

Rewolucja obywatelska w ujęciu Hannah Arendt a paradoksy działania politycznego

DOI 10.35757/CIV.2013.15.02

Wprowadzenie

Rewolucja francuska była momentem narodzin polityki demokratycznej i jednocześnie ujawniła wszystkie najważniejsze napięcia i paradoksy takiej polityki. Jak zauważył François Furet, rewolucja ta wytworzyła typ dyskursu i praktyki politycznej, „których dotąd nie przestaliśmy uprawiać”¹. Zdaniem francuskiego historyka tym, co było radykalnie nowe w rewolucyjnym przyspieszeniu był fakt, iż władza porzucona przez tradycyjne ośrodki jej sprawowania została przejęta przez społeczeństwo, posługujące się w tym celu jedynym dostępnym mu narzędziem, czyli opinią wyrażaną w kawiarniach, salonach, stowarzyszeniach i innych ośrodkach, które właściwie stały się zorganizowanymi kanałami komunikowania się obywateli między sobą oraz władzy z obywatelami. W rezultacie z rewolucji powstał świat, w którym „słowo zastępuje władzę”, a wyobrażenia o władzy opanowują sferę polityki. „Ponieważ jedynie lud ma prawo rządzić [...] władza znajduje się w rękach tych, którzy mówią

Anna Krzynówek-Arndt – adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Polityki Akademii Ignatianum w Krakowie.

¹ F. Furet: *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przekład B. Janicka, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1994, s. 58.

w jego imieniu. Oznacza to, że władza tkwi w słowie, ponieważ słowo, z natury publiczne, stanowi instrument odsłaniający to, co chciałoby pozostać ukryte². Tylko słowa są zdolne władzę zawłaszczyć i rywalizują między sobą o „opanowanie tego niejasnego, a fundamentalnego czynnika, jakim jest wola ludu”. Zgodnie z taką diagnozą demokratyczna polityka nie stanowi już w swej istocie praktyki ani nawet sztuki rządzenia ludźmi i rzeczami, lecz rywalizację o zaakceptowany dyskurs o celach i wartościach władzy. Drugim elementem, poza opinią, wokół którego wykrystalizowały się nowe formy demokratycznej polityki, jest jednostka i sposób jej postrzegania. Zasadniczym problemem demokratycznej polityki staje się kwestia, jak dokonać przejścia z miejsca, w którym nadajemy wartość temu, co jednostkowe; od jednostek, będących jedynym źródłem prawomocności władzy, na poziom tego, co społeczne, a zarazem już niepowszechne. Albowiem nawet gospodarka, społeczeństwo, polityka stały się przedmiotem dyskusji. Są niestałe, wytworzone przez opinię, porwane przez nurt, w którym „każda linia, każda instytucja są tymczasowe”³. Świat porewolucyjnej polityki demokratycznej jest światem opartym na dwóch filarach: na jednostce i na opinii.

Oto dwa główne problemy współczesnej polityki demokratycznej: kwestia tego, jak z indywidualów utworzyć byt kolektywny oraz zawężenie pola polityki do wspólnego, a zarazem kontradiktoryjnego języka dyskusji na temat celów władzy. Swoistą odpowiedzią na pytanie, jak od tego, co indywidualne przejść do tego, co społeczne; jak, wychodząc od jednostki, myśleć o tym, co społeczne, stała się idea woli powszechnej w znaczeniu powszechnego interesu. W odpowiedzi tej jednocześnie kryje się zasadniczy problem społeczno-polityczny postawiony w klasycznej formie przez Jeana Jacques’a Rousseau i elegancko uchwycony przez Antoniego Peretiatkowicza, kiedy pisze on, że „znalezienie i wydobycie na jaw woli powszechnej, interesu powszechnego w znaczeniu obiektywnym,

² *Ibidem*, s. 62.

³ *Ibidem*, s. 34.

stanowi główną słabość, i można powiedzieć, tragedię dzisiejszych rządów demokratycznych”⁴. Dziś problemem nie jest już wydobyć na jaw interesu powszechnego w znaczeniu obiektywnym, lecz to, że jako przejaw woli ludu ma on zawsze charakter tymczasowy, zmienny, doraźnie artykułowany przez ludzi, którzy w danym momencie symbolicznie tę wolę wyrażają i reprezentują. Z tego powodu kryzys dzisiejszej polityki demokratycznej zdaje się wymagać innej odpowiedzi i jednocześnie innej wizji polityki.

Kolejna ważna rewolucja, która miałaby nadejść, musiałaby powołać do życia świat skonstruowany już na innych podstawach niż jednostka i opinia. Wydaje się, że tego typu oczekiwania przejawiają się w nazywaniu dziś rewolucjami tych zdarzeń, w których społeczeństwo uwalnia się od dookreślającego je państwa i które są – mówiąc znów słowami Fureta – „otwarcie społeczeństwa na wszystkie jego możliwości”, owym punktem zerowym, pozwalającym na nowo określić źródło prawowitości władzy i rację polityki; polityki, która nie byłaby tylko grą między wolą indywidualną a wolą powszechną, przeniesioną ostatecznie na poziom gry językowej. Każde wydarzenie rewolucyjne to „punkt zerowy” między „już nie” a „jeszcze nie”, to moment absolutnej przygodności. Odsłania on zatem tę przestrzeń, która w okresie polityki zwyczajnej pozostaje ukryta, szczelinę między ustanawianiem a tym, co już ustanowione; między wyzwoleniem a ustanowieniem wolności. Z tego powodu wydarzenie rewolucyjne, jego kształt, jest najlepszą okazją do przemyślenia paradoksalnej natury politycznego działania, zawsze uwikłanego w kwestię jego ugruntowania, które jest zarazem i konieczne (by uniknąć arbitralności), i niemożliwe (jako ugruntowane w czymś staje się tego czegoś zakładnikiem i traci samostność). Przemyślenie rewolucji wymaga dziś zatem przemyślenia również problematyczności tych konceptualizacji polityki i politycznego uczestnictwa, które określane są jako postmetafizyczne, niemetafizyczne, pozbawione odniesień do transcendencji.

⁴ A. Peretiatkowicz: *Filozofia społeczna Rousseau'a*, Fiszer i Majewski, Poznań 1921, s. 189.

Dwie rewolucje

Vittorio Possenti – autor piszący z pozycji nie tyle neorepublikańskich, jak Hannah Arendt, ile neoklasycznych – wśród najważniejszych znamion epoki nowożytnej wskazuje między innymi na reorientację antropocentryzmu oraz kres epoki rewolucji. Jego zdaniem reorientacja antropocentryzmu polega na tym, że utracił on wymiar heroiczny, na „triumfie antyheroicznej koncepcji egzystencji, wyrażającej się w «ja minimum»”⁵. Przejawia się to w upadku idei niezłomnego dążenia woli i umysłu, w zwycięstwie osobowości, która „unika ryzyka i walki, nie chcąc narazić się na przegraną”. Z tym wiąże się wywodzony z tradycji jakobińskich „ontologiczny, aksjologiczny i metodologiczny prymat jednostki”⁶. Są to dwa ważne źródła systematycznego deficytu współczesnych liberalnych demokracji. Koniec epoki rewolucji oznacza natomiast „kres gnostyczo-religijnego mitu *homo novus*, który inspirował nowożytność” w aspekcie religijnym, kulturowym i politycznym, a także który doprowadził mit nowego człowieka do wyobrażeń sprawiających, że „człowiek decyduje się powołać samego siebie do istnienia”⁷. Zdaniem Possentiego jeśli dziś potrzebna jest rewolucja, to nie jako dialektyczny przewrót, lecz jako powrót do porządku wartości związanej z tradycją, porządku „który został osłabiony, ale nie zniszczony”⁸.

Jest to sposób myślenia trudny do pogodzenia z wizją Arendt, dla której nić tradycji została nieodwracalnie zerwana. Jak pisze ona, niepowodzenia nowożytnych rewolucji w ustanowieniu nowego ładu politycznego, przywracającego polityce samoprąwomocniającą godność, świadczą o tym, że „nawet te ostateczne środki ratunku oferowane przez tradycję utraciły dziś adekwat-

⁵ V. Possenti: *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, przekład T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 2005, s. 198.

⁶ *Ibidem*, s. 121.

⁷ *Ibidem*, s. 211.

⁸ *Ibidem*, s. 212.

ność⁹. Upadek świata wieszczony przez Arendt zdaje się zatem mieć charakter ostateczny i nieodwracalny. Jedynym, co nie uległo zniszczeniu jest „ludzka zdolność pozwalająca budować, chronić i otaczać świat troską”¹⁰. Pytanie, na czym miałyby polegać ów przewrót pozwalający uruchomić owe zdolności, a co za tym idzie – przewrót zdolny powtórzyć dzieło kreacji świata, pozostaje u Arendt bez odpowiedzi. Oczekiwana rewolucja z jej punktu widzenia – choć nie będąca już realizacją koniecznych praw historii – musiałaby być jednak przewyciężeniem bezświatowej rzeczywistości, a zarazem powtórzeniem znanego człowiekowi doświadczenia ustanawiania nowego porządku politycznego. W obydwu wspomnianych projektach można jednak wskazać pewne punkty wspólne. W przypadku Arendt chodzi o odtworzenie znanego człowiekowi z przeszłości doświadczenia stanowienia nowego początku. W przypadku personalisty zaś – o wysubtelnienie i ożywienie tradycji, która ugrzęzła w antyheroizmie polegającym na nastawieniu, „aby nie żywić ambicji założycielskich, nie zaczynać niczego, nie projektować niczego”¹¹.

W obu przypadkach kryzys wyzwalający potrzebę rewolucji wynika ze zwulgaryzowanego, utylitarne podejścia do uczestnictwa i działania nastawionego wyłącznie na przetrwanie i potrzymanie biologicznego procesu życia. Oboje autorzy krytykują despotyczną władzę administracji, obywatelską apatię i technicyzację życia. Ich zestawienie jest przykładem tego, gdzie poszukiwać punktów styecznych, radykalnych rozbieżności i perspektyw na przyszłość w dwóch najpoważniejszych dziś projektach odwołujących się do metafory rewolucji, postulujących przewrót, a zarazem powrót do znanych nam tradycji i doświadczeń w sytuacji wyczerpania się potencjału niesionego przez nowożytność. Są to z jednej strony postmetafizyczny projekt ześrodkowany na zagadnieniach praktyki komunikowania się i komunikacyjnie zapośredniczonego działania;

⁹ H. Arendt: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przekład M. Godyń, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 173.

¹⁰ *Ibidem*, s. 117.

¹¹ V. Possenti: *Religia...*, s. 201.

z drugiej – teorie personalityczno-komunitariańskie. Są to jednocześnie dwie wizje i koncepcje rewolucji: demokratyczno-republikańska i personalistyczno-komunitariańska. Obydwie wynikają z rozpoznania konieczności podjęcia na nowo nauki o działaniu – w tym również o działaniu w sferze publicznej – w obliczu przewagi działania instrumentalnego i strategicznego nad wartością i porozumieniem komunikacyjnym (integracja poprzez medium języka *versus* integracja systemowa oparta na logice władzy i pieniądza).

Ani rewolucja 1789 roku, ani ta z 1917 roku nie odwoływały się do koncepcji człowieka jako osoby działającej. Rewolucja październikowa zakładała „człowieka uspołecznionego”, a rewolucja francuska dała początek nowożytności ześrodkowanej na jednostce, na wizji człowieka jako w pełni zamkniętego i doskonałego monolitu. Marksizm zakładał koncepcję człowieka ukonstytuowanego, tworzonego przez państwo i społeczeństwo. To, co nazywano „naturą ludzką” stanowi tam funkcję stosunków społecznych, zwłaszcza produkcyjnych. Punktem wyjścia dla marksizmu jest postępująca świadomość i rozumnie jednostka. Chodzi tu jednak o działanie pojmowane wąsko: jako przekształcanie, w toku pracy, obiektywnej rzeczywistości – przyrody i społeczeństwa¹². Człowiek jest tu postrzegany przede wszystkim jako istota pracująca, nie działająca, gdyż dzięki pracy kształtuje się w nim jego człowieczeństwo¹³. Rousseau z kolei przedstawiał człowieka w stanie natury jako absolutnie samotnego i absolutnie samowystarczalnemu, całkowicie skupionego na samym sobie, asocjalnego, niemego, bez najmniejszej potrzeby obcowania z innymi ludźmi, bez reszty skupionego na intensyfikowaniu „poczucia własnego istnienia”¹⁴. „Człowiek z natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością

¹² Por. A. Schaff: *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

¹³ Por. J. Tischner: *Marksizm a teoria osobowości*, „Znak” 1976, nr 263, s. 651–668.

¹⁴ J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *idem: Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekład H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 186.

bezwzględna, która uznaje jedynie siebie albo kogoś podobnego do siebie”¹⁵. Jedyna cnota naturalna, w jaką jest on wyposażony, toliwość, czyli „odraza do widoku cierpienia istot jemu podobnych”¹⁶.

Tym, czego poszukujemy współcześnie w wydarzeniach określanych jako rewolucyjne, jest obietnica przełamania owego antyheroizmu, a więc odrodzenia zdolności człowieka do kreowania świata w działaniu wespół z innymi ludźmi. Rewolucja demokratyczno-republikańska, nawiązująca do rewolucji amerykańskiej, w miejsce nierozwiązywalnego problemu natury człowieka podejmuje problem kondycji ludzkiej, tj. wszelkich uwarunkowań ludzkiej egzystencji: tych o charakterze naturalnym (życie biologiczne i nieskończona różnorodność istot ludzkich) i tych wytworzonych przez samego człowieka (sztuczny świat wytworów ludzkich). Rewolucja personalistyczna zakłada definicję integralnej osoby ludzkiej w płaszczyźnie teleologicznej, ontologicznej i społecznej. W pierwszym przypadku działanie ma charakter *par excellence* polityczny i niewykłany metafizycznie czy antropologicznie; w drugim jest zdolnością integralnie pojmowanej osoby, a zarazem środkiem, za pomocą którego osoba ujawnia i tworzy siebie.

Diagnoza – wyobcowanie i jego źródła

W czasach, gdy słabnie dynamika oświeceniowej rewolucji, coraz częściej znajduje zastosowanie pojęcie rewolucji rozumianej jako rewolucja obywatelska, rewolucja demokratyczna, a nawet rewolucja republikańska. Istnieje zatem silna pokusa, aby do rzeczywistości politycznej zastosować model rewolucji obywatelskiej Hannah Arendt jako przeciwstawny modelowi rewolucyjnego stanowienia nowego porządku na modłę oświeceniowego rewolucjonizmu francuskiego. Dziś bardziej aktualny okazuje się model oświeceniowego konstytucjonalizmu oparty na paradygmatacznym

¹⁵ *Idem: Emil czyli o wychowaniu*, przekład W. Husarski, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 10.

¹⁶ *Idem: Rozprawa...*, s. 173.

stanowieniu nowego porządku, jakim było doświadczenie zakładania nowego państwa w Ameryce. Do opisu obecnych doświadczeń najbardziej adekwatna wydaje się reinterpretacja rewolucyjnych doświadczeń historycznych dokonana przez Arendt wbrew koncepcjom liberalno-demokratycznym i marksistowskim.

Model rewolucji zaproponowany przez Arendt pokrywa zarazem większość znaczeń, doświadczeń i intuicji kryjących się w pojęciu rewolucji. Obecne jest w nim znaczenie powrotu i powtarzalności. Osiemnastowieczne rewolucje we Francji i w Anglii były powrotem i „re-kreacją” trzech fundamentalnych doświadczeń: wczesnogreckiego doświadczenia działania jako rozpoczynania nowego przedsięwzięcia, doświadczenia założenia Rzymu oraz chrześcijańskiego doświadczenia wzajemnej więzi działania i przebaczenia¹⁷. W tym sensie rewolucje te stanowiły częściowe urzeczywistnienie obietnicy budowy publicznego świata w warunkach kruchości i niepewności realizowanych czynów i słów (*wordliness*) oraz nieredukowalnej wielości postaw i punktów widzenia (*plurality*). Były realizacją „zdolności człowieka do ustanawiania, do zakładania podwalin, do przeobrażania świata”¹⁸. W ślad za Rzymianami bowiem „wszelkie zakładanie ma charakter ustanowienia powtórnego i rekonstrukcji”¹⁹.

Każda rewolucja określana jako republikańska jest próbą przywrócenia właściwego biegu rzeczy, powrotem do szczęśliwych czasów, w których realizują się podstawowe ludzkie aktywności: wytwarzanie (*work*) odpowiadające warunkowi światowości oraz działanie (*action*) odpowiadające warunkowi wielości (*plurality*) i są wypełnieniem i realizacją potencjalności zawartych w ludzkiej kondycji. Rewolucja jednak to nie tylko powrót do właściwego biegu rzeczy, ale jednocześnie urzeczywistnienie tego, co absolutnie nieprzewidywalne. Ową bezwzględną nieprzewidywalność Arendt opisuje za pomocą metafory cudu w polityce. Każde nowe

¹⁷ H. Arendt: *Polityka jako obietnica*, przekład W. Madej, Wyd. Prószyński, Warszawa 2005, s. 85, 92.

¹⁸ *Eadem*: *O rewolucji*, przekład M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 218.

¹⁹ *Ibidem*, s. 264.

ustanowienie, polityczny akt założycielski powtarzany w nowożytnych rewolucjach jest jednocześnie realizacją „cudu wolności”, tego, co „nieprawdopodobne i nieprzewidywalne”²⁰. Działanie polityczne wymyka się zarówno naturalnej przyczynowości, przewidywalnym determinacjom, jak i charakterystycznej dla filozofii dziejów historycznej konieczności. W świecie ludzkich spraw działanie zawsze polega na rozpoczynaniu, inicjowaniu czegoś nowego, wiąże się z wolnością rozumianą jako spontaniczność zapoczątkowywania nowego łańcucha zdarzeń, którego czynnikiem sprawczym, „cudotwórcą” jest człowiek²¹. Są to procesy nie naturalne, lecz historyczne, które jednak rodzą się wyłącznie dzięki ludzkiej inicjatywie i nie są zdeterminowane, gdyż co jakiś czas są przerywane, zakłócanie w sposób absolutnie nieprzewidywalny przez nowe inicjatywy. „Człowiek ma zdumiewający i tajemniczy talent do czynienia cudów”, a jest to w istocie realizacja przez niego zdolności działania.

Rewolucja stanowi też obietnicę zniesienia alienacji. Według Arendt alienacja jest alienacją człowieka ze świata; jest „utrata świata”, a zarazem – kryzysem politycznym, upadkiem polityki. Wyobcowanie ze świata opisuje fakt, iż egzystencja człowieka przestała być jednoznaczna z „byciem-w-świecie” i „byciem-pośród-innych”. Utrata świata w epoce nowożytnej oznacza upadek i utratę rzeczy światowych, które zajmują i tworzą przestrzeń międzyludzką oraz stanowią *residuum* utrwalonych, urzeczowionych działań przejawiających się w słowach i w czynach, gwarantujących przetrwanie tych działań i pamięć o nich, a zarazem chroniących ludzi przed zachłannością i niszczącą siłą procesów życia. Późnonowoczesna bezświatowość to zwycięstwo *homo laborans* nad *homo faber*, to odwrócenie porządku tradycji, skupienie się na potrzebach i funkcjach ciała, które troszczy się jedynie o zachowanie życia. To także podporządkowanie dziedziny spraw ludzkich – działania i wytwarzania – zwykłym potrzebom naturalnego procesu prze-

²⁰ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 142–143.

²¹ *Ibidem*.

życia organizmu żywego, czyli procesowi biologicznemu. Oznacza „zatrącenie ludzkiego bycia razem” oraz sytuację, w której ludzie „są tylko za lub przeciw innym ludziom”, a ich mowa staje się „zwykłą gadaniną”²².

Alienacja to „atrofia przestrzeni pojawiania się i obumieranie zdrowego rozsądku”²³. Utrata wspólnego świata jest jednoznaczna z wyobcowaniem struktur władzy politycznej od obywateli, instrumentalizacją i utylitaryzacją polityki. Polega w istocie na ucieczce od polityki we właściwym tego słowa znaczeniu. Działanie zostaje bowiem zastąpione rządzeniem i byciem rządzonym, a sfera władzy zostaje zorganizowana na modłę prywatnej dziedziny gospodarstwa domowego i rodziny, zgodnej z logiką rozkazywania i posłuchu. W historycznym rozwoju miało się to przejawiać w emancypacji pracy, a następnie zawładnięciu sfery spraw publicznych przez sferę kwestii socjalnych oraz ekspansji dziedziny konieczności i imperatywu biologicznego przetrwania w sferze spraw publicznych. Polityka sprowadza się zatem wyłącznie do regulacji naturalnych procesów życiowych, gdyż to, czym jest życie coraz bardziej staje się kwestią definicji prawnej, a zatem problemem politycznym²⁴. Przedmiotem polityki jest więc samo życie, czyli „proces życia gatunku ludzkiego”²⁵.

Rewolucja i polityka u Arendt występują, można by rzec, w dwóch różnych znaczeniach. Po pierwsze, jest to „permanenna rewolucja”, jaka znamionuje całą epokę nowożytną, i ma ona w istocie charakter antypolityczny. Polityką nazywa Arendt bowiem czynności podejmowane po to, aby czynić zadość „przedpolitycznym wymaganiom życia biologicznego”, celem zaś jest postpolityka, tj. wyzwolenie człowieka od ciężaru bycia z innymi, dzięki czemu może się on skupić na prywatności swojego ciała albo wycofać

²² H. Arendt: *Kondycja ludzka*, przekład A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 198–199.

²³ *Ibidem*, s. 228.

²⁴ Por. E. Geulen: *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przekład M. Ratajczak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.

²⁵ H. Arendt: *Kondycja ludzka...*, s. 346.

w głąb własnych procesów mentalnych²⁶. Wychodzi ona od tego, co biologiczne i tym samym przedpolityczne, jej kresem jest zaś powrót do stanu przedpolitycznego, a więc do sytuacji, gdy nawet instrumentalnie traktowana polityka staje się już zbędna. U Michela Foucaulta pojawi się na określenie tego zjawiska pojęcie biowładzy i biopolityki, czyli władzy, której celem jest zarządzanie życiem, zbiorowym ciałem ludności, zabezpieczanie go, rozwijanie, zagospodarowanie w formie politycznej technologii życia. Są to strategie władzy dotyczące podstawowych cech biologicznych gatunku ludzkiego²⁷. Arendtiańska polityka „służąca wymaganiom życia biologicznego” pojawia się u Foucaulta pod postacią „urządzenia”, czy inaczej „rządomyślności” (*gouvernementalité*), a więc instytucji i procedur umożliwiających sprawowanie władzy nad populacją²⁸. Jest to władza, która polega przede wszystkim na przewodzeniu (*conduite*) i kierowaniu, tj. zarządzaniu tym, jak ludzie rządzą się sami sobą. Widać tu wyraźnie podobieństwo z Arendt, która wielokrotnie powtarza, że polityka zaczyna służyć biologicznemu przetrwaniu już w momencie, gdy Arystoteles pozbawia sprawę polityczne godności, polityka przez to staje się bowiem jedynie środkiem do celu, który sam jest jej właściwym przeciwieństwem, czyli „nieuczestniczeniem w sprawach politycznych”²⁹.

Taki proces nie pozostaje bez konsekwencji: świat traci trwałość i stabilność, „zaczyna dryfować, zmieniać się i przeobrażać z jednej postaci w drugą z coraz większą gwałtownością”³⁰. Wydarzenia dzieją się bardzo szybko i wzajemnie się napędzają, zmierzając do uformowania społeczeństwa postpolitycznego. Z punktu widzenia Arendt jedyną szansą na zatrzymanie tego przyspieszającego procesu jest przerwanie go przez ostre cięcie nowej inicjatywy, nowy początek, prześwit wolności politycznej, incydentalne zaist-

²⁶ *Eadem: Polityka jako obietnica...*, s. 114.

²⁷ M. Foucault: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przekład M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 23.

²⁸ *Ibidem*, s. 127.

²⁹ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 114.

³⁰ *Eadem: Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 117.

nienie polityki we właściwym tego słowa znaczeniu, wtargnięcie patosu zakładania nowych podwalin pod porządek polityczny. W tym momencie pojawia się miejsce dla polityki i rewolucji w drugim, pozytywnym tych słów znaczeniu – pozytywnym, lecz, jak się wydaje, zapoznanym. Ów moment polityczności – we właściwym tego słowa znaczeniu – obecny był właśnie w rewolucjach epoki nowożytnej, które w związku z tym można postrzegać jako w istocie nieudane próby odbudowy świata, przywrócenia mu podstawy i fundamentu w postaci zawiązanej ponownie relacji między autorytetem, tradycją i religią³¹. Były to próby nieudane, gdyż nawet rewolucja amerykańska ostatecznie nie zdołała znieść alienacji ze świata, przywrócić światowości. Światowość ta zresztą nigdy nie stała się realna, jako warunek ludzkiej kondycji przejawiała się jedynie w rzymskim patosie stanowienia ciała politycznego. Sama Arendt przyznaje, że tak rozumiana polityka, wyzwolona ze sfery konieczności biologicznego życia i nagiej siły, jest czymś niezwykle rzadkim i wyjątkowym, „istniała tak rzadko i w tak niewielu miejscach, że, historycznie rzecz ujmując, tylko nieliczne wielkie epoki знаły ją i urzeczywistniły”³². Owo pojęcie czystej polityki, pojedynczego wielkiego czynu, ustanowienia rzeczywistości społeczno-politycznej, zdaniem Arendt, nigdy nie zostało poddane właściwej konceptualizacji, jest jednak nam dostępne w naszym samorozumieniu, w tradycji, a przejawiało się w wydarzeniach rewolucyjnych.

To, co dla Arendt jest wtargnięciem polityczności w naturalność biologicznego cyklu życia społeczeństw „pracowniczych”, czyli społeczeństw ludzi posiadających stałą pracę, Foucault określa również jako polityczność, a właściwie jako bunt, opór, odrzucenie prowadzenia. Prowadzenie jest techniką władzy pastoralnej (następnie przejętą w XVII i XVIII wieku przez rządzenie). Władzy, której celem jest uzyskanie określonego zachowania ludzi. Wywodzi się ono z Arystotelesowskiego zarządzania domem (*oikonomia*),

³¹ *Ibidem*, s. 172.

³² H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 148.

tzn. kierowania sprawami gospodarstwa domowego. Od XVI wieku władza suwerenna, przejmując nowe zadania („prowadzenie dusz”), zajmuje się również „publicznym prowadzeniem za pośrednictwem i kontrolą rządu”³³.

Pojawienie się urządzania zmienia klasyczną etyczno-prawną koncepcję sprawowania władzy suwerennej. Władzę suwerenną sprawuje się nad terytorium i nad zamieszkującymi je ludźmi w celu zapewnienia przestrzegania prawa, czyli posłuszeństwa poddanych wobec samej tej władzy; urządzanie dotyczy populacji, rządzi się ludźmi wraz z ich wzajemnymi stosunkami, powiązania-
mi, obyczajami, nawykami, sposobami działania i myślenia. Kie-
rowanie zaczyna zatem oznaczać używanie pewnych środków, aby osiągnąć konkretne cele za pomocą stosownych taktyk. To właśnie sztuka tak rozumianego rządzenia zaczęła być uprawiana na wzór starożytnego zarządzania rodziną. W końcu techniki rządzenia zo-
stały przeniesione z rodziny na populację jako właściwy sobie przedmiot. Innymi słowy – urządzanie to sposób, w jaki dokonuje się prowadzenie ludzi. „Bunt w dziedzinie prowadzenia”, a więc polityka we właściwym tego słowa znaczeniu, jest oporem wobec urządzania, sprzeciwem wobec kierowania tym, jak sami sobą rzą-
dzimy³⁴. Znamiennie, że momenty owej polityczności, czyli oporu wobec urządzania, Foucault odnajduje dokładnie w tych momen-
tach, zwłaszcza momentach rewolucji nowożytnych, w których Arendt doszukuje się przejawów działania, tj. realizacji wolności politycznej. Przejawem oporu przeciwko kierowaniu były wspól-
noty i organizacje w czasie rewolucji angielskiej, kluby polityczne podczas rewolucji francuskiej, wreszcie – rady robotnicze w czasie rewolucji październikowej.

Jeśli dziś znajdujemy się w sytuacji kryzysu urządzania lub utraty świata na rzecz biowładzy nad życiem, w naturalny spo-
sób pojawia się pytanie o to, jak definiować nowe formy walki i oporu przeciwko zasadom „urządzania”. Sam Foucault nie daje

³³ M. Foucault: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja...*, s. 237.

³⁴ *Ibidem*, s. 487.

na to pytanie odpowiedzi, Arendt zaś przyznaje, że jedyną alternatywa to „śmierć wolności publicznej” i obywatelski letarg albo „zachowanie ducha oporu” wobec każdego wybranego rządu³⁵.

Wyobcowanie jako kryzys politycznego uczestnictwa

Wyobcowanie człowieka ze świata i związany z tym kryzys jest zatem kryzysem uczestnictwa w rządzeniu. Nowożytnie rewolucje – od amerykańskiej i francuskiej w wieku osiemnastym do węgierskiej w niedawnej przeszłości – były wydarzeniami, które, choć ostatecznie niezdolne do ustanowienia państwa opartego na realnym i pełnym uczestnictwie, w momentach mobilizacji społeczeństwa pokazały, jak uczestnictwo w rządzeniu może być realizacją wolności publicznej³⁶. Jeśli dziś zwraca się uwagę na rewolucyjny wymiar arabskiej wiosny lub masowych demonstracji w Turcji, ich nowożytny, pozareligijny i pozaideologiczny charakter, to przejawia się w tym nadzieja na odnalezienie „zagubionego skarbu rewolucji” Arendt, realizację potencjału, jaki tkwi w sytuacji, gdy różni ludzie, zjednoczeni podejmują wspólny wysiłek, nakierowany na ustanowienie nowego porządku politycznego, a tym samym kreują wspólną przestrzeń komunikacyjną publicznego działania, wolną od przesądów religijnych, dogmatycznych czy moralnych. Stanowi to poszukiwanie remedium na deformację i kryzys politycznego uczestnictwa. W tym przypadku uczestnictwo polityczne postrzega się jednak w oderwaniu od refleksji antropologicznej i od samego człowieka. Polityka to domena troski o świat, nie zaś troski o człowieka, a zatem kryzys uczestnictwa to kryzys polityki, a nie człowieka. Upadek polityki dzieje się w przestrzeni międzyludzkiej, dotyka ludzkiej kondycji, ale nie natury: „świat i rzeczy tego świata [...] nie są ekspresją ludzkiej natury

³⁵ H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 296.

³⁶ *Eadem*: *Polityka jako obietnica...*, s. 169.

[...] ale przeciwnie, wynikają z faktu, że istoty ludzkie wytwarzają coś, czym same nie są³⁷.

W ujęciu Arendt, podobnie jak dla wielu współczesnych teoretyków polityki, zdolność kreowania, tworzenia publicznego świata nie stanowi integralnej domeny ludzkiej natury. Jest to prosta konsekwencja uznania, że „człowiek jest apolityczny”, wewnątrz niego, w jego istocie nie tkwi nic politycznego³⁸: „polityka powstaje między ludźmi, a zatem poza człowiekiem”. W związku z tym ani natura, ani człowiek nie mogą być miarą polityki – pomiędzy człowiekiem a obywatelem rozpościera się przepaść. Przyjęcie takiego twierdzenia prowadzi jednak do uznania dwoistości: bycia człowiekiem i bycia obywatelem. Arendt wzdraga się przed odwołaniem do ludzkiej natury, w następstwie czego jej koncepcja ludzkiego działania jest całkowicie oczyszczona z logiki rządzącej porządkiem teleologicznym. W miejsce koncepcji teleologicznej Arendt wprowadza performatywną koncepcję działania, które dzięki temu staje się samowystarczalne, mające własną unikatową wartość³⁹. Sfera publiczna jest „przestrzenią prezentacji i naoczności”. W eseju *Co to jest wolność?* Arendt poucza, że „wszelkie działanie zawiera pewien element wirtuozerii, wirtuozeria zaś to doskonałość, jaką przypisujemy sztukom performatywnym, przeto politykę często określa się mianem sztuki”⁴⁰.

Takie uwolnienie od działania, a zatem i od uczestnictwa politycznego, od porządku teleologicznego, dokonuje się wszakże za cenę radykalnego dualizmu, odseparowania egzystencji naturalnej od egzystencji politycznej. Owo odseparowanie ma jednak dwuznaczne konsekwencje. Może wskazywać na samoistną wartość i godność polityki, ale może też wręcz uprawomocniać jej degradację – skoro nie jest już wynikiem troski o człowieka, to zdoła jedynie zajmować się biologicznym przetrwaniem ludzkiego gatunku.

³⁷ *Ibidem*, s. 137.

³⁸ *Ibidem*, s. 125.

³⁹ Por. D. Villa: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 52–53.

⁴⁰ H. Arendt: *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 187.

ku. Arendt konstruuje teorię polityki, opierając się na radykalnych przeciwieństwach. Osobę ujmowaną wyłącznie jako posiadacz praw publicznych, aktor, obywatel, uczestnik polityki przeciwstawia człowiekowi „naturalnemu”, będącemu wyłącznie egzemplarzem biologicznie pojmowanego gatunku. Scenę polityczną i aktywność na niej, rozumianą jako coś, co zachodzi wyłącznie między tak rozumianymi osobami, przeciwstawia sferze, do której zepchnięte jest wszystko to, co – łącznie z aktywnością pracy – niegodne ujawnienia i wymagające ukrycia. Uczestnictwo w polityce czyni przeciwieństwem rządzenia i bycia rządzonym, czyli działaniu, rozumianemu jako wykonywanie poleceń. Wreszcie – człowieka stworzonego przez Boga stawia na antypodach wobec wirtuozów polityki, ludzi kreujących świat, choć sami są kreacją tego świata. „Bóg stworzył człowieka, ale ludzie to wytwór ziemski” – rewolucja amerykańska miała więc ukazać, że celem polityki nie musi być troska o człowieka, lecz o to, by „naturę ludzką w jej jednostkowości na mocy wspólnych związków i wzajemnych przyrzeczeń [...] kontrolować, sprawdzać i powstrzymywać”⁴¹.

Revolucja jako powrót polityki i realnego uczestnictwa

W pojęciu rewolucji u Arendt zdają się spełniać wszystkie obietnice „re-kreacji” nowożytnego świata, zdominowanego przez demokratyczną politykę, w świat, w którym występuje autentyczne uczestnictwo w rządzeniu. Po pierwsze, jest to koncepcja, która nie wychodzi od jednostki, lecz od warunku ludzkiej wielości, dzięki czemu unika kwestii, którą poddał konceptualizacji Rousseau. Po drugie, jest to, co prawda, świat, w którym władza znajduje się w rękach tych, którzy mówią, jednak władza ta nie jest wyłącznie władzą opinii tej „pogmatwanej”, „miękkiej” i „plastycznej”

⁴¹ *Eadem: O rewolucji...*, s. 217.

rzeczy⁴², a zarazem impotentnej z punktu widzenia podejmowania realnych działań (człowiek nie buduje świata działając, lecz tylko dyskursywnie kreuje świat, w tym społeczeństwo, dając jego wykładnię). Arendt dokonała bowiem sprzęgnięcia działania z mową: „działanie pozbawione mowy nie byłoby już działaniem, ponieważ nie byłoby już tego, kto działa, aktora, a ten, kto działa, sprawca czynów, jest możliwy tylko wtedy, gdy jest jednocześnie mówcą wypowiadającym słowa”⁴³.

Twórcy rewolucji amerykańskiej mieli świadomość potencjalnego despotyzmu „rządów opinii publicznej”⁴⁴, któremu miały przeciwdziałać rozwiązania instytucjonalne, sama rewolucja jednak zasadzała się na „mówionym” i uargumentowanym zainteresowaniu światem⁴⁵, na zdolności do „orzekającej lub argumentującej wymianie zdań, w której ktoś mówi do kogoś o czymś, co interesuje obie strony [...] czyli jest pomiędzy nimi”. Propozycja Arendt znosi kwestię myślenia o tym, co społeczne z punktu widzenia jednostki oraz impotencję władzy opinii, ale czyni to za cenę wyjałowienia pojęcia działania politycznego ze wszystkiego, co wobec samej polityki zewnętrzne, transcendentne, a zatem co może zagrażać jej godności i czyni podatną na instrumentalizację. Dokonała tego za cenę oczyszczenia polityki z jakiegokolwiek metafizycznego wymiaru moralnego i absolutu. Problem absolutu w polityce jest nieodłączny od działania rewolucyjnego. Rewolucja amerykańska, w opinii Arendt, stanowi tak cenne doświadczenie właśnie dlatego, że przejawiały się w niej działanie polityczne i władza, które nie potrzebują absolutu w postaci natury, prawdy czy narodu, lecz są pewną „czynną realnością”, władzą „zorganizowanej ludzkiej zbiorowości”⁴⁶. O politycznej doniosłości, a zarazem geniuszu twórców rewolucji amerykańskiej świadczy przekonanie, że „szukanie absolutu, mającego przerwać błędne koło, w które

⁴² F. Furet: *Prawdziwy koniec...*, s. 49, 61.

⁴³ H. Arendt: *Kondycja ludzka...*, s. 197.

⁴⁴ *Eadem*: *O rewolucji...*, s. 282.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 105.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 207.

jest nieuchronnie uwikłany każdy początek, to rzecz daremna, albowiem ów «absolut» zawiera się w samym akcie ustanowienia początku⁴⁷.

Nie bez powodu wskazuje się, że intuicje Arendt znajdują kontynuację i dopełnienie w takich postmetafizycznych koncepcjach komunikacyjnych form politycznego stowarzyszenia się jak dyskursowa teoria demokracji Jürgena Habermasa czy deliberatywizm Johna Rawlsa⁴⁸. Z tego samego powodu Jadwiga Staniszkis wskazuje, że o niepolitycznym charakterze polskiej samoograniczającej się rewolucji decydował „zontologizowany wymiar moralny [...] oparty na antropologii postrzegającej człowieka w perspektywie jego partycypacji w Absolucie⁴⁹. Moralizatorstwo i jednowymiarowość są bowiem antypolityczne, ponieważ deprecjonują wielość różnorodnych punktów widzenia i uniemożliwiają rozumienie demokratycznego uczestnictwa jako partycypacji w procedurach dochodzenia do porozumienia. Pozostaje pytanie, czy jedyną możliwością jest postrzeganie demokratycznego uczestnictwa albo jako postmetafizycznie ujmowanego działania nastawionego na kompromis, wolnego od antropologicznych założeń, albo jako mocnego, zontologizowanego działania w imię absolutu, które niszczy politykę, świat międzyludzkich spraw i rzeczy, a w rezultacie – jest to nauka, którą daje nam Arendt – otwiera politykę na gwałt, na zachłanny proces życia wyłącznie biologicznego, sprowadzając ją w istocie do biopolityki.

Rozwiązanie proponowane przez Arendt i obecne w różnych kontynuacjach jej myśli uzyskuje wolną od metafizyki wizję politycznego działania i uczestnictwa kosztem nieodwracalnego odseparowania polityki od wymiarów społecznego i moralnego. Gdy Arendt twierdzi, że problem polityczny jest problemem stowarzy-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 255.

⁴⁸ S. Benhabib: *Model of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, w: C.J. Calhoun (red.): *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge 1992, s. 73–98.

⁴⁹ J. Staniszkis: *Samoograniczająca się rewolucja*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010, s. 9.

szania się różnych ludzi (w sytuacji, gdy ludzie są absolutnie różni, a jednocześnie relatywnie równi) oraz ustanawiania w tym celu porządku, który jest niezawisły od jakichkolwiek zewnętrznych wobec niego miar czy wartości, antycypuje problem, który dwie dekady później postawi między innymi Rawls, zadając pytanie o to „jak jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dziela rozumne, lecz nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne?”. Podobne intencje przyświecają dziełu Habermasa, który stara się ocalić kształtowaną komunikacyjnie sferę publiczną przed inwazją państwa i kapitalistyczną kolonizacją, czyli przed logiką pieniądza i administracji. Ale sfera publiczna stanowi wszak domenę działania rozumu, który jest zdetranscendentalizowany.

W ślad za definicją życia podaną przez Arendt, Habermas wyjaśnia, że podmiotowość, indywidualna jaźń, tożsamość osobowa są czymś, co powstaje dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej, w toku publicznych interakcji, opartych na symetrycznych relacjach wzajemnego uznania, „w drodze społecznego uzewnętrzniania”⁵⁰. Z tego względu należy odróżnić „przedosobowe”, niezindywidualizowane życie ludzkie od w pełni zindywidualizowanego życia osobowego, które jest dopiero niejako społecznie, komunikacyjnie konstytuowane od momentu narodzin. Oznacza to, że życie specyficznie osobowe, wykraczające poza proces biologiczny, jest możliwe dopiero w obrębie i za pośrednictwem językowo zapośredniczonych relacji międzyludzkich. Te same intuicje są obecne u Arendt, która twierdzi, że „żadna ludzka istota nigdy nie istnieje pojedynczo”, skoro człowiek może być albo tylko nierozróżnialnym przedstawicielem tego samego gatunku biologicznego, albo osobą konstytuowaną przez działanie, które możliwe jest jedynie w świecie politycznym⁵¹. Pokazuje to kolistą strukturę wszelkich strategii, które starają się przywrócić polityce godność, czyniąc polity-

⁵⁰ J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej*, przekład M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 41–43.

⁵¹ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 92.

kę i uczestnictwo polityczne działaniem samouprawniającym się. Z jednej strony uniezależnia to politykę od sfery społecznej, pracy i problemów form życia innych niż ona sama, z drugiej jednak, czyniąc tak ujmowaną politykę niezdolną do tego, by w jej ramach podejmować problem ludzkiego życia osobowego, pracy, sprawia, że kwestie te stają się podatne na polityzację, a przez to przedmiotem polityki znów staje się nie tyle świat spraw międzyludzkich, jak chciałaby Arendt, ile to, co przed- i pozapolityczne.

Z kolei za postmetafizyczną separacją egzystencji człowieka od egzystencji obywatela idzie deprecjacja pracy, która jest dziś jedną z najważniejszych ludzkich aktywności, oraz radykalne zawężenie kategorii życia, sprowadzonego do procesu biologicznego, co sprawia, że najbardziej palące kwestie bioetyczne mogą być dyskutowane tylko w kategoriach biowładzy i „skazywania na życie”. Paradoks polega na tym, że propozycje mające strzec godności polityki i politycznego uczestnictwa przez jej zdezontologizowanie i uczynienie postmetafizyczną, jednocześnie czynią ją pustą i bezsilną wobec tego, czego obawiała się sama Arendt, czyli popadnięcia na nowo w służebną i antyheroiczną rolę w stosunku do przedpolitycznych w istocie potrzeb życia biologicznego.

W zupełnie innym kierunku zdaje się podążać postulat rewolucji personalistyczno-komunitariańskiej. Za cenę wprowadzenia silnej koncepcji osoby i rozszerzenia pola nauki o ludzkim działaniu koncepcja ta ma co najmniej dwie ważne zalety. Po pierwsze, wprowadza taką wizję polityki i działania politycznego, w której możliwe staje się podejmowanie zagadnień pracy rozważanej w horyzoncie antropologicznym. Pracy, której zostaje przywrócona godność. Po drugie, zakłada otwarcie przestrzeni publicznej na debatę o życiu. I nie chodzi tu o polityzację życia (poszukiwanie jego definicji prawnych), lecz o uczynienie życia przedmiotem troski polityki, a nie jej kreacji.

W pojęciu rewolucji zawierają się dziś najbardziej istotne, a zarazem przeciwstawne sobie cechy życia politycznego: z jednej strony – kruchość i wrażliwość świata rzeczy, kreowanego przez

człowieka, brak trwałości i mocnego oparcia, również porządków politycznych. Z drugiej – zdolność człowieka do kreowania i budowania nowego porządku z nadzieją na jego przetrwanie. Aby jednak zrozumieć te elementy, bardziej odpowiednie wydają się konceptualizacje polityki i politycznego działania przewidujące otwarcie sfery publicznej na argumenty języka tradycji religijnych (desekularyzacja i odprywatyzowanie religii jako znamiona epoki ponowoczesnej) oraz na problematykę godności ludzkiej pracy. Ważna jest jednak świadomość, że wymaga to przededefiniowania miejsca założeń antropologicznych oraz radykalnego poszerzenia rozumienia istoty ludzkiego działania. Konieczne jest rozumienie, że chodzi tu o wiele poważniejszą redefinicję niż niewielki w istocie retusz, jaki bywa określany zwrotem w myśli Habermasa; autora, który ostatecznie zawiera „laickim siłom rozumu komunikacyjnego”, mimo że wspomina o „komplementarnym procesie uczenia się” od siebie światopoglądów religijnych i świeckich.