

I. WSTĘP

Problem wolności – określenie warunków jej zaistnienia, trwania i zaniku – jest jednym z głównych zagadnień zachodnioeuropejskiej filozofii politycznej. Problem ten jest także jednym z naczelnych wątków myśli politycznej Hannah Arendt. Wychowana w Niemczech, przez resztę swego życia mieszkająca w Stanach Zjednoczonych, Arendt nie stworzyła wiązki zwartego i spójnego systemu politycznego¹. Jednakże pewne idee i wątki są w jej twórczości

Innym rodzajem ludzkiej aktywności jest wytwarzanie. W odróżnieniu od pracy, wytwory produkcji są trwałe – tworzą one sztuczny świat ludzkiej egzystencji. Produkty wytwórczości nie są bowiem przeznaczone do konsumpcji, lecz do użytkowania – potrafią więc przetrwać nawet śmierć swego wytwórcy. Proces wytwórczy zakłada już udział świadomości. Człowiek jako homo faber interpetuje świat według zasady użyteczności – w kategoriach środków i celu. Wytwarzanie zawiera również

REWOLUCJA W OBRONIE WOLNOŚCI

FILOZOFIA POLITYCZNA HANNAH ARENDT

filozoficznej stale obecne. Należą do nich na pewno rozważania nad wymiarami ludzkiej aktywności, oryginalnie rozumiana koncepcja wolności oraz rozpoznanie i analiza zagrożeń, jakie niesie ze sobą współczesny świat.

Celem niniejszego szkicu nie jest całościowa rekonstrukcja czy choćby eksplikacja poglądów politycznych Autorki. Nie dysponuję bowiem teorią polityki na tyle pojemną, by można było na jej gruncie dokonać eksplikacji głównych tez filozofii politycznej Hannah Arendt, zachowując jej podstawowe, wyjściowe intuicje.

Poprzestanę więc tylko na objaśnieniu podstawowych idei myśli politycznej Arendt z próbą eksplikacji – w świetle Weberowskiej teorii działań – pewnego jej fragmentu traktującego o rodzajach ludzkiej aktywności i ich odniesieniu do zagadnienia wolności.

II. WYMIARY LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI

Hannah Arendt dzieli ludzką aktywność na trzy sfery: pracę (labour), wytwarzanie (work) i działanie (action)². Najniżej w hierarchii ludzkiej aktywności umieszczona jest praca. Służy ona zaspokajaniu biologicznych potrzeb ludzkiego organizmu. Dlatego też jest ona wieczna – nie posiada ani początku, ani końca. Praca dokonuje się zgodnie z rytmem i prawami przyrody. Człowiek – kierowany potrzebami biologicznymi – animal laborans jest więc sługą Przyrody, poddany jej prawom. Wytwory pracy nie odznaczają się trwałością – są konsumowane bezpośrednio po wytworzeniu. Konstytutywnymi cechami pracy są więc daremność i powtarzalność³.

element przemocy. Homo faber w odróżnieniu od animal laborans nie jest już dłużej sługą Przyrody, lecz jej Panem. Człowiek bowiem przemocą wydziera zasoby Przyrody, by mieć surowiec do kreacji sztucznego świata, w którym żyje.

Aby zobrazować różnicę pomiędzy pracą a wytwarzaniem, H. Arendt posługuje się przykładem uprawiania ziemi i produkcją butów. Nawet najlichsza para butów, będąc przedmiotem użytkowania, jest trwałym obiektem w świecie sztucznych rzeczy. Jest ona w stanie przetrwać zmienne gusta czy nawet śmierć swego właściciela. Natomiast czynność uprawiania ziemi jest podporządkowana prawom Przyrody i musi być nieustannie powtarzana. W innym bowiem przypadku nieuprawiany kawałek gruntu powróciłby do pierwotnego stanu dzikości.⁴

Najwyżej przez H. Arendt cenioną kategorią aktywności jest działanie (action). Jest to czynność specyficznie ludzka, bowiem tylko przez działanie człowiek może objawić samego siebie, sobie i innym. Jest to jedyny rodzaj czynności wymagający obecności innych ludzi. Praca bowiem odbywa się w obecności przyrody czy samego tylko życia (life itself), a przy wytwarzaniu niezbędna jest obecność świata zewnętrznego (worldliness). Natomiast podstawowym warunkiem umożliwiającym działanie jest stan ludzkiego pluralizmu (human plurality). Jest on połączeniem ludzkiej odmienności i jednolitości. Gdybyśmy nie byli tacy sami – twierdzi H. Arendt – nie moglibyśmy się nawzajem zrozumieć, nie moglibyśmy zrozumieć tych, co byli przed nami, ani tych, co przyjdą po nas. Gdybyśmy natomiast nie byli od siebie inni, nie potrzebowalibyśmy słów i czynów, aby się wzajemnie zrozumieć⁵. Zasadniczą cechą działania jest inicjowanie, zaczynanie czegoś

K r z y s z t o f
B r z e c h c z y n

nowego, co wcześniej było nieprzewidywalne i nieoczekiwane. Piszcie Arendt:

„Poprzez słowa i czyny włączamy się w ludzki świat i to włączenie jest jak drugie narodzenie, w którym potwierdzamy i przyjmujemy fakt naszego pierwotnego fizycznego pojawienia się. To włączenie nie jest wymuszane na nas przez konieczność jak w pracy, ani też bodźcem dla niego nie jest użyteczność jak w wytwarzaniu. Może być ono pobudzone przez obecność innych osób, do których towarzysztwa możemy chcieć dołączyć, ale nigdy nie jest zależne od nich; jego przyczyna wypływa z początku, który pojawił się, kiedy przyszliśmy na świat i na który odpowiadamy przez rozpoczęcie czegoś nowego z naszej własnej inicjatywy”⁶.

Działanie może odbywać się tylko w przestrzeni publicznej, umożliwiającej kontakty międzyludzkie. Uzgodnienia i umowy między wolnymi ludźmi dokonują się za pośrednictwem dyskusji i perswazji, bez użycia przemocy.

Powyższe rozróżnienie trzech rodzajów aktywności jest podstawą konstrukcji typologii społeczeństw. Kryterium podziału jest to, który z wymienionych rodzajów ludzkiej aktywności zdominuje przestrzeń publiczną. Społeczeństwo greckiej polis jest typem społeczeństwa, w którym najważniejszą kategorią aktywności było działanie. Władza podtrzymująca przestrzeń publiczną czerpie swą siłę z upoważnienia wspólnoty wolnych obywateli. Sfera polityczna – umożliwiająca wolne działanie – pozbawiona była elementu przemocy.

Innym typem społeczeństwa jest społeczeństwo wytwórców. Jego przestrzeń publiczna zostaje przekształcona w wymienny rynek, na którym ludzie spotykają się nie jako odrębne osoby, lecz jako producenci dóbr. Zasada użyteczności powoduje, że wszystko w nim musi czemuś służyć. Nieodłączną konsekwencją zasady użyteczności jest degradacja i instrumentalizacja polityki. Działalność publiczna – inaczej niż w polis – nie jest celem samym w sobie, lecz musi być czemuś podporządkowana. Ujawnienie się polityki w kategoriach celu i środka powoduje wprowadzenie do niej przemocy, która pierwotnie charakteryzowała dziedzinę wytwórczości:

„Było szczególnie uderzające w serii nowożytnych rewolucji, z których wszystkie – z wyjątkiem amerykańskiej – wykazywały połączenie starego rzymskiego entuzjazmu dla założenia wspólnoty politycznej wolnych obywateli z gloryfikacją przemocy jako jedynego środka wytworzenia jej”⁷.

Natomiast w społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym dominującą rolę pełni praca, stopniowo zanika sfera polityczna z nieodłącznym dla niej działaniem. W społeczeństwie tego rodzaju wszystko zostaje podporządkowane zaspokajaniu konsumpcji. „Widoczna” produkcja – najbardziej zewnętrzna cecha społeczeństwa wytwórców, zostaje zastąpiona przez „widoczną” konsumpcję. Wszystko, co nie słu-

ży bezpośrednio zaspokajaniu potrzeb, zostaje traktowane jako osobliwość gatunku ludzkiego czy nieszkodliwe „hobby”. Myślenie staje się jedynie funkcją mózgu służącą „liczeniu konsekwencji”, co maszyny elektroniczne robią już znacznie lepiej.

Trudno – przedstawiając tego typu konstrukcje – nie ustrzec się przed pewnymi uwagami natury metodologicznej. H. Arendt pozostaje przez cały czas więźniem potocznego języka i codziennych intuicji. Wyróżnia ona pewne rodzaje ludzkiej aktywności, przyporządkowując im pewne znaczenie, lecz na dobrą sprawę nie wiadomo, dlaczego rodzajów naszego działania ma być trzy, a nie np. pięć. Niejasna jest również podstawa podziału decydująca o wyróżnionych typach. Jeżeli np. za podstawę podziału przyjmiemy końcowy rezultat poszczególnych czynności (dobra konsumpcyjna w przypadku pracy, dobra użytkowe w przypadku wytwarzania oraz czyny – w działaniu), to powyższy podział okaże się nierozłączny. Arendt zakłada bowiem, iż w trakcie rozwoju cywilizacji technicznej pewne przynajmniej, produkty wytwarzania tracą swój użytkowy charakter, stając się przedmiotami konsumpcyjnymi⁸. Jeżeli natomiast za podstawę podziału przyjmie się np. sposób wykonywania czynności, to okaże się, że przemoc – charakterystyczna dla wytwarzania – jest możliwa również w polityce konstytuowanej przez działanie⁹.

III. WOLNOŚĆ A DZIAŁANIE

Pora obecnie nieco bliżej przyjrzeć się rozumieniu wolności przez Arendt. Sferą, w której najpełniej może zrealizować się wolność, jest polityka – przestrzeń publicznego spotkania i działania. W jej koncepcji wolność utożsamiona jest z działaniem: „Ludzie są wolni, kiedy działają (...) nie przedtem i nie potem; ponieważ być wolnym i działać oznacza to samo”¹⁰.

Dlatego też wolne działanie identyfikuje ona z wirtuozostwem, w którym liczy się samo wykonywanie, a nie efekt czynności trwający dłużej niż ona sama.

Zdaniem Hannah Arendt nasze postępowanie podlega przyczynowości wewnętrznej motywacji oraz zasadzie przyczynowości rządzącej światem zewnętrznym. Działanie jest na tyle wolne, na ile może przekroczyć te czynniki. Czynności podlegające motywacji wewnętrznej są zależne od determinacji biologicznej lub psychologicznej. Także działania realizujące określony cel nie mogą charakteryzować się wolnością, ponieważ zależne są od wybranego wcześniej celu i sytuacji zewnętrznej, w której dokonuje się samo działanie. Wybór właściwej drogi postępowania jest sprawą trafnego lub fałszywego sądu, a nie kwestią wolności. Według Arendt wolne działanie wy-

pląwa z czegoś, co nazywa zasadą. Zasady inspirują działania z zewnątrz (1), są uniwersalne i ogólne (2), nie wolno im przypisywać poszczególnych działań, ale każde działanie może być interpretowane w świetle odpowiadającej mu zasady (3), są wieczne i mogą być nieustannie powtarzane (4), manifestują się jedynie w działaniu i trwają w świetle tak długo, jak trwa działanie (5). Takimi zasadami są: honor, sława, miłość wartości, lęk, nieufność i nienawiść¹¹.

Powyższa charakterystyka działań, w których ma być obecna wolność, rodzi wiele nieporozumień i trudności interpretacyjnych. Jedną z interpretatorek Arendt – M. Canovan – zadaje nawet rozpaczliwe pytanie, które tutaj można powtórzyć – jakiego typu czynności, spełniające powyższe postulaty, można zaliczyć do działań¹². Myślę, że w rozjaśnieniu tej kwestii pomoże eksplika-

KRZYSZTOF BRZECHCZYN – ur. w 1963 r. Adiunkt w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu. Mieszka w Kaliszu.

cja rodzajów ludzkiej aktywności w świetle Weberowskiej teorii działań¹³.

Max Weber wyróżnia dwie podstawowe formy aktywności ludzkiej: zachowanie i działanie. Zachowania są to nieuświadomione czynności, przebiegające zgodnie z biologicznymi prawami wiążącymi bodźce i reakcje poza udziałem świadomości podmiotu. Zachowanie jest więc tym, co upodabnia nas do świata przyrodniczego¹⁴. Działanie natomiast oparte jest na świadomości działającego podmiotu, który temu, co robi, przypisuje subiektywny sens. Działanie, zawierające element refleksyjności, jest czynnością specyficznie ludzką, wyróżniającą nas od świata zwierząt.

Typologia działań Webera jest skrzyżowaniem dwóch kryteriów. Pierwszym z nich jest orientacja działania wyznaczona przez determinujący postępowanie motyw. Jest to sposób, w jaki działający podmiot potrafi podać uzasadnienie tego co robi. Działanie pozbawione motywu jest działaniem reaktywnym, należącym do zachowania. Weber wyróżnia dwie formy orientacji działania. Jedną z nich jest współprzeżywanie emocjonalne. Charakteryzuje ono działanie, które choć kontrolowane refleksyjnie, jest kształtowane przez silne stany emocjonalne, przeżycia religijne czy wrażenia estetyczne. Drugą orientację stanowi refleksyjne podzielenie wspólnych przekonań. Tę orientację działania posiadają wszelkie czynności racjonalne realizujące np. normy społeczne, maksymy działania, itp.

Drugim kryterium działania jest odniesienie do wartości. Dzięki temu działanie może przekształcić się w działanie normatywne, będące

podstawą ładu społecznego. Weber wyróżnia wartości wspólnotowe, charakteryzujące się największą trwałością, oraz wartości indywidualne.

Skrzyżowanie tych dwóch kryteriów daje więc cztery typy działań. Działania tradycyjne wyznaczane są przez wartości wspólnotowe i orientację emocjonalną. Posiadają one najniższy poziom refleksyjności. Zbliżają się do reaktywnych zachowań, ale nimi nie są. Kiedy staną się przedmiotem refleksji mogą zostać odrzucone.

Działania afektualne są kształtowane przez wartości jednostkowe i orientację emocjonalną. Czynności afektualne odznaczają się podobnie niskim poziomem refleksyjności. Granica empiryczna pomiędzy działaniami afektualnymi a tradycyjnymi jest często płynna – zależy ostatecznie od typu kultury dopuszczającej różne wzorce jednostkowego postępowania.

Działania wartościowo-racjonalne są wyznaczone przez wartości wspólnotowe i orientację refleksyjną. Są to działania kształtowane przez świadomie podjętą refleksję intelektualną skierowaną ku dobrowolnie zaakceptowanym wartościom.

I ostatnim typem działań są działania instrumentalno-racjonalne. Są one kształtowane przez wartości indywidualne i orientację refleksyjną. Jednostka działa w sposób racjonalno-instrumentalny wtedy, kiedy kalkulacji poddany jest zarówno wybór środków, jak i celów.

Na gruncie powyższej typologii można dokonać eksplikacji – wyróżnionych przez H. Arendt – form aktywności. W świetle tego ujęcia dość niejasny jest status pracy. Z jednej strony, zależność pracy od praw przyrody, jej powtarzalność i daremność, pozwalają utożsamić ją z zachowaniem (w sensie Weberowskim). Z drugiej natomiast strony, autorka zakłada możliwość uwolnienia się od konieczności pracy – np. poprzez posiadanie niewolników. Pozwala to zidentyfikować pracę z czynnościami orientowanymi emocjonalnie, które w wyniku racjonalizacji mogą zostać odrzucone. Niejasny status tej czynności jest wynikiem różnych podmiotów pracy. Raz nim jest gatunek ludzki jako całość, innym razem pojedyncza jednostka ludzka.¹⁵

Natomiast wytwarzanie w świetle Weberowskiej teorii działań byłoby odpowiednikiem działań instrumentalno-racjonalnych. Wspólną cechą tego typu czynności jest interpretacja świata w kategoriach środka i celu zakładająca możliwość dokonywania kalkulacji w wyborze celu i środków.

W świetle powyższej typologii działanie byłoby zbieżne z działaniami wartościowo-racjonalnymi. Tego typu działania realizują świadomie przyjęte wartości wspólnotowe. Jest to zgodne z twierdzeniem Arendt, że działanie może tylko przebiegać w obecności innych ludzi. Sens działania wartościowo-racjonalnego nie leży w wyniku,

lecz w samym wykonywaniu danej czynności. Odpowiadałoby to wirtuozostwu działania. Wedle Webera (w interpretacji J. Poleszczuka): „punktem orientacyjnym planującej woli nie jest indywidualna potrzeba emocjonalna (afektualna), lecz wartość i związana z nią norma, którą trzeba respektować i która orientuje nasze działania bez względu na niewygody, jakie przy tym musimy znieść. Poczucie obowiązku stoi niekiedy w sprzeczności z przyjemnością i jest świadectwem przymusu kulturowego. (...) Działają czysto wartościowo-racjonalnie ten – mówi Weber – kto bez względu na przewidywane konsekwencje, działa zgodnie z przekonaniem o tym, czym jest obowiązek, godność, honor, powaga, piękno, nakaz religijny, przywiązanie”¹⁶.

– Rola wartości i związanej z nią normy w czynności wartościowo-racjonalnej byłaby zbieżna z rolą zasad inspirujących działanie. Zasady nadawałyby sens podejmowanym działaniom. Inny jest jednak status ontologiczny Weberowskich wartości i zasad Hannah Arendt. Wartości zakorzenione są w porządku kulturowym konstytuującym ład społeczny. Stąd ten ich regulacyjny, a nawet zniewalający charakter. Natomiast zasady według Arendt są bytami ponadczasowymi, uniwersalnymi i obiektywnymi, egzystującymi na kształt idei platońskich. Nie są więc one narzędziem zniewolenia – wręcz przeciwnie – decydują o wolności podejmowanych działań.

Inni interpretatorzy Arendt również dzielają podobny punkt widzenia. Według Knauera zasady nadają poszczególnym celom działania znaczenie i sens. Działanie wypływające z zasad jest połączeniem tego, co wyraża konkretne zamierzenie, z tym, co uniwersalne (z zasadą). Dopiero takie połączenie umożliwia tworzenie związków interpersonalnych, bez których każde działanie byłoby niemożliwe¹⁷.

Paradygmatycznym przykładem działania jest przebaczenie, szczególnie mocno akcentowane w nauczaniu Jezusa („Bo jeśli odpuścicie ludziom ich przewinienia, odpuści i wam Ojciec wasz niebieski”, Mt 6,14). Jednakże Arendt pozbawia akt przebaczenia religijnego kontekstu i interpretuje je w kategoriach działania. Gdyby odpowiedzią na doznaną krzywdę była zemsta, stanowiłaby ona zaledwie re-akcję – automatyczną odpowiedź na poprzedni czyn. Akt przebaczenia jest natomiast rozerwaniem błędnego koła krzywdy i zemsty, jest kategorią czynu, który był wcześniej nieprzewidywalny i nieoczekiwany, inicjującym coś nowego. W ten sposób przebaczący może objawić samego siebie sobie i innym – przynajmniej temu, któremu przebaczył. Akt ten, aby mógł się dokonać, potrzebuje więc obecności innych osób.

IV. REWOLUCJA A ZERWANIE CIĄGŁOŚCI

Według Hannah Arendt wolność objawia się w działaniach, które są manifestacją uniwersalnych zasad. Miejszem, gdzie takie działania mogą się urzeczywistnić, jest sfera publiczna społeczeństwa – dziedzina polityki wolna od biologicznych konieczności i wszechogarniającej zasady użyteczności. Postulat wolności działania, najpełniej w dziejach, został zrealizowany w organizacji ateńskiej polis w starożytnej Grecji. Niestety, późniejszy rozwój historyczny, a potem tradycja filozoficzna: „znieszczała zamiast wyjaśnić samą ideę wolności, jaka jest dana ludzkiemu doświadczeniu, przenosząc ją z pierwotnej dziedziny: z królestwa polityki i spraw ludzkich do dziedziny wewnętrznej, tj. na teren woli, gdzie poddaje się samoanalizie”¹⁸.

To zerwanie „nici tradycji” – odejście od założeń świata ateńskiej polis nastąpiło w wielu miejscach. Hannah Arendt nie daje pełnego i spójnego wyjaśnienia tego, co spowodowało zerwanie z tradycją polis. Przede wszystkim skupia się na zasadniczych cechach i rysach toczących się dziejów. W tym, co robi, przypomina raczej artystę malarza, który kilkoma wprawnymi ruchami pędzla oddaje wizerunek epoki, niż fotografa z analityczną ścisłością śledzącego dziejące się wydarzenia. Spróbuje zatem w sposób możliwie skondensowany odczytać to, co ma ona nam do powiedzenia.

W ramach tradycyjnej filozofii wyróżnia ona dwa sposoby życia: *vita contemplativa* i *vita activa*. Życie w kontemplacji przebiega samotnie, jego celem jest doświadczenie Prawdy i „oglądanie Boga”. Kontemplacja polega na spoczynku i myśleniu¹⁹. Życie aktywne natomiast (w skład, którego wchodzi triada: praca-wytwarzanie-działanie) przebiega publicznie, w obecności rzeczy i ludzi. Filozofia starożytna i chrześcijańska o wiele wyżej ceniła kontemplację niż życie aktywne. Odwrócenie porządku kontemplacji i aktywności nastąpiło u progu XVII stulecia.

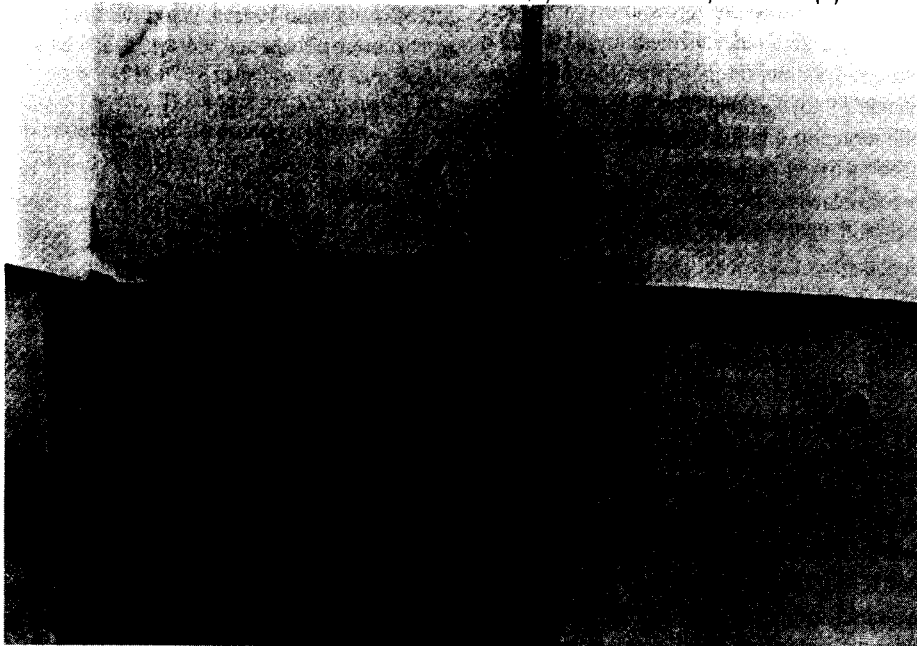
Słupami oddzielającymi epokę nowożytną od średniowiecznej były trzy wydarzenia: odkrycie Ameryki przez Kolumba, reformacja i wynalezienie teleskopu przez Galileusza. To ostatnie, wydawałoby się, najbardziej niepozorne wydarzenie, przyniosło olbrzymie konsekwencje. Było znakiem nadchodzących czasów, w których człowiek – pisze Arendt – mógł znać tylko to, co sam wytworzył. Wcześniej ludzie zdobywali wiedzę poprzez myślenie, kontemplację czy obserwację. W czasach nowożytnych postęp wiedzy stał się rezultatem zdolności wytwórczych człowieka. Umożliwiło to kolejną zmianę hierarchii – tym razem wewnątrz *vita activa*. Filozofia grecka najwyżej ceniła działanie konstytu-

ujące sferę polityki. Chrześcijaństwo zrównało poszczególne formy aktywności, zachowując nadal przewagę życia w kontemplacji. Jednakże od XVII wieku naczelną rolę w ramach *vita activa* zajęło wytwarzanie. Konsekwencją zwycięstwa *homo faber* było ujmowanie wszystkiego w kategoriach celu i środków. Gdzie wszystko musi czemuś służyć, wszystko też ulega degradacji – spada do poziomu środka i jest oceniane w kategoriach użyteczności. Zjawisko instrumentalizacji objęło również sferę polityki. Działanie stało się środkiem – rychło okazało się, że bezużytecznym – zwiększania produktywności i ogólnego postępu społeczeństwa. Bez-użyteczność działania była – według Arendt – wynikiem jego nieprzewidywalności i nieodwracalności. Instrumentalizacja polityki spowodowała również coraz częstsze stosowanie w niej przemocy, która pierwotnie była

w starożytności – publicznej i prywatnej. W sferze socjalnej odbywa się produkcja i dystrybucja wytwarzanych dóbr konsumpcyjnych. Jej formą polityczną jest narodowe państwo z narodową gospodarką.

W społeczeństwie konsumpcyjnym polityka bezpowrotnie straciła swój pierwotny charakter. Rozwój sfery socjalnej zastąpił działanie zachowaniem – „spełnianiem obowiązków”, „wykonywaniem roli” czy „wypełnianiem” funkcji społecznych. Ludzie zatracili ostatecznie możliwość działania, zachowując się zgodnie z obliczalnymi i przewidywalnymi prawami statystyki. Władza czerpiąca swą siłę z upoważnienia ogółu wolnych obywateli została zastąpiona rządami biurokracji, która: „ jest formą sprawowania władzy, w której każdy pozbawiony jest politycznej wolności i możliwości działania; ponieważ władza sprawowana przez Nikogo nie jest brakiem władzy i gdzie wszyscy są pozbawieni władzy mamy tyranie bez tyrańca”²⁰.

Ewa Zawadzka, rysunek ołówkiem z cyklu „Czarne pejzaże 34A”



zupelnie obca tej dziedzinie, cechując wyłączenie czynność wytwarzania.

Kolejna zmiana wewnątrz *vita activa*, w odróżnieniu od dwóch pierwszych miała charakter stopniowy. Charakterystycznymi cechami pracy ma być jej powtarzalność i zależności od cykli Przyrody. Postęp i rozwój produkcji pozwolił społeczeństwu wyzwolić się od trudu i konieczności pracy. Jednakże w zamian wytwarzanie stało się częścią pracy, a człowiek zależność od Przyrody zamienił na zależność od budowanych przez siebie maszyn. Dobra użytkowe straciły swój pierwotny charakter, stając się dobrami konsumpcyjnymi. W społeczeństwie konsumpcyjnym wszystko podporządkowane zostało zasadzie „ułatwiania życia”, które stało się najwyższą wartością, i zaspokajaniu potrzeb.

Towarzyszył temu wzrost sfery socjalnej, która rozrasta się kosztem dwóch sfer znanych

Jedyną szansę na odtworzenie sfery publicznej, w której możliwe byłoby działanie, a więc i doświadczanie wolności, Arendt upatruje w powodzeniu rewolucji. Nie należy jednak tego rozumieć zbyt trywialnie. Rewolucja nie jest wehikułem przenoszącym współczesne społeczeństwo w odległy świat ateńskiej polis. Tego rodzaju powroty są już niemożliwe. Interpretacja taka byłaby niezgodna również z jej rozumieniem historii. Arendt przeciwstawia się procesualnemu rozumieniu historii, w którym stany późniejsze układu społecznego są determinowane przez jego stany wcześniejsze. Dla niej historia jest zapisem wspaniałych, a więc niezwykłych czynów ludzi, którzy chcieli uwiecznić swoje istnienie²¹. Ponadto każda rewolucja – należąca do kategorii działań – jest narodzeniem i zapoczątkowaniem czegoś nowego. Termin „narodzenie” w dyskursie filozoficznym Hannah Arendt posiada specjalne zna-

czenie²². Oznacza on moment biologicznego przyjścia na świat oraz chwilę zaistnienia we wspólnocie wolnych ludzi, w sferze ludzkiego pluralizmu, który umożliwia podmiotowi zapoczątkowanie czegoś nowego. Rewolucja – sama będąc produktem działania – poprzez odtworzenie sfery publicznej życia społecznego umożliwia innym zaistnienie w niej i rozpoczęcie działania. Rewolucja, będąc wynikiem nieprzewidywalnych działań, swym zaistnieniem stwarza nieprzewidywalne rezultaty. Trudno jest więc przewidzieć rezultat czegoś, co z natury rzeczy jest nieprzewidywalne.

Jednakże doświadczenie nowożytnych rewolucji uczy, że zaczynały się one proklamowaniem wolności, a kończyły na dyktaturze. Arendt, porównując zatem dwie XVIII-wieczne rewolucje – amerykańską i francuską – stawia pytanie: dlaczego rewolucji w Ameryce udało się położyć podwaliny pod ustrój wolności, podczas gdy rewolucja we Francji zakończyła się jakobińskim terrorem? Za decydującą okoliczność autorka uważa nieobecność kwestii socjalnej w dziejach rewolucji amerykańskiej. Rewolucja w Stanach Zjednoczonych zakończyła się, gdy został stworzony konstytucyjny system polityczny gwarantujący podstawowe wolności. Natomiast we Francji władza rewolucyjna próbowała rozwiązać problem nierówności społecznych. Środkiem wiodącym do tego celu było stosowanie przemocy, które przeobraziło władzę rewolucyjną w dyktaturę terroru²³. Tradycja rewolucji francuskiej zaciążyła na późniejszych rewolucjach, które – jak zauważyła Arendt – stanowią zadziwiające połączenie dążenia do wolności z gloryfikacją przemocy.

W każdej rewolucji dostrzega ona zjawisko, w którym pokłada największe nadzieje – oddolną władzę komitetów czy rad rewolucyjnych. Ten fenomen obecny był w każdej rewolucji: w rewolucjach Wiosny Ludów 1848-49, podczas Komuny Paryskiej 1870 roku, podczas rewolucji rosyjskich w 1905 i w 1917 roku, w trakcie wydarzeń rewolucyjnych w Niemczech w latach 1918-19 oraz podczas powstania węgierskiego 1956 roku. Rady rewolucyjne pojawiały się oddolnie i spontanicznie wbrew przewidywaniom zawodowych rewolucjonistów. Jeżeli nic nie zakłócało ich rozwoju, powstawały na wszystkich poziomach życia społecznego, łącząc się w federacje. Uczestnictwo i podejmowanie decyzji w radach przebiegało na wskroś podziałów partyjnych i ideologicznych. Selekcja, a właściwie autoselekcja elit, dokonywała się na każdym poziomie systemu organizacji rad. Członkowie rad desygnowali swych najlepszych przedstawicieli do rady wyższego rzędu, a ci byli tam wybierani i selekcyonowani także przez równych sobie. Równość w takim rozumieniu nie byłaby równością biologiczną, lecz polityczną, pojawiającą się na każdym poziomie organizacji rad. Źródłem autorytetu społecznego w społeczeństwie rad nie byłyby, fik-

cyjne często, wybory parlamentarne czy władza państwowa. Autorytet taki rozdziłby się na każdym z poziomów organizacji rad, gdzie członkowie tych gremiów politycznych współdziałają z równymi sobie. Ten mechanizm selekcji elit nie jest mechanizmem uniwersalnym. Znajduje on zastosowanie wyłącznie w polityce, bowiem – jak zaznacza Arendt – inne dziedziny życia: kultura czy ekonomia, wymagają innych sposobów wyłaniania elit.

H. Arendt niegdzie nie rozwija szerzej swojej wizji społeczeństwa rad. Nie wiadomo też, na czym polegać ma przejście od współczesnego, zbiurokratyzowanego społeczeństwa do społeczeństwa „demokracji uczestniczącej”. Wyklucza ona drogę ewolucyjną – pozostaje więc rewolucyjna. Jednakże rewolucja – w rozumieniu Arendt – jest wydarzeniem nieoczekiwanym i nieprzewidywalnym. Jest przecież rezultatem wolnych ludzkich działań. Nie można więc przewidzieć, kiedy wybuchnie, jaki będzie jej przebieg i czym się zakończy. Pewnych wskazówek może udzielić doświadczenie minionych pokoleń. Jednakże Historia udziela przygnębiającej lekcji. Prawie wszystkie nowożytne rewolucje kończyły się zwycięstwem terroru i przegraną wolności. Arendt nie udziela na to pytanie przekonującej odpowiedzi. Twierdzi tylko, że trzeba uczyć się od poprzednich rewolucji, nie powielać ich błędów (prób rozwiązywania kwestii socjalnej, stosowania przemocy, itp.). Jak jednak zaplanować przebieg tego, co z samej swojej natury ma być nieprzewidywalne?²⁴

W sumie więc, cała wizja społeczeństwa rad wydaje się być czymś utopijnym i romantycznym – próbą rozwiązania ad hoc dylematów i zagrożeń współczesności.

V. PODSUMOWANIE

Doświadczenia historyczne I poł. XX w.: zbrodnie ludobójstwa faszystowskiego i komunistycznego totalitaryzmu oraz okropności II wojny światowej zmuszały do przemyślenia na nowo całej tradycji politycznej cywilizacji zachodniej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie – jak TO, do czego doszło, było w ogóle możliwe? Doświadczenia przeszłości oraz znaki nadchodzącego społeczeństwa post-industrialnego w znacznym stopniu wpłynęły na ożywienie zachodniej filozofii politycznej. Po II wojnie światowej, oprócz Hannah Arendt, pojawili się w zachodniej myśli politycznej tej miary myśliciele i filozofowie co: Eric Voeglin, Simone Weil, Bertrand de Jouvenel, Leo Strauss

czy Michael Oakeshott.²⁵ Łączyła ich zbliżona postawa do tradycji zachodniej filozofii politycznej, która nie miała być zbiorem gotowych odpowiedzi, lecz inspiracją do nowych rozwiązań i kreacji nowej filozofii polityki (np. H. Arendt, B. Jouvenel, L. Strauss). Wspólne też były ich zainteresowania zjawiskiem totalitaryzmu i próby określenia jego źródeł w kulturze zachodniej (np. H. Arendt, E. Voeglin). W swoim filozofowaniu nieufni byli wobec wszelkich zwartych systemów ideologicznych i złudzeń znalezienia gotowych i jednoznacznych rozwiązań problemów społecznych. Stąd płynęła ich niechęć wobec „akademickiej ortodoksji” i samookreślenia się w tradycyjnych kategoriach lewicy i prawicy (np. H. Arendt i E. Voeglin)²⁶. Nie tworzyli oni jednak żadnej szkoły filozoficznej w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Łączyła ich tylko wspólna postawa intelektualna, różniły zaś, czasami dość znacznie, konkretne poglądy merytoryczne.

Na tym tle filozofia polityczna Hannah Arendt wyróżniała się zarówno oryginalnością spojrzenia, jak i radykalizmem myśli. Arendt o wiele radykalniej od innych interpretowała zerwanie z tradycją polityczną Zachodu – według niej nastąpiło ono już w odejściu od doświadczeń ateńskiej polis. Arendt szczególnie silnie przeciwstawiała się tradycji filozoficznej lokującej ludzką wolność w sferze prywatności czy duchowości człowieka. Dla niej wolność była identyczna z działaniem, które mogło urzeczywistniać się w polityce. Przeciwstawiała się tym samym akademickiemu rozumieniu polityki jako podrzędnej dziedziny całości społecznej, w której aktywność polityczna była zwykłym wykonywaniem „społecznej funkcji”²⁷.

Polityka – w rozumieniu Hannah Arendt – była miejscem, gdzie mogła zaistnieć niepowtarzalność, wyjątkowość i unikatowość jednostki ludzkiej, była miejscem doświadczenia wolności. Z tego też powodu Arendt krytycznie odnosiła się do rosnącej biurokratyzacji społeczeństw zachodnich i zaniku sfery, w której możliwe byłoby objawienie się wolności. Te cechy pisarstwa Hannah Arendt sprawiają, że zajmuje ona szczególne miejsce w zachodniej filozofii politycznej. Myślę, że oryginalność Hannah Arendt nie wynikała z przypadku, lecz była konsekwencją jej postawy intelektualnej, którą wyraziła w jednym ze swoich esejów: „Zawsze mówiłam, że trzeba myśleć tak, jakby nikt nigdy nie myślał przed nami, i dopiero potem uczyć się od innych”.²⁸

PRZYPISY

1. M. Canovan M: *The Political Thought of Hannah Arendt*. London 1974, s. 15.
2. H. Arendt: *The Human Condition*. Chicago 1958, s. 7.
3. Tamże, s. 96-106.
4. Tamże, s. 138.
5. Tamże, s. 175.
6. Tamże, s. 176-177.
7. Tamże, s. 228.
8. Tamże, s. 123.
9. Tamże, s. 228.
10. H. Arendt: *Co to jest wolność*. W: Trzy głosy o wolności. Warszawa 1985, s. 96.
11. Tamże, s. 96.
12. M. Canovan, dz. cyt., s. 62-63.
13. Korzystam z interpretacji J. Poleszczuka zawartej w: Tegoż: *Maxa Webera teoria działań społecznych. Kantowskie antecedencje*. W zbiorze: *Racjonalność – nauka – społeczeństwo*. Pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego. Warszawa 1989, s. 316-337.
14. M. Orzechowski: *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*. Warszawa 1984, s. 96; zob. też J. Poleszczuk, dz. cyt., s. 319-320.
15. H. Arendt: *The Human*, s. 97 i 119.
16. J. Poleszczuk, dz. cyt., s. 331.
17. R. Skarżyński: *Hannah Arendt – Budowanie myśli*. „Literatura na Świecie” 1987, nr 6, s. 18.
18. H. Arendt: *Co to jest wolność*, s. 92.
19. Tejże: *Myślenie*. Warszawa 1991, s. 37.
20. Tejże: *On Violence*. New York 1979, s. 102.
21. M. Canovan, dz. cyt., s. 100-105.
22. P. Bowen-Moore: *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. London 1989, s. 2-5.
23. H. Arendt: *O rewolucji*. Kraków 1991, s. 112-113.
24. Zastrzeżenia takie zgłasza również Marcin Król; zob. Tegoż [wstęp do]: H. Arendt: *Myślenie*, s. 13-20.
25. D. Germaine: *Beyond Ideology, The Revival of Political Theory*. Chicago 1967; M. Canovan: *The political...*, s. 121-122.
26. Elizabeth Young-Bruehl przytacza ciekawy szczegół z życia Arendt. Otóż na początku lat pięćdziesiątych z małą grupką osób była założycielem pisma „Critic”, które miało być forum wypowiedzi dla osób, które nie chciały się identyfikować z tradycyjnie rozumianą lewicą czy prawicą. Pismo z powodów finansowych upadło, lecz Arendt w jednym z listów do przyjaciela napisała, że w jego zespole czuła się znakomicie. (E. Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven & London 1982, s. 287-88).
27. M. Canovan: *The political...*, s. 1-2.
28. Cytuję za: M. Król: dz. cyt., s. 14.

SPIS TREŚCI

PROZA

Marek Sieprawski
POCZTA _____ 2

LITERATURA

Alina Świeściak
POWOLNE ZANIKANIE RYSZARDA KRYNICKIEGO _____ 7

Jarosław Klejnocki
SAM, ALE NIE SAMOTNY
O motywie obcego miasta
w twórczości Adama Zagajewskiego _____ 13

Marian Kisiel
ZDRADZONY
Głosy do jednego wiersza Juliana Kornhausera _____ 18

Z **Marcinem Baranem** rozmawiają
Agnieszka Kosińska i Robert Adamczak
TRZEBA BYĆ BEZWZGLĘDNYM I DELIKATNYM _____ 20

TEATR

DARIO FO I FRANCA RAME WYSTĘPUJĄ PODCZAS ISTA _____ 24
Oprac. Juliusz Tyszka

Juliusz Tyszka
NOBEL DLA ŻYWIÓŁU TEATRU _____ 29

Hannah Hurtzig
Z DALEKICH KRAJÓW PROSTO NA TWÓJ STÓŁ
Przeciwno wielokulturowej egzotyczności festiwalu _____ 32
Przełożyła Jolanta Cynkutis

FILM

Piotr Krajewski
SZTUKA MEDIÓW _____ 37

Z **Andriejem Chrzanowskim** rozmawia Bogusław Zmudziński
ROSYJSKI SURREALIZM ANIMOWANY _____ 41

Serge Daney
OSTATNI OBRAZ _____ 43
Przełożyła Barbara Kita

Monika Adamiecka-Romuszyńska
WYEMANCYPOWANE OBRAZY _____ 45

MUZYKA POWAŻNA

Magdalena Dziadek
NASZ KONSERWATYZM _____ 49

Rozmowa z **Anne-Sophie Mutter**
ŚPIEW SKRZYPIEC _____ 53

BLUES/JAZZ/ROCK

Z **Jackiem Ostaszewskim** rozmawia Andrzej Dorobek
OSJAN – JAK FENIKS Z POPIOŁÓW _____ 59

Z **Joe Cockerem** rozmawia Ryszard Gloger
BLUES TO ESENCJA _____ 58

Z **Michałem Urbaniakiem** rozmawia Andrzej Matysik
POZOSTANĘ JAZZMANEM _____ 60

PLASTYKA

POLSKI PLAKAT

Krzysztof Dydo
FAKTY I MITY _____ 64

Wypowiedzi:
Tadeusza Grabowskiego, Tomasza Jury,
Romana Kalarusa, Michała Klisia _____ 70

HANNA RUDZKA-CYBISOWA O KRAKOWIE I PARYŻU _____ 73
Spisał i do druku podał Paweł Taranczewski

SOCJOLOGIA/FILOZOFIA

Mirosław Tył
POMIĘDZY MODERNIZMEM A KONSERWATYZMEM _____ 83

Krzysztof Brzechczyn
REWOLUCJA W OBRONIE WOLNOŚCI _____ 92

Andrzej Kasperek
ŚWIAT WEDŁUG SCHULZA _____ 98

POEZJA

Adam Wiedemann
WIERSZE _____ 35

Jarosław Górnicki
WIERSZE _____ 36

Sławomir Matusz
WIERSZE _____ 65

POECI BEAT GENERATION

Lawrence Ferlinghetti, Jack Kerouac, Kenneth Rexroth,
Allen Ginsberg, Gary Snyder, Philip Lamantia, Gregory Corso
WIERSZE _____ 81
Przełożył Andrzej Szuba

RECENZJE _____ 103

RADA PROGRAMOWA:

Kazimierz KUTZ,
Lech MAJEWSKI,
Jerzy NOWOSIELSKI,
Antoni WIT,
Zdzisław ŻYGULSKI jun.



Wydawca:

Górnośląskie Centrum Kultury w Katowicach, Pl. Sejmu Śląskiego 2.

Dyrektor: Marek Łabno

Z-ca Dyrektora: Andrzej Tuziak

Pełnomocnik Dyrektora ds. Artystycznych: Leonard Jaszczuk

OPCJE – kwartalnik kulturalny. Nr 1 (20), marzec 1998

Redaktor naczelny: **Konrad C. Kęder**. Redagują: Marcin Herich (dział teatru), Krzysztof Łęcki (dział nauki), Jacek Łumiński (dział tańca), Roman Maciuszkiewicz (dział plastyki), Andrzej Matysik (dział muzyki – blues/jazz/rock), Dariusz Nowacki (sekretarz redakcji – dział literatury), Iwona Szafraniska (dział muzyki), Małgorzata Tkacz (dział filmu).

Współpracują: Agata Adamiecka, Robert Borkowski, Regina Gowarzewska, Józef Górdzialek, Magdalena Jordan, Bogusław Karpowicz, Barbara Kita, Danuta Kurdziel, Roman Lewandowski, Marta Michalska-Gzik, Grzegorz Mucha, Beata Nowacka, Jarosław Nowosad, Joanna Ostrowska, Anita Skwara, Mirosław Tył, Juliusz Tyszka, Seweryn A. Wisłocki, Piotr Zawojski, Agata Zeliszek.

Opracowanie graficzne: Roman Maciuszkiewicz.

Korekta: zespół.

Adres redakcji: 40-032 Katowice, Pl. Sejmu Śląskiego 2, IV piętro, p. 425.

Tel./fax +48 (32) 255 38 06, 255 43 69, w. 48; e-mail: quart.opcje@usa.net

Przygotowanie offsetowe i druk: Biuro Usług Informatycznych i Poligraficznych „EWITAR” 41-412 Mysłowice, ul. ks. J. Nygi 1a/17, tel. 0 602 244448.

Numer zamknięto 31 stycznia 1998 r.

Tekstów nie zamówionych nie odsyłamy, zastrzegamy sobie prawo do skrótów i zmian.

Warunki prenumeraty:

Roczna prenumerata kwartalnika wynosi 20 zł, półroczna – 10 zł. Prenumerata zagraniczna (roczna) – 12 \$

Prosimy o wpłacenie kwoty rocznej bądź półrocznej na konto Górnośląskiego Centrum Kultury: Bank Śląski VII O/ Katowice 10501214-0702162207 z dopiskiem: kwartalnik „OPCJE” i określeniem czasu prenumeraty.

Redakcja przyjmuje reklamy na II, III i IV stronę okładki oraz do wnętrza numeru. Warunki do uzgodnienia.

„Opcje” są do nabycia w kioskach „Ruch”-u w całym kraju, w sieci „EMPIK”-ów, w sieci „Gońca Podlaskiego” oraz w wybranych księgarniach – spis podajemy na III stronie okładki. Numery archiwalne można nabyć w redakcji.

Cena: 7 zł

ISSN 1230-9982

Nr indeksu 323306