

Radostaw Harabin

Kryzys naszych czasów

Totalitaryzm i demokracja
w myśli Hannah Arendt

Radostaw Harabin

Kryzys naszych czasów

Totalitaryzm i demokracja
w myśli Hannah Arendt

Monografia recenzowana

Recenzenci: Prof. Oleg Leszczak, Prof. Ryszard Stefański

Korekta językowa: Beata Siczek

Skład i łamanie: Małgorzata Pająk

Projekt okładki: Marcin Szadkowski

©Copyright: Społeczna Akademia Nauk

Studia i Monografie nr 102

2019

ISBN: 978-83-64971-77-8

Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk

Kilińskiego 109

90-011 Łódź

tel. (42) 664 22 39

(42) 676 25 29 w. 339

Druk i oprawa

Mazowieckie Centrum Poligrafii

<http://www.c-p.com.pl/>

e-mail: biuro@c-p.com.pl

Spis treści

Wstęp	5
--------------------	----------

Rozdział I

Hannah Arendt i polityka: konteksty biograficzne i filozoficzne	17
1. Polityka i filozofia: życie i teoria	20
1.1. Przyjaźń	27
1.2. Zrozumieć rzeczywistość w gronie przyjaciół	31
2. Egzystencjalizm wspólnotowy	43
2.1. Kondycja ludzka	47
2.2. <i>Zoon logon ekhon</i>	62
3. Fenomenologiczne i hermeneutyczne inspiracje	68
3.1. Sfera publiczna – mowa i działanie	69
3.2. Demokracja i totalitaryzm a problemy filozofii hermeneutycznej	76

Rozdział II

Totalitaryzm i jego uwarunkowania	85
1. Totalitaryzm	87
1.1. Ideologia	92
1.2. Terror	94
1.3. Rola ideologii i terroru w państwie totalitarnym	103
2. Nowożytnie korzenie totalitaryzmu	112
2.1. Korzenie i krystalizacja reżimu	112
2.1. Mentalność mas: podatny grunt dla totalitaryzmu	118
3. Swoistość niemieckiego nazizmu	126
3.1. Imperializm – rasizm – antysemityzm	130

Rozdział III

Republikańska wizja demokracji	141
1. Ideały izonomii	143
1.1. Wolność i polityka	145
1.2. Równość i władza	156
1.3. Izonomia a sfera publiczna	161
2. <i>Res publica</i> – wspólnotowy model państwa	165
2.1. Władza systemu rad	169
2.2. Autorytet federacji	172

2.3. Konstytucyjna gwarancja stabilności państwa	178
3. Radykalna wizja kultury politycznej	183
3.1. Kultura polityczna	184
3.2. Mentalność nowożytna a kultura polityczna	189
3.3. Demokracja radykalna	194

Rozdział IV

Palestyna, Europa, USA – oceny polityki	201
1. Palestyna	203
1.1. Błędy syjonizmu	204
1.2. Geneza Państwa Izrael	215
1.3. Rządy Ben Guriona – rozczarowanie polityką	224
2. Powojenna Europa	227
2.1. Faszyzm – antyamerykanizm – federacjonizm	228
2.2. Niemcy	235
2.3. ZSRR i rewolucja węgierska 1956 roku	242
3. USA – kryzys republiki	247
3.1. Maccartyzm i Wietnam: od ekskomunistów do <i>problem solvers</i>	248
3.2. Little Rock: równość, nomos i podstawy republiki	258

Zakończenie	263
--------------------------	------------

Bibliografia	267
---------------------------	------------

Wstęp

Hannah Arendt jest jedną z najwybitniejszych intelektualistek XX wieku. Świadczy o tym zainteresowanie jej filozofią, które nie tylko nie słabnie, ale wręcz narasta. Encyklopedia *Britannica*¹ wymienia ją wśród stu najbardziej wpływowych filozofów wszechczasów. Jej postać jest obecna w kulturze popularnej, mowa tu między innymi o filmie pt. *Hannah Arendt*², który wyreżyserowała Margarethe von Trotta, czy sztuce teatralnej pt. *Rzecz o banalności miłości*³ autorstwa Savyon Liebrecht. W światowej literaturze znajdziemy setki publikacji na temat jej twórczości. Na polskim rynku wydawniczym coraz częściej pojawiają się tłumaczenia jej pism oraz coraz lepsze – choć wciąż nie dość liczne – opracowania. Zwracając uwagę na liczbę publikacji, autor niniejszej monografii chce wskazać na wiążącą się z tym wielość perspektyw interpretacyjnych jej bogatego dorobku.

Pierwotny tytuł *Korzeni totalitaryzmu*⁴ – jednej z głównych książek H. Arendt – brzmiał *The Burden of Our Times*⁵ (*Brzemie naszych czasów*) i odnosił się do ciężaru i potrzeby zrozumienia niewyobrażalnej zbrodni totalitaryzmu. Było to powinnością, tych którzy przetrwali wobec tych, którzy nie przeżyli – niejako zobowiązanie do pamięci i zrozumienia. W prezentowanej publikacji dokonano przeniesienia zainteresowania z odpowiedzialności zrozumienia na odpowiedzialność przeciwdziałania. Kryzys naszych czasów oznacza wciąż aktualne zagrożenie powrotem totalitaryzmów. Zgodnie z myślą H. Arendt mechanizmy, które pozwoliły nazistom na zrealizowanie najczarniejszych scenariuszy, mają nadal moc sprawczą. Pozostają co prawda uśpione, ale mogą się zbudzić w najmniej oczekiwanym momencie. Odpowiedzialność za współczesny świat

¹ *Encyclopaedia Britannica*, [online] <https://www.britannica.com/>, dostęp: 12.01.2020.

² *Hannah Arendt*, reż. Margarethe von Trotta, 2012 (film).

³ S. Liebrecht, *Rzecz o banalności... i inne sztuki*, ADiT, Warszawa 2012.

⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

⁵ H. Arendt, *The Burden of Our Time*, Secker & Warburg, London 1951.

oznacza konieczność zrozumienia tych mechanizmów i to nie ze względu na poległych, lecz z uwagi na żyjących lub tych, którzy jeszcze się nie narodzili.

Totalitaryzm i demokracja (amerykańska, izraelska oraz powojennej Europy) były centralnymi punktami życia i filozofii niemieckiej myślicielki. Wszelkie jej pisma bezpośrednio lub pośrednio odnosiły się do tych kwestii. Nie powinno zatem dziwić, że dostępne w języku polskim monografie na temat filozofii H. Arendt przynajmniej częściowo dotyczą jednego z wymienionych zagadnień. Różnice tkwią nie tyle w doborze omawianych koncepcji, ile w zaproponowanej perspektywie interpretacyjnej. Najnowsza publikacja: *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*⁶ Marcina Moskalewicza przedstawia niezwykle bogatą źródłowo, wieloaspektową analizę głównie *Korzeni totalitaryzmu*⁷ – książki przez wielu uznawanej za *opus magnum* myślicielki. Inna nowa publikacja: *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*⁸ autorstwa Edyty Barańskiej zawiera omówienie i porównanie (choćby z komunitarianami) koncepcji polityki H. Arendt. Jest to prezentacja myśli H. Arendt jako źródłowo niemieckiej, uwarunkowanej między innymi egzystencjalizmem, co w rodzimej literaturze podkreślał jedynie Józef Pinior⁹. *Trzy kobiety w dobie ciemności: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*¹⁰ Sylvie Courtine-Denamy oraz *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*¹¹ Julii Kristevy prezentują myśl H. Arendt przez pryzmat jej doświadczeń życiowych. Nina Gładziuk w sojej pracy *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*¹² opisała H. Arendt inspirację starożytnością. W książce *Hannah Arendt – źródła pluralizmu politycznego*¹³ Włodzimierza Hellera, jako jednym z pierwszych opracowań myśli H. Arendt w języku polskim, przedstawione zostały jej pisma.

W niniejszej monografii przyjęto inne cele, a tym samym i inne założenia, interpretacji pism H. Arendt. Za interesujące uznano dwie ściśle powiązane ze sobą

⁶ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.

⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.

⁸ E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

⁹ J. Pinior, *Wokół egzystencjalizmu politycznego Hanny Arendt*, „Nauki Humanistyczne” 1997, nr 3, ss. 18–27.

¹⁰ S. Courtine-Denamy, *Trzy kobiety w dobie ciemności: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Świat Książki, Warszawa 2012.

¹¹ J. Kristeva, *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

¹² N. Gładziuk, *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, ISP PAN, Wydawnictwo Adam Marszałek, Warszawa–Toruń 1991.

¹³ W. Heller, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000.

koncepty i dwa pojęcia, a są nimi: *totalitaryzm* i *demokracja*. Należy jednocześnie pamiętać, że postrzeganie przez H. Arendt totalitaryzmu i demokracji pozostawało w silnym związku z historią jej własnego życia, a zwłaszcza ze studiami filozoficznymi w Republice Weimarskiej, następnie upadkiem tego państwa wraz z nadejściem rządów Hitlera, emigracją, wojną i Holocaustem. Ten bagaż doświadczeń utwierdził w niej przekonanie o możliwości powrotu totalitarnych reżimów. Tym samym w prezentowanej książce założono, że dopiero ustalenie odpowiedzi na pytania o to, skąd wywodzą się jej koncepcje totalitaryzmu i demokracji, czym są te zjawiska oraz jak funkcjonują owe teorie w jej ocenach realiów polityki, dadzą pełny opis poglądów myślicielki. Zakłada się tym samym, że aby w pełni opisać H. Arendt koncepcje totalitaryzmu i demokracji, należy zaprezentować ich genezę, istotę i sposób zastosowania. Opis tych zagadnień to zasadniczy cel książki i wokół tych kwestii koncentruje się głównie jej problematyka.

Jeśli chodzi o przyjętą metodologię, założeniem wyjściowym jest uznanie tekstu za elementarny obiekt badawczy. Artykuły filozoficzne zostały przeanalizowane głównie za pomocą metody analizy semantycznej. Za Tadeuszem Buksińskim przyjęto, że „w interpretacji semantycznej następuje przyporządkowanie wyrażeniom znaczeń i odniesień, określony zostaje temat utworu, dokonywana jest charakterystyka przedmiotów i faktów źródłowych”¹⁴. Uzyskane w ten sposób wyniki zostały uzupełnione o dwa rodzaje interpretacji źródeł danej koncepcji. Pierwsza odnosi się do inspiracji filozoficznych analizowanej teorii, druga zaś uwzględnia kontekst historyczny jej powstawania. W przypadku artykułów publicystycznych, listów oraz wspomnień główny nacisk w analizie został położony na biograficzno-historyczny kontekst ich powstawania. Korespondencja i zapisy pamiętnikowe zostały zbadane metodą biograficzną. Zakłada się, że kontekst, w jakim pojawia się tekst, może zawierać istotne informacje co do treści badanego dokumentu. List jest najczęściej częścią dyskusji i zawiera odpowiedzi na pytania zawarte w innym tekście, dotyczy też zazwyczaj określonych wydarzeń. Celem prowadzonych badań było określenie znaczenia kluczowych pojęć rozważanych koncepcji. W przypadku tekstów historycznych, w celu ustalenia wiążącej interpretacji określonego zjawiska, porównywano zarówno treści zawarte w wykorzystanych pozycjach, jak i brano pod uwagę ich tło bibliograficzne.

Książka składa się z czterech rozdziałów i ma układ problemowo-chronologiczny. Prezentacja poszczególnych zagadnień odbywa się zgodnie z logicznym

¹⁴ T. Buksiński, *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992, s. 7.

porządkiem wyjaśniania. W sytuacji, kiedy wywód nie determinuje, które treści należy omówić w pierwszym rzędzie, w pracy został zastosowany dobór chronologiczny. Podobnie opisy źródeł i charakteru filozofii H. Arendt poprzedzają rozdziały poświęcone koncepcjom totalitaryzmu i demokracji. Opis stanowiska H. Arendt wobec otaczającej jej rzeczywistości politycznej wymaga uprzedniego zdefiniowania *totalitaryzmu* i *demokracji*, tym samym został zawarty w ostatniej części pracy. *Korzenie totalitaryzmu*¹⁵ opublikowano po raz pierwszy w 1951 roku (tytuł oryg. *The Origins of Totalitarianism*; wydanie brytyjskie: *The Burden of Our Time*¹⁶). *Kondycja ludzka*¹⁷ oraz *O rewolucji*¹⁸ (książki, które zawierają kompletną teorię demokracji) to pozycje, które wydano po raz pierwszy odpowiednio: w 1957 (tytuł oryg. *The Human Condition*¹⁹) oraz w 1963 roku (tytuł oryg. *On Revolution*)²⁰. Ze względu na chronologię publikacji, które wzięto w opracowaniu pod uwagę, rozdział na temat totalitaryzmu poprzedza wyjaśnienia dotyczące demokracji.

Rozdział pierwszy spełnia dwa zadania. Zadanie pierwsze polega na tym, iż ta część książki stanowi obszerne wprowadzenie do tematu głównego i dlatego zaprezentowano tu podstawowe informacje biograficzne o H. Arendt. Drugie zadanie polega na wskazaniu źródeł – a ściślej rzecz ujmując – kontekstów powstawania jej koncepcji totalitaryzmu i demokracji. Opisywane są sytuacje życiowe, przekonania filozoficzne H. Arendt i na tym tle wskazuje się, jakie teorie z nich wyrastają. Doświadczenia życiowe i przekonania filozoficzne niemieckiej myślicielki łączyła subtelna relacja, którą starano się zlokalizować i uchwycić w jej koncepcji *przyjaźni*. Jest to bowiem teoria przesiąknięta filozoficznymi przekonaniem myślicielki, ale również jej publicznymi wystąpieniami. Problematyzując jej biografię za pomocą pojęcia *przyjaźni*, autor opracowania nie tylko relacjonuje jej losy naznaczone nazizmem, pobytem we Francji, ucieczką i rezydencją w USA, lecz także przedstawia świat H. Arendt, to znaczy: przyjaciół, rozmówców, osoby ważne, w relacjach z którymi praktykowała i kształtowała własne teoretyczne standardy. Egzystencjalizm jest koncepcją, czy raczej sposobem filozofowania, który na wskroś przeszywa myśl autorki

¹⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.

¹⁶ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951; H. Arendt, *The Burden...*, op. cit.

¹⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.

¹⁸ H. Arendt, *O rewolucji*, Wydawnictwo X, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991; H. Arendt, *O rewolucji*, Czytelnik, Warszawa 2003.

¹⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.

²⁰ H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963.

Eichmanna w Jerozolimie. Wiąże się on z postaciami jej dwóch nauczycieli: Martina Heideggera i Karla Jaspersa. H. Arendt w znacznej mierze przejęła antropologiczną koncepcję M. Heideggera, jednak przekroczyła ją i wykorzystując myśl K. Jaspersa (trudno tu wykluczyć również rolę pism K. Marksa) stworzyła pewien wariant egzystencjalizmu, który najwłaściwiej byłoby nazwać „egzystencjalizmem wspólnotowym”. Wywarł on wpływ na jej teorię demokracji. Wrażliwość egzystencjalna wraz z hermeneutyczno-fenomenologicznym stylem analiz – rozumienie, poszukiwanie istoty zjawisk w etymologii pojęć, krytyka pozytywistycznych metod socjologii – charakteryzują całą jej twórczość.

Rozdział drugi poświęcony jest rekonstrukcji pojęcia *totalitaryzm*. Sedno koncepcji ujawnia się w roli, jaką H. Arendt przypisywała ideologii oraz terrorowi w tzw. państwie totalitarnym. Z tego powodu ustalono znaczenia pojęć *ideologia* i *terror*, co pozwala podać zwięzłą definicję totalitaryzmu. W tej części książki starano się również wyjaśnić kwestię źródeł XX-wiecznej tragedii. H. Arendt nie interesowały przyczyny, lecz tzw. krystalizacja elementów totalitaryzmu. Wyjaśniono zatem, co oznacza proces *krystalizacji*, oraz zaprezentowano te elementy, które zdaniem H. Arendt jej uległy. Tuż po wojnie rozgorzał spór o typowo niemieckie uwarunkowania totalitaryzmu. Myślicielka również zabrała głos w tej burzliwej debacie. Odrzuciła wyjaśnienia, które obciążały tzw. charakter narodowy Niemców. Uznała, że totalitaryzm wyrósł na gruncie ogólnoeuropejskich bolączek. Elementy, które zdiagnozowała, dostrzegała później w polityce państw demokratycznych. Z tego powodu ta część książki przygotowuje grunt dla rozważań zawartych w czwartym rozdziale. Zagrożenia, które dostrzegała w późniejszym czasie, to te same elementy, które były zdolne do *krystalizacji* w totalitaryzmie.

Kolejny – trzeci – rozdział zawiera wyjaśnienia na temat teorii demokracji. Pozytywny ideał państwa, który dostrzegała w starożytnej *polis*, nazwała „izonomią” (najdokładniejsze polskie tłumaczenie tego terminu to „równouprawnienie”) nie zaś „demokracją”. Uważała bowiem, że etymologia słowa „demokracja” wiązała się ze stosunkami dominacji. Nie tworzyła przy tym kompleksowej teorii idealnego ustroju – opisała wybrane wartości, które charakteryzowały poprawnie rozumiane życie polityczne. *Izonomia* zachowuje paradygmat *wolności, polityki, równości i władzy* – kluczowych zjawisk z punktu widzenia niemieckiej myślicielki. Opisowi tych zagadnień poświęcono pierwszą część rozdziału. *Republika* oparta na federacji wspólnot to odpowiedź H. Arendt na pytanie o kształt poprawnie zorganizowanego państwa. W historii nowożytnej najbliższej spełnienia ideałów *izonomii* mieli być, zdaniem H. Arendt, Amerykanie, którzy ufundowali swój kraj na doświadczeniu prawdziwej wolności. Z jej

ocen dotyczących doświadczeń osadników wynika, że amerykańska konstytucja oraz rola autorytetu na Nowym Kontynencie mają częściowo spełniać ideały *polis* w nowożytności. Tym samym autor niniejszego opracowania, pisząc na temat H. Arendt pojęcia republiki, prześledził jej oceny amerykańskich wzorców. Choć H. Arendt zaznacza, że nie każdy musi uczestniczyć w życiu publicznym, to jednak uważa, że każdy powinien posiadać taką możliwość²¹. Konsekwencje jej teorii *izonomii* prowadzą do innych wniosków – XX-wieczna polityka wymaga powszechnego w niej uczestnictwa. Krytyczne spojrzenie na teorię demokracji, sproblematyzowane pojęciem *kultura polityczna*, to wymóg, jaki stawia H. Arendt w odniesieniu do działania politycznego.

W ostatnim – czwartym – rozdziale poruszono zagadnienie funkcjonowania teorii totalitaryzmu i demokracji w komentarzach myślicielki do problemów otaczającego ją świata i zjawisk politycznych. Jest to odmienny rozdział od pozostałych, ponieważ przedstawione w nim rozważania odnoszą się głównie do materiałów publicystycznych i korespondencji H. Arendt. Prezentuje on również faktografię wydarzeń, do których nawiązywała myślicielka. Wykorzystano siatkę pojęciową wypracowaną i określoną we wcześniejszych częściach książki. Tekst koncentruje się na trzech grupach zagadnień, a dotyczą one: Palestyny, Europy i USA. Materiały zostały ułożone chronologicznie. W różnych okresach życia H. Arendt w jej pismach (zarówno w artykułach, pozycjach zwartych, jak i korespondencji) dominowały różne problemy otaczającej ją rzeczywistości. Grupa pierwsza, czyli „Palestyna”, jest zbiorczą kategorią, która wykracza poza problemy dotyczące terytorium mandatowego Wielkiej Brytanii i odnosi się (z niewielkimi odstępstwami) do publikacji H. Arendt w 1948 roku. W tym okresie myślicielka śledziła działalność ruchu syjonistycznego. Zaangażowała się zarówno intelektualnie, jak i politycznie (mowa tu o współpracy z Judahem Magnesem) w działania ONZ wobec Państwa Izrael. Była zawiedziona polityką Dawida Ben Guriona. Pomimo że w pełni ukształtowane koncepcje totalitaryzmu i demokracji ogłosiła w późniejszym czasie, już wtedy jej obawy i nadzieje wiązały się z ideałami *izonomii* oraz z groźbą totalitaryzmu. Lata 1948–1951 to czas, w którym wiele uwagi poświęciła problemom Europy i Niemiec Konrada Adenauera. Wybuch powstania na Węgrzech w 1956 roku spotkał się z entuzjastyczną oceną ze strony H. Arendt. Krytycznie oceniała sytuację ZSRR pod przewodnictwem Nikity Chruszczowa.

²¹ H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary* [w:] H. Arendt, *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*, Mariner Books, New York 1972, s. 233.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku cechowały się zainteresowaniem H. Arendt polityką amerykańską (z wyjątkiem procesu Adolfa Eichmanna). Macartyzm, wojna w Wietnamie, zabójstwo Johna F. Kennedy’ego, afera Watergate oraz nieudolne próby desegregacji rasowej w opinii myślicielki były symptomami kryzysu *republiki*. Jej oceny dotyczące Europy oraz USA znamionują obawy przed powrotem totalitaryzmu.

Wykorzystane w opracowaniu źródła zostały podzielone na dwie grupy: literaturę podstawową oraz literaturę uzupełniającą. Do pierwszej z nich zaliczono teksty autorstwa H. Arendt (pozycje zwarte, korespondencja, wywiady i wystąpienia), a także opracowania jej myśli filozoficznej oraz biografie. Drugą kategorię tworzy literatura uzupełniająca. Lokuje się w niej pisma, które nie wyszły spod pióra H. Arendt, nie są również opracowaniami jej biografii lub filozofii.

Zanim szczegółowo zostaną omówione poszczególne typy tekstów należy wyjaśnić, że w książce wykorzystano wiele źródeł polsko-, angielsko- i niemieckojęzycznych. Wybór wersji został podyktowany dostępnością publikacji na polskim rynku wydawniczym. Książki takie jak: *Denktagebuch* (bd. 1: 1950 bis 1973; bd. 2: 1973 bis 1975)²², *Hannah Arendt – Uwe Johnson: Der Briefwechsel 1967 bis 1975*²³, *Hannah Arendt, Hermann Broch, Briefwechsel 1946 bis 1951*²⁴ są nieosiągalne również w angielskim tłumaczeniu. W pracy odwołano się także do angielskich wydań publikacji, które mają swoje tłumaczenia na język polski. Tak postąpiono zazwyczaj w przypadku polskich przekładów, które zawierają błędy lub pominięcia istotnych fragmentów oryginału.

Należy zaznaczyć, że – jeśli chodzi o wykorzystane źródła – za podstawowy materiał badawczy uznano pozycje zwarte autorstwa H. Arendt. Tę kategorię tworzą jej kanoniczne dzieła: *Korzenie totalitaryzmu*²⁵ (*The Origins of Totalitarianism*²⁶; wydanie brytyjskie: *The Burden of Our Time*²⁷, 1951), *Kondycja ludzka*²⁸

²² H. Arendt, *Denktagebuch*, bd. 1–2, Piper Verlag, München, 2002.

²³ H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson: Der Briefwechsel 1967 bis 1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.

²⁴ H. Arendt, H. Broch, *Hannah Arendt, Hermann Broch, Briefwechsel 1946 bis 1951*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, [s.l.] 1996.

²⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.

²⁶ H. Arendt, *The Origins...*, op. cit.

²⁷ H. Arendt, *The Burden...*, op. cit.

²⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

(*The Human Condition*²⁹, 1958), *O rewolucji*³⁰ (*On Revolution*³¹, 1961), *Eichmann w Jerozolimie. Rzec o banalności zła*³² (*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*³³, 1963) oraz *Myślenie*³⁴ (*The Life of the Mind: 1 Thinking*) i *Wola*³⁵ (*The Life of the Mind: 2 Willing*), które składają się na zbiór *The Life of The Mind*³⁶ (1978). Zaliczono tu także rzadziej omawiane: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*³⁷ (1958) oraz zbiory esejów: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*³⁸ (*Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*³⁹, 1961), *Men in Dark Times*⁴⁰ (1968), *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*⁴¹ (1972). Istotnymi źródłami informacji dla prowadzonych badań okazały się być zbiory esejów, wykładów i wystąpień H. Arendt wydanych po jej śmierci. Mowa tu o: *Wykładach o filozofii politycznej Kanta*⁴² (*Lectures on Kant's Political Philosophy*⁴³, 1982), *Essays in Understanding 1930–1953*⁴⁴ (1994), część artykułów zawartych w tej ostatniej pozycji ukazała się w języku polskim w zbiorze pt. *Salon berliński i inne eseje*⁴⁵ (2008);

²⁹ H. Arendt, *The Human...*, op. cit.

³⁰ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

³¹ H. Arendt, *On Revolution*, op. cit.

³² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzec o banalności zła*, Znak, Kraków 1998.

³³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963.

³⁴ H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991.

³⁵ H. Arendt, *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996.

³⁶ H. Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*, A Harvest Book, Harcourt, San Diego–New York–London 1978.

³⁷ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York–London 1974 [1958].

³⁸ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa 1994.

³⁹ H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961.

⁴⁰ H. Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, New York 1968. Wybrane eseje z tego zbioru ukazały się również w Polsce (zob. H. Arendt, *O człowieczeństwie w mrocznych czasach. Myśl o Lessingu*, „Znak” 1986, nr 380–381; H. Arendt, *Róża Luksemburg (1871–1919)*, „Kronos” 2000, nr 4; H. Arendt, *Waldemar Gurian (1903–1954)*, „Zeszyty Literackie” 1993, nr 41).

⁴¹ H. Arendt, *Crises of the Republic...*, op. cit. W języku polskim ukazały się tłumaczenia dwóch tekstów pochodzących z tego zbioru: *On Violence* i *Civil Disobedience* (zob. H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Aletheia, Warszawa 1999).

⁴² H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

⁴³ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (red.), new edition, University of Chicago Press, Chicago 1992.

⁴⁴ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930–1953. Formation, Exile, and Totalitarianism*, J. Kohn (red.), Schocken Books, New York 1994.

⁴⁵ H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Odpowiedzialność i władza sąđen⁴⁶ (*Responsibility and Judgment*⁴⁷, 2003), Pisma żydowskie⁴⁸ (*The Jewish Writing*⁴⁹, 2007) oraz Polityka jako obietnica⁵⁰ (*The Promise of Politics*⁵¹, 2005). Pracą szczególnego rodzaju jest *Denktagebuch*⁵² (bd. 1: 1950 bis 1973; bd. 2: 1973 bis 1975) z 2002 roku, gdyż jest to rodzaj notatnika pojęć (jego fragmenty ukazały się w „Przeglądzie Politycznym”⁵³ oraz kwartalniku „Kronos”⁵⁴).

Oprócz książek do kategorii pozycji zwartych autorstwa H. Arendt zaliczono jej artykuły publikowane w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku w „Jewish Social Studies”, „Jewish Frontier”, „Commentary”, „Commonweal”; w latach sześćdziesiątych XX wieku w „The Review of Politics”, „New York Review of Books” oraz – pośmiertnie – w „Social Research”. Uwagę skupiono na wystąpieniach, które nie zostały opublikowane w żadnym z wyżej wymienionych zbiorów prac H. Arendt.

Na potrzeby książki przeanalizowano również korespondencję niemieckiej myślicielki. Ważnymi pozycjami są zbiory jej listów wymienianych z M. Heideggerem (*Korespondencja z lat 1925–1975*⁵⁵), Karlem i Gertrudą Jaspersami (*Correspondence 1926–1969*⁵⁶), Mary McCarthy (*Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*⁵⁷). Korespondencję z Heinrichem Blücherem (*Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blucher, 1936–1968*⁵⁸) oraz z Kurtem Blumenfeldem (*Correspondance,*

⁴⁶ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sąđen⁴⁶*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

⁴⁷ H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (red.), Schocken Books, New York 2003.

⁴⁸ H. Arendt, *Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012. W polskim wydaniu znalazły się dwie zmiany w porównaniu do wydania oryginalnego. Dodano artykuł z „Jewish Frontier” pt. *Niemiecka wina z 1945 roku i zamiast Big Hannah – My Aunt Edny Brocke* zamieszczono *Natóg działania*, będący tłumaczeniem tekstu H. Arendt pt. *A Heroine of Revolution* (H. Arendt, *A Heroine of Revolution*, „New York Review of Books” 1966, Issue 6–7).

⁴⁹ H. Arendt, *The Jewish Writing*, Schocken Books, New York 2007.

⁵⁰ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

⁵¹ H. Arendt, *The Promise of Politics*, J. Kohn (red.), Schocken Books, New York 2005.

⁵² H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit.

⁵³ H. Arendt, *Dziennik myśli*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55; H. Arendt, *Dziennik myśli*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76.

⁵⁴ H. Arendt, *Dziennik myśli*, „Kronos” 2008, nr 4.

⁵⁵ H. Arendt, M. Heidegger, *Korespondencja z lat 1925–1975*, Pax, Warszawa 2010.

⁵⁶ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York–San Diego–London 1992.

⁵⁷ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*, Secker & Warburg, London 1995.

⁵⁸ H. Arendt, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blucher, 1936–1968*, Harcourt, New York–San Diego–London 2000.

1933–1963⁵⁹) autor niniejszego opracowania cytuje za licznymi przytoczeniami w biografiach H. Arendt. Wiele materiałów źródłowych zawierają internetowe archiwa Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych. Oprócz korespondencji myślicielki w archiwach można odnaleźć szkice jej głównych dzieł, wykłady czy też przemówienia. Są to materiały, które również zostały wykorzystane w książce, a które uzupełnione o wywiady i wystąpienia na sympozjach (wystąpienie na sympozjum w Toronto⁶⁰ z 1972 roku, opublikowane w „Przeglądzie Politycznym” w 2002 roku, a także *Zagłada sześciu milionów*⁶¹, czyli odpowiedzi na sześć pytań podczas Sympozjum „Jewish World” w 1964 roku) dopełniają kategorię, którą powyżej nazwano „pismami autorstwa Hannah Arendt”. Na szczególną uwagę w tej materii zasługują wystąpienia, takie jak: rozmowa H. Arendt z Günterem Gaussem⁶² na antenie ZDF w 1964 roku (jej zapis opublikowano w „Przeglądzie Politycznym” w 2002 roku); wywiad Adelberda Reifa z 1970 roku, którego zapisem jest *Thoughts on Politics and Revolution*⁶³; rozmowa myślicielki z Thilo Kochem⁶⁴ z 1964 roku (opublikowana w *Pismach żydowskich*).

Do drugiej kategorii literatury podstawowej zaliczono opracowania. Na polskim rynku wydawniczym istnieje kilka prac zwartych oraz wiele krótkich opracowań wybranych aspektów twórczości H. Arendt. Pierwsze wymieniono na wstępie. Tutaj należy dodać do nich dwie, a są nimi: *Hannah Arendt*⁶⁵ Wolfganga Heuera oraz *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*⁶⁶ Michelle Irène Brudny. Warto wspomnieć, że Cezary Wodziński w książce pt. *Światłocienie zła*⁶⁷ poświęca wiele uwagi H. Arendt koncepcji zła banalnego, zaś Stanisław Łojek w *Megalopsychokracji...*⁶⁸ rezerwuje dla H. Arendt jeden z rozdziałów. Wypada przywołać także nazwiska J.P. Hudzika, M. Szapkowski, M. Króla oraz A. Szahaja, którzy również zajmowali się filozofią bohaterki niniejszej książki.

⁵⁹ H. Arendt, K. Blumenfeld, *Correspondance, 1933–1963*, DDB, [s.l.] 1998.

⁶⁰ H. Arendt, *Sympozjum w Toronto*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

⁶¹ H. Arendt, *Zagłada sześciu milionów*. Sympozjum „Jewish World” [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit.

⁶² H. Arendt, Gaus G., *Co pozostaje? Günter Gaus rozmawia z Hannah Arendt*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

⁶³ H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on Politics...*, op. cit.

⁶⁴ H. Arendt, *Sprawa Eichmanna a Niemcy. Rozmowa z Thilo Kochem* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit.

⁶⁵ W. Heuer, *Hannah Arendt*, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2009.

⁶⁶ M.I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

⁶⁷ C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998.

⁶⁸ S. Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (od Homera do Arendt i Straussa)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

Jeśli chodzi o opracowania obcojęzyczne, duże znaczenie dla treści książki miały następujące publikacje: *Hannah Arendt. For Love of the World*⁶⁹ i *Why Arendt Matters*⁷⁰ (Elizabeth Young-Bruehl); *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*⁷¹ (Margareth Canovan); *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*⁷² (Seyla Benhabib); *Arendt and the Jewish Question*⁷³ (Richard J. Bernstein); *Politics, Philosophy, Terror*⁷⁴ (Danna R. Villa); *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*⁷⁵ (Peter Baehrer). Wiele istotnych artykułów dla treści prezentowanej pracy zgromadzono w czterotomowej antologii tekstów pt. *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*⁷⁶ wydanej w 2006 roku przez Routledge. Od śmierci Hannah Arendt w 1975 roku po dzień dzisiejszy opublikowano kilkaset różnej wagi artykułów. Najistotniejsze teksty ukazały się przede wszystkim w „Social Research”, ale także w „The European Legacy”, czy „The Good Society”, z których autor również korzystał podczas pisania niniejszej książki.

Jak już wspomniano, literatura pomocnicza to teksty, które nie są autorstwa H. Arendt, nie są również opracowaniem jej twórczości. Zaliczają się do niej dzieła klasyków filozofii: Platona, Arystotelesa, Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Immanuela Kanta, Karla R. Poppera, Johna Rawlsa. W pracy zostały również wykorzystane prace socjologów. Wiele uwagi autor prezentowanego opracowania poświęcił pracy pt. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations, An Analytic Study*⁷⁷ Gabriela Almonda i Sidneya Verby.

⁶⁹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

⁷⁰ E. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven–London 2006.

⁷¹ M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁷² S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, New York–Toronto–Oxford 1996.

⁷³ R.J. Bernstein, *Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Massachusetts 1996.

⁷⁴ D.R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1999.

⁷⁵ P. Baehrer, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010.

⁷⁶ G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1–4, Routledge, London–New York 2006.

⁷⁷ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. An Analytic Study*, Little, Brown & Company, Boston 1965.

Rozdział I

Hannah Arendt i polityka: konteksty biograficzne i filozoficzne

*The thoughtless who never doubt
Meet the thoughtful who never act*

*Bezmyślny, który nigdy nie wątpił
napotkał mędrca, co nigdy nie działał
(Bertolt Brecht, In Praise of Doubt)*

Potęga czy słabość, bohaterstwo czy tchórzostwo, upór czy oddanie – nic takiego nie wchodziło tutaj w grę – Auschwitz, pochłaniający istnienie także maleńkich dzieci, o niczym takim nie miał pojęcia i do niczego takiego nie dawał choćby okazji. Nie ze względu na wiarę tam umierali i nie z powodu swej wiary, czy jakiegoś ukierunkowania swej woli, byli mordowani. Przeznaczonym na ostateczne rozwiązanie nie pozostawiano choćby promyka ludzkiej szlachetności, której śladu trudno się było dopatrzeć na ludzkich szkieletach w wyzwalanych obozach⁷⁸.

Jak zatem można ocalić idę wszechmogącego i dobrego Boga wobec tak jawnej monstrualności zła Holokaustu? – pytał Hans Jonas (wieloletni przyjaciel H. Arendt)⁷⁹. W jaki dostępny ludzkiemu poznaniu sposób można zrozumieć tę niewyobrażalną w swej okropności katastrofę i zachować jednocześnie wiarę

⁷⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Znak, Kraków 2003, s. 33.

⁷⁹ *Ibidem*.

w dobroć Stwórcy? Nie jest to, jak mogłoby się wydawać, wyłącznie pytanie filozoficzne. Po wojnie, wśród członków narodu wybranego okazało się ono czymś w rodzaju sposobu na przezwyciężenie żalu do Boga, ludzi, fatum historii. Przypadek Abrahama i Szlama Dragonów (członków Sonderkommando KL Auschwitz), którzy pozostali Żydami, nie wierząc w Ojca swojego przymierza⁸⁰, był jedynie symptomem dramatów osób, które przeżyły Zagładę. Trudno napisać cokolwiek ma ten temat, co nie byłoby truizmem, jednak z całą pewnością w XX-wiecznej literaturze i szeroko pojętej kulturze mocno odczuwalna jest próba przejednania „brzemienia tamtych i naszych czasów”⁸¹.

Potrzeba zrozumienia nie ominęła H. Arendt – zlaicyzowanej, lecz wciąż zdeklarowanej Żydówki⁸². W swoich pismach zawarła przemyślenia na temat totalitaryzmu oraz poruszała palące kwestie współczesnej jej demokracji. Trywialnym byłoby pytanie o to, czy istniała zależność pomiędzy jej filozofią a otaczającą ją rzeczywistością polityczną, ponieważ taki związek bezapelacyjnie zdominował jej biografię intelektualną. Kwestię tę można uszczegółowić i odnaleźć w niej bardziej istotne problemy.

Głównym problemem prezentowanym w tym rozdziale jest pytanie o to, jakie są źródła koncepcji totalitaryzmu i demokracji H. Arendt. W przypadku myśli H. Arendt wskazuje je jej życiorys. Zaświadczają o nich okoliczności (konteksty) rodzenia się jej teorii. Z tego powodu rozdział ten został poświęcony próbie odtworzenia warunków, w jakich powstawały pisma H. Arendt, bo właśnie w nich można odnaleźć zarówno załączki, jak i zarys jej dojrzałych koncepcji filozoficznych. Innymi słowy, zakłada się w tym opracowaniu nierozzerwalną zależność filozofii i doświadczeń życiowych H. Arendt. Odpowiadając zatem na pytanie o źródła stworzonych przez nią teorii, autor opisuje ich założenia i konteksty powstawania.

Pytanie o genezę koncepcji H. Arendt dotyczy w istocie trzech szczegółowych zagadnień. Po pierwsze, interesujące jest, w jakich warunkach i okolicznościach życia H. Arendt powstawały jej koncepcje. Badając tę kwestię, autor kreśli zarazem w ten sposób obraz sytuacji – uwzględniając przy tym również otoczenie intelektualne –

⁸⁰ G. Graif, „... płakaliśmy bez łez...”: Relacje byłych więźniów żydowskiego Sonderkommando z Auschwitz, Żydowski Instytut Historyczny, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Warszawa-Oświęcim 2001, ss. 105–110.

⁸¹ Autor czyni tu aluzję do *Korzeni totalitaryzmu*, głównego dzieła H. Arendt na temat totalitaryzmu – książka pierwotnie miała nosić tytuł *The Burden of Our Times* (*Brzemie naszych czasów*) i pod tym tytułem została wydana w Wielkiej Brytanii (zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.; H. Arendt, *The Burden...*, op. cit.).

⁸² Zob. S. Buckler, *The Curtailment of Memory: Hannah Arendt and Post-Holocaust Culture*, „The European Legacy” 2001, Vol. 6, No. 3, ss. 287–303.

w której powstawały idee omawiane w dalszych częściach książki. Po drugie, ważne jest to, na gruncie jakich filozoficznych założeń H. Arendt konstruowała własną teorię totalitaryzmu i demokracji. I w końcu – po trzecie – należy zbadać, na podstawie jakich metodologicznych przekonań H. Arendt konstruowała swoje teorie.

Wskazanim problemom odpowiadają trzy podrozdziały. W pierwszym zaprezentowano przykłady postaw życiowych, które były realizacją koncepcji H. Arendt. Szczególnym wyrazem zależności między filozofią H. Arendt a jej postawą życiową jest koncepcja *przyjaźni*. To właśnie w gronie przyjaciół, których traktowała według własnych filozoficznych standardów, myślicielka starała się zrozumieć i opisać otaczającą ją rzeczywistość polityczną.

Drugi podrozdział składa się z dwóch części. W pierwszej z nich prezentowane jest pojęcie *kondycja ludzka*, traktowane jako koncept inspirowany myślą M. Heideggera i K. Jaspersa. W kolejnej – drugiej – części podrozdziału wyjaśnia się, co oznacza teoria *zoon logon ekhon* i dlaczego stanowi ona sedno myśli H. Arendt. Jednocześnie zaznaczono, które teorie i oceny H. Arendt wyrastają z tego typu inspiracji.

Ostatnią część rozdziału poświęcono wyjaśnieniom na temat fenomenologicznego i hermeneutycznego sposobu postrzegania omawianych przez H. Arendt zagadnień. Zaczęto od prezentacji fenomenologicznej interpretacji sfery publicznej – kluczowej kategorii dla jej rozumienia *polityki*. Następnie starano się wykazać, że specyficzna metoda poszukiwania istoty zjawisk w etymologii słów oraz odrzucenie socjologicznych metod badawczych to w przypadku H. Arendt przykład hermeneutycznych inklinacji.

Bertolt Brecht pisał w *In Praise of Doubt*: „bezmyślny, który nigdy nie wątpił, spotkał mędrca, który nigdy nie działał”. Miejszem mędrca, ignorującego opinie innych, jest dom z kości słoniowej, w którym wraz z bezmyślnym powinien zasiąść przy jednym stole. Przywilejem mądrości jest to, że pojawia się ona na końcu życia i najwyraźniej dotyczy tych, którzy popełnili najwięcej błędów w młodości – uważała H. Arendt. Jej życie, ale i postawa, wykluczyły ją z grona bezmyślnych i wydumanych mędrców. Ludzie, jej przyjaciele oraz doświadczenia życiowe zweryfikowały i wypełniły jej filozofię. Jest to opinia, która determinuje niniejszą część opracowania.

1. Polityka i filozofia: życie i teoria

Mówi się, że „[...] gdy filozofowie próbują zostać królami, psuje się albo ich filozofia, albo polityka, albo jedno i drugie. Zatem jedyną sensowną rzeczą jest

ich rozdzielenie; przy czym filozofom należy pozostawić uprawianie swoich ogródków [...] w miejscu, gdzie nie uczynią żadnej szkody”⁸³. Jest w tym sporo racji i dobra ocena tego, co dzieje się, jeśli filozof pragnie dopasować rzeczywistość do swoich utopijnych wizji. Zapewne dla wielu osób, a z całą pewnością dla Karla R. Poppera, nie tylko intuicja, ale i gruntowna analiza koncepcji klasyków ostrzega przed ich polityką. Austriacki filozof w dziele pt. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* przypomina, jak wyglądała zepsuta polityka Platona na dworze tyrana Syrakuz⁸⁴. Co więcej, degeneracji polityki (oceniając z perspektywy demokracji ateńskiej⁸⁵) owego ucznia Sokratesa towarzyszyć miała atrofia jego filozofii. K.R. Popper zarzuca Platonowi, że znając pojęcie *sprawiedliwość egalitarna*, stworzył on zawołowaną teorię sprawiedliwości instrumentalnej, opartą na zasadach kolektywistycznego utylitaryzmu – instrumentalnej, ponieważ służącej uzasadnieniu podziałów klasowych⁸⁶. Sprawiedliwość w dialogach Platona (szczególnie w *Państwie*) to dbałość o dobro, czyli trwanie państwa (kolektywistyczny utylitaryzm) – twierdzi austriacki filozof⁸⁷. Wszystko, co służy podtrzymywaniu państwa i jego dobrej kondycji jest pożądanym rozwiązaniem. Przyjmując wyrażone przez Adejmanta (jednego z rozmówców Sokratesa w *Państwie*) założenie, że ludzie różnią się predyspozycjami, Platon stwierdza: najlepszym dla państwa jest podzielenie ludzi, tak aby robili to, w czym są najlepsi. Rzecz jasna filozofom z racji znajomości istoty zjawisk (mit platońskiej jaskini) przypada rola rządzących⁸⁸. Reasumując, zdaniem K.R. Poppera, Platon, aby stać się królem, podporządkował swoją filozofię polityce⁸⁹.

O ile stwierdzenie na temat filozofów i polityki pozostaje aktualne w odniesieniu do Platona, o tyle nie utrzymuje się ono w konfrontacji z myślą H. Arendt. Zabrzmie to paradoksalnie, ale biografia H. Arendt jest przykładem życia osoby publicznej, choć ona sama nigdy nie chciała być i nie była politykiem. Co więcej, jej filozofia nigdy nie była instrumentalna – to znaczy, że w odniesieniu do problemów polityki służyła ich zrozumieniu, a nie uzasadnieniu prywaty.

⁸³ M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intellektualiści w polityce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 45.

⁸⁴ Zob. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

⁸⁵ Zob. P. Vidal-Naquet, *Zrozumieć demokrację i obywatelskość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 15–32.

⁸⁶ K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, op. cit.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Warto porównać uwagi K.R. Poppera wyrażone w cytowanej tu pracy z *Państwem* Platona (zob. K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, op. cit., s. 111, 113, 130, 141; Platon, *Państwo* [w:] B. Szlachta, D. Pietrzyk-Reves (red.), *Współczesna filozofia polityki*, Dante, Kraków 2003, ss. 33–35).

⁸⁹ K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, op. cit.

Sensu przedstawionego powyżej paradoksu można doszukać się w wydarzeniu z 1937 roku. H. Arendt podczas pobytu na emigracji w Paryżu została zaproszona na wieczorek literacki do mieszkania Gabriela Marcela. To, co utkwiło jej w pamięci z prezentacji występującego tam Nikołaja Bierdiajewa, to sposób, w jaki G. Marcel wykorzystał swoją wannę. Została ona wypełniona ziemniakami przeznaczonymi dla gości będących w kiepskiej sytuacji materialnej⁹⁰. Patrząc na dorobek intelektualny H. Arendt, a zwłaszcza na jej specyficzne rozumienie *sfer publicznej*, nie dziwi jej zdumienie. Intrygującą kwestią wydała jej się nie dyskusja wokół wystąpienia, a problem rozwiązywania spraw socjalnych na salonach. Z całą pewnością, jako dobrze sytuowana niemiecka Żydówka (oczywiście przed emigracją), nie była przyzwyczajona do tego typu sytuacji. Jednak jej zdziwienie, o wiele bardziej niż z doświadczeń życiowych, wynikało z żywionych przez nią przekonań. Salon, a tym samym wieczorek literacki, oznaczał dla niej realia, które później zostały opisane przez H. Arendt w biografii Rahel Varnhagen⁹¹ – opowieści o postaci, w której myślicielka rozpoznawała wiele własnych cech⁹². Berliński krąg towarzyski, o którym mowa w biografii, wywodził się z uczonego Berlina czasów oświecenia. Ludzie reprezentujący najróżniejsze klasy społeczne i osobowości zbierali się u R. Varnhagen. Nikt z nich nie był ani wyższy, ani niższy, każdy zajmował taką pozycję, jaką był w stanie wywalczyć własną kulturą osobistą – relacjonuje H. Arendt⁹³. Uczęszczając na spotkania w Paryżu, oczekiwała atmosfery intelektualnej, w której ceni się przede wszystkim kulturę osobistą⁹⁴. Miały to być spotkania, na których podczas wymiany intelektualnej można było zamanifestować swoje przekonania, wiedzę bądź – idealizując, czy też używając egzystencjalistycznej nomenklatury – okazać, kim się jest. Tym samym problemy wyżywienia, głodu i innych bolączek życia na obczyźnie nie były tematem tego typu spotkań.

Ciekawe z perspektywy prowadzonych tu rozważań w przytoczonej historii jest to, że może ona być przykładem praktycznej realizacji teorii *sfer publicznej*, którą

⁹⁰ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 137.

⁹¹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, op. cit.

⁹² E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 15; E. Young-Bruehl odnotowuje, że czasem H. Arendt pisała o R. Varnhagen jako o swojej najlepszej przyjaciółce, pomimo że ta była martwa już od około stu lat (zob. *ibidem*, s. 56).

⁹³ H. Arendt, *Salon berliński* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., ss. 34–36.

⁹⁴ Piotr Nowak w przedmowie do polskiego wydania *Salonu berlińskiego i innych esejów* H. Arendt, zwrócił uwagę na charakterystyczny rodzaj stosunków niemieckiej myślicielki z jej najbliższym otoczeniem, a jego opis odnalazł w jej wypowiedzi na temat Róży Luxemburg, w której „smakiem moralnym” nazywa się „wzajemny szacunek, równość, zaufanie” (P. Nowak, *Przedmowa* [w:] H. Arendt, *Salon berliński...*, op. cit., s. 11; H. Arendt, *Nałóg działania* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 596).

H. Arendt w ugruntowany filozoficznie sposób zaprezentowała dopiero dwadzieścia jeden lat później na kartach *Kondycji ludzkiej*⁹⁵. Upraszczając, życie publiczne miało polegać na manifestacji poglądów, a nie na rozdawnictwie ziemniaków bądź czegokolwiek innego, czego akurat ludzie potrzebują do biologicznego przetrwania. Dopiero tego typu działalność mogła dać początek polityce rozumianej jako aktywność na rzecz wspólnoty (zob. rozdz. III, podrozdz. 1.3.). Życie publiczne jest elementem konstytuującym politykę. Może ono rozwinąć się w działalność polityczną, czy też dać początek poprawnie rozumianej (według standardów H. Arendt) *władzy*⁹⁶. Tym samym H. Arendt, żyjąc, starała się zachowywać swoje przekonania filozoficzne⁹⁷ i wkraczając – jeżeli już to robiła – w świat polityki, traktowała go jako szczególny modus sfery publicznej. Jej sporadyczne wycieczki w świat realnej polityki były zawsze wynikiem współpracy z gronem przyjaciół.

W ten właśnie sposób w latach 1948–1949 H. Arendt traktowała kooperację z J. Magnesem i jego otoczeniem. Wierzyła w idee, które głosiła w artykule z maja 1948 roku o znamienym tytule *To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time*⁹⁸. Praca na rzecz ustanowienia Ikhud (partii J. Magnesa) stroną w mediacjach Żydów z ONZ była okazją do realizacji jej przekonań. Po śmierci lidera odmówiła przejęcia jego funkcji. W listach do Hansa Kohna (współpracownika z Ikhud) wyjaśniła, że nie jest wystarczająco uzdolniona w kierunku prowadzenia otwartych działań politycznych, dodając zaraz, że nie czuje się komfortowo w relacjach z tłumem, brak jej cierpliwości i zdolności do zarządzania taką sytuacją⁹⁹.

⁹⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

⁹⁶ Zob. J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, UMCS, Lublin 2002, ss. 86–87.

⁹⁷ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 523. Znamienny jest list H. Arendt do K. Jaspersa z 20 października 1963 roku. Opisuje w nim sytuację, w jakiej znalazła się po publikacji *Eichmanna w Jerozolimie*. Czuje się bezsilna wobec nawału, często absurdalnych, zarzutów zarówno wobec jej książki, jak i niej samej. Ewentualne zaskarżenie odpowiedzialnych osób do sądu zapewne zrujnowałoby ją finansowo. Co więcej zinstytucjonalizowany charakter nagonki (mowa tu o działaniach Siegfrieda Mosesa, wpływowego przewodniczącego Rady Żydowskiej Niemiec, który zaangażował struktury *Anti-Defamation League of B'nai B'rith* do pisemnej walki z H. Arendt) nie pozwoliłoby jej wygrać sprawy. H. Arendt dodaje, że dodatkowo, w obliczu choroby jej męża H. Blüchera, nie jest w stanie działać publicznie dopóki nie ureguluje swoich prywatnych spraw. Rozróżnienie prywatne (socjalne) – publiczne, jest charakterystycznym rysem jej filozofii. Przytoczony list wskazuje na to, że H. Arendt żyła, starając się zachowywać zasady swojej myśli teoretycznej (*ibidem*, List H. Arendt do K. Jaspersa z 20 października 1963 roku). Warto również dodać, że w *O rewolucji* H. Arendt pisała wprost o relacjach tworzących sferę publiczną jako o zależnościach przyjaciół. W jej opinii bezdyskusyjnie postawa Jeffersona spełniała jej polityczny ideał. Dla niego szczęściem była sama wolność, a jej ukoronowaniem – pozostanie w pamięci przyszłych pokoleń, czyli ostanie się w kręgu przyjaciół (H. Arendt, *O rewolucji*, Czytelnik, Warszawa 2003, ss. 163–164).

⁹⁸ H. Arendt, *To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time*, „Commentary” 1950, No. 10.

⁹⁹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love...*, op. cit., s. 225, 233.

Podobnej genezy zaangażowania politycznego H. Arendt można doszukać się jeszcze w przedwojennym okresie jej życia. Jak wyznała w rozmowie z Günterem Gausem, jej świadomość polityczna kształtowała się wraz z rozwojem nazizmu w Niemczech i w chwili pożaru Reichstagu 27 lutego 1933 roku wiedziała już, że „nie można się tylko przypatrywać temu, co się dzieje”¹⁰⁰. Korzystając z propozycji Kurta Blumenfelda, zgodziła się gromadzić materiały dla ZVfD (Niemiecki Związek Syjonistów) w Narodowej Bibliotece Prus na temat rozrostu antysemityzmu w Niemczech¹⁰¹.

H. Arendt nie interesowała polityka jako walka o stanowiska czy czysto administracyjne zabiegi – w tym sensie nigdy nie była politykiem. Jej działania polityczne zachowywały wyraźne znamiona jej filozofii – wyrastały na kanwie stosunków, które można określić jako charakterystyczne dla życia publicznego (w jej rozumieniu). Jeśli decydowała się na próby zmiany rzeczywistości, wynikały one z relacji w gronie *przyjaciół*. Oceniając psucie się polityki przez zastosowanie miary, której używał K. Popper w stosunku do Platona, nie można mówić tu o jej degeneracji. H. Arendt, jeżeli uprawiała politykę, nigdy nie robiła tego dla własnych korzyści. Motywowały ją pobudki wyrastające z doświadczeń życiowych. W 1933 roku zaangażowała się w walkę z nazizmem, w latach powojennych konsekwentnie piętnowała postawy, które jej zdaniem mogły doprowadzić do nawrotu totalitaryzmu¹⁰².

Nie można również zarzucić autorce *Kondycji ludzkiej*, że w kontakcie z polityką jakoby miała się popsuć jej filozofia. Wręcz przeciwnie, jej rozważania miały swe korzenie we współczesnych jej problemach. Ich tematem były zjawiska polityczne. Jeśli zdefiniujemy (tak jak to czyni Leo Strauss) filozofię polityki jako „próbę uzyskania wiedzy o naturze rzeczy politycznych i dobrego porządku”¹⁰³, to należy stwierdzić, że w zakresie takiej definicji mieszczą się wszystkie dzieła i artykuły H. Arendt. *Kondycja ludzka*¹⁰⁴ oraz *The Life of the Mind*¹⁰⁵ (wraz z esejami na temat władzy sądenia¹⁰⁶ – czyli cała jej antropologia) w gruncie rzeczy służyły zrozumieniu problemów polityki. W *Kondycji ludzkiej*¹⁰⁷ H. Arendt starała się ustalić

¹⁰⁰ H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?...*, s. 48.

¹⁰¹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 105.

¹⁰² H. Arendt, *The Ex-Communists*, „Commonweal” 1953, No. 57/24; H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., ss. 209–217 (List H. Arendt do K. Jaspersa z 13 maja 1953 roku).

¹⁰³ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?* [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 63.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

¹⁰⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit.

¹⁰⁶ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, op. cit.

¹⁰⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

naturę rzeczy politycznych, czyli istotę tego, co polityczne. Spisane w tej książce koncepcje wykorzystywała później – ale i wcześniej – jako swoisty barometr lub wzór metra z Sèvres dla oceny zjawisk politycznych. Analizując problemy realnej polityki, przykłada je do tego wzorca i stwierdza, czy to, co analizuje przystaje do jej kryteriów prawdziwej polityki. Przykładem zastosowania tego typu oceny są jej rozważania nad rewolucją amerykańską. Odnośnie tych wydarzeń pisze o „utraconym skarbie rewolucji”, uznaje bowiem, że Jeffersonowi przyświecały wartości zgodne z ideałem poprawnie rozumianej polityki, ale niestety po rewolucji zostały one zapomniane¹⁰⁸. Już na początku lat czterdziestych XX wieku, czyli prawie siedemnaście lat przed publikacją *Kondycji ludzkiej*, i niemal dwadzieścia lat przed ukazaniem się *O rewolucji*, H. Arendt oczekiwała od syjonistów spełnienia własnego ideału *władzy*¹⁰⁹. *The Life of the Mind*¹¹⁰ to monumentalna praca, która jest dopełnieniem rozważań nad postawą Adolfa Eichmanna. Reasumując, H. Arendt starała się zrozumieć, ocenić świat polityki, a także ostrzegać przed jego degrengoladą. Jej myśl wyrasta z doświadczeń, ale należy zauważyć, że kształtowała sposób ich odbioru. Przykład jej współpracy z przyjaciółmi, a także oceny działalności syjonistów (które wyprzedzają jej kanoniczne publikacje), dowodzą, że w jej myśli nie można rozdzielić teorii od polityki, która ją otaczała. Tę właśnie zależność autor niniejszego opracowania uczynił założeniem czwartego rozdziału. H. Arendt obawiała się zjawisk, które doprowadziły do totalitaryzmu. Od polityki państw demokratycznych oczekiwała wypełniania wartości, które były dla niej istotą republiki.

Zanim omówiony zostanie kolejny problem, konieczne jest ustosunkowanie się do jeszcze jednej wątpliwości. Przytoczoną na wstępie uwagę na temat rozdzielenia filozofii i polityki wyraził Mark Lilla, aby zaraz dodać, że owo rozdzielenie przyświecało myśli H. Arendt¹¹¹. W ten sposób – jego zdaniem – odróżniła to, co określała mianem *vita activa* i co można nazwać „życiem czynnym”, od *vita contemplativa*, czyli „życia poświęconego myśli”¹¹². Egzystencja poświęcona teoretyzowaniu istotnie była dla H. Arendt sednem aktywności filozofa. Sokrates – jej zdaniem – był jedynym, który chciał pogodzić życie poświęcone myśleniu

¹⁰⁸ Zob. H. Arendt, *O rewolucji...*, op. cit., ss. 275–276.

¹⁰⁹ Zob. H. Arendt, *Żydowska armia – początek żydowskiej polityki?* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit. ss. 154–155.

¹¹⁰ H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit.

¹¹¹ M. Lilla, *Lekkomyślny umysł...*, op. cit., s. 41.

¹¹² *Ibidem*.

z działaniem¹¹³. Wyrazem tego była jego metoda majeutyczna¹¹⁴. Kontemplacja filozoficzna charakteryzowała się konsekwentną spekulacją. Określając charakter myślenia, H. Arendt przywołuje metaforę wiatru, który topi lody, czyli rozwiewa utarte stereotypy, przekonania, tezy. Myślenie spekulatywne (spekulacja obok dialogicznego charakteru jest u niej jedną z cech myślenia) dla niej to podważanie przekonań, ukazywanie ich chwiejnych podstaw¹¹⁵. Podobne zastosowanie miała metoda majeutyczna, dzięki której Sokrates obalał stereotypy swoich rozmówców – był to sposób zastosowania schematu myślenia w życiu wspólnotowym¹¹⁶. Jednak, nad czym ubolewa autorka *Eichmanna w Jerozolimie*, nikt po Sokratesie nie łączył już tych dwóch aktywności. Myślenie stało się aktem odseparowanym od życia czynnego. Jeżeli ktoś chciał działać aktywnie, musiał zarzucić spekulację. W tym znaczeniu jak najbardziej zaangażowanie polityczne psuje filozofię, ponieważ w ogóle ją uniemożliwia. Rzecz jednak w tym, że H. Arendt była świadoma obu znaczeń *filozofii*, z premedytacją odmówiła określania jej mianem „filozofii w sensie sokratejskim”¹¹⁷. Nie tylko ze względu na to, że myśleć oznaczało dla niej „myśleć w samotności”, ale przede wszystkim ze względu na ideał „braku twierdzeń” – postulat, którego pisząc książki, nie spełniała¹¹⁸. Zapisując myśli, wygłaszała twierdzenia, czyli zarzuciła spekulację¹¹⁹. Pisząc o filozofii H. Arendt, naturalnie nie można przyjąć jej rozumienia tej dziedziny ludzkiej działalności. Popadałoby się w sprzeczność, nazywając ją „filozofem” ze względu na książki, które napisała.

Czy zatem, parafrazując przytoczone na początku rozdziału stwierdzenie, jedyną sensowną rzeczą byłoby rozdzielenie polityki i filozofii u H. Arendt, pozostawiając uprawianie jej własnego ogródka w miejscu, gdzie nie uczyni żadnej szkody? Byli i tacy, zwłaszcza w obliczu kontrowersji wywołanych przez jej książkę

¹¹³ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 92.

¹¹⁴ Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 49.

¹¹⁵ Warto zauważyć, że jest to myśl zbliżona do wniosków K. Jaspersa. Pisał on: „[...] filozofia oznacza bycie w drodze. Jej pytania są istotniejsze od odpowiedzi, a każda odpowiedź przemienia się w nowe pytanie” (K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, Siedmiogród, Wrocław 1995, s. 8).

¹¹⁶ Zob. H. Arendt, *O myśleniu*, Aletheia, Warszawa 1989, s. 123; H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., ss. 238–240. To samo spostrzeżenie autor niniejszego opracowania odnajduje u J. Kohna, redaktora i autora *Wprowadzenia do Polityki jako obietnicy* (zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 26).

¹¹⁷ Zob. H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?...*, op. cit., s. 46.

¹¹⁸ H. Arendt bardzo ceniła w swoim mężu – H. Blücherze – zdolność charakterystyczną dla filozofa, pomimo że nie pozostawił po sobie dzieł spisanych, był dla niej jak „szkła korekcyjne, które poprawiały ostrość jej obrazu świata” – on nie pisał, a myślał (zob. M. McCarthy, *Saying Goodbye to Hannah* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, s. 32).

¹¹⁹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 24–25.

pt. *Eichmann w Jerozolimie*¹²⁰, którzy niczego więcej by sobie nie życzyli¹²¹. Z całą jednak pewnością odseparowanie H. Arendt od świata zjawisk politycznych byłoby absurdalne, wręcz niemożliwe. Po pierwsze, co było już powiedziane wcześniej, przy okazji uznania H. Arendt za filozofa w straussowskim sensie – filozofia polityki nie istnieje bez swojego tematu. Po drugie, i o wiele ważniejsze, w przypadku H. Arendt jej zainteresowanie polityką było, najprościej mówiąc, częścią jej życia, elementem, który wynikał z biografii niemieckiej Żydówki, częścią, która wyrastała na gruncie jej teoretycznych przekonań. Praca nad totalitarnymi reżimami miała pozwolić zrozumieć jej „co się stało, jak to się stało, jak to było możliwe”¹²². Piszząc o H. Arendt, nie można oddzielać politycznych realiów, w których żyła, od jej publicznego zaangażowania oraz jej filozofii. Poglądy filozoficzne H. Arendt nie dopuszczały innej formy zrozumienia niż ta, którą można uzyskać w gronie przyjaciół. Wymiernym – choć zaledwie jednym z wielu – przykładem są jej dyskusje z Heinrichem Blücherem. Powszechnie podkreśla się, że *Korzenie totalitaryzmu* czy *O rewolucji* zawierają jego ogromny intelektualny wkład¹²³. Sama H. Arendt przyznała, że to on nauczył ją, co oznacza praktyka polityczna.

Filozofia H. Arendt była reakcją na problemy otaczającego ją świata. Była to myśl kształtowana w interakcji z osobami, które spotykała na swojej drodze, ale również zbiór przekonań, determinujących odbiór otaczającego ją świata. Są to relacje zwrotne i nierozzerwalne, które w sposób szczególny – choć nie wyłączny – uwidaczniają się w koncepcji przyjaźni H. Arendt. Dlatego też w kolejnych paragrafach omówiony zostanie najpierw teoretyczny model przyjaźni, a następnie jego praktyczna realizacja.

1.1. Przyjaźń

Pisząc o przyjaźni w kontekście myśli i życia H. Arendt, należy uwzględnić jej specyficzne rozumienie tego typu relacji. Ponownie uwypukla się nierozzerwalny związek jej sposobu życia z przekonaniami filozoficznymi. Jeśli komuś ofiarowała swoją przyjaźń, traktowała go w sposób zgodny z jej teoretycznymi zasadami.

¹²⁰ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit.

¹²¹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 347–371.

¹²² Cytat pochodzi z przedmowy do trzeciej części *Korzeni totalitaryzmu*: *Totalitaryzm* (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 9; za: L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Twój Styl, Warszawa 2008, s. 271).

¹²³ Zob. E. Rzanna, *Świat między miłością a śmiercią*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76, s. 93.

Można tu mówić o trzech cechach charakterystycznych relacji przyjaźni, którymi są: możliwość dyskusji; lojalność wobec więzów przyjaźni oraz portretowanie słowem swoich przyjaciół¹²⁴. Wyjaśnieniu owych cech poświęcony został poniższy paragraf.

W książkach H. Arendt trudno doszukać się *explicite* wyłożonego paradygmatu przyjaźni. W różnych dziełach używa słowa „przyjaźń”, jednak czyni to w sposób, który dla niej jest oczywisty. „Szacunek inaczej niż arystotelesowska *philia politike*, jest swego rodzaju przyjaźnią, bez intymności i bliskości” – stwierdza w *Kondycji ludzkiej*¹²⁵. „Starożytni drżeli też na myśl o wojnie domowej i walce frakcji. Najpewniejsze przeciwko nim zabezpieczenie widziano w arystotelesowskiej *philia* [inna niż: *philia politike*], czyli osobliwej przyjaźni, której Arystoteles żądał w stosunkach między obywatelami” – czytamy w *O rewolucji*¹²⁶. Istnieje jednak artykuł, a właściwie wystąpienie H. Arendt, którego interpretacja może rzucić nieco światła na problem przyjaźni w jej życiu i filozofii. Mowa tu o przemówieniu, które wygłosiła w Hamburgu w 1959 roku z okazji odbierania nagrody im. Lessinga, w którym, omawiając życie, a przede wszystkim dzieła, patrona nagrody, wyraźnie przemyciła swoje przekonania filozoficzne¹²⁷.

Przyjaźń nie jest zjawiskiem intymnym, „jest cnotą wybitnie republikańską”¹²⁸, to znaczy: polityczną. Gdy Arystoteles pisał o przyjaźni jako o podstawowym wymogu pomyślności *polis*, miał na myśli greckie rozumienie tego terminu, dla starożytnych istota przyjaźni mieściła się w dyskursie i uważali, że jedynie ciągła wymiana słów jednocy obywateli – relacjonuje H. Arendt¹²⁹. Świat nie jest ludzki tylko ze względu na to, że jest tworzony przez istoty ludzkie, nie staje się też nim ze względu na to, że brzmi w nim ludzki głos, lecz dopiero wtedy, gdy staje się przedmiotem dyskursu¹³⁰. Dla H. Arendt przyjaźń mieści się w słowie *philantropia*, czyli w umiłowaniu człowieka, to znaczy gotowości do dzielenia świata z innymi

¹²⁴ Podobną interpretację autor opracowania odnajduje w artykule Danielle Celermajer (zob. D. Celermajer, *The Ethics of Friendship* [w:] A. Schaap, D. Celermajer, V. Karales (red.), *Power, Judgment and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*, Routledge, London 2010, ss. 55–56, 60–63).

¹²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 264.

¹²⁶ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 38.

¹²⁷ H. Arendt, *O człowieczeństwie w mrocznych czasach. Myśl o Lessingu*, „Znak” 1986, nr 380–381, s. 60.

¹²⁸ Zob. H. Arendt, *Denktagebuch...*, op. cit., s. 12.

¹²⁹ Zob. H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., s. 60.

¹³⁰ H. Arendt proponuje, aby w ten sposób interpretować arystotelesowską teorię przyjaźni (zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 266–269).

ludźmi¹³¹. Co więcej, dla niej przyjaźń to dyskurs, a dyskurs to człowieczeństwo. Nie jest nim ani XVIII-wieczne braterstwo, ani rzymskie *humanitas*.

Braterstwo „objawia się nieuchronnie, kiedy grupy ludzkie poruszają się w tak gęstym mroku, że decyzja o wycofaniu się ze świata nie zależy już od nich samych”¹³². Jest reakcją na ucisk, katastrofy, cierpienie, których skala zmusza do oporu. Ci, którzy się jednoczą, czynią to po to, aby przeciwstawić się siłom, których działania stały się nieznosne. Znaczącą rolę odgrywa tu również współczucie. Jest ono naturalnym uczuciem, które powstaje na skutek zetknięcia z cierpiącym człowiekiem. Jest egalitarne – tak samo odczuwa się je zarówno wobec złoczyńców, jak i prawych ludzi¹³³. Rzecz w tym jednak, że według H. Arendt wspólnota krzywdzonych i znieważonych po jej wyzwoleniu nie przetrwała nigdy nawet minuty. Stwierdza też: „Nie oznacza to, że braterstwo nie jest ważne, ponieważ czyni zniewagę i krzywdę możliwymi do zniesienia; z politycznego punktu widzenia jest całkowicie nieistotne”¹³⁴.

Przyrównanie przyjaźni do czystej postaci człowieczeństwa ma u H. Arendt mocne egzystencjalistyczne ugruntowanie. Przyjaźń, czyli klasyczny topos filozoficzny, którego korzenie sięgają *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, w jej dziełach zyskuje nowy wymiar. U Stagiryty przyjaźń wymaga istnienia przestrzeni publicznej (jest wobec niej niejako wtórna). U H. Arendt relacje przyjaźni tworzą „sferę publiczną”¹³⁵, opierają się na *działaniu* i *mowie*. Używając nieco mglistej metafory, można powiedzieć, że przyjaźń polega na wpuszczeniu do własnego świata innych osób. Trywializując: jest to zrozumienie swojego rozmówcy. Nie chodzi tu o przekazanie informacji, a o proces dialogu – przez wypowiedzi poznaje się stanowisko człowieka, które wypływa z jego doświadczeń życiowych, przekonań, słowem: z jego egzystencji. W dialogu nie tylko rozumie się, co człowiek powiedział, ale poznaje się to, kim on jest. Dalego też przyjaźń jest selektywna. Dobiera osoby ze względu na ich osobowość, z uwagi na to, co sobą reprezentują.

Jeśli H. Arendt nawiązała więzi przyjaźni, dbała o nie do końca życia – była wobec przyjaciół lojalna. Objawiało się to między innymi chęcią zrozumienia bliskich jej osób – pytała o przyczyny ich stanowisk. Człowieczeństwo, jej zdaniem, czasem wymaga

¹³¹ Zob. H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., ss. 60–61.

¹³² *Ibidem*, s. 50.

¹³³ *Ibidem*, s. 51.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 54.

¹³⁵ Zob. V. Dana, H. Arendt, *Aristotle and Action* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, ss. 88–134; D. Villa, *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton 1995, ss. 17–41; M.E. Stortz, *Geographies of Friendship: Arendt and Aristotle*, „Dialog” 2002, Vol. 41, No. 3, s. 228.

poświęcenia prawdy. Nie chodzi tu o kłamstwo, a o dopuszczenie wielu stanowisk w jednej kwestii. Absolutna prawda, prawda objawienia, prawda ideologii zabija dialog, uśmierca typowo ludzką działalność. H. Arendt wołała poświęcić prawdę na rzecz przyjaźni. Innymi słowy, wołała zrezygnować ze swojego stanowiska, po to, aby zachować relację przyjaźni¹³⁶. W jej ustach arystotelesowskie *Amicus Plato, sed magis amica veritas* („Plato przyjacielem, lecz większą przyjaciółką prawda”) zmieniło znaczenie. Nie interesowała ją „prawda racjonalna”, która w klasycznym wydaniu oznaczała związek myśli z rzeczywistością, ona była gotowa wyzbyć się „prawdy o faktach” – opinii¹³⁷. *Przyjaźń i polityka*, to te same dziedziny życia wspólnotowego. W jej wizji opierają się na dobrej woli ludzi, a nie na aksjomatach.

Na gruncie jakich innych założeń H. Arendt mogłaby nawiązać powtórne kontakty z M. Heideggerem? W tym wypadku poświęcenie prawdy oznaczało zrozumienie, ale i zarazem wyzbycie się swojego stanowiska. Wyrazem zrozumienia stał się jej esej pt. *Lis Heidegger*¹³⁸ z 1953 roku. Jest to zręczna opowieść o lisie, który przez całe swe życie wpadał w pułapki. Pomimo licznych doświadczeń z potrzaskami przyszedł mu do głowy niesłychany pomysł – zbudował sobie norę-pułapkę. Pięknie ją przyozdobił i oznaczył zaproszeniem, informując przy tym, że są to sidła. Wiele osób przychodziło, aby go odwiedzić, ale żeby to zrobić, musieli wejść w potrzask. Puentą historii jest to, że każdy z odwiedzających mógł wyjść z pułapki, każdy oprócz lisa – potrzask bowiem był skrojony wyłącznie na jego miarę¹³⁹. Pułapką M. Heideggera była jego filozofia, jego egzystencjalne, indywidualistyczne podejście do otaczającego świata. Otoczenie, a także inni ludzie, mieli dlań znaczenie jedynie wtedy, kiedy byli funkcjonalni dla „jestestwa”¹⁴⁰. H. Arendt zrzuciła winę za współpracę M. Heideggera z nazistami na karb jego naiwności politycznej i przeświadczeń filozoficznych. Chciała zachować przyjaciela – w jej opinii osobę na tyle ciekawą, aby nadal prowadzić z nią dialog. Nie było to usprawiedliwienie, a próba zrozumienia i porzucenie własnego stanowiska.

Zrozumieć starała się również innego bliższego przyjaciela – swojego męża Heinricha Blüchera. W czasie, kiedy podróżowała w 1948 roku, on nawiązał romans z młodą Żydówką rosyjskiego pochodzenia – pisarką Rose Fitelson. Trudno stwierdzić, jak dużą rolę w naprawie relacji małżonków odegrało przebaczenie. W biografii H. Arendt podkreśla się aspekt zrozumienia. H. Blücher

¹³⁶ Zob. H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., ss. 63, 65–66.

¹³⁷ H. Arendt, *Prawda i polityka* [w:] eadem, *Między czasem minionym...*, op. cit., ss. 277–278.

¹³⁸ H. Arendt, *Lis Heidegger* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit.

¹³⁹ *Ibidem*, ss. 101–102.

¹⁴⁰ Zob. H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., ss. 94–95.

nigdy nie ukrywał przed nią „wierności na swój sposób” – pisała Elizabeth Young-Bruehl¹⁴¹. H. Arendt pisząc na temat miłości i małżeństwa w swoich *Dziennikach myśli*¹⁴² (swego rodzaju notatniku), „miłością” nazywała zdarzenie, które staje się początkiem historii, a małżeństwo było dla niej instytucją, która może wypaczyć miłość, gdyż – jak wyjaśniała – małżeństwo zachowuje absolutny dystans partnerów, miłość spala ten dystans, przyjaźń przerzuca nad nim most¹⁴³. Miłość jest na tyle unikalnym wydarzeniem (podziwem osoby, sytuacji), że jest w stanie zainicjować więzi. Przyjaźń jest pamięcią i dyskusją na temat miłości – tego, ze względu na co nawiązana została relacja z partnerem.

W innym przypadku H. Arendt pozostała lojalna wobec więzów przyjaźni, rezygnując z wygłaszania własnej opinii. Romans Paula Tilicha z Hilde Fränkel prywatnie potępiała, w kontaktach publicznych widziała w nich te cechy, dzięki którym stali się jej *przyjaciółmi*¹⁴⁴. Ten sam ideał przyjaźni zarezerwowała dla Dylana Thomasa (walijskiego poety, którego poznała w Nowym Jorku). Kiedy Jerome Kohn (jej późniejszy asystent) wraz z innymi studentami wypytывali ją na temat poezji D. Thomasa, którą osobiście ceniła, dyskusja trwała do chwili, gdy młodzi adepci nauki poruszyli kwestię alkoholizmu pisarza¹⁴⁵.

„Trudno mi sobie wyobrazić przez resztę moich dni świat bez Hannah Arendt – rozpoczął swoje przemówienie na pogrzebie myślicielki Hans Jonas. „Jej odejście stanowi druzgoczący cios, a przy jej uzdolnieniu do zawierania przyjaźni dla wielu ludzi własne życie będzie teraz nieskończenie uboższe. [...] Ale skoro sama ceniła przyjaźń ponad wszystko, niech mi będzie wolno zakończyć słowami o niej jako o przyjacielu. [...] Dochowałaś wierności, zawsze było można na Ciebie liczyć. Wszyscy jesteśmy ubożsi bez Ciebie. Świat stał się chłodniejszy bez Twojego ciepła. Opuściłaś nas zbyt wcześnie. Będziemy starali się dochować Ci wierności”¹⁴⁶. H. Jonas dochował wierności przyjaźni, wygłaszając cytowane słowa. H. Arendt płynnie władała językiem przyjaźni, wysyłała urodzinowe poematy i listy, gotowała dla swoich gości, ale nade wszystko – pamiętała o nich. Nieodzowną częścią przyjaźni, w której wyrażała się również lojalność, było portretowanie słowem

¹⁴¹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 240.

¹⁴² H. Arendt, *Dziennik myśli*, op. cit., ss. 102–103.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 242–243.

¹⁴⁵ Zob. J. Kohn, *The Alacrity of Hannah Arendt* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, t. 1, s. 47.

¹⁴⁶ H. Jonas, *Hannah Arendt*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167), s. 209, 213; H. Jonas, *Republika przyjaciół*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 32.

tych, których się ceni. Bez wątplenia zarówno ona, jak i jej przyjaciele wywiązali się z tego szczytnego zobowiązania¹⁴⁷.

Arendtowski teoretyczny model przyjaźni przekłada się na jej sposób postrzegania i uczestnictwa w życiu publicznym. Obrazuje on nierozzerwalny związek między otaczającą ją rzeczywistością a jej przekonaniami filozoficznymi. W kolejnym paragrafie prześledzona zostanie biografia H. Arendt w poszukiwaniu wspomnianej relacji. Autor postara się odnaleźć te momenty w jej życiu, w których jej filozoficzne przekonania kształtują odbiór rzeczywistości oraz te, w których rzeczywistość formuje jej filozofię.

1.2. Zrozumieć rzeczywistość w gronie przyjaciół

Na studiach „[...] podobnie jak wielu młodych filozofów w Niemczech, Hannah była całkowicie apolityczna – [interesowało ją] wzniosłe życie umysłu, który odrzuca trywialność sceny politycznej. Zmiana przyszła z powstaniem hitleryzmu. Prześladowania obudziły Arendt” – wspomina H. Jonas¹⁴⁸. Jeżeli nazwać nazizm „przebudzeniem H. Arendt”, to początek lat trzydziestych XX wieku należałoby uznać za jej niespokojny sen. Tym, który wybudzał z niego myślicielkę był Kurt Blumenfeld, jedna z czołowych postaci niemieckiego syjonizmu. Starszy od niej o pokolenie (pomimo odmiennych opinii przyjaźnił się z jej dziadkiem – Maxem Arendtem) obserwował jak dorastała. Ich drogi spotkały się ponownie w dorosłym życiu H. Arendt około 1926 roku. H. Jonas zaprosił go na spotkanie studenckiego koła syjonistycznego w Heidelbergu w celu wygłoszenia odczytu. H. Arendt ze względu na H. Jonasa zgodziła się przyjąć zaproszenie, choć jej zainteresowania były dalekie od syjonizmu. Spotkanie nie przekonało jej do ruchu, ale napełniło

¹⁴⁷ E. Young-Bruehl w jednym ze swoich artykułów wyraziła opinię, że dbałość H. Arendt o przyjaciół objawiła się właśnie w pisaniu ich historii, tzw. *storytelling* (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt's Storytelling* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., ss. 41–43). W ten sposób uhonorowała m.in. W. Benamina. Należy jednak zauważyć, że jej pielęgnacja przyjaźni to również innego typu dążenie do zachowania pamięci o tych, których ceniła, np. pomoc w publikacji ich dzieł i wszelkie starania, aby zaistnieli w opinii publicznej. Jakże znamienny w tym kontekście jest tytuł zbioru pism W. Benamina, który ona zredagowała – *Illuminations* (W. Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, New York 1969). Światło iluminacji było dla niej dostępne jedynie w sferze publicznej. Innym przykładem jest pomoc K. Jaspersowi i M. Heideggerowi w zaistnieniu na rynku wydawniczym w USA, jak również radość z pracy jako wykładowcy uniwersyteckiego jej męża.

¹⁴⁸ H. Jonas, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 211.

podziwem dla samego K. Blumenfelda. Zaakceptowała główną linię jego argumentacji na temat psychologicznych i socjologicznych kierunków zachowania Żydów wobec antysemityzmu. Szczególnie zaintrygowała ją wizja zagrożenia asymilacją, która mogła doprowadzić do przełożenia uprzedzeń względem Żydów na relacje wewnątrz tej wspólnoty. Nie interesowało jej jednak rozwiązywanie problemów kwestii żydowskiej przez emigrację do Palestyny. Już wtedy chciała wypracować własną odpowiedź¹⁴⁹.

H. Arendt początkowo studiowała w Marburgu u M. Heideggera. Zauroczenie zarówno jego osobą, jak i filozofią wywarło niezatarte piętno na jej biografii i myśli¹⁵⁰. Opuściła jednak tamtejszy uniwersytet, aby przez semestr uczyć się u E. Husserla. Pracę doktorską pt. *O pojęciu miłości u Św. Augustyna* obroniła w Heidelbergu w 1928 roku u K. Jaspersa – jej nauczyciela, a później i przyjaciela. W jednym z wywiadów wyznaje: „[Jaspers] wywarł na mnie ogromne wrażenie już wtedy, gdy byłam jeszcze bardzo młoda [w wieku 13 lat czytała jego *Psychologie der Weltanschauungen*]. Nie chcę bynajmniej obciążać Jaspersa odpowiedzialnością za mnie, ale jeśli jakimś człowiekowi udało się przywieść mnie do rozumu, to był to właśnie on”¹⁵¹. Stosunek H. Arendt do jej nauczycieli można określać w kategoriach więzi. Relacja intelektualna między nią a K. Jaspersem była tak samo mocna jak emocjonalna zależność pomiędzy nią a M. Heideggerem¹⁵². Przez pryzmat filozofii obu nauczycieli – o czym szerzej

¹⁴⁹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love..., op. cit.*, ss. 8, 72–73; R.J. Bernstein, *Arendt and the Jewish..., op. cit.*, s. 44.

¹⁵⁰ Zob. H. Arendt, M. Heidegger, *Korespondencja..., op. cit.* Należy tu wspomnieć o książce E. Ettinger, która nakreśliła obraz H. Arendt jako naiwnej i ślepo zakochanej Żydówki (E. Ettinger, *Hannah Arendt, Martin Heidegger*, Znak, Kraków 1998). Jest to opinia zupełnie mijająca się ze świadectwami, które daje choćby wymiana listów między K. Jaspersem i H. Arendt na temat M. Heideggera. Nieuzasadniony charakter wniosków E. Ettinger podkreśla wielu znawców filozofii H. Arendt, m.in. autorka najlepszej biografii H. Arendt, E. Young-Bruehl (E. Young-Bruehl, *Przeciw bezmyślności*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78, s. 156). Godna polecenia jest także książka Antonia Grunenberg (A. Grunenberg, *Hannah Arendt i Martin Heidegger. Historia pewnej miłości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013).

¹⁵¹ Zob. H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?..., op. cit.*, s. 50, 56.

¹⁵² Sens wyrażonego porównania można odnaleźć w korespondencji między H. Arendt a K. Jaspersem i M. Heideggerem. Już na pierwszy rzut oka próżno szukać w korespondencji H. Arendt z autorem *Bycia i czasu* wymiany opinii na tematy teoretyczne. Dominują listy poetyckie o zabarwieniu emocjonalnym. Co zresztą zauważa się w recenzjach na temat ich korespondencji wydanej w Polsce. Cezary Wodziński podkreśla, że w listach nie tylko uderza uczucie, ale i żar ich zażyłości. Zupełnie inaczej jest w przypadku listów do K. i G. Jaspersów. H. Arendt recenzuje prace swojego nauczyciela i sama prosi o krytyczną ocenę. Pyta go o opinie, czy też relacjonuje własne stanowisko (zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence..., op. cit.*; H. Arendt, M. Heidegger, *Korespondencja..., op. cit.*; C. Wodziński, A. Klich, *Ukryta między znakami*, „Wysokie Obcasy” 2011, nr 1 (4), ss. 43–46).

mowa będzie w kolejnym podrozdziale – starała się zrozumieć realia otaczającej jej polityki.

W 1931 roku, oprócz grona znajomych, których poznała przez K. Blumenfelda, w jej otoczeniu pojawili się wykładowcy z Hochschule für Politik: socjolog Albert Salomon oraz Sigmund Neumann, osoba odpowiedzialna za archiwizację czasopism uczelni (poznała tu również Leo Straussa, którego krytykowała za socjaldemokratyczne poglądy). Wraz z redaktorem socjologicznego czasopisma „Die Gesellschaft” Rudolfem Hilferdingiem, namówili oni H. Arendt do napisania kilku artykułów¹⁵³. Pierwszy z nich przygotowała z Günterem Sternem (od 1929 roku byli małżeństwem) – była to recenzja *Ideologie und Utopie* Karla Mannheim’a, a krytyka dotyczyła niewystarczalności metod socjologii w zetknięciu z sytuacjami niestandardowymi¹⁵⁴. Już wtedy zarysowały się jej hermeneutyczne przekonania na temat świata polityki (szerzej kwestia ta zostanie omówiona w dalszej części niniejszego rozdziału). Kolejne wystąpienie było już bardziej zbliżone do świata polityki. W recenzji *Das Frauenproblem der Gegenwart* Alice Rühle-Gerstel, którą poprzedziła lekturą Marks’a i Trockiego, poruszyła zagadnienie emancypacji kobiet¹⁵⁵. Z kolei w *Aufklärung und Judenfrage* po raz pierwszy odniosła się do kwestii żydowskiej¹⁵⁶.

Wspomniane artykuły są – co prawda – wyrazem jej teoretycznego zainteresowania problemami polityki, ale dają także świadectwo sposobowi kształtowania się świadomości H. Arendt wobec wydarzeń politycznych. Jej praktyczne zaangażowanie (jak już wspomniano wcześniej) zostało sprowokowane przez pożar Reichstagu w 1933 roku. Jednak decyzję o gromadzeniu świadectw niemieckiego antysemityzmu podjęła ze względu na osoby, które znała w kręgach syjonistów. Oprócz wspomnianego K. Blumenfelda do tego grona znajomych, a później w znacznej części również przyjaciół, należeli: Robert Weltsch, z którym współpracowała w 1948 roku, wspierając wysiłki polityczne J. Magnesa; Siegfried Moses (w 1963 roku to on był głównym inspiratorem krytyki *Eichmanna w Jerozolimie* wśród syjonistów); Georg Landauer oraz Salman Schocken, z którym jej drogi spotkały się w Nowym Jorku, gdzie prowadził własne wydawnictwo Schocken Books (m.in. zgodził się wydać *Illuminations* W. Benjamina); Waldemar Gurian, później założyciel „Review of Politics”¹⁵⁷ – dla H. Arendt był on, jak to określiła,

¹⁵³ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 82–83.

¹⁵⁴ H. Arendt, *Filozofia i socjologia* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., s. 139.

¹⁵⁵ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 95.

¹⁵⁶ H. Arendt, *Oświecenie i kwestia żydowska* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 5.

¹⁵⁷ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 99.

dając wyraz swojej lojalności: „człowiekiem wielu przyjaźni, i przyjacielem wielu”¹⁵⁸. Współpracę z osobami z przedstawionego grona, a tym samym zaangażowanie w działanie opozycyjne wobec nazizmu, zakończyła ucieczka H. Arendt do Paryża. Tu nawiązała nowe więzi przyjaźni, jak również napotkała inne problemy świata polityki.

H. Arendt dołączyła do G. Sterna. Za sprawą wstawiennictwa Raymonda Arona, G. i H. Sternowie zostali zaproszeni na wykłady Alexandra Kojëva. Tu zetknęli się m.in. z Alexandrem Koyrè oraz Jeanem-Paulem Sartre'm (którego nie obdarzyli zbyt dużą sympatią). Dzięki mężowi poznała także Arnolda Zweiga¹⁵⁹ i Bertolda Brechta. Odwiedzili W. Benjamina, którego znali już z Berlina, ale nie mieli okazji nawiązać z nim bliższych kontaktów. Owocnymi dla filozofii i przyjaźni H. Arendt okazały się spotkania przy rue Dombasle nr 10, w mieszkaniu W. Benjamina. W dyskusjach nad społecznym znaczeniem Rothschildów uczestniczyli: prawnik Erich Cohn-Bendit, psychoanalityk Fritz Fränkel, malarz Karl Heidenreich, znawca *jidisz* polskiego pochodzenia Chanan Klenbort oraz Heinrich Blücher. Z dwoma ostatnimi drogi H. Arendt spłotyły się nierozdzielnie. W 1936 roku jej mąż, G. Stern wyjeżdża do Stanów Zjednoczonych Ameryki – małżeństwo przestaje realnie istnieć, a miejsce G. Sterna zajmuje H. Blücher. Przyjaźń z Ch. Klenbortem i jego żoną Lotte Sempel uratowała H. Arendt życie. Po ucieczce z obozu przesiedleńczego w Gurs H. Arendt i H. Blücher znaleźli schronienie w domu Renée i Waltera Barthów – przyjaciół Ch. i L. Klenbortów¹⁶⁰. Od W. Benjamina H. Arendt zapożyczyła metodę postrzegania historii. Określiła ją jako „poławianie pereł”¹⁶¹, a uwidoczniła się ona szczególnie w jej teorii źródeł totalitaryzmu oraz koncepcji republiki (zob. rozdz. II, podrozdz. 2 i rozdz. III, podrozdz. 1).

Okres francuskiej emigracji jest czasem, w którym jej kontakty z nowymi osobami determinowała praca i dążenia intelektualne. Zainteresowanie polityką nie wymagało od niej specjalnego zaangażowania. Problemy ówczesnego świata odczuwała na własnej skórze. Nie traktowała ich i nie mogła traktować na sposób filozoficzny – one wpisywały się w jej codzienność. Z problemami współczesnej jej rzeczywistości miała do czynienia podczas pracy w Youth Aliyah, kiedy to

¹⁵⁸ H. Arendt, *Waldemar Gurian 1903–1954* [w:] eadem, *Men in Dark Times*, op. cit., s. 251.

¹⁵⁹ W biografii H. Arendt autorstwa L. Adler Zweig, obok takich twórców, jak: Joseph Conrad, Marcel Proust, Bernard Lazare, Charles Peguy, Bernanos, Borys Souvarine, Isaak Deutscher jest wymieniany jako ten, którego pisma miały znaczący wpływ na odbiór poruszanych przez H. Arendt problemów (zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Warszawa, Twój Styl 2008, s. 468, przypis nr 31, 217, 267, 276).

¹⁶⁰ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 116, 122, 155.

¹⁶¹ Zob. H. Arendt, *Walter Benjamin 1892–1940*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, ss. 76–77.

organizowano akcje osiedleńcze żydowskiej młodzieży niemieckiego pochodzenia na terenach mandatu Palestyny¹⁶². Pracując w Artisanat et Agriculture, pomagała żydowskim emigrantom. Po aneksji Austrii przez Niemcy dotknęły ją restrykcje francuskiego rządu. Osadzenie w Gurs, problemy wizowe w październiku 1940 roku oraz kłopoty z opuszczeniem Europy (po ucieczce z Marsylii H. i H. Blücherowie¹⁶³ przez trzy miesiące oczekiwali w Lizbonie na zezwolenie wypłynięcia do USA) były sytuacjami, które należy traktować jako walkę o przeżycie, a nie o partycypację w polityce (w jej rozumieniu).

H. Arendt tylko raz wkroczyła w świat realnych stosunków międzynarodowych z pobudek ideologicznych i miało to miejsce w 1936 roku. Współpracowała wtedy z Ligue Internationale contre l'Antisémitisme na rzecz pomocy prawnej Davidowi Frankfurterowi – zabójcy przywódcy nazistowskiej partii w Davos, Wilhelma Gustloffa. Organizacja miała nadzieję na ustanowienie linii obrony w analogiczny sposób jak to uczynił w 1927 roku Henri Torrès, adwokat zabójcy Simona Petlury. H. Arendt wraz z Ch. Klenbortem w roli tłumacza spotkała się z bronionym przez H. Torrésa, Sholomem Schwarzbardem. Wywiad, który przeprowadzili, miał posłużyć jako materiał przygotowawczy do procesu. W realiach umacniającego się ruchu nazistowskiego wszelkie próby obrony D. Frankfurtera zakończyły się niepowodzeniem¹⁶⁴.

W maju 1941 roku H. i H. Blücherowie dotarli do USA. Z dwudziestoma pięcioma dolarami w kieszeni rozpoczęli nowe życie¹⁶⁵. W trudnych początkach pomagali im starzy przyjaciele: Paul Tlich (poznany już we Frankfurcie), Alice Maier (poznana w Institut für Sozialforschung, we Frankfurcie) oraz Julie Braun-Vogelstein. H. Arendt pracując zarobkowo, szybko zaczęła powiększać grono swoich znajomych. Jej zainteresowania polityczne oscylowały wokół problemów *Erec Israel*. Momentem zwrotnym stało się jej zatrudnienie w „Aufbau” – od 1924 roku gazecie Klubu Niemieckiego w Nowym Jorku, przekształconej w 1936 roku we wpływowe czasopismo kręgów diaspory żydowskiej. Tam poznała Theodora Herzla Gastlera, który zasponsorował jej badania nad francuskim antysemityzmem.

¹⁶² Zob. H. Arendt, *Niektórzy młodzi ludzie jadą do domu* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 42.

¹⁶³ Zob. W. Shawn, *Personal Memorial in "The Talk of the Town"*. Notes and Comment, op. cit., s. 38; H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel...*, op. cit., s. 23, 48.

¹⁶⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 144; H. Arendt, *Proces Gustloffa* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 43–44.

¹⁶⁵ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 145, 148, 153, 155, 159. Obszerniej na temat ucieczki H. Arendt z Europy pisał W. Heuer (W. Heuer, *Hannah Arendt's Way to America* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2).

W redakcji nawiązała bliskie kontakty z Manfredem Georgem (redaktorem) i Josephem Maierem. W szczególny sposób rozwinęła się jej współpraca z ostatnim z wymienionych mężczyzn. Podjęli wspólne działania na rzecz powstania Armii Żydowskiej. Początkowo nawiązali współpracę z Komitetem na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej zarządzanym w Nowym Jorku przez Bena Hechta. Wkrótce jednak okazało się, że jest to organizacja o poglądach rewizjonistycznych¹⁶⁶, co zupełnie nie odpowiadało ich stanowisku¹⁶⁷. Zdecydowali się na utworzenie własnego frontu w postaci tzw. The Young Jewish Group. Ogłoszenie w „Aufbau” anonsujące pierwsze spotkanie w marcu 1942 roku jasno precyzowało to, po co powołano grupę. Forum miało być alternatywą dla obecnych nurtów w ruchu syjonistycznym. Jego celem było wypracowanie rozwiązań politycznych, które byłyby pozbawione podtekstu ideologicznego, a przez to godzącego w interesy Żydów. H. Arendt wraz z J. Maierem a także K. Blumenfeldem przewodziła pierwszemu spotkaniu grupy. Wygłosiła przemówienie pt. *Basic Theoretical Questions of Politics*, w którym to zawarła pytania, dające podwaliny pod *Korzenie totalitaryzmu*, *Kondycję ludzką* oraz *Między czasem minionym a przyszłym*¹⁶⁸.

Punktem zwrotnym, który utwierdził H. Arendt w przekonaniach na temat żydowskiej polityki, była syjonistyczna konferencja w hotelu Biltmore (Nowy Jork). Uczestniczyła w niej wraz z J. Maierem z ramienia „Aufbau”. Ani propozycja Cheima Wezmanna, ani polityczne rozwiązania Davida Ben Guriona nie spotkały się z jej aprobatą. Była przeciwna utworzeniu państwa Izrael na terenach Palestyny w sposób proponowany przez obu liderów ruchu. Swoją alternatywną odpowiedź na problemy ówczesnego świata żydowskiej polityki wyłożyła na łamach „Aufbau” w trzech odsłonach zatytułowanych *Kryzys syjonizmu*¹⁶⁹. Dalszą krytykę działań Agencji Żydowskiej¹⁷⁰ zaprezentowała w wydanym w 1943 roku artykule *Czy kwestia arabsko-żydowska może być rozwiązana?*¹⁷¹. Wszystkie jej propozycje miały się z linią

¹⁶⁶ Zob. R. Balke, *Izrael*, Cyklady, Warszawa 2005, s. 23.

¹⁶⁷ W marcu 1942 roku po zamachach w Palestynie zorganizowanych przez rewizjonistów H. Arendt dała upust swoim poglądom na temat ich działalności w liście do redakcji „Aufbau”, w którym wprost nazwała ich „żydowskimi faszystami” (H. Arendt, *Kim są panowie z Komitetu na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej?* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 164). Wyjaśnienia na temat stanowiska H. Arendt w kwestii armii żydowskiej można znaleźć w jej biografii autorstwa Dawida Watsona (D. Watson, *Arendt*, Fontana Press, London 1992, s. 69).

¹⁶⁸ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 165, 169, 175, 177.

¹⁶⁹ Zob. H. Arendt, *Kryzys syjonizmu* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 201.

¹⁷⁰ Zob. J.L. Gelvin, *Konflikt izraelsko-palestyński*, WUJ, Kraków 2009, ss. 103–104.

¹⁷¹ Zob. H. Arendt, *Czy kwestia arabsko-żydowska może być rozwiązana?* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 218.

ówcześniej działających organizacji, z tego powodu nie uczestniczyła w procesie podejmowania realnych decyzji w organach Światowej Organizacji Żydowskiej.

Rok 1943 okazał się czasem, kiedy w polu zainteresowań H. Arendt, oprócz problemu państwa Izrael, pojawiła się inna, znacznie poważniejsza kwestia. Po latach wspomina: „Najpierw nie uwierzyliśmy. Chociaż mój mąż i ja zawsze powtarzaliśmy, że ta banda jest zdolna do wszystkiego. Ale w to nie wierzyliśmy, przecież nie było żadnej militarnej konieczności i potrzeby”¹⁷². Rzecz jasna tymi słowami odnosiła się do Holokaustu. Jej szok potęgowały informacje, które docierały do Stanów Zjednoczonych już parę miesięcy wcześniej, między innymi dowiedziała się o likwidacji obozu w Gurs – tego samego, w którym i ona była przetrzymywana¹⁷³.

H. Arendt zaangażowała się w pracę Komisji ds. Odbudowy Dziedzictwa Kulturowego Żydów Europejskich (Commission on European Jewish Cultural Reconstruction), jednocześnie publikując własne opinie na temat bieżących spraw polityki żydowskiej¹⁷⁴. Zarówno udział w pracach komisji, jaki i publikacje jej artykułów miały związek z osobami, które poznała jeszcze w Europie. Mowa tu o jej starym znajomym Salmanie Schockenie oraz Salo Baronie (historyku, którego znała jako przyjaciela jej przyjaciół). To między innymi z ich inicjatywy, przy współpracy z Uniwersytetem Hebrajskim w Jerozolimie, powołano do życia Komisję. Arendt uzyskała możliwość zatrudnienia oraz pisanie dla czasopisma „Jewish Social Studies”, którego redaktorem był S. Schocken. Dzięki tej współpracy miała sposobność poznania ludzi literatury jej czasów¹⁷⁵. Z niektórymi z napotkanych osób zawiązała przyjaźnię, z innymi nie znalazła wspólnego języka. Do pierwszej grupy zaliczali się między innymi: Kurt Wolff (założyciel *Pantheon Books*, pomagał jej w pracach edytorskich) oraz jego żona Hellen Wolff; Randal Jarell; Wystan H. Auden (poeta, przyjaciel R. Jarella, a od 1958 roku również przyjaciel H. Arendt¹⁷⁶); Herman Broch¹⁷⁷ (austriacki pisarz); Robert Pick (z nim odbywała wielogodzinne dyskusje o twórczości H. Brocha); Alfred Kazin. Do osób, którym zarzucała brak chęci zrozumienia, które to – jak wykazano w poprzednim rozdziale – było według

¹⁷² Zob. H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?...*, op. cit., s. 53.

¹⁷³ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 181.

¹⁷⁴ Jednym z efektów jej prac była lista instytucji kultury w krajach okupowanych przez państwa osi (zob. H. Arendt, *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, „Jewish Social Studies” 1946, Vol. 8, No. 1).

¹⁷⁵ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 186–187.

¹⁷⁶ H. Arendt wspominając H. Audena, pisała, że „łączyła ich przyjaźń, ale nie była ona intymna” (zob. H. Arendt, *Remembering Wystan H. Auden Who Died in the Night on the Twenty-Eight of September, 1973*, „New Yorker” 1975, s. 39, online: <http://archives.newyorker.com/?i=1975-01-20#folio=038>, dostęp: 3.05.2012).

¹⁷⁷ Świadectwem ich przyjaźni jest bogata korespondencja (zob. H. Arendt, H. Broch, *Briefwechsel...*, op. cit.

niej cechą konstytutywną przyjaźni, zaliczał się Irwing Howe – jej współpracownik z redakcji wydawnictwa Schocken Books¹⁷⁸. Co prawda ten zarzut ukształtował się o wiele później, bo w latach sześćdziesiątych (kontrowersje wokół *Eichmanna w Jerozolimie*), jednak już wtedy nie było im razem po drodze.

Lata czterdzieste XX wieku były czasem, w którym H. Arendt poznała środowisko literackie związane nie tylko z S. Schockenem. Współpracowała również z Philipem Rahvem – redaktorem „Partisan Review”, czy Eliotem Cohenem – redaktorem „Commentary”. Dzięki tym kooperacjom poznała między innymi swoją późniejszą bliską przyjaciółkę Marry McCarthy¹⁷⁹. Oprócz nowo nawiązanych znajomości znalazło się w życiu H. Arendt miejsce również dla jej politycznej działalności.

Z uwagą śledziła wydarzenia na Bliskim Wschodzie. Po 1945 roku sytuacja na terenach Palestyny coraz bardziej wymykała się spod kontroli Wielkiej Brytanii – mandatariusza tego terenu. Proklamacja niepodległości Izraela ogłoszona 14 maja 1948 roku nie zmieniła obrazu konfliktu. Połączone siły państw Ligi Arabskiej wkroczyły na teren dawnego mandatu – rozgorzał nowy konflikt. W tym czasie H. Arendt opublikowała artykuł pt. *Na ratunek żydowskiej ojczyźnie. Jeszcze jest czas*¹⁸⁰. Natomiast na forum ONZ toczyła się dyskusja na temat możliwych sposobów rozwiązania konfliktu na Bliskim Wschodzie. Jeden z głosów w debacie należał do J. Magnesa, pacyfisty, byłego rektora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Do H. Arendt zbliżyły go tezy, które zaprezentowała we wspomnianym wyżej wystąpieniu. Z kolei w jej oczach uznanie znalazły dążenia J. Magnesa i jego współpracowników: Hansa Kohna, Roberta Welscha i Davida Riesmana do odłączenia się od polityki Agencji Żydowskiej. Rok 1948 to czas ich wspólnych wysiłków na rzecz uczynienia partii J. Magnesa – Ikhud (Jedność) stroną w negocjacjach między ONZ a podmiotami konfliktu. H. Arendt przygotowywała dokumenty potrzebne na użytek kontaktów z mediatorem ONZ na terenach Palestyny – hrabią Folke Bernadotte, jak również teksty potrzebne w polemice z Aubrey'em Ebanem – reprezentantem Izraela przy ONZ. Jej działalność ustała wraz ze śmiercią J. Magnesa w październiku 1948 roku, poprzedzoną odejściem jej matki w czerwcu tegoż roku¹⁸¹.

Zainteresowanie fenomenem nazizmu zmotywowało H. Arendt do podjęcia podróży na Stary Kontynent. Sposobności do wyprawy dostarczyła jej Komisja ds. Odbudowy Dziedzictwa Kulturowego Żydów Europejskich. W roku 1949

¹⁷⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 190, 191, 195, 196.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 197.

¹⁸⁰ H. Arendt, *Na ratunek żydowskiej ojczyźnie. Jeszcze jest czas* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 449.

¹⁸¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 227, 232.

i 1950 spędziła w Europie sześć miesięcy, zbierając materiały i odwiedzając dawno niewidzianych przyjaciół¹⁸². Wśród osób, które odwiedziła we Francji byli: A. Koyré oraz przyjaciółka z dziecięcych lat Anna Mendelssohn i jej mąż Eric Weil. W Bazylei spotkała się z K. Jaspersem i jego żoną Gertrudą. Po wewnętrznej walce skontaktowała się również z M. Heideggerem we Freiburgu.

Lata pięćdziesiąte przynoszą H. Arendt poprawę sytuacji materialnej (praca na uczelniach, stypendium Guggenheima) i dzięki temu coraz większe możliwości wydania od dawna planowanych książek. W roku 1951 opublikowała *Korzenie totalitaryzmu*, siedem lat później wydała biografię *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* wraz z *Kondycją ludzką*. Choć sama nie dążyła do uczestnictwa w świecie polityki, to jednak świat polityki poszukiwał jej. Podczas swojego kolejnego pobytu w Europie, zwierzając się w liście z 18 maja 1952 roku H. Blücherowi, wyznała, dlaczego zrezygnowała z badań historycznych na rzecz filozofii polityki: „Francja obawia się ewentualnej odbudowy Niemiec, Niemcy boją się dominacji Francji w Europie. Wszędzie na uczelni odczuwa się niesłychaną podejrzliwość wobec filozofii. Przekonania polityczne nie odgrywają tu żadnej roli i nawet specyficzne filozoficzne trendy na temat polityki są tu dziwnie nieobecne”¹⁸³. Dla niej polityka tamtego okresu wymagała co najmniej komentarza, nie mówiąc już o jej filozoficznym zrozumieniu. Konstatacja ta dotyczyła zarówno nowo powstałej Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, jak i polityki Konrada Adenauera¹⁸⁴. Przebywając w Europie, otrzymywała wieści zza oceanu. W konsternację wprawiły ją informacje na temat rosnących wpływów maccartyzmu w USA. Już wtedy była przekonana o konieczności działania przeciwko ewentualnemu powrotowi totalitaryzmu. Maccartyzm jedynie utwierdzał ją w tym przekonaniu. Wyrazem jej sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości były między innymi artykuły, takie jak: *The Ex-Communists*¹⁸⁵ opublikowany w „Commentary” oraz *Dream and Nightmare*¹⁸⁶ wydany w „Commonweal”.

Po powrocie z Europy H. Arendt otacza się osobami o podobnych poglądach na politykę Josepha McCarthy’ego. Myślicielka oraz: Arthur Schlesinger, Dwight Macdonald, Richard Rovere i Marry McCarthy chcieli założyć, krytyczne wobec

¹⁸² *Ibidem*, s. 189.

¹⁸³ Za: *ibidem*, s. 283 (list H. Arendt do H. Blüchera z 18 maja 1952 roku).

¹⁸⁴ Zob. H. Arendt, *The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer*, „Book Week, Washington Post” 1966; za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 287.

¹⁸⁵ H. Arendt, *The Ex-Communists*, op. cit.; H. Arendt, *The Ex-Communists* [w:] *eadem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 39).

¹⁸⁶ H. Arendt, *Dream and Nightmare*, „Commonweal” 1954; H. Arendt, *Dream and Nightmare* [w:] *eadem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 409.

lewicy i prawicy, czasopismo „Circle”. Jednak, wobec braku odpowiedniego zaplecza finansowego zarzucili ten pomysł, ograniczając się do dyskusji wewnątrz koła znajomych¹⁸⁷.

Pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku obok problemów rzeczywistości politycznej Izraela, Europy (mowa tu również o powstaniu węgierskim z 1956 roku¹⁸⁸) zainteresowania H. Arendt coraz mocniej i częściej dotyczyły spraw Ameryki. Jej uwagi na temat segregacji rasowej (konkretniej: wydarzeń w Little Rock¹⁸⁹ z 1957 roku) uwikłały ją w spór o niebagatelnych rozmiarach. Aby zrozumieć argumenty H. Arendt – czego próbę autor niniejszego opracowania podjął w dalszej jego części (zob. rozdz. IV) – należy uwzględnić jej specyficzne rozumienie demokracji.

Jako obywatelka USA H. Arendt brała czynny udział w wyborach prezydenckich, co przekładało się na jej zainteresowanie rodzimą sceną polityczną. Przy okazji kampanii wyborczej Eisenhowera z 1952 roku H. Arendt pisze do G. Jaspers: „Kampania Stivensona była wybitnie poprawna do samego końca i było to całkiem przyjemne, że ktoś w końcu próbował rozsądnie mówić. Eisenhower jest niebezpiecznym idiotą”¹⁹⁰. Antyrepublikańskie nastawienie utrzymała do kolejnych wyborów. W 1960 roku w listach do K. i G. Jaspersów nie kryje swojego zadowolenia z wygranych prawyborów, a później i wyborów, przez Johna Fitzgeralda Kennedy'ego¹⁹¹.

Okres prezydentury J.F. Kennedy'ego to czas intensywnego zaangażowania H. Arendt w debaty nad bieżącymi sprawami natury politycznej. Jej uczestnictwo w konferencjach wyrasta zawsze z zaplecza uniwersyteckiego. Brała udział między innymi w Dziewiątej Dwurocznej Konferencji Komisji ONZ ds. UNESCO na temat ówczesnych odmian rewolucji. Uczestniczyła w corocznych spotkaniach Amerykańskiego Stowarzyszenia Politologicznego (American Political Science Association). Na zaproszenie M. Rosenblatta partycypowała w kilku dyskusjach Instytutu Nauk Politycznych w Waszyngtonie. Wraz z Johnem Nefem i Williamem McNeilem z Chicago odwiedziła stolicę, aby wziąć udział w dyskusji Komitetu Myśli

¹⁸⁷ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 287–288.

¹⁸⁸ Zob. H. Arendt, *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, „The Journal of Politics” 1958, Vol. 20, No. 1, s. 5; H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., ss. 305–306 (list nr 202 H. Arendt do K. Jaspersa z 26 grudnia 1956 roku).

¹⁸⁹ Zob. H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock* [w:] eadem, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 223.

¹⁹⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 203 (list nr 137 H. Arendt do G. Jaspers z 1952 roku).

¹⁹¹ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 397, 405 (list nr 263 H. Arendt do K. Jaspersa z 22 sierpnia 1960 roku; list nr 268 H. Arendt do G. Jaspers z 9 listopada 1960 roku).

Socjologicznej. Współpracując z M. McCarthy i N. Macdonald (żona Dwighta), zaangażowała się w pracę organizacji Pomocy Uchodźcom Hiszpańskim (Spanish Refugee Aid) czasów wojny domowej¹⁹².

Zadowolenie z wyniku wyborów prezydenckich, które towarzyszyło H. Arendt w 1961 roku było wprost proporcjonalne do jej zdruzgotania po zabójstwie J.F. Kennedy'ego 22 listopada 1963 roku¹⁹³. Oceniając ówczesne realia, nie wiązała dużej nadziei z Lyndonem B. Johnsonem – wiceprezydentem. Uznała go za bystrego taktyka, który być może uzyska wiedzę, ale obecnie był pozbawiony rozumienia czegokolwiek w polityce¹⁹⁴. Wzrastało w niej silne przekonanie o kryzysie świata polityki USA¹⁹⁵. Pogłębiła je wojna w Wietnamie, którą postrzegała przez pryzmat zagrożenia powrotem totalitaryzmu¹⁹⁶. Jednym z aktów, które towarzyszyły wojnie w Wietnamie były sprzeciwy studentów wobec praktyk selekcji poborowych na podstawie uzyskanych ocen. Biedniejsi studenci, łącząc pracę z nauką, nie zawsze uzyskiwali najwyższe wyniki, co spychało ich na początek listy poboru. H. Arendt, ucząc w Chicago, w towarzystwie swojego studenta Michela Denney'a wsparła ruch, odwiedzając na uczelni jego przywódców. Był to krok zgodny z jej filozoficznym rozumieniem sposobu uprawiania polityki, jednak nie powtórzyła go w podobnej sytuacji w 1968 roku. Podczas studenckich manifestacji związanych z ruchem Nowej Lewicy, pomimo swojego początkowego entuzjazmu dla ich działań, wolała pozostać obserwatorem. W kwestiach akademickich stanowczo opowiedziała się przeciwko dążeniom grupy *Black Power* (ruchu czarnoskórych Amerykanów, domagających się jej zdaniem między innymi obniżenia wymogów rekrutacji na uniwersytetach)¹⁹⁷. W 1967 roku poparła petycję do rządu Boliwii w kwestii prawa do obrony pojmanych Régisa Debray'a (francuskiego dziennikarza) i Andrew Rotha (angielskiego fotografa)¹⁹⁸.

¹⁹² Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 390.

¹⁹³ H. Arendt dostrzega niewystarczający charakter podanych w prasie wyjaśnień na temat zabójstwa – jej zdaniem jest zbyt wiele niewiadomych w tej sprawie (H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence...*, op. cit., s. 161 (list H. Arendt do M. McCarthy z 2 lutego 1964 roku).

¹⁹⁴ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 354 (list nr 343 H. Arendt do K. i G. Jaspersów z 24 listopada 1963 roku).

¹⁹⁵ Zob. H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel...*, op. cit., s. 79 (list H. Arendt do U. Johnsona z 20 czerwca 1972 roku).

¹⁹⁶ Zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, „New York Review of Books” 1971, Vol. 17, No. 8, s. 30; H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers* [w:] eadem, *Crises of the Republic...*, op. cit., s. 1.

¹⁹⁷ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 416–417.

¹⁹⁸ Zob. H. Arendt, Régis Debray, „New York Review of Books” 1967.

Osobny rozdział w życiu H. Arendt otworzyły kontrowersje wywołane publikacją *Eichmanna w Jerozolimie*¹⁹⁹. Nie uczestniczyła w procesach norymberskich, między innymi z tego powodu chciała być naocznym świadkiem procesu Adolfa Eichmanna. Zaproponowała wydawcy „New Yorkera” Williamowi Shawnowi swoją kandydaturę na sprawozdawcę sądowego. W. Shawn wyraził zgodę, co zapoczątkowało cykl raportów z procesu²⁰⁰. Przed ich publikacją w postaci książki *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* H. Arendt odwiedził Siegfried Moses. Próbował wstrzymać publikację, zagroził sfinansowaniem (przez Anti-Defamation League) niepochlebnych artykułów na temat jej książki, co w późniejszym czasie stało się faktem²⁰¹. W książce – oprócz tytułu – pojawił się zaledwie jeden raz termin *banalność zła*²⁰², kategoria, która wzbudziła wiele polemik. Za trafną należy uznać ocenę tej książki dokonaną przez R.J. Bernsteina, uważa on bowiem, że głównym źródłem sprzeciwów wobec tej publikacji był bardziej natarczywy styl wypowiedzi, aniżeli jej treść²⁰³. W latach sześćdziesiątych – choć nie w wystąpieniach publicznych – H. Arendt była zainteresowana problemami państwa Izrael. Pozytywnie oceniała działania zbrojne Izraela w wojnie sześciodniowej z 1967 roku oraz bacznie śledziła przebieg wojny Yom Kippur w 1973 roku²⁰⁴.

Lata siedemdziesiąte XX wieku przynoszą refleksje nad prawami obywatelskimi w Stanach Zjednoczonych. H. Arendt uczestniczyła w dyskusjach na ten temat, natomiast swoje przemyślenia zawarła między innymi w dwóch pracach:

¹⁹⁹ Wraz z olbrzymią falą krytyki związanej z publikacją *Eichmanna w Jerozolimie* pojawiły się momenty, kiedy H. Arendt mogła odetchnąć świeżym powiewem relacji przynależnych do sfery publicznej. Autor jej biografii, Derwent May, przytacza dyskusję z lipca 1963 roku w Columbia University na spotkaniu ze studentami żydowskiego pochodzenia – H. Arendt żyła ideałami *polis* (D. May, *Hannah Arendt*, Penguin Books, New York 1986, s. 111).

²⁰⁰ Zob. S. Benhabib, *Hannah Arendt i „Eichmann w Jerozolimie”*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 181.

²⁰¹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 348–349.

²⁰² W polskim przekładzie termin ten znajduje się w pierwszych wersach *Epilogu*. W anglojęzycznym wydaniu, zdanie, do którego się odwołuje poprzedza *Epilog* (zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 326; H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin Classics, New York 2010). Pomimo że w niniejszym opracowaniu nie podjęto gruntownej analizy pojęcia *banalność zła*, autor chciałby wspomnieć o interesującej interpretacji, którą zaprezentował Cezary Wodziński – wiąże on owo pojęcie z augustyńskim rozumieniem zła jako braku (C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998, s. 264). W literaturze przedmiotu autor odnajduje podobne wnioski jedynie w artykule Davida Grumetta (D. Grumett, *Arendt, Augustin and Evil*, „The Heythrop Journal” 2000, Vol. 41, No. 2, ss. 154–169).

²⁰³ Zob. R.J. Bernstein, *Arendt and the Jewish Question...*, op. cit., s. 159. W polskiej literaturze jako jeden z pierwszych o polemice wokół książki pisał R. Skarżyński (R. Skarżyński, *Zło i polityka. Hanny Arendt Eichmann*, „Znak” 1990, nr 417/18 (2/3), ss. 159–166).

²⁰⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 455.

O przemocy i w Obywatelskim nieposłuszeństwie²⁰⁵. Wtedy też zaczęli opuszczać ją najbliżsi przyjaciele. W 1963 roku w cieniu nieporozumień wokół Eichmanna w Jerozolimie, książki, której nie czytał, a jedynie uzyskał informacje na jej temat z drugiej ręki, umiera K. Blumenfeld. W 1969 roku H. Arendt wstrząsnęła śmiercią K. Jaspersa. W listopadzie 1970 roku odszedł H. Blücher, a trzy lata później zmarli W.H. Auden i Philip Rahv. Jej głównymi kompanami pozostawali: M. McCarthy oraz J.G. Gray. Jest to czas, kiedy korespondowała również z niedawno poznanym przyjacielem, niemieckim nowelistą, U. Johansonem²⁰⁶. W Europie utrzymywała bliskie kontakty z H. Jonasem, A. Weil, H. Morgenthau, R. Gilbertem. Po pierwszym zawale (około 1974 roku) przyjaciele nie pozwolili zostać jej samej. Często zaglądali: Klembortowie, L. Brandt, R. Feitelson, Alcopley, H. Morgenthau, Jonasowie, Baronowie, Huberowie, jak również Robert Pick, z którym nadal dyskutowała na temat Brocha²⁰⁷. W 1973 roku po raz ostatni jej uwagę przykuły problemy polityki, mowa tu o tzw. aferze Watergate²⁰⁸. Świadectwem jej zainteresowania tą sprawą został artykuł wydany tuż przed śmiercią *Home to Roost*²⁰⁹. Zmarła 4 grudnia 1975 roku²¹⁰.

2. Egzystencjalizm wspólnotowy

Przy okazji omawiania na początku niniejszych rozważań filozoficznego rozumienia przyjaźni oraz problemów świata polityki przez H. Arendt wymieniono egzystencjalizm jako podłoże, z którego wyrastały jej interpretacje tych zjawisk. Podobnie rzecz się ma z tekstami i zagadnieniami, które są przedmiotem analiz w kolejnych rozdziałach

²⁰⁵ Zob. H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit. Podstawą do napisania *O przemocy* był artykuł H. Arendt z lutego 1962 roku (zob. H. Arendt, *A Special Supplement: Reflections on Violence*, „New York Review of Books” 1969, [online] <http://www.nybooks.com/articles/archives/1969/feb/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>, dostęp: 15.01.2014).

²⁰⁶ Zob. H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel...*, op. cit., s. 11.

²⁰⁷ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 353, 434, 437, 459–460.

²⁰⁸ Zob. H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence...*, op. cit., s. 341 (list z 17 sierpnia 1973 roku).

²⁰⁹ Zob. H. Arendt, *Home to Roost*, „New York Review of Books 1975”, No. 26, s. 61.

²¹⁰ W rysie biograficznym trudno znaleźć opis codziennego sposobu życia H. Arendt. Relacje na temat jej zachowań, upodobań, reakcji i nawyków można odnaleźć we wspomnieniach jej przyjaciół. Są to niezwykle ciekawe zapiski, ponieważ zawierają informacje, których nierzadko próżno szukać w jakiegokolwiek biografii (zob. M. McCarthy, *Saying Goodbye to Hannah*, op. cit., ss. 31–36; W. Shawn, *Personal Memorial in “The Talk of the Town”...*, op. cit., ss. 29–30; J. Kohn, *The Alacrity of Hannah Arendt*, op. cit., ss. 48–49).

książki – one również wyrastają na egzystencjalistycznym gruncie. Jej koncepcja demokracji – wiara w siłę kolektywu, przekonanie o politycznym charakterze wolności i równości (zob. rozdz. III) – jest absolutnym wyrazem egzystencjalistycznych założeń. Innym przykładem jest rozumienie przez nią pojęcia *spontaniczność*. Totalne panowanie, czyli bardzo ogólnie mówiąc, istota totalitaryzmu, opiera się, według niej, na anihilacji ludzkiej zdolności do spontanicznych zachowań. Również sedno demokracji w ujęciu H. Arendt – wolność polityczna – to przejaw spontaniczności. Warto zatem wyjaśnić, na czym polega przynależność H. Arendt do tego nurtu filozofii, oraz gdzie szukać jej inspiracji filozofią M. Heideggera i K. Jaspersa²¹¹.

Podobnie jak w pierwszej części niniejszego rozdziału, paradoksalnym mogło wydawać się stwierdzenie na temat publicznego, ale nie politycznego charakteru działań H. Arendt, tak samo teraz, nazywając ją „przedstawicielką wspólnotowego egzystencjalizmu”, popada się jedynie w pozorną sprzeczność²¹². Wątpliwości mogą nastroić obecne w literaturze analizy egzystencjalizmu M. Heideggera. Jego filozofię określa się mianem „egzystencjalizmu solipsystycznego”²¹³. Zaiste, mielibyśmy do czynienia z antynomią, jeśli H. Arendt rozumiałaby egzystencję jako specyficznie własny sposób bycia określonego człowieka i zarazem będącą czymś takim samym dla wszystkich osób. Rzecz jednak w tym, że termin egzystencjalizm wspólnotowy posiada zupełnie inne znaczenie.

²¹¹ W literaturze przedmiotu znaleźć można artykuły poświęcone porównaniu stanowiska H. Arendt, K. Jaspersa i M. Heideggera na temat problemu tradycji nowożytnej, jednak w tym miejscu tego typu zbieżność myśli pozostawia się na marginesie zainteresowań (zob. A. Grunenberg, *Arendt, Heidegger Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4, ss. 1003–1028; V. Dana, *Arendt, Aristotle and Action*, op. cit., s. 1002; V. Dana, *Arendt, Heidegger, and the Tradition*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4, s. 983).

²¹² Marry Warnock twierdzi, że wspólną cechą egzystencjalistów jest szczególne zainteresowanie problemem ludzkiej woli (M. Warnock, *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 9). Odczytując literalnie pisma H. Arendt, autor niniejszego opracowania nie odnajduje owego zainteresowania. Poza Wolą, niemiecka myślicielka nie poświęca wiele uwagi tej zdolności umysłu (H. Arendt, *Wola*, op. cit.). Piotr Nowak w przedmowie do zbioru pt. *Salon berliński i inne eseje* proponuje interesującą interpretację filozofii H. Arendt – przede wszystkim stwierdza, że dla egzystencjalistów, wolą jest sama egzystencja i nie chodzi tu o akt umysłu (chcenie), a o ontologiczny status człowieka w świecie przyrody, gdzie relacja człowieka z otoczeniem jest związkiem konstytutywnym dla obu stron (zob. H. Arendt, *Salon berliński...*, op. cit., ss. 8–12). Człowiek zyskuje swoją tożsamość przez obcowanie ze światem. Zdaniem autora opracowania tego typu interpretację relacji człowieka z otoczeniem odnaleźć można na kartach prac niemieckiej myślicielki i dlatego też zalicza ją do grona egzystencjalistów – właśnie ze względu na wspomnianą relację człowieka z otoczeniem oraz uwzględniając jej inspiracje filozofią M. Heideggera i K. Jaspersa.

²¹³ Zob. J. Taminiaux, *Phenomenology and the Problem of Action*, „Philosophy Social Criticism” 1986, No. 11, s. 216; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, New York–Toronto–Oxford 1996, s. 106.

W anglojęzycznej literaturze stosuje się frazę *political existentialism*²¹⁴. Przyjęcie jej dosłownego tłumaczenia, którym jest w języku polskim termin egzystencjalizm polityczny, sprawia kłopot, ponieważ sugeruje wyłącznie związek egzystencjalizmu z polityką. Na gruncie pism niemieckiej myślicielki, w tekstach o rewolucji oraz w artykułach bezpośrednio związanych ze zjawiskami świata polityki, sfera publiczna jest tożsama z polityką. Jest to ideał, który oznacza izonomię (zob. rozdz. III). W wystąpieniach, które charakteryzują osoby, na przykład uczestników salonu Rahel Varnhagen²¹⁵ to, co publiczne nie jest w pełni tożsame z tym, co polityczne (szerzej na ten temat zob. rozdz. III paragraf 1.3.). Człowiek dla H. Arendt to *zoon logon ekhon* – istota zdolna do mowy, tzn. taka istota, której unikalnym sposobem egzystencji jest życie wspólnotowe. Życie wspólnotowe zatem może oznaczać egzystencję polityczną, ale i publiczną. Ze względu na charakterystyczny sposób bycia człowieka autor niniejszego opracowania pisze na temat egzystencjalizmu wspólnotowego (w odróżnieniu od *political existentialism*), to znaczą egzystencji w rozumieniu salonu i izonomii.

Jest to koncepcja, której inspiracji w literaturze upatruje się w myśli K. Jaspersa. Jednak podkreśla się również to, że jest ona częścią składową szerszego zainteresowania H. Arendt filozofią egzystencji²¹⁶. Dużą część swoich teorii autorka *O rewolucji* buduje na kanwie rozstrzygnięć M. Heideggera. Co więcej, wydaje się, że łączy ona obie koncepcje w bardzo swoisty sposób. Większość egzystencjalistycznych przekonań H. Arendt dostrzec można w jej wyjaśnieniach na temat pojęcia kondycja ludzka. Jest to koncepcja zainspirowana filozofią obu jej nauczycieli. Aktywności, które H. Arendt nazywała „pracą” i „wytwarzaniem” mają wiele wspólnego z funkcjonalnym byciem *Dasein*. Teoria działania i mowy przekracza filozofię M. Heideggera i – co ważniejsze – stanowi sedno stanowiska H. Arendt. Jej filozofia jest myślą praktyczną, w której nacisk kładzie się na *praxis* i *lexis* (działanie i mowę) – czynności z natury niemożliwe bez obecności wielu ludzi. Dlatego też zaledwie częściowo trafne jest stwierdzenie Agnes Heller (węgierskiej filozofki), że

²¹⁴ Zob. L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 58; M. Jay, *The Political Existentialism of Hannah Arendt* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, s. 191.

²¹⁵ Zob. H. Arendt, *Salon berliński...*, op. cit., ss. 35–37.

²¹⁶ Zob. E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka: polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 58–59.

„kondycja ludzka, to inny termin określający Dasein”²¹⁷. Za chybione natomiast należy uznać stanowisko Margaret Canovan, która rozumie ten termin przez pryzmat ograniczeń wynikających z faktu, że człowiek jest przedstawicielem gatunku ludzkiego²¹⁸. W ślad za nią podążają polscy interpretatorzy myśli H. Arendt: Włodzimierz Heller²¹⁹ i Wojciech Sordyl²²⁰.

W kolejnych podrozdziałach podjęta zostanie próba wykazania, że *kondycja ludzka* oznacza zarówno ludzką egzystencję w funkcjonalnych relacjach z otoczeniem (których wyrazem jest *praca, wytwarzanie*), ale również odnosi się do egzystencji, w której człowiek objawia własną tożsamość, podlega ocenie innych, a także liczy na ich zaufanie²²¹. Koncepcja człowieka jako *zoon logon ekhon*

²¹⁷ A. Heller, *On Tradition and New Beginnings* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 26.

²¹⁸ Zdaniem tej angielskiej badaczki „Kondycja ludzka jest dziełem, które ma uświadamiać, że pomimo wspólności życia czynnego [*life of action*] jest ono ograniczone przez te rzeczy, których człowiek nie może dowolnie zmienić. [...] Sednem wykorzystania terminu *warunki* [*conditions*] jest próba stawienia czoła dumnym fantazjom totalitaryzmu i nowoczesności oraz pokreślenie faktu, że my wszyscy podlegamy warunkom, od których nie da się uciec” (M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, ss. 103–104). M. Canovan analizując pojęcie kondycja ludzka (*human condition*), rozdziela składowe tej frazy. Jej polem zainteresowań staje się głównie słowo *condition*, które w języku angielskim oznacza również „warunek”. W ten sposób przestaje ją interesować *human condition*, czyli, zgodnie z polskim tłumaczeniem „kondycja ludzka”, a zaczyna analizować *human condition* – co autor opracowania przetłumażyłby jako „warunki dotyczące egzystencji człowieka” (zob. *ibidem*).

²¹⁹ Zdaniem W. Hellera „kondycja ludzka dla H. Arendt staje się raczej przypisanym człowiekowi zespołem uwarunkowań (*conditions*), przy których spełnieniu życie na Ziemi jest w ogóle dane” (W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000). Nie używa on jednak terminu *kondycja ludzka* konsekwentnie, np. stosuje określenie „uwarunkowania ludzkiej kondycji”, co zgodnie z przytoczoną definicją jest nonsensowne, gdyż *de facto* należałoby je tłumaczyć jako „uwarunkowania zespołu uwarunkowań przypisanych człowiekowi”. Ta sama aporia powstaje w sytuacji, gdy autor pisze o trzech aspektach kondycji ludzkiej. Jednym z nich są jej uwarunkowania. Jednocześnie dostrzega on zbieżność terminu *kondycja ludzka* (*human condition*) z terminem *conditio humana* stosowanym przez K. Jaspersa na określenie ludzkiej sytuacji podstawowej (*ibidem*).

²²⁰ Dla W. Sordyla termin *kondycja ludzka* odnosi się do warunków (w tym kontekście ograniczeń), na jakich zostało dane życie na Ziemi (W. Sordyl, *Koncepcja kondycji ludzkiej u Hannah Arendt*, „Logos i Ethos” 2004, nr 1, s. 180).

²²¹ W literaturze przedmiotu istnieją tendencje do nazywania „kondycją ludzką” jedynie aktywności człowieka związanej z *działaniem*. P. Śpiewak, powołując się na H. Arendt, pisze: „odpowiedź na pytanie, gdzie ulokowała się nadzieja brzmi: w kondycji ludzkiej, w stałej niezbywalnej zdolności człowieka do przekraczania siebie, do działania [...]” (P. Śpiewak, *Miedzy czasem minionym a przyszłym – Hannah Arendt i zerwanie nici tradycji*, „Znak” 1986, nr 380–381, s. 33). Autor niniejszego opracowania uważa, że analizowane pojęcie odnosi się do wszystkich aktywności związanych z egzystencją człowieka. To, która z nich zostanie wywyższona w hierarchii, będzie określało, z jaką kondycją mamy do czynienia. Błąd cytowanego badacza tkwi w braku rozróżnienia kondycji ludzkiej oraz sposobu jej eksponowania. W *działaniu* (pojęcie to zostało wyjaśnione w dalszej części opracowania) człowiek, najogólniej rzecz

– istoty zdolnej do mowy (tu: również i do *działania*) jest sednem egzystencjalizmu H. Arendt. Na gruncie tej koncepcji wyrasta jej teoria polityki, czy – mówiąc szerzej – demokracji (zob. rozdz. III) opartej na zaufaniu i obietnicy.

Podsumowując, w niniejszej pracy uznaje się wyrażenie „kondycja ludzka” za termin, który opisuje egzystencję człowieka. Jego desygnat zawiera pewne cechy wspólne z heideggerowskim *Dasein*, jednakże sedno koncepcji tworzy teoria *działania i mowy*. Z tego względu – przy pewnych zastrzeżeniach, które poczyniono wcześniej – myśl H. Arendt określono mianem „egzystencjalizmu wspólnotowego”. W kolejnym rozdziale najpierw wyjaśniony zostanie termin *kondycja ludzka*, następnie opisane będą podobieństwa tej koncepcji do myśli M. Heideggera, na koniec ukaże się jej sedno w postaci teorii *zoon logon ekhon*. Jednocześnie zaznaczone zostanie także, które koncepcje posiadają rozwinięcie w teoriach omówionych w kolejnych rozdziałach książki.

2.1. Kondycja ludzka

H. Arendt nie podaje wprost definicji pojęcia *kondycja ludzka*²²², wskazuje tylko na to, co je tworzy. Jak sama twierdzi: „kondycja ludzka obejmuje coś więcej, niż tylko warunki, na których człowiekowi zostało dane życie. Ludzie są istotami uwarunkowanymi, bo wszystko z czym się stykają przeradza się

ujmując, odślania własną osobowość, to, co specyficzne dla niego. Jedynym zwierzęciem zdolnym do działania jest człowiek. Oczywiście może zrezygnować z tego przywileju, wtedy jego stan egzystencji należy nazwać „zwierzęcem” (w terminologii H. Arendt, stan nakierowany m.in. na dobra konsumpcyjne). W *Korzeniach totalitaryzmu* pada stwierdzenie: „osamotnienie jest sprzeczne z wymogami kondycji ludzkiej”, które może sugerować, że praca i wytwarzanie (czynności wykonywane samotnie) nie należą do kondycji ludzkiej (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 249). Warto jednak zauważyć, że sprzeczność dotyczy wymogów, a nie samej kondycji ludzkiej. Dla H. Arendt człowiek to *dzoon logon ekhon* (istota obdarzona mową), dlatego też jego pełne urzeczywistnienie – uzyskanie człowieczeństwa – wymaga opowiedzenia własnej osobowości, a tym samym wymogiem kondycji jest to, aby mogła się ona w pełni urzeczywistnić, a tego aspektu oczywiście można ją pozbawić (*ibidem*).

²²² Terminu *kondycja ludzka* H. Arendt używa głównie w odniesieniu do problemów analizowanych w książce pod tym samym tytułem (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.). Ponowne jego zastosowanie autor opracowania zauważył w kilku jej pracach (zob. H. Arendt, *O myśleniu*, op. cit., s. 123; H. Arendt, *Karl Jaspers: Citizen of the Word?* [w:] *eadem, Man in Dark Times*, op. cit., s. 89, 91; H. Arendt, *The Origins...*, op. cit., s. 124, 144, 208, 297, 300, 475 – powołano się tu na wersję anglojęzyczną książki, ponieważ w polskim tłumaczeniu fraza *human condition* została zastąpiona określeniem „stan człowieka”; H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, „*Jewish Social Studies*” 1950, Vol. 12, No. 1, s. 61; H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., s. 244).

w warunek ich egzystencji [...], tworzą własne uwarunkowania [...], napór realności świata [...] jest odbierany jako siła warunkująca”²²³. Elementami kształtującymi kondycję ludzką są zatem: warunki, na których zostało dane życie człowiekowi, uwarunkowania stworzone przez człowieka oraz napór realności świata.

Rozważenie poszczególnych warunków oraz analiza tekstów niemieckiej badaczki wskazują na następujące rozumienie kondycji: jest to stan ludzkiej egzystencji, wynikający z aktualnego uwarunkowania, a najbardziej wartościową formą jest bycie pośród ludzi. Nie ma ona stałego charakteru, ponieważ permanentnie podlega zmiennym warunkom, uzupełnianym przez akty wolnej woli. Jest to proces kształtowany przez różne warunki. W eseju pt. *Nieposłuszeństwo obywatelskie* H. Arendt stwierdza wprost: „nieodłączną cechą kondycji ludzkiej jest zmiana, nie jej tempo”²²⁴. Natomiast, opisując wytwarzanie w *Kondycji ludzkiej*, pisała: „kondycja ludzka polega na byciu istotą uwarunkowaną, dla której wszystko, co zastane i wykonane przez człowieka, bezpośrednio staje się uwarunkowaniem jej dalszej egzystencji”²²⁵. Jeżeli zastosuje się ów termin do określenia partykularnej osoby, to jest to jej tożsamość. Rozumiana nie jako świadomość (to, co o sobie wie) a indywidualna osobowość (to, kim ona jest).

Powyższą intuicję wzmacnia analiza fragmentu książki H. Arendt pt. *O myśleniu*, w którym autorka stwierdza, że K. Jaspers wprowadza termin sytuacje graniczne dla scharakteryzowania kondycji ludzkiej²²⁶. Reakcja na takie sytuacje ma ukazać stan egzystencji człowieka – to, kim on jest²²⁷. Innymi słowy, sytuacje graniczne określają kondycję ludzką, czyli to, kim jest człowiek. Więcej światła na te kwestie rzuca esej pt. *Czym jest filozofia egzystencji?*²²⁸. To w nim H. Arendt dostarcza wyjaśnień na temat między innymi filozofii K. Jaspersa, pisząc że: „wraz z pojęciem bycia jako wszechogarniającego, wyłonił się zarys wyspy, na której człowiek [...] może cieszyć się wolnością. Obszar tej wyspy wyznaczają sytuacje graniczne [śmierć, cierpienie, walka – warunki, na których zostało dane człowiekowi życie], w których człowiek doświadcza przeciwności, stanowiących bezpośrednie uwarunkowania jego wolności [...], za sprawą tych ograniczeń człowiek może rozjaśnić swoją egzystencję i określić, co

²²³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 13–14.

²²⁴ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 174.

²²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 163.

²²⁶ Zob. H. Arendt, *O myśleniu*, op. cit., s. 123.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, op. cit.

jest, a co nie jest w stanie zrobić. W ten sposób przestaje być tylko skutkiem i staje się egzystencją, co u Jaspersa jest tylko inną nazwą bytu ludzkiego. [...] Słowo egzystencja oznacza tutaj, że człowiek osiąga rzeczywistość, tylko w tej mierze w jakiej działa, opierając się na własnej wolności zakorzenionej w spontaniczności”²²⁹.

W cytowanym fragmencie występują dwie istotne informacje. Po pierwsze, sytuacje graniczne uświadamiają człowiekowi ograniczenia jego zdolności. Dodatkowo tworzą go jako byt, albo (co bardziej adekwatne) jako bycie. Obszar „wyspy”, to nic innego jak człowiek w świecie („wszechogarniającym bycie”). Kim jest człowiek, tzn. jaką staje się egzystencją, zależy od sytuacji granicznych, z którymi się styka. Jednak, to co wyznacza granice „wyspie”, nie określa jej w pełni. Człowiek działając w owych granicach, poprzez własne wybory, sam określa swoją egzystencję. Po drugie, człowiek w aspekcie ontologicznym jest egzystencją – bytem, który „osiąga rzeczywistość, w takiej mierze, w jakiej działa”²³⁰. Stawianie się w działaniu to nic innego jak proces. Egzystencja, a w zasadzie w omawianym kontekście, kondycja ludzka, to byt o charakterze procesualnym.

Przedstawiona interpretacja kondycji jako tożsamości o charakterze procesu znajduje odzwierciedlenie w opinii H. Arendt na temat warunków, które kształtują kondycję ludzką. Co więcej, idea kształtowania się kondycji ludzkiej w aktywnej styczności z otoczeniem budzi jednoznaczne skojarzenia z myślą M. Heideggera – o czym pisał również Paul Ricoeur²³¹.

Zanim jednak zostaną opisane poruszone tu zagadnienia, warto przytoczyć jeszcze kilka argumentów wskazujących na procesualny charakter desygnatu pojęcia *kondycja ludzka*, a także uzasadnić interpretację tego terminu, jako frazy określającej człowieka.

W artykule z 1950 roku, opublikowanym w „Jewish Social Studies”, autorka wyjaśniła, że „totalna dominacja zostaje osiągnięta, kiedy jednostka ludzka, która zawsze jest mieszkanką spontaniczności i bycia uwarunkowaną, zostaje przekształcona w istotę kompletnie uwarunkowaną”²³². Jednostka ludzka, tzn.

²²⁹ H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, op. cit., ss. 98, 101–102.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ Paul Ricoeur określa *kondycję ludzką* jako „ontologię fundamentalną”, wyjaśnia również, że nie jest w swojej interpretacji osamotniony (P. Ricoeur, *Power and Violence* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, s. 394). Andre Enegrén pisał o H. Arendt fenomenologii działania, jako o ontologicznym akcie rozumianym na sposób M. Heideggera (A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, Paris 1984).

²³² H. Arendt, *Social Science...*, op. cit., s. 60.

bycie, którym jest człowiek, to mieszanina spontaniczności i wpływu warunków, w których on żyje. Również w *O przemocy* można napotkać podobną intuicję H. Arendt: „Wspólnym rysem wszystkich pojęć człowieka stwarzającego siebie jest bunt przeciwko samej faktyczności kondycji ludzkiej, że człowiek, czy jako przedstawiciel gatunku, czy jako jednostka, nie zawdzięcza swojej egzystencji sobie samemu”²³³. Wyrażenie „faktyczność kondycji ludzkiej” jest to zamknięte w słowach spostrzeżenie, że ludzka egzystencja jest uwarunkowana również innymi czynnikami niż wola jednostki.

Co do kwestii odnoszenia się terminu *kondycja ludzka* do człowieka, należy zwrócić uwagę na cel wprowadzenia tej frazy przez H. Arendt. W jej filozofii pojęcie kondycji pojawia się w kontekście rozważań nad zasadą jednostkowania człowieka²³⁴ i ma ono stanowić alternatywne rozwiązanie dla określania człowieka przez pryzmat jego natury.

Myślicielka uznaje jedno z podstawowych pytań filozofii antropologicznej za bezsensowne. Uważa, że próba ustalenia, czym jest natura ludzka, wymaga zajęcia boskiej perspektywy. Natura człowieczeństwa, czyli czegoś, bez czego człowiek nie pozostawałby człowiekiem²³⁵ (co zresztą dla H. Arendt nie istnieje²³⁶), może zostać ustalona jedynie poprzez obserwatora (Boga). Pytanie o naturę dla H. Arendt oznacza „augustyńskie *questio mihi factus sum* (pytanie, którym staje się dla siebie samego)”²³⁷. Problem polega na tym, że ludzie różnią się od siebie. Zadając sobie pytanie o swoją naturę, abstrahują od własnych cech specyficznych. *De facto* ustalają w ten sposób to, czym są: opisują cechy gatunkowe lub tworzą pojęcia na modłę platońskich idei. „Kim jestem?” jest pytaniem o charakterystykę człowieka jako specyficznej jednostki²³⁸. Jest to pytanie o jego tożsamość.

Dla H. Arendt dywagacje na temat zjawisk, które pozostają niezależne od podmiotu, są mało sensowne. Przykładem jest jej teoria mentalności tłumu²³⁹. Pojęcie *mentalność tłumu* to uogólnienie, abstrakcja, wskazanie tendencji (podobieństw) pośród stanów świadomości jednostek. Dla niemieckiej myślicielki

²³³ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 20.

²³⁴ Zob. H. Arendt, *Odpowiedź*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 145.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 212.

²³⁷ *Ibidem*, s. 14.

²³⁸ *Ibidem*, s. 15.

²³⁹ „W istocie wszystkie cechy, które psychologia tłumu odkryła kiedyś u człowieka masowego pojawiły się najpierw w tak zwanym towarzystwie [...], do cech tych należą osamotnienie jednostki [...], silna pobudliwość i brak wzorców, upodobanie do konsumpcji połączone z niezdolnością do osądu [...], egocentryzm i fatalna alienacja ze świata” – pisała H. Arendt (H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 239).

nie istnieje realnie nic takiego jak psychika (świadomość) tłumu czy narodu²⁴⁰, tradycji czy historii. To tylko hipostaza. Parafrazując jej własne słowa, można powiedzieć, że H. Arendt „nigdy w życiu nie darzył[a] miłością żadnego narodu czy zbiorowości – ani narodu niemieckiego, ani francuskiego, ani amerykańskiego, ani klasy robotniczej, ani niczego w tym rodzaju [...] jedynym rodzajem miłości, jaki zna[ła] i w jaki wierzy[ła], [była] miłość do osób”²⁴¹. Ona kochała ludzi, bo jakże kochać coś, co realnie nie istnieje.

H. Arendt zaproponowała pewien zwrot w antropologii filozoficznej. Ów zwrot był zapewne ściśle powiązany z jej doświadczeniami II wojny światowej. Mówiąc obrazowo, H. Arendt woła do czytelników: przestaśmy traktować ludzi przede wszystkim jako przedstawicieli jakiejś grupy, klasy, a w szczególności rasy²⁴². Uświadommy sobie, że mówiąc o osobie odnosimy się do konkretnej, indywidualnej i niepowtarzalnej jednostki. Każdy inny opis człowieka jest abstrakcją i nie należy uznawać, że posiada realne odniesienie i tak go traktować. Aby zaznaczyć ową zmianę w antropologii, tzn. podkreślić konieczność mówienia o człowieku jako jednostce, a o ludziach jako o agregacie osób (zbiorze, który nie istnieje bez składowych elementów), H. Arendt zwraca się w kierunku nowego – starego terminu *kondycja ludzka*. Fraza, która funkcjonowała w literaturze już w 1933 roku, kiedy to Andrè Marloux opublikował *La Condition humaine*²⁴³ – jak widzieliśmy, uzyskała u H. Arendt własne, specyficzne znaczenie. Znaczenie odmienne również od tego, przypisywanego temu terminowi czy to przez Talcotta Parsonsa (amerykański socjolog)²⁴⁴, czy Arthura Kleinmana, który to opisując pacjentów

²⁴⁰ W kontekście rozważań nad mentalnością lub narodem u H. Arendt pojawia się problem odtworzenia tych koncepcji. Myślicielka buduje swoje koncepcje w oparciu o skojarzenia nazwane tu przez autora „polowymi”. Jednak jako badacz myśli H. Arendt, autor niniejszego opracowania chciałby je usystematyzować w sposób dla siebie zrozumiały. Dlatego też, pamiętając o metodzie filozofowania H. Arendt (szczegółowe omówienie zawarte zostało w rozdziale o hermeneutyce), kategoryzuje jej filozofię w sposób strukturalno-systemowy. Tak też pojęcie *naród* autor odczytuje jako kategorią powstałą przez uogólnienie relacji panujących pomiędzy jednostkami ludzkimi. Dla H. Arendt *naród* to lud, który posiada świadomość własnej historii – najczęściej jest związany z określonym terytorium, a jego członkowie przynależą doń z urodzenia. Lud w tym kontekście to zbiór jednostek, wyodrębniony ze względu na relacje pochodzenia (zob. H. Arendt, *Naród* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., s. 199).

²⁴¹ Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 395.

²⁴² Protest H. Arendt przeciwko „uogólnieniom” jest niezwykle widoczny w jednym z jej wczesnych tekstów (H. Arendt, *Antysemityzm*, op. cit.). Jej zdaniem antysemityzm został zbudowany na fundamencie postrzegania Żydów nie jako konkretnych ludzi (sąsiadów, znajomych itp.), a jako „Żyda w ogóle, który jest wszędzie i nigdzie” (*ibidem*, s. 115).

²⁴³ A. Marloux, *La Condition humaine*, Gallimard, Paryż 1933; za: T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, Basic Books, New York 1988, s. 326.

²⁴⁴ T. Parsons, *Action Theory...*, op. cit., s. 361.

z chorobami chronicznymi, określał kondycję ludzką, czyli ograniczenia wynikające z bycia przedstawicielem gatunku ludzkiego²⁴⁵. U H. Arendt kondycja ludzka ma głęboko filozoficzne, a konkretniej: wzorowane częściowo na *jestestwie* (*Dasein*) M. Heideggera, znaczenie.

Człowiek, zdaniem H. Arendt, jest unikalną egzystencją. Kształtuje warunki, z którymi się styka, jest również przez nie kształtowany. Jego tożsamość jest niepowtarzalna. Z tego powodu cechuje go nieprzewidywalność zachowań – zdolność do spontanicznych aktów²⁴⁶. Spontaniczność, to zdolność człowieka do *działania*²⁴⁷ – powiada H. Arendt, aby w innym miejscu dodać, że *działanie* to *polityka*²⁴⁸ (szerzej zob. rozdz. III). Na tych założeniach opiera się H. Arendt koncepcja rewolucji jako spontanicznego zrywu oraz pochwała tzw. rad rewolucyjnych. Pisała o tym między innymi w tekście na temat Róży Luxemburg²⁴⁹ – postaci popieranej w jej rodzinnym domu, a także osoby, którą podziwiała przez całe życie²⁵⁰. Tę samą myśl zawarła w rozważaniach na temat tzw. rewolucji węgierskiej z 1956 roku²⁵¹. Zagadnienie działania jako spontanicznego aktu przejawia się w całej teorii demokracji H. Arendt (zob. rozdz. III oraz rozdz. IV, podrozdz. 2). Również jej krytyka totalitaryzmu opiera się na założeniu, że totalitarni przywódcy dążyli do unicestwienia osobowości człowieka, to znaczy źródła spontaniczności i oporu (zob. rozdz. II, podrozdz. 1).

Inspiracje Heideggerem

Interpretacja filozofii M. Heideggera w przypadku H. Arendt ulegała zmianie. Pierwszą jej odsłonę zaprezentowała w eseju na temat filozofii egzystencji z 1946 roku, w latach pięćdziesiątych zupełnie ją odrzuciła²⁵². Choć *Kondycja*

²⁴⁵ A. Kleinman, *The Illness Narratives. Suffering, Healing & the Human Condition*, Basic Books, New York 1988, s. 13.

²⁴⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 195.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ H. Arendt pisała, że wolność jest tożsama z polityką, z kolei wyjaśniając, czym jest wolność, pisała, że jest to zdolność „powoływania do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało” (zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 138, 145; H. Arendt, *Co to jest wolność?* [w:] eadem, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 185). Na tej podstawie można utożsamiać *działanie*, *wolność* i *politykę*.

²⁴⁹ H. Arendt, *Róża Luksemburg...*, op. cit.

²⁵⁰ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 27; H. Arendt, *Róża Luksemburg...*, op. cit.; P. Spencer, *From Rosa Luxemburg to Hannah Arendt: Socialism, Barbarism and the Extermination Camps*, „The European Legacy” 2006, Vol. 11, No. 5, s. 527; S. Blattler, M. Marti, *Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom*, „Hypatia” 2005, Vol. 20, No. 2, s. 88.

²⁵¹ H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78, ss. 138–139.

²⁵² W liście do Calvina Schraga (doktoranta Paula Tlicha) H. Arendt wyjaśnia: „Muszę Pana ostrzec przed moim esejem o egzystencjalizmie, szczególnie przed fragmentem dotyczącym Heideggera, który

ludzka jest dziełem inspirowanym jego myślą, w sposób otwarty H. Arendt odniosła się do filozofii swego nauczyciela dopiero w eseju z 1971 roku pt. *Osiemdziesięcioletni Heidegger*²⁵³ oraz dziele ukończonym na dzień przed jej śmiercią – *Woli*²⁵⁴. Czytamy tam, że odpowiedzią na pytanie o to, kim jest człowiek (pytanie o kondycję ludzką) jest opis samego bycia, z kolei myślenie wsłuchujące się w bycie przekształca je w mowę²⁵⁵. Idąc tym śladem, H. Arendt przejęła pytanie o to, kim jest człowiek od swojego nauczyciela. Jej odpowiedzią jest opis kondycji ludzkiej ujętej jako: deskrypcja bycia – i tu ujawniają się jej inspiracje M. Heideggerem – ale również jako: bycie pośród ludzi – myśl, którą w literaturze wiąże się z postacią K. Jaspersa.

Istnienie człowieka (jestestwa) u autora *Listu o humanizmie* – M. Heideggera, wyróżnia się tym, że jest ono egzystencjalne. Dla otoczenia podmiotu charakterystyczne jest istnienie kategoriale. Z kolei w filozofii K. Jaspersa, jak podkreślają badacze, człowiek staje się człowiekiem poprzez komunikację i obcowanie z innymi ludźmi²⁵⁶.

Dla prowadzonych tu rozważań w sposób szczególny interesujący jest egzystencjalny sposób bycia jestestwa u M. Heideggera. Okazuje się, że „Dasein, określają nie kategorie, a egzystencjały, i dlatego nie można go określić za pomocą rzeczowego Co [...], Dasein jest funkcjonalne, istoty ludzkie są zdolne ze swej własnej inicjatywy oddziaływać intencjonalnie z sobą i brać pod uwagę rzeczy w świecie, które istnieją”²⁵⁷. Opis człowieka (Dasein) wymaga uwzględnienia jego nierozzerwalnych związków z otaczającym go światem. Dodatkowo, jako że jest to analiza funkcjonalna, bierze się pod uwagę sposób aktywności konkretnej jednostki. Należy jednak pamiętać, że „[...] heideggerowski świat to nie ogół fizykalnych rzeczy. Świat to dlań pewna struktura znaczeń i odniesień, przestrzeń, w której byty mogą pojawiać się jako znaczące. [...] Jestestwo (Dasein) napotyka byty pierwotnie nie jako przedmioty poznania, lecz jako coś

to fragment jest zupełnie niestosowny, lecz częściowo również fałszywy” (H. Arendt, C. Schrag, H. Arendt to C. Schrag, 31.12.1955; za: P. Sosnowska, *Czy Hannah Arendt była fenomenologiem?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, vol. 34, nr 3, s. 409).

²⁵³ H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak” 1974, vol. 26, nr 240 (6), ss. 691–701.

²⁵⁴ H. Arendt, *Wola*, op. cit.

²⁵⁵ *Ibidem*, ss. 243, 253–254.

²⁵⁶ L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 66.

²⁵⁷ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003, s. 76; R. Schatzki, *Early Heidegger on Being, the Clearing, and Realism* [w:] H. Dreyfus, H. Hall (red.), *Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, Boston–London 1992; za: W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, op. cit., s. 76.

co służy do czegoś”²⁵⁸. A zatem charakterystycznym sposobem bycia człowieka jest istnienie w nierozdzielnej relacji ze światem, gdyż świat jest fenomenem uzależnionym od świadomości podmiotu. Owa zależność nie ma charakteru epistemologicznego. Tu nie chodzi o sposoby poznania fenomenów. *Egzystencjał* to sposób bycia²⁵⁹. W przypadku bycia człowieka w każdej funkcjonalnej relacji, strony zależności zyskują swoją tożsamość ze względu na nawiązany kontakt. Świat zyskuje swoją funkcjonalną systematyzację, a człowiek cechy personalne. Ów stosunek przyjmuje różne formy (*troska, upadanie, rozumienie*). Jednak co ważniejsze, jak każda relacja nie istnieje bez swoich stron, tak bycie człowieka wymaga obcowania ze światem (ponieważ jest to bycie relacyjne)²⁶⁰. Nie jest to jednak relacja równomierna – to człowiek jest inicjatorem zależności, to on wybiera spośród dostępnych mu możliwości (warunków, w których żyje). Jak pisze K. Michalski: „Człowiek w trakcie swojego istnienia konstytuuje, powiada Heidegger, bycie zarówno własne, jaki i tego, co go otacza. To dzięki niemu coś jest w ogóle obecne jako młotek, kwiat czy drzewo”²⁶¹.

H. Arendt w teorii pracy i wytwarzania przejmując od swojego nauczyciela myśl o egzystencjalnym sposobie bycia człowieka – co też autor niniejszego opracowania postara się wykazać. Pisząc o egzystencjalnym sposobie bycia człowieka, trzeba rozróżnić wyjaśnienia ontologiczne od ontycznych (potocznego bycia)²⁶². Ten problem uwidacznia się u M. Heideggera na przykładzie *egzystencjału rozumienia*²⁶³.

„Rozumienie, nie jest tylko wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia, umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę” – stwierdza M. Heidegger²⁶⁴. Rozumienie, które jest egzystencjałem,

²⁵⁸ A. Przyłębski, *Heidegger – rozumienie jako egzystencjał jestestwa* [w:] A. Przyłębski (red.), *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 133, 134.

²⁵⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 62.

²⁶⁰ Zob. L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's Phenomenological Humanism* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 14.

²⁶¹ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Kronos, Warszawa 2011, s. 236.

²⁶² W *Byciu i czasie* M. Heidegger opisuje rozumienie, stosując dwa sposoby wyjaśniania. Pierwszy z nich określa mianem „ontycznego”. Opisuje w nim sposoby bycia człowieka (*jestestwa, Dasein*) w potocznym doświadczaniu świata. Drugi, czyli ontologiczny, sposób wyjaśniania dostarcza teoretycznych opisów na temat bytu i bycia (M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 19).

²⁶³ Owo rozróżnienie jest potrzebne do podziału warunków, które kształtują kondycję ludzką u H. Arendt. Warunki naturalne (warunki, na których zostało dane życie ludziom) i warunki stworzone przez człowieka autor opracowania uznaje za problemy codziennego, konkretnego życia (ontyczne), teorię naporu rzeczywistości świata odczytuje zaś w kategoriach ontologicznych.

²⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 176.

to rozumienie natury ontycznej (konkretnych sytuacji w codziennym życiu)²⁶⁵. W tym sensie rozumieć świat to umieć się w nim zachowywać. Rozumienie na płaszczyźnie ontycznej charakteryzuje się, nazwijmy to, „potocznością bycia”. Człowiek istnieje rozumiejąc otoczenie. Rozumieć świat w tym sensie to odnajdywać się w nim w zwykłym tego słowa znaczeniu, posiadać wiedzę *know how*²⁶⁶. Tak jak człowiek skaczący do wody często bezrefleksyjnie nabiera powietrza w płuca, tak samo mówi się o zegarze biologicznym, który budzi nas minutę przed dzwonkiem budzika. Bynajmniej nie chodzi tu o poznanie, a o zachowania wypracowane w styczności z realnymi problemami życia²⁶⁷. Codzienne aktywności kształtują działającą osobę. Należy wspomnieć tu, że H. Arendt w teorii warunków kształtujących kondycję ludzką w bardzo podobny sposób analizuje byt ludzki.

Problem *bycia-w-świecie* nie wyczerpuje się w rozważaniach ontycznych. „O ile teraz egzystencja określa jestestwo, to ontologiczna analityka tego bytu wymaga zawsze uprzedniego wejrzenia w egzystencjalność” – wyjaśnia M. Heidegger i zaraz dodaje: „jestestwo ze względu na określający je charakter egzystencji samo w sobie jest *ontologiczne*”²⁶⁸. Owo stwierdzenie opisuje pierwotne ukonstytuowanie *jestestwa* w świecie, które jest natury ontologicznej. Zachowania człowieka są wyrazem jego relacyjnie zakorzenionego bycia w świecie. Podstawowa relacja człowieka z otoczeniem nie polega na poznawaniu, lecz na interakcyjnym kształtowaniu siebie (należy pamiętać, że w tego typu związkach człowiek jest stroną aktywną). W takim właśnie sensie rozumienie okazuje się jedną z relacji konstytuujących człowieka. Sam M. Heidegger stwierdza: „Rozumienie jest zawsze nastrojowe. Gdy interpretujemy je jako fundamentalny egzystencjał, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy *modus bycia* *jestestwa*. Natomiast rozumienie w sensie *jednego* z wielu możliwych sposobów poznania, odróżnione np. od *wyjaśniania*, musimy wraz z tym ostatnim interpretować jako egzystencjalnie pochodne wobec rozumienia pierwotnego, współkonstytuującego bycie tu oto w ogóle”²⁶⁹.

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 20.

²⁶⁶ Zob. K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, op. cit., s. 78.

²⁶⁷ Jan Paweł Hudzik pisze: „rozumienie siebie jako *bycie-w-świecie*, jest otwarte na warunki możliwości swojego bycia, projektuje je, nie tematyzuje. Tu rozumienie nie jest już tylko jednym z możliwych sposobów poznania, ale jest *egzystencjałem*, czyli sposobem egzystencji – więcej niż faktycznej, zawsze także możliwej, dysponującej jakąś *zrozumiałością* swojego tu oto położenia (J.P. Hudzik, *Prawda i teoria*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 47).

²⁶⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 19.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 203.

Przechodząc do filozofii H. Arendt, należy zauważyć, że istnieje duża zbieżność jej wyjaśnień na temat warunków kształtujących kondycję ludzką a koncepcją egzystencjałów u M. Heideggera. Dla H. Arendt człowiek zyskuje (rozwija) swoją tożsamość, ze względu na okoliczności (warunki), z którymi się styka. Warunki, które wybiera, czyli to, jak się zachowuje, determinują stan jego egzystencji. Warunki, na których zostało dane życie ludziom, obejmują cztery zagadnienia: *życie samo w sobie, światowość oraz wielość, przychodzenie na świat i śmierć*. Owym warunkom odpowiadają trzy fundamentalne aktywności ludzkie zwane *vita activa*. Pierwszą z nich jest *praca*, która odpowiada życiu samemu w sobie. Służy zapewnieniu dóbr potrzebnych do biologicznego przetrwania. Człowiek, który poświęca się tej działalności, w filozofii H. Arendt zyskuje miano *animal laborans*. Zdaniem H. Arendt *homo faber* poświęca się *wytwarzaniu*. Światowości przynależy czynność *wytwarzania*. W tej aktywności człowiek stwarza świat artefaktów, który odróżnia się od otoczenia przyrodniczego. W tych relacjach człowiek staje się *homo faber*. Warunkowi *wielości* zostało przyporządkowane *działanie i mowa*. Są to jedyne czynności, które zachodzą bezpośrednio między ludźmi, bez pośrednictwa rzeczy czy materii. To *działanie* dla H. Arendt jest typowo ludzkie. Z ostatnim warunkiem kondycji ludzkiej, to znaczy z *przychodzeniem na świat i śmiercią*, związane są wszystkie czynności człowieka. Różni się on od warunku życia samego w sobie, ponieważ dotyczy globalnego procesu przemijania. Wszystko, co występuje w świecie, podlega procesowi wzrostu i rozpadu, ulotność życia ludzkiego jest tego szczególnym przypadkiem²⁷⁰.

Niemiecka myślicielka zakłada nierozzerwalną zależność człowieka i świata. Można powiedzieć (stosując nomenklaturę M. Heideggera), że pisze ona na temat potoczności człowieka (ontyczne rozważania), ujmując go przez pryzmat jego aktywności (*vita activa* i *complementativa*²⁷¹). Diagnozę na temat egzystencji (kondycji) człowieka (tożsamości ujętej jako proces) opiera na dostrzeżeniu dominujących zachowań w jego trybie bycia²⁷². I tak też pisze o: *homo faber, animal*

²⁷⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 11, 15.

²⁷¹ Za niezwykle wymowne autor opracowania uznaje spostrzeżenie dotyczące eseju H. Arendt pt. *Czym jest filozofia egzystencji?* (H. Arendt, *Czym jest filozofia...*, op. cit.). W kontekście rozważań nad filozofią M. Heideggera myślicielka wyjaśnia życie czynne oraz myślenie w kategoriach egzystencjałów, tym samym *vita activa* i *complementativa* to modusy bycia (*ibidem*, s. 91).

²⁷² Lewis P. Hinchman i Sandra K. Hinchman wyróżniają trzy główne podobieństwa filozofii H. Arendt do myśli M. Heideggera, a są nimi: status jej złożonego systemu rozróżnień i pojęć, jej podejście do języka oraz jej interpretacje aktywności jako samokreacji. Ich zdaniem tak jak u M. Heideggera egzystencjały stanowią artykulację bycia, tak u H. Arendt, *praca, wytwarzanie i działanie* są podstawowymi egzystencjałami (L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's*

laborans, a także *zoon logon ekhon*²⁷³. *Homo faber* to egzystencja zdominowana przez wytwarzanie. *Animal laborans* charakteryzuje się egzystencją nastawioną na konsumowanie – pracę. *Zoon logon ekhon* to bycie człowieka pośród innych ludzi, najbardziej wartościowa egzystencja w koncepcji H. Arendt. Myślicielka ujmuje człowieka poprzez przypisanie go do ogólnych kategorii. Biorąc pod uwagę to jak działa człowiek, stwierdza ona stan jego egzystencji, określa jego kondycję, albo lepiej powiedzieć: tożsamość²⁷⁴.

H. Arendt oceniała zjawiska polityki przez pryzmat swoich egzystencjalistycznych przekonań. Krytyka tzw. mentalności nowożytnej (w pewnym zakresie również teoria źródeł totalitaryzmu), amerykańskiego konformizmu (zob. rozdz. II i rozdz. IV) zasadza się na krytyce *homo faber* i *animal laborans*. H. Arendt zarzuca nowożytnym ludziom egzystencję instrumentalną, nastawioną na konsumpcję lub technokratyczne rozwiązania (zob. rozdz. IV – zagadnienie *problem solvers*), pozbawioną autentycznych relacji związanych z mową i działaniem, czyli aktywnościami charakterystycznymi dla egzystencji *zoon logon ekhon*²⁷⁵.

W koncepcji kondycji ludzkiej istnieje szczególny warunek egzystencji człowieka, jest nim *napór rzeczywistości świata*. Odnosi się on zarówno do instrumentalnych (funkcjonalnych) relacji człowieka z otoczeniem, jak również do autentycznej egzystencji człowieka pomiędzy ludźmi. Na gruncie tej koncepcji zasadza się krytyka, jakiej poddaje H. Arendt tzw. myślenie ideologiczne, które w jej mniemaniu rodzi zagrożenie totalitaryzmem (zob. rozdz. II, podrozdz. 1 i 2, rozdz. IV, a zwłaszcza

Phenomenological Humanism [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 18, 19).

²⁷³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 346.

²⁷⁴ Potwierdzenia wyrażonych tu opinii można się doszukać w tekście Maurizio d'Entrevessa (M.P. d'Entrevessa, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York 1994). Autor ten określa metodę badań H. Arendt jako „antropologię fenomenologiczną” – niestety nie wyjaśnia wprost tego terminu. Dopiero kontekst wypowiedzi wskazuje możliwą interpretację wspomnianego określenia – niemiecka myślicielka poprzez analizę zachowań ludzkich stara się odkryć, kim jest podmiot (*ibidem*, ss. 34–35).

²⁷⁵ Oczekiwania H. Arendt względem polityki dobrze oddaje jej następująca opinia: „[...] to, co Ci mężczyźni [Peguy, Charston] nienawidzili w nowożytnym świecie, to nie demokracja, a jej brak. Patrzyli przez pozory demokracji, która mogła być lepiej nazwana plutokracją oraz przez ramy republiki, która w jeszcze większym stopniu była zaledwie maszyną polityczną. Tym, czego poszukiwali była wolność dla ludzi oraz rozum dla umysłu. Rozpoczęli od głębokiej nienawiści do burżuazyjnego społeczeństwa, o którym wiedzieli, że było esencjalnie antydemokratyczne, fundamentalnie wypaczone. To, z czym walczyli zawsze było podstępna inwazja burżuazyjnych standardów i wartości we wszystkie dziedziny życia i klasy ludzi. W rzeczy samej walczyli przeciwko czemuś, co było bardzo złowieszcze [...], walczyli z wpływem burżuazyjnej mentalności w świecie” (H. Arendt, *Christianity and Revolution* [w:] *eadem*, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 152). Burżuazyjne społeczeństwo było immanentnie wypaczone, albowiem nie interesowało go działanie (wolność), a jedynie niskie standardy egzystencji.

dokonana przez H. Arendt ocena ery maccartyzmu i polityki Londona B. Johnsona w USA). Człowiek osamotniony – pozbawiony relacji charakterystycznych dla życia *zoon logon ekhon* – ztraca zdrowy rozsądek, czyli zdolność do oceny rzeczywistości politycznej. Tego typu osoby są w sposób idealny podatne na działanie propagandy, bowiem wierzą w ideologiczne frazesy. Osamotnienie to również status, który H. Arendt przypisywała np. uchodźcom czy żołnierzom po II wojnie światowej (zob. rozdz. IV, podrozdz. 2) – jest to nie tylko sytuacja życiowa, ale również stan egzystencji.

Napór rzeczywistości świata

Według H. Arendt, „obiektywność świata – jego rzeczowy charakter – i kondycja ludzka uzupełniają się wzajemnie; skoro egzystencja ludzka jest egzystencją uwarunkowaną, byłaby niemożliwa bez rzeczy, a rzeczy nie warunkując ludzkiej egzystencji, byłyby masą niczym niezwiązanych artykułów”²⁷⁶. Cytowane zdanie warto umieścić w kontekście ontologii. Najogólniej rzecz ujmując, przyjmuje ona, że ludzie żyją w świecie *zjawisk*, tzn. pośród rzeczy, które jawią się ludziom wyposażonym w odpowiednie organy postrzegania. Podstawą *zjawisk* są niepoznawalne przedmioty²⁷⁷. To odbiorca gwarantuje realność *zjawisk*, przez to, że nadaje im pewien porządek. Jest to określenie odnoszące się do świata rozumianego jako natura²⁷⁸. Dodatkowo, jak twierdzi H. Arendt, człowiek żyje w świecie, który go poprzedza i po nim pozostaje, a któremu istota ludzka nadaje realność²⁷⁹. Jest to świat ludzkich interakcji, tzw. sfera publiczna, która ponieważ opiera się na przepływie informacji²⁸⁰, istnieje jedynie w umysłach ludzi (szerzej: zob. rozdz. III).

²⁷⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 14.

²⁷⁷ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 51, 56.

²⁷⁸ Przykładowe zastosowanie terminu *świat* do określenia otoczenia naturalnego oraz otoczenia artefaktów odnajdujemy w następujących fragmentach pism H. Arendt: „wytwarzanie daje sztuczny świat rzeczy, wyraźnie odmienny od całego otoczenia przyrodniczego” (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 11); „ludzie tego świata rodzą się pośród wielu rzeczy naturalnych i sztucznych, żywych i nieożywionych, krótkotrwałych i wiecznych, a wszystkie muszą być postrzegane przez odpowiednio do tego wyposażone stworzenia” (H. Arendt, *O myśleniu*, op. cit., s. 51). Ponadto należy zauważyć, że do świata jako strefy ludzkich interakcji odnoszą się dwa terminy: *arystokracja* i *sfera publiczna*. Pierwszego z nich H. Arendt używa w biografii Rahel Varnhagen (H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 44). Zdecydowaną krystalizację znaczenia terminu *świat* jako sfery publicznej można zaobserwować w *Kondycji ludzkiej*, po publikacji tej książki jej autorka konsekwentnie stosuje właśnie takie rozumienie tego terminu (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.).

²⁷⁹ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 53.

²⁸⁰ Autor niniejszego opracowania jest świadom skali problemów, które zawiera w sobie teoria informacji. Na użytek prezentowanej książki, zwłaszcza, jeśli chodzi o wyjaśnienie sfery publicznej jako przepływu

Taki porządek świata wyjaśnia się poprzez odwołanie do władzy sądenia według Immanuela Kanta. W przypadku refleksyjnej władzy sądenia, tzn. w myśleniu o tym, co szczegółowe jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne, mamy do czynienia z nieskończoną różnorodnością poznania empirycznego. To poznanie jest uporządkowane, ponieważ władza sądenia przyjmuje *a priori* zasadę, że to, co dla ludzkiego pojmowania jest przypadkowe zawiera w sobie opartą na prawach jedność połączenia różnorodności w pewne samo w sobie możliwe doświadczenie. Władza sądenia tworzy wstępny porządek w różnorodności poznania – wyjaśniał Jakub Szczepański (autor książki na temat podobieństw filozofii H. Arendt z myślą I. Kanta)²⁸¹. Jest to oczywiście ład, który nie zmienia nic w strukturze przedmiotów (rzeczy samych w sobie), a dotyczy jedynie zjawisk. W taki sposób fenomeny w relacji z podmiotem zyskują zasadę ładu. Natomiast sam człowiek zachowuje się i postrzega świat, opierając się na założonym (domniemanym) porządku świata.

Trzeba jednak poczynić pewne spostrzeżenie odnośnie zasady nadawania porządku przez człowieka. U M. Heideggera (jak wyjaśniają to L.P. Hinchman i S.K. Hinchman) istnienie kategorialne jest określeniem ontologicznym²⁸². Nie chodzi tu zatem o problem, jak przedmioty jawią się w ludzkim doświadczeniu, a o kwestię tego, jak one funkcjonują w ludzkim życiu. Jest to znacząca różnica, ponieważ kategorialne istnienie u I. Kanta oznaczałoby relację epistemologiczną – uporządkowanie doświadczenia dzięki kategoriom intelektu.

informacji, przyjmuje rozumienie terminu *informacja* jako *postrzeganie różnicy*. U podłoża teorii informacji jako różnicy leżą dwa konstytutywne wymogi. Po pierwsze, konieczne jest występowanie relacji podmiot – obiekt. Informacja istnieje (a właściwie to bytuje) w świadomości podmiotu, z tego względu nie jest możliwa w relacjach obiekt – obiekt. Niemożliwym do pomyślenia jest świat, w którym występuje bezprzedmiotowa percepcja. Po drugie, wymaga się rozróżnienia obiektów. Informacja zaistnieje tylko wtedy, jeżeli podmiot jest w stanie wyodrębnić obiekt. Tym samym wymaga się relacji różnicującej obiekt – nie obiekt. Jest to teoria zasadniczo różna od tzw. ogólnej teorii informacji (GTI). Tu informację traktuje się jako obiektywną semantyczną treść (ang. *objective semantic content*) wtedy i tylko wtedy, gdy: 1) zawiera n danych, dla $n \geq 1$; 2) dane są poprawnie sformułowane; 3) poprawnie sformułowana dana jest znacząca. Dana jest różnicą, z kolei jej znaczenie jest możliwością zrozumienia jej przez potencjalnego odbiorcę. Teoria przyjęta na użytek rozważań przeprowadzanych w tej książce jest w znacznym stopniu zbieżna z tzw. matematyczną teorią informacji (MTC), gdzie informacja oznacza: „informację minus znaczenie = dana” – czyli rozpoznawalną różnicę (zob. L. Floridi, *Information* [w:] L. Floridi (red.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Wiley-Blackwell, Oxford 2004, s. 43, 44, 52; O. Leszczak, *Ontologia informacji w aspekcie funkcjonalno-pragmatycznym* [w:] J. Dziemińska, I. Krasieńska, M. Olczak-Kardas (red.), *Książka, biblioteka, informacja: między podziałami a wspólnotą*, t. 2, Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce 2011, s. 431).

²⁸¹ J. Szczepański, *Polityczna władza sądenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 19, 21–22.

²⁸² L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow...*, op. cit., s. 14.

Na gruncie egzystencjalizmu istnienie kategoriałne otoczenia rozumie się zgoła odmiennie aniżeli u I. Kanta. Jego dwanaście kategorii czystego intelektu odnosi się do sposobu organizacji możliwego doświadczenia. Są one niejako zasadą epistemologicznego ładu przyrody. U M. Heideggera występuje relacja ontologiczna – istnienie otoczenia w charakterze funkcji jestestwa. Wydaje się, że H. Arendt łączy oba podejścia. Zatem do cytowanej interpretacji należy dodać uściślenie, że urealniać świat, to nie tylko organizować go w doświadczeniu – to również, jeśli nie przede wszystkim, funkcjonować w nim.

Dla H. Arendt owa zasada ładu jest jedną ze składowych tzw. naporu realności świata. Zarówno podmiot, jak i świat zyskują swoje określenie ze względu na wzajemnie powiązania. Nadawanie porządku światu jest istnieniem egzystencjalnym. Otrzymywanie owego ładu stanowi bycie kategoriałne.

Drugie, społeczno-psychologiczne znaczenie określenia „napór realności świata” wiąże się u H. Arendt ze związanym z procesem komunikacji terminem zdrowy rozsądek oraz z tym, że człowiek nie tylko zachowuje się w sposób widoczny dla innych (pracuje, wytwarza, działa), ale również ukryty (myśli, osądza i chce). Posiadanie, jak to określa H. Arendt, szóstego zmysłu w postaci zdrowego rozsądku, umożliwia nam poczucie rzeczywistości. „Poczucie realności nie jest poznaniem zmysłowym [*sensation*] ściśle mówiąc. Ono istnieje tam, nawet jeśli nigdy nie jesteśmy pewni, że to wiemy [...], poczucie rzeczywistości lub nierealności w zasadzie towarzyszy wszystkim moim zmysłom, które bez niego nie mają sensu”²⁸³. Umożliwia ono również wejście w świat innych ludzi.

W przytaczanych wyjaśnieniach należy zwrócić uwagę na to, że zdrowy rozsądek nie ma charakteru konceptualnego, tzn. nie tworzy pojęć. Jest on odczuciem, pewnego rodzaju wrażeniem. Innymi słowy, każdy człowiek w codziennej działalności traktuje otaczający świat jako realny. Dzieje się tak ponieważ ludzie odbierają doświadczenie zmysłowe jako spójne, tzn. widzimy, słyszymy i czujemy dany obiekt, a więc uznajemy go za istniejący. Dodatkowo inne osoby poprzez komunikację z nami (ludźmi) potwierdzają to, że odczuwają w podobny sposób. Co więcej, komunikacja utwierdza nas w przekonaniu, że nie jesteśmy jedyną egzystującą jednostką. Istnienie innych ludzi zakłada się ze względu na komunikację z nimi.

W wykładach H. Arendt na temat filozofii I. Kanta, można odnaleźć zwięzłą charakterystykę zdrowego rozsądku. Myślicielka zamyka ją w ramach trzech

²⁸³ H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., ss. 50–51. Podobnie H. Arendt pisała w *Myśleniu* (zob. H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 99).

elementów, czyli: komunikacji oraz dwóch kantowskich maksym: myśl sam (maksyma oświecenia) i postaw się na miejscu każdej z innych osób (pomija natomiast trzecią zasadę I. Kanta: bądź w zgodzie z samym sobą)²⁸⁴. Odpowiadają one przedstawionym powyżej ustaleniom.

Geneza zmysłu wspólnotowego (*sensus communis*, zdrowy rozsądek) u H. Arendt, inaczej niż u I. Kanta, nie opiera się wyłącznie na wspólnej gatunkowo zdolności odczuwania²⁸⁵. Zasadza się na relacji człowieka z innymi ludźmi. H. Arendt w swoim *Dzienniku myśli* zanotowała: „[...] co wskazuje, że jesteśmy ludźmi razem z innymi, to nasz *common sense*”²⁸⁶. Pisała też: „Nie jest on przyrodzonym atrybutem człowieka, a zdolnością kształtowana w relacji z innymi”²⁸⁷ oraz zauważała, że „Ludzie = stworzenia ziemskie, żyjące we wspólnotach, obdarzone zmysłem wspólnym – *sensus communis* – zmysłem wspólnotowym = jednostki nieautonomiczne, potrzebujące wzajemnego towarzystwa nawet do myślenia”²⁸⁸. Zdrowy rozsądek jest podstawą władzy sądzenia, z tego powodu jest on konieczny do tego, aby myśleć. Stoi on w opozycji do egzystencjalnego stanu człowieka, który H. Arendt określa terminem *osamotnienie*²⁸⁹. Ludzie osamotnieni, to znaczy pozbawieni relacji publicznych, nie są zdolni do wydawania osądu, lecz tkwią w wyjaśnieniach, których realność uznają na podstawie ich spójności logicznej²⁹⁰. To właśnie na to zagadnienie zwraca uwagę H. Arendt w swej recenzji *Problemes of Man* Johna Deweya, pisząc: „Tylko wielki uczony żyjący w wieży z kości słoniowej może być nieświadomy faktu, że pewne kategorie ludzi są w o wiele gorszym położeniu niż wszyscy niewolnicy i słudzy w przeszłości”²⁹¹. Owa „wieża z kości słoniowej” to świat teorii, który nie został skalany żadną opinią uzyskaną w dyskusjach z innymi ludźmi. Zagadnienie braku relacji publicznych, a w konsekwencji wiara we wszelkie ideologiczne wyjaśnienia, uobecnia się w opiniach H. Arendt na temat elementów wykrystalizowanych w totalitaryzmie (zob. rozdz. II). Wiarę tę można odnaleźć również w jej ocenach mentalności ekskomunistów i tzw. *problem solvers* (zob. rozdz. IV).

²⁸⁴ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political...*, op. cit., s. 71.

²⁸⁵ W niniejszej pracy autor proponuje inną, niż ta zaprezentowana przez J. Szczepańskiego, interpretację H. Arendt zmysłu wspólnego (zob. J. Szczepański, *Polityczna władza sądzenia...*, op. cit., s. 80).

²⁸⁶ H. Arendt, *Dziennik myśli*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 7.

²⁸⁷ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, op. cit., s. 48.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 115.

²⁹⁰ O krytyce mentalności mas pisała H. Arendt w tekście *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej* (H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 239).

²⁹¹ H. Arendt, *Zdrowy rozsądek w wieży z kości słoniowej* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., ss. 160–161.

W świetle przytoczonych wyjaśnień określenie „napór rzeczywistości świata” oznaczałoby oddziaływanie przedmiotów naturalnych i sztucznych, żywych i martwych na człowieka oraz poczucie istnienia doświadczanego świata. Przedmioty zyskują swoją rzeczywistość przez to, że się komuś jawią oraz dzięki funkcjonalnym relacjom. Stosując heideggerowską nomenklaturę, człowiekowi w relacji z otoczeniem przypada bycie określane mianem *zuhanden* – „egzystencji”, „nadawania funkcjonalnej rzeczywistości otoczeniu”. Świat, w którym żyje człowiek, istnieje w sposób kategorialny tzw. *vorhandeln*²⁹². Ze względu na komunikację, ludzie nie tylko uwzględniają opinię innych osób, ale zyskują poczucie rzeczywistości. Dlatego też nie jest pozbawione sensu zdanie pochodzące z *Kondycji ludzkiej*...: „Najbardziej radykalną zmianą w obrębie kondycji ludzkiej wydawałaby się emigracja ludzi na inną planetę”²⁹³. Wszystko stałoby się wówczas *vorhanden*, nowe, jeszcze nie byłoby ubrane w funkcjonalne relacje. Człowiek nadawałby rzeczywistość i byłby uwarunkowany przez zupełnie inne zjawiska. Ale co więcej, w aspekcie ontologicznym, do którego nie stosują się kategorie *zuhandeln* i *vorhandeln*, bycie człowieka (lepiej powiedzieć: *kondycja ludzka*) zostałoby ukształtowane w nowy, zupełnie inny niż ten dotychczas znany, sposób. Owa radykalna zmiana mogłaby oznaczać, że kształtując i będąc kształtowanym przez warunki innej planety, człowiek zamiast chodzić, nauczyłby się latać.

2.2. Zoon logon ekhon

Połączenie myśli M. Heideggera z teorią K. Jaspersa przybiera bardzo swoisty wyraz u H. Arendt. To, co dla filozofa z Freiburga przesądzało o unikatowości bycia ludzkiego – bycie egzystencjalne, u H. Arendt pozostaje w sferze rozstrzygnięć na temat zasady indywidualizacji człowieka. Dla niej unikalny

²⁹² Tak oto M. Heidegger pisze na temat bycia *vorhandeln* i *zuhandeln*: „Istota tego bytu tkwi w jego byciu-ku (*Zu-sein*). To, czym jest (*Was-sein*) – (*essentia*), jeśli w ogóle można o tym mówić, musi zostać pojęte na podstawie jego bycia (*existentia*). Przy tym właśnie ontologicznym zadaniem jest pokazanie, że wybrany na oznaczenie bycia tego bytu termin *egzystencja* nie ma, i nie może mieć, ontologicznego znaczenia tradycyjnego terminu *existentia*, ten ostatni bowiem znaczy wedle tradycji ontologicznej tyle co «bycie obecnym» (*Vorhandensein*), sposób bycia, który bytowi o charakterze jestestwa z istoty nie przypada w udziale. Zamętu unikniemy w ten sposób, że termin *existentia* będziemy zawsze oddawać interpretującym wyrażeniem «obecność» (*Vorhandenheit*), a określenie «egzystencja», jako dotyczące bycia, przypiszemy wyłącznie *jestestwu*” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 58).

²⁹³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 14.

sposób bycia człowieka to *modus* obcowania z innymi osobami. Zdaniem niemieckiej myślicielki relacyjny charakter egzystencji człowieka, a przez to urealnianie otoczenia i tworzenie własnej tożsamości, nie wystarcza do wyróżnienia go spośród świata natury.

Jacques Taminiaux, znawca filozofii H. Arendt, zwraca uwagę, że pytanie: „Kim jesteś?” w odróżnieniu od pytania: „Czym jesteś?”, obok zmiany przedmiotu odpowiedzi, ma głębokie znaczenie filozoficzne w myśli H. Arendt. Jego zdaniem owa zmiana wskazuje na przekształcenie egzystencjalizmu M. Heideggera. Pytanie: „Kim jesteś?” zadają inni, a nie samotne *ego* (*Self*). Indywidualizacja osoby staje się możliwa, ponieważ inni ją dostrzegają. W oczach obserwatora następuje odróżnienie jednostki wśród tłumu ludzi. Można stwierdzić, że własna specyfika człowieka nie ma znaczenia, jeśli nikt jej nie dostrzega²⁹⁴.

Działanie i *mowa* jako aktywności związane z tym, że ludzie, a nie człowiek, zamieszkują ten świat, w zależności od tego, które z pism H. Arendt²⁹⁵ (szerzej: zob. rozdz. III, podrozdz. 1.3.) analizujemy, służą autoprezentacji osoby oraz składaniu i dotrzymywaniu *obietnic*²⁹⁶. Ich prymarną funkcją nie jest tworzenie tożsamości człowieka, lecz objawianie jej. Kiedy niemiecka myślicielka pisze na temat inicjowania nowego życia, tzw. *bios*, nadaje mu fenomenologiczne znaczenie – ono istnieje w umysłach innych ludzi. Tak jak u I. Kanta, tu również egzystencja człowieka jest współzależna od innych ludzi²⁹⁷. Nie jest to heideggerowskie bycie egzystencjalne, bowiem człowiek w relacji z innymi ludźmi poddaje się im. Nie zatrzymuje się na urealnianiu świata, nadawaniu mu funkcjonalnego znaczenia. Mówiąc metaforycznie, sam przyjmuje bycie kategoriałne, bowiem w swoim byciu zdaje się na innych. Ludzie zapamiętują, kim jest dana osoba, ale również egzystują, biorąc pod uwagę wzajemne zobowiązania. Polityka u H. Arendt jest działaniem, ponieważ opiera się na przestrzeganych obietnicach (zobowiązaniach). Ludzie pozostają wzajemnie uzależnieni, ponieważ ich współpracę gwarantuje nic innego, jak oni sami (ich wzajemna *lojalność*). H. Arendt przekracza egzystencjalizm M. Heideggera. Odbiciem tego są jej teorie *władzy*, *polityki*, *równości*, *wolności*, które opierają się na kolektywnych gwarancjach.

²⁹⁴ Zob. J. Taminiaux, *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, Milwaukee 2004, s. 47.

²⁹⁵ H. Arendt w różny sposób kładzie nacisk na ten aspekt działania, jakim jest prezentacja oraz partycypacja w procesach decyzyjnych.

²⁹⁶ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 192.

²⁹⁷ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, PAN, Warszawa 2005.

Konstytutywnym znaczeniem działania i mowy, czyli czynności dokonywanych (przy spełnieniu warunków tzw. wolności i równości) pośród wielu ludzi, jest okazywanie się innym. W ten sposób działanie i mowa nie są na pierwszym miejscu egzystencjami, a pozostają przede wszystkim unikalnym sposobem bycia, polegającym na jawieniu się. Dla H. Arendt człowiek jest zdolny istnieć nie tylko egzystencjalnie, ale również istnieć w sposób jawiący się innym. W przemówieniu z okazji odbierania nagrody im. Lessinga, ów unikalny sposób bycia określa ona mianem „człowieczeństwa”²⁹⁸ (zob. rozdz. I). Tym samym nie zachodzi sprzeczność, kiedy myślicielka pisze o pozostawianiu istotą ludzką w chwili, kiedy nie jest się człowiekiem²⁹⁹. Istota ludzka to tożsamość – osoba, kondycja ludzka, egzystencjalny sposób bycia. Człowieczeństwo (człowiek) to *modus* bycia osoby³⁰⁰. Dlatego też można być istotą ludzką i nie posiadać człowieczeństwa, nigdy odwrotnie³⁰¹. Człowieczeństwo to sposób zachowania, a nie istota, czyli coś, bez czego człowiek nie byłby człowiekiem.

Za taką interpretacją teorii H. Arendt przemawia kilka argumentów. Najpierw zostanie użyty argument logiczny. Według prezentowanych powyżej ustaleń oraz zdaniem znawców filozofii H. Arendt *praca i wytwarzanie* można określić mianem „egzystencjałów”³⁰². Należy zwrócić uwagę, że bycie egzystencjalne jest wyłącznie charakterystyczne dla istot ludzkich. Inne byty istnieją kategoryalnie. Byłoby zatem bezsensownym mówić o *pracy i wytwarzaniu* jako o egzystencjałach, jeżeli człowiek stawałby się człowiekiem wyłącznie w *działaniu i mowie*.

Po wtóre, najogólniej rzecz ujmując, nowojorska intelektualistka (jak E. Young-Bruehl określiła niemiecką myślicielkę³⁰³) przyjmuje greckie określenie człowieka:

²⁹⁸ H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., s. 61.

²⁹⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 194.

³⁰⁰ W literaturze pojawiają się czasem stwierdzenia, że zatracenie ideałów sfery publicznej w nowożytności oznacza zapomnienie o tym, co czyni nas ludźmi. Są one uzasadnione jedynie wówczas, kiedy „ludzkim” nazywa się sposób bycia człowieka – człowieczeństwo, a nie to, kim jesteśmy. Ludźmi jesteśmy już ze względu na samo egzystencjalne bycie, człowieczeństwo to sposób zachowania (za: D. Villa, *Arendt and Heidegger...*, op. cit., s. 17).

³⁰¹ W tym miejscu koniecznie należy dodać, że arendtowska koncepcja myślenia zawiera bardzo wiele podobnych opisów, co teoria człowieczeństwa. Ta analogia pozwala stwierdzić, że człowiek nie tylko *działając i mówiąc* zachowuje się w sposób iście ludzki. Również *myśląc*, oczywiście zgodnie z warunkami idealnego modelu H. Arendt, ludzie zyskują człowieczeństwo. Wyrażona interpretacja myślenia zasadza się na analizie tzw. dialogicznego charakteru owej aktywności i została zaprezentowana wcześniej (zob. rozdz. III).

³⁰² Zob. D.R. Vila, *The Anxiety of Influence. On Arendt's Relationship to Heidegger* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 38.

³⁰³ E. Young-Bruehl, *Intelektualistka nowojorska*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 64.

zoon logo ekhon – istota żywa zdolna do mówienia³⁰⁴. W myśl tej koncepcji człowiek jest jedynym zwierzęciem zdolnym tworzyć wspólnotę, która opiera się na okazywaniu własnej specyfiki (np. składając obietnice i dotrzymując ich). Innymi słowy, zdaniem H. Arendt, każdy człowiek jest: po pierwsze, specyficzny, to znaczy inny niż pozostali³⁰⁵ oraz po drugie, jest zdolny wchodzić w relacje z ludźmi (tworzyć wspólnotę), które umożliwiają mu okazanie własnej unikatowości. Należy zwrócić uwagę na to, że człowiek tworzy wspólnotę w celu pokazania swojej specyfiki. Musi zatem już posiadać, nazwijmy to „unikalną egzystencję”, aby miał co okazywać.

³⁰⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 32.

³⁰⁵ W wielu dyskusjach autor opracowania spotkał się z zarzutem wobec H. Arendt, że traktując osobę jako absolutnie unikalną, nie uwzględnia ona podobieństw genetycznych pomiędzy ludźmi. W tym miejscu autor chciałby się odnieść do tej kwestii, zwłaszcza, że uważa te zarzuty za błędne. Błędne, ponieważ wynikające z niezrozumienia koncepcji niemieckiej myślicielki. Autor dostrzega dużą zbieżność opisów H. Arendt z wnioskami polskiego antropologa i religioznawcy Andrzeja Wiercińskiego, który różniąc jednostki ludzkie od pozostałych zwierząt, zaznacza, że: „osobnik ludzki [...] urzeczywistnia w sobie zarówno odrębność gatunkową i społeczno-populacyjną, jak i własną unikalność, która będzie się przejawiać w odpowiednich podzespołach jego cech. Jest on rozciągnięty pomiędzy biegunami dwóch programów [...], genotypu [...] i normotypu kulturowego. [...] w osobniku ludzkim, miejsce spotkania między jego oprogramowaniem genetycznym i kulturowym znajduje się gdzieś w jego mózgu [...], w najwyższym organie scentralizowanej regulacji niewyobrażalnej liczby jego wewnętrznych czynności i behawioru [...], tam jest miejsce spotkania ponadosobniczego, czyli społeczno-kulturowego poziomu, z organizmalnym, a więc indywidualnym” (zob. A. Wierciński, *Magia i religia: szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 34, 35). Tym, co odróżnia ludzi od zwierząt – zdaniem badacza – jest tzw. psychomózgowy potencjał człowieczeństwa. Jego opis został zawarty w piętnastu punktach i najogólniej mówiąc, dotyczy percepcyjno-behawioralnych możliwości zachowań podmiotu wobec otoczenia i samego siebie. Najistotniejsze jest to, że ów potencjał aktualizuje się inaczej u różnych jednostek. Przywołana „rozpiętość” człowieka pomiędzy genotypem i normotypem kulturowym wskazuje genezę swoistości jednostek ludzkich. Specyfika każdego człowieka wynika z jego psychofizycznego rozwoju, warunkowanego dwoma czynnikami. Pierwszy z nich to unikatowy dla każdej osoby program genetyczny, drugi zaś, to niepowtarzalne doświadczenia społeczne. Owocują one posiadaniem absolutnie specyficznego „kształtu” fizycznego ciała oraz psychiki. Według H. Arendt specyfika człowieka – jak to zaprezentowano powyżej – wynika również z unikatowego uwarunkowania partykularnej egzystencji człowieka. Z zastrzeżeniem, że niemiecką badaczkę interesują psychiczne, a nie fizyczne, różnice pomiędzy ludźmi. Można by rzec, że dla jej rozważań genotyp jest o tyle istotny, o ile wpływa na sposób postrzegania świata. Tak też dla H. Arendt ludzka unikalność oznacza indywidualną osobowość człowieka, rozumianą jako predyspozycje do postrzegania świata, całość doświadczenia, cechy charakteru, upodobania, skłonności. Tę interpretację uzasadniają fragmenty *Korzeni totalitaryzmu* (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit. t. 1, s. 212, 217, 219). H. Arendt opisując sposób zabicia ludzkiej unikatowości, przedstawia go jako trójetapowy proces – uśmiercenie osoby prawnej, moralnej oraz anihilacja unikalności. Całość koncepcji sprowadza się do opisu tortur fizycznych i psychicznych celem zmiany świadomości człowieka. Istotne dla prowadzonych rozważań jest to, że uśmiercanie specyfiki człowieka jest tożsame z wymuszaniem zmian psychicznych u jednostek. Tak też, u niemieckiej badaczki unikalność ludzi sprowadza się do ich mentalnych predyspozycji (*ibidem*).

O wiele wyraźniej wspomniana unikalna zdolność istot ludzkich rysuje się w wyjaśnieniach H. Arendt na temat jej genezy. Zwierzęta, jeżeli gromadzą się, czynią to w celu zaspokojenia potrzeb witalnych: poczucia bezpieczeństwa, rozrodu itp. Motywem skłaniającym ludzi do zjednoczenia jest potrzeba duchowa. W przypadku omawianej koncepcji jest nią pragnienie przeżycia dłużej niż gwarantuje to życie śmiertelnego ciała³⁰⁶. Człowiek może przetrwać w pamięci innych ludzi jedynie pod warunkiem okazania (wyjaśnienia) im, kim jest. Środkiem ujawnienia osobowości są *działanie* i *mowa*. Celem człowieka, który działa i mówi, jest zyskanie nieśmiertelności w umysłach innych ludzi³⁰⁷. Nie jest to zatem dążenie do stania się człowiekiem. Dana osoba jest już istotą ludzką, a teraz, *działając i mówiąc*, pragnie istnieć dłużej niż oferują mu to biologiczne możliwości³⁰⁸.

Doszukując się błędu w prezentowanej interpretacji, można zapytać o to, czy H. Arendt nie twierdzi, jakoby *mowa* i *działanie* to „inicjatywy od których żaden człowiek nie może się powstrzymać, o ile chce pozostać człowiekiem”³⁰⁹? Otóż trzeba również zauważyć, że zdaniem H. Arendt „ludzie z powodzeniem mogą,

³⁰⁶ H. Arendt dostrzega w zachowaniach ludzi potrzebę nawiązywania nieużytecznych kontaktów. Logicznie rzecz ujmując, może ona mieć dwa źródła pochodzenia: wolitywne (intencjonalne), czyli nakierowane na inne niż użyteczne cele, oraz emocjonalne, czyli sterowane przez odczucia przyjemności i odrazy. Człowiek nawiązuje kontakty z innymi osobami ponieważ np. pragnie: chwały (Achilles), akceptacji, poznania, chce wyrazić własną opinię (R. Varnhagen), uczucia. Dyskusja, nawiązywanie relacji z ludźmi sprawiają mu przyjemność. Wszystkich wymienionych cech można doszukać się u arendtowskich bohaterów narracji. Jednak badaczka sprowadza je do jednego motywu działania, a mianowicie do chęci ukazania własnej specyfiki i bycia zapamiętanym przez inne osoby. Jej zdaniem: akceptacja, chwała, poznanie, wyrażanie opinii nie mają sensu, jeżeli inni ludzie nie przypisują ich do właściwej osoby, natomiast przyjemność czy dezaprobatą są wynikiem uczestniczenia w relacjach (zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 213; H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 15, 195).

³⁰⁷ H. Arendt powiada: „zarówno zdaniem Greków, jak i Rzymian [...], zakładanie ciała politycznego wynikało z ludzkiej potrzeby przezwyciężania śmiertelności [...]. [Perykles głosił, że] dzięki polis Ateńczycy pozostawią po sobie wieczne pomniki. Dziełem Homera było unieśmiertelnianie ludzkich czynów, ale polis mogła obyć się bez usług chwalców [...], ponieważ oferowała każdemu ze swoich obywateli przestrzeń publiczno-polityczną” (H. Arendt, *Miedzy czasem minionym...*, op. cit., ss. 87–88). Warto zauważyć, że cytowana przez H. Arendt mowa pogrzebowa Peryklesa została wygłoszona po pierwszym roku wojny peloponeskiej. Nic wtedy nie zapowiadało dalszych skrajnie wyczerpujących trudów wojny i przegranej Aten. Pokrzepiające słowa naczelnego stratega zachęcały młodych mieszkańców Hellady do walki o chwałę i pamięć (zob. A. Krawczuk, *Perykles i Aspazja*, Interart, Warszawa 1995). H. Arendt nie odżegnuje się tym samym od nazwania „sferą publiczną” również pola walki.

³⁰⁸ P. Ricoeur także zwraca uwagę na problem pamięci w *polis* wskazując, że celem działalności publicznej było przetrwanie, bycie zapamiętanym ze względu na własną osobowość, działanie i mowa umożliwiały pokazanie się innym (P. Ricoeur, *Action, Story and History: On Reading „The Human Condition”* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, s. 50).

³⁰⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 194.

żyć bez pracy, zmuszając do niej innych, z powodzeniem mogą też postanowić, że zadowolą się używaniem świata rzeczy, nie dołączając doń żadnego przedmiotu użytkowego, życie wyzyskiwacza lub posiadacza niewolników i życie pasożyta jest niesprawiedliwe, lecz z pewnością są oni istotami ludzkimi”³¹⁰. Zatem bycie człowiekiem gwarantuje już samo *istnienie egzystencjalne*. Jednakże nie gwarantuje ono, że człowiek skorzysta z możliwości bycia w sposób najbardziej charakterystyczny dla niego. Człowieczeństwo w tym sensie posiada specyficzne znaczenie. Oznacza jeden ze sposobów bycia osoby, a nie jej tożsamość. Tożsamość zyskuje się ze względu na warunki, w których się żyje, a człowieczeństwo ze względu na wybory, których się dokonuje.

„Dla Jaspersa egzystencja nie jest odmianą bycia, lecz formą ludzkiej wolności”³¹¹ – wyjaśnia H. Arendt. „Egzystencja nie jest bytem ludzkim jako takim ani czymś danym z góry, to raczej człowiek w swoim *Dasein* jest *potencjalną egzystencją*. Słowo egzystencja oznacza tutaj, że człowiek osiąga rzeczywistość tylko w tej mierze w jakiej działa, opierając się na własnej wolności, zakorzenionej w spontaniczności i *poprzez komunikację łączy się z wolnością innych*”³¹² – stwierdza myślicielka. Tym samym, jeżeli człowiek chce zachować się w najbardziej ludzki sposób, musi wieść żywot wspólnotowy, okazywać kim jest w *działaniu i mowie*, które z definicji wymagają obecności innych ludzi.

Podobną interpretację, jak ta prezentowana w niniejszej książce, można odnaleźć w pracach znawców filozofii H. Arendt. I tak – według amerykańskich badaczy – okazuje się, że „[...] zastosowanie postawy Jaspersa oznacza uznanie całokształtu ludzkiego życia, bądź chociażby uczynków, które wyróżniają się jako ważne, uznanie ich jako tych, które wyemanowały z nieokreślonego jednoznacznie źródła znajdującego się w danej jednostce, aniżeli wynikających z dostępnych empirycznemu poznaniu motywów lub pobudek. Prawdziwe *ja* nie jest ukryte w tajemnych zakamarkach serca, zamiast tego manifestuje się w historii życia danego człowieka, którą uważa się za zapis *egzystencjalnych decyzji i działań*”³¹³.

Podsumowując, arendtowskiego egzystencjalizmu *wspólnotowego*, zdaniem autora niniejszego opracowania, należy upatrywać w pojęciu *kondycja ludzka*. H. Arendt nadaje nowe znaczenie istniejącemu już w literaturze terminowi.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ H. Arendt, *Czym jest filozofia...*, op. cit., s. 98.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 4, s. 61.

Świadczą o tym odpowiedzi na pytania o to, co to jest kondycja ludzka, jaka jest jej geneza, jak powstaje i jak się rozwija, co było celem wprowadzenia tego terminu. Dla H. Arendt nie wystarcza *bycie egzystencjalne* (urealnianie świata, i zyskiwanie tożsamości), aby mówić o unikalnym sposobie bycia człowieka. Innymi słowy, jej zdaniem nie wystarcza, że człowiek to egzystencja kształtowana przed esencją – jak określał Jan-Paul Sartre egzystencjalizm³¹⁴. Co w zasadzie z logicznego punktu widzenia wystarczyłoby, aby mówić o człowieku. Z ludzkiej perspektywy żadne inne istoty nie urealniają świata. H. Arendt wprowadza jaspersowski sposób rozumienia bycia, który nazywa „człowieczeństwem”. Jest to egzystencja uzależniona od opinii, a nie funkcjonalnych relacji z innymi ludźmi. Ideał demokracji, a tym samym oczekiwania H. Arendt względem polityki państw nietotalitarnych zasadzają się na jej rozumieniu człowieczeństwa. Polityka jest światem fenomenów – ustnych ustaleń, obietnic i zaufania. Więcej światła na tą kwestię mogą rzucić rozważania na temat fenomenologicznego sposobu postrzegania świata interakcji międzyludzkich przez H. Arendt. Hermeneutyka jest jej nastawieniem poznawczym i metodą analizy fenomenów społecznych.

3. Fenomenologiczne i hermeneutyczne inspiracje

Celem podrozdziału nie jest prezentacja wyników wieloaspektowego porównywania koncepcji H. Arendt z dorobkiem E. Husserla lub M. Heideggera. Zostały w nim opisane jedynie te aspekty jej koncepcji, które mogą wskazywać na fenomenologiczny charakter (metodę) rozwiązywania problemów omawianych w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania.

Filozofia hermeneutyczna opiera się na analizie wypowiedzi rozumianej jako nośnik sensów³¹⁵. U M. Heideggera mowa, w odróżnieniu od zwykłej gadaniny, była sposobem przejawiania się bycia. Traktował ją jako *egzystencjał jestestwa*, co

³¹⁴ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Muza, Warszawa 1998, s. 23.

³¹⁵ Jak relacjonuje czeski filozof Jan Patočka, G. Frege rozróżnił w logice pojęcia: *sens* i *znaczenie*, uznając, że *znaczenie* wskazuje na odniesienie do przedmiotu, *sens* – na sposób ujęcia. Określenia: „gwiazda zająca” i „gwiazda wieczorna” mają więc różny sens, lecz to samo znaczenie (J. Patočka, *Czy dzieje mają sens?* [w:] K. Michalski (red.), *Zrozumieć przemijanie*, op. cit., s. 373). Autor opracowania, pisząc o sensie, nie ma tu na myśli aktu nominacji, czy czynności określenia desygnatu, jego zdaniem sens oznacza u różnych ludzi różne pojęcia, pomimo jednego przedmiotu odniesienia.

determinowało jego hermeneutyczne postrzeganie słów. Zainteresowanie językiem, jako nośnikiem tego, co się przejawia, jest również obecne u H. Arendt. Jeśli chodzi o kwestię hermeneutycznego sposobu postrzegania polityki przez H. Arendt, nie dąży się tu również do kompleksowego zaprezentowania zagadnień hermeneutyki (o ile to w ogóle możliwe). Autorka *Korzeni totalitaryzmu* odrzuciła przyczynowo-skutkowe wyjaśnienia źródeł totalitaryzmu (zob. rozdz. II). Jej metodę filozoficzną w literaturze przedmiotu określa się mianem „metody fragmentarycznej” lub (przez analogię do postawy W. Benjamina) „filozofią poławiacza pereł” (zob. rozdz. III, podrozdz. 1). Metoda badań własnych H. Arendt jest wypadkową jej krytyki metod stosowanych w naukach społecznych oraz (odziedziczonego niewątpliwie po M. Heideggerze) jej zainteresowania etymologią pojęć.

3.1. Sfera publiczna – mowa i działanie

W poprzednich podrozdziałach kilkakrotnie wspomniano o fenomenologicznym charakterze filozofii H. Arendt. Dostrzeżono jego znamiona w problemie tzw. naporu realności świata, wspomniano o fenomenalnych rysach – działaniu i mowie. W tym miejscu warto rozwinąć ową intuicję zwłaszcza, że sfera publiczna, która powstaje w wyniku wspomnianych aktywności ma cechy zjawiska³¹⁶. Tym samym arendtowski ideał demokracji – *polityka, wolność, równość* (zob. rozdz. III) posiada ten sam charakter. Polityka dla H. Arendt oznacza relacje oparte na obietnicy i zaufaniu. Prawo czy ekonomia nie przynależą do sfery politycznej. One opierają się na zupełnie innych relacjach. Prezentowane przez H. Arendt fenomenologiczne rozumienie relacji publicznych przełożyło się na jej oceny powojennych wydarzeń świata polityki. Ewidentnie uwidaczniają się w jej ocenach sytuacji Republiki Federalnej Niemiec i rządów Konrada Adenauera. W Niemczech tylko ekonomia ma się dobrze – pisała po latach do K. Jaspersa³¹⁷. Jej zdaniem jedynie relacje wymiany towarów i usług wiązały ludzi. Później w eseju na temat desegregacji rasowej w USA swoją argumentację opierała na tych samych

³¹⁶ W polskiej literaturze podobną intuicję autor opracowania znajduje u Lucjana Kłyszcz, który zakładał, że punktem wyjścia filozofii H. Arendt jest postulat radykalnego fenomenalizmu (L. Kłyszcz, *Zoon politicon i „Korzenie totalitaryzmu”*, „Znak” 1990, nr 417/18 (2/3), s. 166; R. Piłat, *Widzialne i niewidzialne. Szkic o antropologii Hannah Arendt*, „Principia” 1992, vol. 6, ss. 104–105).

³¹⁷ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 374, (list H. Arendt do K. Jaspersa z 11 sierpnia 1959 roku).

założeniach³¹⁸. To ludzie, a nie prawa tworzą świat publiczny. Ingerencja prawa i próba narzucenia Amerykanom – osobom, które zdaniem H. Arendt ufundowały swój kraj na ideałach poprawnie rozumianej polityki – relacji publicznych, musiała zakończyć się niepowodzeniem³¹⁹. Innymi słowy dla H. Arendt polityka to świat zjawisk: obietnic i wzajemnych zobowiązań – należy o tym pamiętać, opisując jej oceny wydarzeń politycznych.

Zdaniem H. Arendt Grecy uważali, że jedynie człowiek wolny³²⁰ mógł brać udział w życiu publicznym danej wspólnoty. Jednakże wolność, o której mowa, rozumiana jest tu zupełnie inaczej niż to zakłada nowożytne rozumienie tego terminu. Bycie wolnym w starożytności oznaczało niepodleganie koniecznościom życiowym. Przez konieczność natomiast rozumiano dwa typy ograniczeń. Pierwszy z nich stanowiły przeszkody egzystencjalne, takie jak np.: głód, choroba, brak własnego miejsca zamieszkania itp. Drugim rodzajem przeszkód egzystencjalnych było podporządkowanie się określonym celom. Z tego powodu rzemieślnik nie był wolnym człowiekiem. Wytwarzał rzeczy zarówno w określonym celu, jak i według konkretnego wzorca. Wolność³²¹ w koncepcji autorki *O rewolucji* oznacza brak ograniczeń przez konieczności życiowe, innych ludzi oraz brak narzucania jarzma innym³²².

Równość wynikała z faktu bycia wolnym³²³. Jednak po raz kolejny nie chodzi tu o sens nowożytny tego terminu, który oznacza obecnie „równość z przyrodzenia”. Używając słów H. Arendt, równość należy pojmować jako „równość do nierówności”. Można by rzec, że każdy uczestnik sfery publicznej jest w ten sam sposób wolny, to znaczy nie posiada trosk egzystencjalnych i nie kieruje się zasadami utylitarystycznymi. Stąd też równością trzeba nazwać stan, w którym każda osoba posiada ten sam – zerowy – stopień ograniczeń. Jest to równy start do nierówności – uzyskania miana wybitnego w oczach innych ludzi³²⁴. Gdy wchodzimy w sferę publiczną, musimy wyzbyć się tego, co uniemożliwia działanie wspólne: pychy,

³¹⁸ H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, op. cit.

³¹⁹ *Ibidem*, ss. 232, 238–239.

³²⁰ Na gruncie filozofii H. Arendt istnieją dwa rozumienia wolności: wolność polityczna (zob. rozdz. III) oraz omawiana w tym miejscu: wolność od konieczności życiowych. Wolność w drugim sensie umożliwia wolność polityczną – jest jej warunkiem.

³²¹ Koniecznie należy zaznaczyć, że omawiane tu koncepcje wolności i równości nie oznaczają wolności i równości politycznej, to znaczy teorii, które omówione zostały wcześniej (zob. rozdz. III).

³²² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 37–38.

³²³ Podobnie jak wolność, tak i równość ma u H. Arendt dwa znaczenia: jest to omówiona już wcześniej (zob. rozdz. II) równość polityczna oraz równy, bo zerowy, stan ograniczeń.

³²⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 35, 235.

zawiści, wstydu, pretensji³²⁵. Jest to pragmatyczny aspekt równości – umożliwia nawiązanie szczerych interakcji. Wolność i równość w powyższym sensie to warunki do mowy i *działania*, czyli objawiania tego, kim się jest.

H. Arendt, podobnie jak Grecy, odróżnia *poesis* jako aktywność produkcji od *praxis*, czyli działania. Obie wiążą się z mową, jednak mają różny charakter. *Praxis* określa akty, które nie zmierzają do żadnego celu, poza samym sobą³²⁶. *Działanie* nie dąży do realizacji jakiegoś wzorca czy osiągnięcia celu w postaci skończonego tworu. Ów „cel sam w sobie”, wyjaśnia H. Arendt, oznacza, że działanie wyczerpuje się wraz z zakończeniem swego trwania i nie pozostaje po nim żadne wytworzone dzieło³²⁷. W tym kontekście działać oznacza zatem *inicjować*. „Działać w najogólniejszym sensie znaczy, przedsięwziąć coś nowego, rozpoczynać [...], wprawiać coś w ruch” – stwierdza H. Arendt³²⁸. Pytanie o to, co inicjuje człowiek, jest zagadnieniem dotyczącym teorii więzi pomiędzy wolnymi i równymi ludźmi. Należy wyjaśnić, że inicjuje się tu procesy odbioru i zapamiętywania danego faktu (*działania*) przez inne osoby, a także wzajemne zobowiązania. „Zdolność człowieka do działania oznacza, że można od niego oczekiwać tego, co nieoczekiwane [...] i znów jest to możliwe, ponieważ każdy człowiek jest niepowtarzalny” – wyjaśnia H. Arendt i zaraz dodaje: „działanie i mowa są [...] ściśle związane ze sobą, ponieważ specyficznie ludzki akt [...] musi zawierać odpowiedź na pytanie [...], kim jesteś?”³²⁹.

Oryginalność aktów nazywanych „działaniem” wynika ze specyfiki osoby. Tym samym stanowi wyraz jej unikalnych cech. Okazywać własną osobowość oraz rozpoczynać procesy postrzegania tego faktu przez inne osoby można w dwojaki sposób. Po pierwsze, poprzez zmianę otoczenia materialnego, np. manifestując swój sprzeciw, rozrywając szaty. Po drugie, wyrażając własne stanowisko za pomocą wypowiedzi, H. Arendt pisze wprost: „słowem i czynem wpisujemy się w świat ludzki”³³⁰, i gdzie indziej dodaje: „działamy, mówiąc, i nasza mowa jest działaniem”³³¹.

Reasumując powyższe uwagi, działanie ma charakter incydentalny. Może stanowić zarówno czyn, jak i wypowiedź, gest lub inny widzialny znak. Warunkami,

³²⁵ Zob. M. Król, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 161.

³²⁶ Zob. J. Kristeva, *Geniusz kobiecy...*, op. cit., s. 80.

³²⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 226.

³²⁸ *Ibidem*, s. 195.

³²⁹ *Ibidem*, s. 196.

³³⁰ *Ibidem*, s. 195.

³³¹ H. Arendt, *Religia a polityka [w:] eadem, Salon berliński...*, op. cit., s. 182.

które koniecznie należy spełnić, aby o czynie człowieka mówić jako o działaniu, są wolność i równość podmiotu (zawiera się tu konieczna inklinacja obecności innych osób, nie można być – na gruncie prezentowanej koncepcji – wolnym i równym w samotności). Jedynym celem, jaki przyświeca działaniu, jest chęć manifestacji własnej unikalności – opinii, uczuć, doświadczenia czy – szerzej – stanu uwarunkowanej egzystencji – kondycji ludzkiej.

Łatwo dostrzec, że aby spontaniczny czyn bądź wypowiedź zostały zrozumiane, wymagają wyjaśnienia. Mówiąc kolokwialnie, można drzeć szaty w imię najwyższych ideałów, a mimo to pozostać niezrozumianym. Mowa pełni wspomnianą rolę wyjaśniającą. Mowa nabiera tu niestandardowego znaczenia. Odnosi się do części wypowiedzi człowieka, których zadaniem jest porozumienie (objaśnienie) z pozostałymi osobami. Innymi słowy, odwołując się do typologii językoznawców, całość wypowiedzi, które w prezentowanej interpretacji dzielą się na działanie oraz mowę należy uznać za elementy szerszego pojęcia – *działalności językowej*³³². Krok ten pozwala mówić o nich w kategoriach funkcji języka. Funkcją wypowiedzi (działania) jest ekspresja. Funkcją mowy jest komunikacja. Im bardziej tekst jest ekspresyjny, tym mniej pozostaje zrozumiały. To właśnie ma H. Arendt na myśli, kiedy zwraca uwagę na sposób zafascynowania Rahel Varnhagen Goethem³³³. Niemiecka badaczka dochodzi do wniosku, że poezja (m.in. korzystanie z metafor, tworzenie pojęć) jest najbliższa oddania sensu własnych przeżyć, a tym samym i osobowości³³⁴. Mowa zatem to nic innego jak czynność objaśniania – przekształcenie ekspresji w bardziej zrozumiały komunikat.

W koncepcji niemieckiej badaczki to właśnie mowa i działanie budują sferę publiczną. Dla prowadzonych tu rozważań jest to niebagatelne spostrzeżenie. Sfera publiczna składa się z interakcji międzyludzkich, w których podmioty zyskują

³³² „F. de Saussure łączył w całościowej funkcji *language* dwa styczne i wzajemnie uzupełniające się elementy: *langue* (potencjalny system znaków i modeli, czyli kod) oraz *parole* (obcowanie oparte na tym kodzie). Lew Szczerba uzupełnia ten schemat, dzieląc *parole* na ogół procedur i czynności oraz ogół ukształtowanych w tych czynnościach i według reguł kodu rezultatywnych bytów semiotycznych, czyli tekstów” (za: O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego, Kielce 2008, s. 18). Działalność językowa (*language*) obejmuje zarówno kulturowo ukształtowany w człowieku system znaków oraz modeli tworzenia wypowiedzi, np. gramatycznych (*langue*), jak i aktywność w postaci tworzenia wypowiedzi oraz wypracowanych w ten sposób tekstów (*ibidem*).

³³³ Zob. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit.

³³⁴ *Ibidem*, s. 115.

nową tożsamość (nowe życie), tzw. *bios*³³⁵, dzięki pozostawianiu w relacji. One są postrzegane i zapamiętywane przez innych ludzi. Tożsamość, o której tu mowa powstaje w pamięci odbiorcy. Sam świat ludzkich interakcji posiada również status zjawiska. „Świat u Hannah Arendt istnieje o tyle, o ile się jawi. Jego pojawianie się pozostaje otwarte publicznie; jest postrzegany; nie może być słyszany i widziany przez wszystkich; może okazać się łatwy do zrozumienia” – wyjaśnia Jacques Taminiaux³³⁶. Jego opinię potwierdzają słowa samej H. Arendt: „Działanie i mowa odbywają się pomiędzy ludźmi [...], interesy stanowią coś co jest *inter-est* w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu, coś co leży pomiędzy ludźmi [...], to pomiędzy [zbudowane z czynów i słów] nie ma namacalnych przedmiotów, w których mogło by się utrwalić”³³⁷.

To, co pomiędzy ludźmi, może zostać nazwane „informacją”, czy – lepiej byłoby powiedzieć w kontekście tych rozważań – „zjawiskiem”. Działanie, jako akt inicjujący postrzeganie osoby, idzie w parze z mową, czyli całokształtem działalności człowieka, i one mają wyjaśnić, kim on jest. *Mowa i działanie* mają charakter zjawiska. One powinny najwierniej odzwierciedlać osobę (kondycję ludzką), ale nie są z nią tożsame. Nowe życie, które uzyskuje człowiek jawiący się, oznacza istnienie w świadomości osób postrzegających³³⁸. Polityka, która opiera się na obietnicy, w ten sam sposób jest uzależniona od ludzkiej świadomości – tworzą ją zobowiązania. Mówiąc kolokwialnie, żadne umowy nie wypełnią się same, prawo posiada siłę, dopóki ludzie godzą się je przestrzegać. To indywidualne przekonania (nie dokument) i aktywne poparcie (współdziałanie) tworzy politykę.

Dla H. Arendt *działanie* jest augustyńską zdolnością do tzw. *initium* – rozpoczynania czegoś, co dalej toczy się własnym torem, wyczerpuje znaczenie

³³⁵ H. Arendt rozróżnia dwa rodzaje życia: *bios* i *zoe* (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 107). Pierwszemu z nich przypisane są narodziny i śmierć, drugiemu – cykliczna budowa i rozpad rzeczy. *Zoe* jest charakterystycznym sposobem istnienia świata, ze względu na swoją cykliczną postać nie ma ono początku ani końca. *Bios* przynależy człowiekowi, który przez działanie i mowę upamiętnia pośród wielu własne narodziny i śmierć (*ibidem*).

³³⁶ J. Taminiaux, *Phenomenology and the Problem of Action...*, op. cit., ss. 209–210.

³³⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 201.

³³⁸ Potwierdzenie prezentowanej interpretacji sfery publicznej, jako fenomenu czy przepływu informacji w świadomościach uczestników relacji, można odnaleźć w artykułach Ernsta Vollratha, od 1970 roku przyjaciela H. Arendt (E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, t. 1, s. 291). Wydaje się, że to on jako pierwszy (w 1971 roku) określił myśl H. Arendt mianem „fenomenologii”. W wystąpieniu z 1977 roku pt. *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking* działalność publiczną interpretuje jako „jawienie się” w sensie fenomenu (*ibidem*).

rewolucji (zob. rozdz. III)³³⁹. Owo „toczenie się własnym torem” oznacza zyskiwanie znaczenia aktów działania w relacjach z innymi osobami. W zależności od tego, jak inni postrzegają dany akt, co o nim słyszeli, jak go rozumieją, tak zostaje zapamiętany i będzie opisywany w dalszych przekazach³⁴⁰. Jest to również uzależnienie ludzi od wzajemnych zobowiązań. Nikt nie może być pewnym tego, że inni dotrzymają obietnicy³⁴¹. Sfera publiczna jest sumą interakcji, a ściślej rzecz ujmując, składową wirtualnych zależności. To, co pozostaje po fizycznym zdarzeniu, to informacja na jego temat w umysłach odbiorców. Ze względu na wypowiedzianą funkcję w parze z działaniem nierozłącznie idzie mowa. Jest to zdolność komunikowania się i wyjaśniania intencji działającego. Bez mowy nie jest możliwe zrozumienie zamiarów autora danego czynu³⁴².

W literaturze przedmiotu pisze się na temat fenomenologii H. Arendt również z innych powodów. Zarówno H. Arendt jak i M. Heidegger, zdaniem ich komentatorów, odrzucali wszelkie próby wykraczania poza to, co dane w świadomości, w celu zgłębienia ich możliwych przyczyn lub psychologicznych korzeni³⁴³. Okazuje się jednak, że mimo tego podobieństwa, w literaturze dostrzega się również znaczące różnice w ich rozumieniu pojęcia *fenomen*. Dla M. Heideggera było to samo *jestestwo*. Z tego względu fenomenologię rozumiał on jako ontologię.

³³⁹ Zob. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach?...*, op. cit., s. 8.

³⁴⁰ Również we wnioskach Edyty Barańskiej, piszącej na temat koncepcji sfery publicznej u H. Arendt, można odnaleźć znamiona fenomenalnego charakteru sfery publicznej. Badaczka zwraca uwagę na aspekt ryzyka, jakie podejmują ludzie wkraczający w sferę publiczną. Zaznacza, że po pierwsze, jest to świat rywalizacji, po drugie, ludzie są skazani na oceny innych. To m.in. od tych dwóch elementów zależy sposób zapamiętania działającego przez obserwatorów (E. Barańska, *Ryzyko bycia publicznego* [w:] J.P. Hudzik, W. Woźniak (red.), *Sfera publiczna, kondycja-przejawy-przemiany*, UMCS, Lublin 2006, s. 15).

³⁴¹ Zdaniem H. Arendt, kłamstwo jest naturalną konsekwencją charakteru relacji publicznych (H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 4–6).

³⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 197.

³⁴³ L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's Phenomenological Humanism*, op. cit., s. 12. Mowa tu również o artykule Pauliny Sosnowskiej, w którym autorka zwróciła uwagę na różnicę rozumienia fenomenu przez M. Heideggera i H. Arendt (P. Sosnowska, *Czy Hannah Arendt była fenomenologiem?*, op. cit., ss. 400–401, 403–404). Dla pierwszego jest to samo *jestestwo*. Z tego względu fenomenologia rozumiana jest jako ontologia. Redukcja oznacza tu próbę dotarcia nie do świadomości, a do bycia (*jestestwa*), jako czegoś różnego od bytu. H. Arendt z kolei w znacznej mierze skłania się do rozumienia fenomenu na sposób kantowski. Próbą podkreślenia zmiany znaczeń jest zastąpienie przez H. Arendt terminu *fenomen* słowem „zjawisko”. W ten sposób uwidacznia różnicę między tym, co się jawi oraz tego podstawą. Dla H. Arendt fenomenologia będzie próbą redukcji (dekonstrukcji) zjawisk w celu uchwycenia ich podstaw, zauważa P. Sosnowska (*ibidem*). Autorka łączy w ten sposób nastawienie H. Arendt z jej hermeneutyką. Dekonstrukcja znaczeń, tzn. redukcja historycznie wprowadzonych zmian w rozumieniu terminów, ma skutkować uchwyceniem pierwotnego sensu analizowanego słowa, a tym samym i istoty rozważanego zjawiska (*ibidem*).

Redukcja oznacza tu próbę dotarcia nie do świadomości, lecz do bycia (*jestestwa*), jako czegoś różnego od bytu. H. Arendt z kolei w znacznej mierze skłania się do rozumienia fenomenu na sposób kantowski. U H. Arendt fenomenologia stanie się próbą redukcji (dekonstrukcji) zjawisk w celu uchwycenia ich podstaw (przy zastrzeżeniu, że nie wykracza się tu poza możliwości świadomości, czy – lepiej – doświadczenia). W ten sposób nastawienie H. Arendt nierozzerwalnie łączy się z hermeneutyką. Dekonstrukcja znaczeń, tzn. odrzucanie historycznie wprowadzonych zmian w rozumieniu terminów, ma skutkować uchwyceniem pierwotnego sensu analizowanego słowa, a tym samym i istoty rozważanego zjawiska³⁴⁴.

W opinii Parekh Bhikhu (indyjskiej filozofki polityki) „[...] wielka siła fenomenologii Arendt tkwi w nacisku na ludzkie doświadczenie. Ludzkie aktywności nie są naturalnymi fenomenami, a podjętymi przez ludzką świadomość i muszą być rozpatrywane jako subiektywne i obiektywne zarazem”³⁴⁵. Margaret Canovan pisze na temat fenomenologiczności pism H. Arendt ze względu na cel, który jej przyświeca. Jej zdaniem: „[...] opis ludzkich aktywności z *Kondycji ludzkiej* nie może być postrzegany jako próba zastąpienia błędnych teorii autentyczną fenomenologią. Prawdziwe fenomenologiczne dociekania pozostawiają na boku teoretyczne założenia [...] Fenomenologia Arendt jest obciążona jej teoretycznymi przekonaniami, wyrastającymi z jej refleksji nad totalitaryzmem i nowoczesnością, jak również nad ograniczeniami filozofii”³⁴⁶. Badaczka daje w ten sposób do zrozumienia, że dążenia H. Arendt nie mają czysto poznawczych motywów.

Oczywiście H. Arendt nie tylko starała się zrozumieć dwudziestowieczną tragedię, ale również odmawiała jej wszelkich, nawet najmniejszych znamion gloryfikacji. Warto przywołać w tym miejscu jej słynne określenie „banalność zła”³⁴⁷, a więc frazę, która spowodowała wiele zamieszania w debatach intelektualnych. Celem ukucia tego określenia przez H. Arendt było „zniszczenie legendy o wielkości zła i o jego demonicznej potędze”³⁴⁸. W mniejszym stopniu należy afirmować przekonanie M. Canovan co do dominującej roli deprecjacji w filozofii H. Arendt.

Fenomenologiczne podejście H. Arendt do problemów *sfery publicznej* wiąże się z zagadnieniem jej hermeneutycznej metody badawczej. Dążenia H. Arendt do

³⁴⁴ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

³⁴⁵ B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1981, s. 79.

³⁴⁶ M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 102.

³⁴⁷ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit.

³⁴⁸ H. Arendt, *Symposium w Toronto*, op. cit., s. 206.

uchwycenia istoty zjawisk oraz wskazania ich znaczeń odnajduje się między innymi w jej zainteresowaniu językiem³⁴⁹. Dodatkowo w dorobku intelektualnym H. Arendt istnieją rozstrzygnięcia nad wyraz zbieżne z konstatacjami myślicieli uznawanych w literaturze za przedstawicieli nurtu hermeneutycznego. Aby uzyskać klarowność wyводу, najpierw zaprezentowana zostanie krótka charakterystyka filozofii hermeneutycznej. Później omówiona będą koncepcje H. Arendt, które wskazują na jej hermeneutyczną metodę uprawiania filozofii.

3.2. Demokracja i totalitaryzm a problemy filozofii hermeneutycznej

Przedstawiane poniżej rozstrzygnięcia mają stanowić zaledwie punkt odniesienia dla myśli autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Chodzi o wykazanie wpływu hermeneutycznego sposobu filozofowania H. Arendt na jej teorię demokracji i totalitaryzmu. Wyrazem tego oddziaływania jest przede wszystkim odrzucenie socjologicznych metod podczas analizy zjawiska totalitaryzmu oraz poszukiwanie istoty demokracji w etymologii słów.

Hermeneutyka, jako sztuka objaśniania wypowiedzi (tekstów) i sposobu poszukiwania sensu, swymi korzeniami sięga starożytnej Grecji. W swych początkach miała być jedynie umiejętnością odczytywania tajemnych wypowiedzi. Dopiero w XVIII wieku, dzięki Johannowi Gottfriedowi Hederowi, a w wieku kolejnym za sprawą Friedricha Daniela Schleiermachera, hermeneutyka stała się umiejętnością *objaśniania* i *rozumienia* zdarzeń historycznych i zaczęła być metodą odczytywania i interpretowania zdarzeń historycznych i religijnych. Wilhelm Dilthey i Paul Ricoeur sprawili, że hermeneutyka przybrała postać filozoficzną – stała się *metodą badania* wytworów kulturowych. Wytworów tych nie można wyjaśnić przez podanie ich przyczyn. Ich znaczenie można poznać przez *zrozumienie* ich sensu. W tym okresie twierdzi się, że hermeneutyka przekształciła się w filozoficzną teorię interpretacji i rozumienia nie tylko faktów kulturowych, ale przede wszystkim

³⁴⁹ Zdaniem E. Vollrath obiekt badań wymusza metodę analizy (E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, op. cit., s. 292). H. Arendt była zainteresowana głównie sferą publiczną, tzn. światem zjawisk, które przetrwały w mowie. Badając słowa, stara się docierać do fenomenu, który je ufundował. Dostrzegała nieadekwatność naukowych metod badawczych w kwestii zgłębiania fenomenów, co najprawdopodobniej spowodowało u niej zwrot do metody hermeneutycznej (zob. *ibidem*).

sensu bycia samego człowieka (M. Heidegger, H.G. Gadamer). Hermeneutyka, chcąc zinterpretować ludzkie doświadczenie świata, wychodzi od języka, albowiem całe nasze doświadczenie świata rozwija się wewnątrz języka³⁵⁰.

Z powyższych rozważań wynika, po pierwsze, że hermeneutyka w pierwotnym znaczeniu była sztuką objaśniania tekstów. Innymi słowy, „hermeneutyką” nazywano metodę interpretacji dzieł literackich (np. Biblii czy poezji), w celu ustalenia pierwotnego znaczenia wypowiedzi. Po drugie, F.D. Schleiermacher, W. Dilthey, P. Ricoeur, H.G. Gadamer, M. Heidegger przekształcili hermeneutykę ze schematu interpretacji w model filozofowania. Po trzecie, przedmiotem zainteresowania nowej filozofii stały się nie tylko teksty, ale i zjawiska kultury oraz sam człowiek. Po czwarte, właściwym sposobem poznawania sensów jest rozumienie (w tym kontekście: interpretacja). Po piąte, obiektem analizy filozoficznej jest język.

W kontekście filozofii H. Arendt interpretacja osoby oznacza udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kim ona jest. *Mowa jest nośnikiem sensu działań* ludzkich, czyli manifestacji osobowości (specyfiki osobowej). Interpretacja współczesnych zjawisk społecznych i politycznych wiąże się natomiast z odwołaniami do antycznych wzorców zawartych w etymologii słów oraz doświadczeń nie tylko z pola nauki.

Polityka, totalitaryzm i niewystarczalność metod socjologii

W pismach H. Arendt można doszukać się dwóch faz krytyki socjologii. Pierwsza eskaluje w 1930 roku, kiedy to H. Arendt opublikowała recenzję *Ideologie und Utopie* Karla Mannheim³⁵¹. Druga, nazwijmy ją „fazą dojrzłą”, przypada na lata powojenne i wiąże się głównie z problemem Holokaustu.

W *Filozofii i socjologii*, bo tak zatytułowała swój artykuł na temat pracy K. Mannheim, myślicielka krytykuje metody naukowe z pozycji egzystencjalizmu³⁵². Jest to czas, w którym H. Arendt ewidentnie pozostaje zauroczona myślą M. Heideggera. Pomimo tego że odwołuje się również do K. Jaspersa, to wyraża własne przemyślenia, używając heideggerowskich terminów.

³⁵⁰ Zob. A. Siemianowski, *Hermeneutyka a fenomenologia* [w:] H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, s. 99, 96; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, wyd. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.

³⁵¹ H. Arendt, *Filozofia i socjologia*, op. cit., s. 145.

³⁵² *Ibidem*.

„Socjologia przypisuje status konkretnej rzeczywistości, temu co jest tu i teraz, i sprowadza nawet szczytowe momenty do poziomu tej rzeczywistości”³⁵³ – twierdzi H. Arendt. Błędem nauki o społeczeństwie jest próba zrozumienia „tego co niepowседневne, jako *modus* nieodłączny od powszedniego życia”³⁵⁴. Jest to traktowanie unikatowych zjawisk, które zachodzą w społeczeństwie jako rodzaj znanych, bo powszechnych zachowań³⁵⁵. Według H. Arendt jest to błąd, ponieważ wiedza uzyskana w ten sposób nie dotyczy partykularnego zdarzenia. Podciąganie tego typu zjawisk pod ogólnie obowiązujące prawa oznacza ich wypaczenie³⁵⁶. Inaczej jest w przypadku wiedzy filozoficznej, która – w przeciwieństwie do socjologii – nie kwestionuje ontologicznego (o warunkach możliwości bycia jednostki ludzkiej), czyli teoretycznego zrozumienia człowieka. Zdaniem H. Arendt „w każdej podejmowanej przez nas próbie zrozumienia naszej własnej egzystencji zostajemy z powrotem wrzuceni w nieustannie zmieniającą się dziedzinę ontyczną”³⁵⁷. Rozumienie dla niej to specyficznie ludzki sposób życia³⁵⁸. Aby go uchwycić, nie można operować schematami. Zwłaszcza, gdy ów sposób życia traktuje się (jak to czyni H. Arendt) na sposób fenomenologiczny³⁵⁹. Innymi słowy, socjologia, zajmując się analizami zjawisk społecznych, pomija te elementy życia, które są niestandardowe, nie jest w stanie opisać *polityki*. H. Arendt wyjaśnia: „Mannheim nie dostrzega żadnego powodu, dlaczego bycie sobą powinno mieć pierwszeństwo przed Się”³⁶⁰. Nie dostrzega, dlaczego autentyczna jednostkowa egzystencja powinna stanowić przedmiot analiz.

³⁵³ *Ibidem*, s. 145.

³⁵⁴ *Ibidem*, s. 146.

³⁵⁵ Tę samą intencję autor niniejszego opracowania odnajduje w recenzji H. Arendt książki Denisa de Rougemonta pt. *Udział diabła*, w której czytamy: „Mankamenty tej książki są oczywiste, chwilami wręcz irytujące. Powodują u czytelnika zamęt, podobnie jak wcześniej spowodowały go u samego autora. Rzecz jednak w tym, że ów zamęt jest bezpośrednim skutkiem przeżyć, którym autor daje świadectwo [...]. Takie przeżycia i tego rodzaju zamęt będą wspólne dla wszystkich, którzy przetrwali wojnę i którzy nie chcą wracać do złudnego bezpieczeństwa owych «kluczy do historii» [...], niebędących w stanie wyjaśnić nawet jednego rzeczywistego wydarzenia” (H. Arendt, *Koszmar i ucieczka* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., s. 301; H. Arendt, *Nightmare and Flight* [w:] *eadem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 133).

³⁵⁶ Zob. P. Baehr, *Identifying the Unprecedented. Hannah Arendt, Totalitarianism and the Critique of Sociology* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, ss. 230–231.

³⁵⁷ H. Arendt, *Filozofia i socjologia*, op. cit., s. 145.

³⁵⁸ H. Arendt, *Rozumienie i polityka*, „Literatura na Świecie”, 1985, nr 6 (167), s. 154.

³⁵⁹ W 1953 roku H. Arendt, krytykując Marksa i socjologiczne podejście do zjawisk społecznych, pisała wprost: „[jest to] lekceważenie mowy w jej zdolności odsłaniania prawdy” (H. Arendt, *Religia a polityka*, op. cit., ss. 179, 182, 184–185). Przy czym „poznanie prawdy” oznacza ustalenie istoty (substancji) zjawisk, a nie zaledwie ich funkcji. Nauki społeczne oceniają zjawiska sztamkowo, schematycznie (*ibidem*).

³⁶⁰ H. Arendt, *Filozofia i socjologia*, op. cit., s. 145.

Dla niego społeczeństwo – heideggerowskie *Się* – opinia publiczna stanowią pierwszoplanowy obiekt analiz. Socjologia często chce wyjaśnić niestandardowe zjawiska przez przyporządkowanie ich do schematów lub przebadanych przykładów³⁶¹.

Nie może dziwić taka (obecna również w późniejszych pismach H. Arendt) krytyka socjologii. „Jeśli tylko nauki społeczne uświadomiłyby sobie, że ich wiedza i doświadczenie jest ograniczone do tego, co przynależy społecznej rzeczywistości, gdzie człowiek zachowuje się, ale nie *działa*, wtedy zajmowałyby się właściwą dziedziną”³⁶² – powiada Richard J. Bernstein (przyjaciel H. Arendt i znawca jej filozofii). Polityka, która stanowi sedno życia wspólnotowego, co nie oznacza socjalnego (jak wspomniano powyżej), była dla niej w pełni niestandardowym zjawiskiem. Dla niemieckiej filozofki polityka nie oznaczała sejmowych głosowań, działalności administracji państwowej czy zabiegów speców od *public relations*. Politykę wiąże ona z obietnicą, zaufaniem, a nawet kłamstwem, o czym wspomniano już wcześniej (zob. rozdz. III) i co autor niniejszego opracowania odnajduje w artykule A. Grunenberg³⁶³. Z tego powodu ten obszar ludzkiej aktywności wymyka się standardowym metodom socjologii. Jest to zjawisko, które opiera się na dialogu i zobowiązaniach międzyludzkich. Pozostaje w pełni uzależnione od osobowej *spontaniczności*. Świat – sfera publiczna, a tym samym polityka – to rzeczywistość pomiędzy ludźmi, którzy go tworzą. „Aby uczynić początek, został stworzony człowiek, przed którym nie było nikogo”³⁶⁴ – powiada za Augustynem H. Arendt. Tę opinię można odnaleźć w jej rozważaniach na temat istoty demokracji i to ona przenika jej oceny wydarzeń politycznych. Nie wdając się w szczegółowe wyjaśnienia (zob. rozdz. III i rozdz. IV), należy zauważyć w tym miejscu, że: w opinii H. Arendt zjawisko ruchów *kibucowych* i *chalucowych* w Izraelu opiera się na *działaniu*³⁶⁵; myślicielka podkreśla spontaniczny charakter rewolucji węgierskiej z 1956 roku³⁶⁶; nie dziwi ją propagandowe kłamstwa o wojnie w Wietnamie³⁶⁷; w 1952 roku nie spodziewała się poparcia RFN dla projektu Europejskich Sił

³⁶¹ Zob. H. Arendt, *Rozumienie a polityka*, op. cit., ss. 144–146.

³⁶² R.J. Bernstein, *Rethinking the Social and the Political*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1986, Vol. 11, No. 1, s. 124.

³⁶³ Zob. A. Grunenberg, *Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics*, in *Democratic Politics*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2, s. 362, 367.

³⁶⁴ H. Arendt, *Wola*, op. cit., s. 295.

³⁶⁵ H. Arendt, *Bliski Wschód pokój czy zawieszenie broni?* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 510.

³⁶⁶ H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., s. 138.

³⁶⁷ H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 4–6.

Obronnych³⁶⁸. Od współczesnych sobie oczekiwała rozumienia polityki, a nie technokratycznego jej prowadzenia i wyjaśniania.

Kiedy H. Arendt w latach 1940–1950 ponownie stawiała czoła socjologii, jej ton stał się natarczywy, język przejrzysty oraz zmienił się punkt ciężkości jej zainteresowań. Po raz kolejny atakuje analizy nauk społecznych, jednak tym razem jej celem był domniemany błąd tego typu podejść względem wyjaśnienia totalitaryzmu³⁶⁹. H. Arendt konsekwentnie opisuje obozy koncentracyjne i obozy zagłady w kategoriach antyutylitarnych. Uznaje, że realną funkcją, jaką spełniały było uzyskanie totalnej dominacji nad więźniami. Z tego względu w 1949 roku odrzuca interpretację obozów, jaką podali David Dallin i Boris Nicolaevsky, przeprowadzaną w kategoriach ekonomicznych, a wyrażoną w *Forced Labor in Soviet Russia*³⁷⁰. Z podobnych przyczyn niemiecka myślicielka krytykuje socjologiczne techniki badania obozów. Zwraca uwagę na irracjonalność rzeczywistości obozowej. Owa irracjonalność oznacza po pierwsze, że warunki obozowe przekraczają ludzkie wyobrażenia na ich temat. Zbrodnia Zagłady jest tak straszna zdaniem H. Arendt, że jeszcze podczas trwania wojny, pomimo ewidentnych dowodów, wydawała się ona nieprawdziwa. Po drugie, zgodnie z teorią H. Arendt, ludzie przebywający w obozach zagłady pozostają w odmiennym od znanego z codziennego doświadczenia stanie świadomości. Ich zachowanie sprowadza się zaledwie do reakcji na bodźce. Oni stają się żywymi umarłymi między innymi przez to, że nie mogą wyjaśnić sobie przyczyny i celu ich tortur. Relacje *post factum* – także więźniów – są obarczone błędem podwójnego rodzaju. Ludzie starają się wypchnąć z pamięci okropieństwa, jak również racjonalizują – starają się wyjaśnić tortury za pomocą nadania im sensu. Aporia, jaka się tu pojawia, polega na próbie zrozumienia sytuacji po wydostaniu się z niej, sytuacji, której nie dało się zrozumieć, będąc jej uczestnikiem. H. Arendt powołuje się na metaforę Łazarza: „Kiedy Łazarz zostaje wskrzeszony, odnajduje swoją osobowość niezmienioną, taką jaką zostawił”³⁷¹. Realia obozu zagłady są tak radykalnie odmienne od znanego ludziom życia, że jedynie metafora śmierci może wyrazić ich charakter. Wskrzeszenie to powrót do życia, do codzienności,

³⁶⁸ H. Arendt, H. Blücher, *H. Arendt to H. Blücher*, 30.05.1952 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 284–285; H. Arendt, H. Blücher, *H. Arendt to H. Blücher*, 13.06.1952 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 284–285.

³⁶⁹ Zob. P. Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010, s. 3.

³⁷⁰ Zob. H. Arendt, *Totalitarian Terror*, „The Review of Politics” 1949, Vol. 11, No. 1, ss. 112–115.

³⁷¹ H. Arendt, *Social Science...*, op. cit., ss. 62–63; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 204.

w której z definicji nie istnieje doświadczenie śmierci. Łazarz żyje, a więc korzysta z doświadczenia żywych ludzi, nie jest w stanie odtworzyć (opisać i wyjaśnić) stanu śmierci, ponieważ doświadczenie życia nie zawiera odpowiedniego ekwiwalentu przeżyć. Istota totalitaryzmu – *totalne panowanie* – urzeczywistnione w obozach zagłady wymyka się racjonalnym wyjaśnieniom, a tym samym socjologicznym próbom zbadania tego zjawiska. H. Arendt zwraca się do hermeneutycznych metod zrozumienia problemów polityki i totalitaryzmu.

Literatura – język – polityka. Metody konstruowania koncepcji

Wobec problemów, jakie H. Arendt napotyka w zetknięciu z socjologią, zwraca się ku doświadczeniu głównie filozoficznemu i estetycznemu. Chcąc zrozumieć zjawiska społeczne (pojąć czym są i jakie znaczenie mają dla człowieka), odwołuje się do wiedzy zawartej w pismach estetycznych, religijnych i filozoficznych. Na gruncie tych doświadczeń tworzy własną teorię totalitaryzmu i demokracji. Jej koncepcja demokracji jest fragmentaryczna. Podobnie jak Walter Benjamin, H. Arendt jest *poławiaczem pereł*³⁷². Choć nie interesuje jej kolekcjonowanie godnych zapamiętania aforyzmów (co było celem W. Benjamina), w retrospektywnej analizie przeszłości – tu również w interpretacji etymologii słów – poszukuje wzorców godnych naśladownictwa. *Korzenie totalitaryzmu* nie traktują z kolei o korzeniach w sensie przyczyn, a o tropieniu w przeszłości tych zjawisk, które przybrały radykalną formę, *wykrystalizowały się*, w totalitaryzmie³⁷³. Obie metody szczegółowo omawiane są w niniejszym opracowaniu przy okazji wyjaśnienia źródeł totalitaryzmu oraz opisu H. Arendt koncepcji republiki. W tym rozdziale zostanie zwrócona uwaga na hermeneutyczne podstawy tych koncepcji.

Nie jest tajemnicą, że H. Arendt bardzo inspirowała się poezją³⁷⁴. Powszechnie znane są jej inspiracje F. Kafką czy W. Benjamins³⁷⁵. Namacalnym przykładem owych wpływów poezji na jej myśl są jej koncepcje przebaczenia i miłosierdzia, które wieńczą *Kondycję ludzką*³⁷⁶. Zostały one zweryfikowane pod wpływem zbioru poezji W.H. Audena pt. *Falstaff*³⁷⁷. Dodatkowo to przecież na przykładzie

³⁷² Zob. H. Arendt, *Walter Benjamin...*, op. cit., ss. 76–77.

³⁷³ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 201.

³⁷⁴ Zob. P. Pachet, *The Authority of Poets in a World without Authority*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 3, s. 932.

³⁷⁵ Zob. L. Weissberg, *In Search of the Mother Tongue. Hannah Arendt's German-Jewish Literature* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, op. cit., ss. 157–163.

³⁷⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

³⁷⁷ Zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, op. cit., s. 468 (przypis nr 31).

zaczepniętym z Szekspira, H. Arendt tłumaczy swoją teorię sumienia³⁷⁸. Jak sama wyjaśnia, język poetów chroni przed bezmyślnymi kliszami, prowokuje do wielorakich i unikalnych skojarzeń³⁷⁹.

Warto zacytować słowa Andrzeja Przyłębskiego (znawcy filozofii hermeneutycznej): „[...] hermeneutyka staje się niezbędna przede wszystkim w okresach wielkich przełomów kulturowych i historycznych, gdy dochodzi do pęknięcia ciągłości tradycji. Pojawiające się nowe wzorce, modele i wykładnie uniemożliwiają porozumiewanie się między ludźmi i epokami [...]. Hermeneutyka ma tę jedność i ciągłość sensu przywrócić”³⁸⁰. Filozofia hermeneutyczna ma zatem rozpoznać zjawiska społeczne (kulturowe) nie tylko w pismach estetycznych, które stanowią manifestację przeżyć. Jej zadaniem jest również odszukać w tradycji, a konkretniej – w sposobach użycia słów, pierwotnych znaczeń zjawisk. W tym wypadku interpretacja zjawisk polega na próbie zrozumienia nowych wydarzeń nie wskutek przypisania im prawideł czy wyjaśniania za pomocą relacji wynikania historycznego, a dzięki odnalezieniu takich znaczeń zjawisk, które mogą uchwycić specyfikę tego co nowe. Najprawdopodobniej stąd wynika H. Arendt zainteresowanie etymologią słów oraz starożytnością. Wyjaśniając totalitaryzm i politykę, szuka ona rozumienia hermeneutycznego.

W tym świetle nie dziwią zatem opinie znawców filozofii H. Arendt³⁸¹. Dla jednych archetyp *polis* jest „pojęciowo-metaforycznym ośrodkiem, wokół, którego krystalizują się wątki [filozofii] Arendt”³⁸². Inni piszą o jej niezwykłym zainteresowaniu kulturowym dorobkiem antyku³⁸³ lub o jej hellenizmie³⁸⁴. Czasem badacze piszą wprost, że myśl grecka była dla niej wzorcowa³⁸⁵. Istnieją tacy, którzy wskazują na podobieństwo jej postawy z ogólną tendencją dwudziestowiecznej filozofii niemieckiej, którą charakteryzowało szczególne zainteresowaniem

³⁷⁸ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 259.

³⁷⁹ H. Arendt, *Sonning Prize Speech*, Copenhagen 1975, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/052270/052270page.db&recNum=3, dostęp: 21.03.2012.

³⁸⁰ M. Potępa, *Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera* [w:] Andrzej Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 5.

³⁸¹ Zob. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach?...*, op. cit.; R. Skarżyński, *Hannah Arendt – budowanie myśli*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167); J.P. Euben, *Arendt’s Hellenism* [w:] D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

³⁸² N. Gładziuk, *Cóż po Grekach?...*, op. cit., s. 5.

³⁸³ R. Skarżyński, *Hannah Arendt*, op. cit., s. 9.

³⁸⁴ J.P. Euben, *Arendt’s Hellenism*, op. cit., s. 151.

³⁸⁵ Zob. J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej: od strukturalizmu do postmodernizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 318.

historią³⁸⁶. Warto dodać, że to przecież H. Arendt pisała o „zerwanej w czasach nowożytnych nici tradycji”³⁸⁷.

Podobnie jak M. Heideggera, H. Arendt nie interesują stricte językoznawcze analizy³⁸⁸. Ona odwołuje się do fraz greckiego i rzymskiego pochodzenia jedynie po to, aby na ich podstawie lepiej zrozumieć analizowane zjawisko. Dla przykładu, słowo „kultura”, jak wyjaśnia, „wywodzi się z [rzymskiego] *colere* – czyli uprawiać, doglądać, dbać, pielęgnować i chronić – i odnosi się pierwotnie do związku człowieka z przyrodą”³⁸⁹. Zaraz dodaje też, że: „[...] człowiek uprawia i pielęgnuje naturę, aż stanie się ona miejscem, w którym mógłby zamieszkać. [...] Pierwszym, który użył słowa *kultura* w odniesieniu do spraw umysłu i ducha był Ciceron. Mówił on o *excolere animum* i o *cultura animi*. [...] ściślej, rzymskie pierwiastki nie wyczerpują jeszcze sensu słowa *kultura*. Nawet cycerońska *cultura animi* mówi przecież o czymś w rodzaju upodobania i smaku [...], takie zaś umiłowanie piękna rozwinęło się w Grecji. [...] możemy pokusić się o uchwycenie kultury greckiej (jako czegoś odmiennego od greckiej sztuki) [...], dzięki przypomnieniu jednego z często cytowanych powiedzeń, przypisywanych Peryklesowi: [...] *Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości* [...], εὐτελής, czyli trafność i μαλακία, czyli zniewieściałość”³⁹⁰.

H. Arendt przywołuje frazy z *Wojny peloponeskiej*, gdzie piórem Tukidydesa, a ustami Peryklesa miało wyrażać się znaczenie ówczesnego pojęcia *kultura*. Wypowiedź interesuje ją o tyle, o ile na jej podstawie może zrozumieć to, czym w ogóle jest *kultura* – co jest jej istotą. Dlatego też w artykule, z którego pochodzi cytowany fragment, zaraz po odwołaniu do się do antyku, H. Arendt poszukuje zrozumienia również w kantowskiej *Krytyce władzy sądu*³⁹¹. Myślicielka traktuje starożytne wypowiedzi, tak jakby na ich podstawie można było ustalić uniwersalne

³⁸⁶ Zob. E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 16.

³⁸⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 231.

³⁸⁸ Kwestia zbieżności pism H. Arendt z myślą filozofów hermeneutycznych dotyczy również jej zainteresowania wypowiedzią (mową), a podobieństwa można się doszukać w związku z tym z F.D. Schleiermacherem. Oboje traktują tekst jako środek ekspresji autora, a nie tylko wyraz jego poglądów (zob. M. Potępa, *Przełom w hermeneutyce – F.D. Schleiermacher* [w:] A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, op. cit., s. 11; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 196). Można dostrzec również zbieżność myśli autorki *Kondycji ludzkiej* z ideą historyczności człowieka (pojęcie w różny sposób rozwijane przez hermeneutów) u H.G. Gadamera czy W. Dilthey’a (zob. M. Potępa, *Filozoficzna...*, op. cit., s. 74; A. Przyłębski, *Wilhelm Dilthey – hermeneutyka jako antynaturalistyczna metodologia* [w:] idem (red.), *Oblicza hermeneutyki*, op. cit., s. 31).

³⁸⁹ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 254.

³⁹⁰ *Ibidem*, s. 255, 257.

³⁹¹ *Ibidem*, s. 264.

znaczenia (bez względu na epokę) zjawisk, do których się one odnoszą. To specyficzne zainteresowane etymologią słów towarzyszy arendtowskiej teorii demokracji. Dla H. Arendt, ściśle rzecz ujmując, *polis* – tradycyjnie uznawane za kolebkę demokracji – było *izonomią*, a nie *demokracją* – *kratein* w słowie „demokracja” sugeruje stosunki podlegania, słowo „izonomia” jest pozbawione tego typu konotacji³⁹².

Nietrudno przywołać więcej przykładów tego typu przemyśleń budowanych przez H. Arendt na kanwie języka. Podobnie rzecz się ma z takimi terminami, jak: *kapitał* (łacińskie *caput* – ktoś, kto zaciągnął dług³⁹³), *autorytet* – H. Arendt pisze: „pierwotnie nazwa i pojęcie *autorytet* [wiąże się ze słowem] *auctoritas*, [które] pochodzi od słowa *augere*, czyli powiększać, rozszerzać, umacniać”³⁹⁴, *praca*, *fabrykacja*³⁹⁵, *tradycja*³⁹⁶ itd. Nie jest to jednak koniec owych intuicji językowych. H. Arendt często sama tworzy, zdaje się nowe frazy, na przykład, o ile wiadomo, w greckich tekstach nie występuje określenia człowieka mianem *zoon logon ekhon*, czyli zwrotu na podstawie, którego H. Arendt wyjaśnia istotę typowo ludzkich aktywności³⁹⁷. *De facto* jest to najprawdopodobniej określenie zaczerpnięte od jej nauczyciela – M. Heideggera, jedynie u niego autor opracowania odnalazł tę frazę³⁹⁸.

Jak się wydaje, sama metoda polegająca na zainteresowaniu się językiem u H. Arendt wywodzi się właśnie od autora *Listu o humanizmie*. To przecież u niego występuje sławne już tłumaczenie słowa *aletheia* wyrażone w 44 paragrafie *Bycia i czasu*, gdzie M. Heidegger pyta: „Czyż to przypadek, że Grecy wypowiadali się na temat istoty prawdy za pomocą negatywnego wyrażenia (*a-letheia*)?”³⁹⁹. Dalej zaś docieka: „Czy w takim wyrażaniu się jestestwa nie daje o sobie znać pierwotne rozumienie bycia siebie samego, rozumienie, choćby tylko przedontologiczne, tego, że bycie-w-nieprawdzie stanowi istotowe określenie bycia-w-świecie?”⁴⁰⁰.

³⁹² H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 32–33.

³⁹³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 76.

³⁹⁴ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 148.

³⁹⁵ H. Arendt pisze: „I tak język grecki rozróżnia między *ponein* i *ergazesthai*, łacina między *laborare* i *face-re* bądź *fabricari*, które mają ten sam rdzeń etymologiczny, język francuski ma *travailler* i *ouvrier*, niemiecki *arbeiten* i *werken*. We wszystkich tych przypadkach jedynie odpowiedniki słowa *labor* (praca) mają dwuznaczną konotację bólu i niewygody” (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 88).

³⁹⁶ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 148.

³⁹⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 32.

³⁹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 234.

³⁹⁹ *Ibidem*, s. 313.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, s. 314.

To przecież jej nauczyciel, według znawców filozofii niemieckiej, buduje swoje koncepcje na intuicji etymologicznej⁴⁰¹. Parafrazując, jakże to dziwna, bo hermeneutyczna, fenomenologia, „*legen ta phainomena*”, umożliwianie zobaczenie tego, co się pokazuje samo z siebie, od strony samego siebie”⁴⁰².

⁴⁰¹ Zob. A. Przyłębski, *Heidegger – rozumienie jako egzystencja...*, op. cit., s. 126.

⁴⁰² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, op. cit., s. 49; A. Przyłębski, *Heidegger – rozumienie jako egzystencja...*, op. cit., s. 126.

Rozdział II

Totalitaryzm i jego uwarunkowania

Nulla servitus turpior est quam voluntaria
„Nie ma niewoli haniebniejszej niż dobrowolna”
(Seneka, tłum. Jerzy Syjud)

W 1973 roku H. Arendt, zapytana przez Rogera Errera o to, czym był dla niej totalitaryzm, po wyjaśnieniu swojego stanowiska, dodała, że – jak relacjonuje dziennikarz – „pisząc książkę *Eichmann w Jerozolimie* nie znała jeszcze słów B. Brechta: *płodne wciąż łono, co wydało zwierza*”⁴⁰³. Podkreślała w ten sposób, że działania esesmanów w totalitarnych reżimach były zwyrodniałą i bydlęcą zbrodnią. Obowiązkiem osób wypowiadających się na ich temat – w tym na temat A. Eichmanna – było nazywanie ich we właściwy sposób⁴⁰⁴. Naziści nie zasłużyli na cień szacunku, nie mówiąc o namiastkach gloryfikacji, które mogłoby im ufundować nieopatrne nazewnictwo. W przytoczonej wypowiedzi pojawiła się jeszcze jedna cenna intuicja. Okazuje się, że zdaniem H. Arendt owo łono, które wydało A. Eichmanna, albo lepiej powiedzieć: nazizm, wciąż pozostaje płodne. Zastanawia się zatem nad tym, która to matka powiła tak karykaturalne

⁴⁰³ Zob. H. Arendt, *Symposium w Toronto...*, op. cit., s. 206.

⁴⁰⁴ W cytowanym wywiadzie H. Arendt wyjaśniła cel, który przyświecał jej podczas pisania raportu z procesu Eichmanna: chciała zniszczyć legendę zbrodniarzy pokroju Ryszarda III (*ibidem*). Tego typu głupcy nie zasługują na szacunek. W celu zdeprecjonowania postawy Eichmanna, H. Arendt użyła przymiotnika „banalny”. Abstrahując od znaczenia osławionego terminu *banalność zła*, myślicielka podkreślała niegodną szacunku postawę tego nazisty (*ibidem*).

dziecię, w jakich zjawiskach należy szukać przyczyn i uwarunkowań nazizmu, a w szerszej perspektywie – totalitaryzmu i – co więcej – próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, dlaczego nadal pozostają one zdolne do rozrodu⁴⁰⁵.

Systematyzując wspomniane kwestie, w poniższym rozdziale omówiona zostanie problematyka dotycząca tego, czym, zdaniem H. Arendt, jest totalitaryzm i jakie są jego uwarunkowania. Sprawdzone zostanie, co jest istotą oraz czyje było (pozostając nadal w kręgu przywołanej metaforyki) wydało na świat bękarta dwudziestowiecznych reżimów? Tak szeroki problem mieści się w trzech pytaniach szczegółowych po pierwsze o to, czym w ogóle był totalitaryzm dla H. Arendt, po drugie o to, czy jego źródeł należy upatrywać w ogólnoeuropejskich wadach masowego społeczeństwa i po trzecie, o to, czy to raczej ich korzenie tkwiły (tkwią) w specyfice narodu i państwa Niemiec.

Pisząc o totalitaryzmie, przygotowuje się tu też siatkę pojęciową, która została wykorzystana w dalszej części książki, poświęconej opiniom H. Arendt dotyczącym kwestii polityki powojennej (zob. rozdz. IV). Okazuje się, że stale niepokoiły ją zjawiska, które określała mianem „korzeni” totalitaryzmu. Bała się powrotu *totalnego panowania*, czyli istoty europejskiej katastrofy.

Niniejszy rozdział składa się z trzech podrozdziałów. Celem pierwszego z nich jest wykazanie specyfiki totalitaryzmu w ujęciu H. Arendt: wyraziła ją ona w rozważaniach na temat roli ideologii i terroru w tzw. państwie totalitarnym. Dlatego też próby rozstrzygnięcia głównego zagadnienia dokonano w trzech paragrafach. Pierwszy służy zdefiniowaniu kluczowych terminów dla określenia istoty totalitaryzmu: ideologii i terroru. Ostatecznie prezentuje się w nim definicję totalitaryzmu według niemieckiej myślicielki.

Drugi podrozdział zawiera odpowiedź na pytanie o charakter ogólnoeuropejskich korzeni totalitaryzmu. Fenomenologiczno-hermeneutyczny kształt filozofii H. Arendt zdeterminował sposób, w jaki postrzegała ona źródła dwudziestowiecznej katastrofy. Co więcej, przenikał jej opinię na temat powojennych zagrożeń identycznymi zjawiskami. Autor niniejszego opracowania zaczyna zatem od wyjaśnienia, na czym polega zdaniem H. Arendt samo uwarunkowanie totalitaryzmu. Są to wyjaśnienia na temat terminów: *korze-*

⁴⁰⁵ Na marginesie zainteresowań autor niniejszego opracowania pozostawia krytyczne argumenty H. Arendt odnośnie koncepcji Platona, Marksa, Nietzschego, Kierkegaarda, czy tradycji chrześcijańskiej, a które z jej perspektywy również stanowią uwarunkowania totalitaryzmu. Autora interesują tu kwestie tzw. historycznych presupozycji XX-wiecznej katastrofy, które po części wiążą się z rozpadem europejskiego modelu państw narodowych (zob. H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., ss. 23–48; B. Parekh, *Hannah Arendt...*, op. cit., ss. 1–19).

nie i krystalizacja. Następnie, odnosząc diagnozę H. Arendt do kategorii mentalność, starano się wykazać, jakie fenomeny zrodziły dwudziestowieczną katastrofę.

Ostatnią część rozdziału poświęcono opinii H. Arendt o tzw. problemie niemieckim. Jest to kategoria, wokół której po wojnie rozgorzała dyskusja na temat specyficznego niemieckiego źródła totalitaryzmu, spory o tzw. drogę odrębną (*Sonderweg*). H. Arendt również zabrała głos w tej debacie. Skrócowa prezentacja wątków dysputy oraz wyjaśnienie terminu *problem niemiecki* poprzedzają opis jej stanowiska.

Na wstępie prezentowanych poniżej treści, należy zaznaczyć, że uwarunkowania dla H. Arendt nie oznaczały relacji wynikania, a możliwość wykorzystania zastanych warunków do niecznych celów. Tylko w tym sensie totalitaryzm wyrastał na określonym gruncie. Gangsterskie elity radykalizowały i wykorzystywały obecne w społeczeństwie tendencje. Owo płodne łono, o którym wzmiankowała H. Arendt, oznaczało kryzys świata polityki. Jego odzwierciedleniem były postawy członków nowożytnego społeczeństwa – ludzi, którzy wolność sfery publicznej z upodobaniem zastawili w zamian za możliwość niezakłóconej konsumpcji. Przyjęli oni postawy, które za H. Arendt nazywano: *animal laborans* oraz *homo faber* (zob. rozdz. I). Nowożytni zrezygnowali z życia charakterystycznego dla świata ludzi. Nie pragnęli wolności, a sytego żołądka – dlatego też za nader sensowny i aktualny w tym kontekście uznaje się aforyzm Seneki: *Nulla servitus turpior est quam voluntaria* („Nie ma niewoli haniebniejszej niż dobrowolna”).

1. Totalitaryzm

W odpowiedzi na zapytanie *totalitarianism*, wpisane w wyszukiwarkę *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na pierwszym miejscu wśród wyświetlanych artykułów pojawia się tekst poświęcony filozofii H. Arendt. Tuż za nim ukazuje się tekst na temat myśli K.R. Poppera. Taki stan rzeczy niewiele wnosi do zrozumienia fenomenu totalitaryzmu, jednak unaocznia wieloznaczność tego terminu. W odpowiedzi na zapytanie strona WWW pokazuje dwie różne koncepcje, wyrastające z dwóch różnych szkół filozofii. Nie jest to oczywiście nowa, czy zaskakująca, sytuacja. W literaturze znane są porównania arendtowskiej koncepcji totalitaryzmu z teoriami

Ernsta Fraenkela, Franza L. Neumanna, Sigmunda Neumanna⁴⁰⁶. Możliwe jest również odnalezienie wystąpień, w których wskazuje się na różnicę pomiędzy jej teorią a klasycznymi już dziś stanowiskami Carla Fredricha i Zbigniewa Brzezińskiego czy Jacoba Leiba Talmona⁴⁰⁷. Wszystko to sprawia, że totalitaryzm jest terminem wieloznacznym. Warto zatem zbadać, co wyróżnia koncepcję H. Arendt spośród innych uznanych opinii.

K.R. Popper w pismach Platona, Hegla i Marksa widział intelektualne prefiguracje totalitaryzmu⁴⁰⁸. H. Arendt również krytykowała klasyków filozofii (Platona, Marksa, Nietzschego) – jednak była to zupełnie inna polemika. W historii filozofii dostrzegała zmiany w sposobie wartościowania ludzkich aktywności. Nie było winą Platona (którego teoria, zdaniem H. Arendt, zakłada wyższość spekulacji nad działaniem), że ludzie średniowiecza cenili kontemplację ponad życie czynne. Jednak to w pismach Ateńczyka odnajdywała przemiany jego epoki, a także późniejszych czasów. To na jego przykładzie piętnowała zjawiska społeczne, które z jej egzystencjalistycznej perspektywy, zakładała bowiem, że życie *zoon logon ekhon* ma najwyższą wartość (zob. rozdz. I), wydawały się nie do zaakceptowania. H. Arendt, czy to w pismach klasyków, czy w szeroko pojętej kulturze, nie szukała źródeł totalitaryzmu. Ona starała się zrozumieć nazizm i stalinizm przez pryzmat filozofii. Jej teorię totalitaryzmu zdominowała refleksja nad Holocaustem⁴⁰⁹ – czego zresztą była świadoma⁴¹⁰. Trafnie zauważa J. Taminiaux, że wykazanie inspiracji filozoficznych H. Arendt w jej koncepcji

⁴⁰⁶ Zob. A. Söllner, *Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism in its Original Context* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, ss. 265–285.

⁴⁰⁷ Zob. M. Canovan, *Totalitaryzm w myśli Hannah Arendt: próba podsumowania*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 148.

⁴⁰⁸ W całym pierwszym tomie *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* pojawia się zaledwie kilka miejsc, w których K.R. Popper bezpośrednio odnosi się do reżimów XX wieku, np. czytamy tam: „uważam, że program Platona nie tylko nie jest wyższy moralnie od totalitaryzmu, ale jest z nim zasadniczo identyczny”, a gdzie indziej w książce autor wyjaśnia: „moja próba zrozumienia Platona przez porównanie jego poglądów z nowożytnym totalitaryzmem doprowadziła mnie do zmodyfikowania mojego poglądu na totalitaryzm” (K.R. Popper, *Spółczeństwo...*, op. cit., ss. 109–110, 193). Okazuje się zatem, że pojęcie totalitaryzmu u austriackiego filozofa kształtuje się na styku doświadczeń życiowych oraz krytyki filozofów, a w tym wypadku Platona (zob. *ibidem*).

⁴⁰⁹ Bernard J. Bergen zaprezentował szczegółową analizę arendtowskiej koncepcji totalitaryzmu oraz jej próby zrozumienia Zagłady (B.J. Bergen, *The Banality of Evil Hannah Arendt and „the Final Solution”*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1998, ss. 1–38).

⁴¹⁰ W tym duchu H. Arendt pisała do K. Blumenfelda: „nie mogę dojść do siebie po fabrykach zagłady” (H. Arendt to K. Blumenfeld, 19.06.1947; za: S.E. Aschheim, *Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and The Discourse of Evil*, „New German Critique” 1997, Vol. 70, s. 126).

totalitaryzmu, jest zadaniem na pełnowymiarową książkę⁴¹¹. Można jednak odpowiedzialnie stwierdzić, że niemiecka myślicielka krytykowała koncepcje, które w jej mniemaniu sprowadzały się do opisu zjawisk wykorzystanych przez totalitarnych przywódców. Jej sposób postrzegania totalitaryzmu różnił się również od stanowiska Jacoba L. Talmona, który w książce pt. *The Origins of Totalitarian Democracy* wskazywał na totalitarne aspekty filozofii Jana Jakuba Rousseau⁴¹². Zarzucał mu, że wszelkie dążenia i wolność jednostek zaprzedał na rzecz ideologicznie wyznaczonych celów⁴¹³. Zdaniem J.L. Talmona w koncepcji Francuza, *wola powszechna* jest czymś na wzór takowego celu⁴¹⁴. Z tego powodu rewolucję francuską – w której H. Arendt dostrzegała ideały demokracji – oceniał jako zjawisko totalitarne⁴¹⁵.

Unikalny jest również u H. Arendt sposób rozumienia istoty – z jej perspektywy wyłącznie dwudziestowiecznej – katastrofy. Trzeba w tym miejscu wspomnieć,

⁴¹¹ J. Taminiaux, *The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2, s. 423.

⁴¹² J.L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1966.

⁴¹³ Ów cel J.L. Talmon upatruje w koncepcji woli powszechnej, którą głosił J.J. Rousseau. W tekście J.L. Talmona czytamy: „Suwerenem u Rousseau jest wola powszechna oraz, jak to zostało powiedziane wcześniej, w istocie oznacza [ona] *stands for essentially*, to samo, co naturalny harmoniczny porządek (J.L. Talmon, *Origins...*, op. cit., s. 43).

⁴¹⁴ Nie jest ona bowiem tożsama z wolą wszystkich ani nawet większości. Jest to idea, której znaczenie jest równoznaczne z pewną naturalną harmonią, czy też obiektywną wolą. „Wola nie staje się powszechna ze względu na to, że jest chciana przez wszystkich, tylko wtedy, gdy jest chciana w zgodności z obiektywną wolą” – twierdzi J.L. Talmon (*ibidem*, s. 44).

⁴¹⁵ J.L. Talmon pisał: „absolutna niezależność zgromadzenia parlamentarnego była [niczym innym jak] despotyzmem reprezentantów [...], gabinet zarządzał wszystkim zza sceny [ażeby osiągnąć własne cele]. [...] Jedną z najważniejszych przyczyn ludzkiej niewiedzy była ludzka niedola [*misery*]. [Dlatego też] należało zmobilizować, sterować masy, ażeby umożliwić rewolucyjnej awangardzie niesienie prawdziwej woli ludu” (*ibidem*, s. 98, 99, 106, 107).

że zarówno H. Arendt, K.R. Popper, jak i J.L. Talmon definiują totalitaryzm ze względu na jego istotę⁴¹⁶ (dla Austriaka był nim kolektywizm⁴¹⁷, dla J.L. Talmona

⁴¹⁶ Potwierdzenie wyrażonej tu opinii autor niniejszego opracowania odnajduje u Agnes Heller (A. Heller, *Fundamentalism without Fundaments or Fundamentalism as Ideology* [w:] G. Besier, K. Stokłosa, A. Wisely (red.), *Totalitarianism and Liberty: Hannah Arendt in the 21st Century*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008). Węgierska myślicielka uważa, że H. Arendt stara się zdefiniować totalitaryzm przez wskazanie istoty tego zjawiska. Jednak jej zdaniem robi to w sposób niejasny i nieprecyzyjny. W odpowiedzi podaje definicję, która w jej opinii „[nie tylko] przystaje do wszystkich znanych dotychczas reżimów totalitarnych, ale również chwytą esencję totalitaryzmu [...]”. [Jest nią] zakaz [outlaw] pluralizmu” (*ibidem*, ss. 29–31, 35–36). Fana-tyczne wypełnianie ideologii, arbitralna przemoc skierowana przez centrum władzy przeciwko losowo wybrany cywilom, w celu stworzenia atmosfery grozy, to – zdaniem A. Heller – warunki umożliwiające eliminację pluralizmu: „Bez ideologii nie można usunąć pluralizmu. Bez ideologii nie da się zmobilizować terroru. Ideologia to warunek wstępny totalitaryzmu” – pisze A. Heller (*ibidem*, ss. 29–31, 35–36). Warunki umożliwiają totalitaryzm, jednak nie są jego sednem, a tym samym nie wchodzi w skład jego definicji. Zakaz pluralizmu może mieć różne natężenie, poczynając od eliminacji różnorodności opinii publicznej, po destrukcję odmienności człowieka. A. Heller stwierdza: „Jest typowym dla państw totalitarnych, że w czasie pokoju eksperymentują na krótką metę z legalizacją odrobiny więcej pluralizmu, jednak zaciskają sznur, jeżeli tylko wyczują zagrożenie w dalszych ustępstwach [...], po stabilizacji reżimów totalitarnych część wcześniej zabronionych przejawów pluralizmu może zostać dozwolona” (*ibidem*, ss. 29–31, 35–36). Definicja A. Heller nie jest pozbawiona ograniczeń. Marek Bankowicz (politolog), powołując się na Juana J. Leinza, definiuje autorytaryzm jako ograniczony pluralizm (M. Bankowicz, *Autorytaryzm i totalitaryzm – analiza porównawcza* [w:] B. Szlachta, W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus et al. (red.), *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010). Charakteryzuje go niski stopień zideologizowania i mobilizacji politycznej społeczeństwa. Wspomniane ograniczenia dotyczą wyłącznie postaw i przekonań politycznych. M. Bankowicz pisze: „W systemie autorytarnym rządzący starają się kontrolować jedynie struktury państwowe, nie aspirują przy tym do absolutnej wszechwładzy nad społeczeństwem” (*ibidem*, s. 25, 26). Porównanie obu wyjaśnień odsłania, że zdefiniowanie totalitaryzmu jako zakazu pluralizmu o różnym natężeniu, nie jest definicją rozdzielną z autorytaryzmem. Raymond Aron, w cytowanej już recenzji *Korzeni totalitaryzmu*, uznaje, że na definicję totalitaryzmu u H. Arendt składają się łącznie: „namnożenie biurokracji; rozdźwięk pomiędzy masową partią a wewnętrznymi jej kręgami; utrzymanie pewnego rodzaju konspiracji w partii, która kontroluje państwo; niepodważalny autorytet wodza; [...] ekspansja tajnej policji, która staje się nadrzędną władzą; państwo policyjne zabezpieczone przez obywatelską propagandę skierowaną do mas; rozwój ezoterycznej doktryny zarezerwowanej dla wtajemniczonych” (R. Aron, *The Essence of Totalitarianism...*, op. cit., ss. 147–148).

⁴¹⁷ Wykorzystując spostrzeżenia Tomasza Merta, można pokusić się o stwierdzenie, że K.R. Popper posługuje się terminem *totalitaryzm* w sposób zbliżony do stosowania tzw. *devil-terms* (T. Merta, *Totalitaryzm jako „devil term”* [w:] M. Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006). T. Merta stwierdza: „Richard Weaver w swej kiedyś głośnej, a dziś zapomnianej, książce pt. *Ethics of Rhetoric*, poświęconej analizie politycznego dyskursu, zwrócił uwagę, że w każdym kraju w debacie publicznej dają się wyróżnić dwie specyficzne kategorie terminów, które określił jako *god-terms* i *devil-terms*. Słowa te, pochodzące z języków specjalistycznych – naukowego, filozoficznego czy teologicznego – tracą pierwotną złożoność, a nawet w dużym stopniu odrywają się od swojego początkowego znaczenia, stając się jedynie sposobem wyrażenia aprobaty bądź dezaprobaty. Choć na pierwszy rzut oka mają one charakter deskryptywny, w istocie okazują się preskryptywnie i perswazyjne. *God- i devil-terms* używać można na wiele różnych sposobów, bo stałe jest w nich nie tyle

– antyindywidualizm). Zupełnie w inny sposób reżimy dwudziestego wieku charakteryzują: C.J. Fredrich⁴¹⁸ i Z. Brzeziński⁴¹⁹, a także L. Schapiro⁴²⁰. Wymieniają oni zestaw cech, których wspólne występowanie wskazywało na totalitaryzm⁴²¹. Wszyscy badacze, poza H. Arendt, uznają, że celem władz państw totalitarnych jest urzeczywistnienie treści ideologii. Terror jest narzędziem do osiągnięcia owego celu. H. Arendt proponuje inne wyjaśnienie. Dla niej totalitaryzm ziszcza się w ciągłej realizacji terroru, a ideologia jest jedynie zasłoną dymną dla prawdziwych celów organów władzy. Przymiotnik „totalitarny” – zdaniem H. Arendt – odnosił się do skrajnej dominacji, która wyklucza nawet spontaniczne zachowanie „poddanych”.

Terror to dla H. Arendt istota totalnego panowania. Jego esencjalna rola względem totalitaryzmu uwidacznia się w jej opinii na temat dążeń poszczególnych grup w tzw. ruchu totalitarnym. Te dwa zagadnienia zostaną omówione w końcowych paragrafach niniejszego rozdziału. Poprzedzą je wyjaśnienia pojęć, takich jak *ideologia* i *terror* na gruncie filozofii niemieckiej myślicielki. Taki układ pracy wydaje się odpowiedni dla prezentacji H. Arendt definicji totalitaryzmu. Skoro pozycjonowanie roli ideologii i terroru w tzw. państwie totalnym odgrywa istotową rolę dla jego zdefiniowania, najpierw warto zrozumieć, co kryje się pod tymi terminami.

pole znaczeniowe, ale kwalifikacja emocjonalna” (*ibidem*). K.R. Popper bez wątpienia posiada wiedzę na temat funkcjonowania reżimów XX wieku. Tym samym treść jego pojęcia totalitaryzmu nie jest pusta. Niemniej jednak stosuje je również w sposób emocjonalny. Nie wyjaśnia czym jest totalitaryzm, a potem wskazuje punkty wspólne z filozofią Platona. Wytyka greckiemu filozofowi te elementy, które uważa za najgorsze, bo antyhumanitarne i w kilku fragmentach tekstów wprost określa Platona „antyhumanitarnym”, a także nazywa je „totalitarnymi” (K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 111, 116, 110).

⁴¹⁸ Przy okazji wskazywania różnic w koncepcjach totalitaryzmu, warto wspomnieć, że H. Arendt uczestniczyła w wykładach C.J. Fredricha. Jednak najwyraźniej jego stanowisko zadziało na nią stymulująco a nie przekonywająco (zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 289). Warto również wspomnieć, że C.J. Fredrich w prywatnej korespondencji z H. Arendt wysoko ocenił jej *Korzenie totalitaryzmu* (C.J. Fredrich to H. Arendt, 15.11.1951; list jest dostępny w elektronicznych archiwach Library of Congress).

⁴¹⁹ C.J. Friedrich, Z.K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956, ss. 9–10.

⁴²⁰ L. Schapiro, *Totalitarianism*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1972.

⁴²¹ L. Schapiro, jak sam twierdził, stara się wyjść poza paradygmat zaproponowany przez C.J. Fredricha i Z.K. Brzezińskiego (*ibidem*). Wymienia on pięć charakterystycznych cech (nazywa je „konturami”) totalitaryzmu, a są nimi jego zdaniem: lider, podbój porządku prawnego, kontrola prywatnej moralności, permanentna mobilizacja, legitymacja działań bazująca na poparciu mas. „Kontury” wspierają się na trzech filarach: ideologii; partii, która wyrosła z mniej sformalizowanego ruchu; maszynierii administracji państwowej (*ibidem*, s. 20, 45).

1.1. Ideologia

Ideologie – jak zauważa H. Arendt – „to systemy wyjaśniania życia i świata, które twierdzą, że wyjaśnią wszystko, przeszłość i przyszłość bez dalszej zbieżności z rzeczywistością”⁴²². Definicja ta wymaga kilku dodatkowych wyjaśnień. Należy ustalić, co dla jej autorki oznaczają słowa: „system”, „świat” oraz fraza „bez związku z rzeczywistością”. Mogłoby się wydawać, że termin rzeczywistość ma oczywiste znaczenie, jednak na gruncie jej filozofii trzeba swoiście zawężyć jego zakres.

Ideologie, to *izmy* – wyjaśnia filozofka – które, ku zadowoleniu swoich zwolenników, potrafią wyjaśnić każdą rzecz, wszystkie wydarzenia, wychodząc z jednej przesłanki. Słowo „ideologia” choć zdaje się sugerować, że idea może stać się przedmiotem nauki, odnosi się całkiem do czegoś innego. Ideologia jest zupełnie dosłownie tym, na co wskazuje jej nazwa: jest logiką idei. Jej przedmiotem jest historia, ujęta jako przebieg wydarzeń, tak jakby podlegały jakiemuś prawu, jako logiczne ujawnienie ich *idei*. Do idei dopasowana jest jej własna *logika*, czyli ruch będący konsekwencją samej *idei* – wyjaśnia H. Arendt. Ruch jest to proces dedukcji z przesłanek, gdzie pierwszą przesłanką staje się sama idea (założenie, jak jest naprawdę), zakaz sprzeczności wymusza uznanie wniosków za sensowne, a zatem wiążące i – co gorsza – prawdziwe (zgodne z rzeczywistością)⁴²³.

Dla H. Arendt ideologia jest „systemem wyjaśniania”, „logiką idei”, a także „procesem dedukcji”. Stawia znak równości pomiędzy wymienionymi określeniami. Innymi słowy, dla niej „system wyjaśniania” jest tożsamy z „logiką procesu dedukcji”. Tym samym słowo „system” odnosi się do sposobu, a właściwie opisuje jakość wyjaśnień, których dostarcza ideologia. Jest to spójny, oparty na zasadach wnioskowania, wywód logiczny. Pierwszą przesłankę stanowi założenie (idea), co do rzeczywistości – teza, która wyjaśnia, jak jest *naprawdę*.

Termin rzeczywistość w omawianym kontekście oznacza interakcje międzyludzkie w ujęciu historycznym (diachronicznym) oraz teraźniejszym (synchronicznym). Świadczy o tym to, że – zdaniem H. Arendt – w przypadku ideologii rasistowskiej założeniem (pierwszą przesłanką) jest teza: historia to „walka ras o panowanie nad światem”; na gruncie komunizmu brzmi ona: historia to „walka

⁴²² H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, op. cit., s. 231.

⁴²³ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, ss. 240–242. Więcej informacji na temat naukowości ideologii przekazuje H. Arendt w recenzji książki *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People* opublikowanej 3 lutego 1946 roku w „Commentary”, a której polski przekład znajduje się w zbiorze esejów pt. *Salon berliński i inne eseje* (H. Arendt, *Obraz piekła* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., ss. 309–314).

między klasami o polityczną władzę w poszczególnych krajach”⁴²⁴. Przedmiotem wymienionych konfliktów nie jest dominacja nad przyrodą, ale nad ludźmi skategoryzowanymi jako wróg⁴²⁵ (inna rasa, w tym przypadku odmawia się wrogowi przynależności do gatunku ludzkiego; inna klasa). Natura pozostaje poza nawiasem zainteresowań. Ideologia opierając się o zasady dedukcji dostarcza wyjaśnień, jak powinny wyglądać zjawiska społeczne. Ma ona charakter absolutny, tzn. uznaje się, że zawiera niepodważalne rozstrzygnięcia – tak jak w przyrodoznawstwie.

Rzeczywistość na gruncie filozofii H. Arendt oznacza również treść percepcji. Innymi słowy, to, czego istota ludzka doświadcza przez zmysły. W tym sensie filozofka ubolewa nad faktem, że „ideologie nauczyły ludzi wyzwalania się od rzeczywistego doświadczenia [...], wbijając ich do raju głupców, gdzie wszystko wie się *a priori*”⁴²⁶. Nie liczą się sygnały od innych ludzi czy obserwowane sytuacje. Najważniejsze są logiczne konsekwencje przyjętych założeń. Zdaniem H. Arendt nawet wyszkolony w myśleniu utylitarnym *common sense* jest bezradny wobec owego sensu ideologicznego⁴²⁷. Jeżeli wierzy się w ideologiczne frazesy, nawet ów zmysł, który zespala dane doświadczenia nie jest w stanie dać wystarczającego świadectwa ich absurdalności. Dlatego też, kiedy myślicielka pisze o funkcjonariuszach organizacji elitarnych w Trzeciej Rzeszy (np. Die Schutzstaffel der NSDAP, czyli SS), stwierdza wprost, że ich członkowie nie potrzebowali żadnego dowodu na winę Żyda – dla nich bowiem naturalną i bezdyskusyjną konsekwencją „sensu historii” była eksterminacja narodu Izraela⁴²⁸.

Siła perswazji ideologii, czyli moc przyciągania zwolenników, nie tkwi w prawdziwości (sensowności) pierwszej przesłanki, a w wierze w słuszność logiki (spójności) całego wywodu. Pełnia realizacji myślenia owładniętego ideologią polega na uznaniu logiki idei, czyli np. dialektyki za ideę, a nie metodę⁴²⁹. Wierzy się tu

⁴²⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 242.

⁴²⁵ Na ten sam fakt zwraca uwagę K.R. Popper, wyjaśniając pojęcie *historycyzm*. *Historycyzm* to idea lub zbiór luźno powiązanych idei głoszących, że „prawdziwe naukowe i filozoficzne podejście do polityki i zrozumienia życia społecznego musi być oparte na rozważaniu i interpretacji historii ludzkości (K.R. Popper, *Spółczesność...*, op. cit., s. 29). Owey postawie towarzyszy założenie istnienia ostatecznego celu historii. Dla nauk społecznych wyznacza się zadanie „wykrywania rytmów, schematów, praw lub trendów leżących u podstaw rozwoju historycznego (zob. K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 5).

⁴²⁶ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, op. cit., s. 238.

⁴²⁷ H. Arendt, *Uwagi końcowe*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 132.

⁴²⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 131.

⁴²⁹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 105.

w sens realizacji prawideł historii. Jest to subtelne, lecz znaczące przekierowanie zainteresowań. Celem nie było osiągnięcie stanu bezklasowości czy zwycięstwo ewolucyjnie najsilniejszej rasy. Wierzono w proces walki klas oraz konieczność usuwania „słabszych” ras⁴³⁰.

Reasumując, ideologia dla H. Arendt to spójny i zarazem holistyczny (synchroniczny i diachroniczny) pogląd na świat (społeczeństwo) stworzony w oparciu o zasady dedukcji, gdzie dąży się do realizacji owych zasad⁴³¹. Myślicielka pisała również o myśleniu ideologicznym (zob. rozdz. IV), to znaczy o postawie ludzi, którzy wierzyli i chcieli realizować wyjaśnienia oderwane od rzeczywistości. Kiedy oceniała powojenną politykę, bezwzględnie piętnowała tego typu nastawienia. Uważała je za potencjalnie groźne, ponieważ uznawała, iż sprzyjają dążeniom totalitarnych liderów.

1.2. Terror

Terror to najważniejsze pojęcie w H. Arendt koncepcji totalitaryzmu, dlatego zostanie nieco szerszej omówione. Podjęta zostanie próba wykazania, że termin ten oznacza powszechny, ciągle poszerzany i pogłębiany stan zagrożenia działaniami fizycznymi lub informacyjnymi, które wbrew woli osoby naruszają jej cielesność i w konsekwencji przekształcają psychikę (osobowość).

Na gruncie teorii H. Arendt znaczenia terminów *przemoc* oraz *terror* ujawniają się w ich teleologicznym wymiarze. Rozpatrując terror w kategoriach siły, nie różni się on jakościowo od działań nazywanych „przemocą”. Terror i *przemoc* to fizyczna lub psychiczna ingerencja w integralność osoby. W przypadku

⁴³⁰ Zob. H. Arendt, *Rozumienie a polityka*, op. cit., ss. 148–149.

⁴³¹ Podobną konstatację autor niniejszej pracy odnajduje w opracowaniu myśli H. Arendt autorstwa P. Baehra, który pisze: „Ideologia [dla H. Arendt] jest redukcyjnym (opartym na nadrzędnym postulatcie – klasa albo rasa) typem poznania napędzanym przez dedukowanie wszystkiego z tego postulatu” (P. Baehr, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 13). Również Uwe Backes wyróżnia trzy cechy charakterystyczne dla ideologii w rozumieniu H. Arendt, czyli: totalną moc wyjaśniania, konflikt z rzeczywistością, rygor logicyzmu (U. Backes, *Hannah Arendt's Concept of Totalitarianism* [w:] K. Stokłosa, G. Besier, A. Wisely (red.), *Totalitarianism...*, op. cit., s. 94, 95). Krytyczne spojrzenie w opisywanej kwestii zaprezentował Bernard Crick – jego zdaniem arendtowskie pojęcie ideologii jest tylko jednym z możliwych i niewyczerpującym odczytaniem tego zjawiska (B. Crick, *On Reading The Origins of Totalitarianism* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1). Wskazuje również jemu współczesne opracowanie, które zawiera szerokie spektrum wyjaśnień ideologii (zob. D. Germino, K. van Beijme (red.), *Open Society in Theory and Practice*, Springer, Doedrecht 1974; za: B. Crick, *On Reading...*, op. cit., s. 173).

przemocy nie zawsze ma się do czynienia z jednostką ludzką, H. Arendt określa jako przemoc również np. rąbanie drewna (szerzej: wytwarzanie). Naruszenie integralności rozumiane jest przez autora opracowania bądź to naruszenie cielesności, fizycznej struktury obiektu (pobicie, uszczypnięcie, złamanie, anihilacja – śmierć), a także obróbka cieplna, skrawanie, piłowanie, np. w przypadku drewna), bądź jako wywołanie psychicznej zmiany (aspekt przemocy odnoszący się wyłącznie do ludzi).

Potwierdzenia prezentowanej interpretacji autor doszukuje się w sposobie użycia przez H. Arendt terminów *przemoc* i *terror*. Na kartach *Kondycji ludzkiej*, we fragmentach poświęconych przetwarzaniu przyrody naturalnej przez człowieka, filozofka pisze: [...] materiał [...] jest produktem ludzkich rąk [...], jak w przypadku drzewa [...], żelaza, kamienia czy marmuru [...], muszą ulec zniszczeniu, by dostarczyć [np.] drewna [czy stali]⁴³². W innym miejscu książki H. Arendt wyjaśnia: „przemoc, bez której nie można dokonać fabrykacji, zawsze odgrywała ważną rolę w planach politycznych i myśleniu opartym na pojmowaniu działania w kategoriach wytwarzania”⁴³³.

Okazuje się zatem, że H. Arendt używa słowa „przemoc” zarówno do opisu procesów wytwarzania przedmiotów, jak i względem stosunków międzyludzkich. Odnosi się w ten sposób do fizycznego przekształcenia obiektu – zniszczenia, obróbki (w przypadku przedmiotów), naruszenia cielesności względem osób.

W większości przypadków, kiedy H. Arendt pisze o przemocy, odnosi się do działań fizycznych. Dopuszcza również istnienie przemocy o charakterze psychologicznym. Wskazują na to choćby jej opinie na temat powojennych ruchów społecznych w USA. Jak zauważa w jednym ze swoich tekstów: „Za słowną lub faktyczną przemocą czarnych studentów stoi ogromna większość murzyńskiej społeczności”⁴³⁴. W oparciu o przytoczony tekst trudno powiedzieć, czy owa słowna przemoc to wulgaryzmy, groźby, czy też jeszcze inne działania. Z całą pewnością słowa nie ranią ciała. Inny pogląd H. Arendt, który można przytoczyć na potwierdzenie prezentowanej interpretacji przemocy, dotyczy osoby Mahatmy Gandhiego. Myślicielka uznaje go za wzorcowy przykład postaci niestosującej przemocy – jego postawa nie ogranicza się do braku działań fizycznych, charakteryzuje ją również wstrzemięźliwość wypowiedzi⁴³⁵.

⁴³² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 154.

⁴³³ *Ibidem*, s. 249.

⁴³⁴ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 27.

⁴³⁵ *Ibidem*, s. 173.

Podobnie jak przemoc, terror w filozofii H. Arendt posiada wymiar zarówno fizyczny, jak i psychiczny. Zdaniem myślicielki: „terror stosowany jest obecnie już nie jako środek niszczenia [*means to exterminate*] i zastraszenia oponentów, lecz jako narzędzie rządzenia doskonale posłusznymi masami ludzi”⁴³⁶. Jak stwierdza: „To, że po zlikwidowaniu opozycji terror nabiera charakteru totalitarnego, nie oznacza, że reżimy totalitarne całkowicie rezygnują z aktów zastraszenia”⁴³⁷. Wnioskując na podstawie przytoczonych cytatów, eksterminacja, czyli fizyczne usunięcie oraz zastraszanie, czyli oddziaływanie na psychikę, to dwa oblicza terroru.

Ograniczając się wyłącznie do esencjalnych charakterystyk (opisów, czym coś jest) terroru i przemocy, należałoby stwierdzić tożsamość ich odniesień. Byłoby to jednak ustalenie sprzeczne ze stanowiskiem autorki, zdaniem której: „terror nie jest tym samym co przemoc; jest raczej formą rządów, która wkracza, gdy przemoc zniszczywszy wszelką władzę nie ustępuje, lecz wręcz przeciwnie, panuje w pełnej rozciągłości”⁴³⁸. Ich odmienność ujawnia się przede wszystkim w opisie celów obu zjawisk (tego, do czego dążą ludzie stosujący przemoc i terror), ale i również ich genezy.

Czemu służy terror?

H. Arendt w artykule pt. *Ludzkość a terror* odróżnia terror totalitarny od terroru rewolucyjnego oraz terroru tyranii⁴³⁹. Jej zdaniem terror *sensu stricto* to forma dominacji charakterystyczna dla reżimów totalitarnych. Metody działań rewolucjonistów i tyranów, ponieważ mają charakter instrumentalny⁴⁴⁰, należy nazwać „przemocą”. Przemoc jest narzędziem do realizacji określonych zadań. Celem tyrana jest eliminacja opozycji, rewolucjoniści dążą do zmiany *status quo*. Po osiągnięciu celu – używając słów H. Arendt – „w kraju zapada śmiertelna cisza”⁴⁴¹. Przemoc ustaje, ponieważ nikt nie przeciwstawia się tyranowi. W przypadku

⁴³⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 1, s. 28.

⁴³⁷ H. Arendt, *Ludzkość a terror* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit.

⁴³⁸ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 71.

⁴³⁹ H. Arendt, *Ludzkość a terror*, op. cit.

⁴⁴⁰ W *O rewolucji* H. Arendt podaje wiele wyjaśnień dotyczących instrumentalnego użycia terroru przez rewolucjonistów; jej zdaniem zarówno Lenin, jak i Robespierre stosowali terror dla „przyspieszenia rozpadu rewolucji” (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 95, 122, 123). Był to środek do spełnienia ideologicznych wizji dyktatorów rewolucji. W przytoczonej książce pojawia się jeszcze jedna istotna cecha dla różniczenia terroru rewolucyjnego i totalitarnego, a mianowicie: terror rewolucji nigdy nie był skierowany przeciwko – choćby z punktu widzenia wodza – osobom niewinnym (*ibidem*).

⁴⁴¹ H. Arendt, *Ludzkość a terror*, op. cit., s. 248.

rewolucjonistów zostają ustanowione nowe prawa. Celem ludzi stosujących przemoc jest wywarcie wpływu na obiekt lub jego usunięcie.

Inaczej ma się rzecz z terrorem totalitarnym. Zdaniem H. Arendt jego początek następuje tam, gdzie kończy się przemoc – wraz z unicestwieniem opozycji (sprzeciwu)⁴⁴². Jak zauważa: „Terror nie jest sposobem podporządkowania sobie ludzi przez strach, lecz celem w imię, którego poświęca się ludzi”⁴⁴³. Niemiecka myślicielka uważa, że: „aby zrozumieć istotę terroru należy zwrócić uwagę na dwa fakty [...], izolowanie obozów koncentracyjnych od zewnętrznego świata i traktowanie tych, którzy tam znikają, jakby już byli martwi [...]. Drugi fakt [...] polega na tym, że nikt prócz aktualnego przywódcy nie jest chroniony przed terrorem, a ludzie, którzy dziś są katami, jutro bardzo łatwo mogą zmienić się w ofiary [...], terror totalitarny nie jest więc środkiem do celu, jest on samą istotą władzy totalitarnej”⁴⁴⁴.

W związku z powyższym, na gruncie teleologicznym okazuje się, że: po pierwsze, terror jest celem dla totalitarnych władz⁴⁴⁵ (szerzej ten temat zostanie omówiony w kolejnym podrozdziale), po drugie, dotyczy on wszystkich osób bez wyjątku, po trzecie, istotny jest sposób jego realizacji – funkcjonowanie obozów koncentracyjnych w społeczeństwie, jak i same realia obozu.

Stwierdzenie, że celem władzy totalitarnej jest terror, wymaga interpretacji. Zaczniemy od tego, że terror to czynność. Nie ma takiego przedmiotu jak terror. Terror nie istnieje w przyrodzie, tak jak istnieje kamień, klocek, samochód czy drzewo. On istnieje jako konkretne działanie. Istnieje w postaci tortur, fizycznego i psychicznego zastraszenia. Co oznacza stwierdzenie, że celem działania jest czynność? Innymi słowy, co oznaczałoby stwierdzenie, że moim celem jest czynność rąbania drzewa? Z całą pewnością nie chodzi tu o efekt takiej działalności, bo tym byłoby porąbane drzewo. Moim celem jest realizacja tej aktywności. Proces unoszenia w górę siekiery, opuszczania jej z impetem w dół, ponownego podnoszenia i ponownego opuszczania, i tak dalej, i tak dalej. Jeżeli zatem celem władzy totalitarnej jest terror, a właściwie terroryzowanie, bo czasownik lepiej oddaje istotę tego zjawiska, należy stwierdzić, że władza totalitarna dąży do ciągłej realizacji tej czynności.

⁴⁴² *Ibidem*, s. 247.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, s. 252, 255.

⁴⁴⁵ Na gruncie koncepcji H. Arendt, należy stwierdzić, że terror jest celem samym w sobie jedynie dla tzw. wtajemniczonych. Tym samym w omawianym kontekście władze totalitarne należy utożsamiać właśnie z tzw. wtajemniczonymi.

Tak samo jak czynność dla samej czynności, tak terror dla samego terroru można ulepszać, to znaczy radykalizować i rozszerzać zasięg jego działania. Drugą z wymienionych powyżej cech terroru jest jego – nazwijmy to tak – wszechobowiązywanie i wiąże się to właśnie z chęcią radykalizacji i poszerzania terroru. Nie chodzi tu o przestrzeń, co mogłaby sugerować taka nazwa. Autor ma tu na myśli, po pierwsze, zakres osób, których dotyka terror – dotyczy on wszystkich, oprócz wodza. Obiektami terroru pozostają członkowie społeczeństwa, bez względu na status, np. klasowy czy rasowy. Po drugie, zdaniem H. Arendt to, że nikt poza wodzem nie jest chroniony przed terrorem wskazuje na specyficzny stan świadomości ludzi oraz relacji społecznych. Innymi słowy, wszechogarniający terror odnosi się nie tylko do osób aktualnie cierpiących, lecz także do ludzi świadomych nieuniknionego zagrożenia. W realiach terroru „ludzie, którzy dziś są katami, jutro bardzo łatwo mogą zmienić się w ofiary”⁴⁴⁶. Jest to sytuacja permanentnego i arbitralnego niebezpieczeństwa. Nikt nie ma pewności, że dzisiejszy przyjaciel nie stanie się jutrzejszym wrogiem. Żadna osoba (prócz wodza, ponieważ jego arbitralne decyzje są wiążące⁴⁴⁷) nie zna wyznacznika, który mógłby wskazać, za co człowiek może zostać ukarany. Jest to zupełnie inna sytuacja, niż stan zagrożenia przemocą. Ludzie, znając przyczynę niebezpieczeństwa – pozostawanie w opozycji do oprawcy, mogą wskazać „swoich”, tzn. tych, pośród których pozostają bezpieczni. W warunkach terroru człowiek jest świadomy ciągłego zagrożenia, niezależnego od środowiska i sytuacji, w której przebywa⁴⁴⁸.

Reasumując dotychczasowe ustalenia, przemoc to fizyczna lub psychiczna ingerencja w integralność obiektu lub osoby wbrew jej woli, w celu jej przekształcenia lub anihilacji. Terror jest autotelicznym i powszechnie panującym procesem zagrożenia przemocą.

Sposób realizacji terroru

Wspomniana wyżej świadomość ludzi objętych terrorem w koncepcji H. Arendt nie ogranicza się wyłącznie do poczucia strachu. Myślicielka w swoich fenomenologicznych opisach relacjonuje, że: „[...] lęk, mimo że jest z całą pewnością wszechogarniającym uczuciem [...] nie może już służyć jako wskazówka do konkretnych czynów [robię to, czego się nie boję wykonać]. [...] Totalitarna tyrania

⁴⁴⁶ H. Arendt, *Ludzkość a terror*, op. cit., s. 252.

⁴⁴⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 119.

⁴⁴⁸ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 229.

[...] stapia ludzi na pustkowiu izolacji i atomizacji”⁴⁴⁹. Oprócz lęku występuje nieufność względem innych ludzi. Izolacja i atomizacja to nic innego jak unikanie kontaktów społecznych, brak relacji międzyludzkich. To brak jakiejkolwiek opozycji, gdyż zatomizowani ludzie nie tworzą wspólnot. Co więcej, izolowane osoby stają się materiałem doskonale plastycznym dla wszelkich ideologicznych manipulacji. Wyizolowany człowiek zatracą zdrowy rozsądek, bowiem w koncepcji H. Arendt zasada się on na komunikacji z innymi ludźmi (zob. rozdz. I). W wykładach dla Oberlin College z 1954 roku H. Arendt wyjaśniała: „Totalitaryzm musi spoczywać na codziennym doświadczeniu [*common experience*], codziennym doświadczeniu osamotnienia [*loneliness*]: osamotnienie jest rezultatem załamania się wspólnego świata [*common world*]. [Niezakorzenienie, zbędność itp.] W osamotnieniu tracę zdrowy rozsądek [*common sense*], zmysł tego, co mamy wspólne. Polegam tylko na dowodach własnych, które znam bez żadnego związku z doświadczeniem. Dlatego logicyzm tak kusi nowożytnego człowieka”⁴⁵⁰.

Logicyzm to możliwość wyjaśnienia rzeczywistości wyłącznie na podstawie zasad dedukcji. Z tego powodu w sytuacjach osamotnienia ideologie są tak szalenie kuszące. Brak obcowania z opiniami innych osób rekompensują żelazne zasady wyciągania konsekwencji z przyjętych założeń.

Totalitaryzm opiera się na codziennym doświadczeniu osamotnienia, które powstaje w wyniku zerwania więzi międzyludzkich, jest tożsame z załamaniem (zburzeniem) świata. W *Korzeniach totalitaryzmu* czytamy, że: „Totalitarne usiłowanie uczynienia ludzi zbędnymi [urzeczywistnienie realiów Auschwitz] jest odbiciem poczucia zbędności współczesnych mas na przeludnionej ziemi”⁴⁵¹.

Poczucie zbędności jest efektem zerwania kontaktów społecznych. Zatomizowane jednostki nie mają nikogo bliskiego, tzn. relacje społeczne oparte na zasadach zaufania są im obce. Jest to miecz obosieczny. Skoro nikt im nie jest bliski, oni też nie są bliscy dla nikogo. Wszechobecność terroru oznacza zatem masowy stan zagrożenia, skutkujący lękiem i pogłębieniem atomizacji społecznej⁴⁵².

⁴⁴⁹ *Ibidem*, ss. 229–230.

⁴⁵⁰ H. Arendt, *Totalitarianism. Lecture*, Oberlin College, Oberlin–Ohio 1954, s. 3, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/052390/052390page.db&recNum=2, dostęp: 24.04.2012.

⁴⁵¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 225.

⁴⁵² Taką samą interpretację terroru można odnaleźć w opinii R. Arona na temat koncepcji H. Arendt (R. Aron, *The Essence...*, op. cit., s. 148). R. Aron uważa, że dla H. Arendt terror jest esencją totalitaryzmu, skutkuje sytuacją, w której całe masy ludzi stają się izolowanymi jednostkami [*singled out*], każdy czuje się porzucony, a ta mistyfikacja osiąga swoją ekstremalną formę w obozach (*ibidem*).

Ciągła realizacja terroru objawia się w jego dwóch aspektach. Po pierwsze, w dążeniu do ekspansji, rozumianej jako zdominowanie jak największej liczby osób. H. Arendt podkreśla, że „reżimy totalitarne rzeczywiście opierają swoją politykę zagraniczną na konsekwentnym założeniu, że zdołają w końcu osiągnąć ten cel ostateczny [...] podbój świata i podporządkowanie wszystkich krajów na ziemi”⁴⁵³. Jej zdaniem: „Tak długo jak rządy totalitarne nie podbiły całej planety [...] terror [...] nie może zostać w pełni zrealizowany”⁴⁵⁴. Stwierdza ponadto, że: „Możliwości [władzy totalitarnej] mogłyby się rozwinąć w pełni tylko wtedy, gdyby zawładnęła ona całą ziemią, gdyby żadna istota ludzka nie mogła żyć poza kręgiem jej morderczej potęgi”⁴⁵⁵.

Po drugie, urzeczywistnianie terroru polega na radykalizacji metod działania. W państwie totalitarnym następuje coraz to większe psychiczne udręczenie ludzi. Zaczynając od upowszechnienia lęku i nieufności w społeczeństwie, kończąc na całkowitej deprywacji psychiki całych mas. Tortury i śmierć są jedynie narzędziem pozwalającym na coraz pełniejszą realizację terroru. Jego sednem jest przekształcenie świadomości ofiar.

Najmniej radykalnemu stadium terroru podlega całość społeczeństwa państwa totalitarnego. Formą jego realizacji jest tzw. bezkształtność państwa totalitarnego oraz jego fasadowy charakter. H. Arendt, opisując strukturę państwa totalitarnego, używa metafory cebuli. Każda warstwa, grupa ruchu totalitarnego, utwierdza bardziej radykalne struktury w przekonaniu o słuszności ideologii. Jednocześnie stanowi fasadę dla mniej radykalnych zwolenników ruchu. W centrum cebuli jest miejsce zarezerwowane dla wodza⁴⁵⁶. Zdaniem H. Arendt najbardziej radykalna forma działalności reżimów dwudziestego wieku ziściła się w warunkach obozów koncentracyjnych i zagłady⁴⁵⁷. Jak pisze H. Arendt: „Terror jest esencją rządu totalitarnego [...], [polega na] zmieszaniu wszystkich indywidualnych ludzi

⁴⁵³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 169.

⁴⁵⁴ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 223.

⁴⁵⁵ H. Arendt, *Uwagi końcowe*, op. cit., s. 130.

⁴⁵⁶ H. Arendt szerzej omawia zagadnienie totalitaryzmu w artykule, który poprzedzał esej pt. *Co to jest autorytet?* wydany w 1961 roku w zbiorze pt. *Między czasem minionym a przyszłym* (H. Arendt, *Co to jest autorytet?* [w:] eadem, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 118). Artykuł *Authority in the Twentieth Century* opublikowany w 1956 roku jest jedynie częściowo zbieżny ze swoją późniejszą wersją (H. Arendt, *Authority in the Twentieth Century*, „The Review of Politics” 1956, Vol. 18, No. 4, ss. 408–410).

⁴⁵⁷ U. Backes również zwraca uwagę na zróżnicowaną intensyfikację terroru w państwie totalitarnym: „[terror] osiąga swoją perfekcję w obozach koncentracyjnych, które nie tylko służą izolacji i eksterminacji, ale również jako miejsce, gdzie prowadzi się eksperymenty sprawdzające zdolność totalnej kontroli nad ludźmi” (U. Backes, *Hannah Arendt's Concept...*, op. cit., s. 90).

w jeden rodzaj ludzki [...], w doskonałym rządzie totalitarnym [...] wszystkie jednostki stały się egzemplarzami gatunku”⁴⁵⁸.

W koncepcji H. Arendt ów idealny stan totalitarnych rządów został uzyskany w sytuacji tzw. totalnego panowania. Jest on możliwy do zrealizowania za pomocą obozów zagłady. Niemiecka myślicielka opisuje go jako trójstopniowy proces.

Pierwszym podstawowym krokiem na drodze do totalnego panowania jest zabicie w człowieku osoby prawnej. Odbywa się ono poprzez stawianie pewnych kategorii ludzi poza ochroną prawną i odebranie im obywatelstwa oraz umieszczenie obozu koncentracyjnego poza normalnym systemem karnym, a selekcję więźniów poza normalną procedurą sądową⁴⁵⁹. Człowiek, który utracił obywatelstwo, zostaje pozbawiony ochrony prawnej. Nie może ubiegać się o pomoc w żadnej instancji państwowej, ponieważ nie podlega jej jurysdykcji. W *Eichmannie w Jerozolimie* czytamy: „Eichmann [...] wiedział bowiem z własnego doświadczenia zawodowego, że robić, co się komu żywnie podoba, można tylko z bezpaństwowcami – Żydów trzeba było najpierw pozbawić obywatelstwa, dopiero potem można ich było wymordować”⁴⁶⁰. Rzecz w tym, że dla H. Arendt wymordowanie Żydów nie było celem, a jedynie środkiem do urzeczywistnienia zbrodniczych fantazji nazistów. Jak to zostało wyjaśnione powyżej, autor niniejszego opracowania uważa, że – zdaniem niemieckiej myślicielki – władze reżimu dążyły do ciągłej realizacji terroru, co objawiało się w jego ekspansji i radykalizacji. Dlatego też w tym kontekście stwierdzenie: „robić z bezpaństwowcami co się komu żywnie podoba”⁴⁶¹ tłumaczy jako: *coraz bardziej zdominować (destruktywnie przekształcić) świadomość ofiar*. Cóż innego bowiem oznacza zabicie osoby w człowieku, jak nie anihilację określonych aspektów psychiki? Owa absolutna deprywacja jest możliwa jedynie w warunkach obozów koncentracyjnych⁴⁶². Obóz to tygiel, w którym

⁴⁵⁸ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 221, 223.

⁴⁵⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 212.

⁴⁶⁰ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 309.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Potwierdzenie prezentowanej interpretacji pierwszego stadium totalnego panowania autor niniejszego opracowania odnajduje w artykule H. Arendt pt. *Social Science Technique and the Study of Concentration Camps* (H. Arendt, *Social Science...*, op. cit., ss. 62–63). Autorka wyjaśnia: „nie wiemy i możemy się jedynie domyślać [...], dlaczego niewinni w każdym przypadku byli tymi, którzy najszybciej ulegali załamaniu” (*ibidem*, s. 62). W przypisie na kolejnej stronie tekstu można odnaleźć dodatkowe informacje na omawiany temat, otóż myślicielka pisze: „Bettelheim mówi o szacunku do własnej osoby (*self-esteem*) kryminalistów i [...] braku samoposzazowania tych, którzy nic nie zrobili” (*ibidem*, s. 63). H. Arendt odwołuje się w nim do pracy Bruno Bettelheima (zob. B. Bettelheim, *Behavior in Extreme Situations*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1943, Vol. 38).

wymieszano męty społeczne, przestępców, więźniów politycznych wraz z niewinnymi. Niewinnymi to znaczy z osobami, które kompletnie nie wiedzą, w świetle znanego im prawa, co jest przyczyną ich uwięzienia. Ma im to uświadomić, że trafili na najniższy szczebel społeczeństwa⁴⁶³. H. Arendt zauważa: „Kryminaliści [...] wiedzą przynajmniej dlaczego są w obozie koncentracyjnym, i dzięki temu zachowali resztki osobowości prawnej”⁴⁶⁴. Uśmiercenie osoby prawnej w człowieku jest wytworzonym przekonaniem na temat własnego ja. Człowiek uznaje siebie za pozbawionego wszelkich praw i obowiązków, przestępcę z niewiadomych przyczyn. Powodem jest postrzeganie własnej osoby przez pryzmat równego statusu z przestępcami oraz brak wiedzy na temat przyczyn uwięzienia.

Drugim etapem na drodze do totalnego panowania jest zamordowanie w człowieku istoty moralnej. Używając słów H. Arendt, polega ono na „zatarciu różnicy pomiędzy ofiarą a mordercą”⁴⁶⁵. Chodzi tu o głębszą niż w przypadku uśmiercenia osoby prawnej, deprywację samooceny więźniów. Osoby dotknięte terrorem tracą niewinność moralną. Każdy wybór, którego dokonują, jest to wybór pomiędzy morderstwem a morderstwem. Realia obozowe zmuszają ofiary w sposób permanentny do działań w normalnych warunkach uznanych za niedopuszczalne. Mają to być wybory takie, jak ten, którego musiała dokonać jedna z greckich matek. Naziści kazali jej wskazać dziecko z trojga potomstwa, które miało zginąć. Jeżeli nie dokonałaby wyboru, oprawcy zabiliby całą rodzinę. Codzienność tego typu dylematów obciąża psychikę człowieka. Świadczą o tym nie tylko odwołania autorki *Korzeni totalitaryzmu*, ale również wspomnienia osób, które przeżyły Zagładę⁴⁶⁶.

Nic dziwnego zatem, że zabicie osoby moralnej w człowieku stanowi preludium do unicestwienia jego osobowości. Uciekanie od permanentnej udręki fizycznej i psychicznej. Ciągłe obciążenie winą. Konieczność dokonywania wyborów, które nie mieszczą się w żadnych znanych osobom uwięzionym kanonach etycznych. Wszystko to ma prowadzić do absolutnej apatii. Nie jest to zwykłe zaprzestanie

⁴⁶³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 212, 213.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, s. 213.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, s. 218.

⁴⁶⁶ Goldie Szachter-Kalib, czternastoletnia dziewczynka, która przeżyła w Auschwitzu tzw. marsz śmierci i została wyzwolona z Bergen-Belsen, po latach wspomina wyrzuty sumienia: „Marsz wymagał wysiłku i dawał się we znaki. [...] Gdy byliśmy pochłonięte podtrzymywaniem matki, żeby nie upadła, starsza kobieta ze Starachowic, także bliska upadku, rzuciła się w moją stronę w desperackiej próbie pochwycenia mnie za rękę [...], podtrzymywanie matki wyciągnęło ze mnie wszystkie siły, więc nie zastanawiając się odrzuciłam rękę starszej kobiety. Jak tylko przestała się mnie trzymać, zauważył ją nazista i zastrzelił” (G. Szachter-Kalib, *Z Bodzentyna do Auschwitzu i Bergen-Belsen*, Towarzystwo Dawida Rubinowicza, Bodzentyn 2009, s. 15, 222; G. Graif, ... *plakaliśmy bez łez...*, op. cit.).

myślenia, które u H. Arendt charakteryzuje zbrodniarza⁴⁶⁷. Jest to utrata zdolności do spontanicznego działania, albo lepiej: jest to atrofia osobowości. Giorgio Agamben pisał: „To czemu niepodobna dać świadectwa, nosi jednak imię – w obywatelskim żargonie zwie się *der Muselmann*, muzułmanem”⁴⁶⁸. Takie samo świadectwo złożył Primo Levi⁴⁶⁹.

Totalne panowanie polega na sprowadzeniu ofiary wyłącznie do odruchów. Irracjonalne z punktu widzenia więźnia tortury, tzn. bezcelowe, sadystyczne, niesystematyczne uderunki fizyczne i psychiczne, zabijają w człowieku osobowość – źródło spontanicznych zachowań, podkreśla H. Arendt⁴⁷⁰. Obozy zagłady pełniły funkcję „otchłani zapomnienia”. Unicestwiały osobowość i wszelką pamięć na temat osób, które się w nich znalazły. „Morderca, który pozostawia za sobą zwłoki [...] z trudem może konkurować z nowoczesnymi mordercami masowymi, którzy [...] posiadają wystarczająco dużą władzę polityczną, aby swoje ofiary wymazać z pamięci żyjących” – pisała H. Arendt⁴⁷¹.

Na podstawie przedstawionych wyjaśnień można już podać pełną definicję terroru według H. Arendt. Terror jest powszechnym, ciągle poszerzanym i pogłębianym stanem zagrożenia działaniami fizycznymi lub informacyjnymi, które wbrew woli osoby naruszają jej cielesność i w konsekwencji niszczą jej osobowość.

1.3. Rola ideologii i terroru w państwie totalitarnym

Znaczenie, jakie H. Arendt przypisuje ideologii i terrorowi w państwie totalitarnym, jest istotne dla zrozumienia jej pojęcia totalitaryzmu. Są to wyjaśnienia na temat celu władz totalitarnych. W filozofii niemieckiej myślicielki to ów teleologiczny aspekt definiowania totalitaryzmu tłumaczy, dlaczego określone działania można nazwać „totalitarnymi”⁴⁷².

⁴⁶⁷ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., t. 2, ss. 257–259.

⁴⁶⁸ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 41.

⁴⁶⁹ P. Levi, *Survival in Auschwitz, and the Reawakening: Two Memoirs*, Summit Books, New York 1986, s. 90.

⁴⁷⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, ss. 221–222.

⁴⁷¹ H. Arendt, *The Hole of Oblivion*, „Jewish Frontier” 1947, Vol. 14, No. 7, ss. 23–26; za: H. Arendt, *Uwagi końcowe*, op. cit., s. 131.

⁴⁷² Należy wyjaśnić, że prezentowane w pracy interpretacje opierają się na ostatniej edycji *Korzeni totalitaryzmu* (wersji anglojęzycznej, która w 1958 roku została poszerzona o rozdział *Ideologia i terror*). Jednak myśl H. Arendt zmieniała się na przestrzeni czasu. W artykule autorstwa Roya Tsao można odnaleźć

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* dzieli totalitarne społeczeństwo według hierarchii, którą można opisać w następujący sposób: na szczycie stoi wódz, poniżej znajdują się tzw. osoby wtajemniczone (tożsame z najbliższym otoczeniem wodza), wtajemniczeni oddzielają wodza od członków organizacji elitarnych, ci z kolei są rekrutowani ze struktur partyjnych. Poniżej członków partii znajdują się już tylko sympatycy ruchu. Tak wyróżnionym warstwom H. Arendt przypisuje różne motywy działania⁴⁷³.

Zdaniem niemieckiej myślicielki wódz jest postrzegany przez swoich podwładnych przez pryzmat dwóch cech. Przede wszystkim jego wola jest utożsamiana z *wolą metafizycznego źródła* („wieczne prawa sprawujące najwyższe rządy nad wszystkimi sprawami ludzkimi i wymagające od każdej istoty tylko totalnego podporządkowania się”⁴⁷⁴). Po drugie, uważa się, że bierze on odpowiedzialność za każdy czyn popełniony przez członków ruchu. W ten sposób każda nominacja, wszelkie działania w państwie są uzależnione od woli głowy ruchu. Efektem przyjęcia zgodności zamysłu wodza z odwiecznym prawem jest wzięcie przezeń odpowiedzialności za czyny podwładnych. Oznacza to, że od osób, którymi rządzi nie oczekuje niczego więcej niż ślepego posłuszeństwa⁴⁷⁵. Siła wodza ma wynikać z faktu, że cała organizacja opiera się na przekonaniu o metafizycznych podwalinach jego woli. Stąd też, nawet osoby wtajemniczone, jeżeli nie chcą naruszyć całej struktury, muszą podlegać jego rozkazom.

Otoczenie wodza to garstka osób, które znają prawdziwy zamiar władzy totalitarnej. Nie jest nim urzeczywistnienie praw historii, a dążenie do udowodnienia, że człowiek za pomocą organizacji może wszystko. Owa zasada wyznacza cel ich działań, natomiast wiara w organizację gwarantuje poddańczą postawę wobec wodza⁴⁷⁶.

Zasadę, na której H. Arendt opiera wyjaśnienia reguł postępowania niższych szczebli państwa totalitarnego, można nazwać „konceptcją przekonania”. Siła wiary w nieuniknione prawo historii jest warunkiem wstępnym uczestniczenia

opis istotnych zmian jej opinii (R. Tsao, *Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, s. 198, 202, 213). Autor wskazał w nim na zmianę rozumienia przez H. Arendt imperializmu, jaką można zaobserwować, porównując artykuł jej autorstwa z 1946 roku pt. *Imperialism: Road to Suicide* z pierwszym wydaniem *Korzeni totalitaryzmu* z 1951 roku, prześledził również motywy zmiany tytułu *Korzeni totalitaryzmu* oraz wytropił wprowadzone zmiany w kolejnych wydaniach owego opus magnum H. Arendt (*ibidem*).

⁴⁷³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, ss. 109, 116–117, 128.

⁴⁷⁴ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 240.

⁴⁷⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 119.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, ss. 134–135.

osób w bardziej zaangażowanych środowiskach. „Członkowie formacji elitarnych tym się różnią od zwykłych członków partii, że nie potrzebują [...] dowodów [na niższość Żydów], [...] nie wymaga się od nich, żeby wierzyli [...] w prawdziwość ideologicznych frazesów [...], ich wyższość polega na umiejętności [...] przełożenia stwierdzenia faktów na deklarację celów [...], dla nich stwierdzenie: wszyscy Żydzi są gorsi, oznacza: zabij Żyda”⁴⁷⁷. To zwykli członkowie potrzebują dowodów w postaci ideologicznych wyjaśnień. Elita policyjna została tak wyszkolona, że całkowicie wierzy w prawo historii. Jej członkom wystarczy wskazać wroga, aby dokonali aktu terroru.

H. Arendt w rozważaniach nad filozofią Monteskiusza stwierdza, że każdy reżim posiada swoją naturę i zasadę działania. Co prawda, jak zauważa R. Aron, w *Korzeniach totalitaryzmu* autorka nie podaje zasady działania totalitaryzmu, pomimo to nazywa go „reżimem”⁴⁷⁸. Niemniej jednak nie wpada w sprzeczność, którą przypisuje jej francuski filozof⁴⁷⁹. W eseju *O naturze totalitaryzmu* H. Arendt wyjaśnia, że w państwach totalitarnych substytutem owej zasady jest ideologia⁴⁸⁰. Jak wskazano powyżej, ideologia u H. Arendt, to holistyczny, oparty na zasadach wynikania, światopogląd. Zasada działania w tym kontekście oznacza funkcję, którą spełnia ideologia względem tzw. członków ruchu. Wyznacza cele, które uczestnicy społeczeństwa muszą (z konieczności historycznej) wypełnić.

W 1950 roku, na jednym z wykładów dla słuchaczy University of Notre Dame, H. Arendt wyjaśnia swoje wątpliwości co do zamiarów wodza i jego otoczenia: „Sądzę, że Hitler równie ślepo wierzył w walkę ras [...], jak Stalin wierzył w walkę klas. Jednakże w świetle szczególnych cech reżimów totalitarnych [...] było całkiem możliwe, że totalitarni władcy albo ludzie stanowiący ich bezpośrednie otoczenie nie wierzyli w faktyczną treść swoich nauk. [...] U podstaw tej wiary lub

⁴⁷⁷ *Ibidem*, s. 131.

⁴⁷⁸ R. Aron, *The Essence...*, op. cit., ss. 152–153.

⁴⁷⁹ Należy wyjaśnić, że tekst R. Arona jest to recenzja *Korzeni totalitaryzmu* opublikowana we francuskim „Critique” w 1954 roku (*ibidem*). Esej H. Arendt pt. *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, na który powołano się w niniejszym opracowaniu, powstał w 1963 roku (H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* [w:] *eadem, Speeches and Writings File, 1923–1975*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 18.03.2012). Dostępna jest także jego polskojęzyczna wersja (H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit.). Wiele zawartych w nim tez H. Arendt prezentowała już na wykładach dla New School for Social Research w 1953 roku (H. Arendt, *The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism*, New School for Social Research, New York 1953, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/05145a/05145a.page.db&recNum=13, dostęp: 18.03.2012). Dla tego też zarzut R. Arona w chwili jego publikacji był uzasadniony (R. Aron, *The Essence...*, op. cit., s. 155).

⁴⁸⁰ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 230.

niewiary, tych *idealistycznych* przekonań albo cynicznych kalkulacji leży inna wiara o całkiem innym charakterze [...], jest to wiara we wszechmoc człowieka⁴⁸¹.

W artykule pochodzącym ze stycznia tego samego roku, myślicielka odnosi się do celów rządu totalitarnego (nie wyróżnia wodza i wtajemniczonych): „nadrzędnym celem rządów totalitarnych nie jest wyłącznie [...] dalekosiężny plan globalnego panowania, lecz także [...] dążenie do totalnej dominacji nad człowiekiem”⁴⁸². W wydanych rok później *Korzeniach totalitaryzmu* zawiera bardziej kategoryczne wnioski⁴⁸³. Krąg najbliższych współpracowników wodza, który może być formalną instytucją, jak np. Biuro Polityczne bolszewików – lub zmieniającą się kliką – nie wierzy w ideologiczne frazesy. Są one dla jego członków tylko narzędziami do organizacji mas. Owa swoboda w traktowaniu swojej ideologii charakteryzuje wyższe szczeble totalitarnej hierarchii. Lojalność tych, którzy nie wierzą ani w ideologiczne formułki, ani w nieomyślność wodza, ma też głębsze nieformalne powody. Łączy tych ludzi zdecydowana i szczerza wiara we wszechmoc człowieka. Ich cynizm moralny opiera się na mocnym przekonaniu, że wszystko jest możliwe. Obozy koncentracyjne i obozy zagłady służą jako laboratorium, w którym sprawdza się podstawowe założenie totalitaryzmu, że wszystko jest możliwe⁴⁸⁴.

Okazuje się zatem, że paradoksalnie zasada, która scalała cały ruch, nie obowiązywała najwyższych przedstawicieli totalitarnej organizacji. Działaniom wodza przyświeca wiara w *zasadę*, że *wszystko jest możliwe*. Oznacza ona wiarę w omnipotencję człowieka uzyskiwaną wskutek stworzenia nadzwyczajnej organizacji⁴⁸⁵. Najbliższe otoczenie wodza również nie przyjmuje perspektywy charakterystycznej dla niższych szczebli totalitarnego państwa. Dąży ono do uzyskania omnipotencji, której eksperymentalną formę H. Arendt odnajduje w obozach zagłady. Jak to zostało wyjaśnione powyżej, sednem obozów i – zarazem – terroru było absolutne zdominowanie człowieka. Sprowadzenie zachowań jednostki ludzkiej wyłącznie do odruchów – reakcji na bodźce. Zatem wódz i wtajemniczeni dążą do absolutnej zdolności postępowania wedle własnej woli. Ich celem jest totalna dominacja. Mówiąc wprost, totalitaryzm ziszcza się, kiedy dzięki zniszczeniu osoby uzyskuje się nad nią pełną kontrolę. Człowiek staje się kukłą, której reakcje

⁴⁸¹ Zob. H. Arendt, *Ideology and Propaganda, Lecture*, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. 1950, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 18.03.2012; za: H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 236.

⁴⁸² H. Arendt, *Social Science...*, op. cit., s. 60.

⁴⁸³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 132, 134, 199.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, ss. 134–135.

sprowadzają się do odruchów. Tego typu panowanie oznacza pełne rozpętanie terroru. Warto też zwrócić uwagę na to, co zresztą jest bardzo często podkreślane w literaturze przedmiotu, że oznacza też dążenie do uczynienia ludzi niepotrzebnymi, a nawet zbędnymi.⁴⁸⁶

Podsumowując, istnieją dwa motywy działania ludzi w państwie totalitarnym. Pierwszy odnosi się do wszystkich grup, które niemiecka myślicielka wyróżnia w totalitarnej hierarchii, oprócz wodza i tzw. wtajemniczonych. Jest nim wiara w dziejową konieczność, systematycznie wyłożona w obowiązującej ideologii. Najwyższe szczeble ruchu cechuje dążenie do pogłębiania absolutnej władzy utożsamionej z możliwością postępowania wedle woli, co *de facto* oznacza radykalną realizację terroru. W takim wypadku rolą ideologii jest scalanie i utrwalanie struktur społeczeństwa totalitarnego. Wiara sympatyków ruchu, członków partii oraz organizacji elitarnych w prawdziwość ideologii oraz dążenie do realizacji jej postulatów są gwarancją ich posłuszeństwa rozkazom wodza. Rzeczywistym celem ludzi ze szczytów władzy jest omnipotencja tożsama z *terrorem*.

W obu przypadkach przeszkodą dla realizacji wytyczonych celów jest ludzka zdolność do realizacji własnej osobowości (unikatowości) – *spontaniczność*. Stąd też niższe szczeble organizacji nie sprzeciwiają się urzeczywistnieniu marzeń wiodącej garstki ludzi. Dla osób, które wiedziały o Zagładzie, a nie uczestniczyły w kręgach władzy, obóz był środkiem koniecznym do urzeczywistnienia praw historii. Niemiecka myślicielka stwierdza wprost: „ideologie totalitarne nie obierają za cel przemianę świata zewnętrznego ani rewolucji społeczeństwa, ale transformację natury ludzkiej”⁴⁸⁷. W *Korzeniach totalitaryzmu* czytamy: „Ruch [historii] nie może być [...] powstrzymany [...], ale można go zwolnić i prawie nieuchronnie ulega on zwolnieniu dzięki istnieniu wolności człowieka [zdolności do spontanicznego rozpoczynania zdarzeń]. Z totalitarnego punktu widzenia fakt, że ludzie rodzą się i umierają, może być uważany jedynie za irytujące zakłócenie działania sił wyższych”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 255.

⁴⁸⁷ H. Arendt, *Odpowiedź*, op. cit., s. 145. H. Arendt w odpowiedzi na zarzuty E. Voegelina wyjaśnia znaczenie terminu *natura ludzka*, którego używa w opisach odnoszących się do totalitaryzmu. Jeżeli stosuje to określenie, nie ma na myśli esencji człowieka w ogóle, czyli czegoś, bez czego człowiek nie pozostawałby człowiekiem, a wskazuje jedynie na istnienie specyficznie ludzkiej zdolności do spontanicznego działania. W dalszej części pracy zostanie szerzej wyjaśnione to zagadnienie w powiązaniu z opiniami H. Arendt na temat ludzkiej zdolności do tzw. *initium* (*ibidem*; H. Arendt, *Uwagi końcowe*, op. cit., s. 133).

⁴⁸⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 237.

Istotę owej koncepcji doskonale odzwierciedla motto jednego z esejów H. Arendt: „Gdzie drwa rąbią, tam wióry lecą”⁴⁸⁹. Wióry to ludzie – odpady z procesu ruchu historii.

Terror istotą totalitaryzmu

W przytaczanym już wywiadzie, przeprowadzonym przez R. Errera, H. Arendt wyjaśnia, czym jest dla niej totalitaryzm: „Analizując władzę totalitarną, próbowałam badać ją jako nową formę ustrojową, jakiej nigdy dotąd nie było i dlatego staram się uchwycić jej cechy zasadnicze. [...] Jedną z takich cech [jest] rola niewinnych ludzi, niewinnych ofiar. [...] Żadna władza nie zabijała dotąd ludzi za powiedzenie tak. [...] I to jest naturalnie główną cechą totalitaryzmu: istnieje totalna władza ludzi nad ludźmi”⁴⁹⁰.

Główna cecha, o której wspomina H. Arendt, to właśnie istota totalitaryzmu. W jednym ze swoich tekstów stwierdza: „Terror totalitarny nie jest więc środkiem do celu, jest on samą istotą władzy totalitarnej. [...] Terror jest esencją rządu totalitarnego”⁴⁹¹. W *Korzeniach totalitaryzmu* zauważa: „Totalitaryzm nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie są zbędni. Totalną władzę można osiągnąć i zabezpieczyć jedynie w świecie odruchów warunkowych, marionetek bez najmniejszego śladu spontaniczności”⁴⁹².

Zbędność ludzi dla władz totalitarnych oznacza irytujący fakt, że człowiek jest zdolny do spontanicznego zachowania. Specyficzna osobowość i zdolność do jej wyrażania to te elementy życia ludzkiego, które są zbyteczne dla totalitaryzmu.

System totalitarny oznacza dążenie ośrodków władzy (wodza i tzw. wtajemniczonych) do pełnego panowania nad człowiekiem. Zdaniem myślicielki pełna kontrola nad istotą ludzką jest możliwa. Dowodzą tego laboratoria w postaci obozów zagłady. Totalitaryzm to pełna dominacja nad człowiekiem, jak również dążenie do objęcia wszystkich mieszkańców globu rządami terroru.

Zastanawiając się nad tym, co filozofka nazywa „totalitaryzmem”, autor niniejszego opracowania dochodzi do wniosku, że z całą pewnością nie jest nim ustrój państwa. Konstytucja, ministerstwa, ograny sądownictwa, jak

⁴⁸⁹ H. Arendt, *Pomocnicy drwała przemówcie*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. VII.

⁴⁹⁰ H. Arendt, *Symposium w Toronto*, op. cit., s. 206.

⁴⁹¹ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 255, 221.

⁴⁹² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 224.

sama autorka zauważa, były tylko zasłoną dla prawdziwych miejsc i osób podejmujących decyzję w państwie⁴⁹³. H. Arendt nie ma na myśli również relacji społecznych, które posiadają już swoje określenia, takie jak: „osamotnienie”, „hierarchiczny układ społeczeństwa”, „bezszałość państwa”. Tu raczej chodzi o sposób, w jaki ośrodki realnej władzy oddziałują na ludzi. Termin *totalitaryzm* nie referuje stosunków pomiędzy członkami społeczeństwa. Odnosi się do relacji między organami władzy a społeczeństwem. Jeżeli te interakcje charakteryzuje dążenie do totalnego dominowania (terror), należy nazwać je „totalitarnymi”. Tym samym totalitaryzm to rodzaj władzy. Władzy rozumianej jako relacja między organami decyzyjnymi w państwie a osobami podległymi ich decyzjom. Jest to relacja polegająca na zdolności wywierania szczególnego rodzaju wpływu⁴⁹⁴ – dominacji. Jeżeli osoba nie jest w stanie dominować, tzn.

⁴⁹³ W eseju pt. *Konferencja w Wannsee, czyli Poncjusz Piłat* myślicielka przytacza słowa A. Eichmanna, z których jasno wynika, że opinii przedstawicieli ministerstw na tytułowym spotkaniu w ogóle nie brano pod uwagę (H. Arendt, *Konferencja w Wannsee, czyli Poncjusz Piłat*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167), s. 47). Postawa wspomnianego esesmana wskazywała, gdzie znajdowało się źródło realnej władzy. Największe wrażenie wywarła na nim nie drastyczność podjętych tam ustaleń, a przebywanie w gronie tych, których H. Arendt nazywa „papieżami Rzeszy” (*ibidem*). Podobne opisy zawiera *Eichmann w Jerozolimie* (zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 148). Na kartach *Korzeni totalitaryzmu* H. Arendt zwraca uwagę na istnienie „dwóch źródeł władzy” w państwie totalitarnym, a są to: ośrodki władzy pozornej, czyli administracja państwowa oraz ośrodki władzy realnej, czyli struktury partii (zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., ss. 144–147). Konstatację H. Arendt „wyprzedził” Ernst Fraenkel, który w 1941 roku opublikował *The Dual State*, książkę, w której zwrócił uwagę na podwójną naturę nazistowskich Niemiec – obok instytucji państwowych, stanowiących fasadę ruchu, istnieją realne ośrodki władzy oparte na arbitralnych decyzjach Führera (zob. E. Fraenkel, *The Dual State*, The Lawbook Exchange, Clark, United States 2010).

⁴⁹⁴ Pojęcie władzy, które stosuje w tym miejscu ma inne znaczenie niż to, które H. Arendt ma na myśli, używając tego terminu na określenie władzy w jej właściwym sensie. Dla niemieckiej myślicielki władza to aktualne poparcie realizacji celów politycznych (zob. H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 56; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 219–221; J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, UMCS, Lublin 2002, ss. 86–87; R. Wonicki, *Polityka władzy i wolności w myśli Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3, s. 175). Jest to również inna koncepcja, niż znane autorowi niniejszego opracowania definicje pojęcia *władza* charakteryzowane w kategoriach wywierania wpływu. Dla M. Foucaulta, władza to „strategiczna gra pomiędzy wolnościami”, jest to więc zdolność wywierania wpływu – czyli zdolność do nakłonienia innej osoby do zachowań zgodnych z intencjami podmiotu, przy zachowaniu ich zdolności do oporu; w koncepcji francuskiego filozofa władza jest wszechobecna i dotyczy wszelkich interakcji międzyludzkich, które zachowują wolność stron relacji (zob. B. Hindess, *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1999, ss. 110–112; G. Deleuze, *Foucault*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2004, s. 61; M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, Aletheia, Spacja, Warszawa 1993, ss. 174–175; M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France*, 1976, KR, Warszawa 1998, ss. 20–23, 50–60). Współczesny polski

kierować zachowaniem innych poprzez pozbawienie ich wolności, nie posiada władzy. Innymi słowy, totalitaryzm jest to rodzaj stosunków pomiędzy organami realnej władzy a społeczeństwem, które charakteryzują się dążeniem do coraz radykalniejszej dominacji jednego człowieka nad drugim⁴⁹⁵. Skrajną formę wspomnianego panowania osiąga się wtedy, kiedy zachowanie poddanego sprowadza się wyłącznie do odruchów.

Jest to intuicja zupełnie rozbieżna z pierwotnym znaczeniem terminu *totalitaryzm*. Badacze reżimów XX wieku przypisują Mussoliniemu pierwsze publiczne użycie słowa „totalitarny”⁴⁹⁶. Znaczenie owego wyrazu miało znaleźć rozwinięcie w zwrocie: *lo stato totalitario*, co oznacza „państwo totalitarne”. Maria Zmierczak wyjaśnienia przytoczonej frazy upatruje w formule *feroce volontà totalitaria*, którą tłumaczy jako „wszystko dla państwa, nic poza państwem, wszystko w państwie”⁴⁹⁷. Warto podkreślić, że do tego pierwotnego rozumienia totalitaryzmu sprowadza się koncepcja K.R. Poppera⁴⁹⁸. Używał on określenia „totalitarny” ze względu na podporządkowanie celów jednostek dążeniom kolektywnym. Totalitaryzm w jego ujęciu oznacza taki rodzaj organizacji stosunków społecznych, gdzie prymarną jest zasada kolektywizmu⁴⁹⁹. W *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach* czytamy: „Za platońską zasadą sprawiedliwości

myśliciel Marek Chlebuś wyróżnia, oprócz tradycyjnie uznanej władzy wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej, również władzę duchową i finansową – ich sednem jest ciągłe wywieranie wpływu, tzn. kształtowanie zachowań (M. Chlebuś, *O naturze władz*, Marek Chlebuś, Warszawa 2004).

⁴⁹⁵ Na marginesie można dodać, że podobne sposoby definiowania pojawiają się – raczej mimowolnie – u badaczy tekstów na temat totalitaryzmu. Niestety pozostają one nierozwinięte. Za przykład mogą tu posłużyć wystąpienia M.S. Witczaka czy A. Rzegockiego (M.S. Witczak, *Sposoby definiowania totalitaryzmu. Podobieństwa i różnice* [w:] T. Wallas (red.), *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2003, s. 49; A. Rzegocki, *Czy demokracja może być totalitarna?* [w:] M. Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 206).

⁴⁹⁶ Zob. R. Bäcker, *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Index-Books, Toruń 1992, s. 7. Obszerną historię genezy terminu *totalitarianism* w 1972 roku zaprezentował L. Schapiro (L. Schapiro, *Totalitarianism*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1972, ss. 13–15). Nie wspomina on jednak o publikacjach Waltera Lippmana w latach trzydziestych XX wieku (zob. M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość: filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 54).

⁴⁹⁷ M. Zmierczak, *Totalitaryzm czy totalitaryzmy? O kłopotach z definiowaniem pojęcia* [w:] T. Wallas (red.), *Totalitaryzm...*, op. cit., ss. 8–9.

⁴⁹⁸ K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, op. cit.

⁴⁹⁹ *Ibidem*. Podobne konstatacje na temat filozofii K.R. Poppera odnaleźć można u M. Dobrosielskiego (M. Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata: filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*, Ethos, Olsztyn–Warszawa 1991, s. 74).

kryje się postulat totalitarnych rządów klasowych i wprowadzenie ich w życie. [...] holistyczna i antyegalitarna teoria sprawiedliwości w Państwie [...], starała się przedstawić totalitarne rządy klasowe jako sprawiedliwe. Dla Platona sprawiedliwe oznacza to, co służy trwałości państwa”⁵⁰⁰.

Również sześć elementów totalnego panowania C.J. Friedricha i Z.K. Brzezińskiego sprowadza się do monopolu państwa we wszystkich przejawach życia publicznego i prywatnego⁵⁰¹. W opinii autora niniejszej publikacji, zdaniem H. Arendt sam monopol nie wystarczał, aby pisać o totalitaryzmie – z jej perspektywy terror to jego istota i jego probierz⁵⁰².

W literaturze na temat pojęcia totalitaryzmu według H. Arendt da się zauważyć stanowiska, których reprezentanci uznają obozy zagłady za element niekoniczny dla zaistnienia reżimu⁵⁰³. Jest to wyjaśnienie, które z perspektywy prezentowanej tu interpretacji, ma sens jedynie wtedy, gdy obozy rozumie się jako metodę do realizacji totalnego panowania. W tym znaczeniu były one skuteczną metodą (formą) sprowadzenia ludzi do więzki odruchów. Nie można wykluczyć, że istnieją w tej kwestii inne równie skuteczne metody (np. eksterminacja fizyczna była nieodzownym składnikiem rzeczywistości obozowej, można zatem założyć, że totalne panowanie uzyskuje się także wyłącznie za pomocą tortur psychicznych). W prezentowanej książce za konstytutywne dla definiowania totalitaryzmu uznaje się obozy zagłady rozumiane jako realia w nich panujące. Nie można pominąć obozów przy definiowaniu totalitaryzmu u H. Arendt. Totalne panowanie jest sednem aktywności i celem organów władzy totalitarnego państwa. Wódz i wtajemniczeni dążyli do omnipotencji. Członkowie ruchu wierzyli i chcieli realizować ideologiczne frazesy. Ich cele nie są ważne dla zdefiniowania sedna totalitaryzmu, ponieważ były one skutkiem ideologicznej maskarady, stały się jakby opium – maskowały i umożliwiały realizację rzeczywistych celów „gangsterskiej elity”⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, op. cit., ss. 111, 113–114.

⁵⁰¹ C.J. Friedrich, Z.K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship...*, op. cit., ss. 9–10.

⁵⁰² Taką samą interpretację pojęcia totalitaryzmu H. Arendt znajdziemy u E. Young-Bruehl (E. Young-Bruehl, J. Kohn, *Truth, Lies, and Politics: A Conversation*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4, s. 1052).

⁵⁰³ Zob. R. Tsao, *Three Phases...*, op. cit., s. 210.

⁵⁰⁴ Warto w tym miejscu wspomnieć o analizach dotyczących współczesnych zjawisk, a opierających się na podobnej jak ta prezentowana w niniejszej książce interpretacji totalitaryzmu. Chodzi tu o artykuł R.J. Bernsteina, który koncepcją H. Arendt posługuje się w odniesieniu do polityki USA po atakach z 11.09.2001 roku, a także o opinię J. Kohna i E. Young-Bruehl (R.J. Bernstein, *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2, ss. 390–394; J. Kohn, *Arendt's Concept and Description of Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2, ss. 621–652; E. Young-Bruehl, *On the Origins of a New Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2, ss. 567–578).

Warto zapytać o to, w jaki sposób owa maskarada miała porwać tak liczne rzesze ludzi. Jest to pytanie o źródła totalitaryzmu oraz o warunki jego urzeczywistnienia. Zastanawiające, co takiego – zdaniem niemieckiej myślicielki – umożliwiło dwudziestowieczną katastrofę? Odpowiedzi Autor opracowania poszuka w opinii H. Arendt na temat ogólnoeuropejskich tendencji postrzeganych przez pryzmat pojęcia *kultura polityczna* oraz w jej wystąpieniach na temat ewentualnej odpowiedzialności kultury, historii, doświadczeń Niemiec – słowem tzw. niemieckiej drogi odrębnej.

2. Nowożytne korzenie totalitaryzmu

H. Arendt hermeneutyczne rozumienie zjawisk historycznych rzutuje na jej sposób postrzegania uwarunkowań dwudziestowiecznej katastrofy, dlatego też najpierw zaprezentowane zostaną arendtowskie dwa pojęcia: *korzenie* i *krystalizacja*, które to zawierają sedno stanowiska myślicielki w tytułowej kwestii. Następnie zostaną omówione zjawiska, których presupozycji H. Arendt dopatrywała się w totalitaryzmie.

Autor niniejszego opracowania postara się wykazać, że *krystalizacja* dla H. Arendt oznacza zarówno metodę obserwacji zjawisk społecznych, jak i sposób prognozowania zagrożeń. Potencjalnie groźnymi elementami, które wykryłyby się w totalitaryzmie są: *mentalność mas*, *imperializm*, *antysemityzm* oraz *rasizm*.

2.1. Korzenie i krystalizacja reżimu

Ramy czasowe nowożytności H. Arendt wyznacza na okres pomiędzy początkiem XVII wieku a wybuchem I wojny światowej⁵⁰⁵. W nowożytności pojawiły się elementy, które dostrzegała w totalitaryzmie. Wayne Allen, badacz dorobku H. Arendt, pisze: „[...] w skrócie, był on [Eichmann] idealnym członkiem społeczeństwa masowego, [posiadaczem] totalitarnej mentalności, jak Arendt najpierw tłumaczyła te terminy”⁵⁰⁶. W *Eichmannie w Jerozolimie* autorka wyjaśnia:

⁵⁰⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 9; H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., ss. 33–34.

⁵⁰⁶ W. Allen, *Hannah Arendt and the Ideological Structure of Totalitarianism*, „Man and World” 1993, No. 26, ss. 116–117.

„niemieckie społeczeństwo [...] broniło się przed rzeczywistością [...] takim samym samookłamywaniem się, tymi samymi oszustwami i głupotą, jakie można było później odnaleźć w mentalności Eichmanna”⁵⁰⁷.

Cóż oznacza stwierdzenie, że niemieckie społeczeństwo charakteryzowała ta sama mentalność, którą w późniejszym czasie prezentował Eichmann? Odpowiedzi warto szukać w interpretacji myśli H. Arendt zaproponowanej przez Seyle Benhabib, która w swoim artykule pt. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* zwraca uwagę na to, że „kluczowymi słowami, które ona [Arendt] używa do opisu swojej metodologii w *Korzeniach totalitaryzmu* są konfiguracja i krystalizacja elementów [totalitaryzmu]”⁵⁰⁸. Jednocześnie wyraża opinię, że „*Korzenie totalitaryzmu* zostały tak zaprojektowane, aby wskazywać, jak pewne elementy obecne w politycznej i etycznej kulturze europejskiego humanitaryzmu dwóch poprzednich wieków, mogą być retrospektywnie postrzegane, jako zwiastuny nowej formy politycznej dominacji”⁵⁰⁹. Spostrzeżenie to potwierdza ją słowa H. Arendt zawarte w odpowiedzi na zarzuty Erica Voegelina: „książka nie zajmuje się korzeniami totalitaryzmu, jak to niestety sugeruje jej tytuł, lecz przynosi historyczną prezentację tych elementów, które się w totalitaryzmie wykryształizowały”⁵¹⁰.

Również we wstępie do pierwszego wydania *Korzeni totalitaryzmu* H. Arendt wyjaśnia, że książka ta „[...] została napisana z przekonaniem, że możliwe okaże się odkrycie ukrytego mechanizmu, pod wpływem którego rozpadły się wszystkie tradycyjne elementy naszego świata duchowego i politycznego”⁵¹¹.

Cytowane wypowiedzi dowodzą obserwacji S. Benhabib, ale i odślaniają cel badań H. Arendt. Metafora „korzenie” nie odnosi się do przyczyn totalitaryzmu, a opisuje możliwość wytropienia w historii zjawisk, które w reżimie przybrały radykalną formę. Myślicielka odrzuca przyczynowo-skutkowe wyjaśnienia zjawisk społecznych. Bada je na sposób hermeneutyczny. Kiedy pisze o „historycznej prezentacji” elementów wykryształizowanych w totalitaryzmie, charakteryzuje tym samym metodę swojej pracy, chodzi jej o hermeneutyczne rozumienie zjawisk⁵¹².

⁵⁰⁷ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 69.

⁵⁰⁸ S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, ss. 328–329.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ H. Arendt, *Odpowiedź*, op. cit., s. 143.

⁵¹¹ H. Arendt, *Brzemie naszych czasów*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, ss. 128–129.

⁵¹² H. Arendt, *Rozumienie a polityka...*, op. cit., ss. 140–141; H. Arendt, *Understanding and Politics* [w:] *idem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 324 (przypis nr 4, który pominięto w polskim przekładzie).

Podkreślał to Bernard J. Bergen, pisząc: „rozumienie dla Arendt nie było ekwiwalentem wyjaśnienia, ono stało w opozycji do niego”⁵¹³. Metoda pracy H. Arendt – co zauważa na przykład M. Canovan⁵¹⁴ – przypomina *poławiacza pereł* ze wstępu do pism W. Benjamina⁵¹⁵. Liczy się zrozumienie zjawiska, a nie jego wyjaśnienie w kategoriach przyczyn i skutków. W 1954 roku w wykładach dla New School H. Arendt głosiła, że „Elementy totalitaryzmu tworzą swoje korzenie, jeżeli tylko przez korzenie nie rozumie się przyczyn. Przyczynowość, np. czynnik determinujący proces wydarzeń, w którym zawsze jedno zdarzenie powoduje i może być wytłumaczone przez inne, najprawdopodobniej jest zupełnie obcą i mylącą kategorią w świecie nauk historycznych i społecznych. Elementy same z siebie najprawdopodobniej nigdy niczego nie powodują. Stają się początkiem wydarzeń, jeśli i gdy krystalizują się w określonej [fixed] i ostatecznej formie. Wtedy i tylko wtedy możemy śledzić historię wstecz. Wydarzenie rozjaśnia swoją własną przeszłość, ale nigdy nie może być z niej wydedukowana”⁵¹⁶.

Z hermeneutycznej perspektywy zjawiska historyczne i społeczne są unikalnymi fenomenami. Totalitaryzm nie wyrasta z żadnej tradycji, wymyka się standardowym socjologicznym porównaniom – powiada H. Arendt⁵¹⁷ (zob. rozdz. I). W 1956 roku, pisząc o rewolucji węgierskiej, wyjaśniła przyczynę nieprzewidywalności zjawisk społecznych. Jest nią to, że ludzie są zdolni do spontanicznych zachowań⁵¹⁸. To samo powtórzyła w 1971 roku⁵¹⁹. Należy zwrócić uwagę, że w przywołanym powyżej tekście podkreśla również, iż elementy wykryzalizowane w totalitaryzmie same z siebie nigdy niczego nie powodują. Stają się początkiem zdarzeń z inicjatywy człowieka, są określone (*fixed*). Biorąc pod uwagę jej antropocentryzm (zjawiska w świecie – w tym totalitaryzm – zawsze pozostają uzależnione od działalności człowieka), zastanawiające jest, czy termin *krystalizacja* odnosi się wyłącznie do metody obserwacji zjawisk. Zwłaszcza,

⁵¹³ B.J. Bergen, *The Banality...*, op. cit., s. 28.

⁵¹⁴ M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 5.

⁵¹⁵ W. Benjamin, *Illumination*, op. cit., ss. 50–51. Taki trop znaleźć można także w polskim przekładzie tekstu H. Arendt o W. Benjaminie (H. Arendt, *Walter Benjamin...*, op. cit., ss. 76–77).

⁵¹⁶ H. Arendt, *Nature of Totalitarianism*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendt-Folder05.html>, dostęp: 18.03.2012; cytata za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 203. Ten sam cytat można znaleźć w przypisie nr 11 w książce H. Arendt pt. *Understanding and Politics* (zob. H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., s. 325).

⁵¹⁷ H. Arendt, *Totalitarian Terror*, „The Review of Politics” 1949, Vol. 11, No. 1, ss. 112–115.

⁵¹⁸ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution* [w:] eadem, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland–New York 1962, s. 482.

⁵¹⁹ H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 11–12.

że o ile termin *korzenie* oznacza rozpoznanie w przeszłości elementów wykrytalizowanych w totalitaryzmie, o tyle powojenne diagnozy H. Arendt na temat świata polityki ewidentnie zawierają jej przeświadczenie o możliwym powrocie totalnego panowania. W eseju z 1951 roku pisała na przykład, że: „Tak to w tym świecie, nie zaś w jakimś księżycowym krajobrazie, nadal obecne są zjawiska, których ewolucja doprowadziła do narodzin totalitaryzmu”⁵²⁰.

Słowa te zostały wypowiedziane w Stanach Zjednoczonych i odnosiły się do dyskutowanego tam problemu maccartyzmu i obecności tzw. ekskomunistów na scenie politycznej. Zdaniem H. Arendt *ekskomuniści* to ludzie, którzy wraz ze zmianą przekonań, nie zmienili własnej mentalności. Choć porzucili komunizm, to zaczęli szukać nowej ideologii. Pozostawali nadal ludźmi, dla których cel (ze względu na bycie celem) stanowił wartość samą w sobie, nieważne, która ideologia była takowym celem. Byli skłonni zaoferować swoją lojalność doktrynom, które aktualnie były w ich zasięgu.

Obawy o antropocentryzm H. Arendt oraz niektóre użycia słowa „krystalizacja”⁵²¹ dają podstawy, aby uznać, że owego terminu używa ona w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, opisuje on hermeneutyczną i retrospektywną próbę zrozumienia historycznych zjawisk oraz wiąże się z jej terminem *korzenie*. Po drugie, *krystalizować* się znaczy: „być inicjowanym przez ludzi”. W przypadku ekskomunistów jest to gotowość udzielenia poparcia nawet zbrodniczym ruchom. Naziści z kolei wykorzystywali tendencje panujące wśród dwudziestowiecznego społeczeństwa⁵²². Interpretację taką potwierdza również następująca opinia wyrażona przez H. Arendt: „Wydarzenie należy do przeszłości, cechuje koniec, o ile elementy z ich korzeniami w przeszłości są zebrane razem w jej nagłej krystalizacji; jednak wydarzenie należy do przyszłości, cechuje początek, o ile ta krystalizacja sama w sobie nigdy nie może

⁵²⁰ H. Arendt, *Pomocnicy drwala...*, op. cit., s. VII.

⁵²¹ Zob. H. Arendt, *Between Past and Future*, Viking Press, New York 1961, s. 26 (autor opracowania odsyła w tym miejscu do anglojęzycznej wersji tekstu, ponieważ w polskim tłumaczeniu słowo „krystalizacja” zastąpiono terminem *przekształcanie*); H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 33; H. Arendt, *The Ex-Communists*, op. cit., s. 400; H. Arendt, *The Eggs Speak up* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit. (w polskim tłumaczeniu tego tekstu pominięto frazę: *elements which eventually crystallized, and have never ceased to crystallize*) – zob. H. Arendt, *Pomocnicy drwala...*, op. cit., s. 7).

⁵²² Warto zwrócić uwagę, że H. Arendt opisując, w jaki sposób groźne aspekty imperializmu ziściły się w Niemczech, pisze wprost, że to: „motłoch potrafił z niezłym skutkiem wziąć sprawy w swoje ręce” (zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 186). W innym miejscu książki myślicielka wyjaśnia: „[...] ogromna siła przekonywania właściwa głównym ideologom naszych czasów nie jest przypadkowa. Przekonywanie nie jest możliwe bez odwoływania się do doświadczeń lub pragnień – innymi słowy bieżących potrzeb politycznych” – istniały zatem jej zdaniem społeczne potrzeby, które wykorzystali naziści do własnych celów (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 186, 233).

być wyedukowana z jej własnych elementów, wszak niezmiennie jest wywołana przez pewien czynnik leżący w realiach ludzkiej wolności”⁵²³.

Szukanie *korzeni* dotyczy zjawisk dokonanych. W tym sensie należy zgodzić się z Marcinem Moskalewiczem, że „stosunek elementów do wydarzeń krystalizacji ma charakter figuratywny: elementy stanowią dla totalitaryzmu przeszłość, która została wybrana”⁵²⁴. Jest to spostrzeżenie, które dotyczy metody rozumienia i prezentacji wydarzeń historycznych przez H. Arendt. Autor niniejszego opracowania dostrzega jednak coś więcej, aniżeli sugerują to interpretacje takich badaczy, jak: Richard J. Bernstein⁵²⁵, Margaret Canovan⁵²⁶, Bernard Crick⁵²⁷, Nye Andrea⁵²⁸, Lisa J. Disch⁵²⁹ czy cytowany wcześniej M. Moskalewicz⁵³⁰. Należy stwierdzić, że H. Arendt wiązała krystalizację z wolą człowieka, która jest wyrazem jego *spontanizacji*. W tym sensie odrzucała wszelkie przyczynowo-skutkowe wyjaśnienia zjawisk społecznych. Człowiek, jest unikalną, a przez to spontaniczną, egzystencją. Z tego faktu wynika jego zdolność do *działania*, rozpoczynania nieoczekiwanych, a zatem niezdeteminowanych, zjawisk społecznych (rewolucjonizowania). Sam zbiór potencjalnie groźnych elementów nie wywoła totalitaryzmu, to ludzie o zakusach totalitarnych wykorzystują panujące warunki. Osoby o cechach mentalności mas ulegają ideologicznym frazesom czy, tak jak *ekskomuniści* w latach

⁵²³ H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., s. 326.

⁵²⁴ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość...*, op. cit., s. 146.

⁵²⁵ R.J. Bernstein tłumacząc krystalizację, odnosił się do H. Arendt metody oglądu „historycznego” (R.J. Bernstein, *Arendt...*, op. cit., s. 51).

⁵²⁶ M. Canovan pojęcie krystalizacji tłumaczy, wykorzystując metaforę kryształu – przez pryzmat minerału można oglądać jego podłoże, a ten sam kryształ oglądany z różnych perspektyw wygląda inaczej (zob. M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 5).

⁵²⁷ B. Crick w artykule wydanym w „Social Research” w 1977 roku podkreśla, że fraza „korzenie totalitaryzmu” nie oznacza stosunku wynikania – totalitaryzm zajął miejsce „zgliszczy”, pozostających po kryzysie wartości i oczekiwań przedwojennego świata (B. Crick, *On Reading...*, op. cit., s. 161, 167).

⁵²⁸ Nye Andrea wiąże stanowisko H. Arendt z koncepcją przyczynowości Dunsza Szkota (A. Nye, *Philosophy: The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*, Routledge, New York 1994, ss. 149–150). Autor niniejszego opracowania poglądy H. Arendt wywodzi z hermeneutycznego nastawienia myślicielki. Uważa bowiem, że jej krytyka dotyczy przede wszystkim zjawisk społecznych, a nie samej zasady wynikania. Co więcej, poza seminarium na temat D. Szkota w 1972 roku, w biografii oraz filozofii H. Arendt, nie można – zdaniem autora opracowania – odnaleźć wpływów jego myśli (zob. H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence...*, op. cit., s. 311).

⁵²⁹ L.J. Disch zauważyła, że również I. Kant używał terminu *krystalizacja* w odniesieniu do przygodności (L.J. Disch, *More Truth than Fact*, „Political Theory” 1993, No. 21, s. 683). Krystalizacja w tym rozumieniu dotyczy zjawisk, które pojawiają się w sposób nagły i nieprzewidywalny. Autor opracowania chciałby tu podkreślić, że na gruncie pism H. Arendt, ta sama konstatacja może odnosić się również do ludzkiej zdolności do spontanicznych zachowań.

⁵³⁰ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość...*, op. cit.

pięćdziesiątych, są skłonni poprzeć każdy aparat władzy. W tym sensie termin *krystalizacja* nie tylko oznacza metodę prezentacji wydarzeń historycznych, lecz również odnosi się do samego procesu powstawania owych zdarzeń. Elementy, które wykrystalizowały się w totalitaryzmie, to zjawiska, które wykorzystali naziści dla własnych celów. One nie stanowią przyczyn europejskiej katastrofy, a jedynie grunt podatny, bowiem łatwy do zmanipulowania, dla totalitarnych dążeń. Jednym z takich elementów była mentalność nowożytnych mas.

Termin *mentalność nowożytna* stanowi kategorię zbiorczą dla elementów wytropionych przez H. Arendt w retrospektywnej analizie romantyzmu i oświecenia. Relacja między stanem świadomości społecznej a powstaniem totalitaryzmu nie jest dla niej stosunkiem wynikania. To nie tautologia logiczna, która przy każdorazowym zastosowaniu zbioru przesłanek „a” owocuje wynikiem „b”. Nowożytność H. Arendt uznaje wyłącznie za żyzny grunt do wykiełkowania reżimów dwudziestego wieku. One mogły być wykorzystane – i *de facto* były – przez ruchy faszystowskie.

Według S. Benhabib imperializm dla H. Arendt stanowi pierwociny śmierci tzw. osoby prawnej w totalitaryzmie⁵³¹. W erze ekspansji kolonialnej fakt bycia człowiekiem nie wystarczył do uzyskania ochrony prawnej. Antysemityzm wtóruje anihilacji tzw. osoby moralnej. Fundamenty figur *pariasa* (wykluczonego ze społeczeństwa) i *parweniusza* (osoby wyróżniającej się w społeczeństwie) spoczywają na bazie nieusuwalnego poczucia winy w postaci bycia Żydem. Opisem tłumy, czyli wielkiej liczby osób dbających jedynie o potrzeby fizyczne, jest parabola śmierci osobowości⁵³².

S. Benhabib wskazuje elementy nowożytności, które w radykalnej formie ziściły się w realiach obozowych i są to: *imperializm*, *antysemityzm* oraz *postawa społeczeństwa masowego*⁵³³. Te wyjaśnienia autor opracowania traktuje jedynie jako ciekawą metaforę. Badaczka dostrzega pewne podobieństwa między trzema stadiami realizacji *totalnego panowania* a pojęciami obecnymi w filozofii H. Arendt⁵³⁴. Stanowisko, które prezentuje w tym opracowaniu autor, zawiera zupełnie inne ustalenia. Autor uznaje mianowicie, że *krystalizacja* owszem dotyczy *imperializmu*, *antysemityzmu* i *postawy członków mas*, jednak uważa, że ich radykalne formy ujawniają się w sposobie funkcjonalizowania społeczeństwa i ruchu w państwie

⁵³¹ S. Benhabib, *Hannah Arendt...*, op. cit., ss. 330–331.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ *Ibidem*.

⁵³⁴ *Ibidem*.

totalitarnym. Totalitarne dążenie do realizacji terroru dla samej jego realizacji posiadało swój mniej ekstremalny odpowiednik w imperialistycznej *ekspansji dla samej ekspansji*. Rasizm bazuje na *mentalności ludzi mas* (w szczególności na ich *osamotnieniu*). Antysemityzm wykorzystuje kwestię żydowską. Rasizm i antysemityzm w państwie totalitarnym składają się na ideologię – system wyjaśniania świata bez jakiegokolwiek związku z realną sytuacją ludzi.

Udowodnieniu powyższych tez poświęcone są dalsze części książki. Kwestie imperializmu, rasizmu i antysemityzmu wpisują się w odpowiedź H. Arendt na pytanie o to, czy istnieją specyficznie niemieckie przyczyny nazizmu. Tym samym omówione będą przy okazji opracowania stanowiska myślicielki w debacie na temat *Sonderweg*. Następnie zostanie zaprezentowane arendtowskie pojęcie *mentalność mas*, i podjęta próba wyjaśnienia, w jakim sensie mentalność mas stanowiła podatny grunt dla totalitaryzmu.

2.1. Mentalność mas: podatny grunt dla totalitaryzmu

Mentalność mas charakteryzują cechy, które później wykrywały się, to znaczy zostały wykorzystane przez ruchy faszystowskie i w tym sensie umożliwiały zaistnienie totalitaryzmu. W *Między czasem minionym a przyszłym* H. Arendt wyraża pogląd na temat człowieka nowożytnego⁵³⁵. Jej zdaniem wszystkie cechy, które psychologia tłumu⁵³⁶ odkryła kiedyś u człowieka masowego, pojawiły się najpierw w tzw. towarzystwie, czyli w środowisku siedemnastowiecznego Wersalu. Do cech tych należały: osamotnienie jednostki, silna pobudliwość i brak wzorców, upodobanie do konsumpcji połączone z niezdolnością do osądu, egocentryzm i fatalna alienacja ze świata⁵³⁷.

Podążając za niemiecką myślicielką, należałoby przyjąć, że termin *społeczeństwo* w pierwotnym sensie oznaczał osoby z arystokratycznych kręgów. Dystryngowane towarzystwo, które wywodziło się z dworskiego otoczenia oświeconych władców XVII i XVIII wieku. Najlepszym przykładem tego, co H. Arendt nazywa „społeczeństwem”, był Wersal za panowania Ludwika XIV⁵³⁸. Używając

⁵³⁵ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 235. Człowiek mas, o którym tu mowa oznacza członka społeczeństwa nowożytnego.

⁵³⁶ Zapewne chodzi tu o G. Le Bona, choć H. Arendt nie powołuje się na niego wprost.

⁵³⁷ *Ibidem*, s. 239.

⁵³⁸ *Ibidem*, s. 235.

jej terminologii, w nowożytności złączono strefę prywatną i publiczną⁵³⁹. Osoby z tzw. towarzystwa złożyły odpowiedzialność za realizację konieczności życiowych na barki publiczne. Społeczeństwo przestało interesować dyskusje, debaty, wielkie i nieśmiertelne czyny, to znaczy te aktywności, które dla H. Arendt były sednem wzorcowego archetypu *sfery publicznej*⁵⁴⁰. Jednym słowem, członkowie tego nowożytnego tworu oczekiwali, aby kwestie socjalne jego poszczególnych członków, były rozwiązywane kolektywnym wysiłkiem. Relacje, jakie panowały w tego typu kręgach, polegały na ustalaniu hierarchicznych zależności. Pozycję w społeczeństwie zyskiwano poprzez zdolność wywierania wpływu. Wyrastała ona z faktu urodzenia w odpowiednio sytuowanej rodzinie, z możliwości finansowych bądź innych tego typu czynników⁵⁴¹.

Oczekiwania, o których mowa w metaforze Wersalu (nastawienie na konsumpcję) zostały zdaniem H. Arendt ukształtowane przez doświadczenia skoku technicznego. Przytaczając ponownie jej opinię, epoka nowożytna została ukształtowana przez trzy znaczące wydarzenia: odkrycie Ameryk, które zaowocowało zbadaniem całej Ziemi; wynalezienie teleskopu, które zapoczątkowało zainteresowanie wszechświatem; wreszcie reformację zwieńczoną konfiskatą majątków kościelnych, która rozpoczęła dwojaki proces indywidualnego wyłaszczania i narastania społecznego bogactwa⁵⁴².

Te trzy determinanty nowych czasów doprowadziły do wyobcowania człowieka ze świata. Nie jest to błaża sprawa, jak mogłoby się wydawać. Przywiązanie do świata w rozważaniach antropologicznych H. Arendt oznacza posiadanie prywatnego kawałka ziemi. Uprawa gleby dostarczała pożywienia, teren

⁵³⁹ Szczegółowe opracowanie pojęcia społeczeństwo w myśli H. Arendt zaprezentowała Hanna Fenichel Pitkin w pracy pt. *The Attack of the Blob* (H.F. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University Of Chicago Press, Chicago 2000).

⁵⁴⁰ Zob. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach?...*, op. cit., s. 5.

⁵⁴¹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., ss. 5–7, 182.

⁵⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 269–271. H. Arendt w *Kondycji ludzkiej* wyraża również opinię na temat realiów jej współczesnych: „Nasz świat jest wynikiem epoki nowożytnej choć nie jest [z nim] identyczny” (*ibidem*, s. 271). Warto zwrócić uwagę, że myślicielka pisze o nie do końca określonej relacji wynikania. Jest to ślad, że jednak uzależnia XX-wieczne wydarzenia, w tym narodziny totalitaryzmu, od nowożytnych przekształceń społeczno-technologicznych (zdaniem autora opracowania, H. Arendt wspomnianą zależność traktuje w kategoriach możliwości). Doświadczenia II wojny światowej przesądzają o różnicach pomiędzy epokami. Trauma wojen światowych, a zwłaszcza drugiej z nich, bezwzględnie wywarła wpływ na współczesnych. Zdaniem wielu przedstawicieli świata nauki, ślady „tamtych doświadczeń” widoczne są zarówno w myśli filozoficznej, w sztuce, jak i w świadomości pokoleń po 1945 roku (zob. J.P. Hudzik, *Niepewność i filozofia*, Aletheia, Warszawa 2006; J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997).

domostwa gwarantował schronienie, ciepło, możliwości rozrodu. Dopiero posiadanie własnego miejsca na ziemi umożliwiało człowiekowi rozwijanie pozostałych aktywności. Używając terminologii H. Arendt, można powiedzieć, że dopiero po opanowaniu konieczności życiowych człowiek mógł zająć się wytwarzaniem i co najważniejsze – *działaniem*⁵⁴³. Można by rzec, że – tak jak w piramidzie Abrahama Maslowa – gradacja potrzeb jest nieodzownym aspektem życia człowieka, tak realizacja wyższych motywów wymaga zaspokojenia niższej sytuacji⁵⁴⁴. Ludzie nowożytni ukierunkowali się na nowe – stare priorytety. Niepewność sytuacji materialnej wymusza na nich dbałość o biologiczną stronę egzystencji.

Istotą opinii H. Arendt na temat nowożytności jest jej spostrzeżenie dotyczące zmiany dążeń człowieka. Należy pamiętać, że człowiek dla H. Arendt to *zoon logon ekhon*. Samorealizacja (najwyższa potrzeba przytoczonej wyżej psychologicznej typologii) oznacza działalność we wspólnocie. „Jakość zachodniej tradycji filozoficznej” w jej opinii owocuje zmianą w hierarchii aktywności człowieka⁵⁴⁵. Ludzie przestali być zorientowani na działalność publiczną, ich celem stało się zapewnienie sobie bytu materialnego.

⁵⁴³ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 154.

⁵⁴⁴ Zob. D.T. Kenrick, *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 80.

⁵⁴⁵ Zdaniem H. Arendt, od starożytności miały miejsce dwa przekształcenia hierarchii dążeń człowieka. Wzorcową była postawa Sokratesa, „który chciał pogodzić życie poświęcone myśleniu z działaniem” (H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 92). Wyrazem tego była jego metoda majeutyczna – uczył ludzi, jak myśleć i jak działać, aby pozostawać w zgodzie z własnym sumieniem (zob. H. Arendt, *O myśleniu...*, op. cit., s. 123). Została ona zastąpiona przez platońskie dążenie do teoretyzowania niezależnego doczesnymi problemami wspólnoty. Dzięki nauce św. Augustyna, chrześcijański świat przejmuje poglądy starożytnych akademików. Co więcej, wiara w indywidualną nieśmiertelność pogłębia brak zainteresowania życiem we wspólnocie (działaniem). W ten sposób zdaniem H. Arendt na piedestał ludzkich motywów działalności wstępuje kontemplacja (zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 246–249). „W epoce nowożytnej na skutek przekształceń technologicznych, szczyty uznania zyskuje najpierw fabrykacja, później praca, jako czynność zaspokajania potrzeb. Powodem dla czego chrześcijaństwo nie rozwinęło kultu pracy [...], pomimo nacisku na życie i pozostanie przy życiu, było przyznanie *vita contemplativa* bezpośredniego pierwszeństwa przed pozostałymi czynnościami” – pisze H. Arendt (*ibidem*, s. 343). Nie wynika jednak z tego, że nowożytni ludzie egzystowali w świecie chrześcijańskim. Bowiem nieistotna była nieśmiertelność życia, lecz to, że życie stało się najważniejszym dobrem. Epoka nowożytna pozostawia wartość istnienia, którą odziedziczyła po chrześcijaństwie, pomimo że przestaje wierzyć w jego nieśmiertelność. Przyjmuje również ocenę sfery publicznej jako materii niestabilnej i niegodnej uwagi. H. Arendt stwierdza: „Teraz jedyną rzeczą potencjalnie nieśmiertelną [...] było samo życie, to znaczy możliwość wiecznego trwania gatunku ludzkiego” (*ibidem*, s. 346).

Utrata własnej części świata miała być kluczowym zjawiskiem dla ukształtowania się osamotnionego człowieka masowego⁵⁴⁶. Jego osamotnienie polega na występowaniu obok ludzi, a nie w interakcjach z nimi. W odróżnieniu od samotności (która u H. Arendt referuje stan umysłu w czasie procesu myślenia) osamotnienie oznacza brak więzi wspólnotowych⁵⁴⁷. W *Korzeniach totalitaryzmu* czytamy: „Termin masy znajduje zastosowanie jedynie tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na liczbę bądź bierność albo połączenie obu tych czynników, nie można stworzyć organizacji opierającej się na wspólnocie interesów. [...] Potencjalnie masy istnieją w każdym kraju stanowiąc większość pośród rzesz neutralnych. [...] Człowiek z masy cechuje się przede wszystkim nie brutalnością i prymitywizmem, lecz odizolowaniem i brakiem normalnych kontaktów społecznych”⁵⁴⁸.

Celem interakcji międzyludzkich w nowożytności była dbałość o konieczności życiowe. Ściśle rzecz ujmując, osamotnienie w tym kontekście należałoby nazwać zjawiskiem zatracenia się w problemach prywatnego życia. Osamotnienie, na gruncie teorii H. Arendt, posiada również egzystencjalistyczne znaczenie: interakcje międzyludzkie kształtują zdrowy rozsądek (*common sense*). Z punktu widzenia prowadzonych rozważań ważne jest to, że ludzie samotni, to ci, którzy nie nawiązują relacji publicznych. Ich relacje sprowadzają się do zaspokajania potrzeb. Można powiedzieć, że jest to kontaktowanie się a nie tworzenie więzi. Artykułują potrzeby a nie dyskutują, bo przecież konieczność zaspokajania np. głodu jest bezdyskusyjna.

Należy pamiętać, że koncepcja H. Arendt wyrasta z jej przekonań, które autor opracowania nazwał *egzystencjalizmem wspólnotowym*. Z perspektywy niemieckiej myślicielki prawdziwą siłę polityczną dzierżą rzesze osób. Dla niej władza rodzi się w kolektywnej współpracy⁵⁴⁹. Tym samym osamotnienie ludzi społeczeństwa masowego sprzyjało totalitarnym liderom w urzeczywistnieniu ich demonicznych celów. Człowiek pozbawiony więzi politycznych nie jest w stanie stworzyć skutecznej opozycji. Mówiąc inaczej, nawet jeśli ktoś dostrzegałby zagrożenie w działaniach NSDAP, jego indywidualny sprzeciw nic nie znaczył.

W totalitaryzmie osamotnienie zostaje przekształcone w radykalną formę izolacji, o czym była mowa wcześniej w związku z terrorem i przemocą. Relacje publiczne przestają być możliwe, ale co więcej, izolacja stanowi najmniej

⁵⁴⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 279.

⁵⁴⁷ H. Arendt, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości* [w:] eadem, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 239.

⁵⁴⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 37, 45.

⁵⁴⁹ H. Arendt, *O przemocy*. *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 65.

radikalną formę terroru. Oznacza nieufność wobec każdego człowieka, ponieważ w państwie totalitarnym nikt nie wie, kto jest jego wrogiem. Dodatkowo wyraża świadomość ciągłego zagrożenia⁵⁵⁰. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że – zdaniem H. Arendt – Chruszczow opierał właśnie rządy terroru na dekonstrukcji społecznych więzów⁵⁵¹.

Drugi aspekt osamotnienia to utrata zmysłu wspólnego, zdrowego rozsądku (*sensus communis*), o którym była już mowa przy okazji wyjaśnień dotyczących naporu rzeczywistości świata. Człowiek, pozbawiony kontaktów opierających się na działaniu i mowie, nie jest w stanie zweryfikować swoich poglądów. W konsekwencji nie jest zdolny do wydawania sądów. Co więcej, staje się niezwykle podatny na kuszące spójnością wyjaśnienia totalitarnych ideologii⁵⁵². „Zawsze gdy zdrowy rozsądek, będący zmysłem wybitnie politycznym, zawodzi nas w naszej potrzebie rozumienia, zbyt pochopnie przyjmujemy logiczność jako jego namiastkę, bowiem zdolność do logicznego myślenia jest [tak samo jak zdrowy rozsądek] wspólna nam wszystkim”⁵⁵³ – wyjaśnia H. Arendt.

Człowiek osamotniony to osobnik idealnie podatny na manipulację. Po pierwsze, jak H. Arendt stwierdza: „Logiczność [ideologii] odwołuje się do izolowanych istot ludzkich, ponieważ człowiek w całkowitym odosobnieniu, bez żadnego kontaktu z innymi ludźmi [...], nie ma niczego, do czego mógłby się uciec poza najbardziej abstrakcyjnymi regułami rozumowania”⁵⁵⁴.

Po drugie, osamotnienie oznacza brak więzi politycznych. Nie tworzy opozycji, nie przeciwstawia się, ślepo podąża za liderem. W 1954 roku H. Arendt nazwała tego typu postawę „konformizmem”⁵⁵⁵. To dlatego w opinii niemieckiej myślicielki: „[...] Hitler odwoływał się prawie wyłącznie do tych uczuć pokolenia frontowego. Ów osobiście bezosobowy charakter człowieka z mas wyrażał się w tęsknocie do anonimowości, do stania się zwykłym numerem, trybikiem – słowem do jakiegokolwiek przeobrażenia, które zatarłoby zbędne utożsamianie się z konkretnymi grupami lub funkcjami społecznymi”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁰ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., ss. 229–230.

⁵⁵¹ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 485.

⁵⁵² Potwierdzenie przedstawionej interpretacji można również odnaleźć w podobnych wnioskach sformułowanych przez Stana Draenosa, znawcy filozofii H. Arendt (S. Draenos, *Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, s. 316).

⁵⁵³ H. Arendt, *Rozumienie a polityka*, op. cit., s. 149.

⁵⁵⁴ H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit., s. 241.

⁵⁵⁵ H. Arendt, *The Threat of Conformism* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 425.

⁵⁵⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 61.

Przedmiotem zainteresowań człowieka stała się wyłącznie konsumpcja. Jak twierdzi niemiecka myślicielka: „społeczeństwo masowe nie pragnie kultury a rozrywki, natomiast towary oferowane przez przemysł rozrywkowy są tak samo konsumowane jak inne dobra spożywcze”⁵⁵⁷.

Dla H. Arendt, podobnie jak dla G. Le Bona, masy są homogeniczne i „bezsztaltne”, ich członkowie unikają samodzielnego osądu⁵⁵⁸. Człowiek mas nie szuka kontaktów publicznych, tradycja nie ma dla niego znaczenia. Jego zachowania przypominają coś na kształt reakcji wewnątrz anonimowego stada⁵⁵⁹ Konrada Lorenza – charakteryzuje go *konformizm*. Myślicielka wiązała utratę tradycyjnych wzorców zachowań nowożytnych społeczeństw, których większość stanowiły masy, z postępem technologicznym. Wszelkie ludzkie zdolności zostały włączone w przysłowiowy pęd do wiedzy. Eksperyment stał się podstawową metodą badawczą. W eksperymencie natomiast nie chodzi o sam wytworzony przedmiot, ale o wyjaśnienie tego, jak on powstał. H. Arendt wyjaśnia: naukowiec tworzy rzeczy – prowadzi eksperymenty – po to, by je poznać a nie tworzyć⁵⁶⁰. Zasada użyteczności, która powinna przyświecać rzemieślnikowi, przestała obowiązywać. Najtrafniej przedstawianą tu myśl H. Arendt oddaje jej charakterystyka naukowca zamieszczona w eseju pt. *Podbój kosmosu a ranga człowieka*, gdzie czytamy: „Człowiek jako naukowiec nie troszczy się o swą rangę we wszechświecie, czy o pozycję na drabinie życia zwierzęcego. Już sam fakt, że [...] bez najmniejszego oporu dokonali rozszczepienia atomu [...], mimo że zdawali sobie sprawę z piekielnie destrukcyjnych możliwości tego dzieła, świadczy o tym, że naukowiec jako naukowiec nie troszczy się nawet o przetrwanie rodzaju ludzkiego”⁵⁶¹.

W konsekwencji rozwoju techniki człowiek nowożytny zatracił wzorce. Nie ma punktów odniesienia, przez pryzmat których mógłby ocenić własne dzieła. Posiada on nie tylko konsumpcyjną, ale i utylitarną mentalność. Zainteresowany jest konsumpcją oraz poznaniem dla samego poznania. H. Arendt pisze: „Jeśli rzeczy światowych nie uważa się już przede wszystkim za użyteczne, a traktuje

⁵⁵⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 242.

⁵⁵⁸ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1997, ss. 8–10.

⁵⁵⁹ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 199. „Pojęcie stada określa fakt, że osobniki jednego gatunku reagują na siebie psychicznym zwarem ku sobie” – wyjaśniał K. Lorenz (*ibidem*).

⁵⁶⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 321.

⁵⁶¹ H. Arendt, *Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167), s. 202; H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 321.

się je jako [...] efekty uboczne procesu produkcyjnego [...] i wartość wytworzonej rzeczy ocenia się [...] przez wzgląd na produkowanie czegoś innego [...], [to] świat nie zawiera ani wartości podstawowych ani wtórnych. Gruntowna utrata wartości [...] dokonuje się niemal automatycznie [...], w chwili, gdy [*homo faber*] definiuje siebie jako twórcę narzędzi do wykonywania narzędzi, tylko ubocznie produkującego również rzeczy”⁵⁶².

Mentalność człowieka nowożytnego jest mentalnością wytwórcy. Kieruje się on zasadą użyteczności lub poznaniem. Dzieła takich ludzi nie mają innych wartości. Jedynym wyznacznikiem działań nowożytnych jest przydatność do czegoś. Dla wytwórcy nóż ma być ostry, dla naukowca poznanie ma być jasne. Nieważne są dla nich relacje z innymi ludźmi.

Mentalność mas charakteryzuje się totalnym brakiem zainteresowania przedmiotami politycznymi. Ze względu na alienację ze swego naturalnego otoczenia oraz osamotnienie, ludzie nie mają możliwości *działać* i *mówić* (w rozumieniu H. Arendt). Apatia członków społeczeństwa masowego dotyczy nie tylko nawiązywania relacji charakterystycznych dla *sfery publicznej* (*działania* i *mowy*), ale również dbałość o tradycję polityczną (rozumianą jako zbiór wartości politycznych) pozostaje im zupełnie obca. Obiektem zainteresowań człowieka masowego jest konsumpcja, a nie sfera relacji publicznych.

H. Arendt wytyka ludziom społeczeństwa masowego brak tzw. normalnych (spontanicznych i nieprzewidywalnych) interakcji, to znaczy relacji, które nie wynikałyby z przymusu, z konieczności zapewnienia sobie środków do przetrwania. Człowiek taki, można powiedzieć, nie komunikuje się, lecz artykułuje własne potrzeby. Jest to pokłosie mentalności konsumpcyjnej, to znaczy uznania czynności zaspokajania konieczności życiowych za najważniejsze.

Nie chodzi tu o deprecjację samej wartości życia czy sposobu zapewniania jego trwałości. Jest to czynność nieodzownie związana z *kondycją ludzką*. Mankament całej tej sytuacji tkwi w zatraceniu zainteresowania światem publicznym. Człowiek masowy przestaje się troszczyć o tzw. wspólny świat, ponieważ najważniejsza dla niego jest sytość żołądka i wesołość umysłu. Dlatego też nie uczestniczy

w bezinteresowny sposób w życiu własnej wspólnoty⁵⁶³. W świecie sztuki szuka jedynie rozrywki i rozrywką wypełnia wolny czas.

Ze względu na to, że człowiek o wspomnianej mentalności nie dba o innych i nie liczy się z opinią pozostałych członków społeczeństwa jest on potencjalnie groźnym członkiem państwa. Z łatwością ulega ideologicznym manipulacjom, natomiast jego osamotnienie stanowi doskonałą pożywkę dla terroru. W tym sensie mentalność, jako podatny grunt totalitaryzmu, oznacza możliwość wykorzystania apatii społecznej do realizacji planu totalnego panowania. Nie ma tu zależności wynikania tego typu, że apatia społeczna skutkuje totalitaryzmem. Dla H. Arendt mentalność *mas* była nastawieniem, które świetnie nadawało się do wykorzystania przez osoby, których celem było totalne panowanie (osoby z tzw. motłochu)⁵⁶⁴.

Sedno krytyki społeczeństwa *mas* dokonywanej przez H. Arendt zawiera niezwykle przekonujące spostrzeżenie. Jej rozumienie życia publicznego – polityki – stanowi bardzo wytrzymałą barierę dla zapędów totalitarnych. Rzecz w tym, że osoby o zapędach do totalnego panowania (*wódz* i *wtajemniczeni*) potrzebują wsparcia i zaplecza *mas* ludzi (partii). Bez nich ich spaczona fantazja nie mogłaby zostać zrealizowana⁵⁶⁵. Do zrealizowania totalitaryzmu, przynajmniej na początku, potrzeba poparcia ludzi. Ruchy społeczne, które zaowocowały totalitaryzmem, wyrastały na gruncie stowarzyszenia publicznego, oczywiście nie w sensie *sfery publicznej*, ale jednak działania wielu osób (uczestników ruchu: członków partii, sympatyków itd.). Przywódcy nazizmu czy komunizmu, zanim przekształcili działania ruchu w terror oparty na sile, izolacji i lęku, potrzebowali zaplecza sprzymierzeńców. Osoby o mentalności tłumu są zdolne poprzeć dążenia ruchu, jeżeli tylko otrzymają zachętę, która spełnia ich oczekiwania socjalno-konsumpcyjne.

⁵⁶³ Maurizio d' Entrèves w jednym ze swoich artykułów na temat filozofii H. Arendt uznaje, że H. Arendt krytyka nowożytności jest walką o wyższe wartości i godność człowieka (M.P. d' Entrèves, *Excerpt from Hannah Arendt's Conception of Modernity* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, s. 68). Nie można zaprzeczyć owej konstatacji, jednak w książce za pierwszoplanowy cel jej krytyki uznaje się próbę zrozumienia totalitaryzmu – retrospektywne poszukiwanie elementów, wykrystalizowanych w reżimie.

⁵⁶⁴ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 109.

⁵⁶⁵ Potwierdzenia prezentowanej tu interpretacji autor niniejszego opracowania upatruje w wynikach badań R. Tsao, znawcy filozofii H. Arendt (R. Tsao, *Three Phases...*, op. cit., s. 206). Jego zdaniem totalitaryzm w rozumieniu H. Arendt zawdzięczał swoją siłę całkowitej „bezinteresowności” ludzi *mas* – byli oni pozbawieni tego, co charakterystyczne dla sfery publicznej, owych *inter-esse*, relacji przyjaźni (*ibidem*). Na podobne znaczenie *mas* dla totalitarnego reżimu w pismach H. Arendt zwraca uwagę P. Baehr (P. Baehr, *The "Masses" in Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism*, „The Good Society” 2007, Vol. 6, No. 2, s. 12).

Dla takiego typu osób nie liczy się działalność publiczna czy polityczna, oni szukają w działalności z innymi ludźmi wsparcia do realizacji własnych bytowych potrzeb. Dlatego też nie są w stanie rozpoznać, ponieważ ich to w ogóle nie interesuje, zagrożeń płynących ze strony bezwzględnych zbrodniarzy, dążących do totalnego panowania. Nie rozpoznali, że ruch nazistowski wcale nie był ruchem narodowym. Celem ich nie była ochrona narodu, lecz korzyść specyficzniej zdefiniowanej rasy oraz intensywna ekspansja⁵⁶⁶. Sfera publiczna, to znaczy rozpoznawanie uczestników świata publicznego, ich intencji, charakterów itp. gwarantuje, że ludzie nie zostaną oszukani i wykorzystani przez motłoch. Co zresztą jest samo w sobie niemożliwe, ponieważ ludzie z motłochu w sferze publicznej nie zostaliby w ogóle dopuszczeni do świata polityki.

3. Swoistość niemieckiego nazizmu

Kategoria tzw. niemieckiej drogi odrębnej (*Sonderweg*) zdaniem znawców tematu stanowi niezwykle pojemne pojęcie. Przede wszystkim obejmuje ona wyjaśnienia przyczyn politycznego sukcesu NSDAP. Punktem wspólnym debaty na temat *Sonderweg* jest jej cel – zrozumieć, w jaki sposób Hitler był w stanie zdobyć i utrzymać władzę⁵⁶⁷. Odpowiedzi formułowane przez uczestników debaty, zawierały już zupełnie różnorodne treści. W opracowaniach tego zagadnienia wskazuje się na trzy główne nurty jego wyjaśnień: tzw. idee 1914 roku, opóźnienie narodu niemieckiego po katastrofie oraz wielkie narracje, czyli opowieści od Cesarstwa Rzymskiego do XX wieku. W nich to właśnie osoby, które wypowiadały się na temat niemieckiej drogi odrębnej, upatrywały źródeł nazizmu.

Zdaniem wielu ślady tzw. idei 1914 roku odnaleźć można w literaturze początku XX wieku. I tak też za twórców sformułowania *die Ideen von 1914* uznaje się szwedzkiego prawnika Rudolfa Kjelléna oraz niemieckiego ekonomistę Johanna Plange. To oni po raz pierwszy publicznie mieli użyć tego wyrażenia. Podobnie jak w późniejszych pismach niemieckich intelektualistów, wyrażało ono przekonanie

⁵⁶⁶ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 142, 146.

⁵⁶⁷ Jedną z osób pytających nie tylko o możliwości dojścia narodowych socjalistów do władzy jest Alexander Abuch – porusza on na przykład kwestię braku sprzeciwu ze strony tych, którzy po 1933 roku pozostali w kraju oraz tych, którzy uciekli przed nazizmem. Jednych obarcza odpowiedzialnością za zaangażowanie w prowadzoną politykę, drugich za bierność w kwestiach oporu (A. Abuch, *O odpowiedzialności Niemców [w:] Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, ss. 188–192).

o szczególnym charakterze kultury niemieckiej, najpewniej sformułowane w obliczu poczynań militarnych I wojny światowej. W nurt ten wpisywał się między innymi Thomas Mann, którego refleksje historiozoficzne znalazły wyraz w jego wielu esejach wydanych w 1914 roku, takich jak: *Gedanken im Kriege*⁵⁶⁸ (*Myśli w czasie wojny*), *Friedrich und die grosse Koalition*⁵⁶⁹ (*Fryderyk i wielka koalicja*) oraz w publikacji z 1918 roku pt. *Betrachtung eines Unpolitischen*⁵⁷⁰ (*Rozważania człowieka apolitycznego*), gdzie przeciwstawił (niemiecką) kulturę (zachodniej) cywilizacji. Max Scheler na dwóch krańcach osi postawił niemiecki militarizm przekonań oraz militarizm celów, natomiast Werner Sombart opozycyjnie traktował niemiecki naród bohaterów oraz angielski duch kramarzy⁵⁷¹.

Drugi nurt, czyli opóźnienie narodu niemieckiego po katastrofie, dotyczy kwestii utrzymania władzy przez Hitlera. Katastrofą w tym kontekście był rok 1933, przejęcie aparatu państwowego przez nazistów oraz początek represji. Niemcy żydowskiego pochodzenia czy o socjalistycznych poglądach (m.in. Wilhelm Röpke, Alexander Abusch) zmuszeni do wyemigrowania z kraju zadali pytanie o specyficznie niemiecki charakter, który umożliwił XX-wieczne barbarzyństwo. Helmuth Plessner (jeden z twórców antropologii filozoficznej) zapoczątkował swoim wystąpieniem pt. *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego* długi spór na temat drogi odrębnej⁵⁷². Jego zdaniem przyczyny opóźnienia Niemców, a w konsekwencji uległość Hitlerowi, tkwiły w tzw. zduszeniu nurtu demokratyczno-mieszczańskiego oraz w „specyficznej konfesjonalizacji społeczeństwa” będącego pokłosiem luteranizmu⁵⁷³. Polemikę podjęli z nim między innymi Manfred Gangi (autor *Mitu Der Mythos der ‘späten Nation’. Zur politischen Anthropologie Helmuth Plessners*⁵⁷⁴) czy Eric Voegelin (emigrant, austriacki filozof). W nurt wyjaśnień H. Plessnera wpisali się między innymi: Kurt Sontheimer (*Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*⁵⁷⁵), Ralf Dahrendorf (*Gesellschaft*

⁵⁶⁸ T. Mann, *Gedanken im Kriege* [w:] *idem, Essays*, t. 2, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2002. Po raz pierwszy esej ten został wydany w 1914 roku.

⁵⁶⁹ T. Mann, *Friedrich und die grosse Koalition*, Wentworth Press, Sydney 2018. Po raz pierwszy wydano w 1915 roku.

⁵⁷⁰ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2009.

⁵⁷¹ Zob. Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”..., *op. cit.*, ss. 14–15.

⁵⁷² H. Plessner, *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego* [w:] *Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”...*, *op. cit.*, s. 146

⁵⁷³ *Ibidem*; Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”..., *op. cit.*, ss. 16–17.

⁵⁷⁴ M. Gangi, *Der Mythos der ‘späten Nation’. Zur politischen Anthropologie Helmuth Plessners* [w:] G. Raulet (red.), *Historismus, Sonderweg und Dritte Wege*, Peter Lang, Frankfurt a. M 2001.

⁵⁷⁵ K. Sontheimer, *Denken in der Weimarer Republik*, Nymphenburger Verlag Handl, Munchen 1968.

*und Demokratie in Deutschland*⁵⁷⁶), Thomas Nipperdeya (*Rok 1933 i ciągłość historii niemieckiej*⁵⁷⁷), Hans Ulrich Wehler (*„Deutscher Sonderweg” oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus?*⁵⁷⁸)⁵⁷⁹.

Istotę wyjaśniania określenia „droga odrębna” w kategoriach wielkiej narracji da się scharakteryzować w następujący sposób: według jednej z będących w obiegu definicji określenie „droga odrębna” znaczy odbiegającą od europejskich struktur demokratycznych swoistą nieregularność w kształtowaniu państwowości i wykluwaniu się narodu. Za owe wzorce struktury europejskiej uważa się w tym przypadku przede wszystkim Francję i Anglię. Początki niemieckiej drogi odrębnej stanowiące bywają z jednej strony z uwagi na szczególność Świętego Cesarstwa Rzymskiego Niemieckiego Narodu w średniowieczu, z drugiej zaś na oświecony absolutyzm Prus i Austrii, który dzięki wprowadzonym reformom wyprzedził w niejednym rewolucję francuską 1789 roku, co w następstwie miało ugruntować w szczególności sposób wiary w nieodzowność autorytetów politycznych⁵⁸⁰.

Te trzy idee tuż po wojnie stały się osiami sporów intelektualnych na temat specyficznego charakteru, dziejów i mentalności Niemiec. Jedni uczestnicy debaty poszukiwali przyczyny nazizmu, inni kategorycznie odrzucali myślenie w terminach przyczynowo-skutkowych. H. Arendt również zabrała głos w tej sprawie, dając tym samym wyraz swoim poglądom na temat uwarunkowań nazizmu (totalitaryzmu).

Należy wspomnieć o jeszcze jednym sposobie rozumienia terminu *droga odrębna*. Jest to ważka kwestia z perspektywy prowadzonych w tym opracowaniu rozważań, ponieważ wpisują się w nią również wystąpienia H. Arendt. Zdaniem Huberta Orłowskiego (polskiego germanisty) w pytaniu o kwestię niemiecką zawiera się także kwestia tożsamości narodowej również po II wojnie światowej. Podkreśla on fakt, że o ile dzisiaj wielu historyków nie zgadza się na problematyzowanie nowożytnych dziejów niemieckich poprzez paradygmat *drogi odrębnej*, o tyle zachodzi potrzeba debatowania o poczuciu odrębnej świadomości narodowej⁵⁸¹.

⁵⁷⁶ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, R. Piper & Co., Munich 1965.

⁵⁷⁷ T. Nipperdeya, *Rok 1933 i ciągłość historii niemieckiej* [w:] *Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”*..., op. cit., s. 303.

⁵⁷⁸ H.U. Wehler, *„Deutscher Sonderweg” oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus?*, „Merkur” 1981, No. 35.

⁵⁷⁹ Zob. *Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”*..., op. cit., s. 20.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, s. 24.

⁵⁸¹ Zob. *ibidem*, ss. 7, 14–30.

W dalszej części rozdziału zostanie zaprezentowana opinia H. Arendt na temat tzw. problemu niemieckiego. Warto zwrócić uwagę na problem odpowiedzialności Niemiec. W świetle przytoczonych wyjaśnień odrębność to również problem świadomości narodowej Niemców po wojnie. Wydaje się zatem zasadne pytanie o to, jaki stan świadomości powojennych Niemiec zastała H. Arendt, przebywając w Europie od listopada 1949 do marca 1950 roku. Jest to problem tożsamości ukształtowanej brzemieniem odpowiedzialności za II wojnę światową.

Niemieckie społeczeństwo powojenne miały charakteryzować dwie cechy: pomieszanie odpowiedzialności z poczuciem winy oraz ucieczka od rzeczywistości. H. Arendt ze zdumieniem spogląda na ludzi, „którzy wyznają własne grzechy, [i] są w wielu przypadkach niewinni w zwyczajnym, ziemskim sensie słowa, podczas gdy ci, którzy naprawdę zrobili coś złego, mają najspokojniejsze sumienia na świecie”⁵⁸². Poczucie winy to kwestia moralna i zawsze dotyczy czynów partykularnej osoby, odpowiedzialność zbiorowa zaś posiada wyłącznie znaczenie polityczne⁵⁸³. W powojennych Niemczech nastąpiło pomieszanie porządków. Jednostki czują się winne w imię solidarności grupowej. Czują się odpowiedzialne za czyny ojców⁵⁸⁴. Państwo stara się jak najszybciej zapomnieć o odpowiedzialności politycznej, czego dowodem może być opieszałość przy ściganiu zbrodniarzy wojennych⁵⁸⁵, czy brak dyplomatycznego zainteresowania problemem bezprawnego pojmania Eichmanna w Argentynie⁵⁸⁶.

Ucieczka od rzeczywistości w tym kontekście odnosi się do – nazwijmy to tak – psychologicznego mechanizmu obronnego. W opinii H. Arendt człowiek, którego dręczą wyrzuty sumienia⁵⁸⁷, przestaje myśleć (krytycznie spekulować). Ucieka od wyrzutów sumienia. Mówiąc metaforycznie – stara się zapomnieć. Przestaje rozważać nurtujący problem, przy okazji nie rozmyśla też nad powiązanymi

⁵⁸² H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., s. 289.

⁵⁸³ H. Arendt, *Odpowiedzialność zbiorowa* [w:] eadem, *Odpowiedzialność...*, op. cit., ss. 176, 179–180.

⁵⁸⁴ Na temat pomieszania winy z odpowiedzialnością pisze H. Arendt w jednym ze swoich tekstów (H. Arendt, *Niemiecka wina* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 341).

⁵⁸⁵ H. Arendt, *Auschwitz przed sądem* [w:] eadem, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 257.

⁵⁸⁶ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 317.

⁵⁸⁷ Sumienie według H. Arendt to „efekt uboczny myślenia” – wynik połączenia spekulatywnego i dialegicznego aspektu życia umysłu (H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., ss. 260–263). Ponieważ myślenie to nieustanna spekulacja, jest pewne, że człowiek źle postępujący wykryje sprzeczność pomiędzy przekonaniami a czynami. „Dialogiczność”, czyli proces zadawania pytań i oczekiwania odpowiedzi, gwarantuje, że problem będzie poruszany aż do uzyskania jego rozwiązania. Tym samym wyrzuty sumienia to świadomość nierozwiązanej aporii (*ibidem*).

kwestiami. W efekcie posługuje się bezmyślnymi szablonami wypowiedzi, przy ich jawnej sprzeczności. To właśnie tego typu zachowania H. Arendt zaobserwowała podczas swej wizyty w powojennych Niemczech⁵⁸⁸.

Tym samym pytanie o stanowisko H. Arendt w sporze o tzw. niemiecką drogę odrębną sprowadza się do dwóch zagadnień. Pierwsze z nich dotyczy wspomnianego w poprzednim rozdziale zagadnienia tzw. mentalności Niemiec i tego, czy określała ona specyficznie niemieckie, czy też ogólnoludzkie predyspozycje do czynów haniebnych oraz co sprawiło, że Hitler na czele NSDAP doszedł do władzy w demokratycznych wyborach. Drugi problem dotyczy kwestii odpowiedzialności powojennych Niemiec za nazizm. Jest to pytanie o opinie H. Arendt na temat obserwowanych przez nią tendencji w polityce oraz zachowaniach społecznych charakteryzujących Niemcy połowy XX wieku.

3.1. Imperializm – rasizm – antysemityzm

Po 1945 roku szybko upowszechniło się przekonanie o niemieckiej odrębności w sensie ujemnym. Ta skrótowa formuła oznaczała wtedy, w Niemczech i poza ich granicami, próby szukania przyczyn katastrofy, jaką był narodowy socjalizm, w określonych tradycjach i kompleksach przyczynowych historii niemieckiej. Pytano, dlaczego to właśnie w Niemczech, a nie żadnym innym z rozwiniętych krajów przemysłowych, urzeczywistniła się ekstremalna forma prawicowego radykalizmu⁵⁸⁹? Intelktualna debata, która rozgorzała zaraz po wojnie na temat przyczyn, jak to określano, „katastrofy jaką był narodowy socjalizm”, miała wiele wątków. Uwarunkowań totalitaryzmu upatrywano w słabościach Republiki Federalnej, skutkach nieudanej rewolucji 1848 roku oraz w trzydziestoletnim doświadczeniu rządów autorytarnych Bismarcka, czy w ogólnych słabościach systemu parlamentarnego⁵⁹⁰. H. Arendt dostrzegała owe problemy i знаła toczącą się debatę, jednak jej

⁵⁸⁸ H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich...*, op. cit., s. 281.

⁵⁸⁹ H.U. Wehler, *Odrębna droga niemiecka, czy problem kapitalizmu [w:] Sonderweg...*, op. cit., s. 323.

⁵⁹⁰ Artykuł H.U. Wehlera pochodzi z 1981 roku – autor wskazuje w nim stanowiska w rozgorzałej po 1945 roku debacie na temat przyczyn „katastrofy, jaką był narodowy socjalizm” (*ibidem*). Uważa, że jedyną metodologicznie uzasadnioną drogą do zdefiniowania specyfiki kultury i doświadczeń przedwojennych Niemiec jest komparatystyka – porównanie (przy czym podkreśla konieczność dobrego

konstatacje – co zauważa również Steven E. Aschheim – miały zupełnie inny kierunek⁵⁹¹. W liście do K. Jaspersa z 18 listopada 1945 roku myślicielka wyjaśnia motyw własnego wystąpienia na temat problemu niemieckiego, czyli swojego artykułu pt. *Approaches to the „German Problem”*⁵⁹², stwierdzając: „Na temat kwestii niemieckiej napisałam tylko dlatego, że wobec wzmagającej się nienawiści i narastającej głupoty w żadnym razie nie można milczeć, zwłaszcza gdy jest się Żydem”⁵⁹³.

Błędne, zdaniem filozofki, pozostają wyjaśnienia zjawiska nazizmu w kategoriach kulturowych. „Otóż, nazizm nie ma nic wspólnego z żadną częścią tradycji Zachodu. Ideologiczne frazesy posiłkują się wyłącznie nazwami zaczerpniętymi z dorobku intelektualnego Zachodu. Wypaczają całkowicie ich treść. Pod względem ideologicznym nazizm nie posiada, żadnych tradycyjnych podstaw [...], [stanowi] radykalną negację tradycji”⁵⁹⁴. Za przykład można posłużyć zwulgaryzowana koncepcja *des Übermenschen* F. Nietzschego. Biologiczne odczytanie pojęcia *nadczłowiek* i adaptacja koncepcji do wizji aryjskości stała się narzędziem eugenicznym. Prawo przetrwania i rozwoju przyznano ludziom o tzw. odpowiedniej puli genów. Z filozoficznej koncepcji człowieka, kształtującego siebie przez dokonywane wybory⁵⁹⁵, naziści uczynili zręczne narzędzie propagandy.

przygotowania kryteriów rozróżnień) z innymi krajami. Odrzucenie punktów zbieżnych pozwoli ustalić cechy specyficzne. Osobiście opowiada się za tezą, że „brzemienne w skutkach osobliwości Niemiec” najlepiej wyjaśniają specyficznie niemieckie osiągnięcia, a wymienia tu: różnorodność zainteresowań, otwartość i zdecentralizowany charakter uniwersytetów; wczesną rozbudowę aparatu biurokratycznego na skutek reform socjalnych Bismarcka; specyficzny rozdział ruchu robotniczego i liberalizmu; wysoki status społeczny urzędników państwowych; narodowy socjalizm; „ultrastabilność” Republiki Federalnej (*ibidem*, ss. 324, 330–332).

⁵⁹¹ S.E. Aschheim, *Nazism, Culture...*, op. cit., ss. 126–127.

⁵⁹² H. Arendt, *Approaches to the „German Problem”* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 106. W Polsce ukazało się tłumaczenie fragmentu tego artykułu (H. Arendt, *O „problemie niemieckim”*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 107). Natomiast w zbiorze pt. *Salon berliński i inne eseje* ukazało się całe wystąpienie (H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., s. 257).

⁵⁹³ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 24.

⁵⁹⁴ H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”*, op. cit., ss. 259–260.

⁵⁹⁵ Zdaniem Marry Warnock „[F. Nietzsche] przedstawił całościową koncepcję człowieka, koncepcję, wedle której poznanie i działanie przestało być dwiema odmiennymi funkcjami i stało się częścią tej samej aktywności – aktywności woli” (zob. M. Warnock, *Egzystencjalizm*, op. cit., s. 2). Dalej czytamy: „Wola nie stanowi przyczyny działania [...], nie należy jej ujmować [również] jako aktywnej siły, która daje się jasno określić. Wola jest po prostu tożsama z człowiekiem. [...] Całe naszego życie – poznawcze, praktyczne i twórcze – to jedynie akty naszej woli” (*ibidem*). Okazuje się zatem, że człowiek staje się tym, co wybiera w swej egzystencji. Koncepcję woli mocy F. Nietzschego, ustami mędrca wschodu – Zaratustry, wyraża w przypowieści *O przewycięzaniu siebie samego*: „gdziem żywe istoty znalazł, tam też znajdowałem wolę mocy; i nawet w woli służebnych znajdowałem wolę panowania” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Aletheia, Warszawa 2002, s. 116). Owa chęć podejmowania własnych decyzji

Jak powiada H. Arendt „[...] problem niemiecki – czyli głoszenie, że źródłem międzynarodowych konfliktów jest niegodziwość Niemców (czy Japończyków) – pomagał zatuszować prawdziwe problemy polityczne”⁵⁹⁶. Wszelkie twierdzenia, że naród niemiecki odpowiada za europejską katastrofę pozostają ślepe na fundamentalny fakt: Hitler rozpoczął swój ludobójczy marsz przez Europę od zniszczenia Niemiec. Krwawy opór niemieckiej rasy zrodził się na ruinach państwa niemieckiego⁵⁹⁷. Była to polityka, „w najgłębszym znaczeniu tych słów a-narodowa i anty-narodowa”⁵⁹⁸. Odpowiadając na pytanie o to, jakie prawdziwe problemy dostrzegała myślicielka, należy stwierdzić, że chodziło jej o wciąż nieprzezwyciężone konsekwencje europejskiego kryzysu państw narodowych. Do tej kwestii odnoszą się wypowiedzi H. Arendt o tym, że to europejski kryzys umożliwił Niemcom podbój kontynentu, słowem: „Oto jedyne psychologicznie wiarygodne znaczenie problemu niemieckiego [...], człowiek, który zastąpił Niemca – a mianowicie typ, który z obawy przed całkowitym zniszczeniem sam staje się siłą niszczącą – nie ogranicza się do samych Niemiec. To nic, z czego począł się nazizm [...] stanowi skutek niemal równoczesnego załamania się europejskich struktur społecznych i politycznych”⁵⁹⁹.

uwidacznia się u tzw. słabszych w ich dążeniu do podporządkowania sobie jeszcze mizerniejszych. Zaratustra poucza: „I jako małe się większemu oddaje, w zamian za rozkosz przewagi nad najmniejszym [...] Tylko tam gdzie życie, tam i wola: wszak nie wola życia [...], a wola mocy” (*ibidem*, s. 117). Wola mocy jest chęcią korzystania z tego, że się istnieje w sposób, który danej osobie odpowiada najbardziej. F. Nietzsche proponuje pewien ideał pozytywnego postępowania, którego wyrazem jest postawa tzw. *Übermenscha* oraz nawołuje do *przewartościowania wszystkich wartości* (*ibidem*). W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, że wyrazem wspomnianej doktryny jest przypowieść *O trzech przemianach* w *Tako rzecze Zaratustra* (*ibidem*, ss. 21–23). Dlatego też, wydaje się, że odpowiednim krokiem będzie sięgnięcie do treści źródłowych. W owym fragmencie dzieła F. Nietzschego napotykamy trzy figury retoryczne, którymi są: wielbłąd, lew i dziecko. Wielbłąd dźwiga moc ciężarów symbolizujących nałożone nań powinności. Przemienia się w Lwa, który jest metaforą uświadomienia sobie własnego „chcę”. Jednak jego wola pozostaje wciąż w ścisłym związku z „powinno się”. Nie jest to chcenie kreatywne, ponieważ powstało w odzwie i walce z postawą „muszę”. Dopiero dziecko, które jest niewinne i nie pamięta, tzn. nie czuje zobowiązań względem stanu, z którego wyszło, jest w stanie działać wedle własnej woli (*ibidem*, ss. 21–23). Człowiek, ze świadomością tzw. dziecka jest pozytywnym ideałem F. Nietzschego. Nie obawia się odrzucić jarzma powinności i żyć wedle zasad, które uznaje za słuszne. Bóg umarł, tzn. nie istnieją żadne absolutnie obowiązujące prawdy i wytyczne postępowania (*ibidem*; R. Safranski, *Nietzsche: biografia myśli*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 314). Człowiek tworzy, a nie odkrywa, systemy etyczne.

⁵⁹⁶ H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”*, op. cit., s. 259.

⁵⁹⁷ H. Arendt, *Droga do pojednania narodów [w:] eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 291.

⁵⁹⁸ H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit., s. 340.

⁵⁹⁹ H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”*, op. cit., ss. 262–263.

Destrukcyjna, o której tu mowa, oznaczała dla H. Arendt pojawienie się wraz z kryzysem państw narodowych nowych, imperialistycznych, rasistowskich oraz antysemickich tendencji⁶⁰⁰. Pierwsza z nich dotyczyła ogólnoeuropejskich bolączek politycznych, druga – społecznych, trzecia – ideologicznych.

Imperializm

Podbój kolonialny przełomu XIX i XX wieku, H. Arendt określa mianem „imperializmu”. W ten sposób podkreśla fakt, że nie interesowały ją zmiany na mapach ówczesnego świata, a sedno zmian społecznych i politycznych, które pociągał za sobą kolonializm⁶⁰¹. Niemiecka myślicielka zwraca szczególną uwagę na pewne zależności, a właściwie to opozycyjne cele, przyświecające zwolennikom państwa narodowego oraz orędownikom imperialistycznej ekspansji. Były to dążenia, które nie mogły funkcjonować w ramach modelu państwa narodowego i zaowocowały zupełnie nowymi zjawiskami politycznymi⁶⁰².

Państwo narodowe to model instytucji podbitej przez naród. Są to realia, w których od aparatu władzy oczekuje się ochrony interesu dominującej grupy etnicznej⁶⁰³. Zainteresowania ludności oraz rządzących ograniczały się do terytorium i spraw kraju. Zdaniem H. Arendt XIX wiek przyniósł radykalną zmianę owego stanu rzeczy. Najpierw nastąpiła tzw. polityczna emancypacja burżuazji. Była „pierwszą w historii klasą nieaspirującą do władzy politycznej po osiągnięciu przewagi ekonomicznej”⁶⁰⁴ – pisała. Celem dziedziców europejskich fortun było inwestowanie i pomnażanie bogactwa. Kolonializm motywowała chęć nieograniczonego zysku. Ekspansja terytorialna łączyła się z ekonomicznym celem burżuazji: pomnażanie zysków dzięki bogactwom nowych ziem⁶⁰⁵. Wkrótce okazało się, że w kolonialnych włościach prywatni inwestorzy potrzebowali

⁶⁰⁰ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 150. We fragmencie, do którego odwołuje się niniejszy przypis, H. Arendt podsumowuje swój artykuł na temat bezsensowności pytania o *problem niemiecki*. Jej zdaniem zagrożenie, jakim był nazizm, nie straciło na aktualności pomimo zakończenia wojny. Aby wyrazić swój niepokój, pisała metaforycznie: „drzewo zła nie zostało wyrwane, ponieważ jego korzenie pozostały nadal mocne, a nazywają się one imperializm, rasizm i antysemityzm” (zob. *ibidem*).

⁶⁰¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 178.

⁶⁰² H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 503.

⁶⁰³ H. Arendt, *Naród*, op. cit., s. 200.

⁶⁰⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 186. H. Arendt pisze w przytoczonym cytacie o „pierwszej klasie społecznej”, której bogactwo nie szło w parze z aspiracjami politycznymi (*ibidem*). Należy wyjaśnić, że w jej opinii, również bogaci Żydzi nie dążyli do realizacji celów politycznych. Myślicielka jednak nie uznaje Żydów za klasę nowożytnych społeczeństw (H. Arendt, *Antysemityzm [w:] eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 86–89).

⁶⁰⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 189.

militarnej ochrony rządu. Szkopuł w tym, że oczekiwali od państwa narodowego (które cechuje ochrona spraw narodu) działalności na rzecz prywatnych i zamorskich interesów. H. Arendt pisała: „Imperializm narodził się wtedy, kiedy klasa rządząca w kapitalistycznym systemie produkcji wystąpiła przeciwko narodowym ograniczeniom swojej ekspansji gospodarczej. Burżuazja zwróciła się ku polityce z ekonomicznej konieczności, jeśli bowiem nie chciała zrezygnować z systemu kapitalistycznego, którego nieodłącznym prawem jest wzrost gospodarczy, to musiała narzucić to prawo swoim rodzinnym rządom i ogłosić ekspansję najwyższym celem polityki zagranicznej. Głosząc hasło «ekspansji dla ekspansji», burżuazja usiłowała, i częściowo zdołała, nakłonić swe narodowe rządy do wstąpienia na drogę polityki światowej”⁶⁰⁶.

Od chwili, kiedy ekonomiczni potentaci wciągnęli rządy państw narodowych w światową politykę, zasadą działań państwa przestało być dobro narodu, a stała się nią konieczność ekspansji. Decyzje rządów od tej pory miały determinować nie czynniki narodowe, lecz ekonomiczne – dbałość o profity z terytoriów zamorskich⁶⁰⁷. W opinii niemieckiej myślicielki owa zmiana oczekiwań względem państwa pociągnęła za sobą przekształcenie pojęcia władzy. „Tylko koncepcja nieograniczonej władzy odpowiadała dążeniu do nieograniczonej akumulacji kapitału”⁶⁰⁸ – twierdzi H. Arendt. W decydującej fazie, kiedy to burżuazja szukała politycznych stanowisk, swoją szansę zwietrzyli również ludzie z motłochu, czyli gangsterskie elity, Hitler i Stalin, „odpady wszystkich klas społecznych” – jak pisała o nich H. Arendt⁶⁰⁹. To oni chcieli zrealizować – i *de facto* – urzeczywistnili pragnienie nieograniczonej władzy. H. Arendt tak relacjonowała opisaną sytuację: „W okresie imperializmu ani państwo [aparatury władzy], ani burżuazja nie odnosiły decydującego zwycięstwa. Instytucje państwowe cały czas opierały się na brutalności i megalomanii imperialistycznych aspiracji, a podejmowane przez burżuazję posłużenia się państwem i jego narzędziami przemocy do osiągnięcia własnych celów ekonomicznych, kończyły się tylko połowicznym sukcesem. Do zmiany doszło w momencie, kiedy burżuazja niemiecka całkowicie opowiedziała się za ruchem hitlerowskim i aspirowała do władzy opartej na motłochu, ale wtedy było już za późno. Burżuazja zdołała wprawdzie zniszczyć

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 503.

⁶⁰⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 203.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, s. 227.

państwo narodowe, ale odniosła pyrrusowe zwycięstwo: motłoch potrafił z nie-
złym skutkiem wziąć politykę w swoje ręce i zniszczyć burżuazję wraz ze wszyst-
kimi innymi klasami”⁶¹⁰.

Zwycięstwo burżuazji nad państwem narodowym okazało się pyrrusowe. De-
strukcja modelu państwa narodowego z jego najwyższym celem w postaci tzw.
dobra narodu stworzyło miejsce dla faszystowskich przywódców, którzy pałali
nowym, bo zaadaptowanym z imperializmu, pragnieniem omnipotencji⁶¹¹.

Tym, co H. Arendt dostrzegała w totalitaryzmie jako krystalizację ogólnoeuro-
pejskich problemów z imperializmem, było dążenie do ekspansji dla samej ekspan-
sji. Celem aparatu władzy totalitarnej była, jak to już wspomniano, omnipotencja
realizowana przez ciągłą radykalizację i podtrzymywanie realiów terroru. Impe-
rializm wniósł do polityki ekonomicznej schemat mnożenia zysków ze względu na
sam zysk, właśnie w postaci zasady ekspansji dla samej ekspansji. Totalitaryzm
rozwinął terror, którego celem był terror sam w sobie. Prawdą jest, że ruchy to-
talitarne (fasyzm, komunizm, nazizm) głosiły ideologiczne cele, jednak ideologie
zaledwie maskowały prawdziwe dążenia wodza i wtajemniczonych. W istocie za-
równo inicjatorów imperializmu, jak i nazistów nie obchodziły cele narodowe⁶¹².
Celem burżuazji w czasach imperialnych była ekspansja dla samej ekspansji. Celem
przywódców totalitarnych był terror dla samego terroru. W powojennej polity-
ce H. Arendt dostrzegała imperialistyczne tendencje. W obliczu apatii politycznej
społeczeństwa podnosiła larum. Uważała bowiem, że po raz kolejny motłoch
mógł urzeczywistnić swoje fantazje na temat totalnego panowania.

Rasizm

Rasizm stanowił dla H. Arendt katastrofalny w skutkach substytut więzi społecz-
nych. Był narzędziem jednoczenia ludzi w dobie *imperializmu*, czyli w chwili, kiedy
przestały obowiązywać więzi narodowe. Przemawia do ludzi *osamotnionych*, to

⁶¹⁰ *Ibidem*, s. 186.

⁶¹¹ Panslawizm i pangermanizm H. Arendt traktuje jako modus ogólnościowych, imperialistycznych
tendencji. Są dla niej adaptacją ekspansjonizmu do warunków, w których znalazły się XX-wieczne Cesar-
stwo Rosyjskie czy narody germańskie (Austria, Prusy). „Narodziny pan-ruchów nie zbiegają się w czasie
z narodzinami imperializmu; około 1870 roku panslawizm wyrósł już z niejasnych i zagmatwanych teorii
słowianofilów, a nastroje pangermańskie były powszechne w Austrii już w połowie XIX stulecia. Jednak
jako ruchy wykryształizowały się [...] wraz z tryumfalną ekspansją imperialistycznych narodów Zachodu”
– pisze myślicielka (*ibidem*, ss. 320–321).

⁶¹² *Ibidem*, s. 203; H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 144.

znaczy takich, którzy ze względu na zaszczości historyczne utracili więzi wspólnotowe – mowa tu o mniejszościach narodowych oraz o człowieku *mas*⁶¹³.

Totalitaryzm nie wyrósł na gruncie kryzysu wskutek jakichkolwiek zależności o charakterze wynikania. Naziści umieli zręcznie wykorzystać „pewne fundamentalne doświadczenia, a w jeszcze większym stopniu pewne fundamentalne pragnienia” – twierdziła H. Arendt⁶¹⁴. W miejsce, które pozostało po rozpadzie europejskiego systemu społeczeństwa klasowego, zaproponowali *Volksgemeinschaft* – „[...] wspólnotę opartą na współuczestnictwie w zbrodni i rządzoną biurokracją gangsterów”⁶¹⁵. W odpowiedzi na upadek państw narodowych, przygotowano mit o „nowym ładzie” Europy, zastępując narody rasami⁶¹⁶ – pisała H. Arendt.

Podatny grunt dla rasistowskich wyjaśnień tworzyło, jak to już było powiedziane, *osamotnienie mas*. Imperializm w swym światowym wymiarze wymagał innego rodzaju więzi między obywatelami kraju⁶¹⁷, a na koniec ładu wersalski oraz II wojna światowa, miały zafundować Europie rzesze *bezzaświatowców* i *mniejszości narodowych* – słowem, w opinii H. Arendt nowożytni ludzie potrzebowali więzi, a rasizm w swym ponadnarodowym wymiarze przystawał do ich oczekiwań.

Skaza państwa narodowego, grzech pierworodny totalitaryzmu, miał towarzyszyć już samej genezie modelu państwa narodowego i być problemem natury społeczno-politycznej. Jego narodziny H. Arendt datowała na koniec epoki feudalnej, wiązała go z traktatami pokojowymi po I wojnie światowej. Pisała: „Na mocy traktatów stłoczono wiele narodowości w ramach jednego państwa. Niektóre z nich nazwano *narodami państwowymi* i powierzono im rządy, milcząco zakładając, że pozostałe (takie jak: Słowacy w Czechosłowacji czy Chorwaci i Słoweńcy w Jugosławii) będą równorzędnymi partnerami w rządzie, którymi nie byli [...], z pozostałych narodów [utworzono] trzecią kategorię nazywaną *mniejszościami narodowymi*”⁶¹⁸.

W recenzji książki J.-T. Delosa, *La Nation*, H. Arendt w zwięzły sposób prezentuje omawianą kwestię. Stwierdza, że sednem problemów krajów międzywojennych jest podbicie państwa przez naród. Państwo – instytucja ochronny prawnej

⁶¹³ H. Arendt wyraźnie podkreślała, że ludzie tłumy, osoby, które nazywa *bourgeois*, a które wyszły z „pokojów Wersalu”, to ogólnoeuropejskie, a nie typowo niemieckie, zjawisko (H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit., s. 346).

⁶¹⁴ H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”*, op. cit., s. 264.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 234.

⁶¹⁸ *Ibidem*, s. 378.

wszystkich obywateli – miało stać się narzędziem chroniącym naród. Partykularne interesy narodowe (osób o świadomości ukształtowanej ze względu na historyczne związki z innymi ludźmi) spychają na margines dążenia mniejszości⁶¹⁹. W *Korzeniach totalitaryzmu* autorka wyjaśnia, że ta specyficzna dyskryminacja, zaowocowała tuż po I wojnie światowej ustaleniem traktatu mniejszościowego. Zdaniem niemieckiej myślicielki było to porozumienie, które objawiało zgubne mankamenty państw narodowych. Kryterium podziału ziem wyzwolonych spod zwierzchnictwa carskiego, czy terenów po rozpadzie Austro-Węgier, które miało gwarantować stabilność rozstrzygnięć, już na samym początku okazało się niewystarczające⁶²⁰. Pisała: „Mniejszości były tylko na wpół bezpieczne; *de iure* należały do jakiegoś państwa, chociaż potrzebowały dodatkowej ochrony w postaci traktatów i gwarancji. [...] od końca I wojny światowej każde wydarzenie polityczne nieuchronnie rodziło nową kategorię osób żyjących poza nawiasem prawa”⁶²¹.

Członkowie mniejszości nie byli bezpiecznawcami w sensie prawnym. Jednak w żaden sposób nie przynależeli do wspólnoty, to znaczy do państwa narodowego. Z perspektywy H. Arendt była to patologiczna sytuacja. Rzesze ludzi pozostały zdane na łaskę i niełaskę dominującej grupy etnicznej kraju⁶²². Co więcej, ich status gwarantowała nie sama wspólnota, lecz zewnętrzny międzynarodowy traktat. Byli osamotnieni i pozbawieni podstawowego prawa do posiadania prawa, czyli prawa do ochrony w ramach wspólnoty⁶²³. Stali się banitami wspólnoty politycznej, nie ze względu na czyny, a z powodu tego, kim są. Był to błąd, który niestety stał się kamieniem węgielnym państwa narodowego – idealnego, często utopijnego wzoru jednonarodowej wspólnoty. Na sytuacji ludzi niezakorzenionych i wygnanych żerowały ruchy faszystowskie⁶²⁴. Wykorzystano potrzebę politycznych więzi, włączono ją do ideologicznej, rasowej wizji świata⁶²⁵. W miejsce zdezaktualizowanej idei narodu, zaproponowano wspólnotę rasy. „*Volksgenossen* [członkowie narodu] przyłączyli się do *Volksgemeinschaft* [wspólnoty narodowej] mordu” – pisała H. Arendt⁶²⁶. Faszystowscy liderzy pragnęli panowania, nie chcieli rozwiązywać kwestii społecznych – oni je wykorzystali.

⁶¹⁹ H. Arendt, *Naród*, op. cit., ss. 198–199.

⁶²⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 378.

⁶²¹ *Ibidem*, s. 385, 387.

⁶²² H. Arendt, *Problem mniejszości*. Na podstawie listu do Ericha Cohn-Bendita z 1940 roku [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 141, 144.

⁶²³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 413.

⁶²⁴ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 149.

⁶²⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 233.

⁶²⁶ H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit., s. 338.

W opinii H. Arendt I wojna światowa zrodziła kategorię ludzi bez państwa (*Heimatlosen*), osób, które utraciły status prawny ze względu na naprzemienną aneksję miejsca ich urodzenia przez różne państwa. Należeli do niej również uchodźcy, którzy po opuszczeniu kraju zostali natychmiast pozbawieni obywatelstwa. Państwa narodowe odmówiły uchodźcom prawa azylu. Repatriacja i naturalizacja także nie dały pozytywnych rezultatów. *Summa summarum* jak stwierdzała H. Arendt: „państwo obstając przy swoim suwerennym prawie usuwania ludzi poza granicę, zostało zmuszone, z powodu bezprawnego charakteru bezpaństwowców, do niewątpliwie bezprawnych metod”⁶²⁷. Zauważała także, że: „Podbój państwa przez naród rozpoczyna się od ogłoszenia suwerenności narodu. Był to pierwszy krok przekształcający państwo w narzędzie narodu, który ostatecznie doprowadził do tych totalitarnych form nacjonalizmu, w których wszystkie prawa i wszystkie instytucje państwa jako takie interpretuje się jako środki służące dobrobytowi narodu”⁶²⁸.

Nowojorska intelektualistka upatruje przyczyn dojścia do władzy i utrzymania jej przez nazistów w ogólnoeuropejskim fakcie zdezaktualizowania się modelu państw narodowych. W recenzji *Udziału Diabła* Denisa de Rougemonta pisała, że przypisanie źródeł zła jednemu porządkowi społecznemu byłoby „ucieczką od rzeczywistości”⁶²⁹. Typowo niemieckie źródła totalitaryzmu – tego typu wyjaśnienia trywializują złożone trendy występujące w całej Europie.

Antysemityzm

Antysemityzm dla H. Arendt to ideologia – narzędzie polityczne, które służył marnieniu mas i skrywaniu prawdziwych interesów. W III Rzeszy wyznaczał on wspólnego wroga, dzięki czemu scalał ruch i pomagał w realizacji chorych marzeń Führe-ra o totalnej dominacji.

W XIX wieku – zauważa H. Arendt – nawet na Kongresie Wiedeńskim Żydów – utożsamiany z mieszczanami antysemityzm już wtedy stał się orężem w walce politycznej. Właściciele ziemscy pragnąc podporządkować sobie mieszczań i odzyskać dawne przywileje, argumenty przeciwko mieszczanom ubrali w antysemicką retorykę. Twierdzono, że patriotą jest ten, kto posiada kawałek ojczyzny i zarabia pracą rąk a nie spekulacją⁶³⁰. Rzecz jasna ani Żydzi, ani mieszczenie nie zaliczali się do tej kategorii.

⁶²⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 395.

⁶²⁸ H. Arendt, *Naród*, op. cit., s. 200.

⁶²⁹ H. Arendt, *Koszmar i ucieczka*, op. cit., s. 302.

⁶³⁰ H. Arendt, *Antysemityzm*, op. cit., s. 131.

Antysemityzm w swej istocie odnosi się do „Żyda wszędzie i nigdzie”. Popularna opowieść o spisku światowego Żydostwa w zasadzie referuje wyidealizowaną i dawno utraconą (w XX wieku) rolę rodu Rothschildów, czyli Żydów, którzy udzielali pożyczek monarchiom w różnych krajach, a którym przypisuje się chęci kreowania światowej polityki. Zdaniem H. Arendt, Żydzi nigdy nie interesowali się polityką. Rothschildowie nie byli wyjątkiem. W ich interesie leżały wyłącznie korzyści materialne i nimi się kierowali⁶³¹.

Termin *kwestia żydowska* w pismach H. Arendt odnosi się do realnego statusu Żydów w społeczeństwie. Antysemityzm nie jest reakcją ani odpowiedzią (jak twierdzili jej zdaniem niektórzy syjoniści) na ich pozycję. Żydzi od zawsze stanowili naród wewnątrz narodów i z tego powodu łączyły ich złożone i nierzadko trudne relacje z otoczeniem. Sytuację pogarszał fakt, że wspólnoty żydowskie były izolowane od otaczającego je społeczeństwa. A jedyny ich kontakt z zewnętrznym światem opierał się na najbogatszych reprezentantach. H. Arendt całą sprawę ujęła w kilku zdaniach: „Żydowskim wspólnotom przewodziło paru bogatych Żydów, którzy pośredniczyli w kontaktach ze światem zewnętrznym. To oni pożyczali na zewnątrz pieniądze, nieźle przy tym zarabiając. Lichwiarz miał w zasadzie w getcie monopol na handel zagraniczny. Zarówno dla Żydów i nie-Żydów był on reprezentantem swojego narodu – dla tych ostatnich, ponieważ był jedynym Żydem jakiego znali [...] Wspólnoty te były uzależnione nie tylko ekonomicznie, lecz także politycznie od swych przywódców, którzy jako urzędnicy finansowi na dworze księżęcym, dbali o utrzymanie odpowiednich stosunków, zapewniających wspólnotom bezpieczeństwo [...] Przez następne stulecia żydowski lichwiarz awansował najpierw z dworskiego Żyda na kredytodawcę absolutnych władców, a następnie w XIX i XX wieku, na bankiera”⁶³².

W biegu historii postawy owych nieświadomych politycznie, ale ukierunkowanych ekonomicznie, filantropów ściągały na Żydów najwięcej niechęci. Jedynie oni posiadali przywileje nadane przez władców chroniących swoje zaplecze finansowe. Byli przydatni państwu, dla społeczeństwa stanowili drzazgę w oku. Antysemityzm opiera się na uproszczeniu, dzięki któremu przez pryzmat filistrów oceniano całą wspólnotę Żydów, nie zważając na realne stosunki sąsiedzkie. Tego typu ocena staje się groźna, kiedy – tak jak w przypadku nazistów – jest narzędziem polityki.

Reasumując, zdaniem H. Arendt totalitaryzm nie był bękartem żadnej tradycji, nie wolno też obwiniać jakikolwiek charakter narodowy za jego genezę.

⁶³¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 56.

⁶³² H. Arendt, *Antysemityzm*, op. cit., ss. 86–87.

Oznaczałoby to bowiem, że starcie z powierzchni ziemi narodu niemieckiego zapobiegłoby XX-wiecznej katastrofie. W jej opinii tego typu domniemania były absolutnie błędne. Totalny terror ziścił się na gruncie, ale nie na skutek, ogólnoeuropejskiego kryzysu społeczno-politycznego⁶³³. Rozważania na temat problemu niemieckiego zaciemniają prawdziwe problemy natury ogólnoeuropejskiej. Model państwa narodowego miał generować kłopoty natury politycznej i społecznej. Zjawiska, takie jak: *imperializm*, *rasizm* i *antysemityzm*, które zrodził model państwa narodowego epoki kolonialnej, miały zostać wykorzystane i radykalizowane przez liderów państw totalitarnych. Nie ma tu mowy o partykularnej winie Niemiec. Diagnozy H. Arendt oscylują wokół uniwersalnych schematów zachowań społeczeństwa przełomu wieków. Polityczna apatia *mas*, połączona z brakiem *zdolności osądu*, stała się znakomitą – ponieważ bierną – pożywką dla totalitarnych dążeń. Rasizm i antysemityzm miały oferować substytut więzi społecznych oraz wyjaśniać świat. Imperializm rozwinięty w politycznej zasadzie terroru dla samego terroru, miał być rzeczywistym motywem totalitarnych przywódców.

⁶³³ Do podobnych konstatacji dochodzi Miłowit Kuniński (M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt* [w:] *idem* (red.), *Totalitaryzm...*, op. cit., s. 139). Co prawda, w nieco inny sposób problematyzuje kwestię imperialistycznych korzeni totalitaryzmu (burżuazyjnych dążeń), jednak wniosek pozostaje ten sam: H. Arendt odrzuca wszelkie wyjaśnienia obciążające wyłącznie naród niemiecki za nazizm (*ibidem*).

Rozdział III

Republikańska wizja demokracji

Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit
„Choć władzę posiada lud, autorytet spoczywa w senacie”
Cyceron

Praktyka intelektualna, która zostanie zaraz opisana – a jest to praktyka bardzo inspirująca, ponieważ daje początek, czy też powinna go dawać, wszelkiego rodzaju kontrowersjom – jest mimo wszystko praktyką dość osobliwą: bierze się słowo, które ma chyba więcej niż jedno znaczenie w potocznym rozumieniu i nadaje się mu sens bardzo szczególny, po czym dochodzi się do zaskakujących, paradoksalnych wniosków⁶³³. Crawford Brough Macpherson (profesor ekonomii politycznej University of Toronto) nie pomylił się, oceniając pisma H. Arendt. Owa praktyka intelektualna – jak ją zgrabnie nazwał – przejawia się niemal w każdym jej wystąpieniu. Wyrasta z hermeneutycznego charakteru jej myśli, wiąże się z niezwykłym wyczuleniem na znaczenie słów. Zainteresowanie poezją⁶³⁴, znajomość greki, łaciny, języka francuskiego i angielskiego, odcisnęły głębokie piętno na jej dorobku intelektualnym. „Język ojczysty (*die Muttersprache*) jest tym, co jedynie można było zabrać, opuszczając starą ojczyznę”⁶³⁵ – pisała H. Arendt. „Niemieckie wiersze

⁶³³ *Ibidem*, s. 198.

⁶³⁴ H. Arendt zaczęła pisać poezję w wieku siedemnastu lat. Jej wiersze odzwierciedlały „wyobrażenia epoki Romantyzmu oraz egzystencjalny lęk Kierkegaarda” (zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 36).

⁶³⁵ H. Arendt, E. Johann, *H. Arendt to E. Johann*, 6.07.1967; za: H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967–1975...*, op. cit., s. 54.

nieustannie kołatały mi się po głowie”⁶³⁶ – wspominała. Jej doświadczenia rzutowały na znaczenia słów, które stosowała. Paradoks, o którym pisze C.B. Macpherson, nie powstaje na gruncie jej koncepcji, ale wyrasta w odbiorze jej teorii. Wynika z próby zrozumienia pojęć o szczególnym znaczeniu w sposób potoczny. Ta pozorna antynomia dotyczy również jej koncepcji demokracji.

Problem pogłębia fakt, że teoria H. Arendt nie jest kompleksowym projektem republiki, nie jest też krytyką tego ustroju *per se*. Myślicielka wybiera z historii i omawia ideały, które uważa za godne naśladowania⁶³⁷.

W świetle przytoczonych uwag rysuje się główny problem i – co za tym idzie – zasadniczy cel niniejszego rozdziału: ustalenie znaczenia pojęcia *demokracja* oraz wskazanie oczekiwań H. Arendt względem demokracji. Stawia się tu pytanie o to, jaki teoretyczny model pożądanych politycznych zachowań wypracowała H. Arendt. Tworzy się siatkę pojęciową, która zostanie wykorzystana w dalszej części książki (zob. rozdz. IV). Opisuje się tam opinie H. Arendt na temat współczesnych jej wydarzeń politycznych oraz wykazuje się, że oczekiwała ona spełniania ideałów, które składają się na jej teorię demokracji.

Postawione pytanie badawcze wymaga doprecyzowania kwestii szczegółowych. Przede wszystkim warto zbadać, co stanowi istotę demokracji w ujęciu H. Arendt. Jest to pytanie o jej sposób postrzegania kluczowych wartości tego ustroju. Ważne jest również to, w jaki sposób, zdaniem autorki *Korzeni totalitaryzmu*, powinien funkcjonować jej polityczny ideał. Jakie praktyki ustrojowe H. Arendt uznała za reprezentatywne dla jej wizji demokratycznego świata? Po trzecie, warto zbadać, czego oczekiwała od obywateli demokracji.

W odpowiedzi na pierwsze ze stawianych pytań starano się wykazać, że H. Arendt nie definiowała demokracji poprzez wskazanie jej esencji. Jej teoria jest fragmentaryczna, to znaczy zawiera opisy wartościowych praktyk i nie tworzy kompleksowej wizji tego zjawiska. Najlepszym terminem oddającym intencję niemieckiej myślicielki jest *izonomia*, na którą składają się specyficzne znaczenia terminów, takich jak: *wolność*, *równość*, *polityka* i *władza*.

Drugi problem znajduje swoje rozwiązanie w H. Arendt teorii *republiki*. Starano się wykazać, że federalny system rad, oparty na *władzy* i *autorytecie*, to przykład zachowania ideałów *izonomii*. H. Arendt nie krytykuje ustroju w sensie prawnym,

⁶³⁶ H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?...*, op. cit., s. 52, 53.

⁶³⁷ Tę samą opinię autor niniejszego opracowania odnajduje w artykule Jeffrey’a C. Isaaca pt. *Oases in the Desert* (J.C. Isaac, *Oases in the Desert. Hannah Arendt on Democratic Politics* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2, s. 131).

ona referuje podstawy organizacji życia wspólnotowego. Opisuje – nazwijmy to tak – prelegislacyjne praktyki, w sensie ustaleń, które uzasadniają system prawny i gwarantują jego przestrzeganie.

W trzecim podrozdziale zaprezentowano oczekiwania H. Arendt względem postaw ludzi jej współczesnych. Domagała się ona powszechnego uczestnictwa w polityce. Rozpatrując jej wymogi przez pryzmat partycypacyjnej kultury politycznej G. Almonda i S. Verby, wskazuje się, jak trudny do spełnienia jest to ideał.

Na koniec warto przypomnieć, że arendtowska wizja demokracji jest mocno zakorzeniona w jej egzystencjalistycznych przekonaniach. Niemal z każdej strony jej tekstów emanuje wiara w efektywność kolektywnych wysiłków – w to, że to ludzie, a nie człowiek zamieszkują Ziemię. Jest to fundament, z którego wyrasta jej koncepcja *władzy*. *Wolność* zakorzeniona jest w tym, że każda osoba to unikatowe i niepowtarzalne indywiduum – specyficzna *kondycja ludzka*. Unikalność, wyrażona w *spontanizności*, domaga się manifestacji – stymuluje pomysły, rozpoczyna projekty oraz zrywy polityczne. W świetle jej antropocentrycznej koncepcji żadna instytucja nie posiada *władzy*. Ludzie, współpracujący ramię w ramię, dźwigają ciężar tego fenomenu. Splendor wspólnego wysiłku może uzasadnić działalność instytucji. Zostaje ona obdarzona zaufaniem i posłuchem – słowem *autorytetem*. Tym samym, żaden polityk – a zwłaszcza obywatel tzw. krajów demokratycznych – nie powinien i nie może zapominać, jak wielkim brzemieniem jest fakt, że jak twierdził już Ciceron: *Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*. Jest to stanowisko, które przejawia się w każdej teorii omawianej w niniejszym rozdziale.

1. Ideały izonomii

Polis, tradycyjnie uznawana za kolebkę władzy ludu, dla niemieckiej myślicielki nie była *demokracją*, lecz stanowiła *izonomię*, tj. stan równouprawnienia⁶³⁸. Jej zdaniem słowo „izonomia” o wiele lepiej oddaje sedno politycznej organizacji Aten. Termin ten jest pozbawiony wszelkich konotacji „władztwa i władzy: -archia od *archein* w słowach *monarchia* i *oligarchia*, czy -kracja, od *kratein* w słowie *demokracja*”⁶³⁹,

⁶³⁸ *Izonomia* nie oznacza tego, że wszyscy są równi wobec prawa. Termin ten, zdaniem H. Arendt, odnosi się do faktu prawa do równego zabierania głosu (H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 147).

⁶³⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 32–33.

a tym samym oddaje istotę państwa-miasta. Zdaniem H. Arendt, władza ludu opiera się na tej samej zasadzie, którą można odnaleźć chociażby w monarchii. Archein oznaczało bowiem czynność rządzenia osobami zdolnymi wykonywać rozkazy. Sedno monarchii, jak i demokracji sprowadza się do zależności pomiędzy rządzącym i rządzonymi⁶⁴⁰. Władza ludu oznaczała rządy ludu, a w monarchii przekładała się na rządy króla. Na gruncie koncepcji H. Arendt, rządzenie oznacza zależność panowania jednego człowieka nad innym człowiekiem⁶⁴¹. Można powiedzieć, że posiadanie władzy opiera się na relacji dominacji, czy też innymi słowy: na stosunkach wywierania wpływu. W tak rozumianej władzy im więcej posiada się zdolności sprawczych, tym silniejszą dzierży się władzę⁶⁴². Rzecz jednak w tym, że zdaniem niemieckiej myślicielki, tego typu definicja, o wiele bardziej niż pozytywnym ideałem władztwa, odpowiada pojęciu przemoc – czynności absolutnie apolitycznej⁶⁴³.

Paradoksalnie H. Arendt zarzuca demokracji brak atrybutów tradycyjnie związanych z tym ustrojem, tzn. wolności, równości, poprawnie rozumianych stosunków władzy, czy polityki. Dla niej izonomia (pozytywny ideał sfery publicznej) zachowuje właściwe rozumienie wymienionych pojęć⁶⁴⁴. Tym samym pozorna sprzeczność jej teorii demokracji niknie w chwili ustalenia znaczeń wskazanych terminów. Co więcej, na gruncie koncepcji H. Arendt wszystkie wymienione pojęcia pozostają nierozzerwalnie złączone. To znaczy, że wolność jest równoznaczna z polityką, która opiera się na relacjach władzy i kreuje więzi równości. Dlatego też warto pokusić się o wyjaśnienie wspomnianych koncepcji. Co więcej tego typu prezentacja pozwoli zrozumieć krytykę republiki, której dokonywała H. Arendt.

⁶⁴⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 243.

⁶⁴¹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 84.

⁶⁴² P. Ricoeur zwraca uwagę na wyjątkowość arendtowskiej koncepcji władzy (P. Ricoeur, *Power and Violence* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 3, s. 391, 392). Jego zdaniem, jest to teoria polemiczna z całą zachodnią myślą polityczną, z Grekami włącznie. Zauważa, że nawet antyczni definiowali formy rządu jako rodzaje dominacji. Podaje przykład Maxa Webera, który definiuje państwo jako relacje dominacji oparte na legitymizowanej przemocy. Zwraca również uwagę, że izonomia, choć znana od Solona i Peryklesa, nigdy nie była traktowana jako typologiczna alternatywa dla dominacji (*ibidem*).

⁶⁴³ H. Arendt pisze wprost: „myślenie o niej [władzy] w kategoriach rozkazu i posłuszeństwa, a więc zrównanie władzy z przemocą, jest szczególnie kuszące” – myślicielka utożsamia zatem rozkazy i posłuszeństwo z przemocą (H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 60).

⁶⁴⁴ Izonomia to wspólnota, którą S. Benhabib określiłaby mianem demos – wspólnoty, która dla zaistnienia nie potrzebuje więzi etnicznych, w odróżnieniu od ethnos – jednolitej wspólnoty powstałej ze względu na etniczne, językowe albo religijne więzi (S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, New York–Toronto–Oxford 1996, s. 43).

Poniższe podrozdziały zawierają uzasadnienie dla następujących tez: *wolność* dla H. Arendt oznacza partycypację w procesach decyzyjnych danej wspólnoty oraz szukanie poparcia dla spraw, które chce się zrealizować. *Wolność* jest *działaniem*, czyli aktywnym uczestnictwem w *polityce*. Z kolei termin *polityka* oznacza sam proces podejmowania decyzji i uzyskiwania poparcia (czynność przekonywania i składania obietnic). *Równość* w omawianym kontekście jest atrybutem politycznym. Nikt nie jest równy do chwili, kiedy inni go za takiego nie uznają. Dla H. Arendt *równość*, która przynależy człowiekowi ze względu na bycie członkiem gatunku ludzkiego, to mrzonka zdezaktualizowana w obliczu XX-wiecznych konfliktów. Władza to aktualne poparcie w realizacji celów politycznych.

1.1. Wolność i polityka

Gwoli przypomnienia, termin *wolność* oznacza przede wszystkim uwolnienie się od konieczności życiowych i utylitarnych celów w działaniu. *Równość* oznaczała ten sam, bo zerowy, stan ograniczeń. W pismach H. Arendt istnieją inne, istotniejsze, znaczenia wymienionych terminów. Są to rozumienia wolności i równości jako działalności politycznej. Obie koncepcje pozostają współzależne. Ludzie, aby byli wolni i równi w drugim, izonomicznym sensie, muszą mieć zaspokojone potrzeby życiowe, czyli muszą być wolni i równi w pierwszym tych słów znaczeniu⁶⁴⁵. Nowy sens terminu *wolność* ściśle wiąże się z terminem *polityka* – jest z nim tożsamy – powiada H. Arendt⁶⁴⁶.

Wolność

Zachodnia tradycja filozoficzna – wyjaśnia H. Arendt – wypaczyła i zatarła pierwotne znaczenie wolności. Przeniosła ją z obszaru polityki w obręb wolnej woli.

⁶⁴⁵ H. Arendt stwierdza wprost: „aby być wolnym, trzeba się było wyswobodzić spod panowania konieczności życiowych” (H. Arendt, *Co to jest wolność?*, op. cit., s. 181). Podobne spostrzeżenia można odnaleźć w artykule J. Kohna, który w swojej pracy prezentującej krótki szkic filozofii H. Arendt, zamieszcza opis jej rozumienia wolności (J. Kohn, *Freedom. The Priority of the Political* [w:] D. Vila (red.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000). Choć nie tworzy ostrego rozróżnienia, pisze zarówno o wolności od konieczności życiowej, jak i o wolności politycznej, będącej „atutem” polis (zob. *ibidem*). Tę samą zasadę autor niniejszego opracowania odnajduje w opinii H. Arendt na temat rewolucji: wyzwolenie od konieczności zawsze poprzedza wolność – powiada niemiecka myślicielka (H. Arendt, *The Cold War and The West*, „Partisan Review” 1962, Vol. 29, No. 1, ss. 16–17).

⁶⁴⁶ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 138, 145.

Takie rozumienie wolności pojawiło się w tradycji chrześcijańskiej za sprawą św. Pawła oraz św. Augustyna, którzy mieli połączyć wolność ze samoświadomością czynu⁶⁴⁷. Ich dokonania poprzedził Epiktet, który – zdaniem H. Arendt – odkrył, że żadna władza człowieka nad człowiekiem nie jest tak absolutna jak ta, którą człowiek sprawuje nad samym sobą, gdyż polega ona na rozporządzaniu własnym ja w sposób, jaki uzna się za stosowny i w tym sensie wolność oznacza akt chcenia⁶⁴⁸. Tego typu rozumienie wolności gwarantuje pozostanie wolnym nawet pod rządami tyrana. Despota może wpływać na czyny człowieka i ograniczać je, ale nie jego wolę (chcenie)⁶⁴⁹. Innymi słowy: zdaniem H. Arendt w chwili, kiedy filozofia zaczęła zajmować się autorefleksją człowieka i odkryła akt umysłu, który wyznaczał pragnienia i dążenia, wolność i wola stały się pojęciami synonimicznymi. Co więcej, współcześnie często mniema się, że wolność zaczyna się tam, gdzie kończy się polityka (w sensie: co nie jest zakazane, jest dozwolone). Zdaniem niemieckiej myślicielki taki stan rzeczy odnosi się do swobód politycznych, a nie do samej wolności. W jej anglojęzycznych tekstach funkcjonuje klarowne rozróżnienie na *liberty* i *freedom* – swobodę i wolność. Swoboda to brak jurysdykcji oficjeli, wolność jest uczestnictwem w procesach podejmowania decyzji⁶⁵⁰. „Wolność jako kategoria polityczna nie jest fenomenem woli. [...] Jest zatem wolnością powoływania do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało⁶⁵¹ – twierdzi H. Arendt. Ponadto zauważa: „treścią wolności [jest] uczestnictwo w sprawach ogółu i dostęp do sfery publicznej⁶⁵²”.

Na podstawie powyższego cytatu należy stwierdzić, że polityczna wolność jest działaniem (rozpoczynaniem nowych, nieoczekiwanych zdarzeń) zakorzenionym w unikalnej egzystencji człowieka (podstawa działania to spontaniczność, która wynika z posiadania przez osobę unikalnej egzystencji). Nie jest to jednak wszelkie

⁶⁴⁷ *Ibidem*, s. 142; H. Arendt, *Co to jest wolność?*, op. cit., s. 192; H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej* [w:] *eadem*, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 145; J.V. Scott, J.C. Stark, *Rediscovering Hannah Arendt* [w:] H. Arendt, *Love and Saint Augustin*, The University Chicago Press, Chicago–London 1996, ss. 137–138.

⁶⁴⁸ „Będziesz tak chciał. To właśnie doświadczenie imperatywu domagającego się dobrowolnego podporządkowania się doprowadziło do odkrycia wolnej woli” – pisze H. Arendt, aby zaraz dodać, że w doświadczeniu chcenia uobecnia się pojęcie wolności, którego nie uświadomił sobie żaden ze starożytnych narodów (H. Arendt, *Wola*, op. cit., s. 105).

⁶⁴⁹ H. Arendt, *Co to jest wolność?*, op. cit., ss. 180–181, 192–194; Esej pt. *Co to jest polityka?* w swojej oryginalnej wersji został opublikowany w „Chicago Review” w 1960 roku, a jego zredagowana wersja jest częścią składową *Między czasem minionym a przyszłym*, książki wydanej rok później (H. Arendt, *Freedom and Politics: A Lecture*, „Chicago Review” 1960, Vol. 14, No. 1; H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit.).

⁶⁵⁰ H. Arendt, *Co to jest wolność?*, op. cit., ss. 182–183.

⁶⁵¹ *Ibidem*, s. 185.

⁶⁵² H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 36.

spontaniczne zachowanie, ale chodzi tu o partycypację w procesach decyzyjnych danej wspólnoty⁶⁵³.

Wolność nie ma charakteru potencjalnego, to znaczy H. Arendt nie pisze o niej w kategoriach możliwości „do uczestnictwa”⁶⁵⁴. Jest fenomenem aktualnym – działaniem – spełnianym czynem. Wolny człowiek to ten, który uczestniczy w wymianie opinii i stara się zaangażować ludzi do realizacji swojego pomysłu. *Szczęście publiczne*, którego sednem dla autorki *Korzeni totalitaryzmu* jest wolność, oznacza radość z partycypacji w procesach decyzyjnych⁶⁵⁵, a nie zadowolenie z dostrzeganej możliwości działania. H. Arendt wypowiadając się na temat ruchów studenckich Ameryki lat pięćdziesiątych, wyraziła przekonanie, że ich uczestnicy odkryli doświadczenie leżące u podstaw wszystkich rewolucji – uświadomili sobie, że działanie sprawia prawdziwą przyjemność. Jej zdaniem studenci odnaleźli satysfakcję, „która oznacza, że kiedy człowiek uczestniczy w życiu publicznym, otwiera on dla siebie nowy wymiar ludzkiego doświadczenia, który w przeciwnym razie pozostaje dla niego zamknięty, i to w jakiś sposób konstytuuje część pełnego szczęścia”⁶⁵⁶.

Słowo „działanie” w powyższym cytacie (co jeszcze lepiej będzie widoczne w arendtowskich opisach polityki) oznacza przekonywanie innych i realizację forsowanej wizji. Studenci odkryli zjawisko, którym zdaniem myślicielki rozkoszowali się osadnicy Nowego Świata. „Gdy posmakowali tej wolności, nazwano ją *szczęściem publicznym*, a polegało ono na prawie dostępu obywatela do sfery spraw publicznych, na jego udziale we władzy publicznej, dzięki któremu stawała się uczestnikiem w *rządzeniu wspólnymi sprawami*”⁶⁵⁷ – pisała H. Arendt. Prawo,

⁶⁵³ Identyczną interpretację wolności u H. Arendt odnajduje autor niniejszej publikacji w artykułach E.J. Hobsbawna i J.C. Isaaca (E.J. Hobsbawn, *Hannah Arendt on Revolution* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2, s. 175; J.C. Isaac, *Oases in the Desert...*, op. cit., s. 132). Można również odwołać się do przykładu H. Arendt, dla której wolność hipisów była zjawiskiem bez żadnego politycznego znaczenia (H. Arendt, A. Reif, *Thoughts...*, op. cit., s. 232).

⁶⁵⁴ H. Arendt pisze wprost: „Ludzie są wolni [...] tak długo, jak długo działają; nie wcześniej i nie później” (H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 187).

⁶⁵⁵ Dla Georga Kateba deliberacja jest u H. Arendt sednem polityki (G. Kateb, *Political Action: Its Nature and Advantages* [w:] D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, ss. 132–133). Pisze on o „niezmąconej dyskusji”, to znaczy dyskusji bez ograniczeń przez cele życiowe i utylitarne pobudki. Uznaje ją za istotę pojęcia polityki niemieckiej myślicielki. Radość z partycypacji oznaczałaby zatem zadowolenie z uczestnictwa w „wolnej” i „równej” dyskusji (*ibidem*). W niniejszej książce położono nacisk na interpretacji nie tyle na dyskusję, co na jej wynik – obietnicę, która ma charakter wiążący. Z tego powodu wolność zdefiniowano jako zaangażowanie w procesy decyzyjne, a nie udział w deliberacji. Identyczne wnioski można odnaleźć w artykule, który napisał J.C. Isaac (J.C. Isaac, *Oases in the Desert...*, op. cit., s. 132).

⁶⁵⁶ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution* [w:] *eadem, Crisess...*, op. cit., s. 203.

⁶⁵⁷ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 158.

o którym tu mowa, nie oznacza ustaw, a referuje zdolność do *działania*⁶⁵⁸. Szczegółowo publiczne jest aktualną (realizowaną) partycypacją w procesach podejmowana wspólnotowych rozstrzygnięć (w cytacie termin *rzządzenie* oznacza „podejmowanie decyzji”). Istotą wolności jest zatem uczestnictwo w procesach decyzyjnych, poprzez przekonywanie innych do swoich pomysłów, pozyskiwanie osób, które wspólnym wysiłkiem mogą realizować powzięte zobowiązania polityczne. Uczestnictwo w polityce oznacza zaangażowanie siebie i innych w sprawy ogółu. W tym sensie wolność domaga się ciągłej realizacji⁶⁵⁹.

H. Arendt wizję wolności można doskonale zobrazować przykładem zaczerpniętym ze współczesnego świata polityki⁶⁶⁰. W 2011 roku Libijczycy, obalając Mu'ammara al-Kaddafiego, mieli nadzieję, że uzyskają wolność. H. Arendt powiedziała, że mieli oni błędną wizję wolności. Ich celem był jednorazowy zryw, obalenie ciemności. Mylnie wierzyli, że zniesienie dyktatury przywróci im wolność. W ujęciu niemieckiej myślicielki wolność to nie pojedynczy akt, a ciągła partycypacja w realnych procesach decyzyjnych państwa – zainteresowanie sprawami wspólnoty, dialog, przekonywanie do swojego projektu i jego realizacja. Libijczycy, powołując Narodową Radę Tymczasową, uzyskali co najwyżej swobody obywatelskie, jednak z całą pewnością wyzbyli się wolności w rozumieniu H. Arendt⁶⁶¹. Bo wolność to aktualne uczestnictwo w procesach decyzyjnych wspólnoty⁶⁶².

⁶⁵⁸ Prezentowaną tu interpretację uzasadnia między innymi następujące wyjaśnienie H. Arendt: „działanie, we właściwym sensie tego słowa [czyli nie: wykonywanie prawa albo stosowanie reguł ani jakiegokolwiek inna czynność kierownicza, lecz rozpoczynanie czegoś nowego, czego wynik jest nieprzewidywalny]” (H. Arendt, *Zainteresowanie polityką w najnowszej myśli filozoficznej* [w:] *eadem, Salon berliński...*, op. cit., s. 114).

⁶⁵⁹ Wolność to partycypacja w rządzeniu. Takie rozumienie wolności jest w sposób szczególny widoczne w rozważaniach H. Arendt na temat Sekcji Komuny Paryskiej oraz tzw. *societes populaires* – klubów i stowarzyszeń, których celem nie było delegowanie przedstawicieli do Zgromadzenia Narodowego, a bycie samodzielnym forum uprawiania polityki. Zdaniem myślicielki, jeżeli przetrwałyby one terror rewolucyjny, „mogłyby sprawić, że obywatele staliby się jeffersońskimi uczestnikami w rządzeniu wspólnymi sprawami”, zatem – innymi słowami – zachowałyby one ducha rewolucji, tożsamego z dążeniem do wolności (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 299, 304).

⁶⁶⁰ W literaturze przedmiotu znaleźć można również opinie uznające, że szukanie przez H. Arendt ideałów wolności w realnym świecie jest złudnym zadaniem, zatem jej koncepcja jest nie do zrealizowania w praktyce (zob. E.J. Hobsbawna, *Hannah Arendt on Revolution*, op. cit., ss. 175–176).

⁶⁶¹ W tym kontekście warto zacytować H. Arendt: „Nie znaczy to jednak, że wolno nam mylić uprawnienia obywatelskie z wolnością polityczną [...], wolność polityczna bowiem, mówiąc ogólnie, albo znaczy prawo do uczestnictwa w rządzeniu, albo nie oznacza nic” (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 272).

⁶⁶² Dla H. Arendt wolność, to: „rządy ludu, sprawowane przez lud i dla ludu [...], prawo wszystkich obywateli do zajmowania się sprawami, które kiedyś były wyłącznie w gestii cesarza” (H. Arendt, *Religia a polityka*, op. cit., ss. 177–178).

Polityka

H. Arendt opowiada się przeciwko traktowaniu polityki jako środka ochrony społecznych zasobów i produktywności społeczeństwa. Za błędne uważa również definiowanie polityki przez pryzmat metod rządzenia, ponieważ łączy je z relacją podlegania i posłuszeństwa, czyli stosunkami właściwymi przemocy⁶⁶³. Za trafne uznaje arystotelesowskie rozumienie polityki jako aktywności związanej z organizacją *polis*. Choć przyznaje, że polityka jest domeną współistnienia i stowarzyszania się, to jednak wyjaśnia, że nie dotyczy ona wszystkich wspólnot, a jedynie *polis*⁶⁶⁴. „Owa przestrzeń publiczna nie staje się polityczna, dopóki nie jest zabezpieczona w mieście-państwie, to znaczy związana z konkretnym miejscem, które trwa dłużej niż te pamiętne czyny i imiona ludzi” – powiada H. Arendt⁶⁶⁵. Nasuwa się pytanie, na czym więc ma polegać działalność organizacji *polis*, czym ma być owo zabezpieczenie, które oferuje miasto, a dzięki czemu działanie staje się polityczne.

Polityka w ujęciu H. Arendt zatem nie sprowadza się ani do wykonywania prawa⁶⁶⁶, ani do jego ustanawiania, ponieważ, jej zdaniem, tę działalność starożytni Grecy uznawali za aktywność wytwórczą⁶⁶⁷. Organizacja *polis* (zabezpieczenie, o którym mowa w cytacie) nie oznacza ustawodawstwa. Przestrzeń, o której pisała myślicielka nie jest sferą prawa, lecz światem relacji międzyludzkich opartych na obietnicy. Zabezpieczenie państwa-miasta, jego stabilność i trwałość, zasadza się na zdolności człowieka do składania i przestrzegania przyrzeczeń. Prawodawstwo nie było treścią polityki, „nie Ateny, lecz Ateńczycy są *polis*”⁶⁶⁸ – powiada

⁶⁶³ Więcej na temat możliwości zredukowania zjawisk posłuszeństwa i poddaństwa do stosunków przemocy zawiera między innymi esej H. Arendt o nieposłuszeństwie obywatelskim (zob. H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 64).

⁶⁶⁴ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 139, 145.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, s. 151. Esaj pt. *Wprowadzenie w politykę* zawarty w zbiorze *Polityka jako obietnica* jest tłumaczeniem opracowania niepublikowanych tekstów H. Arendt, dokonany przez U. Ludz i wydany w książce pt. *Was ist Politik* (H. Arendt, *Was ist Politik?*, U. Ludz (red.), Piper Verlag, Monachium 1993). Warto również odwołać się do wystąpienia H. Arendt dostępnego w archiwum *Library of Congress* (H. Arendt, *Introduction to Politics*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFol-der05.html>, dostęp: 31.07.2013).

⁶⁶⁶ H. Arendt, *Zainteresowanie polityką w najnowszej myśli filozoficznej*, op. cit., s. 114.

⁶⁶⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 70; H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 202; H. Arendt, *Europe and the Atom Bomb* [w:] *eadem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 420. W cytowanym artykule H. Arendt pisała wprost: „wolność może zostać zagwarantowana przez prawa nawet mniej niż sprawiedliwość” (*ibidem*). W artykule P. Ricoeura autor niniejszego opracowania odnalazł ciekawą interpretację, która może pomóc w zobrazowaniu i zrozumieniu relacji prawa i władzy u H. Arendt (P. Ricoeur, *Power and Violence*, op. cit., s. 396). Zwraca on uwagę na to, że władza (zresztą jak i sama polityka) jest zjawiskiem prelegislacyjnym, „wyrasta spontanicznie” pośród ludzi wolnej i równej debaty (*ibidem*).

⁶⁶⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 214.

H. Arendt. To nie prawa, lecz wzajemne zobowiązania obywateli stanowią sedno izonomii. „Polityczny” oznacza oparty na wzajemnych przyrzeczeniach. Polityka z kolei ma być czynnością przekonywania do i składania obietnic (w tym podejmowania decyzji wiążących całą wspólnotę). Świadczą o tym opinie H. Arendt na temat roli przyrzeczenia w polityce. Myślicielka stwierdza, że zdolność obiecywania jest „jedyną alternatywą dla panowania, które polega na dominacji czyjegós ja i rządzeniu innymi; dokładnie odpowiada danej człowiekowi wolności, której warunkiem jest niesuwerenność”⁶⁶⁹.

Umiejętność przyrzekania stanowi alternatywę dla dominacji. Innymi słowy, relacjom przymusu i podlegania (na których opiera się rządzenie w ujęciu H. Arendt) przeciwstawia się zgoda na. W tym właśnie sensie H. Arendt jest w stanie stwierdzić: „przyrzeczenia są charakterystycznym wyłącznie dla człowieka sposobem uporządkowania przyszłości, czynienia ją przewidywalną i wiarygodną, na ile jest to dla człowieka możliwe”⁶⁷⁰. Wzajemne zobowiązania mają być owym zabezpieczeniem, które oferuje miasto, a dzięki czemu działanie staje się polityczne.

Obietnica to nie tylko przyzwolenie, ale i zobowiązanie do działania. W tym sensie obietnica zachowuje wolność (partycypację w procesach decyzyjnych, która oznacza debatę, ale i wykonywanie zobowiązań). Przyrzeczenie nie jest wyłącznie aktem zobowiązania, to także partycypacja w realizacji powziętych ustaleń⁶⁷¹. Innymi słowy, obietnica oznacza zgodę na określone działanie oraz uczestnictwo w jego realizacji. Obietnica jest praktyką, zaangażowaniem w sprawę, do wykonania której jest się zobowiązanym. Z tego właśnie powodu wnosi ona pewną trwałość, którą H. Arendt określa mianem „wysp stabilności”⁶⁷², do świata interakcji międzyludzkich. Nie jest pustą deklaracją, wypełnia się w wyniku realizacji.

W nowożytności H. Arendt odnalazła ideały *polis* w sposobie organizacji gmin kolonizatorów Ameryki Północnej. Przedstawiając krytykę tradycyjnych modeli umowy społecznej, prezentuje ona swoje ustalenia⁶⁷³. Wyróżnia dwa rodzaje umowy społecznej: pakt tworzący społeczeństwo oraz zobowiązania konstytuujące rząd. Jej zdaniem oba schematy są pozbawione prawdziwego

⁶⁶⁹ *Ibidem*, s. 265.

⁶⁷⁰ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 192.

⁶⁷¹ Interpretację obietnicy jako aktu powzięcia i wypełniania zobowiązań, zdaniem autora niniejszego opracowania odnaleźć można również u Bonnie Honig (B. Honig, *Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2, s. 211).

⁶⁷² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

⁶⁷³ Warto wspomnieć, że choć H. Arendt uznawała J.J. Rousseau za istotnego filozofa w historii, nie ceniła jego myśli (zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 594).

założka wspólnoty. W umowie społecznej jednostka zrzeka się pewnej puli swoich uprawnień, nie otrzymując w zamian żadnych nowych prerogatyw. Są to wzory, które z założenia zawierają element władzy absolutystycznej. Niemiecka myślicielka nie akceptuje tego typu wyjaśnień na temat genezy wspólnoty. Opisując działalność amerykańskich osadników, proponuje własny ideał: „Nic innego jak prosty wgląd w elementarną strukturę wspólnego działania jako takiego oraz pragnienie zachęcenia siebie i innych, by przyłączyli się do nas w tej akcji, sprawiły, że kolonistów opętała idea przymierza, popychająca ich zarazem do składania sobie wzajemnych przyrzeczeń i tworzenia związków. Nie żadna teologiczna, polityczna, czy filozoficzna teoria, lecz własna decyzja przyszłych osadników (opuszczenia Starego Świata i podjęcia własnej inicjatywy) powiodła ich ku czynom i wydarzeniom, w których mogli stracić życie, gdyby nie rozważali całej sprawy wystarczająco długo i intensywnie, by odkryć, niemal mimochodem, elementarną gramatykę działania politycznego [...], ich odkrycie nie dotyczyło teorii umowy społecznej w którejkolwiek z jej dwóch postaci, lecz raczej kilku elementarnych prawd, na których wspiera się owa teoria”⁶⁷⁴.

Istotą wspólnoty nie są relacje podlegania, suwerenności, czy dominacji, jest nią łączenie się w określonej akcji. Wspieranie wizji, do której jest się przekonanym. Wzajemne przyrzeczenie składane „wobec Boga i innych”⁶⁷⁵ zobowiązuje ludzi do trwania we wspólnym wysiłku.

Obietnica jest aktem porozumienia. Z definicji musi poprzedzać ją proces wzajemnej wymiany argumentów i dzielenia opinii. H. Arendt podkreśla ten fakt, kiedy uznaje wymianę opinii za podstawę działalności politycznej⁶⁷⁶. W artykule pt. *Prawda i polityka* z 1968 roku wyjaśnia, że przedmiotem polityki nie jest *prawda racjonalna*, lecz *prawda o faktach (opinia)*⁶⁷⁷. Pisząc o prawdzie racjonalnej ma na myśli twierdzeń typu równania matematyczne oraz wszelkich filozoficznych dysput na temat tego pojęcia. Czyniąc wspomniane rozróżnienie, zastrzega, że polityka nie dotyczy racjonalnego rodzaju wiedzy. Tym samym i ona w swoich rozważaniach

⁶⁷⁴ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 215–216.

⁶⁷⁵ H. Arendt przywołuje przykłady paktu z Mayflower oraz Przymierza Fundamentalnego w Connecticut, jako umów, których moc obowiązywania była ufundowana przez zobowiązanie dane innym ludziom i Bogu (*ibidem*, s. 208).

⁶⁷⁶ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., ss. 46–47. Peg Birmingham prezentuje analizę stanowiska H. Arendt w kwestii „prawdy o faktach”, uważa bowiem, że podstawą demokracji jest uczestnictwo i naoczne śledzenie wydarzeń (P. Birmingham, *Elated Citizenry: Deception and the Democratic Task of Bearing Witness*, „Research in Phenomenology” 2008, Vol. 38, ss. 200–206).

⁶⁷⁷ H. Arendt, *Prawda i polityka*, op. cit., ss. 277–278.

pozostawia na marginesie zainteresowań filozoficzne problemy pojęcia *prawda*. Interesuje ją z kolei *prawda o faktach*, to znaczy taka wiedza, która zasadza się na przekonaniu. Innymi słowy, jest to wiedza o historycznych zdarzeniach – im bardziej uzasadniona, tym bardziej przekonująca⁶⁷⁸. Opinia w swoim zakresie zawiera również sądy wartościujące – to znaczy te twierdzenia, do których dochodzi się w *myśleniu dyskursywnym (reprezentującym)*⁶⁷⁹.

Dobrym przykładem na wyjaśnienie stanowiska H. Arendt jest sytuacja sądowa, w której nie ma miejsca na filozoficzne problemy prawdziwości zbrodni. Skazany otrzymuje karę za udowodnione czyny. Można powiedzieć, że dla H. Arendt do pewnego stopnia polityka jest podobną przestrzenią jak sala sądowa. W niej również chodzi o udowodnienie racji i przekonanie do niej innych osób. Jest to prezentacja dowodów i argumentacja na rzecz tego, co uważa się za prawdziwe.

Polityka ma tu być możliwa jedynie pośród opinii. Wszystkie absolutne stwierdzenia ucinają dyskusję, nie potrzebują żadnego poparcia od innych osób. Opinia zyskuje swą moc ze względu na liczbę przekonanych osób⁶⁸⁰. „Opinia jest podstawą wszystkich rządów, jak powiedział James Madison; nawet najbardziej autokratyczny władca nie mógłby dojść do władzy, nie mówiąc o jej utrzymaniu, bez poparcia ludzi myślących jak on⁶⁸¹ – twierdzi H. Arendt i zaraz dodaje:

⁶⁷⁸ Zob. H. Arendt, *Prawda i polityka*, op. cit.; Warto tutaj wspomnieć o artykule Justyny Miklaszewskiej pt. *Prawda w polityce*. Jest on próbą adaptacji myśli H. Arendt do problemu „rozliczeń z przeszłością”, która w Polsce przybrała np. postać lustracji (J. Miklaszewska, *Prawda w polityce* [w:] J. Perzanowski (red.), *Rozum – serce – smak*, WAM, Kraków 2009, ss. 143–154).

⁶⁷⁹ *Ibidem*, s. 297. Esej *Prawda i polityka* H. Arendt po raz pierwszy został opublikowany w zbiorze pt. *Miedzy czasem minionym a przyszłym* w 1968 roku (za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 536). Znacząco poprzedzał on w czasie inne jej dzieło, tj. *Myślenie*, w którym autorka zastosowała określenie „myślenie dialogiczne” („dyskursywne”) i pisała na temat myślenia dyskursywnego jako aspektu myślenia *per se* (H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991, ss. 256–261; H. Arendt, *Myślenie a sądy moralne* [w:] *eadem*, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, ss. 215–219). Myślenie dyskursywne, o którym mowa w głównym tekście niniejszego opracowania wskazuje raczej na zdolność sądenia, której podstawą jest tzw. zmysł wspólny (*sensus communis*), zdolność uwzględnienia opinii innych ludzi, której geneza wiąże się z faktem obcowania z ludźmi (H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, op. cit., ss. 168–169).

⁶⁸⁰ Wiele filozoficznych rozstrzygnięć na temat opinii zawierają wykłady H. Arendt opublikowane w „Social Research” (H. Arendt, *The Great Tradition. II Ruling and Being Ruled*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4, s. 945; H. Arendt, *Philosophy and Politics*, „Social Research” 2004, Vol. 71, No. 3, ss. 433–434, 437). Warto również skorzystać z opracowania pt. *Philosophy and Politics*, które ukazało się już w 1990 roku na łamach „Social Research” (*Philosophy and Politics: Hannah Arendt*, „Social Research” 1990, Vol. 57, No. 1); G. Kateb, który posiadał wgląd do pełnej wersji wykładu H. Arendt, poświęcił artykuł omawianym w nim zagadnieniom (G. Kateb, *Arendt and Individualism*, „Social Research” 1994, Vol. 61, No. 4).

⁶⁸¹ H. Arendt, *Prawda i polityka*, op. cit., s. 281.

„Szczególne znaczenie ma w tym kontekście kwestia rozmiarów zbiorowości wspomnianej przez Madisona. Przeniesienie nacisku z prawdy racjonalnej na opinię oznacza, że przenosi się też akcent z człowieka w liczbie pojedynczej na człowieka w liczbie mnogiej. Dokonuje się zatem przesunięcie z dziedziny, w której jak mówi Madison, nie liczy się nic prócz *solidnego rozumowania* pojedynczego umysłu, w obszar, gdzie *siła opinii* zależy od *liczby osób mających zdaniem jednostki, takie same poglądy*”⁶⁸².

Podsumowując dotychczasowe ustalenia na temat pojęcia *polityka*, można powiedzieć, że jest ona aktywnością poszukiwania sojuszników dla sprawy, którą uważa się za słuszną. Jej rezultaty opierają się na sile obietnicy, czyli zobowiązaniu do działania opartego na przekonaniu.

Na początku niniejszego podrozdziału przedstawiono tezę, że *polityka* to proces uzyskiwania poparcia i podejmowania decyzji ważnych dla wspólnoty. Dotychczas przytoczone cytaty i streszczenie stanowiska H. Arendt wskazują na sens *polityki* jako procesu poszukiwania poparcia. Kluczem do wyjaśnienia drugiego członu tezy: *polityka*, to podejmowanie decyzji wiążących wspólnotę, są dalsze wyjaśnienia pojęcia *obietnica*. Jak wspomniano, obietnica jest namacalnym wynikiem wzajemnej wymiany opinii. W sytuacji, kiedy nic nie może zagwarantować autorytetu, czy siły sprawczej powziętych decyzji, obietnica staje się podstawą stabilności ustaleń. Rola przyrzeczenia uwidacznia się – zdaniem H. Arendt – w sposób szczególny w rewolucji amerykańskiej. Nowożytni ludzie nie wierzyli w Boską legitymizację władzy, a tym samym i w nadnaturalne uzasadnienie organizacji politycznych. Fundamentem nowego ładu (ustroju) Ameryki stało się wzajemne zobowiązanie. Osadnicy tworząc gminy, w dyskusji ustalali panujące w nich zasady⁶⁸³. Uzasadnienie powziętych zobowiązań tkwiło jedynie we wzajemnej zgodzie na przestrzeganie ustaleń. Znamienna jest wypowiedź H. Arendt na temat uczestników wszelkich rewolucji, którzy poszukując *wolności*, a zatem chcąc uczestniczyć w polityce, zakładali rady. Parafrazując jej słowa, oni mieli odwagę wykrzyczeć: chcemy partycypować, chcemy debatować, chcemy, by nasz głos stał się publicznie słyszalny, i chcemy posiadać możliwość determinowania politycznego kursu naszego kraju. Czym jest zatem determinowanie kursu polityki, jak nie uczestnictwem w procesach decyzyjnych?⁶⁸⁴ Dlatego też jakże sensownym i aktualnym pozostaje stwierdzenie H. Arendt, że realność świata, jego trwałość

⁶⁸² *Ibidem*, s. 283.

⁶⁸³ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, op. cit., s. 232.

⁶⁸⁴ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 216–219.

oraz realny kształt podejmowanych ustaleń „zostaje gwarantowany każdemu przez obecność innych”⁶⁸⁵.

Czym powinna zajmować się polityka?

Rozstrzygnięcie tego, czym powinna zajmować się polityka w ujęciu H. Arendt niewiele wnosi do definicji pojęcia. Jednak tego typu opis obrazuje, jak powinna funkcjonować owa dziedzina ludzkiej działalności. Innymi słowy, prezentowane poniżej wyjaśnienia nie służą celom definicyjnym, lecz sprzyjają lepszemu zrozumieniu zagadnienia normatywnej teorii polityki.

Wraz ze zdefiniowaniem polityki jako procesu poszukiwania sojuszników i podejmowania wiążących decyzji (obietnica), pojawia się problem z przedmiotem ustaleń politycznych. Na gruncie koncepcji H. Arendt uwidacznia się pewien paradoks, który warto rozwiązać. Mianowicie okazuje się, że kwestie socjalne (jakże ważne z punktu widzenia współczesnych wspólnot) są wykluczone z pola politycznych dysput. Przykładowo, przemoc w rodzinie, pomimo że w terminologii H. Arendt jest kwestią sfery prywatnej, wydaje się być palącą sprawą, wymagającą regulacji wspólnotowych. Jak zatem pogodzić omawianą koncepcję z intuicyjnym i współczesnym rozumieniem polityki?

Można oczywiście powiedzieć, że problemy natury socjalnej są produktami współczesności. W starożytności ich nie dostrzegano lub były załatwiane w domowym zaciszu. Tego typu odpowiedź jest niewystarczająca z dwóch powodów: po pierwsze, nie rozwiązuje problemu, a zaledwie odsuwa go na bok; po drugie, rodzi się pytanie o to, czym zatem zajmowali się starożytni, uprawiając politykę. Czy po zawiązaniu wspólnoty (akt założycielski), jeśli wykluczmy działania administracyjne (uznawane za rodzaj techné), przedmiotem polityki nie pozostanie wyłącznie kwestia wypowiedzania wojen? Odpowiedź na postawione wyżej pytania można odnaleźć w wyjaśnieniach H. Arendt, których udzieliła na sympozjum w Toronto w 1972 roku⁶⁸⁶. Zapytana o jej rozróżnienie tego, co społeczne, od tego, co polityczne, odpowiedziała: „Życie ciągle się zmienia i stale jest coś, co wymaga omówienia. We wszystkich epokach żyjący pospół ludzie będą mieli sprawy należące do sfery publicznej warte publicznego omówienia [...], weźmy problem mieszkaniowy. Problemem społecznym jest tu oczywiście odpowiednie mieszkanie. Ale kwestia, czy owo odpowiednie mieszkanie oznacza integrację, czy też nie, jest z pewnością kwestią polityczną.

⁶⁸⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 265.

⁶⁸⁶ H. Arendt, *Sympozjum w Toronto*, op. cit., s. 196, 197.

Każda z tych kwestii ma dwa oblicza. Jedno z nich nie powinno być przedmiotem dyskusji, nie powinno być żadnej dyskusji nad tym, że każdy powinien mieć przyzwoite mieszkanie⁶⁸⁷.

Okazuje się zatem, że H. Arendt dopuszcza dyskusję nad sprawami posiadającymi dwa aspekty – społeczny i polityczny. Społeczny wymiar to ten, nad którym nie ma sensu deliberować. Wygodny standard mieszkania jest sprawą prywatną, w tym sensie, że nie ma tu miejsca na ścieranie się opinii typu: czy ludzie chcieliby wygodnie mieszkać, czy też nie. Jest sprawą oczywistą – bezdyskusyjną – że większość społeczeństwa pragnie własnego, komfortowego domu. Sprawa polityczna to ta, na temat której istnieją różne opinie – nie ma oczywistości, która paraliżuje debatę – wybór jej rozwiązania opiera się na procesie przekonywania, uzyskiwania poparcia i obietnicy. W tym kontekście problemy typu: czy brak mieszkań może powodować zerwanie więzi społecznych oraz: jak – ewentualnie – zaradzić takiej sytuacji, są jak najbardziej politycznymi rozterkami. Ich rozwiązanie dopuszcza, a nawet wymaga, deliberacji⁶⁸⁸. Wracając do przemocy domowej, ona często również powinna być przedmiotem polityki. W tzw. społeczeństwach liberalnych nie można dopuścić do dyskusji nad tym, czy jest to niedopuszczalny akt. Sytuacje, które wymagają regulacji wspólnotowej, nie są przedmiotem polityki, lecz prawa. Przemoc domowa powinna być sankcjonowana, nikt w tej kwestii nie oczekuje, aby ten problem regulowały obietnice. Świadomość mnogiej liczby rozwiązań prowokuje debatę nad wyborem właściwego z nich. Debatę czyni sprawę aktem politycznym. Jest to jednak debata, której celem nie jest ustanowienie prawa, a rozwiązanie *obietnicy*. Mówiąc obrazowo i nieco trywializując koncepcję H. Arendt, aby ustalić, co jest przedmiotem polityki, warto zastanowić się nad oczekiwaniem ludzi. Polityka to miejsce rozwiązywania spraw za pomocą obietnicy. Jeśli ktoś oczekuje, żeby rozwiązać sprawę przemocy w rodzinie aktem obietnicy to – jak najbardziej – znajduje się na gruncie polityki. Zgoła inaczej rzecz się ma, jeżeli dążenia dotyczą regulacji prawnych. W koncepcji H. Arendt tego typu roszczeniami zajmuje się legislacja a nie polityka.

W świetle przytoczonych wyjaśnień, istotą *polityki* jest proces deliberacji zwieńczonej *obietnicą*. Sam przedmiot dyskusji nie jest elementem konstytuującym politykę, choć istnieją zagadnienia, których z definicji polityka nie dotyczy.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ Bardzo ciekawe omówienie przywoływanej dyskusji w Toronto (podczas sympozjum) zaprezentował R.J. Bernstein – uczestnik tego spotkania (R.J. Bernstein, *Rethinking the Social and the Political*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1986, Vol. 11, No. 1, ss. 122–123).

Chodzi tu o wszelkie kwestie oraz postawy, które wykluczają deliberację. Innymi słowy, istotą polityki jest wymiana opinii – sprawy, które wykluczają dyskusję nie są polityczne⁶⁸⁹. Co do wolności, jest ona aktem partycypacji w procesach polityki (w procesach deliberacji i podejmowania decyzji). Rozróżniając to, co polityczne od tego, co nim nie jest na gruncie koncepcji H. Arendt, należy pamiętać o uwadze Richarda Bernsteina na ten temat: jeżeli uznać ten podział za kategoriyczny, nigdy nie wytrzyma krytyki; teoria H. Arendt jest błyskotliwym obrazem tego, jak polityka mogła kiedyś wyglądać, ale – co ważniejsze – czym byłaby w stanie być⁶⁹⁰.

1.2. Równość i władza

Prezentacja równości politycznej w parze z władzą ma swoje uzasadnienie. Tak samo jak wolność łączy się z polityką (H. Arendt utożsamia je), tak samo równość w jej rozumieniu można określić mianem „równo-władztwa”. Teza, która została postawiona na początku podrozdziału (równość, wynika z uznania) sprowadza się do zagadnienia genezy równości. Termin równo-władztwo, to odpowiedź na pytanie o to, czym jest owo zjawisko i jak ono funkcjonuje. Najpierw uzasadnione zostanie pierwsze z twierdzeń: równość jest atrybutem politycznym, czyli statusem, który człowiek zyskuje w relacjach z innymi ludźmi. H. Arendt pisze wprost: „[...] to, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi nie jest ani oczywiste, ani nie

⁶⁸⁹ Potwierdzenia prezentowanej interpretacji autor niniejszego opracowania upatruje we wnioskach, które sformułował D. Villa (D. Villa, *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton 1996, ss. 37–39). Krytykuje on opinię G. Kateba: „Jeżeli polityczna aktywność jest wartościowa sama przez się, zatem treścią polityki musi być sama polityka, w sensie działalność polityczna jest rozmową na temat polityki” (*ibidem*; G. Kateb, *Hannah Arendt Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld 1984, s. 17). Wyjaśnia on, że owo, wydawałoby się paradoksalne, stwierdzenie, zawiera jedynie częściowo sensowny przekaz. W polityce nie chodzi o jej przedmiot, a o samą działalność. Nie liczy się to, o czym jest debata, ważna jest sama dyskusja. D. Villa pisze metaforycznie, że w polityce, podobnie jak w grze, ważne jest, aby grać. Jednak zaraz dodaje, że dla niego polityka u H. Arendt jest ekskluzywna, nie wszystkie sprawy do niej należą. Co więcej, zwraca uwagę, że w *Kondycji ludzkiej* H. Arendt otwarcie pisze na temat spraw socjalnych jako o problemach niszczących politykę (D. Villa, *Arendt and Heidegger*, op. cit.). Autor niniejszego opracowania uważa swoje wnioski za zbieżne z opinią tego badacza, bowiem sprawy socjalne posiadają aspekt, który ucina dyskusję. Przykładowo, głodny człowiek nie poddaje pod ocenę innych tego, czy chce mu się jeść, czy też nie – najwyżej w świecie potrzebuje pożywienia. Tego typu kwestie nigdy nie mogą stać się przedmiotem polityki, one są jej zaprzeczeniem – wykluczają dyskusję (*ibidem*; G. Kateb, *Hannah Arendt Politics Conscience Evil*, op. cit.).

⁶⁹⁰ R.J. Bernstein, *Rethinking the Social and the Political...*, op. cit., s. 117.

może być udowodnione [...], równość jeśli ma odgrywać rolę polityczną, jest kwestią opinii, a nie prawdy [...]. Jej prawomocność zależy od swobodnego porozumienia się i zgody. Dochodzi się do niej poprzez myślenie dyskursywne, reprezentujące, a przekazuje się za pomocą środków przekonywania i odwodzenia”⁶⁹¹. Dlatego prawdą jest, jak H. Arendt stwierdza w *Kondycji ludzkiej*, że: „równość towarzysząca dziedzinie publicznej jest z konieczności równością nierównych. [...] Czynniki zrównujący jako taki nie pochodzą z natury ludzkiej, lecz z zewnątrz, tak jak pieniądze”⁶⁹².

Równość jest kwestią opinii, powiada H. Arendt i zamyka w ten sposób rozważania nad źródłami tego zjawiska. Równość, tak samo jak opinia, jest sprawą dyskusyjną. Każdy, kto twierdzi inaczej, tkwi w błędzie. Tak samo jak ludzie uznają innego człowieka za równego sobie, w ten sam sposób mogą go owego statusu pozbawić. Jak bardzo aktualne pozostają cytowane już słowa H. Arendt: „Eichmann [...] wiedział bowiem z własnego doświadczenia zawodowego, że robić, co się komu żywnie podoba, można tylko z bezpaństwowcami – Żydów trzeba było najpierw pozbawić obywatelstwa, dopiero potem można ich było wymordować”⁶⁹³. Ludziom pozbawionym obywatelstwa nie przyszła z obroną natura, w której upatrywali genezy swojej równości. Jej gwarantem są sami ludzie – żadne inne czynniki nie mogą jej zapewnić. Ludzie, a w tym wypadku naziści, zgotowali swoim ofiarom tak okrutny los. Oni mogli nadać im status równych sobie i – niestety – również go pozbawić.

Posłużono się tu przykładem nazistów, aby zobrazować intencję H. Arendt. Autor opracowania uważa jednak, że równość w sensie izonomicznym – to znaczy równość polityczna – nie jest sprawą arbitralnego wyboru, z jakim ma się do czynienia w totalitaryzmie⁶⁹⁴. Ideał równości jest powiązany z pozostałymi wzorcami zachowań życia *polis*. H. Arendt dowodzi: „Równość, w której zgodnie z intencjami Tocqueville’a często widzimy zagrożenie wolności, pierwotnie była z tą wolnością nieomal jednoznaczna. Lecz owa równość wobec prawa, sugerowana przez słowo *izonomia*, nie była równością warunków życia (choć te ostatnie umożliwiały w ogóle jakąkolwiek aktywność polityczną) [...]”. *Izonomia*

⁶⁹¹ H. Arendt, *Prawda i polityka*, op. cit., ss. 296–297.

⁶⁹² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 235.

⁶⁹³ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit. s. 309.

⁶⁹⁴ Piszząc o totalitaryzmie, ma się tu na myśli koncepcję H. Arendt. Autorka wielokrotnie podkreśla, że ruch totalitarny był podporządkowany arbitralnym decyzjom. Wiąże z tym faktem również praktyki pozbawienia ludzi (głównie Żydów) osobowości prawnej w III Rzeszy (zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, s. 212).

zapewniała *isotes* (równość), nie dlatego, że wszyscy ludzie rodzili się czy też byli stworzeni jako równi, lecz właśnie dlatego, że z natury (*physei*) nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła uczynić ich równymi na mocy swego prawa (*nomos*)”⁶⁹⁵.

Polskie tłumaczenie cytowanego fragmentu może mylić. W angielskim wydaniu ostatni wers brzmi: „*polis, which by virtue of its νόμος [nomos] would make them equal*”⁶⁹⁶. *Nomos*, jak pisała H. Arendt, było murem, który aranżował życie *polis*⁶⁹⁷. Podobnie jak ściany domu same z siebie nie tętnią życiem, tak i prawo nie gwarantuje równości samo przez się. Na mocy νόμος, czyli prawa, którego moc wypływa z współdziałania ludzi, osoby stają się równe. Nie samo prawo gwarantuje równość, lecz wspólnota, która je ożywia (przestrzega). Powiązanie równości z życiem wspólnoty (*izonomii*) bardzo dobrze unaocznia następująca opinia H. Arendt: „Równość, w przeciwieństwie do wszystkiego, co zawiera się w samym fakcie egzystencji, nie jest nam dana, lecz jest wynikiem zorganizowania się ludzi o tyle, o ile przyświeca mu zasada sprawiedliwości. Nie rodzimy się równi; stajemy się równi jako członkowie grupy na mocy naszej decyzji zagwarantowania sobie wzajemnie równych praw”⁶⁹⁸.

Równość opiera się na wzajemnej gwarancji praw. Jest kwestią polityczną, która polega na wzajemnej akceptacji roszczeń i potwierdzenia (obietnicy) ich realizacji. Nie jest takim samym traktowaniem wszystkich, lecz statusem potwierdzonym obietnicą. Dlatego też autor opracowania nazwał ją „równo-władztwem”, gdyż władza dla niemieckiej myślicielki, to posiadane poparcie swojego stanowiska. Tu nie chodzi o to, że każdy posiada równe prawo władania nad innymi. Istotą równości jest posiadanie poparcia dla własnego statusu. Oznacza to gwarancję partnerskiego traktowania na mocy obietnicy. Dobitnie obrazuje to opinia H. Arendt na temat armii żydowskiej (zob. rozdz. IV), którą można zamknąć w jednej sentencji: jedynie działanie rodzi uznanie (równość)⁶⁹⁹.

Tym samym trafne jest stwierdzenie R.J. Bernsteina: „prawo do posiadania prawa jest jej [H. Arendt] analizą równości jako politycznego pojęcia”⁷⁰⁰. Podstawowym prawem człowieka w rozumieniu H. Arendt jest gwarancja przynależności

⁶⁹⁵ H. Arendt, *O rewolucji...*, op. cit., s. 33.

⁶⁹⁶ H. Arendt, *On Revolution*, op. cit., s. 30.

⁶⁹⁷ H. Arendt, *O rewolucji...*, op. cit., s. 233.

⁶⁹⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 418.

⁶⁹⁹ H. Arendt, *Diabelska retoryka [w:] eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 177.

⁷⁰⁰ R.J. Bernstein, *Arendt and the Jewish Question...*, op. cit., s. 86.

do wspólnoty, która jest zdolna ochronić swoich członków⁷⁰¹. Nie jest nim prawo wolnego stowarzyszenia się czy posiadania mieszkania. One są wtórne, ponieważ wraz z utratą ochrony ze strony swojej wspólnoty, tego typu prawa nic nie znaczą. Wzajemna gwarancja (poparcie) własnego statusu to przykład równości stosowanej politycznie. Jest ona możliwa wyłącznie we wspólnocie, ponieważ aktualna obecność ludzi, ich współdziałanie rodzi *władzę*, która w pewnym sensie oznacza również zdolność ochrony jej członków.

Na początku niniejszego podrozdziału zdefiniowano *władzę* w teorii H. Arendt jako aktualne poparcie realizacji *celów politycznych*. Dookreślając podane wyjaśnienia, autor niniejszego opracowania chciałby się skupić na opisie frazy „aktualne poparcie”, bowiem w nim zawarta jest istota koncepcji H. Arendt. *Cele polityczne* oznaczają decyzje wiążące wspólnotę.

Poparcie nie jest tożsame z liczbą osób, które są w stanie wymusić realizację określonego planu. Tego typu poparcie opiera się na schemacie dominacji. Posiadanie poparcia w tym wypadku oznacza: stoi za mną duża rzesza osób i ze względu na ich liczbę, ludzie powinni przystać na mój plan. Poparcie rozumiane jako akceptacja ma zupełnie inny wydźwięk. Jest to zgoda na własnoręczne wykonanie określonego pomysłu – jestem przekonany do sprawy i ja sam godzę się ją realizować. Nie jest to zatem poparcie oznaczające: „popieram twój plan i niech inni go zrealizują”, ono oznacza: „popieram, czyli uczestniczę w jego realizacji”. Mówiąc innymi słowami, nie chodzi tu np. o poparcie parlamentarne. Poseł posiada poparcie, ponieważ głosowała na niego taka to a taka liczba ludzi. Poparcie w tym kontekście musiałoby oznaczać zaangażowanie wyborców w realizację jego pomysłów.

Aktualne poparcie służyłoby zatem podkreśleniu faktu, że o władzy w rozumieniu H. Arendt jest sensownie mówić jedynie w chwili zaangażowania osób w proces realizacji projektów⁷⁰². Akceptacja jest aktem podmiotowym i może być obecna jedynie przy obecności osób. Kiedy nie ma ludzi, nie ma akceptacji. Obecność to realizacja pomysłu.

⁷⁰¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 413. Christoph Manke zwrócił uwagę, że koncepcja H. Arendt powstała w odpowiedzi na podpisanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku. Niemiecki tytuł artykułu, który później wykorzystała w *Korzeniach totalitaryzmu* brzmiał: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (Istnieje tylko jedno prawo człowieka), a jej tytuł odnosił się do prawa, które stanowi uzasadnienie wszystkich praw – było nim prawo do posiadania prawa (zob. C. Manke, *The „Aporias of Human Rights” and the „One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 3, s. 741).

⁷⁰² Podobną intuicję autor opracowania odnajduje u J.P. Hudzika, który zwraca uwagę na fakt, że władza w myśli H. Arendt ma charakter *praxis*, istnieje jedynie jako „aktualizowana” (zob. J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki...*, op. cit., s. 86).

Niemiecka myślicielka, pisząc na temat władzy, charakteryzuje ją jako przeciwieństwo przemocy. Oba zjawiska kategorycznie odróżnia od siebie, choć za- uważa, że pozostają one we wzajemnych związkach. Jak sama twierdzi, „nigdy nie istniał rząd oparty wyłącznie na środkach przemocy, nawet władca totalitarny [...] potrzebuje oparcia dla swojej władzy – tajnej policji i jej sieci informatorów”⁷⁰³. Stwierdza też: „Pojedynczy człowiek pozbawiony poparcia nigdy nie miałby dość władzy, by z powodzeniem stosować przemoc”⁷⁰⁴. Jak pamiętamy (zob. rozdz. II), przemoc i tortury były głównymi narzędziami realizacji nazistowskiej polityki. Hitler miał jednak sieć popleczników, których myślicielka dzieli na tzw. wtajemniczo- nych oraz organizacje elitarne. Ich uczestnictwo w aktach zbrodni nie wynikało wyłącznie z faktu podlegania rozkazom, lecz z wiary i gorącego poparcia dążeń wodza⁷⁰⁵. W tym wypadku Führer, stosując przemoc, potrzebował władzy, to zna- czy poparcia ze strony swoich popleczników – osób gotowych wspierać i realizo- wać jego spaczne fantazje polityczne.

Myślicielka wyjaśnia, że przemoc zawsze może zniszczyć władzę, ponieważ z luf karabinów wyrastają rozkazy, a nie poparcie. Przemoc wymaga posłuszeń- stwa, ale nie jest w stanie zyskać sobie przyzwolenia. Zdaniem H. Arendt, również Ch. De Gaulle zdawał sobie z tego sprawę, kiedy po wojnie prowadził rozmowy z własnymi generałami. Jeżeli we Francji tamtego okresu wystarczyłyby rozkazy, nie potrzebowałby on żadnych kontaktów z dowódcami sił zbrojnych⁷⁰⁶.

„Władza jest zawsze, jak powiedzieliśmy, władzą potencjalną, a nie niezmie- nianym, mierzalnym bytem, jak siła i moc”⁷⁰⁷ – zauważa H. Arendt. Można powie- dzieć, że posiada ona charakter sfery publicznej, której istnienie podtrzymuje. „Nie trwa dłużej niż rzeczywistość [actuality] ruchu, który ją powołał do istnienia, znika zaś nie tylko wraz z rozproszeniem ludzi [...], ale wraz z zanikiem lub za- trzymaniem samych czynności”⁷⁰⁸ – podkreśla autorka *Kondycji ludzkiej*. Władza istnieje wyłącznie aktualnie, to znaczy jedynie jako realizowane poparcie. Dlate- go owo realizowane poparcie nazywane tu zostało „akceptacją”, czyli zgodą na wykonanie i rzeczywistą realizację pomysłu. Władza wymaga obecności wielu.

⁷⁰³ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., ss. 64–65.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, s. 65.

⁷⁰⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., ss. 134–135. Członkowie organizacji elitarnych bezkrytycz- nie wierzyli w nazistowską ideologię. Wtajemniczeni dążyli do omnipotencji. W obu przypadkach udzie- lili poparcia Hitlerowi, wierząc w możliwość realizacji owych celów (zob. *ibidem*).

⁷⁰⁶ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 64, 68.

⁷⁰⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 219.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, ss. 218–219.

Nie jest to oczywiście zwykłe przebywanie obok siebie (biwakowanie na plaży czy spotkanie w parku). Jest to współbytovanie zaangażowane w realizację projektu politycznego. Tę właśnie myśl ma za zadanie sugerować termin *akceptacja*, gdyż akceptacja z definicji jest aktem relacji pluralnych. Pomysł jest własny, ale akceptacja pochodzi od innych osób. W tym przypadku nie jednostki ani prawo, a ludzie konstytuują władzę. Wraz z zaprzestaniem procesu działania – utratą akceptacji – zanika wszelka władza.

Genialne intuicje H. Arendt na temat władzy obrazuje jej koncepcja nieposłuszeństwa obywatelskiego. Na przykładzie tej idei widać ugruntowane przekonanie autorki, że prawdziwą siłę polityczną stanowi lud, a nie mężowie stanu czy prawne prerogatywy instytucji. W odróżnieniu od prekursora koncepcji i praktyki obywatelskiego nieposłuszeństwa, którym był Henry David Thoreau, czy Johna Rawlsa, H. Arendt pisze o pokojowym łamaniu prawa, które ma sens jedynie jako kolektywne działanie⁷⁰⁹. Zarówno H.D. Thoreau, jak i J. Rawls zatrzymali się na jednostkowych wysiłkach, H. Arendt jest zaś przekonana, że tylko wielość osób współpracujących ze sobą posiada realną siłę (władzę) polityczną. Znowu inaczej niż H.D. Thoreau⁷¹⁰ podkreśla, że nieposłuszeństwo jest czynnym aktem⁷¹¹. Odmowa płacenia podatków nie wystarcza, potrzebna jest zaangażowana postawa, aktywna manifestacja swojego niezadowolenia.

1.3. Isonomia a sfera publiczna

Pojęcia: *wolność*, *polityka*, *równość* oraz *władza* składają się na ideał *izonomii* w ujęciu H. Arendt. Na pytanie o to, czym zatem jest izonomia, należy odpowiedzieć, że jest to model stosunków międzyludzkich, który zachowuje kanon aktywnego uczestnictwa w procesach decyzyjnych wspólnoty. H. Arendt odnalazła go w greckim *polis*. Jego namiastkę dostrzegała również w nowożytnych rewolucjach. Obie historyczne kategorie (starożytne państwo-miasto, nowożytne rewolucje) stanowią dla niej kwintesencję sfery publicznej – i były żywym przykładem działalności politycznej.

⁷⁰⁹ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006, ss. 16–19; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, wyd. nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 524–525; H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., ss. 144, 145–146.

⁷¹⁰ Zob. H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 34.

⁷¹¹ Zob. H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 156.

Pisma niemieckiej myślicielki tylko po części zawierają utożsamianie paradygmatu izonomii ze sferą publiczną. Opis tego zagadnienia służy wyjaśnieniu, czym jest wzorzec demokracji w jej rozumieniu.

W publikacjach H. Arendt można odnaleźć trzy rozumienia sfery publicznej⁷¹². Jak sama wyjaśnia, *społeczeństwo* to potoczne rozumienie *świata* publicznego. Temu rozumieniu H. Arendt nie poświęca zbyt wiele uwagi. Pojawia się ono przy okazji krytyki tego, co socjalne *per se*⁷¹³. H. Arendt używa terminu *świat* w tekstach poprzedzających *Kondycję ludzką* zamiennie (w takim samym znaczeniu) z takimi terminami, jak: *społeczeństwo* i *sfera publiczna*⁷¹⁴. W artykule z 1933 roku używa terminu *społeczeństwo* do określenia relacji publicznych⁷¹⁵. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań o wiele istotniejsze jest drugie i trzecie – stosując terminologię S. Benhabib – *agonistyczne* i *asocjacyjne*⁷¹⁶ znaczenie *sfery publicznej*. W wielu

⁷¹² Wnioski formułowane przez autora niniejszego opracowania do pewnego stopnia pozostają zbieżne z opinią M.P. d'Entrevesa (zob. M.P. d'Entrèves, *The Political Philosophy...*, op. cit., s. 142). Co prawda pisze on o dwóch rozumieniach sfery publicznej, jednak to w tym rozróżnieniu autor opracowania upatruje podobieństwa swojej interpretacji. Hiszpański badacz pisze o sferze publicznej rozumianej jako przestrzeń jawienia się oraz o tzw. świecie wspólnym. Autor niniejszego opracowania uważa, że należy dodać – co zresztą czyni – jeszcze trzecie znaczenie, które stosuje H. Arendt, mianowicie: *społeczeństwo*. M.P. Entreves uznaje świat wspólny za przestrzeń instytucji oraz zdolności człowieka do tworzenia, co odróżnia jego stanowisko od prezentowanego w tym opracowaniu. Świat wspólny to realia polityki w rozumieniu H. Arendt – to świat obietnic, zobowiązań, dialogu, a w konsekwencji władzy i autorytetu (zob. *ibidem*).

⁷¹³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 28–33; H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 235.

⁷¹⁴ Określenie „świat” jako odnoszące się do strefy ludzkich interakcji obejmuje dwa inne terminy, takie jak: *arystokracja* i *sfera publiczna* (zob. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 44). Burżuazję charakteryzował brak zainteresowania sprawami publicznymi – stwierdza H. Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*, mając na myśli ideały *polis* (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 205). Dwa akapity dalej dodaje, że: „sukcesy przedsiębiorców i myślenie w kategoriach kontynentów [...] przekształciły się w reguły i zasady kierowania sprawami publicznymi” (*ibidem*). W tym kontekście „sprawy publiczne” oznaczają nowożytny sposób sprawowania władzy, kiedy to sfera publiczna została zdominowana przez prywatne interesy. H. Arendt pisze: „Nasz świat jest duchowo światem świeckim, właśnie dlatego, że jest to świat wątplenia” (H. Arendt, *Religia a polityka*, op. cit., s. 171). Cytat ten pochodzi z artykułu z 1953 roku, a termin *świat* oznacza całokształt życia społecznego, bez rozróżnienia na to, co prywatne i socjalne (*ibidem*).

⁷¹⁵ H. Arendt nazywa salon „przestrzenią”, „rzeczywistością społeczną”. W tym czasie jej dystynkcja społeczne – publiczne nie jest jeszcze klarownie ukształtowana. Należy zauważyć, że charakterystyka relacji społecznych R. Varnhagen stanowi opis cech konstytutywnych dla więzi sfery publicznej (zob. H. Arendt, *W setną rocznicę śmierci Rahel Varnhagen [w:] eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 33).

⁷¹⁶ Zdaniem autora niniejszego opracowania należy zgodzić się z kryterium podziału, które zastosowała S. Benhabib (S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3, ss. 77–78). Agonistyczny model przestrzeni publicznej w teorii H. Arendt wiąże się z kategoriami jawienia się, nieśmiertelności, heroicznych czynów. Asocjacyjne rozumienie tego, co publiczne wiąże się z postrzeganiem sfery publicznej jako ośrodka władzy, współdziałania koordynowanego za pośrednictwem mowy

pismach H. Arendt to, co *publiczne* nie jest w pełni tożsame z *polityką*⁷¹⁷. W takich tekstach, jak: *Rahel Varnhagen. The Life of Jewish Woman* (1958)⁷¹⁸, *Kondycja ludzka* (1958)⁷¹⁹, w artykule *Człowieczeństwo w mrocznych czasach. Myśl o Lessingu* (1959)⁷²⁰, *polityka* zawsze pozostaje *publiczna*, ale nie wszystko to, co *publiczne* jest *polityczne*⁷²¹. Tę myśl, wyrażoną wprost, można odnaleźć w cytowanym już fragmencie, pochodzącym z eseju pt. *Wprowadzenie w politykę* z 1968 roku: „Owa przestrzeń publiczna nie staje się polityczna, dopóki nie jest zabezpieczona w mieście-państwie, to znaczy związana z konkretnym miejscem, które trwa dłużej niż te pamiętne czyny i imiona ludzi”⁷²².

Przestrzeń publiczna może stać się *polityczna*, przy spełnieniu odpowiednich warunków – a zatem nie ma tu mowy o pełnej tożsamości. Podobnie jak w cytowanym fragmencie, tak i w wymienionych publikacjach, uczestnicy relacji publicznych wchodzą w interakcje w nadziei na uzyskanie nieśmiertelności – mogą pozostać żywymi w pamięci późniejszych pokoleń, zyskują życie zwane *bios*⁷²³. Z tego względu (nazwijmy to tak) pierwsza (*agonistyczna*) koncepcja *sfery publicznej* kładzie nacisk na problem *jawienia się osoby w działaniu* i w *mowie*. Innymi słowy, *publiczne* spełnia funkcję obszaru prezentacji tego, kim jest człowiek – *jawienia się jako unikalna osoba*⁷²⁴. *Polityka* jest jednym z *modi* tejże działalności.

i perswazji. W opinii autora tego opracowania nie można zgodzić się jednak z interpretacją S. Benhabib sposobu funkcjonowania tak wydzielonych sfer. Z tego powodu autor zaadaptował jedynie nazewnictwo badaczki, ale nie przejął jej interpretacji.

⁷¹⁷ Agnes Heller w artykule pt. *On Tradition and New Beginnings* zaprezentowała wyniki analiz *Korzeni totalitaryzmu, Kondycji ludzkiej* oraz *O rewolucji* (A. Heller, *On Tradition and New Beginnings* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001, ss. 25–26, 29). Węgierska myślicielka w swoim wystąpieniu skupiła się na kategorii nowego początku w myśli H. Arendt, jednak można w nim również odnaleźć wyjaśnienia, w których ewidentnie widać zmianę nacisku H. Arendt na kategorie, którymi charakteryzuje sferę publiczną – wolność, która służy objawianiu tego, kim jest człowiek, rozwija się w działanie jako zaangażowanie w procesy decyzyjne wspólnoty (zob. *ibidem*).

⁷¹⁸ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 38.

⁷¹⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 193, 232.

⁷²⁰ H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit.

⁷²¹ H. Arendt, *Salon berliński*, op. cit., s. 36.

⁷²² H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, op. cit., s. 151; H. Arendt, *Introduction to Politics*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 31.07.2013.

⁷²³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 107.

⁷²⁴ W polskojęzycznej literaturze przedmiotu istnieją interpretacje pism H. Arendt oparte na wspomnianym rozumieniu sfery publicznej (zob. E. Matynia, *Demokracja performatywna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008; M. Moskaiewicz, *Estetyzacja polityki w ujęciu Hannah Arendt*, „Filo-Sofija” 2005, vol. 5, nr 1; S. Łojek, *Megalopsychokracja...*, op. cit., s. 554).

Uczestnicy polityki również manifestują własną unikatowość poprzez opinie i czyny, jednak ich dyskusja skupia się na projekcie, pomysł politycznym, który chcieliby zrealizować. Można powiedzieć, że w pierwszej koncepcji uwydatnia się rola pamięci oraz przyjaźni (zob. rozdz. I) jako konstytutywnych cech sfery publicznej. Z tego powodu u H. Arendt *salon berliński* można nazwać „sferą publiczną”. Salon to miejsce spotkań i sfera przyjaźni osób, które nawiązały kontakty ze względu na osobiste zdolności, czy cechy charakteru. Salon był jednak pozbawiony aspiracji uczestnictwa w decyzjach wspólnoty. Tam chodziło o manifestację osobowości, a nie o prezentację i przekonywanie do projektów politycznych⁷²⁵. Również z tej przyczyny J.G. Lessing, który myślał i pisał w samotności, publikując swoje dzieła, mógł wpisać się w świat publiczny. Mógł okazać własną unikatowość, działając, to znaczy – w jego przypadku – pisząc książki, które zostały dostrzeżone przez innych ludzi. J.G. Lessing i R. Varnhagen mogli przynależeć do sfery publicznej, nie prowadząc działalności politycznej. Tego typu rozumienie pojęcia sfera publiczna zanika w zbiorze esejów pt. *Między czasem minionym a przyszłym*⁷²⁶, wydanym w 1961 roku. Choć w pracy Kryzys edukacji H. Arendt nadal rozdziela terminy: publiczny i polityczny, nie wyjaśnia intencji owego podziału⁷²⁷. W O rewolucji opublikowanej w 1965 roku, sfera publiczna dla H. Arendt jest tożsama z polityką – działać oznacza nie tyle manifestować własną unikatowość, co brać udział w procesach decyzyjnych (być wolnym)⁷²⁸. Nacisk z jawienia oraz pamięci, choć nie znika, to przenosi się na problem wolności, czyli partycypację w procesach decyzyjnych wspólnoty. W ten właśnie sposób sfera publiczna zostaje utożsamiona z charakterystykami, które myślicielka przypisała izonomii. Nie chodzi tu o ewolucję poglądów H. Arendt, lecz raczej o zmianę przedmiotu jej rozważań. Analizując rewolucję przez pryzmat sfery publicznej, w naturalny sposób myślicielka kładzie nacisk na dążenia jej uczestników do partycypacji w procesach decyzyjnych (polityka)⁷²⁹. H. Arendt w publikacjach, w których opisywała

⁷²⁵ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., ss. 26–38.

⁷²⁶ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa 2011.

⁷²⁷ Przykładowo, H. Arendt pisze: „[...] w życiu publicznym i politycznym autorytet nie odgrywał żadnej roli” (H. Arendt, *Kryzys edukacji [w:] eadem, Między czasem minionym...*, op. cit., s. 229). Jeżeli obie sfery byłyby tożsame, nie ma powodu – zdaniem autora niniejszego opracowania – dla którego H. Arendt miałaby pisać o „świecie publicznym i politycznym” w tym samym miejscu.

⁷²⁸ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 46–47.

⁷²⁹ Bardzo podobne obserwacje autor opracowania odnalazł w przypisie 9. do tekstu R.J. Bernsteina (zob. R.J. Bernstein, *Rethinking the Social and the Political...*, op. cit., s. 129).

losy osób, czy – jak to ujmują badacze – w esejach o charakterze *storytelling*⁷³⁰, prezentuje ich osobowość, kładzie nacisk na ideały jawienia się i manifestacji⁷³¹. Inaczej rzecz się ma z jej pismami – nazwijmy je tak – politycznymi. Jak to zostanie wykazane w kolejnym rozdziale (zob. rozdz. IV), H. Arendt już na początku lat czterdziestych, czyli dwadzieścia lat przed publikacją *O rewolucji*⁷³², oceniała żydowską politykę przez pryzmat nie w pełni wykrystalizowanych ideałów *izonomii*. *Polis* również było sferą publiczną, tożsamą z polityką. Można powiedzieć, że Grecy mieli to szczęście, że działalność polityczna była dostępna wszystkim obywatelom. Ukazując swoją osobowość, nie musieli zdawać się na substytut salonów. Agora spełniała funkcję manifestacji poprzez przekonywanie do swojej wizji rozwiązań spraw wspólnoty.

Tak samo jak w *polis*, ludzie rewolucji dążyli do *wolności*. Zarówno dążenie do *nieśmiertelności*, jak i do *wolności*, w tym kontekście nie może zostać nazwane „potrzebą”. Są one swego rodzaju koniecznym następstwem faktu, że człowiek posiada unikalną tożsamość (*kondycję ludzką*). Specyficzna osobowość nie ma znaczenia bez jej okazywania innym ludziom. Również unikalność w działaniu przeradza się w spontaniczność, dążenie do realizacji własnych przekonań, które można osiągnąć dzięki wsparciu przekonanych osób. Unikalna *kondycja* jest źródłem spontaniczności, co z konieczności oznacza aktywną postawę i wymaga realizacji.

2. *Res publica* – wspólnotowy model państwa

Spostrzeżenia H. Arendt na temat wzorowej organizacji państwa nie są kompleksową propozycją – nie jest to projekt utopii, który zawierałby remedium na bolączki sfery publicznej. Autorka *Korzeni totalitaryzmu*, śledząc historię rewolucji, szuka w niej ideałów *izonomii* – odwołuje się do działań godnych naśladowania. Stosując jej własną metaforę, można powiedzieć, że H. Arendt jest „poławiaczem pereł”⁷³³. Z odmętów historii wyciąga te myśli i zachowania, które z jej punktu widzenia mają

⁷³⁰ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt's Storytelling* [w:] G. Williams (red.), *H. Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, s. 43; M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 94.

⁷³¹ Dobrym przykładem jest tu zbiór artykułów H. Arendt pt. *Men in Dark Times* (H. Arendt, *Men in Dark Times...*, op. cit.).

⁷³² H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

⁷³³ H. Arendt, *Walter Benjamin...*, op. cit., s. 70.

wartość najszlachetniejszych kamieni⁷³⁴. Ona nie pisze o systemie prawnym kraju, lecz o zasadach organizacji życia wspólnotowego w państwie.

Res publica, takim mianem można określić zbiór owych cennych praktyk⁷³⁵. Zapis naśladujący źródłostów tej frazy ma sugerować intencje H. Arendt, która odrzuca współczesne rozumienie terminu *republika*. Dla niej termin ten nie oznacza ustroju państwa, w którym organy władzy powoływane są w drodze wyborów i sprawowane na zasadzie przedstawicielstwa⁷³⁶. *Res publica* – rzecz publiczna, można powiedzieć, że jest tu rozumiana dosłownie – jako forma organizacji państwa opierająca się na wymogu aktywnego zaangażowania obywateli w rządzenie krajem. Jest to ideał, który zachowuje wolność rozumianą jako partycypację w procesach decyzyjnych wspólnoty⁷³⁷. Chroni politykę czytaną przez pryzmat deliberacji. Opiera się na władzy tożsamej z aktywnym poparciem. Jej realne ślady myślicielka dostrzega w federacji zorganizowanej na wzór systemu rad.

H. Arendt była świadoma, że aktualny charakter wolności, władzy i polityki (są to zjawiska, które istnieją jedynie w akcie ich spełniania) kłóci się z wymogiem trwałości państwa⁷³⁸. Innymi słowy, zawsze w chwili tworzenia podwalin wspólnoty (państwa) istnieje groźba spetryfikowania wolności, władzy i polityki. Konstytucji, która gwarantuje stabilność nowego tworu oraz narzuca ramy

⁷³⁴ W artykule Jamesa Millera autor niniejszego opracowania odnalazł owocną poznawczo krytykę arendtowskiej metody rekonstrukcji wydarzeń historycznych (J. Miller, *The Phatos of Novelty. Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2, s. 184). Zwraca się tam uwagę na ten sam aspekt myśli H. Arendt, który autor opracowania starał się zwięźle przedstawić, gdyż, jego zdaniem, H. Arendt traktuje historię wybiórczo, nie postrzega jej jako spójnego ciągu wydarzeń, ale wybiera i opisuje te zjawiska, które uznaje za godne zapamiętania (zob. *ibidem*).

⁷³⁵ H. Arendt nazywa „załączkami prawdziwej republiki” stowarzyszenia, które powstawały podczas rewolucji francuskiej. Ich członkowie dążyli do poprawnie rozumianej wolności, przez co spełniali ideał polityki (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 306).

⁷³⁶ M. Canovan nazywa teorię H. Arendt „klasyczną republiką”, a termin ten oznacza państwo, które nie jest przedmiotem do zarządzania, lecz przynależy do wszystkich obywateli (M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 203).

⁷³⁷ Zauważa to również E. Young-Bruehl (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 402).

⁷³⁸ Myślicielka zamyka ową rozterkę w następujących słowach: „Otóż jeśli przyjrzeć się, najdonioślejszym wydarzeniom, w każdej rewolucji jest akt założenia, wówczas duch rewolucyjny [dążenie do wolności] będzie zawierać dwa z pozoru niezgodne, czy wręcz sprzeczne, elementy. Z jednej bowiem strony, akt ustanowienia nowego ciała politycznego, obmyślenia nowego ustroju, niesie ogromną troskę o stabilność i trwałość nowej struktury. Z drugiej zaś strony, doświadczenie podniosłego nastroju, towarzyszące zawsze narodzinom czegoś nowego na Ziemi. Tymczasem w myśli i terminologii politycznej oba te elementy – a więc troska o stabilność i duch nowości – zostały sobie przeciwstawione” (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 278).

zachowaniom, które z natury są performatywne⁷³⁹. Z drugiej zaś strony, powstaje pytanie o to, jak zorganizować wspólnotę, jeżeli ma się ona opierać na aktach aktualnych. Czy państwo powinno przestać istnieć w chwilach braku współdziałania obywateli? Jak uniknąć zaniku wspólnoty – zachować jej trwałość – gdy jej członkowie zajmują się innymi sprawami niż polityka⁷⁴⁰?

Autorka *Kondycji ludzkiej* była świadoma powyższych trudności, jednak uznała je za problemy, wynikające z „zapomnienia”⁷⁴¹ właściwego rozumienia polityki, a tym samym i poprawnej organizacji wspólnoty. Wymownie stwierdzała: „To, że myśl porewolucyjna nie zdołała zachować pamięci o duchu rewolucyjnym i nie potrafi uchwycić go pojęciowo, było poprzedzone niezdolnością rewolucji do zapewnienia owemu duchowi ugruntowania w postaci jakiejś trwałej instytucji. Rewolucja – jeśli nie kończyła się terrorem – wieńczyła ją zazwyczaj utworzenie republiki, stanowiącej zdaniem ludzi rewolucji *jedyny ustrój, który nie polega na prowadzeniu wiecznej, jawnej bądź potajemnej, wojny z prawami człowieka*. Czas jednak pokazał, że w owej republice nie zarezerwowano miejsca, nie zachowano przestrzeni dla tych właśnie jakości, które przyczyniły się do jej ustanowienia [...] Dlatego też Jefferson, wyciągając wnioski z katastrofalnych doświadczeń rewolucji francuskiej – gdzie przemoc towarzysząca wyzwoleniu, zniweczyła wszelkie próby ustanowienia bezpiecznej przestrzeni dla wolności – przeszedł od dawnego identyfikowania działania z rebelią i destrukcją do utożsamienia go z budowaniem i zakładaniem nowych podwalin⁷⁴².

W opinii H. Arendt to T. Jefferson zachował w pamięci ducha rewolucyjnego – pragnienie wolności – i jako jeden z nielicznych dążył do jego utrwalenia w nowo

⁷³⁹ Bardzo dobrą analizę polityki jako dziedziny performatywnej zaprezentował D. Villa (D. Villa, *Arendt and Heidegger*, op. cit., ss. 52–59). Performatywny charakter polityki oznacza jej aktualny charakter. Polityka istnieje w chwili wymiany opinii, stąd posiada ona charakter aktualny (*ibidem*).

⁷⁴⁰ Zmagania z problemem związanym z tym, jak zachować w państwie wolność i stabilność zarazem, nie dotyczą wyłącznie H. Arendt. Wiele perspektyw, z których można rozpatrywać tę kwestię, zostało omówionych w książce Roberto M. Ungera (R.M. Unger, *False Necessity-Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1987).

⁷⁴¹ Kiedy H. Arendt pisze na temat „zapominania” ideałów przednowożytnych ma na myśli ich niezrozumienie, porzucenie lub celowe wypaczenie (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 309). Jeżeli chodzi o intencjonalną depryzację ideałów polityki, świetnie obrazuje ją opinia H. Arendt na temat – nazwijmy to tak – wewnętrznego konfliktu rewolucji (*ibidem*). Jest to konflikt interesów organów partyjnych z dążeniami spontanicznie powstających rad „obywateli”. Ci pierwsi dążą do realizacji określonych interesów grup, których są przedstawicielami, członkowie rad pragną własnej (indywidualnej) partycypacji w rządzeniu. Zdaniem H. Arendt historia dostatecznie wykazała, że to właśnie partie „tańczyły” nad grobem rad (*ibidem*).

⁷⁴² *Ibidem*, s. 289, 292.

powstałych strukturach. Problem realizacji tego zadania chciał rozwiązać – zdaniem niemieckiej myślicielki – za pomocą wprowadzenia ustrojowej możliwości ciągłego konstytuowania wspólnoty. Nie chodzi tu rzecz jasna o permanentną zmianę konstytucji – bo to oznaczałoby absolutny brak stabilności życia politycznego – propozycja dotyczy możliwości deliberacji nad zasadami organizacji ciał politycznych. Chodzi tu o pewnego typu otwartość systemu politycznego na polemikę, nawet w kwestiach ustawy zasadniczej. Nie zawsze debata musi kończyć się zmianą *status quo*, choćby z tego powodu, że liberałowie mogą uznać argumenty konserwatystów. Stanowisko H. Arendt odnośnie symptomów wolności obywateli USA przejawia się w jej opinii na temat *federalnej* struktury państwa oraz roli organów sądownictwa w Ameryce, co będzie jeszcze przedmiotem rozważań.

Utrwalenie wolności tkwi właśnie w instytucjonalnie zabezpieczonej debacie, w możliwości konstruowania państwa. Pomimo tego, że nic tak nie wiąże ludzi jak ich własne zaangażowanie wobec realizacji określonych celów, wolność jest działaniem aktualnym – istnieje, gdy jest spełniana. Podobnie ma się rzecz z *władzą i polityką* – one nie mogą gwarantować stabilności, ciągłości państwa. Owo zadanie spełnia w koncepcji H. Arendt *autorytet oraz konstytucja*. W tym miejscu niech wystarczy wyjaśnienie, że autorytet jest pochodną *władzy*, rozumianej jako zaangażowane poparcie. *Konstytucja* posiada posłuch i jako prawo – tutaj: *nomos* – gwarantuje możliwość wypełniania ideałów polityki.

Podsumowując, H. Arendt dostrzega rozwiązanie problemu utrzymania ideałów *izonomii* w federalnej strukturze państwa oraz instytucjonalnie gwarantowanej debacie nad podstawami wspólnoty. Stabilność kraju wiązała z autorytetem konstytucji.

Jaki miała niemiecka myślicielka pomysł na zachowanie ideałów *izonomii* w nowożytnym państwie? Paradygmatu swojego rozwiązania upatrywała w systemie rad rewolucyjnych, a praktyki, które dostrzegła w tych historycznych organizacjach, próbowała zastosować na gruncie koncepcji państwa federalnego. Z tego powodu najpierw przedstawione zostanie zagadnienie, czym były rady w rozumieniu H. Arendt, a następnie scharakteryzowana będzie jej koncepcja federacji – teoria, która zawiera odpowiedź na pytanie o to, jak zachować ducha rewolucji po jej zakończeniu. Następnie zostanie podjęta próba wyjaśnienia, dlaczego H. Arendt dostrzegała w Konstytucji USA gwarancję stabilności kraju.

2.1. Władza systemu rad

H. Arendt stwierdza: „Jeffersonski plan, jak też francuskie *societes revolutionnaires* stanowiły zdumiewająco trafną zapowiedź owych rad: sowietów i Räte, które miały się pojawić w każdej prawdziwej rewolucji w XIX i XX stuleciu. Rady takie powstawały każdorazowo jako spontaniczne organy ludu, nie tylko poza wszystkimi partiami rewolucyjnymi, lecz zgoła nieoczekiwanie dla nich i ich przywódców”⁷⁴³.

Rady miały pojawiać się w każdej prawdziwej rewolucji. Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że dla H. Arendt były one probierzem autentycznych zrywów wolnościowych⁷⁴⁴. Innymi słowy, istotę prawdziwej rewolucji (dążenie do *wolności*) można odnaleźć tam, gdzie spontanicznie zawiązują się organy ludu. Bowiem rewolucja nie służy zniesieniu państwa i władzy, a wprost przeciwnie – ma ona być w pełni podporządkowana chęci uczestnictwa w rządzeniu. Myślicielka, wyjaśniając etymologię słowa „rewolucja”, stanowczo podkreśla, że termin *rewolucja* przede wszystkim odwołuje się do sensu rozpoczynania nowych zjawisk⁷⁴⁵, zawiązywania nowej wspólnoty. Państwo jest jedną z form kolektywu, jego ustrój powinien być dopasowany do potrzeb, które motywowały ludność zawiązującą rady – powinien dawać możliwość partycypacji w rządzeniu. W tym sensie rewolucja nie oznacza destrukcji, nie może być też tożsama z ruchami anarchistycznymi. Posiada konstruktywny charakter – nie pożera własnych dzieci, lecz domaga się dla nich uczestnictwa w polityce.

H. Arendt dowodzi, że w historii nowożytnych rewolucji, *rady* – choć najczęściej marginalizowane przez członków rewolucyjnych partii – były ich nieodzownym elementem. Powstawały spontanicznie, tak jakby stanowiły emanację naturalnej potrzeby tkwiącej w człowieku⁷⁴⁶ (co zresztą nie jest bezzasadne w jej koncepcji, jak już wspomniano *wolność* jest przejawem spontaniczności wynikającej z unikatowej egzystencji człowieka). Ludzie łączyli się w działania, ponieważ każdy chciał uczestniczyć w podejmowaniu wspólnotowych decyzji.

⁷⁴³ *Ibidem*, s. 311.

⁷⁴⁴ James Miller nazywa arendtowską koncepcję rewolucji „utopizmem fragmentarycznym” (J. Miller, *The Phantos of Novelty. Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World*, op. cit., ss. 194–195). Jego zdaniem wybiórczej historiografii H. Arendt towarzyszą braki w faktografii. W przypadku rad rewolucyjnych zwraca on uwagę, że owo zjawisko nie było wolne od dwuznaczności, zgromadzenia te bowiem rodziły się w sytuacji przemocy, cierpienia i nędzy. Dążenie do wolności, rozumianej na sposób H. Arendt, wcale nie musiało motywować twórców rad (*ibidem*).

⁷⁴⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 46–47.

⁷⁴⁶ Dobrze obrazuje to opinia H. Arendt na temat wybuchu powstania węgierskiego w 1956 roku (zob. H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., ss. 138–139).

Działanie to również ścieranie się opinii, próba przekonania innych do swojego stanowiska, do własnej wizji politycznej⁷⁴⁷. Uczestnicy rewolucji poszukiwali w mniemaniu H. Arendt ideału, który w jej koncepcji zyskał miano „wolności”. Każdy z nich poszukiwał partycypacji w procesach decyzyjnych. I nieważne, czy mowa tu o rewolucji bolszewickiej⁷⁴⁸, francuskiej, amerykańskiej, czy węgierskiej, w każdej z nich występowała grupa osób zainteresowana świeżym powiewem wolności⁷⁴⁹. To oni zakładali *radę*, czyli wspólnoty decydujące o własnych sprawach⁷⁵⁰. W przekonaniu autora niniejszego opracowania H. Arendt zgodziła się z przedstawionym poniżej wyjaśnieniem tego, czym są *radę*.

Hipotetycznie rzecz ujmując, gdyby zapytać ludzi uczestniczących we wspólnych ruchach społecznych o to, dlaczego wyszli na ulicę, na pewno znaleźliby się wśród nich tacy, którzy odpowiedzialiby, że robią to ponieważ wierzą, że mogą coś zmienić w swoim kraju. Współpraca z innymi przesądza o ich sile sprawczej. Pragną poprawy, czyli chcą zrealizować własne pomysły na sposób rządzenia wspólnotą. Ludzie o takim nastawieniu tworzyli *radę*. Osoby zainteresowane wolnością, to znaczy pragnące uczestnictwa w polityce, budowały małe sfery publiczne (*izonomie*), wewnątrz których wspólnie decydowały i dążyły do realizacji swoich projektów. Mówiąc wprost: oni brali sprawy w swoje ręce, byli bowiem gotowi decydować o własnej wspólnocie i realizować swoje pomysły. Ich pasja w działaniu obserwowana przez innych ludzi mogła zarażać – to znaczy miała moc przekonywania osób i angażowania ich wysiłków w imię realizowanej sprawy⁷⁵¹.

⁷⁴⁷ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 326.

⁷⁴⁸ Polski czytelnik może skorzystać z opracowania poświęconego rewolucji bolszewickiej w myśli H. Arendt (M. Brand, *Rewolucja bolszewicka w myśli Hannah Arendt: od obietnicy wolności do totalitaryzmu* [w:] B. Szlachta, W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus et al. (red.), *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, ss. 291–299).

⁷⁴⁹ H. Arendt nie była zainteresowana historią rewolucji jako taką. Szukała sedna rewolucji oraz jej implikacji względem ludzi jako istot politycznych (zob. M. Fainsod, *For Spaces of Freedom*, „American Scholar” 1963, s. 317).

⁷⁵⁰ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, op. cit., s. 231.

⁷⁵¹ Interesujący przykład zastosowania myśli H. Arendt można odnaleźć u Jeffreya Goldfarba, amerykańskiego socjologa, silnie zainspirowanego ideami H. Arendt (C. Goldfarb, *Polityka rzeczy małych: siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2012). Pisząc na temat Solidarności, stosuje on metaforę „rozmów przy stole”, czyli spotkań podziemia, która obrazuje – w opinii autora opracowania – również realia rad w ujęciu H. Arendt. Są to niewielkie kręgi osób, które spotykają się po to, aby debatować i wspólnie walczyć o możliwość uczestnictwa w „rządzeniu” krajem. Owe enklawy „wolności”, poprzez prezentację swoich pomysłów, a stosując terminy H. Arendt, poprzez *jawienie się*, są w stanie przekonać do swoich ideałów również inne osoby (*ibidem*). Autor niniejszego opracowania jest zdania, że właśnie tego typu charakter miały także rewolucyjne *radę*. Również M. Canovan wspomina o *Solidarności* jako o ruchu spełniającym arendtowski ideał władzy

H. Arendt widziała w tzw. systemie rad alternatywę dla wszelkiego rodzaju rządów opartych na stosunkach władztwa czy przedstawicielstwa. W wywiadzie przeprowadzonym z nią w 1970 roku przez Alberta Reifa (niemieckiego pisarza) system rad nazwała „nową formą rządu, która niszczy i zanika na korzyść biurokracji i systemu partii”⁷⁵². Można zatem wnioskować, że dopuszczała możliwość organizacji państwa w oparciu o struktury rad, choć jak sama zauważyła nie wszędzie się go da zastosować⁷⁵³. Pisała na temat systemu, a więc jakiejś złożonej (połączonej zależnościami) formie współpracy oraz nazywała go „nową formą rządu”. Rządzenie, które dotyczy sposobu funkcjonowania rad, rozumiała w kategoriach własnej koncepcji *władzy*. Był to ten sam sens, który prezentowała podczas opisu postawy T. Jeffersona, osoby, która jako jedna z nielicznych zachowywała ducha rewolucji – człowieka, który pragnął, aby obywatele byli zaangażowani w rządzenie⁷⁵⁴. System rad jako alternatywa dla przedstawicielskiej formy rządów, miał opierać się na samorządnej polityce niewielkich wspólnot (*wolność*), które były zdolne wspierać się nawzajem, np. w realizacji spraw o większym zasięgu terytorialnym (*władza*, czyli zaangażowane poparcie).

Ostatnie wyjaśnienia stanowią preludeum do kolejnego zagadnienia. Należy rozważyć to, w jaki sposób po zakończeniu rewolucji usankcjonować i utrwalić system rad⁷⁵⁵. Podział państwa, opierający się na specyficznym rozumianej zasadzie

(M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 209). Podobne konstatacje wyraża E. Matynia, która kładzie nacisk na aspekt działania w postaci jawienia się (E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, op. cit.).

⁷⁵² Zob. H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, op. cit., s. 231; To samo stwierdzenie można odnaleźć również w *Kondycji ludzkiej* (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 236).

⁷⁵³ Podczas jednego z wystąpień przed radykalną publicznością H. Arendt była zmuszona przyznać, że jest wątpliwe, aby system rad, który stanowi sedno demokracji przedstawicielskiej, dał się zastosować w „rozdrobnionych” miastach Ameryki (zob. A. Klein, *Dissent, Power, and Confrontation*, McGraw-Hill, New York 1971, s. 218; za: M. Canovan, *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 236).

⁷⁵⁴ A. Heller docenia ideał wolności Arendt, jednak uważa, że na dłuższą metę jest on nie do utrzymania. Z tego powodu nie istnieją żadne gwarancje wolności jako takiej, w tym również propozycja systemu rad jest nie do zrealizowania (A. Heller, *On Tradition and New Beginnings*, op. cit., s. 31). Tę samą wątpliwość wyraża Albrecht Wallmer, uważa on, że organizacja współczesnego społeczeństwa w oparciu o system rad jest niemożliwa (A. Wellmer, *Hannah Arendt on Revolution* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt...*, op. cit., s. 39).

⁷⁵⁵ Jako otwartą kwestię autor niniejszego opracowania pozostawia to, czy ideały H. Arendt mogą przetrwać koniec rewolucji. W prezentowanej książce przedstawia się pewną „uspójnioną” interpretację pism H. Arendt, zresztą sama myślicielka na sympozjum w Toronto, przyznała, że to ona nadała – nieopatrznie – pewną koherentną formę swoim spostrzeżeniom (H. Arendt, *Sympozjum w Toronto*, op. cit., s. 202). Autor opracowania uważa bowiem, że w pismach H. Arendt znajdują się opisy, w których autorka podpowiada, gdzie można znaleźć szanse przetrwania „ducha rewolucji”, jednocześnie mając świadomość, że w literaturze przedmiotu znaleźć można opinie przesądzające, o „kruchości” polityki

federacji, to odpowiedź H. Arendt. Warto to zagadnienie uczynić przedmiotem pogłębionej analizy.

2.2. Autorytet federacji

Tak jak słowa Katona, „a [...] Kartaginę trzeba zniszczyć” pobrzmiewały w starożytności, tak nowożytność, zdaniem H. Arendt, przepełniło nawoływanie T. Jeffersona: „oddajcie władzę okręgom”. Obie wypowiedzi zawierają w sobie takie samo przekonanie o konieczności wdrożenia planu, który może uchronić Ateny, a współcześnie Amerykę, przed upadkiem. Pobrzmiewa w nich pewność znajomości elementarnej zasady stabilności aktualnego świata polityki. O ile słowa Katona mogą być łatwo zrozumiałe: należy zniszczyć najgroźniejszego wroga w regionie, a jego popioły posypać solą, o tyle propozycja T. Jeffersona wymaga szerszego omówienia.

Problem Ojców Założycieli polegał na tym, jak połączyć trzynaście istniejących już republik w jedną „zjednoczoną republikę”⁷⁵⁶. Było to zdaniem H. Arendt prawdziwe wyzwanie, bowiem stanęli oni przed koniecznością ustanowienia nowego systemu władzy. Takiego systemu, w którym Unia i poszczególne stany nie osłabiały i nie niszczyłyby się wzajemnie⁷⁵⁷. Nie chodziło o ograniczenie władzy, ale można powiedzieć, że o jej spotęgowanie. Unia, jako instytucja zrzeszająca stany, stawiała się nowym ośrodkiem władzy. Jej organizacja musiała opierać się na nowym zaangażowanym poparciu. Tym samym, jak wyjaśnia H. Arendt: „Na mocy konstytucji sprawy narodu jako całości zostały przeniesione do Waszyngtonu i rozstrzygał o nich rząd federalny, uważany zawsze przez Jeffersona za obce odgałęzienie republiki, która w aspekcie spraw wewnętrznych podlegała pieczy rządów stanowych. Ale rządy stanowe, a nawet administracyjna machina hrabstwa,

w rozumieniu autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Dla przykładu M. Kozłowski uważa, że polityka w rozumieniu H. Arendt jest skazana na upadek, gdyż w realiach poza rewolucją ludzie nie są w stanie generować stosunków opartych na arendtowskiej wolności (M. Kozłowski, *Arendt: wolność, polityka i widma Marksa*, „Kronos” 2009, nr 4, s. 140).

⁷⁵⁶ Należy zaznaczyć, że H. Arendt interpretacja pism Ojców Założycieli jest mocno selektywna, na co zwraca uwagę również Ernst Vollrath, co więcej podkreśla on związek opinii H. Arendt na temat USA z jej niemieckimi korzeniami (E. Vollrath, *Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – And Looks Back to Germany* [w:] P. Kielmansegg (red.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, German Historical Institute, Cambridge University Press, Washington–Cambridge–New York 1995, ss. 55–57).

⁷⁵⁷ H. Arendt, *O rewolucji...*, op. cit., s. 189.

były o wiele za duże i zbyt powolne, by umożliwić obywatelom bezpośrednie uczestnictwo we władzy [...], konstytucja oddała całą władzę obywatelom, nie dając im sposobności, aby byli republikanami i działali w sposób naprawdę obywatelski [...]. Toteż według Jeffersona podstawową zasadą ustroju republikańskiego było dążenie do podzielenia hrabstw na okręgi – *małe republiki* – dzięki którym każdy człowiek w Państwie mógł stać się czynnym członkiem Wspólnego Rządu”⁷⁵⁸.

Myślicielka, opisując pomysł T. Jeffersona na organizację państwa, milcząco przyjęła jego stanowisko. W ten sposób zaproponowała gradację uprawnień różnego szczebla wspólnot oraz przypisała im różne stopnie możliwości ograniczania i równoważenia rządu. Zdaniem H. Arendt, państwo powinno posiadać polityczną strukturę unii, zrzeszającą wspólnoty o różnym zasięgu terytorialnym i ludnościowym. Najmniejszymi wspólnotami były elementarne republiki okręgów. Zaliczyć tu należy – stosując nazewnictwo H. Arendt – gminy oraz zebrania ratuszowe, o których często wspominała jako o przykładzie podstawowych struktur, a które tak samo jak rady, zachowywały ideały jej koncepcji izonomii. Wyższe (lecz nie w sensie podlegania) szczeble to: „republiki hrabstw”, „republiki stanowe” oraz „republika Unii”⁷⁵⁹. Tego typu strukturę określiła mianem „federacji” i wyjaśniła: „Nagie rudymenty, które dostrzegam dla nowej koncepcji państwa można odnaleźć w systemie federalnym, którego zaletą jest to, że władza nie przemieszcza się, ani oddolnie, ani odgórnie, jest ona ukierunkowana horyzontalnie, tak że jednostki federalne sprawdzają się wzajemnie i kontrolują swoją władzę”⁷⁶⁰.

H. Arendt, pisząc o relacjach łączących szczeble republikańskiej formy państwa, wyjaśniła, że był to system, który „zapewnia każdemu z tych ciał należną część władzy” oraz dodała iż „unia stworzy gradację władzy”⁷⁶¹. Z kolei w cytowanym wcześniej fragmencie pisała o wzajemnej kontroli władzy. Można zatem wnioskować, że relacje łączące poszczególne republiki według H. Arendt sprowadzały się do zależności władzy, którą jednak należy odbierać przez pryzmat jej koncepcji. Nie chodziło jej o stosunki poddaństwa lub parlamentarnego przedstawicielstwa. H. Arendt wielokrotnie prezentowała krytykę demokracji przedstawicielskiej, w której – jej zdaniem – działania zastąpiły programy partyjne, gotowe przepisy, wymagające realizacji⁷⁶². Innymi słowy, członek partii był związany dyscypliną oraz programem partyjnym – on działał w interesie grupy, z której się

⁷⁵⁸ *Ibidem*, s. 313, 315, 316.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, s. 317.

⁷⁶⁰ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, op. cit., s. 230.

⁷⁶¹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 317.

⁷⁶² *Ibidem*, s. 329.

wywodził. Jego działania nie miały nic wspólnego z wolnością i polityką. Polityka, bowiem to deliberacja, a nie kurczowe trzymanie się z góry założonego lub narzuconego celu⁷⁶³. Republiki różnego stopnia łączyły stosunki władzy. Z pozoru enigmatyczne stwierdzenie zawiera w sobie mocną intuicję, taką mianowicie, że działania organów unii wymagały aktywnego poparcia ludności poszczególnych stanów. Z kolei republika stanowa czerpała swą władzę z zaangażowanej postawy ludności hrabstw. Na końcu znajdowały się najmniej ludne, choć najliczniejsze gminy (okręgi). Bez ich władzy, czyli aktywnego poparcia, każda struktura polityczna byłaby kolosem na glinianym fundamencie⁷⁶⁴.

Ludzie z republiki okręgu powinni decydować o sprawach, które leżą w ich możliwościach realizacji. W kwestiach wyższej wagi (tj. o szerszym zasięgu terytorialnym) zaangażowane wsparcie jest niezastąpionym elementem, który gwarantuje sukces projektu. W tym sensie władza federacji jest horyzontalna – im więcej osób aktywnie popiera pomysł polityczny, tym większa władza. Republika wyższego stopnia – można by rzec – to wspólnota o większej liczbie członków. Owe republiki nie są zwierzchnie względem siebie, ale mogą być ewentualnie bardziej liczne i w ten sposób posiadać większą władzę. Większa liczba osób może poprzeć projekt polityczny, bowiem ów plan dotyczy większej rzeszy ludzi.

Podstawowa federalna zasada ustanawiania wielkich republik zawiera się w dążeniu do łączenia władz – twierdzi H. Arendt i dodaje: „federacja oznacza wspólnotę na rzecz wzrostu, w której ukonstytuowane ciała mogą łączyć się w przymierza, wchodzić w trwałe związki bez utraty własnej tożsamości”⁷⁶⁵. Łączenie władz oznacza łączenie wspólnot w jednym działaniu. Przymierza i trwałe związki są metodami realizacji tego zadania. H. Arendt jest świadoma, że przymierze zawierają jednostki, konkretni ludzie. Stwierdzenie, że wspólnoty podejmują wysiłek nawiązania współpracy jest jedynie uproszczeniem, metaforą opisującą partykularne relacje między konkretnymi ludźmi. Oczywiście wszyscy członkowie

⁷⁶³ Jeżeli chodzi o system partyjny, to H. Arendt doceniała zalety systemu dwupartyjnego w krajach anglosaskich. W *Korzeniach totalitaryzmu* pisała, że był to system, który skutecznie uchronił Wielką Brytanię od ruchów totalitarnych posiadających jakże pożywny grunt w postaci brytyjskiego imperializmu (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 354). H. Arendt uważała, że gwarantuje on bilateralny sposób rządzenia państwem. Rola opozycji jest prawnie wpisana w system sprawowania rządu. Z konieczności wymagany jest dialog (*ibidem*).

⁷⁶⁴ Na sympozjum w Jerozolimie poświęconemu filozofii H. Arendt, Albrecht Welmer zwrócił uwagę, że federacja rozumiana jako system jednostek rządowych wymaga dodatkowego uzupełnienia, jego zdaniem H. Arendt zgodziłaby się na nazwanie „republikami” również autonomicznych instytucji, organizacji i stowarzyszeń (A. Wellmer, *Hannah Arendt on Revolution*, op. cit., ss. 39–40).

⁷⁶⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 209, 213.

gmin – choćby z przyczyn logistycznych – nie mogą uczestniczyć w deliberacji na temat spraw hrabstwa. Potrzebni są delegaci wspólnot, którzy pełnią zupełnie inną funkcję niż członkowie partii. Oni reprezentują wspólnotę opinii, a nie stowarzyszenie w imię interesu. H. Arendt pisze wprost: „Partie absolutnie nie przystają [do tego zadania], [w takim systemie] większość z nas stanowi zmanipulowany elektorat. Jeżeli tylko dziesięcioro z nas siedzących przy stole wyraża swoją opinię, każdy słucha opinii innych, a później może zaistnieć racjonalne sformułowanie własnych zdań, poprzez wymianę argumentów [mamy do czynienia ze sferą publiczną]. Tam również stanie się jasne, który z nas jest najlepiej predysponowany do prezentacji naszego punktu widzenia przed następną wyższą radą, gdzie nasza wizja zostanie rozjaśniona przez wpływ innych wizji, poprawiona albo obalona”⁷⁶⁶.

Osoby, które mają spotykać się, tworząc forum o większym zasięgu terytorialnym, są reprezentantami, których celem jest dyskusja i próba przekonania innych do własnej racji. W deliberacji muszą być gotowi uznać również argumenty pozostałych uczestników spotkania. Delegaci są wybierani dzięki swoim personalnym predyspozycjom. Stają się nimi ci, którzy najlepiej rozumieją stanowisko członków swojej wspólnoty oraz w najlepszy sposób zaprezentują je na zewnątrz okręgu.

Delegatura wiąże się z bardzo ważnym w teorii H. Arendt pojęciem, a mianowicie z jej koncepcją autorytetu. Władza jako aktualnie realizowane poparcie nie może być przekazana ani osobie, ani instytucji. Dlatego też tym, czym wspólnota obdarza swojego delegata jest autorytet⁷⁶⁷. Genezy tego rzymskiego odkrycia H. Arendt upatruje w akcie założycielskim wspólnoty, wtedy bowiem powstaje autorytet⁷⁶⁸. Owo enigmatyczne stwierdzenie należy czytać przez pryzmat ideałów polityki H. Arendt. Akt tworzenia wspólnoty jest dziełem zawiązywania nowych zobowiązań, wysiłkiem zaangażowanej współpracy, wskutek czego powstaje

⁷⁶⁶ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, op. cit., ss. 232–233.

⁷⁶⁷ Myślicielka autorytet traktuje jako pochodną władzy. Ludzie, ich zaangażowana postawa, współpraca i poparcie dla sprawy, czyli władza w rozumieniu H. Arendt, stanowi legitymizację, przesądza o powadze delegata ich wspólnoty, a zatem buduje jego autorytet. Posłuszeństwo jest także pochodną legitymizacji przedstawiciela. Również B. Honig uznaje autorytet i władzę za współzależne. Ponadto warto zwrócić uwagę na ciekawą polemikę B. Honig z R.E. Flathmanem, który zarzuca H. Arendt pewną niespójność myśli, zwraca on bowiem uwagę na to, że *W między czasem minionym a przyszłym* autorka pisze o zaniku autorytetu, ale dostrzega istnienie władzy. Zdaniem B. Honig H. Arendt miała na myśli zanik autorytetu w sensie rzymskim, który wiązał się również z uzasadnieniem w postaci transcendentnych sił. Nowożytny autorytet (co autor niniejszego opracowania stara się również wykazać) jest pozbawiony „boskiego pierwiastka” legitymizacji (B. Honig, *Declarations of Independence...*, op. cit., s. 208; R.E. Flathman, *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 71).

⁷⁶⁸ Zob. H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, op. cit., s. 166, 175.

nowy twór społeczny. Powołana instytucja nie posiada władzy, gdyż ta występuje wyłącznie pomiędzy ludźmi. Posiada jednak autorytet, czyli poparcie i posłuch ze względu na *władzę*, która ją stworzyła⁷⁶⁹. Dlatego prawdą jest – jak pisze H. Arendt – że władza i autorytet to nie jedno i to samo⁷⁷⁰.

Na gruncie koncepcji H. Arendt można utożsamić sposób uzyskiwania uzasadnienia swoich działań przez delegatów z sytuacją wychowawców w systemie edukacji, o którym pisała w eseju pt. *Kryzys edukacji*⁷⁷¹. Obie role społeczne wyróżniają się tzw. odpowiedzialnością za świat publiczny, czyli służą podtrzymaniu jego trwałości. Spełniają tę funkcję jedynie ze względu na przekazany im autorytet. Autorka wyjaśnia: „Odpowiedzialność za świat przybiera w edukacji postać autorytetu. Autorytet wychowawcy i kwalifikacja nauczyciela to nie to samo [...] Wszyscy wiemy, jak wygląda dziś sytuacja autorytetu. Niezależnie od możliwych postaw wobec tego problemu oczywiste jest, że w życiu publicznym i politycznym autorytet nie odgrywa żadnej roli [...] Znaczy to jednak w istocie tyle, że ludzie nie chcą wymagać od kogokolwiek ani powierzać komukolwiek odpowiedzialności za wszystko, bowiem, gdzie istniał prawdziwy autorytet, łączono go z odpowiedzialnością za bieg rzeczy w świecie”⁷⁷².

Autorytet jest powierzoną odpowiedzialnością za stabilność i trwałość świata. Nauczyciel staje się delegatem, który swoje uprawnomocnienie czerpie z roli, jaką przypisali mu inni członkowie wspólnoty. Z tego powodu sensownym pozostaje stwierdzenie, że wychowawca i kwalifikacje nauczyciela to dwa zupełnie inne zagadnienia. Osoba posiada autorytet nie ze względu na własne umiejętności, ale z powodu powierzenia jej odpowiedzialności za wychowywanie dzieci. Zarówno w edukacji, jak i w kwestii organizacji państwa autorytet jest powierzonym zaufaniem⁷⁷³ wspólnoty. Oczekuje się od osoby obdarzonej zaufaniem – od nauczyciela, że będzie on dbał o trwałość ideałów swojego świata⁷⁷⁴.

⁷⁶⁹ O związku władzy i autorytetu pisali H. Arendt i A. Reif (H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on...*, op. cit., s. 223).

⁷⁷⁰ H. Arendt, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, op. cit., s. 60.

⁷⁷¹ H. Arendt, *Kryzys edukacji*, op. cit., s. 229.

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ H. Arendt silnie akcentuje rolę zaufania w konstituowaniu się systemu rad. Rady nazywa nawet „ciałem ludzi obdarzonych zaufaniem” (H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej...*, op. cit., ss. 142–143).

⁷⁷⁴ Autor niniejszego opracowania pisze o „ideałach światów”, które powinni zachowywać delegaci oraz nauczyciele, ponieważ H. Arendt rozróżnia świat polityki od świata edukacji, czyli realiów prepolitycznych. Autorka wyjaśnia, że dbałość o świat polityczny w pracy nauczyciela polega na przygotowywaniu dzieci do wejścia w rzeczywistość życia publicznego. Jednak oczekiwania względem wychowawcy są różne od tych, które stawia się „delegatowi”. Mówiąc inaczej, od nauczyciela oczekuje się konserwatyizmu, dbałości o status quo poprzez jego prezentację. Ludzie aktywni politycznie powinni zaś spełniać

W przypadku delegata autorytet jest posiadaniem zgody na to, aby reprezentował on opinię danej wspólnoty w debacie z innymi delegatami. Autorytet w tym kontekście oznacza zarówno poparcie, jak i posłuch – gwarancje przyjęcia jego stanowiska po powrocie ze spotkania na szerszym forum. Parafrazując H. Arendt, autorytet zawsze wymaga posłuszeństwa, które nigdy nie opiera się na środkach przymusu, nie potrzebuje także siły perswazji opartej na argumentacji⁷⁷⁵. Autorytet sprawia, że ludzie stają się posłuszni⁷⁷⁶. Opinia reprezentanta określonej wspólnoty może ulec zmianie w rozmowach z innymi delegatami, gwarancja, że zostanie wysłuchany w swoim kręgu – ludzie uznają jego opinię – stanowi o sile oddziaływania np. stanów na hrabstwa. Delegat, dzięki autorytetowi, zaufaniu, którym obdarza go jego wspólnota, ma poparcie dla stanowiska, które prezentuje – posiada legitymizację swoich decyzji⁷⁷⁷. W ten sposób przymierza, które zawiązują delegaci mają legitymizację ludu oraz stają się również wiążące dla członków ich wspólnot.

Podsumowując, zdaniem H. Arendt po zakończeniu rewolucji można usankcjonować i utrwalić system *rad*. Niemiecka myślicielka rozwiązania tego problemu upatruje w federalnej strukturze państwa, gdzie federacja oznacza wielość wspólnot (w których rozbrzmiewa *wolność i polityka*) połączonych relacjami specyficznymi rozumianej *władzy i autorytetu*. Federacja gwarantuje możliwość realizacji ideałów *polis*, jednak nie zapewnia stabilności całego systemu. Trwałość państwa zasadza się na akcie jego założenia – *konstytucji*.

ideały *izonomii*, które nie uznają absolutnego charakteru świata polityki (H. Arendt, *Kryzys edukacji*, op. cit., ss. 231–232).

⁷⁷⁵ Myślicielka stanowczo podkreśla, że siła oddziaływania autorytetu nie opiera się nigdy na przemocy (H. Arendt, *Authority in the Twentieth Century...*, op. cit., s. 416).

⁷⁷⁶ H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, op. cit., s. 110, 111.

⁷⁷⁷ Autorytet to posłuch, ale i uprawniona zdolność do podejmowania decyzji. Potwierdza to między innymi opinia H. Arendt na temat kryzysu autorytetu w edukacji. Oznacza on „odrzucenie odpowiedzialności za wydawanie poleceń, jak i za ich respektowanie” (H. Arendt, *Kryzys edukacji*, op. cit., s. 229). Autorytet to nie tylko posłuch, ale i legitymizacja działania, o czym świadczą słowa H. Arendt: „Z tego źródła faktyczne władze czerpią swój autorytet, czyli prawowitość” (H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, op. cit., s. 116). Warto również zauważyć, że w eseju pt. *O naturze totalitaryzmu* H. Arendt używa słowa „autorytet” jako synonimu legitymizacji (H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu...*, op. cit.).

2.3. Konstytucyjna gwarancja stabilności państwa

H. Arendt dostrzegała w konstytucji USA gwarancję stabilności kraju. Jest to akt, który stanowi źródło *autorytetu* w ustanowionym państwie. Niestety amerykański dokument (choć mógłby) nie zachowuje ideałów *wolności*. Myślicielka z żalem stwierdza, że *skarbu rewolucji* (wolność, która cechowała rady) został utracony⁷⁷⁸. Nawoływanie „podzielmy hrabstwa na okręgi” (zawołanie T. Jeffersona) nie znalazło posłuchu. Oczywiście H. Arendt nie oczekiwała administracyjnego podziału hrabstw – co mogłoby sugerować potoczne odczytanie tego zawołania. Słowo „podział” oznacza dla niej *federację*, „okręgi” zaś to synonim *rad*. Jej interpretacja słów T. Jeffersona oznaczała *federalny system rad* w Stanach Zjednoczonych. Dopiero tego typu system opierałby się na wolności politycznej.

W Ameryce pozostał żywy jedynie jeden ideał *republiki* – *autorytet*. Jego moc uzasadniała obowiązywanie konstytucji, ale i przekładała się na system sądownictwa USA. Działalność sądów nie ma wiele wspólnego z ideałami *wolności*, *władzy* oraz poprawnie rozumianej *polityki*. Sąd Najwyższy może ingerować w ustrój państwa na mocy *autorytetu*, a nie *władzy* (zaangażowanego poparcia obywateli). Innymi słowy, Ameryka w opinii H. Arendt wypaczyła ideały *polis*, choć jej geneza ściśle wiązała się z paradygmatem greckiego państwa-miasta. Z perspektywy niemieckiej myślicielki godne zapamiętania jest to, że na Nowym Kontynencie nadal obowiązuje *autorytet*. Konstytucja cieszy się powszechnym uznaniem, a system sądownictwa ma posłuch wśród obywateli. Ich autorytet zapewnia trwałość państwu, trwałość, która mogłaby również chronić *izonomię*. Obrazowo mówiąc: paradoks USA w oczach H. Arendt polega na sytuacji, w której znaleziono rozwiązanie (*autorytet*), mogące chronić ideały *republiki*, którego nie utrwalono w ustawie zasadniczej.

Poniżej zaprezentowane zostaną opinie H. Arendt na temat pojęcia *konstytucja* oraz genezy jej wiążącej siły – *autorytetu*. Następnie omówiony będzie sposób funkcjonowania autorytetu konstytucji. W zakończeniu znajdzie się opis wartości, które mieli utracić Amerykanie.

⁷⁷⁸ Potwierdzenia przedstawionej interpretacji autor niniejszego opracowania upatruje w artykule Jamesa Millera, który prezentuje identyczne wnioski na temat H. Arendt fascynacji ustrojem USA (J. Miller, *The Phatos of Novelty. Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World*, op. cit., s. 186). Dodatkowo warto zwrócić uwagę na to, że sama autorka w ostatnim rozdziale *O rewolucji* ogłasza „zagubienie skarbu tradycji rewolucyjnej” (H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 268). Jak już wspomniano w tym opracowaniu, utrata skarbu oznacza zamięną *wolności* na swobody obywatelskie, czego zdaniem niemieckiej myślicielki dopuścili się również Amerykanie (*ibidem*).

Konstytucja amerykańska w interpretacji autorki *Kondycji ludzkiej* nosi częściowo zbieżne cechy z innym terminem, który stosuje H. Arendt, a mianowicie ze starożytnym pojęciem *nomos* (greckie prawo). Ustanowienie konstytucji jest równoczesne z powstaniem państwa⁷⁷⁹, a jej treść powinna stwarzać możliwość realizacji ideałów *izonomii* (tzw. mury *polis*⁷⁸⁰). W kontekście Stanów Zjednoczonych H. Arendt poszerza teorię greckiego prawa. Zwraca się do rzymskiego terminu *autorytet*. Poszukuje źródeł stabilności państwa, od którego oczekuje spełnienia ideałów republiki⁷⁸¹. W rezultacie amerykańską konstytucję postrzega w dwojaki sposób. Po pierwsze, jako wydarzenie (akt tworzenia wspólnoty) i tu upatruje źródeł autorytetu oraz trwałości kraju. W tym wypadku konstytucja jest efektem działalności publicznej. Po drugie, postrzega ją jako dokument, którego treść, podobnie jak *nomos*, powinna tworzyć ramy dla ideałów *izonomii*.

Przez termin *konstytucja* można rozumieć zarówno dokument, jak i akt tworzenia (konstituowania) wspólnoty. Kult, jakim Amerykanie obdarzyli swoją ustawę zasadniczą, wynika z pamięci o wydarzeniu, czyli o ludziach świadomie zakładających nowe państwo. Nie sam dokument, ale akt przymierza posiadał unikalną wartość względem trwałości kraju. Był on bowiem wyrazem poparcia wspólnot Ameryki dla projektu Unii Stanów Ameryki Północnej⁷⁸².

H. Arendt wyraża się jasno na temat kłopotów ze współczesnym rozumieniem terminu *konstytucja*, gdy stwierdza: „Zasadnicze nieporozumienie polega tu na nieumiejętności odróżnienia wyzwolenia od wolności. Tymczasem nie ma nic bardziej bezowocnego niż powstanie i wyzwolenie niewwieńczone ukonstituowaniem nowo zdobytej wolności”⁷⁸³.

⁷⁷⁹ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 235.

⁷⁸⁰ „Greckie słowo dla oznaczenia prawa, *nomos*, pochodzi od *nemein*, co oznacza rozdzielać, posiadać (to, co zostało rozdane) i zamieszkiwać [...], prawo *polis* z pewnością wykraczało poza to starożytne rozumienie, zachowawszy jednak jego pierwotne znaczenie [...]. [Prawo] było całkiem dosłownie murem, bez którego mogło istnieć miasto w znaczeniu zbiorowości domów, lecz nie miasto jako wspólnota polityczna” (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 70). Prawo w tym sensie oddzielało to, co prywatne od działalności publicznej. Stwarzało warunki, w których taka aktywność była możliwa.

⁷⁸¹ Co prawda M. Canovan zwraca uwagę, że samo *nomos* było gwarantem stabilności *polis*. Niestety nie wyjaśnia tej myśli (M. Canovan, *Hannah Arendt*, op. cit., ss. 220–221). Wydaje się, że *nomos* zapewnia przestrzeń dla działalności publicznej. W tym sensie ją podtrzymuje. Nie ma zatem nic wspólnego z wyjaśnieniem zjawisk uznania państwa i jego legislacji.

⁷⁸² Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 254.

⁷⁸³ *Ibidem*, s. 177.

Akt założycielski wspólnoty jest czynem, który wzmacnia władzę, a nie ją ogranicza. Dokument ten jest świadectwem zobowiązań i ugód pomiędzy ludźmi – jest manifestacją obietnicy, która wyraża poparcie dla państwa powoływanego do życia. Treść konstytucji wypełniają wartości i rozwiązania, które zostały wypracowane w mozolnych dyskusjach pomiędzy delegatami⁷⁸⁴. Tę właśnie intuicję zawiera następujący fragment pism H. Arendt: „*Konstytucja nie jest dziełem rządu, lecz ludu konstytuującego rząd [...]* Stąd też płynęła potrzeba wyjaśnienia projektu ogółowi i potrzeba dyskusowania Artykułów Konfederacji, klauzula po klauzuli, podczas spotkań ratuszowych, a później konieczność omówienia artykułów konstytucji w kongresach stanowych. Nie chodzi bowiem o to, że prowincjonalnym kongresom trzynastu kolonii nie można było powierzyć powołania rządów stanowych o odpowiednio ograniczonej władzy, lecz o to, że zasada zgromadzeń konstytucyjnych głosiła, iż to obywatele powinni obdarzyć rząd konstytucją, a nie na odwrót”⁷⁸⁵.

Delegaci stanów posiadali autorytet, dzięki któremu przymierze unii stało się wiążące – zyskało poparcie ludu. Sam dokument również zyskał prestiż, ponieważ jest on postrzegany przez pryzmat wydarzeń zawiązywania się państwa⁷⁸⁶. Siła oddziaływania ustawy zasadniczej w Ameryce, wynika z charakteru sytuacji, w jakiej została ona spisana. Metaforycznie rzecz ujmując, Ojcowie Założyciele przekazali swój autorytet dokumentowi. Pamiętając o autorytecie założycieli, ludzie dobrowolnie podporządkowują się konstytucji⁷⁸⁷. W tym sensie autorytet, jakim cieszy się konstytucja gwarantuje stabilność państwa. Obywatele bez użycia perswazji i przemocy godzą się na panujący porządek prawny⁷⁸⁸. H. Arendt dowodzi: „Delegaci do kongresów prowincji bądź konwencji ludowych, którzy projektowali konstytucję dla poszczególnych stanów, wywodzili swój autorytet z licznych ciał niższego stopnia, odpowiednio upoważnionych, takich jak okręgi, hrabstwa i gminy [...] Ludzie, którzy otrzymali władzę stanowienia, czyli mogli

⁷⁸⁴ Zdaniem autora niniejszego opracowania charakter „pertraktacji” pomiędzy delegatami i członkami „republik” oddaje opinia H. Arendt na temat różnicy między perswazją a dialogiem. W wykładzie dla Notre Dame University z 1954 roku perswazję nazywa „rodzajem przemocy”. Podając za przykład działalność Sokratesa, opisuje pozytywny wzór dialogu (H. Arendt, *Philosophy and Politics...*, op. cit., ss. 432–433).

⁷⁸⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., ss. 180–181.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, s. 254.

⁷⁸⁷ „Autorytet żyjących był zawsze czymś pochodnym, opierał się bowiem na *auctores imperii Romani conditoresque*, jak ujął to Pliniusz; opierał się zatem na autorytecie założycieli, których nie było już pomiędzy żywymi” – pisała H. Arendt (H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, op. cit., s. 148).

⁷⁸⁸ H. Arendt pisze wprost: „otóż autorytet daje światu stabilność” (*ibidem*, s. 113).

uchwalić konstytucję, byli należycie wybranymi delegatami ukonstytuowanych ciał. Otrzymali oni autorytet z dołu”⁷⁸⁹.

Spostrzeżenie H. Arendt cechuje bardzo silna intuicja na temat sposobu organizacji nowożytnego państwa. Wraz z wiekiem sekularyzacji, struktury państwowe utraciły religijne uzasadnienie. Wiara w Boga lub inne transcendentalne siły przestała obligować obywateli do posłuszeństwa władzy danego kraju. Legitymizacja struktur państwa z konieczności musiała posiadać inny charakter. Konstytucję również obowiązywał ten sam wymóg. Mówiąc wprost, ustawa zasadnicza nie jest i nigdy nie była pismem objawionym⁷⁹⁰. W koncepcji H. Arendt uznanie dla konstytucji w tym przestrzeganie jej postanowień, wiąże się z poparciem, jakie posiadali jej twórcy. W chwili ustanowienia dokumentu przez delegatów obdarzonych zaufaniem swoich wspólnot, konstytucja stała się aktem popieranym przez wszystkich zaangażowanych⁷⁹¹. Z perspektywy przyszłych pokoleń posiada ona autorytet – czyli uznanie dla wartości, które zawiera. Oczywiście nie chodzi tu wyłącznie o jej treść (co z perspektywy *polityki* w rozumieniu H. Arendt jest również istotne), ale przede wszystkim o poparcie, którym cieszyła się w chwili jej spisywania. Można powiedzieć, że aktualne uznanie bazuje na pamięci o pierwotnym akcie jej uprawomocnienia⁷⁹². Konstytucja cieszy się autorytetem, czyli posłuchem bez dyskusji i perswazji, ponieważ jest wynikiem umowy i poparcia wspólnot danego kraju.

Gwoli jasności, konstytucja stanowi podstawę systemu prawnego kraju – tego H. Arendt nie kwestionuje. Jednak konsekwentnie podkreśla, że prawo nie jest dziedziną *działania* – z tego powodu pozostawia je na marginesie swoich zainteresowań. Ono ma tworzyć możliwości dla uprawiania *polityki*, ale samo nie przynależy do tej domeny. Innymi słowy, H. Arendt nie deprecjonuje roli prawa w państwie. System legistyczny jest niezbędny dla funkcjonowania kraju. Jest

⁷⁸⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 206, 207.

⁷⁹⁰ D. Villa, *Tocqueville i Arendt. Wolność w sferze publicznej*, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 71, s. 113, 115.

⁷⁹¹ Ciekawych spostrzeżeń na temat omawianej materii dostarcza Jeremie Waldron w artykule pochodzącym z książki *Cambridge Companion to Hannah Arendt* wydanej w 2000 roku (J. Waldron, *Arendt's Constitutional Politics* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, t. 3, ss. 137–138).

⁷⁹² M. Canovan powołuje się na niepublikowany artykuł H. Arendt pt. *Enleitung: der Sinn von Politik*, który to zawiera potwierdzenie przedstawionej interpretacji (H. Arendt, *Enleitung: der Sinn von Politik*, b.d.). „Zachodnia tradycja myśli politycznej ukształtowała nas tak, aby myśleć o prawie jako o rozkazie pochodzącym od ośrodków władzy, tymczasem Arendt przekonuje nas, traktować je jako pochodną politycznej przestrzeni międzyludzkiej. [...] Podobnie jak międzynarodowe konwencje prawa czerpią swój autorytet po prostu ze współpracy publicznej, która dały im początek” – relacjonuje M. Canovan (*ibidem*; cytata za: M. Canovan, *Hannah Arendt*, op. cit., s. 221). Zatem prawo rozumiane zgoła odmiennie niż współcześnie, posiada swoje uzasadnienie na mocy zgody nań w chwili jego spisywania.

jednak przekonana, że państwo to ludzie, a nie prawa. Od ludzi zależy, czy będą przestrzegać ustaw. To ludzie obalają rządy i przeprowadzają rewolucje. W końcu to ludzie stworzyli totalitaryzm, w którym prawo było fasadą, skrywającą realne ośrodki władzy.

Treść amerykańskiej konstytucji (podobnie jak greckie *nomos*) powinna tworzyć ramy (federację rad), które umożliwiałyby wolne działanie obywateli USA. Niestety pomysł T. Jeffersona, który tak ceniła H. Arendt, nie został zrealizowany. Jedynym sukcesem narodu amerykańskiego było ustanowienie państwa na tyle stabilnego, aby przetrwało kolejne stulecia. H. Arendt pisze: „Zarówno laicy, jak i specjaliści zgadzają się co do tego, że owe dwa absolutnie nowe pomysły republiki amerykańskiej – Senat i Sąd Najwyższy – reprezentują najbardziej zachowawcze czynniki w państwie. Powstaje tylko pytanie, czy to, co zapewniło stabilność Stanom Zjednoczonym i zadośćuczyniło nowożytniej trosce o trwałość, wystarczyło do zachowania ducha, który objawiał się podczas rewolucji. Łatwo się przekonać, że nie”⁷⁹³.

Co ciekawe, zdaniem H. Arendt, Ojcowie Założyciele rozumieli ducha rzymskiego autorytetu, dlatego nigdy nie łączyli go z ustawodawstwem, ani nawet nie planowali tego zrobić.

Izba Wyższa Parlamentu początkowo miała spełniać zadanie filtra opinii, to znaczy miała być forum delegatów stanowych. W ten sposób tak, jak w federacji rad, Senat spełniałby funkcję rady unii. Posiadałby autorytet pochodzący od ludu, w takim samym sensie, jak posiadały go rady rewolucyjne. Finalnie Senat został włączony w system demokracji przedstawicielskiej. Tym samym – zdaniem H. Arendt – stał się on forum dla omawiania interesów partyjnych, a nie miejscem głoszenia indywidualnych opinii. Autorytet, który powinien przysługiwać Senatowi, spoczął w USA na organach sądownictwa. Z tą jednak różnicą, że jego źródło nie pochodzi od ludu, lecz wypływa z konstytucji.

Reasumując, H. Arendt uznała współczesne rozumienie demokracji za niewłaściwe. Jej zdaniem władza ludu nie może opierać się na relacjach rządzenia, powinna wspierać się na dosłownie rozumianej władzy obywateli, czyli na ich zaangażowanym poparciu dla projektów politycznych państwa. Jej rozumienie wolności i polityki ma specyficzny sens. Wolność to uczestnictwo w procesach decyzyjnych. Polityka to sam proces decydowania i składania zobowiązań. Jest to proces, który opiera się na wymianie opinii, natomiast jego zwieńczeniem staje się obietnica. Obiecywać oznacza coś więcej niż tylko deklarować, to również

wykonać zobowiązania. Nie chodzi o deklarację, a o realny wysiłek ludzi. W systemie rad rewolucyjnych upatrywała realizacji ideałów wolności. Federację pojmowała specyficznie. Podział kraju oparła na relacjach władzy rozumianej jako zaangażowane poparcie oraz na zasadzie delegatur obdarzonych autorytetem. Akt spisania konstytucji przesądza o jej posłuchu wśród obywateli. Autorytet konstytucji udzielił się amerykańskiemu sądownictwu.

3. Radykalna wizja kultury politycznej

Zostanie teraz podjęta próba porównania koncepcji kultury politycznej, jaką przedstawili G.A. Almond i S. Verba z teorią mentalności nowożytnej H. Arendt. W zakończeniu omówione będą krytyczne uwagi na temat teorii niemieckiej myślicielki.

Obie koncepcje zostały opublikowane w zbliżonym czasie. Wydanie *The Civic Culture...*⁷⁹⁴ – książki, w której Amerykanie definiują pojęcie *kultura polityczna* – miało miejsce w 1968 roku. H. Arendt dała wyraz swoim poglądom na temat społeczeństwa nowożytnego w *Kondycji ludzkiej* opublikowanej w 1958 roku⁷⁹⁵. Wymienione lektury autor niniejszego opracowania traktuje jako manifestacje podobnego zainteresowania stopniem korelacji pomiędzy społecznym zaangażowaniem w sprawy polityczne a zagrożeniem destabilizacją ustrojów uznanych za demokratyczne⁷⁹⁶.

Jest oczywiście świadomy różnicy pomiędzy metodami analiz, jakie stosowali wymienieni autorzy. Para socjologów wniosowała na podstawie odpowiedzi uzyskanych od respondentów z pięciu krajów. H. Arendt interpretowała teksty (historyczne, filozoficzne, poetyckie) w sposób fenomenologiczno-hermeneutyczny⁷⁹⁷. Pomimo tych różnic – zdaniem autora prezentowanego opracowania – należy uznać jednak, że istnieją duże zbieżności pomiędzy obiema teoriami. Dodatkowo, można sądzić, że ustalenia G.A. Almonda i S. Verby mogą posłużyć do stypologizowania rozproszonych rozważań H. Arendt. Stosując terminologię amerykańskich socjologów, autor opracowania swoje zadanie określiłby jako próbę wykazania,

⁷⁹⁴ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit.

⁷⁹⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

⁷⁹⁶ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., s. 337.

⁷⁹⁷ Zob. J.N. Shklar, *Rethinking the Past* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, ss. 307–308; E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt Critical Assessments...*, op. cit., t. 1, ss. 289–290.

że *partycypacyjna kultura polityczna* (jeden z rodzajów kultury politycznej) jest tym, czego H. Arendt oczekuje od współczesnego społeczeństwa.

Ponadto uznaje się tu, że oczekiwania autorki *Korzeni totalitaryzmu* względem nowożytnych ludzi są niezwykle trudne do wypełnienia. Wymaga ona – znów stosując kategorie G.A. Almonda i S. Verby – powszechnej partycypacyjnej kultury politycznej. Podjęta zostanie próba wykazania, że nawet na gruncie jej pism jest to postulat niezwykle trudny do wypełnienia.

3.1. Kultura polityczna

Na użytek prowadzonych rozważań zostanie przyjęta definicja *kultury politycznej*, którą sformułowali G.A. Almond i S. Verba w *The Civic Culture...*, uznając że: „Kultura polityczna narodu jest konkretnym rozkładem wzorów upodobań względem obiektów politycznych pośród członków danego narodu”⁷⁹⁸.

Wśród wyjaśnień, które można odnaleźć w literaturze na temat kultury politycznej jest to koncepcja posiadająca najwięcej punktów zbieżnych z teorią H. Arendt społeczeństwa nowożytnego. Dodatkowo na korzyść dokonanego wyboru definicji przemawiają opinie badaczy literatury dotyczącej kultury politycznej. Jak się okazuje, wyjaśnienia wspomnianych socjologów są powszechnie uznane i zarazem najczęściej przywoływane (przynajmniej w polskiej literaturze) przy okazji rozważań nad partykularnymi problemami z dziedziny szeroko pojętej polityki⁷⁹⁹.

⁷⁹⁸ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., s. 13.

⁷⁹⁹ Afirmującą postawę wobec wspomnianej koncepcji przyjmuje między innymi Jan Garlicki oraz Artur Noga-Bogomilski (J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Fundacja Europea, „Aspra-Jr”, Warszawa 2004, s. 35, 40). Wyrazili oni przekonanie, że „amerykańscy twórcy koncepcji kultury politycznej proponowali wąskie podejście przy określeniu [jego] treści” (*ibidem*). Jednocześnie wprowadzili zmianę i oparli własną definicję kultury politycznej na przytoczonym wyjaśnieniu. W podobny sposób swoją definicję konstruuje Marek Chmaj i Marek Żmigrodzki, dla których kultura polityczna to również całokształt wartości, norm i reguł zachowania, utrwalonych w świadomości podmiotów biorących udział w działaniach politycznych (M. Chmaj, M. Żmigrodzki, *Wprowadzenie do teorii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, ss. 99–102). Andrzej W. Jabłoński, przyjmując podstawowe rozstrzygnięcia G.A. Almonda i S. Verby dodaje do nich warunki historyczne, jako czynniki kształtujące postawy polityczne (A. Jabłoński, *Kultura polityczna i jej przemiany* [w:] A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, ss. 180–182, 187–188). Najogólniej rzecz ujmując, w polskiej literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa rozumienia pojęcia *kultura polityczna*: psychologiczne oraz

W rozumieniu G.A. Almonda i S. Verby kultura polityczna jest stanem świadomości poszczególnych członków danej społeczności. Gdy piszą o kulturze politycznej narodu, czy innej zbiorowości, opisują wyłącznie podobieństwa w postawach członków danej grupy. Najczęściej powtarzające się odpowiedzi respondentów uznali za manifestację reprezentatywnych (charakterystycznych) dla badanej wspólnoty stanowisk. Stanem świadomości określa się tu syntezę wiedzy, emocji oraz ocen, które dotyczą określonych przedmiotów o charakterze politycznym. Został on ukształtowany w procesach historycznych (edukacja, socjalizacja itp.). Innymi słowy, kultura polityczna jest ukształtowanym w procesach historycznych stanem świadomości członków określonej społeczności, na który składają się: wiedza, emocje oraz oceny zjawisk politycznych.

W *The Civic Culture...* czytamy, że: „Kultura polityczna narodu jest konkretnym rozkładem wzorów orientacji [...], orientacje [*orientations*] to posiadane w świadomości [*internalized*] aspekty obiektów i interakcji międzyludzkich [...], wyróżnia się: 1) orientacje kognitywne, to znaczy wiedzę i wyobrażenia na temat systemu politycznego [...]; 2) orientacje afektywne, inaczej uczucia względem systemu politycznego [...]; 3) orientacje oceniające, sądy i opinie na temat obiektów politycznych”⁸⁰⁰.

Subiektywne aspekty obiektów w postaci wiedzy, mniemań, emocji, ocen są sposobami postrzegania danego przedmiotu przez podmiot poznający⁸⁰¹. Podczas analizy treści *The Civic Culture...*⁸⁰² okazuje się, że niemal wszystkie pytania zadane respondentom przez autorów publikacji dotyczyły ich stanów świadomości. Obok pytań o to, jak duży wpływ zdaniem rozmówcy posiadają aktywności rządu i samorządu lokalnego na jego życie, pojawiają się zagadnienia dumy oraz

systemowo-socjologiczne (zob. A. Bondar, *Nauka o polityce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, ss. 99–101). Z czego pierwsze ma największą liczbę zwolenników. Oprócz wymienionych powyżej badaczy do ich grona zalicza się także między innymi Władysława Markiewicza, Czesława Mojsiewicza oraz Bronisława Gołębiowskiego (zob. J. Garlicki i A. Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna...*, op. cit., s. 35). Drugie z wymienionych podejść autor niniejszego opracowania nazywa systemowo-socjologicznym (pomimo rozdzielenia tego stanowiska na: systemowe i socjologiczne przez M. Chmaja i M. Żmigrodzkiego), a przynależą do niego między innymi: Marek Sobolewski oraz Teodor Filipiak (Zob. M. Sobolewski, *Z badań nad kulturą polityczną. Materiały na sesję naukową*, Kraków, luty 1977, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, Warszawa 1977, s. 14; T. Filipiak, *Indywidualna i zbiorowa kultura polityczna w układzie uwarunkowań instytucjonalnych*, „Edukacja Polityczna” 1985, nr 6–7, ss. 33–68).

⁸⁰⁰ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., ss. 13–14.

⁸⁰¹ G.A. Almond i S. Verba piszą wprost „orientacje [to] – postawy względem systemu politycznego i jego różnych składowych [...] własnej roli w systemie”, a w innym miejscu dodają: kultura [pojęcie, które stosują w *Civic Culture*] to psychologiczne orientacje względem społecznych przedmiotów” (*ibidem*, s. 12, 13).

⁸⁰² *Ibidem*.

poczucia wolności wypowiedzi na tematy polityczne. Nawet wtedy, gdy badacze pytali o to, jak respondenci zachowaliby się w określonej sytuacji ich celem było ustalenie stopnia poinformowania lub emocjonalnego zaangażowania względem wybranego przez nich obiektu. Dla przykładu G.A. Almond i S. Vebra, pytając o to, czy adresat pytania regularnie śledzi wydarzenia polityczne poprzez czytanie gazety lub audycje radiowe, starają się ustalić jego zasób wiedzy⁸⁰³.

Warto wspomnieć, że w recenzjach, które pojawiły się po publikacji omawianej książki, również zwraca się uwagę na psychologizujące podejście G.A. Almonda i S. Vebry, na przykład Philip E. Converse, pisząc na temat kultury zaściankowej, podporządkowania i uczestniczącej nazywa je wprost „stanami świadomości”⁸⁰⁴. Stain Rokkan stwierdza natomiast: „Gabriel Almond i Sidney Verba chcieli dowiedzieć się, jaki typ ludzi jest aktywny, elokwentny i wrażliwy oraz jaki typ ludzi jest pasywny, nieelokwentny i niezainteresowany, lecz w pełni wyposażony w prawo do głosowania w demokracjach [...], chcieli zbadać podobieństwa i różnice w podłożu kulturowym, w orientacjach i w motywacjach tych uczestniczących i biernych w takiej polityce”⁸⁰⁵.

Kultura polityczna – stan świadomości – ma naturę intencjonalną, jest to postawa wobec czegoś. Mirosława Marody postawę pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu określała jako „ogół względnie trwałych dyspozycji do oceny tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszące tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałe przekonania o naturze i własnościach tego przedmiotu [wiedza i mniemanie] i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu”⁸⁰⁶. Autorka dodaje, że jedną z głównych cech tej definicji jest fakt, że tak rozumiana postawa jest postawą wobec czegoś⁸⁰⁷. Uwaga ta wydaje się o tyle sensowna, o ile człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie ocen i emocji względem niczego oraz wiedzy o niczym. Orientacje: kognitywna, afektywna i oceniająca są intencjonalne, to znaczy, że muszą posiadać swój przedmiot.

⁸⁰³ *Ibidem*, ss. 46–47, 64, 83, 54–56.

⁸⁰⁴ P.E. Converse, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* by Gabriel Almond, Sidney Verba, „Political Science Quarterly” 1964, Vol. 79, No. 4, s. 592.

⁸⁰⁵ S. Rokkan, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* by Gabriel A. Almond, Sidney Verba, „The American Political Science Review” 1964, Vol. 58, No. 3, s. 676.

⁸⁰⁶ M. Marody, *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy: analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad podstawami*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1976, s. 15.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, s. 16.

G.A. Almond i S. Verba wymieniają cztery obiekty odniesienia kultury politycznej: 1) system polityczny jako całość, 2) podmiot sam dla siebie, 3) obiekty inicjujące oraz 4) obiekty wynikowe⁸⁰⁸. W artykule *Comparative Political Systems* G.A. Almond wyjaśnia, że „[...] podstawową jednostką składową systemu politycznego jest rola [...], to znaczy zorganizowany sektor orientacji pewnego aktora (uczestnika), które powstają i definiują jego uczestnictwo w procesach interakcji [...], zatem system polityczny może zostać zdefiniowany jako zbiór interaktywnych ról [...], pojęcie roli w porównaniu z pojęciami instytucji, organizacji albo grup jest obszerniejszym i bardziej otwartym pomysłem. Może zawierać formalne i nieformalne urzędy, rodziny, wyborców, tłumy [...] i im podobne”⁸⁰⁹. Z kolei w *The Civic Culture...* czytamy: „rozdzielamy składowe systemu politycznego, [w postaci] trzech szerokich klas obiektów: (1) specyficzne role lub [inaczej:] struktury, takie jak ciało legislacyjne, egzekutywa czy biurokracja; (2) sprawujących owe role [...] konkretnych monarchów, prawodawców, czy urzędników; (3) konkretną publiczną politykę, decyzje czy wykonanie decyzji”⁸¹⁰.

Na podstawie cytowanych tekstów można stwierdzić, że system polityczny to interakcje pomiędzy formalnymi i nieformalnymi rolami społecznymi⁸¹¹. Z tym że rola jako coś, co definiuje się w procesach interakcji ma wybitnie charakter funkcjonalny. Używając wyjaśnień stosowanych przez znawców teorii systemu, funkcja to strona, „rola, którą w ramach jakiegoś związku odgrywa coś, co staje się czymś, przejawia się, określa, nabywa jakichś kształtów dzięki temu, że stało się stroną jakiegoś związku”⁸¹². Oznacza to, że każdy rozważany przedmiot nabywa cechy ze względu na relacje, w jakich pozostaje z innymi uwikłanymi w kolejne zależności przedmiotami.

⁸⁰⁸ Zob. G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., s. 15.

⁸⁰⁹ G.A. Almond, G.B. Powell Jr., *Comparative Politics: Systems, Process and Policy*, wyd. 2, Little, Brown, Boston, ss. 393–394.

⁸¹⁰ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., s. 14.

⁸¹¹ Formalny charakter roli oznacza tu zdeterminowanie jej przez prawo pisane. Jako przykład formalnej roli należałoby wymienić urząd prezydenta, wojewody, radnego, prezesa stowarzyszenia. Ich prerogatywy zostały przewidziane ustawowo. W tym wypadku można mówić o roli bez osoby ją sprawującej. Nieformalne wzorce zachowań odnoszą się do wymogów utrwalonych kulturowo – matka, mężczyzna, gender itp. Są to kategorie, o których da się pomyśleć, abstrahując od konkretnych osób. Warto zauważyć, że G.A. Almond w punkcie drugim wymienia konkretnych „odtwórców” ról społecznych (*ibidem*). Sugeruje to, że cechy osobowościowe wpływają na sposób sprawowania danego stanowiska. Oprócz wymienionych – tj. rolę oraz osób je sprawujących – pojawia się trzecia kategoria, a mianowicie: konkretne działania.

⁸¹² O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia...*, op. cit., s. 19.

System dla G.A. Almonda to funkcjonalny zbiór formalnych i nieformalnych ról, osób je sprawujących oraz podjętych decyzji. Warto zauważyć, że jest to ogólna charakterystyka systemu. Dlatego też należy zastanowić się nad sposobem uszczegółowienia teorii tak, aby odnosiła się do systemu politycznego. Innymi słowy, powstaje pytanie o to, czy wszystkie interakcje oraz role społeczne można nazwać politycznymi. Jeżeli nie, to warto spytać o to, co je wyróżnia z rezerwuaru zachowań społecznych.

Aby udzielić odpowiedzi na postawione pytanie, posłużono się rozstrzygnięciami Mariana Mazura, klasyka polskiej teorii systemów. Przyjęto tym samym, że „[...] system to zbiór elementów i zachodzących między nimi relacji. Z kolei stosowanie metody systemowej [którą *de facto* stosuje G.A. Almond] wymaga przestrzegania kilku rygorów [takich jak]: ścisłość: system powinien być określony, aby wiadomo było co do niego należy, a co nie należy; niezmienność: określenie systemu powinno być niezmiennie w całym toku rozważań; zupełność: [...] system nie może zawierać elementów nienależących do żadnego z jego podsystemów. [...] Rozłączność – system nie może zawierać elementów należących do kilku systemów naraz. [...] Funkcjonalność – systemy powinny być wyodrębniane ze względu na spełniane funkcje a nie ze względu na oddzielność przestrzenną”⁸¹³.

Istotnym kryterium dla określenia zakresu pojęcia system polityczny u G.A. Almonda jest *funkcjonalność*. Oznacza ona bowiem, że system (nadsystem – system składający się z podsystemów) nie jest wyodrębniony ze względu na elementy (podsystemy – systemy wchodzące w skład nadsystemu), które się nań składają, lecz ze względu na funkcję, jaką spełnia⁸¹⁴. Ta sama zasada obowiązuje w przypadku kilku podsystemów⁸¹⁵.

⁸¹³ M. Mazur, *Pojęcie systemu i rygory jego stosowania* [w:] *Materiały Szkoły Podstaw Inżynierii Systemów* nr 2, Komitet Budowy Maszyn PAN, Orzysz 1976, ss. 3–5, [online] <http://autonom.edu.pl>, dostęp: 11.01.2011.

⁸¹⁴ Dla przykładu, wyobraźmy sobie sytuację, w której samochód (jako nadsystem) posiadający wszystkie podsystemy (jezdny, kierowniczy itd.) służy jako noclegownia dla bezdomnych. Realnie rzecz ujmując, nie można określić jego funkcji jako funkcji przemieszczania, choć sugerowałaby to analiza uwzględniająca jedynie elementy składowe. Dla osób, które szukają w tym hipotetycznym samochodzie schronienia jest to noclegownia, może tylko nieco różniąca się od pozostałych.

⁸¹⁵ Potwierdzenie spełnienia wymogu funkcjonalności znaleźć można w następujących fragmentach tekstu G.A. Almonda: „[...] jeżeli postrzegamy go [system], jako dostarczający celów [purpose] lub zestaw celów dla funkcjonowania organizmu jako całości, możemy zacząć porównać jego znaczenia. Podobnie, partie polityczne albo agencje administracyjne niewiele znaczą same w sobie. Ich znaczenie staje się jasne, kiedy postrzegamy je jako współpracujące [interacting] z innymi instytucjami w celu tworzenia polityki [...], jeżeli patrzymy na złożony system polityczny, możemy obserwować wyspecjalizowane struktury spełniające różne zadania” (G.A. Almond, *A Developmental Approach to Political*

Już we wstępie do *A Developmental Approach to Political Systems* czytelnik dowiaduje się, że system polityczny jest podsystemem systemu społecznego⁸¹⁶. Tym samym nie można uznać wszystkich ról i interakcji społecznych za polityczne. Dla autora *The Civic Culture...* system jest zbiorem funkcji, które służą przekształcaniu elementów wejściowych do systemu (roszczeń i wsparcia) na produkty wyjściowe, czyli: wymuszenia (np. podatki, regulacje zachowań, dystrybucja dóbr i obowiązków, wyniki symboliczne)⁸¹⁷.

Amerykański socjolog wymienia sześć funkcji charakterystycznych dla systemu politycznego w ogóle⁸¹⁸, na podstawie których należy uznać, że system polityczny jest jedynym rodzajem systemu społecznego, który jest zdolny do przekształcenia żądań członków wspólnoty na prawo (zasady posiadające autorytet – legitymizację). Dodatkowo posiada funkcję wykonawstwa prawa i osądu. Jest też sceną artykulacji interesów i potrzeb.

W kolejnym podrozdziale zaprezentowane zostaną podobieństwa i różnice między koncepcją kultury politycznej G.A. Almonda i S. Verby a teorią mentalności nowożytniej H. Arendt. Autor niniejszego opracowania postara się wykazać, że pomimo różnic pomiędzy tymi ideami, w pismach niemieckiej myślicielki można doszukać się kategorii sformułowanej przez amerykańskich socjologów.

3.2. Mentalność nowożytna a kultura polityczna

Celem rozważań H. Arendt na temat nowożytności nie było zrelacjonowanie (odtworzenie) przebiegu wydarzeń historycznych. Jej analizy mają charakter

Systems, „World Politics” 1965, Vol. 17, No. 2, s. 184, 195). W cytowanym fragmencie G.A. Almond jednoznacznie określa swój sposób widzenia składowych danej struktury: aby element należał do systemu, musi spełniać wobec niego jakieś funkcje (*ibidem*).

⁸¹⁶ *Ibidem*, s. 188.

⁸¹⁷ G.A. Almond i S. Verba obiekty wejścia i wyjścia systemu traktują również w sposób funkcjonalny (zob. G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., ss. 14–15). Ich elementy składowe wyróżnia się ze względu na funkcję: 1) wyrażania żądań; 2) dostarczania wsparcia; 3) stosunku realizacji (lub braku) wykonania żądań. Z tego względu autorzy wymieniają partie polityczne, grupy interesu, media jako obiekty wejścia oraz administrację, sądy jako elementy wyjścia (*ibidem*).

⁸¹⁸ Funkcje, o których mowa to: 1) artykulacja interesów i potrzeb; 2) skupienie lub przekształcenie interesów w propozycje polityczne; 3) konwersja propozycji politycznych na autorytatywne zasady; 4) aplikacja ogólnych zasad do partykularnych kwestii; 5) ocena zasad w konkretnych przypadkach; 6) przekaz informacji na temat wymienionych zdarzeń pomiędzy składowymi systemu, jak i i do otoczenia (G.A. Almond, *A Developmental Approach to Political Systems...*, op. cit., s. 195).

hermeneutyczny. Stara się ona zrozumieć zjawiska XX wieku przez pryzmat retrospektywnego oglądu⁸¹⁹ (zob. rozdz. II). Dla przykładu, w *Kondycji Ludzkiej* czytamy: „Trzy doniosłe wydarzenia stojące u progu epoki nowożytnej określiły jej charakter: odkrycie Ameryki i późniejsze zbadanie całej Ziemi; reformacja [...], wynalezienie teleskopu [...]. [Zbadanie całej Ziemi oraz] wynalezienie samolotu, czyli oderwanie się od powierzchni planety wydaje się być symbolem pewnego ogólnego zjawiska, mianowicie tego, że zmniejszenie ziemskich odległości można osiągnąć tylko za cenę ustalenia stanowczego dystansu pomiędzy człowiekiem i Ziemią [...], wyobcowanie człowieka z jego bezpośredniego ziemskiego otoczenia”⁸²⁰.

W dalszych frazach cytowanego tekstu próżno szukać wyjaśnień na temat tego, kto wynalazł samolot, jakich materiałów użył, czy też – jakie problemy napotkał. Istotą rozważań jest stwierdzenie wyobcowania – w tym kontekście: uniezależnienia od naturalnych ograniczeń – człowieka ze świata, faktu, który dla H. Arendt posiada niebagatelne znaczenie w odniesieniu do egzystencjalnego statusu ludzi⁸²¹.

W przytoczonym cytacie chodzi o określenie *charakteru epoki*. Analizując kontekst użycia tej frazy, okazuje się, że nowojorska intelektualistka (jak określiła H. Arendt E. Young-Bruehl⁸²²) stara się odsłonić coś na kształt *nowożytnej mentalności*⁸²³ – dominującej postawy w tej epoce. Jej dążenia pozostają

⁸¹⁹ H. Arendt, *Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167), s. 202; H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit., s. 315; H. Arendt, *O rewolucji*, Totus, Kraków 1991, s. 50, 64, 112. Na wskazanych stronach znajdują się przykładowe stwierdzenia ilustrujące cel opisów zdarzeń historycznych przez H. Arendt, czytamy tam między innymi: „Nie interesuje nas bowiem w tej książce [O rewolucji] historia przewrotów rewolucyjnych jako taka, z ich przeszłością genezą i rozwojem [...], chcemy dowiedzieć się czym jest rewolucja”. W innym miejscu czytamy: „wieści o rządach terroru we Francji budziły w Stanach Zjednoczonych o wiele większą grozę i niechęć niż w Europie. Fakt ten można wytłumaczyć o wiele większą znajomością przemocy i bezprawia w bądź co bądź kraju kolonialnym”.

⁸²⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, op. cit., s. 269, 272.

⁸²¹ Bardzo dobre opracowanie zagadnienia alienacji ze świata można znaleźć w książce Georga Kateba pt. *Hannah Arendt Politics Conscience Evil* (zob. G. Kateb, *Hannah Arendt Politics Conscience Evil*, op. cit., s. 157, 158).

⁸²² E. Young-Bruehl, *Intelektualistka nowojorska*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 64.

⁸²³ Słowo „mentalność” bardzo często pojawia się w dorobku H. Arendt, dlatego w tym miejscu autor niniejszego opracowania powołuje się na te fragmenty jej tekstów, w których autorka używa tego terminu w odniesieniu do grup osób lub okresów czasu (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 59, 244, 342; H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 492). W zasadzie H. Arendt pisząc o zjawiskach nowożytności i ich wpływie na kształt postrzegania świata przez osoby epoki, odnosi się do europejskiego stanu świadomości, tj. obywateli Francji, Niemiec, Anglii, Austrii, Rosji również po

w wysokim stopniu zbieżne z pojęciem *kultura polityczna* według G. Almonda i S. Verby.

Mentalność – podobnie jak u amerykańskich socjologów – można rozważać jako składową trzech orientacji: 1) kognitywnej, 2) afektywnej, 3) oceniającej. Świadczy o tym analiza użycia tego terminu w różnych artykułach H. Arendt. Do zwrotów, które można zaklasyfikować jako określenia postawy poznawczej zaliczyć należy następujące wyjaśnienia słowa „mentalność”: „[...] podziw brutalności [...], wolność i sprawiedliwość [postrzegane jako] idee dla słabych, starych ludzi [...], oportunizm”⁸²⁴; także: „przekonanie, że polityczna działalność powinna dotyczyć ochrony własności i zysków (mentalność żydowskich bankierów), myślenie w kategoriach rasy”⁸²⁵; „stosowanie przez esesmanów tzw. reguł językowych (np. słowo „zamordować” zastąpiono określeniem „przysiąc śmierć z łaski”)”⁸²⁶, czy też znaczenia zwrotów „mentalność technokratyczna”⁸²⁷ oraz „mentalność *public-relations*”⁸²⁸. Do kolejnej klasy – orientacji emocjonalnych – zaliczyć trzeba podziw dla przemocy i samolubstwo (które cechują tzw. mentalność tłumu)⁸²⁹. Orientacja oceniająca to: „wiara w przeżycie jako najważniejsze dobro”⁸³⁰ i posiadane standardy moralne⁸³¹.

Warto odnotować, że słowo „mentalność”, podobnie jak termin *kultura polityczna*, odnosi się do zbiorowości ludzkiej. Na potwierdzenie można przytoczyć następujące frazy: „mentalność niemieckich Żydów”⁸³²; „ogólna mentalność

części USA oraz grup społecznych, takich jak: (ich zakresy częściowo się pokrywają) motłoch, elity społeczne, uczestnicy salonów, Żydzi. W kwestii USA cechy charakterystyczne dla mentalności nowożytnej odnaleźć można w pismach H. Arendt na temat tzw. utraty skarbu rewolucji amerykańskiej. Jest ona przekonana, że Amerykanie XVIII wieku „zamienili” możliwość uczestnictwa w podejmowaniu decyzji politycznych w celu ulepszania ustroju państwa i własnej chwały na swobody obywatelskie, dążenie do własnej pomyślności oraz przyjęli wolność słowa za substytut równości (H. Arendt, *O rewolucji...*, op. cit., ss. 275–276).

⁸²⁴ H. Arendt, *Jewish Politics* [w:] eadem, *The Jewish Writings*, op. cit., ss. 241–242.

⁸²⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 120, 246.

⁸²⁶ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, op. cit., s. 142.

⁸²⁷ H. Arendt, *The Technocratic Mind*, „New York Review of Books” 1969, Vol.12, No. 12, [online] <http://www.nybooks.com/articles/archives/1969/jun/19/the-technocratic-mind-3/?insrc=toc>, dostęp: 15.01.2014.

⁸²⁸ Jest to postawa, którą cechuje minimalne zainteresowanie faktami oraz nastawienie na prezentację (reklamę) osoby (zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 8).

⁸²⁹ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 32.

⁸³⁰ H. Arendt, *To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time* [w:] eadem, *The Jewish Writings*, op. cit., s. 391.

⁸³¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., ss. 40–41.

⁸³² H. Arendt, *Against Private Circle* [w:] eadem, *The Jewish Writings*, op. cit., s. 96.

nowoczesnych niemieckich naukowców”, „mentalność tłumu”, „mentalność Związku Radzieckiego i jego satelitów”⁸³³.

Jak wspomniano wcześniej (zob. rozdz. II), w filozofii H. Arendt występuje kategoria *mentalność mas*. Charakteryzuje ją nastawienie na konsumpcję, a przez to brak zainteresowania sferą poprawnie rozumianej polityki. Podobną apatię względem zjawisk świata systemu politycznego (i jego podsystemów) można odnieść w kategorii *poddańcza kultura polityki* u G.A. Almonda i S. Verby.

Oprócz podobieństw istnieją również rozbieżności między obiema koncepcjami. G.A. Almond i S. Verba, pisząc na temat kultury politycznej, brali pod uwagę również bezosobowe instytucje. W nomenklaturze systemowej – dopuszczali istnienie biernych stron funkcji, tzn. ról społecznych, które istnieją w oderwaniu od osób je sprawujących (np. prerogatywy organów państwa). U H. Arendt (używając terminologii, którą stosowali G.A. Almond i S. Verba w *The Civic Culture...*⁸³⁴) strony relacji zawsze pozostają aktywne. Fenomenologiczne rozumienie sfery publicznej przez H. Arendt, wyklucza przypisane samoistnego statusu rolem społecznym. Jej teoria pozostawała na wskroś antropocentryczna, z tego powodu, jeśli pisałyby o rolach społecznych w sensie prawnych prerogatyw do sprawowania urzędu, traktowałyby je jedynie jako artefakty. Dopiero osoba sprawująca urząd może wchodzić w interakcje, a zatem i działać politycznie.

Największe rozbieżności między koncepcją kultury politycznej a arendtowską diagnozą mentalności mogą ujawnić się w opisach zagadnienia przedmiotu podstaw społecznych. Innymi słowy, niemiecka myślicielka pisząc na temat mentalności, odnosi ją do zupełnie inaczej rozumianej polityki. H. Arendt wypracowała fenomenologiczną teorię świata polityki. Autorzy *The Civic Culture...* posługują się systemową charakterystyką. G.A. Almond traktował pojęcia: *system polityczny*, *kategoria obiektów inicjujących* i *wynikowych* w sposób funkcjonalny. Otwarcie przyznał, że zbudował własną teorię na funkcjonalnej teorii systemu Talcotta Parsonsa i Marion Levy (uwzględniając również krytykę). Postawił tym samym przed własną koncepcją systemu trzy warunki, takie jak: 1) wymóg funkcjonalny, 2) współzależność elementów składowych – zmiana jednego elementu systemu pociąga zmianę w całej strukturze, 3) równowaga – przekształcenie elementów wchodzących do systemu w efekty wychodzące odbywa się w oczekiwany

⁸³³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 59, 244, 342; H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 492.

⁸³⁴ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit.

(zgodny ze zdolnościami przekształceń systemu) sposób⁸³⁵. H. Arendt odnosząc się do tego zagadnienia, pisała o *sieci* relacji, która powstaje jedynie w chwili nawiązania kontaktu między osobami, ale nie tworzy nic materialnego. Sieć w tym kontekście ma charakter zjawiska, jest czynnością, nawiązywaniem relacji, oraz tym, co pozostaje po nich w umysłach osób, które weszły w interakcje. Sieć jest tym, co ją tworzy, czyli *działaniem i mową*, oraz tym, w jaki sposób istnieje, czyli *pamięcią i tradycją*.

Pomimo różnic pomiędzy obiema koncepcjami, mentalność można określić jako postawę wobec tego, co polityczne (wobec *sfery publicznej*). Tym samym możliwe jest uznanie jej za swego rodzaju kulturę polityczną.

G.A. Almond i S. Verba wyróżnili trzy typy kultury politycznej: poddańczą, podmiotową i partycypacyjną. Pierwsza z nich charakteryzuje się zupełną biernością względem przedmiotów o charakterze politycznym. Osoby o podmiotowej kulturze politycznej zainteresowane są jedynie tymi elementami politycznymi (systemem w ogóle i obiektami wyjściowymi), które mają znaczenie dla ich partykularnych interesów. Uczestnicząca postawa charakteryzuje się posiadaniem orientacji kognitywnych, afektywnych i oceniających względem wszystkich przedmiotów politycznych⁸³⁶. Oczywiście wskazany podział ma charakter typologiczny, tzn. pomimo że jest on skończony, to nie jest rozdzielnym. Jak piszą autorzy *The Civic Culture...*: „nasza klasyfikacja nie sugeruje jednorodności oraz jednolitości kultury politycznej [...], polityczny system z dominacją partycypacyjnej kultury będzie zawierał przedstawicieli kultury podmiotowej i poddańczej”⁸³⁷. Dodatkowo partykularne osoby zaklasyfikowane do określonej kultury mogą zmieniać swoją postawę. Raz, ze względu na stopień zaangażowania (posiadanie lub brak orientacji), np. zmianę własnej kultury politycznej przez brak zainteresowania *obiektami wejścia*. Dwa, z uwagi na jakość posiadanych orientacji. Jest tu możliwe wyróżnienie apatycznej, poddańczej i opozycyjnej (*alienation*) postawy (kultury) politycznej wobec obiektów polityki⁸³⁸. Przykładowo, człowiek, który posiada wiedzę na temat obiektów politycznych, ale jego uczucia i oceny są negatywne wobec znanego mu stanu rzeczy, posiada opozycyjną kulturę polityczną.

Dla H. Arendt (stosując kategorie, takie jak G.A. Almond i S. Verba) mentalność (kultura) polityczna to świadomość (zbiór orientacji), która dotyczy sieci,

⁸³⁵ G.A. Almond, *A Developmental Approach to Political Systems...*, op. cit., s. 184, 193.

⁸³⁶ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, op. cit., s. 16.

⁸³⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁸³⁸ *Ibidem*, ss. 20–21.

przekształcającej wolne działania i wypowiedzi na wartości utrwalone w tradycji (uznane przez dane społeczeństwo). Kultura partycypacyjna jest składową wiedzy, emocji i ocen na temat działania ludzi (nieprzymuszonego nawiązywania interakcji międzyludzkich) wewnątrz sfery publicznej (sposób utrwalania informacji na temat osób, wiedzy na temat uczestników) oraz tradycji (wartości, które przyświecały twórcom państwa).

W pismach H. Arendt można odnaleźć postacie cechujące się różnym zainteresowaniem sferą publiczną, a tym samym mające specyficzną mentalność (kulturę) polityczną. G.E. Lessing oraz – w skrajnym przypadku – W. Benjamin są przykładami partycypacyjnej, ale i zarazem opozycyjnej, postawy⁸³⁹. Friedrich von Gentz to osoba uczestnicząca w relacjach społecznych i zarazem – zdaniem H. Arendt – wybitnie apatyczna⁸⁴⁰. R. Varnhagen charakteryzuje się partycypacyjną oraz poddańczą kulturą polityczną. Świadomość podmiotowa jest to mentalność człowieka, który za wszelką cenę stara się zapisać w historii. Nie interesują go bezinteresowne relacje międzyludzkie, skupia się na kreacji elementów wejścia tak, by uzyskać odpowiedni wynik końcowy. W filozofii H. Arendt przykładem takiej osoby jest Isaac Deisraeli⁸⁴¹. Poddańcza kultura polityczna oddaje sedno koncepcji mentalności mas. Ich zainteresowania dotyczą zupełnie innych obiektów niż poprawnie rozumiana sfera publiczna.

3.3. Demokracja radykalna

H. Arendt w pełni sformułowała teorię sfery publicznej w wydanej w 1958 roku *Kondycji ludzkiej*, gdzie zdefiniowała oraz wprowadziła klarowne dystynkcje pomiędzy pojęciami, które dotyczą wspomnianej koncepcji⁸⁴². Następuje tam również rozróżnienie tego, co społeczne od tego, co publiczne. W książkach i artykułach przygotowywanych przed 1958 rokiem, jak i w późniejszym czasie, myślicielka przemyciała swoje przekonania na temat ideału świata relacji międzyludzkich. W *Man in Dark Times* opisała postawy osób, które jej zdaniem zachowały człowieczeństwo (ideały

⁸³⁹ H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., ss. 43–49; H. Arendt, *Poławiacz pereł* [w:] eadem, *Walter Benjamin...*, op. cit., ss. 61–79.

⁸⁴⁰ H. Arendt, *Friedrich von Gentz* [w:] eadem, *Salon berliński...*, op. cit., ss. 48–49; H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., ss. 84–88.

⁸⁴¹ H. Arendt, *Potężny czarodziej* [w:] eadem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, ss. 107–221.

⁸⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

sfery publicznej) w mrocznych czasach przełomu XIX i XX wieku⁸⁴³. Biografia R. Varnhagen⁸⁴⁴, czy pisma o W. Benjaminie⁸⁴⁵, są kolejnymi świadectwami jej ideału życia publicznego⁸⁴⁶. Osoby, których postawy opisała w wymienionych publikacjach (ale nie tylko), żyły w nieprzychylnych dla nich czasach. Teksty na ich temat świadczą o tym, jak skrajnie (radykałnie) trudne wymagania stawiała H. Arendt uczestnikom świata publicznego. O ile mentalność mas, w książce zaprezentowana jako dominująca kultura polityczna społeczeństwa nowożytnego, była dla H. Arendt podatnym gruntem dla totalitaryzmu, o tyle postawę publiczną – człowieczeństwo, należy rozumieć jako barierę dla zagrożeń XX-wiecznej polityki.

Nieco dalej zostaną opisane problemy powojennej demokracji Izraela i USA, które to H. Arendt oceniała przez pryzmat owego radykalnego remedium (zob. rozdz. IV). Dlatego też w tym momencie warto przyjrzeć się bliżej konsekwencjom jej teorii. Wzorcowe postawy wobec świata polityki można odczytać w kategoriach partycypacyjnej kultury politycznej. Nie chodzi tu o zagrożenia ze strony tzw. demokracji partycypacyjnej – które Agnes Heller w kontekście filozofii H. Arendt określiła „lokalną tyranią”⁸⁴⁷ – lecz o trud prowadzenia życia publicznego.

W literaturze poświęconej otoczeniu Rahel Levin (po mężu: Varnhagen) znajduje się opis w pełni rozwiniętej sfery publicznej (w sensie agonistycznym) – jest nim tzw. salon berliński skupiony wokół wspomnianej osoby. Jak wyjaśnia autorka eseju o tym samym tytule „berliński krąg towarzyski [...] wywodził się z uczonego Berlina [...], w swojej rzeczywistej i reprezentatywnej formie istniał wyłącznie od wybuchu rewolucji francuskiej do wybuchu pechowej wojny 1806 roku”⁸⁴⁸. Krąg osób zrzeszonych wokół Rahel „tworzyli ludzie reprezentujący najróżniejsze klasy i osobowości [...], książęta, zagraniczni ambasadorzy, artyści, uczeni, ludzie biznesu wszystkich szczebli [...], każdy posiadał kulturę ani nie wyższą, ani nie niższą niż ta, którą potrafił sobie wyrobić dzięki własnej kulturze osobistej”⁸⁴⁹.

⁸⁴³ H. Arendt, *Men in Dark Times*, op. cit.

⁸⁴⁴ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 26. Publikacja tej pozycji nastąpiła w tym samym roku co wydanie *Kondycji ludzkiej*, jednak prace nad książką trwały już w 1929 roku (zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence...*, op. cit., s. 10).

⁸⁴⁵ H. Arendt, *Walter Benjamin...*, op. cit.

⁸⁴⁶ C. Armenteros, *Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy*, „The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 1998, Vol. 8, s. 94.

⁸⁴⁷ A. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 90.

⁸⁴⁸ H. Arendt, *Salon berliński...*, op. cit., s. 33.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, s. 36.

Na kartach biografii R. Varnhagen jej autorka wprost określa rolę wspomnianego salonu: „było to miejsce spotkań tych, którzy nauczyli się jak okazywać samych siebie poprzez konwersację”⁸⁵⁰. Walory osób z otoczenia R. Levin predisponowały ich do uczestnictwa w realiach salonu. To własna kultura osobista wzbudzała zachwyt lub dreszcz odrazy w uczestnikach spotkań. Relacje przyjaźni nawiązywano ze względu na zdolność krytycznego myślenia (przypadek R. Varnhagen)⁸⁵¹, niezwykłą znajomość sceny wydarzeń politycznych (Friedrich von Getze), umiejętność postrzegania teraźniejszości przez pryzmat historyczny (Alexander von Marwitz), doskonałą podatność – ale i zarazem bierność – na naukę (August Varnhagen)⁸⁵². Motywów nawiązywania przyjaźni pomiędzy uczestnikami salonów H. Arendt upatruje również w ich chęci przetrwania dłużej niż oferuje to biologiczne życie. Przynajmniej tak interpretuje dążenia R. Varnhagen do stania się członkiem społeczeństwa: „[...] nie uczestniczyła w ustalonej tradycji. Nie posiadała żadnej pozycji w świecie ludzi [tu: w społeczeństwie], która gwarantowałaby jej trwałość”⁸⁵³. Było to jej fatum, które dręczyło jej żywot *pariasa*. Pragnęła społecznego uznania, którego społeczeństwo jej odmówiło ze względu na jej żydowskie pochodzie. W salonie odnalazła namiastkę tego, czego na próżno szukała w arystokratycznych kręgach XVIII wieku – została doceniona i zapamiętana ze względu na osobowość.

Tak samo jak salon spełniał wymogi teorii sfery publicznej (wolność okazywania własnej specyfiki, równość, zdolność działania i mowy, zapewnienie namiastki nieśmiertelności, czyli pamięci), tak samo też stał się doskonałym refleksem zagrożeń, które idą w parze z publiczną egzystencją. Posiadały one dwa wymiary: pierwszy był wewnętrzny – immanentny i nierozzerwalnie związany z więzami przyjaźni, drugi zaś był zewnętrzny i jest zauważalny w opisach H. Arendt na temat *hubris* – pychy ściągającej gniew bogów na nieszczęśników z ziemskiego łoża padołu.

W opisach życia R. Varnhagen idealnie widać, jak trudny jest ideał sfery publicznej. Salon, który posiada wszelkie cechy tego tak zwanego (przez Ninę Gładziuk) archetypu *polis*, niszczy bohaterkę opowieści. Próby ideału nie wytrzymują ani więzi łączące ją z narzeczonym Karlem von Finckensteinem, ani z pozostałymi bywalcami berlińskich salonów. Dostosowanie K. von Finckensteina do oczekiwań

⁸⁵⁰ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 38.

⁸⁵¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 96.

⁸⁵² H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 55, 84, 86, 148, 162; H. Arendt, *Friedrich von Gentz*, op. cit., ss. 45–46.

⁸⁵³ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life...*, op. cit., s. 111.

R. Varnhagen, a zarazem do realiów sfery publicznej kończy się dla niej bolesnym fiaskiem. H. Arendt pisze: „W chwili, kiedy [R. Varnhagen] uświadomiła sobie, że nie mogła odnieść sukcesu w przekształceniu swojego ukochanego w osobę unikalną, najpierw poprzez pozbawienie go jego zaplecza [finansowego (rodowego)], ogłoszenie z jego społecznego statusu, została odtrącona”⁸⁵⁴. Jej porażki życiowe (również sytuacja rodzinna), „hańba” żydowskości przez fakt upublicznienia (bycia powszechnie znaną przez grono przyjaciół) przerosły ją. Zdaniem H. Arendt, R. Levin (Varnhagen) wyjechała do Paryża, ponieważ wszyscy, których kochała w Berlinie zdradzili ją. Nikt nie chciał zaakceptować prawdy, którą była gotowa wykrzyczeć jako najczystsza prowokację. Mówiąc prawdę za wszelką cenę, stała się ona niedostępną, coraz bardziej srogą w oczach najbliższych, a przecież ona dążyła do niczego więcej jak urzeczywistnienia faktu, że w świecie opinii prawda jest jedynie opinią. We Francji kochać życie było jej o wiele łatwiej, ponieważ tam, gdzie nikt cię nie zna i samodzielnie trzymasz własne życie w swoich rękach, jest łatwiej zmagać się ze swoim nieszczęściem, jeżeli ogólna wiedza na jego temat jest nieobecna⁸⁵⁵.

Używając określenia, które stosowała H. Arendt oraz które występuje w literaturze na temat jej filozofii, R. Varnhagen zmagala się z „ryzykiem bycia publicznego”⁸⁵⁶. Jest to trud, z którym musi zmagać się człowiek publiczny. Człowiek zawiera się opiniom innych. Okazując swoją osobowość (czyli to, kim on jest), ma nadzieję na to, że zostanie zrozumiany. Jednak nigdy nie może być pewien tego, jak zostanie odebrany⁸⁵⁷. Christa Schnabel, pisząc o działaniu, określa je mianem „cudownego i ryzykownego aktu”⁸⁵⁸. Cud to nowy początek, nieprzewidywalne i nieoczekiwane wydarzenie, ryzyko działania zaś tkwi w nieprzewidywalności jego skutków i ich nieodwracalności⁸⁵⁹. W biografii R. Varnhagen uwidaczniają się również inne problemy. Uczestnik sfery publicznej musi nieustannie zmagać się z opiniami innych, przedstawiać i wyjaśniać to, co uznaje za prawdziwe. Co więcej, przytłaczająca jest świadomość tego, że w tak wyidealizowanym gronie przyjaciół, ludzie znają się – można by rzec – od podszewki.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, s. 67, 68, 71.

⁸⁵⁶ H. Arendt, G. Gaus, *Co pozostaje?...*, op. cit., s. 56; H. Arendt, *Karl Jaspers: A Laudatio [w:] eadem, Man in Dark Times*, op. cit., s. 74.

⁸⁵⁷ E. Barańska, *Ryzyko bycia publicznego*, op. cit., s. 154, 160.

⁸⁵⁸ C. Schnabel, *Wokół praktyki politycznej Hanny Arendt*, „Przegląd Powszechny” 2007, vol. 124, nr 4, ss. 50–51.

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

Wiedzą o swoich zaletach, ale i o słabościach. Bolesne okazuje się nie tylko niezrozumienie, ale i znajomość prywatnych ułomności przez innych.

Hubris – pycha ściągająca gniew bogów, to drugi aspekt zagrożenia, jakie stwarza działanie publiczne. *Hubris* to ryzyko, na które nikt ze śmiertelnych nie może sobie pozwolić⁸⁶⁰. Żyje się tylko raz i nie można tej szansy zmarnować. Po raz kolejny w dorobku niemieckiej myślicielki na styku teorii i opisu praktyki wyrasta paradoks. Pisząc o *hubris*, odnosi się do pychy w postaci wycofania się ze sfery publicznej – uznania jej za zbędną istocie ludzkiej. Metafora gniewu bogów opisuje stan zapomnienia, który towarzyszy każdemu braku relacji publicznych. Rzecz w tym, że przykłady konstatacji H. Arendt na temat R. Varnhagen, G.E. Lessinga i W. Benjamina odsłaniają ogromne trudności zastosowania takiej teorii. W czasach nowożytnych nośnikiem tradycji stało się społeczeństwo. Salon berliński – sfera publiczna – stał się ekstrawagancją jednostek, które mogły prowadzić tego typu życie. Stąd też uczestnictwo w sferze publicznej nie gwarantowało przetrwania – by odwołać się do aparatury pojęciowej H. Arendt. Próba ucieczki R. Varnhagen od własnej żydowskości wynika z potrzeby bycia akceptowanym przez społeczeństwo. Mówiąc metaforycznie, społeczeństwo, a nie uczestnicy sfery publicznej, zawładnęli gniewem bogów – decydują, co zostanie przekazane w tradycji.

W przeciwieństwie do panny R. Levin (Varnhagen), zarówno G.E. Lessing, jak i W. Benjamin nie zabiegali o względy społeczne. Oni znaleźli własny sposób na odnalezienie się w mrocznych czasach. Problem jednak tkwi w tym, że wraz z odrzuceniem społeczeństwa wyrzekli się relacji konstytutywnych dla sfery publicznej. W nomenklaturze systemowej zajęli się jednym z elementów wejścia – *działaniem*. Nie interesowały ich relacje między ludźmi, nie starali się wyjaśniać tego, co robią. Ich kulturę polityczną należałoby określić mianem „subiektywnej”. „Lessing nigdy nie był zadowolony we współczesnym mu świecie [świecie interakcji międzyludzkich], zresztą wcale tego nie pragnął [...], jego stosunek do świata nie był ani pozytywny, ani negatywny, tylko radykalnie krytyczny [...], kurczowo czepiał

⁸⁶⁰ Używając terminu *hubris*, odnoszę się do problemu śmiertelności człowieka na tle boskiej i przyrodniczej nieśmiertelności. Jest to zagadnienie, które H. Arendt szerzej omawiała – choć nie używała terminu *hubris* – w *Myśleniu* (H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., ss. 184, 187–188). Termin *hubris* podobnie jak termin *superbia*, które H. Arendt częściowo utożsamiała, można odnaleźć w następujących tekstach niemieckiej myślicielki: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 210, 211; H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, op. cit., s. 77, 93 (choć w ich polskim tłumaczeniu *hubris* zastąpiono słowem „pycha”); H. Arendt, *O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia*, op. cit., s. 216. Najwięcej informacji dostarcza *Dziennik myśli* (H. Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1975...*, op. cit., ss. 160, 330, 434, 525–526, 649).

się konkretnych szczegółów, co prowadziło do licznych nieporozumień⁸⁶¹ – pisała H. Arendt. Co więcej, warto zwrócić uwagę, że nigdy nie dbał on o wyjaśnienia tego, co pisał. Innymi słowy – używając terminologii H. Arendt – *działał*, ale nie *mówił*. „Wyrzekł się on nawet aksjomatu niesprzeczności [...], Lessing objawił bowiem z całą powagą: nie mam obowiązku rozwiązywać trudności, które sam stworzyłem”⁸⁶² – stwierdza myślicielka. Przyczyn tej specyficznej arogancji – pychy, która ściągnęła nań gniew społeczeństwa (swoiste nowożytnie *hubris*) w postaci wykluczenia – H. Arendt upatruje w charakterze czasów mu współczesnych i pisze: „Kiedy pozbawimy ludzi przestrzeni publicznej [...], oni wycofują się w swoją wolność myślenia. W przypadku Lessinga [...] wycofał się on w myślenie, ale nie we własne ja [...]. Owe *fermenta cognitionis*, które rozrzucał po świecie [...], miały na celu [...] pobudzać do samodzielnego myślenia, a to wszystko po to, aby doprowadzić do rozmowy między tymi właśnie, co myślą”⁸⁶³. A zatem w obliczu mrocznych czasów G.E. Lessing pozostał sam z własnymi myślami, jednak nie chciał pozostawać w swej samotności. Podobnie jak Sokrates, który stosował *metodę majeutyczną*, on pisząc w niepokorny sposób, pragnął obudzić pogrążonych we śnie tamtych czasów. *Działał* zatem, pomimo tego, że nikt nie chciał działać wraz z nim.

W zgoła odmienny sposób gniew świata obszedł się, zdaniem H. Arendt, z W. Benjaminem. Zadaje ona pytanie o to, czy „może ci nieliczni, którzy odważyli się zająć w swojej epoce najbardziej eksponowane pozycje i zapłacili wysoką cenę osamotnienia, czuli się przynajmniej prekursorami nowych czasów”⁸⁶⁴. Odpowiedzi poszukuje w pismach W. Benjamina: „wcale [tak jednak] nie było [...], u progu tego stali w istocie wszyscy, którzy potem zostawali mistrzami nowych czasów; widzieli ich nadejście przede wszystkim jako zagładę, a bogatą w tradycję historię [...] jako rumowisko [...], zerwana nić tradycji i utrata autorytetu są nieodwracalne [...], trzeba szukać nowych dróg obcowania z przeszłością”⁸⁶⁵. Na świat, w którym przyszło żyć W. Benjaminowi padł cień tzw. zerwania nici tradycji. Wartości przekazywane z pokolenia na pokolenie przestały obowiązywać. Nikt już nie pragnął kultywowania *tradycji*, w gruzach legł jej *autorytet*⁸⁶⁶. W świetle takiej diagnozy bezsensowne są działania publiczne. Skoro w nowych czasach każda jednostka

⁸⁶¹ H. Arendt, *O człowieczeństwie...*, op. cit., s. 43, 44.

⁸⁶² *Ibidem*, s. 46.

⁸⁶³ *Ibidem*, s. 47.

⁸⁶⁴ H. Arendt, *Walter Benjamin...*, op. cit., s. 59.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, s. 61.

⁸⁶⁶ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym...*, op. cit., s. 19.

stała się dla siebie sterem, żaglem i okrętem, bezsensownym było moralizatorstwo, czy publiczny krytycyzm. Wyrazem owej apatii dla H. Arendt była postawa W. Benjamina, którego metaforycznie nazwała „poławiaczem pereł”. Wyszukiwanie cytatów – oryginalnych, dziwaczkich wypowiedzi jest tym, co można określić jako *działanie* w jego wykonaniu. Starał się w ten sposób zachować fragmenty historii, elementy tradycji, które w zasadzie w jego rękach tworzyły nową, wybiórczą pamięć (historię)⁸⁶⁷.

Czego zatem dowodzą przykłady R. Varnhagen, G.E. Lessinga oraz W. Benjamina w kontekście problemu demokracji i totalitaryzmu? Okazuje się, że w ich postawach objawia się cała radykalność koncepcji H. Arendt – jej wymóg powszechnej realizacji ideałów charakterystycznych dla strefy publicznej. Partycypacyjna kultura polityczna, której odmiany można doszukiwać się w ich postawach, okazuje się szalenie trudną do spełnienia w nowożytnym społeczeństwie, a tym samym i w czasach powojennych. Dzieje się tak, po pierwsze, ze względu na charakter wewnątrzświatowych relacji przyjaźni. Zmagania R. Varnhagen, ogołocenie z intymności, to wymóg, który spełnić są w stanie nieliczni. Po drugie, roszczenie powszechności *działania* to wymóg sprzeczny z wartościami społeczeństwa nowożytnego. Osoba, która *działa* i *mówi* jest skazana na trud bycia outsiderem – by nie powiedzieć dosadniej: wypełnia los dziwaka skazanego na łaskę i niełaskę społecznego uznania.

Rozdział IV

Palestyna, Europa, USA – oceny polityki

Ipsi fontes iam sitiunt
„Nawet źródłom doskwiera pragnienie”
Cyceron

Kiedy w 1926 roku H. Arendt spotkała K. Blumenfelda – przewodniczącego Niemieckiej Organizacji Syjonistycznej – zaintrygowała ją jego osoba, ale nie poglądy polityczne. Już wtedy starała się wypracować własną wizję syjonizmu. Z biegiem lat obserwowała poczynania syjonistów, nigdy jednak nie zgadzała się z wiodącą linią polityczną ruchu. W 1948 roku nie tylko śledziła, ale i starała się uczestniczyć w kształtowaniu państwa Izraela. Interesowały ją problemy powojennego świata polityki. Oprócz Holokaustu, o którym po raz pierwszy dowiedziała się w 1943 roku, starała się zrozumieć wydarzenia w Europie – zwłaszcza w Niemczech. Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, już jako obywatelka USA (od 1951 roku), angażowała się w problemy nowej ojczyzny. We wszystkich trzech przypadkach – odnośnie do polityki Żydów, względem problemów Europy i USA – myślicielka omawiała szereg konkretnych wydarzeń politycznych. Biorąc pod uwagę, że totalitaryzm oraz ideały izonomii to główne kategorie jej filozofii, warto zadać pytanie o to, czy koncepcje demokracji i totalitaryzmu przejawiały się w jej ocenach wydarzeń politycznych. Jeżeli tak, to warto zbadać, w jakiej postaci były one obecne w jej konstatacjach. Jest to zasadniczy problem rozważany w tym rozdziale opracowania.

Obserwacje H. Arendt dotyczyły polityki Żydów, Europy i USA. Tym samym można uszczegółowić główny problem, pytając o to, czy, a jeżeli tak, to w jaki sposób, totalitaryzm i izonomia były obecne w jej pismach: po pierwsze, na temat Palestyny; po drugie, dotyczących powojennej Europy; po trzecie, traktujących

o Stanach Zjednoczonych. Odpowiedzi na te pytania powinny dać pełny obraz sposobu funkcjonowania kategorii *totalitaryzm* i *demokracja* w twórczości H. Arendt.

Odpowiedzi szukano przede wszystkim w jej tekstach publicystycznych oraz prywatnej korespondencji. Materiał badawczy przesądza o specyfice niniejszego rozdziału. Zakłada się bowiem, że to w artykułach prasowych oraz listach można uchwycić, w jaki sposób autorka stosowała kategorie totalitaryzmu i demokracji względem zastanej rzeczywistości. W tego typu dokumentach H. Arendt na bieżąco oceniała współczesne jej wydarzenia polityczne. Nie tworzyła nowych teorii, wyrażała własne – często takie, które jeszcze nie były ugruntowane – przekonania i przemyślenia. Były to rozważania na temat konkretnych wydarzeń historycznych, dlatego też nie sposób ich omówić bez przynajmniej krótkich faktograficznych prezentacji historii drugiej XX wieku. Podrozdziały rozpoczęto od szkicowych opisów wydarzeń, do których odnosiła się H. Arendt, następnie zaprezentowano wyjaśnienie jej stanowiska.

Rozdział składa się z trzech chronologicznie ułożonych podrozdziałów. Pierwszy z nich poświęcono zagadnieniom tzw. Palestyny. Opisuje się w nim stanowisko niemieckiej myślicielki wobec trzech nurtów ruchu syjonistycznego – syjonistów ogólnych, rewizjonistów i socjalistów. Następnie prezentuje się wyniki analiz jej pism na temat genezy państwa Izrael. Na koniec omawia się – opierając się głównie na korespondencji – jej stanowisko wobec rządów D. Ben Guriona.

Drugi podrozdział to wyjaśnienia na temat uwag H. Arendt na temat powojennej Europy. Zaczyna się od prezentacji jej ogólnej wizji zjawisk i warunków politycznych Starego Kontynentu po 1945 roku. Następnie omawia się jej krytykę politycznego krajobrazu powojennych Niemiec. Prezentuje się oceny H. Arendt na temat działalności rządu Konrada Adenauera oraz społecznych problemów RFN. Na koniec porusza się tematykę tzw. bloku wschodniego.

Trzeci podrozdział – jak już wspomniano – poświęca się zagadnieniom USA. Rozpoczyna się od prezentacji oceny maccartyzmu oraz wojny w Wietnamie. Pomimo tego, że historycznie oba fakty są stosunkowo bardzo oddalone od siebie, w myśli H. Arendt łączy je krytyka tych samych zjawisk – to znaczy tzw. mentalności technokratycznej. W dalszej części pracy prezentowane jest stanowisko niemieckiej myślicielki wobec kwestii segregacji rasowej w USA.

Celem rozdziału jest dopełnienie obrazu teorii demokracji i totalitaryzmu w myśli H. Arendt. W tekstach na temat konkretnych wydarzeń politycznych starano się uchwycić jej obawy i oczekiwania. Założono, że to w nich można odnaleźć elementy wykrystalizowywane w totalitaryzmie oraz ideały izonomii. Pierwszych H. Arendt się boi, w drugich pokłada nadzieję. Jej pisma zawierają pesymistyczne

diagnozy. Polityka D. Ben Guriona na długie lata wzbudziła w niej niechęć, K. Adenauer – jej zdaniem – kompletnie nie rozumiał polityki, w USA, to znaczy w państwie zbudowanym na fundamentach wolności, panował kryzys. W świetle tych diagnoz uzasadnionym jest stwierdzenie: w powojennym świecie nawet źródłom doskwiera pragnienie (*ipsi fontes iam sitiunt*).

1. Palestyna

Palestyna, Erec Israel (Kraj Izrael) ofiarowany Żydom przez Boga – najpierw stanowił ziemię obiecaną *kibucników*⁸⁶⁹, następnie przerodził się w azyl dla uciekinierów z okupowanej Europy, po 1948 roku stał się zaś żydowską ojczyzną. Fundamentalne znaczenie dla geopolitycznego kształtu tego regionu mieli syjoniści – ruch na rzecz utworzenia państwa Żydów. Syjonizm był jedynym żydowskim ruchem politycznym od czasu zburzenia świątyni w Jerozolimie oraz działalności Sabataja Cwi w XVII wieku – zauważa H. Arendt⁸⁷⁰. Nic dziwnego, że autorka *Korzeni totalitaryzmu*, oceniając problemy świata żydowskiej dyplomacji, referowała działalność ruchu – był on dla niej jedynym politycznym punktem odniesienia. Tym samym, pisząc o Palestynie, mam na myśli problemy żydowskiej polityki – najpierw związane z działalnością syjonistów na Bliskim Wschodzie, później z aktywnością rządu izraelskiego.

Ze względu na tematykę i chronologię poruszanych przez H. Arendt zagadnień, można je podzielić na te, które dotyczą syjonizmu jako ruchu, genezy Państwa Izrael oraz polityki rządu Izraela. W oparciu o ten podział, w trzech odstępach, zaprezentowane zostaną treści niniejszego podrozdziału.

W ramach ruchu syjonistycznego H. Arendt wyróżniła: syjonizm ogólny zapoczątkowany przez T. Herzla, syjonizm socjalistyczny oraz rewizjonizm. Nie zgadzała się z wiodącą linią żydowskiej polityki. Pomysły T. Herzla uważała za ideologiczne, z ubolewaniem patrzyła na ich kontynuację w latach czterdziestych XX wieku. Rewizjoniści byli dla niej faszystami czystej wody. Uważała, że ich działalność to

⁸⁶⁹ Około 1904 roku pojawił się angielski projekt skolonizowania przez Żydów brytyjskiej Afryki Wschodniej. Wtedy to też za realną alternatywę osiedleńczą uznano Ugandę – na co był gotowy przystać T. Herzl. Oceniając międzynarodowy układ interesów, uznał za niemożliwe powołanie Państwa Izrael na terytoriach ówczesnego imperium osmańskiego (do którego to przynależała Palestyna). Z jego konstatacją nie zgadzało się całe syjonistyczne środowisko z probrytyjskim Cheimem Weizmannem na czele, optującym właśnie za projektem „Palestyna” (zob. R. Balke, *Izrael, op. cit.*, s. 40).

⁸⁷⁰ H. Arendt, *Historia żydowska – nowe spojrzenie* [w:] *eadem, Pisma żydowskie, op. cit.*, s. 356.

terror dla samego terroru. Były to wnioski łudzaco podobne do konstatacji zawartych w *Korzeniach totalitaryzmu*⁸⁷¹, a więc sformułowanych już w 1951 roku. Innymi słowy, w aktywności rewizjonistów H. Arendt rozpoznała zagrożenia, których spełnienie widziała w totalitaryzmie. Myślicielka swoje nadzieje wiązała z programem syjonistów socjalistycznych. W kibucach i w Uniwersytecie Hebrajskim, dostrzegała ideały, które na gruncie jej koncepcji można nazwać „republikańskimi”.

Druga część podrozdziału poświęcona jest opiniom H. Arendt na temat genezy Państwa Izrael. W tym wypadku jej oceny wiążą się z międzynarodową działalnością Żydów. Z perspektywy niemieckiej myślicielki powstanie armii żydowskiej oraz dążenie do arabsko-żydowskiego porozumienia były kluczowymi sprawami dla powstania państwa Żydów. Federalna i dwunarodowa Palestyna połączona konfederacją z krajami Morza Śródziemnego – to odpowiedź H. Arendt na pytanie o geopolityczny kształt kraju.

1.1. Błędy syjonizmu

Syjonizm rozumiany jako ruch społeczny na rzecz powstania państwa Żydów zapoczątkowany został przez austriackiego dziennikarza i pisarza T. Herzla. To on jako pierwszy w 1897 roku zaprosił do Bazylei Żydów z całego świata. Inwytację przyjęło około dwieście pięćdziesiąt osób. Tak zgromadzone grono nazwano „Pierwszym Kongresem Syjonistycznym”. Notabene był to początek długotrwałego procesu międzynarodowych spotkań Żydów⁸⁷².

Zjazd w Szwajcarii dał początek dwóm doniosłym przedsięwzięciom. Po pierwsze, powołano Organizację Syjonistyczną (przekształconą później w Światową Organizację Syjonistyczną, tzw. WZO). Po drugie, zatwierdzono *Program bazylejski*, dokument, który wyznaczał kierunki działań międzynarodowej społeczności żydowskiej. Kongres obrał następujące cele dla ruchu: „1) wspieranie osadnictwa rzemieślników, rolników i wytwórców w Erec Izrael; 2) jednoczenie wszystkich Żydów w lokalne i ogólne grupy na podstawie prawa konkretnego kraju; 3) wzmacnianie poczucia i świadomości żydowskiej; 4) przygotowanie kroków do uczestnictwa w rządowych subwencjach, które są konieczne do osiągnięcia syjonistycznych

⁸⁷¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.

⁸⁷² Zob. R. Balke, *Izrael*, op. cit., s. 37.

celów”⁸⁷³. Były to postulaty wybitnie praktyczne, które ustalono w oparciu o realia ówczesnego świata. H. Arendt, krytykując syjonizm, wskazywała, że pomimo dobrych początków, finalnie ruch zdominowała wiara w wyjaśnienia oderwane od rzeczywistości⁸⁷⁴.

Filantropia przywódców, ich ideologiczna wizja świata, słowem: brak zrozumienia realiów XX-wiecznej polityki, były grzechem własnym syjonistów. Błędem rewizjonistów były faszystowskie – jak określała je H. Arendt – zapędy ruchu.

Syjonіści ogólni, czyli rzecz o ideologicznej filantropii

H. Arendt doceniała wysiłki T. Herzla na rzecz mobilizacji społeczności żydowskiej. Chwaliła go za przełamanie „szowinizmu asymilacjonistów”⁸⁷⁵, jednak ze względu na sposób, w jaki wyjaśniał on polityczne położenie Żydów, pisała wprost: „był szurnięty”⁸⁷⁶. Parafrazując jej wypowiedź, można zapytać o to, kto przy zdrowych zmysłach, będąc Żydem, uważa antysemityzm za swojego przyjaciela.

Rzecz w tym, że wizja antysemityzmu T. Herzla była – zdaniem H. Arendt – zupełnie przestarzała. Uważał on bowiem, że w XX wieku antysemityzm nadal miał podłoże w konfliktach między narodami stłoczonymi w jednym kraju⁸⁷⁷. Dla H. Arendt antysemityzm i kwestia żydowska, choć pierwotnie powiązane, stanowiły dwa różne problemy (zob. rozdz. II). Dla niej współczesna nienawiść do Żydów była narzędziem politycznym i nie ma jakiegokolwiek związku z realnymi stosunkami społecznymi⁸⁷⁸. Ta brzemenna w skutkach pomyłka miała

⁸⁷³ *Basel Program*, World Jewish Congress, 1987, [online] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2612-basel-program>, dostęp: 23.04. 2012.

⁸⁷⁴ „Podczas ostatniej dorocznej konwencji w Atlantic City w 1944 roku amerykańscy syjonіści, od lewicy do prawicy, przyjęli postulat utworzenia wolnego i demokratycznego państwa żydowskiego, które obejmie całą Palestynę, niepodzielną i niepomniejszoną. Jest to punkt zwrotny w dziejach syjonizmu; oto bowiem program rewizjonistów, tak długo odrzucany okazał się ostatecznie programem zwycięskim” – pisała myślicielka (H. Arendt, *Syjonizm prześlany na nowo* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 401).

⁸⁷⁵ H. Arendt ma tu na myśli przekonanie zwolenników asymilacji o „wybraństwie” narodu żydowskiego. Jest to przekonanie, że Żydzi stanowią „sól ziemi” gdziekolwiek są. Ich prześladowania wynikają z powołania do bycia lepszymi niż inne narody. Stąd wynika ich bierność w polityce. Zdaniem Arendt, syjonіści przełamali wiarę w transcendentne „prawa historii”. Oni, jako nieliczni Żydzi, postanowili „wziąć sprawy w swoje ręce” (zob. H. Arendt, *O „soli ziemi”*. „Żydowska interpretacja” Waldo Franka [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 252).

⁸⁷⁶ H. Arendt, *Państwo żydowskie pięćdziesiąt lat później. Dokąd zaprowadziła nas polityka Herzla?* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 436.

⁸⁷⁷ Zob. H. Arendt, *Herzl i Lazare* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 397.

⁸⁷⁸ H. Arendt, *Państwo żydowskie pięćdziesiąt lat później. Dokąd zaprowadziła nas polityka Herzla?*, op. cit., s. 443.

zaowocować niebagatelnymi błędami w polityce ruchu syjonistycznego. W latach czterdziestych XX wieku, uważano – zresztą, zdaniem niemieckiej myślicielki, zgodnie z rewizjonistami – że skoro antysemityzm to problem „narodu wewnątrz narodu” (dla H. Arendt jest to kwestia żydowska, a nie zagadnienie antysemityzmu⁸⁷⁹), naturalnym krokiem syjonistów było poszukiwanie kraju bez narodu. Kierując swe oczy ku Palestynie, nie zdawano sobie sprawy z tego, jakże utopijne były to poszukiwania – mówiąc najprościej: w XX wieku takiego kraju nie ma i nigdy nie było. Całym nieszczęściem ideologicznego myślenia, a w konsekwencji i polityki, była próba dopasowywania rzeczywistości do teorii, a nie odwrotnie. Z tego też powodu syjoniści mieli ignorować realne problemy współżycia Żydów i Arabów na jednej ziemi. Dla nich oczywistym było, że „kraj bez narodu”, oznacza „kraj bez Arabów”⁸⁸⁰. Chcieli usunięcia ludności arabskiej z terenów Palestyny. Nie rozumieli, że to „rząd przemija, ale narody pozostają”⁸⁸¹. Podsumowanie tego aspektu polityki syjonistów można odnaleźć w artykule H. Arendt z 1944 roku: „W tej chwili zdecydowanie najważniejszym zagadnieniem jest arabsko-żydowski konflikt w Palestynie. Znamy nieprzejezdne stanowisko rewizjonistów w tej sprawie. Żądają zawsze całej Palestyny i Transjordanii, byli oni pierwszymi, którzy poparli przeniesienie palestyńskich Arabów do Iraku – a kilka lat temu propozycję tę zupełnie poważnie rozważano w kręgach syjonistów ogólnych. Ponieważ Amerykańska Organizacja Syjonistyczna w swojej najnowszej rezolucji nie pozostawia właściwie Arabom żadnego wyboru poza przyjęciem statusu mniejszości bądź dobrowolną emigracją, jest rzeczą oczywistą, że również w tym przypadku zasada rewizjonizmu – jeśli nie wręcz jego metoda – odniosła zdecydowane zwycięstwo”⁸⁸².

Zdaniem autorki, ideologiczne myślenie syjonistów zrodziło także innego typu utopijne przekonanie: uznano Palestynę za remedium na cały antysemityzm. Syjoniści dążyli do własnego państwa za wszelką cenę. Rozumowanie ponownie miało posiadać prosty schemat. Uważano – za T. Herzlem – że skoro antysemityzm jest tożsamy z problemami stosunków między narodami współżyczącymi w jednym

⁸⁷⁹ Szerzej na ten temat pisała H. Arendt w *Kwestii żydowskiej* (H. Arendt, *Kwestia żydowska* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 49–53).

⁸⁸⁰ H. Arendt wraca do tego problemu również w latach pięćdziesiątych. Wyraża przekonanie, że ideologiczne propozycje rozwiązania „kwestii arabskiej” pozostawały od samego początku żywe w kręgach syjonistów (H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 499).

⁸⁸¹ H. Arendt, *Nowe propozycje w sprawie porozumienia żydowsko-arabskiego* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 247.

⁸⁸² H. Arendt, *Syjonizm przemyślany na nowo*, op. cit., s. 406.

kraju, to po stworzeniu jednonarodowego państwa Żydów antysemityzm zniknie z powierzchni Ziemi. Po śmierci T. Herzla naczelne miejsce w organizacji przypadło probrytyjskiemu Chaimowi Weizmannowi⁸⁸³. Pomimo zmiany na szczeblach władzy, stanowisko wobec Palestyny pozostało to samo. Nowy przewodniczący nadal twierdził, że „budowa Palestyny jest odpowiedzią [Żydów] na antysemityzm”⁸⁸⁴ – podkreślała myślicielka⁸⁸⁵.

O ile poszukiwanie kraju bez narodu przyniosło opłakane skutki dla wewnętrznej sytuacji Palestyny (mowa tu o konflikcie arabsko-żydowskim), o tyle nastawienie „Palestyna za wszelką cenę” zdruzgotało międzynarodową politykę syjonizmu – dowodziła H. Arendt. Rzecz w tym, że Ch. Weizmann i polityczne kierownictwo Organizacji Syjonistycznej przyjęło probrytyjską postawę filantropa⁸⁸⁶ – swoje działania polityczne uzależnili od decyzji Wielkiej Brytanii, którą uznali za naturalnego „protektora”⁸⁸⁷. Zdaniem H. Arendt, decydenci woleli zapłacić cenę lojalności wobec mocarstw, które dawały im złudne nadzieje na państwo Żydów, niż wziąć sprawy we własne ręce. Apogeum ignorancji miało objawiać się w wystąpieniu Ch. Weizmanna w Nowym Jorku 11 maja 1942 roku na konferencji w hotelu Baltimore⁸⁸⁸. Po fiasku pertraktacji z Brytyjczykami – których podjęcie H. Arendt

⁸⁸³ Ch. Weizmann od samego początku, głównie ze względu na pracę zawodową, swoją wizję Palestyny budował z probrytyjskim nastawieniem. W 1904 roku osiedlił się w Manchesterze, aby wykładać chemię na tamtejszym uniwersytecie. Uznanie i kontakty z oficjelami brytyjskimi zyskał ze względu na swoją pracę naukową. Jako pierwszy opracował metodę umożliwiającą przemysłową produkcję acetonu, środka, który służy do wytwarzania tzw. prochu bezdymnego wykorzystywanego w marynarce wojennej. Za swoje odkrycia otrzymał wyróżnienie z rąk ówczesnego premiera Wielkiej Brytanii Davida Loyda George’a. Żyjąc na wyspach, nawiązał wiele kontaktów politycznych. Tym samym nic dziwnego, że znając osobiście między innymi lorda Balfoura czy W. Churchilla, swoje wysiłki opierał na kontaktach z brytyjskimi politykami (zob. C. Shindler, *Historia współczesnego Izraela*, Książka i Wiedza, Warszawa 2011, s. 53).

⁸⁸⁴ H. Arendt, *Syjonizm przemysłany na nowo*, op. cit., s. 419.

⁸⁸⁵ Postawę Ch. Weizmanna H. Arendt nazywa „niebezpiecznym szaleństwem”. Żadna ucieczka nie jest rozwiązaniem. W jej opinii należy walczyć z bronią w ręku przeciwko antysemityzmowi (H. Arendt, *Ceterum censeo...* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 160).

⁸⁸⁶ W opinii H. Arendt, Ch. Weizmann był osobą, której zalety osobiste, a nie pomysły polityczne, przesądziły o poparciu wśród syjonistów. To z kolei przekładało się na działania ruchu (zob. H. Arendt, *Zalety osobiste. Recenzja książki Chaim Weizmann: mąż stanu, uczony, budowniczy żydowskiej wspólnoty politycznej* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 465; H. Arendt, *Jeden cel: Syjon. Recenzja książki Metodą prób i błędów: autobiografia Chaima Weizmanna* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 469).

⁸⁸⁷ Zob. H. Arendt, *Syjonizm przemysłany na nowo*, op. cit., s. 405.

⁸⁸⁸ Była to nadzwyczajna sesja WZO, w której wzięli udział syjoniści europejscy, palestyńscy (zarówno Ch. Weizmann jak i D.B. Gurion) oraz amerykańscy. Przyjęto uchwały żądające od Brytyjczyków otwarcia granic dla emigrantów, które zostały zamknięte na mocy tzw. Białej Księgi. Domagano się również powołania suwerennego państwa Żydów. Narzędziem do osiągnięcia celów miały być zabiegi dyplomatyczne (zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael, Trio*, Warszawa 2003, s. 49).

doceniała⁸⁸⁹ – ów przywódca ruchu nie widział innej możliwości niż zarzucenie planu stworzenia armii żydowskiej⁸⁹⁰ – kluczowego projektu, zdaniem niemieckiej myślicielki, w międzynarodowej polityce Żydów.

Według H. Arendt, liderzy ruchu mentalnie tkwili w realiach społeczeństwa feudalnego, to znaczy w czasie, kiedy sprawy kraju były rozstrzygane przez nieliczne elity. W żydowskiej praktyce owo nastawienie oznaczało archaiczny sposób prowadzenia polityki. Konkretniej mówiąc: syjoniści, zdaniem H. Arendt, opierali swoje działania na protekcji mocarstw. Uzależniali swoją aktywność polityczną od decyzji rządów zewnętrznych państw. Sukcesu w realizacji projektu pod nazwą „państwo żydowskie” upatrywali wyłącznie w pomocy Wielkiej Brytanii, USA lub Związku Radzieckiego. Z kolei polityka wewnętrzna syjonizmu zakładała stosunki charakterystyczne dla oświeceniowego sposobu organizacji społeczności żydowskiej. Oficjele ruchu przyjmowali pozycję filantropów – dobroczyńców własnego ludu. Nie potrzebowali jego wsparcia, wystarczała im bierność narodu, którego byli liderami⁸⁹¹ – twierdziła myślicielka⁸⁹². Sedno błędnego charakteru owej zdezaktualizowanej polityki według H. Arendt tkwiło w tym, że współcześnie to ludzie, a nie jednostki, stanowią siłę polityczną. Dobitnie udowodniły to rewolucje i ruchy w XIX i XX wieku. Syjoniści nie chcieli dostrzec, bądź rzeczywiście jej nie dostrzegali, tej znaczącej zmiany nastrojów świata polityki. Przykładem niezrozumienia przez nich wymogów, jakie stawia współczesny świat, miał być sposób, w jaki przyjęli Deklarację Balfoura z 1917 roku⁸⁹³. Nie zrozumieli, że był to dokument, który *de facto* chronił interesy brytyjskie, a jedynie przy okazji mógł służyć żydowskiej sprawie⁸⁹⁴. Nie dostrzegali, że jedyną szansą na powodzenie ich dążeń jest mobilizacja własnego narodu – *jiszwu i diaspory*, zauważała H. Arendt, zatem jej zdaniem ich wizja polityki była utopijna, co podkreślała również w 1942 roku,

⁸⁸⁹ Zob. H. Arendt, *Kim są panowie z Komitetu na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej?*, op. cit., s. 167.

⁸⁹⁰ Zob. H. Arendt, *Tak zwana armia żydowska* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 177–176.

⁸⁹¹ H. Arendt, *Kryzys syjonizmu*, op. cit., s. 205.

⁸⁹² Warto dodać, że przekonanie o podziale społeczności żydowskiej na naród i jego prominentnych przedstawicieli H. Arendt zaczerpnęła od K. Blumenfelda. Jest to podział na politycznie świadomych *pariasów* i dwuznacznych społecznie *parweniuszy*. Terminy: *parweniusz* i *parias* zapożyczyła od Bernarda Lazare (zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 121–122, 189).

⁸⁹³ 2 listopada 1917 roku lord Balfour, brytyjski Minister Spraw Zagranicznych, przy aprobacie Stanów Zjednoczonych, złożył na ręce przewodniczącego Angielskiej Organizacji Syjonistycznej poparcie dla idei siedziby żydowskiej. Dokument, o którym tu mowa, zapisał się w historii jako Deklaracja Balfoura. Miał on głównie znaczenie symboliczne dla stosunków międzynarodowych. Nie posiadał żadnej mocy prawnej, jednak sygnalizował gotowość poparcia syjonistycznych dążeń (zob. R. Balke, *Izrael*, op. cit., ss. 44–45).

⁸⁹⁴ H. Arendt, *Kryzys syjonizmu*, op. cit., s. 204.

to znaczy w czasie, kiedy Palestyna była jeszcze terytorium mandatowym Wielkiej Brytanii oraz w okresie proarabskiej polityki tego mocarstwa, pisząc: „Dwuznaczna polityka uciśnionych narodów – ich fatalna skłonność, aby targować się o przywileje zamiast walczyć o wolność; ich upór, by w każdej zmianie dopatrywać się wybawienia, oraz tendencja, by zaraz po wyzwoleniu samemu wcielać się w rolę oprawcy – wszystko to jest odwiecznym zmartwieniem polityków”⁸⁹⁵.

Syjniści, zdaniem H. Arendt, walczyli o uprawnienia, a nie o wolność. Po wtóre, Ch. Weizmann i inni mężowie stanu uznali, że Deklaracja Balfoura potwierdza ich zdolność do negocjowania losu swojego narodu z mężami stanu Wielkiej Brytanii. H. Arendt zauważa (a jest to rok 1942, prawie dwadzieścia lat przed publikacją podobnych myśli w *O rewolucji*), że syjniści byli przekonani, iż mogli skutecznie negocjować bez poparcia ludu, w międzyczasie jednak nie spostrzegli, że: „[...] wspańnięte czasy mądrości mężów stanu w Europie już się skończyły, a w Ameryce nigdy nie nastąpiły [...]. Dopóki z rozmaitych komitetów i innych ciał politycznych nie powstanie prawdziwy ruch ludowy, dopóty nie mam nawet szansy powodzenia”⁸⁹⁶.

H. Arendt oczekiwała od polityki Żydów spełniania wartości, które w późniejszym czasie doprecyzowała i zawarła w ideale *izonomii*⁸⁹⁷. Jej zdaniem polityka ruchu powinna opierać się na *autorytecie* pochodzącym od ludu, a nie na deklaracjach Wielkiej Brytanii. Naród żydowski (*jiszwu* i *diaspora*), przez zaangażowane poparcie (*władza*) może stworzyć Kraj Żydów. Główna linia polityki syjonistycznej zawierała rozdźwięk między narodem a jego przedstawicielami. Tworzyła ona groźną przepaść między ludem a filantropijnym dobroczyńcą. Powstała przez ideologiczne i archaiczne myślenie syjonistów ogólnych.

Rewizjoniści

Żołycielem ruchu rewizjonistycznego był Zeew Żabotyński oraz twórca organizacji paramilitarnej Irgun – Menachem Begin. M. Begin rozpoczął swoją karierę polityczną po proklamacji niepodległości przez Izrael. W 1948 założył partię Herut,

⁸⁹⁵ H. Arendt, *Konfuzja* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 193.

⁸⁹⁶ H. Arendt, *Kryzys syjonizmu*, op. cit., ss. 204–205.

⁸⁹⁷ Warto przytoczyć bardzo ciekawą opinię H. Arendt, pochodzącą z 1935 roku, na temat reklasyfikacji zawodowej młodzieży żydowskiej: „Dobroczynność to nie solidarność; w jej ramach zazwyczaj udziela się pomocy odosobnionym jednostkom [...], dobroczynność dzieli naród na tych, którzy dają i którzy biorą” (H. Arendt, *Zawodowa reklasyfikacja młodzieży* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 36). Jest to opinia, która zawiera jeszcze nie w pełni dopracowane intuicje H. Arendt na temat polityki. Polityka to debata, obietnica i współdziałanie narodu. Nie może zaistnieć tam, gdzie nadal występują relacje poddaństwa – stosunków uzależnienia biedoty żydowskiej od filantropów.

(która aż do 1977 roku była główną partią opozycyjną w Izraelu)⁸⁹⁸. Środowisko rewizjonistów tworzyli działacze skupieni wokół prawicowych ugrupowań paramilitarnych Irung Cwei Leumi (inaczej: Irgun; Narodowa Organizacja Wojskowa) oraz Lohamej Herut Israel (w skrócie: Lehi; Bojownicy o Wolność Izraela)⁸⁹⁹. Były to osoby o ultranacjonalistycznych poglądach, które kategorycznie odrzucały wszelkie propozycje dwunarodowego państwa. Rewizjoniści prowadzili szeroko zakrojoną działalność terrorystyczną. Lehi od września 1946 do maja 1948 roku dokonała ponad stu sabotaży i zabójstw⁹⁰⁰.

H. Arendt dobitnie wyraziła swoje poglądy na temat rewizjonistów w 1948 roku, czyli zaraz po powstaniu Herut. Jej zdaniem, publiczne deklaracje M. Begina nie odzwierciedlały prawdziwego charakteru jego partii. „Członkowie Thaut ha Cherut mówią dzisiaj o wolności, demokracji i antyimperializmie, podczas gdy zupełnie niedawno głosili doktrynę państwa faszystowskiego”⁹⁰¹ – pisała H. Arendt. Twierdziła także, że: jest to grupa odpowiedzialna za rzeź w Deir Jassin (arabska wioska, której mieszkańcy nie brali udziału w wojnie z Żydami); jej członkowie propagują mieszkankę ultranacjonalizmu, mistycyzmu i wyższości rasowej i są związani z grupą Sterna (Lehi), która wprowadziła pośród Żydów palestyńskich rządu terroru. H. Arendt pisała: „Bito nauczycieli, którzy krytykowali ich postępowania, zabijano dorosłych, którzy zabronili dzieciom wstępować w ich szeregi”⁹⁰².

Autorka *Kondycji ludzkiej* uznawała za więcej niż oczywiste to, że rewizjoniści tworzyli ruch o tendencjach faszystowskich⁹⁰³. (Rozumienie pojęcia *faszizm* przez H. Arendt będzie przedmiotem rozważań w kolejnym podrozdziale). Choć dopiero po proklamacji niepodległości Izraela pisała wprost, że dążą do wprowadzenia „państwa wodzowskiego”⁹⁰⁴, to już od samego początku lat czterdziestych XX wieku piętnowała ich nieczne zamiary. W 1942 roku alarmowała o groźnej tendencji w szeregach syjonistów ogólnych do przejmowania rewizjonistycznej wizji polityki. Na pytanie o to, dlaczego syjoniści wyraźnie nie opowiedzieli się przeciwko działalności rewizjonistów w USA, albo chociażby nie zdemaskowali ich

⁸⁹⁸ Zob. D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Cyklady, Warszawa 2000, s. 96.

⁸⁹⁹ Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, op. cit., s. 46.

⁹⁰⁰ Rewizjoniści odpowiadali również za zamach z 22 lipca 1946 roku na hotel King David w Jerozolimie, gdzie swoje siedziby miała brytyjska administracja, zginęło 91 osób (*ibidem*, s. 52, 53).

⁹⁰¹ H. Arendt, *Nowa partia w Palestynie* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 484.

⁹⁰² *Ibidem*, ss. 484–485.

⁹⁰³ Zob. H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit.

⁹⁰⁴ H. Arendt, *Nowa partia w Palestynie*, op. cit., s. 485.

działających, odpowiadała: „Jedną z zewnętrznych przyczyn bezczynności Emergency Committee jest fakt, że powołanym do wprowadzenia w życie jej postanowień jest człowiek prawicy: Emanuel Neumann. Co istotniejsze, duża część przywództwa Hadassy i Organizacji Syjonistycznej jest wrogo nastawiona do robotników i przynajmniej po części sympatyzuje z rewizjonistami”⁹⁰⁵.

H. Arendt dostrzegała przenikanie się ruchu syjonistycznego i rewizjonistycznego. Źródłem sympatii Hadassy (Hadassah Women's Zionist Organization – największa organizacja syjonistyczna w USA) i WZO z rewizjonistami upatrywała we wrogim nastawieniu do robotników, innymi słowy: do syjonistów socjalistycznych. Istniała jej zdaniem również inna przyczyna tego stanu rzeczy. Rewizjoniści okazali się zręcznymi manipulatorami opinii publicznej. Wykorzystali bezczynność syjonistów, która była *de facto* skutkiem ich filantropii. Syjoniści oczekiwali na pomoc mocarstw, rewizjoniści zaś działali w diasporze. W rzeczywistości wszelka aktywność rewizjonistów były maskaradą skrywającą ich realne cele. W USA szukali finansowania dla własnej terrorystycznej działalności⁹⁰⁶. Ich aktywność miała charakter czysto propagandowy – ocenia H. Arendt, żerowali na nieświadomości amerykańskich Żydów, którzy uwierzyli, że mają do czynienia z syjonistami ogólnymi⁹⁰⁷. Jakże wielkie było oburzenie H. Arendt, kiedy dowiedziała się, kim są panowie z Komitetu na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej, może świadczyć fragment artykułu opublikowanego w „Aufbau” 6 marca 1942 roku: „Komitetem jako krajowy przewodniczący kieruje Pierre van Passen wraz z Alfredem A. Strelsinem jako przewodniczącym rady wykonawczej. Obaj są znani jako liberalni prosyjoniści i obaj zapewne czuliby się lepiej w towarzystwie przyjaciół, gdyby ci oficjalni syjoniści podjęli jakąkolwiek inicjatywę. W przypadku innych członków Komitetu nie można czynić podobnych założeń, Y. Ben-Ami jest w Palestynie skrajnym prawicowcem, Ben-Elizer znanym rewizjonistą, podobnie jak Meir Grossman. Eri Jabotinsky, syn rewizjonisty Żabotyńskiego, także znajduje się na liście [...]. Rewizjoniści nie mają prawa przemawiać w imieniu narodu Żydowskiego”⁹⁰⁸.

Wraz z upływem lat H. Arendt umacniała się w przekonaniu, że celem rewizjonistów był wyłącznie terror, a wszelkie inne działania zaledwie skrywały ich prawdziwe dążenia. W 1944 roku pisała: „Nowocześni terroryści, z którymi mamy do czynienia w Palestynie, z dawnymi idealistami mają tylko wspólną nazwę.

⁹⁰⁵ H. Arendt, *Kim są panowie z Komitetu na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej?*, op. cit., s. 167.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, ss. 166–167.

⁹⁰⁷ Zob. H. Arendt, *Wybuchowi filistrzy* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 235–236.

⁹⁰⁸ H. Arendt, *Kim są panowie z Komitetu na rzecz Stworzenia Armii Żydowskiej?*, op. cit., s. 166.

Z tymi ostatnimi można było się spierać o to, czy w ekstremalnych przypadkach cel uświęca środki. Z tymi pierwszymi spór taki byłby bezprzedmiotowy, są oni bowiem bez reszty przekonani, że środki uświęcają cele i że tylko taki cel, który da się osiągnąć terrorem jest wart zachodu. Nasi nowocześni nihilści nie zawracają sobie głowy światopoglądem, próbując zamiast tego aktywnie stwarzać nicłość”⁹⁰⁹.

Wyobraźnię rewizjonistów rozbudzały wszystkie cele, które ożywiają terror. Zdaniem H. Arendt skrywali oni swoje zamiary pod płaszczykiem szczytnych ideałów. Wykorzystując oczekiwania diaspory, prowadzili zbiórki pieniędzy, które zamiast finansować oficjalne cele, spożytkowali na działalność terrorystyczną.

Reasumując, rewizjoniści zdaniem H. Arendt byli faszystami i terrorystami. Pomimo że nie nazywa ich działalności „totalitarną”, to jednak wiele cech, które jej przypisywała, wskazują na taką właśnie interpretację. Celem rewizjonistów był terror sam w sobie, skrywany za fasadą propagandy. Dążyli do państwa wodzowskiego. Podobnie jak w przypadku syjonistów ogólnych, ich działalność była motywowana ideologicznie. Konkretniej mówiąc: ich dążenia były ślepo nacjonalistyczne. Nie uwzględniali realnej sytuacji w Palestynie, za wszelką cenę pragnęli pozbyć się Arabów z Erec Israel.

Syjonisci socjalistyczni

W okresie panowania osmańskiego do Palestyny przybyły dwie grupy Żydów. Falę migracji określono mianem *alii*, z kolei ludność napływową nazwano *nowym jiszwu*. Pierwsza *alia* odbyła się pomiędzy 1880 a 1903 rokiem. Na tereny Bliskiego Wschodu przybyło wówczas 20–30 tys. osób. Byli to głównie emigranci z Europy Wschodniej, którzy po przyjeździe do Ziemi Świętej zajmowali się głównie uprawą gruntów zakupionych od Arabów⁹¹⁰.

Druga *alia* (1904–1914) miała bezpośredni związek z pogromami żydowskimi lat 1903–1905 (m.in. w Kiszyniowie) oraz z fiaskiem rewolucji 1905 roku. Nowo przybyli do Erec Israel w większości byli osobami silnie naznaczonymi ideami A. Tołstoja i rosyjskimi teoriami socjalistycznymi. „Przez długi czas ruch wschodnioeuropejski wykazywał tak silne pokrewieństwo z socjalizmem w tołstojowskiej formie, że ów stał się niemal jedyną ideologią członków tego ruchu”⁹¹¹ – pisała H. Arendt. Był to czas, w którym do ziemi obiecanej dotarli Dawid Ben Gurion i Icchak Ben Cweï, przyszły premier i drugi prezydent Izraela. Wkład nowego *jiszwu* w budowanie podwalin

⁹⁰⁹ H. Arendt, *Wybuchowi filistrzy*, op. cit., s. 236.

⁹¹⁰ Zob. D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, op. cit., ss. 30–31.

⁹¹¹ H. Arendt, *Syjonizm przemysłany na nowo*, op. cit., s. 407.

państwa Żydów był zgoła odmienny niż osób z pierwszej imigracji, dzięki przybyłym, ruch zyskał w swych szeregach nową, bo socjalistyczną, twarz⁹¹².

W działaniach socjalistów nie chodziło o intelektualny rozwój ideologii, lecz o jej realne zastosowanie. W opinii H. Arendt jedni marzyli o bazie strategicznej dla przyszłego udziału w ogólnoswiatowej rewolucji (D.B. Borochow). Inni jechali do Palestyny w celu osiągnięcia osobistego zbawienia przez kolektywną pracę⁹¹³. Razem stworzyli oni zręby robotniczego ruchu Erec Israel oraz, co ważniejsze, inicjowali powstanie tzw. ruchów *kibucowych* i *chalucowych*.

Kibuce były to społeczności agrarne oparte na zasadach równości i samorządności. Pierwszy kibuc – „Degania” – powstał w 1911 roku. Tak samo jak i następne został on utworzony w oparciu o paradygmat kolektywizmu. Na czele kibucu stało zgromadzenie uprawnione do podejmowania decyzji wiążących grupę. Działalność zrzeszenia sprowadzała się głównie do wytwórczości rolnej. Były to samowystarczalne jednostki, w których również nauczano młodzież⁹¹⁴. Po wizycie w Palestynie w 1935 roku H. Arendt uznała kibuce za niezwykle „eksperyment polityczny”, który z biegiem lat niezmiennie podziwiała i wspomagała⁹¹⁵. *Ruch chalucowy* wiązała H. Arendt z tzw. kulturową odmianą syjonizmu, a konkretniej z osobą Ashera Cwi Hirsza Grinzberga, znanego pod pseudonimem literackim Achad Ha-Am (rosyjskiego Żyda, eseisty, przeciwnika politycznego syjonizmu T. Herzla)⁹¹⁶. „Zwolennicy Achad Ha-Am nigdy nie zamierzali uczynić Palestyny tak samo żydowską, jak angielską jest Anglia (wedle określenia Weizmanna)”⁹¹⁷ – powiada H. Arendt. Uważali bowiem, że stworzenie ośrodka nauczania wyższego było o wiele istotniejszą sprawą dla syjonizmu, niż powstanie państwa.

Zwieńczeniem obu ruchów była z jednej strony, rozwinięta sieć kibuców, z drugiej zaś, Uniwersytet Hebrajski. Oba owoce wschodnioeuropejskiego syjonizmu były dla H. Arendt poprawnymi drogami rozwiązania kwestii Palestyny. Stały się one bowiem namacalnym przykładem zrealizowanych wartości, które – przytaczając słowa H. Arendt – powołały do życia nowy rodzaj człowieka, gdyż: „W sposób całkowicie wolny i nieskrępowany przez żaden rząd, powstały nowe

⁹¹² D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, op. cit., s. 31.

⁹¹³ Zob. H. Arendt, *Kryzys syjonizmu*, op. cit., s. 407.

⁹¹⁴ Zob. R. Dyoniziak, *Izrael. Przemiany społeczne (w świetle badań izraelskich socjologów i pedagogów)*, Wydawnictwo Powszechne, Warszawa 1971, s. 23, 32. Wiele ciekawych opisów na temat realiów życia w kibucu zawierają wspomnienia Jael Neeman (J. Neeman, *Byliśmy przyszłością*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012).

⁹¹⁵ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 139.

⁹¹⁶ Zob. H. Arendt, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 615.

⁹¹⁷ H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 510.

formy własności, nowy typ robotnika rolnego, nowy model rodziny i wychowania dzieci [...]. Tak jak Uniwersytet Hebrajski mógł być gwarancją mocnych związków pomiędzy żydowską ojczyzną, światowym żydostwem i międzynarodowym światem akademickim, tak kibucem można było powierzyć zadanie [...] stworzenia namacalnego i widzialnego społeczeństwa, opartego na sprawiedliwości i miłosierdziu”⁹¹⁸. Ów „nowy człowiek” syjonizmu działał wspólnie z innymi. Jego nadzieja na lepsze jutro tkwiła we współpracy ludu. Był to nie odosobniony filantrop protekcyjnie spoglądający na swój lud, a zaangażowany robotnik,łączony mocnymi więzami ze swoją społecznością. Można powiedzieć, że nowy człowiek syjonizmu socjalistycznego był dla niej praktycznym odzwierciedleniem koncepcji *zoon logon ekhon* (którą w pełni wypracowała w *Kondycji ludzkiej* z 1958 roku⁹¹⁹ i którą rozwinęła w *O rewolucji* z 1961 roku⁹²⁰). Uniwersytet Hebrajski, a przede wszystkim kibuce urzeczywistniały ideał współdziałania *jiszwu*, ale i wyszły na spotkanie *diasporze* – ludowi w rozproszeniu. Można powiedzieć, że o ile tzw. syjoniści ogólni nie zabiegali o wsparcie narodu, ani w Erec Israel, ani poza jego granicami, o tyle syjoniści socjalistyczni nie zapomnieli o nim nawet na chwilę.

Uosobieniem syjonizmu ogólnego dla H. Arendt był T. Herzl. Krzewicielem ideałów wschodnioeuropejskiego syjonizmu stał się dla niej Bernard Lazare – *parias* świadomy⁹²¹. Wiedział on bowiem, że antysemityzm nie jest ani zjawiskiem izolowanym, ani uniwersalnym i zamiast uciekać przed nim, pragnął mobilizować naród przeciwko jego wrogom. Prawdziwą przeszkodą na drodze do lepszego jutra Żydów byli dlań „bogaci bracia”, którzy z góry narzucali swojemu narodowi dominującą wizję wyzwolenia. Był przekonany, że jeśli lud sam się nie wyzwoli, nikt nie zaofiaruje mu wolności⁹²². Odzewu na wołanie B. Lazare H. Arendt upatrywała w prawdziwej politycznej sile, tzn. Histadrut, czyli w palestyńskim związku zawodowym zrzeszającym większość żydowskiej siły roboczej⁹²³. Jej zdaniem była to organizacja, która sprawowała faktyczne rządy nad żydowską częścią Palestyny.

Żydowskiego głosu rozsądku w kwestii arabskiej na terenach Palestyny H. Arendt upatrywała w działalności kontynuatora idei *chalucy* – J. L. Magnesa. W latach

⁹¹⁸ *Ibidem*, s. 511.

⁹¹⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

⁹²⁰ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

⁹²¹ Zob. H. Arendt, *Żyd jako parias*, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12 (137), ss. 12–16; H. Arendt, *Pisma żydowskie*, op. cit., ss. 320–323.

⁹²² H. Arendt, *Herzl i Lazare*, op. cit., ss. 398–399.

⁹²³ H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 504.

dwudziestych XX wieku założył on organizację Brit Szalom („Przymierze Pokoju”), w latach czterdziestych stworzył partię Ichud („Jedność”). Do ruchu przynależeli między innymi światowej sławy historyk syjonizmu Gershom Szolem oraz filozof Martin Buber⁹²⁴. Zarówno Żydów, jak i Arabów nawoływał do dialogu i wzajemnej współpracy na rzecz niezależnej Palestyny⁹²⁵. W opinii H. Arendt wiedział on, że to ludzie, a nie rządy, decydują o stabilności i bezpieczeństwie państw⁹²⁶.

1.2. Geneza Państwa Izrael

30 marca 1947 roku brytyjski minister spraw zagranicznych oznajmił: „doszliśmy do punktu granicznego, dalsze sprawowanie władzy mandatowej nie jest możliwe”, a już 2 kwietnia 1947 roku władze brytyjskie wystąpiły z prośbą o pomoc do Organizacji Narodów Zjednoczonych⁹²⁷, zaś 14 maja 1947 roku Trygve Lie, ówczesny sekretarz generalny ONZ, zwołał nadzwyczajne posiedzenie Zgromadzenia Ogólnego w sprawie Palestyny. Kiedy Andriej Gromyko, radziecki minister spraw zagranicznych, oznajmił: „zwłaszcza w kontekście cierpień, jakie dotknęły naród żydowski w czasie drugiej wojny światowej, byłoby niesprawiedliwością odmawiać mu tego prawa [prawa samostanowienia]”⁹²⁸, było już jasne, że w obliczu wcześniejszego poparcia USA Izrael ma niepowtarzalną szansę zaistnieć na mapach świata. Wielka Brytania zobligowała się do opuszczenia Palestyny do dnia 15 maja 1948 roku. Decyzja ta stała się brzemienna w skutkach. Obie strony etnicznego konfliktu, świadome, że w związku z wycofaniem się władz mandatowych nikt nie stoi bezpośrednio na straży postanowień ONZ, rozpoczęły walkę o Palestynę, odtąd nazywaną przez Izraelczyków „wojną o niepodległość”, natomiast „katastrofą” (*nakba*) przez Arabów⁹²⁹. Do stycznia 1948 roku konflikt uzyskał wymiar panarabski.

⁹²⁴ Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, op. cit., s. 42.

⁹²⁵ Gershom Scholem pisał: „całkowicie jasny stał się [...] radykalny rozbrat między [...] koncepcją syjonizmu, która upatruje w nim ruch zmierzający do odnowy żydostwa, i którą ktoś określił mianem religijno-mistycznej [...], a empirycznym syjonizmem [socjalistycznym], który wychodzi od niemożliwej i prowokatorskiej karykatury politycznego, rzekomego rozwiązania kwestii żydowskiej [...]. [Syjonizm w postaci socjalistycznej], zwyciężając siły [Arabów], które zmierzają do destrukcji syjonizmu [...], wykrwawi się na śmierć” (G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa. Pogranicze*, Łódź 2006, ss. 278–279).

⁹²⁶ Zob. H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 508.

⁹²⁷ Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, op. cit., s. 52, 53.

⁹²⁸ R. Balke, *Izrael*, op. cit., ss. 59–60.

⁹²⁹ J.L. Gelvin, *Konflikt izraelsko-palestyński*, op. cit., s. 145.

Syryjscy i egipscy ochotnicy wstępowali w szeregi Arabskiej Armii Wyzwoleńczej. Do walk przystąpiła również „armia zbawienia” muftiego Jerozolimy. W kwietniu 1948 roku siły izraelskie z sukcesami rozpoczęły realizację planu *Dalet*. Była to operacja przejścia: dwóch miast, tj. Hajfy i Tyberiady, jeziora Genezaret oraz północno-wschodniej Galilei. 14 maja 1948 roku D. Ben Gurion proklamował w budynku Muzeum Sztuki w Tel Awiwie niepodległość Państwa Izrael⁹³⁰, następnego dnia Egipt, Irak, Syria, Liban i Transjordania podjęły działania zbrojne na terenie Palestyny⁹³¹.

Zagadnienia, które poruszała H. Arendt w kwestii Państwa Izrael, można podzielić na te, które dotyczyły okresu przed i po ogłoszeniu niepodległości. Do pierwszej grupy należy zaliczyć przede wszystkim wiele artykułów, w których myślicielka optowała za utworzeniem armii żydowskiej. Walka z Hitlerem pod własnym sztandarem stanowiła dla H. Arendt warunek *sine qua non* dla powstania i trwałości państwa Żydów. Drugą grupę tworzą pisma H. Arendt powstałe w czasie jej współpracy z J. Magnesem oraz publikacja z lat pięćdziesiątych XX wieku pt. *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*⁹³².

Obie grupy tekstów zawierają mocne intuicje H. Arendt na temat demokracji. Armię żydowską traktowała ona jako klucz do sukcesu w stworzeniu Państwa Izrael. Uważała bowiem, że jedynie poprzez działanie ramię w ramię z innymi narodami Żydzi mogli w końcu być postrzegani jako równi innym. W kwestii organizacji Państwa Izrael jej oczekiwania oscylowały wokół federacji opartej na systemie kibucowym oraz konfederacji z państwami śródziemnomorskimi. Jest to koncepcja, w której autor niniejszego opracowania dostrzega znamiona ideału federacyjnego systemu rad.

Armia żydowska a państwo Żydów

Pomimo nadwątlonych relacji z Wielką Brytanią (7 maja 1939 roku wydano tzw. Białą Księgę⁹³³), przedstawiciele ruchu syjonistycznego wciąż wiązali część swoich dążeń z poparciem mandatariusza. Jedną z newralgicznych kwestii była armia żydowska. H. Arendt po raz pierwszy wspomina o pomyśle utworzenia

⁹³⁰ *Deklaracja Niepodległości Państwa Izrael*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2001, s. 40.

⁹³¹ Zob. R. Balke, *Izrael*, op. cit., s. 64.

⁹³² H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 489.

⁹³³ Dokument ten przewidywał powstanie w ciągu dziesięciu lat niepodległej Palestyny ze stałą większością ludności arabskiej. Odsetek Żydów miał nie przekraczać jednej trzeciej populacji całego kraju. Wprowadzono poważne restrykcje napływu ludności żydowskiej. Przewidziano, że do kraju może przyjechać nie więcej niż 75 tys. osób w ciągu pięciu lat od wydania dokumentu. Dalszą imigrację uzależniono od zgody strony arabskiej (zob. D. Cohn-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski*, PIW, Warszawa 2002, ss. 57–61).

żydowskich sił zbrojnych (do walki z Hitlerem, w odróżnieniu od Hagany⁹³⁴ – żydowskiej militarnej policji w Palestynie) w 1941 roku⁹³⁵. W późniejszych artykułach nadmieniała o tajnych i jawnych pertraktacjach Ch. Weizmanna z Brytyjczykami w tej sprawie⁹³⁶. Wszystko wskazuje na to, że atmosferę w ruchu syjonistycznym odnośnie armii żydowskiej dobrze oddaje wypowiedź D. Ben Guriona, który obwieścił: „Będziemy wspólnie z Anglią walczyć przeciw Hitlerowi, tak jakby nie było Białej Księgi, i będziemy walczyć z Białą Księgą, tak jakby nie było Hitlera”⁹³⁷. Przywódcy ruchu dążyli do stworzenia sił zbrojnych przy pomocy Wielkiej Brytanii.

Z perspektywy H. Arendt była to chybiona droga. Jej krytyka aktywności Agencji Żydowskiej (organu wykonawczego WZO⁹³⁸) sprowadzała się do zarzutu filantropii jej przywódców. W opinii niemieckiej myślicielki, decydenci żydowscy zamiast zwrócić się do ludu i tu budować podstawy armii, liczyli na poparcie współczesnych mocarstw. Dla niej warunkiem koniecznym powstania państwa Żydów było uzyskanie zaangażowanego wsparcia *jiszwu* i *diaspory*. Stabilność nowego kraju uzależniała od uznania go przez sąsiadów i społeczność międzynarodową. H. Arendt interesowały wartości, które wcześniej nazwane zostały w niniejszym opracowaniu „izonomicznymi” (zob. rozdz. III), czyli: *działanie, władza, autorytet, równość i wolność*. „Decyzja o tworzeniu żydowskiej armii nie zapadnie w wyniku tajnych negocjacji z mężami stanu, ani wskutek petycji wpływowych Żydów. Nigdy tej armii nie dostaniemy, jeśli naród żydowski nie będzie się jej domagał i jeśli setki tysięcy Żydów nie będą gotowe walczyć z bronią w ręku o własną wolność i prawo do życia swojego narodu [...], tylko naród jest dostatecznie silny, by zawrzeć prawdziwy sojusz”⁹³⁹ – pisała H. Arendt.

⁹³⁴ R. Balke, *Izrael*, op. cit., s. 49.

⁹³⁵ H. Arendt, *Żydowska armia – początek żydowskiej polityki?*, op. cit., s. 152.

⁹³⁶ H. Arendt, *Papier i rzeczywistość* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 172; H. Arendt, *Czynna cierpliwość* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 155.

⁹³⁷ R. Balke, *Izrael*, op. cit., s. 53.

⁹³⁸ Agencja Żydowska została powołana do życia w 1922 roku. Początkowo była ośrodkiem centralnym sieci autonomicznych organów żydowskiej administracji samorządowej w Palestynie. W niedługim jednak czasie stała się faktycznym organem wykonawczym Światowej Organizacji Syjonistycznej (WZO). 11 sierpnia 1929 roku na XVI Kongresie Syjonistycznym przekształcono ją w ciało przedstawicielskie WZO. W jego skład miało wchodzić 224 reprezentantów wybieranych po równo przez WZO oraz ugrupowania niesyjonistyczne. Na czele Agencji stał 40-osobowy komitet zarządzający oraz ciało wykonawcze (zob. J.L. Gelvin, *Konflikt izraelsko-palestyński*, op. cit., s. 103; R. Balke, *Izrael*, op. cit., s. 49).

⁹³⁹ H. Arendt, *Żydowska armia – początek żydowskiej polityki?*, op. cit., s. 155.

Zawarta w cytowanym wyżej fragmencie fraza: „tylko naród jest dostatecznie silny, by zawrzeć prawdziwy sojusz” oznacza, że żaden mąż stanu samotnie nie wygra wojny – rzesze ludzi walczą i przelewają krew w imię sprawy. Naród musi chcieć uczestniczyć w wojnie, w przeciwnym razie żadne ustalenia, nawet na najwyższych szczeblach władzy, nie zapełnią koszar. Żaden mąż stanu nie będzie poważnie traktowany, jeśli nie stanie za nim naród. Każdy, kto sądzi inaczej – zdaniem H. Arendt – myli się albo jest najzwyczajszym szaleńcem. Stosując terminologię wypracowaną w wcześniej (zob. rozdz. III): zaangażowane poparcie ludu – *działanie* – było dla niej wyrazem *władzy*, czyli współpracy ludu w imię jednej sprawy. Stanowiło również gwarancję *autorytetu* decydentów – ich poparcia i posłuchu.

Była ona przekonana, że żydowskie uczestnictwo w wojnie pod własnym sztandarem ma fundamentalne znaczenie dla akceptacji Żydów przez inne narody⁹⁴⁰. Wojna, jej zdaniem, uczyniła wszystkie nacje Europy *pariasami politycznymi* – pozbawiła ich praw. Bezpaństwowcy i wygnańcy tułali się z kraju do kraju, dzieląc polityczny los Żydów. Ta równość sytuacji nie stanowi o równości politycznej, ale mogła dać dobry – bo zerowy – początek dla jej ustanowienia. H. Arendt pisała: „Na przestrzeni ostatnich stuleci naród żydowski nie miał tak wielkiej szansy, by stać się wolnym i wejść do grona narodów. Wszystkie narody europejskie stały się ludami pariasów, wszystkie są zmuszone na nowo podjąć walkę o wolność i równouprawnienie. Nasz los po raz pierwszy nie jest losem szczególnym, nasza walka po raz pierwszy jest tożsama z walką o wolność Europy”⁹⁴¹.

Autorka *Kondycji ludzkiej* nie precyzuje, co oznacza w praktyce owo „równouprawnienie” i „wolność”. Na gruncie jej filozofii podstawowym prawem człowieka jest „prawo do posiadania prawa”, a jest to prawo do ochrony prawnej, gwarantowane przez społeczność, w której się żyje i nie stanowi ono treści kodeksów, konstytucji, ani żadnych innych dokumentów – ono opiera się na uznaniu i akceptacji współtowarzyszy⁹⁴². Wydaje się, że to wyjaśnienie, pochodzące z *Korzeni totalitaryzmu*, rzuca nieco światła na znaczenie równości w kontekście polityki Żydów. Walka ramię w ramię przeciwko Hitlerowi była sposobem na bycie

⁹⁴⁰ W obliczu braku armii żydowskiej wielu ludzi wstępowało do oddziałów innego kraju. Zdaniem H. Arendt łudzili się, że po wojnie otrzymają równe prawa z „braćmi broni”. Rzecz w tym, że może i dostaną je, ale zawsze jako jednostki. Żydzi bez swojej armii nigdy nie staną się równoprawnym narodem wśród narodów (zob. H. Arendt, *Gdy nie przeciwstawia się mniejszemu złu* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 187).

⁹⁴¹ Zob. H. Arendt, *Czynna cierpliwość*, op. cit., s. 158.

⁹⁴² Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 413.

sojuszniakiem na polu bitwy, tym samym dawała szansę na udział w przeprowadzanych pod koniec wojny pertraktacjach pokojowych. W obu przypadkach rokowała nadzieję na uznanie Żydów za równoprawną nację wśród narodów biorących udział w zmaganiach wojennych⁹⁴³.

Dla H. Arendt aktywne uczestnictwo w wojnie było okazją jej ludu na zyskanie uznania. Działanie, a nie bierne oczekiwanie, było środkiem do jego wywalczenia. Parafrazując słowa niemieckiej myślicielki: nikt nigdy nie ofiarował i nie ofiaruje równości ludziom, żadne prawo natury, żadne nadnaturalne czynniki, równość rodzi się bowiem w *działaniu*⁹⁴⁴. Samobójczym miałyby być pomysł żydowskiej „plutokracji”: ażeby przeżyć na wojnie, należy udawać martwego – pisała H. Arendt⁹⁴⁵. Jest to intuicja, którą doskonale obrazuje jej stanowisko wobec powstania w getcie warszawskim. Widziała w nim nie tylko zryw militarny, lecz także walkę o chwałę narodu żydowskiego. Powstańcy „choć nie byli w stanie uratować samych siebie, chcieli przynajmniej, według własnych słów, uratować cześć i chwałę swojego narodu żydowskiego”⁹⁴⁶. Chwałę mieli uzyskać nie ci, którzy walczyli, a naród Izraela. Jest to walka o uznanie Żydów przez inne narody. Walka o chwałę narodu oznaczała bój o wytworzenie takiej sytuacji, w której alianci, to znaczy: „ci, którzy muszą walczyć o równość i sprawiedliwość – jak pisała H. Arendt – będą zmuszeni zrezygnować ze swej szczególnej odrazy i własnymi ustami jednak wypowiedzieć nazwę narodu żydowskiego, po to by oddać mu sprawiedliwość i zapewnić mu równość jako równouprawnionemu sojusznikowi”⁹⁴⁷.

Jej zdaniem armia żydowska pod własnym rozpoznawalnym sztandarem powinna stanowić priorytet polityki ludu Izraela. Całą sprawę stawia na ostrzu noża – po wojnie, jeśli Żydzi nie staną się równym narodem pośród narodów, walka dla nich się nie skończy. Choć zniknie Hitler, wciąż pozostaną inni wrogowie⁹⁴⁸. Tymczasem „z całej armii pozostał tylko trębacz”⁹⁴⁹ – pisała H. Arendt po fiasku pertraktacji z Brytyjczykami na rzecz powstania armii żydowskiej.

⁹⁴³ Zob. H. Arendt, *Papier i rzeczywistość*, op. cit., s. 173.

⁹⁴⁴ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 33.

⁹⁴⁵ Zob. H. Arendt, *Pod ścianą* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 186; H. Arendt, *Tak zwana armia żydowska*, op. cit., s. 180.

⁹⁴⁶ H. Arendt, *Za cześć i chwałę narodu żydowskiego* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 225. Te same wnioski H. Arendt zawarła w artykule pt. *Czas zmian* z 28 lipca 1944 roku (H. Arendt, *Czas zmian* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 244).

⁹⁴⁷ H. Arendt, *Diabelska retoryka*, op. cit., s. 177.

⁹⁴⁸ Zob. H. Arendt, *Tak zwana armia żydowska*, op. cit., s. 181.

⁹⁴⁹ Za: W. Heuer, *Hannah Arendt*, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2009, s. 42.

Opinie H. Arendt zawierały nie do końca wykształcone, ale widoczne intuicje późniejszych ideałów izonomii. Myślicielka kładła nacisk na *działanie*, rozumiane jako aktywne zaangażowanie ludu w projekt własnej armii. Już wtedy żywiła przekonanie, że *równouprawnienie* jest wynikiem *działania* i opiera się na uznaniu (*opinii*) innych nacji. Równość pośród narodów oznaczała dla niej *prawo do posiadania prawa*. Również *wolność* w kontekście polityki Żydów nosiła znamiona *republikańskich* ideałów, rozumiała ją bowiem jako uczestnictwo w decyzjach, które dotyczyły Izraela.

Geopolityczny kształt państwa Izrael

Choć poglądy H. Arendt w kwestii geopolitycznego kształtu Palestyny ewoluowały, posiadała ona pewne stałe przekonania na ten temat, a mianowicie: sprzeciwiała się wszelkim nacjonalistycznym wizjom państwa, uzależniała stabilność kraju od arabsko-żydowskiej współpracy i optowała za federacją Bliskiego Wschodu.

W 1943 roku myślicielka odrzuciła zarówno wizję narodowego państwa Żydów, jak i dwunarodowe propozycje J.L. Magnesa. Uważała bowiem, że obie formy ustrojowe stanowią zaledwie alternatywy tego samego rozwiązania – dominacji jednego narodu nad drugim. W pierwszym przypadku państwo Żydów oznaczałoby albo przymusowe wysiedlenie Arabów, albo przypisanie większości arabskiej statusu mniejszości. W kraju dwunarodowym Żydzi stanowiliby chronioną prawem mniejszość. W takim modelu nadal istniałyby relacje zwierzchności, bowiem prawo mniejszości, to nic innego jak zaledwie ustępstwo ze strony liczniejszej populacji kraju. Jej własna propozycja sprowadzała się do federalnej struktury państwa w ramach Wspólnoty Narodów Brytyjskich. H. Arendt pisała: „[...] prawdziwa federacja składa się z różnych wyraźnie rozpoznawalnych politycznych elementów narodowych lub innych, które wspólnie tworzą państwo. Wewnątrz takiej federacji konflikty narodowe dają się rozwiązać tylko dlatego, że przestaje istnieć nierozwiązywalny problem większości i mniejszości. Po raz pierwszy tego rodzaju federacja została urzeczywistniona w Stanach Zjednoczonych Ameryki. W tym związku żaden pojedynczy stan nie posiada władzy nad innymi i wszystkie one razem rządzą państwem”⁹⁵⁰.

Nawiązanie do rozwiązań USA stanowi wskazówkę, że dla H. Arendt problemem w Palestynie nie była liczebność Arabów i Żydów, lecz sposób ich współpracy. W jej opinii oba narody, podobnie jak stany w Ameryce Północnej, nie

powinny posiadać władzy nad sobą nawzajem, a powinny razem rządzić krajem. Włączenie Palestyny do Wspólnoty Narodów Brytyjskich, czyli nadanie jej statusu dominium, było z jej perspektywy kluczowym posunięciem dla stworzenia federacji na Bliskim Wschodzie. Chodzi o to, jak wyjaśniała H. Arendt, że: „[...] w Palestynie Żydzi i Arabowie byłiby równymi członkami większego systemu, gwarantującego tak jednemu, jak i drugiemu ich narodowe interesy. Wówczas zaś pytanie, kto nad kim powinien panować, stanie się bez znaczenia. Bez konieczności tworzenia własnego państwa narodowego Żydzi posiadaliby w ramach Wspólnoty Narodów status polityczny równy innemu członkowi”⁹⁵¹.

Ów „większy system” gwarantowałby równouprawnienie obu narodów. Zarówno Żydzi, jak i Palestyńczycy byłiby członkami szerszej konfederacji narodów. Bez tworzenia państw narodowych, Wspólnota gwarantowałaby polityczny status jednemu, jak i drugiemu. Wspólnota Narodów Brytyjskich, w tamtym okresie była dla H. Arendt naturalnym wyborem, ponieważ w jej opinii funkcjonowała, bazując na współpracy równych sobie nacji⁹⁵². H. Arendt miała świadomość, że negocjacje z Brytyjczykami mogą zakończyć się fiaskiem – co zresztą w 1944 roku okazało się słuszną obawą⁹⁵³. Proponowała więc alternatywę dla Wspólnoty Narodów Brytyjskich w postaci tzw. Federacji Krajów Śródziemnomorskich. Owo rozwiązanie miało polegać na stworzeniu konfederacji Palestyny z krajami basenu Morza Śródziemnego (Hiszpanią, Włochami, Francją)⁹⁵⁴.

W latach 1943–1944 autorka *Korzeni totalitaryzmu* dostrzegała dążenia USA do zapewnienia sobie wpływów na Bliskim Wschodzie. „Jeśli słuszne jest założenie, że po zakończeniu wojny ponad połowę światowych zasobów okrętów będzie w posiadaniu Stanów Zjednoczonych, to już sam ten fakt zmusi amerykańską politykę zagraniczną do zapewnienia sobie własnych punktów paliwowego wsparcia”⁹⁵⁵ – pisała H. Arendt. Jej zdaniem, prezydent F.D. Roosevelt i jego administracja byli świadomi, że mogą czerpać korzyści z bliskowschodnich złóż ropy jedynie w stabilnych warunkach. Ich wysiłki zmierzały do regulacji stosunków żydowsko-arabskich. W rezultacie amerykańskich nacisków ministrowie spraw zagranicznych krajów arabskich postawili Żydom warunki ewentualnego porozumienia (postulowali imigrację 300 tysięcy Żydów w celu

⁹⁵¹ *Ibidem*, ss. 222–223.

⁹⁵² H. Arendt, *Koniec pewnej plotki* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 234.

⁹⁵³ *Ibidem*, s. 233.

⁹⁵⁴ H. Arendt, *Czy kwestia arabsko-żydowska może być rozwiązana?*, op. cit., s. 223.

⁹⁵⁵ H. Arendt, *Stany Zjednoczone – ropa – Palestyna* [w:] *eadem*, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 228.

osiągnięcia arabsko-żydowskiego parytetu ludnościowego)⁹⁵⁶. Dla H. Arendt była to bezprecedensowa możliwość nawiązania współpracy pomiędzy zwaśnionymi narodami. Warunkiem były wzajemne ustępstwa. Żydzi musieliby zrezygnować z utopijnej wizji żydowskiej Palestyny i przyjąć status mniejszości w zamian za prawo do imigracji i z czasem wzmacniania swojej liczebności oraz sił⁹⁵⁷.

W tym samym czasie (w 1944 roku) myślicielka pozytywnie oceniała propozycje nowo powstałej Ligi Palestyńskiej na rzecz Żydowsko-Arabskiego Porozumienia i Współpracy. Liga domagała się masowej imigracji i utworzenia w Palestynie żydowskiej siedziby narodowej na gruncie „trwałego wzajemnego porozumienia między oboma narodami”⁹⁵⁸. H. Arendt oceny działalności Ligi oraz wysiłków administracji F.D. Roosevelta sprowadzają się do jednego założenia: była przekonana, że nic nie zagwarantuje spokoju na Bliskim Wschodzie, jeśli to sami Arabowie i Żydzi nie wypracują stałego porozumienia. Była też przekonana – parafrazując jej słowa – że dom, którego nie szanuje żaden sąsiad, nie jest bezpiecznym domem i nie zmienia tego ani deklaracje odległych mocarstw, ani prawne interpretacje międzynarodowych ustaleń⁹⁵⁹. To nie mężowie stanu, lecz rzesze ludzi kształtowały polityczny pejzaż Bliskiego Wschodu.

Ta sama idea przyświecała H. Arendt w 1948 roku. W obliczu proklamacji niepodległości Izraela oraz rozgorzałych arabsko-żydowskich walk myślicielka opublikowała *Na ratunek żydowskiej ojczyźnie*⁹⁶⁰. Jedynej szansy na ocalenie państwa Żydów w morzu krajów arabskich upatrywała w porozumieniu między oboma narodami. Warunkami koniecznymi owej współpracy były dla niej: po pierwsze, usunięcie z ruchu syjonistycznego wpływów wszelkich terrorystycznych organizacji oraz szybka kara dla wszelkich terrorystycznych działań. Po drugie, zezwolenie na tworzenie żydowsko-arabskich samorządów lokalnych oraz miejskich i wiejskich rad, które – jak pisała – niewielkie, lecz rozliczne, regulowałyby realne stosunki między przedstawicielami obu narodów⁹⁶¹. W innym artykule H. Arendt wyjaśniła, że doświadczenie kibucników, ich praktyka w organizacji stosunków społecznych mogłyby posłużyć za wzór do organizacji bi-narodowego państwa⁹⁶².

⁹⁵⁶ H. Arendt, *Porozumienie między narodami Bliskiego Wschodu – podstawa żydowskiej polityki* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 263.

⁹⁵⁷ *Ibidem*, s. 264.

⁹⁵⁸ H. Arendt, *Nowe propozycje w sprawie porozumienia żydowsko-arabskiego*, op. cit., s. 247.

⁹⁵⁹ Zob. H. Arendt, *Porozumienie między narodami Bliskiego Wschodu – podstawa żydowskiej polityki*, op. cit., s. 263.

⁹⁶⁰ H. Arendt, *Na ratunek żydowskiej ojczyźnie*, op. cit.

⁹⁶¹ *Ibidem*, s. 463.

⁹⁶² *Ibidem*.

29 maja 1948 roku Rada Bezpieczeństwa ONZ wydała rezolucję wzywającą do zawieszenia broni przez strony walczące w Palestynie. Rozejm miał trwać od 11 czerwca do 9 lipca, natomiast nad jego przestrzeganiem czuwał nowo powołany Mediator ONZ⁹⁶³ szwedzki dyplomata hrabia Folke Bernadotte. Do jego zadań należało skomunikowanie się ze wszystkimi zwaśnionymi stronami w celu przygotowania raportu na temat możliwości rozwiązania konfliktu. Pierwszy raport zaprezentował 27 czerwca 1948 roku – został on odrzucony przez wszystkie zaangażowane strony. Druga propozycja ukazała się 16 września 1948 roku. Dzień później hrabia zginął z rąk żydowskiego ekstremisty⁹⁶⁴. H. Arendt współpracowała w tamtym czasie z J. Magnesem. Pokładała duże nadzieje w misji Mediatora. Jego propozycje oceniała w następujący sposób: „Rozstrzygająca różnica między duchem pierwszego a drugiego sprawozdania polega na odmiennej odpowiedzi na polityczne pytanie o to, kto będzie rządził Palestyną. W pierwszym raporcie wszystko wskazywało na zdecydowane przekonanie Bernadotte’a, iż pokój można osiągnąć jedynie przez większe zbliżenie obu narodów, przez kompromis, który byłby praktycznie niezależny od jakiegokolwiek – międzynarodowej czy innej – trzeciej władzy. W drugim raporcie wszystko wskazuje w przeciwną stronę: rzeczywista samorządność bez międzynarodowego nadzoru oznaczałaby katastrofę, dlatego jednym z głównych zadań międzynarodowego nadzoru nad obydwoma stronami będzie ich oddzielenie przez stworzenie szerokich stref zdemilitaryzowanych pod kuratelą ONZ”⁹⁶⁵.

Propozycje pierwszego raportu odpowiadały politycznym przekonaniom H. Arendt⁹⁶⁶, która twierdziła, że „nacjonalistyczne obstawanie przy narodowej suwerenności tak małych państw, jak: Palestyna, Syria, Irak, Transjordania, Arabia Saudyjska i Egipt może prowadzić jedynie do bałkanizacji całego regionu i przekształcenia go w pole bitwy interesów wielkich mocarstw”⁹⁶⁷.

⁹⁶³ Rezolucja Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 50 z 26 maja 1948 roku, [online] [http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/50\(1948\)](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/50(1948)), dostęp: 24.03.2012.

⁹⁶⁴ Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, op. cit., s. 99.

⁹⁶⁵ H. Arendt, *Porażka rozumu. Misja Bernadotte’a* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 477.

⁹⁶⁶ E. Young-Bruehl w słynnej biografii H. Arendt pisała o „rozdarciu” myślicielki pomiędzy propozycją J.L. Magnesa, której odpowiadał pierwszy raport, a wnioskami mediatora z drugiego sprawozdania (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 232). Badaczka sugeruje, że H. Arendt opowiedziała się za drugim raportem, ponieważ uwzględniał on fanatyczne stanowiska obu stron konfliktu. Warto jednak zwrócić uwagę, że dwa lata później, w 1950 roku, H. Arendt przygotowała esej *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, a jest to artykuł, w którym nie tylko docenia, ale i przejmuje pomysły J. Magnesa (H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 514).

⁹⁶⁷ H. Arendt, *Bliski Wschód: pokój czy zawieszenie broni?*, op. cit., s. 514.

Uważała, że alternatywą dla wizji rozdrobnionych państw regionu jest lokalna konfederacja. Zgodnie z pomysłem J. Magnesa przyjęła, że stronami współpracy mogłyby zostać: Palestyna, Transjordania, Liban i Syria. H. Arendt doceniała również propozycję Aubrey’a S. Ebana (izraelskiego przedstawiciela przy ONZ), który sugerował poszerzenie kooperacji między innymi o Turcję i Iran. Uważała, że przezwyciężenie antagonizmów po deklaracji niepodległości Izraela wymagałoby stworzenia dwóch samorządnych arabskich i żydowskich kantonów połączonych jednym rządem federalnym⁹⁶⁸. Dopiero taka struktura włączona w szerszy bliskowschodni sojusz miałaby sens i byłaby realną konkurencją dla pomysłu organizacji regionu zakładającego pomoc zachodnich mocarstw. H. Arendt dostrzegała problemy ekonomiczne ewentualnego projektu uniezależnionego od subwencji Zachodu. Jej zdaniem implementacja politycznej wizji współpracy narodów mogłaby dać początek również ekonomicznemu rozwojowi Bliskiego Wschodu. Bezcennym, w jej ocenie, był przykład ludowego przedsięwzięcia, jakim były *kibuce*. Uważała, że doświadczenia i wypracowane rozwiązania w ramach tego typu instytucji stanowiły o sile gospodarczej Izraela, a mogłyby również znaleźć odzwierciedlenie w świecie arabskim⁹⁶⁹.

Arendtowska wizja Palestyny była zatem projektem federacji narodów, opartej na strukturach *kibucu*. Myślicielka doceniała Histdrut (związek robotników Izraela), który w jej opinii dawał przykład, jak zaktywizować żydowski naród. Rząd federalny Palestyny mógłby jednoczyć arabską i żydowską nację. Natomiast szersza konfederacja państw regionu przesądzałaby o niezależności i sile Bliskiego Wschodu. Była to koncepcja niezwykle podobna do republikańskiej wizji demokracji, którą H. Arendt rozwinęła między innymi w *O rewolucji*⁹⁷⁰. Państwu Izrael proponowała federację narodów opartą na zgromadzeniach ludowych. Do złudzenia pomysł ten przypomina jej wizję Stanów Zjednoczonych (zob. rozdz. III), ufundowanych na *federalnym systemie rad*. Wszystko wskazuje na to, że myślicielka już w połowie lat czterdziestych XX wieku oceniała realia polityki przez pryzmat własnych *republikańskich (izonomicznych)* ideałów. *Kibuce* stanowiły dla niej namacalny przykład życia wspólnotowego, które dostrzegała również w działalności *rad*. *Działanie* – jedna z głównych kategorii jej teorii *sfer publicznej* – oznacza tu kolektywny wysiłek.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, s. 515.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, ss. 516–517.

⁹⁷⁰ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

1.3. Rządy Ben Guriona – rozczarowanie polityką

25 stycznia 1949 roku w Izraelu odbyły się pierwsze wybory parlamentarne. Partia Mapai (Mifleget Poalei Eretz Yisrael, „Partia Pracy Ziemi Izraela”) zdobyła większość w Knesecie. Dawid Ben Gurion został pierwszym premierem. Na czele rządu stał do 1963 roku, z roczną przerwą od działalności politycznej w 1954 roku. Były to lata, kiedy H. Arendt z niesmakiem spoglądała na izraelską politykę. „Po wszystkich tych latach [po śmierci J. Magnesa] w samym Izraelu właściwie nie zmieniło się nic – pisała H. Arendt w 1952 roku. – Naród, który przez dwa tysiące lat uważał sprawiedliwość za kamień węgielny swojej duchowej i wspólnotowej egzystencji, stał się nieprzejednanym wrogiem wszelkich argumentów odwołujących się do idei sprawiedliwości [...], palestyńscy Arabowie wciąż pozostają bezdomnymi wygnańcami”⁹⁷¹.

Na przełomie 1952 i 1953 roku setki arabskich uchodźców próbowały powrócić do swoich dawnych domów na terenie Izraela. Większość z nich albo została zabita, albo uwięziona przez Izraelczyków. W marcu 1953 roku izraelski parlament ustanowił prawo, które pozbawiło obywatelstwa ponad dziesięć procent izraelskich Arabów. Na terytorium Izraela wciąż działały terrorystyczne organizacje. Skutkiem ich aktywności był między innymi atak na ambasadę radziecką w Tel Avivie. Do wielu zamachów podlegało samo Ministerstwo Spraw Obrony Izraela. Najbardziej dramatycznym z wypadków była masakra w Kybia, w której zginęło pięćdziesięciu dwóch Arabów⁹⁷².

H. Arendt, poproszona przez Williama Zukermana (redaktora „Jewish Newsletter”) o komentarz na temat bliskowschodnich wydarzeń, odpowiedziała, że „nie chce mieć już więcej nic wspólnego z żydowską polityką”⁹⁷³. Odmówiła jakiegokolwiek publicznego komentarza na temat Izraela. Kraj, w którym pokładała nadzieję na lepsze jutro Żydów⁹⁷⁴, państwo, które z jej filozoficznej perspektywy otrzymało

⁹⁷¹ H. Arendt, *Magnes – sumienie narodu żydowskiego* [w:] *eadem, Pisma żydowskie*, op. cit., s. 521, 522.

⁹⁷² E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 291.

⁹⁷³ H. Arendt, W. Zukerman, *H. Arendt to W. Zukerman, 1.11.1953* [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 291.

⁹⁷⁴ Richard J. Bernstein w jasny sposób wyłożył poglądy H. Arendt na syjonizm Żydom (R.J. Bernstein, *Hannah Arendt's Zionism?* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, op. cit., s. 194, 197). Autor niniejszego opracowania, podobnie jak R.J. Bernstein, jest przekonany, że absolutnie nie można zarzucić H. Arendt działania przeciwko Państwu Izrael. Jej krytyka dotyczyła głównej linii syjonizmu. Od Państwa Izrael oczekiwała spełniania ideałów, w które wierzyła, i była przekonana, że ich wypełnianie zagwarantują stabilność i bezpieczeństwo Żydom (*ibidem*).

unikalną szansę na nowy początek⁹⁷⁵, okazało się miejscem terroru⁹⁷⁶. Wewnętrzna politykę trawiła koteria, czego wyrazem miała być „druga sprawa Dreyfusa” – jak H. Arendt określiła tzw. aferę Lavona⁹⁷⁷. Jej zawód Izraelem był na tyle duży, że właściwie nie licząc *Eichmanna w Jerozolimie*, ani razu publicznie nie omawiała już problemów kraju Żydów. Miejsce dla swoich opinii zarezerwowała w prywatnej korespondencji.

Jeśli chodzi o proces A. Eichmanna, to H. Arendt wciąż utrzymywała krytyczny ton względem działań D. Ben Guriona. Uważała bowiem, że osądzenie nazistowskiego zbrodniarza było mocno uwarunkowane przez cele polityczne premiera rządu. W jej mniemaniu był to przede wszystkim proces pokazowy, skierowany do zewnętrznego świata, ale i również miał za zadanie kształtować świadomość Izraelczyków⁹⁷⁸. H. Arendt powiązała go również z problemem niemieckich rekompensat powojennych dla Państwa Izrael. Uważała, że D. Ben Gurion i K. Adenauer zawarli porozumienie (Lotte Kohler wyjaśnia, że być może miała na myśli spotkanie obu polityków w marcu 1961 roku w Nowym Jorku⁹⁷⁹), w którym w zamian za osądzenie A. Eichmanna w Izraelu, Niemcy przedłużyły termin własnych zobowiązań wojennych. „Jestem teraz tak samo przekonana jak wcześniej, że Ben Gurion porwał Eichmanna, ponieważ płatności reparacyjne dla Izraela dobiegały końca i Izrael chciał wyrzucić presję na Niemczech, aby uzyskać więcej spłat – w formie pożyczek i baronii” – pisała do K. Jaspersa⁹⁸⁰.

Jedyne pozytywne oceny działań rządu Izraela dotyczyły wojny Yom Kippur oraz wojny sześciodniowej. Uważała bowiem, że były to walki w obronie państwa. Po zwycięskich walkach przeciwko Egipcjowi, Jordanii i Syrii, 10 czerwca 1967 roku,

⁹⁷⁵ Cristina Sánchez Muñoz udowadnia tezę, że H. Arendt postrzegała genezę Izraela przez pryzmat powstania USA, a tym samym wymagała od państwa Żydów spełniania wymogów izonomii (C. Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: Jerusalem or America? The foundation of Political Community* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, op. cit., t. 2, s. 10).

⁹⁷⁶ W listach H. Arendt pojawiają się opisy sytuacji ludobójstwa na terenach Izraela. Przykładem może być jej opis masakry w Kfar Kassim (H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 358 (list H. Arendt do K. i G. Jaspersów z 16 listopada 1958 roku).

⁹⁷⁷ *Ibidem*, s. 423 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 5 lutego 1961 roku).

⁹⁷⁸ Idith Zertal podkreśla i rozwija wątek kształtowania świadomości młodego pokolenia Izraela przez D. Ben Guriona (I. Zertal, *Naród i Śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, Universitas, Kraków 2010, ss. 114–118). W swojej książce pt. *Naród i Śmierć* omawia również rolę procesu A. Eichmanna w narodotwórczym procesie (*ibidem*). Jej wnioski pozostają do pewnego stopnia zbieżne z obserwacjami H. Arendt.

⁹⁷⁹ L. Kohler, H. Saner, *Hannah Arendt, Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York–San Diego–London 1992, s. 785.

⁹⁸⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 371 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 14 marca 1965 roku).

pisała do K. Jaspersa: „Izraelczycy wykonali wspaniałą robotę, nawet pomimo faktu, że Nassar był papierowym tygrysem. Bardzo podoba mi się proklamacja Dayana, wczoraj czytałam – ukryty gdzieś – raport z Jerozolimy, który mówi, że zasugerował on Jordanii federację albo konfederację. To rozwiązałoby wiele problemów za jednym razem. Nie ma wątpliwości, że za wszystkim stoi Rosja i będzie dążyć do konferencji pokojowej, na której Wietnam mógłby zostać również omówiony”⁹⁸¹.

2. Powojenna Europa

W latach 1944–1946 H. Arendt pracowała w Commission on European Jewish Cultural Reconstruction⁹⁸². Działała na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego europejskich Żydów. Przygotowała między innymi listę żydowskich instytucji kultury w okupowanej Europie⁹⁸³. Stawiała pierwsze diagnozy na temat politycznej sytuacji Starego Kontynentu. Była przekonana, że zarówno w powojennej wschodniej, jak i zachodniej Europie wciąż istnieli przywódcy o totalitarnych dążeniach⁹⁸⁴.

W 1948 roku H. Arendt objęła stanowisko dyrektora wykonawczego Jewish Cultural Reconstruction, które sprawowała do 1952 roku⁹⁸⁵. Dyrektorska funkcja umożliwiła jej dwa wyjazdy do Europy. Pierwszy z nich odbyła w okresie od listopada 1949 do marca 1950 roku⁹⁸⁶. Po powrocie opublikowała *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*⁹⁸⁷, artykuł, w którym opisała problemy byłej ojczyzny. Po raz drugi wyjechała do Europy w 1952 roku. Opinię na temat europejskich problemów zawarła w trzech wykładach zatytułowanych *Europe and America*, opublikowanych w magazynie „Commonweal”⁹⁸⁸. Ich treści

⁹⁸¹ *Ibidem*, s. 418, (list H. Arendt do K. Jaspersa z 10 czerwca 1967 roku).

⁹⁸² Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 189.

⁹⁸³ Zob. H. Arendt, *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, op. cit.

⁹⁸⁴ Zob. H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit.

⁹⁸⁵ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 188.

⁹⁸⁶ Zob. H. Arendt, *Wizyta w Niemczech*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 110.

⁹⁸⁷ Zob. H. Arendt, *The Aftermath of Nazi Rule. Report from Germany*, „Commentary” 1950, Vol. 10, ss. 324–353; (polskie tłumaczenie: H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*, op. cit., ss. 275–300); H. Arendt, *Wizyta w Niemczech*, op. cit., ss. 110–122.

⁹⁸⁸ Zob. H. Arendt, *Europe and the Atom Bomb*, op. cit.; H. Arendt, *Europe and America: The Threat of Conformism*, „Commonweal” 1954, Vol. 60, No. 25; H. Arendt, *Europe and America: Dream and Nightmare*,

kształtowały się między innymi w rozmowie z Henri Frénay'em (byłym członkiem francuskiego ruchu oporu, współpracownikiem Ch. De Gaulle'a)⁹⁸⁹, a także pod wpływem sukcesów maccartyzmu w Stanach Zjednoczonych. Podczas obu wyjazdów H. Arendt odwiedziła Francję, Szwajcarię, Anglię oraz, nie licząc pobytu w Berlinie, Niemcy Zachodnie⁹⁹⁰.

Artykuły prasowe poprzedzające jej wyjazdy oraz te, które były ich wynikiem, stanowią podstawowe źródła informacji na temat oczekiwań i obaw H. Arendt względem zachodniej Europy. Dopiero po rewolucji węgierskiej w 1956 roku myślicielka omówiła sytuację państw bloku wschodniego⁹⁹¹. W latach sześćdziesiątych XX wieku cały czas interesowała się Europą. Śledziła sytuację w Niemczech K. Adenauera⁹⁹², obserwowała ruchy społeczne we Francji⁹⁹³. Niemniej jednak jej artykuły zdominowały problemy USA. Stary Kontynent w wystąpieniach autorki *Korzeni totalitaryzmu* pojawiał się sporadycznie, częściej wzmianki o nim spotykane były w korespondencjach i wywiadach myślicielki.

Wspomniane teksty sprowadzają się do trzech głównych zagadnień. Są to opinie H. Arendt na temat: politycznej atmosfery powojennej Europy, problemów jej zachodniej części, kwestii bloku wschodniego. Ich omówieniu poświęcone zostaną trzy kolejne paragrafy niniejszego podrozdziału.

2.1. Faszizm – antyamerykanizm – federacjonizm

„Bezsprzecznie faszizm został raz pokonany, jednakże jesteśmy dalecy od całkowitego wyplenienia tego arcy-zła naszych czasów. Ponieważ jego korzenie są mocne, a imię ich brzmi: antysemityzm, rasizm, imperializm”⁹⁹⁴ – pisała H. Arendt w 1945 roku.

op. cit. (wydane również w: H. Arendt, *Europe and the Atom Bomb*, op. cit.); H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit.; H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit. Więcej informacji na ten temat można znaleźć w książce E. Young-Bruehl (E. Young-Bruehl *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 272, 280).

⁹⁸⁹ Zob. H. Arendt, H. Blücher, H. Arendt to H. Blücher, 1.05.1952 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 282.

⁹⁹⁰ L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, op. cit., ss. 251–255, 259, 260, 262, 290, 295, 298.

⁹⁹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., s. 480.

⁹⁹² Autor niniejszego opracowania ma tu na myśli informacje zawarte w recenzji Wspomnień K. Adenauera (zob. H. Arendt, *The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer*, „Book Week, Washington Post” 1966, ss. 1–2).

⁹⁹³ H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on...*, op. cit., s. 209.

⁹⁹⁴ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 150.

W 1954 roku wyjaśnia: „Nasza nadzieja, że pojawienie się zjednoczonej [federated] Europy i rozwiązanie obecnego narodowego systemu przekreśli nacjonalizm może być nieuzasadnione optymistyczną. Na bardziej popularnym poziomie – na pewno nie w deliberacjach mężów stanu w Strasburgu – ruch na rzecz zjednoczonej Europy pokazał ostatnio zdecydowanie nacjonalistyczne tory”⁹⁹⁵.

Obie opinie zawierają sedno stanowiska H. Arendt na temat powojennej Europy. Dostrzegała problemy, które określiła mianem „antyamerykanizmu”. Spostrzegła dwie tendencje w sposobach organizacji Starego Kontynentu, a tym samym i rozwiązania europejskich kwestii: faszystowską i facyjonistyczną. Intuicje H. Arendt zawierały – co najmniej – wizjonerski pomysł. Trendy, które określała mianem „faszyzmu”, ziściły się po wschodniej stronie żelaznej kurtyny. Traktaty Rzymskie dały początek procesom, które przynajmniej częściowo współgrały z jej nadziejami.

Faszyzm

Dla H. Arendt *nazizm*, *faszyzm włoski*, podobnie jak *komunizm* stanowiły odmianę ruchu totalitarnego (organizacji, której przywódcy dążą do *totalnego panowania*). Wszelkie ideologiczne różnice pomiędzy nimi skrywały ten sam cel – dążenie do władzy (rozumianej jako dominacja). Antysemityzm, będący narzędziem nazistowskiej propagandy, czy walka klas, wokół której krystalizował się *komunizm*, były jedynie frazesami, które skrywały ten sam *imperialistyczny cel*⁹⁹⁶. Innymi słowy, różne ideologie maskowały wspólne wszystkim ruchom totalitarnym dążenia do ekspansji terroru dla samej jego ekspansji. W kategoriach politycznych jest to pragnienie dominacji dla samej dominacji. *Faszyzm* w takim rozumieniu oznacza *ruch totalitarny* i nie różni się niczym (ideologie są zaledwie frazesami) od *komunizmu*.

Faszyzm dla H. Arendt nigdy nie był ruchem narodowym. Członkowie ruchu przynależeli doń nie ze względu na narodowość, lecz z uwagi na określone cechy rasowe⁹⁹⁷. Myślicielka wielokrotnie podkreślała, że Hitler rozpoczął podbój Europy od zniszczenia własnego narodu. Nazistowska propaganda otwarcie głosiła potrzebę czystości rasy aryjskiej. Metaforycznie rzecz ujmując, rządy terroru skutecznie zadbały o to, aby w Niemczech nie pozostał nikt, kto

⁹⁹⁵ H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit., s. 416.

⁹⁹⁶ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 142, 150; H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 504.

⁹⁹⁷ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., ss. 144–145.

pragnęłyby dowieść własnej przynależności do innej rasy⁹⁹⁸. Ruch faszystowski spajała idea rasy, a nie narodowe więzy. Potencjalnie mógł się on składać – i zdaniem H. Arendt rzeczywiście tak było – z obywateli różnych krajów. Jednak, co ważniejsze dla powojennej Europy, kapitulacja nazistowskich Niemiec wcale nie zakończyła działalności ruchu. Alianci pokonali niemiecki faszyzm, jednak idea zjednoczenia ludzi na podstawie np. kryterium rasy, w niektórych częściach kontynentu nadal pozostała żywa. Oczywiście zagrożenie rodził nie sam fakt jednoczenia się ludzi, ale charakter ruchu, cel, który zwierzał szyki faszystów, a który w praktyce oznaczał dążenie do totalnego panowania⁹⁹⁹. H. Arendt niepokoiły poczynania Eamona De Valera w Irlandii, czy działalność Antonio de Oliveira Salazara w Portugalii. Myślicielka pisała: „Śmierć Hitlera i upadek najmocniejszego ośrodka ruchu faszystowskiego, to znaczy nazistowskich Niemiec, wcale nie pogrzebał faszyzmu w Europie. Niezrażony aktualną sytuacją władz, irlandzki rząd wyraził swoją sympatię do (nieistniejącego już) niemieckiego rządu, podczas gdy Portugalia ogłosiła nawet dwa dni żałoby [...]. De Valera and Salazare nie są donkiszotowskimi głupcami. Oni najprościej w świecie inaczej oceniają sytuację [...], ponieważ wiedzą z własnego doświadczenia, że mają do czynienia z ruchem międzynarodowym, nie traktują upadku Niemiec jako ostatecznego ciosu”¹⁰⁰⁰.

Wyspy faszyzmu to tendencje, które można było zaobserwować zdaniem H. Arendt w całej Europie. W jej opinii wszelkie działania Rosji radzieckiej miały na celu powiększanie władzy tego kraju. Federacja w radzieckim wykonaniu oznaczała jedynie sposób na ekspansję własnej dominacji¹⁰⁰¹ – powiada myślicielka w 1946 roku. Dwa lata później, pisząc na temat tzw. antystalinizmu (zimnowojennej postawy Amerykanów i Europejczyków), była przekonana, że prawdziwym celem Stalina był totalitaryzm¹⁰⁰². W 1956 roku nie miała już żadnych wątpliwości, co do totalitarnych intencji przywódców ZSRR¹⁰⁰³. Co więcej,

⁹⁹⁸ Zob. H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit., s. 342.

⁹⁹⁹ H. Arendt pisząc o ruchu totalitarnym, cały czas podkreśla, że jego członkowie byli nakierowani na zdobycie władzy. Propaganda i terror jedynie w pewnym sensie stanowiły narzędzia do uzyskania tego celu. Propagandą zyskiwano poparcie, terror przekonywał ludzi nieprzekonanych. W sytuacji, kiedy w państwie zanika jakkolwiek opozycja wobec ruchu, terror staje się celem dla jego elit. Terror dla samego terroru, dominacja dla samej dominacji, słowem: dążenie do totalnego panowania (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., t. 2, ss. 75–78).

¹⁰⁰⁰ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 146.

¹⁰⁰¹ H. Arendt, *Power Politics Triumphs* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 157.

¹⁰⁰² H. Arendt, *Rand School Lecture* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 220.

¹⁰⁰³ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 481.

alarmowała, że w wielu państwach powstały formacje polityczne, które podobnie jak tzw. piąta kolumna działały w pełnej lojalności wobec sowietów. Zakusy totalnej dominacji nie dotyczył wyłącznie Europy Środkowo-Wschodniej. Zdaniem H. Arendt rząd Ch. De Gaulle’a również pozostawał jawnie autorytarny oraz potencjalnie totalitarny¹⁰⁰⁴.

Mówiąc krótko, faszyzm w powojennej Europie oznaczał dla H. Arendt zagrożenie politykami, którzy nadal pragnęli totalnej władzy. Po drugim wyjeździe na Stary Kontynent myślicielka ukuła termin *antyamerykanizm*. Fraza oznaczała postawę Europejczyków, która skrywała prawdziwe problemy powojennej Europy: konieczność politycznego zorganizowania społeczeństwa mas i ideologicznego myślenia oraz potrzebę znalezienia miejsca w polityce dla technologicznych zdolności niszczenia (energia atomowa). Brak rozwiązania tych kwestii groził w opinii H. Arendt totalitaryzmem albo fizycznym unicestwieniem europejskiej ludności¹⁰⁰⁵. Innymi słowy, widząc faszystowskich liderów w Europie, obawiała się, że wzorem swoich poprzedników wykorzystają ludzi mas do własnych celów. Bomba atomowa, w jej opinii, zmieniła oblicze przemocy¹⁰⁰⁶.

Antyamerykanizm

Wizytując Europę Zachodnią, H. Arendt doszła do zaskakujących wniosków: Europejczycy – zarówno intelektualiści, jak i szeroka publiczność – przybrali antyamerykańską postawę. Charakteryzował ją strach przed imperialistycznymi zakusami Amerykanów oraz ich potencjałem militarno-technologicznym. Dla niemieckiej myślicielki była to zupełnie niezrozumiała sytuacja, a przede wszystkim stan rzeczy oderwany od rzeczywistości. *Antyamerykanizm* (względnie *europelizm*) – termin, którym określiła obawy i szowinistyczne zapędy Europejczyków – dorównywał w jej odczuciu *amerykanizmowi*, czyli postawie izolacji i filantropii politycznej. Oba stanowiska określiła wprost jako *ideologie*¹⁰⁰⁷. Rzeczywistość w jej mniemaniu oznaczała nierozzerwalną zależność kulturową oraz polityczną Starego i Nowego Kontynentu. Odnosiła się do różnic ekonomicznych i potencjałów gospodarczych obu światów. Dotyczyła wewnętrznych

¹⁰⁰⁴ H. Arendt, *Rand School Lecture*, op. cit., s. 223.

¹⁰⁰⁵ H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit., s. 427.

¹⁰⁰⁶ W niniejszym opracowaniu autor nie omawia problemu polityki i bomby nuklearnej. W zwięzły sposób H. Arendt wyraziła swoje stanowisko na ten temat w artykule pt. *The Cold War and The West* (H. Arendt, *The Cold War and The West*, „Partisan Review” 1962, Vol. 29, No. 1, ss. 13–15; H. Arendt, *Europe and the Atom Bomb*, op. cit.

¹⁰⁰⁷ H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit., s. 417.

problemów europejskiego społeczeństwa mas. Słowem, nowoczesne „izmy” (antyamerykanizm i amerykanizm) odciągały uwagę od trudnych problemów powojennego świata.

Wyrazem amerykańskiej filantropii, zdaniem H. Arendt, był plan Marshalla – finansowa pomoc dla niestabilnych rządów Europy. Darczyńcy zza oceanu nie rozumieli, że pieniądze ofiarowane bez nawiązania relacji politycznych budziły podejrzenia co do ich ukrytych motywów. Przypisywano Ameryce imperialistyczne dążenia, eksportowane za pomocą kapitału. Co więcej, tego typu nieufności sprzyjała sowiecka propaganda¹⁰⁰⁸. Błąd ideologicznego myślenia w tej sytuacji można streścić w następujący sposób: Amerykanie dotowali Europę bez politycznych relacji, zaś Europejczycy uznali subwencję za nośnik politycznych interesów USA. Rzeczywiście Europa i Ameryka stały na zupełnie różnych poziomach rozwoju ekonomicznego, inaczej przetrwały wojnę. Biorąc pod uwagę owe różnice, należało dostosować do tej sytuacji politykę¹⁰⁰⁹. H. Arendt zauważa: „W rzeczywistości cokolwiek może zdarzyć się w Europie, może wydarzyć się w Ameryce, i na odwrót, ponieważ pomimo wszystkich różnic, historia tych dwóch kontynentów u podłoża jest taka sama¹⁰¹⁰.

W opinii H. Arendt obie części świata zasadały się na tych samych wartościach, ale i podobnej mentalności. Amerykańscy pionierzy byli – mówiąc wprost – Europejczykami z krwi i kości. Poszukiwali spełnienia wartości, które H. Arendt później nazwała „rewolucyjnymi” – wolności i równości¹⁰¹¹. Jako Europejczycy posiadali tę samą tendencję do – mówiąc słowami z *Kondycji ludzkiej* – zmiany w hierarchii ludzkich aktywności¹⁰¹². Rozwój techniczny, który uformował społeczeństwo europejskie, jego nastawienie charakterystyczne dla *homo faber*, odcisnęło swoje piętno również na Ameryce¹⁰¹³, czego zwieńczeniem była bomba atomowa. Społeczeństwo masowe, będące europejską spuścizną II wojny światowej, to kolejny problem Europejczyków. Były to rzesze osób bez państwa, masa jednostek pozbawionych więzi politycznych¹⁰¹⁴. Na gruncie amerykańskim podobny problem dotyczył tzw. powszechnego konformizmu¹⁰¹⁵.

¹⁰⁰⁸ Zob. H. Arendt, *Rand School Lecture*, op. cit., s. 22. Takie same wnioski zawarte są także w *Dream and Nightmare* (H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit., ss. 413–414).

¹⁰⁰⁹ H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit., s. 415.

¹⁰¹⁰ Zob. H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit., s. 426.

¹⁰¹¹ Zob. H. Arendt, *Dream and Nightmare*, op. cit., s. 410.

¹⁰¹² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

¹⁰¹³ Zob. H. Arendt, *Europe and the Atom Bomb*, op. cit., s. 418, 420, 422.

¹⁰¹⁴ Zob. H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 149.

¹⁰¹⁵ Zob. H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit., s. 424.

Podsumowując, *antyamerykanizm* to szowinistyczna i ideologiczna postawa powojennej Europy. Europejczycy, obwiniając Amerykę za wszelkie zło, nie dostrzegali, że totalitaryzm i bomba atomowa są w równej mierze ich tworem. Winiąc Amerykę, pomijali zagrożenia obecne w Europie: konformizm mas oraz technokratyczny sposób myślenia. Konformizm w tym kontekście oznacza uległość wobec ideologicznych frazesów. W powojennej Europie należało wiązać go ze statusem mas. Uchodźcy i bezpieczeństwaowcy to osoby niezakorzenione w żadnej wspólnoty. Wojna w Europie spowodowała swoiste wymieszanie narodów, dlatego – zdaniem H. Arendt – tylko ponadnarodowa federacja może gwarantować stabilność i wolność na Starym Kontynencie.

Federacjonizm

Federacjonizm jest odpowiedzią H. Arendt na *faszizm* i *antyamerykanizm* w Europie. Po obu stronach oceanu myślicielka widziała zagrożenia totalitaryzmem. W Ameryce konformizm mas stał się pożywką maccartyzmu. W Europie istniały nadal ośrodki faszyzmu, które mogły wykorzystać wady powojennego społeczeństwa. Tak jak w USA konstytucja i system republikański tworzyły, w ocenie myślicielki, barierę dla totalitaryzmu, tak Federacja Europejska była dla niej nadzieją na lepsze jutro Starego Kontynentu.

H. Arendt była przekonana, że powojenna Europa musi stawić czoła problemom, które w dwudziestolecie międzywojennym stały się pożywką ruchów faszystowskich¹⁰¹⁶. Kwestie bezpieczeństwaowców, mentalności niezakorzenionych mas powróciły upiornym cieniem. Chodziło o to, aby nie popełnić tych samych błędów.

Faszystowscy liderzy, podobnie jak przed II wojną światową¹⁰¹⁷, gotowi byli wykorzystać tułające się masy do własnych celów. Dla uchodźców ponadnarodowy system (który proponuje ruch totalitarny) dawał nadzieję na akceptację i prawa polityczne na obczyźnie¹⁰¹⁸. Istniała tym samym poważna obawa, że

¹⁰¹⁶ H. Arendt cytuje przemówienie Georgesa Bidaulta, przywódcy francuskiego ruchu oporu, do rannych niemieckich żołnierzy, który szanse powojennej Europy upatrywał w „jakieś wyższej władzy europejskiej, Radzie, Federacji Stanów Zjednoczonych Europy” i podsumowuje je następującymi słowami: „jak widać dla tych ludzi [pokroju Bidaulta] – prawdziwych *homini novi* [...], głównym wrogiem nie są Niemcy, a faszyzm” (zob. H. Arendt, *Wobec „problemu niemieckiego”* [w:] *eadem Salon berliński...*, op. cit., ss. 265–266).

¹⁰¹⁷ H. Arendt postrzegała w podobnych kategoriach działalność A. Smetony na Litwie, J. Piłsudskiego w Polsce, Franco w Hiszpanii oraz Hitlera w Niemczech (H. Arendt, *Foreign Affairs in The Foreign-Language Press* [w:] *eadem, Essays in Understanding...*, op. cit., s. 84).

¹⁰¹⁸ „Jak długo ludzkość jest narodowo i terytorialnie zorganizowana w państwa, bezpieczeństwaowiec nie jest zwyczajnie wykluczony z konkretnego kraju, ale ze wszystkich państw – żadne z nich nie jest zobo-

masy zaoferują swoje poparcie faszyzującym przywódcom. H. Arendt pisała: „Możliwości w Europie dla międzynarodowej organizacji faszystowskiej niezwiązanej kwestiami państwa i terytorium są nawet większe. Tak zwana populacja uchodźców, produkt rewolucji i wojen ostatnich dwóch dekad, codziennie rośnie w liczbę. Wyprowadzeni z terytoriów, do których nie chcą lub nie mogą wrócić, te ofiary naszych czasów, zdołały już usadowić się jako narodowa drzazga w europejskich krajach. Przywrócenie europejskiego systemu państw narodowych oznacza dla nich sytuację braku praw, w porównaniu z którą dziewiętnastowieczny proletariusz posiadał uprzywilejowaną pozycję. Oni mogą stać się prawdziwą awangardą europejskiego ruchu – a wielu z nich posiadało wysoki status w ruchu oporu; jednakże tak samo łatwo mogą paść ofiarą innych ideologii jawiących się w międzynarodowych terminach. 250 000 polskich żołnierzy, którym nie zaoferowano innego wyjęcia, jak zapobiegawczy status najemników pod brytyjskim dowództwem dla okupowanych Niemiec, jest tego dobrym przykładem”¹⁰¹⁹ – pisała H. Arendt.

Autorka *Kondycji ludzkiej* upatrywała nadziei dla Europy w republikańskim systemie federacji narodów. Otwarcie twierdziła, że jest to wzór, który europejscy intelektualiści powinni zapożyczyć od Stanów Zjednoczonych¹⁰²⁰. W 1949 roku pokładała spore nadzieje w nowo powołanej Radzie Europy, która z jej perspektywy mogłaby się stać czymś na kształt europejskiego rządu¹⁰²¹. W federacyjnych dążeniach widziała jednak wiele mankamentów. Priorytetowym problemem do rozwiązania był – nazwijmy to tak – „ukryty nacjonalizm”. Najczęściej hasło „zjednoczona Europa” w ustach polityków oznaczało system europejskich państw złączony pod przywództwem jednego z nich¹⁰²².

Z perspektywy H. Arendt w dobie społeczeństwa masowego oraz powszechnego konformizmu warunkiem *sine qua non* przetrwania Europy było jej zjednoczenie na podstawie zasad republikańskiej federacji. W 1954 roku pisała: „Groźba konformizmu i jego zagrożenie dla wolności jest nieodłączna wszystkim społeczeństwom masowym. Jednakże jego istotność w ostatnim czasie była coraz bardziej zaciemniana przez horror terroru połączonego z ideologiczną propagandą – specyficznie totalitarną formą organizacji wielkiej i nieuporządkowanej

wiązane do jego przyjęcia i naturalizacji” (H. Arendt, R. Hutchins, *Fund for the Republic*, styczeń 1957; za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 275).

¹⁰¹⁹ H. Arendt, *The Seeds of a Fascist International*, op. cit., s. 149.

¹⁰²⁰ H. Arendt, *Rand School Lecture*, op. cit., s. 224.

¹⁰²¹ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 282.

¹⁰²² Zob. H. Arendt, *Rand School Lecture*, op. cit., s. 222.

maszy ludzi [...]. W warunkach obecnie istniejącego masowego społeczeństwa – jako różnej od dezintegracji klasowej, której proces jest przyspieszany przez ruchy totalitarne – nie jest wcale niewyobrażalnym, że totalitarne elementy mogą przez pewien czas opierać się na konformizmie, albo raczej na aktywizacji uśpionego konformizmu, w wypełnianiu własnych celów”¹⁰²³. A dalej dodawała: „Europejska federacja, najprawdopodobniej jest warunkiem *sine qua non* przetrwania Europy”¹⁰²⁴.

H. Arendt nie podała precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o to, jak powinna wyglądać Federacja Europejska. Należy jednak wnioskować, że powinna ona posiadać, jej zdaniem, republikański charakter.

2.2. Niemcy

24 listopada 1949 roku H. Arendt wyleciała samolotem z Nowego Jorku do Paryża, skąd rozpoczęła swoją pierwszą podróż po powojennej Europie. Stolicę Francji zastała mocno podupadłą. Cztery dni po przylocie zwierzyła się H. Blücherowi: „nikt tu nie inwestuje kapitału, mieszkania popadają w ruinę, ponieważ od dziesięciu lat nic się w nich nie robi, ogrzewanie nie działa i ze wszystkim jest podobnie”¹⁰²⁵. Niemniej pesymistyczne odczucia wzbudził w niej pobyt w Niemczech. „Niemcy żyją w kłamstwie i głupocie. Ta ostatnia jest monumentalna”¹⁰²⁶ – pisała do męża. „Przeciętny Niemiec nie szuka przyczyn minionej wojny w działaniach reżimu nazistowskiego, ale w wydarzeniach, które doprowadziły do wygnania Adama i Ewy z raju”¹⁰²⁷ – stwierdziła po powrocie.

Jej opinia nie zmieniła się podczas drugiego pobytu. W Europie panuje marazm, jedyną nadzieją Niemiec jest młode pokolenie. Choć trudno będzie im przejąć inicjatywę, bowiem do tego stopnia atmosfera, w której żyją, jest zatruta – relacjonowała K. Blumenfeldowi¹⁰²⁸. Nie myliła się, długo należało czekać na zryw

¹⁰²³ H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit., s. 425.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, s. 426.

¹⁰²⁵ H. Arendt, H. Blücher, *H. Arendt to H. Blücher*, 28.11.1949 [w]: L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, op. cit., s. 251.

¹⁰²⁶ H. Arendt, H. Blücher, *H. Arendt to H. Blücher*, 14.12.1949 [w:] *ibidem*, s. 252.

¹⁰²⁷ H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*, op. cit., s. 277.

¹⁰²⁸ Zob. H. Arendt to K. Blumenfeld, list z 6 sierpnia 1952, za: L. Adler, *Śladami Hannah Arendt...*, op. cit., s. 299.

europejskiej młodzieży. Dopiero wydarzenia we Francji z 1968 roku spotkały się z jej pozytywną oceną.

W kwestii powojennych Niemiec interesowały ją psychologiczne aspekty głupoty, którą przypisała „rodakom” – swoiste przekształcanie rzeczywistości – poddawanie w wątpliwość oczywistych faktów historycznych, stosowanie frazesów pozbawionych znaczenia¹⁰²⁹. Intrygowały ją kwestie moralności i odpowiedzialności niemieckiego społeczeństwa¹⁰³⁰. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań najistotniejsze są jednak jej opinie na temat politycznej sytuacji Republiki Federalnej Niemiec¹⁰³¹.

Federacja landów

Federalne Niemcy powstały 20 września 1949 roku z połączenia stref okupacyjnych USA, Anglii i Francji. Na czele nowo powstałego państwa stanął chrześcijański demokrat Konrad Adenauer. Dla H. Arendt oba fakty miały niebagatelne znaczenie dla politycznego kształtu państwa. Jej zdaniem polityka zachodnich mocarstw sprowadzała się do trzech zagadnień: *denazyfikacji*, *wspierania wolnej inicjatywy* oraz *federalizacji*¹⁰³². K. Adenauera krytykowała za decyzje polityczne i otaczanie się zdeklarowanymi nazistami. Obawiała się jego chadeckich korzeni.

Z inicjatywy zachodnich aliantów Niemcy (tzw. Trizonię) podzielono na mniejsze jednostki samorządowe – landy (kraje związkowe). „Rzecz wydawała się słuszna z wielu względów: podział na landy miał zapobiec kumulacji władzy w jednych rękach i tym samym uśmierzyć zrozumiałe, choć przesadne lęki krajów sąsiadujących z Niemcami; miał przygotować naród niemiecki na oczekiwaną z nadzieją federalizację Europy; miał zorganizować demokrację oddolną na poziomie wspólnot lokalnych, gdzie ludzie mają konkretne interesy i zwykle wiedzą czego chcą”¹⁰³³ – wyjaśniała myślicielka. Niestety z jej perspektywy były to plany nieprzystające do aktualnych warunków panujących w Niemczech Zachodnich. Federalistyczna organizacja państwa nie posiadała naturalnej podstawy w relacjach społecznych. H. Arendt przywołała przykład krajów skandynawskich, gdzie

¹⁰²⁹ H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*, op. cit., ss. 279–281.

¹⁰³⁰ Zob. H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury* [w:] *eadem*, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 67; H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, op. cit., s. 86; H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*, op. cit., s. 287.

¹⁰³¹ Zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, op. cit., ss. 251–255, 259–260, 262.

¹⁰³² Zob. H. Arendt, *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*, op. cit., ss. 284–285.

¹⁰³³ *Ibidem*, s. 297.

ich stabilność zasadzała się na systemie związków zawodowych: „Społeczna i polityczna stabilność krajów skandynawskich pochodzi między innymi z silnych związków zawodowych, z roli spółdzielczości w życiu ekonomicznym i z mądrze stosowanego interwencjonizmu państwowego”¹⁰³⁴ – pisała.

Rzecz jednak w tym, że tradycja niemieckich związków robotniczych została zdruzgotana w biegu historii. W czasie wojny zniszczono wszelkie organizacje, a więc także i pracownicze. Dodatkowo nazizm wyczerpał zapał i wszelką ochotę ludzi do wspierania jakichkolwiek zbiorowych działań. Po wojnie sytuację pogarszała polityka zachodnich aliantów. Nie rozumieli oni, że *wolna inicjatywa* – którą starali się wprowadzić – *de facto* dotyczyła wyłącznie właścicieli przemysłu, to znaczy osób, które były zagorzałymi zwolennikami nazistów i czerpały korzyści z ich działalności. Stali się oni niezależni w swych ekonomicznych decyzjach i tym bardziej unikali wspierania jakiegokolwiek „ludowej” inicjatywy – władzy, która mogłaby ograniczać ich plany¹⁰³⁵. System federalny w Niemczech oparto na strukturach partyjnych, co z perspektywy H. Arendt było kolejną katastrofą polityczną. Myślicielka pisała: „Rząd w Bonn ma słabe związki z rządami landów: ani one go nie kontrolują, ani on nie sprawuje żadnej zauważalnej kontroli nad nimi. Jedynymi funkcjonującymi łącznikami między Bonn a rządami landów są aparaty partyjne, które mają decydujący głos we wszystkich sprawach personalnych i administracyjnych. [...] Prawdziwy kłopot wiąże się z naturą aparatów partyjnych jako takich. Otóż obecnie istniejące partie są kontynuacją partii przedhitlerowskich, to znaczy partii, których zniszczenie przyszło Hitlerowi ze zdumiewającą łatwością. W wielu przypadkach podlegają one kierownictwu tych samych ludzi oraz dominacji dawnych ideologii raz dawnych metod działania”¹⁰³⁶.

H. Arendt oceniła system federalny Niemiec jako zespół autonomicznych samorządów lokalnych związanych z władzą centralną za pośrednictwem aparatu partyjnego. Jedyne więzi, łączące przedstawicieli władz centralnych i decydentów w landach, sprowadzały się do przynależności do jednej partii. H. Arendt nie krytykowała ustroju, lecz sposób nawiązywania interakcji międzyludzkich. Z jej perspektywy niemiecka federacja była podwójnie patologiczna. Po pierwsze, partie stanowiły przykład organizacji opartej na ideologii i starych metodach działania (partie skupiają się na załatwianiu korzyści własnym członkom¹⁰³⁷). Po drugie,

¹⁰³⁴ *Ibidem*, s. 295.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, s. 294.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, ss. 298–299.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, s. 299.

zignorowano przykłady dobrych praktyk, które myślicielka dostrzega w organizacjach związkowych. Mocne więzi, na których powinna opierać się polityka RFN powstają we współdziałaniu, a nie w przynależności do jednej partii. Nic tak nie wiąże ludzi jak działanie w imię własnych przekonań. Partia opiera się – nazwijmy to tak – na grze interesów, gdzie interesy są „funkcją tożsamości pozycji i pragnień danej grupy”¹⁰³⁸. Tu nie współdziałano na rzecz przekonań, a w imię narzuconych celów. Opinię tę potwierdzają i rozwijają spostrzeżenia H. Arendt na temat rządów K. Adenauera, które zostaną omówione poniżej.

Rządy Konrada Adenauera

K. Adenauer objął funkcję Federalnego Kanclerza 20 września 1949 roku. Sprawował ją do 1965 roku, tworząc w tym czasie pięć kolejnych rządów. H. Arendt oceniała problemy Niemiec głównie przez pryzmat postawy architekta ich polityki. Autorka *Kondycji ludzkiej* negatywnie oceniała poczynania rządu K. Adenauera. Tuż po wojnie wytykała mu związki z jawnymi nazistami, a tym samym budowanie państwa w oparciu o ludzi z przestępczą przeszłością: „Nazwisko Hansa Globke najpierw kojarzonego z jego niesławnym komentarzem na temat ustaw norymberskich, a potem z pełnioną przezeń funkcją bliskiego doradcy samego Adenauera, stało się symbolem stanu rzeczy, który zaszkodził reputacji i autorytetowi Republiki Federalnej bardziej niż cokolwiek innego”¹⁰³⁹ – pisała H. Arendt.

K. Adenauer był dla niej naiwnym politykiem, którego charakteryzowało toporne rozumienie zjawiska totalitaryzmu¹⁰⁴⁰. Wytykała mu, że wolał korzystać z usług tych samych urzędników, których wykorzystał Hitler¹⁰⁴¹, aniżeli stawiać czoła – skądinąd niezwykle trudnym, zdaniem H. Arendt¹⁰⁴² – problemom tzw. denazyfikacji. Mówiąc najogólniej, nie rozumiał, jak duże konsekwencje dla życia wspólnotowego (polityki w rozumieniu H. Arendt) Niemiec posiadało zrozumienie i rozwiązanie palących kwestii. Apogeum ignorancji politycznej myślicielka widziała w jego *Wspomnieniach 1945–1953*. Recenzując tę książkę w 1966 roku, pisała: „Wmawia się, że doświadczenie, którego my Niemcy zaznaliśmy z totalitarnym reżimem nazistowskich czasów [...] i doświadczenie świata zakumulowane w totalitaryzmie sowieckiej Rosji, nauczyło go, że totalitarne państwa, zwłaszcza sowiecka Rosja,

¹⁰³⁸ D. Villa, *Tocqueville i Arendt. Wolność w sferze publicznej...*, op. cit., s. 113.

¹⁰³⁹ H. Arendt, *Auschwitz przed sądem*, op. cit., s. 266.

¹⁰⁴⁰ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 286.

¹⁰⁴¹ H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, op. cit., s. 86; H. Arendt, *Auschwitz przed sądem*, op. cit., s. 274.

¹⁰⁴² H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit.

inaczej niż kraje demokratyczne, nie znają prawa i wolność osób. [...] Znają tylko jeden fakt, który się liczy, jest nim władza. Ten ustęp wygląda jakby został wyrwany z kiepskiej jakości podręcznika, tylko, że ten drugi, miejmy nadzieję, nie podkreślałby, że sowiecka Rosja jest jeszcze gorsza niż nazistowskie Niemcy”¹⁰⁴³

K. Jaspers, którego opinia była ukształtowana między innymi w kontakcie z H. Arendt, początkowo podziwiał zagraniczną politykę K. Adenauera, później uznał go za personę tracącą znaczenie politycznie, natomiast republikę pod jego rządami za zagrożoną skorumpowaną oligarchią¹⁰⁴⁴. Okazuje się, że było to stanowisko istotnie korespondujące z obserwacjami i obawami autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Korupcja i protekcja – tak można streścić jej zdanie na temat powojennej polityki Niemiec. „Najdziwniejszą rzeczą z tego wszystkiego jest fakt, że ludzie nie pozbędą się go. Z drugiej strony, nie istnieje żaden sukcesor, co w 75% jest jego winą. Adenauer może tolerować jedynie potakiwaczy (*yes-man*)”¹⁰⁴⁵ – powiada H. Arendt. Innymi słowy, polityka K. Adenauera opierała się na aparacie partyjnym, którego oligarchiczna i koligacyjna struktura wykluczała wielość opinii. Akceptował nazistów, ponieważ byli wiernymi poplecznikami. Jak słusznie zauważyła Cristina Sánchez Muñoz, niechęć H. Arendt do systemu partyjnego nie była nawoływaniem do jego eliminacji, badaczka ta pisała: „Jej afirmacja systemu rad, zakłada krytykę partii, ze względu na oligarchiczny charakter oraz zubożenie aktywności politycznej i możliwości działań wspólnotowych”¹⁰⁴⁶. H. Arendt wymagała od Kanclerza Federalnego reakcji zupełnie innej, bowiem *izonomicznej* rzeczywistości politycznej.

W 1952 roku społeczeństwo Niemiec Zachodnich, wbrew oczekiwaniom H. Arendt¹⁰⁴⁷, lecz zgodnie z jej nadziejami, poparło projekt Europejskiej Wspólnoty Obronnej. W jej ocenie był to pierwszy krok przekraczający zaściankowy nacjonalizm. W proeuropejskiej postawie widziała szansę dla Federacji Europy, struktury, którą w 1961 roku (po powstaniu muru berlińskiego) uznawała za

¹⁰⁴³ H. Arendt, *The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer...*, op. cit., s. 2; za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 286.

¹⁰⁴⁴ Zob. L. Kohler, H. Saner, *Introduction*, op. cit., s. X.

¹⁰⁴⁵ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 492 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 13 grudnia 1962 roku).

¹⁰⁴⁶ Zob. C. Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: Jerusalem or America? The Foundation of Political Community*, op. cit., s. 23.

¹⁰⁴⁷ W czerwcu 1952 roku H. Arendt napisała do swojego męża: „dopóki Adenauer nie otrzyma dwóch trzecich większości dla ratyfikacji ogólnego porozumienia możemy pożegnać się ze Wspólnotą Obronną” (za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 284–285).

jedyną nadzieję dla Starego Kontynentu¹⁰⁴⁸. Gdy okazało się, że niemiecka wi-
 zja oznaczała „Chrześcijańską Europę”, a RFN zaczęło budować własną armię,
 H. Arendt zweryfikowała swoje zdanie¹⁰⁴⁹. „Adenauer nie miał najmniejszych
 skrupułów, aby [budować armię] pod przewodnictwem i dowództwem tych
 wszystkich oficerów, którzy tak dobrze służyli Hitlerowi”¹⁰⁵⁰ – skomentowała
 sytuację myślicielka.

W styczniu 1959 roku Związek Radziecki wystąpił do zachodnich mocarstw, rzą-
 dów NRD i RFN z inicjatywą zjednoczenia Niemiec. Nieugięta postawa Kanclerza
 Federalnego, który akceptował połączenie obu krajów jedynie wskutek wolnych
 wyborów przeprowadzonych na całym ich terytorium, doprowadziła do zerwania
 negocjacji¹⁰⁵¹. Autorka *Korzeni Totalitaryzmu* obserwowała całą sytuację zza oceanu.
 20 lipca 1959 roku w liście do K. Jaspersa pisała: „Zachowanie Adenauera razi
 mnie jako absolutnie niewłaściwe, i dużo ludzi tutaj jest wręcz przerażonych. Jeśli
 to jest możliwe, co się stanie następnym razem? Jednakże teraz inne rzeczy są
 ważniejsze. Obawiam się, że wschodnie Niemcy staną się satelitą, tak jak i inne
 państwa, a to może oznaczać, że również Berlin zostanie utracony na długi czas.
 Wygląda na to, że cały szkopuł sytuacji tkwi w tym, że dla zachodnich mocarstw
 Berlin posiada jedynie prestiżowe znaczenie”¹⁰⁵².

H. Arendt była przekonana, że stanowisko K. Adenauera oddaje ogólną at-
 mosferę nastrojów w Niemczech Zachodnich. „Wszystko, co oficjalne, to zna-
 czy, co nie wiązało się z ekonomią, posiadało bardzo kruche fundamenty”¹⁰⁵³ –
 pisała. Jednym słowem, powojenne Niemcy nie rokowały dobrze w kwestiach
 poprawnie rozumianej polityki. Więzy polityczne, tak jak relacje przyjaźni, zasa-
 dzają się u H. Arendt na *rozumieniu i otwartości*. Ani jedno, ani drugie nie było
 obecne w jej ojczystym kraju. Niemieckie społeczeństwo zniszczył nazizm.
 W państwie, które zorganizował Himmler, bez względu na to, czy ktoś był bez-
 pośrednio zaangażowany, czy też nie, w działanie obozów zagłady, został zmu-
 szony do pracy na rzecz maszyny śmierci. Nie jest prawdą, że każdy Niemiec był
 nazistą. Zdaniem H. Arendt terror sprawił, że jedynie jednostki w Niemczech

¹⁰⁴⁸ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 440 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 9 czerwca 1961 roku).

¹⁰⁴⁹ Zob. E. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven–London 2006, s. 41.

¹⁰⁵⁰ H. Arendt, *The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer...*, op. cit., s. 1; za: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 285.

¹⁰⁵¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 752.

¹⁰⁵² *Ibidem*, ss. 370–371 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 20 lipca 1959 roku).

¹⁰⁵³ *Ibidem*, s. 374, (list H. Arendt do K. Jaspersa z 11 sierpnia 1959 roku).

pozostały niewinne i nie odpowiadały za Zagładę: „liczba winnych i odpowiedzialnych jest niewielka, byli odpowiedzialni, ale nie winni, są też winni, ale nie ponoszący odpowiedzialności” – pisała¹⁰⁵⁴. Administracja K. Adenauera z jawnymi nazistami w swych szeregach była poniekąd pokłosiem tego stanu rzeczy. W odpowiedzi dla „Jewish World”, H. Arendt zauważyła, że 40% Niemców było przeciwnych osądzeniu byłych nazistów, natomiast kolejne 40% nie chciało o nich nic wiedzieć¹⁰⁵⁵. W Niemczech panowała specyficzna mieszanina poczucia nieuzasadnionej winy młodego pokolenia oraz wypierania się swoich czynów przez byłych nazistów¹⁰⁵⁶. Całokształt niemieckiej sytuacji uniemożliwił powstanie więzi charakterystycznych dla wspólnoty politycznej (w rozumieniu H. Arendt)¹⁰⁵⁷. Z tego powodu w Niemczech jedynie ekonomia miała się dobrze. Dziedzina, w której ludzi wiążą transakcje, a nie obietnice i wzajemne zrozumienie.

13 sierpnia 1961 roku Berlin, a tym samym i Niemcy, na długie lata przedzielił mur. Rok później, po zakończeniu kryzysu kubańskiego, H. Arendt wyraziła przekonanie, że jeśli tylko berlińczycy wzniciłoby zarzewie sprzeciwu, kiedy powstał mur, cały projekt upadłby bez większego odzewu. Zauważała: „Niemcy po prostu nie mogą zrozumieć [...], że w polityce posłuszeństwo i poparcie dla reżimu to jedno i to samo”¹⁰⁵⁸. Tamte wydarzenia wymagały wspólnego sprzeciwu, albowiem bierne przyglądanie się sytuacji jedynie pomagało Walterowi Ulbrichtowi (przewodniczącemu rady państwa NRD) podzielić Niemcy.

Podsumowując, H. Arendt oceniała wydarzenia polityczne w RFN przez pryzmat ideałów, które autor niniejszego opracowania nazywa *izonomicznymi*. Uważała, że federalna struktura kraju powinna opierać na doświadczeniach związkowych. Krytycznie oceniała działalność K. Adenauera. Polityka opierająca się na

¹⁰⁵⁴ Zob. H. Arendt, *Niemiecka wina*, op. cit., s. 342, 339, 341.

¹⁰⁵⁵ Zob. H. Arendt, *Zagłada sześciu milionów. Sympozjum „Jewish World”* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, op. cit., s. 566.

¹⁰⁵⁶ Opinię na temat atmosfery w powojennych Niemczech H. Arendt przedstawiła w swoich tekstach (H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, op. cit., ss. 85–87; H. Arendt, *Auschwitz przed sądem*, op. cit., s. 259).

¹⁰⁵⁷ Jest to spostrzeżenie, którego uzasadnienia autor niniejszego opracowania upatruje również w opinii H. Arendt na temat zagrożeń, jakie niesli tzw. ekskomuniści w USA. Ich rodowód i działalność była do pewnego stopnia zbieżna z postawą byłych nazistów w Niemczech. To osoby niegodne zaufania naruszają relacje „fundamentalne dla życia politycznego” – twierdzi niemiecka myślicielka (H. Arendt, *The Ex-Communists* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit., s. 339).

¹⁰⁵⁸ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, op. cit., s. 485 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 29 października 1962 roku).

aparacie partyjnym i brak uregulowania problemów denazyfikacji wykluczały więzi, które, zdaniem H. Arendt, powinny charakteryzować publiczną dziedzinę życia. Jej opinia na temat budowy muru berlińskiego nosi silne symptomy jej koncepcji władzy, rozumianej jako wynik kolektywnego wysiłku.

2.3. ZSRR i rewolucja węgierska 1956 roku

Wydarzeni na Węgrzech w 1956 roku, militarny zryw trwający kilkanaście dni, wzbudziły ogromne zainteresowanie H. Arendt. Myślicielka widziała w nich ideał demokracji opartej na systemie rad. Te same praktyki opisała pięć lat później w *O rewolucji*¹⁰⁵⁹, odnosząc się do genezy Stanów Zjednoczonych. Trudno powiedzieć, co było pierwsze w tym przypadku: teoria czy rzeczywistość. Innymi słowy, nie wiadomo, na ile teoretyczne (filozoficzne) przekonania myślicielki determinowały jej odbiór zjawisk na Węgrzech. W opinii autora u H. Arendt związek filozofia–rzeczywistość jest relacją zwrotną. Z całą jednak pewnością można powiedzieć, że dla H. Arendt węgierska rewolucja z 1956 roku była przykładem zjawisk prawdziwej demokracji. Miała ona być spontanicznym zrywem. Nie można było jej rozpatrywać w kategoriach skutków polskich czy radzieckich zjawisk. Należało jednak zaprezentować kontekst, w którym doszła do skutku¹⁰⁶⁰.

Owym kontekstem w opinii autorki *Kondycji ludzkiej* była walka o sukcesę władzy w ZSRR po śmierci Stalina. Opisując metody i częściowo przebieg zmagani wewnątrz Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, H. Arendt nakreśliła obraz politycznej rzeczywistości Rosji Radzieckiej. Była przekonana, że intencją Chruszczowa od samego początku było zdobycie totalitarnej władzy, a tzw. odwilż była jedynie adaptacją stalinowskich metod do rzeczywistości lat pięćdziesiątych. System satelicki był formą sprawowania władzy totalnej.

Autor postara się teraz wykazać, że rewolucja węgierska z 1956 roku była dla H. Arendt w pełni demokratycznym zjawiskiem. Co oznacza, że działaniom Węgrów niemiecka myślicielka przypisała cechy charakterystyczne dla izonomii. Z kolei aktywność Chruszczowa oraz charakter ZSRR i systemu krajów satelickich był w jej opinii kontynuacją stalinowskiego totalitaryzmu.

¹⁰⁵⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

¹⁰⁶⁰ H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., s. 139.

Chruszczow i system satelicki

Po śmierci Stalina, oprócz Chruszczowa, H. Arendt wymieniła Berię (szefa NKWD) oraz Malenkowa (obok Chruszczowa jednego z pięciu sekretarzy KC KPZR) jako głównych pretendentów do objęcia władzy w Związku Radzieckim¹⁰⁶¹. Według niej, liderzy w wyścigu do władzy musieli rozwiązać trzy kwestie: potrzebowali poparcia mas, musieli wyeliminować konkurencję oraz zapewnić sobie lojalność aparatu przemocy. Najskuteczniejszym okazał się być Chruszczow. H. Arendt pisała: „Strach był silnym motywem ustanowienia kolektywnego przywództwa, jednak inaczej niż triumwirat po śmierci Lenina, który rzeczywiście był obopólnym paktem chroniącym przed kontrrewolucją, kolektywne przywództwo po śmierci Stalina było obopólnym paktem chroniącym zainteresowanych dżentelmenów przed sobą nawzajem”¹⁰⁶².

Około 26 czerwca 1953 roku Beria pod zarzutem szpiegostwa i zamiaru obalenia ustroju komunistycznego został skazany na śmierć, wyrok wykonano natychmiastowo. Zdaniem niemieckiej myślicielki N. Chruszczow wyeliminował konkurenta, ale i osłabił rolę bezpieczeństwa w państwie. Słabość aparatu policyjnego (na którym Stalin oraz Hitler opierali swą władzę) nie oznaczała, że zamierzał on rezygnować z totalitarnych dążeń. Zwrócił się w stronę Gieorgija Żukowa – marszałka armii radzieckiej. Była to zmiana, którą Zachód mylnie odczytał jako zwiastun przeobrażania się totalitarnej Rosji w militarną dyktaturę. W istocie Chruszczow wykorzystał siły zbrojne, w ten sam sposób, jak Stalin tajną policję, w walce o władzę. Armia była dlań dobrym narzędziem przemocy. Dla totalitarnego przywódcy – pisała H. Arendt – nie stanowiło żadnego problemu, aby „przekształcić armię oraz wojsko w organ policyjny albo scalić policyjne i wojskowe oddziały pod jednym militarnym dowództwem wyższych oficerów”¹⁰⁶³. Liczył się nadrzędny cel – zdobycie i ekspansja władzy¹⁰⁶⁴. Żukow był dla Chruszczowa jedynie instrumentem, z którego korzystał w wewnątrzpartyjnych

¹⁰⁶¹ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., ss. 483–484.

¹⁰⁶² *Ibidem*, s. 484.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, s. 489.

¹⁰⁶⁴ Ciekawą uwagę wyraził po przeczytaniu artykułu H. Arendt na omawiany temat K. Jaspers: „Zasada totalnego panowania zmusza każdego, kto żyje w jej realiach, do działań zgodnych z nią. Jeśli ktoś pasjonuje się takimi działaniami, co Chruszczow robi teraz – nieważne czy świadomie, czy intuicyjnie – zdobywa przewagę, ponieważ owa zasada umacnia się przez niego” (K. Jaspers to H. Arendt, List z 23 listopada 1957 [w:] H. Arendt, K. Jaspers, *Hannah Arendt, Karl Jaspers Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 334 – list K. Jaspersa do H. Arendt z 23 listopada 1957 roku). Nieważne zatem, czy Chruszczow świadomie dążył do totalnego panowania. Jego działalność umacniała totalitarny reżim, co de facto pozwoliło mu zdobyć zajmowane stanowisko.

rozgrywkach¹⁰⁶⁵. Zdaniem autorki *Korzeni totalitaryzmu* świadczyła o tym choćby jego późniejsza degradacja, która *de facto* oznaczała, że przestał być potrzebny.

H. Arendt była przekonana, że śmierć Stalina nie zakończyła totalitaryzmu. Kolejnego dowodu na swoją tezę upatrywała w wystąpieniach i dekretach Chruszczowa. Powoływała się na tzw. *dekret o pasożytach społecznych*, który w jej opinii służył wyłącznie urzeczywistnieniu totalnej dominacji. Chruszczow „zapropomował, aby zastąpić pewne funkcje tajnej policji zorganizowanymi rządami motłochu”¹⁰⁶⁶, aby to kierownictwo partii, a nie policja decydowała, kto jest społecznym pasożytem, kogo należy wysłać do obozów koncentracyjnych. Chciał zainstalować personel sterowany z Moskwy w istniejących wspólnotach¹⁰⁶⁷, osoby, których zadaniem byłoby ocenić tzw. stopień pasożytnictwa towarzyszy. Innymi słowy, totalitaryzm w poststalinowskiej erze przesuwając nacisk z fizycznych narzędzi totalnej dominacji na ich psychologiczny aspekt. Izolacja, podejrzliwość i powszechne zagrożenie nieuzasadnionym wyrokiem, pochodzą nie od aparatu przemocy, a istnieją we wnętrzu społeczności – oto nowe oblicze dominacji.

Z punktu widzenia H. Arendt, istotnym aspektem totalitaryzmu, jak pamiętamy, jest powszechne zagrożenie terrorem. W III Rzeszy dotyczyło ono nie tylko społeczeństwa, ale i członków partii (ruchu), łącznie z tzw. formacjami elitarnymi. „Nikt prócz aktualnego przywódcy nie jest chroniony przed terrorem, a ludzie, którzy dziś są katami, jutro bardzo łatwo mogą zmienić się w ofiary” – pisała H. Arendt¹⁰⁶⁸. Dostrzegała ten sam sposób organizacji „państwa Chruszczowa”, czego zwiastunem miało być jego przemówienie na XX Zjeździe Partii. Myślicielka pisała w 1975 roku: „Chruszczow zaś w swoim słynnym przemówieniu na XX Zjeździe Partii, udawał, że wszystko, co się stało, było skutkiem niefortunnego kultu *jednostki*. W obu przypadkach [H. Arendt odnosi się tu również do polityki K. Adenauera] kłamstwo przybrało postać czegoś, co dziś nazywamy mydleniem oczu. Uznano je za środek konieczny, pozwalający ludziom zapomnieć o potwornej przeszłości, która zapełniła kraj niezliczonymi przestępcami, i przywrócić jakiś rodzaj normalności. [...] zmiany w Rosji nie przyniosły niczego, co moglibyśmy nazwać normalnym życiem, lecz jedynie powrót do despotyzmu”¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁵ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 490.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, s. 485.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁸ H. Arendt, *Ludzkość a terror*, op. cit., s. 255.

¹⁰⁶⁹ H. Arendt, *Powracająca fala [w:] eadem, Odpowiedzialność...*, op. cit., ss. 294–295.

Przemówienie Chruszczowa oznaczało dla niej dwie rzeczy: albo choroba umysłowa Stalina doprowadziła do wszystkich jego zbrodni, albo jego chorobliwe podejrzenia i czystki wynikały ze otoczenia się złymi ludźmi, którzy posiadali chorobliwe pragnienie władzy. Pierwsza interpretacja miała funkcjonować do 1957 roku i obarczała winą Stalina. Druga zaczęła obowiązywać, od kiedy „Chruszczow uzasadnił swoje *coup d'état*, podkreślając rolę Malenkowa w aferyze Leningradzkiej, sugerując nie wprost, że praca Malenkowa jako kierownika osobistego sekretariatu Stalina, dała mu możliwość bycia nieoficjalnym szefem NKWD”¹⁰⁷⁰ – pisała H. Arendt. Chruszczow rozpoczął masowe czystki w strukturach partii.

Podsumowując, Chruszczow, zdaniem H. Arendt, oparł swoje dążenia do przejęcia władzy na współpracy z armią. Nie korzystał z usług tajnej policji na tak dużą skalę jak Stalin. Do roku 1957 w ZSRR panowała tzw. odwilż. W opinii myślicielki różnice między stalinowskim reżimem a rządami po jego śmierci były jedynie pozorne. W rzeczywistości Chruszczow zmienił metody, ale nie zmienił celu – dążył do totalnej dominacji. Armia stanowiła dlań równie sprawny aparat przemocy co policja. Instalacja agentów w społeczeństwie zastąpiła rolę tajnej policji. Odwilż była zwiastunem czystek – terroru wewnątrz partii.

Rewolucja węgierska 1956 roku

Krótkie przypomnienie wydarzeń: 23 października 1956 roku manifestacja studentów Politechniki w Budapeszcie rozpoczęła zbrojne powstanie na Węgrzech. Początkowo nic nie zapowiadało rewolucji. Studenci zgromadzeni na placu Bema wyrazili poparcie dla wydarzeń w Poznaniu. Następnego dnia kilka osób udało się do rozgłośni węgierskiego radia, aby odczytać szesnastopunktowy manifest. W międzyczasie dołączający ludzie utworzyli pokażnej wielkości tłum. Oficerzy z Węgierskiej Agencji Bezpieczeństwa (tzw. AVH – Allamvedelmi Hatosag) otworzyli ogień do zebranych. Późniejsze wydarzenia potoczyły się bardzo gwałtownie. Robotnicy opuścili fabryki, wspierając protestujących. Również wojsko udzieliło swojego wsparcia manifestacji, wyposażając ludzi w broń¹⁰⁷¹. Od tej pory „żadne programy, punkty, manifestacje nie grały roli; rewolucję napędzał rozmach współdziałania wszystkich ludzi, których żądania były tak oczywiste, że bez mała nie wymagały szczegółowych sformułowań: radzieckie oddziały powinny opuścić terytorium,

¹⁰⁷⁰ H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., s. 488.

¹⁰⁷¹ Zob. H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., s. 141.

natomiast wolne wybory powinny ustanowić nowy rząd”¹⁰⁷² – pisała H. Arendt. Pomimo że powstanie trwało zaledwie kilkanaście dni, w opinii H. Arendt była to „najlepsza rzecz, która wydarzyła się od bardzo dawna”¹⁰⁷³.

Rzecz jasna, myślicielka nie pochwalała rozlewu krwi, dostrzegała w rewolucji spontaniczny zryw ludowy, którego uczestnicy byli równi i złączeni w walce o wolność¹⁰⁷⁴. Powstanie wyrosło, jej zdaniem, z „działania i spontanicznych dążeń ludzi”¹⁰⁷⁵. „Tym co zdumiewa w rewolucji węgierskiej, jest fakt, że nie doszło wówczas do wojny domowej. [...] Żadna grupa, żadna klasa nie przeciwstawiła się woli narodu, gdy ta stała się znana, a jej głos usłyszano na ulicach. [...] Intelktualiści i robotnicy, komuniści i niekomuniści – znaleźli się razem na ulicach i podjęli walkę o wolność”¹⁰⁷⁶. Z jej perspektywy Węgrzy pragnęli decydować o własnym losie. Chcieli uczestnictwa w procesach decyzyjnych własnego kraju. To była ich wolność, której z upodobaniem szukali i bronili w dniach rewolucji¹⁰⁷⁷.

Węgierski przypadek obrazował coś, co najwyraźniej nurtowało H. Arendt od dłuższego czasu – wolność jest działaniem. Kiedy wybuchło powstanie, przygotowywała *Kondycję ludzką*¹⁰⁷⁸. Patrząc na Europę, dostrzegała zjawisko spontanicznego organizowania komunalnych rad. Widziała w nich kontynuację tradycji politycznych aspiracji ludu¹⁰⁷⁹. Powstanie węgierskie z 1956 roku pokazało siłę sprawczą narodu, co ważniejsze – dobitnie obrazowało cele ludu, który chciał decydować sam o sobie. Tworzył rady, aby ustalić co robić. Ludzie łączyli się w szersze struktury rad, aby zyskać wystarczającą siłę do zrealizowania swoich zamiarów. Współpraca i decydowanie było dla nich upragnioną wolnością. Ten fakt dowodził, że wolność rodzi się w jedynie w kolektywnym wysiłku – poza nim nie istnieje. W *Rozważaniach o rewolucji węgierskiej* H. Arendt pisała: „Jednym z najbardziej uderzających aspektów rewolucji jest to, że ów system rad nie tylko pojawił się ponownie, lecz przez dwanaście

¹⁰⁷² H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 306 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 26 grudnia 1956 roku).

¹⁰⁷³ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁴ Taką samą interpretację tekstu H. Arendt autor niniejszego opracowania odnajduje u M. Canovan (M. Canovan, *Hannah Arendt*, op. cit., s. 231).

¹⁰⁷⁵ H. Arendt, H. Blücher, *H. Arendt do H. Blüchera*, 31.10.1956 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 298.

¹⁰⁷⁶ H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., s. 141.

¹⁰⁷⁷ H. Arendt, *The Cold War and The West*, op. cit., s. 19.

¹⁰⁷⁸ M. Canovan, *Introduction* [w:] H. Arendt, *The Human Condition*, University Of Chicago Press, Chicago 1998, s. 10.

¹⁰⁷⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 237.

krótkich dni zdołał też w znacznym stopniu zmanifestować swoje możliwości. Ledwie w trybie wyborów bezpośrednich wybrano członków rad, a już te nowe rady zaczęły bez przeszkód koordynować swoje działania, dążąc do wyłonienia spośród siebie reprezentantów do wyższych rad aż po Najwyższą Radę Narodową [...]. Choć formułowanie Rady Najwyższej pozostawało w fazie przygotowań, wszędzie podjęto niezbędne kroki wstępne: rady robotnicze powoływały komitety koordynujące, a na wielu obszarach funkcjonowały już centralne rady robotnicze¹⁰⁸⁰.

Pomimo upadku powstania i restrykcji po jego zakończeniu H. Arendt była przekonana, że było to unikalne i niezwykle cenne doświadczenie w historii XX wieku. Miało ono obrazować, co oznacza wolność oraz jak wiele znaczy siła współpracującego ludu. Władza, która powstała z połączenia wysiłków całego narodu, a której wymiernym efektem był spontanicznie zawiązany system rad, skutecznie przeciwstawiła się władzy totalitarnej.

3. USA – kryzys republiki

W czerwcu 1975 roku, a więc pół roku przed śmiercią, H. Arendt opublikowała *Home to Roost*¹⁰⁸¹. Był to ostatni z jej artykułów. Zawierał on tym samym jej ostateczne stanowisko na temat polityki Stanów Zjednoczonych. Tak oto opisywała sytuację Nowego Świata: „Oznaki kryzysu Republiki, tej formy rządów i jej instytucji mających służyć wolności politycznej były widoczne już od dziesięcioleci, odkąd McCarthy rozpoczął kampanię, która dziś wydaje nam się zaledwie drobnym incydentem. Cały szereg późniejszych wydarzeń świadczył o tym, że kruszą się podwaliny naszego życia politycznego. [...] Nikt nie był przygotowany nawet po Watergate, na lawinę wydarzeń, która spadła na nas ostatnio niczym Niagara historii. [...] Nasza przegrana w Wietnamie [...] nie mogła spowodować tak ogromnego szoku. [...] Rzecz jednak w tym, że klęska w południowo-wschodniej Azji nastąpiła niemal równocześnie z fiaskiem polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych – porażką na Cyprze i prawdopodobną utratą dwóch dawnych sojuszników, Turcji i Grecji; zamachem stanu w Portugalii i jego niepewnymi następstwami; niepowodzeniami na Bliskim Wschodzie; rosnącą potęgą krajów arabskich. Do tego doszły nasze liczne

¹⁰⁸⁰ H. Arendt, *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, op. cit., s. 143.

¹⁰⁸¹ H. Arendt, *Home to Roost*, op. cit.

problemy wewnętrzne: inflacja, dewaluacja dolara, trudna sytuacja wielkich miast, rosnący wskaźnik bezrobocia i przestępczości. Dodajmy jeszcze aferę Watergate, której skutki moim zdaniem nie należą bynajmniej do przeszłości; kłopoty z NATO; nadciągające bankructwo Włoch i Anglii; konflikt z Indiami; kiepskie perspektywy polityki odprężenia, zwłaszcza w obliczu rozprzestrzeniania broni atomowej – i przez chwilę porównajmy to wszystko z naszą sytuacją po drugiej wojnie światowej, a zgodzimy się, że wśród wielu bezprecedensowych wydarzeń tego stulecia gwałtowny zanik politycznej władzy Stanów Zjednoczonych jest czymś, czemu należy poświęcić należytą uwagę”¹⁰⁸².

Patrząc z perspektywy trzydziestu lat od zakończenia wojny, w swej diagnozie H. Arendt wskazała niemal wszystkie symptomy kryzysu *republiki*. *Era maccartyzmu*, skutki konfliktu w Wietnamie, afery Watergate powoli kruszyły ideały życia *politycznego*. Nie chodziło tu o prawne, ekonomiczne, czy dyplomatyczne pokłosie owych wydarzeń. Dekonstrukcja dotyczyła życia wspólnotowego – wzorców *republiki* (paradygmatów *izonomii*) – słowem: fundamentów USA. Usunięcie podstawy nieuchronnie prowadziło do upadku gmachu.

3.1. Maccartyzm i Wietnam: od ekskomunistów do *problem solvers*

Zjawisko maccartyzmu wiązało się z działalnością republikańskiego senatora z Wisconsin Josepha McCarthy’ego (urząd pełnił w latach 1947–1957). Znakiem czasu stało się jego przemówienie z Weeling w Wirginii Zachodniej (1950 rok), w którym twierdził, że posiada listę 205 pracowników Departamentu Stanu podejrzanych o komunizm. Później kilkakrotnie zmieniał liczbę znanych mu osób. W rzeczywistości nie posiadał żadnego spisu¹⁰⁸³. Owo wydarzenie bezpośrednio łączyło się z tzw. erą polowań na czarownice – z czasem śledztw i często bezpodstawnych oskarżeń o działalność na rzecz komunistów¹⁰⁸⁴. Był to okres określany również mianem „drugiego czerwonego strachu” (w odróżnieniu od

¹⁰⁸² H. Arendt, *Powracająca fala*, op. cit., ss. 286–288.

¹⁰⁸³ Zob. E. Alwood, *Dark Days in the Newsroom: McCarthyism Aimed at the Press*, Temple University Press, Philadelphia 2007, s. 66; R.M. Fried, *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective*, Oxford University Press, New York 1990, s. 123.

¹⁰⁸⁴ Zob. S. Sperling, *Ashley’s Ghost: McCarthyism, Science, and Human Nature* [w:] D.M. Wax (red.), *Anthropology at the Dawn of the Cold War the Influence of Foundations, McCarthyism, and the CIA*, Pluto Press, London–Ann Arbor, MI 2008, s. 26.

tw. pierwszego z lat 1919–1920¹⁰⁸⁵) – który charakteryzowała atmosfera powszechnego zagrożenia¹⁰⁸⁶. Bezpośrednio dotyczył on również H.H. Blücherów. Heinrich Blücher „podobnie, jak wielu byłych komunistów ukrył swoją komunistyczną przeszłość w dokumentach migracyjnych z 1941 roku, wiedział, w jak niebezpiecznej pozycji znalazł się w obliczu donosicielstwa”¹⁰⁸⁷. Apogeum amerykańskich wydarzeń nastąpiło między 1953 a 1954 rokiem. W 1953 roku prokurator generalny oznajmił, że względem 10 000 obywateli prowadzi się śledztwo w celu ich denaturalizacji, a 12 000 imigrantów było zagrożonych deportacją pod zarzutem „dywersji”¹⁰⁸⁸. Graniczną datą przesilenia stało się odwołanie J. McCarthy’ego z funkcji przewodniczącego Stałej Senackiej Podkomisji Śledczej (Senate Permanent Subcommittee on Investigations, wcześniej: Committee on Government Operations), którą sprawował od 1952 roku. Urząd umożliwił mu przesłuchiwanie tzw. ekskomunistów, osób które – jak słusznie zauważył Edward Alwood – „bardziej niż chętnie wskazywały i oskarżały byłych towarzyszy”¹⁰⁸⁹.

Jak podkreśla R. Fried, J. McCarthy nie był pierwszą ani ostatnią osobą publiczną, owładniętą antykomunistyczną obsesją. On stał się symbolem antykomunistycznej nagonki – jego działalność odzwierciedlała panujące tendencje i obawy polityczne w USA. Wystarczy wspomnieć, że również dla Richarda Nixona, czy Pata McCarena antykomunizm stał się swoistą przepustką do kariery politycznej. Wiele osób z House Committee on Un-American Activities¹⁰⁹⁰ (HCUA, czyli śledczego komitetu Izby Reprezentantów powołanego w 1938 roku, który od 1950 do 1957 roku czynnie uczestniczył w tropieniu komunistów¹⁰⁹¹) cieszyło się polityczną prominencją i co ważniejsze poparciem społecznym. Atmosferę zagrożenia podsycały afery szpiegowskie związane z amerykańskim programem atomowym (np. Projekt „Manhattan”). W 1949 roku George Racey Jordan złożył sensacyjne zeznania przed HCUA, wskazując konkretne osoby podejrzane o dostarczenie uranu do ZSRR. W tym samym roku przed sądem postawiono Judith Coplon, pracownicę Departamentu Sprawiedliwości¹⁰⁹².

¹⁰⁸⁵ Zob. R.M. Fried, *The Russians Are Coming! The Russians Are Coming! Pageantry and Patriotism in Cold-War America*, Oxford University Press, New York 1998, s. 7, 99.

¹⁰⁸⁶ Zob. A. Hartman, *Education & Cold War*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 73.

¹⁰⁸⁷ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 275.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, s. 274.

¹⁰⁸⁹ E. Alwood, *Dark Days in the Newsroom...*, op. cit., s. 18, 68.

¹⁰⁹⁰ Zob. R.M. Fried, *Nightmare in Red*, op. cit., s. 3.

¹⁰⁹¹ E. Alwood, *Dark Days in the Newsroom...*, op. cit., s. 18, 19.

¹⁰⁹² Zob. R.M. Fried, *Nightmare in Red...*, op. cit., ss. 88–89.

Pisma H. Arendt zawierają nie tylko ocenę działalności J. McCarthy'ego, ale również odnoszą się do wydarzeń, które poprzedzały i towarzyszyły kulminacji jego kariery politycznej. Z tego powodu, *maccartyzm* w książce oznacza zjawiska związane – lecz nie w pełni tożsame – z działalnością senatora z Wisconsin. Oceny niemieckiej myślicielki dotyczą postawy J. McCarthy'ego, ale również odnoszą się do szerszej puli zjawisk z lat czterdziestych i pięćdziesiątych w historii USA.

Chronologicznie rzecz ujmując, pierwsze niepokojące sygnały H. Arendt dostrzegła już w 1950 roku. Nie zgadzała się na utożsamianie komunizmu ze „świecką religią”¹⁰⁹³. Wcześniej pisała o błędach tzw. antystalinizmu¹⁰⁹⁴. Tuż przed jej drugim wyjazdem do Europy (1952 rok), a także w jego trakcie sytuacja polityczna w USA napawała H. Arendt niepokojem i frustracją. Uwagę myślicielki przykuła działalność *ekskomunistów*¹⁰⁹⁵. W istocie jej krytyka *maccartyzmu* dotyczyła dwóch kwestii. Piętnowała *mentalność ekskomunistów*, w działalności J. McCarthy'ego dostrzegła zjawiska pretotalitarne¹⁰⁹⁶. Obawy H. Arendt znakomicie rozpoznał K. Jaspers. W odpowiedzi na jej pełen krytyki list pod adresem J. McCarthy'ego odpisał: „Pamiętam, jak trafnie przewidywałaś w 1931, i jak Ci nie uwierzyłem. Uważałem większość naszych rodaków za rozumnych i ludzkich, tak jak byli zdolni do istnienia. Jednakże byli oni całkowicie bezbronni względem i ulegli trikom manipulatorów władzy, a także własnego strachu przed *fait accompli*. To samo oczywiście może stać się z Ameryką, jednak wciąż jest to mniej prawdopodobnie, aniżeli w naszym przypadku”¹⁰⁹⁷.

K. Jaspers znał obawy H. Arendt, wiedział, że ich korzenie sięgają 1933 roku i upadku Republiki Weimarskiej. J. McCarthy, podobnie jak Hitler, doszedł do władzy w demokratycznych wyborach. H. Arendt pisała wprost, że jeśli „[...] nie zostanie prezydentem w 1956, istnieje spora szansa, że wszystko wróci do należącego porządku. Na razie widzimy, co jest możliwe tutaj [w USA]”¹⁰⁹⁸. Przerażała ją fakt, że znaczna część antykomunistycznej polityki była bezprawna. W śledztwach senackich komisji śledczych, oskarżeni *de facto* nie mogli skorzystać z przysługującego im prawa do piątej poprawki. Każdy bowiem, kto odmówił

¹⁰⁹³ H. Arendt, *Religion and the Intellectuals* [w:] eadem, *Essays in Understanding...*, op. cit.

¹⁰⁹⁴ H. Arendt, *Rand School Lecture*, op. cit.

¹⁰⁹⁵ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 274–275.

¹⁰⁹⁶ H. Arendt, *The Threat of Conformism*, op. cit., s. 423. Później, jak zauważa E. Young-Bruehl, H. Arendt zmieniła zdanie – uważała, że maccartyzmowi brak cech masowego ruchu (E. Young-Bruehl, *The Art of Alarm*, „The Good Society” 2007, Vol. 16, No. 2, s. 22).

¹⁰⁹⁷ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 218 (list K. Jaspersa do H. Arendt z 22 maja 1953 roku).

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, s. 215, (list H. Arendt do K. Jaspersa z 13 maja 1953 roku).

zeznania – a w świetle poprawki nikt nie ma obowiązku składania obciążających zeznań – automatycznie był traktowany jak winny. W erze *polowań na czarownice* nagminnie łamano zasadę *prawo nie działa wstecz*. Co jednak ważniejsze – z punktu widzenia H. Arendt – atmosfera podejrzliwości wykroczyła poza mury administracji rządowej. W szkołach, uniwersytetach, prywatnych przedsiębiorstwach, a także w czasopismach, oskarżenia o komunizm zaczęły mieć znaczenie. Domniemani komuniści najczęściej nie mieli szansy na pracę. Pomimo tego, że w USA istniały prawne gwarancje wolności słowa, redaktorzy gazet nie chcieli publikować „nieprawomyślnych” artykułów¹⁰⁹⁹. „W tej samo-cenzurze, każdy właściwie cenzuruje siebie samego. Wszystko funkcjonuje bez żadnego użycia siły, bez wykorzystania terroru. Właściwie nic się nie dzieje – a jednak cała ta sprawa wgryza się dalej i głębiej w społeczność. Kluczową rolę odgrywają ekskomuniści, którzy wnieśli totalitarne metody (nie metody rządzenia, a metody stosowane wewnątrz partii)”¹¹⁰⁰ – powiada H. Arendt. Sedno tej sytuacji tkwiło w tym, że dezintegracja nie dotyczyła wyłącznie aparatu administracji, a odnosiła się również – jak nie przede wszystkim – do życia wspólnotowego. H. Arendt pisała: „[...] społeczeństwo posiadało republikę. Proces rozpoczął swój bieg, trudno rozstrzygnąć, czy zostanie zatrzymany, nawet jeśli McCarthy przegra [w tym kontekście: przegra wybory]. Jednakże jego przegrana jest kluczowa, jest warunkiem *sine qua non*. Później, co najwyżej będzie można ponownie zacząć walczyć o republikę”¹¹⁰¹.

Autorka obciążyła odpowiedzialnością za dezintegrację wspólnoty tzw. ekskomunistów. Z jej perspektywy były to osoby, które co prawda opuściły szeregi Partii Komunistycznej, jednak nigdy nie zarzuciły potrzeby posiadania *światopoglądu* jako centralnego punktu odniesienia dla wszelkich opinii. W 1953 roku H. Arendt klarownie rozróżniła ekskomunistów i *byłych komunistów*: „Podobnie jak komuniści, ekskomuniści postrzegają całą teksturę naszych czasów w kategoriach jednej wielkiej dychotomii, która kończy się w ostatecznej bitwie [...], ekskomuniści nie są byłymi komunistami [*former Communists*], oni są komunistami postawionymi na głowie; twierdzą, że bez ich komunistycznego doświadczenia nikt nie jest w stanie zrozumieć, co oni robią. Wierzą, że to, co robią dotyczy centralnego punktu kryzysu naszych czasów; jest to fakt znany jedynie komunistom i ekskomunistom. Ostatecznie nikt więcej się nie liczy;

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, ss. 211–213.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 210.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, s. 236 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 21 grudnia 1953 roku).

jesteśmy jedynie obserwatorami w wielkiej bitwie historii, toczonej przez te dwie protagonistyczne strony [...], a zatem oni oferują własne przywództwo swoim antykomunistycznym sojusznikom w imię swojej najwyższej wiedzy”¹¹⁰².

Ekskomuniści głęboko tkwili w myśleniu oderwanym od jakiejkolwiek rzeczywistości. Byli przekonani, że znają prawa historii, które starali się implementować do polityki. Ostateczny cel historii uświęcał środki. W jednym z wykładów z 1951 roku H. Arendt dogłębnie omówiła zagadnienie ekskomunistów. Pomimo że jeszcze nie dokonała rozróżnienia na „byłych” i „eks” członków Partii Komunistycznej, już wtedy zwracała uwagę na ich utopijny i teleologiczny sposób myślenia. Podkreślała groźbę wykorzystania ich zapału, to znaczy fanatycznej wiary w jakiekolwiek ideologiczne frazesy, na rzecz demokratycznej polityki: „Zapał, z jakim podchodzą oni do nowej sprawy, najlepiej ukazuje, iż w gruncie rzeczy pozostali skrajnymi idealistami, którzy straciwszy swój *ideał*, nie ustają w poszukiwaniu substytutu, przenosząc swój ekstremizm, na katolicyzm, liberalizm, konserwatyzm – i Bóg wie, co jeszcze. Jakkolwiek zapał ten by nas nie irytował, nie ma w nim z pewnością nic niebezpiecznego. Stałby się on niebezpieczny jedynie wówczas, gdyby został skierowany pod adresem istniejących instytucji politycznych, czyniąc z nich (na poziomie deklaracji) sprawę traktowaną jako cel ostateczny i najwyższy, który przez to, czym jest, usprawiedliwia wiele środków, w innych okolicznościach nagannych i podejrzanych. [...] Demokratyczny styl życia zagrożony jest przez ludzi, którzy postrzegają wszystko wokół jako środki prowadzące do celu”¹¹⁰³.

H. Arendt nie musiała długo czekać na spełnienie się swoich obaw. W 1953 roku w liście do K. Jaspersa pisała o dokonanym zjawisku: Ekskomuniści z całym swym zapałem zostali zatrudnieni do „ulepszania” demokracji¹¹⁰⁴. „Odwrócenie o sto osiemdziesiąt stopni” (bowiem tym razem dialektyczne ostrze historii wymierzono w komunistów) z bezprzykładnym uporem donosili na dawnych kamratów – politycy ery maccartyzmu byli przekonani, że najlepiej w walce z komunistami sprawdzą się ekskomuniści¹¹⁰⁵, że walczyć ze „smokiem, można jedynie stając się smokiem”¹¹⁰⁶. W rezultacie życie polityczne USA zaczęły trawić problemy o totalitarnym rodowodzie. „System donosicielstwa coraz bardziej wkomponowuje się

¹¹⁰² H. Arendt, *The Ex-Communists*, op. cit., ss. 393–394.

¹¹⁰³ H. Arendt, *Pomocnicy drwala...*, op. cit., s. VI.

¹¹⁰⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 213 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 13 maja 1953 roku).

¹¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹¹⁰⁶ H. Arendt, *The Ex-Communists*, op. cit., s. 400.

w społeczeństwo”¹¹⁰⁷ – pisała H. Arendt. W innym swoim tekście stwierdzała, że zjawisko takie „[...] prawie zawsze skutkuje rozprzestrzenieniem się nieufności pomiędzy obywatelami, których *przyjaźń*, czyli *philia*, jak nazywał ją Arystoteles, jest fundamentem życia politycznego”¹¹⁰⁸.

Dla H. Arendt *maccartyzm* był zdolny niszczyć i *de facto* destruować demokrację – *ideały życia publicznego*. Donosicielstwo, inwigilacja naruszały fundamentalne więzi społeczne, oparte na wzajemnym zaufaniu. Ludzie obawiali się relacji publicznych, bowiem nikt nie wiedział, kiedy oraz gdzie napotka wilka w owczej skórce. W tego typu warunkach nie jest możliwa *przyjaźń*, zanika *delikatna tekstura naszych czasów* (oba określenia pochodzą z wyżej cytowanych fragmentów pisma H. Arendt), uśmierca się *żywą i rzeczywistą zbiorowość*¹¹⁰⁹ – bowiem one opierają się na *obietnicy, zaufaniu, autorytecie*, słowem na tym co *inter-est*¹¹¹⁰. Teleologiczne myślenie i jego próba realizacji niszczy świat polityki. W obliczu ostatecznego celu historii paradygmat *izonomii (republiki)* traci swą wartość. Ludzie w izolacji – *osamotnieni* – nie stawiają oporu. Administracja ery *maccartyzmu* z dnia na dzień przekształcała rodzimą wspólnotę w społeczeństwo pracowników (*jobholders*). Obawa przed utratą zatrudnienia była jednym z czynników braku wystarczającej liczby osób, aby przeciwstawić się J. McCarthy’emu¹¹¹¹.

Pokłosie ery *maccartyzmu* – według H. Arendt – sięgało wojny w Wietnamie¹¹¹². Analizując jej pisma, można powiedzieć, że kwestię indochińskiego konfliktu należy rozpatrywać w aspekcie dwóch zagadnień. Pierwsze z nich dotyczy stosunku niemieckiej myślicielki do polityki administracji Lyndona B. Johnsona, względnie militarnej operacji w Azji Południowej. Drugie związane jest z jej oceną dokumentów opublikowanych w „New York Times”, ukazujących proces podejmowania decyzji przez władze USA¹¹¹³. W tym aspekcie odznacza się ciągłość polityki J. McCarthy’ego i L.B. Johnsona. Obaj zawierzili osobom o utopijnej mentalności.

¹¹⁰⁷ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 213 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 13 maja 1953 roku).

¹¹⁰⁸ H. Arendt, *The Ex-Communists*, op. cit., s. 399.

¹¹⁰⁹ H. Arendt, *Pomocnicy drwala...*, op. cit., s. VII.

¹¹¹⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 201.

¹¹¹¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 212. (list H. Arendt do K. Jaspersa z 13 maja 1953 roku).

¹¹¹² Zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 39.

¹¹¹³ *Ibidem*.

Wietnam

Początkowo H. Arendt nie była zainteresowana wojną w Wietnamie. Uważała, że obecność militarna Ameryki w Indochinach nie potrwa długo, liczyła na szybkie wycofanie wojsk z tamtego regionu¹¹¹⁴. Najnowsze wydarzenia oceniała przez pryzmat polityki L.B. Johnsona, której nie była zwolenniczką¹¹¹⁵. W liście do M. McCarthy z 2 kwietnia 1965 roku, odnosząc się do raportu Warrena (antywojennego aktywisty w Berkeley), pisała: „im więcej obserwuję Johnsona, tym bardziej mi się on nie podoba”¹¹¹⁶. W późniejszym okresie wyjaśniła, że L.B. Johnson próbował wprowadzić *pax Americana* (dominującą pozycję USA) – porządek, przed którym przestrzegał J.F. Kennedy¹¹¹⁷. Za Hansem Morgenthau’em (jej przyjacielem) i Walterem Lippmannem (dziennikarzem, którego pisma znała) przyjęła, że Wietnam to przede wszystkim wojna domowa¹¹¹⁸, a zatem, ani północną, ani południową część tego kraju nie może traktować jak agresora. Dokument wydany przez Departament Stanu pod wymownym tytułem *Aggression from the North* uznała za skandaliczny¹¹¹⁹. Od dawna była przekonana o kluczowej roli Chin w wyścigu mocarstw¹¹²⁰. Uważała, że w dłuższej perspektywie Państwo Środka będzie decydowało o losach Azji, amerykańska obecność w Wietnamie na pewno tego nie mogła zmienić¹¹²¹. W styczniu 1966 roku w zwięzły sposób przedstawiła swoje stanowisko K. Jaspersowi: „Komfort tutaj daje mi jedynie bardzo mocna opozycja wobec szalonej wietnamskiej polityki. [...] Co jest naprawdę przerażające, szczególnie, ponieważ jest to w pewnym sensie uzasadnione, to upór w twierdzeniu, że jesteśmy największym mocarstwem na świecie, co *implicite* może i nie oznacza roszczenia do władzy nad światem, ale odnosi się co najmniej do *pax*

¹¹¹⁴ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 383.

¹¹¹⁵ H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., ss. 634–635, (list H. Arendt do G. i K. Jaspersów z 18 kwietnia 1966 roku).

¹¹¹⁶ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975...*, op. cit., s. 177 (list H. Arendt do M. McCarthy z 2 kwietnia 1965 roku).

¹¹¹⁷ Zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 45.

¹¹¹⁸ Taką samą opinię wyraziła H. Arendt rok później w odpowiedzi na zapytanie Cecila Woolfa i Johna Bagguley’a. (H. Arendt, J. Bagguley, C. Woolf, H. Arendt to Arendt, J. Bagguley, C. Woolf, 14.09.1966 roku [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 384). Przekonanie o tym, że konflikt wietnamski sprowadzał się do wojny domowej utrzymała nadal w latach siedemdziesiątych (H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 25).

¹¹¹⁹ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*, op. cit., s. 181 (list H. Arendt z 28 kwietnia 1965 roku).

¹¹²⁰ Zob. H. Arendt, *Reflections on the Hungarian Revolution*, op. cit., ss. 486–487.

¹¹²¹ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975...*, op. cit., s. 182 (list H. Arendt z 28 kwietnia 1965 roku).

America, przed czym tak mocno przestrzegał Kennedy. Zawłaszcza, że w przewidywalnej przyszłości Chiny staną się główną siłą pierwszego rzędu i oczywiście będą posiadały decydujący wpływ w Azji. [...] Chiny i prawdopodobnie nikt więcej posiadają jedyny interes w tej bezsensownej wojnie”¹¹²².

Miesiąc później, śledząc przesłuchanie sekretarza stanu Deana Ruska, H. Arendt nabrała przekonania, że oficjalne uzasadnienia wojny były nonsensowne. Argumentacja D. Ruska opierała się – zdaniem myślicielki – na „bezsensownej koncepcji światowej rewolucji, która miałaby zostać zatrzymana w Wietnamie”¹¹²³. Wystarczyłaby niewielka znajomość historycznych zaszłości regionu, aby dostrzec błędność tego typu twierdzeń. W rzeczywistości był to obszar pozbawiony strategicznego znaczenia. Co więcej, już w 1964 roku prezydent L.B. Johnson znał wyniki analiz CIA, dowodzące, że w razie zwycięstwa Wietnamu Północnego nad Południowym i Laosem, najprawdopodobniej żaden naród w regionie z wyjątkiem Kambodży, nie ulegnie komunizmowi¹¹²⁴ – stwierdziła H. Arendt po latach.

W 1968 roku H. Arendt relacjonowała przebywającej wówczas w Europie M. McCarthy sytuację polityczną w USA, stwierdzając: „Johnson chciał konsensusu i na Boga w końcu go ma, lecz przeciwko sobie”¹¹²⁵. Zaraz też dodała, że telewizje informacyjne wraz z reporterami największych gazet jednomyślnie deklarowały, że rząd nie przekazuje im prawdy i zwodzi ich¹¹²⁶. W środowiskach intelektualnych nie brakuje głosów krytyki¹¹²⁷, czym zresztą autorka *Korzeni totalitaryzmu* nie była zaskoczona. Świadczył o tym choćby jej list z początków wojny adresowany do Rudolfa Augsteina (redaktora „Der Spiegel”). To w nim wymieniała J.W. Fulbrighta, G. Kennana, L. Mumforda, R. Lowella, W. Lippmanna jako postacie zdecydowanie przeciwne aktualnej polityce USA¹¹²⁸.

Im więcej H. Arendt wiedziała na temat konfliktu, tym silniej była przekonana, że żaden realny cel nie uzasadniał interwencji w Wietnamie. Wykluczyła walkę

¹¹²² H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969...*, op. cit., s. 621 (list H. Arendt do K. Jaspersa z 16 stycznia 1966 roku).

¹¹²³ *Ibidem*, s. 626, (list H. Arendt do G. i K. Jaspersów z 19 lutego 1966 roku).

¹¹²⁴ Zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 24, 31–32.

¹¹²⁵ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975...*, op. cit., s. 217 (list H. Arendt do M. McCarthy z 28 maja 1968 roku).

¹¹²⁶ *Ibidem*.

¹¹²⁷ *Ibidem*.

¹¹²⁸ H. Arendt, R. Augstein, *H. Arendt to R. Augstein, 17.10.1966* [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 384.

z Chinami i ZSRR o status supermocarstwa¹¹²⁹. Za równie utopijną uznała perspektywę zysków z ewentualnej eksploatacji podbitego kraju. Jedynym przewidywalnym skutkiem wojny były jej koszty oraz powojenna inflacja i dewaluacja pieniędzy. „Ostatecznym celem tej potwornie wyniszczającej wojny, rozpętanej przez Johnsona w 1965 roku, nie była ani władza, ani zysk, ani nawet coś tak wymiernego, jak wpływy na interesy handlowe w Azji [...], trwałym celem dążeń Ameryki okazał się sam wizerunek”¹¹³⁰ (najpotężniejszego państwa na świecie) – pisała H. Arendt w 1975 roku. Był to wniosek ściśle związany z dokumentami *The Pentagon Papers*, wydany cztery lata wcześniej.

W czerwcu 1971 roku „New York Times” opublikował ściśle tajne dokumenty na temat amerykańskiej obecności w Indochinach. Było to czterdzieści siedem woluminów *Historii amerykańskiego procesu podejmowania decyzji w polityce wobec Wietnamu*¹¹³¹. Na ich podstawie H. Arendt doszła do wniosku, że L.B. Johnsona otaczali doradcy, którzy podobnie jak ekskomuniści grzęźli w „światopoglądzie”, ignorując realne problemy. Pisała wprost: „specjalistów od rozwiązywania problemów [problem solvers] poprzedzali ideologowie czasów zimnej wojny. Antykomunizm – nie ten stary [lecz], powojenny był genialnym wynalazkiem byłych komunistów [ekskomunistów], którzy potrzebowali nowej ideologii”¹¹³². Doszła do wniosku, że interwencja w Wietnamie była posunięciem wizerunkowym. Jedynym celem wojny było utrzymanie obrazu (ale niekoniecznie pozycji) USA jako supermocarstwa. Kłamstwa rządu były adresowane wyłącznie do rodzimej opinii publicznej (zapewne, do tego faktu odnosiła się H. Arendt, pisząc o sprzecznie reporterów w cytowanym liście do M. McCarthy¹¹³³). Ich odbiorcami był Kongres USA, a także społeczeństwo. Kłamstwa miały gwarantować poparcie dla działań militarnych, ale również zapewniać głosy w wyborach prezydenckich¹¹³⁴.

¹¹²⁹ Zdaniem H. Arendt, interwencja USA była wygodna dla owych mocarstw, pisała w jednym ze swoich listów do M. McCarthy, że Rosja trzymała się starej polityki uśmiercenia wszystkich rewolucji, które nie były związane z Moskwą, a Chiny zdecydowanie nie chciały w regionie nowego na wzór Tito (H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975...*, op. cit., s. 312 – list H. Arendt do M. McCarthy z 15 maja 1972 roku). Tę samą opinię wyraziła w liście do U. Johnsona (zob. H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967–1975...*, op. cit., s. 79 – list H. Arendt do U. Johnsona z 20 czerwca 1972 roku).

¹¹³⁰ H. Arendt, *Powracająca fala*, op. cit., s. 292.

¹¹³¹ H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 3.

¹¹³² *Ibidem*, s. 39.

¹¹³³ H. Arendt, M. McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975...*, op. cit.

¹¹³⁴ Zob. H. Arendt, *Powracająca fala*, op. cit., ss. 293–294; H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 14, 17, 20.

Sam fakt obecności kłamstwa w polityce nie był niczym zaskakującym. Oszustwo jest niejako naturalnym pokłosiem tego, że ludzie są spontaniczni, a ich działania nieprzewidywalne. Mówiąc kolokwialnie – ludzie są zdolni kłamać wedle woli. Walka z kłamstwem w polityce byłaby najzwyklejszą donkiszoterią¹¹³⁵. Inaczej rzecz się ma z koniecznością weryfikowania opinii (w tym kłamstw). Polityka to działalność pośród wielu, która domaga się przez to uwzględniania różnych ujęć tej samej sprawy. Owo zdroworozsądkowe¹¹³⁶ (formułowane w dyskusji) podejście przy podejmowaniu decyzji politycznych dla H. Arendt było kluczowym zagadnieniem w demokracji.

W jej opinii *The Pentagon Papers* aż nadto dowodziły braku zdrowego rozsądku (*common sense*) w działaniach administracji L.B. Johnsona. Dostarczały wymownego przykładu szkodliwości technokratycznej mentalności¹¹³⁷ w polityce. Otoczenie prezydenta tworzyli specjaliści od rozwiązywania problemów, tzw. *problem solvers*. Były to najczęściej osoby z wykształceniem uniwersyteckim, charakteryzujące się bardzo wysoką pewnością siebie oraz znajomością teoretycznych narzędzi (np. teorii gier czy analizy systemowej), za pomocą których starały się wyjaśnić wszelkie społeczne zjawiska. Posiadały również głębokie inklinacje do prowadzenia polityki za pomocą metod *public relations*. Nie interesowały ich realne problemy polityki. Operowały na wirtualnych schematach, które wyznaczały, co należy zrobić. Celem nadrzędnym (H. Arendt uważa *public relations* za narzędzie reklamowe) było sprzedanie opinii publicznej pożądanego obrazu rzeczywistości: Ameryki jako supermocarstwa¹¹³⁸.

¹¹³⁵ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 196; H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 4–6.

¹¹³⁶ H. Arendt, inaczej niż I. Kant, wiązała zdolność umysłu zwaną „zdrowym rozsądkiem” z obecnością innych, a nie z kategorialnym uposażeniem człowieka. „Ludzie = stworzenia ziemskie, żyjące we wspólnotach, obdarzone zmysłem wspólnym – *sensus communis* – zmysłem wspólnotowym = jednostki nieautonomiczne, potrzebujące wzajemnego towarzystwa nawet do myślenia” – pisała (H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta...*, op. cit., s. 48). Zdolność człowieka do osądu opiera się na zdrowym rozsądku, a zatem na obcowaniu z innymi ludźmi. Polityka, jako sztuka podejmowania decyzji, z perspektywy H. Arendt musi zasadać się na tak rozumianym zdrowym rozsądku (*ibidem*).

¹¹³⁷ W 1969 roku w dyskusji na łamach „New York Review of Books” H. Arendt użyła określenia „technokratyczna mentalność”, to znaczy myślenie o tworcach społecznych tak jak o maszynie. Pomimo że termin ten nie odnosił się bezpośrednio do zagadnienia *problem solvers*, to jednak oddaje sedno ich mentalności (H. Arendt, *The Technocratic Mind*, „New York Review of Books” 1969, Vol. 12, No. 12, s. 1, [online] <http://www.nybooks.com/articles/archives/1969/jun/19/the-technocratic-mind-3/?insrc=toc>, dostęp: 15.01.2014). W kategorię *technocratic mind* wpisuje się również mentalność ekskomunistów (H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on Politics...*, op. cit., s. 222).

¹¹³⁸ Zob. H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., ss. 8–11; H. Arendt, *Powracająca fala*, op. cit., ss. 292–293.

Polityka L.B. Johnsona, oparta na *problem solvers*, miała kruszyć ideały republiki, naruszać fundamentalną rolę autorytetu w USA. Przede wszystkim, społeczeństwo straciło zaufanie do mężów stanu. Powstała przepaść między rządzącymi a tymi, którzy posiadali władzę (ludem). Co więcej L.B. Johnson, opierając swoje decyzje na opinii specjalistów, pominął doradczą rolę Senatu – zignorował autorytet reprezentantów narodu. Jako przykład H. Arendt podaje tzw. rezolucję tonkińską¹¹³⁹. Odnosząc się do decyzji o nalotach na Wietnam, myślicielka pisała wprost: „we wczesnych latach administracji Eisenhowera, kiedy egzekutywa wciąż wierzyła w potrzebę autorytetu Kongresu, aby zacząć wojnę, Eisenhower był wciąż na tyle staroświecki, aby wierzyć w konstytucję [...], w czasach Johnsona [...], o ile mi wiadomo, żadne podobne konsultacje z kongresowymi liderami nigdy nie miały miejsca”¹¹⁴⁰.

Reasumując, *maccartyzm* oraz wojnę w Wietnamie H. Arendt oceniała przez pryzmat własnych republikańskich ideałów. *Polowanie na czarownice* niszczyło delikatną tkankę więzi społecznych, na których powinna opierać się poprawnie rozumiana polityka. Innymi słowy, strach wywołany antykomunistyczną nagonką miał więcej wspólnego z terrorem – który to charakteryzuje totalitaryzm – aniżeli z wolnością, cechującą *izonomię*. Sposób podejmowania decyzji przez administrację L.B. Johnsona niszczy autorytet organów państwa, który z perspektywy H. Arendt jest fundamentalną wartością w kraju federalnym. Co więcej, jego rząd nie posiadał poprawnie rozumianej władzy, czego H. Arendt wymagała od rządzących republiką. W polityce USA dostrzegała również elementy, które wykrywały się w totalitaryzmie. Mowa tu o mentalności ekskomunistów oraz *problem solvers*. Używając terminologii z *Między czasem minionym a przyszłym*, były to osoby niezdolne do osądu¹¹⁴¹. Ich utopijne – oderwane od rzeczywistości, pozbawione *common sense* – wyjaśnienia zjawisk politycznych opierały się albo na *światopoglądzie*, albo na quasi-technicznych schematach wnioskowania.

3.2. Little Rock: równość, *nomos* i podstawy republiki

4 października 1957 roku grupa afroamerykańskich nastolatków wyruszyła do Little Rock Central High School, w której zaczęły obowiązywać przepisy desegregacyjne.

¹¹³⁹ H. Arendt, A. Reif, *Thoughts on Politics...*, op. cit., ss. 223–224.

¹¹⁴⁰ H. Arendt, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, op. cit., s. 21.

¹¹⁴¹ H. Arendt, *Między czasem minionym...*, op. cit.

Elizabeth Eckford jako jedyna nie wiedziała, że w obliczu zaplanowanych protestów, czarnoskórzy uczniowie mieli skorzystać z bocznego wejścia szkoły. W rezultacie dziewczyna znalazła się przed frontowymi drzwiami placówki otoczona wrogo nastawionym tłumem. Fotograf Will Counts uwiecznił owo zdarzenie na słynnej i, jak się później okazało, bardzo symbolicznej fotografii¹¹⁴².

Zdjęcie sprowokowało H. Arendt do wyrażenia własnej opinii na temat problemu desegregacji w USA. Nie dość powiedzieć, że jej artykuł wywołał falę polemiki¹¹⁴³. Redaktor naczelny „Commentary” wstrzymał druk jej wystąpienia¹¹⁴⁴. Jak wspomina Norman Podhoretz (od 1960 roku redaktor „Commentary”) artykuł H. Arendt, podobnie jak Roberta Gravesa, był po prostu zbyt kontrowersyjny¹¹⁴⁵. Myślicielka dostrzegała w Little Rock problem zagrażający republice¹¹⁴⁶. „Idzie więc nie o dobrobyt samej tylko ludności murzyńskiej, ale o przetrwanie republiki”¹¹⁴⁷ – pisała. Nie chodziło jej rzecz jasna o to, że incydent w Arkansas natychmiast mógł zniszczyć unię czterdziestu ośmiu stanów (artykuł pochodzi z 1957 roku, Alaskę i Hawaje przyłączono dwa lata później). Wydarzenia na południu kraju miały podważać fundamentalną dla republiki zasadę równości. Ameryka, w opinii H. Arendt, powstała we współpracy różnych wspólnot (mowa tu o doświadczeniu osadników), zasadzała się na rozwiązaniach wypracowanych przez ludzi, a nie na nakazach narzuconych przez rząd – z tej perspektywy Little Rock było przykładem łamania owego principium i obrazowało możliwe konsekwencje rozbratu z republiką¹¹⁴⁸.

¹¹⁴² Zob. S.M. Nakata, *Research Article Elizabeth Eckford's Appearance at Little Rock: The Possibility of Children's Political Agency*, „Politics” 2008, Vol. 28, No. 1, s. 20.

¹¹⁴³ Richard King jako najważniejszych krytyków stanowiska H. Arendt wymienia (opisuje również ich zarzuty): Davida Spitzę, Melvina Tumina oraz Sydney'a Hooka (R.H. King, *American Dilemmas, European Experiences* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, t. 2, s. 231).

¹¹⁴⁴ Zob. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., ss. 313–317.

¹¹⁴⁵ Zob. N. Podhoretz, *Making It*, Jonathan Cape, London 1968, s. 233.

¹¹⁴⁶ Należy wyjaśnić, że kwestia czarnoskórych obywateli USA była szczególnie bliska H. Arendt ze względu na jej żydowskie pochodzenie, o czym sama napisała w przedmowie do *Refleksji nad Little Rock* (H. Arendt, *Reflections on Little Rock*, „Dissent” 1959, Vol. 6, No. 1, s. 46). W tym tekście można odnaleźć wątki, które są zbieżne z jej artykułem pt. *Żyd jako parias*, a mówiąc ogólnie, chodzi o kwestię asymilacji bez wyrzeczenia się własnej tożsamości (*ibidem*; H. Arendt, *Żyd jako parias*, op. cit.). Autor korzystał z anglojęzycznej wersji tekstu, ponieważ w polskim przekładzie oryginalną przedmowę do *Refleksji nad Little Rock* zastąpiono artykułem pt. *A Replay to Critics* (H. Arendt, *A Replay to Critics*, „Dissent” 1959, Vol. 6, No. 2, ss. 179–181, [online] http://learningspaces.org/forgotten/little_rock1.pdf, dostęp: 8.02.2014).

¹¹⁴⁷ H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, op. cit., s. 229.

¹¹⁴⁸ Zagadnienia równości oraz „kryzysu republiki”, na które autor niniejszego opracowania kładzie nacisk nie wyczerpują treści *Refleksji nad Little Rock*, a w literaturze przedmiotu można znaleźć kompleksowe, a zarazem krytyczne, opracowania wspomnianego eseju (R.H. King, *American Dilemmas*,

Problem powstały w stolicy Arkansas myślicielka postrzegała przez pryzmat własnej filozoficznej perspektywy. Równość, o której pisała, posiadała izonomiczny charakter. Nie była to równość wobec prawa, jak mogłoby sugerować dosłowne tłumaczenie słowa „izonomia”. Dla H. Arendt była to równość w ramach prawa. Drobne, choć znaczące, przesunięcie akcentów definicyjnych oddaje intencje niemieckiej myślicielki, która traktowała prawo na sposób greckiego *nomos*. Ustawy, podobnie jak mury miasta, miały wyznaczać granicę działalności publicznej, a nie ją tworzyć. Jest to prawo, które ożywa, ponieważ tworzy warunki do *działania i mowy*¹¹⁴⁹. Jest ostoją, która gwarantuje możliwość rozwinięcia się relacji publicznych – albo lepiej powiedzieć: *żywej i rzeczywistej zbiorowości*¹¹⁵⁰. *Polityka* nie jest tożsama z prawem. Prawo ma tworzyć możliwość prowadzenia *polityki*. Dopiero w relacjach *politycznych* rodzi się równość, czyli pełna akceptacja (równowładztwo, jak autor niniejszego opracowania sugerował, pisząc o tym zagadnieniu szerzej wcześniej (zob. rozdz. III).

W USA sprawa segregacji rasowych była kwestią „bandyckich ustaw” – pisała H. Arendt¹¹⁵¹. Tym samym desegregacja federalna powinna polegać na usunięciu haniebnych aktów prawnych z legislacyjnego porządku kraju. Tymczasem desegregacja w Arkansas stanowiła ingerencję państwa (prawa) w życie publiczne (ale także społeczne i prywatne – zauważała filozofka) jego mieszkańców. Była próbą zaprowadzenia relacji równości za pomocą prawa¹¹⁵². Innymi słowy, stanowiła próbę narzucenia akceptacji, co przerodziło się w radykalny konflikt. W liście do M. Lipmana stwierdziła: „[...] dyskryminacja społeczna niczego mi nie narzuca; jeśli zechcę mogę żyć jako parias i wiele osób w historii preferowało taki tryb życia. Natomiast legislacja przymusza mnie i z tego powodu jest sprawą polityczną”¹¹⁵³. „Obecny zmasowany opór białej ludności na całej Północy, to efekt przymusowej desegregacji”¹¹⁵⁴ – pisała w 1957 roku. Rozgorzały konflikt, w którym gubernator

European Experiences, op. cit., ss. 227–243; K.T. Gines, *Hannah Arendt, Liberalism, and Racism: Controversies Concerning Violence, Segregation, and Education*, „The Southern Journal of Philosophy” 2009, Vol. 48, ss. 53–76).

¹¹⁴⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit., s. 33.

¹¹⁵⁰ H. Arendt, *Pomocnicy drwala...*, op. cit., s. 7.

¹¹⁵¹ H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, op. cit., s. 232.

¹¹⁵² *Ibidem*, ss. 238–239.

¹¹⁵³ Dyskryminacja, o której pisała, oznacza wykluczenie z grupy, bowiem każda grupa społeczna jest selektywna (H. Arendt, M. Lipman, H. Arendt to M. Lipman, 30.03.1959 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love...*, op. cit., s. 518).

¹¹⁵⁴ H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, op. cit., s. 231.

Arkansas Orval Fabus wykorzystał gwardię stanową¹¹⁵⁵, to przykład konsekwencji, które towarzyszą naruszeniom podstawy republiki – wartości, w które wierzą Amerykanie i z których trudno im zrezygnować.

W przypadku wewnętrznych antagonizmów, odgórna próba zrównania czarnoskórych i białych obywateli była z góry skazana na fiasko. Równość w ramach prawa jest bowiem akceptacją wynikającą ze współpracy w ramach wspólnoty. Nie jest zatem pochodną aktów prawnych. Błędem Little Rock była próba ulokowania czarnoskórych dzieci na siłę w społeczności, która ich nie akceptowała. Dlatego H. Arendt przyznała rację W. Faulknerowi, który twierdził że „przymusowa segregacja nie jest lepsza od przymusowej desegregacji”¹¹⁵⁶. Bowiem „jeżeli Murzyn w społeczności białych jest uważany za Murzyna i nikt go więcej, to razem ze swoim prawem do równości traci też wolność działania, która jest swoiście ludzką cechą”¹¹⁵⁷. Z perspektywy H. Arendt nikt nie staje się równym z nakazu państwa – równość rodzi się w działaniu.

Jak uzyskać akceptację białych oraz jakie działania podjąć? H. Arendt dostrzegła ów newralgiczny problem, lecz nie było jej intencją jego rozwiązanie. Zwróciła uwagę, że choć problem rasizmu dotyczy całych Stanów Zjednoczonych jedynie na Południu jest tak bardzo widoczny. Przyczyn tego zjawiska upatrywała w tym, że jedynie w południowych stanach istniało rasistowskie prawodawstwo. Dla H. Arendt oczywistym było, że w kraju egzystowały różne społeczności, tym samym w niejako naturalny sposób (bowiem dla niej społeczność to zamknięta grupa) istniały podziały, w tym na czarnoskórych i białych. Legislacyjne wymuszenie, aby społeczność białych przyjęła w swe szeregi Afroamerykanów, nie mogła zapewnić im równego statusu. O wiele istotniejszą i palącą kwestią, której rząd nie podjął – podczas gdy według H. Arendt powinien był to uczynić – było usunięcie jawnie rasistowskich ustaw. Jej zdaniem najbardziej oburzające było to, że w 29 z 49 stanów obowiązywał zakaz mieszanych małżeństw¹¹⁵⁸. Usunięcie rasistowskich praw byłoby dobrym i właściwym początkiem desegregacji, to znaczy zjawiska wymieszania się ludności, które powinno być synergetyczne a nie odgórnie sterowane. Pisząc w kategoriach izonomii: legislatura powinna przede wszystkim zadbać o stworzenie murów – granic prawnych dających możliwość życia publicznego (politycznego).

¹¹⁵⁵ Zob. A. Hartman, *Education & Cold War...*, op. cit., s. 172.

¹¹⁵⁶ H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, op. cit., s. 232.

¹¹⁵⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 419.

¹¹⁵⁸ H. Arendt, *Reflections on Little Rock*, op. cit., s. 45, [online] <http://learningspaces.org/forgotten/little-rock1.pdf>, dostęp: 8.02.2014.

Reasumując, kryzys republiki, który dostrzegała H. Arendt w Little Rock, polegał na próbie przekreślenia zasady, która ufundowała republikę. Równość, której źródła immanentnie są wpisane we współdziałanie miała zostać narzucona odgórnie. Eskalacja agresji i konflikt pomiędzy białą i czarną społecznością w Arkansas był przykładem, czym może owocować próba naruszenia elementarnych zasad republiki. Innymi słowy, w oczach H. Arendt amerykańskie doświadczenie równości, które ufundowało wspólnotę w XVIII wieku, nadal pozostaje żywe na Nowym Kontynencie. Jest ono doświadczeniem koegzystencji wspólnot i ich horyzontalnej współpracy. Tym samym, współczesne prawodawstwo USA ma obowiązek tworzenia ram, a nie kreowania ideałów *izonomii*.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania nad koncepcją totalitaryzmu i demokracji w myśli H. Arendt potwierdziły postawioną na wstępie tezę: H. Arendt postrzegała totalitaryzm i demokrację przez pryzmat wykształcenia filozoficznego, które uzyskała w Republice Weimarskiej, istoty totalitaryzmu upatrywała w Holokauście, a w jej ocenach demokracji pobrzmiewają obawy przed możliwym powrotem totalitarnych reżimów. Kryzys współczesnego świata nadal jest zdolny wykrystalizować wszystko to, co najgorsze w historii ludzkości.

Egzystencjalistyczne, hermeneutyczne i fenomenologiczne przekonania H. Arendt przekładały się na jej rozumienie totalitaryzmu i demokracji. Jej filozofię można określić jako „egzystencjalizm wspólnotowy”. Człowiek w jej rozumieniu to egzystencja, kształtująca się w warunkach, z którymi się styka. Istnieje jednak jeden, najbardziej wartościowy, sposób bycia ludzi: *zoon logon ekhon* – egzystencja istot zdolnych do mowy. Ma ona polegać na byciu pośród wielu ludzi, co wiąże się z uzależnieniem od recepcji i działań innych (od postrzegania i *obietnic*). Założenia, które H. Arendt przyjęła na gruncie wspomnianej koncepcji przełożyły się na jej rozumienie *totalitaryzmu* oraz *władzy*, *polityki*, *równości* i *wolności* – czyli pojęć składających się na teorię demokracji. Są one również obecne w jej opiniach na temat aktywności ruchu syjonistycznego, oceny realiów RFN, czy powojennych działań USA. *Polityka* dla H. Arendt to świat zjawisk, które opierają się wyłącznie na *obietnicy*, to znaczy na wzajemnych zobowiązaniach i dobrej woli stron. To założenie – uzależnienie polityki od nieprzewidywalnej woli ludzi – przekłada się na metodę analizy zjawisk społecznych H. Arendt. Odrzuca ona wszelkie przyczynowo-skutkowe sposoby wyjaśniania publicznych (uzależnionych od ludzi) wydarzeń, w tym również totalitaryzmu. Nie zgadza się na rozpatrywanie polityki w kategoriach systemowych. Piętnuje quasitechniczne metody jej prowadzenia i wyjaśniania. To właśnie – choć nie wyłącznie – krytyka użyteczności metod

socjologii w polityce oraz jej zainteresowanie etymologią słów pozwala zaliczyć H. Arendt do grona filozofów-hermeneutów.

Zjawisko totalitaryzmu nie jest dla H. Arendt tożsame z Zagładą. Owszem opiera ona swoje rozumienie totalitaryzmu na zjawisku Holocaustu – jej zdaniem w obozach zagłady urzeczywistniono *totalne panowanie*. Jednak występowanie obozów z jej perspektywy nie jest koniecznym, ani ostatecznym warunkiem zaistnienia totalitaryzmu. Istotą totalitaryzmu jest wciąż pogłębiany i rozpowszechniany terror. *Totalitarne panowanie* jest najbardziej radykalnym spośród znanych jego stadiów. Nie jest ono jednak ostatecznym celem totalitarnych reżimów politycznych. Totalitaryzm jest bowiem formą stosunków między organami władzy a podległym im społeczeństwem, które opierają się na ekspansji i radykalizacji terroru. *Terror* a nie *Zagłada* jest ich istotą. H. Arendt dostrzegała źródła totalitaryzmu (których nie badała empirycznie, w nastawieniu na odkrycie relacji przyczynowo-skutkowych w historii zdarzeniowej) w ogólnoeuropejskich problemach nowożytnego społeczeństwa. Nastawienie na konsumpcję oraz technokratyczny sposób rozumienia polityki były elementami składowymi XX-wiecznych problemów. Z drugiej strony *imperializm*, *rasizm* i *antysemityzm* to zjawiska, które zostały przekształcone i wykorzystane przez przywódców o totalitarnych zakusach. H. Arendt odrzuciła wszelkie wyjaśnienia XX-wiecznej katastrofy przez odwoływanie się do jej uwikłań w historię kultury niemieckiej – do historiografii podejmującej wątek niemieckiej tzw. drogi odrębnej.

Myślicielka stworzyła fragmentaryczną teorię demokracji. Właściwie rzecz ujmując, opisała zasady życia wspólnotowego. *Polityka* w jej rozumieniu oznaczała deliberację i podejmowanie decyzji, które obowiązywały jedynie dzięki woli ich przestrzegania przez zobowiązane wzajemną umową osoby (a nie na mocy prawa). *Wolność* to możliwość uczestniczenia w *polityce*. *Równość* jest atrybutem politycznym, nie zaś naturalnym – jak chcieliby liberałowie – bowiem tylko ludzie gwarantują innym ludziom status równych sobie. *Władza* polega z kolei na współdziałaniu. Te cztery ideały składały się na jej teorię demokracji. H. Arendt w rzeczy samej nie pisze o demokracji, lecz o *izonomii*. Zmiana nazewnictwa również oddaje sedno jej intuicji. *Izonomia* to dziedzina życia ludzkiego, która pozostaje pierwotna wobec wszelkich rozwiązań prawnych czy administracyjnych – uzasadnia je, daje im legitymację. Wielość osób, ich siła współdziałania przekłada się na zdolność oporu wobec aktów legislatury czy działań rządu. Uznanie dla zasad ustrojowych gwarantuje ich przestrzeganie. H. Arendt w swojej teorii przypomina o ideałach, których instytucjonalne realizacje tworzą dopiero system polityczny, inaczej mówiąc: legitymizują one aparat władzy ustawodawczej, wykonawczej i sędowniczej

– słowem całą działalność państwa. Myślicielka zdaje sobie sprawę, że instytucjonalna (prawna) organizacja państwa jest konieczna dla jego trwałości. W jej opinii republikański ustrój jest w stanie zagwarantować możliwość życia wspólnotowego w ramach prawa. *Republikę* rozumie jako federację wspólnot opartych na zasadach: *wolności, równości, władzy* i poprawnie uprawianej *polityki*. Z zaprezentowanej teorii polityki wyłania się wizja partycypacyjnej kultury politycznej. *Władza* i *polityka* rodzą się pośród wielu osób i wymagają uczestnictwa wielu. Niewielu w praktyce społecznej stać na taką aktywność. Arendtowska antropologia polityczna zbudowana jest na koncepcji silnego podmiotu – słychać w niej echa heideggerowskiej egzystencji autentycznej, niektórzy interpretatorzy słyszą nawet pogłos nietzscheańskiego nadczłowieka.

H. Arendt postrzegała wydarzenia na terenach Palestyny, w Europie i USA przez pryzmat własnej koncepcji totalitaryzmu i demokracji. Obawiała się pre-totalitarnych oraz totalitarnych zjawisk. Od polityków oczekiwała wypełniania demokratycznych, a właściwie *izonomicznych*, ideałów. Jeszcze w czasie drugiej wojny światowej konsekwentnie krytykowała wiodącą linię polityki prowadzonej przez Światową Organizację Syjonistyczną. Z jej perspektywy D. Ben Gurion i Ch. Weizmann przyjęli postawę „wywyższonych” mężów stanu. Nie rozumieli czym jest *władza* – władza pojęta oczywiście po arendtowsku, czyli jako zaangażowane poparcie narodu. *Rewizjonistom* zarzucała faszystowskie dążenia i metody działania. Nadzieję pokładała w ruchu *kibucowym* i *chalucowym*. Dostrzegała w nich spełnione ideały *izonomii*. Po wojnie uwagę H. Arendt przykuły problemy europejskie i amerykańskie. Krytycznie postrzegała Republikę Federalną Niemiec pod wodzą K. Adenauera. Obecność jawnych nazistów w życiu publicznym RFN i kompleks odpowiedzialności młodego pokolenia miały – jej zdaniem – wykluczać relacje charakterystyczne dla wspólnoty (*izonomii*). H. Arendt obawiała się również działalności Chruszczowa. Określała jego plany i decyzje jako totalitarne. Rewolucja węgierska z 1956 roku była wydarzeniem, w którym jej zdaniem zrealizowano paradygmat *wolności, polityki* i *władzy*. Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku stała się zagorzałą przeciwniczką *maccartyzmu* w USA. Uważała bowiem, że zwolenników *polowania na czarownice* charakteryzowało to samo ideologiczne myślenie, które przyczyniło się do sukcesów totalitarnej propagandy. W późniejszym czasie piętnowała technokratyczny sposób prowadzenia polityki przez administrację L.B. Johnsona. Segregację rasową w USA oceniała również przez pryzmat własnych ideałów demokracji.

H. Arendt po raz pierwszy dowiedziała się o obozach zagłady w 1943 roku. *Ko-*
rzenie totalitaryzmu, książkę, w której wyłożyła własną interpretację totalitaryzmu,

opublikowała w 1951 roku¹¹⁵⁹. Ideały polityki opisała głównie w *Kondycji ludzkiej* wydanej w 1958 roku¹¹⁶⁰ i w *O rewolucji*, która ukazała się w 1961 roku¹¹⁶¹. Biorąc pod uwagę chronologię publikacji, założono – choć w prezentowanym opracowaniu nie starano się tego udowodnić – że jej teoria demokracji stanowi odpowiedź – niejako remedium – na totalitaryzm. Rozumowanie to jest jednak nieuzasadnione. Świadczą o tym pisma H. Arendt z lat trzydziestych i początku lat czterdziestych XX wieku. Już wtedy oczekiwała od polityki Żydów wypełniania ideałów, które w prezentowanym opracowaniu zostały określone jako paradygmat *izonomii*. Wszystko wskazuje na to, że teoria demokracji stworzona przez H. Arendt o wiele bardziej niż z rozmyślań nad istotą totalitaryzmu wynikała z jej założeń egzystencjalistycznych.

Dokonując podsumowania, warto jeszcze zwrócić uwagę na dwie sprawy. Pierwsza dotyczy egzystencjalistycznych założeń jej koncepcji. Druga wiąże się z jej ocenami powojennych wydarzeń politycznych. Połączenie egzystencjalizmu z konkretnymi wydarzeniami politycznymi obrazuje specyfikę myśli H. Arendt. Sednem jej koncepcji jest – nazwijmy to tak – antropocentryzm wspólnotowy. Jest to filozofia życia wspólnotowego. Charakteryzuje ją przekonanie, że to ludzie a nie pojedyncze osoby zamieszkują Ziemię, ludzie też, a nie jednostka, odpowiadają za wszelkie wydarzenia historyczne. Analiza artykułów prasowych autorstwa H. Arendt wyraźnie pokazuje, że *działanie* – czyli główna kategoria jej filozofii – oznacza wysiłek kolektywny. Historii nie tworzą ani prawa uniwersalne, ani byty transcendentne. Ludzie odpowiadają za losy cywilizacji, bowiem kształtują wydarzenia historyczne. To nasza działalność jest w stanie zrodzić demokrację, ale i powołać do życia totalitaryzm. Te konstatacje uzasadniają próbę zawarcia istoty myśli H. Arendt w cytacie powziętym z *Medalionów* Z. Nałkowskiej: „Tak zamyślona i zrealizowana impreza była dziełem ludzi. Oni byli jej wykonawcami i jej przedmiotem. Ludzie ludziom zgotowali ten los”¹¹⁶². Ludzie, a nie jednostki czy koincydencja, kreują wydarzenia – jest to perspektywa, przez którą należy czytać pisma H. Arendt.

¹¹⁵⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit.

¹¹⁶⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit.

¹¹⁶¹ H. Arendt, *O rewolucji*, op. cit.

¹¹⁶² Z. Nałkowska, *Medaliony*, GREG, Łódź 2011.

Bibliografia

I. Literatura podstawowa

A. Prace Hannah Arendt

H. Arendt, *A Heroine of Revolution* „New York Review of Books” 1966, Issue 6–7.

———, *A Replay to Critics*, „Dissent” 1959, Vol. 6, No. 2.

———, *A Special Supplement: Reflections on Violence*, „New York Review of Books” 1969.

———, *Authority in the Twentieth Century*, „The Review of Politics” 1956, Vol. 18, No. 4.

———, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961.

———, *Brzemie naszych czasów*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

———, *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*, Mariner Books, New York 1972.

———, *Denktagebuch 1950 bis 1975*, Piper Verlag, München 2002.

- , *Dziennik myśli*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- , *Dziennik myśli*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76.
- , *Dziennik myśli*, „Kronos” 2008, nr 4.
- , *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Znak, Kraków 1998.
- , *Essays in Understanding 1930–1953. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1994.
- , *Europe and America: Dream and Nightmare*, „Commonweal” 1954, Vol. 60, No. 23.
- , *Europe and America: The Threat of Conformism*, „Commonweal” 1954, Vol. 60, No. 25.
- , *Freedom and Politics: A Lecture*, „Chicago Review” 1960, Vol. 14, No. 1.
- , *Home to Roost*, „New York Review of Books” 1975, Vol. 21, No. 11 (June 26, 1975 Issue).
- , *Ideology and Propaganda, Lecture*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame, Indiana 1950, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 18.03.2012.
- , *Introduction to Politics*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 31.07.2013.
- , *Kondycja ludzka, Aletheia*, Warszawa 2000.
- , *Konferencja w Wannsee, czyli Poncjusz Piłat*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167).
- , *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

———, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (red.), new edition, University of Chicago Press, Chicago 1992.

———, *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, „New York Review of Books” 1971, Vol. 17, No. 8 (November 18, 1971 Issue).

———, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968.

———, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa 1994.

———, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa 2011.

———, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991.

———, *Nałóg działania [w:] eadem, Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

———, *Nature of Totalitarianism*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 18.03.2012.

———, *Niemiecka wina [w:] eadem, Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

———, *O „problemie niemieckim”*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

———, *O człowieczeństwie w mrocznych czasach. Myśl o Lessingu*, „Znak” 1986, nr 380–381.

———, *O myśleniu*, Aletheia, Warszawa 1989.

———, *O przemocy. Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Aletheia, Warszawa 1999.

———, *O rewolucji*, Czytelnik, Warszawa 2003.

———, *O rewolucji*, Wydawnictwo X, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991.

- , *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Prószyński i S-ka, Kraków 2006.
- , *Odpowiedź*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- , *On Revolution*, Penguin Books, London 1990.
- , *On Revolution*, Viking Press, New York 1963.
- , *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* [w:] eadem, *Speeches and Writings File, 1923–1975*, [online] <http://memory.loc.gov/ammem/ar-endhtml/mharendtFolder05.html>, dostęp: 18.03.2012.
- , *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak” 1974, nr 6 (240).
- , *Remembering Wystan H. Auden Who Died in the Night on the Twenty-Eight of September, 1973*, „New Yorker” 1975, Vol. 50, Issue 48.
- , *Philosophy and Politics*, „Social Research” 2004, Vol. 71, No. 3.
- , *Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- , *Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167).
- , *Polityka jako obietnica*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
- , *Pomocnicy drwala przemówcie*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- , *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York–London 1974.
- , *Reflections on Little Rock*, „Dissent” 1959, Vol. 6, No. 1.
- , *Reflections on the Hungarian Revolution* [w:] eadem, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland–New York 1962.

- , *Regis Debray*, „New York Review of Books 1967”, July 13, 1967 Issue.
- , *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (red.), Schocken Books, New York 2003.
- , *Prawda i polityka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6.
- , *Rozważania o rewolucji węgierskiej*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78.
- , *Róża Luksemburg (1871–1919)*, „Kronos” 2000, nr 4.
- , *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, „Jewish Social Studies” 1950, Vol. 12, No. 1.
- , *Sonning Prize Speech, Copenhagen 1975*, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/052270/052270page.db&recNum=3, dostęp: 21.03.2012.
- , *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, „Jewish Social Studies” 1946, Vol. 8, No. 1.
- , *The Aftermath of Nazi Rule. Report from Germany*, „Commentary” 1950, Vol. 10.
- , *The Burden of Our Time*, Secker & Warburg, London 1951.
- , *The Cold War and The West*, „Partisan Review” 1962, Vol. 29, No. 1.
- , *The Ex-Communists*, „Commonweal” 1953, Vol. 57, No. 24.
- , *The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism. Lecture*, New School for Social Research, New York 1953, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/05145a/05145apage.db&recNum=13, dostęp: 18.03.2012.
- , *The Great Tradition. II Ruling and Being Ruled*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4.

- , *The Hole of Oblivion*, „Jewish Frontier” 1947, Vol. 14, No. 7.
- , *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007.
- , *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*, A Harvest Book, Harcourt, San Diego–New York–London 1978.
- , *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.
- , *The Negatives of Positive Thinking: A Measured Look at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer*, „Book Week, Washington Post” 1966 (June 6, 1966 Issue).
- , *The Promise of Politics*, J. Kohn (red.), Schocken Books, New York 2005.
- , *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland–New York 1962.
- , *The Technocratic Mind*, „New York Review of Books” 1969, Vol. 12, No. 12.
- , *To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time*, „Commentary” 1950, Vol. 10, No. 4.
- , *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, „The Journal of Politics” 1958, Vol. 20, No. 1 (February 1, 1958 Issue).
- , *Totalitarian Terror*, „The Review of Politics” 1949, Vol. 11, No. 1.
- , *Totalitarianism. Lecture*, Oberlin College, Oberlin, Ohio 1954, [online] http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/052390/052390page.db&recNum=2, dostęp: 24.04.2012.
- , *Uwagi końcowe*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- , *Walter Benjamin 1892–1940*, Wydawnictwo „Słowo/Obraz Terytoria”, Gdańsk 2007.
- , *Was ist Politik?*, U. Lutz (red.), Piper Verlag, Monachium 1993.

———, Wizyta w Niemczech, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

———, Wola, Czytelnik, Warszawa 1996.

———, Wykłady o filozofii politycznej Kanta, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

———, Zainteresowanie polityką w najnowszej myśli filozoficznej [w:] eadem, Salon berliński i inne eseje, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

———, Żyd jako parias, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12 (137).

———, Salon berliński i inne eseje, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

B. Wywiady i wystąpienia

Arendt H., Errera R., *Totalitaryzm w myśli Hannah Arendt: próba podsumowania*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

Hannah Arendt i inni. Sympozjum w Toronto, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

Arendt H., *Zagłada sześciu milionów. Sympozjum „Jewish World”* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

Arendt H., Gaus G., *Co pozostaje? Günter Gaus rozmawia z Hannah Arendt*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

Arendt H., Reif A., *Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary* [w:] H. Arendt, *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*, A Harvest Book, San Diego– New York–London 1972.

Arendt H., *Sprawa Eichmanna a Niemcy. Rozmowa z Thilo Kochem* [w:] eadem, *Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

C. Korespondencja

Arendt H., Augstein R., *H. Arendt to R. Augstein*, 17.10.1966 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Bagguley J., Woolf C., *H. Arendt to J. Bagguley, C. Woolf*, 14.09.1966 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Blucher H., *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blucher, 1936–1968*, Harcourt, New York–San Diego–London 2000.

Arendt H., Blumenfeld K., *Correspondance, 1933–1963*, DDB, [s.l.] 1998.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 30.05.1952 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 13.06.1952 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 31.10.1956 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 28.11.1949 [w:] L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Twój Styl, Warszawa 2008.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 14.12.1949 [w:] L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Twój Styl, Warszawa 2008.

Arendt H., Blücher H., *H. Arendt to H. Blücher*, 1.05.1952 [w:] L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Twój Styl, Warszawa 2008.

Arendt H., Blumenfeld K., *H. Arendt to K. Blumenfeld*, 19.06.1947 [w:] S.E. Aschheim (red.), *Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and The Discourse of Evil*, „New German Critique” 1997, Vol. 70.

Arendt H., Broch H., *Briefwechsel 1946 bis 1951*, Jüdischer Verl, Frankfurt am Main 1996.

Arendt H., Heidegger M., *Korespondencja z lat 1925–1975*, Pax, Warszawa 2010.

Arendt H., Hutchins R., *Fund for the Republic, January 1957* [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Jaspers K., *Correspondence 1926–1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York–San Diego–London 1992.

Arendt H., Johann E., *H. Arendt to E. Johann*, 6.07.1967 [w:] H. Arendt, U. Johnson, *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967-1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.

Arendt H., Johnson U., *Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967–1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.

Arendt H., McCarthy M., *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*, Secker & Warburg, London 1995.

Arendt H., Lipman M., *H. Arendt to M. Lipman*, 30.03.1959 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Arendt H., Schrag C., *H. Arendt to C. Schrag*, 31.12.1955 [w:] P. Sosnowska, *Czy Hannah Arendt była fenomenologiem?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, vol. 34, nr 3.

Arendt H., Zukerman W., *H. Arendt to W. Zukerman*, 1.11.1953 [w:] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

Fredrich C.J., Arendt H., C.J. Fredrich to H. Arendt, 15.11.951, b.d. (list dostępny w elektronicznych archiwach Library of Congress).

D. Opracowania

Adler L., *Śladami Hannah Arendt, Twój Styl*, Warszawa 2008.

Allen W., *Hannah Arendt and the Ideological Structure of Totalitarianism*, „Man and World: An International Philosophical Review” 1993, Vol. 26. No. 2.

Armenteros C., *Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy*, „The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 1998, Vol. 8.

Aron R., *The Essence of Totalitarianism according to Hannah Arendt* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Aschheim S.E., *Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and The Discourse of Evil*, „New German Critique” 1997, Vol. 70.

Bäcker R., *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Index-Books, Toruń 1992.

Backes U., *Hannah Arendt's Concept of Totalitarianism* [w:] G. Besier (red.), *Totalitarianism and Liberty: Hannah Arendt in the 21st Century*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

Baeher P., *Identifying the Unprecedented. Hannah Arendt, Totalitarianism and the Critique of Sociology* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

———, *The “Masses” in Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism*, „The Good Society” 2007, Vol. 16, No. 2.

———, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010.

Barańska E., *Ryzyko bycia publicznego* [w:] J.P. Hudzik, W. Woźniak (red.), *Sfera publiczna, kondycja-przejawy-przemiany*, UMCS, Lublin 2006.

———, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, London–New York 2006.

———, *Hannah Arendt i „Eichmann w Jerozolimie”*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

———, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, New York–Toronto–Oxford 1996.

———, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3.

Bergen B.J., *The Banality of Evil Hannah Arendt and „the Final Solution”*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1998.

Bernstein R.J., *Rethinking the Social and the Political*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1986, Vol. 11, No. 1.

———, *Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Massachusetts 1996.

———, *Hannah Arendt’s Zionism?* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

———, *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2.

Birmingham P., *Elated Citizenry: Deception and the Democratic Task of Bearing Witness*, „Research in Phenomenology” 2008, Vol. 38.

Blattler S., Marti I.M., *Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom*, „Hypatia” 2005, Vol. 20, No. 2.

Brand M., *Rewolucja bolszewicka w myśli Hannah Arendt: od obietnicy wolności do totalitaryzmu* [w:] B. Szlachta, W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus et al. (red.), *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Buckler S., *The Curtailment of Memory: Hannah Arendt and Post-Holocaust Culture*, „The European Legacy” 2001, Vol. 6, No. 3.

Canovan M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

———, *Introduction* [w:] H. Arendt, *The Human Condition*, University Of Chicago Press, Chicago 1998.

Celermajer D., *The Ethics of Friendship* [w:] A. Schaap, D. Celermajer, V. Karalis et al. (red.), *Power, Judgment and Political Evil*, Ashgate Farnham, UK 2010.

Courtine-Denamy S., *Trzy kobiety w dobie ciemności: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Świat Książki, Warszawa 2012.

Crick B., *On Reading “The Origins of Totalitarianism”* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Dana V., *Arendt, Aristotle and Action* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London–New York 2006.

———, *Arendt, Heidegger, and the Tradition*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4.

Disch L.J., *More Truth than Fact*, „Political Theory” 1993, No. 21.

Draenos S., *Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Enegrén A., *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, Paris 1984.

D' Entrèves M.P., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York 1994.

———, *Excerpt from Hannah Arendt's Conception of Modernity* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London– New York 2006.

Ettinger E., *Hannah Arendt, Martin Heidegger*, Znak, Kraków 1998.

Euben J.P., *Arendt's Hellenism* [w:] D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Fainsod M., *For Spaces of Freedom*, „American Scholar” 1963, Vol. 32.

Gines K.T., *Hannah Arendt, Liberalism, and Racism: Controversies Concerning Violence, Segregation, and Education*, „The Southern Journal of Philosophy” 2009, Vol. 47.

Gładziuk N., *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, ISP PAN, Wydawnictwo Adam Marszałek, Warszawa–Toruń 1991.

Grumett D., *Arendt, Augustin and Evil*, „The Heythrop Journal” 2000, Vol. 41, No. 2.

Grunenberg A., *Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics, in Democratic Politics*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2.

———, *Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking through the Breach in Tradition*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4.

———, *Hannah Arendt i Martin Heidegger. Historia pewnej miłości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013.

Heller A., *On Tradition and New Beginnings* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

———, *Fundamentalism without Fundaments or Fundamentalism as Ideology* [w:] G. Besier (red.), *Totalitarianism and Liberty: Hannah Arendt in the 21st Century*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

Heller W., *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000.

Heuer W., *Hannah Arendt's Way to America* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

———, *Hannah Arendt*, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2009.

Hinchman L.P., Hinchman S.K., *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 4, Routledge, London–New York 2006.

———, *In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's Phenomenological Humanism* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 4, Routledge, London–New York 2006.

Hobsbawn E.J., *Hannah Arendt on Revolution* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Honig B., *Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki*, UMCS, Lublin 2002.

———, *Niepewność i filozofia*, Aletheia, Warszawa 2006.

———, *Prawda i teoria*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.

———, *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Aletheia, Warszawa 2009.

Isaac J.C., *Oases in the Desert. Hannah Arendt on Democratic Politics* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, Siedmiogród, Wrocław 1995.

Jay M., *The Political Existentialism of Hannah Arendt* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London–New York 2006.

Jonas H., *Hannah Arendt*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167).

———, *Republika przyjaciół*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

Kateb G., *Hannah Arendt Politics Conscience Evil*, Rowman & Allanheld, New York 1984.

———, *Arendt and Individualism*, „Social Research” 1994, Vol. 61, No. 4.

———, *Political Action: Its Nature and Advantages* [w:] D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

King R.H., *American Dilemmas, European Experiences* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Klein A., *Dissent, Power, and Confrontation*, McGraw-Hill, New York 1971.

Klyszcz L., *Zoon Politicon i Korzenie totalitaryzmu*, „Znak” 1990, nr 417/18 (2/3).

Kohler L., Saner H., *Introduction* [w:] H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York– San Diego –London 1992.

Kohn J., *Freedom: The Priority of the Political* [w:] D. Vila (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

———, *Arendt's Concept and Description of Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2.

———, *The Alacrity of Hannah Arendt* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 4, Routledge, London–New York 2006.

Kozłowski M., *Arendt: wolność, polityka i widma Marksa*, „Kronos” 2009, nr 4.

Kristeva J., *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

Kuniński M., *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt* [w:] idem (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Łojek S., *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (od Homera do Arendt i Straussa)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

Manke C., *The “Aporias of Human Rights” and the “One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 3.

May D., *Hannah Arendt*, Penguin Books: Harmondsworth 1986.

McCarthy M., *Saying Goodbye to Hannah* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Miklaszewska J., *Prawda w polityce* [w:] J. Perzanowski (red.), *Rozum – serce – smak*, WAM, Kraków 2009.

Miller J., *The Phatos of Novelty. Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Moskalewicz M., *Estetyzacja polityki w ujęciu Hannah Arendt*, „Filo-Sofija” 2005, vol. 5, nr 1.

———, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość: filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

Nowak P., *Przedmowa* [w:] H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Nye A., *Philosophia: The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*, Routledge, New York 1994.

Pachet P., *The Authority of Poets in a World without Authority*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 3.

Parekh B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1981.

Piłat R., *Widzialne i niewidzialne. Szkic o antropologii Hannah Arendt*, „Principia” 1992, Vol. 6.

Piniór J., *Wokół egzystencjalizmu politycznego Hanny Arendt*, „Prace Naukowe Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu. Nauki Humanistyczne” 1997, nr 3.

Pitkin H.F., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University Of Chicago Press, Chicago 2000.

Ricoeur P., *Power and Violence* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London–New York 2006.

———, *Action, Story and History: On Reading “The Human Condition”* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London–New York 2006.

Rzanna E., *Świat między miłością a śmiercią*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76.

Sánchez Muñoz C., *Hannah Arendt: Jerusalem or America? The Foundation of Political Community* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 2, Routledge, London–New York 2006.

Schnabel C., *Wokół praktyki politycznej Hanny Arendt*, „Przegląd Powszechny”, 2007, t. 124, nr 4.

Scott J.V., Stark J.C., *Rediscovering Hannah Arendt* [w:] H. Arendt, *Love and Saint Augustin*, The University Chicago Press, Chicago–London 1996.

Shawn W., *Personal Memorial in “The Talk of the Town” Notes and Comment* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 4, Routledge, London–New York 2006.

Shklar J.N., *Rethinking the Past* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Söllner A., *Hannah Arendt’s “The Origins of Totalitarianism” in its Original Context* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Sordyl W., *Koncepcja kondycji ludzkiej u Hannah Arendt*, „Logos i Ethos” 2004, nr 1.

Sosnowska P., *Czy Hannah Arendt była fenomenologiem?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, vol. 34, nr 3.

Spencer P., *From Rosa Luxemburg to Hannah Arendt: Socialism, Barbarism and the Extermination Camps*, „The European Legacy” 2006, Vol. 11, No. 5.

Stortz M.E., *Geographies of Friendship: Arendt and Aristotle*, „Dialog” 2002, Vol. 41, No. 3.

Szczepański J., *Polityczna władza sądenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Śpiewak P., *Między czasem minionym a przyszłym – Hannah Arendt i zerwanie nici tradycji*, „Znak” 1986, nr 380–381.

Taminiaux J., *Phenomenology and the Problem of Action*, „Philosophy Social Criticism” 1986, Vol. 11, No. 1.

———, *The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2.

———, *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Marquette University Press, Milwaukee 2004.

Tsao R., *Three Phases of Arendt’s Theory of Totalitarianism* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Unger R.M., *False Necessity-Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1987.

Villa D.R., *The Anxiety of Influence. On Arendt’s Relationship to Heidegger* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 4, Routledge, London–New York 2006.

Villa R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1999.

Villa D., *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton 1996.

———, *Tocqueville i Arendt. Wolność w sferze publicznej*, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 71.

Vollrath E., *Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – And Looks Back to Germany* [w:] P. Kielmansegg (red.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, German Historical Institute, Cambridge University Press, Washington–Cambridge–New York 1995.

———, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1, Routledge, London–New York 2006.

Watson D., *Arendt*, Fontana Press, London 1992.

Weissberg L., *In Search of the Mother Tongue. Hannah Arendt's German-Jewish Literature* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

Waldron J., *Arendt's Constitutional Politics* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 3, Routledge, London–New York 2006.

Wellmer A., *Hannah Arendt on Revolution* [w:] S.E. Aschheim (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

Wodziński C., *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998.

Wodziński C., Klich A., *Ukryta między znakami*, „Wysokie Obcasy” 2011, nr 1 (4).

Wonicki R., *Polityka władzy i wolności w myśli Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos” 2008, nr 3.

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven–London 1982.

———, *On the Origins of a New Totalitarianism*, „Social Research” 2002, Vol. 69, No. 2.

———, *Intelektualistka nowojorska*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

———, *Przeciw bezmyślności*, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78.

———, *Hannah Arendt's Storytelling* [w:] G. Williams (red.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, t. 1–4, Routledge, London–New York 2006

———, *The Art of Alarm*, „The Good Society” 2007, Vol. 16, No. 2.

Young-Bruehl E., Kohn J., *Truth, Lies, and Politics: A Conversation*, „Social Research” 2007, Vol. 74, No. 4.

II. Literatura pomocnicza

Encycloaedia Britannica, [online] <https://www.britannica.com/>, dostęp: 12.01.2020.

Abuch A., O odpowiedzialności Niemców [w:] Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Agamben G., Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

Almond G.A., A Developmental Approach to Political Systems, „World Politics” 1965, Vol. 17, No. 2.

Almond G.A., Powell Jr G.B., Comparative Politics: Systems, Process and Policy, wyd. 2, Little Brown, Boston 1978.

Almond G.A., Verba S., The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations, An Analytic Study, Little, Brown & Company, Boston 1965.

Alwood E., Dark Days in the Newsroom: McCarthyism Aimed at the Press, Temple University Press, Philadelphia 2007.

Arendt M., Unser Kind. Martha Arendt's Diary, [online] <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=o8/o80020/o80020page.db&recNum=0>, dostęp: 31.07.2013.

Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 5, Etyka nikomachejska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Balke R., Izrael, Cyklady, Warszawa 2005.

Bankowicz M., Autorytaryzm i totalitaryzm – analiza porównawcza [w:] H. Kowalska-Stus, W. Kozub-Ciembroniewicz, B. Szlachta et al. (red.), Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Basel Program, World Jewish Congress, 1987, [online] <http://www.jewishencyclopedia.com>, dostęp: 23.04.2012.

Benjamin W., *Illuminations*, Schocken Books, New York 1969.

Bensimon D., Errera E., *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Cyklady, Warszawa 2000.

Bondar A., *Nauka o polityce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.

Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, wyd. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.

Buksiński T., *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Poznań 1992.

Chlebuś M., *O naturze władz*, Marek Chlebuś, Warszawa 2004.

Chmaj M., Żmigrodzki M., *Wprowadzenie do teorii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001.

Chojnowski A., Tomaszewski J., *Izrael*, Trio, Warszawa 2003.

Cohn-Sherbok D., El-Alami D., *Konflikt palestyński-izraelski*, PIW, Warszawa 2002.

Converse P.E., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations by Gabriel Almond; Sidney Verba*, „Political Science Quarterly” 1964, Vol. 79, No. 4.

Dahrendorf R., *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, R. Piper & Co., Munich 1965.

Deklaracja Niepodległości Państwa Izrael, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2001.

Deleuze G., *Foucault*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2004.

Dobrosielski M., *W poszukiwaniu lepszego świata: filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*, Ethos, Olsztyn–Warszawa 1991.

Dyoniziak R., *Izrael. Przemiany społeczne (w świetle badań izraelskich socjologów i pedagogów)*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.

Filipiak T., *Indywidualna i zbiorowa kultura polityczna w układzie uwarunkowań instytucjonalnych*, „Edukacja Polityczna” 1985, nr 6–7.

Fish S.E., *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst? [w:] Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2002.

Flathman R.E., *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

Floridi L., *Information [w:] idem (red.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Wiley-Blackwell, Oxford 2004.

Foucault M., *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, Aletheia Spacja, Warszawa 1993.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France, 1976*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Fraenkel E., *The Dual State*, tłum. E.A. Shils, E. Lowenstein, reprint, The Lawbook Exchange 2010.

Fried R.M., *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective*, Oxford University Press, New York 1990.

———, *The Russians Are Coming! The Russians Are Coming! Pageantry and Patriotism in Cold-War America*, Oxford University Press, New York 1998.

Friedrich C.J., Brzezinski Z.K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956.

Gangl M., *Der Mythos der 'späten Nation'. Zur politischen Anthropologie* Helmuth Plessners [w:] G. Raulet (red.), *Historismus, Sonderweg und Dritte Wege*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.

Garlicki J., Noga-Bogomilski A., *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Fundacja Europea, Aspra-Jr, Warszawa 2004.

Gelvin J.L., *Konflikt izraelsko-palestyński*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Germino D., van Beijme K. (red.), *Open Society in Theory and Practice*, Springer, Netherlands 1974.

Goldfarb J.C., *Polityka rzeczy małych: siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2012.

Graif G., „... płakaliśmy bez łez...”: relacje byłych więźniów żydowskiego Sonderkommando z Auschwitz, Żydowski Instytut Historyczny, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Warszawa–Oświęcim 2001.

Hannah Arendt, reż. Margarethe von Trotta, 2012 (film).

Hartman A., *Education & Cold War*, Palgrave Macmillan, New York 2008.

Heidegger M., *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Hindess B., *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1999.

Jabłoński A., *Kultura polityczna i jej przemiany* [w:] A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, Znak, Kraków 2003.

Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, PAN, Warszawa 2005.

Kenrick D.T., *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

Kleinman A., *The Illness Narratives. Suffering, Healing & the Human Condition*, Basic Books, New York 1988.

Krawczuk A., *Perykles i Aspazja*, Interart, Warszawa 1995.

Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1997.

Lechte J., *Panorama współczesnej myśli humanistycznej: od strukturalizmu do post-modernizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994.

Leszczak O., *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego, Kielce 2008.

———, *Ontologia informacji w aspekcie funkcjonalno-pragmatycznym* [w:] J. Dzieńniakowska, I. Krasieńska, M. Olczak-Kardas (red.), *Książka, biblioteka, informacja: między podziałami a wspólnotą*, Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce 2011.

Levi P., *Survival in Auschwitz, and the Reawakening. Two Memoirs*, Summit Books, New York 1986.

Liebrecht S., *Rzecz o banalności... i inne sztuki*, ADiT, Warszawa 2012.

Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003.

Lorenz K., *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1975.

Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Aletheia, Warszawa 1997.

Mann T., *Gedanken im Kriege* [w:] idem, *Essays*, t. 2, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2002.

———, *Friedrich und die grosse Koalition*, Wentworth Press, Sydney 2018.

———, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2009.

Marloux A., *La Condition Humaine*, Gallimard, Paris 1933.

Marody M., *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy: analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad podstawami*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1976.

Matynia E., *Demokracja performatywna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Mazur M., *Pojęcie systemu i rygory jego stosowania* [w:] *Materiały Szkoły Podstaw Inżynierii Systemów nr 2*, Komitet Budowy Maszyn PAN, Orzysz 1976, [online] <http://autonom.edu.pl>, dostęp: 11.01.2011.

Merta T., *Totalitaryzm jako „devil term”* [w:] M. Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.

———, *Zrozumieć przemijanie*, Kronos, Warszawa 2011.

Nakata S.M., *Research Article Elizabeth Eckford's Appearance at Little Rock: The Possibility of Children's Political Agency*, „Politics” 2008, Vol. 28, No. 1.

Nałkowska Z., *Medaliony*, GREG, Łódź 2011.

Neeman J., *Byliśmy przyszłością*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Aletheia, Warszawa 2002.

Nipperdeya T., *Rok 1933 i ciągłość historii niemieckiej* [w:] Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Oziębłowski M., *Neopragmatyzm, hermeneutyka i paraliż poznawczy interpretatora* [w:] M. Oziębłowski, H. Mikołajczyk, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Scriptum, Kraków 2006.

Parsons T., *Action Theory and the Human Condition*, Basic Books, New York 1988.

Patočka J., *Czy dzieje mają sens?* [w:] K. Michalski (red.), *Zrozumieć przemijanie*, Kronos, Warszawa 2011.

Platon, *Państwo* [w:] B. Szlachta, D. Pietrzyk-Reeves (red.), *Współczesna filozofia polityki*, Dante, Kraków 2003.

Plessner H., *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego* [w:] Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”, t. 28, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Podhoretz N., *Making It*, Jonathan Cape, London 1968.

Popper K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

———, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

Potępa M., *Przełom w hermeneutyce – F.D. Schleiermacher* [w:] A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

———, *Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera* [w:] A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

Przyłębski A., *Wilhelm Dilthey – hermeneutyka jako antynaturalistyczna metodologia* [w:] idem (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

———, *Heidegger – rozumienie jako egzystencja i jestestwo* [w:] idem (red.), *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Rezolucja Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 50 z 29 maja 1948, [online] [http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/50\(1948\)](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/50(1948)), dostęp: 21.03.2012.

Rokkan S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* by Gabriel A. Almond; Sidney Verba, „The American Political Science Review” 1964, Vol. 58, No. 3.

Rzegocki A., *Czy demokracja może być totalitarna?* [w:] M. Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Safranski R., *Nietzsche: biografia myśli*, Czytelnik, Warszawa 2003.

Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Muza, Warszawa 1998.

Schapiro L., *Totalitarianism*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1972.

Schatzki R., *Early Heidegger on Being, the Clearing, and Realism* [w:] H. Dreyfus, H. Hall, *Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht–Boston–London 1992.

Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, Pogranicze, Łódź 2006.

Shindler C., *Historia współczesnego Izraela*, Książka i Wiedza, Warszawa 2011.

Siemianowski A., *Hermeneutyka a fenomenologia* [w:] H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Scriptum, Kraków 2006.

Sobolewski M. (red.), *Z badań nad kulturą polityczną. Materiały na sesję naukową*, Kraków, luty 1977, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, Warszawa 1977.

Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Sontheimer K., *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republic*, Nymphenburger Verlagshandl 1968.

Sperling S., *Ashley's Ghost: McCarthyism, Science, and Human Nature* [w:] D.M. Wax (red.), *Anthropology at the Dawn of the Cold War the Influence of Foundations, McCarthyism, and the CIA*, Pluto Press, London–Ann Arbor, MI 2008.

Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?* [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998.

Szachter-Kalib G., *Z Bodzentyna do Auschwitz i Bergen-Belsen*, Towarzystwo Dawida Rubinowicza, Bodzentyn 2009.

Talmon J., *Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1966.

Thoreau H.D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006.

Vidal-Naquet P., *Zrozumieć demokrację i obywatelskość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Warnock M., *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

Wehler H.U., *Odrębna droga niemiecka, czy problem kapitalizmu* [w:] Sonderweg, spory o „niemiecką drogę odrębną”, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Wehler H.U., „*Deutscher Sonderweg*” oder *allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus?*, „*Merkur*” 1981, Vol. 35.

Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010.

Witczak M.S., *Sposoby definiowania totalitaryzmu. Podobieństwa i różnice* [w:] T. Wallas (red.), *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2003.

Zertal I., *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, Universitas, Kraków 2010.

Zmierczak M., *Totalitaryzm czy totalitaryzmy? O kłopotach z definiowaniem pojęcia* [w:] T. Wallas (red.), *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2003.

ISBN 978-83-64971-77-8



SPOŁECZNA AKADEMIA NAUK
ŁÓDŹ

www.san.edu.pl