porusza się wyłącznie w obszarze znaczenia. Jest egalitarne w tym sensie, że choć nie wszyscy ludzie myślą, to jest ono dostępne dla każdego. Arendt odwołuje się do klasycznego podziału Kanta na rozum (*Vernunft*) i intelekt (*Verstand*), korespondującego z różnicą między znaczeniem (*meaning*) i prawdą (*truth*). Według Arendt, oddzielając wiedzę od znaczenia, Kant, niejako niechcący, wyzwolił myślenie od bycia ograniczonym przez prawdę. Ich pomylenie to według autorki kolejny „błąd metafizyczny", którego ostatnim przykładem jest *Bycie i czas* Heideggera, będące produktem myślenia i medytacją nad znaczeniem bycia, a nie prawdą dotyczącą bycia[65]. Częściej jednak niż u Kanta, człowiek Arendt, za pośrednictwem już nie rozumu, lecz myślenia, myśli nie tylko o niepoznawalnych przedmiotach – Bogu, wolności i nieśmiertelności – ale o „prawie wszystkim, co mu się przydarza" i czego doświadcza[66].

Poznanie pyta o to, czy coś istnieje – myślenie o to, co to znaczy, że coś istnieje[67]. Poznanie, inaczej niż myślenie, jest nakierowane na świat zjawisk. Jego kryterium stanowi prawda oparta na aparacie zmysłowym. Poznanie, w przeciwieństwie do myślenia, jest celowe – może osiągać postawione sobie zadania i w tym sensie potrzeby poznawcze mogą zostać zaspokojone[68] (jak jeszcze zobaczymy, w odniesieniu do celowości myślenie jest celem samym w sobie)[69].

---

64 LOM I, s. 117–118.
65 Ibidem, s. 15.
66 Ibidem, s. 14.
67 Ibidem, s. 57.
68 Ibidem, s. 64–65.
69 Dla Arendt pytanie o cel myślenia jest równie bezsensowne, co pytanie o cel życia. Zob. ibidem, s. 197. Nie uważam jednak, by oznaczało to podobieństwo do

Na prawdę – czy to rozumu, czy faktów (Gottfried Wilhelm Leibniz) – musimy się zgodzić, zawiera ona w sobie element przymusu, jej przeciwieństwem jest kłamstwo. Właściwe myśleniu znaczenie jest wolne od przymusu.

Na poziomie prawdy (poznania), rozumianej jako *adequatio*, mowa stanowi przekład widzenia. Sugerująca trwałą obecność metafora wzroku – mająca z tego względu przewagę na przykład nad metaforą słuchu – nie znajduje zastosowania w myśleniu[70]. Myślenie jest mową – logosem, który NIE JEST *apophantikos*, którego kryterium nie stanowi prawda i fałsz, a więc odniesienie do rzeczywistości[71]. „Myślenie [...] w przeciwieństwie do czynności poznawczych [...] potrzebuje mowy nie tylko po to, by zabrzmieć [...], potrzebuje jej, by mogło się w ogóle dokonać"[72]. Końcem myślenia, ruchu bezdźwięcznych słów, nie jest naoczność. Myślenie w ogóle nie ma końca. Jest bowiem *energeia*, celem samym w sobie, samą aktywnością, której jedyną metaforą jest poczucie bycia żywym[73]. Po myśleniu nie pozostaje nic, co trwałoby dłużej niż ono samo. Co więc stanowi jego kryterium, skoro nie może nim być ani prawda (w postaci naoczności), ani logiczność (w postaci reguł wnioskowania)? Jest nią, według Arendt, „spójność z samym sobą" (*to be consistent with oneself*)[74].

Z doświadczenia myślącego *ego* wyrasta – zdaniem Arendt – błędne przekonanie o istnieniu dwóch światów – rzeczy samych w sobie oraz zjawisk[75]. Jest to dualistyczne i hierarchiczne ujęcie

---

pojęcia życia z *Kondycji ludzkiej*, jak sugeruje Jacques Taminiaux. Zob. J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, Appendix. Bezcelowość życia jest czymś innym niż celowość sama w sobie myślenia. Jak pokażę dalej, różnicę między nimi można widzieć jako opartą na odmiennych pojęciach czasu: bezczasowości życia oraz właściwej czasowości myślenia (zob. Tabela 1: *Hierarchia wymiarów czasu*).

70 LOM I, s. 111–112.

71 Ibidem, s. 99. Myślenie nie osiąga rzeczywistości, a jego identyfikacja z bytem prowadzi do błędnego uznania rzeczywistości myślowej za jedyną rzeczywistość. Zob. ibidem, s. 198.

72 Ibidem, s. 121.

73 Ibidem, s. 123.

74 Ibidem, s. 186.

75 Ibidem, s. 40–45.

charakterystyczne dla zachodniej tradycji, za której najwybitniejszego przedstawiciela można uznać Kanta. Jego zdaniem, jak zauważa Heidegger, „»Ja myślę« nie jest czymś przedstawionym, lecz formalną strukturą przedstawiania jako takiego, dzięki której dopiero staje się możliwe coś przedstawionego”[76]. W opinii Arendt, podobnie jak Heideggera, takie ujęcie jest niewłaściwe, bo zakłada trwałą obecność *subiektum*. Myślące *ego* nie pojawia się samo sobie w naoczności wewnętrznej: istnieją tylko myśli (*cogitationes* – przedstawienia Kanta), pozbawione *res cogitans*, o pewność istnienia której można by oprzeć zewnętrzną rzeczywistość[77]. Myślenie to nie transcendentalna, substancjalna świadomość Kanta, czyste ja stanowiące podstawę. Zamiast tradycyjnego myślę, więc jestem – a więc myślę, dzięki temu, że jestem podmiotem – myślę, więc myślę, dzięki temu, że myślę.

Nie znaczy to, że myślenie i poznanie są od siebie niezależne. Myślenie przekracza granice poznania, ale jednocześnie je warunkuje. Według Arendt myślenie jest pierwotne w stosunku do intelektu, a zatem w stosunku do poznania. „Rozum jest apriorycznym warunkiem intelektu i poznania”[78]. Ludzie są wobec tego „istotami pytającymi” o sens, zadającymi pytania, na które nie mogą otrzymać ostatecznej odpowiedzi. Pragnienie wiedzy pewnej jest ufundowane na pytaniach niemających odpowiedzi – pragnienie całościowego sensu umożliwia osiąganie poznawczych skutków. W tej perspektywie myślenie jest istotne dla czynności rozumienia (*understanding*) przeszłości, jak również dla zwyczajnej czynności poznawczej, takiej jak na przykład ustalenie faktu historycznego.

Pytając o to, co sprawia, że myślimy, Arendt odwołuje się do mądrości starożytnych. Jednej z możliwych odpowiedzi udziela wielu greckich filozofów, wskazujących na źródło w postaci dążenia do nieśmiertelności i pragnienia przebywania pośród rzeczy boskich. Różni się od nich Platon, dla którego zdziwienie widzialnym światem staje się punktem wyjścia do badania tego, co niewidzial-

---

[76] M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 64, s. 448.
[77] LOM I, s. 48–49.
[78] Ibidem, s. 62.

ne. Najbliższa opinii potocznej jest natomiast odpowiedź Rzymian. W ich ujęciu myślenie stanowi przynoszącą pocieszenie ucieczkę od ludzkiego, pełnego cierpienia świata. Żadna z nich jednak Arendt nie zadowala. Właściwa, przypisywana Sokratesowi odpowiedź zawiera się w pytaniu „co rozumiesz przez…" i stanowi złoty środek między biegunami greckiej afirmacji i rzymskiej negacji świata. Jest nią POTRZEBA poszukiwania sensu we wszystkim, co przytrafia się człowiekowi, w ludzkim, historycznym doświadczeniu[79]. Wywodzi się ona z „zainteresowania egzystencjalnego" przekraczającego nasze możliwości poznawcze[80].

Myślenie wyrasta z doświadczenia, które samo w sobie jest pozbawione sensu, koherencji i znaczenia. To dopiero myślenie nadaje mu sens[81]. Potrzeba myślenia ogarnia całość ludzkiego doświadczenia, a nie tylko rzeczy zupełnie niepoznawalne, przez co przypomina ono „ludzką potrzebę wygłoszenia opowieści o zdarzeniu, którego się było świadkiem"[82]. Dlatego jest narzędziem godzenia się ze światem. Potrzeba rozumu, by opowiedzieć to, co się zdarzyło, to właściwe myśleniu poszukiwanie sensu (*quest for meaning*). Następuje ono przez język: „samo nazywanie rzeczy, tworzenie słów, jest ludzkim sposobem PRZYSWAJANIA sobie wyobcowanego świata"[83] z tą różnicą, że znajdujemy się tutaj na poziomie języka, który nie jest słyszalny.

Myślenie jest jak wiatr. Choć porusza, samo pozostaje niewidzialne. Podobnie jak wiatr znika bez śladu, nie pozostawiając po sobie niczego trwałego, i okazuje się destrukcyjne, także wobec własnych rezultatów[84]. Jego drugą metaforą jest tkanina Penelopy, która konsekwentnie pruje każdy utkany przez siebie kawałek[85]. Jeśli jest to epistemologiczny nihilizm, to podważa on ostatecznie sam siebie. Arendt okazuje się filozoficznym radykałem. Potencjalna

---

79 Ibidem, s. 178–179.
80 Ibidem, s. 15.
81 Ibidem, s. 87.
82 Ibidem, s. 78.
83 Ibidem, s. 100.
84 Ibidem, s. 174.
85 Ibidem, s. 88.

autodestrukcja jest dla niej lepsza niż uległość związana z trwałym przywiązaniem do obowiązujących zasad, niezależnie od ich treści.

Myślenie i czasowość: czas hermeneutyczny i struktura aktywności umysłu

Punktem oparcia dla całej struktury umysłu jest fundamentalny fakt ludzkiej skończoności. „Ludzka skończoność, nieodwołalnie dana każdemu przez krótki okres wyznaczony w nieskończoności czasu rozciągającej się zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość, ustanawia niejako infrastrukturę wszystkich aktywności umysłu”[86]. Zdarzeniami pierwotnymi (*primordial* – pojęcie to funkcjonuje w języku angielskim jako tłumaczenie Heideggerowskiego *ursprünglich*, a więc „źródłowy” czy też „pierwotny”), które wyznaczają czas, jakim go znamy, są pojawienie się i zniknięcie, narodziny i śmierć. Tak jak początek i koniec to pojęcia graniczne, między którymi jest rozpostarta ludzka egzystencja.

Ponadto „skończoność życia [...] określa [...] doświadczenie czasu”[87], jest zatem odpowiedzialna za względność jego ludzkiego doświadczania, za zmieniającą się prędkość jego przemijania. Wskazane zjawisko wszyscy dobrze znamy z własnego doświadczenia. Jest ono z powodzeniem badane eksperymentalnie przez psychologię i zależy od wielu czynników, takich jak wiek człowieka czy rodzaj wykonywanej przez niego czynności[88]. Jest to jednak zjawisko wtórne wobec właściwej skończoności życia, która jest dostępna jedynie myślącemu *ego*, dla którego skończoność jest „jedyną rzeczywistością”[89].

Opierając się na rozproszonych wskazówkach autorki, uważam, że to właśnie myślenie, ze względu na ową skończoność, należy

---

86 Ibidem, s. 201.
87 Ibidem, s. 20.
88 D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, PIW, Warszawa 2006.
89 LOM I, s. 201.

uznać za PODSTAWOWĄ aktywność umysłu[90]. Arendt chce wprawdzie uniknąć ustalania hierarchii między nimi, a co za tym idzie, między związanymi z tym wymiarami czasu. Zauważa na przykład, że próba obrony bezcelowej aktywności myślenia przed zarzutem bezużyteczności na podstawie argumentu mówiącego o tym, że jest ono podstawą, z której wypływa aktywność woli, jest skazana na niepowodzenie. Wola nie jest zdeterminowana ani przez myślenie, ani przez władzę sądzenia, lecz jest przyczyną samej siebie. Nie jest więc tak, że myślenie miałoby wpływać na władzę sądzenia, oceniającą to, co minione, z której z kolei wypływałaby skierowana w przyszłość wola[91]. Arendt nie jest jednak konsekwentna. W innym miejscu tej samej książki stwierdza bowiem, że „trudno byłoby zaprzeczyć istnieniu tutaj pewnego chronologicznego porządku"[92]. W takim czasowym znaczeniu myślenie jest pierwotne nie dlatego, że determinuje władze sądzenia i woli, lecz dlatego, że „przygotowuje" przedmioty tak, aby mogły być dane w skonkretyzowanej postaci „już-nie" bądź „jeszcze-nie". Jako że poszczególne aktywności umysłu mają pozostać autonomiczne, nie chodzi tutaj o relację bezpośredniego wynikania. W odniesieniu do władzy sądzenia chodzi przede wszystkim o niszczącą zdolność myślenia, wyzwalającą myślącego od potocznych opinii. Wspominając o tym w kontekście sądu politycznego, Arendt nazywa władzę sądzenia „produktem ubocznym wyzwalającego oddziaływania myślenia", które „urzeczywistnia myślenie, uobecnia je w świecie zjawisk"[93].

---

[90] Podobny pogląd wyrażają: J. Yarbrough, P. Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in „The Life of the Mind"*, „The Review of Politics", Vol. 43, Iss. 3 (1981), s. 327.

[91] LOM I, s. 213.

[92] Ibidem, s. 76.

[93] Ibidem, s. 193. Wspólną podstawą wszystkich trzech zdolności umysłu jest dla Arendt wyobraźnia. „Każdy akt umysłowy opiera się na zdolności umysłu do przedstawiania sobie tego, co jest nieobecne w zmysłach". Ibidem, s. 75–76. „Operacja ta poprzedza wszystkie procesy myślowe […], nawet proste opowiedzenie o tym, co się zdarzyło [...], jest poprzedzone przez operację »odzmysłowienia« [...], wszelka myśl powstaje z doświadczenia, lecz żadne doświadczenie nie tworzy znaczenia ani nawet koherencji bez poddania się operacjom wyobraźni i myślenia". Ibidem, s. 87. Można na tej podstawie wywnioskować, że to wyobraźnia jest

Zwróćmy uwagę na nieco skomplikowaną kwestię, która będzie miała istotne konsekwencje dla interpretacji zamysłu historiograficznego autorki. Chodzi mianowicie o koncepcję czasu, który można określić mianem pierwotnego czasu fenomenologicznego bądź hermeneutycznego i który znacznie różni się od jego potocznego wyobrażenia[94].

W wyobrażeniu potocznym, które nazwijmy czasem linearnym, mamy do czynienia z następującymi po sobie punktami teraz, wyglądającymi zasadniczo tak: teraz – teraz – teraz – teraz – teraz, i tak dalej, aż do nieskończoności. Każde teraz znajduje się między teraz wcześniejszym a teraz późniejszym. Jest to nieciągła i pusta struktura następstwa, którą można przedstawić za pomocą ciągu liczbowego. Na niej dopiero jest oparte wyobrażenie ciągłości jako łączącej poszczególne momenty. Wszystkie momenty są tutaj równoważne, a teraźniejszość jest zawsze punktowa i nie zawiera w sobie ani tego, co minione, ani tego, co przyszłe. Jednocześnie jednak mamy do czynienia z kierunkowością, która sugeruje, że czas ten nie jest do końca neutralny. Jest to abstrakcyjne i upraszczające ujęcie rzeczywistości czasu.

Z kolei w przypadku czasu fenomenologicznego w każdym teraz jest zawarte zarówno było, jak i będzie. Między trzema wymia-

najbardziej pierwotna. Arendt sugeruje to, stwierdzając, że zarówno „już-nie", jak i „jeszcze-nie" zależą od wyobraźni, to znaczy są możliwe tylko dlatego, że wyobraźnia jest zdolna uobecniać to, co nieobecne. Czas, zarówno jako zmiana, i jako trwanie, jest zatem możliwy dzięki wyobraźni, temu „wyjątkowemu darowi", który Kant uważał za wspólny korzeń zmysłowości i intelektu. Teza ta jest wyraźnie inspirowana rozważaniami Heideggera na temat związków czasu i wyobraźni z pracy *Kant a problem metafizyki*. Jak przekonuje Heidegger, już u Kanta czas jako zmysł wewnętrzny nie występuje obok czystej apercepcji, lecz tkwi wewnątrz niej. Czas i myślę nie istnieją więc w opozycji – ja jest zanurzone w czasie do tego stopnia, że samo jest czasem. „»Stałe« Ja zwie się tak, gdyż jako »myślę«, tzn. jako »przedstawiam«, antycypuje stałość i ciągłość". M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 216–217. Zob. rozdział *Część i całość: interpretacyjna funkcja wyobraźni*.

94 Na temat pojęcia czasu hermeneutycznego zob. H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 34–92. Trzeba by zgodzić się przy tym z opinią, że nawet jeśli nie jest to na pierwszy rzut oka widoczne, Arendt poświęciła problematyce czasu szczególną uwagę, czas był wręcz „głównym przedmiotem jej badań". Zob. J. Taminiaux, op. cit., s. 199.

rami czasu istnieje ciągłość, teraźniejszość zaś jest zawsze rozciągła i zawiera w sobie zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Oba wyobrażenia czasu prowadzą do paradoksów. W pierwszym nie istnieje teraźniejszość, w drugim nie ma natomiast ani samodzielnej przeszłości, ani samodzielnej przyszłości[95].

Myślenie fenomenologiczne antycypuje św. Augustyn, który ujmuje czas jako „rozciągłość samego umysłu"[96]. Dzięki owej rozciągłości, słynnej *distentio animi*, jest możliwe trwanie w umyśle tego, co minione, oraz tego, co oczekiwane. Mówiąc słowami wielkiego Ojca Kościoła, dzięki owej rozciągłości duszy jest możliwa jednoczesna „obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych"[97]. Inaczej niż w przypadku tradycji fizykalistycznej, którą zapoczątkowuje teoria Arystotelesa, teraźniejszość ma tutaj charakter rozciągły i relatywnie trwały[98]. Mówiąc inaczej, czas jest rodzajem trwania, czymś na kształt wiecznej teraźniejszości. Dzięki rozciągłości umysłu rzeczy minione i rzeczy przyszłe są przecież obecne w postaci wrażeń w umyśle TERAZ, nawet jeśli jednocześnie przemijają[99].

---

95 W tradycji analitycznej, począwszy od podziału Johna McTaggarta, owe niekompatybilne wyobrażenia określa się często mianem czasu serii B i czasu serii A. Zob. P. Turetzky, *McTaggart's problem*, w: idem, *Time*, Routledge, London–New York 1998, s. 121–155.

96 Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2006, s. 336.

97 Ibidem, s. 330.

98 Według Paula Ricoeura podstawowym problemem refleksji nad czasem w ogóle jest nierozstrzygalna aporia między jego wzajemnie nieredukowalnymi koncepcjami, czasem fenomenologicznym a czasem kosmologicznym, z których każdy wprowadza nierozwiązywalne, właściwe mu problemy. Zob. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, trans. K. Blamey, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 1988.

99 Z chrześcijańskiego punktu widzenia oznacza to, że człowiek nie jest Bogiem. Ten nie istnieje bowiem w czasie i nie ma początku ani końca. Jak zauważył już Plotyn, człowiek jest istotą niedoskonałą i obarczoną brakiem, gdzie niedoskonałość objawia się właśnie przez jego istnienie w czasie. Zob. B. Skarga, op. cit., s. 38–41. Plotyn był według Arendt poprzednikiem Hegla, gdyż ruch umysłu tworzy u niego czas przez negację. Czas ten wypełnia się w wieczności, u Hegla zaś w retrospekcji, w przejściu od woli do myślenia. Zob. LOM II, s. 44–45.

Jednym z najważniejszych nowożytnych kontynuatorów rozważań Augustyna jest Edmund Husserl, mający istotny wpływ między innymi na Heideggera, którego myśl z kolei stanowi bezpośredni kontekst dla refleksji Arendt[100]. W swoich *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* z roku 1905 Husserl, tak jak Augustyn, rozpatruje akt świadomości w jego trzech fazach, które określa jako retencję (pamięć pierwotną), percepcję oraz protencję (oczekiwanie)[101]. W ramach aktu świadomości było, jest i będzie stanowią swego rodzaju jednię, która zapewnia ciągłość przeżyć.

Z przyjętej w ramach omawianej tradycji perspektywy fenomenologiczny czas pierwotny poprzedza w porządku ontologicznym mierzalny czas fizykalny, będący jego wtórną obiektywizacją[102]. Dla odróżnienia od czasu pojętego fizykalistycznie i linearnie, czas fenomenologiczny można też nazwać czasem hermeneutycznym. Czas jest w tym ujęciu rodzajem źródłowej i uniwersalnej struktury umysłu, dzięki której mamy możliwość postrzegania i doświadczania świata[103].

Co istotne dla dalszej dyskusji i pojęcia czasu Arendt, u wymienionych wyżej autorów ciągłość czasu ma charakter kierunkowy. Mimo wzajemnego nachodzenia na siebie jego poszczególnych wymiarów, płynie on ku przyszłości i ma charakter następstwa[104]. Jest więc wciąż, do pewnego stopnia, linearny, nawet jeśli nie składa się z oderwanych, następujących po sobie momentów teraz.

---

[100] W swojej analizie nierozerwalnego związku czasu i świadomości Husserl miał ważnych poprzedników w osobach Franza Brentano, Henriego Bergsona i Williama Jamesa, dla których świadomość ma czasową strukturę zapewniającą jej wewnętrzną jedność i ciągłość. Jak w *The Principles of Psychology* stwierdza James, teraźniejszość jest w istocie płynna i wewnętrznie zróżnicowana, jest zatem „pozorna", gdyż zawsze jest w niej zawarte, było i będzie. Zob. K. Michalski, *Czas, świadomość, rzeka czasu*, w: idem, *Logika i czas, próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 169–204.

[101] B. Skarga, op. cit., s. 24–34.

[102] J. J. A. Mooij, *In Search of Authentic Time: Bergson and the Phenomenologists*, w: idem, *Time and Mind: The History of a Philosophical Problem*, trans. P. Mason, Brill, Leiden–Boston 2005, s. 190–215.

[103] K. Michalski, *Logika i czas*, s. 204.

[104] J. J. A. Mooij, op. cit., s. 209.

Zapętlenie do tego kontinuum czasowego wprowadza dopiero Heidegger, dla którego każda relacja diachroniczna jest wtórna wobec trzech, symultanicznych, tak zwanych ekstaz czasu pierwotnego[105]. Przyszłość nie jest już tym, co dopiero ma nadejść, a przeszłość to nie to, co już minęło, ponieważ wszystkie wymiary są ze sobą splątane. Ich wspólnym horyzontem jest czasowość bądź też doczesność (*Zeitlichkeit*)[106]. Taka czasowość jest skończona i pierwotna i to ona dopiero umożliwia porządek czasu świata, w którym pojawiają się przedmioty. Innymi słowy, cała egzystencjalna struktura jestestwa ma swoją podstawę w czasowości, złożonej z przyszłości, byłości i współczesności[107]. Czas, o którym mówi Heidegger, nie jest już czasem czystej świadomości, lecz czasem bycia-w-świecie. Jako źródłowy nie jest on ani obiektywny, ani subiektywny, lecz pierwotny wobec podziału na podmiot i przedmiot[108].

Wychodząca ze szkoły myślenia Heideggera Arendt podziela jego zapatrywanie na problem czasu o tyle, o ile dotyczą one pierwotności źródłowego (*ursprünglich*) charakteru refleksji ontologicznej w stosunku do przedsięwzięcia naukowego, a w związku z tym pierwotności czasu źródłowego wobec czasu świata. Dla nas ma znaczenie przede wszystkim fakt, że – mówiąc słowami Ricoeura – „czasowość konstytuuje egzystencjalny warunek wstępny odniesienia pamięci i historii do przeszłości"[109]. Jak pod koniec *Bycia i czasu* argumentuje Heidegger, dziejowość jestestwa jest „egzystencjalnym źródłem" nauki historii[110]. Oznacza to, że ontologia bycia historycznego – przywołując określenie Arendt, kondycja

[105] Syntetycznie na temat filozofii Heideggera zob. A. Przyłębski, op. cit., s. 117–153.

[106] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 144–155. Zwięźle na temat czasowości u wczesnego Heideggera pisze także Bogdan Baran w swojej książce *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Inter Esse, Kraków 2004, s. 65–70.

[107] M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 65.

[108] Można rzecz jasna argumentować, że Dasein jest świadomością, mimo nieobecności tego pojęcia u Heideggera, i w tym sensie mówić wciąż o czasie świadomości. Zob. J. J. A. Mooij, op. cit., s. 206 i 208.

[109] P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 464.

[110] M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 76, s. 548. Dla Heideggera oznacza to, że „historyczne otwarcie uczasawia się na podstawie przyszłości". Ibidem, s. 552. U Arendt kwestia ta wygląda inaczej.

ludzka – warunkuje także metodologię badania historycznego. Dostęp do pełni czasu pierwotnego zapewnia nam myślenie, będące, nie inaczej niż u Augustyna, rozciągniętą teraźniejszością umysłu. Jako takie stanowi ono podstawowy, odwołując się do języka Heideggera, egzystencjalno-ontologiczny warunek możliwości zarówno dziejów, jak również ich poznawania – warunek rozumienia historycznego i opowiadania historii.

Implikacje czasu pierwotnego są niezwykle istotne dla koncepcji historiografii Arendt. Jako że jest to czas splątany, który nie płynie po prostu od przeszłości ku przyszłości, lecz niejako jednocześnie w obu kierunkach, nie możemy mówić o relacji sprawczej między jego poszczególnymi wymiarami. Ponieważ czas pierwotny nie płynie ku przyszłości, relacja przyczynowości może przybierać inne niż klasyczne formy. To, co późniejsze, nie musi wcale wynikać z tego, co wcześniejsze[111].

Właściwe myśleniu doświadczenie skończonego czasu Arendt przedstawia za pomocą dwóch przypowieści autorstwa Franza Kafki i Fryderyka Nietzschego, w których mamy do czynienia ze zderzeniem się przeszłości i przyszłości[112]. Ich sens, najkrócej mówiąc,

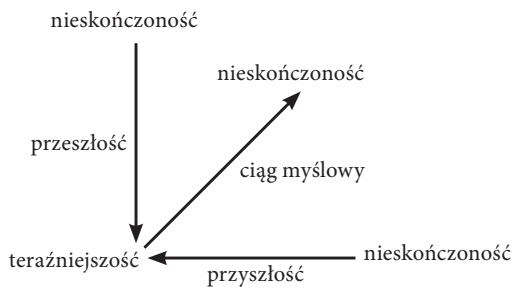
---

[111] Odpowiednikiem czasu myślenia w świecie praktyki jest czas działania politycznego. Należy jednak zastrzec, że tego rodzaju wgląd nie mówi nam właściwie nic o czasie historycznym w jego licznych i często niekompatybilnych wymiarach. W świecie historycznym jedne rzeczy trwają, a inne przemijają, jedni ludzie przeżywają czas w taki, a drudzy w inny sposób. Wielcy historycy, tacy jak Jacob Burckhardt czy Fernand Braudel, starali się oddać sprawiedliwość owym poszczególnym wymiarom czasu, ogromna większość historyków natomiast najczęściej je redukuje, umieszczając wszystkie na jednej, zobiektywizowanej i uniwersalnej osi czasu. Wgląd hermeneutyczny daje nam jedynie dostęp do czasowości będącej warunkiem możliwości i źródłem owej wielości czasów historycznych i pozwala stwierdzić, że ich podstawą nie jest czas rozumiany fizykalnie, a więc czas, w którym to, co późniejsze, wynika z tego, co wcześniejsze, lecz właśnie pierwotna czasowość. Zob. S. Kracauer, *Time and History*, „History and Theory", No. 6 (1966): *History and the Concept of Time*, s. 65–78.

[112] LOM I, s. 202. W celu ich lektury odsyłam czytelnika do dwudziestego paragrafu *Myślenia*, także dlatego że w bieżącym kontekście brakuje miejsca na szczegółowe rozpatrzenie wszystkich pojawiających się przy tej okazji interpretacyjnych niuansów.

polega na tym, że to obecność człowieka sprawia, że istnieje ludzki, skończony czas. To człowiek przekształca obojętny, nieskończony czas wiecznego powrotu we właściwy czas ludzki, który w *Kondycji ludzkiej* Arendt nazywa odstępem (*interwal*)[113]. W tej rozciągniętej teraźniejszości, w splocie trzech wymiarów czasu, „przyszłość i przeszłość są jednakowo obecne"[114]. Czas we właściwym sensie to rozstęp (*gap*) w czasie, to pomiędzy, które „nazywane jest teraźniejszością"[115]. To, co człowiek określa jako teraźniejszość, jest „prowadzoną przez całe życie walką z brzemieniem przeszłości, ożywioną nadzieją i wiodącą naprzód, oraz walką z lękiem przed przyszłością (gdzie pewna jest tylko śmierć), kierującą go z powrotem ku »spokojnej przeszłości«, gdzie nostalgia miesza się ze wspomnieniem jedynej realności, jakiej może być pewien"[116].

Wykres 1. Temporalna struktura myślenia



Jak widać na powyższym wykresie, przedstawiająca ciąg myślowy siła diagonalna znajduje się niejako we wnętrzu czasu, a nie poza nim. Odchyla ona strumień czasu od jego wcześniejszego nieukierunkowania (czyli czasu cyklicznego) bądź ukierunkowania ku

[113] HC, s. 97.
[114] LOM I, s. 203.
[115] Ibidem.
[116] Ibidem, s. 205.

przyszłości (czyli czasu linearnego)[117]. Siła ta – odwrotnie niż siły przeszłości i przyszłości – ma określony początek w miejscu, gdzie tamte zbiegają się i zderzają. Nie ma natomiast końca i zmierza ku nieskończoności. Siłę przekątną Arendt nazywa „doskonałą metaforą czynności myślenia"[118]. Myślenie należy w tym sensie rozumieć jako zawsze uwiązane w swym punkcie wyjścia, w jakiejś historycznej teraźniejszości, mimo tego, że samo – jako warunek możliwości rozbicia czasu na przeszłość i przyszłość – jest niejako ahistoryczne. Dlatego też autorka powie, że siła przedstawiająca myślenie jest ograniczona (*limited*) przez swoje zakorzenienie w teraźniejszości. Wyznacza ona miejsce poszukiwania sensu, który z tej właśnie racji nigdy nie jest ostateczny, to znaczy nigdy nie jest wieczny, pozaczasowy.

Ze względu na czas myślenie uobecnia to, co nieobecne ZARÓWNO Z PRZESZŁOŚCI, JAK I Z PRZYSZŁOŚCI, co Arendt stwierdza wyraźnie w kilku miejscach tekstu. W tym sensie myślenie znosi dystans czasowy i przestrzenny: jest zarazem antycypacją i wspomnieniem, dzięki którym to, co nieobecne, staje się obecne[119]. Ze względu na czas tylko myślenie daje nam jego pełnię. Przyszłość i przeszłość są w nim jednakowo obecne. Przedmiotem refleksji jest „to, co nieobecne – co już zniknęło, lub co jeszcze się nie pojawiło"[120].

Myślenie, które z uwagi na swoje przedmioty – przeszłe oraz przyszłe – znajduje się wszędzie, ze względu na przestrzeń jest „nigdzie" (*nowhere*) i jest w tym sensie „bezdomne" (*homeless*)[121]. To „nigdzie" jawi się nam jako „nigdzie" tylko z zewnętrznej perspektywy świata zjawisk. Stąd częsta metafora śmierci mająca oddawać doświadczenie myślenia, doświadczenie bycia martwym dla żywych. Natomiast patrząc od wewnątrz, jest ono wręcz przeciwnie – „wszędzie".

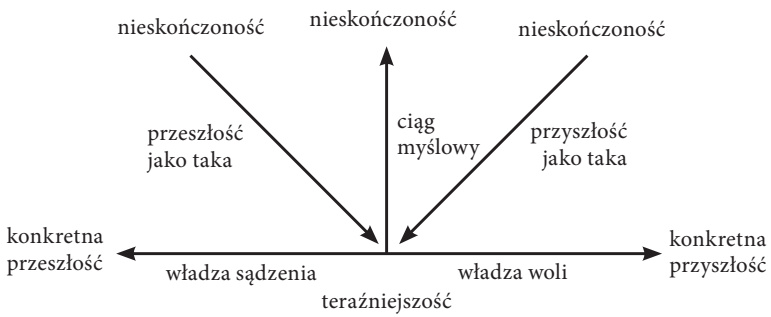
---

[117] Ibidem, s. 207.
[118] Ibidem, s. 209.
[119] Ibidem, s. 85–86.
[120] Ibidem, s. 206.
[121] Ibidem, s. 199–200.

Mając na uwadze wykres Arendt ilustrujący czynność myślenia, proponuję na koniec całościowe przedstawienie zależności między poszczególnymi władzami umysłu. Najważniejszy jest tutaj fakt, że PRZYSZŁOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ – splątane ze sobą podczas czynności myślenia – MOGĄ BYĆ PRZEZ NAS POSTRZEGANE NA DWA ZASADNICZE SPOSOBY. Na pierwszym wykresie przeszłość i przyszłość ukazano jako siły skierowane ku teraźniejszości, napierające z obydwóch stron. Manifestują się one wówczas „jako czyste byty"[122]. Natomiast w przypadku sądzenia i woli dysponujemy konkretnymi, choć wciąż odzmysłowionymi przedmiotami, pochodzącymi bądź z już nieistniejącej przeszłości, bądź z jeszcze nieistniejącej przyszłości. Jak pamiętamy, są one zależne pośrednio od czynności myślenia.

Z punktu widzenia życia umysłu mamy zatem do czynienia z następującymi, niewykluczającymi się wzajemnie wymiarami czasu: 1) WŁAŚCIWĄ CZASOWOŚCIĄ myślenia będącą splotem wszystkich trzech wymiarów czasu; 2) NIEOKREŚLONĄ PRZESZŁOŚCIĄ I NIEOKREŚLONĄ PRZYSZŁOŚCIĄ w czystej postaci; 3) KONKRETNĄ PRZESZŁOŚCIĄ sądzenia i KONKRETNĄ PRZYSZŁOŚCIĄ woli.

Wykres 2. Temporalna struktura aktywności umysłu



[122] Ibidem, s. 206.

ROZDZIAŁ 3

Nauka i ideologia

Ideologia totalitarna a ideały wyjaśniania: Hempel, Topolski, Popper

Przypomnijmy na początek definicję totalitaryzmu Hannah Arendt, odwołującą się do podziału rządów Monteskiusza. Wedle tej definicji podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym przenikającym całą totalitarną rzeczywistość jest poczucie ludzkiej zbędności, zaś istotą bądź naturą totalitaryzmu jest bezcelowy terror. Zasadą działania wprawiającą go w ruch jest natomiast ideologia, której przyjrzę się bliżej w tym rozdziale, starając się wykazać jej związki z naukowymi ideałami wyjaśniania oraz z kategorią *homo faber*. Docelowo będzie chodzić o wykazanie implikacji pojęcia ideologii w sensie, który przypisuje mu Arendt dla jej własnej historiografii.

Mówiąc precyzyjniej, ideologia jest nie tyle zasadą działania uruchamiającą terror, co jej substytutem[1]. Analogiczną zasadę w systemie tyranii stanowi strach. Inaczej niż ideologia, strach umożliwia właściwe działanie, nawet jeśli jest ono znacznie ograniczone w skutkach. W systemie tyranii ludzie wciąż mogą podejmować czynności skierowane przeciwko władzy, mogą być w związku z tym winni bądź niewinni. Ideologia jest substytutem działania z tej racji, że w przypadku urzeczywistnionego ideału totalitarnego panowania działanie zostaje zastąpione przez ruch polegający jedynie na przewidywalnych reakcjach *animal laborans* na bodźce zewnętrzne.

Pojęcia ideologii Arendt nie używa w znaczeniu potocznym. Wszelkiego rodzaju „izmy" – rasizm, antysemityzm, nacjonalizm – nie są w jej ujęciu ideologiami, nie pretendują bowiem do wyjaśnia-

[1] EU, s. 355.

nia całego biegu historii. Choć mogą zawierać w sobie totalitarne elementy, takie jak ambicja całościowego wyjaśnienia ciągów wydarzeń, niezależność od doświadczenia oraz logiczność bądź dialektyczność argumentacji, to nie są uniwersalne i nie pretendują do „wyjaśniania całego biegu dziejów", nie stanowią totalnych „systemów wyjaśniania"[2]. Tymczasem w przypadku w pełni rozwiniętej ideologii totalitarnej przedmiotem jednocześnie wyjaśnianym i wprawianym w ruch jest historia jako całość. Ideologiczny ruch opiera się w praktyce na konkretnych przesłankach przyjmujących formę logicznych praw, których ucieleśnieniem mają być ludzkie zachowania. Idea zawarta w pojęciu ideologii to właśnie pewne prawo rozumiane jako „instrument" czy też „przesłanka" wyjaśniania[3]. Ruch ideologiczny oznacza dosłownie logikę pewnej idei, określonego prawa owego ruchu. Prawo to odnosi się do wszystkich wydarzeń, wiążąc je ze sobą tak, że „ruch historii i [wynikający z idei] proces logiczny odnoszą się do siebie w taki sposób, że cokolwiek się zdarza, zdarza się podług logiki jednej »idei«"[4].

Różnica między ideologiami nazistowską i sowiecką, a więc ideologiami opartymi na domniemanych prawach przyrody bądź historii, jest dla Arendt kwestią drugorzędną. Ostatecznie bowiem, z perspektywy myślenia ideologicznego, „ruch historii i ruch przyrody są jednym i tym samym"[5]. Istotna jest obecność prawa ruchu, który możemy nazywać dowolnie. Prawo to „obiecuje wyjaśnić wszelkie historyczne wydarzenia" oraz zapewnia „całkowite wyjaśnienie przeszłości, całkowitą wiedzę o teraźniejszości i niezawodne przewidywanie przyszłości"[6]. Z tej perspektywy nie ma zatem różnicy między naturą a historią. Przyroda jest historyczna, historia zaś polega na rozwoju naturalnych predyspozycji.

Tak pojęta ideologia, jak podkreśla Arendt, ma wiele wspólnego z ideałami nowoczesnej nauki. Z metodologicznego punktu widzenia mamy w tym wypadku do czynienia z ideałem jedności nauk

---

[2] OT, s. 470–471; EU, s. 349.
[3] OT, s. 469.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem, s. 463.
[6] Ibidem, s. 470.

przyrodniczych i społecznych[7]. Tego rodzaju naturalizm – a więc przekonanie, że prawa ogólne funkcjonują w sposób analogiczny w świecie przyrodniczym i historycznym – obrazuje przejrzyście klasyczny model nomologiczno-dedukcyjny Carla Hempla. Odwołując się do niego, można zauważyć, że idea ideo-logii funkcjonuje analogicznie do prawa ogólnego, na mocy którego „logiczna struktura naukowej predykcji jest taka sama jak naukowej eksplanacji"[8]. Wyjaśnianie zgodne z modelem nomologiczno-dedukcyjnym Hempla to takie wyjaśnianie, które służy jednocześnie jako przewidywanie. Dzięki niemu możemy dokonywać „racjonalnych antycypacji", które mają charakter ahistoryczny. Oznacza to, jak stwierdza Hempel, że jeśli te same warunki w postaci konkretnego wydarzenia C pojawią się ponownie, nastąpi po nich – na zasadach określonych przez prawo ogólne – konkretne wydarzenie E. Z rozumowania Hempla można wyciągnąć istotny wniosek, że w wyjaśnianiu, nawet prowizorycznym i niekonkluzywnym, jest już *implicite* zawarta pretensja do antycypacji przyszłości. Wyjaśnianie według ideału, który proponuje Hempel, pokazuje, że wydarzenie wyjaśniane, inaczej mówiąc *explanandum*, nie było przypadkowe. Ważny jest w tym kontekście postulat mówiący o tym, że ideałem każdego wyjaśniania naukowego jest odkrycie prawa ogólnego. Jego istnienie zakłada się już *a priori*, zanim jeszcze zostanie ono odnalezione.

Odniesienie tego metodologicznego modelu do przestrzeni działań ludzkich pociąga za sobą analogiczne skutki. Nawet jeśli odrzucimy model behawioralny, w którym nie wnikamy do wnętrza działającej jednostki, rozpatrując jej działania jedynie jako reakcje na bodźce zewnętrzne, a samo działanie będziemy postrzegać podmiotowo i intencjonalnie, prawo ogólne w tego rodzaju wyjaśnianiu będzie także obecne. Wyjaśnianie takie może wówczas ustalać prawidłowy związek występujący między działaniami

---

[7] L. Nowak, *O ukrytej jedności nauk przyrodniczych i społecznych*, „Nauka", nr 1 (1998). W argumentacji Leszka Nowaka jedność jest oparta na metodologicznej uniwersalności procedury idealizacji.

[8] C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, „The Journal of Philosophy", Vol. 39, Iss. 2 (1942), s. 38.

a *explanansem* pochodzącym z poziomu świadomości[9]. Mechanizm przyczynowo-skutkowy w wyjaśnianiu opartym na modelu dedukcyjno-nomologicznym będzie odwoływał się wówczas do czynników zewnętrznych w postaci wiedzy oraz norm postępowania określonej grupy, której działania stanowią przedmiot wyjaśniania. W naturalistycznym ujęciu Jerzego Topolskiego stanowiący pewien model wyjaśniania strukturalnego system wiedzy i norm nie okazuje się jeszcze prawem w znaczeniu ogólnym. Z właściwą procedurą wyjaśniania mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy ów system wiedzy i norm zostanie ujęty jako *eksplanandum* i wyjaśniony przez odwołanie do czynników obiektywnych[10]. Tymczasem w interpretacji Arendt, jak zobaczymy później, rzeczywistość historyczna nie poddaje się klasycznie rozumianemu wyjaśnianiu, jest bowiem konstytuowana przez działania, które w nomenklaturze Topolskiego nosiłyby miano czynników autonomicznych[11]. Odpowiednikiem schematu wyjaśniania zarówno przedmiotowego, jak i podmiotowego jest natomiast linearna struktura działań wiązanych z *homo faber*, rzeczywista o tyle, o ile odnosi się do procesów produkcji i wytwarzania.

Z punktu widzenia autorki *Korzeni totalitaryzmu* problem naturalistycznej metodologii polega na samej logiczności następstwa – i to niezależnie od tego, jakiego rodzaju prawo bądź prawidłowości ramowe miałyby być jej podstawą. Logiczność następstwa jest bowiem siłą represyjną (*coercive force of logicality*), której bezwarunkowe uznawanie może wynikać z lęku przed niespójnością rzeczywistości zewnętrznej albo przed niekonsekwencją własnych działań. Tę logiczność można, zdaniem Arendt, sprowadzić do ogólnego schematu „jeżeli A, to B", który stanowi także ogólny schemat postępowania reżimów hitlerowskiego i stalinowskiego: „nie możesz powiedzieć A, nie mówiąc B i C i tak dalej, aż do końca morderczego

---

9 J. Topolski, *Rozumienie historii*, PIW, Warszawa 1978, s. 173.

10 Ibidem, s. 180–182.

11 Czynniki te wymykają się procedurom wyjaśniania racjonalnego i określają względny stopień wolności jednostki. Należą do nich talent, odkrycie oraz przeżycie twórcze.

alfabetu"[12]. Alfabet logiczny nie musi być przy tym alfabetem morderczym. Podobieństwo z totalitaryzmem jest wyłącznie formalne. Ważne natomiast, że niezależnie od swoich treści pozostaje on alfabetem logicznym. Określona idea zawarta w danej ideologii, której odpowiednikiem w modelu Hempla byłaby uniwersalna hipoteza, weryfikowana następnie do postaci prawa ogólnego, funkcjonuje analogicznie do aksjomatycznej przesłanki większej wnioskowania, z jakiej można następnie wydedukować niebudzące wątpliwości konkluzje. W eseju poświęconym problematyce rozumienia Arendt *explicite* odnotowuje podobieństwo występujące między totalitaryzmem a pozytywizmem logicznym, stwierdzając, że „nowy logiczny ruch w filozofii [...] jest zatrważająco podobny do totalitarnego przekształcania elementów pragmatycznych właściwych wszystkim ideologiom w logiczność"[13].

Problem logiczności jest w istocie problemem determinizmu rozumianego jako kauzalizm uzupełniony o prawidłowości. Logiczność jest represyjna właśnie ze względu na ów determinizm, a więc na fakt, że zakłada istnienie w dziejach zarówno zasady przyczynowości, jak i odnoszących się do niej prawidłowości[14]. Określa tym samym przyszłość jako już zdeterminowaną, co z punktu widzenia Arendt stanowi zasadniczy kłopot[15]. Ideały wyjaśniania integralnego, które przyjmuje nomologiczny model nauki, to znaczy wyjaśniania łączącego stronę obiektywnych czynników i subiektywnych motywów do postaci praw „odzwierciedlających strukturę rzeczywistości", są w rozumieniu Arendt jednocześnie ideałami ideologii[16]. Z nomologicznych ideałów nauki wypływa analogiczny do ideologii totalitarnej determinizm. Jest tak zarówno w odniesieniu do obiektywnych, a więc niezamierzonych skutków działań ludzkich, jak i w przypadku wyjaśniania działań celowych, gdzie występuje „pośrednia nomologizacja" w postaci na przykład odniesienia

---

[12] OT, s. 472.
[13] EU, s. 317.
[14] J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 206.
[15] Słusznie podkreśla to Phillip Hansen w: *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford UP, Stanford 1993, s. 116.
[16] J. Topolski, *Rozumienie historii*, s. 188.

ich do społecznej świadomości grupy. Założenie jest wówczas takie, że zdarzenia przypadkowe „są jednak tylko pozornie przypadkowe, w rzeczywistości są one również zdeterminowane”[17]. Tego rodzaju determinizmy pociągają za sobą ograniczony fatalizm, a więc określone wyobrażenia przyszłości.

Co jednak, jeśli prawa ogólne zostaną sformułowane warunkowo, jak to bywa w większości przypadków nawet w naukach ścisłych? Czy można powiedzieć, że pociąga to za sobą jakikolwiek rodzaj fatalizmu? Jestem zdania, że warunkowy charakter stosowanych praw nie zmienia najistotniejszej z perspektywy Arendt kwestii logiczności. Niezależnie od swojej ogólności, to znaczy niezależnie od zasięgu obowiązywania, prawa stosowane w procedurze wyjaśniania w stosunku do przeszłości zakładają z konieczności odniesiony do tej przeszłości ograniczony determinizm. Jednocześnie, niezależnie od tego, czy są sformułowane warunkowo, zakładają przecież, że jeśli w przyszłości powtórzą się warunki C – nawet jeśli jest to bardzo mało prawdopodobne – to powtórzą się również ich skutki D. Co więcej, tego rodzaju procedury wyjaśniania implikują *per analogiam* nieokreślony, czyli niezależny od konkretnych warunków, determinizm odniesiony do przyszłości. Jeśli historia ma być nauczycielką życia, to powinniśmy zakładać, że także w przyszłości jakieś nieprzewidywalne i jeszcze nam nieznane warunki E spowodują z konieczności jakieś logiczne skutki F.

Z powyższym argumentem można polemizować, powołując się na jednostkowy i historycznie niepowtarzalny charakter niektórych praw ogólnych stanowiących przesłankę wyjaśniania. Za Karlem Popperem nazwijmy je trendami, które – inaczej niż prawa – mają egzystencjalny, a nie uniwersalny charakter[18]. Rozróżnienie na prawa i trendy oraz zarzut ich pomylenia stanowi jeden z głównych argumentów Poppera przeciwko tzw. historycyzmowi. Nawet jeśli Popper wierzy w warunkowe prognozy naukowe – różne od nienaukowych i bezwarunkowych proroctw – to trendy uznaje za historycznie jednostkowe i niemogące stanowić podstawy przewi-

[17] Idem, *Metodologia historii*, s. 209.

[18] K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1989, s. 69–76.

dywań. Trwałość trendów zależy zawsze od trwałości warunków początkowych, które – poza przesłankami uniwersalnymi – biorą udział w wyjaśnianiu zdarzeń historycznych. W tym sensie trendy, inaczej niż bezwarunkowe prawa, są zawsze warunkowe.

Mimo to uznanie zarzutu Poppera dotyczącego mylenia praw i trendów nie zaprzecza w moim przekonaniu spójności powyższej argumentacji. Arendt, stwierdzając, że w swojej pracy historyka chce uniknąć „dedukcji bezprecedensowego z precedensów"[19], odnosi się nie tylko do wyjaśniania uniwersalnie nomologicznego, lecz także do wyjaśniania historycznie ograniczonego czy też jednostkowego. Nawet takie wyjaśnianie, niezależnie od tego, że odnosi się ono bezpośrednio do przeszłości, POTENCJALNIE determinuje przyszłość. Nie w tym sensie jednak, że znamy bezpośrednio przyczyny, z których możemy wnioskować o ich skutkach, bo tych przyczyn może być rzecz jasna nieskończenie wiele. Nie chodzi zatem o błąd logiczny polegający na przekształceniu wybranych spośród owych nieskończonych warunków w przyczyny, lecz w ogóle o ujęcie ich jako warunków. Odpowiedź Arendt na totalitaryzm jest wobec tego bardziej radykalna od odpowiedzi Poppera. Już zresztą jej koncepcja ideologii jest czymś więcej niż historycyzm w ujęciu autora *Logiki odkrycia naukowego*. Historyczny indeterminizm Poppera okazuje się w tej perspektywie bronią niewystarczającą do pokonania totalitarnej interpretacji świata historycznego. Historycyzm czy ideologia są, jak chciałby Popper, fałszywe. Możemy tego dowieść, powołując się na argument formalny. Wychodząc z założenia, że wiedza ma wpływ na kształt rzeczywistości, ponieważ nie jesteśmy w stanie przewidzieć stanu przyszłej wiedzy, nie potrafimy także przewidzieć przyszłości. Również dla Arendt nieprzewidywalność jest ontologicznie podstawowa, jednak cały problem ideologii polega jej zdaniem na tym, że środkami przemocy dąży ona do ustanowienia przewidywalnej rzeczywistości, a więc że problem jej prawdziwości w ostateczności nie ma sensu.

Dochodzimy tym samym do kwestii weryfikacji, która miałaby odróżniać prawa sformułowane przez naukę od pseudonaukowych

[19] OT, s. viii.

wytworów ideologii. Rzecz jasna, dla Hempla i jego kontynuatorów, prawo ogólne musi być empirycznie weryfikowalne, czym właśnie różni się od ogólnej hipotezy czy pseudonaukowej idei. Choć ideologia, podobnie jak nauka, zakłada, że zaproponowane przez nią wyjaśnianie ma odzwierciedlać strukturę rzeczywistości, to jedynie wyjaśnianie naukowe ową weryfikację przechodzi pozytywnie. Tymczasem główny problem ideologii totalitarnej w rozumieniu Arendt polega na tym, że zdaje ona praktyczny egzamin ze swojej skuteczności. Weryfikuje ją bowiem empirycznie ruch historii, logika terroru, dzięki której prawa historii bądź przyrody okazują się *de facto* prawdziwe. Innymi słowy, za pośrednictwem ideologii i przy użyciu środków przemocy następuje wytwarzanie świata historycznego, weryfikujące ową ideologię w praktyce. Ideologia – widziana w kontekście prac późniejszych – może być rozumiana jako przykład myślenia „metafizycznego" – w negatywnym, przyjmowanym przez Arendt znaczeniu tego pojęcia – które w swoim tradycyjnym dążeniu do zastąpienia działania wytwarzaniem ujmuje historię na podobieństwo aktu fabrykacji, jako przewidywalną, co skutkuje wytwarzaniem prawdy w postaci przyszłej rzeczywistości. Aby to lepiej zrozumieć, odwołajmy się do drugiej z kategorii *vita activa*, a więc właśnie do wytwarzania, będącego właściwą czynnością człowieka jako *homo faber*.

Homo faber i wytwarzanie świata historycznego: działanie celowo-racjonalne

Inaczej niż bezcelowa, pozbawiona początku i końca praca, wytwarzanie ma jasno zdefiniowany początek i koniec. Wytwarzanie to każda czynność polegająca na celowym przekształcaniu świata materialnego, przekształcaniu wyzwolonym z przyrodniczej konieczności pracy. Jak stwierdza Arendt, „fabrykacja, czynność *homo faber*, polega na urzeczowieniu"[20]. W akcie fabrykacji zostaje urzeczowiony model – *eidos*, *idea* – który pozostaje na zewnątrz proce-

[20] HC, s. 139.

su reifikacji, to znaczy poprzedza go i pozostaje nietknięty po jego zakończeniu[21]. Tak rozumiane urzeczowienie z konieczności zawiera w sobie element przemocy. Człowiek jako *homo faber* jest właściwym panem świata, który wyznacza sobie cele i jest w stanie je skutecznie osiągać.

Czynność wytwarzania kończy się wraz z osiągnięciem celu w postaci urzeczowionego modelu, gdzie proces produkcji jest wyłącznie ŚRODKIEM do jego osiągnięcia. A zatem, inaczej niż *animal laborans*, dla którego rozróżnienie na środki i cele nie ma sensu, bowiem nie ma sensu odróżnianie procesu od jego produktu, *homo faber* wyraźnie odróżnia od siebie środki i cele[22]. W zautomatyzowanym za pośrednictwem technologii procesie pracy cele są wciąż nieodróżnialne od prowadzących do nich środków. O tyle, o ile przedmioty pracy mają służyć konsumpcji, odróżnienie świata i przyrody nie ma najmniejszego sensu. Proces pracy jawi się jako proces naturalny. W przypadku fabrykacji natomiast to cel jest nadrzędny i to on usprawiedliwia środki użyte dla jego osiągnięcia. Usprawiedliwia zatem przemoc, która do niego prowadzi.

Celem tym jest wytworzenie trwałego świata ludzkiego różnego od świata przyrody. To właśnie owa trwałość (*durability*) nadaje mu obiektywny, a więc przedmiotowy charakter[23]. Choć nie jest to trwałość absolutna, to poszczególne przedmioty świata ludzkiego, mimo zachodzącej bezustannie zmiany, mogą trwać w czasie jako TO SAMO, nawet jeśli ulegają jednocześnie stopniowej degradacji.

Wszystkie pojęcia, które w tym kontekście zamiennie stosuje Arendt – takie jak stabilność (*stability*), solidność (*solidity*) czy życie różne od konsumpcji – sugerują właśnie trwanie w czasie. Paul Ricoeur aspekt trwałości efektu wytwarzania uznaje za fundamen-

---

[21] Ibidem, s. 140–141. Arendt uważa, że platońska doktryna idei pochodzi właśnie z doświadczenia fabrykacji, podobnie jak samo pojęcie idei wywodzące się bezpośrednio z form widzialnych, a nie niewidzialnych, geometrycznych. Zob. ibidem, s. 142–143.

[22] Ibidem, § 20, s. 144–153.

[23] Ibidem, § 18, s. 136–139.

talną czasową jakość wyróżniającą tę kategorię *vita activa*[24]. Warto także odnotować, że w swoim pojęciu wytwarzania Arendt wychodzi poza fundamentalne dla wczesnego Heideggera pojęcie narzędziowości (*Zuhandenheit*). Wytwarzanie, analogicznie do narzędziowości, odpowiada światowości (*worldliness/Weltlichkeit*), ale poza elementem środków i celów, użyteczności i jej kontekstu, zawiera w sobie również istotny aspekt trwałości produktu, jego swoistą obecność. To dzięki niej świat może stać się światem wspólnym, trwającym przedmiotem zmieniających się odniesień[25]. Inaczej niż w ujęciu potocznym, w którym to natura jest czymś stabilnym, a nadbudowany nad nią ludzki świat czymś przemijającym, świat wytwarzany różny od świata przyrody to świat trwały, świat tego, co wspólne. Trwałym skutkiem działalności *homo faber* jest właśnie specyficznie ludzki świat, w którym można mieszkać i który warunkuje możliwość działania, a więc bycia w pełni człowiekiem[26].

Choć proces prowadzący do trwałego produktu końcowego jest środkiem, który ostatecznie „znika w produkcie" stanowiącym przewidywalny cel całego przedsięwzięcia, to instrumentalizm okazuje się tutaj nieunikniony[27]. Dlatego też, jak przekonuje Arendt, *homo faber* posługuje się kategorią użyteczności (*usefulness*) różną od kategorii znaczenia (*meaningfulness*), której przyjrzę się bliżej w następnym rozdziale[28]. Ponadto, ponieważ łańcuch środków nie jest apriorycznie ograniczony, *homo faber* dopuszcza uogólnienie instrumentalizmu, które niesie ze sobą niebezpieczeństwo degradacji wszystkiego do roli środków[29]. Z punktu widzenia *homo faber* o tyle, o ile wytwarza on przedmioty użyteczne, goto-

---

[24] P. Ricoeur, *Action, Story and History: On Re-reading „The Human Condition"*, „Salmagundi", No. 60 (1983), s. 64–65. Jako różną od najbardziej nietrwałego statusu konsumpcyjnych produktów pracy z jednej strony i kruchych (*frail*) działań z drugiej.

[25] H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: leanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 32–33.

[26] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1992, s. 106–107.

[27] HC, s. 143.

[28] Ibidem, s. 154.

[29] Ibidem, § 21, s. 153–159.

wy produkt staje się środkiem do kolejnego celu. W takiej sytuacji wszystko staje się środkiem, a więc nietrwałym przedmiotem użycia, służącym bezustannie wymykającym się celom[30].

Wynika z tego istotny fakt – *homo faber* nie jest w stanie stworzyć właściwej sfery publicznej, którą zastępuje rynkiem wymiany towarów. Nawet jeśli nie jest całkowicie oderwany od innych ludzi, to wchodzi z nimi w relacje wyłącznie za pośrednictwem stosunku wymiany. Abstrahując od ekonomicznych niuansów tej tezy, nowożytne społeczeństwo kapitalistyczne kieruje się według Arendt standardami *homo faber*, przede wszystkim jego pojęciem wartości. Wartość autorka definiuje – za Alfredem Marshallem – jako wartość wyłącznie wymienną, z założenia względną, bo określaną przez stosunek wymiany na rynku[31].

Dla dalszych rozważań istotne będzie odnotowanie podobieństwa występującego między przedstawioną wyżej strukturą wytwarzania a klasycznie pojętym działaniem. Chodzi o działanie jako świadomą czynność nakierowaną na osiągnięcie celu, gdzie cel jest przewidywalnym skutkiem, a motyw działającego jego przyczyną. O tego rodzaju działaniach będę pisał w dalszej części pracy jako o działaniach o strukturze wytwarzania, w ramach systematyki Arendt są one bowiem czym innym niż działanie jako takie. Od nich z kolei należy odróżnić zachowania (*behaviors*), co prowadzi do wyraźnej, trójstopniowej hierarchii: zachowania – działania o strukturze wytwarzania – działania właściwe.

Dla zilustrowania tej tezy i bliższej jej eksplikacji przywołajmy model działania celowo-racjonalnego Maxa Webera (*zweck-rational Handlung*), stosowany między innymi w metodologii nauk

---

[30] Tego, gdzie dokładnie przebiega granica między instrumentalizmem właściwym a zdegradowanym, Arendt nie precyzuje. Wydaje się jednak, że przerwanie łańcucha środków jest zasługą *zoon politikon*, a nie *homo faber*, bowiem tylko on jest w stanie posłużyć się kategorią znaczenia odmienną od kategorii użyteczności. Jeśli przyjęlibyśmy taką interpretację, to należałoby uznać, że w odniesieniu do rozpatrywanego autonomicznie *homo faber* instrumentalizm byłby zawsze nieskończony.

[31] HC, s. 164–166. Wartość jest dla Arendt czymś różnym od cenności (*worth*), będącej rodzajem wartości przypisanej do każdej rzeczy, niezależnie od stosunku wymiany.

o kulturze, posługując się przy tym terminologią zaproponowaną przez Jerzego Kmitę[32]. Działanie celowo-racjonalne, w którym cele praktyczne są osiągane za pomocą adekwatnych wobec nich środków, odpowiada technicznemu – w terminologii Kmity – wymiarowi kultury i zarazem wytwarzaniu w rozumieniu Arendt[33]. Z kolei działanie symboliczne – niepolegające na przekształcaniu świata materialnego i mające kulturowo względny charakter – to znaczy takie, w którym istnieje związek między motywem działającego, środkami przez niego użytymi oraz skutkiem – należałoby określić jako działanie na sposób wytwarzania o tyle, o ile jest tutaj zachowana owa przyczynowo-skutkowa struktura. Na celowo-racjonalnym działaniu polega w istocie utylitaryzm *homo faber*. To działanie *in order to* – a więc robienie czegoś po to, ażeby osiągnąć coś innego. Także zatem symboliczne, a więc kulturowo względne działanie mające na celu zakomunikowanie pewnego stanu rzeczy – jak na przykład pomachanie do kogoś ręką w CELU przywitania się – nie jest jeszcze, w zgodzie z nomenklaturą Arendt, działaniem, lecz wciąż wytwarzaniem – działaniem na sposób wytwarzania. Nawet w przypadku komunikatu językowego zorientowanego na przekazanie pewnej treści mamy wciąż do czynienia ze strukturą wytwarzania, z tą różnicą, że wytwarzanie to nie skutkuje wówczas, jak właściwe wytwarzanie, trwałością świata[34].

---

[32] Mam na myśli stosowane przez Jerzego Kmitę metodologiczne rozróżnienie między kulturą techniczno-użytkową a kulturą symboliczną. W ramach działań przynależących do kultury techniczno-użytkowej stosunek środków (przekonań dyrektywalnych w nomenklaturze Kmity) wobec celów (przekonań normatywnych) jest niezależny od przekonań kulturowych. Znaczy to, że środki zapewniają skuteczność działań bez względu na to, czy są respektowane. Natomiast skuteczność działań ze sfery kultury symbolicznej jest zależna od respektowania przez członków danej kultury związków dyrektywalno-normatywnych, a zatem względna. Zob. J. Kmita, G. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 42–80.

[33] Ibidem, s. 84.

[34] Na przykład czynność legislacyjna oraz czynność głosowania nie jest działaniem, lecz wytwarzaniem – skutkuje bowiem określonym „produktem" – jest działaniem na sposób wytwarzania. Zob. HC, s. 195.

Pojęcie działania o strukturze wytwarzania, a więc działania celowego także w znaczeniu symbolicznym, pozwala, z jednej strony, odróżnić je od działania w znaczeniu właściwym (*action*), z drugiej zaś od zachowania (*behawior*). Rozróżnienie między działaniem o strukturze wytwarzania a tym, co Arendt rozumie przez zachowanie, odpowiada tradycyjnemu, niemieckiemu, wywodzącemu się od Maxa Webera, rozróżnieniu na *zweck-rational Handlung* i *Verhaltung* (reakcję odruchową)[35]. Żadne z nich nie jest jednak jeszcze właściwym działaniem[36]. Tym, co charakteryzuje zachowania, są według Arendt wzorce (*patterns of behavior*), które są uobecniane na podobieństwo modelu wytwarzania. W tym sensie można stwierdzić, że zachowania mają, przynajmniej częściowo, strukturę wytwarzania[37]. Zachowania mogą mieć charakter perswazyjny i być nakierowane na cel w postaci na przykład przekazania informacji, a zatem celowe i przewidywalne[38]. Niemniej ich definicyjną cechą jest powtarzalność i reaktywność, która zbliża je raczej do kategorii pracy. To właśnie automatyzm zachowań w znaczeniu behawioralnym sprawia, że określają one według Arendt znormalizowane i przewidywalne społeczeństwo poddające się statystycznemu badaniu naukowemu.

Kontemplacja, poznanie i alienacja

Omawiając w rozdziale 1 kategorię pracy, odnotowałem, że jej teoretycznym odpowiednikiem są biologicznie ugruntowane zdolności wnioskowania logicznego oraz przeżyć psychicznych. Para składająca się z pracy oraz logiki i duszy zajmowała przy tym najniższy szczebel postulowanej przez Arendt hierarchii wszystkich ludzkich

---

[35] M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 121.

[36] Dlatego Miłowit Kuniński myli się, identyfikując działanie Arendt z *Handlung* w tradycji weberowskiej, gdyż stanowi ono, jak zobaczymy później, coś znacznie ważniejszego i nie dokonuje się „w celu perswazji".

[37] W nomenklaturze Arendt zachowania przynależą do sfery społecznej. Ich treścią są przede wszystkim kwestie ekonomiczne.

[38] HC, s. 42–43.

aktywności. Z analogiczną parą mamy do czynienia także w odniesieniu do wytwarzania, któremu odpowiada teoretyczna aktywność poznawcza.

Podstawowym teoretycznym odpowiednikiem wytwarzania oraz działania na sposób wytwarzania – a więc tego, co zazwyczaj pojmuje się jako praktykę – jest zdaniem filozofki kryjąca się za etymologicznym sensem pojęcia „teoria" kontemplacja. Greckie pojęcie teorii, pochodzące od słowa *theatai*, oznaczającego widzów w teatrze, określa kontemplację w znaczeniu czystego oglądu dokonywanego za pośrednictwem umysłu[39]. Jak widzieliśmy wyżej, w procesie wytwarzania bierze udział model tego wytwarzania, który steruje niejako całym procesem i jest kontemplowany jako trwający. Wewnętrzny ogląd stanowi tym samym warunek wytwarzania i – co więcej – jak twierdzi Arendt, od niego właśnie pochodzi. Źródło idei tkwi w rzeczach, a nie w umyśle[40]. Filozoficzna waga czynności kontemplacji jest zależna od pierwotnej wobec niej ludzkiej praktyki. Mówiąc inaczej i całkiem dosłownie, filozof to „*homo faber* w przebraniu"[41].

Kontemplacji nie należy mylić z myśleniem pojęciowym. Przede wszystkim jest ona niema i polega na wewnętrznym oglądzie czegoś obecnego. Wieczność (*eternity*) jako trwająca obecność różni się od właściwej myśleniu czasowości. Zarówno w przypadku produkcji, jak i kontemplacji mamy do czynienia z pragnieniem trwałości. W systemie filozoficznym Platona celem działania i w ogóle wszelkiej aktywności jest kontemplacja, zaś z punktu widzenia kontemplacji najwyższą formą aktywności jest wytwarzanie, a nie działanie. Podobnie dzieje się u Arystotelesa. W jego *Metafizyce* wytwarzanie i kontemplacja nie stoją w opozycji do siebie, lecz „pozostają w wewnętrznym związku"[42].

Historycznie rzecz ujmując, nowożytnemu rozwojowi nauki towarzyszy odwrócenie tradycyjnej hierarchii teorii i praktyki na rzecz tej drugiej. Starożytny ideał życia teoretycznego ma znacze-

[39] LOM I, s. 93.
[40] HC, s. 303.
[41] Ibidem, s. 304.
[42] Ibidem, s. 301.

nie praktyczne w taki sposób, że teoria uzasadnia praktykę[43]. W nowożytności z kolei to „teoria musi się usprawiedliwiać na forum praktyki"[44]. Wiedzę pewną można teraz uzyskać tylko na temat tego, co się samemu wytworzyło, jej weryfikacja następuje przez wytwarzanie[45]. Zdaniem Arendt nowożytne odwrócenie hierarchii nadal mieści się w ramach tradycyjnej struktury, w której oba człony przynależą do siebie nawzajem.

Poznanie naukowe nie jest jednak kontemplacją, lecz celowym procesem[46]. Warto w tym miejscu nadmienić, że to właśnie ze względu na stosunek do pojęcia celu poznanie różni się także od myślenia[47]. Poznanie (*cognition*) jest zawsze celowe, ma początek oraz koniec, to jest kończy się w momencie, w którym cel poznawczy zostaje osiągnięty. Zawodzi z kolei, gdy do owego celu nie dociera. Podobnie jak wytwarzanie, może zostać zweryfikowane przez swoją użyteczność. Inaczej niż myślenie, które odpowiada właściwemu działaniu – „nasze pragnienie wiedzy [...] może zostać spełnione, gdy osiąga ustanowiony cel"[48]. Poznanie pozostawia po sobie skutek – wiedzę, która staje się trwałą częścią świata, przedmiotem, który można gromadzić.

---

[43] H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka, edukacji. Eseje wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 23.

[44] Ibidem, s. 30. W swoich rozważaniach Hans-Georg Gadamer wskazuje zarówno na negatywny, jak i pozytywny aspekt tej zależności. Stara się przy tym wydobyć oryginalne i pozytywne znaczenie teorii, która „nie jest [...] przede wszystkim zachowaniem, dzięki któremu można zawładnąć przedmiotem, lub uczynić go rozporządzalnym poprzez wyjaśnienie". Ibidem, s. 34. Teoria może być też czymś pięknym, czyli samym w sobie. Owa pozytywnie rozumiana teoria ma także służyć „praktyce życiowej" różnej od dążącej do panowania praktyki naukowej. Dzięki niej ma następować otwarcie na to, co jest. Owo rozróżnienie Gadamera na pozytywny i negatywny aspekt owej zależności przywołuję jako dodatkowe uzasadnienie postulowanego przeze mnie analogicznego rozróżnienia występującego u Arendt, a mianowicie rozróżnienia między „właściwą" teorią w postaci myślenia i „niewłaściwą" w postaci poznania naukowego.

[45] HC, s. 290.

[46] Niemniej „najwyższą i ostateczną formą prawdy kognitywnej jest naoczność". Zob. LOM I, s. 121. Ona też jest skutkiem tego celowego procesu.

[47] HC, s. 170–171.

[48] LOM I, s. 62.

Zarówno poznanie, jak i wytwarzanie są zatem celowe: oba opierają się na kategoriach środków i celów i są zorientowane na wytworzenie konkretnego produktu. Nauka, podobnie jak wytwarzanie, dąży do opanowania przyrody. Prawdziwość jej aspektów czysto teoretycznych podlega praktycznej weryfikacji. Dla Arendt oznacza to, że nauka badająca zjawiska zmusza to, co samo z siebie się nie ujawnia, do pojawienia się. Wszystko to, co zachodzi w najróżniejszych laboratoriach współczesnej nauki, a co dla autorki najlepiej symbolizuje teleskop Galileusza, dokonuje się za pomocą narzędzi i siły *homo faber*[49]. Ostateczny skutek tego procesu jest wyraźnie praktyczny. „Czynność poznawcza odnosi się do naszego poczucia rzeczywistości i tworzy świat tak samo, jak budowa domów"[50].

Wizja nowożytnego rozwoju nauki, którą przedstawia Arendt, nie jest oczywiście oryginalna[51]. Autorka w swojej opowieści podnosi przede wszystkim problem postępującej alienacji, która wynika ze zwątpienia we własne zmysły i uznania konieczności wytwarzania doświadczenia zmysłowego za pośrednictwem narzędzi. W rezultacie świat przestaje być miejscem doświadczanym i istnieje o tyle, o ile wpływa na nasze instrumenty pomiaru[52]. Poznanie jest zależne od narzędzi, od wytworów *homo faber*, i prowadzi jednocześnie do powstania nowych narzędzi. Współczesna fizyka, próbując formułować prawa uniwersalne dla całego wszechświata, bada go z Archimedesowego punktu oparcia, to znaczy spoza Ziemi. Proces ten Arendt określa jako alienację z Ziemi[53]. Alienacja oznacza, że nauki przyrodnicze wytwarzają w swoich eksperymentach sztuczne, nieziemskie warunki i sztuczne, nieziemskie pro-

---

[49] Ibidem, s. 56.

[50] Ibidem, s. 57. Arendt używa w tym kontekście pojęcia zdrowego rozsądku (*common sense*) oraz rozumowania zdroworozsądkowego (*common sense reasoning*), które należy odróżnić od *sensus communis*. Zob. rozdział *„Sensus communis" jako zmysł historyczny: intersubiektywność sądów*.

[51] Autorka korzysta przede wszystkim z pracy Alexandre'a Koyré *From the Closed World to the Infinite Universe*, oraz między innymi z filozoficznych prac Wernera Heisenberga. Natomiast w kwestii postępującej subiektywizacji nowożytności jej analiza najwięcej zawdzięcza prawdopodobnie myśleniu Heideggera.

[52] HC, s. 258–260.

[53] Ibidem, s. 264.

dukty. Tymczasem absolutny punkt oparcia nie istnieje, musiałby on znajdować się poza wszechświatem[54].

Z alienacją jest także związany subiektywizm nowożytnej filozofii. Wątpienie Kartezjusza oznacza dla autorki przede wszystkim odejście od zjawisk takich, jakimi jawią się same z siebie, a więc założenie, że prawda i rzeczywistość nie są dane, lecz że muszą zostać wytworzone[55]. Kartezjusz wtrąca punkt Archimedesowy do wnętrza podmiotu, w konsekwencji czego właściwą podstawą poznania staje się struktura ludzkiego umysłu[56]. Jak zauważa Arendt, technologia unaocznia prawdy nauki i udowadnia, że człowiek jest w stanie wytwarzać prawdę według struktury swojego umysłu[57]. Jest tak nawet wówczas, gdy technologia nie jest rezultatem celowego poszukiwania zastosowania praktycznego, ale niepraktycznego poszukiwania wiedzy[58]. Matematyka, to, co dane i konieczne, zostaje użyta jako narzędzie do celowego wytwarzania rzeczywistości: czy to świata eksperymentu, czy świata ludzkiego po prostu. Pojęcie teorii zmienia wówczas swój pierwotny sens. Teoria zamienia się w hipotezę, której praktyczny sukces staje się prawdą[59].

---

54 BPF, s. 278.

55 HC, s. 274.

56 Ibidem, s. 284.

57 Ibidem, s. 287.

58 Ibidem, s. 289. W swojej teorii praktyki naukowej Jerzy Kmita za jej definicyjną cechę uznaje funkcjonowanie w trybie technologicznym. Tak rozumiana praktyka naukowa wiąże się z nowożytną kulturą europejską. Praktyka naukowa jako jedna z dziedzin praktyki społecznej jest zatem uwarunkowana kulturowo. Od strony „subiektywno-racjonalnej" warunkuje ją „nauka", czyli „społeczna świadomość metodologiczna": określone przekonania dotyczące środków i celów (dyrektywalne i normatywne), gdzie cel stanowi poszukiwanie prawdy. Z drugiej strony ta praktyka jest uwarunkowana „funkcjonalnie" przez potrzebę efektywności technologicznej wiedzy, którą wytwarza, a więc efektywności technologicznej tej prawdy. Zob. J. Kmita, G. Banaszek, op. cit., s. 102–129.

59 HC, s. 278.

Wytwarzanie prawdy dziejów: Popper i Koselleck

Wróćmy do problemu ideologii totalitarnej, nieprzypadkowo przypominającej kategorię wytwarzania. Model fabrykacji, analogicznie do prawa ogólnego występującego w ideologii, określa charakter koniecznego następstwa między co najmniej dwoma wydarzeniami. Następstwem tym rządzi schemat logicznej dedukcji. Ze względu na obecność modelu wytwarzania oba elementy są ze sobą powiązane w taki sposób, że możliwy jest ruch w obie strony: od przyczyny – a więc jakiś determinujących warunków początkowych, do nieznanego skutku, bądź od jakiegoś skutku, do nieznanych warunków początkowych. Model wyjaśniania jest zarazem modelem przewidywania, a więc ujmowania rzeczywistości jako jednocześnie wytwarzanej i wyjaśnianej. Strukturę linearną *homo faber*, mającą egzystencjalną podstawę w rzeczywistym procesie wytwarzania, można przy tym wiązać zarówno z wyjaśnianiem podmiotowym, jak i z wyjaśnianiem przedmiotowym. Także w tym drugim przypadku mamy bowiem do czynienia ze zantroporfizowanymi podmiotami działającymi, z „autorami" czy „spersonifikowanymi pojęciami" w nomenklaturze Arendt.

Najważniejszą z punktu widzenia autorki poznawczą konsekwencją tak pojętej ideologii jest fakt, że „zrozumienie jest osiągane przez logiczne lub dialektyczne naśladowanie przez umysł praw »naukowo« ustanowionych ruchów, z którymi to, dzięki procesowi imitacji, myślenie się integruje"[60]. Innymi słowy, zrozumienie ma polegać na zintegrowaniu myślenia z ruchem wytwarzania rzeczywistości. Praktyczna weryfikacja prowadzi tym samym do zrównania prawdy z tym, co wytwarzane. Odwołując się do klasycznej definicji prawdy rozumianej jako zgodność myśli i rzeczy – *adequatio rei et intellectus* – powiemy, że w warunkach ideologicznie zapośredniczonego wytwarzania świata myśl okazuje się adekwatna wobec rzeczy tylko dlatego, że pierwotnie to rzecz jest do owej myśli – a mówiąc precyzyjniej: do ideologicznej idei – dostosowywana. Zrozumienie polega wówczas na dostosowywaniu myślenia do wy-

[60] OT, s. 471.

zwolonego przez *homo faber* ruchu wytwarzania świata, na logicznym bądź dialektycznym integrowaniu się z owym ruchem, spełniającym, choć w sposób opatrzny, klasyczną definicję prawdy.

Analizując jednocześnie *Korzenie totalitaryzmu* i *Kondycję ludzką*, widzimy, że dla Arendt także nauka jest formą ideologii wytwarzającej rzeczywistość, choć oczywiście różną od ideologii totalitarnej w pełnym znaczeniu. Poznanie i wytwarzanie stanowią w końcu dwie strony tego samego medalu. W *Korzeniach totalitaryzmu* autorka stwierdza jedynie, że to raczej nauka jest skutkiem ideologii, a nie odwrotnie, a więc że ideologia nie jest wynikiem badań naukowych, lecz że badania postępują zazwyczaj za określoną doktryną[61].

Z tej perspektywy naukowa racjonalizacja oznacza tworzenie historii jako świadomego projektu w taki sposób, że świat jako całość staje się celowym produktem *homo faber*. Rzeczywistość zostaje sfabrykowana według określonych zasad, wedle jakiegoś modelu. Problem prawdziwości bądź fałszywości ideologii nie ma sensu, dlatego że fikcyjne, to znaczy wytworzone przez umysł idee, zostają za pośrednictwem przemocy wprowadzone do rzeczywistości i stają się jej elementem. Myślowa fikcja stanowi w rezultacie część rzeczywistości. A wówczas, jeśli rzeczywistość jest prawdziwa, to również ideologia okazuje się prawdziwa. Mówiąc dokładniej, ideologia staje się prawdziwa, wytwarzając prawdę w postaci rzeczywistości. Gdy Niemcy zostały przekształcone w społeczeństwo czyste rasowo, ideologia nazistowska okazała się prawdziwa. Gdy Rosja sowiecka stała się społeczeństwem bezklasowym, prawdziwa okazała się ideologia komunistyczna. Różnica między ideologiami a nauką okazuje się tym samym – wyłącznie różnicą skali i metod, które w przypadku totalitaryzmów opierały się na terrorze.

Ideologie w znaczeniu totalitarnym radykalizują zatem racjonalizujące tendencje nowożytnej nauki, zmierzając do całkowitego przekształcenia świata. Nowością w stosunku do uprzednio istniejących ideologii, takich jako deterministycznie ujęty marksizm, jest zasięg i bezwzględność ich stosowania. Ideologie wyjaśniają przyszłość, zanim jeszcze się zdarzyła w ten sposób, że najpierw ją pro-

[61] Ibidem, s. 159–160.

jektują, a następnie zostają użyte do jej wytworzenia. Podobnie jak w przypadku Popperowskiego efektu Edypa dzieje się dokładnie to, co zostało przewidziane, z tym że samospełnianie się proroctwa dokonuje się za pośrednictwem terroru[62]. Jak zauważa Popper, naukowa prognoza „w krańcowym przypadku może stać się PRZYCZYNĄ zapowiadanego zdarzenia, które, gdyby nie zostało przewidziane, mogłoby w ogóle nie nastąpić"[63].

Efekt Edypa, a więc efekt wpływu wiedzy dotyczącej przyszłości na kształt tej przyszłości, można rozumieć zarówno pozytywnie, jako umożliwiający przewidywanie, jak również negatywnie, jako umożliwiający przeciwdziałanie temu, co przewidywane[64]. Choć z antynaturalistycznego punktu widzenia przewidywanie jest skazane na niepowodzenie, możliwa jest sytuacja, w której wiedza na temat przyszłości zostanie użyta do jej wytworzenia. W rękach totalitarnych liderów przepowiednie – ich „retrospektywne alibi" – muszą się spełniać, okupując coraz to nowe, nietotalitarne obszary świata[65]. Przepowiednie będące podstawowym i radykalnym narzędziem totalitarnej propagandy Arendt nazywa „ideologiczną naukowością". Sukcesowi przepowiedni sprzyja założenie determinizmu, dzięki któremu przyszłość jawi się jako nieunikniona i jest wprowadzana w życie pod maską historycznej konieczności.

Jednym z niezbędnych warunków takiego wytwarzania przyszłości jest substancjalne wyobrażenie dziejów, które Reinhart Koselleck określa jako kolektywną liczbę pojedynczą (*Kollektivsingular*). To dzięki niemu jest możliwa dysponowalność (*Verfuegbarkeit*) dziejami, a więc celowe nimi zarządzanie. Zdaniem niemieckiego metodologa, począwszy od połowy XVIII wieku, w kulturze europejskiej pojawiają się pierwsze wyobrażenia dziejów będących swoim własnym podmiotem, znajdujące później uzasadnienie spekulatywno-naukowe. Powstaje tym samym nowa przestrzeń dla świadomych ludzkich działań. W ramach tzw. podwójnej struktury argumentacyjnej rzekomo obiektywne dzieje ustanawiają alibi dla

[62] K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, s. 11.
[63] Ibidem, s. 12.
[64] J. Topolski, *Metodologia historii*, s. 548–552.
[65] OT, s. 349.

wytwarzania siebie samych za pośrednictwem świadomych ludzkich działań, jednocześnie owo wytwarzanie ograniczając[66]. Działające jednostki mogą teraz utożsamiać się z dziejami i z rządzącymi nimi prawami, dążąc jednocześnie do przyspieszenia wydarzeń, które i tak uznaje się za obiektywnie konieczne, oraz pozbywając się odpowiedzialności za własne działania.

Ideologiczną naukowość zakładającą aprioryczne istnienie dziejów i człowieka będącego jedynie wykonawcą ich woli umożliwiła, zdaniem Arendt, „obsesja nauki, która charakteryzowała świat zachodni od czasu rozkwitu matematyki i fizyki w XVI wieku". Cytując Erica Voegelina, autorka zauważa, że „totalitaryzm wydaje się tylko ostatnią fazą procesu podczas którego »nauka stała się idolem, który w sposób magiczny wyleczy zło egzystencji«"[67]. Totalitaryzm stanowi w tym sensie kulminację nowożytnego procesu dążenia do panowania nad przyszłością w imię ideałów nauki i jednoczesnego zrzekania się odpowiedzialności.

Totalitaryzm, masy i logiczność

Prawda ideologii polega na wytwarzaniu. To dzięki niemu teoria staje się praktyką, zyskując status ontologiczny. Naukowość ideologii przemawia w szczególności do mas, dla których spójność prezentowanego przez nią obrazu świata jest bardziej przekonująca niż przygodna i niepewna rzeczywistość życia codziennego. „Masy odmawiają uznania przypadkowości przenikającej rzeczywistość. Są podatne na wszelkie ideologie, ponieważ wyjaśniają fakty jedynie jako przypadki praw i wykluczają zbiegi okoliczności"[68]. To masy, a nie propaganda, stanowią podmiot i podstawę światopoglądową reżimu. „Język profetycznej naukowości odpowiada potrzebom mas", których „strukturalnie spójne" umysły są oderwane od świa-

---

[66] R. Koselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: idem, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 295.

[67] OT, s. 346. Cytat pochodzi z tekstu Voegelina *The origins of scientism*.

[68] Ibidem, s. 352.

ta wspólnego doświadczenia i ufają jedynie spójności fikcji[69]. Spójny świat odpowiada pragnieniom umysłów osamotnionych, oderwanych od świata rzeczy i ludzi. Zdolność logicznego myślenia jest niezależna od intersubiektywnie zapośredniczonego doświadczenia. Prawda spójności jest jednak pusta: „Zdefiniować spójność jako prawdę, jak to czynią niektórzy współcześni logicy, oznacza zaprzeczyć istnieniu prawdy"[70].

Logiczność, która jako siła mózgu przynależy do *animal laborans*, nie wymaga ani doświadczenia zewnętrznego, ani też właściwego myślenia, dla którego konieczny jest wewnętrzny partner rozmowy. Totalitarny nad-zmysł (*supersense*), stanowiący niejako biegun przeciwny w stosunku do zmysłu wspólnotowego (*sensus communis*), oznacza zastąpienie doświadczenia „siłą przekonywania, logiczności i spójności"[71]. „System logiczny", system, w którym wydarzenia następują po sobie w sposób konieczny, to szaleństwo i paranoja[72]. Brak doświadczenia implikuje nie tylko utratę świata, ale także indywidualnej tożsamości – redukcję do *animal laborans*. Dla ludzkiego zwierzęcia abstrakcyjne, niezależne od modelu zasady wnioskowania logicznego są pociągające i stanowią jedyny, dający jako takie poczucie bezpieczeństwa punkt oparcia. Powstaje wówczas „raj głupców, gdzie wszystko wie się *a priori*"[73]. Logiczność pociąga samotne, odizolowane jednostki, które nie mogą wejść w interakcję z innymi ludźmi, a więc nie mogą stworzyć świata jako czegoś współdoświadczanego. Logiczność jest oderwana od innych i od doświadczenia i może w związku z tym funkcjonować w samotności. W tym oderwaniu od świata doświadczenia nie jest ona jednak fałszywa, bo wytwarza prawdy tautologiczne, puste i ewidentne dla każdego.

Zwracając baczniejszą uwagę na logiczność jako główną cechę systemu totalitarnego, możemy zauważyć, że przedstawiony wyżej związek pojęcia ideologii totalitarnej z kategorią *homo faber* jest niekompletny. Przyglądając się ideologii w pełnym wydaniu, wi-

---

[69] Ibidem, s. 350 i 352.
[70] Ibidem, s. 477.
[71] Ibidem, s. 458.
[72] Ibidem, s. 457–458.
[73] EU, s. 356.

dzimy bowiem, że wytwarzanie zaczyna ulegać swoistej degradacji. Odwołując się do konceptualnych narzędzi z *Kondycji ludzkiej*, można powiedzieć, że zarówno ideologię totalitarną, jak i cały totalitarny system wyznacza degradacja ideałów *homo faber* do *animal laborans*. Następuje ona wtedy, gdy ideologia stanowiąca siłę napędową systemu zostaje pozbawiona idei aplikowanej do wydarzeń, gdy zatraca swoją pierwotną celowość i staje się permanentnym ruchem donikąd. A wówczas idea – przesłanka większa czy model wyjaśniania i przewidywania – przestaje mieć zastosowanie. System wprawia w ruch już nie idea, lecz jej „wewnętrzna logiczność"[74]. Ta logiczność stanowi niejako drugi biegun właściwej, odsłaniającej się w działaniu przestrzeni publicznej, niespójnej, chaotycznej i pluralnej rzeczywistości[75]. Już zresztą technologia będąca jedną z twórczych mocy nowego świata nie polega po prostu na podejściu instrumentalnym, lecz, metaforycznie rzecz ujmując, na zastąpieniu narzędzi maszynami, na automatyzmie, który niszczy trwałość świata rzeczy. Choć technologia nie jest pracą – chociażby z tego względu, że zawiera w sobie element działania – to wprowadza naturalność właściwą biologicznym procesom przyrody[76]. Wytwarzanie zostaje wówczas zaanektowane przez pracę i zredukowane do procesu życiowego. Jest to radykalniejsza wersja Heideggerowskiego upadku (*Verfallenheit*)[77]. System totalitarny w pełnym znaczeniu to zwycięstwo fizjologii nad polityką.

Nauki społeczne a problem utylitaryzmu: wyjaśnianie jako usprawiedliwianie

Postępując niejako na przekór metodzie historycznej Arendt i wyjaśniając jej niekonwencjonalność, należy zauważyć, że wynikała ona z zamiaru uniknięcia performatywnego paradoksu, w któ-

---

74 OT, s. 472.
75 Ibidem, s. 352–353.
76 BPF, s. 279.
77 D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton UP, Princeton–New Jersey 1996, s. 199–201.

ry autorka popadłaby niechybnie, próbując wyjaśnić totalitarną ideologię i praktykę za pomocą potencjalnie ideologicznych narzędzi[78]. Główna trudność, którą Arendt napotkała, mierząc się ze zjawiskiem totalitaryzmów, polegała na tym, że każde jego klasyczne wyjaśnianie musiałoby skutkować implikacjami teleologicznymi. Już zresztą historyczna ciągłość, jak słusznie zauważa Bernard Crick, nosiłaby dla Arendt znamiona ideologiczności. Dlatego, wbrew temu, co sądziło wielu historyków i politologów, Arendt nie chciała wcale totalitaryzmów WYJAŚNIAĆ – chciała jedynie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób stały się one MOŻLIWE.

Problem ten miał głębszą naturę, a krytyczne stanowisko Arendt dotyczyło nauk społecznych w ogóle, a historiografii klasycznej (scjentystycznej) w szczególności. Punktem wyjścia było przekonanie, że nowoczesne nauki społeczne nie radzą sobie z wyjaśnianiem głównej instytucji reżimów totalitarnych w postaci obozów koncentracyjnych. Według autorki utrzymane w tradycyjnym paradygmacie studia nad obozami ujawniły podstawowe i dotychczas niekwestionowane założenie dotyczące świata historycznego, a mianowicie założenie o utylitarnym charakterze ludzkich działań[79]. To właśnie ze względu na owo założenie studia te zapoznały rzeczywisty fenomen obozów, to znaczny ich antyutylitarny charakter.

Pojęcie utylitaryzmu należy w tym kontekście rozumieć możliwie szeroko, wychodząc poza jego wąskie, etyczne ujęcie wywodzące się z dzieł Jeremy'ego Benthama i Johna Stuarta Milla. W *Kondycji ludzkiej* utylitaryzm sprowadza się do samej struktury środków i celów – do struktury „ażeby" czy „w celu" (*in order to*) – jako różnej od struktury sensu (*meaningfulness*). W *Korzeniach totalitaryzmu* oraz w kilku innych wczesnych tekstach, Arendt używa pojęcia utylitarnego zdrowego rozsądku, którego nie należy jednak

---

[78] B. Crick, *On Rereading „The Origins of Totalitarianism"*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 106–126. Bernard Crick twierdzi, że cała analiza Arendt zmierza w kierunku zrozumienia, choć nie wyjaśnienia, nie tyle funkcjonowania totalitarnych reżimów, co samej możliwości zaistnienia myślenia ideologicznego. To myślenie ideologiczne jest bowiem właściwą przyczyną totalitaryzmu.

[79] Zob. uwagi zawarte w eseju *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps* w: EU, s. 232–247.

mylić z *sensus communis* – zmysłem wspólnotowym[80]. Można powiedzieć, że utylitaryzm denotuje tutaj samą subiektywną racjonalność ludzkich działań w znaczeniu jej ogólnej, czysto formalnej definicji. W takim ujęciu racjonalność nie określa wartościująco związków występujących między poszczególnymi środkami i celami stosowanymi przez działających. Odnosi się jedynie do struktury samych działań rozumianych jako służące osiąganiu świadomie projektowanych celów za pośrednictwem środków wobec tych celów adekwatnych – adekwatnych jednak wyłącznie w świetle wiedzy danych jednostek o warunkach działania i uznawanych przez nie za słuszne normy postępowania[81]. Mówiąc inaczej i w języku Arendt, założenie utylitaryzmu sprowadza się do stwierdzenia, że ludzkie działania mają strukturę wytwarzania. Jest to założenie utożsamiającego sens z celem instrumentalizmu. Utylitaryzm jest „filozofią *homo faber par excellence*"[82].

Jeśli totalitaryzm nie jest po prostu ustrojem, lecz ustrojem napędzanym oddolnie przez pewien określony sposób myślenia i wynikające z niego działania, to te działania – które w metodologicznym sensie należałoby rozpatrywać jako oparte na uniwersalnej strukturze środków i celów – można by zinterpretować jako ostateczną przyczynę totalitaryzmu. Zdaniem Arendt tak jednak nie jest. Totalitarny terror nie jest bowiem środkiem prowadzącym do ideologicznego celu, lecz sam stanowi cel. W tym sensie, jak widzieliśmy wyżej, totalitaryzm w pełnym wydaniu wiąże się z kategorią pracy. Posłużenie się założeniem o racjonalności działań, założeniem opartym na rozróżnieniu środków i celów, nie prowadzi do jego wyjaśnienia. Totalitaryzm stanowi wyzwanie dla procesu rozumienia właśnie dlatego, że klasyczne narzędzia poznawcze, jak również tradycyjne pojęcia nauk o polityce, okazują się względem niego nieadekwatne[83].

---

[80] OT, s. 459; EU, s. 241.

[81] J. Topolski, *Rozumienie historii*, s. 161–162.

[82] HC, s. 154.

[83] EU, s. 311–312. Jak podkreśla w tym miejscu Arendt, próba ujęcia nowego doświadczenia totalitaryzmu przez znane kategorie nie stanowi jeszcze właściwego rozumienia.

Nie znaczy to rzecz jasna, że wszystkie elementy składające się na ustrój totalitarny mają bezcelowy i antyutylitarny charakter. Poszczególne działania totalitarnego systemu w poszczególnych historycznych momentach można ujmować jako celowe, choć tracą one stopniowo swój utylitarny sens. Opowieść, którą proponuje Arendt, podąża właśnie tropem utraty, pokazując, jak cele, takie jak rozprawa z rzeczywistymi wrogami, będąca wciąż istotną cechą tyranii, czy czerpanie korzyści gospodarczych, powoli schodzą na drugi plan. Ostatecznie ciąg wszystkich działań składających się na totalitarną całość wcale nie jest celowy. Ofiary okazują się niewinne, a praca obozowa bezproduktywna. Całość jest bezcelowa i w tym sensie porażająca dla utylitarnego zdrowego rozsądku.

Chciałoby się polemizować z Arendt, odwołując się do ściśle ideologicznych celów, których realizacji miał służyć totalitarny terror. Wówczas, choć dzisiaj mogą wydawać się trudne do pojęcia, mieściłyby się w ramach ogólnego, utylitarnego schematu środków i celów. Działania totalitarnych reżimów byłyby wówczas antyutylitarne jedynie z punktu widzenia imputowanej im *ex post* racjonalności. Ich celem byłaby totalna dominacja nad człowiekiem i zredukowanie go do poziomu gatunkowego. Byłoby to jednocześnie spełnienie ideałów behawioryzmu, stworzenie populacji zachowującej się w sposób całkowicie przewidywalny, reagującej identycznie na bodźce zewnętrzne i wypełniającej jedynie ogólne prawa zarówno natury, jak i historii. Zauważmy jednak, że także ideologiczna skuteczność obozów jest zdaniem Arendt pozorna. Cele ideologiczne nigdy nie miały i nie mogły zostać osiągnięte, gdyż ulegały ciągłej degradacji do roli środków. Terror był celem totalitarnego ruchu, a działania reżimów należałoby postrzegać raczej w kategoriach pracy niż wytwarzania.

Fakt, że totalitaryzm, będący zjawiskiem historycznym i przygodnym, stawiał sobie za zadanie eliminację wszystkiego, co przygodne i nieprzewidywalne, Margaret Canovan określiła mianem totalitarnego paradoksu[84]. Paradoks ten polega na tym, że jako zja-

[84] M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 29.

wisko bezprecedensowe i stanowiące dzieło ludzkiej wolności, totalitaryzm zmierzał do wyeliminowania wszelkiej nowości oraz do zastąpienia wolności i nieprzewidywalności zniewoleniem i całkowitą przewidywalnością. Analogiczny paradoks stał się przesłanką rozumowania Arendt dotyczącego możliwej eksplanacji tego fenomenu. Totalitaryzm jest niewyjaśnialny za pomocą klasycznych metod nauk społecznych, niewyjaśnialny zarówno przedmiotowo, jak i podmiotowo. Z jednej strony jest zjawiskiem bezprecedensowym, niebędącym skutkiem działania jakichś zewnętrznych czynników. Z drugiej – nie służy ostatecznie realizacji świadomie projektowanych celów. Nie jest w istocie działaniem celowym, lecz pracą. Jednocześnie tworzy obozową populację spełniającą ideały nauk społecznych – świat w pełni przewidywalny i poddający się całkowitemu wyjaśnianiu za pomocą ogólnych praw zachowań, do których została zredukowana przez niego istota ludzka.

Z punktu widzenia Arendt główny problem nowoczesnego dziejopisarstwa posługującego się metodami nauk społecznych polega na tym, że „wszelka historiografia jest z konieczności ocaleniem, a często usprawiedliwieniem”[85]. W odpowiedzi na przytaczane w poprzednim rozdziale zarzuty Erica Voegelina filozofka stwierdza, że jej własny „główny zarzut wobec nauk historycznych i politycznych w ich obecnym stanie dotyczy ich narastającej niezdolności do dokonywania rozróżnień”[86]. Na skutek tego „wszystko, co odrębne, znika, a wszystko, co nowe i szokujące, nie zostaje wyjaśnione, lecz uzasadnione, czy to przez nakreślenie jakichś analogii czy przez redukcję do znanych wcześniej łańcuchów przyczyn i wpływów”[87]. W ogólnym szkicu książki z 1946 roku Arendt stawia tę kwestię jeszcze mocniej: „wewnętrznym prawem wszelkiej historiografii jest zachowanie, usprawiedliwienie i wysławianie”, metody badań historycznych „zakładają nieustające wpływy i ustaloną tradycję”[88]. Postawienie kwestii wyjaśniania jako usprawiedliwia-

[85] EU, s. 402.
[86] Ibidem, s. 407.
[87] Ibidem.
[88] HAP, *Speeches and Writings File*, 1923–1975, n.d. (Miscellany, Outlines and Research Memoranda 1946, n.d., folder 1), *Outline, The Elements of Shame*, s. 1.

nia oznacza, że Arendt pojmuje wyjaśnianie jako ujmowanie tego, co historycznie przygodne, jako stanowiące część jakiegoś większego procesu, nieistotne czy dotyczące całości historii, jak dzieje się w filozofii spekulatywnej, czy w ograniczonym sensie, co jest raczej domeną szczegółowych nauk historycznych. Autorka pisze tak:

> Całkiem świadomie zerwałam z tradycją *sine ira et studio*, której wielkości byłam w pełni świadoma. Była to metodologiczna konieczność blisko związana ze szczególnym przedmiotem moich badań. [...] Opisać obozy koncentracyjne *sine ira* nie oznacza bycia „obiektywnym", lecz ich akceptację; a taka akceptacja nie może ulec zmianie przez potępienie, które autor czuje się w obowiązku dodać, lecz które pozostaje niezwiązane z samym opisem[89].

Metodologiczną konieczność należy oczywiście uznać za kwestię wolnego wyboru stosowanej metodologii, a więc za konieczność jedynie o tyle, o ile zakładamy sens krytycznego sądzenia przeszłości. Czy każde wyjaśnianie jest usprawiedliwianiem? Można przyjąć, że dla Arendt element usprawiedliwienia zawiera nie tylko konkluzywne wyjaśnianie spełniające ideał obecny w modelu Hempla, lecz także każde warunkowe wyjaśnianie zakładające minimum historycznej racjonalności.

Zwróćmy uwagę na radykalizm tego przekonania. Karl Popper, podobnie jak Arendt, pragnął „porzucić myśl, że naszym sędzią będzie historia". Twierdził jednocześnie, że historia „pilnie potrzebuje usprawiedliwienia"[90]. Jako że historia zwyczajnie nie ma wewnętrznego bądź transcendentnego sensu, autor *Logiki odkrycia naukowego* uznał, że to my powinniśmy próbować ją usprawiedliwić zarówno przez retrospektywne wyjaśnianie, jak i przez działanie polityczne mające na celu budowanie społeczeństwa otwartego. Dla Arendt tymczasem nawet wyjaśniające i usprawiedliwiające wyroki historyka występującego w roli sędziego są niepożądane,

---

[89] EU, s. 403–404.

[90] K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 282 i 293.

a właściwe osądzanie przeszłości powinno mieć charakter estetyczny, a nie naukowy[91].

Elementy totalitaryzmu: krystalizacja i przyczynowość figuratywna

Odpowiedź na wspomniane trudności stanowi metoda fragmentaryczna, której sednem, jak od strony teoretycznej szczegółowo zobaczymy później, ma być oddanie sprawiedliwości przeszłości w jej przygodnym i nieciągłym charakterze – rozsadzenie kontinuum historii, by użyć określenia Waltera Benjamina – wraz z jednoczesnym odkupieniem tej przypadkowości, dokonywanym z perspektywy widza historycznych wydarzeń[92]. We wstępie do pierwszego wydania *Korzeni totalitaryzmu* Arendt pisze, że będzie dążyć do rozumienia, które nie polega na „wnioskowaniu o wydarzeniach bezprecedensowych na podstawie precedensów", ani na „wyjaśnianiu zjawisk przy pomocy takich analogii i uogólnień, że szok doświadczenia i nacisk rzeczywistości nie są już dłużej odczuwalne". Zamiast tego będzie jej chodzić o „nierozmyślne stawanie naprzeciw i opieranie się rzeczywistości – jakakolwiek by nie była"[93].

W często cytowanym przez komentatorów zdaniu Arendt zauważa, że „książka [...] nie traktuje o »pochodzeniu« totalitaryzmu – jak niefortunnie stwierdza jej tytuł – lecz stanowi historyczny opis elementów, które skrystalizowały się w totalitaryzm"[94]. W przytoczonym w rozdziale 1 szkicu, objaśniającym wydawcy Houghton & Mifflin cel pracy, zamiast krystalizacji autorka używa w tym samym znaczeniu pojęcia amalgamatu (*amalgam*), które odnosi do nazizmu. Jego „amalgamatorem" ma być antysemityzm, będący jednocześnie „amalgamatem" swoich elementów. Wskazuje

---

[91] Zob. rozdział *Historyk jako sędzia*.

[92] W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, w: idem, *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, Brace & World, Harcourt 1968, s. 262.

[93] OT, s. viii.

[94] EU, s. 403.

to na wielopoziomowość struktury elementów, które Arendt określa jako „przygotowane w formie historycznych przekrojów", gdzie zamysł całości „nigdy nie jest nakierowany na przedstawienie historii jako całości"[95].

Zauważmy zatem, że choć autorka odkrywa i analizuje elementy czy fragmenty totalitaryzmu w siatce ich historycznych powiązań, to nie przedstawia historii w znaczeniu ciągłości czy jakiejkolwiek logiki łączącej je ze sobą. Innymi słowy, nie tylko unika zasady przyczynowości, ale w ogóle nie podchodzi do tematu genetycznie. W tym sensie ani rasizm, ani imperializm, kapitalizm, antysemityzm, liberalizm, pozytywizm itd. nie mają bezpośredniego wpływu na zaistnienie zjawiska totalitaryzmu.

W prywatnych notatkach, które wyglądają na pierwszą wersję cytowanego szkicu, Arendt dotyka „bardzo trudnego i wyjątkowego" problemu koherencji, wyrażając zamiar poświęcenia mu specjalnego wstępu do książki, którego jednak nigdy nie napisała. W jej zamierzeniu koherencja całości pracy „nie powinna być koherencją opartą na ciągłości". „Ciągłość w historycznym rozumieniu czasu zostaje zachowana tylko w ramach rozdziałów – to znaczy samych części"[96].

Fragmenty przeszłości totalitaryzmu nie są więc przyczyną totalitaryzmu – „elementy jako takie nigdy nie są przyczyną niczego", krystalizacja ma zaś charakter przygodny i nie ma przyczyny innej niż „czynnik wolności"[97]. Co niezwykle istotne, to dopiero z punktu widzenia tej krystalizacji – który będę nazywać perspektywą widza – jej poszczególne elementy mogą zostać wyróżnione. Krystalizacja oznacza wydarzenie (*event*), rozumiane jako zbiór wielu jednostkowych działań. Przykładem wydarzenia jest „pierw-

---

95 HAP, *Speeches and Writings File*, 1923–1975, n.d. (Miscellany, Outlines and Research Memoranda 1946, n.d., folder 1), *Outline, The Elements of Shame*, s. 1.

96 Ibidem (folder 2).

97 EU, s. 325. Kiedy Arendt stwierdza, że panowanie totalitarne, które zerwało ciągłość historii było „nie dobrowolne" (*non-deliberate*), a więc, że nie było wynikiem świadomego wyboru, to nie zaprzecza obecności czynnika wolności. Uwaga ta oznacza jedynie, że nie zostało ono w sposób celowy zaprojektowane. Zob. BPF, s. 26–27.

sza wojna światowa”[98]. Samo wydarzenie oznacza tutaj więcej niż sumę swoich elementów. Innymi słowy, sens wydarzenia przekracza zbiorczy sens elementów, które można ujrzeć dopiero z jego perspektywy.

Z tego względu każde wydarzenie w owym zbiorczym znaczeniu konglomeratu jednostkowych działań oznacza zarówno koniec, jak i początek. Do przeszłości, którą kończy, przynależy o tyle, o ile stanowi ona warunek jego możliwości. Do teraźniejszości, którą otwiera, przynależy o tyle, o ile krystalizacja elementów pochodzących z przeszłości jest skutkiem wolnego działania, a nie tej przeszłości – o tyle zatem, o ile ta „krystalizacja nie może zostać nigdy wydedukowana ze swoich elementów”[99]. Totalitarna krystalizacja okazuje się więc zerwaniem ciągłości, które jednak pozostaje w związku z wcześniejszymi od niej elementami. Używając metafory medycznej, stanowi ona załamanie nerwowe nowożytnej kultury Zachodu, unikalne w jej życiu psychicznym, ale wynikające z zestawienia elementów obecnych we wcześniejszym, zdrowym życiu.

Dlatego też rację ma Ágnes Heller, zauważając, że analizowane przez Arendt elementy totalitaryzmu przetrwały często w niezmienionej formie, choć w odmiennych konfiguracjach, kres totalitarnych reżimów i, co więcej, że „mogą przyczynić się one do pojawienia się społecznych tendencji całkiem różnych lub z rzadka diametralnie przeciwnych totalitaryzmowi”[100]. Nie ma to świadczyć o błędności analizy Arendt, lecz o fakcie, że krystalizacja elementów w zjawisko totalitaryzmu nie była niczym koniecznym[101]. Elementy nie przestały istnieć wraz z upadkiem reżimów totalitar-

---

[98] W cytowanych wyżej notatkach do szkicu książki Arendt pisze o częściach (*pieces*), które zostają złożone przez wydarzenie (*put together by event*), stanowiące ich konglomerat (*conglomeration*).

[99] EU, s. 326.

[100] Á. Heller, *An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism”*, w: *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, eds. F. Feher, Á. Heller, Polity Press, Cambridge 1987, s. 256.

[101] Heller zauważa ponadto, że z punktu widzenia Arendt totalitaryzm nie mógł pojawić się wcześniej, co nie oznacza oczywiście, że był on zjawiskiem koniecznym.

nych[102]. Wzięte same w sobie, elementy te stanowią typowe zjawiska nowożytne, istniejące zarówno PRZED, jak i PO totalitaryzmach.

Przedstawianie fragmentów totalitaryzmu przez Arendt polega w praktyce na zestawianiu elementów pochodzących z różnych okresów i poziomów, tworzącym w rezultacie coś w rodzaju historycznego kolażu[103]. Często mylnie interpretowano ten zaskakujący układ. Jak pisał Robert Masters, „przesłanki teoretyczne Arendt są po części marksistowskie, po części egzystencjalistyczne, a wady tych dwóch szkół powodują osobliwe słabe punkty w jej myśleniu"[104]. Cytowany już Robert Burrowes podstawowy problem widział z kolei w niejasnym rozróżnieniu między środkami a celami totalitaryzmu, podczas gdy w ujęciu Arendt to właśnie upadek tego rozróżnienia definiował totalitaryzm. Jak słusznie zauważyła autorka, „jedną z trudności książki jest to, że nie przynależy ona do żadnej szkoły i niemal wcale nie korzysta z oficjalnie uznanych czy oficjalnie kontrowersyjnych instrumentów [poznawczych]"[105].

Bernard Crick odnotował trafnie, że pozostawienie przez Arendt pytania o przyczyny bez ostatecznej odpowiedzi ma na celu wskazanie na element przygodności totalitaryzmu. To właśnie dlatego autorka nie doszukuje się ukrytych trendów rozwojowych, opierając się na założeniu, że różnice zjawiskowe są zarazem różnicami istotowymi. Podobnie wyraża sprzeciw wobec generalizacji, wobec szukania analogii, afiliacji oraz przyczyn i wpływów. Stroni też od analiz ilościowych i socjologicznego funkcjonalizmu – rozumianego jako odczytywanie zjawisk na podobieństwo symptomów ukrytych tendencji, a więc sprowadzającego to, co odmienne, do funkcjonalnego podobieństwa, normalizującego to, co historycznie unikalne.

---

[102] EU, s. 324. Również we wstępie do trzeciego wydania książki Arendt wyraża przekonanie, że elementy imperializmu istnieją także w powojennym świecie. Zob. OT, s. xvii–xxii.

[103] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt's Storytelling*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1997), s. 183–190.

[104] R. Masters, *Review of „Origins of Totalitarianism"*, „Libertarian Review", kwiecień 1975 roku.

[105] EU, s. 402.

Arendt nie precyzuje wyraźnie swoich zarzutów wobec nauk społecznych ani nie stwierdza nigdy wyraźnie, jakie konkretnie metody ma na myśli. Wynika to z faktu, że zarzuty te mają charakter ogólny i uderzają w metafizyczne podstawy metod naukowych w ogóle, jak również w nieuprawnione jej zdaniem generalizacje doświadczeń *homo faber* ekstrapolowanych na sferę zjawisk historycznych. W praktyce filozofka jest krytyczna zarówno wobec modernistycznej, uteoretycznionej nauki historii, jak i wobec pozytywistycznej bezzałożeniowości, wobec rozmaitych teorii przyczynowości, strukturalizmu i oczywiście funkcjonalizmu ujmującego zjawiska jako symptomy ukrytych sił[106]. Sprzeciwia się pruskiej faktografii oraz metodologii szkoły Annales, marksizmowi i psychoanalizie. Żadnych ukrytych sensów, żadnego długiego trwania, żadnych głębokich fundamentów.

Peter Baehr słusznie zauważa, że dla Arendt funkcjonalizm oznacza normalizację, a więc uznawanie danego historycznego zjawiska za symptom innego bytu i to, dodajmy, niezależnie od jego zasięgu. Zgadza się przy tym, że „niebezpieczeństwo typów argumentacji opartych na ciągłości polega na tym, że zabierają nas z powrotem do teoretycznego punktu wyjścia: normalizując zjawiska ZANIM ZOSTANĄ PRZEMYŚLANE"[107]. Ma też częściowo rację, że wizja socjologizującej historiografii Arendt była bliska karykatury oraz że autorka nie dostrzegała swojego własnego funkcjonalizmu. Zauważmy jednak, że niekompatybilne metody wyjaśniania uniemożliwiły dominację funkcjonalizmu w całokształcie pracy.

W cytowanej wcześniej odpowiedzi na krytyczne uwagi Voegelina Arendt odrzuca samo rozróżnienie na istotę i zjawisko. Zjawiskowe różnice nie mogą stanowić symptomów istotowego podobieństwa, różnice stanowią wyłącznie o różnicach. Dlatego nie

---

[106] Ibidem, s. 374–379. Zob. także: P. Baehr, *Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology*, „American Sociological Review", Vol. 67, Iss. 6 (2002), s. 804–831. Niemniej Peter Baehr słusznie odnotowuje proceduralne trudności związane z rozpoznaniem bezprecedensowości zjawiska jako takiego, co wymagałoby udowodnienia jego odmienności od wszystkiego, co wcześniejsze.

[107] P. Baehr, op. cit., s. 826.

istnieje istota totalitaryzmu inna niż wydarzenie totalitaryzmu. Terror rozumiany jako esencja totalitaryzmu nie jest w tym sensie niczym więcej niż wydarzeniem. Na tej samej zasadzie Arendt sprzeciwia się stosowaniu narzędzi w postaci typów idealnych, które ustanawiają podobieństwa między różnorodnymi zjawiskami. Jak zauważa, z tego punktu widzenia może okazać się, że zarówno Jezus, jak i Hitler reprezentują ten sam typ charyzmatycznego przywódcy, spełniają bowiem tę samą funkcję[108]. Jej zdaniem funkcjonalne podobieństwo przesłania w takiej sytuacji zjawiskową treść.

W podobnym duchu Richard Bernstein, idąc na przekór zwolennikom rzekomego antycznego sentymentalizmu Arendt, słusznie podkreśla obecną w jej dziele nadrzędność polityki nad historią[109]. Przeszłość widziana jest tutaj z perspektywy teraźniejszości, a wspomniane elementy totalitaryzmu – bądź też, jak możemy przyjąć, każdego innego historycznego zjawiska – jawią się jako takie dopiero PO ich krystalizacji[110]. Elementy zatem dopiero STAJĄ SIĘ elementami – konstytuują się jako takie dzięki późniejszym wydarzeniom. Arendt nie chodzi nigdy, jak będę argumentował w kolejnych rozdziałach, o epistemologiczną adekwatność fragmentarycznej narracji wobec przeszłości. Historia pojawia się dla niej dopiero wówczas, gdy „wydarza się coś, co zdolne jest oświetlić swoją własną przeszłość"[111].

Bernard Crick, który w moim przekonaniu wyjątkowo dobrze uchwycił metodologiczny zamysł *Korzeni*, posuwa się nawet do stwierdzenia, że Arendt „zrobiłaby lepiej, będąc bardziej dygresyjną". Zauważa także, że „powinna była pokazać więcej przykładów przebłysków sytuacji, które się nie powiodły", co jest spostrzeżeniem o tyle słusznym, że Arendt rzeczywiście pokazuje wyłącznie elementy, które skrystalizowały się w totalitaryzm, a nie zajmuje się

---

[108] EU, s. 378.

[109] R. J. Bernstein, *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*, „Social Research", Vol. 69, Iss. 2 (2002), s. 381–401.

[110] „Dopiero ostateczna krystalizująca katastrofa wydobyła te podziemne tendencje na powierzchnię". Zob. OT, s. xv. Tę samą myśl Arendt wyraża nieco inaczej w: ibidem, s. 9.

[111] EU, s. 319.

tymi, które do niego NIE DOPROWADZIŁY[112]. W tym sensie faktycznie pisze historię zwycięzców, a nie historię przegranych, która stanowiła o oryginalności metody historycznej jej bliskiego przyjaciela, Waltera Benjamina, jaką się inspirowała.

Nie oznacza to bynajmniej, że jej zamysł jest afirmatywny w stosunku do owej krystalizacji. Wręcz przeciwnie, jej celem jest zniszczenie totalitaryzmu: „Moim pierwszym problemem było to, jak pisać w sposób historyczny o czymś – o totalitaryzmie – czego nie chciałam zachować, lecz wręcz przeciwnie, co czułam się zobowiązana zniszczyć"[113]. Tym, co podlega zniszczeniu, nie jest totalitaryzm, lecz przede wszystkim linearna, analogiczna wobec kategorii wytwarzania, struktura eksplanacji. Nie chcąc sprowadzać zjawisk historycznie wyjątkowych do wcześniejszych od nich przyczyn, ani nawet warunków, Arendt rozbija historyczną ciągłość i zrywa z fetyszem genezy, by użyć określenia jednego z twórców szkoły Annales, Marca Blocha. Jak postaram się pokazać w następnym rozdziale, historia sama w sobie jest dla niej przestrzenią nieciągłości. Nie jest TWORZONA (*made*), lecz ODGRYWANA (*enacted*). Jest nieciągła w sposób tak radykalny, że przekraczający nawet definicję skrajnego indeterminizmu[114]. Rzeczywistość nie tylko nie ma prawidłowego charakteru, lecz nawet jednostkowe i przygodne sprawstwo działającego zostaje podane w wątpliwość ze względu na nieciągłość występującą między jego intencjami a działaniami. Metaforą owej fundamentalnej, ontologicznej nieciągłości jest dla Arendt akt ludzkich narodzin, faktyczne powstanie tego, co nowe, bezprecedensowe i nieprzewidywalne.

Nie można jednak zapominać, że destrukcja ciągłości ma swoje drugie, narracyjne oblicze. Z pozoru niekompatybilną z powyższą funkcją historiografii jest odkupienie przypadkowości minionych wydarzeń. Narracja ma budować ciągłości na podstawie ontolo-

---

[112] B. Crick, op. cit., s. 121 i 122.

[113] EU, s. 402. Podobnie stwierdza w innym miejscu: „Czułam się, jakbym miała do czynienia ze skrystalizowaną strukturą, którą musiałam rozbić na jej konstytutywne elementy, aby ją zniszczyć". Zob. H. Arendt, *Totalitarianism*, „Meridian", Vol. 2, Iss. 2 (1958); cyt. za: R. J. Bernstein, op. cit., s. 399.

[114] J. Topolski, *Metodologia historii*, s. 207–208.

gicznych nieciągłości, czyniąc to w taki sposób, by pozostawić przyszłość nietkniętą, nieprzewidywalną i niezdeterminowaną[115]. Celem metody fragmentarycznej w ogóle nie jest przecież wyłącznie zniszczenie. Ocalenie stanowi niejako jej drugą stronę, ocala przecież elementy od zapomnienia, nawet jeśli ma do nich stosunek krytyczny.

Stosunek elementów do wydarzenia krystalizacji ma charakter figuratywny: elementy stanowią dla totalitaryzmu przeszłość, która została wybrana. Wydarzenie totalitaryzmu jest spełnieniem jego wcześniejszych figur i polega na wyborze przeszłości, do której przez wolne działanie decydujemy się odnosić. W historycznej interpretacji Arendt elementy to antyfigury – by użyć określenia Hermana Paula – a więc przeszłość, której nie chcemy wybierać, lecz o której powinniśmy pamiętać[116]. Na przykładzie książki *O rewolucji* widać także, że ocalanie może dotyczyć elementów wartościowanych pozytywnie, w tym wypadku elementów tradycji rewolucyjnej, momentów historycznych zerwań. Podobnie jak w *Korzeniach totalitaryzmu*, zniszczenie nie dotyczy samych elementów, ale związków występujących między nimi oraz krystalizacji rozumianej błędnie jako ich skutek, a nie początek czegoś nowego. Mimo zasadniczo odmiennej tematyki, w *O rewolucji* Arendt postępuje analogicznie do *Korzeni totalitaryzmu*, burząc mit rewolucji jako dziejowej konieczności. Przesłanką, która łączy oba dzieła historyczne, jest przekonanie, że „nie istnieje wydarzenie historyczne, które nie byłoby zależne od wielkiej liczby przypadków", oraz że pojęcie „łańcucha wydarzeń jest – ściśle rzecz ujmując – wewnętrznie sprzeczne"[117].

---

[115] Zob. rozdział *Opowieść fragmentaryczna*.

[116] H. Paul, *The Masks of Meaning: Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History*, Rijksuniversitait, Groningen 2006, s. 189–192.

[117] EU, s. 326.

ROZDZIAŁ 4

Polityczność dziejów

Działanie, język, tożsamość: Arystoteles i Heidegger

Historia ma – zdaniem Hannah Arendt – NATURĘ POLITYCZNĄ, jest bowiem OPOWIEŚCIĄ złożoną z czynów[1]. Co za tym idzie, wszystkie jakości działań i opowieści charakteryzują jednocześnie historię jako całość. Rozważania Arendt, zorientowane na praktyczny kontekst polityczny, stanowią *de facto* polemikę z próbami wyprowadzania polityki z historii oraz argumentację na rzecz wyprowadzania historii z jej rzeczywistej podstawy – z polityki.

Wypowiadając się na temat historii, Arendt odróżnia zazwyczaj domyślnie jej właściwe i niewłaściwe ujęcie. Historia właściwa to historia polityczna, to znaczy historia składająca się z ludzkich działań. O tyle, o ile element działania jest także obecny w pozostałych aktywnościach, dotyczy ona również pracy oraz wytwarzania. Z drugiej strony istnieje historia niepolityczna, którą można też określić mianem społecznej, behawioralnej bądź pospolitej[2]. Historia ta zaczyna dominować w czasach nowożytnych nad historią właściwą. Zasadnicza teza Arendt mówi jednak o tym, że historia właściwa, nawet jeśli pozostaje w ukryciu, jest rodzajem ahistorycznej potencjalności, którą zawsze można odzyskać. To właśnie

---

[1] HC, s. 185.

[2] Na temat rozróżnienia między historią rzeczywistą a pospolitą zob. A. Vowinckel, *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History and Metahistory*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 338–346. Analogiczne dwa rodzaje historii wyróżnia Richard King: są to historia konwencjonalna, podległa konieczności i poddająca się wyjaśnianiu oraz historia wolności. Zob. R. H. King, *Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought*, „Political Theory", Vol. 12, Iss. 2 (1984), s. 247.

tej składającej się z działań historii politycznej będą dotyczyć uwagi zawarte w tym rozdziale.

Zauważmy na początek, że różnica między wytwarzaniem a działaniem właściwym opiera się na reinterpretacji dystynkcji Arystotelesa między *poiesis* a *praxis*. Jak widzieliśmy wcześniej, działanie we właściwym tego słowa znaczeniu, które Arendt określa zazwyczaj po prostu jako *action*, jest najważniejszą, stanowiącą właściwą praktykę czynnością *vita activa*. Odpowiada ono najogólniejszemu egzystencjalnemu warunkowi ludzkiej wielości i jest każdorazową aktualizacją faktu ludzkich narodzin.

Należy jednocześnie podkreślić, że jest ono zdecydowanie najmniej praktyczne ze wszystkich aktywności. Wynika to z faktu, że działanie jest dla Arendt tożsame z językiem mówionym (*speech*). Czyn w znaczeniu fizycznym, o ile nie towarzyszy mu słowo mówione, nie jest jeszcze działaniem. Powołując się na Arystotelesa, Arendt podkreśla, że *praxis* i *lexis* są nierozerwalne, zarazem równe i równoczesne (*coeval and coequal*)[3]. Natomiast „działanie bezsłowne nie byłoby już działaniem"[4]. Co więcej, biorąc pod uwagę fakt, że wypowiedziane słowo, aby móc w pełni zaistnieć, potrzebuje słuchacza, Hans-Peter Krüger słusznie przekłada działanie i mowę (*action and speech*) jako jedno – jako interakcję komunikacyjną (*communicative interaction*)[5].

Odnotujmy także, że o tyle, o ile ludzka mowa spełnia funkcję środka nakierowanego na cel w postaci komunikatu, o tyle nie jest jeszcze właściwym działaniem, lecz działaniem na sposób wytwarzania. Działanie pojęte jako środek do celu jest wyłącznie gadaniną (*mere talk*), którą z powodzeniem może zastąpić niemy język znaków (*sign language*)[6]. Sens takiego działania, analogicznie do wytwarzanego produktu, zawiera się w jego celu. Z kolei krzyk, będący na przykład reakcją na ból, bądź jakakolwiek inna werbalizacja reakcji na bodźce zewnętrzne jest wyłącznie niezapośredniczonym

---

3 HC, s. 25–26.

4 Ibidem, s. 178.

5 H.-P. Krüger, „Philosophical Anthropology in Hannah Arendt's Late Work", s. 8–9 (tekst niepublikowany).

6 HC, s. 180.

wyrazem (*expression*) psychiki, wpisującym się w kategorię zachowania, a nie działania.

Język jako medium właściwego działania różni od języka zachowań i działań na sposób wytwarzania fakt, że nie jest on językiem orzekającym o rzeczywistości, a jedynie o swoim podmiocie. Innymi słowy, wypowiedź stanowiąca działanie to nie *logos apophantikos*, którego kryterium stanowi prawda rozumiana jako zgodność myśli bądź wypowiedzi wobec rzeczy, lecz *logos* odsłaniający. Być może należałoby uznać, kierując się niektórymi uwagami autorki, że owo odsłanianie zachodzi także w przypadku działania celowego, jak również w przypadku codziennego orzekania o otaczających nas zjawiskach i przedmiotach[7]. Arendt stwierdza na przykład, że „znajdowanie właściwych słów we właściwym momencie, niezależnie od komunikacji, przekazywanej przez nie informacji, jest działaniem"[8]. Pisze także, że „nieuniknione" jest odsłanianie tożsamości działającego w przypadku języka opisu[9]. Świadczy to o tym, że aspekt odsłaniający działania towarzyszy też działaniom na sposób wytwarzania, niezależnie od spełniania przez nie celowej funkcji informacyjnej.

Koncepcja działania Arendt, jak podkreśla Julia Kristeva, jest krytyczna wobec ontologii skoncentrowanej na poszukiwaniu istoty człowieka[10]. Właściwym sensem działania jest odsłanianie tożsamości działającego – jego kto (*who*). Kto nie jest bytem uchwytnym dla działającego i pojawia się jedynie przelotnie i wyłącznie dla innych, w nieciągłościach języka, w chwilach, w których człowiek odrywa się od ciągłości swojej zwierzęcej natury[11]. Arendt używa

---

7 Ibidem, s. 182.

8 Ibidem, s. 26.

9 Ibidem, s. 183.

10 J. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, trans. F. Collins, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2001, s. 55–70.

11 Kristeva krytykuje Arendt za niezwracanie uwagi na partykularność ludzkiego ciała i jego związek z tożsamością osobową. Jej argumentację można jednak w moim przekonaniu uznać wyłącznie w odniesieniu do gatunkowego wnętrza ciała, które rzeczywiście jest dla Arendt mało interesujące. Inaczej natomiast wygląda kwestia w odniesieniu do sfery zjawiskowej, pojawiającej się wraz z językiem. Por. dalej.

w tym kontekście pojęcia *disclosure of who*, które oznacza dosłownie nie-zamykanie, przywołujące od razu na myśl Heideggerowską nieskrytość (niem. *Un-verborgenheit*, gr. *a-letheia*, pojęcie zazwyczaj przekładane na język angielski jako *unconcealment*). Podobieństwo refleksji Arendt do rozważań Martina Heideggera zawartych w *Byciu i czasie* jest jednak pozorne. W istocie, refleksje te można interpretować jako twórcze przekształcenie myśli nauczyciela i mistrza[12].

Heideggerowski *das Man* – tłumaczony przez Bogdana Barana jako „Się" – to bezosobowe kto, którym wszyscy pierwotnie i z konieczności jesteśmy. Jak stwierdza filozof, kto „nie jest tym lub owym, nie jest się nim samemu, nie są nim niektórzy, i nie jest nim suma wszystkich. Kto jest czymś bezosobowym, SIĘ"[13]. Pierwotne współbycie (*Mitsein*) kto z innymi oznacza, że człowiek nie jest właściwym sobą (*Selbst*)[14]. Właściwe bycie sobą może osiągnąć dopiero przez modyfikację tego powszedniego i przeciętnego Sobą-Się (*Man-selbst*). Z pierwotnego zagubienia i upadania przechodzi wówczas do swojej najbardziej własnej możliwości bycia, którą Heidegger nazywa zdecydowaniem (*Entschlossenheit*), a która polega na zdaniu sobie sprawy z własnej skończoności. Refleksja Heideggera jest w tym punkcie zwrócona przeciwko powszedniemu wyobrażeniu czasu jako czegoś nieskończonego, jak również przeciwko związanymi z tym wyobrażeniem ideałami obecności i niezmiennej tożsamości osoby.

O ile w tym punkcie refleksje Arendt pokrywają się z rozumowaniem Heideggera, o tyle zasadniczy kłopot polega z jej perspektywy na tym, że dla filozofa z Fryburga ludzkie jestestwo staje się sobą właściwym w milczącym oderwaniu od innych. Jak stwierdza Heidegger, „jestestwo jest WŁAŚCIWIE SOBĄ w pierwotnej indywidualizacji umilkłego, zatrwożonego zdecydowania. [....] Milczenie zdecydowanej egzystencji odsłania Siebie"[15]. Jak szczegółowo argu-

---

[12] J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, s. 56 i 87.

[13] Ibidem, § 27, s. 180.

[14] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, § 26, s. 167–179.

[15] Ibidem, § 64, s. 453.

mentuje Jacques Taminiaux, porównujący rozważania Heideggera z wynikami badań Edmunda Husserla, punktem dojścia dociekań autora *Bycia i czasu* jest redukcja *Dasein* do monady, która nie komunikuje się ani z innymi, ani sama z sobą. Moment wglądu w najbardziej własną możliwość bycia sobą jest czystą naocznością[16]. Cały proces hermeneutycznej refleksji Heideggera w *Byciu i czasie* Taminiaux interpretuje jako zmierzające do takiej konkluzji „monadologiczne oczyszczanie". W ten sposób *Dasein* staje się czystym podmiotem transcendentalnym, którego ostatecznym warunkiem możliwości jest „odosobniona neutralność"[17].

Dla Arendt tymczasem unikalna odrębność kto (*unique distinctness*), będąca niepowtarzalną tożsamością każdej osoby, ażeby się ujawnić i zaistnieć, potrzebuje przynajmniej jednego słuchacza oraz medium żywej mowy[18]. Choć w *Kondycji ludzkiej* ważne dla późnej Arendt pojęcie widza nie pojawia się, aktorzy, którzy są świadkami działania, występują tutaj właśnie w tej roli. Ludzkie kto tym właśnie różni się od rzeczy materialnych i ludzkiej tożsamości fizycznej, które ujawniają się niejako same z siebie, że jest zapośredniczone przez język[19]. Ze względu na swój językowy charakter działanie ludzkie jest wyjątkowo ulotne – „tak znikome jak samo życie"[20]. Arendt stwierdza wręcz, że ludzkie czyny są „najbardziej znikome" oraz „najmniej uchwytne"[21].

Paradoks i największa trudność polega na tym, że mimo tego, iż kto ujawnia się przez język, samo jest nieuchwytne w języku[22]. Wszelkie próby jego opisu za pośrednictwem języka będą oznaczać jego

---

16 J. Taminiaux, op. cit., s. 56–79.

17 Ibidem, s. 77.

18 HC, s. 176.

19 Ibidem, s. 179.

20 Ibidem, s. 95.

21 Ibidem, s. 197–198. Zdaniem Paula Ricoeura ta cecha jest zaskakująca o tyle, że nadaje nowe znaczenie trwałym produktom wytwarzania. Zob. P. Ricoeur, *Action, Story and History: On Re-reading „The Human Condition"*, „Salmagundi", No. 60 (1983), s. 67.

22 Kluczowe refleksje Arendt dotyczące tożsamości są zawarte w najważniejszym w moim przekonaniu paragrafie *Kondycji ludzkiej* (§ 25) zatytułowanym *Sieć relacji i odgrywanie opowieści* (s. 181).

redukcję do rzeczy, będą stanowić „opis cech, które ktoś dzieli z innymi mu podobnymi”[23]. Tożsamość ujawniana w działaniu nie ma zatem nic wspólnego z cechami psychologicznymi, które są biologiczne bądź kulturowe i zasadniczo powtarzalne, a przynależą do sfery prywatnej lub społecznej. Tego rodzaju cechy to w nomenklaturze Arendt co (*what*) – jakości i talenty, które można dzielić z innymi. Wskazanie, czym coś jest – a więc wskazanie na jego *essentia* – nie wyczerpuje tego, że jest – innymi słowy, jego *existentia*. Kto, inaczej niż co, to partykularny i nieredukowalny sposób bycia każdego człowieka, ujawniany przez jego przygodne, językowe czyny.

Kolejna wspomniana już trudność i jednocześnie fundamentalna cecha działania polega na tym, że „nikt nie wie, kogo ujawnia, gdy odsłania samego siebie”, w związku z czym ujawniana w działaniu tożsamość pozostaje ukryta przed samym działającym[24]. Wynika to z faktu, że tożsamość nie jest czymś danym, czymś, co istnieje przed swoim ujawnianiem. Ponieważ dla Arendt nie istnieje trwała podstawa w postaci bytu stojącego za zjawiskiem, którym my także jesteśmy, to poszczególne działania nie wyrażają jakiejś trwałej i przekraczającej poszczególne działania istoty danej osoby. Również refleksja nie może prowadzić do nadania sobie tożsamości. Jak pamiętamy, w myśleniu mamy do czynienia z „różnicą w tożsamości”, z rozbiciem podmiotu na dwie rozmawiające ze sobą strony[25]. Tożsamość nie jest więc czymś istniejącym zawczasu, co mogłoby zostać, w swojej gotowej już formie, wtórnie niejako, uobecnione. Tożsamości nie można także nadać samemu sobie[26]. Nie da się zaprojektować samego siebie na podobieństwo rzeczy. Tego rodzaju autokreacja byłaby aktem fabrykacji, a nie działaniem. Tymczasem działanie potrzebuje drugiego człowieka i „nigdy nie jest możliwe w odosobnieniu”[27]. Nieprzewidywalność skutków działania, która będzie istotna dla dalszej argumentacji, rozgrywa się już na tym poziomie. Oznacza ona, że nie jesteśmy w stanie „wykalkulować”,

---

[23] HC, s. 181.
[24] Ibidem, s. 179–180.
[25] LOM I, s. 187.
[26] HC, s. 179.
[27] Ibidem, s. 188.

kogo odsłonimy, działając[28]. Wypowiedziane słowo, pojmowane zazwyczaj pragmatycznie jako środek do celu, jest już dla Arendt nieprzewidywalnym działaniem. Odsłaniana za jego pośrednictwem tożsamość jest zależna od innych i dla nich jedynie widoczna[29].

Dodajmy na koniec, że nieprzewidywalną i widoczną dla innych tożsamość zawdzięczamy każdorazowemu działaniu, a więc poszczególnym, niezależnym od siebie i wzajemnie nieciągłym działaniom. Nie składają się one także, na zasadzie prostej sumy, na jedną, trwałą tożsamość. Jak pokażę w rozdziale 6, tożsamość trwająca w czasie będzie dopiero skutkiem retrospektywnego oglądu zmaterializowanego w opowieści.

Wolność woli a wolność polityczna

Powyższe uwagi pochodzące z *Kondycji ludzkiej* znajdują ciąg dalszy i potwierdzenie w późniejszych refleksjach na temat władzy woli, zawartych przede wszystkim w drugim tomie *Życia umysłu*. Przyjrzyjmy się zatem związkowi woli i właściwego działania politycznego.

Wola jest władzą umysłu zajmującą się przyszłością. Jako taka ma do czynienia z przedmiotami nieistniejącymi i oznacza transcendencję bytu. Jak wielokrotnie podkreśla Arendt, wola umożliwia zerwanie czasowej ciągłości i stworzenie czegoś nowego. Polega na projektowaniu stanów rzeczy. Ponieważ życie umysłu nie oznacza życia w sensie biologicznym i psychologicznym – wspólnej nam wszystkim fizyczności – woli nie należy mylić ani z ugruntowanym biologicznie pożądaniem czy instynktem, ani też z psychologicznym, powtarzalnym motywem. „Wola przekształca pożąda-

---

[28] Ibidem, s. 192.

[29] Szczególnym przypadkiem działania, którego tutaj bliżej nie rozpatruję, jest działanie skierowane do wnętrza przyrody (*act into nature*; BPF, s. 60–61), które Arendt rozważa w kontekście rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa. Dzieli ono większość cech działania rozumianego jako międzyludzka interakcja, z wyjątkiem aspektu komunikacyjnego.

nie w intencję"[30] i ustanawia nowy, przygodny początek, o którym wiemy, że równie dobrze mógłby nie nastąpić.

Wątkiem przewodnim drugiej części *Życia umysłu* jest, po pierwsze, ukazanie realności władzy woli na przekór wrogim jej „filozofom" oraz, po drugie, skorygowanie niewłaściwego jej obrazu. W swoich badaniach Arendt postępuje zarówno fenomenologicznie, jak i historycznie, dokonując swoistej dekonstrukcji dziejów woli zapisanej na kartach filozofii, zmierzającej do wydobycia z masy błędów metafizycznych (*metaphysical fallacies*) zapomnianego i autentycznego doświadczenia woli. Dowodem na realność woli jest dla autorki samo doświadczenie wewnętrzne. Powołuje się tutaj na Bergsonowską wolę jako „bezpośrednią daną świadomości"[31], która nie różni się – jej zdaniem – od filozoficznej pewności związanej z doświadczeniem myślenia. Zarówno ja myślę, jak i ja chcę są w tym sensie równorzędne. Nasza wiedza, że mogliśmy nie uczynić czegoś, co uczyniliśmy, jest według filozofki wystarczającym dowodem na realność władzy woli[32].

Kłopot związany z tym ostatnim punktem wynika z problematyczności związku woli z działaniem. Nie poruszam go tutaj w sensie chronologicznym, choć jest niewątpliwie prawdą, że w eseju *What is freedom*, jak podkreślali niektórzy komentatorzy, Arendt przeciwstawia wolność polityczną wolności woli[33]. W *Woli* natomiast widzi je już jako wzajemnie się uzupełniające. Wola stanowi źródło działania (*spring of action*), a więc wolności politycznej. Należy jednak zgodzić się z argumentacją Bonnie Honig, że nie występuje między nimi sprzeczność[34]. W *Woli* Arendt nie przenosi wcale wolności ze sfery politycznej do wnętrza jednostki, wciąż odróżnia bowiem nieograniczoną wolność filozoficzną od ograniczonej wol-

---

[30] LOM I, s. 76.

[31] Ibidem, s. 214; LOM II, s. 3.

[32] LOM II, s. 26.

[33] J. Yarbrough, P. Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in „The Life of the Mind"*, „The Review of Politics", Vol. 43, Iss. 3 (1981), s. 323–354.

[34] B. Honig, *Arendt, Identity, and Difference*, „Political Theory", Vol. 16, Iss. 1 (1988), s. 77–98.

ności politycznej – chcę od mogę[35]. Wola jest w pełni wolna dopóty, dopóki nie przekształca się w działanie, które ją samą znosi. Jest warunkiem koniecznym działania, różnym od niego samego.

Natomiast wychodząc od wcześniejszego eseju poświęconego wolności, nietrudno dojść do wniosku, że Arendt, nawet gdy szczegółowo analizuje władzę woli, ma wobec niej stosunek zasadniczo negatywny[36]. Punktem wyjścia jest w nim wola rozumiana jako spełnienie ideału wolności, z drugiej strony zaś – koncepcja wolności pojmowanej jako wytwór woli. Na skutek błędnego założenia wolność jest w tej koncepcji utożsamiana z suwerennością, która jest rzeczywistym, wewnętrznym doświadczeniem woli. Tymczasem w świetle koncepcji Arendt błędem byłoby zrównywanie wolności politycznej z wolnością woli. Ta pierwsza nie jest ani autonomiczna, ani suwerenna[37]. Wolności doświadcza się tylko w działaniu, a to nie jest nigdy pojedyncze i wymaga obecności co najmniej dwóch aktorów. Politycznie ludzie są wolni, nie będąc suwerennymi. Jeśliby suwerenność miała być koniecznym warunkiem wolności, ludzie *de facto* nigdy nie mogliby być wolni. Wolność oznacza, w pewnym uproszczeniu, jednocześnie chcieć i móc: „tylko tam, gdzie współwystępują ja-chcę i ja-mogę, może pojawić się wolność"[38].

Drugą stroną koncepcji wiążącej wolność polityczną z wolą jest łączenie władzy z rządzeniem, a czasem z uciskiem poddanych[39]. Filozoficzne źródła utożsamiania wolności z wolą, utożsamiania, które wpływa na nowożytną ucieczkę od polityki, są chrześcijań-

---

35 LOM II, s. 200.

36 P. Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford UP, Stanford 1993, s. 54–57. Nawet jeśli Arendt odwołuje się w tym eseju do św. Augustyna i jego pojęcia *initium*, to nie wiąże go z wolą, lecz rozpatruje ontologicznie, w odniesieniu do człowieka będącego początkiem.

37 Suwerenność i autonomiczność należy łączyć raczej z kategorią *homo faber*, a nie *zoon politikon*. Projekty woli przypominają wytwarzanie, ale nim nie są, ponieważ wola nie osiąga przyszłości, której chce. Wola jest suwerenna w tym sensie, że jest niezależna od innych, lecz nie ma mocy suwerenności, która nie istnieje w świecie politycznym.

38 BPF, s. 160.

39 Ibidem, s. 162.

skie. W sytuacji ucieczki od polityki, która oznacza ucieczkę od pluralności do przewidywalności, pozostają nam dwie możliwości. Albo, jak u Jana Jakuba Rousseau, indywidualna wola staje się *volonté générale* i wszyscy muszą działać tak, jakby byli jedną osobą, albo jeden człowiek bądź grupa ludzi musi rządzić wszystkimi innymi. Władza staje się wówczas PRZECIWIEŃSTWEM wolności, która zaczyna oznaczać wolność od polityki, ucieczkę od wolności politycznej do antypolitycznej „wolności wewnętrznej"[40].

Podsumowując, można powiedzieć, że wola antycypuje właściwą wolność, choć sama jej nie stanowi[41]. Wola jest w tym sensie warunkiem wolności działania, nawet jeśli nie jest działaniem i nawet jeśli chcenie i działanie wzajemnie się wykluczają. Okazuje się konieczna dla zaistnienia nowości i wolności politycznej. Wola antycypuje wolność i stanowi jej warunek, lecz nie jest z nią równoznaczna. Dopiero działanie jest „wezwaniem do istnienia czegoś, czego nie było wcześniej, co nie było dane nawet jako przedmiot poznania czy wyobraźni"[42]. Wolność polityczna okazuje się domeną działania, a nie woli: „ludzie SĄ wolni [...] tak długo, jak działają, ani przedtem, ani potem; gdyż BYĆ wolnym i działać znaczy jedno i to samo"[43]. W tym sensie problem woli jako zdolności dającej pozór wolności pozostaje aktualny, nawet jeśli Arendt wyraźnie broni tej woli jako koniecznego warunku działania. „Woli nie udaje się zaistnieć jako politycznej zdolności umysłu. Pomimo tego, że jej zainteresowanie rzeczywiście leży w doświadczeniu działania,

---

[40] Ibidem, s. 146–147. Jest to także jedno z założeń liberalizmu, który utożsamiając wolność z wolą, a nie z działaniem, oddziela wolność od polityki, rozumiejąc przez tę ostatnią wyłącznie zarządzanie koniecznościami życia. Zob. ibidem, s. 155.

[41] Jak stwierdza Patricia Bowen-Moore, „zainteresowanie Arendt wolą jest zasadniczo zainteresowaniem w jej aktywności jako rzeczywistości świata, jak również zainteresowaniem skutkami, które niesie ona dla wolności politycznej". P. Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Macmillan Press, Houndmills–London 1989, s. 87.

[42] BPF, s. 151.

[43] Ibidem, s. 153.

jej kontekst jest całkowicie wewnętrzny i przynależy jak gdyby do prywatnej sfery umysłu”[44].

Działanie jako absolutny początek: św. Augustyn, Duns Szkot i Kant

Istnieją zatem dwa podstawowe warunki możliwości właściwego działania, można powiedzieć – indywidualny i zbiorowy, a mianowicie wolna wola i ludzka pluralność. Pozostańmy jeszcze na chwilę przy tym pierwszym i przyjrzyjmy się skutkom, które wolna wola niesie dla działania politycznego.

Choć w tomie poświęconym woli trudno jest momentami odróżnić poglądy Arendt od poglądów przez nią referowanych, gdyż te pierwsze nie są nigdzie bezpośrednio przedstawione i należy je raczej wyłuskać z odpowiednich fragmentów narracji, to z punktu widzenia całości pracy widać wyraźnie, że zrekonstruowana przez autorkę koncepcja woli jest zbudowana na podstawie refleksji trzech najważniejszych filozofów: św. Augustyna, Jana Dunsa Szkota i Immanuela Kanta[45].

Pierwszą ważną myślą, którą Arendt zapożycza od Augustyna, jest przekonanie o dwoistej naturze woli, stanowiącej wybór między chceniem a niechceniem (*velle/nolle – willing/nilling*). Oba człony są tutaj formami woli zawartymi w każdym akcie chcenia i w tym sensie niechcenie też jest wolą. Jednak najważniejszą cechą woli jest fakt, że nie ma ona przyczyny innej niż ona sama. Wola „w swojej przygodnej faktyczności nie może zostać wyjaśniona za pomocą przyczynowości”, ponieważ ostatecznie to „właśnie wola jest tym, co czai się za naszym poszukiwaniem przyczyn”[46]. Wola jako właś-

---

[44] P. Bowen-Moore, op. cit., s. 90.

[45] Nieporozumieniem jest jednak przekonanie, że praca Arendt jest wyłącznie „zarysem historii filozofii woli”, jak stwierdza Hanna Buczyńska-Garewicz, nawet jeśli tę historię pojmujemy nie jako historię idei, lecz jako historię stawiania pytań. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Sens woli i wolności*, w: H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 21.

[46] LOM II, s. 89.

ciwa przyczyna jest wewnętrzną władzą afirmacji bądź negacji różną od aktualnego działania.

Kluczowy dla dalszej argumentacji Arendt pogląd Augustyna mówi o tym, że wola, która umożliwia działanie, stanowi POCZĄTEK. Augustyn, jak powszechnie wiadomo, odrzuca cykliczny czas starożytny, zastępując go linearnie pojętym czasem chrześcijańskim, w ramach którego w ogóle jest możliwe pojęcie początku. W *Państwie Bożym* opisuje początek świata i początek czasu jako jeden i ten sam początek – jako *principium*. Początek ten autor *Wyznań* odróżnia od aktu stworzenia człowieka, które zachodzi już w czasie – od *initium*[47]. To ten drugi początek jest właściwym, ludzkim początkiem. Stąd jeden z ulubionych cytatów Arendt: „Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit" – „po to, by był początek, został stworzony człowiek, przed którym nie było nikogo"[48]. Człowiek, będąc początkiem, został stworzony po to, by zapewnić możliwość jego kontynuacji. Człowiek jest jedyną istotą świadomą swojej skończoności. Wie, że ma zarówno początek, jak i koniec. Będąc początkiem, człowiek jest wolnością, którą nie tyle rozporządza, co sam, swoimi czynami, stanowi.

Kolejnym ważnym dla koncepcji Arendt filozofem jest Duns Szkot. Wola w jego systemie jest przeciwstawiona intelektowi i – inaczej niż na przykład u św. Tomasza – jest wobec niego nadrzędna. Wola przekracza byt i nie traktuje go, tak jak intelekt, jak przymus[49]. Jako taka wola jest autonomiczna wobec bytu i niezdeterminowana (*indeterminata*) przez istniejące przedmioty. Nie chodzi o to, że jest wszechmocna, lecz o fakt, że nawet jeśli nie ma wpływu na świat zewnętrzny, to nie może zostać zmuszona do określonego chcenia. Wola to zatem swobodny, nieskrępowany niczym wybór celów.

Najważniejszą być może myślą, którą Arendt zapożycza od Dunsa Szkota, jest jego oryginalne rozwiązanie problemu podwójności woli, jakie odbywa się bez interwencji czynnika nadprzyrodzonego.

---

47 Ibidem, s. 108–109.

48 Pojawia się wielokrotnie, między innymi w: ibidem, s. 108 i 217; OT, s. 479; BPF, s. 167; HC, s. 177.

49 LOM II, s. 130–131. Na temat Jana Dunsa Szkota zob. ibidem, s. 125–146.

Duns Szkot pokazuje bowiem, że odkupienie woli następuje przez działanie, a więc że nie jest mentalne. Odkupienie następuje przez zaprzestanie chcenia i rozpoczęcie działania[50]. Dlatego absolutna wolność woli nie prowadzi do absolutnej wolności. Pierwotnie rozbita na dwa-w-jednym wola traci swoją wolność, przekształcając się w działanie. Działanie ustanawia już dany akt jako konieczny, wykluczając przeciw-wolę i wynikający z niej kontr-akt.

Wreszcie Kant, istotny nie tylko ze względu na pojęcie myślenia i koncepcję władzy sądzenia, której przyjrzymy się w rozdziale 5. Choć w *Woli* królewiecki filozof pojawia się niemal tylko na marginesie, to od niego jednak, a konkretnie z *Krytyki czystego rozumu*, Arendt zapożycza pojęcie „ABSOLUTNEGO początku"[51]. Cytuje przy tym fragment z uwagi do trzeciej antynomii rozumu, odnoszący się do ludzkiej zdolności „zaczynania całkowicie samodzielnie szeregu w czasie"[52].

Co ciekawe, Arendt nie odwołuje się w tej kwestii do *Krytyki rozumu praktycznego*. Ponieważ dla Kanta wola jest władzą pożądania zdeterminowaną przez rozum, Arendt utożsamia ją z rozumem praktycznym i uznaje, że nie istnieje ona jako autonomiczna zdolność umysłu[53]. Rozum praktyczny neguje – jej zdaniem – właściwą wolę pojmowaną jako spontaniczność rozpoczynania. Filozofia praktyczna Kanta nie jest filozofią działania i tym samym filozofią polityczną. Ogranicza się do moralności, a wolność ujmuje wyłącznie jako poddaną władzy rozumu. W nieco innym kontekście Arendt pisze tak:

> Nieludzkość filozofii moralnej Kanta jest niezaprzeczalna. Jest tak dlatego, że imperatyw kategoryczny jest w niej postulowany jako absolut, który w swojej bezwzględności wprowadza do sfery międzyludzkich

---

[50] Ibidem, s. 141.
[51] Ibidem, s. 29.
[52] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, A 450, B 478, s. 395.
[53] LOM II, s. 63 i 149.

> spraw – która ze swej natury składa się z relacji – coś, co jest sprzeczne z jej fundamentalną względnością[54].

Problematyczny jest racjonalny, a więc antypolityczny i antypluralistyczny, charakter władzy woli. Wroga wszelkim absolutom w rodzaju Historii, Rozumu czy nawet Człowieka Arendt podchodzi krytycznie do idei woli podporządkowanej rozumowi, podobnie zresztą jak do idei woli powszechnej. Sens tezy, że „władza woli jest wroga wobec pluralności", dotyczy właśnie woli racjonalnej, zwróconej przeciw wielości świata politycznego i sprawiającej, że wszyscy chcą jak jeden bądź że jeden rządzi wszystkimi[55].

W odniesieniu do Kanta Arendt nie chodzi więc o wolę praktyczną, lecz o wolę transcendentalną, w której ta pierwsza jest zakorzeniona. To dzięki wolności transcendentalnej człowiek może stać się przyczyną niezależną od przyczynowości przyrody. Mówiąc słowami Kanta, jest to przyczynowość „płynąca z wolności", a mianowicie:

> […] zdolność zaczynania samemu pewnego stanu rzeczy; przyczynowość jej przeto nie podlega w myśl prawa przyrody ze swej strony innej przyczynie, która by ją określała co do czasu. Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentalną[56].

Co do przyczynowości jest możliwe „zaczynanie bezwzględnie nowego szeregu [rzeczy lub stanów] wraz z naturalnymi jego następstwami w nieskończoność"[57].

Początek jest nie tylko początkiem w czasie, ale także początkiem nowego czasu. Początek nie jest względny, lecz absolutny. Arendt chodzi przede wszystkim o to, by nie dokonywać redukcji tego, co późniejsze, do tego, co wcześniejsze. Nie należy bowiem zakładać, że ów nowy szereg stanów rzeczy istniał wcześniej w sensie

---

54 MDT, s. 27.

55 D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton UP, Princeton–New Jersey 1996, s. 74.

56 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 532–533, B 560–561, s. 441–442.

57 Ibidem, s. 396.

potencjalnym i że może z tej racji zostać wpleciony w jakąś ciągłość czasu (*time continuum*)[58]. Nawet jeśli w rzeczywistości historycznej „rzadko rozpoczynamy nowy szereg [zdarzeń]", to gdy się wydarza, ma wypływać właśnie z wolności transcedentalnej[59].

Tak rozumiany początek Arendt przyrównuje, już we własnym poznawczym interesie, do pojęcia *initium* Augustyna. Zauważa przy tym, że – chcąc być konsekwentnym – autor *Wyznań* powinien był zdefiniować wolność woli nie jako wolność wybierania – jako *liberum arbitrium* – lecz właśnie jako Kantowski absolutny początek bądź też jako „wolność spontaniczności", odpowiadające jego *initium*[60]. *Initium*, początek absolutny, to *creatio ex nihilo*, które „znosi sekwencję czasową" i normalnie płynący czas. Przerywając łańcuch przyczyn i skutków, otwiera tym samym „otchłań nicości"[61].

Początek ustanawiany przez odnoszące się do wolnej woli działanie jest zatem niewyjaśnialny przez wcześniejszy ciąg działań, jest on początkiem co do przyczynowości. Stąd właśnie metafora aktualizacji faktu narodzin, szczególnie chętnie używana przez Arendt. Działanie to „drugie narodziny", działać zaś znaczy rozpoczynać coś nowego[62]. Kontekst historyczny ma tutaj znaczenie drugorzędne, które polega na tym, że to, co faktycznie istniejące, musi zostać „usunięte bądź zniszczone"[63]. Wynika stąd pokrewieństwo działania z kłamstwem, które również polega na zmianie lub usunięciu danej faktyczności. Działanie opiera się na „zerwaniu" ciągłości automatycznych i przewidywalnych zachowań[64]. Inna metafora stosowana przez filozofkę to metafora cudu, czegoś „nieskończenie nieprawdopodobnego"[65]. A to, co nieskończenie nieprawdopodobne czy nieoczekiwane, „konstytuuje samą strukturę tego wszystkie-

---

58 LOM II, s. 30.
59 Ibidem, s. 32.
60 Ibidem, s. 109–110.
61 Ibidem, s. 207–208.
62 HC, s. 176–177.
63 CR, s. 5.
64 Ibidem, s. 132–133.
65 HC, s. 300.

go, co nazywamy rzeczywistym"[66]. Ludzkie życie jest ciągłe jedynie w retrospektywie, w rzeczywistości natomiast jest naznaczone zerwaniami przerywającymi je na podobieństwo cudów[67].

Dla określenia niepowtarzalnego charakteru działania Arendt używa określenia wielkości (*greatness*), zaznaczając jednocześnie, że stanowi ona kryterium piękna[68]. Jest to niezwykle istotna kwestia, która będzie miała znaczenie dla dalszej dyskusji. Przynależące do zachowań motywy i intencje nigdy nie są niepowtarzalne. Wola natomiast, choć niepowtarzalna, nie rządzi celami już na poziomie indywidualnego działania, nie wspominając już o sferze zbiorowości. Bezpośredni związek między intencjami i ich skutkami występuje jedynie w przypadku przemocy. Działanie nie jest wówczas rozpoczynaniem, lecz rozkazywaniem czy zarządzaniem, osiąganie celów zaś – wykonywaniem rozkazów[69].

Pojęcie wielkości prowadzi nas do sedna koncepcji działania Arendt. Wielkość polega bowiem, po pierwsze, na tym, że działanie jest celem samym w sobie. Kluczowe jest w tym kontekście greckie, arystotelesowskie pojęcie *energeia*. Przypomnijmy rozróżnienie na *poiesis* i *praxis*, stanowiące niejako zaplecze dychotomii wytwarzania i działania[70]. W przypadku *poiesis*, *dynamis* (możliwość) jest zewnętrzna wobec *energeia* (aktualność). Dzieło (*ergon*) powstaje, gdy znika zewnętrzna wobec niego potencjalność, gdy proces znika w „produkcie". W *praxis* z kolei *dynamis* i *energeia* pokrywają się[71]. Można wówczas powiedzieć, że dana czynność nie ma celu poza samą sobą, że jest celem samym w sobie (*entelechia*)[72]. Stoso-

---

[66] BPF, s. 169.

[67] HC, s. 246.

[68] Ibidem, s. 205.

[69] Ibidem, s. 189. Taką drogę przeszły greckie pojęcia *archein* i *prattein*: pierwsze zamiast rozpoczynania zaczęło oznaczać rozkazywanie, drugie zamiast dokonywania – bycie posłusznym.

[70] Choć Arendt twierdzi, że Arystoteles ostatecznie błędnie pojmuje działanie jako wytwarzanie, to jego wgląd w miejsce potencjalności i aktualności jest właściwy. Zob. ibidem, s. 196.

[71] J. Taminiaux, op. cit., s. 97.

[72] Według Arendt Arystoteles widział najwyższą czynność *energeia* w kontemplacji, a nie – jak ona – w żywej mowie.

wane w jej realizacji środki są już celami albo po prostu samo to rozróżnienie nie ma większego sensu. Zarówno środkiem, jak i celem działania jest odsłonięcie działającego. To odsłonięcie jest całkowitą aktualnością, której nie poprzedza żadna potencjalność. Nie jest też potencjalnością czegoś innego. Oznacza to, że we właściwym działaniu nie mają znaczenia z jednej strony motywy działających, z drugiej zaś ich skutki. „»Produkt« jest tożsamy z samą czynnością jego wykonywania"[73].

Jedynym celem działania jest wielkość, polegająca – i jest to jej druga cecha – na wyróżnieniu się z tłumu równych sobie. Choć jako istoty gatunkowe jesteśmy identyczni, to przecież zostaliśmy nierówno obdarzeni przyrodzonymi zdolnościami. Jesteśmy też nierówni pod względem społecznym i ekonomicznym. Równi stajemy się dopiero, ustanawiając wspólnotę polityczną. Czynimy to jednak po to, by móc wyróżnić się z tłumu i odsłonić swoją indywidualną tożsamość[74]. Dla Arendt wolność i równość się nie wykluczają, gdyż równość polityczna stanowi warunek możliwości zaistnienia wolności. Wielkość ma wiele wspólnego z republikańskim pojęciem cnoty czy doskonałości (*arete/virtus*), polegającej na wyróżnieniu się spośród równych sobie obywateli[75]. Przywołuje grecki duch agonu i denotuje dążenie do wyjątkowości na przekór społecznemu konformizmowi[76].

Oddaje to sceniczna metafora odgrywania (*enactment*). Odgrywanie – inaczej niż w potocznym znaczeniu tego słowa – nie oznacza udawania kogoś innego, kogoś, kim się w istocie nie jest. Wręcz przeciwnie, oznacza ono udawanie kogoś, kim się tak naprawdę jest.

> Grając tego, kim się jest, chroni się swoją wolność jako istoty ludzkiej przed udawaniem związanym ze spełnianą funkcją, [...] tylko odgrywając tego, kim się jest naprawdę, człowiek jest w stanie potwierdzić, że nigdy nie jest tożsamy z samym sobą[77].

---

73 HC, s. 207.
74 Ibidem, s. 41.
75 Ibidem, s. 49.
76 HC, s. 42–43.
77 EU, s. 191 (przeł. M. Godyń i S. Szymański).

Odgrywanie nie jest więc odgrywaniem roli w postaci jakiegoś danego z góry modelu czy wzorca (*pattern*). Ontologiczna hipokryzja, o którą chodzi Arendt, różni się zasadniczo od hipokryzji potocznej i nie polega na udawaniu kogoś innego, lecz na niekonsekwentnym ubieraniu masek osobowości, pod którymi nie kryje się nic poza nagim życiem *animal laborans*.

Podsumowując ten wątek, należy podnieść następujące kwestie. Stanowiąca ontologiczną podstawę działania wola jest czystą spontanicznością i przyczyną samej siebie (*causa sui*). Wewnętrzna walka woli, jej wewnętrzny dualizm, może ustać tylko przez zaprzestanie chcenia i rozpoczęcie działania. Za pośrednictwem działania wola umożliwia zerwanie ciągłości czasowej i ustanowienie początku – czegoś nowego. Działający człowiek identyfikuje się ostatecznie z tą częścią podwójnej woli, która wydaje rozkaz[78]. Działania będące skutkiem woli są przygodne, gdyż wiemy, że mogłyby nigdy nie nastąpić. Niczym nieprzewidywalne i oryginalne dzieła sztuki nie istnieją potencjalnie przed swoją aktualizacją. Nie da się ich więc wyjaśnić ani za pomocą przyczyn zewnętrznych, ani za pomocą wewnętrznych motywów[79]. Przechodząc do działania, wola traci jednak swoją wewnętrzną wolność, którą zastępuje ograniczona wolność polityczna. Podejmując działanie polityczne, człowiek wyróżnia się spośród innych i odkrywa przed nimi, kim naprawdę jest.

Idea genialności a działanie polityczne: Kant

Działanie, niczym sceniczny popis aktorski, odgrywa, w sposób nieprzewidywalny nawet dla samego działającego, jego indywidualną tożsamość. Interpretowany zazwyczaj w kontekście działania politycznego *sensus communis* – zmysł wspólnotowy – ma moim zdaniem znaczenie przede wszystkim w sądzeniu przeszłości, a nie bezpośrednio w działaniu. Związana z nim potencjalna zgoda innych nie dotyczy, jak zobaczymy w rozdziale 5, przyszłości, lecz właśnie

[78] LOM II, s. 161–162.
[79] Ibidem, s. 183.

tego, co minione. W działaniu politycznym tymczasem wartością nadrzędną w stosunku do konsensusu jest dla Arendt pluralność i performatywna oryginalność. Pluralność ta wyklucza absolutną czy metafizyczną płaszczyznę odniesienia. Jest estetyczna, a nie etyczna, gdyż obchodzi się bez gotowych wzorców postępowania[80].

Gdy Julia Kristeva stwierdza, że u Arendt „życie polityczne przeciwstawia się swojej własnej estetyzacji", to ma na myśli właśnie przeciwstawianie się próbom znalezienia i implementacji czegoś trwałego do kruchej sfery politycznej pluralności[81]. Rację mają jednocześnie ci badacze, którzy twierdzą, że Arendt estetyzuje politykę. Z pozycji teorii krytycznej, sceptycznej wobec egzystencjalnego „żargonu autentyczności", polemizuje z Arendt między innymi amerykański historyk idei, Martin Jay, który uważa, że polityka autoteliczna jest w istocie swojej elitarystyczna, klasowa i autonomiczna oraz że uniemożliwia realizację jakichkolwiek celów praktycznych[82]. Antydemokratyczne skutki estetyzacji zarzuca Arendt z kolei Richard Wolin, zdaniem którego teatralne jakości działania wykluczają międzyludzką solidarność i dryfują niebezpiecznie w kierunku faszyzmu[83].

Sprzeczność między opiniami Kristevy a poglądami Jaya i Wolina jest pozorna i wynika z dwuznaczności pojęcia estetyzacji, które można wiązać zarówno z kategorią *homo faber*, jak i *zoon po-*

---

[80] K. F. Curtis, *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, eds. C. Calhoun, J. McGowan, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997, s. 27––52; idem, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell UP, Ithaca–London 1999, s. 1–22.

[81] J. Kristeva, op. cit., s. 43.

[82] M. Jay, *Hannah Arendt: Opposing Views*, „Partisan Review", Vol. 45, Iss. 3 (1978), s. 348–368. Jay zmienił zdanie i przestał pojmować estetyzację u Arendt w sposób totalny po lekturze jej interpretacji *Krytyki władzy sądzenia*. Zob. idem, *The Aesthetic Ideology as Ideology: Or What Does It Mean To Aestheticize Politics*, w: idem, *Force Fields, Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York–London 1993, s. 82–83; idem, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on A Universal Theme*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005, s. 176–177.

[83] R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton UP, Princeton–Oxford 2003, s. 31–69.

litikon. Sztuki wytwórcze, kreatywne i polegające na reifikacji są bliższe kategorii wytwarzania, sztuki performatywne, takie jak muzyka czy taniec, i wymagające publiczności są bliższe kategorii działania. Jak zauważa Arendt, „w odniesieniu do sztuk kreatywnych […] polityka stanowi dokładne przeciwieństwo sztuki"[84]. Podobieństwo do sztuk performatywnych polega natomiast na tym, że także w przypadku działania politycznego „spełnienie kryje się w samym wykonaniu"[85]. Podobnie jak działanie polityczne, sztuka performatywna nie pozostawia po sobie materialnego produktu i nie zawiera elementu przemocy.

Uznając zasadność przytaczanych wyżej opinii, pójdźmy dalej tropem estetyzacji działania, odwołując się do interpretacji *Krytyki władzy sądzenia* Kanta autorstwa Arendt. W tym fragmencie stawiam tezę, że pojęcie działania jako celu samego w sobie można pojmować w analogii do celowości bez celu przedmiotów sztuki widzianych z perspektywy smaku. Performatywny charakter tożsamości działającego można zatem dodatkowo scharakteryzować, przywołując pojęcie prezentacji (*Darstellung* – „unaoczniającego przedstawienia" w przekładzie Jerzego Gałeckiego), którego dokonuje kantowski geniusz. Ujęcie takie pozwala moim zdaniem lepiej zrozumieć stosunek ujawnianej w działaniu tożsamości (mówiąc inaczej – przedstawienia) do działającego podmiotu (innymi słowy – tego, co przedstawiane). Docelowo zaś przybliży nam rolę odgrywaną przez władzę sądzenia w interpretacji historycznej.

Jestem zresztą przekonany, że to właśnie pojęcie genialności (*Genie*) mogło mieć decydujący wpływ na interpretację *Krytyki władzy sądzenia* przez Arendt, interpretację będącą, przypomnę, substytutem trzeciego tomu *Życia umysłu*. Do pojęcia genialności Arendt odnosi się pokrótce w wykładzie dziesiątym, w zasadzie jednak jedynie w kontekście jego stosunku do władzy sądzenia. Podporządkowanie genialności władzy sądzenia jest dla niej, analogicznie do relacji widz–aktor, kluczowe. Postaram się pójść o krok dalej i przyjrzeć się pojęciu genialności u Kanta, stawiając tezę że:

[84] BPF, s. 153.
[85] Ibidem.

1) jej sposób działania, jako talentu służącego „sztuce pięknej", przypomina właściwe działanie polityczne w rozumieniu Arendt; 2) podobieństwo to miało niewątpliwy, a biorąc pod uwagę nieobecność w interpretacji Arendt piękna przyrody, które stanowi przecież główny przedmiot *Krytyki estetycznej władzy sądzenia*, nawet decydujący wpływ na wybór trzeciej *Krytyki* Kanta jako źródła inspiracji dla jej własnej koncepcji sądzenia. Można zatem przyjąć, że wątek ten zostałby prawdopodobnie przybliżony przez samą autorkę w trzecim tomie *Życia umysłu*.

Pojęcie genialności pojawia się w *Analityce wzniosłości* przy okazji omawiania tak zwanej sztuki pięknej. Z perspektywy całej *Krytyki władzy sądzenia* można zauważyć, że sztuka piękna jest ostatecznie podporządkowana pięknu przyrody, jest piękna o tyle, o ile wydaje się przyrodą[86]. Jako źródło sztuki pięknej genialność stanowi dar przyrody, jest „wrodzoną dyspozycją umysłu (*ingenium*), za pomocą której przyroda ustanawia prawidła dla sztuki"[87].

Sztuka w ogóle tym różni się od przyrody, że stanowi ją to, czego „wyobrażenie musiało jako przyczyna wyprzedzić jego rzeczywistość"[88]. Jej koniecznym warunkiem jest akt woli, który nie stoi za bytami przyrody. Dzieło sztuki jest więc zawsze dziełem człowieka. Od sztuki Kant odróżnia „naukę" oraz „rzemiosło". Ta pierwsza jest zdolnością teoretyczną, to drugie zaś ma być jego zdaniem niekoniecznie przyjemne i czynione jedynie ze względu na cel w postaci na przykład wynagrodzenia. Kwestie te są drugorzędne także dla samego Kanta. Istotne są podziały w obrębie samych sztuk.

---

[86] Można tę kwestię widzieć odwrotnie: przyroda jest piękna wtedy, gdy wydaje się sztuką, a więc celową, choć bez określonego celu. Estetyka Kanta stanowi w tym sensie historyczne przejście od estetyki przyrody do estetyki sztuki. Subordynacja tej drugiej wobec tej pierwszej nie jest zatem tak oczywista, piękna przyroda zdaje się dziełem genialności. Zob. D. Burnham, *Immanuel Kant (1724–1804). Theory of Aesthetics and Teleology („The Critique of Judgment")*, w: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/ (dostęp: 02.06.2008).

[87] KWS, § 46, s. 231.

[88] Ibidem, § 43, s. 225.

Kluczowy z naszej perspektywy jest podział na sztukę mechaniczną i estetyczną. Ta pierwsza jest oparta na celowym działaniu prowadzącym do realizacji określonego wytworu, a „opierając się na poznaniu pewnego możliwego przedmiotu, wykonuje jedynie czynności potrzebne do jego urzeczywistnienia”[89]. Ta druga ma dodatkowy cel w postaci uczucia rozkoszy. Rozkosz może być dwojakiego rodzaju. W przypadku rozkoszy zmysłowej, towarzyszącej samym „czuciom” (*Empfindungen*), mamy do czynienia ze sztuką przyjemną. W przypadku „rozkoszy refleksji”, która jest dodatkowo zdolna do „powszechnego udzielania” – ze sztuką piękną. To właśnie ta ostatnia przede wszystkim interesuje Kanta.

Jeśli chodzi o sztukę mechaniczną, to jej podobanie się nie ma żadnego związku z rozkoszą refleksji i opiera się wyłącznie na zgodności przedmiotu z jego pojęciem, a więc na tym, czy planowany cel został w sposób adekwatny osiągnięty. Mechaniczny element jest także z konieczności obecny w sztuce pięknej o tyle, o ile „coś […] musi być przy tym pomyślane jako cel, gdyż inaczej nie można by jej wytworu przypisać sztuce; byłby on jedynie wytworem przypadku”[90]. Również w sztuce pięknej mamy zatem do czynienia z działaniem celowym, choć w nieco innym sensie.

Najkrócej mówiąc, sztukę piękną charakteryzuje – zdaniem Kanta – fakt, że wydaje się przyrodą. W przypadku sztuki pięknej, choć mamy świadomość tego, że jest ona celowym wytworem człowieka, zdaje się nam „wolną od wszelkiego przymusu arbitralnych prawideł”[91]. Tak więc to, co celowe (*zweckmäßig*) czy umyślne (*absichtlich*), okazuje się bezcelowe i nieumyślne. Nie podoba się nam zatem po prostu na podstawie pojęć (bądź też, mówiąc inaczej, na podstawie materialnej celowości), ani też – jak sztuka przyjemna – na podstawie zmysłów, a więc czucia. Sztuka piękna podoba się wyłącznie w akcie refleksji.

Zauważmy wobec tego, że różnicę między sztuką piękną a sztuką mechaniczną można ująć jako różnicę między kategoriami dzia-

[89] Ibidem, § 44, s. 228.
[90] Ibidem, § 47, s. 236.
[91] Ibidem, § 45, s. 229.

łania i wytwarzania, a więc między *zoon politikon* a *homo faber*. Powołajmy się na dodatkowy argument etymologiczny. Kant pisze, że w przypadku sztuki mamy do czynienia z „robieniem czegoś" (*facere*) oraz skutkiem tegoż w postaci dzieła (*opus*). Z kolei w przypadku przyrody – z „czynnością w ogóle" (*agere*) oraz jej skutkiem (*effectus*)[92]. Możemy teraz przywołać uwagę Arendt, że pojęcie *homo faber* pochodzi od łacińskiego *facere* w znaczeniu wytwarzania czegoś[93], podczas gdy *agere*, działanie właściwe, jest łacińskim odpowiednikiem greckiego *archein*, oznaczającego w swoim pierwotnym sensie, zanim zaczęło oznaczać rządzenie, „wprawianie czegoś w ruch"[94]. Gdy dodamy do tego argument mówiący o celowości sztuki oraz celowości bez celu przedmiotów przyrody, pojawia się wyraźna wskazówka, że działanie powinniśmy interpretować jako odpowiednik Kantowskiej przyrody. Postaram się udowodnić zasadność tej tezy, paralelizm nie będzie dotyczył jednak przyrody, lecz sztuki pięknej funkcjonującej na jej podobieństwo.

Jak pamiętamy, źródłem tak pojętej sztuki pięknej jest genialność. Kant wyróżnia cztery cechy genialności, które z wyłączeniem cechy czwartej zaskakująco przypominają cechy pojęcia działania Arendt[95]. Cecha pierwsza to oryginalność – geniusz tworzy bez posiadania prawideł (*Regeln*) własnego tworzenia, mając jednocześnie jakieś „określone wyobrażenie wytworu jako celu"[96]. Cecha druga to egzemplaryczny charakter jego wytworów. Oznacza to, że mimo swojej oryginalności, dzieła sztuki pięknej mogą stanowić przykład i kryterium dla sądu estetycznego. Cecha trzecia to niezależność wytworu geniuszu od pojęcia celu, polegająca na tym, że prezentacja danej idei estetycznej wykracza poza określone pojęcie[97]. Genialność nie oznacza bowiem realizacji określonego celu, lecz

---

92 Ibidem, § 43, s. 224.
93 HC, s. 136, przypis 1.
94 Ibidem, s. 177 i 189.
95 KWS, § 46, s. 232–233.
96 Ibidem, § 49, s. 248.
97 W dalszej części pracy w celu oddania niemieckiego *Darstellung* będę używać pojęcia „prezentacja" zamiast „unaoczniające przedstawienie", które stosuje Jerzy Gałecki.

wyrażanie idei estetycznej. Artysta nie ma wiedzy na temat własnego wytworu. Twórca „sam nie wie, skąd się biorą u niego idee do tego dzieła i nie jest też w jego mocy tego rodzaju idee dowolnie czy planowo wymyślać”[98]. Cecha czwarta to ugruntowanie genialności w przyrodzie. Ponieważ sztuka piękna, nie opierając na pojęciach, nie może mieć określonych prawideł, z drugiej zaś strony, nie może ich nie mieć, jej źródłem ma być przyroda. Sztuka piękna wydaje się przyrodą właśnie dzięki temu, że genialność jest w niej samej ugruntowana.

Należy zauważyć, że to właśnie ta ostatnia cecha jest dla Kanta najistotniejsza. To dzięki niej, przynajmniej pośrednio, zostaje utrzymana idea supremacji czystego piękna przyrody nad pięknem wytworów ludzkich, a cała *Krytyka estetycznej władzy sądzenia* jawi się jako spójne i koherentne dzieło. U Arendt ta cecha nie występuje, chyba że ontologiczne ugruntowanie działania w fakcie narodzin uznamy za odpowiednik ugruntowania w przyrodzie[99]. Nie jest to jednak najważniejsze. Arendt nie zajmuje się przecież pięknem przyrody, lecz działaniami człowieka. To do nich, w swoich *Wykładach o filozofii politycznej Kanta*, odnosi ideę władzy sądzenia.

Wszystkie pozostałe cechy genialności znajdują natomiast swoje odzwierciedlenie w charakterystyce działania politycznego. Są to, po pierwsze, oryginalność pod postacią bezprecedensowości (*unprecedentedness*), po drugie, egzemplaryczny charakter działania, które może służyć jako inspiracja dla przyszłych działających, oraz, po trzecie, nieciągłość między wolą działającego a samym działaniem, to znaczy między impulsem do ujawnienia siebie w określony sposób a odkrywaną w działaniu tożsamością.

Podsumowując, warto podkreślić, że – podobnie jak wytwory genialności – działanie jest zawsze czymś nowym i polega na zerwaniu łańcucha historycznej ciągłości. Nie może zostać powtórzone, lecz jedynie „ponownie odegrane” (*re-enacted*)[100]. Przekra-

---

[98] KWS, § 46, s. 232.

[99] Arendt *explicite* nie zgadza się z tą cechą definicji Kanta w innym miejscu, pisząc: „sądzę, że genialność jest raczej dyspozycją, za pomocą której ludzkość [a nie przyroda – M. M.] ustanawia prawidła dla sztuki”. EU, s. 79.

[100] HC, s. 187.

cza także celowy zamiar woli, gdyż nikt nie może zaprojektować samego siebie, a tożsamość działającego jest zależna od innych działających. Tak samo jak dzieła sztuki pięknej, działania polityczne nie istnieją potencjalnie przed swoim urzeczywistnieniem. Ich sens ma być niezależny od intencji i od skutków, ma być *ateleis* i leżeć w samej aktywności[101]. Ujawnianie tożsamości jest analogiczne wobec prezentacji idei estetycznej przez geniusza. Działanie polityczne okazuje się w tym sensie „performatywnym dziełem sztuki"[102], a sztuka i polityka są sobie bliskie: „obie są zjawiskami świata publicznego"[103].

Działanie jako byt estetyczny: Kant, Portmann, Gadamer

Zwróćmy uwagę na kolejne podobieństwo. Zdolność prezentacji u Kanta jest ugruntowana w czymś, co nazywa on „polotem" (*Geist*), będącym „zasadą ożywiającą", która jest „zdolnością unaoczniającego przedstawiania [prezentacji – *Darstellung*] idei estetycznych"[104]. Idea estetyczna jest przeciwieństwem idei rozumowej. Idea rozumowa to pojęcie, któremu nie odpowiada żadna naoczność. Natomiast idea estetyczna jest tworem wyobraźni, jest pewnym przedstawieniem (*Vorstellung*), „które daje dużo do myślenia, przy czym jednak żadna określona myśl, tzn. pojęcie, nie może być mu adekwatne [...], żadna mowa ani całkowicie ująć, ani zrozumiałym uczynić go nie

[101] Ibidem, s. 206.

[102] BPF, s. 153–154. W *Kondycji ludzkiej* Arendt wiąże pojęcie genialności raczej z *homo faber* niż z *zoon politikon*. Ma na to wpływ przekonanie o materialności jej wytworu. Jednak, jak zauważa autorka, produkt genialności tym różni się od produktu rzemieślnika, że przerasta swego wytwórcę. W tym sensie „wydaje się, że dzieło genialności, jako różne od produktu rzemieślnika, wchłonęło elementy odrębności i wyjątkowości, które znajdują bezpośredni wyraz wyłącznie w działaniu i mowie […]. Artysta przekracza swoje umiejętności i zdolności zawodowe w podobny sposób, w jaki wyjątkowość każdej osoby przekracza całkowitą sumę jej właściwości". HC, s. 210.

[103] BPF, s. 218.

[104] KWS, § 49, s. 242.

może”[105]. Kantowi chodzi tutaj o to, że tego rodzaju idee wykraczają poza naszą zdolność jednoznacznego językowego ujęcia rzeczywistości. Gdyby tak nie było, to sztuka byłaby wyłącznie zależna od pojęć, a ma przecież przypominać przyrodę. Wykraczanie to dokonuje się przede wszystkim w poezji, a więc za pomocą języka, który przekracza swoje dosłowne znaczenie. Twórcza zdolność wyobraźni polega na tym, że pojęcie języka zostaje wówczas „estetycznie w sposób nieograniczony rozszerzone”[106]. Powstałe w ten sposób przedstawienie jest „stowarzyszone z pewnym pojęciem”, lecz „nie można dla niego znaleźć takiego wyobrażenia, które oznaczałoby jakieś określone pojęcie”[107]. W tworzeniu idei estetycznych wyobraźnia jest swobodna i niezależna od intelektu oraz rozszerza nasze zdolności pojmowania. Genialność w sposób „symboliczny”, a więc metaforyczny, prezentuje to, czego nie można nazwać przy pomocy jednoznacznego pojęcia.

Kant stwierdza, że „terenem, na którym zdolność tworzenia idei estetycznych może objawić się w całej swej pełni, jest właściwie poezja”[108]. Sztuka poezji jako sztuka słowa wiedzie prym przed sztukami plastycznymi wyrażającymi się w naoczności zmysłowej, takimi jak rzeźba, architektura i malarstwo, oraz sztukami wyrażającymi się przez grę czuć, takimi jak muzyka i sztuka kolorów. Ten prymat poezji wynika z faktu, że wiąże ona prezentację pojęcia „z takim bogactwem myśli, jakiemu żaden wyraz językowy nie jest zupełnie adekwatny”[109]. Podobieństwo z koncepcją działania Arendt polega na tym, że działanie w znaczeniu właściwym to rozmowa, której sens nigdy nie jest jednoznaczny i który zawsze pozostaje do końca niewypowiedziany[110]. Prezentuje ono nie ideę estetyczną, lecz samą tożsamość działającego. Tożsamość ta, jako że nie

---

[105] Ibidem.
[106] Ibidem, s. 243.
[107] Ibidem, s. 246.
[108] Ibidem, § 49, s. 243.
[109] Ibidem, § 53, s. 261.
[110] Język nigdy nie osiąga celu, nie wyraża znaczenia w sposób jednoznaczny. Jest niezdolny do wyrażenia sensu w sposób ostateczny i w tym sensie jest skończony. Jest to zasadniczo hermeneutyczna koncepcja języka.

istnieje przed swoim ujawnianiem, nie ma odpowiadającego jej pojęcia. Podobnie już po swoim ujawnieniu, nie wiąże się w sposób jednoznaczny z określonym pojęciem, gdyż – analogicznie do wytworu genialności – jest czymś szczegółowym, co nie poddaje się władzy ogólności. Działanie jest bezprecedensowym, egzemplarycznym, niezależnym od pojęcia i jednocześnie językowym dziełem sztuki.

Kantowski geniusz porusza się na styku koniecznego świata przyrody i przygodnego świata ludzkiej wolności, choć ostatecznie to przyroda odgrywa dominującą rolę. Arendt, mimo że światem przyrody bezpośrednio się nie interesuje, to także odnotowuje występujące tutaj podobieństwo. Jej zdaniem pragnienie ukazania samego siebie (*an urge toward self-display*), a więc odkrycie swojej tożsamości przed innymi, dotyczy nie tylko człowieka, ale wszystkich istot żywych[111]. Za szwajcarskim biologiem, Adolfem Portmannem, z jego pracy *Das Tier als soziales Wesen* z 1953 roku, Arendt powtarza, że funkcjonalne względy przystosowawcze – przede wszystkim zdolność przetrwania gatunku – nie tłumaczą w pełni zewnętrznej różnorodności zjawisk świata żywego[112]. Odróżnia przy tym zjawiska nieautentyczne, związane z wewnętrzną budową organizmów, od zjawisk autentycznych, charakteryzujących ich budowę zewnętrzną. Zjawiska nieautentyczne są powtarzalne, a podobieństwo budowy wewnętrznej przekracza często granice gatunkowe. Niemożliwe jest w związku z tym ich pełne odróżnienie. Natomiast jeśli chodzi o zjawiska autentyczne, to już na poziomie świata zwierzęcego i jego poszczególnych gatunków mamy do czynienia z nieskończoną różnorodnością. Analogicznie do świata ludzkiego, w którym życie spełnia funkcje służebne wobec polityki, w świecie przyrody procesy życia służą światu zjawiskowemu[113].

Komentując ustalenia Portmanna, Arendt odróżnia samopokazanie (*self-display* – jej przekład *Selbstdarstellung* używanego przez Portmanna) od samoprezentacji (*self-presentation*)[114]. W samopo-

[111] LOM I, s. 21.
[112] Ibidem, s. 27.
[113] HC, s. 36–37.
[114] LOM I, s. 36–37.

kazaniu ujawnienie samego siebie następuje niejako samo z siebie i bez zapośredniczenia przez wolę. Dzieje się tak w przypadku zwierząt oraz fizycznej strony ludzkiej tożsamości. Samoprezentacja natomiast jest świadoma, gdyż mamy w niej do czynienia z wyborem tego, co się ujawnia – choć, by pozostać w zgodzie z myślą Arendt, należy dodać, że taka samoprezentacja nie potrafi zapanować nad samą sobą. W *Kondycji ludzkiej* w znaczeniu takiej samoprezentacji funkcjonuje analizowane wyżej pojęcie ujawniania siebie (*self-disclosure*), mające oddawać performatywny charakter tożsamości działającego. W tym sensie prezentacja jako „zdolność unaoczniającego przedstawiania" (*Darstellung*) odpowiada pojęciom *self-presentation* oraz *self-disclosure*.

Na zakończenie tego wątku chciałbym odwołać się do analizy pojęcia *Darstellung* autorstwa Hansa-Georga Gadamera, dla którego „sposobem bycia samego dzieła sztuki" jest właśnie prezentacja[115]. Jako drogowskaz do analizy sposobu bycia służy Gadamerowi Arystotelesowskie pojęcie *energeia*[116]. Posługuje się przy tym pojęciem gry, która w jego interpretacji jest celem samym w sobie. Biorący udział w grze są dla siebie nawzajem widzami i dokonują w niej swojej autoprezentacji (*Selbstdarsellung*)[117].

Mając na uwadze problem stosunku tego, co przedstawiane, do swojego pierwowzoru – problem zarówno estetyczny, jak i epistemologiczny – zauważmy, że w prezentacji przeciwieństwo rzeczywistości i pięknego pozoru nie dochodzi wcale do głosu. Prezentacja jest w filozofii Gadamera autonomiczna wobec tego, co w niej przedstawiane. To, co ukazuje się w niej, nie istnieje obok świata, lecz jest jego częścią. Ponieważ to, co przedstawiające, i to, co przedstawiane, są nierozdzielne, to dzieło sztuki, na przykład obraz, nie

---

[115] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 176. Warto pamiętać, że – zdaniem Gadamera – nowoczesna świadomość estetyczna, której historyczny początek wyznacza refleksja Kanta, wypacza właściwą ontologię sztuki.

[116] Także Gadamer powołuje się na Portmanna, stwierdzając, że „autoprezentacja [...] stanowi uniwersalny aspekt bytu przyrody". Ibidem, s. 166.

[117] Ibidem, s. 167.

jest środkiem służącym identyfikacji przedstawianego[118]. Relacja występująca między nimi nie jest jednokierunkowa i nie prowadzi od przedstawionego do jego prezentacji. W procesie tym następuje bowiem „przyrost (*Zuwachs*) bytu" tego, co przedstawiane[119].

Odwołując się do Gadamera, można powiedzieć, że język wyrażający tożsamość działającego nie jest pozorem nadbudowanym nad właściwym bytem, który miałby wyrażać ten byt przez jego naśladowanie. Tak jak w przypadku obrazu nie chodzi o wierność plam na płótnie wobec przedstawianej rzeczywistości, tak w przypadku działania nie chodzi o dostosowanie mowy do rzeczywistości w postaci rzekomej trwającej tożsamości działającego. To, co ukazuje się w prezentacji, nie istnieje obok jakiejś substancjalnej tożsamości, lecz ją dopiero ustanawia. To, co przedstawiane – określona, jednostkowa tożsamość – nie istnieje bez prezentującego ją działania. Analogicznie do bytu estetycznego, który wzbogaca to, do czego się odnosi, ludzkie działanie wzbogaca swój podmiot, dodając do niego to, co przezeń przedstawiane, i sprawiając, że staje się go niejako więcej. Wniosek ten okaże się istotny dla przeprowadzonej w rozdziale 6 epistemologicznej analizy opowieści autobiograficznej.

Publiczna przestrzeń komunikacji

Zjawiskowa natura świata dotyczy zatem zarówno ludzi, jak i zwierząt. Jak widzieliśmy wcześniej, postępująca fenomenologicznie Arendt odrzuca całkowicie hierarchiczną dychotomię bytu i zjawiska, uznając ją za jeden z podstawowych dla zachodniej tradycji błędów metafizycznych[120]. Żyjemy w świecie zjawisk, w którym istnieją tylko zjawiska. Ukryte procesy odkrywane przez naukowców jako rzekoma podstawa zjawisk okazują się wciąż zjawiskami. Wszystko, co istnieje, pojawia się jako pozór, za którym nie stoi żaden byt, po-

[118] Ibidem, s. 204–206.
[119] Ibidem, s. 207.
[120] LOM I, s. 23–26.

jawia się w trybie „wydaje mi się", który ma status opinii, a nie prawdy[121]. Fakt, że każde pojawianie się jednocześnie coś skrywa, nie oznacza, że to, co skrywane, stanowi jego ukrytą podstawę. Wszystko, co istnieje, jest zjawiskiem.

Ma to szczególne znaczenie dla konstrukcji przestrzeni polityczności, będącej przestrzenią ludzkiej tożsamości, w której każdy podmiot jest jednocześnie przedmiotem pojawiającym się dla innych[122]. W *Kondycji ludzkiej* pojęcie widza (*spectator*) występuje wyłącznie w kontekście funkcji historyka, lecz jego sens jest zasadniczo taki sam, jak widzów w liczbie mnogiej występujących w *Myśleniu*, którymi są już wszyscy ludzie pojawiający się sobie nawzajem. Aktorzy działający razem w sferze publicznej są bowiem dla siebie nawzajem widzami. Każdy jest więc jednocześnie widzem i aktorem[123].

Przestrzeń publiczna oznacza dla Arendt dwie powiązane ze sobą sfery zjawisk: rzeczy – wytworów *homo faber*, i słów – wytworów *zoon politikon*[124]. Oznacza wspólną dla wszystkich rzeczywistość, świat artefaktów będący mediatorem (*intermediary*) między poszczególnymi, nieskończonymi perspektywami jego oglądu, różnymi od siebie, ale mającymi wspólny punkt odniesienia. Jest to świat relatywnie trwały i przekraczający skończoność jednostkowego życia[125]. Rzeczywistość rzeczy i pojęć to rzeczywistość jako taka, wszystko, co może być widziane i słyszane przez innych, w tym także i ujawniana w działaniu ludzka tożsamość. Przestrzeń pojawiania się (*space of appearance*) jest dla Arendt tożsama z rzeczywistością i istnieje wszędzie tam, gdzie ludzie pojawiają się sobie nawzajem za pośrednictwem działania, a więc za pośrednictwem żywej mowy.

Warto w tym miejscu przywołać szerokie pojęcie przestrzeni publicznej, która oznacza sferę przedmiotów, jakie bez ukazywa-

---

[121] Opinia tym różni się od prawdy, że jest formułowana za pośrednictwem *sensus communis*, prawda natomiast ma charakter „despotyczny". Zob. BPF, s. 227–264.
[122] LOM I, s. 19.
[123] LKPP X, s. 63; WFPK, s. 112.
[124] HC, s. 50–52.
[125] Ibidem, s. 55.

nia się nie mogłyby w ogóle zaistnieć[126]. Tym zresztą różni się dla Arendt przestrzeń publiczna od sfery prywatnej – rozróżnienie będące źródłem licznych nieporozumień i mylnych interpretacji – że ta druga wiąże się ze wszystkim, co wspólne i przez to nieciekawe, ta pierwsza zaś dotyczy tego, co wyjątkowe i warte uwagi[127]. Kwestią drugorzędną jest przy tym to, czy owa przestrzeń pojawiania się będzie w znaczeniu fizycznym przestrzenią domu, czy na przykład przestrzenią rynku.

Przestrzeń pojawiania się czy rzeczywistość publiczna jest dla autorki synonimem *polis*, którego podwójna funkcja polega na jednoczesnym umożliwieniu zaistnienia i wyróżnienia się jednostki oraz na zachowaniu pamięci o minionych działaniach[128]. Innymi słowy, *polis* to sami działający i komunikujący się ze sobą ludzie[129]. Polityczność przenika w tym sensie horyzontalnie cały świat życia codziennego przez język. Przestrzeń publiczna to przestrzeń komunikacyjnej interakcji, mająca pewne ograniczenia. W naszym świecie „nie żyją w niej pracownik i biznesmen"[130]. Jak widzieliśmy wyżej, zachowanie jako spełnianie funkcji społecznej według narzuconych zasad nie stanowi jeszcze działania. Celowo przyjmuję tutaj szerokie pojęcie przestrzeni publicznej, nawet jeśli w tekstach Arendt można również znaleźć argumenty na rzecz wąskiego ujęcia zarówno przestrzeni publicznej, jak i samego działania[131]. W wą-

---

[126] Ibidem, s. 73.

[127] Jak pisze Arendt, różnica między sferami publiczną a prywatną „jest różnicą między rzeczami, które powinny być widziane, a tymi, które należy skrywać". Ibidem, s. 72.

[128] Ibidem, s. 198.

[129] Ibidem, s. 195.

[130] Ibidem, s. 199.

[131] Ibidem, s. 40–41. Argumenty na rzecz wąskiego pojęcia działania i przestrzeni publicznej stoją w sprzeczności z tezą, że działanie występuje już na poziomie języka opisu. Także w odniesieniu do zachowań społecznych może dochodzić do sytuacji, w których powstrzymanie się od działania i posłuszne wypełnianie funkcji odsłania konformistyczną tożsamość jednostek. Arendt zauważa, że w behawioralnym społeczeństwie pracowników „jedyną samodzielną decyzją wciąż wymaganą od jednostki jest, że tak powiem, odpuścić sobie, porzucić swoją indywidualność". HC, s. 322. Jeśli tak, to należy odróżnić dwa rodzaje

skim znaczeniu akty właściwego działania konstytuującego tę sferę są rzadkie i wiążą się z wydarzeniami w rodzaju rewolucji[132].

Podmiotowość publiczna i władza: Heidegger i Habermas

We wprowadzeniu do biograficznego zbioru esejów zatytułowanego *Men in Dark Times* Arendt cytuje fragment z *Bycia i czasu*, w którym Heidegger stwierdza, że „opinia publiczna zaciemnia wszystko"[133], zauważając, że nie określa on istotowo przestrzeni publicznej, lecz jest jedynie wyrazem ducha czasów, w których owe słowa powstały. Dla Heideggera to, co publiczne, zakrywa właściwą prawdę, co ma przede wszystkim związek z niewłaściwym pojęciem czasu pojmowanego jako trwająca obecność[134]. Arendt tymczasem podnosi zasadniczo pozytywny charakter świata publicznego, którego nie określa obecność, lecz specyficznie rozumiany związek przemijalności i możliwej nieśmiertelności[135]. Inaczej niż u Heideg-

działań, gdzie działanie zrywające historyczne ciągłości i ustanawiające coś naprawdę nowego, jest – statystycznie rzecz ujmując – niezwykle rzadkie.

[132] Do kwestii tej różni badacze pochodzili rozmaicie. Jak wskazuje Bhikhu Parekh, dwie skrajności stanowią tutaj, z jednej strony, każdy język, włączając w to język opisu, z drugiej zaś – działania zorientowane na całościowe przekształcenie porządku społecznego. Zob. B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press LTD, London–Basingstoke 1981, s. 114–115. George Kateb wyszczególnia z kolei szereg kryteriów decydujących o tym, czy będziemy mieć do czynienia z właściwym działaniem i w konsekwencji z właściwą przestrzenią publiczną. Zob. G. Kateb, *Political Action: its Nature and Advantages*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 130–148. Tematem rozmowy nie mają być kwestie ekonomiczne i społeczne, to czyny-rozmowy mają być godne zapamiętania. Autentyczne, jak je nazywa Kateb, działanie polityczne i autentyczna polityka, choć wciąż sprowadzałyby się do dyskusji, byłyby wówczas rzadsze niż każda wypowiedź.

[133] M. Heidegger, op. cit., § 27, s. 161; MDT, s. 9. Zdanie to ma znacznie silniejszy wydźwięk w oryginale: „Das Licht der Offentlichkeit verdunkelt alles".

[134] EU, s. 433.

[135] J. A. Barash, *The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger*, w: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, eds. L. May, J. Kohn, MIT Press, Cambridge, MA 1996, s. 251–268.

gera, zdaniem filozofki, człowiek istnieje pierwotnie prywatnie – jako *animal laborans*. Dopiero zaspokojenie wszystkich konieczności biologicznej egzystencji umożliwia uczestnictwo w przestrzeni publicznej i uzyskanie właściwej tożsamości.

Refleksja Arendt nad przestrzenią publiczną stanowi w istocie ukrytą polemikę z nowożytnym, filozoficznym pojęciem podmiotu, to znaczy podmiotu istniejącego prywatnie, wyalienowanego ze świata międzyludzkiej interakcji, którego zwolennikiem jest także Heidegger[136]. Subiektywizm jest dla Arendt zjawiskiem prywatnym i czymś różnym od wyznawanego przez nią perspektywizmu. Ten drugi oznacza, że jeden i ten sam świat może ukazywać się na nieskończenie wiele sposobów[137]. Także w społeczeństwie masowym, w którym każdy myśli to samo, mamy do czynienia z subiektywizmem, gdyż wzajemne stłoczenie i uniformizacja uniemożliwia dostrzeżenie tego, co istnieje pomiędzy. Analogicznie subiektywna jest tyrania, tyle że ze względu na brak możliwości komunikacji między poszczególnymi członkami społeczeństwa. Podmiot subiektywny to według autorki wyłącznie tożsamość biologiczna, ciało, w odniesieniu do kwestii poznawczych zaś siła mózgu.

Jürgen Habermas, który od Arendt zaczerpnął zręby swojej teorii działania komunikacyjnego, słusznie zauważa, że przestrzeń pojawiania się w ujęciu Arendt to po prostu *Lebenswelt*, świat ludzi zanurzonych w codziennym dyskursie komunikacyjnym[138]. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* dostosowuje myśl Arendt do swoich własnych potrzeb, korzystając z jej interpretacji *Krytyki władzy sądzenia* Kanta i próbując odnaleźć u niej uniwersalny projekt normatywny. Zauważmy jednak, że komunikacyjny model działania Arendt nie jest jednak w żaden sposób instrumentalny, nie

---

[136] S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier UP, Waterloo 1989, s. 73–113.

[137] HC, s. 57–58.

[138] J. Habermas, *On the German-Jewish Heritage*, „Telos", No. 44 (1980), s. 127–131. Różnica w rozumieniu sfery publicznej jest u obu autorów zasadnicza. Dla Habermasa bowiem *Öffentlichkeit* to przede wszystkim przestrzeń tworzona przez nowoczesne środki masowego przekazu, dla Arendt natomiast to raczej przestrzeń lokalnej i bezpośredniej interakcji.

tylko w znaczeniu działania celowego Webera, ale nawet w sensie habermasowskim. Choć tego, co polityczne, nie należy pojmować u Arendt w duchu Carla Schmitta, to znaczy jako zasadniczo opartego na konflikcie i konstytutywnych dla niego rozróżnieniach między wrogiem i przyjacielem, to nie należy go też postrzegać w duchu Habermasa, gdzie dążenie do porozumienia i komunikacyjny konsensus miałyby stanowić istotę polityki[139]. Zgadzam się z ponowoczesnym odczytaniem myśli Arendt przez Dana Richarda Villa, który szczegółowo argumentuje, dlaczego filozofka odrzuca wszelkie modele racjonalne i uniwersalizujące, wskazując na fundamentalny, performatywny wymiar polityczności[140]. Wynika to przede wszystkim z odrzucenia teleologii – w tym także i teleologii konsensusu – która stanowi rodzaj przemocy i dominacji nad przyszłością, nawet jeśli teleologia ta miałaby wynikać z racjonalnej dyskusji[141].

Przestrzeń publiczna stanowi podstawę zinstytucjonalizowanej sfery publicznej, utrzymując ją niejako w stanie społecznej akceptacji[142]. Przestrzeń pojawiania się, a więc świat życia codziennego, „poprzedza wszelką formalną konstytucję sfery publicznej"[143]. Bez niej instytucje publiczne nie mogłyby funkcjonować. Przestrzeń

---

[139] Mimo niezaprzeczalnych podobieństw – dotyczących przede wszystkim wagi, którą przypisują sferze politycznej przeciwko jej „neutralizacji" w demokracji liberalnej, oraz podnoszonym przez nich związkom polityczności i tożsamości – oboje myśliciele różnią się zasadniczo w swoim rozumieniu władzy. Zwięźle na temat teorii Schmitta zob. J. P. McCormick, *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta*, przeł. A. Warso, „Kronos", nr 3 (2008), s. 78–101. Porównanie z myślą Arendt zob. R. Wonicki, *Polityka władzy i wolności w myśli Hannah Arendt i Carla Schmitta*, „Kronos", nr 3 (2008), s. 170–180.

[140] D. R. Villa, *Arendt and Heidegger*, s. 59–72.

[141] W tym sensie Arendt wydaje się bliższa liberałom niż komunitarianom, choć oczywiście taka opozycja jest uproszczoną konstrukcją. W interpretacji Włodzimierza Hellera ma sytuować się pomiędzy nimi. Zob. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 161–164.

[142] S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi 1996, s. 127–130.

[143] HC, s. 199.

jest jednak, jak słusznie zauważa Seyla Benhabib, „instytucjonalnie niezakotwiczona" i w tym sensie efemeryczna i ulotna[144]. Pojawia się i znika jak samo działanie komunikacyjne. Stąd ważna rola instytucji władzy publicznej, w tym także i rozwiązań prawnych, zapewniających jej trwałość i stabilność.

Władza jako taka, władza w znaczeniu pierwotnym, nie jest jednak domeną instytucji, lecz działania. Władza, tak jak wolność, uobecnia się w działaniu. Dla Arendt pojęcia władzy i wolności, podobnie jak pojęcia przestrzeni publicznej i rzeczywistości, stanowią w zasadzie wielkości zamienne. Zarówno władza, jak i wolność przynależą wyłącznie do działającej grupy, a nigdy do jednostki[145]. Władza jest wolnością i rzeczywistością człowieka jako istoty działającej[146]. Utrzymuje przestrzeń publiczną oraz świat materialny, nadając mu sens oraz sprawiając, że nie jest on wyłącznie zbiorem przedmiotów. Podtrzymuje również instytucje sfery publicznej, co znaczy, że opierają się one ostatecznie na zgodzie ludzi, na ich opinii: „wszystkie instytucje polityczne stanowią manifestacje i materializacje władzy"[147].

Potoczny sens pojęcia władzy, jako odgórnego sterowania społeczeństwem, jest znacznie bliższy temu, co Arendt rozumie przez przemoc. Wzajemny stosunek władzy i przemocy odpowiada zasadniczo dychotomii działania i wytwarzania. Jak zauważa autorka w pracy *On Violence*, choć władza i przemoc występują najczęściej razem, to istotowo wykluczają się wzajemnie. Z dwojga zjawisk bardziej pierwotna jest władza. Władza jako cel sam w sobie umożliwia bowiem dopiero wtórne stosowanie kategorii środków i celów i jedynie całkowite wyeliminowanie czynnika ludzkiego mogłoby doprowadzić do zupełnego i ostatecznego zastąpienia władzy przemocą[148]. Niema, wymagająca posłuszeństwa przemoc, opiera się na

---

[144] S. Benhabib, op. cit., s. 198.

[145] CR, s. 143. Do jednostki może przynależeć co najwyżej moc (*strength*) oraz instrumentalna przemoc (*violence*). Przyrodę i *quasi*-przyrodnicze zjawiska społeczne charakteryzuje z kolei siła (*force*). Zob. ibidem, s. 143–145.

[146] HC, s. 200–202.

[147] CR, s. 140.

[148] Ibidem, s. 148–149.

pierwotnej komunikacji i nawet jeśli jest w stanie zniszczyć władzę, to nie potrafi się utrzymać[149].

Działanie myślenia: Sokrates i Kant

Przejdźmy do zagadnienia współzależności działania i myślenia, analogicznego do omawianych wcześniej współzależności pracy i logiki (rozdział 1) oraz wytwarzania i poznania (rozdział 3). Należy podkreślić, że ilekroć Arendt porusza ten problem, to wskazuje raczej na RÓŻNICE występujące między działaniem a myśleniem oraz na niebezpieczeństwa związane z ich potencjalnym utożsamianiem. Jako maksymę *Wstępu* do *Myślenia* cytuje między innymi następujące zdanie Heideggera: „Myślenie nie umożliwia nam bezpośrednio działania"[150]. Utożsamienie myślenia i działania stanowi zresztą jeden z głównych punktów jej krytyki filozofii autora *Bycia i czasu*, zaś jej całą teorię polityki można i należy pojmować jako apoteozę działania nastawioną negatywnie wobec bierności filozofii i filozofów. Skrajnie prywatne myślenie nie przejawia zdolności zmieniania rzeczywistości. „W naszym świecie nie ma wyraźniejszej opozycji niż opozycja między myśleniem a działaniem"[151].

W tym samym fragmencie autorka pisze jednak, że działanie zależy w ostatecznym rozrachunku od myślenia. W dalszej części pracy zależy mi na wskazaniu właśnie na zależność owych aktywności, które, jak się okazuje, podobnie jak wcześniejsze pary pojęciowe aktywności teoretycznych i praktycznych, wzajemnie się warunkują[152].

---

[149] HC, s. 203.

[150] LOM I, s. 1.

[151] Ibidem, s. 71. Arendt sugeruje jednocześnie, powołując się na słowa Katona, że samo myślenie jest czystą i być może „najwyższą" z aktywności. Zob. HC, s. 5 i 325.

[152] Zależność działania i myślenia jest nawet bliższa niż wytwarzania i poznania, na co Arendt wskazuje w jednym miejscu *Kondycji ludzkiej*, stwierdzając, że „ważność i znaczenie [działania] zostają zniszczone w momencie, w którym myśl i działanie się rozchodzą", co nie dotyczy pary wiedzy i wytwarzania. Zob. ibidem, s. 225.

Przypomnę jeszcze, że odnoszę się tutaj do właściwego myślenia rozumianego jako wewnętrzny dialog, a nie do procesów logicznych czy teorii w znaczeniu niemej kontemplacji. Tylko od tak rozumianego myślenia jest zależne działanie, czyli właściwa praktyka. Nie chodzi zatem o zależność działania od filozofii, a więc o tradycyjną odpowiedniość kontemplacji oraz działania racjonalnego, ale o zależność specyficznie pojętej ludzkiej praktyki od specyficznie pojętej teorii pod postacią myślenia i *vice versa*. Tę współzależność egzemplifikują u Arendt dwie postaci – Sokrates i Kant.

Rewolucja Sokratejska polega na przeniesieniu myślenia do sfery publicznej. O jej autorze Arendt pisze, że „w rzeczywistości w rozmowie Sokrates czynił PUBLICZNYM proces myślenia – ów dialog, który bezgłośnie prowadzę w sobie i ze sobą. WYSTĘPOWAŁ na rynku tak jak fletnista występuje na uczcie Było to czyste przedstawienie, czysta aktywność"[153]. Już metaforyka tego fragmentu przywołuje pojęcie działania politycznego. Upublicznienie myślenia krytycznego jest dla Arendt jego koniecznym warunkiem. Myślenie, tak jak robienie czegoś, wymaga praktyki, ćwiczenia się w myśleniu[154]. Ćwiczenie to oznacza, że przez metodę pytania i odpowiedzi poddaje się swoje myślenie pod osąd innych ludzi. Prowadzi to do kluczowej cechy myślenia krytycznego, a mianowicie do tego, że zdaje ono sobie sprawę z siebie samego. Znaczy to, że musi samo się uzasadnić (*logon didonai*), a więc ukazać swoje własne przesłanki[155].

Krytyczny dyskurs Sokratesa, to znaczy dyskurs niedający odpowiedzi i skupiony na samym, oczyszczającym myśleniu, ożywia w nowożytności Kant. Upublicznienie, a więc gotowość publicznego uzasadnienia swoich myśli, dotyczy go tak samo jak Sokratesa, bo choć nie występował publicznie, to najważniejsze było dla niego czynienie publicznego użytku z rozumu. Dokonywało się ono przez występowanie przed czytającą publiką, a zatem za pośrednictwem tekstu.

---

[153] LKPP VI, s. 37; WFPK, s. 66.
[154] BPF, s. 14.
[155] Na ten temat zob. LKPP VII.

Wcześniej przejście do sfery publicznej następuje za pośrednictwem wyobraźni. Myślenie krytyczne „choć pozostaje zajęciem samotnym, nie odsuwa nas od innych. Oczywiście, wciąż przebiega w odosobnieniu, lecz dzięki sile wyobraźni uobecnia innych i w ten sposób porusza się w przestrzeni, która jest potencjalnie publiczna, otwarta dla wszystkich stron”[156]. Arendt pisze o myśleniu rozszerzonym jako o ćwiczeniu wyobraźni „w wędrowaniu”, w odwiedzaniu innych punktów widzenia. Nie oznacza ono empatii, ale uobecnianie sobie, za pośrednictwem *sensus communis*, punktów widzenia innych[157]. Kant pisał tak:

> Wszakże powiada się: wprawdzie wolność MÓWIENIA lub PISANIA może być nam odebrana przez władzę zwierzchnią, lecz nigdy wolność MYŚLENIA. Tylko że, ileż w ogóle i w jakiej mierze słusznie MYŚLELIBYŚMY, gdybyśmy nie myśleli niejako we wspólnocie z innymi, z którymi DZIELIMY SIĘ naszymi myślami i którzy dzielą się z nami swoimi? Tak więc z całą słusznością powiedzieć można, że ta władza zewnętrzna, która wydziera człowiekowi z rąk wolność publicznego DZIELENIA SIĘ swoimi myślami, odbiera mu również WOLNOŚĆ MYŚLENIA – jedyny skarb, jaki pozostaje nam pomimo wszelkich ciężarów spoczywających na obywatelu i dzięki któremu wyłącznie można znaleźć radę na całe zło, jakie związane jest z tym stanem[158].

Myślenie jest w tym sensie zależne od działania. Do tezy Kanta Arendt odnosi się afirmatywnie. „Zdolność myślenia uzależnio-

---

[156] Ibidem, s. 43; WFPK, s. 77.

[157] Trudno powiedzieć, gdzie miałaby przebiegać granica między tak rozumianym myśleniem krytycznym, w którym jest już więcej niż dwóch interlokutorów, a czynnością sądzenia. Jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, ogólna komunikowalność ma być zasadą zarówno widza, jak i aktora, dzięki której obaj mają się zjednoczyć.

[158] I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, przeł. A. Banaszkiewicz, „Principia”, nr 35–36 (2003–2004), s. 20. W tłumaczeniu Arendt w LKPP zamiast „dzielić się” jest „komunikować”. Cytując niemieckie wydanie, przekłada ona *mitteilen* jako *communicate*. Zob. idem, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, w: idem, *Gessamelten Werke*, Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 8, Berlin 1912, s. 144.

na jest od jego publicznego użytku”[159], od możliwości komunikacji, a zatem od działania. Ich związek jest też taki, że „sztuka krytycznego myślenia zawsze ma konsekwencje polityczne”, a to dlatego, że „myśl krytyczna z zasady jest anty-autorytarna”[160].

Ta nie bezpośrednio polityczna, aczkolwiek politycznie uwarunkowana zależność myślenia od zbiorowości, to punkt, w którym Arendt, podobnie jak w jej opinii Kant, przeciwstawia się tradycji myślenia oderwanego od spraw tego świata, myślenia filozoficznego. Jej zdaniem prawda, czy to naukowa, czy filozoficzna, jest zależna od komunikacji. Jak dosadnie stwierdza, „jeśli jednak nie jesteście w stanie w żaden sposób – ustnie czy na piśmie – przekazać innym tego, co wymyśliliście, będąc sami, wystawić go na próbę, to umiejętność myślenia uprawianego w samotności zaniknie”[161].

Możliwość myślenia jest zatem zależna od innych. Jego warunek stanowi ludzka pluralność. „Istoty myślące pragną mówienia, istoty mówiące pragną myślenia”[162]. Słusznie zwraca na to uwagę Hans Jonas, podnosząc, że myślenie jest nastawione na komunikację[163]. Natomiast wypowiedzenie, a nawet opublikowanie myśli, będzie już działaniem politycznym. Myśli wypowiedziane czy publicznie ogłoszone drukiem stają się czynami[164].

Więcej nawet – w sytuacjach granicznych i skrajnych, znanych z systemów totalitarnych, myślenie, krytyczne i destruktywne wobec aktualnie obowiązujących, społecznie ustalonych reguł postępowania, może powstrzymać jednostkę od działania, od pójścia za głosem tłumu, i stać się przez to „rodzajem działania”[165]. To zaskakujące, choć zrozumiałe stwierdzenie. Łatwo wyobrazić sobie na

---

[159] LKPP VI, s. 40; WFPK, s. 70.

[160] LKPP VI, s. 38; WFPK, s. 68.

[161] LKPP VI, s. 40; WFPK, s. 71. Autorka analogicznie interpretuje filozofię moralną Kanta, w której – jej zdaniem – ostatecznym kryterium działania moralnego jest jawność, gdyż maksymy działania muszą zostać upublicznione.

[162] LOM I, s. 99.

[163] H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, „Social Research”, Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 41–43.

[164] L. Weissberg, *In Search of the Mother Tongue: Hannah Arendt's German-Jewish Literature*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, s. 153–154.

[165] LOM I, s. 192.

przykład, że milczenie może okazać się aktem największej odwagi bądź też że powstrzymanie się od zrobienia czegoś pospolitego lub odmowa wykonania rozkazu odsłaniają tożsamość działającego lepiej, niż uczyniłyby to słowa. Oznaczałoby to jednak, że za rodzaj działania należy uznać także i jego brak. Czy nie znika tym samym radykalnie ujęta opozycja między myśleniem a działaniem, i to w stopniu uniemożliwiającym ich odróżnienie?

Z pewnością nie należy absolutyzować tej tezy. Zwróćmy na przykład uwagę na fakt, że związek braku myślenia z czynieniem zła – przedstawiony po raz pierwszy w *Eichmannie w Jerozolimie* – nie polega, zdaniem Arendt, na tym, że myślenie powoduje czynienie dobra, lecz jedynie na tym, że w niektórych sytuacjach może zapobiegać czynieniu zła. Oznacza to, że istnieją sytuacje, w których brak działania i jednoczesna obecność myślenia mogą zostać uznane za właściwe działanie. Sytuacje te są jednak dość rzadkie.

W analogii do szerokiego, uznanego przeze mnie wcześniej za nadrzędne, oraz wąskiego pojęcia działania można wyróżnić dwa rodzaje myślenia. Dana Richard Villa nazywa je zwyczajnym oraz niezwyczajnym. To pierwsze jest myśleniem rozszerzonym, przygotowawczym wobec władzy sądzenia, i w tym sensie potencjalnie politycznym, to drugie zaś myśleniem oderwanym od świata zjawisk[166]. Richard Bernstein, dokonując bardzo podobnego rozróżnienia opartego na figurach Sokratesa i Heideggera, określa stosunek dwóch typów myślenia „głębokim wewnętrznym konfliktem", którego Arendt „nigdy nie rozwiązała"[167]. Jest to konflikt między myśleniem jako prerogatywą wszystkich, zdolnością każdego obywatela, a filozoficznym myśleniem nielicznych. Tylko drugiemu rodzajowi myślenia, niszczącemu wobec gotowych modeli zachowań, Bernstein przypisuje moc zapobiegania złu. Ta moc zapobiegania złu świadczyć ma właśnie o praktycznym znaczeniu myślenia dla działania. W takim ujęciu myślenie w wąskim znaczeniu można

[166] D. R. Villa, *The Development of Arendt's Political Thought*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 18–19.

[167] J. Bernstein, *Arendt on Thinking*, w: ibidem, s. 291.

uznać za oderwane od świata działania, w znaczeniu szerokim zaś za ściśle związane i uwarunkowane przez ten świat.

Pierwotny czas myślenia i działania: rozstęp w czasie

O odpowiedniości myślenia i działania świadczy jeszcze jeden, być może najważniejszy argument – czas. Interesujący jest przy tym fakt, że w *Kondycji ludzkiej*, odróżniając myślenie od wytwarzania, Arendt nie porównuje go do działania, choć takie porównanie nasuwa się zupełnie naturalnie. Zauważa bowiem bezużyteczność myślenia, którą porównuje do dzieła sztuki, oraz jego znikomość, którą porównuje z kolei do samego procesu życia[168]. Jednocześnie odnotowuje analogiczną znikomość działania[169]. Z pewnością nie chodzi jej o odpowiedniość myślenia i działania wobec związanej z życiem pracy. Choć wszystkie te czynności nie pozostawiają po sobie niczego trwałego, to czasem myślenia nie jest bynajmniej czas wiecznego powrotu[170]. Powtarzalność myślenia i działania przyjmuje wyłącznie formę ciągłego zaczynania od nowa. Wprawdzie myślenie pokrywa się z życiem jako „pomiędzy" narodzinami a śmiercią, to nie znaczy, że nie ma początku i końca[171]. Jak widzieliśmy w rozdziale 2, każdy proces myślowy ma określony POCZĄTEK w starciu przeszłości z przyszłością i NIE MA KOŃCA, zmierzając do nieskończoności (por. Wykres 1: *Temporalna struktura myślenia*). W tym samym fragmencie Arendt zaznacza, że myślenie nie ma celu zewnętrznego wobec niego samego, co w dalszej części książki będzie stanowić charakterystykę działania[172].

---

[168] HC, s. 90 i 170.
[169] Ibidem, s. 173.
[170] Taki wniosek, w moim przekonaniu błędny, przynajmniej częściowo wyciąga Jacques Taminiaux. Zob. J. Taminiaux, op. cit., s. 207. Arendt sugeruje to między innymi w: HC, s. 171 oraz LOM I, s. 197.
[171] HC, s. 171.
[172] Ibidem, s. 170.

Na pierwszy rzut oka czasowość działania, podobnie jak czasowość myślenia, przypomina pracę. Działanie nie pozostawia po sobie niczego trwałego, a jego produkty są nawet mniej stabilne niż dobra konsumpcyjne. Kruchość działania polega na tym, że nieustannie nam ono umyka. Co więcej, brak rozróżniania na środki i cele może sugerować podobną pracy powtarzalność. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na fundamentalne dla działania pojęcie początku, ontologicznie ugruntowanego w fakcie narodzin, to okaże się, że działanie rozpatrywane z punktu widzenia czasu prowadzi nas do samego jego sedna, do czasu źródłowego.

Jeśli codzienność – która, jak utrzymuje Arendt, jest „wtórna" wobec czasu pierwotnego – określamy przede wszystkim przez ciągłość, to działanie właściwe, działanie jako to, co nowe i nieprzewidywalne, możemy pojmować jako zerwanie tej ciągłości. Działania, porównywane przez Arendt do cudów, stanowią „zerwania naturalnych ciągów wydarzeń"[173]. Myślenie, jak pamiętamy, odbywa się w czasowym pomiędzy, w rozstępie (*gap*), dzięki któremu mogliśmy dostrzegać antagonistyczne siły przeszłości i przyszłości, wtórnie dopiero pojmowane jako ciągłość. O „rozziewie" (*hiatus*) między było i będzie Arendt pisze także w odniesieniu do działania. Mówi wówczas o „przepaściach w czasie historycznym" (*gaps of historical time*)[174], które wiąże z radykalnymi zerwaniami ciągłości w rodzaju rewolucji. Obojętny czas przyrodniczej zmiany ulega wówczas rozszczepieniu. Nie staje się jednak czasem linearnym, kontinuum, którego doświadczamy w codzienności, w płynnie następujących po sobie czynnościach skierowanych ku przyszłości, lecz właśnie czasem rozszczepionym. W samo sedno tego problemu trafia w moim przekonaniu intuicja Kathrin Braun[175]. Czasowy wymiar działania polega jej zdaniem na tym, że:

---

[173] BPF, s. 168.

[174] LOM II, s. 205.

[175] Mimo tego, że nie uwzględnia analogii między działaniem a myśleniem. Zob. K. Braun, *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*, „Time & Society", Vol. 16, Iss. 1 (2007), s. 5–23.

> […] kończy ono jeden czas i zaczyna kolejny; przerywa ono czas procesu i otwiera czas rozstępu. Zamyka tym samym czas bieżący o tyle, o ile zatrzymuje pochód czasu w kierunku przyszłości i otwiera przedział czasu w teraźniejszości, czas między granicami[176].

Jak z kolei – można powiedzieć – w duchu Arendt pisze Barbara Skarga:

> […] wydarzenia rozrywają i zmieniają bieg czasu [...]. Uderzają w nas bez przyczyny, zaskakują, obezwładniają, ukazując bezsens biegu świata i absurdalność naszych tak, wydawałoby się, racjonalnych projektów [...], obnażają ograniczoność samej racjonalności[177].

Obecność myślącego i działającego człowieka tworzy czas jako strumień skierowany między przeszłość i przyszłość. Ten pierwotny, rozszczepiony czas jest zawsze zakorzeniony w historycznej teraźniejszości, wychodzi z każdorazowego momentu historycznego. Z tego względu czasowość działania w rozumieniu Arendt można oddać za pośrednictwem analogicznego do myślenia wykresu. Działanie można zinterpretować jako początek w czasie o tyle, o ile można je w sposób wtórny umiejscowić na strzałce zobiektywizowanego czasu. Można je jednak pojmować także w sposób bardziej pierwotny, jako początek właściwego czasu. Nie jest to obojętny, zobiektywizowany czas kolejnych, następujących po sobie momentów teraz, w którym, ściśle rzecz ujmując, nie ma teraźniejszości, lecz jest to czas hermeneutyczny. W jego ramach rozróżnianie na wyraźnie od siebie oddzielone i po sobie następujące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość mija się z celem. Inaczej niż wytwarzanie, działanie nie wybiega w przyszłość, lecz właśnie w pomiędzy, a więc w specyficznie pojętą, rozciągłą teraźniejszość. Jest początkiem bez celu, co różni je jednocześnie od projektu woli. Określa właściwy, hermeneutyczny czas historycznego wydarzenia.

Charakteryzując dialogiczną relację między tekstem bądź mową a interpretującym go czytelnikiem, Hans-Georg Gadamer zauwa-

---

[176] Ibidem, s. 20.

[177] B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 82–83.

ża, że „czysty schemat następowania po sobie nie może być zastosowany do mówienia". Jest tak dlatego, że mowa, która „JEST TUTAJ OTO", polega na uobecnianiu „całości językowej treści", a nie jej poszczególnych fragmentów[178]. Mowa łączy projektowaną przyszłość i wspominaną przeszłość z teraźniejszością. Widziana z zewnątrz, może zostać zobiektywizowana do postaci czasu linearnego. Analogicznie do czasowości „ciągu myślowego" mamy w niej do czynienia z narracyjnym „ciągiem działania". Widziane z zewnątrz działanie może zostać ujęte jako „seryjne następowanie po sobie faz"[179]. Niemniej, jego immanentna czasowość jest pewną całością, różną od następstwa momentów. Teraźniejszość działania jako akt posiada w tym sensie zarówno przeszłość, jak i przyszłość. „Autentyczną teraźniejszość charakteryzuje [...] również to, że przyszłość i przeszłość w pewien sposób się w niej przenikają"[180]. Jej poszczególne fazy – widziane od wewnątrz – stanowią całość, rozciągnięte i trwające teraz, *nunc stans* działania, w ramach którego przeszłość i przyszłość są nieodróżnialne.

Wynika stąd ciągłość doświadczanej czasowości, odgraniczonej z obu stron przez napierające siły przeszłości i przyszłości. Ciągłość ta stanowi jednak jednocześnie zerwanie jakiejś innej, linearnej ciągłości. Można powiedzieć, że to zerwanie będące jakimś trwaniem bądź też że to nieciągłość rozciągła, a więc właśnie trwające teraz. W najszerszym znaczeniu ta rozciągła nieciągłość to *bios*, a więc niepowtarzalna ludzka opowieść, ciągłość złożona z zerwań i nieciągłości. To historia, która przydarza się działającemu i myślącemu człowiekowi, w której pierwszeństwo tego, co polityczne, oznacza także nadrzędność teraźniejszego wymiaru czasu[181].

---

[178] H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, w: idem, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 135 i 136.

[179] G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, WAM, Kraków 2006, s. 95.

[180] Ibidem, s. 101. Niemniej jednak w interpretacji Haeffnera w działaniu mamy do czynienia, podobnie jak u Heideggera, ze swego rodzaju priorytetem przyszłości.

[181] J. Kohn, *Freedom: The Priority of the Political*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 113. Także Sheldon Wolin podkreśla, że autentyczna polityka oznacza dla Arendt „obecność", choć rzecz jasna nie w znaczeniu trwania

Nawet jednak uznanie takiej współzależności działania i myślenia ze względu na czas, nie przekreśla wyrazistości kreślonej przez Arendt opozycji w tym sensie, że myślenie, inaczej niż działanie, odbywa się w samotności. Choć językowe, jest przecież ciągiem BEZDŹWIĘCZNYCH słów. Myślenie polega na wycofaniu się ze świata, nawet jeśli pozostaje z nim w kontakcie za pośrednictwem języka. Arendt wyklucza możliwość myślenia wspólnego. Dialog z przyjacielem, który dla Arystotelesa jest drugim ja, nie jest myśleniem. Dialog myślenia da się porównać, ale nie da się utożsamić z dialogiem z przyjacielem[182]. Przyjaźń jest już światowa, myślenie jest bezświatowe (*worldless*), niewidoczne, niesłyszalne i nienamacalne. Mimo wypunktowanych wyżej zależności myślenie nie jest w tym sensie działaniem, to znaczy nie jest, poza wyjątkowymi sytuacjami, bezpośrednio polityczne. Jako warunek jego możliwości jest natomiast dla działania konieczne, podobnie jak działanie, upublicznienie wyników myślenia, jest konieczne dla myślenia krytycznego. Podstawową różnicę między nimi wyznacza zatem fakt widzialności bądź niewidzialności – różnica między językiem, który pojawia się w działaniu i znika w procesie myślenia. Pojawianie się i znikanie to dwie strony tego samego procesu: gry tożsamości, ukazującej się przelotnie i w sposób nieuchwytny w działaniu, i różnicy, będącej domeną niewidzialnego myślenia. Ewentualnego stosunku nadrzędności między nimi Arendt, zapewne rozmyślnie, nigdy nie rozstrzyga.

Podsumowując, zarówno myślenie, jak i działanie stanowią *logos*, spójną mowę, za pośrednictwem której odsłania się sens, bądź w ramach wewnętrznego dialogu, bądź w dialogu wspólnotowym[183]. Ponadto myślenie oraz działanie są celami samymi w so-

tego samego. Zob. S. Wolin, *Hannah Arendt and the Ordinance of Time*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 91–105.

[182] S. Gray, *Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking*, „Philosophy Today", Vol. 25, Iss. 2 (1981), s. 121–130.

[183] Fakt, że *logos* łączy u Arendt teorię i praktykę podkreśla między innymi Julia Honkasalo w: *Praxis, Logos and Theoria – The Threefold Structure of the Human Condition*, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 169–180. Zwrócenie uwagi na uniwersalność myślenia jako rozmowy duszy samej z sobą oraz działania jako

bie, oba nie pozostawiają po sobie żadnego trwałego produktu – są performatywne, a nie kreatywne. Kruchość działania stanowi tutaj lustrzane odbicie kruchości myśli. Oprócz tego oba mają wyraźnie określony początek, ale nie mają końca – kierują się ku nieskończoności. I wreszcie, w odniesieniu do czasowości, u podstawy obu stoi pierwotny, ludzki czas stanowiący rozstęp i łączący w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Myślenie i działanie zachodzą w owej luce w czasie, choć w przypadku działania bycie pomiędzy oznacza dodatkowo przestrzenność – „pomiędzy" (*in-between*) przestrzeni publicznej, która nie występuje w odprzestrzennionym procesie myślenia.

Opowieść życia i doktryna kontyngencji: Duns Szkot

Przestrzeń pomiędzy, w której zachodzą wszystkie działania ludzkie, ma dwojaki wymiar. Z jednej strony jest to obiektywne pomiędzy – świat rzeczy, z drugiej zaś – jest to sieć międzyludzkich relacji (*web of relationships*) składająca się z działań innych. Sieć ta jest niejako nadbudowana nad rzeczywistością i jest zasadniczo tożsama z omawianą wyżej przestrzenią publiczną[184]. Podobnie jak tworzące ją działania, jest krucha, znikoma i nieuchwytna. Jest to po prostu ludzka rzeczywistość, taka, jaka wyłania się w rozmowie między ludźmi. Metafora sieci ma tutaj wskazywać na skomplikowany i nieuchwytny charakter powiązań między poszczególnymi działaniami.

W tę sieć językowych powiązań wpadają wszystkie ludzkie działania, a więc wszystkie niepowtarzalne i odsłaniające tożsa-

dialogu można uznać, za Jeanem Grondinem, za istotę hermeneutyki w ogóle, za jej uniwersalny aspekt. Uniwersalność myślenia wskazuje na wewnętrzny język – *verbum interius* Augustyna – oraz na powiązany z nim język zewnętrzny. Wewnętrzne słowo i jego wyraz jest jednocześnie skończone – niezdolne do ostatecznego wyrażenia sensu. Nie jest to wypowiedź orzekająca, lecz otwarty, niekończący się dialog. Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. A. Łysień, WAM, Kraków 2007, s. 7–8, 46–56, 147–154 i 172–176.

[184] HC, s. 183.

mość działającego akty mowy[185]. Jednocześnie to dzięki istnieniu sieci są one w ogóle możliwe. W rezultacie spięcia między siecią relacji a indywidualnymi działaniami powstaje „niepowtarzalna opowieść życia" każdego człowieka[186]. Mówiąc o opowieści życia (*life-story*) bądź o opowieści rzeczywistej (*real story*), mam tutaj na myśli opowieść – czy mówiąc kolokwialnie – historię pojedynczego życia, rozciągającą się między narodzinami a śmiercią. Opowieść ta tym różni się od życia w znaczeniu biologicznym, że nie ma charakteru cyklicznego, lecz linearny[187]. W opowieści rzeczywiste czy opowieści życia, a więc w odsłaniające naszą tożsamość ciągi działań zapośredniczone przez sieci relacji, jesteśmy „zaangażowani tak długo jak żyjemy"[188]. Jak stwierdza Arendt, za pośrednictwem sieci działanie „»wytwarza« opowieści intencjonalnie bądź nieintencjonalnie tak naturalnie, jak fabrykacja wytwarza rzeczy uchwytne". Zastosowany cudzysłów wskazuje, że działanie nie produkuje ich w znaczeniu celowego wytwarzania, lecz że są one jego NIEZAMIERZONYMI KONSEKWENCJAMI. Nikt nie jest bowiem autorem swojej opowieści życia.

Ponieważ zawsze mamy do czynienia z niezamierzonymi konsekwencjami zamierzonych działań, nieciągłość występuje nie tylko między chceniem a działaniem, ale także między działaniem a jego rezultatami. Linearna opowieść jest więc naznaczona licznymi nieciągłościami i nie jest zaplanowana przez działającego. Jest zapośredniczoną przez sieć relacji i nieprzewidywalną wypadkową działań oraz ich skutków. Jako że opowieści życia składają się na historię jako całość – dzieje są, jak pamiętamy, „opowieścią złożoną z czynów" – jest ona naznaczona analogicznymi nieciągłościami. Dzieje nie są wytwarzane (*made*), lecz odgrywane (*enacted*). Oznacza to, że – inaczej niż historia „fikcyjna" – nie mają solidnego podmiotu projektującego cele i zdolnego je osiągać[189].

---

[185] Ibidem, s. 184.
[186] Ibidem.
[187] Ibidem, s. 19.
[188] Ibidem, s. 186.
[189] Ibidem, s. 186. Różnicę między aktorem i autorem oraz historią rzeczywistą i fikcyjną szczegółowo analizuję w rozdziale 6.

Konsekwentnym adwersarzem rozważań Arendt jest filozofia historii w znaczeniu substancjalnym, tożsama w jej terminologii z filozofią polityki. Jej konkretny i praktyczny wyraz stanowi scjentystyczna (modernistyczna) historiografia zorientowana na naukowe wyjaśnianie ludzkich działań w przeszłości. Podobnie jak filozofia polityki czy filozofia historii nie jest w stanie zaakceptować faktu, że przeszłość stanowi „mieszaninę błędów i przemocy". Dlatego dąży do zniesienia „irytującej przygodności faktów", do zastąpienia przygodnych działań przewidywalnymi produktami, przedstawiając przeszłość na podobieństwo regularnej i uporządkowanej struktury wytwarzania[190].

Spróbuję zilustrować ideę opowieści rzeczywistej, odwołując się do doktryny kontyngencji Dunsa Szkota, będącej drugą najważniejszą, zapożyczoną odeń myślą autorki. Jak stwierdza Arendt, Duns Szkot jest historycznie pierwszym i ostatnim (!) filozofem, który ową doktrynę konsekwentnie opisał[191]. Jej zdaniem przygodność rzeczywistości jest obowiązkową ceną, którą człowiek musi zapłacić za swoją wolność. Z jednej strony argumentacja Dunsa Szkota jest w tej kwestii chrześcijańska, z drugiej zaś – filozoficzna. Myśl chrześcijańska mówi o tym, że świat, będący przygodną kreacją wolnego Boga, mógłby równie dobrze nie istnieć. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek nie jest wprawdzie Bogiem, lecz może dokonywać przygodnej i nieprzymuszonej afirmacji bądź negacji bytu. Argument filozoficzny Arendt nazywa teorią „przyczyn cząstkowych" (*partial causes*)[192]. Przy jej pomocy można opisać także koncepcję dziejów filozofki, która określa poglądy Dunsa Szkota jako „spekulatywne warunki filozofii wolności"[193].

Wedle tej zrekonstruowanej przez Arendt koncepcji historyczna zmiana jest powodowana przez wielość współwystępujących

---

[190] Cytaty pochodzą z Johanna Wolfganga Goethego. Zob. BPF, s. 82 i 242.

[191] LOM II, s. 133. Arendt przywołuje także Henriego Bergsona mającego – podobnie jak Duns Szkot – uznawać konieczność za złudzenie świadomości, wolność zaś, egzemplifikowaną przez sztukę, za ludzką rzeczywistość, która traci przygodny charakter wyłącznie w retrospektywie. Zob. ibidem, s. 30–31.

[192] Ibidem, s. 137.

[193] Ibidem, s. 146.

przyczyn czy, mówiąc potocznie, przez zbiegi okoliczności. Duns Szkot odrzuca linearnie pojęty łańcuch przyczynowości na rzecz wielości przyczyn cząstkowych. W jego argumentacji nie chodzi o analogiczną wobec Boga wolność tworzenia, ale o przygodność każdej zmiany, która oznacza, że mogłaby równie dobrze być inna. Przygodne są nie tylko przyczyny, poszczególne wole, ale również ich splot, w konsekwencji zaś całość dziejów. Rozwiązanie Dunsa Szkota, jak utrzymuje Arendt, idzie na przekór zachodniej tradycji filozofii. Duns Szkot stawia bowiem partykularność ponad uniwersalnością oraz broni ontologicznej wyższości przygodności nad koniecznością. Jak pisał oksfordzki filozof, tych, którzy zaprzeczają przygodności, należy torturować tak długo, aż przyznają, że równie dobrze mogą nie być torturowani[194].

Nieprzewidywalność, bezcelowość i nieodwracalność dziejów

Z myśli Arendt wyłania się radykalny indeterminizm, który dotyczy zarówno stosunku między przeszłością a teraźniejszością, jak i stosunku między teraźniejszością a przyszłością, co pociąga za sobą daleko idącą nieprzewidywalność przyszłości. Dla większej przejrzystości postaram się wyróżnić trzy poziomy nieprzewidywalności, będące jednocześnie trzema rodzajami skutków.

Po pierwsze, nieprzewidywalne w stosunku do intencji działającego jest samo działanie rozumiane jako jednoczesny środek i cel: jego aktualność to nieprzewidywalny skutek owej intencji. Po drugie, nieprzewidywalne są skutki działania różne od niego samego. Ta nieprzewidywalność „powstaje bezpośrednio z opowieści, która jako skutek działania rozpoczyna i ustanawia siebie zaraz po tym, jak przelotny moment czynu staje się przeszłością"[195]. Działanie zawsze przekracza istniejące ograniczenia, ponieważ ustala nowe zależności między działającymi aktorami: „czasami jedno

[194] Ibidem, s. 31.
[195] HC, s. 191–192.

słowo wystarczy, by zmienić każdą konstelację"[196]. Skutki te są nie tylko niezamierzone i nieprzewidywalne. Są one także bezgraniczne (*boundless*)[197]. Działanie rozpoczyna procesy, które DZIEJĄ SIĘ w postaci opowieści życia, już bez udziału czynnika świadomego. Człowiek nie panuje nad ich skutkami.

Jak głosi słynne zdanie Georga Wilhelma Friedricha Hegla, historia powszechna ma sens właśnie dlatego, że:

> […] powstaje w wyniku działalności ludzkiej jeszcze coś innego niż to, co ludzie zamierzają i co osiągają; co innego niż to, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą. Działają oni dla swych interesów, ale przez to dochodzi do skutku jeszcze coś więcej, coś, co wewnętrznie tkwi wprawdzie w ich działaniu, ale pozostawało poza ich świadomością i zamiarami[198].

W swoich *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel używa następnie przykładu osoby, która podpala dom z zamiarem jego zniszczenia, podczas gdy w rzeczywistości pożar wymyka się spod kontroli i niszczy kolejne domy. Przykład ten dobrze unaocznia skutki, o jakie chodzi Arendt, która nie podziela przekonania Hegla na temat sensu dziejów. Skutki te następują niejako same z siebie, w sposób zautomatyzowany, reaktywny i nieunikniony, niczym ów rozprzestrzeniający się w sposób niekontrolowany pożar. Ponieważ są bezgraniczne, mogą powielać się w nieskończoność. Wszyscy przebywający w sieci słów i relacji są odbiorcami działań innych, są doznającymi i cierpiącymi (*sufferer*). „Działanie nie ma końca. Proces rozpoczęty przez pojedynczy czyn może dosłownie trwać przez cały czas, aż sama ludzkość osiągnie kres"[199].

Po trzecie, należałoby odróżnić skutki w postaci działań, które nie są automatyczne i nie przynależą do procesu historii społecznej, a więc takie, które nie są zachowaniami rozumianymi jako

---

[196] Ibidem, s. 190.
[197] Ibidem.
[198] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 42–43.
[199] HC, s. 233.

reakcje na bodźce zewnętrzne, lecz które stanowią nieprzewidywalne zerwania ciągłości. Konkretnym przykładem takiego skutku byłaby krystalizacja totalitarnych elementów w zjawisko totalitaryzmu, niepowiązana z nimi samymi na zasadzie prostej relacji przyczynowo-skutkowej, ale właśnie za pośrednictwem „czynnika wolności"[200]. Odwołując się zaś do metafory Hegla, skutkiem tego rodzaju byłoby ugaszenie wspomnianego pożaru, niemożliwe jeśliby nie było czego gasić, wymagające jednak świadomego zerwania ciągłości. Każda reakcja na działanie, które wpada w istniejącą już sieć relacji, jest jednocześnie zarówno działaniem, jak i skutkiem trzeciego rodzaju, składającym się na proces rozpoczęty przez owo stojące u początku działanie[201]. Dopiero wszystkie trzy rodzaje skutków tworzą nieprzewidywalną rzeczywistość dziejową.

Obraz ten należy uzupełnić o nieodwracalność (*irreversibility*) wszystkich zachodzących procesów. To, co przygodne i wolne, wraz ze swoimi niezaplanowanymi i nieprzewidywalnymi skutkami, staje się koniecznością życia w postaci danej nam historycznej rzeczywistości. Teraźniejszość jest więc niezamierzonym – nie była przecież CHCIANA – skutkiem nieodwracalnej już przeszłości i w tym znaczeniu jest konieczna.

Nieprzewidywalność procesu historycznego, brak autora owego procesu, a więc jakiejś siły stanowiącej o jego wewnętrznej logice i celowości, oraz jego nieodwracalność składają się na potrójne rozczarowanie[202]. Zauważmy, że rozczarowanie to jest jednocześnie rodzajem wglądu w istotę dziejowej rzeczywistości. Historia jako całość jest przewidywalna jedynie o tyle, o ile „można oczekiwać nieoczekiwanego"[203]. Wydarzenia historyczne są „z definicji wypadkami, które przerywają rutynowe procesy [...]. Każde działanie [...] niszczy cały wzór, w ramach którego dokonuje się przewidywania"[204].

---

[200] EU, s. 325.
[201] HC, s. 190. Pojęcia reakcji (*re-action*) nie należy rozumieć w sensie behawioralnym, lecz właśnie jako działanie stanowiące odpowiedź.
[202] HC, s. 220.
[203] Ibidem, s. 178.
[204] CR, s. 109.

Na zakończenie tego wątku należy dokonać istotnego zastrzeżenia. Arendt, mówiąc o nieprzewidywalności, ma na myśli nieustającą możliwość dziejów, co nie oznacza, że w praktyce nie mogą one, przynajmniej częściowo, stać się przewidywalne. W społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym ludzie przestają działać, przewidywalność okazuje się faktem. Podobnie w społeczeństwie totalitarnym, w którym przewidywalność jest skutkiem zastosowania przemocy. Z zależności przemocy od władzy oraz pierwotności działania wobec wytwarzania wynika jednak w moim przekonaniu ważka konkluzja. Przewidywalność dziejącej się historii, możliwa przez wyeliminowanie czynnika ludzkiego i zastosowanie przemocy, jest umożliwiana przez nieprzewidywalne działanie. U PODSTAWY DZIEJOWEJ RZECZYWISTOŚCI – niezależnie czy będzie ona w danym momencie nieprzewidywalna czy za pośrednictwem przemocy przewidywalna – TKWI ZATEM DZIAŁANIE. W tym sensie dzieje jako całość są przewidywalne jedynie o tyle, o ile przewidywalna jest określająca je istotowo nieprzewidywalność działań.

Postęp i dzieje upadku: hierarchia wymiarów czasu

Niezależnie od metahistorycznego wglądu w warunki możliwości dziejów Arendt wypowiada się także przedmiotowo o historii jako całości. Wedle uproszczonego schematu, na którym jest oparta historyczna warstwa jej prac, starożytność grecka stanowi okres hegemonii właściwego działania, europejska nowożytność zaś okres dominacji wytwarzania, ulegającego stopniowej degeneracji do postaci pracy. Totalitaryzm i społeczeństwo konsumpcyjne wyznaczają natomiast swoisty koniec historii.

Ujęcie to prowadzi ostatecznie do paradoksu między celami stawianymi metodzie fragmentarycznej a schematyczną reprezentacją całego biegu dziejów. Paradoks ten stanowi odbicie podstawowej aporii związanej z dwoma rodzajami znaczenia, znaczenia samego w sobie, któremu sprawiedliwość miała oddawać metoda fragmentaryczna, oraz znaczenia historycznego, będącego w ostatecznym rozrachunku domeną spekulatywnej filozofii historii. Re-

prezentacja owego upadku dokonuje się w istocie na dwóch poziomach, na poziomie opisu rzeczywistego, minionego dziania się, jak również na poziomie opisu minionych interpretacji owego dziania się, a więc historii nauki nowożytnej (historiografii i przyrodoznawstwa).

W tym fragmencie przyjrzę się konstrukcji Arendt od strony konceptualnej, stawiając tezę, że upadek Zachodu, który przedstawia ona przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej*, jest oparty ostatecznie na odmiennych, wartościująco ujętych koncepcjach czasu. Zwróćmy na początek uwagę na istotne niuanse dotyczące kategorii wytwarzania oraz związanej z nią kategorii postępu.

Czasową charakterystykę poznania i wytwarzania, jak słusznie zauważył Paul Ricoeur, określa przede wszystkim trwałość[205]. Podobnie Jacques Taminiaux łączy czynność poznawczą z tym, co obecne[206]. Chodzi przy tym zarówno o nakierowanie poznania na istniejący przedmiot, jak i o wytwarzanie obecnego, trwającego produktu. Różnicę między pracą a wytwarzaniem można w tym kontekście pojąć za pomocą różnicy między brakiem czasu, czy też czasem jako OBOJĘTNYM przemijaniem, a czasem jako trwaniem. Wytwarzanie polega przecież na URZECZOWIENIU modelu czy idei, gdzie trwałość oznacza tutaj, z jednej strony, trwałość owego modelu, z drugiej zaś – właściwą trwałość produktu poznania i urzeczowiania. Ta druga przekracza zazwyczaj trwałość jednostkowego życia. Tak rozumiany czas możemy już określić mianem ludzkiego o tyle, o ile trwanie wyznacza obecność rzeczy, przekraczającą pochłaniający wszystko proces obojętnej cyrkulacji materii.

Ponadto należy odróżnić dwie strony samego wytwarzania: produkt oraz prowadzący do niego proces. W konsekwencji powyższą charakterystykę trzeba uzupełnić o czas jako zmianę, to znaczy o następstwo poszczególnych czynności procesu produkcji. W przypadku pracy takie rozróżnianie między czynnością a jej produktem nie ma sensu i to ono stanowi właśnie o odmienności

[205] Także Wystan Hugh Auden stwierdza, że dla *homo faber* czas nie jest linearny i nie zakłada zmiany, lecz trwanie. Zob. W. H. Auden, *Myśl, co robisz*, „Kronos", nr 4 (2008), s. 324.

[206] J. Taminiaux, op. cit., s. 216.

fabrykacji. Rozróżnienie to nie podważa jednak zasadniczej ciągłości procesu, w którym koniec jest już niejako zawarty w początku i z niego wynika. Wytwarzanie jest w tym sensie procesem celowym, w którym każdy kolejny moment wynika z poprzedniego na sposób celowy. Można więc powiedzieć, że mamy w nim do czynienia z płynnie następującymi po sobie fazami czasu, przez które przechodzi proces produkcyjny. Wszystkie momenty tego procesu stanowią środki podporządkowane celowi w postaci ostatecznego produktu. O zmianie można więc mówić tylko w sensie zmiany, którą rządzi z góry trwający model. Czas jako zmiana jest podporządkowany czasowi jako trwaniu. Jest to marsz naprzód powiązanych ze sobą części ciągłego czasu, w którym to, co późniejsze, wynika z tego, co wcześniejsze. W tym sensie jest to czas ciągły i linearny, czas przyczynowo-skutkowy. Odpowiada on codziennemu doświadczeniu czasu, w którym następstwo poszczególnych momentów jest płynne. Można więc w tym wypadku mówić o czasie linearnym, który jest już czasem ludzkim. Jest to czas skończony i przewidywalny.

Dla *homo faber* przyszłość jest skutkiem teraźniejszości i jest już w niej zawarta w postaci projektowanego celu. Przyszłość jest rzeczywistością stanowiącą spełnienie jakiejś teraźniejszości, istnieje już wcześniej w sensie potencjalnym. Jednocześnie, jako produkt, jest ona doskonalsza od prowadzącej do niej czynności, co odpowiada doświadczeniu procesu produkcji, w którym postęp jest jak najbardziej realny. Z punktu widzenia Arendt problem zaczyna się dopiero w momencie, w którym skończony proces produkcji zostaje zastąpiony przez proces pozbawiony produktu[207].

[207] Pojęcie procesu jest zasadniczo przeciwstawione pojęciu rzeczy, gdzie kryterium je różnicującym jest trwałość. Różnica między rzeczą a procesem to różnica między co a jak. Zob. BPF, s. 51. W ramach procesu element jest funkcją całości, co oznacza, że tylko proces jako całość nadaje mu sens. Wszystkie procesy są jednocześnie destrukcyjne dla swoich części. O pojęciu procesu w ogóle Arendt wypowiada się w trojakim sensie. Zob. ibidem, s. 41–90. Może to być: 1) bezcelowy proces życia, który nie ma początku ani końca; 2) proces wytwarzania mający zarówno początek, jak i koniec, które jednak nie stanowią jego części; 3) proces rozpoczynany przez działanie, mający początek, który nie przynależy do tego procesu, lecz niemający końca i wymykający się spod

W trakcie rozwoju nowożytnej nauki następuje degradacja powyższego modelu polegająca na uznaniu niezależności procesu od jego wytwórcy i ostatecznego produktu. Arendt nie precyzuje, w którym dokładnie momencie to następuje, niemniej przejście to stanowi najważniejsze wydarzenie całej narracji opisującej rozwój nowożytności. Spróbujmy przyjrzeć mu się konceptualnie, jako przejściu od właściwego, SKOŃCZONEGO procesu wytwarzania, do niewłaściwego i NIESKOŃCZONEGO procesu pozbawionego ostatecznego produktu[208]. W kontekście rozwoju nauki nowożytnej filozofka opisuje tę zmianę jako przesunięcie z „co i dlaczego?" na „jak?". Następuje ona najpierw w naukach przyrodniczych, a następnie w historycznych[209]. Przedmioty obu nauk przestają być pojmowane jako trwałe i same stają się procesami. Przyroda przestaje być interpretowana jako produkt Boga i staje się, podobnie jak historia, procesem niemającym autora ani celu.

Nakierowanie poznania na cel może przejść analogiczną do wytwarzania degradację tego celu do roli środka, co następuje wraz z pojawieniem się nowożytnego pojęcia nieskończonego postępu w nauce[210]. Pojęcie prawdy zmienia wówczas swoje znaczenie, bowiem prawda jako taka przestaje być osiągalna. Zostaje jedynie łańcuch prawd, zbliżających się do, lecz nigdy nieosiągających Prawdy. Problemu nie stanowi tutaj samo pojęcie postępu, ale wyobrażenie go jako nieskończonego. Poznanie dokonuje się wówczas na rzecz celu, którego jeszcze nie ma, lecz który nigdy nie zostanie zrealizowany. W nauce ta nadrzędność przyszłości oznacza utratę praw-

kontroli. Zob. ibidem, s. 168. W przypadku wytwarzania i działania, inaczej niż w przypadku pracy, procesu nie stanowi zatem cała czynność. Procesem nie jest bowiem ani przewidywalny produkt wytwarzania, ani działanie rozumiane jako początek nieprzewidywalnych skutków. Ponadto można odróżnić od siebie proces w liczbie pojedynczej, charakterystyczny dla nowożytnych filozofii historii, oraz niewspółmierne procesy w liczbie mnogiej, z którymi mamy do czynienia po sytuacji zerwania. Zob. ibidem, s. 89.

[208] HC, s. 296–297, 301 i 304. Arendt określa to zjawisko mianem „wprowadzenia pojęcia procesu do wytwarzania".

[209] Ibidem, s. 296–297.

[210] LOM I, s. 54–55.

dy, utratę, która jest „duchem czasów" nowożytnych[211]. Nieskończony postęp w nauce oznacza ciągłe zbliżanie się do prawdy, która nigdy nie może zostać osiągnięta. Ekstrapolowany zaś na ludzkość przekształca się w wiarę w nieskończony postęp historii. Poszczególne działania nie mają wówczas znaczenia same w sobie, lecz służą czemuś wobec nich zewnętrznemu, co w dodatku bezustannie się oddala.

Skończony postęp nie stanowi jeszcze dla Arendt problemu. Jak zauważa Karl Löwith, „idea eschatologiczna może zapanować nad doczesnością czasu, który połyka swoje własne twory, jeśli nie jest sensownie ograniczony przez jakiś ostateczny cel"[212]. W odniesieniu do nieskończonego postępu brakuje jego sensownego ograniczenia. Utracony zostaje „kompas eschatologiczny", który zapewnia kierunek i ostateczny cel zmianie, nadaje orientację i ogranicza niejako odgórnie zakres zmiany ze względu na projektowany cel.

Już w *Korzeniach totalitaryzmu* krytyka wyobrażenia czasu jako nieskończonego postępu była dla autorki podstawą krytyki burżuazyjnego i liberalnego sposobu myślenia o rzeczywistości. Skończoność stanowi w *Korzeniach* argument przeciwko idei akumulacji jako spoiwa wspólnoty politycznej oraz nieskończonemu dążeniu do zysku i wzrostu bogactwa, reprezentowanemu współcześnie na przykład przez Warrena Buffeta, którego ulubionym horyzontem inwestycyjnym jest nieskończoność. Na przekór kapitalistom Arendt twierdzi, że nieskończony czas linearny jest oszustwem:

> Posiadacze, którzy nie konsumują, lecz dążą do nieustannego powiększania swojej własności, napotykają jedno bardzo kłopotliwe ograniczenie, niefortunny fakt, że ludzie muszą umrzeć. Śmierć jest właściwym powodem tego, że własność i bogacenie się nie mogą stać się prawdziwą zasadą polityczną[213].

---

[211] LOM II, s. 151–152.

[212] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 21.

[213] OT, s. 145.

Linearnie pojęty czas chrześcijański (czas święty, a nie czas świecki, w którym wydarzenia mogą się powtarzać), ma jasno określony początek i koniec i składa się z niepowtarzalnych zdarzeń. Chrześcijańska eschatologia jest skończona. Początek obcego chrześcijaństwu wyobrażenia czasu jako nieskończonego postępu pojawia się według Arendt w wieku XVIII. W ramach tego nowego wyobrażenia jest możliwe liczenie czasu, począwszy od roku zerowego w obie strony, do nieskończoności[214]. Jednak jeszcze u Hegla i Marksa proces historyczny ma początek i koniec – jest celowy i zostaje uwieńczony produktem w postaci absolutnego poznania czy emancypacji. Jest to wciąż typowo produkcyjne myślenie nowożytne, gdzie produktem może być zarówno wolność, równość, jak i odkupienie grzechów[215]. Pojęcie nieskończonego postępu oznacza jego degenerację i ma szczególnie fatalne skutki właśnie w świecie historycznym.

Pojawienie się pojęcia nieskończonego postępu oznacza dla Arendt „punkt zwrotny" w kształtowaniu się wyobrażenia nowożytności o samej sobie[216]. „Jedynym pojęciowym gwarantem" możliwości wyobrażenia nieskończonego, linearnego postępu jest jej zdaniem pojęcie rozwoju „organicznego", przez które rozumie przekonanie, że każda teraźniejszość zawiera w sobie, w sensie potencjalnym, przyszłość[217]. Oznacza ono pozbycie się klasycznej zasady przyczynowości, która, według autorki, pochodzi z doświadczenia wytwarzania i jest w jego obrębie rzeczywista. W wytwarzaniu bowiem przyczyna, to znaczy autor – wytwórca, jest doskonalsza od swojego wytworu. Tymczasem w nowym, „pseudonaukowym" ujęciu „nie może zdarzyć się nic nowego i zupełnie nieoczekiwanego"[218]. Wszystko, co jest, jest doskonalsze od tego, co minione, oraz jest konieczne i przewidywalne.

---

[214] LOM II, s. 18 i 220.

[215] Jak powiedziałby Karl Löwith, uznający nowożytne filozofie historii za zsekularyzowane teologie dziejów, wszystkie one stanowią substytuty zbawienia. Dla Arendt źródłem tego rodzaju wyobrażeń jest proces wytwarzania.

[216] HC, s. 312.

[217] CR, s. 128.

[218] Ibidem, s. 132 i 130. Arendt krytykuje taki obraz także dlatego, że zawiera on w sobie implikacje przemocy: „Jeśli spojrzymy na historię jako na ciągły,

Wygląda zatem na to, że zostają utracone ideały *homo faber*, nie tylko ideały trwałości ludzkiego świata, ale także procesu ograniczonego przez swój początek i koniec. Choć w przypadku nieskończonego postępu wciąż mamy do czynienia z linearnym wyobrażeniem czasu, a nie z cykliczną czasowością *animal laborans*, to ponieważ postęp ten jest nieograniczony, wyklucza on zarówno przyszłość autentyczną, jak i przyszłość WYTWARZANĄ celowo przez autorów[219]. Mówiąc kategoriami *vita activa*, pozostaje sam, pozbawiony produktu proces produkcji. Zupełna przewidywalność przyszłości, która przestaje być celowa, jest ściśle związana z myśleniem totalitarnym. Przekonanie o możliwości celowego wytwarzania przyszłości oraz o bezosobowym, wytwarzającym ją procesie, są według Arendt przekonaniami *stricte* nowożytnymi, z którymi polemizuje.

W zniekształconym doświadczeniu *homo faber* ludzką skończoność zastępuje nieskończona czasowość w postaci nieskończonego postępu. Doświadczenie to jest bliskie czasowi *animal laborans*, choć nie do końca z nim równoznaczne. Czas ten jest wciąż linearny i skierowany ku przyszłości, co różni go od obojętnej, nieludzkiej czasowości wiecznego powrotu. Przyszłość nie pojawia się jednak w postaci gotowego i trwającego produktu. Przyszłość pojęta jako nieskończony, zdeterminowany postęp, nigdy nie może się wydarzyć, gdyż leży w nieskończoności. W tym sensie nieskończony postęp jest jakościowo różny od skończonego postępu procesu produkcyjnego.

Ostatecznie następuje zupełna redukcja *homo faber* do *animal laborans*, którą Arendt określa mianem „drugiego odwrócenia"[220]. Polega ona na wyniesieniu pracy i samego życia na najwyższe miejsce w hierarchii aktywności. Taką gorzką diagnozą współczesnego świata, zwycięstwem *animal laborans*, kończy się *Kondycja ludz-*

chronologiczny proces, którego postęp jest, co więcej, nieunikniony, przemoc w postaci wojny i rewolucji może wydać się jedynym dostępnym środkiem zerwania".

[219] Na temat idei przyszłości autentycznej zob. rozdział *Przyszłość, której chcemy, a przyszłość autentyczna*.

[220] HC, s. 306. Pierwsze to odwrócenie na rzecz wytwarzania.

ka. Diagnoza to być może przerysowana, lecz nie sposób odmówić jej przenikliwości. To właśnie opisywana wcześniej (w rozdziale 1) sytuacja nowoczesnego społeczeństwa pracowników (*society of jobholders*) stanowiącego ostatnią fazę tego procesu[221]. Jest to społeczeństwo, w którym automatyzm funkcjonowania jednostek odpowiada automatyzmowi procesów przyrody, zaś zasadę użyteczności zastępuje zasada przyjemności samego życia. Ideałem społeczeństwa masowego nie jest trwałość (*permancence*), lecz obfitość (*abundance*). Gdy przedmioty użytkowe stają się przedmiotami konsumpcji, historia ulega swoistej degradacji do obojętnej zmiany. W zasadzie nie znajdujemy się już na poziomie historii, lecz na jednocześnie przedhistorycznym i posthistorycznym poziomie bezcelowego procesu życia, dziejów jako przestrzeni konieczności[222]. Najwyższą wartością staje się życie w owym czysto biologicznym znaczeniu, nie życie jednostkowe, ale proces życia przebiegający na poziomie gatunkowym. Zachodzi to tak dalece, że znika podział na podmiot i przedmiot, a praca ciała i praca mózgu, konsumpcja i wymiana materii ze światem zewnętrznym, tworzą wraz z procesem przyrodniczym całość[223]. Ten nieskończony i konieczny proces może zostać pojęty jako obojętnie cyrkularny[224]. Jego nieskończoność i nieograniczoność (*endlessness*) przypomina wówczas powtarzalność pracy, nawet jeśli zawiera w sobie element przyspieszenia ilościowego[225].

Tabela 1. Hierarchia wymiarów czasu

Czas wiecznego powrotu	**Czas linearny**	**Czas hermeneutyczny**
Praca (*animal laborans*)	Wytwarzanie (*homo faber*)	Działanie (*zoon politikon*)
Logika	Poznanie	Myślenie
Bezcelowość	Celowość	Cel sam w sobie

[221] Ibidem, s. 322.
[222] Ibidem, s. 105–106.
[223] Ibidem, s. 312.
[224] Ibidem, s. 116.
[225] Ibidem, s. 105.

Podsumowując, ostatecznie mamy do czynienia z następującymi poziomami rozwoju historycznego, opartymi na hierarchicznym schemacie określanym istotowo przez czas: 1) z właściwym, skończonym *nunc stans* myślenia i działania (*zoon politikon*); 2) z czasem jako trwaniem i zawartą w nim skończoną zmianą (*homo faber*); 3) z czasem jako nieskończoną, lecz wciąż kierunkową zmianą (wypaczony czas *homo faber*); 4) z czasem obojętnej, przyrodniczej zmiany (*animal laborans*).

ROZDZIAŁ 5

Historyk jako sędzia

Wewnętrzne konflikty umysłu: antagonizm myślenia i woli

Aktywnościom myślenia i woli mieliśmy okazję przyjrzeć się już wcześniej. W tym rozdziale skupię się na najważniejszej, z przyjętej perspektywy filozofii historii, władzy sądzenia, będącej zdolnością stojącą u źródeł interpretacji przeszłości. Wnioski płynące z poniższej analizy okażą się istotne także dla omawianej w kolejnym rozdziale koncepcji narracji fragmentarycznej. Jednak zanim to nastąpi, spróbujmy przyjrzeć się całościowo życiu umysłu i właściwym mu wewnętrznym napięciom i konfliktom.

Zarówno w historycznej, jak i w problemowej warstwie narracji *Życia umysłu* Hannah Arendt śledzi w szczególności podstawowy, jej zdaniem, konflikt wewnętrzny czy wręcz starcie (*clash*) występujące między wolą a myśleniem. Konflikt ten jest związany z czasem, ponieważ to ze względu na niego myślenie i wola stanowią wzajemnie wykluczające się doświadczenia tego samego umysłu. W myśleniu przeszłość jawi się jako konieczna, wola zaś widzi przyszłość jako przygodną i niezdeterminowaną. Konflikt zachodzi tutaj między rzeczami, które nie są już w naszej mocy, a tymi, na które wciąż możemy mieć wpływ. Z perspektywy aktywności umysłu to napięcie między wolnością a koniecznością jest wpisane w ludzkie doświadczenie czasu[1]. Myślenie nie może zaanektować woli, ta zaś nie jest w stanie zaprzeczyć doświadczeniu myślenia, nie może bowiem chcieć wstecz.

Napięcie między myśleniem a wolą znajduje także odbicie w nastrojach psychiki. Związane z myśleniem nastroje spokoju (*serenity*) i ciszy (*quietness*) stoją w opozycji do właściwego woli napię-

[1] LOM II, s. 34–38.

cia (*tenseness*) i niepokoju (*disquiet*)[2]. To wewnętrzne napięcie życia umysłu, rozciągniętego między wykluczającymi się nastrojami, nie może zostać przezwyciężone przez żadną z aktywności, a jedynie przez przejście do działania.

W *Woli* Arendt wyraźnie wiąże myślenie z przeszłością i teraźniejszością, choć wcześniej, w *Myśleniu*, wiązała je także z przyszłością, a konkretnie z doświadczeniem czasu, w którym wszystkie jego wymiary są ze sobą splątane. W drugim tomie *Życia umysłu* przeciwstawione woli myślenie wyrasta z pamięci, myśli są myślami następującymi po fakcie (*after-thoughts*). Wychodząc od tak pojętej dychotomii, Jacques Taminiaux uznał myślenie za zdolność skierowaną ku przeszłości, co w moim przekonaniu nie jest słuszne, gdyż „nigdzie" myślenia łączy ze sobą wszystkie wymiary czasu (co unaoczniał Wykres 1: *Temporalna struktura myślenia*). Choć rzeczywiście można mówić o wzajemnie wykluczających się aktywnościach, to nie zaprzecza to podstawowej funkcji myślenia i wtórnym wobec niego funkcjom sądzenia i woli[3]. Zgadzam się natomiast z Taminiaux, że zamiarem Arendt nie było rozwiązanie konfliktów umysłu związanych z czasem, lecz ich eksploracja. Zauważmy ponadto, że aktywności nie tylko pozostają wzajemnie skonfliktowane, ale że w ich wewnętrznych ramach nie mamy po prostu do czynienia z *ego* myślącym, sądzącym i chcącym. Żadne z nich nie jest bowiem po prostu jednostkowe, lecz składa się z części pozostających ze sobą w mniejszym bądź większym konflikcie. Myślenie jako wewnętrzny dialog bezdźwięcznych słów nie ma jednoznacznej tożsamości. Wola jako dwa w jednym jest wyraźnie antagonistyczna i polega na konflikcie między chcę a nie-chcę, który kończy się wewnętrznym przymusem. Wreszcie sądzenie, jak zaraz zobaczymy,

---

[2] Ibidem, s. 38.

[3] Można od czasu do czasu odnieść wrażenie, że jest inaczej. W ten sposób można zrozumieć na przykład zdanie, w którym Arendt przeciwstawia myślenie woli, gdzie już-nie ma przynależeć do myślenia, a jeszcze-nie do woli (LOM I, s. 97). Albo gdy stwierdza wprost, że „myślenie zawsze zawiera przypominanie; każda myśl jest, mówiąc ściśle, myślą o czymś wcześniejszym" (ibidem, s. 78). Arendt chodzi w tym fragmencie o podkreślenie konieczności nieobecności przedmiotu myślenia.

posługuje się zasadą „myślenia rozszerzonego", odsubiektywnia indywidualny smak, uobecniając innych ludzi za pośrednictwem wyobraźni w taki sposób, że jego rezultaty aspirują do intersubiektywnej ważności.

Problem orientacji czasowej pojawia się także w odniesieniu do władzy sądzenia, którą część badaczy uznaje za władzę praktyczną i w tym sensie przyszłościową. Taminiaux uważa na przykład, że sądzenie znajduje się na przecięciu wszystkich konfliktów właściwych życiu umysłu[4]. Pogląd ten wynika moim zdaniem między innymi z faktu, że Taminiaux, wychodząc od konfliktu między myśleniem a wolą, uznaje to pierwsze za oparte na retrospekcji i w tym sensie wypływające z przeszłości, mimo tego, że odbywa się ono w trwającym teraz. Autor ma rację, gdy stwierdza, że „w odniesieniu do wymiarów czasu wygląda jakby każda ze zdolności umysłu funkcjonowała na zasadzie wykluczania czasów właściwym dwóm pozostałym zdolnościom"[5]. Tylko w przypadku władzy sądzenia wszystkie trzy wymiary czasu uzyskują jego zdaniem równe prawa. Jest to twierdzenie, z którym się nie zgadzam, ponieważ uznaję władzę sądzenia za zdolność związaną wyłącznie z przeszłością[6]. Jak zaraz zobaczymy, przeszłość widziana z perspektywy sądzenia nie jest, jak w myśleniu, konieczna, lecz celowa bez celu. Sądzenie i wola wypływają z przepaści myślenia, z jego czasowego między, nakierowując się na to, co minione, i na to, co przyszłe[7].

Wspomniałem na początku o hipotetycznym związku myślenia z zapobieganiem czynieniu zła. Choć ten aspekt myśli Arendt mnie nie interesuje, to jego natura pozostaje istotna także w kon-

---

4 J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, Appendix, s. 199–217.

5 Ibidem, s. 216. Zdolnością zwróconą ku teraźniejszości jako obecności miałoby być poznanie.

6 Można zgodzić się, że władza sądzenia łączy ze sobą teraźniejszość i przeszłość, jednak – przynajmniej u Arendt – wyklucza ona przyszłość. Czy teza Taminiaux jest prawdziwa w odniesieniu do myśli Immanuela Kanta, to osobna kwestia, której nie rozstrzygam.

7 Na związek sądzenia z czasowym pomiędzy wskazywał już Ronald Beiner. Zob. R. Beiner, *Interpretive essay*, w: LKPP, s. 144–156.

tekście filozofii historii. Polega ona mianowicie na przygotowawczym – w stosunku do władzy osądzania przeszłości – charakterze myślenia, który wynika z faktu, że myślenie, niczym porywisty wiatr, niszczy ustalone, społecznie obowiązujące reguły rozumienia rzeczywistości. Przygotowuje tym samym do wydawania sądów o przedmiotach bez pośrednictwa danych z góry pojęć i zasad[8]. Osłabia związek ogólnych praw z rzeczywistością partykularnych zjawisk i automatyzm ich stosowania. Myślenie nie przynosi więc zasad dla sądów, lecz – wręcz przeciwnie – znosi wszelkie zasady. To, co ogólne, przestaje obowiązywać i można sądzić to, co pojedyncze, bez jego pośrednictwa[9]. Dlatego w sytuacjach granicznych, wobec braku wartości ostatecznych, myślenie nabiera znaczenia politycznego: „Myśl krytyczna – jak zauważa Arendt – z zasady jest anty-autorytarna"[10]. Destrukcja często przyjmowanych bezrefleksyjnie zasad ma w tym sensie znaczenie pozytywne i okazuje się ostatecznie konstruktywna.

Mimo powyższych zastrzeżeń, antagonizm myślenia i woli jest faktem, z którego płynie kilka interesujących wniosków. Zdaniem Arendt antagonizm ten jest źródłem niechęci filozofów do władzy woli, która to niechęć stanowi jedną z głównych nici przewodnich rozbitej skądinąd narracji[11]. Sprowadza się ona bądź do niewiary w istnienie woli i traktowania jej jako metafizycznego złudzenia, co czynią zarówno Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, jak i Gilbert Ryle, bądź do zaprzeczania jej wolności, co ma wynikać z tradycyj-

---

8 LOM I, s. 175.

9 Ibidem, s. 192.

10 LKPP VI, s. 38; WFPK, s. 68.

11 Według Arendt historycznie wola zyskuje przewagę nad myśleniem. Nowożytność jest epoką woli, kładącą nacisk na przyszłość. Ostatecznie jednak przyszłość zostaje wprzęgnięta w ruch konieczności, kierujący poszczególnymi wolami na rzecz obiektywnego postępu całości, co oznacza podporządkowanie woli myśleniu. W „ostatniej fazie" nowożytności wola osiąga status równoważny rozumowi – by następnie zostać zrównana z bytem (tak jest u Fryderyka Schillera, Friedricha Wilhelma von Schellinga, Arthura Schopenhauera, osiągając kulminację u Georga Wilhelma Friedricha Hegla). Zob. LOM II, s. 20. Odrzucenie woli przez Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera oznacza dla Arendt kres nowożytności.

nie niższego ontologicznie statusu sfery tego, co przygodne, wobec tego, co konieczne[12].

Nie powinniśmy jednak ufać filozofom. Mylnie interpretują oni wolę z perspektywy myślenia, z której wydaje się złudzeniem świadomości. Te same zarzuty można postawić myśleniu widzianemu z punktu widzenia woli. Stanie się ono wówczas równie nierzeczywiste. Więcej nawet – „doświadczenie chcenia jest bardziej prawdziwe w tym sensie, że możemy po prostu udowodnić wolność, powstrzymując się od uczynienia czegoś, podczas gdy w przypadku myślenia nie możemy ani udowodnić, ani zaprzeczyć koniecznemu charakterowi teraźniejszej chwili"[13].

Kwestia ta jest kluczowa. We władzy woli Arendt znajduje bowiem podstawy do zniesienia nie tylko przyszłego, lecz także minionego fatalizmu. Problem polega na tym, że z perspektywy teraźniejszości przeszłość, która się wydarzyła, jest rzeczywiście konieczna, niezależnie od tego, czy wcześniej była przygodna. Przeszłość to miniona, niezdeterminowana przyszłość, jaka pojawia się teraz „w przebraniu konieczności"[14]. Przyczyną tego jak najbardziej ludzkiego doświadczenia jest fakt, że „nie istnieje żaden substytut, rzeczywisty bądź wyobrażony, dla istnienia jako takiego"[15]. Oznacza to, że nie da się w sposób konsekwentny pomyśleć innej przeszłości, nie zaprzeczając jednocześnie swojemu istnieniu myślącemu tę inną przeszłość. Należałoby wówczas pomyśleć własne nieistnienie, nicość, co jest niemożliwe. Przeszłość w postaci, w której zaistniała, jest więc koniecznym warunkiem tego, by w ogóle móc o niej myśleć.

Jednocześnie jednak nie da się udowodnić konieczności tego, co jest, konieczności własnego, historycznie ukształtowanego istnienia. Żeby to osiągnąć, należałoby bowiem pokazać, że inna teraźniejszość nie była możliwa, a więc jedynie odwracając proces historyczny i ponownie go weryfikując. Wszystko, co wiemy na temat teraźniejszości, to fakt, że nie była niemożliwa, co nie znaczy prze-

[12] Ibidem, s. 23–28.
[13] Ibidem, s. 139–140.
[14] Ibidem, s. 138.
[15] Ibidem, s. 139.

cież, by była konieczna. Widać to wyraźnie właśnie z perspektywy woli. Arendt wspiera się przy tym argumentem Cycerona, który ma sens analogiczny do wspomnianych wcześniej tez Karla Poppera. Fatalizm zakłada, że człowiek, na podobieństwo Boga, znajduje się poza czasem, że jest zewnętrznym tego czasu obserwatorem. Fatalizm jest możliwy wyłącznie z punktu widzenia Boga, który postrzega całość dziejów jako trwającą obecność, podczas gdy wprowadzenie działającego w czasie człowieka, który dzięki wolnej woli sam może stać się przyczyną, prowadzi do bezpośredniego obalenia przyszłego i pośredniego obalenia przeszłego fatalizmu[16]. Zakładając realność władzy woli, dochodzimy wówczas do wniosku, że teraźniejszość nie jest zaktualizowaną potencjalnością, lecz wyłącznie jedną ze zrealizowanych możliwości przeszłości, konieczną jedynie z perspektywy nas samych jako zrealizowanych możliwości.

Przyszłość, której chcemy, a przyszłość autentyczna

W rozdziale 2 odróżniłem od siebie czasowość myślenia, zawierającą w sobie wszystkie trzy wymiary czasu, od przeszłości i przyszłości w czystej postaci. W *Woli* Arendt wyraźnie oddziela przyszłość jako taką (*as such*), a więc właśnie w czystej postaci, od antycypowanej przyszłości będącej projektem woli. Obie przyszłości są wrogie myślącemu *ego*. Ta pierwsza jako siła na nie napierająca, ta druga zaś o tyle, o ile „projekt neguje zarówno teraźniejszość, jak i przeszłość, i dlatego zagraża trwającej teraźniejszości myślącego *ego*"[17].

Zacytuję Emmanuela Levinasa, który w moim przekonaniu wyraża tę samą myśl w sposób bardziej klarowny: „Antycypacja przyszłości, projektowanie przyszłości, uznawane za istotę czasu przez wszystkie teorie od Bergsona do Sartre'a, to tylko teraźniejszość przyszłości, a nie przyszłość autentyczna; przyszłość – to to,

[16] Ibidem, s. 36 i 105. Jak widzieliśmy wcześniej, wola może także stanowić podstawę totalitarnego, wtórnego fatalizmu. Zjawisko to zostało określone mianem totalitarnego paradoksu.

[17] Ibidem, s. 36.

co nieogarnione, to, co na nas spada i nami włada. Przyszłość to to, co inne"[18]. Filozof ma na myśli fakt, że „teraźniejszość przyszłości" – a więc przyszłość antycypowana czy też projektowana w teraźniejszości – jest różna od przyszłości „autentycznej", a więc tego, co niespodziewane i nieprzewidywalne.

Porównanie obu koncepcji czasu mija się w tym miejscu z celem. Chodzi mi jedynie o użycie powyższej, wyrazistej opozycji Levinasa dla wydobycia tego, co, w moim przekonaniu, wynika z rozważań Arendt, dla której, podobnie, przyszłość projektowana i przyszłość autentyczna – „jako taka", to dwie różne przyszłości. Różnica między nimi ma znaczenie dla dalszych wniosków i wynikającej z nich interpretacji władzy sądzenia.

Arendt podchodzi krytycznie do wyobrażenia przyszłości jako zawartej potencjalnie w teraźniejszości, a w konsekwencji do teraźniejszości jako zawartej już potencjalnie w przeszłości: „pogląd, że wszystko to, co rzeczywiste, musi być poprzedzone przez potencjalność jako jedną z jej przyczyn implicytnie zaprzecza przyszłości jako autentycznemu wymiarowi czasu"[19]. Nie problematyzując tego związku potencjalności i aktualności, przytacza jedynie kilkakrotnie Arystotelesa, porównując ów związek z aktem *poiesis*, w którym przyszły produkt istnieje potencjalnie, nim zostanie urzeczywistniony. Przyszłość jest w takim ujęciu skutkiem teraźniejszości nie sama z siebie, lecz za sprawą działającego celowo człowieka. W woli projektującej jakiś stan rzeczy ów stan rzeczy jest pojmowany jako przyszłość mająca się urzeczywistnić. Wola jako chcę i nie chcę oznacza jednocześnie potencjalność aktualizacji bądź nieaktualizacji danego wyobrażenia przyszłości. Wola jest przecież niezdecydowana i chce rzeczy wzajemnie się wykluczających. Niezależnie od tego przyszłość zaprojektowana przez wolę przezwyciężającą swój wewnętrzny dualizm jednak SIĘ NIE WYDARZA. Przyszłość nie jest celowym skutkiem teraźniejszości. W stanie odosobnienia, stanie przynależącym do człowieka pojedynczego, człowieka jako *homo faber*, istnieje rzeczywiście przyszłość PRZEWIDYWAL-

[18] E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999, s. 80.
[19] LOM II, s. 15.

na, cel w postaci zamierzonego wytworu, którego realizacji nie staje na przeszkodzie drugi człowiek. Natomiast przyszłość autentyczna, o której Arendt wspomina zarówno w *Myśleniu*, jak i w *Woli*, to przyszłość ludzkiej wspólnoty, gdzie bezustannie wydarza się zakłócające przewidywalność spotkanie z innymi. Inaczej jednak niż u Levinasa – wydarzenie każdego działania to spotkanie właśnie z innymi w liczbie mnogiej, podstawowa jest tu kategoria wielości pozbawiona wymiaru moralnego.

Arendt chodzi o przyszłość radykalnie otwartą, a więc o przyszłość, która nie jest po prostu przyszłością woli[20]. Jak pamiętamy, problemem okazuje się związek woli z działaniem i pomylenie wolności woli z wolnością polityczną, którego skutkiem jest złudzenie suwerenności i możliwości samostanowienia. Wola rozumiana jako źródło tego, kim człowiek się staje, jest „ostatnim z błędów metafizycznych" będących pozostałością po nowożytności[21]. Wyobrażenie człowieka w ogóle jako *homo faber*, jako twórcy i „producenta" samego siebie, jest błędne. To oczywiście element krytyki Karola Marksa, ale także egzystencjalizmu oraz samego Martina Heideggera. Według Arendt tożsamość jest zawsze zależna od innych i nie może mieć swojego źródła w woli, nawet jeśli ta ostatnia stanowi jej warunek[22]. Ewentualną możliwość samostanowienia, możliwość bycia odpowiedzialnym za to, kim się jest, którą określa mianem „solipsystycznej wolności", uznaje zresztą za myśl przerażającą[23].

Do tego samego problemu odnosi się jeden z fragmentów *Kondycji ludzkiej*, w którym autorka, krytykując z perspektywy działania politycznego nowożytny paradygmat wytwarzania, pisze tak:

---

[20] J. Yarbrough, P. Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in „The Life of the Mind"*, „The Review of Politics", Vol. 43, Iss. 3 (1981), s. 346. Z punktu widzenia przyszłości woli ciągłość historyczna zostaje zachowana o tyle, że choć przyszłość nie jest skutkiem przeszłości, to wciąż pozostaje „skutkiem" teraźniejszości.

[21] LOM I, s. 214–215.

[22] Zasadniczą nieciągłość między wolą ujawnienia siebie w określony sposób a tym, co ostatecznie zostaje ujawnione, podkreśla między innymi Bonnie Honig. Zob. B. Honig, *Arendt, Identity, and Difference*, „Political Theory", Vol. 16, Iss. 1 (1988), s. 97–98.

[23] LOM II, s. 195–196.

> Działanie w postaci wytwarzania, rozumowanie w postaci „szacowania skutków", oznacza porzucenie tego, co nieoczekiwane, samego wydarzenia, gdyż byłoby nierozsądne czy irracjonalne oczekiwanie na to, co nie jest niczym więcej niż „nieskończonym nieprawdopodobieństwem"[24].

Dla dalszych rozważań płynie stąd następujący wniosek. Człowiek nie ma władzy nad czasem i historią. Przyszłość jest najpierw nieokreśloną i pustą, napierającą nań siłą, staje się następnie konkretną, wydarzającą się teraz, nieskończenie nieprawdopodobną chwilą (teraźniejszość nie jest jedną ze zrealizowanych możliwości przeszłości), a ostatecznie przekształca się w przeszłość, która z perspektywy myślenia pojawia się już w przebraniu konieczności. Jako że przeszłość, w swojej wcześniejszej formie wydarzającej się aktualności, była nieskończonym nieprawdopodobieństwem, z perspektywy teraźniejszości można ją określić mianem MINIONEGO NIESKOŃCZONEGO NIEPRAWDOPODOBIEŃSTWA, czyli minionej przyszłości autentycznej. Miniona przyszłość autentyczna to właśnie przeszłość, jaką znamy, przeszłość, której nikt nie chciał i której nie da się w żaden sposób wyjaśnić, lecz do której trzeba się w jakiś sposób ustosunkować. To ona stanowi właściwy przedmiot i wyzwanie dla władzy sądzenia.

Sąd nad przeszłością a sąd polityczny

Ogólny zamysł dotyczący roli władzy sądzenia nie zostaje nigdzie przedstawiony bardziej wyraźnie niż w *Postscriptum* do *Myślenia*. Arendt nie po raz pierwszy wyraża tam przypuszczenie, że sądzenie jest „naszą zdolnością służącą radzeniu sobie z przeszłością"[25]. Powołuje się przy tym na etymologię, przytaczając najstarszą formę greckiego czasownika *historein* – od którego pochodzą „historia" i „historyk" – w postaci homeryckiego rzeczownika *histor*, oznaczającego sędziego. Przeciwstawiając Kanta Heglowi, autorka sta-

[24] HC, s. 300.
[25] LOM I, s. 216; WFPK, s. 7–8.

wia przy tym następującą alternatywę: ostatecznym sędzią może być albo Historia, albo człowiek. Uznanie sędziego w postaci Historii oznacza AKCEPTACJĘ TEGO, CO JEST. Zwycięzcy nie tylko piszą historię, ale także ją tworzą – teraźniejszość to urzeczywistniona historia zwycięzców. Z kolei uznanie człowieka za ostatecznego sędziego jest uznaniem jego niezależności wobec Historii. Jest pochwałą jego wolności sądzenia, wolności afirmacji bądź negacji teraźniejszości i przeszłości. W tym sporze Arendt opowiada się po stronie Kanta, wyrażając nadzieję, że dzięki władzy sądzenia „możemy odzyskać naszą ludzką godność od pseudobóstwa zwanego Historią epoki nowożytnej, nie odmawiając historii znaczenia, lecz odmawiając jej prawa do bycia ostatecznym sędzią"[26].

Polityczną zasadę odzyskiwania ludzkiej godności wyraża maksyma Katona Młodszego, która poza wspomnianym *Postscriptum* widnieje także na pierwszej i jedynej napisanej stronie trzeciego tomu *Życia umysłu*: „Victrix causa diis placuit, sed vita Catoni" – „Zwycięska strona ma bogów za sobą, pobita – Katona"[27]. W prywatnych notatkach autorki myśl wiążąca władzę sądzenia z przeszłością występuje nawet wyraźniej i w bardziej podstawowym sensie: „sądzenie konstytuuje przeszłość – także w znaczeniu tego, co ma zostać zapamiętane"[28].

Uznanie władzy sądzenia za naszą zdolność służącą radzeniu sobie z przeszłością, a nie, jak sądzą niektórzy badacze, za zdolność *stricte* praktyczną, będzie stanowić w dalszej części książki podstawowy kontekst dla interpretacji wykładów o filozofii politycznej Kanta. W związku z tym należy poruszyć kwestię rzekomych dwóch teorii sądzenia w twórczości Arendt, która, o ile okazałaby się słuszna, przeczyłaby powziętej w tej pracy strategii rozważania tej twórczości jako zasadniczo spójnej całości. Zdaniem redaktora angielskiego wydania *Wykładów o filozofii politycznej Kanta*, Ronalda Beinera, ich autorka posługuje się dwiema koncepcjami sądzenia, związanymi z dwiema fazami jej twórczości, wczesną

[26] LOM I, s. 216.

[27] LKPP, s. ii; M. Anneusz Lukan, *Wojna domowa*, przeł. M. Brożek, Secesja, Kraków 1994, s. 7.

[28] HAP, *Series Addition III, Writings – Notes and excerpts*, 033029.

i późną[29]. Pierwsza koncepcja miałaby dotyczyć bieżącej polityki i związanych z nią praktycznych decyzji, druga – którą Beiner nazywa ontologiczną – zdystansowanego wobec działania politycznego życia „kontemplacyjnego"[30]. Funkcją drugiej teorii, rozwijanej w tekstach poświęconych życiu umysłu oraz właśnie w *Wykładach*, miałaby być afirmacja świata w ogóle. Oryginalna teza Beinera wyznaczyła w dużym stopniu kontekst dla licznych, późniejszych interpretacji dorobku Arendt[31]. Choć należy zgodzić się z przypuszczeniem Beinera, że „ostatecznym przeznaczeniem *Sądzenia* byłby powrót do pojęcia historii", na co wskazuje przywołane przed chwi-

---

[29] R. Beiner, op. cit., s. 91–93, 109 i 138–139. Granica między nimi miałaby być płynna, przebiegając mniej więcej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Jak stwierdza Beiner, późna Arendt „domyślnie zaprzecza" sądzeniu jako aktywności aktorów politycznych. Zob. ibidem, s. 138.

[30] Ibidem, s. 152. Beiner nazywa ją ontologiczną.

[31] Za dwiema teoriami argumentują między innymi Richard Bernstein, Martin Jay oraz Maurizio Passerin D'Entrèves. Zob. R. Bernstein, *Judging – the Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–237; M. Jay, *Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, eds. C. Calhoun, J. McGowan, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997, s. 338–350; M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London–New York 1994, s. 101–138; idem, *Arendt's Theory of Judgment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 245–260; idem, *Hannah Arendt*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 edition), ed. E. N. Zalta, http://plato. stanford. edu/ archives/ fall2006/ entries/ /arendt/. W interpretacji D'Entrèves'a to przeciwstawienie nie jest tak silne jak u pozostałych komentatorów, gdyż obie władze uzupełniają się jako władza przeszłościowa i przyszłościowa. Przeciwnie argumentuje Annelies Degrysee, zdaniem której sąd pozornie niepolityczny jest już, za pośrednictwem *sensus communis*, sądem politycznym. Zob. A. Degryse, *Arendt's Theory of Judgment and Sensus Communis*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19, Iss. 20 (2006), s. 91–106. Za ciągłością między dwoma teoriami argumentuje także przekonująco Leora Y. Bilsky. Zob. L. Y. Bilsky, *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment*, „History and Memory", Vol. 8, No. 2 (1996), s. 137–175. Na rzecz wyodrębnienia wczesnej teorii sądzenia świadczy kilka uwag zawartych w tekstach *The Crisis in Culture* oraz *Truth and Politics*, opublikowanych w tomie *Between Past and Future*, gdzie właściwa władzy sądzenia idea myślenia rozszerzonego pojawia się w odniesieniu do świata politycznego.

lą *Postscriptum*, to kwestia istnienia dwóch teorii sądzenia jest bardziej problematyczna[32].

Myśl, że perspektywa widza jest odmienna i w pewnym sensie nadrzędna wobec perspektywy aktora, pojawia się już w *Kondycji ludzkiej*, choć brak tam bezpośredniego odniesienia do pojęcia sądzenia[33]. Perspektywa ta pojawia się jednak w związku z czynnością opowiadania historii, która ma już zasadniczy związek z władzą sądzenia. Ponieważ AKTOR wydający sąd będzie już zawsze WIDZEM, mówienie o sądzeniu jako czynności dokonywanej przez aktora nie wydaje się mieć większego sensu. Zwróćmy uwagę na fakt, że widz i aktor mieszczą się w jednej i tej samej osobie i są niejako dwoma możliwościami tego samego podmiotu. Arendt stwierdza na przykład, że:

> Dziedzina publiczna jest ustanawiana przez krytyków i widzów, a nie przez aktorów czy wytwórców. Lecz ów krytyk i widz znajduje się w każdym aktorze i w każdym wytwórcy. Bez zdolności krytycznego sądzenia człowiek działający czy wytwórca byłby tak bardzo odizolowany od widza, że nie zostałby nawet zauważony[34].

Różnica między sądem politycznym a sądem ontologicznym, do której odnosi się Beiner, powinna zostać zachowana. Nie przebiega ona już jednak po linii aktor–widz, lecz po linii widz sądzący wydarzenia TERAŹNIEJSZE oraz widz sądzący wydarzenia PRZESZŁE. Jako taka zaś nie odnosi się do Arendt wczesnej i późnej, lecz wyznacza napięcie obecne w całej jej twórczości. W obu przypadkach mamy do czynienia z jedną i tą samą władzą sądzenia, zastosowaną bądź POLITYCZNIE, bądź HISTORYCZNIE. Sąd *stricte* polityczny, rozumiany jako sąd dotyczący teraźniejszości, pamiętając o fakcie, że w momencie wydawania sądu ta teraźniejszość jest już przeszłością, jest w takim ujęciu jedynie pewną formą sądu historycznego, dotyczą-

---

[32] R. Beiner, op. cit., s. 131.
[33] HC, s. 192.
[34] LKPP X, s. 63; WFPK, s. 112.

cego przeszłości zarówno bliskiej, jak i odległej[35]. Pierwotny w tym sensie jest sąd historyczny będący produktem władzy sądzenia jako naszej zdolności służącej radzeniu sobie z przeszłością.

Tak szeroko pojęty historyczny wymiar władzy sądzenia doskonale rozpoznaje Paul Ricoeur. Choć rozpatruje te właściwości kantowskiej władzy wydawania sądów, które pozwalają na przekształcenie sądu estetycznego w sąd polityczny, to ten drugi jest dla niego na tyle pojemny, że zawiera w sobie także odniesienie do przeszłości[36]. Pojęcia polityczności i historyczności należy tutaj rozumieć czysto przedmiotowo. Patrząc podmiotowo, historyczny sąd dotyczący przeszłości jest już dogłębnie polityczny, gdyż opiera się na teraźniejszej postaci zmysłu wspólnotowego i jest produktem pewnej historycznej teraźniejszości. Natomiast granica między rozumianymi ze względu na swój przedmiot sądami politycznym i historycznym przebiega w takim ujęciu na linii konsekwencji działań będących przedmiotem sądu. W momencie wydawania sądu obydwa działania należą do bliższej bądź dalszej przeszłości. O ile jednak to pierwsze jest na tyle bliskie, że jego skutki nie są w momencie wydawania sądu zauważalne, o tyle w drugim przypadku mamy do czynienia ze skutkami działań będących przedmiotem sądu, które wywierają na niego wpływ[37].

---

[35] Arendt stwierdza na przykład, że wszystko, co się pojawia, a więc całość świata zjawiskowego, jest przedmiotem, który może podobać się bądź nie podobać. HAP, Subject File, 1949–1975, *Kant's Critique of Judgment Seminar*, University of Chicago, 1964, 1970, 032417. W tym sensie nie odrzuca w późnych tekstach sądzenia w węższym znaczeniu.

[36] P. Ricoeur, *Aesthetic Judgment and Political Judgment According to Hannah Arendt*, w: idem, *The Just*, trans. D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 2000, s. 94–108.

[37] W sądzie politycznym mamy do czynienia ze swego rodzaju niezamierzonymi konsekwencjami działania o tyle, o ile samo działanie wykracza poza intencję działającego i jest w tym sensie zawsze niezamierzonym skutkiem owej intencji. Właściwe konsekwencje mogą być z kolei późniejsze bądź też mogą stanowić je inne, następne działania, dla których te wcześniejsze są warunkami możliwości. W tej drugiej sytuacji obydwa działania są wolne, jednak te późniejsze są nie do pomyślenia bez tych wcześniejszych. Jak spróbuję udowodnić w dalszej części książki, ich wzajemną relację można ująć jako relację dwóch dzieł sztuki pięknej. Za dodatkowy czynnik różnicujący przedmiotowo sąd polityczny

To prawda, że widz historyczny ma przewagę nad widzem politycznym:

> Przewaga, którą posiada widz, polega na tym, że widzi on przedstawienie jako całość, podczas gdy każdy z aktorów zna tylko swoją część. Jeśliby aktor miał sądzić z perspektywy działającego, zna tylko tę część całości, która go dotyczy. Aktor jest z definicji stronniczy[38].

Gdy Arendt rozważa pozycję widza, to nie chodzi jej wyłącznie o sytuację, w której przemieniony w widza aktor wstrzymuje się od działania, by poddać ocenie działanie pozostałych aktorów. Aktor przemieniony w widza jest bowiem pozbawiony tej przewagi, która wynika z perspektywy czasowej. Widz sądzący z perspektywy działającego, o którym mowa w powyższym cytacie, widzi jedynie całość w aspekcie POLITYCZNYM, widz właściwy widzi zaś całość w aspekcie HISTORYCZNYM. Ostatecznie zatem istotna jest różnica między dwoma rodzajami widzów. Ma ona znaczenie dla tego, jak Arendt rozumie konstytuowanie się historycznego sensu, i świadczy o wewnętrznym napięciu, o którym była mowa na samym początku. Warto jednak zauważyć, że nie ma to związku z Arendt wczesną i późną oraz że nie jest to różnica między aktorem a widzem, lecz między widzem w jego dwóch (przedmiotowych) odsłonach – politycznej i historycznej.

A zatem rzeczywiście mamy do czynienia z „napięciem" (*clash*) między aktorem i widzem, a Beiner, podobnie jak i pozostali komentatorzy, którzy twierdzą, że ten drugi ma przewagę, oczywiście mają rację[39]. Jednak przewaga widzów obu rodzajów nad aktorem jest oczywista już w *Kondycji ludzkiej*, gdyż to od widza zależy tożsamość aktora ujawniana w działaniu. Kiedy w *Wykładach o filozo-*

---

i historyczny można ewentualnie uznać naoczny charakter tego pierwszego. Jednak w praktyce sądzenia rzadko mamy do czynienia z takim niezapośredniczonym wydawaniem sądu. Ponadto nawet wówczas następuje procedura „odzmysłowienia", tak że sądzenie jest w obu przypadkach wyłącznie refleksyjną czynnością władzy sądzenia, a więc czynnością umysłową.

38 LKPP XII, s. 68–69; WFPK, s. 124.

39 LKPP X, s. 58; WFPK, s. 105.

fii politycznej Kanta Arendt pisze, że to widzowie ustanawiają dziedzinę publiczną, nie chodzi jej wówczas o to, że nie ustalają jej już aktorzy. Ci nigdy jej przecież nie ustanawiali. Jak zauważa: „nikt o zdrowych zmysłach nie wystawiłby widowiska, nie będąc pewnym, że ktoś na nie przyjdzie"[40]. Zgodnie z teorią Arendt działanie polityczne nie ma sensu w samotności. Aby zaistnieć, działający musi być zrozumiały dla widza, a więc dla innego działającego odgrywającego akurat rolę widza. Przychodzący na myśl w związku z teatralną metaforyką widok sali z wyraźnie oddzieloną sceną i miejscami dla publiczności nie oddaje w sposób adekwatny tej idei. Widzowie i aktorzy są wzajemnie przemieszani i bezustannie zamieniają się rolami.

Wynika z tego następująca konsekwencja. Nie wydaje mi się, jak uważa wielu badaczy, by zdolność sądzenia mogła zostać uznana za zdolność bezpośrednio przekładalną na praktykę polityczną, co jest związane z pojęciem sądzenia przypisywanym aktorom. Władza sądzenia nie jest rodzajem praktycznej umiejętności rozstrzygania między możliwościami, czymś w rodzaju zdolności *liberum arbitrium*, i nie ma bezpośredniego związku z wolą[41]. Zdolność sądzenia, metaforycznie zwana smakiem, orzeka o świecie zjawisk w sposób bezinteresowny, co znaczy także, że nie interesuje jej moralność. W interpretacji Arendt jej przyszłościowe odniesienie jest ograniczone[42]. Jest tak mimo tego, że maksyma ogólnej komunikowalności jest zasadą widza i aktora, sądów i działań, teorii i praktyki[43]. Polityczny aspekt smaku polega na tym, że łączy on ludzi, a nie na tym, że ustanawia cele. Choć za pośrednictwem idei człowieczeństwa „aktor i widz się jednoczą"[44], i choć w myśleniu Arendt nie da się zupełnie oddzielić teorii od praktyki, to należy uznać,

---

[40] LKPP X, s. 62; WFPK, s. 110.

[41] Także Ronald Beiner uznaje, że dla późnej Arendt sądzenie nie miało znaczenia praktycznego, nie miało mówić, jak należy działać. Zob. R. Beiner, op. cit., s. 169.

[42] BPF, s. 221–224.

[43] Termin „teoria" pochodzi od greckiego pojęcia widzów (*theatai*) i oznacza pierwotnie oglądanie czegoś z zewnątrz. Zob. LOM I, s. 93.

[44] LKPP XIII, s. 75; WFPK, s. 135.

że ze zdolności umysłu związanej z przeszłością, więc z sądzenia, nie wynika bezpośrednio zdolność związana z przyszłością, a więc wola, a w konsekwencji działanie. Tę wzajemną autonomię zdolności Arendt podkreśla wielokrotnie[45].

Refleksyjny sąd estetyczny i poznanie historyczne

W *Wykładach* punktem wyjścia Arendt jest teza, że Kant nie napisał nigdy właściwej filozofii politycznej. Jego pisma nominalnie polityczne są w istocie rozprawami z naturalistycznie ujętej filozofii historii i przynależą do tej samej kategorii co *Krytyka teleologicznej władzy sądzenia*[46]. W obu przypadkach Kant wypowiada się bowiem o ludzkości rozumianej jako gatunek, o rodzaju ludzkim podporządkowanym przyrodzie i jej celom. Historia oznacza tutaj nieskończony postęp oparty na rządzącym całością procesu ukrytym zamiarze przyrody. W krytyce czystego i praktycznego rozumu Kant zajmuje się z kolei człowiekiem jako istotą rozumną, w istocie zaś ujętym uniwersalistycznie rozumem, w jego czystej postaci teoretycznej i praktycznej, takim samym dla każdej części wszechświata[47]. Zupełnie inaczej jest w przypadku *Krytyki estetycznej władzy sądzenia*, która dotyczy ludzi w liczbie mnogiej, żyjących we wspólnotach politycznych i potrzebujących siebie nawzajem. Spostrzeżenie to jest podstawą oryginalnej interpretacji Arendt, która ogniskuje się wokół pojęcia refleksyjnego sądu estetycznego.

Zanim przejdziemy do jego omówienia, warto przypomnieć, jaką rolę odgrywa władza sądzenia w systemie Kanta. Filozofię w ogóle dzieli Kant na teoretyczną i praktyczną. Ta pierwsza to filozofia przyrody, ta druga to filozofia moralna. W obu dziedzinach nasz rozum jest władzą prawodawczą *a priori*: za pośrednictwem intelektu względem pojęć przyrody, a za pośrednictwem rozumu

---

[45] LOM I, s. 69–70 i 213.

[46] Wydane po polsku jako: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. translatorium pod kierunkiem M. Żelaznego, Antyk, Kęty 2005; LKPP I.

[47] LKPP IV.

praktycznego względem pojęć wolności. Prawodawstwo pierwsze odnosi się do dziedziny zmysłowości, prawodawstwo drugie do dziedziny tego, co nadzmysłowe. Władza sądzenia jest ogniwem pośrednim między intelektem a rozumem i także ona ma swoje prawodawstwo *a priori*. Krytyka czystego rozumu składa się zatem z trzech części: krytyki czystego intelektu, krytyki czystej władzy sądzenia i krytyki czystego rozumu, a więc władzy poznania, uczuć rozkoszy i przykrości oraz władzy pożądania[48].

W dualistycznym systemie Kanta nie występuje zależność między przyczynowością przyrody a przyczynowością wolności[49]. Pośrednicząca rola władzy sądzenia polega na tym, że z jednej strony stosuje się ona do zjawisk, choć nie w sensie poznawczym, z drugiej zaś – wskazuje na nadzmysłowy substrat przyrody w postaci celowości, a więc na rozum praktyczny i jego zasady *a priori* w postaci celu ostatecznego (*Endzweck*)[50]. Zdaniem filozofa z Królewca celowość przyrody naprowadza nas na pojęcie nas samych jako celowych w dwojakim sensie: jako stanowiących cel końcowy przyrody (*letzter Zweck*) oraz jako zdolnych do samodzielnego ustanawiania celów. Celowości, którą postrzegamy w przyrodzie, nie znajdujemy bowiem nigdzie indziej niż w nas samych. Tym samym celowość wskazuje na nasze powołanie moralne[51]. Kantowi chodzi więc ostatecznie o celowość w odniesieniu do przyrody jako całości oraz o celowość nas samych, zaś estetyczna władza sądzenia pełni u niego funkcję jedynie przygotowawczą.

---

[48] Na ten temat zob. KWS, *Wstęp*, s. 11–56. W tym miejscu posługuję się przyjętymi w języku polskim przekładami pojęć Kanta. W dalszej części książki tłumaczenie odbiegające od przyjętego użycia tych pojęć będzie osobno zaznaczone.

[49] Oznacza to, że ta pierwsza nie może wpływać na tę drugą. Wolność może mieć skutki w świecie przyrody, Kant uznaje je jednak jedynie za zjawiska, a nie za rzeczy same w sobie.

[50] KWS, s. 51–56. Kant uważa ponadto, że rozkoszowanie się czystym pięknem przyrody wzmaga naszą podatność na uczucie moralne, gdyż piękno jest symbolem dobra. Ibidem, § 59, s. 298–304. Symbol to przedstawienie unaoczniające pojęcie w sposób pośredni (w przeciwieństwie do schematu), przez analogię, gdyż temu pojęciu może nie odpowiadać żadna naoczność.

[51] Ibidem, § 42, s. 218. Tym skomplikowanym zagadnieniem z założenia się nie zajmuję.

Arendt tymczasem nie zajmuje się w ogóle *Krytyką teleologicznej władzy sądzenia*. Interesuje ją wyłącznie refleksyjny sąd estetyczny, w którym celowość jest czysto formalna, to znaczy bez celu. Jak pamiętamy, podział zdolności umysłu jest w jej systemie luźno oparty na kantowskich dystynkcjach. Myślenie jest zdolnością teoretyczną, wola zdolnością praktyczną, władza sądzenia zaś pomostem między czystym myśleniem a wolą prowadzącą do działania. Jako taka pośredniczy między przeszłością jako tym, co dane, a projektowaniem przyszłości, które dokonuje się za pośrednictwem woli. O ile jednak sądzenie wydaje się bliskie myśleniu, o tyle jego związek z wolą pozostaje problematyczny. Sądzenie uobecnia myślenie w świecie zjawisk, a dokładnie zostaje dzięki jego destrukcyjnym właściwościom wyzwolone spod władzy tego, co ogólne. Jeśli natomiast chodzi o związek z wolą, to należy raczej podkreślić występującą między nimi nieciągłość, choć oczywiście sądzenie ma za zadanie niejako przygotować grunt pod decyzje dotyczące chcenia czegoś konkretnego.

Władza sądzenia w ogóle jest władzą myślenia tego, co szczegółowe, bądź jako podporządkowanego temu, co ogólne, jakiemuś prawidłu intelektu, pod które to, co szczegółowe, jest subsumowane, bądź też bez pośrednictwa tego, co ogólne. W przypadku pierwszym mamy do czynienia z determinującą władzą sądzenia (*bestimmend*), w przypadku drugim z refleksyjną władzą sądzenia (*reflektierend*). Jedynie w tym drugim przypadku władza sądzenia występuje jako zupełnie samodzielna zdolność umysłu: musi ona wówczas ustanowić ogólną zasadę czy prawo dla wydania sądu o tym, co szczegółowe[52].

W *Krytyce czystego rozumu* sądzenie przebiega od ogółu do szczegółu i subsumuje dany fakt empiryczny pod określoną zasadę intelektu. Sąd taki jest determinujący i ma ważność obiektywną w odniesieniu do zjawisk, choć nie do rzeczy samej w sobie. W trzeciej *Krytyce* sądzenie przebiega odwrotnie, a mianowicie od szczegółu do ogółu. Sąd taki jest refleksyjny i nie orzeka niczego o swoim przedmiocie. Władza sądzenia występuje tutaj jako samodzielna

[52] KWS IV, *Wstęp*, s. 24.

zdolność umysłu. Sąd estetyczny w przeciwieństwie do logicznego nie orzeka niczego na temat przedmiotu, lecz odnosi się wyłącznie do uczucia rozkoszy bądź przykrości (*Lust*, *Unlust*). Podmiot jest w nim refleksyjny i odnosi się sam do siebie, odczuwa sam siebie.

Tak pojęte sądy estetyczne Kant dzieli z kolei na empiryczne i czyste. Te pierwsze, tzw. materialne sądy estetyczne, są oparte na zmysłowości i określają przedmiot jako przyjemny. Te drugie, tzw. formalne sądy estetyczne, czyli sądy smaku, określają przedmiot jako piękny[53]. Sąd smaku „nie dostarcza żadnego w ogóle (nawet mętnego) poznania przedmiotu [...], odnosi przedstawienie, przez które dany jest pewien przedmiot, wyłącznie do podmiotu i nie ukazuje żadnej właściwości przedmiotu"[54]. Piękno nie jest więc właściwością przedmiotu, lecz wiąże się ze stanem umysłu sądzącego, z wolną grą jego władz poznawczych, wyobraźni i intelektu. Omawiając refleksyjne sądy smaku, Arendt nie ogranicza się do sądów piękna i brzydoty. Pisze, że sąd o tym, co szczegółowe, może przybierać formę: „To jest piękne, TAMTO brzydkie; To jest słuszne, tamto niesłuszne", a zatem ma także wymiar moralny[55]. Nie jest on jednak moralny w znaczeniu kantowskim, bowiem jest sądem przechodzących od szczegółu do ogółu. Arendt sugeruje tym samym, że kryteria moralnej słuszności są ostatecznie kryteriami estetycznymi, a więc kryteriami zależnymi od „podoba mi się to lub nie podoba".

Jak pokazuje Rudolf Makkreel, różnica między sądem determinującym a refleksyjnym odpowiada różnicy między przyrodoznawstwem a naukami humanistycznymi, między wyjaśnianiem a interpretacją. Jego zdaniem pierwotny jest sąd refleksyjny, który przez refleksję nad światem przeżywanym zapewnia przedrozumienie mające znaczenie także dla rezultatów poznania w naukach przyrodniczych[56]. Na nadrzędność refleksyjnej i estetycznej władzy

---

[53] Ibidem, § 14, s. 95.

[54] Ibidem, § 15, s. 103–104.

[55] LKPP II, s. 15; WFPK, s. 28. To samo stwierdza w: LKPP XI, s. 67 (WFPK, s. 120) i LKPP XIII, s. 72 (WFPK, s. 131) oraz w LOM I, s. 193.

[56] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1990, s. 166–171.

sądzenia wskazywało zresztą wielu komentatorów Kanta[57]. Także Arendt, choć nie rozwodzi się nad szczegółami, wyraźnie zwraca uwagę na ową nadrzędność. Nawet w przypadku sądu determinującego, w którym mamy zasadę, pod jaką możemy podciągnąć to, co pojedyncze, nie istnieje żadna reguła mogąca nam w tym pomóc. Reguła bowiem, aby się dookreślić, wymaga swojego zastosowania, a zatem potrzebuje przewodnictwa sądu[58]. Przywołajmy w tym kontekście Hansa-Georga Gadamera, który stwierdza, że odróżnienie determinującej i refleksyjnej władzy sądzenia „nie jest bezwarunkowe"[59]. Również w przypadku sądu determinującego mamy do czynienia z momentem refleksyjnym. Na przykład w sądownictwie dany przypadek zawsze uzupełnia wiedzę zawartą w regule prawnej. Jednostkowy przypadek reguły ją samą także dookreśla, przez co staje się zawsze czymś więcej niż po prostu jednostkowym przypadkiem.

Dlaczego tego rodzaju sąd miałby stosować się do interpretacji historycznej, a więc interpretacji dotyczącej przeszłości? Dlacze-

---

[57] Na nadrzędność refleksyjnego sądu estetycznego nad sądem teleologicznym zwraca uwagę Paul Ricoeur, sąd teleologiczny jest bowiem najpierw estetyczny i dotyczy podmiotu, a nie przedmiotu. Zob. P. Ricoeur, op. cit., s. 95–96. Na pierwotność sądu refleksyjnego wskazuje także Jay Bernstein, określając estetykę Kanta mianem „żałobnej" z tego względu, że opłakuje ona utratę prawdy, będącą skutkiem alienacji piękna z obszaru prawdy i dobra. Refleksyjne sądy estetyczne naruszające dychotomię prawdy i dobra są krytyczne wobec wąskiego, poznawczego pojęcia prawdy. Według Bernsteina sąd refleksyjny generuje pojęcie i jest pierwotny wobec sądu determinującego, pierwotny nawet wobec aplikacji kategorii intelektu, ma go bowiem zakładać już intelekt. W okresie, jak go określa, przedkrytycznym, kiedy aplikacja kategorii do doświadczenia była jeszcze niepewna, a wszystkie sądy miały charakter sądów smaku opartych na zmyśle wspólnotowym, nie można było wyraźnie oddzielić prawdy od piękna, a aplikacja kategorii wiązała się z rozkoszą właściwą refleksji. Sądy smaku przypominają nam o tym okresie i o utracie nadrzędności sądów odnoszących się do zmysłu wspólnotowego nad sądami *stricte* poznawczymi. Problematyzują w ten sposób fakt oddzielania sądów determinujących od refleksyjnych. Por. J. M. Bernstein, *Memorial Aesthetics: Kant's Critique of Judgment*, w: idem, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, The Pennsylvania State UP, University Park 1992, s. 17–65.

[58] LOM I, s. 69.

[59] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 75.

go przeszłość miałaby stać się kwestią smaku? Dla Arendt wynika to z partykularności jej przedmiotów. Ze względu na swoją niepowtarzalność konkretne, polityczne zjawiska historyczne opierają się indukcyjnym uogólnieniom. Występujące między nimi podobieństwa i prawidłowości są ograniczone. Także Gadamer zauważa, że „takiego zmysłu potrzeba rzecz jasna wszędzie tam, gdzie chodzi o całość, która jednak nie jest jako całość dana lub myślana za pomocą pojęć celu: w ten sposób smak nie ogranicza się wcale do piękna przyrody i sztuki"[60]. Uwaga Arendt, że przedmiotem trzeciej *Krytyki* jest „to, co szczegółowe, czy to fakt naturalny, czy wydarzenie historyczne", pokazuje wyraźnie, że wydarzenie historyczne jako to, co szczegółowe, stanowi jej zdaniem tak samo uprawniony przedmiot trzeciej *Krytyki* co przyroda[61]. Choć Kant ma na uwadze przede wszystkim czyste piękno przyrody, a do działań ludzkich, wyłączając twory genialności, nie odnosi się w ogóle, to przeniesienie tych refleksji na płaszczyznę historii stanowi wyraźną intencję Arendt. Kwestie te mają jej zdaniem „istotne znaczenie polityczne"[62].

Momenty sądów smaku

Jak pamiętamy, między Kantowskim pojęciem genialności a pojęciem właściwego działania politycznego Arendt występują liczne podobieństwa (por. rozdział 4). Natomiast w odniesieniu do znamion (*Moment*) sądów smaku interpretacja Arendt różni się znacznie od wykładni Kanta.

---

[60] Ibidem, s. 74.

[61] LKPP II, s. 14; WFPK, s. 27. Tuż po stwierdzeniu, że stanowiące właściwy przedmiot sądu to, co szczegółowe, decyduje o związkach występujących między estetyką a teleologią, Arendt odnotowuje, że ta druga część filozofii Kanta jej nie interesuje. Jest tak, ponieważ „nie odnosi się, ściśle rzecz ujmując, do sądów o tym co szczegółowe, a jej tematem pozostaje jedynie przyroda". Arendt chodzi najwyraźniej o to, że składająca się z działań ludzkich historia jest tutaj widziana jako część przyrody i oceniana za pośrednictwem zasady teleologicznej.

[62] LKPP II, s. 14.

Kant wyróżnia cztery znamiona sądów smaku, które odwołują się do tabeli sądów logicznych, przedstawionej w *Krytyce czystego rozumu*, a mianowicie – do jakości, ilości, stosunku i modalności. Sądy smaku są zatem: co do jakości – „bezinteresowne"; co do ilości – „powszechne"; co do relacji celów – „celowe bez celu"; co do modalności – „konieczne"[63]. Arendt nie odnosi się do tych znamion w sposób systematyczny, lecz jej stanowisko można odnaleźć w *Wykładach*. W sądzie historycznym Arendt *explicite* pozostaje jedynie znamię bezinteresowności, jednak pojęcie celowości bez celu okaże się tym pojęciem, które w moim przekonaniu najlepiej oddaje jego charakter.

Definicja piękna oparta na pierwszym znamieniu sądu smaku mówi, że jest ono przedmiotem bezinteresownego upodobania (*uniteresiertes Wohlgefallen*). Upodobanie interesowne to takie, które jest zainteresowane istnieniem danej rzeczy. W przypadku tego, co przyjemne (*angenehme*), jak również w przypadku dobra, upodobanie jest interesowne ze względu na zmysły bądź rozum. Chcemy czegoś, gdyż podoba się naszym zmysłom lub zdeterminowanej przez rozum władzy pożądania (woli)[64]. W obu przypadkach jesteśmy zainteresowani istnieniem danej rzeczy i pożądamy jej – „podoba się nie tylko przedmiot, ale także jego istnienie"[65]. W sądzie smaku natomiast nie jesteśmy zainteresowani, ani za pośrednictwem zmysłów, ani za pośrednictwem rozumu, istnieniem danego przedmiotu. Nic więc nie zmusza nas do tego, by ów przedmiot, a konkretnie jego przedstawienie w stosunku do naszych władz poznawczych, nam się podobał.

Bezinteresowność upodobania estetycznego przyjmuje u Arendt formę bezstronności (*impartiality*) historyka, cechy różnej od jego

---

[63] KWS, *Analityka piękna*, § 1–22.

[64] To, co podoba się przez zmysły, nie może powszechnie się udzielać, natomiast podobanie się dobra jest powszechne, ale oparte na rozumie i jego pojęciach. Rozkoszowanie się pięknem z kolei nie jest ani jednym, ani drugim, gdyż udziela się powszechnie bez pośrednictwa pojęć, jest rozkoszą refleksji polegającą na wolnej grze wyobraźni i intelektu.

[65] KWS, § 5, s. 71.

obiektywności[66]. Bezinteresowność Kanta nie jest dla autorki absolutna, lecz stanowi „względną bezstronność"[67]. Zainteresowanie bezstronnością jest zainteresowaniem we wspólnotowości, która tej bezstronności się domaga. Zainteresowanie to następuje na poziomie refleksji, po tym, jak został wydany bezinteresowny sąd smaku[68].

Definicja piękna oparta na drugim znamieniu sądu smaku mówi, że jest ono przedmiotem powszechnego upodobania *a priori* bez pośrednictwa pojęcia. Chodzi więc o powszechną ważność sądu jednostkowego. Tego, co podoba się zaledwie jednej osobie, nie można nazwać pięknym. Mówimy o pięknie w taki sposób, jak gdyby było ono własnością rzeczy, a nie jedynie naszego ich spostrzeżenia, jak gdyby nasz sąd był logiczny, a nie estetyczny. W przypadku tego, co przyjemne, każdy ma swój własny smak i każdemu może podobać się co innego. W przypadku dobra spotykamy się z podobną do piękna powszechnością, tyle że opartą na pojęciu. Powszechność piękna natomiast nie jest oparta na pojęciu przedmiotu. Jest z tego względu estetyczna, a więc czysto subiektywna, mimo tego, że sprawia wrażenie sądu logicznego. Jest to powszechnie imputowana rozkosz dotycząca jednostkowego przedmiotu[69]. Według Kanta to nie rozkosz poprzedza sąd – mielibyśmy wtedy bowiem do czynienia z tym, co przyjemne – lecz odwrotnie. To zdolność powszechnego udzielania się stanu umysłu jest dopiero źródłem rozkoszy. Tym, co udziela się powszechnie, jest stan umysłu, swobodnej gry naszych władz poznawczych, wyobraźni i intelektu. Rozkoszujemy się nie samym przedmiotem, lecz harmonią i proporcjonalnym stosunkiem naszych władz poznawczych, któ-

---

66 BPF, s. 49–52.

67 LKPP XIII, s. 73; WFPK, s. 132.

68 Można także odnotować następującą zależność. Jeśli bezinteresowność oznacza u Kanta brak zainteresowania istnieniem danego przedmiotu, gdyż podoba się samo jego przedstawienie, bez względu na istnienie tego przedmiotu, to odpowiada to ontologicznemu statusowi przeszłości, której przecież nie ma i która nie jest dostępna inaczej niż w samym przedstawieniu.

69 Jak przenikliwie zauważa Kant, stwierdzenie „róże w ogóle są piękne" będzie już sądem logicznym, opartym na sądzie estetycznym dotyczącym pojedynczej róży. Zob. KWS, § 8, s. 82.

ry uznajemy za obowiązujący dla każdego. To „możność udzielania swego stanu umysłu [...] pociąga za sobą rozkosz”[70].

Według Kanta sądy smaku są syntetyczne *a priori*. Wykraczają poza pojęcie, dodając orzecznik w postaci piękna, z którym wiąże się uczucie rozkoszy. W sądach smaku dana *a priori* nie jest rozkosz, lecz jej powszechna ważność. Rozkosz ta jest imputowana każdemu ze względu na posiadane przez niego władze poznawcze. Przyjmuje się *a priori* zgodność przedstawienia z ważnymi dla każdego warunkami poznania: „subiektywnym warunkiem wszelkich sądów jest władza wydawania sądów”[71]. Wymaga ona zgodności wyobraźni z intelektem umożliwiającej przejście od naoczności do pojęć. W sądzie smaku odczuwa się zatem samą swobodną grę i wzajemne pobudzanie się dwóch władz poznawczych, wyobraźni i intelektu.

W interpretacji Arendt nie ma mowy o takim powszechnym podobaniu się. Widać to między innymi w stosowanym przez nią przekładzie niemieckiego pojęcia *allgemein*, które oddaje za pomocą przymiotnika *general*, a nie za pomocą przyjętego w tym przypadku, to znaczy w tłumaczeniu Johna Henry'ego Bernarda, pojęcia *universal*[72]. Kantowska „powszechna komunikowalność”[73] (*allgemeine Mitteilbarkeit*) staje się u Arendt ogólną komunikowalnością (*general communicability*). Istotny w tym kontekście jest wątek towarzyskości (*sociability/Geselligkeit*) obecny w roszczeniu sądów smaku do powszechności (zob. dalej).

---

[70] Ibidem, § 9, s. 87

[71] Ibidem, § 35, s. 199.

[72] R. Beiner, op. cit., przypis 155. Por. I. Kant, *Critique of Judgment*, trans. J. H. Bernard, New York 1951. Jak zauważa Jerzy Gałecki (KWS, s. 74), niemiecki wyraz *allgemein* ma zarówno znaczenie odpowiadające łacińskiemu *generalis*, jak i *universalis*; w przypadku sądów smaku chodzi jednak o ich powszechność, a nie ogólność.

[73] Gałecki pojęcie *Mitteilbarkeit* tłumaczy konsekwentnie jako „zdolność udzielania się”, ja natomiast będę odnosić się do Kantowskiego pojęcia w znaczeniu „komunikowalności”. Wydaje się ono, po pierwsze, mniej przestarzałe, po drugie zaś – bardziej odpowiadające angielskiemu *communicability*, które stosowała Arendt.

Definicja piękna oparta na trzecim znamieniu sądu smaku mówi, że polega ono na spostrzeżeniu celowości danego przedmiotu, bez wyobrażenia jakiegoś konkretnego celu. Celowość to według Kanta przyczynowość pojęcia w odniesieniu do jego przedmiotu, cel to „przedmiot pojęcia, o ile uważamy je za przyczynę tego przedmiotu”[74]. Każdy przedmiot stanowiący wytwór człowieka jest wykonany według jakiegoś pojęcia, jest zatem celowy. Wyobrażenie skutku jest wówczas racją determinującą przyczynę, którą poprzedza. Celowość bez celu oznacza sytuację, w jakiej możliwość przedmiotu sądu „nie zakłada koniecznie wyobrażenia pewnego celu”, ale w której tę „możliwość możemy sobie wytłumaczyć i pojąć tylko wtedy, kiedy u jej podstawy założymy przyczynowość kierującą się celami, czyli wolę”[75]. Jest to sytuacja, na którą natrafiamy w przypadku „wolnego” piękna przyrody, a więc czystych sądów smaku[76]. Coś, co nie jest samo w sobie celowe, czego przyczyny nie stanowi jakaś wola, czyli działająca celowo władza pożądania determinowana przez pojęcia, postrzegamy jako celowe, a zatem wyprowadzamy je z pewnej woli po to, by uczynić je dla nas zrozumiałym. Celowość bez celu to inaczej subiektywna celowość formalna, a więc forma celowości zawarta w przedstawieniu danego przedmiotu. Nie jest ona właściwością przedmiotu, lecz wyłączenie jego przedstawienia w umyśle. Uświadomienie sobie tej formalnej subiektywnej celowości stanowi źródło rozkoszy.

Jeśli chodzi o trzecie znamię sądu smaku, to Arendt nie przypisuje mu specjalnej wagi. W wykładzie trzynastym odnotowuje znaczenie celowości bez celu dla Kanta, stwierdza jednak, że o wiele cenniejszym kryterium jest „ważność EGZEMPLARYCZNA”[77]. Mimo to, jak postaram się pokazać w dalszej części książki, można

---

74 KWS, § 10, s. 89.

75 Ibidem, s. 90.

76 Kant odróżnia piękno wolne (*freie Schönheit*) od piękna zależnego (*anhängende Schönheit*): pierwsze nie zakłada żadnego pojęcia przedmiotu, żadnej wewnętrznej celowości, drugie zaś ocenia przedmiot jako podpadający pod określone pojęcie celu. U podstawy sądu zakłada się wewnętrzną celowość przedmiotu, który, o ile jest ona rzeczywista, jest przedmiotem doskonałym. Zob. ibidem, § 16.

77 LKPP XIII, s. 76; WFPK, s. 138.

z powodzeniem zastosować pojęcie celowości bez celu, pozostając w zgodzie z duchem interpretacji Arendt. Pojęcie to będzie wówczas dotyczyć nie tylko pojedynczych działań ludzkich, które istotnie można widzieć jako celowe bez celu, ale przede wszystkim wzajemnych stosunków tych działań wobec siebie oraz całej przeszłości.

Definicja piękna odwołująca się do czwartego znamienia sądów smaku głosi, że jest ono przedmiotem koniecznego upodobania, bez pośrednictwa pojęcia. Piękno nie tyle może, co musi budzić rozkosz. Jak nadmienia Kant, konieczność ta nie ma charakteru apriorycznego, ale nie może też zostać wyprowadzona z doświadczenia. Jej źródłem jest dla niego wewnętrzny „zmysł wspólny"[78] (*Gemeinsinn*), przez który rozumie on „jakąś zasadę subiektywną, która na podstawie tylko uczucia, a nie pojęć, choć w sposób powszechnie ważny, określałaby, co się podoba lub nie podoba"[79]. Do problemu konieczności Arendt nie odnosi się wcale. Wiemy jednak, że sądzenie jest względne zarówno historycznie, jak i w ramach branych pod uwagę punktów widzenia innych ludzi. Jest więc oczywiste, że rozkosz refleksji nie ma w ujęciu filozofki charakteru koniecznego.

Podsumowując, w interpretacji Arendt pierwsze znamię sądu smaku – bezinteresowne upodobanie w pięknie – staje się bezstronnością historyka. Znamię drugie – powszechność *a priori* tego upodobania bez pośrednictwa pojęcia – przestaje obowiązywać, gdyż upodobanie jest jedynie ogólne. Znamię trzecie – spostrzeżenie celowości pięknego przedmiotu bez wyobrażenia jakiegoś konkretnego celu – okaże się najważniejsze i w związku z tym przyjrzymy się mu bliżej w dalszej części książki. Znamię czwarte – konieczny charakter upodobania w pięknie – przestaje mieć jakiekolwiek znaczenie, pomijając rolę odgrywaną przez zmysł wspólny

---

[78] Gałecki przekłada zasadniczo *Gemeinsinn* na *sensus communis* dla odróżnienia tego pojęcia od *gemeiner Verstand* czy też *gesunder Verstand*, który występuje jako „pospolity" bądź jako „zdrowy rozsądek". Jako że Kant wprowadza w § 40 łacińskie pojęcie *sensus communis*, to dla odróżnienia go od pojęcia *Gemeinsinn* będę używać tłumaczenia „zmysł wspólny", przy pomocy którego Gałecki przekłada *der gemeinschaftliche Sinn*, występujący u Arendt jako *community sense*, który tłumaczę z kolei jako „zmysł wspólnotowy".

[79] KWS, § 20, s. 120.

w sądzeniu przeszłości, która jednak okaże się różna od roli przypisywanej mu przez Kanta.

Antagonizm między aktorem a widzem: spektakl dziejów

Kluczowe zarówno dla Arendt, jak i dla tej interpretacji jest rozróżnienie między widzem a aktorem. W *Wykładach* punktem wyjścia tej kwestii jest niejednoznaczna ocena wojny i rewolucji przez Kanta. Choć z perspektywy praktycznego rozumu obie są godne potępienia, to z perspektywy zewnętrznego obserwatora mogą zostać uznane za sprzyjające postępowi. W odniesieniu do Kanta postęp ten Arendt interpretuje dogmatycznie, jako podstęp przyrody, gdzie podmiotem dziejów jest ludzkość rozumiana jako gatunek.

> Z racji swojego niezaangażowania widz może dostrzegać ów zamiar przyrody czy opatrzności, który jest ukryty przed aktorem. Z jednej strony mamy zatem widowisko i widza, z drugiej aktorów oraz wszystkie pojedyncze wydarzenia i przygodne, ślepe wypadki[80].

Bycie „na zewnątrz" wydarzeń umożliwia widzowi ujrzenie „całości". Aktor jest stronniczy, widza natomiast charakteryzuje bezstronność sędziego[81]. To widz stanowi kryterium i to od niego, od jego „opinii", są zależni aktorzy. To obserwator czy widz zajmuje pozycję uprzywilejowaną, która pozwala mu dokonać właściwej, z perspektywy całości historii, interpretacji wydarzeń. Jego bycie na zewnątrz jest „warunkiem rozumienia znaczenia spektaklu"[82]. Niemniej jego ocena, choć ostateczna, nie może mieć wpływu na maksymy działania. Wartość człowieka jako istoty moralnej, która jest celem samym w sobie, pozostaje nienaruszona[83]. Te dwie perspektywy stoją do siebie „w niejakiej opozycji"[84], a w ostatnim wykładzie

---

[80] LKPP IX, s. 52; WFPK, s. 93.
[81] LOM I, s. 92–96.
[82] Ibidem, s. 94.
[83] LKPP IV, s. 26; WFPK, s. 47.
[84] LKPP V, s. 31; WFPK, s. 55.

nawet w sprzeczności[85]. Obie służą zresztą przezwyciężeniu problemu przygodności tego, co jednostkowe, czy to nadając mu wartość w ramach całości historycznej, czy też jako samemu w sobie.

Obserwator Kanta odkrywa znaczenie wydarzeń ze względu na przyszłość, a nie teraźniejszość, a więc na skutki, które jeszcze nie nastąpiły. Tym samym może orzekać o postępie lub jego braku. Kieruje nim nadzieja na osiągnięcie końcowego celu w postaci doskonałego ustroju kosmopolitycznego. Arendt zauważa, że postęp całości jest dla Kanta koniecznym założeniem, obok założenia o autodestrukcyjności zła[86]. Spojrzenie wstecz określa zatem przyszłość: „jak sądzę jesteśmy w stanie odnaleźć nić przewodnią [...], dzięki której otworzy się pocieszający wgląd w przyszłość"[87].

Według Arendt podejście Kanta do polityki przynależy do starej tradycji filozoficznej, której początek wyznacza *Państwo* Platona[88]. Kant nie zajmuje się bowiem polityką jako problemem zbiorowości. Jego postęp całości dotyczy gatunku, zaś poznanie i powinność rozgrywają się w ramach jednostki, w oderwaniu od wspólnoty. Postęp całości służy ucieczce od tego, co szczegółowe i przygodne.

Starożytny wątek wyższości kontemplatywnego sposobu życia powraca tutaj w nowej formule, gdyż wycofanie się ze świata nie jest całkowite, lecz jest przejściem na „pozycje sędziego". Ze względu na rolę, którą zmysłowość odgrywa w poznaniu, Kant nie odwraca się od świata w zupełności. Widz, którym może być zarówno filozof,

---

[85] Arendt stwierdza, że „idea postępu [...] stoi w sprzeczności z Kantowskim pojęciem godności człowieka. Wiara w postęp jest sprzeczna z ludzką godnością". LKPP XIII, s. 77; WFPK, s. 140.

[86] LKPP VIII.

[87] I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 43. Z interpretacją Arendt nie trzeba oczywiście się zgadzać. Zdaniem Ricoeura celowość w odniesieniu do kosmopolitycznego porządku obywatelskiego, przedstawiona przez Kanta w tymże eseju, nie jest obiektywną celowością przyrody, lecz problemem i zadaniem człowieka, co oznacza, że bez tej idei zamiar przyrody nie zrealizuje się. Tezę dziewiątą można zresztą odczytać w ten sposób, że dla Kanta opracowanie historii powszechnej jako całości jest samo potrzebne do realizacji jej planu, a zatem – że należy jej w ten sposób dopomóc.

[88] LKPP IV.

jak i historyk, nie ogląda już świata idei, lecz dynamiczną rzeczywistość historyczną. W odniesieniu do tego wątku, mimo zasadniczej wrogości wobec tradycji filozoficznej, Arendt cytuje Kanta afirmatywnie. Jej własne stanowisko, jakie można wyczytać z *Wykładów*, jest jednak inne. Zauważmy, że łączy ono dwie perspektywy, które autorka sobie przeciwstawia, a mianowicie Kanta i Hegla[89].

Dla Kanta historia oznacza nieustający i nieskończony postęp. Jej podmiotem jest ludzki gatunek. Można ją jednocześnie oceniać niejako z góry, to znaczy biorąc pod uwagę przyszłe skutki teraźniejszych działań – skutki, które jeszcze nie nastąpiły. Jest to możliwe dzięki wprowadzeniu idei ukrytego zamiaru przyrody, dzięki któremu przyszłość jest już z góry określona. Sens wydarzeń może zostać zatem odsłonięty zawczasu, a więc przed zakończeniem i dokonaniem się ciągu wydarzeń[90].

Dla Hegla historia także oznacza postęp, jest jednak skończona. Jej podmiotem nie jest gatunek, lecz duch. Można ją przy tym oceniać dopiero z perspektywy końca, czyli z perspektywy teraźniejszych, niezamierzonych skutków minionych działań.

Dla Arendt, tak samo jak dla Kanta, historia jest nieskończona, a można ją oceniać, jak u Hegla, wyłącznie z perspektywy skutków, która w tym ujęciu bezustannie jednak się oddala. Spektaklem rozgrywającym się przed widzem jest nieskończona opowieść całości historii, choć jako całość pozostaje ona, ściśle rzecz ujmując, nieuchwytna. Arendt afirmatywnie odnosi się przede wszystkim do wątku braku końca historii. Wyklucza tym samym zarówno ostateczne przeznaczenie, jak i możliwość zewnętrznego wobec całości historii, czy też zamykającego ją, sądu ostatecznego: „Opowieść nigdy nie ma końca. Sam koniec opowieści leży w nieskończoności. Nie istnieje żaden moment, w którym moglibyśmy spokojnie przystanąć i obejrzeć się za siebie wstecznym spojrzeniem historyka"[91]. Choć Arendt odrzuca perspektywę przyszłościową sądzenia,

---

[89] LKPP IX.

[90] Tylko w niektórych miejscach Arendt mówi w tym kontekście wyłącznie o „nadziei" na postęp, zasadniczo natomiast interpretuje go dogmatycznie, jako zjawisko obiektywne.

[91] LKPP XIII, s. 77; WFPK, s. 140.

to afirmuje wyraźnie perspektywę skutków, obcą filozofii moralnej Kanta: „Kant potępia bowiem działanie, którego skutki następnie chwali z satysfakcją graniczącą z entuzjazmem”[92]. Dopiero perspektywa skutków niezamierzonych przez działających odsłania „znaczenie całości”[93].

Autorka Kantowi przeciwstawia Greków, pisząc tak:

> Grecki widz [...] patrzy i osądza, odkrywa prawdę, kosmosu bądź pojedynczego wydarzenia w jego własnych kategoriach, bez odnoszenia go do jakiegoś większego procesu, w którym mógłby grać rolę albo nie. Grek był zainteresowany jednostkowym wydarzeniem, konkretnym czynem. […] Znaczenie tego wydarzenia nie było zależne ani od przyczyn, ani od skutków. Zawierała je opowieść, gdy wreszcie dobiegała końca. Dotyczy to również greckiej historiografii [...]. Opowieść może zawierać reguły ważne także dla przyszłych pokoleń, lecz pozostaje tylko pojedynczą opowieścią[94].

Mimo tego, że autorka nie do końca zgadza się z Kantem, całkowite identyfikowanie jej pozycji z powyższym myśleniem Greków byłoby jednak błędem. Czym miałby być zresztą konkretny czyn, równoznaczny w powyższym cytacie z opowieścią? Problemem tego, co szczegółowe, i jego związkami z opowieścią zajmę się w części poświęconej narracji. W tym miejscu wystarczy wspomnieć jedynie ogólnie o funkcji całości.

Sąd Kanta dotyczący rewolucji Arendt nazywa estetycznym i refleksyjnym, choć jest on przecież teleologiczny, a nie czysto estetyczny. Widz interpretuje rewolucję jako znak postępu – to przyszłość ma dla niego znaczenie[95]. Pojęcie sądu estetycznego i refleksyjnego można natomiast odnieść do sądzenia w ujęciu Arendt. Inaczej niż sąd teleologiczny, który odwołuje się do całości i celowych związków między wydarzeniami przyrody, sąd estetyczny rozważa jedy-

---

92 LKPP VIII, s. 48; WFPK, s. 85.

93 LOM I, s. 96.

94 LKPP IX, s. 56; WFPK, s. 100.

95 R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 150. Arendt krytycznie odnosi się do możliwości sądzenia historii „z dołu” u Kanta i sąd ten interpretuje ze względu na swoje cele jako sąd estetyczny.

nie formę przedmiotu w odniesieniu do sądzącego podmiotu. Jest to celowość bez pośrednictwa pojęcia. Sąd estetyczny daje nam jedynie „nadzieję", że przyroda jako całość ma sens[96]. Każdy z przedmiotów przyrody jest wówczas postrzegany jako „odrębny system", stanowiący „mikrokosmos całościowego porządku rzeczy"[97].

Arendt przenosi refleksje Kanta na płaszczyznę historii. Jak zobaczymy w kolejnym fragmencie, wydarzenia historyczne mogą analogicznie do części przyrody tworzyć nieokreślone, to znaczy nie oparte na pojęciach, całości, których części będą wydawać się, ze względu na owe całości, celowe. Zbiory wydarzeń ujęte do postaci nieokreślonych całości będą wówczas stanowić analogiczne do podsystemów przyrody podsystemy historii, takie jak rewolucja francuska czy druga wojna światowa, dające nam nadzieję, że historia jako całość ma sens. Warunkiem możliwości łączenia poszczególnych wydarzeń w całość jest czasowy dystans, „wycofanie" na pozycję widza, odnoszące się także do wydarzeń współczesnych i przyszłych[98].

Ostatnim w tym wątku, pozytywnym elementem refleksji Kanta jest idąca na przekór tradycji idea widza występującego w liczbie mnogiej. Klasyczne platońskie rozróżnienie między życiem politycznym a samotnym życiem kontemplacyjnym przeciwstawia zwyczajnych obywateli, mieszkańców jaskini, wybranym i nielicznym, mężom stanu czy filozofom. Dla Arendt przeciwnie, każdy człowiek, niezależnie od jego poziomu intelektualnego, jest zdolny wydawać sąd estetyczny, natomiast nie każdy jest obdarzony genialnością, zdolnością tworzenia pięknych przedmiotów historii. Nie każdy jest w stanie tworzyć sztukę, lecz każdy jest w stanie ją oceniać. Nieliczni działający zostają przeciwstawieni teraz widzom w liczbie mnogiej. Widzem tym może być każdy człowiek.

---

[96] Ibidem, s. 63 i 65.

[97] Ibidem, s. 64.

[98] To wycofanie jest najpierw odsunięciem się od świata zmysłowego na rzecz świata umysłu, a więc na rzecz świata przedmiotów odzmysłowionych za pośrednictwem wyobraźni do postaci obrazów i myśli (*thought-things*). Tak rozumiane wycofanie dotyczy wszystkich trzech aktywności umysłu. Zob. LOM I, s. 75–77.

Widzowie Arendt nie są zatem odosobnieni. Najistotniejsza jest tutaj zasada równości, którą Arendt wielokrotnie podkreśla[99]. Filozof Kanta nie jest wyróżniony spośród innych. Sądzenie jest możliwością i potrzebą ogólnoludzką i nie rozbija społeczności na wielu i nielicznych. Wraz z tym oświeceniowym odrzuceniem dawnej hierarchii, która jednak powróci wkrótce wraz z filozofią Hegla, znika także napięcie i hierarchia między filozofią a polityką. Filozof nie musi już pisać filozofii politycznej, by powiedzieć większości, co i w jaki sposób powinni czynić. Co więcej, dla Arendt widzowie nie tylko występują w liczbie mnogiej, ale stanowią grupę dynamiczną i historycznie zmienną. Jak pisze:

> Kant zapomniał, że nawet jeśli spektakl jest stale ten sam, to audytorium zmienia się wraz ze zmianą pokoleń. A żadne nowe audytorium nie będzie skłonne do przejmowania wniosków przekazywanych przez tradycję[100].

Podsumowując, historia jest dla Arendt, tak samo jak dla Kanta, nieskończona, jednak można oceniać ją jedynie z heglowskiej perspektywy końca. Oceniający widzowie występują w liczbie mnogiej, a ich sądy są historycznie zmienne. Choć kantowskie napięcie czy sprzeczność występująca między perspektywami aktora i widza pozostaje, to nie jest to już napięcie między tym, co ma znaczenie samo w sobie, a postępem, lecz między tym, co ma znaczenie samo w sobie, a nieokreśloną, każdorazowo inną i ograniczoną, refleksyjną całością, w ramach której to, co szczegółowe, odgrywa swoją rolę z perspektywy obserwatora.

Część i całość: interpretacyjna funkcja wyobraźni

W tym fragmencie spróbuję pokazać rolę odgrywaną przez wyobraźnię w sądzeniu oraz argumentować na rzecz tezy, że w inter-

[99] LKPP V.
[100] LOM I, s. 96.

pretacji historycznej w ujęciu Arendt całość ma znaczenie, a więc że sens partykularnego wydarzenia nie tyle zawiera się w nim samym, co jest zależny od szeroko rozumianego kontekstu. Jako że w ostatecznym rachunku kontekst ten stanowi całość dziejów, hermeneutyczny zamysł autorki ukaże się jako związany z najszerszym możliwym wymiarem horyzontu interpretacji.

Przedstawienie, które ogląda widz, to historia jako całość, gdzie „to całość nadaje znaczenie poszczególnym częściom, o ile są one oglądane i osądzane przez ludzi obdarzonych rozumem"[101]. Widz Arendt, podobnie jak widz Kanta, dostrzega tę całość „oczami duszy", może „widzieć całość, która nadaje znaczenie poszczególnym częściom"[102]. W jaki jednak sposób widz ma dostrzegać „całość" opowieści, jeśli opowieść jest nieskończona, a więc całość nie jest jako taka bezpośrednio dana? Choć Arendt nie stwierdza tego nigdzie wprost, to całość tę, w kontekście podstawowej roli przypisywanej w sądzeniu władzy wyobraźni, należy uznać właśnie za jej produkt. W zakończeniu ważnego eseju *Understanding and Poltics* z 1954 roku Arendt stawia nawet znak równości między (różną od fantazji) wyobraźnią a rozumieniem, stwierdzając, że jest ona naszym „jedynym wewnętrznym kompasem" pozwalającym odnaleźć się w świecie i we współczesności[103]. Wyobraźnia odnosi bowiem to, co dane bezpośrednio, do tego, co bezpośrednio nieobecne: część do całości, fragment tekstu do tekstu, cały tekst do kontekstu, działanie do jego historycznych okoliczności, historyczne zbiory działań do nieobecnej całości dziejów.

W dalszej kolejności, za pośrednictwem *sensus communis*, następuje odniesienie naszej subiektywnej interpretacji historycznej, wiążącej pojedyncze wydarzenie z jakąś większą, wyobrażoną cało-

---

[101] LKPP X, s. 59; WFPK, s. 105.

[102] LKPP XII, s. 68; WFPK, s. 124.

[103] EU, s. 322–323. To samo stwierdza w tekście z 1953 roku, gdzie w kontekście problemu rozumienia historycznego pisze tak: „Jestem przekonana, że rozumienie jest blisko związane z ową zdolnością wyobraźni, którą Kant nazywał *Einbildungskraft*, a która nie ma nic wspólnego ze zdolnością fikcyjną". Ibidem, s. 404. Te przykłady pochodzące z wczesnych tekstów Arendt pokazują także, jak trudno jest bronić tezy o dwóch teoriach sądzenia.

ścią, do innej wyobrażonej „całości" w postaci wspólnoty. W przypadku historyka może to być wspólnota badaczy, kierujących się na przykład tym samym paradygmatem badań[104].

Wyobraźnia generalnie spełnia w systemie Kanta funkcję wiążącą. Przeniesiona na płaszczyznę sądów historycznych pozwala nam dostrzegać historyczne całości w sposób nieskrępowany przez pojęcia. By pozostać w zgodzie z Arendt, wyobraźnię należy rozumieć bardzo szeroko. Jest ona na przykład warunkiem możliwości pamięci i w tym sensie „władzą znacznie bardziej wszechstronną"[105]. Nie odnosi się wyłącznie do przeszłości, która, ponieważ nie istnieje, konstytuuje się właśnie w wyobraźni, lecz do wszystkich wymiarów czasu. Wyobraźnia warunkuje w ogóle możliwość „wycofania się" ze świata, a więc zarazem możliwość czynności umysłowych[106]. Takie rozumienie wyobraźni można odnaleźć także w prywatnych notatkach Arendt. Wyobraźnia przedstawia to, co nieobecne, czy to z przeszłości, czy z teraźniejszości, czy z przyszłości: „wyobraźnia zbiera przeszłość i przyszłość (wszystko to, co nieobecne) w teraźniejszość"[107]. W odniesieniu do sądu estetycznego należy natomiast wykluczyć jej projektującą rolę, obecną w sądzie teleologicznym dotyczącym rewolucji francuskiej, gdzie wyobraźnia rozpoznaje cel, służąc tym samym antycypacji postępu[108].

Arendt odróżnia funkcję, którą wyobraźnia spełnia w pierwszej *Krytyce*, służąc poznaniu, od funkcji, jaką pełni w trzeciej *Krytyce*, gdzie umożliwia wydawanie sądów. W *Krytyce czystego rozumu* wyobraźnia dostarcza schematów pojęć i jest zależna od intelek-

---

[104] Każda wspólnota naukowa – czy to mała, czy duża – jest już organizacją polityczną, w szerokim znaczeniu przypisywanym jej przez Arendt: „Organizacja […] jest zawsze instytucją polityczną […]. Żadna praca zespołowa nie jest czystą nauką". HC, s. 271.

[105] LKPP, *Imagination*, s. 80; WFPK, s. 145.

[106] LOM I, s. 75–76. Tak więc wyobraźnia, jak widzieliśmy wcześniej (w rozdziale 2), warunkuje także samo myślenie, najbardziej pierwotną z czynności umysłu. Zob. ibidem, s. 85.

[107] HAP, *Speeches and Writings File*, *Kant, Immanuel*, 032138.

[108] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 153. Wyobraźnia genialności jest w pewnym sensie projektująca, jednak jako wolna projektuje coś nieokreślonego, a nie, jak w sądzie teleologicznym, konkretny cel.

tu, w *Krytyce władzy sądzenia* dostarcza zaś przykładów do sądów i jest samodzielna[109]. Ta pierwsza jest „syntetyczna" i służy poznaniu naukowemu, ta druga natomiast jest niesyntetyczna, refleksyjna i służy interpretacji humanistycznej, która ze względu na wzajemną grę części i całości opiera się na założeniach hermeneutyki. Tak więc rola wyobraźni w myśleniu Kanta się zmienia: nie służy już ona wyłącznie syntezie przedstawień[110]. Zacznijmy od przedstawienia wyobraźni syntetycznej, porównując interpretację Arendt z odczytaniem *Krytyki czystego rozumu* przez Heideggera, które okaże się pomocne przy objaśnianiu niektórych fragmentów narracji autorki *Życia umysłu*.

Wyobraźnia jawi się jako podstawowa funkcja poznawcza przy dokonywaniu każdej syntezy pojęć i naoczności. Jest tak dlatego, że dostarczając schematów, czyli ogólnych obrazów, do pojęć, umożliwia nam ona samo postrzeganie przedmiotów, a w następnej kolejności komunikację[111]. Kant wyróżnia schematy pojęć empirycznych (np. kot), schematy pojęć matematycznych (np. czworobok) oraz schematy czystych pojęć intelektu (np. substancja)[112]. Arendt odnosi się w zasadzie wyłącznie do używanych w codziennej komunikacji schematów pojęć empirycznych. Produkując schematy, wyobraźnia umożliwia dopiero obrazy i jest w tym sensie wytwórcza. Natomiast gdy Arendt pisze, że wyobraźnia „jest czymś spoza czy spomiędzy myśli i zmysłowości"[113], to odnosi się najprawdopodobniej do czystej wyobraźni *a priori*, która warunkuje syntezę empiryczną i ma być przypuszczalnym wspólnym korzeniem zmysłowości i intelektu.

W pracy *Kant a problem metafizyki* Heidegger wszystkie trzy syntezy dokonujące się w procesie poznawania sprowadza do wy-

---

[109] H. Arendt, *Imagination. Seminar on Kant's Critique of Judgment, given at the New School for Social Research*, Fall, 1970, w: LKPP, s. 84; WFPK, s. 151.

[110] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 45–66.

[111] Schemat to niejako wzór odniesiony do jakiejś całości w postaci pojęcia. Jest on nie tyle obrazem, co obrazem schematycznym. Wyobrażanie pojęciowe jest z konieczności schematyczne.

[112] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s. 182–189.

[113] LKPP, *Imagination*, s. 82; WFPK, s. 149.

obraźni transcendentalnej. Te trzy syntezy to synteza ujmowania – w naoczności, synteza odtwarzania – w wyobraźni, oraz synteza rozpoznania – w pojęciu. Odpowiadają one trzem elementom czystego poznania, to znaczy czystej naoczności, czystej wyobraźni i czystemu intelektowi. W swojej analizie Heidegger skupia się na syntezach w stanie czystym, które stanowią warunek możliwości syntez empirycznych, jakie analizuje Kant. Ostatecznie uznaje je za konstytutywne dla trzech wymiarów czasu, gdzie prawdziwą podstawą okazuje się czas pierwotny. Najważniejsza dla Heideggera przyszłościowa synteza rozpoznania w pojęciu, która w stanie czystym oznacza antycypację tożsamości, także zostaje sprowadzona do wyobraźni[114].

Na swoim seminarium poświęconym wyobraźni Arendt zauważa, że wyobraźnia przedstawia widziany wcześniej przedmiot pod jego nieobecność i że w tym sensie jest odtwórcza. Nawet wyobraźnia artystyczna wytwarza to, co nowe, na podstawie tego, co już uprzednio dane, i w tym sensie ma także charakter odtwórczy. Z drugiej strony Arendt twierdzi, że wyobraźnia dzięki schematom WYTWARZA syntezę, będąc czymś POZA zmysłowością i intelektem. Wytwarzanie schematów ma charakter *a priori*, a więc czysto wytwórczy[115]. Jak to należy rozumieć? Pomocna może być tutaj powyższa interpretacja Heideggera.

Wyobraźnia, jako zdolność uobecniania tego, co nieobecne, jest odtwórcza, odtwarza bowiem to, co już wcześniej widziane. Jest także odtwórcza, gdyż tworzy obrazy na podstawie tego, co dane zmysłowo. Jest wówczas wprawdzie „twórcza", ale tworzy w oparciu o uprzednie odtwarzanie. Ta wcześniejsza odtwórczość odwołuje się jednak do jeszcze wcześniejszej percepcji, a więc ostatecznie odnosi się do wyobraźni twórczej *a priori* – do wyobraźni wytwarza-

---

[114] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 197–211.

[115] W *Myśleniu* podobnie wyobraźnia pojawia się jako odtwórcza, stanowi wówczas warunek możliwości wyobraźni wytwórczej. Wyobraźnia, jak pisze w tym miejscu autorka, jest wtórna wobec percepcji, lecz pierwotna wobec myślenia. Zob. LOM I, s. 86–87. Z drugiej strony Arendt porusza problem schematyzmu jako warunku możliwości zwyczajnego doświadczenia. Zob. ibidem, s. 100–101.

jącej schematy. Czy znaczy to, że wyobraźnia jest zawsze pierwotnie czysto wytwórcza, czyli transcendentalna? Wniosek ten płynie z interpretacji Heideggera, choć nie znaczy to, że wyobraźnia jest w stanie tworzyć coś z niczego. Wytwórcza znaczy tutaj – kształtująca już z góry horyzont przedmiotowości. Czysto wytwórcza znaczy zatem – wolna od doświadczenia, które dopiero umożliwia[116]. Posługując się terminologią Heideggera, można powiedzieć, że wyobraźnia jest twórcza na płaszczyźnie ontologicznej. Nie tyle wytwarza przedmioty, co pozwala im się ujawnić. „Wytwórcza, tzn. tu czysta wyobraźnia, jest czysto odtwarzająca, jako że w ogóle umożliwia ona odtwarzanie"[117]. Z tego względu wtórne wobec niej odtwarzanie w znaczeniu przywoływania tego, co znane, jest odtwarzaniem wytwórczym.

Jeśli „odtwórcza" miałoby znaczyć „recypująca coś zewnętrznego", zaś „twórcza" – „wytwarzająca coś samo z siebie", to wyobraźnia nie jest żadną z nich. Ma stać przecież MIĘDZY pojęciami a naocznością, nawet jeśli Kant ostatecznie zalicza ją do sfery zmysłowej. Schemat, mimo tego, że istnieje tylko w myśli, nie jest ani wytworem intelektu, ani też nie jest dany w zmysłowości. Wyobraźnia należy do naoczności, ale może oglądać przedmiot bez jego obecności. Jest kształtująca, gdyż sama dostarcza sobie schematów. W tym sensie jest zarazem twórcza, jak i odtwórcza. „Jeśli bowiem »receptywność« znaczy tyle, co »zmysłowość«", a »samorzutność« tyle, co »intelekt«, to wyobraźnia sytuuje się między nimi"[118]. Wyobraźnia jest „jednością receptywności i samorzutności"[119].

Heidegger bezustannie podkreśla, że w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* Kant wycofał się z takiego rozumienia wyobraźni na rzecz podstawowej roli intelektu, będącego teraz źró-

---

[116] M. Heidegger, op. cit., s. 149.
[117] Ibidem, s. 204.
[118] Ibidem, s. 145.
[119] Ibidem, s. 172. Dla Heideggera, którego interesuje synteza w sensie pierwotnym, a więc synteza czasu i czystych pojęć, wyobraźnia jest właściwym miejscem jedności dwóch elementów czystego poznania, czystych pojęć i czystej naoczności. Jako taka jest nieznanym korzeniem dwóch pni poznania, źródłową podstawą zmysłowości i intelektu.

dłem czystej syntezy. Arendt zwraca natomiast uwagę na kolejne przesunięcie następujące w *Krytyce władzy sądzenia*, w której wyobraźnia powraca jako zupełnie wolna zdolność umysłu. W sądzie estetycznym wyobraźnia nie jest bowiem odtwórcza, lecz „twórcza i samoczynna". Jednocześnie w tej wolności ma ona być prawidłowa, zaś prawidłowość przynależy do intelektu. Kant używa w tym kontekście określenia „wolnej prawidłowości wyobraźni"[120]. Oznacza ono, że prawidłowość wyobraźni nie jest sterowana przez pojęcia, że jest prawidłowością wolną od prawideł dostarczanych przez pojęcia. Wyobraźnia jest twórcza i wolna, ponieważ „wprowadza schematy bez pośrednictwa pojęć"[121]. Inaczej niż w sądzie determinującym, w którym naoczność jest subsumowana pod pojęcia za pośrednictwem schematów, wolna wyobraźnia znajduje coś ogólnego w tym, co szczegółowe. W swojej interpretacji Arendt nie odnosi się do schematów niezapośredniczonych przez pojęcia. Zamiast tego skupia się NA PRZYKŁADACH.

Do przykładów odwołujemy się, kiedy chcemy ocenić coś pojedynczego, nie mając jednocześnie wsparcia w postaci czegoś ogólnego. Przykład jest czymś szczegółowym, co, jak podkreśla Arendt, zastępuje w trzeciej *Krytyce* schematy pojęć intelektu. Przykład pomaga nam zatem osądzić to, co szczegółowe, bez pośrednictwa pojęcia. Przykład kieruje nami, gdy z racji braku pojęcia nie mamy się na czym oprzeć, gdyż nie dysponujemy schematem, dzięki któremu moglibyśmy rozpoznać dany przedmiot. Jak pamiętamy, działanie władzy sądzenia nie jest logiczne. Przykład nie jest więc obiektywnym standardem, zaś czynność sądzenia jest czymś różnym od logicznych operacji dedukcji i indukcji[122]. Wydawanie sądu „wydaje się logicznie niemożliwe"[123]. Przykładów, które mają charakter konkretnych naoczności, a nie schematów, dostarcza właśnie wyobraźnia.

Należy w tym miejscu odróżnić dwie możliwości, czego Arendt w swoich notatkach nie czyni wystarczająco przejrzyście[124]. W sy-

---

[120] KWS, § 22, s. 124.
[121] Ibidem, § 35, s. 199–200.
[122] LOM I, s. 215.
[123] HAP, *Speeches and Writing File*, *Thinking*, *§ 21 first draft*, s. 148.
[124] LKPP, *Imagination*, s. 84–85; WFPK, s. 151–153.

tuacji pierwszej dysponujemy już przykładem pochodzącym z przeszłości, który pomaga nam w wydawaniu sądu. Odnosimy się zatem do precedensów, które mają dla nas charakter „ukierunkowujący", choć niczego nam nie narzucają[125]. Przykłady Arendt reprezentujące dobro i odwagę to św. Franciszek i Achilles. Podobnie jak w przypadku genialności, można tu mówić o różnicy między naśladowaniem a kontynuowaniem (*Nachfolge*/*Nachahmung*), a więc takim odniesieniem do przeszłości, które nie jest wiążące, lecz inspirujące. Dobry smak nie porusza się tym samym w historycznej próżni, ale może czerpać przykłady dla swoich sądów z przeszłości.

Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że dla Arendt istotne są sytuacje, w których sądzenie musi odbywać się bez żadnego oparcia na precedensach – co ma znaczenie w przypadku bezprecedensowych zjawisk historycznych, takich jak totalitaryzm, dla oceniania których nie dysponujemy żadnym adekwatnym przykładem z przeszłości – powinniśmy wyróżnić sytuację, w której określamy ogólność w oparciu o bezprecedensowy, pojedynczy przykład[126]. Arendt używa przykładu bonapartyzmu jako pojęcia wyprowadzonego z konkretnego przykładu Napoleona. Możne ono służyć następnie do wydania sądu o innym, szczególnym historycznym zjawisku, a więc stać się przykładem dla sytuacji pierwszej.

Przykłady nie mają statusu poznawczego, gdyż nic nie zmusza nas do zgodzenia się na daną ocenę. Pojęcia mające swoje źródło w partykularnych zjawiskach historycznych są właśnie egzemplaryczne i w tym sensie ograniczone. Arendt pisze tak:

> […] większość pojęć w naukach historycznych i politycznych ma taką ograniczoną naturę. Mają one źródło w jakimś konkretnym wypadku historycznym, który w dalszej kolejności czynimy „egzemplarycznym", aby dostrzec w tym, co szczegółowe, coś obowiązującego dla więcej niż jednego przypadku[127].

---

[125] R. A. Makkreel, *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, w: *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. R. Kukla, Cambridge UP, Cambridge 2006, s. 239.

[126] LKPP XIII, s. 76–77; WFPK, s. 138–139.

[127] LKPP, *Imagination*, s. 85; WFPK, s. 153.

W tym sensie wyobraźnia służy także konstrukcji pojęć w naukach historycznych. Co jednak w kwestii odniesienia do wyobrażonej całości? To przecież całość widziana „oczami duszy" miała nadawać znaczenie poszczególnym częściom. To w umyśle obserwatora „poszczególne przypadki i sekwencje" miały zostać „niewidzialnie połączone"[128].

Całość to ostatecznie samo bycie, które nigdy nie pojawia się jako takie[129]. W kontekście historyka całość ta jest całością historii, nawet jeśli w praktyce nigdy przecież nią bezpośrednio nie jest. Jak poucza Kant, całości nie da się przedstawić w naoczności. Z konieczności będzie to całość mniejszego rzędu. W jego refleksyjnym sądzie estetycznym, inaczej niż w sądzie teleologicznym, całość nie jest całością przyrody, lecz całością formy jej partykularnego przedmiotu. Wydaje się ona celowa nie mając celu wewnętrznego. Całością tą nie jest świat, będący jedną z omawianych w pierwszej *Krytyce* idei regulatywnych rozumu, przy pomocy których nadaje on sens i koherencję doświadczeniu w ogóle[130]. W refleksyjnym sądzie estetycznym nie mamy do czynienia z jedną, regulatywną całością, lecz z wieloma całościami refleksyjnymi. Są one nieokreślone, bowiem ich części nie podpadają pod jednoznaczne pojęcia. Całości te są również dookreślane przez swoje części. Całość formy estetycznej danego przedmiotu historycznego, na przykład rewolucji francuskiej, polega na tym, że jej części łączą się w sposób nieokreślony, tworząc całość – nieokreśloną, bo nie podlegającą subsumpcji pod jednoznaczne pojęcie. W oparciu o przykład osądzanego przedmiotu pojęcie to może zostać dopiero wytworzone.

Dla Kanta takie całości refleksyjne zapewniają możliwość podsystemów przyrody, dla Arendt zaś, jak można przypuszczać, możliwość podsystemów historii. W tworzeniu takich podsystemów, nie tyle partykularnych działań, co ich zbiorów, występujących najczęściej w postaci pojęć organizujących i systematyzujących wzajemne zależności między historycznymi działaniami, takich jak na

---

[128] LOM I, s. 144.
[129] Ibidem.
[130] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 111–113.

przykład rewolucja francuska, fundamentalną rolę odgrywa właśnie wyobraźnia.

Sensus communis jako zmysł historyczny: intersubiektywność sądów

Czy jesteśmy w stanie określić jakiekolwiek kryteria ważności tego rodzaju sądów refleksyjnych? Czy można w ogóle ustalić względnie trwałe kryteria wobec sądów opartych na wolnej wyobraźni? Innymi słowy: czy smak poddaje się władzy ogólności?

Relatywne, aczkolwiek powszechnie obowiązujące kryterium stanowi dla Arendt komunikowalność sądów. Jest ona ugruntowana w zmyśle wspólnotowym – w *sensus communis*. W tradycji sięgającej starożytności pojęcie *sensus communis* ma praktyczny charakter ukierunkowujący wolę, charakter *fronesis* zwróconego przeciwko czysto teoretycznemu nastawieniu specyficznemu dla filozofów[131]. Początek końca tej tradycji wyznacza Kantowskie ograniczenie pojęcia *sensus communis* do estetycznych sądów smaku, pozbawiające je jednocześnie wcześniejszego odniesienia moralnego. Arendt idzie śladem Kanta w tym sensie, że przejście od sądzenia do woli jest dla niej problematyczne. *Sensus communis* nie jest jej zdaniem władzą praktyczną, lecz fundamentem władzy sądzenia, którą zgodnie z intencją autorki interpretuję w odniesieniu do sądzenia przyszłości. Dlatego też *sensus communis*, zmysł wspólnotowy, w aspekcie, o który chodzi Arendt, można określić jako ZMYSŁ HISTORYCZNY.

Zwróćmy uwagę na drobne, lecz istotne niuanse dotyczące tego pojęcia. Przede wszystkim zmysłu wspólnotowego czy historycznego nie należy mylić ze zdrowym rozsądkiem. W paragrafie 20 *Krytyki władzy sądzenia* Kant wyraźnie odróżnia „zmysł wspólny" (*Gemeinsinn*), wydający sądy na podstawie czucia, ale w sposób powszechnie ważny, od „zdrowego" czy „pospolitego rozsąd-

[131] H.-G. Gadamer, op. cit., s. 47–63.

ku" (*gemeiner Verstand*)[132], który wydaje sądy na podstawie pojęć[133]. Podobnie czyni w paragrafie 40, gdy stwierdza, że smak można by określić mianem *sensus communis aestheticus*, zaś „pospolity rozsądek" (*gemeiner Verstand*) – *sensus communis logicus*[134]. Zmysł wspólny to według Kanta zmysł wewnętrzny, to zmysł „wypływający z wolnej gry naszych władz poznawczych"[135]. Jako taki, zmysł wspólny jest jedynie zakładany, a tego, czy istnieje naprawdę, Kant w tym fragmencie nie rozstrzyga. Zmysł wspólny jest tutaj pewnym postulatem: „nie mówi, że każdy zgodzi się z naszym sądem, lecz że powinien się z nim zgodzić". Jest on zasadą subiektywną, która „traktowana jako subiektywnie powszechna [...] mogłaby [...] domagać się na równi z obiektywną, powszechnej aprobaty"[136].

Zmysł wspólny jest zatem czymś różnym od niemieckiego zdrowego rozsądku (*gesunder Verstand*), który z kolei – w przeciwieństwie do angielskiego *common sense* czy polskiego „zdrowego rozsądku" – nie ma odniesienia do moralności[137]. Polski „zdrowy rozsądek" byłby w tym kontekście wtórną wobec zmysłu wspólnego władzą natury raczej praktycznej[138]. Metafora zdrowia oznacza, że rozróżnia on między tym, co normalne, a tym, co patologiczne, określając jednocześnie kulturowe reguły skutecznego postępowania. Natomiast zdrowy rozsądek w sensie logicznym, jako zdolność podciągania tego, co jednostkowe, pod coś ogólnego, nie ma u Kanta istotnej roli do odegrania i, jak zauważa Gadamer, „nie ma żad-

---

[132] Roman Ingarden postępuje podobnie jak Gałecki, tłumacząc *der gemeine Verstand* jako „pospolity rozsądek", choć samo pojęcie Kanta *der Verstand* przekłada jako „intelekt". Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 55, przypis 1.

[133] KWS, § 20, s. 120.

[134] Ibidem, § 40, s. 213, przypis.

[135] Ibidem, § 20, s. 121.

[136] Ibidem, § 22, s. 123.

[137] H.-G. Gadamer, op. cit., s. 56–57. Chyba że za Leonem Chwistkiem odróżnilibyśmy „zdrowy rozsądek" od „popularnego poglądu na świat" w znaczeniu *common sense*. Wówczas taki zdrowy rozsądek określałby ponadkulturowe i ahistoryczne podstawy właściwej nauki, według Chwistka występujące przede wszystkim pod postacią zasady sprzeczności. W tym znaczeniu byłby on bliższy *gesunder Verstand*. Zob. L. Chwistek, *Granice zdrowego rozsądku* w: idem, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2, PWN, Warszawa 1963, s. 1–26.

[138] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 27, przypis Romana Ingardena.

nego innego znaczenia prócz tego, że jest przedprożem wykształconego i oświeconego intelektu"[139].

Inaczej dzieje się w przypadku zmysłu wspólnotowego. Przytoczmy fragment paragrafu 40 *Krytyki władzy sądzenia*, który Arendt cytuje w wykładzie trzynastym. Kant odróżnia w nim właściwy *sensus communis* od pospolitego rozsądku ludzkiego.

> Przez *sensus communis* należy [...] rozumieć ideę zmysłu wspólnego, tzn. taką władzę wydawania o czymś sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawiania właściwy też każdemu innemu człowiekowi, by przez to niejako skonfrontować swój sąd z całym rozumem ludzkim [...]. Odbywa się to w ten sposób, że konfrontujemy swój sąd nie tyle z rzeczywistymi, ile raczej z możliwymi tylko sądami innych ludzi, wstawiamy siebie w miejsce każdego innego człowieka, abstrahując jedynie od ograniczeń, jakie przypadkowo związane są z wydawaniem o czymś sądu przez nas samych[140].

U Kanta abstrahowanie od przypadkowych ograniczeń polega na rozważaniu samej formy sądzenia, czyli swobodnej gry wyobraźni i intelektu. U Arendt, która tę uwagę pomija, chodzi jakby o coś innego, a mianowicie o aprioryczne uwzględnienie „możliwych sądów" innych co do ich treści[141]. Chodzi zatem o uwzględnienie możliwych odmiennych perspektyw i o wydanie sądu zgodnego z tym uwzględnieniem, co też czyni go POTENCJALNIE komunikowalnym. Powszechność smaku to nie powszechność empiryczna, jaka zachodzi w przypadku mody czy faktycznych gustów dotyczących innych zjawisk, lecz powszechność postulowana. Nie jest ona zależna od faktycznych sądów innych, co różni ją od zdolności konformizmu. Najważniejszą maksymą *sensus communis* jest maksyma myślenia rozszerzonego: myśleć, wstawiając się w miejsce każdego innego człowieka[142]. Dzięki niej sądy smaku zyskują swoją specyficzną,

---

[139] H.-G. Gadamer, op. cit., s. 68.
[140] KWS, § 40, s. 210.
[141] LKPP XI, s. 67; WFPK, s. 121.
[142] KWS, § 40, s. 210–211.

intersubiektywną ważność opartą na komunikowalności[143]. Ponadto zostaje wyłączony element nadzmysłowy, który u Kanta wyjaśnia przecież antynomię smaku. Jak stwierdza Arendt, „wydaję sąd jako członkini wspólnoty, a nie jako członkini świata nadzmysłowego"[144].

W tym samym paragrafie Kant wprowadza pojęcie zmysłu wspólnotowego (*gemeinschaftlicher Sinn*)[145]. To smak, a nie zdrowy rozsądek ma być *sensus communis* – zmysłem wspólnotowym. Pojęcie zmysłu jest tutaj użyte w sensie metaforycznym i oznacza wyłącznie przypominającą wrażenie smakowe nagłość, z jaką narzucają się sądzącemu rezultaty jego refleksji. Również Arendt na określenie tego zmysłu wprowadza nowe pojęcie – *community sense*, wyrażenie odmienne od zwykłego *common sense*. Wiąże się z tym następujący problem interpretacyjny.

Otóż, Arendt odróżnia *common sense*, który ma być taki sam dla każdego, od *community sense*, który spełnia funkcję przypisaną przez Kanta zmysłowi wspólnotowemu. Jako jego niemiecki odpowiedni podaje jednak *Menchenverstand* oraz cytuje Kanta mówiącego o *gemeiner Menchenverstand*. Chwilę później, w tym samym znaczeniu używa pojęcia *gemeischaftlicher Sinn*, cytując fragment z *Antropologii* Kanta, w którym pisze on o *sensus communis* jako odpowiedniku *Gemeinsinn*[146]. Jednocześnie maksymy „pospolitego rozsądku ludzkiego" (*gemeiner Menchenverstand*) Arendt podaje jako „maksymy *sensus communis*", choć tylko druga z nich – myśleć, wstawiając się w miejsce każdego innego człowieka – jest ostatecznie dla Kanta maksymą władzy sądzenia. Wniosek jest taki, że na poziomie pojęć niemieckich autorka nie odróżnia tego (*gemeiner Menchenverstand* od *gemeischaftlicher Sinn*), co odróżnia na

---

[143] W *Myśleniu* autorka, używając definicji *sensus communis* Tomasza z Akwinu, u którego jest on zmysłem wewnętrznym stanowiącym korzeń zmysłów zewnętrznych, określa go jako „szósty zmysł", zmysł „rzeczywistości" przekraczający wrażenia dostarczane przez pięć zmysłów zewnętrznych, upewniający nas, że zmysły te odczuwają ten sam przedmiot. Zapewnia w tym sensie komunikowalność już na poziomie jednostki.

[144] LKPP XI, s. 67; WFPK, s. 121.

[145] W tłumaczeniu Jerzego Gałeckiego – „zmysłu wspólnego". Zob. KWS, § 40, s. 213.

[146] LKPP XII, s. 70–71; WFPK, s. 126–127.

poziomie pojęć angielskich (*common sense* od *community sense*). To oryginalne, angielskie odróżnienie będę uważać w związku z tym za obowiązujące dla jej myślenia.

W praktyce sądzenia zmysł wspólnotowy jest odpowiedzialny za komunikowalność sądów smaku, a więc za ich intersubiektywny charakter. Zwróćmy uwagę na pierwotność tak pojętej intersubiektywności wobec „transcendentalnie" ugruntowanej obiektywności. Jak zauważa Arendt, nawet skuteczność procedur logicznych jest zależna od zmysłu wspólnotowego. Choć teoretycznie mogą one funkcjonować bez potrzeby komunikacji, to jednak wówczas zostaną oddzielone od wspólnego doświadczenia, skutkując szaleństwem podmiotu, gdzie szaleństwo oznacza właśnie egzystowanie w ograniczonych ramach doświadczenia prywatnego[147]. Oparcie sądów na zmyśle wspólnotowym świadczy o bronionej przez filozofkę nadrzędności *zoon politikon* nad *animal rationale*. Oznacza to, że zmysł wspólnotowy POPRZEDZA rozum teoretyczny. Innymi słowy, historycznie i geograficznie względny rozum wspólnotowy poprzedza rozum uniwersalny. Jak w swojej *Antropologii* stwierdza Kant:

> Subiektywnie koniecznym kryterium prawdziwości naszych sądów, a zatem także zdrowia naszego intelektu, jest przykładanie go do intelektu innych, nie zaś izolowanie się w tym względzie i używanie sądów powziętych tylko na podstawie naszych własnych przedstawień do wydawania sądów na forum publicznym[148].

Taka interpretacja mieści się w spektrum innych odczytań Kanta. Makkreel nazywa nawet *sensus communis* „transcendentalną zasadą krytycznej epistemologii"[149]. Wyraża on, jego zdaniem, „trans-

---

[147] LKPP X, s. 64; WFPK, s. 114. Za rozum teoretyczny czy uniwersalny uznaję właśnie zdrowy rozsądek w znaczeniu władzy logicznej, a więc zdrowy rozsądek w ujęciu Chwistka. Jest on rozumem kalkulatywnym, na którym opiera się poznanie naukowe, a zatem czymś różnym od myślenia. Jeden z drugim myli zdaniem autorki oksfordzka szkoła filozofii. Zob. LOM I, s. 50.

[148] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005, s. 143–144.

[149] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 164.

cendentalne warunki tradycyjnego zdrowego rozsądku"[150], a więc konkretnych już dla danej wspólnoty przekonań o charakterze normatywnym. W odniesieniu do interpretacji Arendt można także mówić o perspektywie *quasi*-transcendentalnej, gdzie transcendentalnym warunkiem możliwości sądów smaku jest *sensus communis* i związana z nim konieczność wyobrażania sobie perspektyw innych. Konkretna treść tych sądów jest już kulturowo i historycznie zrelatywizowana.

Nie zmienia to faktu, że ogólność sądów smaku jest ich wartością. Widz ma przecież osiągać „ogólny punkt widzenia"[151], nawet jeśli ta ogólność jest ostatecznie względna. „Im większy zasięg bądź zakres, w którym oświecona jednostka jest w stanie poruszać się od stanowiska do stanowiska, tym bardziej »ogólne« będzie jej myślenie"[152]. Widz powinien odnosić swoją „prywatną" interpretację wydarzenia umieszczonego w kontekście wyobrażonej całości do wyobrażonej wspólnoty sądzących. Widzieliśmy już, że widz nie powinien kierować się empatią w stosunku do historycznych aktorów, ma bowiem dostrzegać więcej niż oni. Analogicznie jest w przypadku intersubiektywnej ogólności, w której nie chodzi o empatię w stosunku do współwidzów. Widz ma uobecniać ich punkty widzenia jedynie po to, aby poruszać się MIĘDZY nimi. Oparta na *sensus communis* „czynność refleksji" także czyni użytek z wyobraźni. To wyobraźnia umożliwia rozszerzenie myślenia: „wyobrażanie sobie możliwości, które nie są jedynie odmianami siebie samego"[153]. W swoich niepublikowanych notatkach Arendt pisze tak:

> Im więcej ludzi mogę przedstawić sobie w myśleniu posługującym się wyobraźnią, tym bardziej REPREZENTATYWNE jest moje myślenie.

---

[150] Ibidem, s. 158.

[151] Niemiecki *allgemeiner Standpunkt* Arendt przekłada jako *general standpoint*, co oddaję jako „ogólny punkt widzenia". Zob. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, w: idem, *Gesammelten Werke*, Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 5, Berlin 1908, s. 295.W przekładzie Gałeckiego to „stanowisko powszechne". Zob. KWS, s. 212.

[152] LKPP VII, s. 44; WFPK, s. 78.

[153] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 160.

> Myśl polityczna nie jest powszechnie ważna (prawda), lecz zmierza do REPREZENTACJI[154].

Uobecnianie możliwych punktów widzenia innych ludzi Gadamer uznaje za istotę kształcenia (*Bildung*)[155]. Wykształcona świadomość ma charakter zmysłu ogólnego, wspólnego, zaś kształcenie oznacza wznoszenie się na poziom ogólności. Wyraża się w nim potrzeba uobecnionego w myśleniu towarzystwa innych ludzi. Jak zauważa Kant:

> Człowiek opuszczony na bezludnej wyspie nie upiększałby wyłącznie dla siebie samego ani swej chaty, ani samego siebie [...], żaden przedmiot nie zadowala, jeśli upodobania w nim nie może dzielić z innymi[156].

To właśnie ten komunikatywny aspekt myśli Kanta afirmuje Arendt. O ile zdrowy rozsądek stoi po stronie autorytetu i tradycji, o tyle zmysł wspólnotowy znajduje się po stronie krytycznego, opartego na komunikowalności myślenia[157].

Gdy weźmiemy pod uwagę problem możliwości wzajemnego porozumienia, to pozycja Arendt jawi się jako pozycja umiarkowanie sceptyczna, znajdująca się między ideą stapiania się horyzontów a radykalnie pojętą nieciągłością. Użycie pojęcia ogólności zamiast powszechności znaczy bowiem, że uniwersalna zgoda dotycząca określonej oceny przeszłości nie jest możliwa. Oznacza jednak także, że niemożliwa jest uniwersalna, wszechobejmująca niezgoda. Arendt sytuuje się między skrajnościami radykalnego sceptycyzmu i dogmatycznej wiary w możliwość właściwej i prawdziwej oceny przeszłości. Sądy ogólne zostają zrelatywizowane do intersubiektywnego perspektywizmu, którego zasięg jest oparty na zdolności wyobrażania sobie możliwych stanowisk innych ludzi.

Gdyby jednak wartość sądu miała zależeć bezpośrednio od jego komunikowalności, to groziłoby to roztopieniem się oryginalnego sądu w morzu pospolitego smaku. Choć momentami można

---

[154] HAP, *Speeches and Writing File, Judgement*, 032171. Na ten temat zob. także: BPF, s. 241–242.

[155] H.-G. Gadamer, op. cit., s. 45–46.

[156] KWS, § 41, s. 215. Tę samą myśl Kant wyraża pośrednio w § 2.

[157] R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 162.

odnieść wrażenie, że Arendt postuluje jak największą komunikowalność obywatela świata, to właściwsze będzie odwołanie się do pojęcia towarzyskości. Towarzyskość jest dla Kanta naturalnym popędem społecznym człowieka, jest „właściwością przynależną człowieczeństwu"[158]. Człowieczeństwo i towarzyskość występują niekiedy wręcz jako synonimy, na przykład gdy Kant stwierdza, że na oba składają się „powszechne uczucie współuczestnictwa" oraz „zdolność głębokiego i powszechnego udzielania się"[159]. Narzędziem towarzyskości jest zaś smak.

Arendt z aprobatą cytuje Kanta w wykładzie pierwszym. Towarzyskość jest „w powołaniu człowieka celem najwyższym"[160]. Nieco dalej czytamy natomiast, że dla ludzi w liczbie mnogiej „prawdziwym »celem« jest [...] towarzyskość"[161]. W *Krytyce władzy sądzenia* towarzyskość jest już warunkiem możliwości sądu i źródłem człowieczeństwa[162]. Jak podkreśla filozofka, stanowi ona warunek możliwości sądzenia o tyle, o ile władza sądzenia zakłada już obecność innych, oraz specyficzny jej *telos*. *Sensus communis* tym różni się od empirycznego zdrowego rozsądku, że stanowi zarówno warunek, jak i skutek życia wspólnotowego. Jednak element preskryptywny jest nie tyle nastawiony na największą możliwą komunikowalność, co na wybór towarzystwa, do którego pragniemy przynależeć. Komunikowalność konstytuuje wspólnoty wyobrażone przynależące do wspólnego nam świata. *Sensus communis* to zatem rodzaj wspólnotowego przedrozumienia i „możliwość, którą należy udoskonalać"[163].

U Kanta powinność sądu estetycznego jest warunkowa, co oznacza, że jedynie „zabiegamy o zgodę wszystkich"[164]. Gdyby była bez-

---

[158] KWS, § 41, s. 215.

[159] Ibidem, § 60, s. 306.

[160] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 70.

[161] LKPP IV, s. 26; WFPK, s. 48.

[162] LKPP XIII, s. 73–74; WFPK, s. 133–134.

[163] R. A. Makkreel, *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, s. 234. Rudolf Makkreel interpretuje Kantowski *gemeinschaftlicher Sinn* nie tyle jako podstawę sądu, co jako jego „zasadę ukierunkowującą".

[164] KWS, § 19, s. 119.

warunkowa, to nie mielibyśmy już do czynienia z sądem smaku. Arendt wyklucza nie tylko powszechność sądów smaku, ale i aspirowanie do niej. Za pomocą smaku „powiadamia się o swoich WYBORACH i dobiera się sobie towarzystwo”[165]. W tym sensie smak decyduje o tym, kogo wybieramy, by przynależał do wspólnego świata, zaś człowiek posiadający dobry smak „wie, jak dobierać sobie towarzystwo pośród ludzi, pośród rzeczy, pośród myśli”[166]. Świetnie oddaje to przywołany przez nią cytat z Cycerona: „Doprawdy, wolę błądzić wraz z Platonem [...], aniżeli znać prawdę z pitagorejczykami”[167].

Autorka wyróżnia dwa etapy procedury sądzenia: „czynność wyobraźni” oraz „czynność refleksji”. Najpierw, dzięki wyobraźni, następuje „odzmysłowienie” przedmiotu sądu. Przedmioty zmysłów zewnętrznych czy też obiektywnych, wzroku, słuchu i dotyku, zostają uwewnętrznione jako przedstawienia[168]. Dzięki tej czynności przedmiot nie pobudza już bezpośrednio. Tym samym zostaje ustanowiony warunek dystansu koniecznego dla bezstronności. To, co nieobecne dla zmysłów, staje się obecne dla zmysłu wewnętrznego, metaforycznie nazywanego smakiem. Prawdziwy smak jest przecież zmysłem skrajnie subiektywnym, niekomunikowalnym i niewyrażalnym za pomocą języka. Jest tak dlatego, że „owo podoba-mi-się-to-lub-nie-podoba jest bezpośrednie i przytłaczające”[169]. Smak dotyczy tego, co szczegółowe i co nie dzieli swoich właściwości z innymi przedmiotami. Określenie władzy sądzenia mianem smaku podkreśla tym samym wyjątkowość przedmiotów sądu.

Po tej czynności wyobraźni następuje właściwa czynność refleksji oparta na *sensus communis*. Jak widzieliśmy wyżej, istotne

---

[165] LKPP XIII, s. 74; WFPK, s. 134.

[166] BPF, s. 226.

[167] Cyceron, *Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961, I 39 i 504. W swoim fascynującym studium dotyczącym fenomenu społecznego smaku Pierre Bourdieu na licznych, empirycznych przykładach pokazuje, w jaki sposób w praktyce smak wyróżnia daną osobę i jej idealne towarzystwo spośród innych grup społecznych. Zob. P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. R. Nice, Routledge, London 1989.

[168] LKPP X, s. 64–65; WFPK, s. 114–115.

[169] LKPP X, s. 64; WFPK, s. 115.

jest dla niej także wyobrażenie całości, w ramach której postrzegamy przedmiot partykularny. Oznacza to, że sens działania nie zawiera się już w nim samym, że nie jest, jak kantowskie piękno, autonomiczny. Dokonując refleksji nad reprezentacją przedmiotu, odnosimy go do jego kontekstu, odnosimy na przykład działanie do jego skutków i dostrzegamy je jako powiązaną ze sobą, względną całość. Tego rodzaju reprezentacja całości, którą możemy nazwać przedmiotem estetycznym w znaczeniu szerszym niż pojedyncze działanie, wzbudza teraz naszą rozkosz lub przykrość. Samego tego przedmiotu przecież nie ma, jest nieobecny. A jednak zinternalizowany przedmiot zmysłów obiektywnych pobudza tak, jak gdyby był przedmiotem smaku. Kluczowy ruch Kantowskiej estetyki polega przecież na tym, że inaczej niż to, co przyjemne, piękno nie podoba się w czuciu, lecz „podoba się w samym sądzie"[170]. Czynność refleksji oparta na *sensus communis* bierze przy tym pod uwagę innych i ich sądy, tak że ostatecznie egoizm smaku zostaje przezwyciężony.

Jak podkreśla Arendt, to czynność refleksji jest właściwą czynnością sądzenia, dzięki której zostają ustanowione warunki bezstronności i komunikowalności. Czynność sądzenia polega na aprobacie lub dezaprobacie pierwotnego podobania bądź niepodobania. Jest to rozkosz wtórna, która następuje po fakcie[171]. Nie podoba się już ani przedmiot, ani jego przedstawienie, lecz fakt tego podobania albo niepodobania się: „Podoba nam się to, że świat czy przyroda nam się podoba"[172]. Lub też, jak można uzupełnić, nie podoba nam się to pierwotne upodobanie bądź podoba niepodobanie. Dokonujemy refleksji nad czuciem zmysłu wewnętrznego. Kryterium jest tutaj, ograniczona przez towarzystwo, do którego chcielibyśmy przynależeć, komunikowalność tej płynącej z reprezentacji drugiego rzędu rozkoszy drugiego rzędu.

---

[170] KWS, § 45, s. 230.
[171] LKPP XII, s. 69; WFPK, s. 124.
[172] LKPP XII, s. 69; WFPK, s. 125.

Hierarchia genialności i smaku: celowość bez celu

Przypomnę, że rozróżnienie Kanta między sztuką mechaniczną a sztuką piękną odpowiadało dystynkcji między wytwarzaniem a działaniem, co było dodatkowo wsparte argumentem językowym w postaci różnicy między *agere* a *facere*. W przypadku sztuki mechanicznej cel jest przedmiotem pojęcia stanowiącego jego przyczynę, co odpowiada czynności wytwarzania. Celowe w ten sposób są rzeczy w ogóle. Działanie polityczne można z kolei porównać do sztuki pięknej. Podobnie jak w przypadku genialnej twórczości, mimo obecności motywu działania, tożsamość działającego nie może zostać w sposób celowy zaprojektowana, zaś sens działania nie jest użytkowy. Działanie stanowi bowiem cel sam w sobie i zachodzi niejako poza motywem i skutkami[173]. Przyjrzyjmy się bliżej tej drugiej analogii.

Czyste piękno przyrody objawia się zdaniem Kanta w ten sposób, że to, co bezcelowe, wydaje nam się celowe, to znaczy wytworzone w oparciu o jakieś pojęcie. Celowość jest tutaj jedynie sposobem postrzegania danej rzeczy, pozbawionej w istocie jakiegoś celu wewnętrznego. Innymi słowy, jest to celowość bez celu bądź też subiektywna celowość formalna. W przypadku sztuki pięknej mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Celowy wytwór genialności wydaje się nam bowiem bezcelowy i przypomina tym samym wytwór przyrody. Dlatego Kant stwierdza, że

> Przyroda była dla nas piękną, gdy wyglądała zarazem jak sztuka; sztuka zaś może tylko wtedy być nazwana piękną, kiedy jesteśmy świadomi tego, że jest sztuką, a mimo to wydaje się nam przyrodą[174].

Z tego względu należy odnotować, że celowość bez celu może przybierać dwie różnorodne postaci. W przypadku wytworów przyrody celowość jest sposobem postrzegania przedmiotu pozbawionego celu wewnętrznego. W przypadku wytworów sztuki pięknej,

---

[173] BPF, s. 151.
[174] KWS, § 45, s. 230.

mających cel wewnętrzny, który wszakże nie jest przez geniusza osiągany, sposobem postrzegania przedmiotu jest bezcelowość. W wypadku pierwszym to, co bezcelowe, wydaje się nam celowe, w wypadku drugim to, co celowe, wydaje się nam bezcelowe. Jeśli ten pierwszy przypadek określimy tradycyjnie mianem CELOWOŚCI BEZ CELU, to ten drugi, dla odróżnienia, proponuję nazwać BEZCELOWOŚCIĄ Z CELEM.

Podobieństwo między estetyką Kanta a filozofią historii Arendt widać także na poziomie stosunku pojedynczych działań ludzkich wobec siebie, a więc na poziomie rozumianej ontologicznie historycznej ciągłości[175]. Wzajemny stosunek dwóch dzieł sztuki będących tworem genialności Kant określa jako „kontynuowanie" (*Nachfolge*), które przeciwstawia „naśladowaniu" (*Nachahmung*). Jego zdaniem genialności nie można się nauczyć, a zatem osiągnąć na drodze postępowania za określonymi prawidłami przez ich naśladowanie. W tym też Kant widzi różnicę między nauką a sztuką. Tę pierwszą można przekazać drugiemu w postaci określonych zasad postępowania (sztuka mechaniczna przypominałaby w tym aspekcie naukę), tej drugiej natomiast nie można, gdyż artysta nie potrafi wykazać sposobu, w jaki wytworzył dane dzieło sztuki. Jak stwierdza Kant:

> […] prawidło to musi zostać wyabstrahowane z tego, co zostało wykonane, tzn. z wytworu, podług którego inni mają próbować swego własnego talentu, by wziąć go sobie za wzór, ale nie do naśladowania, lecz do kontynuowania. Trudno wytłumaczyć, jak to jest możliwe[176].

Każde dzieło sztuki genialnej jest więc oryginalne, jest czymś nowym i bezprecedensowym, choć może czerpać inspirację z innego dzieła sztuki genialnej powstałego wcześniej.

---

[175] Należy zastrzec, że argument ten dotyczy wyłącznie tego, co Arendt rozumie przez właściwe działanie polityczne, które – moim zdaniem – powinno postrzegać się w analogii do czynności artysty obdarzonego genialnością. Nie dotyczy on historii jako zbioru działań w ogóle, jakie wchodzą także w zakres pojęcia zachowań (*behaviors*), w przypadku których ciągłość między poszczególnymi wydarzeniami przybiera odmienny charakter.

[176] KWS, § 47, s. 235.

> Wytwór geniusza [...] jest przykładem nie do naśladowania [...], lecz do kontynuowania przez innego geniusza, w którym budzi się dzięki temu uczucie jego własnej oryginalności pozwalającej na takie korzystanie z wolności od przymusu prawideł w sztuce, że sztuka zyskuje przez to sama nowe prawidło[177].

A zatem, choć określone prawidła są przez artystę stosowane, choć jego dzieło zawiera ów element sztuki mechanicznej, a więc celowości wewnętrznej, to nie są to ani prawidła wyabstrahowane z poprzedniego dzieła, gdyż mielibyśmy wówczas do czynienia z naśladowaniem, ani nie jest to postępowanie zgodnie z nowymi prawidłami, gdyż byłaby to wówczas po prostu sztuka mechaniczna. Wyjaśnieniem owej tajemnicy genialności jest dla Kanta przyroda. Pomijając, podobnie jak w przypadku analogii z działaniem politycznym, interwencję przyrody, tak właśnie w perspektywie rozwoju historycznego wygląda wzajemny stosunek działań politycznych w ujęciu Arendt. Choć stanowią one coś nowego i bezprecedensowego, to czerpią jednocześnie inspirację z przeszłości na zasadzie wolnego wyboru minionych działań, do których działający później decydują się odwoływać. Przeszłe działania są tym samym warunkiem możliwości tych późniejszych, mimo tego, że jedne i drugie są zasadniczo wolne.

O sztuce pięknej orzeka jednak ostatecznie smak. Podporządkowanie genialności władzy sądzenia, na które Arendt zwraca uwagę *explicite* w wykładzie dziesiątym, jest tutaj niezwykle istotne. Dla Kanta smak jest warunkiem wydawania sądów o pięknych przedmiotach. W przypadku sztuki pięknej, inaczej niż w przypadku przyrody, potrzebna jest dodatkowo genialność, która sama okazuje się niewystarczająca. Konieczna jest także władza wydawania sądu. Jedynie w przypadku połączenia genialności ze smakiem możemy mówić o sztuce pięknej.

Smak jest tą władzą, która dopiero nadaje dziełu genialności charakter piękna, smak zna bowiem prawidło, którego nie zna geniusz. Jak pamiętamy, prawidło to „musi zostać wyabstrahowane

[177] Ibidem, § 49, s. 249.

z tego, co zostało wykonane, tzn. z wytworu". Choć zatem władza sądzenia nie musi znać materialnej celowości przedmiotu, to musi jednak jakąś celowość zakładać. Kant pisze na przykład tak:

> […] jeśli jednak przedmiot dany jest jako wytwór sztuki i jako taki ma być uznany za piękny, to, ponieważ sztuka zawsze zakłada pewien cel w przyczynie (oraz jej przyczynowość), musi się u podstawy założyć najpierw pojęcie o tym, czym rzecz ta być powinna[178].

W przypadku Kanta to geniusz musi mieć tę zdolność sądzenia. Musi cechować go „zdolność ujmowania szybko przemijającej gry i zespolenia jej w pojęcie". Pojęcie to jest przy tym „oryginalne i zarazem daje początek nowemu prawidłu, jakiego nie można było wywnioskować z poprzedzających je zasad lub przykładów"[179]. Stwierdzenie to jest kluczowe, wskazuje bowiem na fakt, że rzeczywiście możemy mieć do czynienia z nowym pojęciem, przy całej świadomości, że nie oddaje ono pełni idei estetycznej. Smak zna prawidło, którego nie zna geniusz.

Widoczną w tym miejscu hierarchię genialności i smaku należy ponadto postrzegać w sensie temporalnym. Oznacza ona wówczas przede wszystkim niezależność i uprzywilejowanie sądzącego historyka względem ocenianej przez niego przeszłości. Na czasowy aspekt tej relacji zwraca uwagę Ricoeur, stwierdzając, że rozróżnienie między genialnością a smakiem zostaje u Arendt przekształcone w relację historycznych aktorów i widzów[180]. Znaczenie owego dystansu temporalnego widać już zresztą w estetyce Kanta. Genialność jest zasadniczo kreatywna i skierowana ku przyszłości, smak natomiast ma charakter zdecydowanie retrospektywny. Podporządkowanie genialności smakowi nie oznacza dla Arendt wyłącznie relacji między dwiema zdolnościami tego samego umysłu, oznacza ono właśnie podporządkowanie historycznych aktorów, z ich prospektywnym nastawieniem, historycznym widzom.

---

[178] Ibidem, § 48, s. 237.
[179] Ibidem, § 49, s. 247.
[180] P. Ricoeur, op. cit., s. 100. Analogii tej jednak Ricoeur nie rozwija.

Wracając do pojęcia celowości, wydaje się, że w przypadku wydawania sądu o sztuce pięknej musimy mieć od czynienia z podwójnym ruchem refleksji. Po pierwsze, to, co celowe, nie ma celu: sztuka, o ile jest piękna, wydaje się przyrodą. Po drugie, ta sztuka widziana na podobieństwo przyrody zostaje podporządkowana władzy sądzenia, która narzuca jej prawidło *post factum*, a więc postrzega ją jako celową, niejako wiedząc, że w istocie nie można jej zredukować do jej zamiaru. Cel w postaci wytworu jest bowiem czymś więcej, niż zostało to zamierzone. Genialność jako zdolność tworzenia sztuki pięknej zostaje podporządkowana władzy sądzenia, ponieważ to ona ostatecznie decyduje o tym, czy daną rzecz można uznać za piękną. Władza sądzenia wydaje sąd bez pośrednictwa pojęcia tego, czym dana rzecz być powinna. Jednak rezultatem sądu może okazać się jakieś nowe pojęcie, dzięki któremu to, co wydawało się bezcelowe z celem, staje się dla sądzącego celowe bez celu. Celowość jest wyłącznie sposobem postrzegania danej rzeczy, która sama w sobie nie jest celowa, mimo obecności owego elementu celowości, a więc elementu sztuki mechanicznej, jaki z kolei nie występuje w przyrodzie.

Owo drugie przesunięcie słusznie wydaje się problematyczne. Refleksyjny sąd dotyczący piękna ma przecież obchodzić się bez pojęcia rzeczy stanowiącej przedmiot sądu. Czy zatem można powiedzieć, że estetyczny sąd refleksyjny może jednak posługiwać się pewnym pojęciem? I to nie wyłącznie w paradoksalnym znaczeniu antynomii piękna, wedle której jest on zarówno oparty, jak i nie jest oparty na pojęciu?

O ile z antynomią spotykamy się w przypadku piękna przyrody, o tyle w odniesieniu do piękna sztuki można ją złagodzić na rzecz rzeczywistego istnienia pojęcia. Pojęcie to jest jednak dostępne jedynie władzy sądzenia, a nie geniuszowi – który nie wie, co czyni, i nie potrafi tego wykazać – w taki sposób, że jest przez tę władzę sądzenia dopiero TWORZONE[181].

[181] Kant pisze na przykład, że „upodobanie w tym, co piękne, musi zależeć od zastanowienia się nad pewnym przedmiotem, prowadzącego do jakiegoś (bliżej nieokreślonego) pojęcia". KWS, § 4, s. 68.

Arendt wskazuje na taką możliwość, stwierdzając, że sąd refleksyjny, inaczej niż sąd determinujący, doprowadza do postaci pojęcia[182]. Taką możliwość dopuszcza także Makkreel, zauważając, że „większość sądów estetycznych jest przynajmniej częściowo oparta na pojęciu", a także może „zaproponować nowe pojęcia"[183]. Pojęcia te odnoszą się do sądzącego podmiotu i nie mają statusu poznawczego ani nie grają roli w kształtowaniu się pojęć empirycznych. Choć nie mogą służyć jako pojęcia determinujące kolejne sądy, to mogą pełnić funkcję przykładów. Są jedynie ukierunkowujące i stanowią pewną propozycję tego, jak powinniśmy interpretować przedmioty.

Ze względu na brak jednoznacznego pojęcia refleksyjny sąd estetyczny nie jest zatem sądem poznawczym, co Arendt podkreśla w wykładzie dwunastym. Według Kanta estetyczna władza sądzenia nie ma charakteru poznawczego, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do przedmiotu. Sąd smaku nie jest sądem logicznym, lecz sądem estetycznym. Pobudzając intelekt, wyobraźnia, która nie jest zgodna z pojęciem, dostarcza mu „bogatego, nierozwiniętego materiału, którego on w swoim pojęciu nie uwzględniał"[184], i ma znaczenie poznawcze jedynie pośrednio, to znaczy właśnie przez to pobudzanie. Należy pamiętać, co znaczy w tym kontekście sąd poznawczy. Byłby to sąd o zasięgu powszechnym, co do którego wszyscy musieliby się zgodzić, prawda bowiem jest tym, co przymusza. Arendt pisze na przykład tak:

> Gdy mówi się „niebo jest niebieskie" lub „dwa plus dwa równa się cztery", nie wydaje się „sądu". Mówi się o tym, co jest, będąc przymuszonym przez świadectwa, czy to własnych zmysłów, czy własnego umysłu[185].

---

[182] Jest to cytat z Kanta: *Krytyka czystego rozumu*, B104, s. 116.

[183] R. A. Makkreel, *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, s. 243. Pojęcia te, jak stwierdza, mogą być nieadekwatne bądź też mogą być jedynie pojęciami przedstawiającymi (*representational*), lecz nie są to pojęcia determinujące (choć te przecież mogą wchodzić w ich skład, na przykład gdy powiemy „róża jest piękna").

[184] KWS, § 49, s. 247.

[185] LKPP XIII, s. 72; WFPK, s. 131.

W przypadku sądu nie da się nikogo zmusić, by zgadzał się z czyimiś sądami, można o tę zgodę jedynie „zabiegać" czy „starać się" (*woo or court*). Sądy estetyczne nie są poznawcze w tym sensie, że dodają coś do naszej bazy faktów empirycznych. Ich zadaniem nie jest „schematyzacja", lecz „systematyzacja" doświadczenia. Nie są one bezpośrednio poznawcze, ale odnoszą się do poznania[186].

W nomenklaturze Arendt refleksyjny sąd estetyczny ma status opinii. Pamiętając jednak o ogólnym charakterze sądów, nie można powiedzieć, że jest to opinia czysto subiektywna, ponieważ intersubiektywność jest już w nią wpisana u podstawy. W eseju *Prawda i polityka* Arendt odnotowuje, że do opinii dochodzi się przez rozważanie danej kwestii z różnych, reprezentowanych w umyśle punktów widzenia[187]. Sąd jest więc rodzajem poznania, rodzajem prawdy estetycznej[188]. Nie polega wprawdzie na stwierdzeniu faktu, ale nie jest też czysto estetyczną grą wyobraźni i intelektu. Trzymanie się ścisłej dychotomii prawdy i piękna niczemu tutaj nie służy. To, czy udało się ją utrzymać samemu Kantowi, jest przecież przedmiotem debaty. Krytycy modernizmu filozoficznego będą podkreślać niemożność tego utrzymania, a Gadamer właśnie Kanta obarczy odpowiedzialnością za autonomizację świadomości estetycznej, zerwanie z tradycją pojęcia smaku zawężonego teraz do sądów dotyczących piękna, a w konsekwencji za ustanowienie ram dla autointerpretacji nauk humanistycznych podług wzorca przyrodoznawstwa[189]. Życzliwsza interpretacja Arendt pokazuje natomiast potencjał trzeciej *Krytyki*, zgodny zasadniczo z Gadamerowską ideą obecności prawdy w doświadczeniu sztuki[190].

---

[186] Taki pogląd wyraża R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, s. 51–58.

[187] BPF, s. 241.

[188] Podobnie uważa R. Beiner, op. cit., s. 137.

[189] H.-G. Gadamer, op. cit., s. 27–157.

[190] Taki sam potencjał dostrzega między innymi Makkreel, który bezpośrednio argumentuje przeciw Gadamerowi i jego ujęciu dychotomii epistemologii i estetyki u Kanta. Skrzyżowanie sądu refleksyjnego z determinującym zapewnia, jego zdaniem, metodologiczne podstawy nauk humanistycznych, a zmysł wspólny ma charakter nie tylko estetyczny, ale i poznawczy, stanowi bowiem warunek komunikowalności wiedzy. Zob. R. Makkreel, *Imagination and Interpretation*,

W związku z powyższym należy zwrócić uwagę na fakt, że w przypadku władzy sądzenia pozostawanie intelektu na usługach wyobraźni nie oznacza, że intelekt nie ma swojej roli do odegrania. Różnica polega jednak na tym, że nie jest to już czysty intelekt zniewolony przez określone pojęcia, lecz władza sądzenia, dla której istotny jest także intelekt. Dzięki wyobraźni transcendentalnej może ona tworzyć nowe „schematy" i w konsekwencji nowe pojęcia. Podporządkowanie genialności smakowi w paragrafie 50 *Krytyki władzy sądzenia* oznacza także zwrócenia uwagi na rolę intelektu jako władzy pojęć:

> […] całe bowiem bogactwo wyobraźni nie tworzy w swej pozbawionej praw wolności nic prócz nonsensów; władza sądzenia natomiast jest zdolnością dostosowania jej do intelektu [...]. Jeśli więc w razie konfliktu między twymi dwiema właściwościami coś ma w jakimś dziele być złożone w ofierze, to musiałoby to dotyczyć raczej genialności; władza sądzenia zaś [...] dopuści raczej do tego, by uszczerbku doznała wolność i bogactwo wyobraźni niż intelekt[191].

Podporządkowanie to należy widzieć ponadto w sensie temporalnym. Oznacza ono subordynację zasadniczo prospektywnego nastawienia genialności, która nie jest w stanie przewidzieć ani planowo wykonać swoich własnych wytworów, retrospektywnemu nastawieniu władzy sądzenia, która wydaje werdykt z perspektywy dystansu czasowego, a więc mając na uwadze skutki w postaci wytworów, a nie wyłącznie „idee estetyczne". Władza sądzenia, widząc niejako więcej niż genialność, jest w stanie wypracować nowe pojęcie, dzięki któremu produkt genialności będzie wydawał się celowy (jako oparty na pojęciu) bez celu (cel ten nie jest bowiem podstawą istnienia przedmiotu w tej właśnie formie, lecz narzuconą przez władzę sądzenia formą jego postrzegania). Nawet jeśli Kant stwierdza, że smak zawiera się w genialności, jako element dostosowujący wolną grę wyobraźni do intelektu, to dostosowywanie to jest możli-

---

s. 157–158 i 168–169. Z Gadamerowską krytyką metodologicznej samowiedzy humanistyki Arendt, rzecz jasna, by się zgodziła.

[191] KWS, § 50, s. 251.

we jedynie po fakcie, tak że geniusz staje się wówczas niejako historykiem swego własnego życia.

Arendt radykalizuje w ten sposób estetyzację estetyki przez Kanta, przenosząc ją na płaszczyznę historii i ją tym samym estetyzując. Rzeczywistość dziejowa ma naturę sztuki. Występujący między aktorem a widzem dystans czasowy spełnia funkcję zasadniczo produktywną i staje się warunkiem możliwości wykładni sensu minionych działań[192]. Podobnie jak w przypadku sztuki, która dla Gadamera obrazuje efektywno-dziejowy charakter rozumienia, w hermeneutycznym ujęciu interpretacji historycznej przez Arendt nie chodzi o wierność przedstawienia (pojęcia będącego rezultatem sądu: interpretacji historycznej) wobec tego, co w nim przedstawiane (idei estetycznej: minionego działania).

A zatem, w przypadku wypracowania nowego pojęcia, jak dzieje się to przede wszystkim w naukach historycznych, nie zatrzymujemy się na etapie bezcelowości z celem, a więc sztuki pięknej widzianej na podobieństwo natury, lecz tę sztukę widzianą jako naturę staramy się ująć na powrót jako sztukę, tym razem już nie jako sztukę piękną, ale sztukę mechaniczną w znaczeniu działania celowego. Sztukę piękną stanowi tutaj historia, składająca się z pojedynczych ludzkich działań, samych w sobie bezcelowych z celem, którym nadajemy retrospektywny sens, widząc je jako celowe, przy pełnej świadomości, że jest to wyłącznie subiektywna celowość formalna, a więc forma historycznego postrzegania. Powrócę do tego wątku w kolejnym rozdziale, w kontekście omawiania narracji historycznej, starając się odnieść tak rozumianą celowość do pojęcia opowieści.

Krytyka teleologii a refleksja nad przeszłością

Jest zaskakujące, że Arendt nie podnosi problemu celowości, który wydaje się w tym kontekście podstawowy. Także ze względu na

[192] F. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford UP, Stanford 2005, s. 193–239.

jej wcześniejsze w stosunku do *Wykładów* refleksje dotyczące opowiadania historii i funkcji, którą ma spełniać historiografia. Celowość bądź jej brak jest też przecież jednym z podstawowych pojęć (choć niekoniecznie słów) *Kondycji ludzkiej*. Ten szeroko rozumiany kontekst dzieła Arendt będę mieć wciąż na uwadze, wykraczając w tym fragmencie poza jej refleksje dotyczące Kanta. Teza, którą tutaj stawiam, nie dotyczy bowiem tego, co Arendt w swojej interpretacji czyni, lecz tego, co w niej pomija. Chodzi mianowicie o fakt, że transcendentalne pojęcie celowości przyrody nie zostaje przez nią przekształcone w transcendentalne pojęcie celowości historii.

Celowość w ogóle jest transcendentalną zasadą *a priori* refleksyjnej władzy sądzenia. Podana wyżej definicja celowości z paragrafu 10, wedle której cel jest przedmiotem pojęcia stanowiącego jego przyczynę, oznacza obiektywną celowość materialną. Mieliśmy także do czynienia z celowością subiektywną w sensie formalnym, właściwą refleksji nad bezcelowymi przedmiotami przyrody. Są to dwa podstawowe, choć nie jedyne ujęcia celowości przez Kanta[193].

W drugiej części trzeciej *Krytyki* Kant wprowadza ponadto pojęcie celów naturalnych (*Naturzweck*) czy – mówiąc inaczej – wewnętrzną obiektywną celowość materialną, charakterystyczną dla żywych organizmów, które są zarazem skutkiem i przyczyną samych siebie. Celowość ta, choć „obiektywna", to znaczy niebędąca po prostu celowością przedmiotu dla naszych władz poznawczych, ma dla poznania charakter wyłącznie regulatywny, a nie konstytutywny, co oznacza, że nie jest wiedzą[194]. Ważniejsze od niej jest pojęcie celowości zewnętrznej (celu przyrody – *Zweck der Natur*), oznaczające celowość całości przyrody w jej różnorodności, o któ-

[193] Kant dopuszcza także obiektywną celowość formalną (bez celu), którą znajduje w figurach geometrycznych (są one celowe jedynie dla rozwiązywania problemów matematycznych, natomiast ta celowość nie stanowi warunku możliwości przedmiotu), oraz subiektywną celowość materialną, związaną z tym, co przyjemne i co podoba się zmysłom. Kant nie jest w kwestii celowości do końca konsekwentny, a problem różnych rodzajów celowości nie jest dla komentatorów jednoznaczny. Por. H. Ginsborg, *Kant's Aesthetics and Teleology*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/kant-aesthetics/.

[194] KWS, § 61, s. 311–314.

rej orzeka sąd teleologiczny. Władza sądzenia zakłada tutaj jedność poszczególnych praw empirycznych, których może być nieskończenie wiele. Poszczególne prawa przyrody, uzyskiwane w poznaniu, któremu wystarcza zasada przyczynowości, jawią się wówczas jako połączone w celową całość – w system przyrody. To pojęcie celowości nie należy do pojęć przyrody, bo nie orzeka niczego o niej samej, ani też nie należy do pojęć wolności. Jest to pojęcie władzy sądzenia, konstytutywne dla rozkoszy płynącej w tym przypadku z połączenia heterogenicznych praw przyrody w jedną całość.

Kant twierdzi, że w odniesieniu do naszego intelektu pewną całość można rozpatrywać tylko jako wytwór części. Jest to mechaniczny sposób wytwarzania całości[195]. Całość nie jest wówczas celem, a jedynie skutkiem. Związków celowych nie znajdujemy w przyrodzie, ale musimy ją ze względu na nie rozpatrywać w taki sposób, że możliwości części są zależne od całości. Doprowadza nas to do pojęcia praintelektu jako przyczyny świata oraz – przez wskazanie na zewnętrzne i celowe relacje – do pojęcia przyrody jako systemu. Ostatecznie zaś do pojęcia celu końcowego (*letzter Zweck*) w postaci człowieka w kulturze czy też kultury, która jest celem przyrody. Pośrednio natomiast do pojęcia celu ostatecznego (*Endzweck*), będącego już czymś poza przyrodą, jednak ze względu na co przyroda istnieje. Refleksyjny sąd teleologiczny szuka nieprzynoszącej wiedzy ogólności w tym, co szczegółowe, i nadaje regulatywną koherencję całości.

Arendt, mimo tego, że oddziela od siebie dwie części trzeciej *Krytyki*, zauważa, że w obu mamy do czynienia z wydawaniem sądu o tym, co szczegółowe. Bezpośrednie odniesienie tego, co szczegółowe, do relacji celów już jej jednak nie interesuje. Może to dziwić o tyle, że Kant mówi tutaj o celowości wyłącznie w sensie regulatywnym i refleksyjnym. Celowość w drugiej części trzeciej *Krytyki* jest refleksyjna, nie dysponujemy bowiem pojęciem przedmiotu, pod które moglibyśmy go subsumować. Nie możemy orzekać o przyrodzie, że jest doskonała. Użycie celowości jest więc tutaj kry-

[195] Ibidem, § 77, s. 383–391.

tyczne, a nie dogmatyczne. Ten brak zainteresowania Arendt może wynikać jednak z następującej zależności.

W wykładzie dziesiątym autorka pisze tak: „Kant jest przekonany, że świat bez człowieka byłby pustynią, a świat bez człowieka oznacza dla niego świat bez widzów"[196]. Arendt porusza w tym fragmencie problem zależności aktorów od widzów, powołując się na kantowskich widzów rewolucji francuskiej. Widzowie Arendt różnią się jednak od widzów Kanta, co można zauważyć właśnie w ich stosunku do teleologii. W paragrafie 86 *Krytyki teleologicznej władzy sądzenia* Kant stwierdza, że „bez człowieka cały stworzony świat byłby tylko pustynią, czymś nadaremnym i pozbawionym ostatecznego celu"[197]. To właśnie o ten ostateczny cel chodzi przede wszystkim Kantowi. Ani poznanie, ani uczucie rozkoszy nie nadaje jeszcze wartości oglądaniu świata. „Odpowiedź, że ostatecznym celem, dla którego został stworzony świat i człowiek, jest rozkoszowanie się lub oglądanie, kontemplowanie i podziwianie [...], nie może zadowolić rozumu"[198]. Tym celem ostatecznym jest według Kanta dobra wola, czyli władza pożądania oparta na *a priori* czystego rozumu praktycznego – człowiek podlegający prawom moralnym. Dzięki pojęciu celu ostatecznego Kantowi udaje się wykroczyć poza fizyko-teleologię i stworzyć etyko-teleologię określającą właściwości praistoty: przypisującą jej cel ostateczny (choć nie w sensie poznawczym, lecz wyłącznie praktycznym, w znaczeniu przedmiotu wiary). W ujęciu Kanta refleksyjny sąd teleologiczny o celu końcowym, rozważający świat jako całość powiązaną podług przyczyn celowych, a więc zewnętrzną obiektywną celowość materialną, opiera się ostatecznie na determinującym sądzie czystego rozumu praktycznego dotyczącym celu ostatecznego[199]. Arendt

---

[196] LKPP X, s. 62; WFPK, s. 110.

[197] KWS, § 86, s. 441.

[198] KWS, *Uwaga ogólna do teleologii*, s. 497.

[199] R. A. Makkreel, *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, s. 243; idem, *Imagination and Interpretation*, s. 137–138, 147 i 151. Kant twierdzi, że przejście od dowodu fizyko-teleologicznego do moralno-teleologicznego nie jest płynne i że dokonuje się niepostrzeżenie. Podobnie jak nie ma bezpośredniego przejścia od mechanicyzmu do technicyzmu, podobnie nie ma przejścia

wskazuje na takie rozumienie Kantowskiej teleologii w swoich prywatnych notatkach[200].

Co jednak by się stało, gdybyśmy odrzucili tę zależność i zwrócili uwagę jedynie na regulatywny aspekt sądu teleologicznego i refleksyjnego? Celowość w trzeciej *Krytyce*, inaczej niż na przykład w *Do pokoju wiecznego*, nie stanowi już przecież gwarancji postępu[201]. Rudolf Makkreel, który – podobnie jak Arendt – uznaje dzieje przedstawione przez Kanta w esejach *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* oraz *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* za podporządkowane przyrodzie i jej teleologii, dostrzega w *Krytyce teleologicznej władzy sądzenia* inny, regulatywny i refleksyjny, użytek czyniony przez Kanta z celowości. Historia nie jest tutaj celowa w sensie obiektywnym, a przyroda nie jest opatrznością kierującą działaniami ludzi. Kultura jako końcowy cel przyrody zostawia zaś miejsce na historię wolności różną od historii naturalnej[202].

Takiej możliwości Arendt jednak nie dopuszcza. Pozbycie się jakiegokolwiek odniesienia teleologicznego wydaje się dla niej priorytetowe, co ma zapewne związek z chęcią utrzymania przyszłości w stanie autentycznym i niezdeterminowanym[203]. Tak więc Kantowskie transcendentalne pojęcie celowości przyrody nie zostaje przekształcone u Arendt w transcendentalne pojęcie celowości historii, nawet jeśli wyłącznie regulatywne. Refleksyjny sąd teleo-

od celów przyrody do celu wolności. Fizyczna teleologia dostrzega w przyrodzie cele, ale dopiero teleologia moralna wyznacza cel ostateczny, który nie tkwi w przyrodzie, lecz w rozumie.

[200] HAP, *Subject File, 1949–1975, Kant's Critique of Judgment Seminar*, University of Chicago, 1964, 1970, 032438.

[201] R. A. Makkreel, *Differentiating Dogmatic, Regulative, and Reflective Approaches to History in Kant*, w: *Proceedings of the Eight International Kant Congress, Memphis 1995*, Vol. 1, Part 1, Sections 1–2, ed. H. Robinson, Marquette UP, Milwaukee 1995, s. 123.

[202] Idem, *Imagination and Interpretation*, s. 130–141.

[203] Podobnie uważa Edi Pucci, zdaniem którego dla Arendt jakiekolwiek odniesienie do teleologii „groziłoby powrotem do spekulatywnej filozofii historii". Zob. E. Pucci, *History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricoeur*, „Philosophy and Social Criticism", Vol. 21, Iss. 5–6 (1995), s. 127.

logiczny przynależy zdaniem Arendt do rozumu spekulatywnego i „nie ma nic wspólnego z sądami we właściwym znaczeniu”[204]. W moim przekonaniu celowość jako zasada jednocząca pozostaje jedynie w sensie estetycznym.

Nawet jednak jeśli uznamy, że istnieje rozstęp między retrospektywnym charakterem estetycznego sądu refleksyjnego a prospektywnym nastawieniem sądu teleologicznego, nawet jeżeli tylko refleksyjnego, to w jednym przynajmniej sensie teleologia pozostaje związana z sądem estetycznym. Jak zauważa Ricoeur, sąd polityczny i historyczny nie może dotyczyć wyłącznie przeszłości, lecz „zawiera w sobie prospektywny czy nawet profetyczny wymiar”[205]. Ten profetyczny aspekt sądu refleksyjnego polega na postulowanej przez niego zgodzie, na potencjalnej komunikowalności odniesionej przecież do przyszłości[206]. Refleksyjny sąd estetyczny można nawet nazwać „normatywnym” i „preskryptywnym”, gdyż zakłada czy też projektuje on zgodę, w przypadku Kanta w oparciu o uniwersalną identyczność naszych władz poznawczych[207]. U Arendt ta projektowana w przyszłość zgoda dotyczy wyłącznie zgody na przeszłość, dzięki czemu można uznać, że przyszłość pozostaje nietknięta.

Nie ma więc bezpośredniego przejścia od retrospektywnego sądu do prospektywnej woli, która ma decydować o przyszłości[208]. Sąd ma charakter KONTEMPLATYWNY, jak uparcie powtarza Arendt: choć ocenia przeszłość, to nie mówi nam, jaka powinna być przyszłość. Jako zdolność służąca radzeniu sobie z przeszłością sądzenie dokonuje jej „odkupienia” (pojęciem tym zajmę się przy okazji omawiania problematyki narracji), ustanawiając tym samym kontekst, w którym wola nie musi już czuć się ograniczona przez resen-

---

[204] HAP, *Kant's Critique of Judgment Seminar*, 032437.

[205] P. Ricoeur, op. cit., s. 103.

[206] Ibidem, s. 109.

[207] R. A. Makkreel, *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, s. 233.

[208] Problem z czasowym odniesieniem poszczególnych władz został już wcześniej odnotowany i skomentowany. Problem czasowej orientacji władzy sądzenia opisują między innymi Jean Yarbrough i Peter Stern (J. Yarbrough, P. Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa*, s. 343–344), ale nie wskazują jego jednoznacznego rozwiązania.

tymenty. Celowość przeszłości obecnej w sądzie historycznym ma dla Arendt wyłącznie charakter estetyczny.

Jeśli w zgodzie z intencją Arendt potraktujemy przeszłość polityczną jako wytwór sztuki pięknej, to okaże się, że w sensie ontologicznym ta przeszłość niczego sobą nie przedstawia. Podobnie jak wolne piękno przyrody, nie wchodzi w zakres żadnego określonego pojęcia. Działania ludzkie są nieprzewidywalne a ich skutki w znacznym stopniu niezamierzone. Przeszłość nie jest zgodna z zamiarami minionych aktorów, nie jest przestrzenią realizacji celów. Z tego względu nie jest doskonała, lecz właśnie dlatego może okazać się piękna. Doskonałość, jako zgodność różnorodności z pojęciem, nie oznacza jeszcze piękna[209]. Rozkosz, płynąc z piękna, ma być przecież niezależna od pojęcia celu. Jak zauważa Kant, „wszystko, co jest sztywnie regularne [...], sprzeczne jest z dobrym smakiem"[210]. Przeszłość tymczasem możemy nazwać piękną, ponieważ nie wiemy, czym powinna ona być. Nie można o niej powiedzieć, by miała jakiś regularny, geometryczny kształt. Przypomina raczej malarstwo abstrakcyjne, w którym poszczególne części są odnoszone do całości bez pośrednictwa pojęcia.

Dzięki temu, że polityka nie służy realizacji celów i nie jest w tym sensie praktyczna, jest możliwa jej estetyzacja prowadząca do estetyzacji historii. Dla historyka ma to tę zaletę, że przeszłość nie ogranicza swobody jego wyobraźni, która w przeciwnym razie musiałaby stosować się do określonego pojęcia. Pojęcia są tymczasem wytworem refleksyjnego sądu estetycznego, dzięki któremu przeszłość wydaje się celowa, choć jedynie w subiektywnym i czysto formalnym sensie.

Wyciągając ostateczne wnioski z interpretacji Arendt, zauważmy, że przeszłość stanowi monumentalne i dynamiczne dzieło sztuki, wkraczające każdorazowo w aktualną teraźniejszość. Sens tego dzieła zmieniają kolejne wydarzenia, kolejne skutki minionych decyzji. Przeszłość jako przedmiot sądu historycznego nie istnieje autonomicznie i jako sama w sobie, gdyż jest zależna od zmieniają-

[209] KWS, § 15, s. 100–105.
[210] Ibidem, § 22, s. 127.

cych się perspektyw widzów. Poszczególne, pojedyncze wydarzenia z przeszłości, jawią się teraz jako części większych zbiorów, tworząc wspólnie wyobrażone przez historyka estetyczne całości. Całości te są celowe jedynie formalnie, a nie materialnie. Całość teleologiczna nie istnieje, gdyż poszczególne fragmenty przeszłości, jak również teraźniejszość stanowiąca jej przygodny wytwór, wykraczają poza cele ustanowione przez minionych aktorów. Tym bardziej nie istnieje ostateczny cel historii.

W refleksyjnym sądzie historycznym teraźniejszość jest rozważana subiektywnie jako cel przeszłości. Inna teraźniejszość jest bowiem dla nas nie do pomyślenia. Z punktu widzenia tej teraźniejszości, a więc z naszego punktu widzenia, nasza przeszłość wydaje się nam konieczna, choć jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że taką nie była. Ta subiektywna i estetyczna celowość nie może być projektowana w przyszłość, wyłączając projekcję dotyczącą zgody wybranego przez nas towarzystwa na tę przeszłość i projekcję naszej jej oceny.

Ostatnią komplikację, na którą należy zwrócić uwagę, stanowi możliwość negatywnego sądzenia przeszłości. Konsekwencją estetyzacji jest z jednej strony to, że człowiek przynależy do świata, bo świat ten mu się podoba. Z drugiej strony jednak trzeba pamiętać, że to negatywny potencjał sądzenia z początku zainspirował Arendt. Argumentowano na przykład, że Kantowska estetyka nie dopuszcza wolnych sądów brzydoty[211]. Jeśli to prawda, wówczas perspektywa ta okazuje się niewystarczająca. Nie zajmując się brzydotą, zaaplikowana do przeszłości, estetyka przeradza się w afirmację. Perspektywa Arendt z pewnością jest inna. Wszystko to, co autorka mówi o sądzeniu, dotyczy go czysto formalnie, niezależnie od aktualnej rozkoszy bądź przykrości. W negatywnym sądzie smaku wszystkie jakości władzy sądzenia pozostają nienaruszone. Choć nie istnieją żadne kryteria pozwalające odróżnić piękno przeszłości od jej brzydoty, to każdy z widzów jest zdolny do tego, by wyrazić samodzielnie swój projektowany na wspólnotę osąd, niezależnie od sądu wyrażonego przez samą, dziejącą się Historię.

---

[211] D. Shier, *Why Kant Finds Nothing Ugly*, „The British Journal of Aesthetics", Vol. 38 (1998), s. 412–418.

ROZDZIAŁ 6

Opowieść fragmentaryczna

Urzeczowienie i przemoc przedstawiania: opowieść fikcyjna

Przyjrzawszy się władzy sądzenia będącej właściwą czynnością umysłu związaną z opowiadaniem historii, możemy przejść do epistemologicznego zagadnienia wzajemnego stosunku opowieści życia i jej narracyjnego przedstawienia. Pytanie przewodnie jest w tym kontekście następujące: na ile i pod jakimi warunkami jest możliwe wierne odwzorowanie przeszłości? Mając na uwadze, że głównym problemem związanym z sytuacją historycznego zerwania ciągłości historii, które stanowi podstawowe doświadczenie i przesłankę rozważań Hannah Arendt, jest stworzenie właściwej relacji człowieka z utraconą przeszłością, kwestia ta okazuje się kluczowa dla zrozumienia całości jej dzieła.

Zacznę od umiejscowienia opowiadania historii (*storytelling*) w ramach struktury kategorii *vita activa*, omawiając opowieść jako urzeczowienie zarówno rzeczywiste, jak i zachodzące na płaszczyźnie przedstawiania. Niestety, jako że refleksje Arendt na ten temat są rozproszone, rozrzucone w różnych tekstach niczym poszczególne, nieciągłe działania, nadanie im koherencji będzie wymagać szczegółowej rekonstrukcji w postaci zaproponowanej przeze mnie interpretacji[1]. W dalszej kolejności postaram się wskazać na podstawową aporię myślenia Arendt, omówić ją w kontekście dyskusji toczonych w obrębie współczesnej filozofii historii oraz, posiłkując się substytutywną teorią reprezentacji, zaproponować jej przezwyciężenie w postaci teoretycznego modelu narracji fragmen-

[1] Należy przy tym pamiętać, że rozważania Arendt dotyczą przede wszystkim opowieści w znaczeniu pierwotnym, poprzedzającym właściwe, posługujące się aparatem naukowym badania historyczne. Tak rozumiane opowiadanie historii stanowi warunek możliwości każdej profesjonalnej historiografii, natomiast jego radykalne postulaty ma realizować jedynie historiografia fragmentaryczna.

tarycznej, ostatecznie zaś powiązać zrekonstruowaną teorię narracji z władzą sądzenia. Postaram się przy tym pokazać, w jaki sposób Arendt można wiązać z narratywizmem oraz dlaczego w przypadku jej metody nie można mówić o epistemologicznej zgodności narracji historycznej z przeszłością.

By zerwać z cyklicznym ruchem procesu życia, *animal laborans* potrzebuje pomocy *homo faber*, który z kolei, by przerwać nieskończony łańcuch użyteczności, potrzebuje pomocy *zoon politikon*. Ten ostatni, aby zapewnić trwałość swoim ulotnym słowom i czynom, domaga się jednocześnie wsparcia ze strony tego, któremu udziela pomocy. Ponieważ kruche i ulotne działanie trwa jedynie przez mgnienie oka i znika równie szybko, jak się pojawia, „człowiek działający i mówiący potrzebuje pomocy *homo faber* w jego najwyższej zdolności, to znaczy pomocy artysty, poetów i historiografów"[2]. Zapewniając działaniu nieśmiertelność, fabrykacja uzyskuje swój najgłębszy sens, przekraczający jej powszedni wymiar banalnego urzeczowienia.

Przeciętne produkty fabrykacji mają znaczenie ze względu na swoją użyteczność oraz wynikającą z niej wartość wymienną, a więc stosunek względem innych produktów. Dzieło sztuki z kolei, do którego Arendt zalicza także historiografię, choć także jest formą urzeczowienia, znajduje się, po pierwsze, poza sferą użyteczności – jest „bezużyteczne" – oraz, po drugie, funkcjonuje poza rynkiem wymiany towarów – jest „unikalne" i niewspółmierne z innymi wytworami. W przypadku dzieła sztuki reifikacja „jest więcej niż zwykłą transformacją; jest transfiguracją, istną metamorfozą"[3]. Ponadto – ze względu na trwałość „wyższego rzędu" – dzieło sztuki jest najbardziej „światowe", reprezentuje trwałość, przedstawia ideę nieśmiertelności[4]. Co w bieżącym kontekście jeszcze bardziej istotne, w przypadku urzeczowiania minionych działań ludzkich dzieło sztuki, „przez przekształcenie i zagęszczenie, ukazuje jakieś wyjątkowe zdarzenie w jego PEŁNYM ZNACZENIU"[5]. Nim przyjrzy-

[2] HC, s. 173.
[3] Ibidem, s. 168.
[4] Ibidem, s. 167–168.
[5] Ibidem, s. 187; wyróżnienie – M. M.

my się bliżej, w jaki sposób owo pełne znaczenie może zostać wydobyte przez reifikację, chciałbym zwrócić uwagę na kwestię, którą Arendt stawia dość jednoznacznie, a która będzie istotna dla dalszych rozważań.

Gdy ulotne słowa zostają urzeczowione nie są już dłużej tym, czym były wcześniej. Zostaje utracony ich „żywy duch" i stają się „martwą literą"[6]. Jest to „cena", którą „muszą zapłacić" za swoje przetrwanie[7]. Z martwoty (*deadness*) materializacji żywy duch może zostać wyrwany jedynie przez kontakt „z życiem chcącym go wskrzesić", czyli z działaniem ożywiającym przeszłość w teraźniejszości. Ożywianie jest jednak tak samo ulotne jak miniona teraźniejszość, a „wskrzeszanie tego, co martwe, jak wszystkie rzeczy żywe, także czeka śmierć"[8].

Opowieści odsłaniające to, kim ktoś jest, a więc ciągi niecięgłych działań zachodzące w sieci relacji, „mogą zostać zachowane w dokumentach i pomnikach, mogą być widziane w przedmiotach użytkowych czy dziełach sztuki, mogą być wielokrotnie opowiadane i urzeczowione we wszelkiego rodzaju materiale". Jednak tego rodzaju urzeczowienia, do których przynależy także opowiadanie, mają „ZUPEŁNIE INNĄ NATURĘ" niż żywe opowieści będące jego przedmiotem[9]. Innymi słowy, ludzkie „kto" jest nieuchwytne w języku już w momencie, w którym się pojawia, a każda próba jego opisu będzie określać je jako „co". Żywa istota (*living essence*) człowieka ukazuje się (*show*) i ujawnia (*manifest*) jedynie w ulotnej, rozciągniętej chwili teraźniejszości[10].

Urzeczowienie minionej opowieści zachodzi na dwóch poziomach. Omówiony wyżej poziom pierwszy to poziom dosłownego urzeczowienia w tekście czy innego rodzaju materiale. Na poziomie drugim urzeczowienie ma charakter metaforyczny i dotyczy sposobu przedstawienia minionej opowieści. W *Kondycji ludzkiej* filozofka wprowadza ważne rozróżnienie między opowieścią rzeczywistą

---

6 Ibidem, s. 95.
7 Ibidem.
8 Ibidem, s. 169.
9 Ibidem, s. 184; wyróżnienie – M. M.
10 Ibidem, s. 181–182.

(*real story*) a opowieścią fikcyjną (*fictional story*), które koresponduje z podziałem na działanie właściwe oraz wytwarzanie. Spróbuję je sproblematyzować jako odpowiadające relacji między dziejami a opowieścią o nich, co pozwoli wypracować kontekst konieczny dla immanentnej krytyki teorii narracji Arendt, to znaczy krytyki dokonywanej z wnętrza jej dzieła i posługującej się jego kategoriami.

Tym, co charakteryzuje opowieść fikcyjną, jest fakt, że ujawnia ona wykonawcę (*maker*) opowieści rzeczywistej, a więc podmiot odpowiedzialny za jej przebieg. W kluczowym paragrafie 25 *Kondycji ludzkiej* jej autorka pisze tak:

> Opowieść fikcyjna ujawnia wykonawcę tak, jak każde dzieło sztuki wyraźnie wskazuje, że zostało przez kogoś wytworzone. Fakt ten nie przynależy do charakteru samej opowieści, lecz do sposobu, w jaki została ona powołana do istnienia. Różnica między opowieścią rzeczywistą a fikcyjną polega właśnie na tym, że ta druga, w przeciwieństwie do tej pierwszej, została „wytworzona"[11].

Ujawnianie wykonawcy opowieści rzeczywistej czy opowieści życia (*life story*) nie przynależy do samej tej opowieści, czyli wypadkowej działania oraz sieci relacji, lecz jest związane ze sposobem, w jaki opowieść życia powstała. Opowieści fikcyjne są przez nas wymyślane (*invent*) w tym sensie, że wprowadzają do rzeczywistości historycznej podmioty – autorów w postaci jednostek bądź spersonifikowanych abstrakcji, takich jak państwo, społeczeństwo czy rynek – które nie występują w opowieści życia[12]. Oznacza to, że choć podmiot, a więc wykonawca bądź zasada sprawcza opowieści, jest fikcyjny, to opowieść fikcyjna już nie jest. W często przez Arendt przywoływanym podobieństwie historiografii i fikcji literackiej, obu symbolizowanych przez polityczną funkcję poety, chodzi nie tyle o fikcyjny charakter pisarstwa historycznego, co o realistyczny charakter fikcji literackiej. Fikcyjnym elementem opowieści jest jedynie sposób, w jaki jawi się ona na podobieństwo produktu, jako coś, co może zostać w pełni wyjaśnione przez odwołanie się do swojej

[11] Ibidem, s. 186.
[12] Ibidem, s. 185.

zasady sprawczej. Analogicznie do procesu wytwarzania, opowieść fikcyjna stanowi uobecnienie jakiegoś modelu. W tym wypadku nie jest to jednak urzeczowiana przez *homo faber* idea, lecz model wyjaśniający sposób powstania danej opowieści. Jest to zasada bądź zespół zasad wskazujących na relacje przyczynowo-skutkowe pozwalające wyjaśnić produkt w postaci opowieści. Model ten, podobnie jak w przypadku modelu wytwarzania, stanowi warunek wystarczający poznania produktu w postaci wyjaśnianych wydarzeń. Innymi słowy, dzięki ujęciu do postaci produktu możemy pokazać, w jaki sposób opowieść życia została powołana do istnienia, co *de facto* polega na wprowadzeniu elementu fikcyjnego do minionej rzeczywistości.

Arendt nie kwestionuje tutaj zasady przyczynowości, która jest rzeczywista, o ile przynależy do doświadczenia *homo faber*, który rzeczywiście celowo wytwarza swoje produkty. Nie kwestionuje także w zupełności fikcyjnej zasady przyczynowości jako narzędzia służącego do radzenia sobie z przygodnością wydarzeń. Wskazuje natomiast na nieunikniony redukcjonizm takiego ujęcia oraz na niebezpieczeństwo ideologicznych konsekwencji ukrytych w przedstawianiu historii jako produktu. Polegają one na tym, że „wszystkie interpretacje świata ludzkich spraw jako sfery wytwarzania zawierają w sobie implikacje przemocy”[13]. Implikacje te wynikają z faktu, że przedstawianie przeszłości jako wytworzonej pociąga za sobą przekonanie o możliwości analogicznego wytworzenia przyszłości, a w skrajnym przypadku – determinizm i fatalizm. Jest to myślenie z gruntu totalitarne, egzemplifikowane przez takie elementy totalitarnej wizji świata, jak rosyjska deifikacja przypadku, chasydzka wiara w boską opatrzność, uznanie konieczności praw biurokracji, a ostatecznie ideologie totalitarne będące zsekularyzowanymi opowieściami o zbawieniu.

W związku z powyższym, jeśli chcemy bliżej zrozumieć, w jaki sposób Arendt pojmuje urzeczowiającą funkcję narracji, z racji niewielkiej liczby bezpośrednich refleksji autorki na ten temat, nie pozostaje nic innego, jak pójść za jej sugestią dotyczącą odpowiedniości struktury fabrykacji oraz opowieści fikcyjnej i przyjrzeć się tej

[13] Ibidem, s. 228.

pierwszej, ekstrapolując jej właściwości na płaszczyznę językowego przedstawiania charakterystycznego dla historiografii. Interpretacja praktyki historiograficznej jako wytwarzania pozwoli tym samym ująć główny wątek polemiczny Arendt dotyczący nowożytności we wzbogaconej optyce. „Najgłębszym przekonaniem" (*innermost belief*) nowożytności i jednocześnie przekonaniem, z którym Arendt metodycznie i konsekwentnie polemizuje, jest bowiem przekonanie o tym, że historia jest tworzona[14]. Nowożytność to przecież wszystko to, co wiąże się z *homo faber*: nauka wytwarzająca swój przedmiot, służebna wobec niej filozofia, iluzja postępu w praktyce społecznej, samotność wytwórcy, a ostatecznie – choć nie na zasadzie prostego skutku – totalitaryzm.

Ujmując pojęciowo opozycyjny charakter działania i wytwarzania oraz związanych z nimi pojęć, otrzymujemy następujący schemat.

Tabela 2. Opowieść rzeczywista a opowieść fikcyjna

Działanie	**Wytwarzanie**
Opowieść rzeczywista	Opowieść fikcyjna
Rzeczywistość historyczna	Narracja historyczna
Aktor	Autor
Kto	Co
Rewolucja	Tradycja
Nieciągłość	Ciągłość
Nieuchwytność	Urzeczowienie
Iluminacja*	Upamiętnienie
Ujawnianie (*disclosure*)	Zamknięcie (*closure*)
Autoteliczność	Celowość
Wolność	Suwerenność
Władza	Przemoc

* Ta metafora pojawia się we wstępie do *Men in Dark Times*, gdzie jest związana z działaniem. Z kolei upamiętnienie jako reifikacja odpowiada wytwarzaniu. Zob. A. Herzog, *Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, „Philosophy & Social Criticism", Vol. 26, Iss. 5 (2000), s. 1–27.

[14] Ibidem.

Czy schemat ten odnosi się do każdej historiografii i czy można go w tym sensie ująć jako przedstawiający opozycję rzeczywistości historycznej i pisarstwa historycznego? Jedynie do pewnego stopnia. Odnosi się on na pewno do klasycznie rozumianej spekulatywnej filozofii historii, której metafizyczne elementy są już jednak zawarte w historiografii modernistycznej czy wyjaśniającej. Z nią to przede wszystkim polemizuje Arendt, starając się za pomocą swojej historiografii fragmentarycznej wyplątać z owego elementu fikcyjnego, choć nie na zasadzie prostego powrotu do opowieści rzeczywistej.

Jak widzieliśmy wyżej, wszystko to, co jest związane z częścią fikcyjną i charakteryzującymi ją pojęciami, stanowi główny wątek polemiczny filozofki. Przedstawianie historii jako ciągłego i celowego procesu mającego autora jest charakterystycznym dla zachodniej tradycji „zastępowaniem" działania wytwarzaniem[15]. Niekiedy Arendt określa ów zabieg mianem „ucieczki" od „niespójności świata" i właściwej polityce pluralności, nieprzewidywalności i nieciągłości[16]. Cała zachodnia tradycja, niezależnie od tego, czy chodzi o Platona, który jawi się jako jeden z głównych odpowiedzialnych za ten stan rzeczy, czy o nowożytne filozofie polityki i myśl utopijną, jest „niezwykle monotonna" i w tym sensie spójna[17]. Implikacje, które niesie ona dla filozofii politycznych, można ująć przy pomocy przedstawionej wyżej dychotomii. Wspólną płaszczyznę nowożytnych filozofii politycznych, w ujęciu Arendt tożsamych notabene z filozofiami historii, wyznacza pojęcie rządzenia (*concept of rule*). Sprowadza się ono do celowej struktury wytwarzania i związanego z nią suwerennego człowieka w liczbie pojedynczej, auto-

[15] HC, § 31. Jak można przypuszczać, ta linia argumentacji jest inspirowana Heideggerowską analizą dziejów *Seinsvergessenheit*, przedstawieniowego charakteru pokartezjańskiej filozofii i przechodzenia metafizyki w technikę. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 186–224; B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Inter Esse, Kraków 2004, s. 138–142. Jeśli pokrewieństwo filozofii i wytwarzania rodzi przemoc, to historiografia, z którą polemizuje Arendt, jak sugeruje ta afiliacja, także zawiera w sobie element poznawczej przemocy.

[16] EU, s. 350.

[17] HC, s. 220.

ra panującego nad realizacją przewidywalnych zamiarów. Wiara w wytwarzanie polityki, a więc dziejącej się historii, idzie w parze z przekonaniem o nieuniknioności rzeczywistej przemocy, której lustrzanym odbiciem jest poznawcza przemoc reprezentacji, związana z przedstawianiem działań ludzkich na podobieństwo aktu wytwarzania.

Punkt oparcia dla takiego sposobu myślenia stanowi według Arendt metafizyczna dychotomia bytu i zjawiska, a więc przekonanie, że za każdym zjawiskiem kryje się jakiś byt. Odniesiona do przyczynowości, dychotomia ta implikuje, że za każdym skutkiem (zjawiskiem) stoi jego przyczyna (byt), będąca czymś bardziej pierwotnym i podstawowym.

> Przekonanie, że przyczyna ma wyższą rangę od skutku (tak że skutek może łatwo zostać zlekceważony przez zredukowanie go do przyczyny) jest być może jednym z najstarszych i najbardziej uporczywych błędów metafizycznych[18].

Nie wyciągajmy stąd pochopnych wniosków. Odwrotne przekonanie – mianowicie – że to skutek jest doskonalszy od przyczyny, okazuje się kolejnym błędem metafizycznym, właściwym wyobrażeniu postępu. Przejście od zasady przyczynowości do zasady postępu stanowi krytyczny punkt zwrotny nowożytności, któremu filozofka bynajmniej nie przyklaskuje[19]. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie chodzi jednak o samą ZASADĘ PRZYCZYNOWOŚCI, która jest przecież prawdziwa w odniesieniu do doświadczenia fabrykacji, w której rzeczywiście, choć w ograniczony sposób, TWÓRCA jako przyczyna PRZEWYŻSZA SWOJE WYTWORY. To, co prawdziwe w odniesieniu do indywidualnego procesu fabrykacji, nie jest „prawdziwe" – z niechlubnym wyjątkiem totalitaryzmu – w procesie historycznym jako takim.

Rzeczywisty autor dziejącego się procesu historycznego stanowi wielką niewiadomą (*great unknown*) – nie w tym sensie, iżby

---

[18] LOM I, s. 25.
[19] HC, s. 312.

nie był wystarczająco dobrze poznany, lecz z tego względu, że proces ten jako całość jest nieskończonym nieprawdopodobieństwem, przygodną wypadkową indywidualnych działań i sieci relacji. Wielka niewiadoma dotyczy przy tym w równym stopniu opowieści całości dziejów co pojedynczej opowieści, każdej partykularnej biografii: „nikt nie jest autorem, ani wytwórcą swojej własnej opowieści życia"[20].

W myśleniu, mówieniu i pisaniu zarówno o indywidualnym życiu, jak i o rzeczywistości historycznej w ogóle wielką niewiadomą zastępują z konieczności fikcyjne podmioty odgrywające rolę autora – przyczyny zjawisk. Są to spersonifikowane pojęcia (*personified concepts*) będące, jak w pewnym momencie zauważa autorka, rezultatem „istnej orgii czystej spekulacji"[21]. Nie muszą być to zresztą podmioty w rodzaju ludzkości, narodu czy klasy, w grę wchodzą także byty metafizyczne, takie jak wola u Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga czy niewidzialna ręka rynku u Adama Smitha. Ich funkcjonowanie widać najlepiej na przykładzie spekulatywnych filozofii historii. Wszystkie wielkie narracje emancypacyjne, chrześcijańska – wyzwolenia od grzechu, oświeceniowa – przezwyciężenia niewiedzy, kapitalistyczna – pokonania biedy, czy marksistowska – zniesienia wyzysku, są oparte na strukturze wytwarzania i różnią się jedynie rodzajem podmiotu i celem przeznaczonym do osiągnięcia[22]. W ujęciu przywołanego tutaj Jean-François Lyotarda ponowoczesny kres wielkich narracji i towarzyszący mu „zanik uniwersalnego horyzontu emancypacji" oznacza także utratę uniwersalnego podmiotu dziejów[23]. Zdaniem Arendt kres wielkich narracji doprowadza jedynie do zaniku podmiotu typu *homo faber* – podmiotu rządzącego celami i zdolnego je osiągać – którego

---

[20] Ibidem, s. 184–185.

[21] LOM II, s. 156–157.

[22] J.-F. Lyotard, *List o historii powszechnej*, w: idem, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998, s. 37. Nie inaczej jest w przypadku wielkiej narracji dekadencji, która – zdaniem Lyotarda – „jest już obecna u samych początków myśli Zachodu [...], towarzyszy ona narracji emancypacyjnej jak jej cień". Ibidem, s. 44.

[23] Ibidem, s. 52.

zastępuje nowy „podmiot kolektywny", podmiot procesów życia, dzisiejsze globalne, „bezświatowe" (*worldless*) społeczeństwo konsumpcyjne i jego globalny rynek[24]. Nowy podmiot będący „zjednoczeniem wielu w jedno" nie jest podmiotem suwerennym, takim jak *homo faber*[25]. Zmiana ta oznacza omawianą wyżej degradację *homo faber* do *animal laborans*. Wyobrażenie historii jako fabrykacji zostaje zredukowane do tego, co naturalne, do nagiego procesu przyrody. Ludzkość jako gatunek staje się faktem i następuje rzeczywisty koniec historii.

Genealogia Zachodu i odkupienie przypadkowości

Arendt jest krytyczna wobec wszelkich – jak je nazywa – „metafor organicznych", które działania ludzkie – władzę i przemoc rzeczywistej historii – „interpretują w terminach biologicznych"[26]. Wszystkie one stanowią rodzaj usprawiedliwienia dziejów i związanego z nimi zła i przemocy polegającego na zredukowaniu ich do instynktu przetrwania (*self-preservation*) gatunku[27]. Jeśli natomiast chodzi o schemat wytwarzania narzucany rzeczywistości historycznej *post factum*, to choć na pierwszy rzut oka może się wydawać, że stosunek autorki do fikcyjnego przedstawiania historii jest negatywny, uważam, że kwestia ta jest bardziej złożona i że to właśnie ona określa kluczowe dla dzieła filozofki napięcie. Z tego względu w poniższym fragmencie argumentuję, że sens zrekonstruowanych powyżej cech opowieści fikcyjnej nie jest wyłącznie pejoratywny.

---

[24] HC, s. 256.

[25] Ibidem, s. 214.

[26] CR, s. 172.

[27] Na przykładzie totalitaryzmu widzieliśmy wyżej, że paradoks polega na tym, że to, co niewłaściwe, może stać się rzeczywistością. Głównym problemem teorii behawioralnych „nie jest to, że są fałszywe, ale to, że mogą okazać się prawdziwe". HC, s. 322. Tak jak wytwarzanie historii mogło stać się możliwe za pośrednictwem przemocy, tak też historia może zostać zredukowana do poziomu nagiego życia.

Cechy te można na płaszczyźnie historiograficznej ująć jako wprowadzające czy narzucające procesowi historycznemu fundamentalną dla zachodniego myślenia kategorię genezy oraz związane z nią blisko kategorie zmiany w postaci rozwoju oraz celowości[28]. Zarówno przyczyna, rozwój, jak i cel są zawarte w kategorii wytwarzania. W odniesieniu do procesu wytwarzania wszystkie trzy kategorie są rzeczywiste – twórca procesu stanowi przyczynę zachodzącej w nim zmiany, nakierowanej na osiągnięcie określonego celu. Zasada przyczynowości nie jest fikcją i pochodzi z praktycznego doświadczenia *homo faber*. Niebezpieczna jest dla Arendt sytuacja uogólnienia tego doświadczenia skutkująca przedstawianiem przeszłości odgrywanej jako przeszłości wytwarzanej, w skrajnym przypadku polegającym na ustanowieniu trwałego podmiotu rządzącego całością dziejów. Natomiast antropomorfizacja opowieści rzeczywistej o mniejszym zasięgu ogólności, polegająca na ekstrapolacji doświadczenia jednostkowego sprawstwa na określone całości historyczne – większe niż poszczególne, ludzkie działania, mniejsze jednak niż podmiot rządzący całością procesu dziejowego – nie jest z konieczności szkodliwa. Odcinając się od metafizyki i zasady autorstwa, filozofka nie popada w drugą skrajność.

Arendt rozpoznaje tradycję odwoływania się do genealogii obecną w kulturze Zachodu, a choć ma do niej stosunek raczej negatywny, to jednak podkreśla płynące z niej rozmaite korzyści. W zakończeniu pracy poświęconej woli nie akceptując rozwiązań proponowanych przez filozofów, które polegały najczęściej na pozbyciu się tej władzy umysłu, autorka zwraca się, jak stwierdza, o pomoc do ludzi czynu, a więc do tych, którzy zamiast interpretować świat, woleli go zmieniać[29]. Pytanie, które sobie stawia, dotyczy działania

---

[28] Zdaniem Wojciecha Wrzoska metafora genezy jest obecna zarówno w klasycznej (zdarzeniowej i indywidualistycznej), jak również nieklasycznej (antyzdarzeniowej i procesualnej) historiografii. W obu przybiera jednak epistemologicznie niewspółmierne formy. Por. W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora: powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, passim. Zasada autorstwa pochodząca z doświadczenia *homo faber* ma pierwotnie strukturę zdarzeniową i indywidualistyczną.

[29] LOM II, s. 198.

jako początku i zarazem początku tak pojętego działania. Kiedy nastąpił pierwszy początek jakiegoś my? Konkluzja, do której dochodzi, jest dla niej samej zaskakująca i „frustrująca".

Filozofka omawia dwie założycielskie legendy Zachodu, hebrajską i rzymską. Pierwsza to biblijna historia exodusu i dotarcia do Ziemi Obiecanej, druga to opowieść Wergiliusza o wędrówce Eneasza zakończonej założeniem Rzymu[30]. Obie legendy egzemplifikują w zasadzie dwa rodzaje wolności: wyzwolenia (*liberation*) – wolności negatywnej, która nie oznacza jeszcze właściwego początku, oraz ustanowienia wolności (*establishment of freedom*) – wolności pozytywnej, która ten właściwy początek już tworzy. Arendt pisze w tym kontekście o wspominanym wcześniej rozziewie (*hiatus*) między nimi. Rozziew ten, tym razem historyczny i właściwy działaniu, a nie myśleniu, pokazuje, że czas nie jest ciągłością, lecz że jest przerywany przez wydarzenia, które w odniesieniu do przyczynowości są bezprecedensowe i nieredukowalne do wcześniejszej serii.

Kłopot związany z bezprecedensowością działań wynika z niemożności wyjaśnienia, tajemniczości i arbitralności początku. Każde działanie polityczne otwiera bowiem „otchłań wolności" czy wręcz „otchłań NICOŚCI"[31]. Tradycyjnym sposobem radzenia sobie z tą arbitralnością było zwracanie się do przeszłości i reinterpretacja początku w kategoriach ciągłości. Dokonywało się to przez odwoływanie do transcendencji religijnej w postaci Boga czy Najwyższej Istoty, do praw naturalnych, które miały uobecniać się w prawie stanowionym, bądź też, jak w oświeceniowej odmianie tradycji, do jakkolwiek pojętego rozumu powszechnego. Dla Arendt najbardziej zagadkowy (*puzzling*) jest przy tym fakt, że ludzie czynu, patrząc w przyszłość, ku nowemu, odwracali się do tego, co minione, podzielając zaskakujące przekonanie, że „zbawienie zawsze przychodzi z przeszłości"[32]. Nawet ideę postępu pojmowali niekiedy właśnie jako powrót do stanu początkowego.

---

[30] Ibidem, s. 203–216.
[31] Ibidem, s. 207.
[32] Ibidem, s. 215.

Dla sekularnej tradycji Zachodu początek stanowiła raczej legenda rzymska niż hebrajska, co oznacza, że nie powoływano się na stojącego u początku Boga, lecz na ideę samostanowienia. Wyzwalając się od religii i tradycji, chcąc jednocześnie uspokoić związaną z początkiem niepewność, szukano dla niego uzasadnienia i podstawy w tradycji świeckiej. O ciągłości ma tutaj świadczyć zachodni fenomen renesansów, ponownych narodzin (*re-birth*). Szkopuł w tym, że nawet założenie Rzymu nie było początkiem absolutnym, lecz, jak u Wergiliusza, odrodzeniem się Troi. Odwołanie się do rzekomego wcześniejszego początku, które i tak ustanawiałoby już ciągłość, okazuje się odwołaniem do poprzedzającej go ciągłości. Początek Zachodu był bowiem powtórzeniem. Takie rozumienie tego, co nowe, jako powrotu bądź odnowienia tego, co stare, retrospektywne narzucanie ciągłości tam, gdzie jej tak naprawdę nie było, jest w istocie „narzędziem typowym dla tradycji zachodniej"[33].

Narzędzie to bynajmniej nie satysfakcjonuje Arendt. Dlatego pod koniec tomu poświęconego woli po raz kolejny przywołuje pojęcie *initium* św. Augustyna oraz swoje własne pojęcie narodzin (*natality*), wskazujące na fakt, że człowiek będący początkiem w znaczeniu ontologicznym jest zdolny do ustanawiania kolejnych, absolutnych początków. Kończąc swoją ostatnią książkę fragmentem o wolności chcenia, umożliwiającej rozpoczynanie całkowicie od nowa, autorka wskazuje jednocześnie na „impas" w postaci bycia „skazanym" na wolność, na wolność jako konieczność ludzkiego życia[34]. Poszukując rozwiązania tego impasu, przywołuje władzę sądzenia, która jako władza rozstrzygania między tym, co się podoba, a tym, co się nie podoba, ma zapewnić jakąś PODSTAWĘ arbitralności woli jako absolutnej, nieograniczonej niczym wolności chcenia. Bez odwołania się do przeszłości, choć już nie na zasadzie prostej genealogii, początek pozostanie arbitralny, a działanie zawieszone w historycznej próżni. Impas, o którym pisze Arendt, prowadzi nas więc do sedna jej podstawowej aporii.

---

[33] Ibidem, s. 216.
[34] Ibidem, s. 217.

W innym kontekście opowieści ustanawiającej ciągłość i znoszącej arbitralność początku Arendt przypisuje funkcję odkupienia (*redemption*) przypadkowości, „transformacji" „zwykłych wydarzeń" i tym samym pojednania z przeszłością[35]. Pojednanie ma stanowić o najgłębszym sensie pisarstwa historycznego, „o ile przekracza ono uczoność", to znaczy prawdę minionych faktów[36]. Przyjrzyjmy się w związku z tym wypowiedzi Karen Blixen, które posłużyło Arendt za motto głównej części *Kondycji ludzkiej* poświęconej działaniu: „Wszystkie smutki mogą zostać zniesione, jeśli się je uczyni częścią opowieści, bądź na ich podstawie opowie historię"[37]. W eseju poświęconym Blixen Arendt cytuje to samo zdanie i dodaje: „dopiero opowieść odsłania znaczenie tego, co w przeciwnym razie byłoby jedynie nieznośną sekwencją zwykłych wydarzeń"[38]. Pojęcie opowieści nie pojawia się tutaj w znaczeniu opowieści życia, lecz w znaczeniu opowiedzenia tej opowieści życia. W tym kontekście autorka wielokrotnie podkreśla RÓŻNICĘ między jednostkowym życiem a opowieścią o nim. Przytoczmy kolejny kluczowy fragment:

> Życie może zawierać „istotę" [*essence*] [...], wspominanie, powtarzanie w pamięci, może ją odszyfrować i dostarczyć nam „eliksir"; ostatecznie znajdujemy się w uprzywilejowanej sytuacji i możemy „stworzyć" [*make*] coś na tej podstawie, ułożyć opowieść [...]. Życie natomiast nie ma ani istoty, ani eliksiru i jeśli będziemy je tak traktować, spłata nam tylko figle[39].

Własna opowieść Arendt na temat Karen Blixen wydobywa na jaw następującą istotę dotyczącą samej idei wydobywania istoty. Za młodu, żyjąc i działając, przyszła pisarka była aktorem swojego życia. Autorem została dopiero jako kobieta dojrzała, gdy zaczęła na

---

35 BPF, s. 85.
36 Ibidem, s. 262.
37 HC, s. 175. W tej samej formie pojawia się ona również w eseju *Truth and Politics*, w: ibidem, s. 262.
38 MDT, s. 104.
39 Ibidem, s. 109.

jego temat tworzyć opowieści. W swoim pierwszym wcieleniu, choć nie była autorką własnej opowieści życia, starała się wcielić opowieść w życie – wytworzyć własne „przeznaczenie". Popełniła tym samym „grzech polegający na próbie urzeczywistnienia opowieści, na ingerencji w życie podług założonego z góry wzorca, zamiast cierpliwie poczekać, aż opowieść wyłoni się sama"[40]. W swoim drugim wcieleniu, będąc kobietą czterdziestoletnią, Blixen odkryła, że „główną pułapkę w życiu stanowi własna tożsamość"[41]. Pułapka ta polegała na „braniu siebie na poważnie", na przypisywaniu sobie jakiejś trwającej tożsamości oraz próbach wcielenia jej w życie. Tymczasem trwająca tożsamość, jak podkreśla Arendt, może być jedynie rezultatem retrospektywnego oglądu widza dokonywanego z perspektywy dystansu czasowego. Życie, czy mówiąc inaczej – opowieść życia, poprzedza zatem właściwą opowieść[42].

W podobną pułapkę jak Blixen wpadła również Rahel Varnhagen, bohaterka innej opowieści Arendt:

> Wielkim błędem, który Rahel dzieliła ze swymi współczesnymi była wiara, że życie można przeżyć jak dzieło sztuki, że można je „ukształtować" na podobieństwo dzieła sztuki. Mówiąc inaczej, było to błędne wyobrażenie dotyczące własnego ja, które było nieuniknione dopóty, dopóki Rahel chciała zrozumieć i wyrazić sens swojego życia w kategoriach własnego czasu, dopóki była zdeterminowana, by uznawać życie i historię, którą narzuca ono jednostce, za ważniejsze od swojej własnej osoby[43].

Tymczasem, jak zauważa Arendt, komentując życiorys Blixen, „nie da się uczynić życia poetyckim, przeżyć go jak gdyby było dziełem sztuki"[44]. Tym dziełem sztuki – w tym wypadku kreatywnej, a nie

---

[40] Ibidem, s. 106.
[41] Ibidem, s. 96.
[42] Na poziomie słów Arendt nie jest konsekwentna w odróżnianiu opowieści życia (*life story*) od opowieści (*story*). Często używa tych słów zamiennie, mając na myśli bądź samo życie, bądź opowieść o nim. Także ta niekonsekwencja prowadzi do wnętrza podstawowej aporii.
[43] RV, s. xvi.
[44] MDT, s. 109.

performatywnej, którą życie w swojej istocie jest – staje się życie dopiero w opowieści. To w opowieści wszystkie „wydarzenia" okazują się „przeznaczeniem"[45]. Opowieść jest instrumentem godzenia się z rzeczywistością, gdyż przedstawiona w niej przeszłość przestaje być radykalnie przygodna i nieprawdopodobna. Dlatego właśnie opowieść „znosi smutki" związane z przypadkowością historycznego istnienia, które jako opowieść życia przydarza się każdemu działającemu. Filozofka pisze na przykład tak:

> Prawdą jest, że opowiadanie historii [*storytelling*] odsłania znaczenie, nie popełniając błędu polegającego na jego definiowaniu, że umożliwia pogodzenie i pojednanie z rzeczami takimi, jakimi naprawdę są, i że z pełnym zaufaniem możemy wręcz przyjąć, że zawiera ono tym samym owo ostatnie słowo, którego spodziewamy się w dniu sądu[46].

Sąd nad przeszłością nie zdarza się więc tylko raz, lecz codziennie i w każdej opowieści – ostatnie słowo nigdy nie jest ostateczne. Opowieść-osąd nie powinna mieć jednocześnie charakteru teleologicznego. Z przekonania, że sens życia odsłania dopiero opowieść, nie wynika, że życie należy przeżyć jak opowieść. Antycypacja przeznaczenia jest już grzechem. Życie pozostaje w opozycji do opowieści, nawet jeśli układa się w opowieść życia. O życiu można opowiadać historie, ale nie można go wytworzyć na podobieństwo historii. Nie można traktować życia jak esencji czy eliksiru trwającej tożsamości, którą odsłania dopiero opowieść. W *Kondycji ludzkiej* Arendt pisze z kolei, że „istota człowieka [...], istota tego, kim się jest, może zaistnieć tylko wtedy, gdy życie odchodzi, nie pozostawiając niczego poza opowieścią"[47]. Życie oznacza tutaj indywidualną, biologiczną egzystencję, pozostawiona po śmierci opowieść oznacza natomiast opowieść życia, która dopiero musi zostać opowiedziana. Istota czy esencja (*essence*) człowieka nie jest zaś sumą jego cech, lecz całością jego życia, która jako taka może być widziana tylko z zewnątrz, a zatem przez kogoś innego.

---

[45] Ibidem, s. 104.
[46] Ibidem, s. 105.
[47] HC, s. 193.

Zanim czyjeś życie jako całość odejdzie w przeszłość, można mu się przyjrzeć za pośrednictwem opowieści autobiograficznej. Arendt zgadza się z przekonaniem Blixen, że „nie odtwarzając życia w wyobraźni, człowiek nie może żyć pełnią życia, a »brak wyobraźni« uniemożliwia ludziom »istnienie«"[48]. W opowieści autobiograficznej następuje indywidualne usensownianie własnej przeszłości umożliwiające dalsze działanie, afirmowanie przygodnych zdarzeń przez wplatanie ich w ciągłości *post factum*. Jeśli to, co nieuchwytne, ma się wówczas stawać uchwytne (*intangible/tangible*), to czy nie znaczy to jednocześnie – w zgodzie z przytaczanymi wyżej zastrzeżeniami dotyczącymi ulotności żywego ducha – że staje się to uchwytne jako urzeczowione? Jest to logiczny wniosek, który można wyprowadzić z rozważań autorki. Opowiadanie historii oznacza w tym sensie esencjalizację, na którą składają się wszystkie elementy związane z kategorią wytwarzania, wyznaczające wspólną płaszczyznę metafizyki, produkcji i historiografii.

Podsumowując powyższy wątek, należy podkreślić, że aspekt urzeczowienia, o ile występuje w odniesieniu do opowieści biograficznej i autobiograficznej, jest przez Arendt traktowany pozytywnie. Ontologicznie nieciągłe ja domaga się tego rodzaju opowieści, aby móc z poszczególnych, odsłanianych w działaniu „tożsamości" utworzyć jedną tożsamość narracyjną. W tym sensie esencjalizacja jest czymś potrzebnym i wydaje się usprawiedliwiona, o ile jednak dotyczy przeszłości, a nie przyszłości. Arendt nie wyrzeka się w zupełności unifikującej siły metafizyki, choć jest świadoma potencjalnego, zawartego w niej niebezpieczeństwa. W przypadku opowiadania historii nadającej życiu sens „najmniejsze przesunięcie akcentów w niewłaściwym kierunku nieuchronnie zniszczy wszystko"[49]. Cały problem opowiadania historii można w tym sensie ująć jako problem opowiedzenia przeszłości w taki sposób, aby uniknąć retrospektywnej konieczności i aby nie opowiedzieć jednocześnie przyszłości – aby nie ograniczyć jej horyzontu i nie stać się niewolnikiem własnego przeznaczenia.

---

[48] MDT, s. 97.
[49] Ibidem, s. 105.

Co więcej, nawet jeśli na poziomie deklaratywnym ów aspekt fikcyjnego urzeczowienia ogranicza się wyłącznie do retrospektywnych opowieści biograficznych i autobiograficznych, to we własnej praktyce pisania historii Arendt wykracza poza tego rodzaju opowieści i stosuje poznawcze narzędzia, które wyraźnie podpadają pod kategorię przedstawiania przeszłości jako wytworzonej. W licznych opowieściach autorki napotykamy nie tylko pojedynczych aktorów, lecz także rozmaitych autorów wypełniających narracyjne uniwersum. Są to państwa i grupy społeczne oraz innego rodzaju podmioty będące spersonifikowanymi pojęciami niemającymi udziału w odgrywaniu opowieści rzeczywistej. Ostatecznie zaś, przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej*, mamy do czynienia z czysto fikcyjną, metanarracyjną strukturą upadku określającą historię Zachodu. Pomijając ten ostatni aspekt, aby maksymalnie ograniczyć związaną z narracyjnym przedstawianiem przemoc, Arendt wypracowuje oryginalną metodę fragmentaryczną, którą od strony teoretycznej będę rekonstruować w dalszej części rozdziału. Bronię przy tym tezy, że wyjściem ze swoistego impasu działania i wytwarzania, który widzieliśmy wyżej pod postacią struktury dychotomicznej, jest HISTORIOGRAFIA FRAGMENTARYCZNA, której najdoskonalszym wyrazem są *Korzenie totalitaryzmu*.

Opowieść jako odkupienie i zniewolenie: aporia znaczenia

Badacze nie są zgodni w kwestii tego, co dla Arendt oznacza i w jaki sposób funkcjonuje opowieść fragmentaryczna. Dzieje się tak dlatego, że jest ona zasadniczo dwuznaczna, a dwuznaczność odnosi się do podstawowej aporii w postaci dwuznaczności samego znaczenia. Zacznę od przyjrzenia się owej dwuznaczności, zwracając uwagę na jej związek z dwiema funkcjami opowiadania historii.

Opowiadanie historii będące praktycznym narzędziem historiografii fragmentarycznej ma spełniać dwie zasadnicze funkcje. Funkcja pierwsza to odkupienie przypadkowości, funkcja druga

to odkupienie konieczności[50]. W literaturze przedmiotu najczęściej rozpoznawana jest funkcja druga – opowieść fragmentaryczna ma zmierzać do odkupienia iluzji konieczności przeszłości. Napięcie między obiema funkcjami wynika z faktu, że oba rodzaje odkupienia mogą przerodzić się w przeciwstawne typy opresji[51]. Odkupienie przypadkowości, które jest w moim przekonaniu głównym celem Arendt, może skutkować zniewoleniem przez konieczność, odkupienie konieczności może zaś prowadzić do zniewolenia przez radykalną przygodność. Pierwszą funkcję należy wiązać z aspektem fikcyjnym opowieści, funkcję drugą z jej aspektem rzeczywistym. Ich wzajemną zależność można formalnie przedstawić następująco:

> odkupienie przypadkowości (opowieść fikcyjna) → zniewolenie przez konieczność
> odkupienie konieczności (opowieść rzeczywista) → zniewolenie przez przypadkowość

Rezultat zastosowania opowieści fikcyjnej wymagałby w takim ujęciu opowieści rzeczywistej, której skutek wymagałby z kolei powrotu do opowieści fikcyjnej. Wygląda zatem jakby oba typy opowieści potrzebowały swego wzajemnego odkupienia. W dziele Arendt ich funkcje nie pojawiają się w tak wyraźnej opozycji, chodzi mi jednak o to, aby ową opozycję, nawet jeśli jest ona pewnym uproszczeniem, wydobyć, co doprowadzi nas do sedna podstawowej aporii. Ontologiczną podstawą dwuznacznej funkcji opowieści jest niejed-

---

[50] Pojęcia odkupienia (*redemption*) używam za Seylą Benhabib, zdaniem której jest ono funkcją opowiadania historii będącego metodą, jaką w swojej teorii politycznej posługuje się Arendt o tyle, o ile dotyczy ona fragmentów przeszłości. Zob. S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, „Social Research", Vol. 57, Iss. 1 (1990), s. 167–197.

[51] Pojęcia opresyjności używam jako synonimu przemocy przedstawiania. W kontekście narracji ma ono bezpośredni związek z wertykalnością zachodniej tradycji epistemologicznej zorientowanej na konkluzywność, której wyrazem w przypadku narracji jest jej zamknięcie (*closure*). Olivia Guaraldo przeciwstawia ją horyzontalnemu i otwartemu opowiadaniu historii w ujęciu Arendt. Zob. O. Guaraldo, *Storylines: Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*, University of Jyvaskyla, SoPhi 2001.

noznaczny status samej przeszłości, która okazuje się jednocześnie minioną przygodną przyszłością oraz konieczną dla naszego istnienia przeszłością. Przeszłość potrzebuje zatem odkupienia zarówno jako to, co przygodne, jak i jako to, co konieczne. Ponieważ funkcja odkupienia przygodności wiąże się także, co widzieliśmy częściowo wyżej, z konstruowaniem tożsamości narracyjnej, wydaje się ona podstawowa w znaczeniu ontologicznym, choć oczywiście w przypadku złudzenia konieczności własnej opowieści życia, egzemplifikowanego przez Rahel Varnhagen i Karen Blixen, ważniejsza byłaby funkcja odkupienia konieczności.

Niejednoznaczny status opowieści w ujęciu Arendt odnotowała między innymi Seyla Benhabib. Nie jest to jednak niejednoznaczność opowiadania historii jako metody historycznej, lecz napięcie występujące między tą metodą a schedą niemieckiej filozofii. Opowiadanie historii to w ujęciu Benhabib synonim metody fragmentarycznej inspirowanej metodologią Waltera Benjamina, metody będącej narzędziem teorii politycznej Arendt[52]. Scheda niemieckiej filozofii ma objawiać się z kolei w formie schematu *Verfallgeschichte*, najlepiej widocznego w *Kondycji ludzkiej*. Benhabib interesuje przede wszystkim metoda fragmentaryczna, która – jej zdaniem – pozostaje nadrzędna, nawet jeśli napięcie między nimi nie zostało nigdy przezwyciężone[53]. Funkcja opowiadania historii jest w interpretacji Benhabib z gruntu antynaukowa. Jest nią zburzenie tradycyjnej chronologii i wyzwolenie od historycznej ciągłości, słowem – odkupienie konieczności[54]. Podobnie jest w interpretacji Olivii Guaraldo, która także posługuje się pojęciem odkupienia, odwołując się do metodologii Benjamina. Opowieść ma – jej zdaniem – zapewniać odkupienie ciągłości i postępu oraz wybawić nas od fikcyjnej spójności dziejów.

Analogicznie sens opowiadania historii interpretuje Annette Vowinckel, zdaniem której metoda Arendt zawdzięcza najwięcej „fenomenologii nieskrytości" Martina Heideggera pozwalają-

[52] S. Benhabib, op. cit., s. 186.
[53] Ibidem, s. 191.
[54] Ibidem, s. 182.

cej skupić się na tym, co partykularne. Funkcją opowiadania historii ma być zerwanie z zasadą przyczynowości oraz dążenie do odsłonięcia tego, co ogólne, za pośrednictwem tego, co szczegółowe, słowem – odkupienie konieczności. Podobnym torem przebiega analiza Ronalda Beinera, dla którego sądzenie w formie opowieści zapewnia „odkupienie" działania w tym sensie, ze nadaje wartość partykularnym zjawiskom i pozwala „doświadczyć poczucia pozytywnej rozkoszy w przygodności tego, co szczegółowe"[55]. Jest to zatem odkupienie fatalizmu i historycznej konieczności.

Cytowane poglądy nie są oczywiście błędne. Wyzwolenie się z ciągłości rozumianej jako typowe narzędzie zachodniej tradycji jest dla Arendt rzeczywiście priorytetowe. Maksymą, która miała stanowić „polityczną zasadę zawartą w przedsięwzięciu odzyskiwania" przeszłości, miała być przecież maksyma Katona „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni", która posłużyła także jako motto dla tomu poświęconemu sądzeniu[56]. Bogowie sprzyjają wprawdzie zwycięzcom, ale widz – historyk sprzyjać powinien zwyciężonym. Powinien zwrócić się przeciwko Historii rozumianej po heglowsku – jako sąd nad światem – i wydobyć z przeszłości to, co wyjątkowe i niezwyczajne, co wypada z ciągu rutynowych zachowań. Innymi słowy, za pośrednictwem osądzania i opowiadania historii powinien wyzwolić się od dziejowej konieczności[57]. Nie można mieć wątpliwości, że w opowieściach Arendt chodzi o uniknięcie „złudzenia retrospektywnego fatalizmu" w przedstawianiu przeszłości, jak określał je Raymond Aron[58].

Mimo to opowiadanie historii miało spełniać także inną funkcję. Jak starałem się pokazać w poprzednim fragmencie, negatywne implikacje opowieści fikcyjnej nakładającej na rzeczywistość histo-

---

55 R. Beiner, *Interpretive essay*, w: LKPP, s. 118.

56 LOM I, s. 216.

57 Nieco odmienną interpretację sensu maksymy Katona przedstawia Jakub Szczepański. Zob. J. Szczepański, *Polityczna władza sądzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 125–134.

58 W pracy *Introduction à la Philosophie de l'histoire* (1937), s. 187; cyt. za: P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 508.

ryczną reprezentacyjny gorset fabrykacji zostały złagodzone przez Arendt uwagami na temat pozytywnej roli takiego ujęcia, polegającej na nadaniu życiu koherencji, której ono samo jest pozbawione, na wydobyciu esencji opowieści życia. Funkcja jednocząca opowieść minionego życia okazała się ontologicznie pierwotna, funkcja odkupienia konieczności wynika zaś z chęci złagodzenia ewentualnych opresyjnych następstw tej pierwszej.

Napięcie między funkcjami opowiadania historii wynika z faktu, że wybawianie od przypadkowości może przybrać formę panowania konieczności. Niebezpieczeństwo polega zatem na przekształceniu się historiografii w filozofię polityki, co – patrząc z perspektywy historycznej – rzeczywiście się wydarzyło. Na przykład w książce *O rewolucji* Arendt analizuje zmianę semantyki terminu „rewolucja" następującą w rezultacie opowieści widzów, która – jej zdaniem – jest w znacznym stopniu odpowiedzialna za klęski ruchu rewolucyjnego[59]. Jest to rdzeń argumentu krytycznego całej pracy. Konsekwencją oglądu widzów jest bowiem historia pojęta jako środek do objawiania prawdy, która, aby zachować swoją filozoficzną godność, musi stać się ogólnoświatowa. Rewolucjoniści mieli zostać „okpieni" przez historię właśnie dlatego, że nie spoglądali na nią z perspektywy działających[60].

Odwołując się do teorii historii Haydena White'a, zauważmy, że implikacje ideologiczne każdej opowieści wynikają z jej nienaturalnego zamknięcia, z przedstawiania świata historycznego jako skończonego. Z tego względu, jak zauważa White, „dyskurs narracyjny służy celowi w postaci osądu moralnego"[61]. Inaczej niż na przykład średniowieczne kroniki, narracja historyczna narzuca przeszłości fikcyjną koherencję, przede wszystkim zaś nienaturalne i nieobecne w rzeczywistości historycznej zamknięcie. Choć w takich wartościujących i projektujących implikacjach narracji Arendt dostrzega

---

[59] OR, s. 34–52.

[60] Jest to kolejny przejaw omawianej aporii o tyle, o ile znaczenie wydarzeń odsłaniać ma dopiero ogląd retrospektywny.

[61] H. White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, w: idem, *The Content of the Form, Narrative Discourse and Historical Representation*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1987, s. 24.

zasadnicze niebezpieczeństwo, to pozostawienie pierwotnie przygodnej rzeczywistości jako takiej jest dla niej równie niepożądane[62]. Obie skrajności, zupełnego determinizmu lub totalnej przygodności, są bowiem paraliżujące dla działania.

Podstawą napięcia między dwoma funkcjami opowieści jest napięcie występujące między dwoma rodzajami znaczenia (*meaning*). Jak widzieliśmy, pojęcie wielkości (*greatness*) miało oddawać fakt, że znaczenie działania nie leży ani w nieosiągalnych motywach, ani w nieosiągalnych skutkach, lecz w samym wykonaniu. Najgłębszy sens działania (*innermost meaning*), który Arendt nazywa także „specyficznym znaczeniem każdego czynu", wyczerpuje się w odsłonięciu kto i jest czysto performatywny[63]. Znaczenie nie leży zatem ani w intencjach aktora, ani w skutkach, a „najgłębszy sens działania [...] musi pozostać nietknięty przez żaden ewentualny skutek"[64]. Ponieważ działanie jako cel sam w sobie jest właściwym źródłem władzy, ta ostatnia nie potrzebuje usprawiedliwienia polegającego na odwołaniu się do przyszłości, to znaczy usprawiedliwienia określonego postępowania jako środka prowadzącego do jakiegoś celu. Władza wymaga jedynie uzasadnienia (*legitimacy*), polegającego na odwołaniu się do stojącej za nim zgody[65].

Mimo to z perspektywy historycznej działanie, którego sens miał pozostać nietknięty przez żaden z jego skutków, potrzebuje zdjęcia odium przypadkowości i nadania mu nowego sensu. Pełne znaczenie (*full meaning*) opowieści życia może – zdaniem Arendt – poznać jedynie spoglądający w przeszłość historyk:

---

[62] Eksperymenty późnego White'a z dialektycznymi obrazami Benjamina i nowymi formami przedstawiania mającymi służyć wyrażeniu tzw. wydarzenia modernistycznego mogą być interpretowane jako analogiczny wyraz obaw przed radykalnymi konsekwencjami ideologii jako redukującymi możliwe wyobrażenia na temat przyszłości. Zob. H. Paul, *The Masks of Meaning, Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History*, Rijksuniversitait, Groningen 2006, s. 169–200.

[63] HC, s. 206.

[64] Ibidem, s. 205.

[65] CR, s. 150–151.

> Działanie odsłania się w pełni jedynie przed opowiadającym historię [*storyteller*], to znaczy przed wstecznym spojrzeniem historyka, który rzeczywiście wie lepiej niż uczestnicy wydarzeń, o co w tym wszystkim chodziło […]. Pomimo tego, że opowieści są nieuniknionymi skutkami działań, to nie aktor, lecz opowiadający historię, dostrzega i „wytwarza" opowieść[66].

Pojęcie wytwarzania ujęte w cudzysłów można odczytać w ten sposób, że w opowiadaniu historii nie chodzi o dosłowne wytwarzanie, lecz o przedstawianie przeszłości jako wytworzonej. W powyższym cytacie widać także, że pojęcie opowieści życia jest czymś różnym od opowieści, którą „wytwarza" historyk. Opowieść tego ostatniego może dotyczyć pojedynczej opowieści życia, pojedynczej biografii, ale może to być też każda inna opowieść biorąca pod uwagę skutki minionych działań. Chwilę później Arendt zauważa, że znaczenie całości jest niedostępne działającemu i odsłania się jedynie wstecznemu spojrzeniu[67]. Z kolei w późniejszych pracach pojawia się pojęcie widza. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, widz pozostaje na zewnątrz wydarzeń, co jest warunkiem zarówno sądzenia, jak i rozumienia, dzięki czemu może dostrzegać ich historyczne znaczenie. Ściśle rzecz ujmując, dostrzega on „znaczenie całości", a więc sens działania ujętego w kontekście wyobrażonej całości[68]. Znaczenie to nigdy nie jest ostateczne, gdyż historia znajduje się w ciągłym ruchu i jest jako całość niedostępna. Niemniej to „widz, nie aktor, ma klucz do znaczenia spraw ludzkich"[69].

Znaczenie czynu samego w sobie ma związek z funkcją odkupienia konieczności w opowieści, gdyż czyn zrywa ciągłość historyczną. Znaczenie historyczne z kolei narzuca retrospektywną ciągłość i ma związek z funkcją odkupienia przypadkowości. Napięcie między dwoma przeciwstawnymi funkcjami opowieści obrazuje także użycie przez Arendt pojęć istoty (*essence*) oraz melancholii, którym teraz się przyjrzymy.

---

66 HC, s. 192.
67 Ibidem, s. 233.
68 LOM I, s. 96.
69 Ibidem.

Z jednej strony „żywa istota osoby" pojawia się tylko w partykularnych działaniach i jest nieuchwytna. Z drugiej – „ludzka istota" może być widziana z perspektywy końca życia[70]. Opowieść życia stanowi całość, która może być widziana jedynie z zewnątrz, a więc gdy życie dobiegnie końca. Dlatego nikt nie może być nazwany szczęśliwym przed śmiercią, a więc nikt śmiertelny nie może być w pełni szczęśliwy[71]. Zarówno oba rodzaje znaczenia, jak i oba rodzaje istoty mogą być przy tym widziane z zewnątrz, przez widzów. Odróżnienie widza politycznego od historycznego ma przy tym sens wyłącznie ze względu na dystans czasowy.

W swoich *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* Arendt zauważa, że autor *Krytyki czystego rozumu* uznawał ideę postępu za pojęcie „nieco melancholijne"[72]. W *O przemocy* cytuje z kolei opinię Immanuela Kanta na temat postępu, podkreślając jej „melancholijne efekty uboczne"[73]. Powołuje się przy tym na fragment z *Końca wszystkich rzeczy*, gdzie Kant wyraźnie stwierdza, że „wyobrażenie nieskończonego postępu ku celom ostatecznym jest przecież równocześnie perspektywą niekończącego się szeregu zła, które [...] nie pozostawia miejsca na zadowolenie"[74]. Warto zauważyć, że ani w *Końcu wszystkich rzeczy*, ani w *Idei historii powszechnej w ujęciu kosmopolitycznym* – czyli esejach Kanta, do których odnosi się Arendt – pojęcie melancholii dosłownie się nie pojawia. Arendt używa go, aby oddać negatywne symptomy postępu, wynikające z jego koniecznego charakteru: zamknięcie horyzontu przyszłości oraz brak możliwości rozpoczynania czegoś nowego – paraliż autentycznego działania.

W tym samym wykładzie pierwszym, w którym pojawia się melancholia postępu, Arendt mówi także o „ślepej i przygodnej melancholii" historii[75]. W dalszej części wykładów wspomina zaś

---

[70] HC, s. 181 i 193.
[71] LOM I, s. 164.
[72] LKPP I, s. 9; WFPK, s. 16.
[73] CR, s. 128.
[74] I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. translatorium pod kierunkiem M. Żelaznego, Antyk, Kęty 2005, s. 159–160.
[75] LKPP I, s. 8; WFPK, s. 15.

o „melancholijnej przygodności" świata ludzkich spraw[76]. Rozwiązaniem „głęboko zakorzenionej skłonności do melancholii" miała być dla Kanta ucieczka w całość, w filozofię historii, co miało dokonać się za pośrednictwem idei postępu ludzkości rozumianej jako część przyrody. Tylko dzięki temu historia mogła mieć dla niego sens[77]. Podobnie jak w przypadku melancholii postępu, pojęcie melancholijnej przypadkowości nie pojawia się u Kanta dosłownie, lecz występuje jako niemieckie słowo *trostlos*[78]. Ten drugi rodzaj melancholii oznacza utratę całości, która nadawała sens temu, co szczegółowe, podczas gdy melancholia postępu oznacza sytuację odwrotną, utratę znaczenia tego, co szczegółowe, na rzecz postępu całości.

Według Arendt niemożność pogodzenia idei wewnętrznej godności człowieka z pojęciem postępu gatunku ludzkiego stanowi podstawową sprzeczność filozofii Kanta[79]. Tymczasem bardzo podobną sprzeczność można odnaleźć w jej własnej filozofii. Nie jest to już sprzeczność między godnością człowieka a postępem, ale między wielkością, czyli znaczeniem czynu samego w sobie, a sensem, które przyjmuje on w opowieści widza. Z jednej strony Arendt podnosi bowiem potrzebę „odkupienia melancholijnej przypadkowości" działania politycznego, z drugiej zaś pragnie je wyzwolić z uwikłania w historyczne całości, a w szczególności z melancholijnego postępu[80].

W ostatnim z *Wykładów o filozofii politycznej Kanta* ich autorka stwierdza, że Hegel ma rację, iż sowa Minerwy rozpościera swe skrzydła o zmierzchu. Ma to być prawdziwe „w odniesieniu do wszystkich opowieści", lecz nie ma odnosić się do „czynu samego w sobie"[81]. Co oznacza w tym kontekście opowieść, a co czyn sam w sobie? Jeśli opowieść to opowieść życia, której sens odsłania się

---

[76] LKPP IV, s. 24; WFPK, s. 44. Pojęcie melancholijnej przygodności pojawia się wielokrotnie. Zob. BPF, s. 82, 85 i 242; LKPP, s. 24; LOM II, s. 154.

[77] LKPP IV, s. 25; WFPK, s. 46.

[78] Niemieckie pojęcie *trostlos* znaczy „zrozpaczony" czy „beznadziejny", a więc wyraża nastrój, który można powiązać z melancholią.

[79] LKPP IX.

[80] BPF, s. 85.

[81] LKPP XIII, s. 77; WFPK, s. 139.

dopiero wówczas, gdy dobiegnie ona końca, a czyn sam w sobie to pojedyncze działanie będące elementem tej opowieści życia, to jego sens ma z jednej strony, o tyle, o ile przynależy on do opowieści, zależeć od całości tej opowieści i być widoczny dopiero po jej zakończeniu, z drugiej zaś pozostać nietknięty. Można także założyć, że opowieść życia jako całość funkcjonuje analogicznie do czynu samego w sobie, że ma swój wewnętrzny sens. Wówczas opowieść w powyższym cytacie może oznaczać historyczne całości, opowieści w liczbie mnogiej, czyn sam w sobie może zaś być także pojedynczą opowieścią. Tak Arendt traktuje opowieść w rozumieniu Greków, która jest zawsze „pojedynczą opowieścią"[82]. W innym miejscu zauważa natomiast, że życie, gdy dobiega końca, a więc opowieść życia, jest „całością samą w sobie"[83]. Pojedyncza opowieść czy opowieść sama w sobie wydają się wówczas tym samym, co pojedynczy czyn zawierający w sobie cały swój sens, niezależnie od późniejszych skutków. A skoro tak, to sowa Minerwy nadawałaby znaczenie nie tyle pojedynczej opowieści, co opowieściom w liczbie mnogiej, których skutki zmieniałyby ich wewnętrzny sens. Perspektywa uległaby wówczas przesunięciu w kierunku historycznych całości, oddalając się od pojedynczego czynu. Czym zresztą miałby on wówczas być, skoro także pojedyncza opowieść życia byłaby całością samą w sobie? Napięcie pozostałoby nietknięte, stając się napięciem między pojedynczą opowieścią zawierającą w sobie całe swoje znaczenie, a większymi opowieściami w liczbie mnogiej, których sens, zależny od niezamierzonych skutków dostrzeganych przez widzów historii, nigdy nie byłby ostateczny.

Tym samym, zamiast rozwikłać aporię dwóch przeciwstawnych funkcji historiografii, uwypuklam konstytuujące ją napięcie. Antycypując proponowane w dalszej części rozwiązanie, opowiadanie historii łączy w sobie dwa rodzaje znaczenia, będąc jednocześnie fabrykacją i działaniem politycznym. Jego cel polega na takim odkupieniu przypadkowości przeszłości, które pozostawia przyszłość nietkniętą. Zanim do tego przejdziemy, chciałbym jesz-

[82] LKPP IX, s. 56; WFPK, s. 100.
[83] LOM I, s. 164.

cze raz zwrócić uwagę na istotną dla teorii Arendt epistemologiczną nieciągłość występującą między rzeczywistością historyczną a opowieścią na jej temat.

Zwrot narratywistyczny: Danto, Mink, White

Proces rozumienia to w istocie nieskończony proces samorozumienia, który nie prowadzi do jednoznacznych rezultatów[84]. Rozumienie tym różni się od pozyskiwania wiedzy, że nie ogranicza się do ujmowania tego, co nieznane, przez to, co znane, lecz że wychodzi od stanu przedrozumienia (*preliminary understanding*), który pozyskana wiedza zwrotnie wzbogaca. Właściwe rozumienie (*true understanding*) zaczyna się dopiero wraz z powrotem do przesłanek wyjściowych. Rozumienie porusza się więc ruchem kolistym, choć nie jest to *circulum viciosum*, lecz raczej spirala hermeneutyczna[85]. Wprawdzie nie ma absolutnego, archimedesowego punktu oparcia, to jednak, przez obnażanie swoich własnych przesłanek, swego własnego przedrozumienia, rozwija się i postępuje.

Co w bieżącym kontekście najistotniejsze, skutkiem rozumienia jest – według Arendt – „znaczenie", jego funkcją zaś „pogodzenie się" z rzeczywistością działań – „z tym, co czynimy i czego doświadczamy"[86]. Pogodzenie się z tym, co się zdarzyło, i tym, co na skutek tego jest. Rozumienie stanowi „drugą stronę działania", gdyż dzięki niemu aktorzy polityczni umiejscawiają się w czasie historycznym i wypracowują kontekst dla dalszych działań[87]. Rozumienie w ujęciu Arendt przyjmuje formę opowiadania historii. Jego celem, jak słusznie zauważa Lisa Disch, nie jest ani legitymizacja

---

[84] Por. uwagi zawarte w eseju *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, w: EU, s. 307–327.

[85] J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 170–182.

[86] EU, s. 309.

[87] Ibidem, s. 321.

zastanej rzeczywistości, ani jej radykalna krytyka[88]. Chodzi w nim raczej o dokonywaną z pozycji marginalnych, z pozycji „świadomego pariasa", krytykę zmierzającą do pojednania z rzeczywistością historyczną[89].

Ontologicznie pierwotną funkcją tego rozumienia jest odkupienie przypadkowości rzeczywistości, a więc stworzenie ciągłości na podstawie nieciągłych, minionych działań. Głównym warunkiem możliwości dostrzeżenia ciągłości jest rozciągłość samego umysłu, augustiańskie *distentio animi*. To ona umożliwia ujęcie rozproszonych fragmentów przeszłości do postaci „spójnej i ciągłej opowieści"[90]. Autentyczna czasowość myślenia stanowi w tym sensie nie tylko warunek możliwości samej, dziejącej się historii, ale także jej poznawania. Co więcej, z perspektywy myślenia przeszłość wydaje się konieczna, gdyż jest rzeczywiście konieczna dla danego, konkretnego aktu myślenia. Spojrzenie na przeszłość w perspektywie konieczności stanowi warunek możliwości opowiedzenia historii (*tell a story*):

> Bez założenia *a priori* jakiejś linearnej sekwencji wydarzeń mającej konieczne, a nie przygodne przyczyny, żadne wyjaśnienie jakiejkolwiek koherencji nie byłoby możliwe. Oczywistym, a nawet jedynym

---

[88] L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell UP, Ithaca––London 1994, s. 1–19.

[89] W interpretacji Disch właściwe zadanie rozumienia historycznego stanowi złoty środek między skrajnościami, charakterystycznymi dla dychotomicznego, zachodniego sposobu myślenia. Rozumienie w ujęciu Arendt znajduje się jej zdaniem między tradycją a rewolucją, między liberalizmem a komunitaryzmem, między abstrakcyjnym racjonalizmem a partykularnością, między empatią a racjonalizacją, między humanizmem a poststrukturalizmem, między asymilacją parweniusza a alienacją pariasa. Piotr Nowak z kolei umiejscawia Arendt między ciągłością a nieciągłością. Zob. P. Nowak, *Two Approaches to the Tradition in Hannah Arendt's Works*, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 42–47. Mając na uwadze podstawową dla Arendt dychotomię działania i wytwarzania oraz związane z nią dwie funkcje opowieści, należy zgodzić się z taką interpretacją. Co dokładnie może oznaczać bycie „pomiędzy" – wyjaśniam w dalszej części tego rozdziału.

[90] LOM II, s. 108.

możliwym sposobem opowiedzenia historii, jest eliminacja elementów „akcydentalnych" z rzeczywistych wydarzeń[91].

Innymi słowy, akcydentalność wydarzeń zostaje zniesiona ze względu na ich narracyjną organizację. Pragnienie rozumienia wypływa z woli, która nie może odwołać rezultatów swojego chcenia. Aby zlikwidować resentyment, wola zwraca się niejako o pomoc do intelektu, który potrafi wyjaśnić przeszłość w taki sposób, że ukaże się ona w przebraniu konieczności. Intelekt „wytwarza [*fabricate*] opowieść i sprawia, że dane znajdą się na właściwym miejscu. Bez założenia konieczności opowieść byłaby pozbawiona jakiejkolwiek koherencji"[92].

Czy taka wyjaśniająca, w pełni koherentna opowieść, będąca produktem intelektu, nie musiałaby oznaczać zniewolenia przez konieczność? Czy nie na tym polegał przypadek opowieści totalitarnej, stanowiącej spójną, pseudonaukową filozofię historii? Z pewnością tak. Dlatego Arendt jest ostatecznie bardziej zainteresowana władzą sądzenia, a nie intelektem i jego kategoriami. Niemniej płynący stąd wniosek jest następujący: każda opowieść, w tym także i opowieść fragmentaryczna, narzuca minionej rzeczywistości, przynajmniej częściowo, nieobecną w niej samej koherencję.

W związku z powyższym zauważmy, że Arendt dokonuje zwrotu narratywistycznego (*narrativist turn*) znacznie wcześniej, niż nastąpił on w szeroko pojętych naukach społecznych[93]. Tym, co charakterystyczne dla tego zwrotu, jest przekonanie, że każda forma narracyjna stanowiąca wspólny mianownik poszczególnych dyscyplin w naukach społecznych zawiera już w sobie *a priori* pewną treść. Biorąc pod uwagę nieciągłość występującą między światem doświadczenia a narracją, między życiem a opowieścią o nim, teoria opowiadania historii Arendt jest rodzajem teorii nieciągłości

---

[91] Ibidem, s. 140.

[92] Ibidem.

[93] M. Kreiswirth, *Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences*, „Poetics Today", Vol. 21, Iss. 2 (2000), s. 293–318.

(*discontinuity theory*)[94]. Dlatego też autorkę *Kondycji ludzkiej* można określić mianem narracyjnego antyrealisty bądź też antynarratywisty[95].

„Największą zagadką" rzeczywistości historycznej jest fakt, że „żadne działanie nigdy nie osiąga swoich zamierzonych celów"[96]. Arendt nie wyciąga stąd w cytowanym fragmencie wniosku, że sens działania leży wyłącznie w nim samym, że należy go rozpatrywać w oderwaniu od jego intencji i skutków, lecz, wręcz przeciwnie, że to jedynie opowieść przedstawiana z perspektywy mądrości czasu (*by the wisdom of hindsight*) nadaje działaniu sens. Także w *Kondycji ludzkiej*, powołując się na *Poetykę* Arystotelesa, autorka odróżnia odsłanianie tożsamości zachodzące w poszczególnych działaniach od całości opowieści, która ma swoją „fabułę" (*plot*) niezależnie od owych poszczególnych działań[97]. Stwierdzenie Arendt, że „nie zapis minionych wydarzeń, lecz jedynie opowieść ma znaczenie", wyraża zasadniczo ten sam sens, co podstawowa maksyma antyrealistycznego narratywizmu autorstwa Louisa Minka: „opowieści nie są przeżywane, lecz opowiadane" (*stories are not lived, but told*)[98].

W swoim klasycznym tekście analizującym podobieństwo historiografii i fikcji literackiej Hayden White traktuje oba jako formy tego samego dyskursu – jako werbalne artefakty przedstawiające rzeczywistość za pomocą języka[99]. Poziom, który określa jako poetycki, jest poziomem różnych sposobów łączenia faktów, które

---

94 D. Carr, *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory", Vol. 25 (1986), s. 117–131. David Carr, polemizując z Louisem Minkiem i Haydenem Whiteem, argumentuje za ciągłością występującą między światem doświadczenia a narracją.

95 Por. argumenty Franka Ankersmita: F. Ankersmit, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, w: idem, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994, s. 36 i 43 (tezy 3.1.4 i 6.1.1).

96 LOM II, s. 154.

97 HC, s. 188.

98 LOM II, s. 155; L. O. Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, w: idem, *Historical Understanding*, Cornell UP, Ithaca–London 1987, s. 61.

99 H. White, *The Fictions of Factual Representation*, w: idem, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins UP, Baltimore–London 1978, s. 121–134.

skutkują odmiennymi stylami pisarstwa historycznego. Zdaniem White'a nie istnieje wolny od wartościowania sposób fabularyzacji. Przesłanki myślenia autora *Metahistorii* dotyczące historiografii są przy tym zasadniczo egzystencjalne. White twierdzi bowiem, że rzeczywistość sama w sobie jest pozbawiona znaczenia oraz że ludzie biorący udział w procesie jej usensowniania są wolni[100]. Przesłanki Arendt są podobne. Rzeczywistość życia codziennego nie pojawia się po postacią opowieści, lecz jest chaotyczna i nieuporządkowana. Dopiero opowiedzenie historii na jej temat, przedstawienie jej na podobieństwo wytwarzania rządzonego przez określony model – mającego określoną „fabułę" – wiąże jej poszczególne części i nadaje im fikcyjną koherencję nieobecną w rzeczywistości przeżywanej[101].

Należy uniknąć tutaj nieporozumienia. Arendt nie miesza porządków historiografii i literatury, co jest notabene zarzutem stawianym niekiedy narratywizmowi. Używanie przez nią literatury jako źródła historycznego jest mimo wszystko czymś różnym od pisania powieści, nawet jeśli z punktu widzenia klasycznej historiografii może okazać się kontrowersyjne[102]. Na przykład poglądy dotyczące społecznego antysemityzmu przedstawione w *Korzeniach totalitaryzmu* opierają się w dużym stopniu na literackim świecie wykreowanym przez Marcela Prousta[103]. Jest on jedynym źródłem świadczącym o roli społecznego antysemityzmu i kształtowaniu się obrazu Żyda jako Innego we francuskim społeczeństwie. Arendt uznaje wewnętrzne, przełożone na język literacki życie Prousta za „lustro, w którego odbiciu mogła pojawić się prawda"[104]. Do

---

[100] Por. wyróżniki humanizmu egzystencjalnego White'a w ujęciu Hemana Paula. Zob. H. Paul, op. cit., s. 18.

[101] H. White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, w: *The Content of the Form, Narrative Discourse and Historical Representation*, s. 1–25.

[102] Dlatego nie zgadzam się z twierdzeniem Olivii Guaraldo, że prace Josepha Conrada i Primo Levi'ego, które analizuje w szczegółach, egzemplifikują pod postacią praktyki literackiej – głównie z powodu braku zamknięcia – narracyjną formę rozumienia Arendt. Zob. O. Guaraldo, op. cit., s. 155–197.

[103] J. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, trans. F. Collins, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2001, s. 33–48.

[104] OT, s. 80.

takich wniosków dochodzi, zakładając, że Proust tak głęboko przynależał do społeczeństwa, że mogło ujawnić się ono w jego indywidualnym doświadczeniu. Podobnie jest w przypadku *Jądra ciemności* Josepha Conrada, które stanowi ważne źródło ukazujące doświadczenie rasizmu. Z kolei idea pseudomistycznych aspektów biurokracji pochodzi przede wszystkim z dzieła Franza Kafki[105]. *Proces* jest dla Arendt egzemplifikacją wiary człowieka nowoczesnego w konieczność historyczną: „Kafka przedstawia społeczeństwo, które ustanowiło samo siebie jako substytut Boga" i dokonało deifikacji własnego, zbiurokratyzowanego i zautomatyzowanego świata, reprezentującego w jego mniemaniu boską konieczność. Pisarstwo Kafki stanowi analizę „ukrytej struktury" tego świata, która ujawniła się w pełni dopiero po jego śmierci. Reprezentuje wszechmoc funkcjonalizmu oraz władzy biurokracji i „funkcjonariuszy konieczności" w postaci biurokratów w nieuchronność procesu historycznego[106]. *Zamek* ma przedstawiać z kolei skazaną na klęskę odmowę podporządkowania się funkcjonalistycznej machinie. We wszystkich tych przypadkach, używając terminologii źródłoznawczej, Arendt traktuje literaturę jako OZNAKĘ, a nie jako ZNAK, a więc jako element pewnej historycznej rzeczywistości mówiący BEZPOŚREDNIO coś o niej samej[107].

Autorka nie zaprzecza jednak nigdy prawdziwości historycznych faktów, które odróżnia od politycznych opinii[108]. Co jednak istotne dla bieżącej dyskusji, mimo przyjmowania istnienia faktów niezależnych od interpretacji przyznaje, że potrzebujemy „zasady wybo-

[105] B. Danoff, *Arendt, Kafka, and the Nature of Totalitarianism*, „Perspectives on Political Science", Vol. 29, Iss. 4 (2000), s. 211–218. Jak zauważa Brian Danoff, w dziele Kafki można nawet odnaleźć trójstopniową degradację osoby ludzkiej, przy pomocy której Arendt opisuje obozy koncentracyjne.

[106] EU, s. 72 i 74. W zgodzie z teorią działania Arendt tę biurokratyczną machinę należy rozumieć jako opartą na woli wypełniania funkcji. Fakt banalności zła, to znaczy nieświadomości czynienia zła przez sprawcę, nie zwalnia go od odpowiedzialności, która dotyczy nie tyle samego czynu, co wcześniejszej od niego zgody na stanie się elementem funkcjonalistycznej machiny.

[107] Zob. B. Kürbis, *Metody źródłoznawcze wczoraj i dziś*, „Studia Źródłoznawcze", t. 24 (1979), s. 83–96.

[108] BPF, s. 227–264.

ru", aby je w ogóle dostrzec, oraz „opowieści", aby nadać im znaczenie[109]. Fakty są nietykalne i stanowią „brutalnie podstawowe dane"[110]. Choć pierwotnie przygodne, wręcz „irytująco przygodne", gdyż mogłyby być różne od tego, czym są, z czasem stają się konieczne, trwałe i nieusuwalne – „uparcie są", jak gdyby nie należały do sfery ludzkich spraw, lecz do jakiegoś wyższego porządku rzeczy[111]. Nie istnieją przy tym żadne dobre powody, dla których miałyby być właśnie tym, czym są. Nowożytne filozofie historii, spoglądając na świat przez retrospektywną „optyczną iluzję" konieczności, zakłamują ich przygodny charakter. Autentyczna przygodność faktów „w sposób ostateczny uniemożliwia konkluzywne wyjaśnianie"[112].

Apolityczna przeszłość nie może jednak przetrwać spotkania ze światem politycznym. Traktując prawdy faktów jako opinie, władza niszczy ją i dyskredytuje. „Zdanie opisujące fakt [...] zyskuje implikacje polityczne tylko wówczas, gdy zostanie umiejscowione w kontekście interpretacyjnym"[113]. Takim kontekstem jest opowieść, która jest już w tym sensie polityczna:

> Rzeczywistość jest czymś innym i czymś więcej niż suma faktów i zdarzeń, której zresztą nie da się ustalić. Ten, kto mówi o tym, co jest – *legei ta onta* – zawsze opowiada historię [*story*], w której poszczególne fakty tracą swoją przygodność i zyskują jakieś zrozumiałe dla człowieka znaczenie[114].

---

[109] Ibidem, s. 238. Kontekst dla rozważań Arendt stanowi nowożytny konflikt między politycznym kłamstwem a prawdą faktów. Autorka twierdzi, że w domenie polityki następuje przekształcanie prawdy faktów w opinie i pozbawianie ich tym samym siły naporu.

[110] Ibidem, s. 239.

[111] Ibidem, s. 242 i 257. Fakty są skutkami działań i przynależą w tym sensie do domeny polityki. Jako fakty dokonane nie mogą jednak zostać zmienione. Przeszłość w znaczeniu faktycznym jest apolityczna.

[112] Ibidem, s. 257.

[113] Ibidem, s. 249.

[114] Ibidem, s. 261–262. Jak zauważa Jennifer Ring, w omawianym eseju „opowieści" służą jako miejsce schronienia dla faktów, które zostają w nich ukryte, aby przetrwać starcie z polityką, zaś Arendt ma chodzić głównie o ich przetrwanie. Zob. J. Ring, *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, New York 1998, s. 213–229.

Fragment ten wyraźnie pokazuje, że wzniesienie się na poziom znaczenia oznacza porzucenie faktów i wejście na polityczną płaszczyznę interpretacji. „O tyle, o ile osoba mówiąca o faktach opowiada jednocześnie historię, dokonuje ona owego »pojednania z rzeczywistością«, które Hegel [...] pojmował jako ostateczny cel myślenia filozoficznego”[115]. Na tym polega jednocześnie mająca związek z polityką funkcja historiografii, a mianowicie na dokonaniu *katharsis* mającego umożliwić działanie w przyszłości[116].

Opowiadanie historii jest jednocześnie jej opłakiwaniem (*lamentation*). Jego funkcją nie jest zapanowanie nad przeszłością za pomocą wiernego i dokładnego opisu, lecz akceptacja tego wszystkiego, co się zdarzyło[117]. Aby pogodzić się z cierpieniem i pojednać z rzeczywistością, przeszłość musi zostać ponownie doświadczona (*resuffered*). W rezultacie takiego doświadczenia „sieć indywidualnych czynów zostaje przekształcona w wydarzenie, w znaczącą całość”[118]. Poszczególne cierpienia czy smutki, o których mówił cytat z Karen Blixen, zostają wówczas połączone w jakąś całość, dzięki czemu ich ciężar zostaje zniesiony. Arendt używa w tym kontekście przykładu znaczącego wydarzenia w postaci pierwszej wojny światowej:

> Formą tego jest opłakiwanie, które wyrasta ze wspomnienia [...]. Tragiczny wpływ wspominania przez opłakiwanie dotyka jednego z głównych elementów każdego działania: ustanawia jego trwające znaczenie, które staje się wówczas częścią historii[119].

Skoro źródłem znaczenia jest opłakiwanie i wspominanie, to przynależy ono do opowieści, a nie do minionego życia. „Żadna filozo-

---

[115] BPF, s. 262.

[116] Na końcu swojego eseju Arendt wyznaje, że jej zamiarem było ukazanie ograniczeń polityki w postaci sfery prawdy: „Pojęciowo możemy nazwać prawdą to, czego nie możemy zmienić. Metaforycznie jest to ziemia, na której stoimy i niebo, które rozciąga się nad nami”. Ibidem, s. 264. Faktyczna przeszłość w znaczeniu *res gestae* jest w tym sensie prawdą.

[117] MDT, s. 20.

[118] Ibidem.

[119] Ibidem, s. 21.

fia, żadna analiza i żaden aforyzm, jak bardzo głęboki by nie był, nie może równać się w intensywności i bogactwie znaczenia z właściwie opowiedzianą historią"[120].

Louis Mink określa rozumienie za pośrednictwem formy narracyjnej mianem rozumienia konfiguratywnego, różnego od rozumienia teoretycznego i kategorialnego. Polega ono zasadniczo na ujęciu do postaci całości wydarzeń, które nie mogły być jako całość doświadczane. Ruch narracyjny przebiega wówczas od początku do końca i *vice versa*, gdzie początek i koniec są ze sobą powiązane w ten sposób, że początek stanowi „obietnicę" końca[121]. Czy nie tak samo jest w przypadku *homo faber*, który ustanawia początek, w jakim koniec jest już zakładany i przewidywany? Czy jego model nie określa całości procesu fabrykacji w sposób analogiczny do modelu narracyjnego przedstawiającego rzeczywistość jako wytwarzaną? Nie chodzi o to, że wytwarzający przedmioty *homo faber* rozumuje narracyjnie, lecz że chwytając model minionej rzeczywistości – przekształcający jej oryginalną strukturę czasowego następstwa i ujmując ją jako wytworzoną – konfiguratywnie pojmujemy sens całej opowieści.

Samo życie tymczasem nie ma struktury narracyjnej – początków, środków i końców. Opowieści rzeczywiste będące niezamierzonymi konsekwencjami działania są nieprzewidywalne i otwarte. Skończone, przewidywalne i zamknięte są opowieści fikcyjne. O tyle, o ile sens wydarzeń może zostać dostrzeżony jedynie z perspektywy końca, wynika stąd zasadniczy problem dla historiografii:

> Stąd paradoks, że historia jest historią, która ma wiele początków, ale żadnego końca, czyli właściwie nie nadaje się do opowiadania. [...] Każde wydarzenie przedstawia się zatem historycznie jako koniec jakiegoś dotychczas ukrytego początku. Aby z kolei odsłoniło się, że jest ono też początkiem, potrzebne jest nowe zdarzenie[122].

---

[120] Ibidem, s. 22.

[121] L. O. Mink, op. cit., s. 56–57.

[122] H. Arendt, *Dziennik myśli*, kwiecień 1953, 11, przeł. M. Łukasiewicz, „Kronos", nr 4 (2008), s. 150.

Historia nie nadaje się do opowiadania w tym sensie, że zawsze można ją opowiedzieć od nowa. Historia nie nadaje się zatem do OSTATECZNEGO opowiedzenia. Niezamierzone skutki minionych działań zmieniają ich sens, a często, jak działo się w przypadku elementów totalitaryzmu, w ogóle pozwalają im się ujawnić.

Sens powyższej myśli Arendt oddaje w analitycznie precyzyjny sposób Artur Danto, autor klasycznej koncepcji tzw. zdań narracyjnych (*narrative sentences*)[123]. Danto pokazuje, że wydarzenia późniejsze mają wpływ na prawdziwość opisu wydarzeń od nich wcześniejszych, jako że opisy te biorą pod uwagę skutki, które jeszcze się nie wydarzyły. Nawet kronika opisująca w sposób idealny wszystkie historyczne fakty, prędzej czy później się zdezaktualizuje. Właściwa idealna kronika mogłaby powstać jedynie z perspektywy ostatecznego końca, z perspektywy sądu ostatecznego. W nieskończonym procesie historycznym ta perspektywa jednak bezustannie się oddala.

Przyjmując narratywistyczny wymiar myślenia Arendt o historii, należałoby zapytać, w czym miałaby przejawiać się treść, którą zawiera w sobie forma opowieści? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z omawianą wyżej funkcją odkupienia przypadkowości. Opowieść stanowi warunek możliwości historycznego rozumienia w ogóle, niezależnie od historycznego czasu i rodzaju konkretnej opowieści[124]. Jak argumentuje Hans Michael Baumgartner, opowieść jest transcendentalnym warunkiem możliwości konstytuowania się historycznego sensu, polegającym na narzuceniu przeszłości gorsetu ciągłości i spójności, którego ona jest pozbawiona[125]. „Potrzeba wyjaśnienia nie jest nigdzie silniejsza niż w przypadku obecności niepowiązanego z innymi wydarzenia zrywającego kontinuum, sekwencję chronologicznego czasu" – wydarzenia bezprecedensowego i niepowtarzalnego, którego nie da się wyjaśnić ina-

[123] A. C. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia UP, New York 2007, s. 143–181.
[124] H. White, *Introduction: Tropology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness*, w: idem, *Tropics of Discourse*, s. 1–25.
[125] F. Ankersmit, *Danto's Philosophy of History in Retrospective*, w: A. Danto, *Narration and Knowledge*, s. 389–393.

czej, niż posługując się fikcją[126]. Radykalizm myśli Arendt polega na tym, że uhistoryczniająca władza opowieści wnika tak głęboko w tkankę rzeczywistości, że dotyka samego podmiotu, samego działającego człowieka. To przede wszystkim człowiek, zwierzę polityczne, nie ma esencji ani eliksiru, nie ma trwającej tożsamości. Posługując się analogią do aktu rzeczywistego wytwarzania, można powiedzieć, że tym, co usprawiedliwia fikcyjny (w omówionym wyżej sensie) charakter opowieści biograficznej, jest cel w postaci odkupienia przypadkowości i uzyskania relatywnie trwałego punktu zaczepienia w bezustannie zmieniającej się, przygodnej rzeczywistości.

Ironiczność *Korzeni totalitaryzmu*

Powtórzę raz jeszcze fundamentalny problem teoretyczny, z którym Arendt musiała się zmierzyć. W jaki sposób można odkupić przypadkowość, nie popadając w zniewolenie przez konieczność, a więc nie projektując jednocześnie przyszłości? Powracamy tym samym do zagadnienia związków opowiadania historii i ideologii.

W jednym ze swoich pierwszych opublikowanych tekstów, a mianowicie w recenzji *Ideologii i utopii* Karla Mannheima z 1930 roku, Arendt, wychodząc z założeń ontologii fundamentalnej Heideggera, oskarża „relacjonizm" Mannheima o redukowanie tego, co ontologiczne, do tego, co ontyczne[127]. W zgodzie z totalnym pojęciem ideologii Mannheima ludzkie myślenie jest zawsze uwarunkowane przez kontekst historyczno-społeczny i w związku z tym zawsze ideologiczne[128]. Arendt tymczasem uważa, że myślenie o świecie nie musi przyjmować ani formy ideologii, ani formy utopii[129]. Ideologia w ujęciu autorki zachowuje negatywny, marksow-

---

[126] LOM II, s. 208.

[127] *Philosophy and Sociology*, w: EU, s. 28–43.

[128] K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2008, s. 85–140.

[129] Pojęcie ideologii Arendt jest bliższe utopii Mannheima, która jest nakierowana na transformację rzeczywistości: „Utopijną będziemy nazywać tylko taką »transcendentną wobec rzeczywistości« orientację, która, przechodząc do działania,

ski sens fałszywej świadomości, której można i należy się pozbyć[130]. Właściwym nośnikiem ideologii nie są dla niej klasy, lecz masy, których świadomość historyczna jest wypaczona i fałszywa. W wąskim sensie, w którym Arendt używa pojęcia ideologii, jej pisarstwo historyczne z pewnością nie jest ideologiczne. Czy jednak byłoby tak samo w ujęciu szerokim, pochodzącym od Mannheima? Każda narracja historyczna jest przecież w jakimś stopniu ideologiczna, jeśli przez ideologię rozumieć określony system wartości wyznawanych przez historyka. Jak pisał Jerzy Topolski, „żadna historiografia nie może uciec od ideologii"[131].

W swojej wpływowej *Metahistorii* Hayden White przekonująco udowodnił, w jaki sposób poziom tzw. tropologicznej prefiguracji pola badawczego przez historyka przekłada się na trzy poziomy tworzonej przez niego opowieści. Są to poziomy fabuły, argumentacji formalnej oraz implikacji ideologicznych[132]. Ostatni poziom ideologiczny wyznacza zdaniem amerykańskiego filozofa historii niezbywalny element etyczny pisarstwa historycznego[133]. Swoją klasyfikację możliwych implikacji ideologicznych White zapożyczył przy tym, po niewielkich modyfikacjach, od Mannheima.

---

jednocześnie częściowo lub całkowicie rozsadza istniejący w danym czasie porządek bytu". Ibidem, s. 229.

[130] Po marksowsku mówiąc, ideologia to panująca siła duchowa i jednocześnie złudzenie, które zakończy się wraz ze zniesieniem podziału pracy. Zob. E. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski i Z. M. Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 57–61. Arendt przyznaje, że redukowanie myślenia do ideologii bądź utopii jest usprawiedliwione w świecie, w którym sfera społeczna osiąga taką władzę, że jest w stanie determinować czyjeś myślenie. Oznacza to jednak jego zasadnicze wypaczenie.

[131] J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1996, s. 366. To znaczy ideologii historyka jako przynależącego do określonej kultury czy grupy społecznej, profesjonalnej grupy uczonych, oraz jako jednostki. Ibidem, s. 370.

[132] H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1973, s. 22–29.

[133] Nie w tym sensie, aby ideologia była czymś zewnętrznym wobec tych poziomów, ani, co gorsza, by wynikały one ze świadomie używanej ideologii. Chodzi o ich zwrotną relację. Jak pisze White, wszystkie trzy poziomy są poziomami wyjaśniania – przez fabułę, argumentację i właśnie przez ideologię.

Przez ideologie zaś rozumiał wypływające z narracji przekonania dotyczące stanowiska zajmowanego w teraźniejszości wobec zmiany społecznej, jej preferowanego charakteru, kierunku i orientacji czasowej[134].

Spoglądając na dwie pierwsze części *Korzeni totalitaryzmu* przez pryzmat modelu tropologicznego White'a, można dostrzec, że ich przedmiot jest prefigurowany w metatropie ironii. Z tej prefiguracji wynika fabularyzacja satyryczna oraz sposób argumentacji polegający na synchronicznej kontekstualizacji przedstawiającej „segmenty czy wycinki procesu, niejako cięcia przez fakturę czasu"[135]. W większości przypadków wyłaniająca się z takiej konfiguracji warstwa ideologiczna powinna być liberalna. White zauważa jednak, że ironia jest poznawczo autokrytyczna, w związku z czym implikacje te mogą być różnorodne. Satyryczna forma narracji, którą zdaniem autora *The Content of the Form* reprezentuje dzieło Jacoba Burckhardta, ma być ponadto modelem „wszelkich przypuszczalnie antyideologicznych koncepcji historii", stojących w najbardziej jaskrawej opozycji wobec spekulatywnych filozofii dziejów[136]. Jak zauważa White, jeśliby trop ironii przekształcić

---

[134] Tropom metafory, metonimii, synekdochy i ironii odpowiadają kolejno: 1) fabuły: romantyczna, tragiczna, komiczna, satyryczna; 2) argumentacje: formizm, mechanicyzm, organicyzm, kontekstualizm; 3) implikacje ideologiczne: anarchizm, radykalizm, konserwatyzm, liberalizm.

[135] H. White, *Metahistory*, s. 19.

[136] Ibidem, s. 28. Zauważmy, że metoda kontekstualizacji (*Querschnitt*), którą Burckhardt stosuje między innymi w *Kulturze Odrodzenia we Włoszech*, podobnie jak metoda fragmentaryczna Arendt, ma być z założenia antynaukowa i opierać się w większym stopniu na analizie synchronicznej niż diachronicznej. Zob. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Czytelnik, Warszawa 1961. Ponadto dla Arendt, tak jak dla Burckhardta, „teraźniejszość jest zasadniczo określana przez to, co zostało utracone na rzecz przeszłości, gdy stała się teraźniejszością". F. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford UP, Stanford 2005, s. 165. Zdaniem Ankersmita pisanie historii w ogóle jest skutkiem istnienia przepaści między przeszłością a teraźniejszością oraz wyrazem pragnienia, by za pośrednictwem historiografii ową przepaść przezwyciężyć. Zob. ibidem, s. 450. Według niego historycznym źródłem przepaści i zerwania ciągłości nie jest jednak totalitaryzm, lecz rewolucja francuska.

w całościową wizję świata, to „okazałaby się [ona] trans-ideologiczna". W tym sensie „ironia ma tendencję do rozwiewania wszelkiej wiary w możliwość pozytywnego działania politycznego"[137].

Pozytywne działanie polityczne oznaczałoby w tym kontekście przynależącą do kategorii *homo faber* wiarę w możliwość WYTWORZENIA jakiegoś preferowanego stanu społecznego. Jeśli zastosujemy szeroką definicję Topolskiego – przywołującego Heideggerowski prymat przyszłości, którą uznaje za „wymiar czasu [...] wyróżniający ideologię"[138] – i uznamy ideologię za dążenie do realizacji jakichś celów, jakichś stanów rzeczy, nawet jeśli miałyby one polegać na utrzymaniu *status quo*, to musimy przyznać, że ten wymiar ideologiczny jest w *Korzeniach totalitaryzmu* nieobecny. Obsesja wolności objawia się u Arendt w skrajnym stosunku wobec teleologii, której należy za wszelką cenę uniknąć, pomijając jedynie omawianą wcześniej teleologię zgody na przeszłość oraz zobowiązanie wynikające z obietnicy. Głęboko krytyczny stosunek wobec totalitarnej, ideologicznej wizji świata, nie jest ideologiczny. Spójności totalitarnego obrazu świata Arendt przeciwstawia świat zasadniczo niespójny i niezdeterminowany. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* jest ironiczna, ponieważ projektuje wyłącznie zupełne otwarcie, a więc brak jakiegokolwiek KONKRETNEGO projektu. Nie jest to także projekt zmiany, zmiana oznacza bowiem zmianę na coś, lecz projekt MOŻLIWOŚCI czegoś nowego i nieokreślonego, projekt zerwania ciągłości, początku i nowych narodzin.

Odgrywanie przeszłości: Collingwood i Benjamin

We wstępie do *Korzeni totalitaryzmu* ich autorka objaśnia, że jej celem nie będzie „dedukcja bezprecedensowego z precedensów", ponieważ chce poczuć „napór rzeczywistości i szok doświadczenia"[139]. Stwierdza jednocześnie, że „pojmowanie oznacza, mówiąc najkró-

[137] Ibidem, s. 38.
[138] Ibidem, s. 369.
[139] OT, s. viii.

cej, nierozmyślne i uważne stawianie czoła i opieranie się rzeczywistości – jakakolwiek by nie była"[140]. Może się zatem wydawać, że jej celem jest oddanie sprawiedliwości najgłębszemu sensowi działania, a tym samym, odkupienie konieczności przeszłości. Czy „nierozmyślne" stawianie czoła przeszłości nie oznacza bowiem uchwycenia jej wewnętrznego znaczenia – „szoku" minionego doświadczenia, który wyraża także pojęcie wielkości?

Jak w takim razie, biorąc pod uwagę niemożliwość urzeczowienia odsłaniającego się w działaniu znaczenia, ma to być możliwe? W *Kondycji ludzkiej* Arendt wyraźnie stwierdza, że ulotna tożsamość „może zostać przedstawiona i »urzeczowiona« tylko przez rodzaj powtórzenia, imitację czy *mimesis*"[141]. Aktorzy polityczni, niczym aktorzy grający w sztuce teatralnej, mogą odsłonić ponownie tożsamość bohaterów z przeszłości, jedynie ponownie odgrywając (*re-enact*) ich działania. Teatr jest „sztuką polityczną *par excellence*"[142]. Pojawia się w związku z tym następujące pytanie: czy celem *re-enactment* jest bezpośrednie uobecnienie przeszłości w teraźniejszości, analogiczne do uobecnienia, którego doświadczył Proust dzięki pamięci niewolicjonalnej, czy też imitacja, która nie opiera się na podobieństwie? Źródłem obecnego tutaj napięcia jest przekonanie Arendt o niemożliwości urzeczowienia tożsamości przy jednoczesnym uznaniu możliwości jej imitacji przez działanie performatywne. Jednak imitacja nie może być po prostu odtworzeniem działania w jego minionej rzeczywistości. Jeśli nawet byłoby to możliwe, to nie stanowiłoby przecież jeszcze o sensie historycznym, lecz wyłącznie o znaczeniu politycznym minionych działań. Ponowne odegranie, czymkolwiek miałoby nie być, nie jest przecież jeszcze opowieścią, nawet jeśli dokonuje się z perspektywy końca.

Czy Arendt dąży do spełnienia klasycznego i utopijnego ideału historiografii w postaci pokazania prawdy na temat przeszłości? Ideał dziewiętnastowiecznej historiografii, polegający na ukazaniu (*zeigen*) tego, co się naprawdę zdarzyło, na ukazaniu tego w jego ży-

[140] Ibidem.
[141] HC, s. 187.
[142] Ibidem, s. 188.

wej rzeczywistości, „jest postulowany jako odpowiedź na poczucie utraty”[143]. Wypełnia się on, gdy przeszłość – wszystko to, co martwe – zostaje ożywiona, gdy iluzja staje się na tyle przekonująca, że mamy wrażenie uczestniczenia w minionym spektaklu. Stephen Bahn ilustruje ten rezultat sztuką wypychania zwierząt, której sukces opiera się na stworzeniu złudzenia życia[144].

Cel, który stawia sobie Arendt, może z pozoru wydawać się podobny. Utrata przeszłości jest także jej podstawową przesłanką. Jednak urzeczowienie stanowi nieusuwalny element relacji z przeszłością – jest koniecznym warunkiem zapamiętania oznaczającym jednocześnie zapomnienie o żywej jakości działania. Idei Arendt nie należy – na podstawie pozornego językowego podobieństwa – mylić z wpływową ideą *re-enactment* analitycznego filozofa historii, Robina Collingwooda. Zadaniem historyka – według Collingwooda – jest odtworzenie myśli historycznych aktorów w swoim własnym umyśle. Myśli te nie są po prostu podobne, lecz są TYMI SAMYMI myślami, choć myślanymi przez inny podmiot i odtwarzanymi w innym kontekście[145]. W procesie tym jest odtwarzana właściwa historia, czyli historia myśli. Analogicznie można by sądzić, że celem Arendt jest odtworzenie właściwej historii, czyli historii działań. W świetle tego, co rozważaliśmy wyżej, widać jednak wyraźnie, że ponowne odgrywanie nie może być uobecnieniem stopnia zero, a więc tym samym działaniem z przeszłości doświadczanym ponownie w teraźniejszości.

Problem ten był dyskutowany w literaturze przedmiotu. Wielu badaczy uważa, że technika metody fragmentarycznej ma za zadanie zapewnić swego rodzaju doświadczenie przeszłości. Główny wpływ na Arendt miał tutaj wywrzeć Walter Benjamin i jego własna metoda fragmentaryczna, której najlepszym wyrazem by-

[143] S. Bahn, *Historian as Taxidermist*, w: idem, *The Clothing of Clio*, Cambridge UP, Cambridge 1984, s. 15.

[144] Ibidem, s. 17.

[145] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, ed. J. van der Dussen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 282–302.

łyby *Pasaże*[146]. W interpretacji Anabelle Herzog zarówno Arendt, jak i Benjamin zajmują się fragmentami przeszłości, które nie mają zostać po prostu „opowiedziane", lecz „ukazane" i „doświadczone". Odtwarzanie fragmentów przeszłości, ich „ponowne odgrywanie" sprawia, że minione działania stają się na powrót obecne[147]. Funkcja opowieści fragmentarycznej ma polegać na odkupieniu konieczności – na wyzwoleniu od pozornego, progresywnego ruchu historii oraz rozbiciu go na drobne kawałki.

Na rzecz takiej funkcji świadczy przede wszystkim książka Arendt poświęcona Rahel Varnhagen, która stanowi pierwszy przykład zastosowania metody fragmentarycznej. Objaśnienie zastosowanej w książce metody pochodzi ze wstępu napisanego ponad dwadzieścia lat po ukończeniu manuskryptu, w którym autorka pisze tak:

> Nigdy nie było moją intencją napisanie książki o Rahel, o jej osobowości, co mogłaby prowadzić do rozmaitych interpretacji, w zależności od psychologicznych standardów i kategorii narzucanych z zewnątrz przez autora. [...] Jedyne, co mnie interesowało, to opowiedzieć historię Rahel tak, jak ona by ją opowiedziała[148].

Chwilę później Arendt wyjaśnia, że jej celem nie było „założenie, że wiem więcej niż wiedziała Rahel, ani narzucanie jej fikcyjnego przeznaczenia pochodzącego z obserwacji uznawanych za nadrzędne wobec tych, które ona posiadała", zupełnie tak, jakby bohaterka opowieści miała na kartach książki dokonać samoprezentacji[149]. Wygląda tutaj na to, że metoda fragmentaryczna zrywa z perspektywą widza i że jej zadaniem jest oddanie wewnętrznego znaczenia minionych działań. W książce Arendt używa olbrzymiej liczby cytatów pochodzących z rozległej korespondencji Rahel, dzięki któ-

---

[146] W. Benjamin, *The Arcades Project*, trans. H. Eiland, K. McLaughlin, Harvard UP, Cambridge, MA–London 2002.

[147] A. Herzog, *Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*.

[148] RV, s. xv.

[149] Ibidem, s. xviii.

rym przemawia ona niejako samodzielnie. Można to potraktować jako próbę uchwycenia działań w postaci języka, co zresztą podkreśla autorka, zauważając, że chodzi jej o uchwycenie otwartości historycznej chwili i uniknięcie nadrzędnej perspektywy przyszłości – perspektywy świadomej konsekwencji zachodzących wydarzeń. Arendt stara się zatem uniknąć brania pod uwagę skutków przedstawianych przez nią działań. Stwierdza wręcz, że jeśli czytelnik uznałby, że wydawała „sądy na temat Rahel z jakiegoś wyższego punktu widzenia", oznaczałoby to po prostu niepowodzenie jej przedsięwzięcia[150]. Jak widzieliśmy wcześniej, wynika to z chęci zaprzeczenia samej Rahel, która wierzyła w przeznaczenie i przez to błędnie interpretowała własne życie. Rahel chciała przeżyć życie tak jak opowieść, Arendt zaś, przeciwstawiając się temu, postanowiła opowiedzieć jej życie tak, jak gdyby nie było ono opowieścią.

Zdaniem Annabelle Herzog opowiadanie historii (*storytelling*) oddaje sprawiedliwość partykularnym doświadczeniom ludzi z przeszłości[151]. Opowieści stanowią niezbędny składnik tego, co polityczne, który może być szczególnie pożyteczny w „mrocznych czasach", jako środek ich „iluminacji". Autorka stwierdza, że opowieści są „rodzajem politycznego odsłonięcia", co sprawia, że stanowią integralny komponent sfery publicznej i zarazem rodzaj działania[152]. Główna teza Herzog mówi o tym, że podstawową funkcją działania w formie opowieści jest oświetlenie teraźniejszości, a nie „upamiętnienie" przeszłości. Kluczowe dla jej argumentacji jest pojęcie odsłonięcia (*revelation*) w sferze publicznej. Wydaje się, że oddaje ono sprawiedliwość pojęciu działania Arendt, słusznie łącząc je z czynnością opowiadania historii.

Dlaczego upamiętnienie i iluminacja miałyby się jednak wzajemnie wykluczać? Czy upamiętnienie, czyli zachowanie „wspaniałych czynów" z przeszłości, nie mogłoby służyć jednocześnie celowi w postaci oświetlenia mrocznej teraźniejszości? Czy można w ogóle odnosić się do przeszłości, nie upamiętniając jej? Zdaniem Herzog

[150] Ibidem, s. xvii.

[151] A. Herzog, *The Poetic Nature of Political Disclosure: Hannah Arendt's Storytelling*, „Clio", Vol. 30, Iss. 2 (2001), s. 169–194.

[152] Ibidem, s. 172.

opowieść jest najwłaściwszą formą opisania „opowieści rzeczywistych", ponieważ ludzkie działanie w sposób naturalny tworzy opowieści. Co więcej – a bez wątpienia jest to istotna uwaga – opowiadanie historii samo stanowi rodzaj działania, jest „jedną ze światowych przestrzeni odsłaniania"[153]. W interpretacji Herzog odsłanianie nie dotyczy osoby, która opowiada historię. Jej zadaniem jest jedynie wystawienie (*expose*) bohaterów na widok publiczny. Odsłaniani są natomiast sami bohaterowie, którzy osiągają „zjawiskową obecność na papierze"[154]. Oddaje to często stosowane przez Herzog pojęcie odbicia (*reflection*), które przywołuje metaforę lustra. Podczas gdy działania ludzi w przeszłości „odbijały" światło przestrzeni publicznej, „opowieści polityczne stanowią odbicie tego odbicia przez pisanie. Dlatego są iluminacjami"[155]. Innymi słowy, narrator opowieści pozostaje przezroczysty, podczas gdy jego opowieść ma „wiernie" oddawać działania nieobecnego aktora, który doznaje tym samym drugiego odsłonięcia samego siebie[156]. Opowieść dokonuje niezapośredniczonej transmisji minionej tożsamości do teraźniejszości i właśnie z tego względu nie może mieć nic wspólnego z upamiętnieniem, które zakłada już z góry istnienie upamiętniającego podmiotu[157].

---

[153] Ibidem, s. 187.

[154] Ibidem.

[155] Ibidem, s. 190.

[156] W innym tekście Herzog analogicznie twierdzi, że opowieści „odbijają" istnienie i doświadczenia ludzi z przeszłości, że stanowią „zjawiskowe odsłonięcie" w postaci czegoś w rodzaju drugiego odsłonięcia sprawiającego, że osoby z przeszłości pojawiają się ponownie w teraźniejszości. Zob. A. Herzog, *Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, s. 9–10. Choć autorka ta ma niewątpliwie rację, że metoda Arendt przypomina „synchroniczną analizę powiązań" Benjamina, to wyciąga stąd zbyt daleko idące wnioski. Zob. ibidem, s. 7. Jej zdaniem celem opowiadania historii jest ukazanie i doświadczenie fragmentarycznej przeszłości. Władzę odkupienia przypisuje jedynie przedstawianiu pojedynczych „faktów" z przeszłości oraz ich „prawdzie". Zob. ibidem, s. 18.

[157] Zdaniem Herzog Arendt zajmuje się tym, co polityczne, jako ujawnianiem siebie (*self-diclosure*) w książce *Men in Dark Times*. To ujawnianie dokonuje się przez przedstawianie „rzeczywistych" opowieści czy publicznych odsłonięć ludzi z przeszłości. Autorka dowodzi wręcz, że ujawnienie osobowości Adolfa Eichmanna przez Arendt miało służyć temu samemu celowi w postaci iluminacji współczesnej sfery publicznej. Przykład ten jest istotny, ponieważ w jego

Podtrzymuję jednak, że Arendt – być może z wyjątkiem wczesnego epizodu w postaci biografii Rahel Varnhagen – nie wierzyła w możliwość wiernego przedstawienia przeszłości. To prawda, że – tak jak Benjamin – odrzuca ona historyzm rozumiany jako synonim historycznej ciągłości, że – podobnie jak materialista historyczny Benjamina – zwraca uwagę na jej zakłócenia[158]. Równie często przyjmuje przy tym punkt widzenia przegranych. Zgodziłaby się też na pewno ze znaną maksymą Benjamina, że „tradycja ciemiężonych uczy nas, że stan nadzwyczajny, w którym żyjemy, nie jest wyjątkiem, lecz regułą. Musimy zrealizować koncepcję historii, która pozostaje wierna tej myśli"[159]. Choć cel obu myślicieli jest zasadniczo ten sam, to u Benjamina przedstawianie niezdeterminowanego charakteru każdego momentu przeszłości i zachowanie tego, co rzeczywiste, ma charakter *quasi*-mistyczny. Benjaminowski *Jetztzeit* oznacza fuzję teraźniejszości i przeszłości – godzi je ze sobą i zapewnia tym samym odkupienie. Dla Arendt tymczasem mesjanistyczna nadzieja jest ułudą. Opowieść ma władzę odkupienia przeszłości wyłącznie dzięki estetycznemu kreowaniu refleksyjnych całości i tworzeniu narracyjnej, fragmentarycznej genealogii[160].

---

przypadku trudno sobie wyobrazić cel w postaci upamiętnienia. Obecność Eichmanna w opowieści służy edukacyjnemu celowi objaśnienia banalności zła. W tym sensie jego ujawnienie „oświeca świat, mimo mrocznych czynności samego bohatera". Zob. A. Herzog, *The Poetic Nature of Political Disclosure*, s. 191.

158 R. Beiner, *Walter Benjamin's Philosophy of History*, „Political Theory", Vol. 12, Iss. 3 (1984), s. 423–434.

159 W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, w: idem, *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, Brace & World, Harcourt 1968, s. 259.

160 Jak argumentuje Eva de Valk, mimo licznych metodologicznych podobieństw w postaci skupienia uwagi na nieciągłościach i tym, co partykularne, Arendt interesowała fragmentaryczna przeszłość z punktu widzenia teraźniejszości i jej politycznych celów. Dlatego w miejsce cytatów Benjamina, niejako samej przeszłości, wprowadzała swoje opowieści. Nie chciała ukazywać przeszłości, lecz ją opowiadać. Nie było to zatem odkupienie w postaci fuzji przeszłości i teraźniejszości. Zob. E. de Valk, „The Pearl Divers: Hannah Arendt, Walter Benjamin and the Demands of History" (niepublikowana praca magisterska, Universiteit Maastricht 2006).

Sytuacja ponowoczesnej utraty ciągłości i spójności przeszłości jest dla Arendt punktem wyjścia. Metoda fragmentaryczna ma polegać na odzyskiwaniu przeszłości we fragmentach, stanowiącym jednocześnie proces obnażania metafizyki. Dla wszystkich świadomych zerwania ciągłości tradycyjne podejście historyczne przestaje być bowiem przekonujące. Postulat odzyskiwania fragmentów przeszłości autorka ilustruje cytatem z *Burzy* Williama Szekspira:

> Ojciec twój w morzu głęboko,
> Kości jego to korale,
> Lśniącą perłą jego oko
> I nic nie sczeźnie w nim wcale
> Wśród kryształowych przezroczy,
> Morze go w nich przeistoczy[161].

Tajemniczo brzmiący passus, zadanie odzyskiwania pereł i korali Arendt naświetla głębiej w eseju poświęconym Benjaminowi. Przywołuje w nim postać zbieracza, zarazem samego Benjamina – zbieracza cytatów. Wychodząc od „bliskiego pokrewieństwa" między „współczesnym zerwaniem z tradycją" a „kapryśną z pozoru figurą zbieracza, który wydobywa fragmenty i okruchy z rumowiska tego, co minione", stawia tezę, że w zaistniałej sytuacji zbieracz nie musi niszczyć przeszłości, aby ją ocalić[162]. Zbieracz nie jest burzycielem tradycji – wyrywającym fragmenty ze spoistej, danej nam przez samą przeszłość struktury ciągłości – gdyż wyręczyła go w tym historia. Znajdujemy się w sytuacji nieodwracalnego kre-

---

[161] H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 279; cyt. za: W. Szekspir, *Burza*, PIW, Warszawa 1956, s. 40–41. W innym miejscu autorka używa tego samego fragmentu dla oddania daru „myślenia poetyckiego" Benjamina. Pisze wówczas, że „to myślenie zanurza się w głębinach przeszłości, lecz nie po to, żeby ją ożywiać taką jaką była […], [ale] kieruje się przekonaniem, że wprawdzie to, co żywe, podlega niszczącej sile czasu, ale proces rozkładu jest jednocześnie procesem krystalizacji". Zob. MDT, s. 205–206. Swoją własną metodę Arendt określiła bezpośrednio jako *Perlenfischerei* również w liście do Kurta Blumenfelda. Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of The World*, Yale UP, New Haven–London 1982, s. 95.

[162] MDT, s. 201.

su, w której „trzeba szukać nowych dróg radzenia sobie z przeszłością”[163]. Ponieważ autorytet przeszłości nie mówi nam już dłużej, jak z nią samą należy postępować, rola zbieracza staje się konstruktywna. Dlatego w postmetafizycznej epoce zerwania właściwe myślenie o przeszłości powinno przybierać formę poetycką i nie mieć znaczenia poznawczego, lecz estetyczne. Przeszłość – nasz ojciec – nie jest już dzisiaj tym, czym była kiedyś. Została skrystalizowana w korale i perły, w coś obfitego i osobliwego (*rich and strange*). Nie tylko się zmieniła, ale i nabrała wartości, dzięki czemu może ukazać się teraz jako coś nowego i znacznie cenniejszego – jako piękny przedmiot sądu estetycznego wyrażonego w postaci fragmentarycznej opowieści.

Opowieść jako działanie polityczne

Pierwotną funkcją opowieści jest odkupienie przypadkowości jednostkowej przeszłości. Kiedyś odkupienie to mogła zapewniać sama historia, sama tradycja. Obecnie natomiast „znajdujemy się w środku istnej sterty gruzu” prawd stanowiących filary dotychczasowej ciągłości[164]. W dzisiejszej sytuacji utrata przeszłości stanowi punkt wyjścia przedsięwzięcia odzyskiwania, wyciągania fragmentów ze zburzonej konstrukcji, które z tej racji nie jest już niszczeniem, lecz ocalaniem od zapomnienia. W metodzie fragmentarycznej chodzi o takie odzyskiwanie fragmentów przeszłości, które odkupi minioną przygodność, nie popadając jednocześnie w złudzenie konieczności. Różni się ona od historiografii naukowej, z punktu widzenia której dzieje nie są ani w pełni przewidywalne, ani też całkowicie nieprzewidywalne. W badanej przez historię naukową przeszłości „zaznaczają się [...] struktury, które przestrzeń działania przyszłości jednocześnie warunkują i ograniczają. W ten sposób historia pokazuje granice możliwej inności naszej przyszłości, nie rezygnując z tego powodu ze strukturalnych uwarunkowań potencjalnej po-

[163] Ibidem, s. 193.
[164] Ibidem, s. 10.

wtarzalności"[165]. Celem historiografii Arendt jest natomiast takie ugruntowanie teraźniejszego działania, takie oparcie go na przeszłości, które wykluczając jakiekolwiek uwarunkowania potencjalnej powtarzalności przyszłości, maksymalnie otworzy horyzont oczekiwań aktorów politycznych.

„Niepokojąca konkluzja" Davida Lubana komentującego epistemologiczne trudności związane z tego rodzaju opowieściami jest taka, że „rozumienie polityczne jest bliższe działaniu politycznemu niż *Wissenschaft* i wymaga przymiotów umysłu, które są cnotami politycznymi"[166]. Przez rozumienie polityczne Luban pojmuje rozumienie politycznej przeszłości. Jego zdaniem celem opowieści jest odsłanianie znaczeń partykularnych działań z przeszłości, a zatem odkupienie konieczności. Podkreśla on potrzebę skonfrontowania się z przeszłością w formie opowieści rzeczywistych oraz ożywienia tego, co rzeczywiste, odnotowując związek metody Arendt z potrzebami historycznego czasu przedstawiania. Jego argument jest następujący: „opowieść stanowi zarówno formę, jak i treść wyjaśniania [...], podobnie jak stanowi zarówno formę, jak i treść ludzkiego działania"[167], tak że nawet jeśli opowieść jest opowieścią z przeszłości, musi być jednocześnie opowieścią samą w sobie. Znaczenie opowieści nie może zostać bezpośrednio przedstawione, lecz może ukazać się jedynie jako zjawisko. Innymi słowy, to CZYNNOŚĆ OPOWIADANIA – działanie tu i teraz – nadaje opowieści znaczenie[168].

Na ten sam aspekt zwracają uwagę Ágnes Heller, Seyla Benhabib, Julia Kristeva i Olivia Guaraldo. Heller zauważa, że „prawie

---

[165] R. Koselleck, *Przedstawienie, zdarzenie, struktura*, w: *Opowiadanie historii*, przeł. i oprac. J. Kałążny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 304.

[166] D. Luban, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, „Social Research", Vol. 50, Iss. 1 (1983), s. 246.

[167] Ibidem, s. 239.

[168] Opowiadanie historii jest „najczęstszą" z „transformacji", dzięki którym to, co intymne i wewnętrzne, staje się publiczne. Zob. HC, s. 50. „Opowiadanie" zatem sprawia, że to, co opowiadane, staje się „rzeczywiste", słyszane i doświadczane przez innych. Zachowywanie fragmentów przeszłości przynależy w tym sensie do sfery publicznej. Jest to druga, obok wyróżnienia się, funkcja polis, które Arendt nazywa wręcz „zorganizowaną pamięcią". Zob. ibidem, s. 198.

wszystkie książki Arendt są jednocześnie aktami politycznej interwencji"[169]. Z kolei Benhabib podkreśla przede wszystkim narracyjny charakter ludzkiej tożsamości. „To, kim jesteśmy w danym momencie, jest określane przez narrację łączącą przeszłość i teraźniejszość"[170]. W opinii Kristevej życie ludzkie jest ludzkie o tyle, „o ile może być przedstawione pod postacią »narracji« i dzielone z »innymi ludźmi«"[171]. Natomiast zdaniem Olivii Guaraldo zawieszenie historycznej ciągłości w przygodnej narracji jest „gestem politycznym", zaś celem konstrukcji historiograficznej ma być zmiana teraźniejszości za pośrednictwem politycznego zaangażowania w przeszłość[172]. Należy się zgodzić ze wszystkimi autorkami. Żadna z nich nie rozważa jednak fikcyjnych aspektów opowieści i narracja oznacza dla nich wyłącznie odsłaniające działanie, a nie urzeczowienie przeszłości.

Dochodzimy tym samym do problemu epistemologicznego statusu narracyjnej formy przedstawiania przeszłości. Wiemy już, że opowieść fragmentaryczna ma wyeliminować perspektywę konieczności i nieuchronności w rozwoju zjawisk historycznych. Wiemy też, że nie ma po prostu uchwycić tego, co rzeczywiste, ani przez prosty opis faktów, ani przez mistyczne zjednoczenie się z przeszłością, lecz że ma dokonać swoistej unifikacji doświadczenia. Widzimy także, że jest ona formą narracyjnego działania politycznego. Jaki jest jej status poznawczy?

W swojej książce poświęconej Arendt o wymownym podtytule *Life is a Narrative* Julia Kristeva staje na stanowisku narratywizmu realistycznego, który charakteryzuje przekonanie o ciągłości występującej między życiem a opowieścią. Nie tylko opowieść jest działaniem, ale też każde działanie jest już opowieścią. Podobnego poglądu broni Olivia Guaraldo. Jej zdaniem opowiadanie historii, inaczej niż oparte na przemocy i tłumiące przygodność poznanie naukowe,

---

[169] Á. Heller, *Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 21.

[170] S. Benhabib, op. cit., s. 188.

[171] J. Kristeva, op. cit., s. 7–8.

[172] O. Guaraldo, op. cit., s. 147.

jest samym życiem. Nie tylko składa się na ludzkie życie, ale także wiernie przedstawia jego skomplikowane ścieżki[173]. Innymi słowy, życie nie składa się z faktów, lecz z opowieści, a opowieści te mogą być nawzajem siebie wierne. Opowieść fragmentaryczna nie narzuca fikcyjnego zamknięcia rzeczywistości, lecz powtarza rzeczywistą strukturę wydarzeń. Sama jest rzeczywistością, fragmentaryczną i nieciągłą, niemającą zamknięcia, zawsze nieostateczną. Guaraldo twierdzi, że z racji swojej otwartości „opowiadane historie imitują życie, przyjmując czasowość jako swój sposób wyrażania"[174].

Czy uznając narracyjny charakter każdego działania, jesteśmy zmuszeni zgodzić się z argumentem mówiącym o ciągłości występującej między życiem a opowieścią? Zdecydowanie nie jest to wystarczający powód. Z faktu, że poszczególne działania mają strukturę narracyjną, nie wynika, że są one wzajemnie, na podobieństwo opowieści, koherentne. Nawet jeśli bez przerwy opowiadamy sobie historie, to jesteśmy ciągle historykami własnego życia. Między życiem a opowieścią wciąż występuje przepaść[175]. Opowieść narzuca wprawdzie koherencję, lecz pozostaje pojedynczym, narracyjnym działaniem. Tak przynajmniej wynika z interpretacji Arendt, dla której istotne są przecież esencjalizujące i fikcyjne aspekty opowieści. To ze względu na nie opowieść może odegrać swoją zbawczą (*redemptive*) rolę w świecie absurdalnego i pozbawionego znaczenia życia. Samo narzucanie życiu koherencji za pośrednictwem opowieści nie musi być koherentne. Skoro bowiem opowieść jest działaniem, to za każdym razem może ona być inna.

Historie opowiadane przez Arendt są – tak jak minione, opowiadane w nich wydarzenia – przygodne i nierozstrzygnięte. W tym sensie – rzecz jasna – respektują przygodność działania. Pojawiające się w nich zamknięcie może być za każdym razem odmienne, a więc zmienione. Przygodność przedstawiania jest wierna przygodności przeszłości, jednak przeszłość nie jawi się już dłużej jako radykalnie przygodna. Opowieść nie jest czystym powtórze-

---

[173] Ibidem, s. 66.
[174] Ibidem, s. 81.
[175] F. Ankersmit, *Danto's Philososphy of History in Retrospective*, s. 428.

niem, gdyż miniona rzeczywistość nie poddaje się wiernemu przedstawianiu stopnia zero. Reprezentacyjne *re-renactment* nie stanowi powtórzenia ducha przeszłości i pozostaje mu wierne jedynie na płaszczyźnie poszczególnych, opowiadanych faktów, lecz już nie jako całość. Zdaje sobie z tego sprawę Guaraldo, zaplątując się tym samym w paradoksy, których notabene jest doskonale świadoma:

> Opowiadać historie, imitować ulotny moment działania, opowiadając go, nie znaczy zachowywać oryginalną strukturę tego działania. Byłoby naiwnym przypuszczać, że istnieje prawdziwa odpowiedniość między rzeczywistością a narracją[176].

Chcąc zachować to, co rzeczywiste, z przeszłości, Guaraldo dochodzi tym samym do paradoksu wiernej reprezentacji. Jej zdaniem „musimy dopuścić paradoksalne pojęcie imitacji, która za każdym razem jest czymś nowym"[177]. Ponieważ autorka była zmuszona przyznać, że wierne poznawczo przedstawienie jest niemożliwe, dochodzi do rzeczywiście paradoksalnych konkluzji. Opowieść ma być zatem „zawsze nielojalnym sposobem wiernego zachowania pamięci o tych, którzy nie mają imienia w dziedzinie teorii"[178].

Czy można rozwiązać ten paradoks wierności i podobieństwa – życia składającego się z opowieści i jednocześnie niebędącego opowieścią? Aby tego dokonać, proponuję odróżnić od siebie dwa poziomy opowiadania historii – poziom odniesienia przedmiotowego oraz poziom performatywny. Innymi słowy, odróżnijmy od siebie to, co w opowieści opowiadane, od samego aktu opowiadania.

Na płaszczyźnie przedmiotowej opowieści następuje powiązanie ze sobą ontologicznie nieciągłych faktów. Opowieść jest w tym sensie ciągła i się kończy. W przeciwnym wypadku radykalna przygodność minionej rzeczywistości nie mogłaby ulec odkupieniu i mielibyśmy do czynienia wyłącznie z chaotycznym uniwersum niepowiązanych ze sobą zdarzeń. Przeszłość pozostałaby radykalnie otwarta i pozbawiona znaczenia. Z drugiej strony, na płasz-

[176] O. Guaraldo, op. cit., s. 214.
[177] Ibidem, s. 215.
[178] Ibidem, s. 227.

czyźnie performatywnej, opowieść jest już otwartym i nieciągłym działaniem politycznym. Jest to możliwe właśnie dlatego, że w oryginalny i nienaukowy sposób opowiada historię zbudowaną na nieciągłościach. Nie odwołuje się przy tym do spójnych modeli, lecz wyłącznie do partykularnych całości refleksyjnych. Tym samym narzuca znaczenie działaniom z przeszłości, a jednocześnie stanowi odsłonięcie podmiotu działającego – podmiotu odpowiadającego historię. Dzięki temu może mieć także swój wewnętrzny sens.

Podsumowując, należy podkreślić, że historiografia fragmentaryczna, w odróżnieniu od historiografii modernistycznej, obciążonej dziedzictwem metafizyki i filozofii oraz związanymi z nimi poznaniem, wytwarzaniem i technologią, jest pokrewna właściwemu działaniu i związanemu z nim myśleniu. Może być uznana za specyficzny rodzaj działania, które przez fragmentaryczne opowieści o przeszłości, zawierające w sobie element fikcyjnego autorstwa, jest zdolne utrzymać prymat niezdeterminowanej teraźniejszości nad pozostałymi wymiarami czasu.

Reprezentacja i zastępowanie przeszłości: Ankersmit

Performatywny wymiar opowieści polega na tym, że podobnie jak działanie polityczne stanowi ona prezentację podmiotu działającego. Przenosi nas zatem od razu z płaszczyzny epistemologicznej na płaszczyznę ontologiczną[179]. Przyglądając się idei reprezentacji w znaczeniu ontologicznym, możemy lepiej zrozumieć koncepcję *re-enactment* Arendt. Idea ta funkcjonuje od lat w obszarze teorii i historii sztuki i znalazła zastosowanie w historiografii w ogóle, gdzie jest współcześnie stosowana przez Franka Ankersmita. Wywodzi się z teorii sztuki Ernsta Gombricha i Nelsona Goodmana, a została rozwinięta między innymi przez Arthura Danto. Jeśli ujmiemy przedstawianie w kategoriach epistemologicznych, to miarą jego skuteczności będzie podobieństwo między tym, co przed-

[179] Por. rozważania Paula Ricoeura dotyczące pojęcia *Darsellung*. Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 376–379.

stawiane, a tym, co przedstawiające. Natomiast z perspektywy idei reprezentacji artystyczne przedstawianie jest przede wszystkim substytutem rzeczywistości, czymś ją samą zastępującym, a nie po prostu jej naśladowaniem. W swojej klasycznej interpretacji Gombrich analizował przypadek drewnianego kija z głową konia, który – choć do konia nie jest i wcale nie ma być podobny – dla bawiącego się nim dziecka okazuje się lepszą reprezentacją zwierzęcia niż na przykład przypominający bardziej konia stół[180]. Nie inaczej jest ze sztuką, która także nie musi być wierną repliką przedstawianej rzeczywistości. Ankersmit twierdzi, że podobnie wygląda sytuacja historiografii.

W teorii holenderskiego filozofa reprezentacja przeszłości w historycznej opowieści nie zachodzi na epistemologicznym poziomie składających się na nią zdań pojedynczych, lecz na estetycznej płaszczyźnie całości narracyjnych. Całości narracyjne Ankersmit określa mianem narracyjnych substancji, które funkcjonują na podobieństwo rzeczy – są to rzeczy językowe (*linguistic things*). To im przypisujemy w istocie właściwości, które z pozoru są właściwościami przeszłości[181]. Substancje narracyjne nie są wiedzą, lecz stanowią „organizacje wiedzy", narzucające niespójnej przeszłości jedność i koherencję[182].

Substancje narracyjne Ankersmit nazywa także manekinami logicznymi ZASTĘPUJĄCYMI nieistniejącą, minioną rzeczywistość. Ukrywają się one za własnościami, które można im przypisać, rozbierając je na pojedyncze zdania opisujące historyczne fakty. Co niezwykle istotne, substancje narracyjne mogą być wyrażone za pośrednictwem pojęć. Pojęcia te odnoszą się wówczas do historycz-

---

[180] E. H. Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse or the Roots of Artistic Form*, w: idem, *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Phaidon, London–New York 1971, s. 1–11.

[181] F. Ankersmit, *Historical Representation*, w: idem, *History and Tropology*, s. 97––124. Z punktu widzenia logiki narracyjnej Ankersmita substancje narracyjne są analitycznie prawdziwe. Substancje składają się ze zdań narracyjnych, które z jednej strony opisują przeszłość, a z drugiej indywidualizują dane substancje narracyjne.

[182] Idem, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, w: ibidem, s. 38 (teza 4.3).

nych całości składających się zarówno z intencjonalnych działań, jak i z niezamierzonych ich skutków. Całości te są postulowane jako obecne w minionej rzeczywistości, są pewnymi interpretacyjnymi propozycjami postrzegania przeszłości. W ten sposób ustanawiają przeszłość na zasadzie substytucji. Jak stwierdza autor *Narrative logic*, „propozycje mogą być użyteczne albo nie, owocne albo nie, ale nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe; to samo można powiedzieć o narracjach historycznych"[183].

Dla naszych rozważań wypływa stąd wniosek, że przeszłość nie narzuca nam swojej własnej interpretacji oraz że teraźniejszość jest autonomiczna wobec tego, co minione. W ujęciu Arendt podobieństwo między przeszłością a narracją występuje jedynie na poziomie faktów, które można przedstawić za pomocą zdań prawdziwych, lecz nie na poziomie całości opowieści. Całość opowieści stanowi natomiast rodzaj uobecnienia przeszłości. Ponieważ prezentacja poprzedza to, co w niej prezentowane, nie jest to rodzaj uobecnienia, w którym to, co minione, staje się na powrót obecne[184]. Całość wypowiedzi, niezależnie od tego, czy będzie to ulotna mowa, czy tekst urzeczowiony w jakimkolwiek materiale, ma status ontologiczny i autoreferencjalny. Nie jest podobna do przeszłości, lecz ją właśnie ZASTĘPUJE[185].

Dlatego opowieść jest pewną propozycją widzenia przeszłości i nie jest prawdziwa w ścisłym tego słowa znaczeniu. Prawdziwe są bez wątpienia składające się na nią zdania opisujące fakty. Opowieść – jako całość zawierająca w sobie wszystkie fakty oraz związki przyczynowo-skutkowe i celowe ustanawiane między nimi – prawdziwa już jednak nie jest. Ustanawia ona przeszłość, a konkretnie jej określony fragment, gdzie samo to ustanawianie jest jednocześnie działaniem aktora politycznego. Nawet jeśli podobieństwo i substytucja mogą się częściowo pokrywać, to opowieść jako całość ma status opinii, a nie prawdy. Prawda, jak powiedziałaby Arendt, przymu-

---

[183] Ibidem, s. 37 (teza 4.2.1).

[184] F. Ankersmit, *Danto on Representation, Identity and Indiscernibles*, w: idem, *Historical Representation*, Stanford UP, Stanford 2001, s. 218–248.

[185] Idem, *Reply to Professor Zagorin*, „History and Theory", Vol. 29, Iss. 3 (1990), s. 275–296.

sza, zgoda na daną opinię jest już kwestią wolnej woli i zaufania[186]. I całe szczęście, w przeciwnym razie opowieść spotykałby ten sam los, co prawdę filozofa, czy dobro będące produktem przedpolitycznego sumienia[187]. Jako opinia opowieść może tymczasem stanowić element publicznego świata politycznego.

Mając na uwadze teorię działania Arendt, wyróżnijmy trzy poziomy zastępowania. Po pierwsze, poziom zastępowania siebie w każdorazowym działaniu, różnym od działania pod postacią opowiadania historii. Poziom ten omówiłem wyczerpująco w rozdziale poświęconym działaniu, przypomnę więc tylko, że w przypadku dokonywanej w działaniu politycznym samoprezentacji tożsamość w niej przedstawiana nie istnieje przed samą prezentacją, a jedynie za jej pośrednictwem. Nie można zatem mówić o podobieństwie między tym, kim człowiek jest, a tym, co w swoim działaniu prezentuje, gdyż prezentacja poprzedza i ustanawia to, co w niej przedstawiane. Po drugie, należałoby odróżnić poziom zastępowania przeszłości w działaniu opowiadającym historię. Poziomem tym zajmowałem się w tym rozdziale, wskazując, w jaki sposób łączy on oba rodzaje znaczenia i obie funkcje opowieści. Poziom ten jest także charakterystyczny dla historiografii w ogóle. Po trzecie, należałoby odróżnić przypadek szczególny w postaci opowieści autobiograficznej, która łączy w sobie oba rodzaje zastępowania. Jak postaram się argumentować w dalszej części, tylko na tym poziomie znaczenia polityczne i historyczne pokrywają się w odniesieniu do tej samej osoby, co jednak nie prowadzi do całkowitego zniesienia podstawowej aporii. Zanim do tego przejdziemy, przyjrzyjmy się jeszcze zagadnieniu tożsamości narracyjnej.

---

[186] Jak w kontekście reprezentacji politycznej szczegółowo argumentuje Ankersmit, reprezentacji jako substytutowi rzeczywistości można co najwyżej „zaufać". Zob. idem, *Trust and Representation*, w: *Trust: Cement of Democracy?*, eds. F. Ankersmit, H. TeVelde, Peeters, Leuven–Paris–Dudley, MA 2004, s. 29–48.

[187] CR, s. 68.

Tożsamość narracyjna między tradycją a rewolucją: Ricoeur

Paul Ricoeur, powołując się na Hannah Arendt, zauważa, że ludzka tożsamość ma status narracyjny[188]. Oznacza to, że dopiero opowieść odsłania tożsamość swojego bohatera. W fragmencie *Czasu i narracji* poświęconym tożsamości narracyjnej francuski filozof odwołuje się właśnie do koncepcji Arendt jako rzekomo mówiącej o tym, że opowiedzenie historii życia stanowi odpowiedź na pytanie o ludzkie kto[189]. Przez opowieść ma być rozwiązany dylemat podmiotu jako, z jednej strony, tożsamego z samym sobą, z drugiej zaś – pokawałkowanego i będącego iluzją. Tożsamość narracyjna, tzw. tożsamość *ipse* – różna od substancjalnej tożsamości zwanej *idem* – ma pozwolić na jednoczesne uchwycenie zmiany i zachowanie spójności. Czy jednak Arendt ma na myśli taką właśnie tożsamość, odsłanianą przez rozliczne działania opowiedziane jako całość? Pamiętamy przecież, że tożsamość ta miała być widoczna dla innych w ulotnym momencie działania, że miała odsłaniać się tu i teraz – w rozciągniętym momencie teraźniejszości.

Jestem przekonany, że dla Arendt kto jest znacznie bardziej ulotne, niż sądzi Ricoeur. W końcowej części paragrafu, w którym stwierdza, że kto odsłania jedynie biografia – opowieść życia, której jest się bohaterem, nie będąc jej autorem – Arendt wprowadza pojęcie ponownego odegrania opowieści, wycofując się tym samym niejako z możliwości poznania tożsamości przez samą biografię[190]. Nie chodzi jej o tej biografii opowiedzenie, lecz o nieuchwytne, polityczne odsłonięcie i odegranie tożsamości, analogiczne do tego, które wydarzyło się w przeszłości. Arendt powraca tym samym do idei znaczenia samego w sobie przynależącego do pojedynczego czynu, tyle że czynem tym ma być w tym wypadku odegranie minionej opowieści. Dotykamy wobec tego istoty podstawowej aporii jej myślenia. Traktując poważnie uwagi dotyczące niemożliwości

---

188 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, trans. K. Blamey, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 1988, s. 320–321.

189 Ibidem, s. 246.

190 HC, s. 186–187.

zachowania ulotnej jakości kto, należy zauważyć, że w opowieści biograficznej tożsamość minionego bohatera zostaje urzeczowiona i zastąpiona przez opowieść oraz – jednocześnie – że opowieść ta, będąca przecież rodzajem działania, stanowi prezentację tożsamości opowiadającego – odsłonięcie jego nieuchwytnego kto.

Przyjmując takie rozwiązanie, widzimy, że obie funkcje opowiadania historii mogą wzajemnie się uzupełniać. Przedstawianie przeszłości na podobieństwo wytwarzania narzuca przeszłości nieobecną w niej samej ciągłość, podczas gdy fakt opowiadania stanowi zerwanie ciągłości otwierające przepaść między przeszłością a przyszłością. Opowiadanie historii jest działaniem celowym w tym sensie, że jest nakierowane na odkupienie minionej przygodności. Jest jednocześnie działaniem w tym sensie, że na płaszczyźnie prezentacji wydarza się dzięki niemu konstytuujące nowy początek rzeczywiste odsłonięcie tożsamości opowiadającego. Oba rodzaje znaczenia przynależą do dwóch płaszczyzn opowieści – znaczenie historyczne (z perspektywy skutków) do poziomu tego, co przedstawiane, znaczenie polityczne (samo w sobie) do poziomu samego przedstawiania – do tej konkretnej reprezentacji przeszłości. Dzięki temu jest możliwe równoczesne odkupienie przygodności i konieczności – początek, który jest jednocześnie ustanowieniem czegoś trwałego.

Zauważmy, że tego rodzaju konfiguracja ma tym większy potencjał polityczny, im bardziej będzie pokawałkowany komponent esencjalizujący, pochodzący z poziomu przedstawiania, a więc im bardziej narracja będzie oddalać się od spójnego modelowania właściwego filozofii historii. Odwołując się do znanej typologii Fryderyka Nietzschego, Judith Shlar zauważyła, że historiografia fragmentaryczna Arendt nosi znamiona historii „monumentalnej”[191]. O ile historia krytyczna ma wyjaśniać i opisywać, o tyle historia monumentalna ma przede wszystkim służyć teraźniejszości.

Dobrym tego przykładem jest książka *O rewolucji*, w której Arendt dąży do jednoczesnego zachowania wspaniałej tradycji rewolucyjnej oraz do zburzenia przekonania o jej ciągłości czy – go-

[191] J. N. Shklar, *Rethinking the Past*, „Social Research”, Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 80–90.

rzej – konieczności. W tej pracy autorka prezentuje postawę zarówno radykalną, jak i konserwatywną. Pisanie o rewolucji oznacza przywoływanie aktów rewolucyjnego działania, aktów zerwania będących jednocześnie działaniami ustanawiającymi nowy początek – jest to element rewolucyjny. Z drugiej strony jest ono ustanawianiem nowej tradycji rewolucyjnej, ustanawianiem ciągłości na podstawie doświadczenia rewolucyjnego – jest to element konserwatywny[192]. Jak łatwo zauważyć, dualizm rewolucji i tradycji stanowi tutaj odbicie dualizmu działania i wytwarzania oraz odpowiadających im dwóch funkcji opowieści. Arendt nie poszukuje przyczyn rewolucji, lecz próbuje ożywić rewolucyjnego ducha, przypomnieć o możliwości zerwania i obalić mit historycznej Opatrzności. Jej narracja jest nieciągła i fragmentaryczna i w przeciwieństwie do profesjonalnej historiografii modernistycznej obnaża metafizyczną spójność dziejów. Ponadto, ze względu na swoją oryginalność, opowieść Arendt stanowi zerwanie ciągłości, które jednocześnie ustanawia nowy początek, upamiętnia i zachowuje to, co minione, w nietypowy sposób buduje ciągłość w oparciu o nieciągłości. Jak zauważa autorka w *O rewolucji*:

> Być może fakt, że te dwa elementy, troska o trwałość i duch tego, co nowe, stały się przeciwieństwami w terminologii myśli politycznej – gdzie jedna została utożsamiona z konserwatyzmem, a druga stała się monopolem progresywnego liberalizmu – powinniśmy rozpoznać jako należące do symptomów naszej utraty[193].

Pierwotny, jak pamiętamy, jest dla Arendt fakt zerwania ciągłości historii Zachodu. Ciągłości nie trzeba już więc zrywać, lecz ją ustanowić. Ciągłość jest też warunkiem działania politycznego stanowiącego zerwanie – działanie potrzebuje tradycji chociażby po to, by mieć od czego się odróżnić[194]. Ciągłość należy zatem odbudo-

---

[192] M. Amaral, *Political Shipwreck – Authority and the End of Revolution*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19–20 (2006), s. 27–42.

[193] OR, s. 225.

[194] Por. tezę Ágnes Heller w: *Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, s. 19–32.

wać, uważając, by po raz kolejny nie zostać przy tym zniewolonym przez Historię.

Także Ágnes Heller dostrzega tutaj rewolucyjny konserwatyzm. Ustanawiana przez Arendt tradycja to nie tradycja przez duże T, lecz raczej tradycje w liczbie mnogiej, tradycje zapośredniczone przez działanie polityczne i od niego zależne. Podobnie jak tożsamość narracyjna jest ciągłością zbudowaną na podstawie nieciągłości – gdzie nie istnieje jedna, wszechobejmująca ciągłość – podobnie tożsamość rewolucyjna jest oparta na fragmentarycznym doświadczeniu rewolucyjnym[195]. Historia rewolucji stanowi w tym sensie odbicie w skali makro indywidualnej tożsamości, składającej się z małych rewolucji – z poszczególnych, wzajemnie nieciągłych działań.

Czemu ma służyć taka opowieść fragmentaryczna? Jaki jest sens historiografii? Opowieść jest rodzajem działania, zwróconym w przeszłość aktem politycznej interwencji. Może się przy tym odnosić zarówno do przeszłości, która jest godna upamiętniania (tradycja rewolucyjna), jak i do przeszłości, której nie chcemy czcić, a której nie powinniśmy zapomnieć, lecz zachować jako przestrogę (elementy totalitaryzmu). W obu przypadkach cel jest wszakże ten sam. Jest nim podwójne odkupienie przeszłości mające na celu uzyskanie częściowej spójności (odkupienie przypadkowości) oraz ukazanie możliwości zmiany i otwarcie horyzontu przyszłości dla kolejnych działań (odkupienie konieczności). Właściwa opowieść jest więc jednocześnie czymś nowym i rzeczywistym oraz zawierającym element fikcyjny. Jeśli zaczęłby dominować ten drugi, mogłaby się niepostrzeżenie przerodzić w filozofię dziejów. Odkupienie przypadkowości okazałoby się zniewoleniem przez historię. Horyzont przyszłości zostałby zawężony bądź całkowicie zamknięty. Aby tego uniknąć, historiografia musi pozostać niespójna i fragmentaryczna. Spójny jest jedynie akt prezentacji, właściwe działa-

[195] Por. ujęcie psychologii narracyjnej: H. Hermans, *Conceptions of Self and Identity: Toward a Dialogical View*, „International Journal of Education and Religion", Vol. 2, Iss. 1, s. 43–62.

nie, które zamiast odsłaniać tożsamość historycznych bohaterów, ukazuje kto historyka – interweniującego aktora politycznego.

Paradoks Odyseusza: niemożliwość spełnienia

W eseju zatytułowanym *Pojęcie historii* Arendt zauważa, że „paradygmatyczna dla historii" jest scena *Odysei*, w której, podczas biesiady u Feaków, Odyseusz, słuchając opowieści pieśniarza Demodoka wysławiającego jego czyny spod Troi, zaczyna płakać. Dlaczego Odyseusz płacze, skoro doskonale zna fakty pochodzące z własnej przeszłości? Gdyby opowieść zawierała jedynie fakty, „znudziłby się raczej, aniżeli poruszył". Tymczasem „to, co było zwykłym wydarzeniem, staje się teraz historią"[196]. Odyseusz płacze, gdyż przeżywając swoje życie, nie był w pełni świadomy jego sensu. Nie płakał, doświadczając tego, co opowiadane. „Jedynie, gdy słucha historii swojego życia, staje się w pełni świadom jego znaczenia"[197].

Znaczenie życia Odyseusza dostrzega najpierw „oczyma duszy" ślepy poeta. Widzi on całość, która dla zaangażowanego w spektakl aktora jest niewidoczna. W jego wyobraźni poszczególne czyny, widziane z perspektywy działających jako partykularne, „łączą się ze sobą i tworzą harmonię"[198]. Właściwy sens odsłania się dopiero w opowieści opowiedzianej, a nie w opowieści życia. Scena *Odysei* jest paradygmatyczna, gdyż w opowieści nie chodzi wcale o jej wartość poznawczą. Widok płaczącego Odyseusza, który doskonale pamięta swoje własne przygody, obrazuje główny motyw stojący za pisaniem historii, polegający na pojednaniu (*reconciliation*) z rzeczywistością, czego warunkiem jest „ponowne odegranie" oraz „imitacja działania" w słowach, stanowiące jednocześnie „transformację" przeszłości[199].

---

[196] BPF, s. 45.
[197] LOM I, s. 132.
[198] Ibidem, s. 133.
[199] BPF, s. 45.

Zachodzącą tutaj sytuację Adriana Cavarero określiła mianem paradoksu Odyseusza[200]. Paradoks ten ma polegać na tym, że tożsamość bohatera zostaje mu nadana przez kogoś innego. Dopiero dzięki opowieści Demodoka Odyseusz dowiaduje się, kim jest naprawdę, i może rozpocząć swoją opowieść autobiograficzną o przygodach przeżytych podczas powrotu spod Troi, zajmującą cztery kolejne pieśni *Odysei*. Jak zauważa Cavarero, powołując się na Arendt, tożsamość człowieka, jego kto, może zostać poznana jedynie dzięki biografii, przez opowiedzenie opowieści życia. Kto staje się wówczas widoczne jako jedność (*unity*), dzięki czemu możemy dostrzec niewidoczny wcześniej, a już na pewno nie z perspektywy działającego, wzór. Jest to, rzecz jasna, uwaga słuszna i zgodna z myślą Arendt, o ile odniesiemy ją wyłącznie do tożsamości rozumianej jako co i będziemy pamiętać o niemożliwości uchwycenia kto odsłaniającego się bezpośrednio w działaniu.

Cavarero idzie jednak dalej. Jej zdaniem, ponieważ sami nigdy nie widzimy swojego kto, tożsamość musi zostać nam nadana przez kogoś innego. Twierdzi jednocześnie, że dla Arendt autobiografia byłaby „zadaniem absurdalnym", bo nikt nie może dostrzegać i poznać swojego kto[201]. Dlatego Odyseusz miał nie znać samego siebie i zobaczyć się dopiero w opowieści Demodoka, co doprowadziło go do łez i wyzwoliło niejako jego opowieść autobiograficzną.

Cavarero ma rację, że Odyseusz, jak każdy człowiek, nie zna samego siebie, że nie dostrzega nigdy swojej własnej tożsamości, swojego ulotnego kto. Myli się jednak, gdy pisze, że bohater *Odysei* może się zobaczyć wyłącznie za pośrednictwem opowieści innego. Tożsamość, którą Odyseusz dostrzega w opowieści Demodoka, to tożsamość urzeczowiona. Uprzedmiotawiając samego siebie, Odyseusz może równie dobrze nadać ją sobie sam. Może więc dostrzegać siebie zarówno za pośrednictwem opowieści innego, jak i za pośrednictwem swojej własnej opowieści. W żadnym z tych

---

[200] A. Cavarero, *Relating Narratives, Storytelling and Selfhood*, trans. P. A. Kottman, Routledge, London–New York 2000. Arendt jest dla Cavarero podstawowych źródłem inspiracji jej własnej koncepcji „siebie poddającego się narratywizacji" (*narratable self*). Zob. ibidem, s. 33–34.

[201] Ibidem, s. 24.

przypadków nie dostrzega jednak swojej tożsamości politycznej, a jedynie przedstawienie samego siebie – tożsamość urzeczowioną. Słuchając opowieści Demodoka o sobie samym, Odyseusz nie ujrzał wcale swojego kto – spostrzegł kto Demodoka, odsłaniającego samego siebie przez urzeczowianie kogoś innego. Ujrzał sens polityczny działania Demodoka i sens historyczny swojej własnej biografii.

Na długo przed usłyszeniem opowieści Demodoka Odyseusz musiał wiedzieć, kim jest, o tyle, o ile był w stanie opowiedzieć sobie swoją własną historię. Jest Odyseuszem z Itaki, który pragnie wrócić do domu, do swojego minionego życia. Arendt myli się, stwierdzając, że Odyseusz nigdy wcześniej nie płakał. Wręcz przeciwnie, Odyseusz płacze dość często, może nawet zbyt często, lecz wynika to właśnie z częstego przedstawiania sobie siebie samego, z opowiadania sobie samego siebie.

Już przebywając w niewoli u nimfy Kalipso, Odyseusz „darł serce westchnieniami, łzami się zalewał”[202]. Cierpiał, gdyż wiedział, kim jest, i był świadom tego, że stracił swój dom rodzinny – „jego oczy nie usychały od łez, a pobyt uroczy truła ciągła tęsknica”[203]. Korzystając z miłości bogini i nieograniczonego dostępu do ambrozji, tęsknił jednocześnie do swojego dawnego życia i do Penelopy. Nieco później, przebywając na dworze Alkinoosa, był świadom swojego losu. Jeszcze zanim Demodok zaczął śpiewać, ze łzami w oczach mówił o tym, że jest najnieszczęśliwszym z ludzi. A gdy pieśniarz zaczął wygłaszać swoją opowieść, Odyseusz zapłakał nie raz. Co ciekawe, wstydził się przy tym łez i za każdym razem, gdy Demodok intonował pieśń, chował twarz w płaszczu, by nie odkryć swojego kto głęboko przeżywającego widok urzeczowionej tożsamości[204]. Kolejna pieśń Demodoka, rozpoczęta tym razem już na wyraźną prośbę Odyseusza, doprowadziła go do jeszcze większego płaczu, który zapewne miała na myśli Arendt. Łzy, które mu wówczas „z powiek runęły nawałem”, Homer porównuje do łez niewiasty wylanych nad ciałem zmarłego męża[205]. Wielkie były

[202] Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, PIW, Warszawa 1990, s. 76.
[203] Ibidem, s. 78.
[204] Ibidem, s. 112–113.
[205] Ibidem, s. 125.

bowiem emocje Odyseusza dostrzegającego niejako śmierć swojego poprzedniego ja – jego przeszły charakter – które jako pewną całość mógł dostrzec jedynie z perspektywy skutków. Bohater płakał także po powrocie do domu, wraz z synem Telemachem, a później z Penelopą „łez wylewał strugi"[206].

Na pytanie króla Alkinoosa o to, dlaczego ciągle płacze i wzdycha, Odyseusz przedstawia się jako „Odys Laertyd", ujawniając tym samym swoje co[207]. Potem następuje wspomniana wyżej długa opowieść autobiograficzna – narracja opisująca jego liczne przygody i „los opłakany". Już wcześniej zresztą – podczas biesiady u Feaków, lecz zanim usłyszał opowieść o sobie samym – Odyseusz na pytanie: „skąd się tu wziąłeś?", odpowiada opowieścią autobiograficzną o swojej siedmioletniej niewoli u Kalipso[208]. Musi zatem wiedzieć, kim jest. Inaczej nie mógłby podjąć działania i wyprawić się w podróż. Nie wszystkiego jest jednak świadom. Także z samej opowieści możemy wnioskować, że dzieje swojej wyprawy Odyseusz opowiadał już wcześniej. Wspomina na przykład, że opowiedział swoją przeszłość i podróż szczegółowo bogini Kirke[209]. Wiedział zatem, kim jest, i był w stanie to opowiedzieć.

Przedstawiając się Akinoosowi jako „Odys Laertyd", Odyseusz urzeczowia siebie samego, a jego imię funkcjonuje teraz jako substancja narracyjna, by odwołać się do koncepcji Ankersmita. Imię „Odys" nie odnosi się bowiem do samej przeszłości, lecz do jej przedstawienia – DO CAŁEJ OPOWIEŚCI BIOGRAFICZNEJ. Jest ono rzeczą językową (*linguisitic thing*), czyli pewnym co[210]. Jak zauważa Arendt, w opowieści barda Odyseusz jest opowiadaną „rzeczą" (*object*), którą wszyscy, łącznie z nim samym, mogą usłyszeć i zobaczyć[211]. Podobnie jest w opowieści samego Odyseusza. Temu „Odyseuszowi" – uzupełnijmy myśl Arendt – żywy Odyseusz przypisuje teraz pewne właściwości, pewne czyny i przygody, które – ściśle

[206] Ibidem, s. 247.
[207] Ibidem, s. 128.
[208] Ibidem, s. 106–107.
[209] Ibidem, s. 182.
[210] F. Ankersmit, *Danto on Representation, Identity and Indiscernibles*, s. 236–237.
[211] BPF, s. 45.

rzecz ujmując – nie odnoszą się do niego. A to dlatego, że w przeszłości nigdy nie było żadnego „Odyseusza". Występowały w niej jedynie pojedyncze działania, jednostkowe odsłonięcia tożsamości, które dopiero teraz, z perspektywy mijającego czasu i skutków, tworzą całość w postaci „Odyseusza".

Ponieważ to Odyseusz, a nie Demodok, sam opowiada swoje własne przygody, widzowie dostrzegają teraz zarówno przedmiot w postaci „Odyseusza", jak i opowiadającego bohatera. Pełnię tożsamości Odyseusza – jego odsłaniające się kto, będące reprezentacją minionych odsłonięć, oraz to, co przez nie reprezentowane – można poznać, jedynie słuchając jego opowieści o sobie samym, opowieści, której aspekt rzeczywisty nie będzie nigdy widoczny dla samego opowiadającego. Kto odsłania się tylko przed innym, lecz nigdy przed samym sobą. Dla opowiadającego pozostaje zawsze zasłonięte, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z opowieścią biograficzną czy autobiograficzną. Jedynie słuchający Odyseusza widz opowieści autobiograficznej może dostrzec oba rodzaje znaczenia – ZNACZENIE POLITYCZNE I ZNACZENIE HISTORYCZNE – zjednoczone w jednym akcie reprezentacji zachodzącym w rozciągniętej teraźniejszości.

Swoje kto Odyseusz odsłania, także opowiadając historię całkiem zmyśloną, gdy pojawia się w przebraniu i nie chce, aby go rozpoznano. Fikcyjna opowieść prezentowana pastuchowi Eumejowi, w której przedstawia się jako przybysz z Krety, jak również późniejsza opowieść przeznaczona dla samej Penelopy, odsłaniają kto Odyseusza mimo tego, że pełne są fikcyjnych faktów oraz że żaden z słuchaczy nie rozpoznał opowiadającego bohatera[212]. Choć wypowiadane słowa są KŁAMSTWEM, to ukazują PRAWDĘ na temat Odyseusza.

Wagę podziału na tożsamość urzeczowioną i urzeczowiającą, na co i kto, widać także później, już po powrocie Odyseusza do Itaki. Jako TEGO SAMEGO, choć przecież INNEGO Odyseusza, rozpoznają go Telemach, pies Argos i wreszcie Penelopa. Piastunka Eurykleja, która pamięta Odyseusza z czasów, gdy był dzieckiem,

[212] Homer, *Odyseja*, s. 213 i n., 293 i n.

poznaje go podczas mycia po bliźnie na nodze[213]. Podobnie Penelopa wie, że małżonkowie rozpoznają się niechybnie po znakach – sama zresztą sprawdza, czy Odyseusz wie to, co – będąc sobą – powinien wiedzieć. To wszystko to jednak za mało, by poznać jego aktualną tożsamość. Można powiedzieć, że to rozpoznanie cielesne oraz poznanie dotyczące wiedzy Odyseusza jest ledwie przedsionkiem właściwego poznania jego tożsamości. Już jednak teraz, nie wiedząc jeszcze, kim stali się w międzyczasie, Penelopa i Odyseusz płaczą. Następnie, „po słodkim miłości uścisku" – a więc analogicznie do feackiej biesiady, podczas której Odyseusz musiał najpierw się pożywić, by móc słuchać, opowiadać i płakać – ona opowiada mu swoje biedy i cierpienia, on jej zaś swe nędze i mozoły[214]. Choć już wcześniej rozpoznali się jako CI SAMI**,** musieli sobie bezzwłocznie opowiedzieć wszystko, co wydarzyło się od ich poprzedniego spotkania. Nie wystarczyło przy tym odwołać się do pomocy barda czy kogokolwiek innego. A to z tego względu, że nie chcieli dowiedzieć się wyłącznie tego, kim są, w znaczeniu tego, co opowiadane, lecz także kim są JAKO OPOWIADAJĄCY TO, CO OPOWIADANE. Oboje pragnęli doświadczyć wewnętrznego, politycznego znaczenia działania, to znaczy życia jako opowiadającego historie.

Skoro życie polega na opowiadaniu historii, skoro granica między ja opowiadającym a ja opowiadanym zostaje zatarta, to czy nie powinna tym samym zniknąć także granica między rzeczywistością a fikcją? Skoro każdy jest jednocześnie bohaterem (aktorem) i twórcą (widzem) swojej własnej opowieści, to czy życie samo nie jest także opowieścią? Starałem się pokazać wyżej, że wcale tak nie jest. Przedstawienie narracyjne daje nam wgląd możliwy jedynie z perspektywy czasu. Transcendentalny aspekt narratywizmu polega na tym, że forma narracyjna stanowi uniwersalny warunek możliwości nadania sensu przeszłości[215]. Może on dotyczyć minionej historycznej epoki i jej aktorów, może także rozgrywać się w odniesieniu do samego opowiadającego. Narracja rozbija wówczas życie na

[213] Ibidem, s. 299.
[214] Ibidem, s. 357.
[215] F. Ankersmit, „Narrative" (tekst niepublikowany), s. 5.

dwie części – na przeszłość i na opowieść – a my stajemy się sami historykami własnego życia. Reprezentując samych siebie, stajemy się jednocześnie kimś innym – kimś reprezentującym naszą poprzednią, utraconą tożsamość, urzeczowioną do postaci opowieści o minionym życiu. Jako reprezentujący jesteśmy kimś więcej niż to, co reprezentujemy i co mogliśmy wcześniej reprezentować. Zrywamy tym samym ciągłość towarzyszącą nam zazwyczaj w życiu codziennym i odsłaniamy samych siebie w zupełnie nowy sposób – odsłaniamy siebie jako reprezentujących się tak, a nie inaczej. To, co w naszej opowieści reprezentowane, możemy dostrzec także sami. Nie doświadczamy jednak samego aktu reprezentacji, który jest dostępny wyłącznie dla widza naszego jednoosobowego przedstawienia.

Mimo to aporia opowieści nie zostaje ostatecznie przezwyciężona. W opowieści autobiograficznej oba rodzaje znaczenia nie pokrywają się całkowicie, bo choć pozwala ona doświadczyć znaczenia samego aktu reprezentacji, to urzeczowiona za jego pośrednictwem tożsamość nie pokrywa nigdy całości opowieści życia. Dopóki życie trwa, dopóty jego całość pozostaje nieuchwytna. Gdy zaś życie odchodzi, to może zostać opowiedziane wyłącznie przez innych. Opowieść biograficzna, nawet jeśli urzeczawia całość czyjejś tożsamości, to nie ukazuje właściwego, ulotnego kto jej bohatera. W opowieści autobiograficznej z kolei odsłania się tożsamość opowiadającego, jednak to, co w niej urzeczowione, pozostaje zawsze o krok w tyle za samym aktem reprezentacji, nie opisuje nigdy całości opowieści życia. Nikt nie może zobaczyć i opowiedzieć całości swojego życia. Pragnienie ostatecznego sensu jest niemożliwe do spełnienia. Aporia opowieści okazuje się nieusuwalnym elementem skończonej kondycji ludzkiej.

Opowieść jako sądzenie i przebaczenie

Czy przedstawioną wyżej interpretację opowiadania historii można uznać za odpowiadającą w jakikolwiek sposób władzy sądzenia – naszej zdolności radzenia sobie z przeszłością? Czy wypowiedziane przez nas sądy mogą nie tylko przyjmować formę narracyjną, ale

czy narracja może dzielić z władzą sądzenia także bardziej istotową charakterystykę?[216] Aby przybliżyć ten wątek, odwołam się na koniec do priorytetowego dla refleksyjnych sądów estetycznych pojęcia, a mianowicie do celowości bez celu.

Pamiętamy, że Arendt wyklucza obiektywną celowość historii i to niezależnie od tego, czy miałaby ona dotyczyć pojedynczych działań, stosunków między nimi, czy dziejów jako całości. Choć poszczególne czyny są celowe o tyle, o ile stoi za nimi ludzka wola, to samo odsłonięcie tożsamości działającego nie jest już jej celowym skutkiem. Ontologicznie działania są bezcelowe z celem. Oglądane z perspektywy widza i zapośredniczone przez refleksyjny sąd estetyczny jawią się natomiast jako celowe bez celu. Analogicznie jako celowe bez celu mogą jawić się immanentnie bezcelowe relacje między poszczególnymi działaniami oraz historia jako całość – monumentalny przykład sztuki pięknej.

Odwołując się do estetycznych sądów refleksyjnych, możemy teraz w nowej perspektywie spojrzeć na poszczególne opowieści składające się na *Korzenie totalitaryzmu*. Przypomnijmy, że chodzi o opowieści składające się na dwie pierwsze części książki, a dotyczące całej masy zjawisk często jedynie luźno powiązanych z antysemityzmem i imperializmem, a tym bardziej z totalitaryzmem. Analogicznie do przedmiotów sztuki pięknej wydają się one przyrodą, to znaczy czymś wewnętrznie bezcelowym, co przydarzyło się samym działającym. Jednocześnie, dla oglądających je z perspektywy czasu historyków, jawią się jako formalnie celowe. Ich celowość objawia się, po pierwsze, na poziomie pojęć ogólnych wiążących ze sobą działania ludzkie i tworzących określone historyczne całości, które można uznać za niezdeterminowane pojęcia refleksyjne władzy sądzenia. Dla przykładu, zjawiska, takie jak „sprawa Dreyfusa" czy „imperializm kontynentalny", nie mogły być jako ca-

[216] Słusznie zwraca na to uwagę Leora Y. Bilsky, uznając opowieść za formę działania, którego funkcją jest sądzenie. Zob. L. Y. Bilsky, *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment*, „History and Memory", Vol. 8, No. 2 (1996), s. 137–175; eadem, *Between Justice and Politics: The Competition of Storytellers in the Eichmann Trial*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, s. 232–252.

łość doświadczane przez historycznych aktorów. Dopiero na poziomie narracji zostają one ujęte w refleksyjne, niezdeterminowane całości, systematyzujące minione wydarzenia.

Przypomnę, że zgodnie z teorią Ankersmita interpretacje poprzedzają w sposób logiczny nasze pojęcia rzeczy. Poszczególne części narracji Arendt o pochodzeniu totalitaryzmu – a więc samodzielne opowieści będące podsystemami całości narracji – stanowią pojedyncze substancje narracyjne. Nie są one pojęciami teoretycznymi, bowiem odnoszą się do partykularnych zjawisk, co jest charakterystyczne dla sądów refleksyjnych. Sądy te, choć obywają się bez pośrednictwa pojęcia tego, czym dana rzecz powinna być, mogą prowadzić do powstania nowych pojęć, ujmujących w całość większe fragmenty przeszłości. Całości te – określane przez ciągi narracyjne składające się na daną opowieść – są refleksyjne i nie będą wiązać się z jednoznacznymi, determinującymi je pojęciami. Choć są niezdeterminowane, to z perspektywy historycznej wydają się nam celowe. Tego rodzaju całości są niezbywalnym elementem każdej opowieści o przeszłości.

Całą opowieść Arendt o totalitaryzmie można zresztą ująć jako celową bez celu. Ciągłość występująca między poszczególnymi opowieściami – elementami totalitaryzmu – jest przy tym wyłącznie ciągłością kontynuacji, której dokonuje Kantowski geniusz (*Nachfolge*). Istniejące precedensy stanowią inspirację dla aktorów politycznych, nawarstwiają się i prowadzą ostatecznie do nowej formy rządów. Możemy je dostrzegać wyłącznie z perspektywy ich niezamierzonych konsekwencji. Elementy totalitaryzmu nie mogą zostać jako takie dostrzeżone bezpośrednio w źródłach historycznych, nie mogą ich bowiem ujrzeć świadkowie historii – są one „podziemnym nurtem" historii XIX wieku[217]. Jak słusznie zauważa Daniel Bell, zależność między elementami totalitaryzmu – porównywanymi przez niego do pozostających w ukryciu składowych podświadomości – a ich krystalizacją, jest swego rodzaju ciągłością[218]. W przypadku Holocau-

[217] OT, s. ix.

[218] D. Bell, *Anything is Possible and Everything is Permitted: Psychoanalytic Reflections on Hannah Arendt's Elements of Totalitarianism*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19–20 (2006), s. 43–57.

stu oznacza ona, że to, co „anormalne" – mimo tego, że „wyjątkowe" i „przygodne" – przy bliższym wejrzeniu składa się z elementów „normalnych", w tym wypadku przynależących do nowożytności, które dopiero za jego sprawą wypływają na powierzchnię. Zwycięstwo totalitaryzmu stanowi narracyjne zamknięcie całej rozbudowanej opowieści Arendt i może jawić się jako celowe, przy całej świadomości przygodności przebytej historycznej drogi. Totalitaryzm to jedynie oraz aż bezprecedensowe wydarzenie, które rzuca nowe światło na całą dotychczasową historię[219].

Uznając narrację za formę sądzenia, za celowe w stosunku do jej zamknięcia uznajemy jednocześnie składające się na nią wydarzenia. Jest to jednak wyłącznie subiektywna celowość formalna, ponieważ w minionej rzeczywistości relacja między wydarzeniami była jedynie relacją następstwa[220]. Tymczasem w narracyjnym przedstawieniu jawią się one jako takie, a więc jako konieczne, choć wiemy jednocześnie, że takimi nie były i że w związku z tym występujące między nimi celowe zależności są w rzeczywistości fikcyjne.

Zachodzące tutaj zjawisko niektórzy teoretycy narracji uznają za błąd logiczny *post hoc ergo prompter hoc*, czyli za błąd pomylenia następstwa ze skutkiem[221]. Wiąże się on z eksplanacyjnym potencjałem narracji, w której to, co późniejsze, niejako naturalnie WYDAJE SIĘ skutkiem tego, co wcześniejsze. Czy jednak nie jest to jednocześnie zasadniczy atut narracyjnego przedstawiania? W końcu to właśnie dzięki celowości bez celu następuje odkupienie przypadkowości przeszłości – „prawidłowość przypadkowości nazywa się ce-

[219] EU, s. 405.

[220] Można sądzić, że powinno chodzić raczej o celowość zewnętrzną, która dla Kanta stanowi regulatywną zasadę sądów teleologicznych. Arendt wyklucza jednak celowość zewnętrzną. Celowość formalna ma nad nią tę przewagę, że relacje celowe są dane ze względu na całości refleksyjne, a wydarzenia stanowią elementy całości nieokreślonej – mogą być wyobrażane na wiele sposobów i nie projektują konkretnej przyszłości.

[221] A. Megill, *Historical Knowledge, Historical Error. A Contemporary Guide to Practice*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2007, s. 89–92. Allan Megill odrzuca ten zarzut, argumentując, że błąd ten nie przynależy do narracji jako takiej, lecz jest wynikiem jej niewłaściwego użycia, gdy na przykład brakuje uzasadnienia dla prezentowanych przez historyka zależności przyczynowo-skutkowych.

lowością”[222] – która zostaje zastąpiona złudzeniem „przeznaczenia”. To odkupienie oddaje zarazem sprawiedliwość przeszłości w jej rzeczywistej nieciągłości i przygodności – niezależnie od tego, że dla nas ta przeszłość jest już konieczna – ponieważ celowość jest formalna, nieokreślona i może być każdorazowo inaczej przedstawiana, a więc przeszłość może być opowiedziana na wiele sposobów. Dzięki temu zostaje wykluczone zniewolenie przez konieczność, a więc przekonanie o rzeczywistości minionego przeznaczenia, które od wiary w przyszłą opatrzność dzieli już niewielki krok.

Chciałbym na zakończenie zauważyć, że działanie pod postacią narracji osądzającej przeszłość stanowi formę działania przebaczającego przeszłość[223]. Na to podobieństwo zwraca uwagę Lisa Disch, stwierdzając, że pojednanie z rzeczywistością za pośrednictwem opowieści „skutkuje rodzajem przebaczenia”[224]. Bezpośrednio władzę sądzenia z przebaczeniem wiąże z kolei Julia Kristeva[225]. Narracja przebacza nie tyle pojedyncze działanie, co cały ich ciąg. W *Kondycji ludzkiej* Arendt uznaje przebaczenie za formę działania, która pozwala wyzwolić się z nieodwracalności przeszłości, co dokonuje się ze względu na daną osobę, a nie na jej czyny. Przebaczenie stanowi „odkupienie” nie tylko pojedynczego działania, ale i jego konsekwencji, które były dla działającego nie do przewidzenia. Dotyczy zatem całości jakiejś opowieści rzeczywistej. Jak stwierdza autorka, przebaczenie „zamyka” przeszłość[226]. Tym samym funkcja narracji i funkcja przebaczania okazują się podobne i polegają na wyzwoleniu od konsekwencji działań z przeszłości. Opowieść, tak jak i przebaczenie – będąc rodzajem działania zrywającym z mechanicznym ciągiem przyczynowo-skutkowym – z jednej strony zamyka przeszłość, z drugiej zaś stanowi obietnicę nowego, nieznanego i nieprzewidywalnego porządku politycznego.

---

[222] KWS, § 76, s. 382.

[223] To porównanie nie dotyczy opowieści autobiograficznej. Jak podkreśla Arendt, nie można wybaczyć samemu sobie. Zob. HC, § 33.

[224] L. J. Disch, op. cit., s. 101.

[225] J. Kristeva, op. cit., s. 77.

[226] HC, s. 241.

Zakończenie

Punkt wyjścia oraz oś odniesienia zawartych w tej książce analiz stanowiły *Korzenie totalitaryzmu* – opowieść fragmentaryczna będąca zarazem diagnozą i remedium na kryzys nowożytności, którego namacalnym objawem było zerwanie z tradycją i pojawienie się luki (*gap*) między przeszłością a przyszłością. Sens fragmentarycznej historii Hannah Arendt najbardziej lapidarnie i jednocześnie najbardziej istotowo wyraża widniejące na pierwszej stronie wszystkich wydań książki motto pochodzące z pracy Karla Jaspersa *Von der Wahrheit* z 1947 roku: „Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein" – „nie poddawaj się wpływowi tego, co przeszłe, ani tego, co przyszłe. Chodzi o to, by być całkowicie w teraźniejszości"[1]. Chcąc uchwycić jego właściwy sens, należy odwołać się do całej przebytej drogi interpretacji – do filozofii historii w znaczeniu spekulatywnym, krytycznym oraz historiograficznym, będącej spoiwem łączącym w całość poszczególne rozdziały tej książki, a jednocześnie nicią wiążącą zjawisko totalitaryzmów, każdą opowieść o przeszłości i jednostkową tożsamość narracyjną – oraz do płynących z niej wniosków.

Każda opowieść będąca narzędziem radzenia sobie z przygodnością świata i siebie samego niesie ze sobą potencjalnie katastrofalne skutki – totalitaryzm jest ich najbardziej skrajnym wyrazem. Tworząc i zachowując narracyjną ciągłość konieczną dla ukonstytuowania się podmiotu i podjęcia działania politycznego, należy uważać, by zawarta w niej interpretacja tego, co minione, nie stała się „retrospektywnym proroctwem" przedstawiającym „przeszłość

[1] OT, s. vii.

jako sensowne PRZYGOTOWANIE przyszłości"[2]. By zatem uniknąć katastrofalnych skutków i nie dać się zniewolić przez – jak je nazywa Karl Löwith – wypaczenie futurystyczne, polegające na określaniu sensu przez odniesienie do kresu – co stanowi deformację klasycznego *historein* charakterystyczną dla żydowskiego profetyzmu i chrześcijańskiej eschatologii – należy zerwać całkowicie z teleologią właściwą klasycznej historiografii wyjaśniającej.

W *Krytyce władzy sądzenia*, omawiając subiektywny charakter celowości przyrody w refleksyjnym sądzie smaku, jako przykład wolnego kształtowania się jej przedmiotów Immanuel Kant przywołuje nagłe przejście ze stanu płynnego w stały – proces krystalizacji[3]. Proces ten jest sam w sobie bezcelowy, nagły i skokowy, i jedynie subiektywnie – za pośrednictwem refleksyjnego sądu estetycznego – zostaje postrzeżony jako nakierowany na osiągnięcie celu. Przykładem takiego sądu, wyrażonego za pośrednictwem działania narracyjnego, są właśnie *Korzenie totalitaryzmu*. Przedstawiona w nich przeszłość jest celowa bez celu, to znaczy celowa o tyle, o ile totalitaryzm, a więc ugruntowana w wolnej woli, choć ostatecznie historycznie przygodna KRYSTALIZACJA ELEMENTÓW – jak metaforycznie określiła ją Arendt – krystalizacja tworząca nową historyczną jakość, WYDAJE SIĘ celem wydarzeń wcześniejszych. To estetyczne złudzenie jest konieczne dla odkupienia przygodności przeszłości, pozostawiając nienaruszoną świadomość, że przebyta droga była naznaczona melancholijną przypadkowością.

Pojęciem refleksyjnym w najszerszym (w samych *Korzeniach totalitaryzmu*) znaczeniu jest pojęcie totalitaryzmu, które jako narracyjne zamknięcie organizuje całość historycznej opowieści. Pojęcie to nie ma statusu ostatecznego i jest samo dookreślane przez swoje części, które stanowią analogiczne pojęcia refleksyjne niższego rzędu. Spoglądając wstecz, jedynie z punktu widzenia tego pozornego celu, możemy dostrzec składające się nań elementy. Są to całości w rodzaju analizowanych przez Arendt antysemityzmów,

---

[2] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 10.

[3] KWS, § 58, s. 294–296.

rasizmów i imperializmów. Także wzięte z osobna można je widzieć jako celowe bez celu w postulowanym wyżej sensie, a zarazem jako spełniające egzystencjalną funkcję opowiadania historii w postaci nieteleologicznego odkupienia przypadkowości przeszłości.

Zdaniem wielu badaczy *Korzenie totalitaryzmu* są wypaczeniem naukowości. W ujęciu Arendt historiografia fragmentaryczna jest natomiast bez wątpienia historiografią właściwą – przykładem tego, w jaki sposób należy uprawiać historię po wydarzeniu zerwania. Ze względu na przekonanie, że przeszłość nie ma istoty, że trzeba jej ją dopiero z perspektywy czasu narzucić, jak również ze względu na stosowane zabiegi narracyjne w postaci tworzenia chaotycznego kolażu mikropowieści, autorkę *Kondycji ludzkiej* można uznać za prekursorkę historiograficznego postmodernizmu[4]. Jej książka to przykład odsłaniającego działania politycznego – działania ujawniającego sympatie i antypatie historyka, jego subiektywne preferencje, sądy, uprzedzenia i opinie. To książka, która stanowi zerwanie i jest aktem oddzielającym nas od przeszłości.

Filozofka zgodziłaby się prawdopodobnie z przytaczaną wcześniej diagnozą Isaiaha Berlina, że *Korzenie* nie są pracą naukową, lecz rezultatem gry wolnych skojarzeń, nie podzielając wszakże jego zarzutu metafizyczności. Układając na nowo fragmenty przeszłości w niespodziewane konstelacje, Arendt chciała przecież obnażać metafizykę – metafizyczna była dla niej nowożytna nauka i będąca jej wyrazem scjentystyczna historiografia – wyciągając w ten sposób wnioski z utraty przeszłości jako spójnej całości. *Korzenie totalitaryzmu* są doskonałym przykładem narracji zakłóconej, z powodzeniem unikającej spójności charakterystycznej dla dzieła literackiego[5]. Zerwania, nieciągłości, efekt dezorientacji i niepew-

---

[4] F. Ankersmit, *Historiography and Postmodernism*, „History and Theory", Vol. 28, Iss. 2 (1989), s. 137–153.

[5] Pojęcie narracji zakłóconej zapożyczam od Kalle Pihlainena. Zob. K. Pihlainen, *On history as communication and constraint*, „Ideas in History", Vol. 4, Iss. 2 (2009), s. 63–89. W interpretacji Pihlainena to przeszłość tworzy wyrwy i zakłócenia na estetycznym poziomie przedstawiania przeszłości, inaczej niż w przypadku fikcji literackiej, w której obraz rzeczywistości może pozostawać spójny.

ności, nadają tej opowieści szczególną siłę, ponieważ to dzięki nim odcina się ona tak wyraźnie od ideałów niesprzeczności i zupełności, które zresztą nie mogą być nigdy osiągnięte w przypadku pracy historycznej.

Niespójność nie jest dla Arendt wadą, lecz zaletą. Autorka pokazuje, że niespójność może mieć wartość interpretacyjną, nawet jeśli trudno precyzyjnie wyznaczyć granicę między pożądaną niespójnością a niepożądanym bezsensem. Można wręcz powiedzieć, że historiografia fragmentaryczna stanowi pochwałę interpretacyjnej niekonsekwencji[6]. Pojęta od strony teoretycznej konsekwencja oznacza oczywiście logiczną sprzeczność, natomiast w praktyce narracyjnej umożliwia ona uniknięcie czysto fikcyjnej spójności. Konsekwencja jest bowiem rodzajem fanatyzmu wykluczającego wartości niezgodne z danym porządkiem reprezentacji. Tymczasem świat wartości przenikających narrację historyczną nie jest logicznie dwuwartościowy, a różne wartości mogą w niej wzajemnie się przenikać i wykluczać.

Historiografia fragmentaryczna jest bez wątpienia bliższa działaniu politycznemu, polegającemu na zabieraniu głosu w przestrzeni publicznej konstytuowanej przez czytającą i rozumiejącą publikę, niż akademickim wartościom prawdy i intersubiektywnej weryfikowalności. Nie jest wyrazem tęsknoty za przeszłością ani nie odzwierciedla jej prawdy. Nie antycypuje też, na podobieństwo naukowej prognozy, przyszłej rzeczywistości. Jej cel jest paradoksalny, polega bowiem na otwarciu przestrzeni sensu między przeszłością a przyszłością i zadomowieniu się w luce w czasie, w której, z jednej strony, przeszłość może zostać odkupiona, a z drugiej – przyszłość pozostanie nietknięta. Jest to istotne dlatego, że wszyscy jesteśmy jak Odyseusz – jednocześnie wiemy i nie wiemy, kim naprawdę jesteśmy. Pozostając stale o krok za sobą, próbujemy bezskutecznie uchwycić swój cień. Chcąc wytyczyć swój szlak, musimy nie tylko zdawać sobie sprawę z przebytej dotychczas drogi, lecz powinniśmy także być gotowi na spotkanie nieoczekiwanego.

---

[6] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, przeł. Z. Mentzel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 154–160.

Nota bibliograficzna

Bezcelowość totalitarnego zniewolenia: przypadek Hannah Arendt, w: *Oblicza komunistycznego terroru i zniewolenia*, red. K. Brzechczyn, Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2009, s. 29–39.

Działanie narracyjne między tradycją a rewolucją, w: *Oblicza przeszłości*, red. W. Wrzosek, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2011, s. 405–428.

Estetyzacja polityki w ujęciu Hannah Arendt, „Filo-Sofija", nr 1, z. 5 (2005), s. 203–220.

Korzenie rozproszone, czyli o nieciągłościach historii totalitaryzmu, w: *Czy przeszłość powinna być inna?*, red. M. Bugajewski, Instytut Historii UAM, Poznań 2008, s. 151–171.

Melancholy of Progress: The Image of Modernity and the Time-Related Structure of the Mind in Arendt's Late Work, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 181–193.

Politics as a Substance of History: On Hannah Arendt's Critique of Narrative Ideology, „Cadernos de Filosofia", No. 19–20 (2006), s. 267–288.

Polityczny wymiar pojęć refleksyjnych systematyzujących wiedzę w narracji historycznej, w: *Uwikłania historiografii. Między ideologizacją dziejów a obiektywizmem badawczym*, red. T. Błaszczyk et al., Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2011, s. 43–51.

Przestrzenie pojawiania się. Miejsce lokalności w myśli Hannah Arendt, w: *O miejskiej sferze publicznej: obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, red. M. Nowak i P. Pluciński, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2011, s. 55–68.

Przeszłość jako piękny przedmiot. Wykłady o filozofii politycznej Kanta Hannah Arendt, „Kronos", nr 4 (2008), s. 119–130.

Bibliografia

Prace Hannah Arendt

Love and Saint Augustine, eds. J. Vecchiarelli Scott, J. Chelius Stark, University of Chicago Press, Chicago–London 1996.

Rahel Varnhagen, The Life of a Jewish Woman, trans. R. i C. Winston, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego–New York–London 1957.

The Origins of Totalitarianism, Harcourt Brace & Company 1967, New York (wyd. polskie: *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg i M. Szawiel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989).

The Human Condtion, University of Chicago Press, Chicago–London 1958 (wyd. polskie: *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000).

On Revolution, The Viking Press, New York 1963 (wyd. polskie: *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003).

Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought, The Viking Press, New York 1968 (wyd. polskie: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994).

Men in Dark Times, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1968.

Crises of the Republic, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1972 (wyd. polskie: *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka i W. Madej, Aletheia, Warszawa 1998).

The Life of the Mind, Vol. 1: *Thinking*, Vol. 2: *Willing*, Harcourt Brace & Company, San Diego–New York–London 1978 (wyd. polskie: *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002; *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002).

Lectures on Kant's Political Philosophy, ed. R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982 (wyd. polskie: *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński i M. Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012).

Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism, ed. J. Kohn, Schocken Books, New York 1994 (wyd. polskie: *Salon Berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń i S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008).

The Promise of Politics, Schocken Books, New York 2005 (wyd. polskie: *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005).
Labor, work, action, w: *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, eds. J. W. Bernauer, S. J., Martinus Nijhoff Publishers, Boston–Dordrecht–Lancaster 1987, s. 29–42.
Dziennik myśli (fragmenty), przeł. M. Łukasiewicz, „Kronos", nr 4 (2008), s. 147–153.
Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.: *Kant's Critique of Judgment Seminar*, *University of Chicago, 1964, 1970*, w: *Subject File*, 1949–1975; *Outline: The Elements of Shame*; *Kant, Immanuel*; *Judgment*; *Thinking, first draft*, w: *Speeches and Writings File*, 1923–1975; *Series Addition* 3, *Writings – Notes and excerpts*; *Special Correspondence*, *Publishers*, w: *Correspondence File*, 1938–1976.
Antysemityzm, w: H. Arendt, W. H. Auden, *Drut kolczasty*, przeł. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 33–155.

Pozostałe prace

Alvarez A., *Art and Isolation*, „The Listener", 31 stycznia 1957 roku.
Amaral M., *Political Shipwreck – Authority and the End of Revolution*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19–20 (2006), s. 27–42.
Angehrn E., *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007.
Ankersmit F., *Danto's Philosophy of History in Retrospective*, w: A. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia UP, New York 2007, s. 364–393.
Ankersmit F., *Historical Representation*, Stanford UP, Stanford 2001.
Ankersmit F., *Historiography and Postmodernism*, „History and Theory", Vol. 28, Iss. 2 (1989), s. 137–153.
Ankersmit F., *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994.
Ankersmit F., „Narrative" (tekst niepublikowany).
Ankersmit F., *Reply to Professor Zagorin*, „History and Theory", Vol. 29, Iss. 3 (1990), s. 275–296.
Ankersmit F., *Sublime Historical Experience*, Stanford UP, Stanford 2005.
Ankersmit F., *Trust and Representation*, w: *Trust: Cement of Democracy?*, eds. F. Ankersmit, H. TeVelde, Peeters, Leuven–Paris–Dudley, MA 2004, s. 29–48.

Aron R., *The Essence of Totalitarianism According to Hannah Arendt*, „Partisan Review", Vol. 60, Iss. 3 (1993), trans. M. Le Pain, D. Mahoney, s. 366–376.

Auden W. H., *Myśl, co robisz*, „Kronos", nr 4 (2008), s. 322–328 (oryg. *Thinking What We Are Doing, Encounter*, June 1959).

Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2006.

Baehr P., *Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology*, „American Sociological Review", Vol. 67, Iss. 6 (2002), s. 804–831.

Baer W., *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The American Economic Review", Vol. 42, Iss. 3 (1952), s. 437–438.

Bahn S., *The Clothing of Clio*, Cambridge UP, Cambridge 1984.

Balibar E., *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski i Z. M. Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007.

Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Inter Esse, Kraków 2004.

Baran B., *Postnietzsche, Reaktywacja*, Inter Esse, Kraków 2003.

Barash J. A., *The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger*, w: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, eds. L. May, J. Kohn, MIT Press, Cambridge, MA 1996, s. 251–268.

Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

Bell D., *Anything is Possible and Everything is Permitted: Psychoanalytic Reflections on Hannah Arendt's Elements of Totalitarianism*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19–20 (2006), s. 43–57.

Beiner R., *Interpretive Essay*, w: LKPP, s. 89–156.

Beiner R., *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, w: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, eds. L. May, J. Kohn, MIT Press, Cambridge, MA 1996, s. 269–284.

Beiner W., *Walter Benjamin's Philosophy of History*, „Political Theory", Vol. 12, Iss. 3 (1984), s. 423–434.

Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, „Social Research", Vol. 57, Iss. 1 (1990), s. 167–197.

Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi 1996.

Benjamin W., *The Arcades Project*, trans. H. Eiland, K. McLaughlin, Harvard UP, Cambridge, MA–London 2002.

Benjamin W., *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, Brace & World, Harcourt 1968.

Bernstein J. M., *Memorial Aesthetics: Kant's Critique of Judgment*, w: idem, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, The Pennsylvania State UP, University Park 1992, s. 17–65.

Bernstein R. J., *Arendt on Thinking*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 277––292.

Bernstein R. J., *Judging – the Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–237.

Bernstein R. J., *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*, „Social Research", Vol. 69, Iss. 2 (2002), s. 381–401.

Bilsky L. Y., *Between Justice and Politics: The Competition of Storytellers in the Eichmann Trial*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 232–252.

Bilsky L. Y., *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment*, „History and Memory", Vol. 8, No. 2 (1996), s. 137–175.

Boesche R., *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State UP, University Park 1996.

Bourdieu P., *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. R. Nice, Routledge, London 1989.

Bowen-Moore P., *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Macmillan Press, Houndmills–London 1989.

Bradshaw L., *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Toronto–Bufallo–London 1989.

Braun K., *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*, „Time & Society", Vol. 16, Iss. 1 (2007), s. 5–23.

Brown J. F., *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science", Vol. 277 (1951), s. 272–273.

Brzezinski Z., Friedrich C. J., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard UP, Harvard 1965.

Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.

Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Czytelnik, Warszawa 1961.

Burnham D., *Immanuel Kant (1724–1804). Theory of Aesthetics and Teleology („The Critique of Judgment")*, w: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/ (dostęp: 02.06.2008).

Burrowes R., *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics", Vol. 21, Iss. 2 (1969), s. 272–294.
Canovan M., *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 25–43.
Canovan M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge UP, Cambridge 1992.
Carr D., *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory", Vol. 25 (1986), s. 117–131.
Carr D., *Przyszła przeszłość. O hierarchizacji wymiarów czasu u Husserla, Diltheya i Heideggera*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 415–436.
Cavarero A., *Relating Narratives, Storytelling and Selfhood*, trans. P. A. Kottman, Routledge, London–New York 2000.
Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2, PWN, Warszawa 1963.
Collingwood R. G., *The Idea of History*, ed. J. van der Dussen, Clarendon Press, Oxford 1993.
Cook T. I., *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „Political Science Quarterly", Vol. 66, Iss. 2 (1951), s. 290–293.
Crick B., *Hannah Arendt and „The Burden of Our Times"*, „Political Quarterly", Vol. 68, Iss. 1 (1997), s. 77–84.
Crick B., *On Rereading „The Origins of Totalitarianism"*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 106–126.
Curtis K. F., *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, eds. C. Calhoun, J. McGowan, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997, s. 27–52.
Curtis K. F., *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell UP, Ithaca–London 1999.
Danoff B., *Arendt, Kafka, and the Nature of Totalitarianism*, „Perspectives on Political Science", Vol. 29, Iss. 4 (2000), s. 211–218.
Danto A., *Narration and Knowledge*, Columbia UP, New York 2007.
Darack A., *A Plunge into Hell*, „The Cincinatti Enquirer", 13 maja 1966 roku.
Degryse A., *Arendt's Theory of Judgment and Sensus Communis*, „Cadernos de Filosofia", Vol. 19, Iss. 20 (2006), s. 91–106.
Disch L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell UP, Ithaca–London 1994.
Donoghue D., *Hannah Arendt's the Life of the Mind*, „Hudson Review", Vol. 32, Iss. 2 (1979), s. 281–288.

Dossa S., *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier UP, Waterloo 1989.

Draaisma D., *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, PIW, Warszawa 2006.

Dray W. H., *Philosophy of History*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1964.

Duzer van C. H., *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „The American Historical Review", Vol. 57, Iss. 4 (1952), s. 933–935.

Freud S., *Mourning and Melancholy*, trans. J. Strachey, w: *The Nature of Melancholy*, ed. J. Radden, Oxford UP, New York 2000, s. 281–294.

Friedrich C. J., *The Unique Character of Totalitarian Society*, w: *Totalitarianism*, ed. C. J. Friedrich, The Universal Library, Grosset & Dunlap, New York 1964, s. 47–60.

Gadamer H.-G., *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. i przekł. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993.

Gadamer H.-G., *Pochwała teorii*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 20–38.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.

Gadamer H.-G., *Tekst i interpretacja*, w: idem, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, Aletheia, Warszawa 2003, s. 99–141.

Ginsborg H., *Kant's Aesthetics and Teleology*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/kant-aesthetics/.

Goldhagen D., *Gorliwi kaci Hitlera: zwyczajni Niemcy i Holocaust*, przeł. W. Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

Gombrich E. H., *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Phaidon, London–New York 1971.

Gray S., *Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking*, „Philosophy Today", Vol. 25, Iss. 2 (1981), s. 121–130.

Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. A. *Łysień*, WAM, Kraków 2007.

Guaraldo O., *Storylines: Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*, University of Jyvaskyla, SoPhi 2001.

Habermas J., *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 3–24.

Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2005.
Habermas J., *On the German-Jewish Heritage*, „Telos", No. 44 (1980), s. 127–131.
Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, WAM, Kraków 2006.
Hansen P., *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford UP, Stanford 1993.
Hartman J., *Erotyczna czasoprzestrzeń rynku*, „Marketing w Praktyce", nr 7, z. 101 (2006), s. 68–69.
Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
Heller Á., *An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism"*, w: *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*. eds. F. Feher, Á. Heller, Polity Press, Cambridge 1987, s. 243–259.
Heller Á., *Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 19–32.
Heller W., *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000.
Hempel C. G., *The Function of General Laws in History*, „The Journal of Philosophy", Vol. 39, Iss. 2 (1942), s. 35–48.
Hermans H., *Conceptions of Self and Identity: Toward a Dialogical View*, „International Journal of Education and Religion", Vol. 2, Iss. 1, s. 43–62.
Herzog A., *Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, „Philosophy & Social Criticism", Vol. 26, Iss. 5 (2000), s. 1–27.
Herzog P., *The Poetic Nature of Political Disclosure: Hannah Arendt's Storytelling*, „Clio", Vol. 30, Iss. 2 (2001), s. 169–194.
Homer, *Odyseja*, przeł. J. Siemieński, PIW, Warszawa 1990.
Honig B., *Arendt, Identity, and Difference*, „Political Theory", Vol. 16, Iss. 1 (1988), s. 77–98.
Honkasalo J., *Praxis, Logos and Theoria – The Threefold Structure of the Human Condition*, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 169–180.
Horowitz I. L., *Open Societies and Free Minds: the Last Testament of Hannah Arendt*, „Contemporary Sociology", Vol. 8, Iss. 1 (1979), s. 15–19.

Jackson S. W., *Melancholia and Depression, From Hippocratic Times to Modern Times*, Yale UP, New Haven–London, 1986.

Jay M., *Adorno*, Harvard UP, Cambridge, MA 1984.

Jay M., *The Aesthetic Ideology as Ideology: Or What Does It Mean To Aestheticize Politics*, w: idem, *Force Fields, Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York–London 1993.

Jay M., *Hannah Arendt: Opposing Views*, „Partisan Review", Vol. 45, Iss. 3 (1978), s. 348–368.

Jay M., *Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, eds. C. Calhoun, J. McGowan, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997, s. 338–350.

Jay M., *Songs of Experience: Modern American and European Variations on A Universal Theme*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.

Jonas H., *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 32–33.

Kohn J., *Freedom: The Priority of the Political*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 113–129.

Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005.

Kant I., *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, przeł. A. Banaszkiewicz, „Principia", nr 35–36 (2003–2004).

Kant I., *Critique of Judgment*, trans. J. H. Bernard, New York 1951.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, w: idem, *Gesammelten Werke*, Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 5, Berlin 1908.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.

Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, PWN, Warszawa 2004.

Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. translatorium pod kierunkiem M. Żelaznego, Antyk, Kęty 2005.

Kateb G., *Political Action: its Nature and Advantages*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 130–148.

King R. H., *Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought*, „Political Theory", Vol. 12, Iss. 2 (1984), s. 235–251.

Kmita J., Banaszak G., *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

Knorr K., *Theories of Imperialism*, „World Politics", Vol. 4, Iss. 3 (1952), s. 402–431.

Kohn H., *Where Terror is the Essence*, „Saturday Review", No. 34 (1951), s. 10–11.

Kohn J., *Freedom: The Priority of the Political*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 113–129.

Kołakowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955––1968*, t. 2, przeł. Z. Mentzel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

Koselleck R., *Przedstawienie, zdarzenie, struktura*, w: *Opowiadanie historii*, przeł. i oprac. J. Kałążny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 292–304.

Koselleck R., *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.

Kracauer S., *Time and History*, „History and Theory", No. 6 (1966): *History and the Concept of Time,* s. 65–78.

Kreiswirth M., *Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences*, „Poetics Today", Vol. 21, Iss. 2 (2000), s. 293–318.

Kristeva J., *Black Sun. Depression and Melancholia*, trans. L. S. Roudiez, Columbia UP, New York 1989.

Kristeva J., *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, trans. F. Collins, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2001.

Krüger H.-P., „Philosophical Anthropology in Hannah Arendt's Late Work" (tekst niepublikowany).

Kuniński M., *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 116–142.

Kürbis B., *Metody źródłoznawcze wczoraj i dziś*, „Studia Źródłoznawcze", t. 24 (1979), s. 83–96.

Legutko R., *Totalitaryzm i dusza ludzka*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 46–56.

Levinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999.

Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.

Luban D., *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, „Social Research", Vol. 50, Iss. 1 (1983), s. 215–248.

Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998.

MacDonald D., *A New Theory of Totalitarianism*, „New Leader", Vol. 34 (1951), s. 17–19.
Makkreel R. A., *Differentiating Dogmatic, Regulative, and Reflective Approaches to History in Kant*, w: *Proceedings of the Eight International Kant Congress, Memphis 1995*, Vol. 1, Part 1, Sections 1–2, ed. H. Robinson, Marquette UP, Milwaukee 1995.
Makkreel R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1990.
Makkreel R. A., *Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplarity*, w: *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. R. Kukla, Cambridge UP, Cambridge 2006.
Mann T., *Niemcy i naród niemiecki* (1945), w: *Po upadku Trzeciej Rzeszy: niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*, przeł. K. Górniak, red. J. W. Borejsza, S. H. Kaszyński, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 15–38.
Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2008.
Masters R., *Review of „Origins of Totalitarianism"*, „Libertarian Review", kwiecień 1975 roku.
McCormick J. P., *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta*, przeł. A. Warso, „Kronos", nr 3 (2008), s. 78–101.
Megill A., *Historical Knowledge, Historical Error. A Contemporary Guide to Practice*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2007.
Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.
Michalski K., *Logika i czas, próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988.
Milgram S., *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, przeł. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
Mink L. O., *Historical Understanding*, Cornell UP, Ithaca–London 1987.
Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003.
Mooij J. J. A., *Time and Mind: The History of a Philosophical Problem*, trans. P. Mason, Brill, Leiden–Boston 2005, s. 190–215.
Morgenthau H., *Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 127–131.
Moruzzi N. C., *Re-Placing the Margin: (Non)Representations of Colonialism in Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism"*, „Tulsa Studies in Women's Literature", Vol. 10, Iss. 1 (1991), s. 109–120.
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Vesper, Poznań 2006.
Norkus Z., *Why Hannah Arendt's Ideas on Totalitarianism are Heterodox?*, „Topos", nr 2, z. 19 (2008), s. 114–136.

Nowak L., *O ukrytej jedności nauk przyrodniczych i społecznych*, „Nauka", nr 1 (1998).
Nowak P., *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexadre'a Kojève'a*, słowo/ /obraz terytoria, Gdańsk 2006.
Nowak P., *Two Approaches to the Tradition in Hannah Arendt's Works*, „Topos", Vol. 2, No. 19 (2008), s. 42–47.
O'Boyle L., *The Class Concept in History*, „The Journal of Modern History", Vol. 24, Iss. 4 (1952), s. 391–397.
O'Meara T., *The Life of the Mind*, „Theology Today", Vol. 36, Iss. 1 (1979), s. 99–103.
Parekh B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press LTD, London–Basingstoke 1981.
Parkes J., *Present Discontents*, „The Jewish Chronicle", 6 listopada 1951 roku.
Passerin D'Entrèves M., *Arendt's Theory of Judgment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 245–260.
Passerin D'Entrèves M., *Hannah Arendt*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 edition), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/arendt/.
Passerin D'Entrèves M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London–New York 1994.
Paul H., *The Masks of Meaning: Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History*, Rijksuniversitait, Groningen 2006.
Pihlainen K., *On history as communication and constraint*, „Ideas in History", Vol. 4, Iss. 2 (2009), 63–89.
Popper K. R., *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1989.
Popper K. R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.
Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
Pucci E., *History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricoeur*, „Philosophy and Social Criticism", Vol. 21, Iss. 5–6 (1995), s. 125–136.
Radden J., *From Melancholic States to Clinical Depression*, w: *The Nature of Melancholy*, ed. J. Radden, Oxford UP, New York 2000, s. 3–51.
Reinhold H. A., *The State as Monter*, „Commonweal", 8 czerwca 1951 roku, s. 217–218.
Ricoeur P., *Action, Story and History: On Re-reading „The Human Condition"*, „Salmagundi", No. 60 (1983), s. 60–72.

Ricoeur P., *Aesthetic Judgment and Political Judgment According to Hannah Arendt*, w: idem, *The Just*, trans. D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 2000, s. 94–108.

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006.

Ricoeur P., *Time and Narrative*, Vol. 3, trans. K. Blamey, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago–London 1988.

Rieff P., *The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism As the Burden of Our Time*, „Journal of Religion", Vol. 32, No. 2 (1952), s. 119–126.

Riesman D., *Review of „The Origins of Totalitarianism"*, „Commentary", Vol. 11 (1951), s. 392–398.

Ring J., *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, New York 1998.

Schacht R., *Philosophical Anthropology*: *What, Why and How*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 50, Supplement (1990), s. 155––176.

Schall J. V., S. J., *The Life of the Mind*, „Theological Studies", Vol. 40, Iss. 1 (1979), s. 204–206.

Schumpeter J., *Imperialism and Social Classes*, trans. H. Norden, Meridian Books, Cleveland–New York 1951.

Shier D., *Why Kant Finds Nothing Ugly*, „The British Journal of Aesthetics", Vol. 38 (1998), s. 412–418.

Shklar J. N., *Rethinking the Past*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 80–90.

Shorris E., *In Praise of Sheer Nonsense*, „Harper's Magazine", Vol. 257, Iss. 1539 (1978), s. 84–86.

Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.

Sorial S., *Hannah Arendt's Concept of the Political*, „Cadernos de Filosofia", No. 19–20 (2006), s. 373–390.

Stanley J. L., *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's „The Origins of Totalitarianism"*, „Review of Politics", Vol. 49, Iss. 2 (1987), s. 177–207.

Starr Ch. G., *Historical and Philosophical Time*, „History and Theory", Vol. 6 (1966): *History and the Concept of Time*, s. 24–35.

Stern P., Yarbrough J., *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in „The Life of the Mind"*, „The Review of Politics", Vol. 43, Iss. 3 (1981), s. 323–354.

Such J., *Kłopoty fizyki i kosmologii z uniwersalnością czasu*, „Nowa Krytyka", nr 16 (2004), s. 161–166.

Szczepański J., *Polityczna władza sądzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
Taminiaux J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997.
Tischner J., *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1996.
Topolski J., *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984.
Topolski J., *Rozumienie historii*, PIW, Warszawa 1978.
Turetzky P., *Time*, Routledge, London–New York 1998.
de Valk E., „The Pearl Divers: Hannah Arendt, Walter Benjamin and the Demands of History" (niepublikowana praca magisterska, Universiteit Maastricht 2006).
Varikas E., *„The Burden of Our Time": Hannah Arendt and the Critique of Political Modernity*, trans. D. Macey, „Radical Philosophy", Vol. 92 (1998), s. 17–24.
Villa D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton UP, Princeton–New Jersey 1996.
Villa D. R., *The Development of Arendt's Political Thought*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 1–21.
Voegelin E., *„The Origins of Totalitarianism"*, „The Review of Politics", Vol. 15, Iss. 1 (1953), s. 68–76 i 84–85.
Vowinckel A., *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History and Metahistory*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 338–346.
Weissberg L., *In Search of the Mother Tongue: Hannah Arendt's German-Jewish Literature*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. S. E. Aschheim, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 149–164.
White H., *The Content of the Form, Narrative Discourse and Historical Representation*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1987.
White H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1973.
White H., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The John Hopkins UP, Baltimore–London 1978.
Whitfield S. J., *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple UP, Philadelphia 1980.

Wolin R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton UP, Princeton–Oxford 2003.

Wolin S., *Hannah Arendt and the Ordinance of Time*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1977), s. 91–105.

Wonicki R., *Polityka władzy i wolności w myśli Hannah Arendt i Carla Schmitta*, „Kronos", nr 3 (2008), s. 170–180.

Wrzosek W., *Historia – kultura – metafora: powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

Wrzosek W., *In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture, and History*, w: *Narration and Explanation*, ed. J. Topolski, GA: Rodopi, Amsterdam–Atlanta, 1990, s. 119–129.

Wrzosek W., *O trzech rodzajach stronniczości w historii*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski i R. Stobiecki, Instytut Pamięci Narodowej, Łódź 2008, s. 77–90.

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: For Love of The World*, Yale UP, New Haven–London 1982.

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt's Storytelling*, „Social Research", Vol. 44, Iss. 1 (1997), s. 183–190.

Zaner R. M., *An Approach to a Philosophical Anthropology*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 27, Iss. 1 (1966), s. 55–68.

Summary

The book is a comprehensive analysis of Hannah Arendt's scholarship, carried out from the perspective of philosophy of history and ongoing contemporary debates within it. The philosophy of history is understood threefold: (1) as a speculative philosophy of history. In Arendt's case it takes the form of a political theory that investigates the conditions of possibility of actual history, a theory critical of any substantial systems claiming to know the mechanism and purpose of history. However, such a political theory still remains a theory of historical process (2) as a critical philosophy of history. In Arendt's case it takes the form of an analysis of practice of storytelling as both historical and political activity (3) as a practice of writing history. In Arendt's case it takes the form of fragmented historiography.

The book's departure point is the recognition of the problem of Arendt's original historical method, applied most effectively in *The Origins of Totalitarianism*, published in 1951. This work constitutes an axis around which other philosophical and theoretical threads being reflected upon revolve. In addition to Arendt's reflections, works of philosophers belonging to, on the one hand, the so-called continental tradition (Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Immanuel Kant, Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur, among others), and, on the other, the so-called analytic tradition (Frank Ankersmit, Arthur Danto, Carl Gustav Hempel, Karl Raimund Popper, Jerzy Topolski, Hayden White, among others) are being disused and applied in interpretation.

The main thesis of the book – consequently defended in all of its chapters – is that, as we can learn from Arendt, every story, being an instrument of dealing with contingency of the world and of the self, is potentially disastrous. The most extreme expression of this disaster on a macro scale is the phenomenon of totalitarianism – a total interpretation of history. Because of that, while creating and preserving narrative continuity necessary for the constitution of the subject as well as for undertaking political action, one must be careful not to confuse – as scientific, explanatory historiography often does – the interpretation of the past with retrospective prophecy that represent the past as preparation and promise

of the future. Because Arendt believes that there is no essence to the past and that it must be superimposed upon it, as well as due to her narrative constructions creating the chaotic collage of micro stories, she is claimed to be the forerunner of historiographical postmodernism. Her fragmented historiography is ultimately closer to the ideals of political action, which means in this case participating in the public space consisting of reading and understanding audience, then to academic values of truth and intersubjective verifiability.

Chapter 1, entitled *Totalitarianism and the End of History*, introduces Arendt's most important historical book. It starts with the debates and controversies surrounding its publication and contains the discussion of its content, which is very much surprising to a traditionally oriented historian. The concept of the totalitarian rule and its main institution of a concentration camp is being presented. A thesis is being defended that totalitarianism converges historically with the success of society of jobholders and degradation of human being to a role of a consumer. Both phenomena represent the crisis of modernity and the break in continuity of Western history. The category of labor is discussed in greater detail as well as the concept of break in continuity and the related concept of gap in time, both being central to the whole of Arendt' oeuvre.

Chapter 2, entitled *Philosophy of History and Historical Thinking*, presents a fundamental aporia of Arendt's thought, which is also a leading theme of the book. It is the aporia between political and historical meaning of events. The concept of philosophy of history is being introduced. By taking advantage of arguments from contemporary analytical philosophy of history, the author defends the thesis of inalienability of speculative dimension of philosophy of history in every thinking, speaking and writing about the past. Carried out in this context is a closer examination of the activity of thinking as well as its temporal dimension, being, at the same time, constitutive of primordial temporality. This examination is relevant for two complementary reasons. First, it is an analysis of temporality as the condition of possibility of ontologically understood history – that is temporality as common to History in the singular and lived stories in the plural. Second, it is an analysis of temporality as the condition of possibility of reclamation of the past after historical continuity has been broken, which is for Arendt the proper task of historiography.

Chapter 3, entitled *Science and Ideology*, contains an analysis of similarities and relationships that exist between totalitarian ideology and classic ideals of scientific explanation. It also introduces the category of work, which is related to science and ideology, and emphasizes the problem

of fabrication of truth in science and in the historical process. The author draws the readers' attention to the relationship that exists between mass culture and logical thinking characteristic of totalitarian regimes. At the end, he presents the critique of utilitarianism in social sciences as well as Arendt's fragmentary method, which is supposed to overcome it, together with controversies surrounding it.

Chapter 4, entitled *The Political Nature of History*, concerns the most important (due to its implications) category of action i.e. man understood as *zoon politikon*. The author is interested in the relationship between, on the one hand, action, and, on the other, language, identity, freedom of the will and public space. By showing the remarkable compatibility of Arendt's concept of action with Kant's concept of genius as presented in his *Critique of Judgment*, he defends the thesis of Arendt's immense aestheticization of action. Afterwards he focuses on the consequences of political nature of history, which is Arendt's major thesis, in particular upon their contingency and unpredictability. At the same time, he highlights the tension between this thesis and Arendt's presentation of the whole of Western history as history of regress.

In addition, in chapters 1, 3 and 4, the author consecutively claims that there are three interrelated levels of theoretical and practical activities, which are hierarchically arranged according to three evaluative concepts of time. These are the levels of (1) labor, logical reasoning and time as eternal recurrence (2) work, cognition and linear time (3) action, thinking and proper hermeneutic time. As such, the hierarchical order of the categories of *vita activa* is claimed to have metaphysical foundations. It is on the basis of this hierarchy that history of the West as presented by Arendt in *The Human Condition* may appear as history of regress – one consisting in gradual transition from authentic, finite temporality, through the continuous and infinite time, towards neutral time of cyclical change.

Chapter 5, entitled *Historian as Judge*, is devoted to the role of the faculty of judgment in historical interpretation. The author begins by discussing the structure of the life of the mind as a whole, together with its peculiar conflicts, particularly the conflict between willing and thinking. He continues by analyzing the faculty of judgment, which is – according to Arendt – our mental faculty for dealing with the past. Afterwards, he raises the issue of the perennial antagonism between the actor and the spectator and shows it what sense it is reasonable to claim that only the latter is able to comprehend meaning. The role being played by imagination and *sensus communis* in judgment is being underlined. The author looks at the hierarchy between genius and taste – mirroring the one between the

actor and the spectator – as well at the issue of purposiveness without a purpose and the aestheticization of the past implied in it. At the end he draws attention to the problem of teleological implication of judgments about the past.

Chapter 6, entitled *Fragmented Story*, is a detailed reconstruction of Arendt's theory of narrative as a medium of historical knowledge. Arendt's reflections are being presented in the context of contemporary debates led in the field of philosophy of history. The author argues that the narrative form is for Arendt a transcendental condition of possibility of historical understanding, and therefore that she should be regarded as a representative of anti-realistic narrativism. It means that though life and narrative have a lot in common they are ultimately not one and the same. Therefore, while discussing the seemingly contradictory functions of storytelling, the author points at the role being played by fiction in the process of historical cognition as well as at the political dimension of every story about the past. At the end he re-considers the issue of narrative identity by using the example of wandering Ulysses who is seeking for his own self. The hero of *The Odyssey* becomes the paradigmatic representation of a man searching for meaning, at the same time being aware of and not knowing who he really is.

Indeks rzeczowy

A
aktor 176, 218, 220–221, 233–234
autor 280–283
antysemityzm 38–43, 304
antropologia filozoficzna 86–89

C
czas
— aktywności umysłu 207–209
— cykliczny 63–64, 69, 204–206
— hermeneutyczny 100, 102–107, 187–192, 205–206, 215, 301
— jako trwanie 119–120, 199–200
— linearny 102, 199–200, 203–206
— luka w 73–74, 76, 107, 188–189, 284

D
determinizm 115–116
działanie
— jako cel sam w sobie 162–163, 295
— jako mowa 148–149, 151–152
— jako myślenie 182–187, 191–192
— jako odsłanianie tożsamości 149–150, 152–153, 172–175
— jako początek 161–162, 284–285
— jako podstawa dziejów 148–149, 198
— jako opowieść 322–324, 326
— jako sztuka performatywna 163–166
— jako sztuka piękna 166–171, 257–259
— jako władza 181–182
— jako wolność 156, 284
— jako zerwanie ciągłości 188–189

I
ideologia
— narracji historycznej 277, 294–295, 310–313
— totalitarna 111–112, 117–118, 128–133, 277
imperializm 43–45

F
filozofia historii
— krytyczna (zob. opowieść a narratywizm) 82
— spekulatywna 82–86, 89, 92–93, 130–131, 194, 198–199, 222, 279, 281–282, 297–298

H
historia (zob. opowieść)
historiografia (zob. także interpretacja historyczna, opowieść fikcyjna)
— fragmentaryczna 71–73, 77, 139–146, 290, 292–293, 315–

–317, 319–322, 326, 331–334, 347–348
— scjentystyczna 72, 134, 137–138, 143, 194, 279, 283, 294, 321–322

I

interpretacja historyczna (zob. także historiografia, opowieść) 227, 237, 240, 245–247, 259–260, 265, 271–272, 277, 282–283, 293–294, 298–301, 308–309, 314, 348

K

Kondycja ludzka 19–21, 81, 90–91
koniec historii 70–71, 204–205
konieczność 66–68, 207, 211–212
kontemplacja 95–96, 124–125
Korzenie totalitaryzmu (zob. także totalitaryzm) 18–19, 29–30, 34–35, 81, 312–313, 345–346
— recepcja *Korzeni totalitaryzmu* 30–37, 141–142, 347

L

literatura 304–305

M

myślenie 94–99, 101, 107–109, 207–210
— jako działanie 182–187, 191–192

O

O rewolucji 146, 294, 331–333
opowieść/narracja (zob. także interpretacja historyczna, historiografia) 81, 83, 99, 305–306
— a narratywizm 302–304, 308–309, 323–324, 327–329, 339–340
— biograficzna/autobiograficzna 334–340
— fikcyjna (historiografia) 273, 275–283, 289–290, 293–296, 298–299, 304, 308–309, 324–325
— jako odkupienie i zniewolenie 145–146, 286–289, 290–294, 296, 299–302, 307–310, 321–325, 330–331, 333–334, 343–347
— jako przebaczenie 344
— jako sądzenie 341–344
— rzeczywista (dzieje) 145, 147, 193–197, 235–236, 238, 258–259, 275–276, 278, 281, 295–296, 298–299, 308–309, 317–318, 324–325

P

państwo narodowe 48
postęp 201–204, 222, 233–235, 297
poznanie 96, 98, 125–129
praca
— *animal laborans* 62, 67, 70, 132, 204, 274
— definicja 62–63
— emancypacja od 66–67
— jako konsumpcja 64–65, 282
— produktywna i nieproduktywna 65–66
prawa człowieka 49
przemoc 181–182, 280
przestrzeń publiczna 176–181, 192–193
przeszłość 215–216, 271–272, 292

przyszłość
— autentyczna 108–109, 212–215
— jako projekt 108–109, 200, 212–215
psychika 93

R
rasizm 45–46
— *sensus communis* 132, 164, 232, 239, 247–253
reprezentacja
— przeszłości 314–315, 317–319, 325–329, 340
— samoprezentacja 95, 171–175, 325–326, 329, 340
rewolucja (zob. *O Rewolucji*)

S
smak (zob. władza sądzenia)
społeczeństwo 71, 204–205

Ś
świadomość 94

T
teoria polityki 89
totalitaryzm (zob. także ideologia totalitarna, *Korzenie totalitaryzmu*)
— definicja i teoria 53–57, 59–60, 70, 111, 135
— krystalizacja elementów 139–142, 146, 197, 346
— nazistowski 51–52
— obóz koncentracyjny 60–61
— sowiecki 51–52
— terror 58–59
— wyjaśnianie 45–47, 49–53, 135–137, 144–145, 304–305, 313–314, 341–343
tożsamość 150–153, 287–289, 314, 330–331, 335–340
tradycja 74–75

U
umysł 93

W
widz 176, 218, 220–221, 233–234, 236–239, 252, 270, 296
wielość 87, 94, 214
władza 181–182, 295
władza sądzenia 101, 109, 209–210, 224–227, 236–237, 251–252, 255–256, 262–265, 285
— a celowość bez celu 257–258, 261, 341–344, 346
— a teleologia 266–270
— a towarzyskość 254–255
— dwie teorie 216–222
— przykłady 244–246
— sądzenie przeszłości 138–139, 215–216, 270–272
— w ujęciu Kanta 222–225, 259–260
— znamiona sądów smaku 228–233
wnioskowanie logiczne 68–69, 113–115, 132–133
wola 101, 109, 153–161, 207–208, 210–212, 214
— jako początek 158–161, 285
wolność 154–156, 207, 284
wyjaśnianie 113–117, 135, 137–138
Wykłady o filozofii politycznej Kanta 22, 166–167
wyobraźnia 101–102, 184, 238–244, 252
wytwarzanie 118–120, 124, 126–130, 199–201, 214, 279–280

— *homo faber* 62, 121, 282, 308
— instrumentalizm 120–121
— jako alienacja 126–127
— jako działanie celowo-racjonalne 121–123
— jako dzieło sztuki 274–278
— utylitaryzm 134–136

Z

zerwanie ciągłości 71, 73–75, 77
znaczenie (samo w sobie i historyczne) 79–81, 93, 295–299, 338

Ż

Życie umysłu 21–22, 92, 154

Indeks osobowy*

A
Achilles, postać mitologiczna 245
Alkinoos, postać mitologiczna 336–337
Alvarez Al 30
Amaral Margarida 332
Angehrn Emil 85, 89
Ankersmit Frank 11–12, 82, 265, 303, 309, 312, 324, 326–329, 337, 339, 342, 347
Aron Raymond 31–32, 36–37, 293
Arystoteles 19, 87, 103, 124, 147––153, 162, 191, 213, 303
Aschheim Steven E. 147, 323
Auden Wystan Hugh 39, 199
Augustyn św. 103–104, 106, 155, 157–164, 192, 285

B
Baehr Peter 143
Baer W. 33
Bahn Stephen 315
Balibar Etienne 66, 311
Banaszak Grzegorz 122
Banaszkiewicz Artur 184
Baran Bogdan 87, 105, 150, 174, 226, 242, 279
Barash Jeffrey Andrew 178
Baumann Zygmunt 52
Baumgartner Hans Michael 309
Beiner Ronald 19, 21, 209, 216––218, 220–221, 230, 263, 293, 319
Bell Daniel 342
Benhabib Seyli 80, 180–181, 291––292, 322–323
Benjamin Walter 19, 139, 145, 292, 295, 313–321
Bentham Jeremy 134
Bergson Henri 104, 194, 212
Bernauer James W. 20
Bernstein Richard J. 80, 144–145, 186, 217
Berstein Jay M. 226
Bilsky Leora Y. 217, 341
Blamey Kathleen 103, 330
Błaszczyk Tomasz 13
Blixen Karen 286–287, 289, 292, 307
Bloch Marc 145
Blücher Heinrich 29
Blumenfeld Kurt 320
Boesche Roger 55
Borejsza J. W. 53
Bourdieu Pierre 255
Bowen-Moore Patricia 156–157
Boy-Żeleński Tadeusz 57
Bradshaw Leah 80
Braun Kathrin 188
Brentano Franz 104

* W indeksie osobowym nie uwzględnia się nazwiska Hannah Arendt.

Brooks Paul 34
Brown J. F. 33
Brożek Mieczysław 216
Brzechczyn Krzysztof 13
Brzeziński Zbigniew 53–60
Buczyńska-Garewicz Hanna 92, 102, 157, 320
Buffett Warren 202
Bugajewski Maciej 12
Burckhardt Jacob 106, 312
Burnham Douglas 167
Burrowes Robert 32, 142

C
Calhoun Craig 165, 217
Carr David 303
Cavarero Adrian 335
Céline Louis-Ferdinand 40
Chara René 72
Chwistek Leon 248, 251
Ciunajcis Daniel 11
Collingwood Robin G. 313–321
Collins Frank 149, 304
Conrad Joseph 45, 304–305
Cook Thomas I. 33–34
Crick Bernard 35, 134, 142, 144––145
Cromer Lord 47
Curtis Kimberley F. 165
Cyceron Marek Tuliusz 212, 255
Canovan Margaret 18, 51, 55, 66, 90, 120, 136

D
Danoff Brian 305
Danto Arthur 84, 300–310, 324, 326, 328, 337
Darack Arthur 30
de Valk Eva 11, 319
Degryse Annelies 11, 217
Disch Lisa J. 300–301, 344
Disraeli Benjamin, premier Wielkiej Brytanii 42
Domańska Ewa 12
Donoghue Denis 21
Dossa Shiraz 179
Draaisma Douwe 100
Dray William H. 85
Dreyfus Alfred 42–43, 341
Duzer Charles H. van 33–34

E
Edyp, postać mitologiczna 130
Eichmann Adolf 23, 318–319
Eiland Howard 316
Enneasz, postać mitologiczna 284
Eurykleja, postać mitologiczna 338

F
Feher Ferenc 141
Franciszek św. 245
Friedrich Carl J. 30, 53–60
Friedrich von Hayek 54
Fromm Erich 32

G
Gadamer Hans-Georg 125, 171––175, 189–190, 226–227, 247––249, 253, 263, 265
Gałecki Jerzy 166, 169, 230, 232, 248, 250, 252
Gendre M. 69, 97, 150, 209
Gentil Giovanni 54
Ginsborg H. 266
Giroux Robert 35
Godyń Mieczysław 68, 74, 163
Goldhagen Daniel 39–40, 52
Gombrich Ernst H. 326–327
Goodman Nelson 326
Górniak K. 53

Grabowski Janusz 196
Gray Sherry 191
Grondin Jean 89, 192
Grünenberg Antonii 12
Guaraldo Olivia 291–292, 304, 322–325

H
Habermas Jürgen 66, 80, 91, 178––182
Haeffner Gerd 190
Hansen Phillip 66, 70, 91, 115, 155
Hartman Jan 68
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 82, 103, 196–197, 203, 210, 215, 235, 238, 298, 307
Heidegger Martin 48, 63, 69, 77, 80, 86–87, 89–90, 92, 96–98, 102, 104–106, 120, 126, 133, 147––153, 160, 165, 178–182, 186, 190, 209–210, 214, 241–243, 279, 292, 310
Heller Ágnes 141, 322–323, 332––333
Heller Włodzimierz 20, 180
Hempel Carl Gustav 111–118, 138
Hermans Hubert 333
Herzog Annabelle 278, 316–319
Hitler Adolf 40, 59, 144
Hobbes Thomas 47–48, 210
Hołda Małgorzata 59
Homer 336, 338
Honig Bonnie 154, 214
Honkasalo Julia 191
Horabik Wiesław 40
Horowitz Irving Louis 21
Husserl Edmund 104, 151

I
Ingarden Roman 159, 241, 248

J
James William 104
Jaspers Karl 345
Jay Martin 11, 84, 165, 217
Jezus Chrystus 144
Jonas Hans 86, 120, 165, 185

K
Kafka Franz 106, 305
Kalipso, postać mitologiczna 336––337
Kałążny Jerzy 322
Kant Immanuel 11, 13, 22, 26, 60, 82, 87, 90, 92, 96, 98, 102, 157––175, 179, 182–187, 209, 215––216, 219, 221–223, 225–254, 256–272, 297–298, 343, 346
Kartezjusz 127
Kaszyński Stefan H. 53
Kateb George 178
Katon Młodszy 216, 293
Katon Starszy 24, 182
Kielban Anna 11
Kielban Hasan 11
King Richard H. 18, 84, 147
Kipling Rudyard 45
Kirke, postać mitologiczna 337
Kmita Jerzy 122, 127
Knorr Klaus 35, 45
Kohn Hans 34
Kohn Jerome 19, 178, 190
Kojève Alexandre 70
Kołakowski Leszek 348
Körner Axel 11
Koselleck Reinhart 25, 75, 128––131, 322
Kottman Paul A. 335
Kowalewski Zbigniew Marcin 66, 311
Koyré Alexandre 126

Kracauer Siegfried 106
Krahelska Halina 85, 138
Kreczowska Maria 312
Kreiswirth Martin 302
Kristeva Julia 149, 165, 304, 322–
–323, 344
Krol Reinbert 11
Krüger Hans-Peter 11, 88–89, 148
Kubiak Zygmunt 103
Kunicki Wojciech 25, 75, 131
Kuniński Miłowit 53, 123
Kunz Tomasz 52
Kürbis Brygida 305

L
Landman Adam 196
Le Pain M. 32
Legutko Ryszard 53
Levi Primo 304
Levinas Emmanuel 212–214
Lichtheim George 31
Löwith Karl 165, 202–203, 346
Luban David 73, 322
Lukan Anneusz M. 216
Lyotard Jean-François 281

Ł
Łazuga Waldemar 11
Łukasiewicz Małgorzata 91, 308

M
MacDonald Dwight 30
Macey David 49
Madej Wojciech 74
Magowska Anita 12
Mahoney D. 32
Makkreel Rudolf A. 11, 225, 236,
240–241, 245–246, 251–254,
262–263, 268–270
Mann Tomasz 52–53
Mannheim Karl 310–311
Margański Janusz 86, 293
Marks Karol 30, 44, 63, 65–66, 75–
–76, 79, 82, 203, 214, 311
Marshall Alfred 121
Marzęcki Józef 85, 202, 346
Mason P. 104
Masters Robert 47, 142
May Larry 19, 178
McCarthy Mary 21
McCormick John P. 180
McGowan John 165, 217
McLaughlin Kevin 316
Megill Allan 11, 343
Meints-Stender Waltraud 11
Mentzel Zbigniew 348
Mergler Agata 11, 125
Michalski Krzysztof 90, 104–105,
279
Migasiński Jacek 213, 281
Milgram Stanley 59
Mill John Stuart 134
Minerwa, postać mitologiczna
298–299
Mink Louis O. 300–310
Miziński Jan 310
Monteskiusz 53–60, 111
Mooij J. J. A. 104–105
Morgenthau Hans 32
Moruzzi Norma Claire 38
Moskalewicz Magdalena 11
Mussolini Benito Amilcare Andrea
54

N
Napoleon Bonaparte 245
Nice Richard 255
Nietzsche Friedrich Wilhelm 75–
–77, 106, 210, 331
Norden Heinz 44

Norkus Zenonas 55
Nowak Leszek 113
Nowak Marek 13
Nowak Piotr 11, 39, 70, 301
Nowinowski Sławomir M. 83

O
O'Boyle Leonore 45
O'Meara Thomas 21
Odyseusz, postać mitologiczna 27, 334–340, 348
Orłowski Hubert 25, 75, 131
Ostolski Adam 66, 311

P
Parekh Bhikhu 20, 26, 178
Parkes J. 34
Passerin D'Entrèves Maurizio 90, 217
Paul Herman 12, 146, 295, 304
Pellauer David 103, 219, 330
Penelopa, postać mitologiczna 99, 336–339
Petri Rolf 11
Pihlainen Kalle 347
Pluciński Przemysław 13
Pomorski Jan 83
Popper Karl R. 85, 111–118, 128––131, 138, 212
Portmann Adolf 171–175
Proust Marcel 304–305, 314
Przyłębski Andrzej 11, 89, 105
Pucci Edi 269

R
Reinhold H. A. 30
Rhodes Cecil 47
Ricoeur Paul 21, 86, 88, 103, 105, 119–120, 151, 199, 219, 226, 234, 260, 269–270, 293, 326, 330–334
Rieff Philip 37, 51
Riesman David 30, 36–37
Ring Jennifer 79–80, 306
Robinson H. 269
Ryle Gilbert 210

S
Sartre Jean-Paul 212
Schacht Richard 87
Schall James V. 21
Schelling Friedrich Wilhelm von 210, 281
Schiller Fryderyk 210
Schmitt Carl 180
Schopenhauer Arthur 210
Schumpeter Joseph 44
Scott Vecchiarelli J. 19
Shier David 272
Shklar Judith N. 331
Shorris Earl 21
Siemieński Lucjan 336
Skarga Barbara 92, 103–104, 189
Smith Adam 65, 281
Sokrates 94, 99, 182–187
Solarska Maria 12
Sorial Sarah 91
Spinoza Baruch 210
Stanley John L. 32
Staroń Andrzej 66, 311
Stern Peter 101, 154, 214, 270
Stobiecki Rafał 83
Szahaj Andrzej 12
Szczepański Jakub 293
Szkot Duns 157–164, 192–195
Szymański Sebastian 163
Szymona Wiesław 190

Ś
Śmigaj Józef 255

T
Taminiaux Jacques 69, 97, 102, 150–151, 162, 187, 199, 208––209
Telemach, postać mitologiczna 337–338
Tischner Józef 300
Tomasz z Akwinu św. 158, 250
Topolski Jerzy 83–84, 111–118, 130, 135, 145, 311, 313
Turetzky Philip 103

U
Underwood Mary B. 34

V
Van der Dussen Jan 315
Vandeputte Kathleen 11
Varikas Eleni 49
Varnhagen Rahel 19, 287, 292, 316, 319
Villa Dana Richarda 51, 63, 80, 91, 133, 136, 160, 178, 180, 186, 217
Voegelin Erica 36, 131, 137, 143
Vowinckel Annette 147, 292

W
Warso A. 180
Weber Max 121, 123, 180
Weissberg Liliane 185
Wergiliusz 284–285
Werner Wiktor 12
White Hayden 83, 146, 294–295, 300–312
Whitfield Stephen J. 31, 37, 44–45, 51, 54
Wolffram Dirk Jan 11
Wolin Richard 165
Wolin Sheldon 190–191
Wonicki Rafał 180
Woolf Stuart 11
Wrzosek Wojciech 72, 83, 283
Wubbolts Marijke 11

Y
Yarbrough Jean 101, 154, 214, 270
Young-Bruehl Elisabeth 19, 29, 142, 320

Z
Zalta Edward N. 217
Zaner Richard M. 88
Zohn Harry 139, 319
Zuiderhoek Arjan 11

Ż
Żelazny Mirosław 222, 234, 297

PROGRAM
MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.
W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:
- wysokim poziomem naukowym,
- odkrywczością założeń i wagą wyników,
- oryginalnością ujęcia,
- integralnością tematyki i formy,
- interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.
Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach
www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie

FNP

DOTYCHCZAS W SERII

MONOGRAFIE FNP

UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka. Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktór, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*

FNP

Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, *„...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce..." Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasik, *„Inżynieria dusz". Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowiec, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

FNP

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego*

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

FNP

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*

Krzysztof Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania o psychoanalizie*

Marek Nalepa, *„Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje..." Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

Jan Doktór, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki. Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli". Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria. Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*

FNP

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasyl, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

FNP

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu"? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

FNP

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

Jacek Gądecki, *Za murami. Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw. Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy (XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy. Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*

FNP

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Stryjkowskiego*

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne w średniowiecznej Europie*

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku. Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

FNP

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

FNP

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski. Polityki rządowe w latach 1918–2004*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*

W PRZYGOTOWANIU

Edward Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością. Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody" Hansa-Georga Gadamera*

FNP

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny. Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

Sylwia Urbańska, *Przemiany macierzyństwa w procesie globalnych migracji kobiet*

Łukasz Wróbel, *Hyle i noesis. Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć. Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

FNP