

Paweł Polaczuk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O PIERWSZEŃSTWIE FAKTÓW Z PRZESZŁOŚCI W UJĘCIU HANNAH ARENDT. KILKA UWAG

Hannah Arendt and the Primacy of Past Facts. Some Remarks

Słowa kluczowe: fakt, historia, przeszłość, filozofia, idee, totalitaryzm.

Key words: fact, history, past, philosophy, ideas, totalitarianism.

Streszczenie

Sposób, w jaki Arendt wplata wydarzenia historyczne w filozofię polityczną, jest bodaj najbardziej oczywistym dowodem oryginalności jej myślenia. Autor dowodzi związku, jaki Arendt ustanawia w swej refleksji pomiędzy faktami a uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji. Jego przejawem jest z jednej strony modelowanie rozumienia wspomnianych uwarunkowań poprzez fakty, z drugiej interpretowanie faktów w świetle uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Wspomniana relacja kształtuje się od rozprawy doktorskiej pt. *Pojęcie miłości u Augustyna*. Arendt przeciwstawia sobie uwarunkowania życia i spekulatywne idee, których znaczenie redukuje, uznając za źródło nieprawomocnych twierdzeń dotyczących natury ludzkiej. W ten sposób waloryzuje fakty w analizach uwarunkowań ludzkiego życia. Wydzwięk tej argumentacji pogłębia charakterystyczna dla późniejszego okresu opozycja filozofii i nauki. Wydarzeniom powoływany do życia logiką totalitarnego panowania Arendt przeciwstawia detaliczne fakty zaczerpnięte z jednostkowego życia uczestników bądź świadków wydarzeń. Wymykają się one wyjaśnieniu w ramach jednej logiki wyda-

Abstract

The manner in which Hannah Arendt entwines historical events in political philosophy is probably the most obvious evidence of the originality of her train of thought. The author of this paper proves the relationship Arendt establishes between facts and the determinants of human existence. This relationship is evident, on the one hand, in that the understanding of these determinants is shaped through facts, and, on the other, that facts are interpreted in the light of the determinants of human existence. This relationship emerged from her doctoral dissertation entitled *Love and Saint Augustine* and was later further developed. Arendt juxtaposes life determinants and speculative ideas whose significance she then reduces, considering them to be the source of unjustified statements concerning human nature. Thus, she valorises facts in analyses of the determinants of human life. The overtone of this line of argument is intensified by the opposition between philosophy and science, characteristic of a later period in her writings. In opposition to the events emerging from the logic of totalitarianism, Arendt sets detailed facts taken from the

rzeń (absolutnej logiki wydarzeń), mimo że miały miejsce w rzeczywistości, która jest na niej oparta. Arendt dystansuje od siebie odmienne formy spojrzenia na fakty: własne spojrzenie, którego nici zmierzają do uwarunkowań życia, oraz fakty powoływane do życia logiką totalitaryzmu, który pochłania jednostkowe losy.

individual lives of those participants or witnesses in and of events. Such cannot be explained within a framework of one logic of events (absolute logic of events), although they occurred in that reality based on them. Arendt differentiates various forms in looking at facts: one's own perception bound with life determinants and facts established through the logic of totalitarianism that destroys individual people's lives.

W niniejszym artykule przybliżę Arendtowski sposób ujęcia „historii” jako wydarzeń w życiu jednostek. Odniosę się także do funkcji i znaczenia tak rozumianej „historii” w wywodach Arendt¹.

Odniesienie się do powyższych zagadnień wymaga przypomnienia Arendtowskiego rozumienia życia. Jest ono oparte na uwarunkowaniach ludzkiej egzystencji i zdolnościach ludzkich², które nimi z różnych względów nie są. Owe uwarunkowania zachowują aktualność w każdej rzeczywistości historycznej. Stanowią zatem pierwotne źródło **myślowego odniesienia** do materiału historycznego. Pozwalają wyodrębnić różne fakty powiązane z postaciami historycznymi oraz rozważać ich znaczenie. Z tego powodu Arendt przeciwstawia się postrzeganiu historii na podobieństwo procesu, w którym, „wszystko [...] może się zmienić w cokolwiek innego”³. Nie ma zatem w jej myśleniu o historii wyjaśniających się ogniów następujących po sobie zdarzeń. Nie ma także powstałych z zespolenia tych ogniów łańcuchów. Pozostaje „nić”, która nie jest łańcuchem „skuwającym każdą kolejną generację z jakimś z góry określonym aspektem przeszłości”⁴. Nawet wówczas, gdy w grę wchodzi nie jedno, ale wiele wydarzeń, tworzy się przez to przestrzeń otwarta dla myślenia. Arendt odsłania w niej fakty z perspektywy miejsca żyjącego na ziemi człowieka i jego czasu.

Arendtowskie rozumienie życia wyznacza perspektywę jej refleksji i jednocześnie przedmiot. Dwa zarysowane przeze mnie wymiary twierdzenia splatają się ze sobą. Nietrudno przeoczyć, że uwarunkowania, które Arendt odnosi do

¹ Ch. Schnabl, *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendt Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Brussels – New York – Wien 1999, s. 13; Schnabl stwierdza zasadnie, że sposób, w jaki Arendt wplata wydarzenia historyczne w filozofię polityczną, dowodzi oryginalności jej myślenia. Powiada ponadto, że Arendt uczyniła przeszłe wydarzenia znakiem rozpoznawczym jej teorii politycznej.

² Pominę tu sam sposób rozumienia wspomnianych uwarunkowań. Wystarczy ograniczyć się do oczywistego powtórzenia, że uwarunkowania ludzkiej egzystencji nie są tożsame z naturą ludzką; zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 14–16 oraz P. Polaczuk, *Obietnica. Kilka uwag o koncepcji Hannah Arendt* (w druku).

³ H. Arendt, *Co to jest autorytet?* (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994, s. 124.

⁴ Ibidem, s. 116.

życia, same stają się przedmiotem refleksji, która stwarzać może pozór analizy faktów. Innymi słowy, proces odślaniania ich znaczenia przechodzi w analizę wspomnianych uwarunkowań, rzutując na dotychczasowe ustalenia. Proces ten zamyka się dopiero na poziomie uzasadnienia ważnych na gruncie polityki twierdzeń jednostkowych. W ten sposób całość dorobku Arendt zdaje się układać w teorię polityki⁵. W każdym razie granica między odwołaniami do faktów z historii a wyciąganiem wniosków z utraty przez nią charakteru wzorca jest niemal niewidoczna. Jest ukryta za łudzącymi przejrzystością wywodami o przeszłości. Zwraca na to uwagę sama Arendt, kiedy pisze w *Myśleniu*, że stosowana przez nią metoda, kryteria oraz wartości wydają się czytelnikowi niesłychanie przejrzyste. Odstępuje jednak od ich omówienia, koncentrując się na podsumowaniu głównych założeń rozważań⁶. Ta uwaga nie traci na aktualności na gruncie żadnego z dzieł Arendt.

Swoistość Arendtowskiego spojrzenia ma swój początek w mało znanym dziele. Jest nim napisana pod kierunkiem Karla Jaspersa rozprawa doktorska pt. *Pojęcie miłości u Augustyna*. Nie zamierzam przedstawiać zamieszczonych w niej wywodów. Ograniczę się do uwag ogólnych, związanych z istotą postulowanego przez mnie kierunku interpretacji. Idzie o relację miłości i życia, której analiza doprowadzi Arendt do uwarunkowań ludzkiej egzystencji.

Rozpocząć należałoby od spostrzeżenia zawartego w liście skierowanym do Jaspersa. Arendt pisze w nim o zaskoczeniu towarzyszącym lekturze obronionej w 1928 r. pracy. To „rozpoznanie siebie” w *Pojęciu miłości u Augustyna* ma znaczenie szczególne. List ten pochodzi z 1966 r.⁷, natomiast w wydanej pod koniec lat pięćdziesiątych *Kondycji ludzkiej* Arendt podejmuje wątek bezświatowego charakteru miłości⁸. Julia Kristeva upatruje w tym układzie zdarzeń wskazówki co do początku i istoty wysiłków Arendt. Są one związane z pojęciem życia. Chodzi o jego zdefiniowanie poza Augustyńską jednością z miłością. Spoza tej jed-

⁵ H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit vollständiger Biographie*, Herausgegeben von U. Ludz, Piper Verlag, Erich, München 1996, s. 44–45; w wywiadzie telewizyjnym z Güntherem Gausem, Arendt mówi: „Mein Beruf, wenn man davon überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie. [...] Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. [...] Der Ausdruck »politische Philosophie«, den ich vermeide, dieser Ausdruck ist außerordentlich vorbelastet durch die Tradition. Wenn ich über diese Dinge spreche, akademisch oder nicht akademisch, so erwähne ich immer, dass es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt. Nämlich zwischen dem Menschen, insofern er ein philosophierendes, und dem Menschen, insofern er ein handelndes Wesen ist – eine Spannung, die es bei der Naturphilosophie nicht gibt. Der Philosoph steht der Natur gegenüber wie alle anderen Menschen auch. Wenn er darüber denkt, spricht er im Namen der ganzen Menschheit. Aber er steht nicht neutral der Politik gegenüber. Seit Plato nicht!“, por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 269–270.

⁶ H. Arendt, *Myślenie*, s. 284.

⁷ J. Kristeva, *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem französischen von Vincent von Wroblewsky*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien 2001, s. 61.

⁸ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 263.

ności wyrastają myślowe korzenie uwarunkowań ludzkiej egzystencji⁹ i zdolności człowieka, ugruntowanych/ zanalizowanych w wywodach Arendt. Mowa tu o wielu uwarunkowaniach i zdolnościach. Najbardziej oczywiste wydaje się uwarunkowanie światowością, które przełamuje *summum bene* – wiekuiste życie w Bogu, który jest miłością. Arendt podkreśla zatem ziemski wymiar życia człowieka, którego egzystencja trwa między narodzinami a śmiercią. Autorka *Kondycji ludzkiej* sięga do Augustyńskiej „filozofii narodzin”, z której przejmuje wiodącą myśl o początku¹⁰. Analizując rozważane przez św. Augustyna pytanie o „prawdziwą głębię” boskiego zamiaru stworzenia człowieka, rozważa jego uwagi o jednoczesności kreacji świata i czasu. Dlatego też człowiek, „którego wcześniej nie było”, jawi się jako stworzenie żyjące w czasie, inaczej niż wieczny Bóg, który nie ma początku. Ale człowiek to także stworzenie czasowe w tym sensie, że stanowi istotę czasu. Jeśli to, co dzieje się w czasie, dzieje się po czasie, który przeminął, i przed czasem, który ma dopiero nadejść, to stworzenie *hominem temporalem* musi oznaczać boski zamiar uczynienia możliwym, by w świecie stało się coś nowego, co ma swój początek. I to właśnie dla samego początku został stworzony człowiek. Przed jego *initium* nie było jeszcze żadnego innego człowieka, narodzin, czynów ani początku innego stworzenia nieba i ziemi określanego przez św. Augustyna mianem *principium*. Podsumowując tę część uwag św. Augustyna, Arendt stwierdza, że człowiek został stworzony jako nowy początek w świecie. Jest on istotą skończoną i wie, że ma początek i będzie miał koniec, wie nawet, że jego początek jest początkiem jego końca¹¹. Świadczy to o tym, że człowiek posiada idee absolutnego początku i końca. Są one pojęciami, który ludzka myśl nie jest w stanie pokonać¹².

W świetle przedstawionych **spekulacji** to stworzenie człowieka ustanowiło początek, bez którego nie byłaby możliwa zmiana polegająca na pojawieniu się czegoś nowego. Dla Arendt liczy się zaś fakt, że nowi ludzie pojawiają się przez narodziny, że każdy jest nowym przybyszem w świecie, który go poprzedza i nowym początkiem jako człowiek¹³. W rozumowaniach Arendt ów **fakt** pozwa-

⁹ J. Kristeva, op. cit., s. 62 i nast.

¹⁰ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 13: jak wyjaśni potem, „[...] w sensie przedsięwzięcia czegoś nowego, element działania, a zatem narodzin, zawarty jest nieodłącznie we wszelkich czynnościach ludzkich. Ponadto, skoro działanie jest aktywnością polityczną *par excellence*, to właśnie przychodzenie na świat, a nie śmiertelność, może być centralną kategorią myśli politycznej, w odróżnieniu od metafizycznej”; zob. także przypis 5 w niniejszym artykule.

¹¹ H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 158–159; zob. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 195–196.

¹² H. Arendt, *Myślenie*, s. 271–272.

¹³ H. Arendt, *Wola*, s. 159, 157–158. Arendt wyjaśnia, że pisząc o stworzeniu jednostki, ma na myśli indywidualny charakter człowieka, przed którym nie było nikogo, kogo nazwać można by osobą. „Indywidualny charakter człowieka przejawia się [natomiast – dopisek P.P.] w woli”. Wątku woli rozważać jednak nie będę.

la pomyśleć narodziny jako uwarunkowanie będące nośnikiem czasu. Arendt interpretuje je w kontekście chęci zmiany, której owocem jest zmienność życia ludzkiego. Jak pisze Kristeva, ideał zmiany zajmuje miejsce dążenia jednostkowego bytu do pojednania z wiecznością w miłości. Ideał zmiany oznacza przy tym ciągły ruch. Wymaga on mierzonego w czasie następstwa, którego nie da się pogodzić z wiecznością. Jest ona wiekuiścią terażniejszością: jest zewnętrzna wobec człowieka i jedno-czasowa (przeszłość nic nie dzieli od przyszłości). Dlatego narodziny stają się nośnikiem czasu, podczas gdy uwarunkowanie ich faktem jest zdolnością zapoczątkowywania nowego poprzez działanie. Dodam, że działanie jest nie tylko warunkiem egzystencji, ale także formą aktywności ludzkiej. Przeobraża ono „stworzenie świata w świat” na wzór Augustyńskiego kształtowania (*facere*) tego, co zastane (*invenire*)¹⁴ i w tym sensie obecność człowieka na ziemi staje się czynnikiem organizującym czas w świecie. Jest to kluczowy powód, dla którego życie ludzkie, nie zaś historia, będą mieć u Arendt pierwszeństwo.

Wiąże się z tym koncepcja myślenia integrującego przeszłość i przyszłość. Otóż w dotychczasowych rozważaniach stwierdziłem, że życie ludzkie wyznacza perspektywę Arendtowskich rozważań i jednocześnie ich przedmiot, kiedy to uwarunkowania same stają się przedmiotem refleksji. Może ona stwarzać pozór analizy faktów, zatem zdarzeń jednostkowych (danych zmysłom), które zaszły w określonym miejscu i czasie. Pozorność wynika tu z dwóch przyczyn. Po pierwsze, fakty stanowią fragmenty złożonych struktur interpretacyjnych, w których rozważa się uwarunkowania życia człowieka. Po drugie, fakty zaistniałe są także źródłem „myślowego doświadczenia przyszłości”. W obu przypadkach wykraczają poza miejsce oraz czas w przeszłości, w której zaistniały.

Korzenie tego sposobu włączenia przeszłości (w myśleniu o przyszłości i refleksji o uwarunkowaniach ludzkiego życia) sięgają u Arendt do dokonanego przez św. Augustyna odkrycia życia wewnętrznego. Chodzi o możliwość pytania przez człowieka o swój własny byt, którą św. Augustyn opisuje w formule *Questio mihi factus sum*¹⁵. Życie staje się pytaniem w przestrzeni pomiędzy przeszłością a przyszłością. Narodziny, w których i z którymi przychodzi życie, zwrócone są bowiem jako początek ku temu, co przedtem. Śmiertelny koniec życia w miłości zapowiada natomiast dalsze jego trwanie w wiecznym bycie. U św. Augustyna pytanie o egzystencję ludzką wynosi dane z narodzinami życie poza świat¹⁶. Wątek ten będzie przedmiotem dociekań Arendt o najbardziej wrażliwej ludzkiej zdolności, jaką jest myślenie. Stwierdzi ona, że w myśleniu continuum czasowe zostaje rozłamane na przeszłość, terażniejszość i przyszłość; zan-

¹⁴ J. Kristeva, op. cit., s. 64–66.

¹⁵ H. Arendt, *Wola*, s. 127.

¹⁶ J. Kristeva, op. cit., s. 64–66.

tagonizowane przez wprowadzenie relacji pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie”. Dzieje się wyłącznie ze względu na obecność człowieka, który posiada swój początek (narodziny) i swój koniec (śmierć). Człowiek znajduje się zawsze w określonym momencie pomiędzy nimi. Arendt dodaje, że przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się jedynie w refleksji dotyczącej tego, co nieobecne, zniknęło lub co jeszcze się nie pojawiło. Refleksja uobecnia umysłowi nieobecne regiony. Dlatego myślącemu *ego* przeszłość i przyszłość mogą się ukazać w swojej istocie jakby puste, pozbawione konkretnej treści. Myślące *ego* odczuwa czas oraz stałą zmianę, jaką on implikuje. Nieubłagany ruch transformuje byt w stawianie się. W ten sposób nieustannie niszczy obecne istnienie myślącego *ego*¹⁷.

Wspominam o wątku *Questio mihi factus sum* jeszcze z innego powodu. Arendtowskie oderwanie faktów od ich miejsca i czasu (odmysłowienie) oraz włączenie ich w refleksję o uwarunkowaniach życia należy przeciwstawiać obecnym w historii myśli ludzkiej próbom zdefiniowania natury człowieka. Arendt przekonuje, że natura ludzka jest nieuchwytna. Nie odrzuca przy tym idei integrujących wątek natury ludzkiej. W ten sposób formułuje własny klucz interpretacyjny do historycznych idei politycznych, w których poglądy na naturę ludzką łączą się z wizją wspólnoty czy społeczeństwa.

Oto bowiem Arendt twierdzi, że formuła *Questio mihi factus sum* rozwiązuje tzw. kwestię antropologiczną. Pytanie, którym staje się dla samego siebie, dotyczy bowiem tego, kim jestem (*tu quis es?*) oraz czym jestem (*quae natura sum?*). Oba pytania wysuwane są w obecności Boga. Jedynie on mógłby mówić o pewnym „kto” jako o pewnym „co”. Stanowi to według Arendt warunek udzielenia odpowiedzi na postawione pytania. Zawarta w tym warunku zewnętrżność perspektywy jest osiągalna dla człowieka wobec otaczających go rzeczy. Dzięki temu człowiek może poznawać, określać i definiować ich istotę. Ponieważ człowiek rzeczą nie jest, wspomniana perspektywa jest dla niego nieosiągalna, a podejmowane w tym celu wysiłki daremne. Przypominają one próby przeskakiwania własnego cienia. Oznacza to, że przypuszczenie o posiadaniu przez człowieka natury, którą mają rzeczy, jest nieuprawnione.

Podejmowane w historii myśli ludzkiej próby zdefiniowania natury ludzkiej są spekulatywnym powieleniem Platońskiej idei człowieka w filozoficznych koncepcjach tego, co z gruntu boskie¹⁸. Tym zatem, czego reflektować pożytecznie zdolni nie jesteśmy, jest nieuchwytna natura ludzka. Arendt nie odrzuca jednak z góry idei integrujących wątek natury ludzkiej. Uznaje idee polityczne ufundowane na poglądach dotyczących natury ludzkiej za przejaw myślenia spekulatywnego i degradowuje zakorzenione w takim myśleniu wizje wspólnoty czy społeczeń-

¹⁷ H. Arendt, *Myślenie*, s. 273, 276, 277–278.

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 14–15 oraz przypis 2 na s. 15.

stwa politycznego do roli wtórego wobec faktów kryterium dociekań dotyczących uwarunkowań życia. Eliminuje w ten sposób to, co uznaje przez spekulatywność za najdalsze od uwarunkowań ludzkiej egzystencji i za nieprzydatne dla teorii politycznej, która formułuje twierdzenia o politycznej organizacji społeczeństw.

W kontekście spostrzeżenia dotyczącego znaczenia faktów dla uwarunkowań życia człowieka warto odwołać się także do uwag Arendt dotyczących Platonskiej tradycji myśli filozoficznej i politycznej. Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* wspomniana tradycja zaczęła się faktycznie od odwrócenia Homeryckiego porządku świata. Od tego momentu to nie życie po śmierci, jak w Hadesie, ale zwykle życie na ziemi umiejscowione zostało w podziemnym świecie. Arendt pisze o jaskini ludzkiego istnienia, w której znalazł się człowiek obcujący z wiecznymi ideami¹⁹. Doniosłość zarysowanego odwrócenia polega na tym, że filozofia zachodnia niemal automatycznie podporządkowała się jego myślowemu wzorcowi²⁰. Nie idzie tu bynajmniej o kontynuację platonizmu, jak sugerowała by kategoria tradycji myśli. Arendt ma na myśli powielanie rozpoczętej przez Platona gry intelektualnej. Polega ona na konwersji systemów filozoficznych oraz hierarchii duchowych w ich przeciwieństwo (idealizm–realizm itd.). Można by przeto sądzić, że związek, jaki Arendt ustanawia między faktami a uwarunkowaniami życia człowieka, niesłusznie deprecjonuje idee powstające w momentach „konwersji” systemów filozoficznych ku rzeczywistości. Stanowisko Arendt wynika jednak z przekonania, że wspomniana konwersja opiera się na myśleniu pojęciowym samym w sobie i nie wymaga wyjścia poza doświadczenie myślowe. Do odwrócenia nie były potrzebne wydarzenia historyczne lub zmiany wchodzących w grę elementów konwertowanych systemów²¹.

Podsumowując ten fragment rozważań Arendt, dotyczący okresu „przednaukowego” w historii myśli ludzkiej, należałoby przyjąć, że w rozważaniach autorki *Kondycji ludzkiej* fakty są wyodrębniane i interpretowane w świetle uwarunkowań życia oraz przejawów myśli ludzkiej, jakimi są idee. Dostrzec można jednak pewną rekursywność jej rozumowania, co przejawia się z jednej strony w modelowaniu rozumienia wspomnianych uwarunkowań poprzez fakty, z drugiej – w interpretowaniu faktów w świetle uwarunkowań.

Okres unaukowanej refleksji ludzkiej zapoczątkowuje zbudowanie teleskopu przez Galileusza. Arendt twierdzi, że duchowy skutek tego wydarzenia nie mieści się w granicach dotychczasowych odwróceń. Dowodzi, że dzięki teleskopowi Galileusz umieścił w zasięgu związanego z Ziemią człowieka oraz jego zmysłów to, co wydawało się niedostępne i stanowiło pole niepewnych spekulacji oraz wyobrażeń²². Obiektywna nowość tego wynalazku sprowadza się do

¹⁹ Ibidem, s. 316.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 316–317.

²² Ibidem, s. 281–282.

tego, że możliwe stało się poznanie w sposób pewny. Konsekwencje zbudowania teleskopu sprowadzić można natomiast do dwóch kwestii. Po pierwsze, do przekonania, że prawda obiektywna nie jest człowiekowi dana. Prawda stanowi rezultat podlegającego dowodzeniu odkrycia. Po drugie, do utraty świata jako rękojmi rzeczywistości, którą zmysły zdolne są adekwatnie ujmować. Odkrycie Galileusza otworzyło przecież drogę do odnalezienia zewnętrznego wobec świata punktu widzenia. Rzeczy są stamtąd dostępne jedynie instrumentom pomiaru, nie zaś zmysłom i umysłowi. Arendt komentuje także stopień współczesnego oddalenia owego Archimedesowego punktu widzenia. Stwierdza, że Galileusz pozostawił wszechświat, którego jakości znamy tylko na tyle, na ile wiemy, w jaki sposób wywierają one wpływ na nasze instrumenty pomiaru²³. Niemniej jednak we wszechświecie, naprzeciw którego stoi człowiek, pytanie o to, kim jesteśmy, pozostaje aktualne²⁴.

To oderwanie myślenia od jego światowych korzeni ma doniosłe konsekwencje dla myślenia filozoficznego. Zdaniem Arendt, doprowadziło do zwrotu w kierunku „ruchu percepcji zmysłowych” i „aktywności umysłu”. Ich działanie staje się przedmiotem zainteresowania filozofów, którzy postrzegają filozofię jako teorię poznania i psychologię. Jednocześnie filozofia oparta na Galileuszowym wynalazku traci zainteresowanie przyrodą. Zwraca się ku nowemu odkryciu, jakim są dzieje. Nie da w nich dociec sensu ludzkiej egzystencji, ale możliwe jest uzyskanie wiedzy pewnej poprzez obcowanie z wytworami ludzkiej aktywności²⁵. To odkrycie historii sprawia, że filozofowie (Hegel) stają się „rzecznikami i wyraziicielami ogólnego nastroju swoich czasów”. W ich wypowiedziach ów nastrój „uzyskiwał pojęciową klarowność”. W obu przypadkach – konstatuje Arendt – gdy filozofowie przyglądali się przyrodzie czy dziejom, próbowali zrozumieć i dojść do ładu z tym, co działo się bez nich²⁶. Ich wywody były bowiem nauce zupełnie niepotrzebne.

W przyjętym przez Arendt przedziale czasowym, który obejmuje najmniej 200 lat, myśl ludzka zdaje się ulegać dalszemu podziałowi: na naukę i filozofię. Jedynie nauka zdolna jest istnieć w związku z rzeczywistością (także i ona związek ten zerwie, na co wskazuje uwaga Arendt o współczesnych konsekwencjach odkrycia Galileusza). Związek filozofii z rzeczywistością stanie się natomiast wtórny (filozofia reaguje ideami nieistotnymi z punktu widzenia tego, co jest osią związku nauki i rzeczywistości, bądź reaguje spekulacją o przyszłości). Jest zatem tak, że po okresie myślowych odwróceń, oderwanych od rzeczywistości życia swoich czasów, przychodzi okres, w którym myśl ludzka w jakiejś części utrzymuje związek z rzeczywistością. Ta jej część, która określana jest mianem

²³ Ibidem, s. 283.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 322–323.

²⁶ Ibidem, s. 318.

filozofii, nie dotrzymuje kroku rzeczywistości. Staje się drugorzędna wobec nauki (nieprzydatne nauce teorie poznania) bądź antycypuje przyszłość.

Podsumowując dotychczasowe uwagi, można wyodrębnić dwa okresy, do jakich odnosi się Arendt. W pierwszym z nich przeciwstawiane są sobie uwarunkowania życia i spekulatywne idee. Autorka *Myślenia* redukuje znaczenie idei, uznając je za źródło nieprawomocnych twierdzeń dotyczących natury ludzkiej. W ten sposób waloryzuje fakty w analizach uwarunkowań ludzkiego życia. Wydzwięk argumentacji Arendt pogłębia opozycja filozofii i nauki, charakterystyczna dla późniejszego okresu. Źródłem wiedzy o tym okresie są wydarzenia zachodzące w określonym czasie i miejscu oraz sądy o poglądach aktywnych i biernych uczestników tych wydarzeń. Wspomniane źródła mają pierwszeństwo przed filozofią. Pozwalają rozjaśnić uwarunkowania ludzkiej egzystencji i uniwersalizują rozważania Arendt, które dotyczą wspomnianych uwarunkowań.

Odniesienie się do zagadnienia rangi faktów w analizach Arendt nie może pomijać tej części jej dorobku, który poświęcony jest totalitaryzmom XX w. Przypomnę, że dla autorki *Korzeni totalitaryzmu* totalitarne panowanie i jego zbrodnie są świadectwem zerwania z tradycją myślenia²⁷. Arendt zdaje się ponadto twierdzić, że nadejście totalitaryzmu przyniosło nowe jakościowo zjawiska w dziejach. Oba ujęcia przydawałyby faktom znaczenia przerastające idee filozoficzne w stopniu dalece wykraczającym poza dotychczasowe ustalenia dotyczące relacji faktów względem uwarunkowań życia. Warto przy tym zauważyć, że korzenie totalitaryzmu sięgają w rozważaniach Arendt nie tylko do wydarzeń, lecz również do idei z XIX i początku XX w. Innymi słowy, przesłanki jego powstania i niejednokrotnie proces kształtowania się systemu totalitarnego mają związek z bliską mu w czasie europejską tradycją myślenia. Sam zaś totalitaryzm w swych formach zjawiskowych cechowała skrajna jakościowa odmienność od wszystkiego, co znane z historii ludzkości²⁸.

Odniesienie się do zagadnienia rangi faktów w rozważaniach Arendt poświęconych totalitaryzmom nie jest sprawą prostą. Z jednej strony wyjaśnić należy odwołujące się do tradycji uzasadnienie faktu totalitaryzmu. Z drugiej odnieść do wiodącej w rozważaniach Arendt relacji między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia, mając na względzie wspomniane wyjaśnienie. Powstaje bowiem wątpliwość, czy w rozważaniach poświęconych totalitarnemu panowaniu Arendt nie traci z pola widzenia dotychczasowej postaci związku między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia. Materiałem źródłowym w tej części rozważań

²⁷ Ch. Schnabl, op. cit., s. 18.

²⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Griberg i M. Schawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 588, 624: Można wskazać tytułem przykładu „bezprecedensową” koncepcję władzy czy bezprecedensową koncepcję rzeczywistości, wreszcie „atmosferę szalonej nierealności” w obozach.

będą dzieła *Kondycja ludzka i Korzenie totalitaryzmu*. Przytaczam także fragmenty eseju pod tytułem *Tradycja a epoka nowożytna*²⁹.

Wspomniałem, że z argumentacji Arendt wynika, jakoby totalitaryzm nie tyle zradykalizował tradycję myślenia, co z nią zerwał. Stało się tak dlatego, że zjawiska państwa totalitarnego były jakościowo odmienne. O skali tej odmienności świadczy określenie „bezprecedensowe”, którym posługuje się Arendt. Zjawiska państwa totalitarnego przybrały niespotykaną dotychczas formę i zarazem siłę, z jaką stawały się rzeczywistością. Wyjaśniając ten fakt (totalitaryzmu), Arendt powraca wprawdzie do rozważań dotyczących utraty przez filozofię swojej pozycji. Zauważa, że niedługo przed odkryciem historii filozofia spróbowała ukierunkować się na polityczną organizację społeczeństw. Wzorem Galileuszowego wglądu (oglądu przez teleskop) sięgnęła do introspekcji jako środka pozwalającego „stworzyć wielkiego Lewiatana”. „Czytanie siebie” miało dowieść podobieństwa myśli i namiętności jednego człowieka do myśli i namiętności innego i oparcia na tych podobieństwach reguł budowania i osądzania państwa. Innymi słowy, z podobieństwa namiętności wywodzono obowiązywanie wyników introspekcji, przypisując im charakter wiedzy pewnej. W ten sposób procesy życia wewnętrznego, odkrywane poprzez introspekcję w namiętnościach, stały się standardami i regułami stwarzania państwa: automatycznego i sztucznego człowieka, który jest wielkim Lewiatanem³⁰. Rzecz w tym, że taki sposób myślenia przyniósł dwa zawodne pojęcia. Stanowią one istotę nowożytnego racjonalizmu. Chodzi o pojęcia wytwarzania i rozważania. Pierwsze świadczy o przekonaniu, że państwo można zbudować, skonstruować na wzór maszyny bądź urzędnictwa. Drugie rozumie się jako liczenie się z czymś³¹. Oba pojęcia nakazują pomijać wydarzenia, które zachodzą nieoczekiwanie. W zetknięciu z rzeczywistością nowożytny racjonalizm okazuje się przez to bezradny. Nierealne jest także przekonanie, że Lewiatan stanie się rzeczywistością³².

Arendt jest zdania, że dziedzictwem tej porażki jest projekt Hegłowski. Jego istota sprowadza się do pojednania ducha z rzeczywistością. Wraz ze zdominowaniem umysłowości nowożytnego człowieka przez naukę i wycofaniem się filozofii z badania przyrody powstało przekonanie, że człowiek jest częścią dwóch nadludzkich, wszechobejmujących procesów: przyrody oraz dziejów³³. Rezultatem tego jest myślenie w kategoriach procesu, w którym dokonują się ciągle zmiany. Przebieg wydarzeń interpretuje się tak, jakby podlegały one jakiemuś prawu, jako logiczne ujawnienie idei. Dla przykładu, słowo „rasa” jest ideą, za

²⁹ H. Arendt, *Tradycja a epoka nowożytna*, (w:) *Między czasem...*, s. 29–53.

³⁰ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 324.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 324–325.

³³ Ibidem, s. 331.

pomocą której ruch historii zostaje wyjaśniony jako jeden spójny proces³⁴. Dodam, że dla rozważanego tu mechanizmu nie ma większego znaczenia fakt, że przełomowymi ideologiami stały się rasizm i komunizm. Arendt twierdzi bowiem, że nie były one w zasadzie bardziej totalitarne niż inne. Okazały się przełomowe dlatego, że walka ras o panowanie nad światem oraz walka klas o władzę polityczną były politycznie ważniejsze. Istotniejsze są tu totalitarne elementy ideologii jako takich, które stanowią czynnik rozstrzygający dla bezprecedensowego potencjału, siły i dynamiki, z jaką ideologie zdominowały rzeczywistość. Są nimi element ruchu, uniezależnienie od rzeczywistości i doświadczenia, wreszcie dowodzenie logiczne bądź dialektyczne, które jest oparte na kategoriach procesu. Po pierwsze, ideologie roszczą sobie prawo do totalnego wyjaśnienia tego, co się staje, co się rodzi i przemija. Zajmują się wyłącznie ruchem, czyli historią w przyjętym tego słowa znaczeniu. Po drugie, myślenie ideologiczne staje się niezależne od jakiegokolwiek doświadczenia. Uniezależnia się w ten sposób od rzeczywistości. Przejawem tego jest fakt, że ideologie kładą nacisk na rzeczywistość ukrytą za wszystkim, co dostrzegalne. Jest to rzeczywistość „prawdziwsza”. Po trzecie, myślenie ideologiczne porządkuje fakty w sposób absolutnie logiczny. Porządkowanie zaczyna od przyjętych jako aksjomat przesłanek i dedukuje z nich całą resztę. Postępuje się tu zatem z konsekwencją, której w rzeczywistości nie ma. Dodam, że dedukcja może mieć charakter logiczny albo dialektyczny³⁵.

Z powyższego wynika, że siła i dynamika totalitaryzmu, za których sprawą uznaje się go za zjawisko bez precedensu w historii ludzkości, wywodzą się z uniezależnienia od rzeczywistości i doświadczenia. Arendt przeciwstawia temu detaliczne fakty, co czyni skądinąd z większą intensywnością niż kiedykolwiek. Chodzi o fakty zaczerpnięte z jednostkowego życia uczestników bądź świadków wydarzeń. Wymykają się one wyjaśnieniu w ramach jednej logiki wydarzeń (absolutnej logiki wydarzeń), mimo że miały miejsce w rzeczywistości, która jest na niej oparta. Arendt odsłania ich znaczenie poza myśleniem totalitarnym. Na tle tego znaczenia ujawnia się bezprecedensowość zjawisk i mechanizmów w totalitaryzmie, które w ramach „fikcji i reguł fikcyjnego świata” stwarzają pozór normalności. W ten sposób autorka *Korzeni totalitaryzmu* dystansuje od siebie odmienne formy spojrzenia na fakty: własne spojrzenie, którego nici zmierzają do uwarunkowań życia, oraz fakty powoływane do życia logiką totalitaryzmu, który pochłania jednostkowe losy. Można przyjąć, że wyjaśnienie źródeł totalitaryzmu rozwiewa zasygnalizowane wątpliwości co relacji między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia.

³⁴ H. Arendt, *Korzenie...*, s. 657.

³⁵ *Ibidem*, s. 659–660.

W podsumowaniu należałoby zwrócić uwagę na pojęcie przeszłości, które pojawia się w rozważaniach Arendt. Nie jest przypadkiem, że autorka *Kondycji ludzkiej* posługuje się tym pojęciem nader często. W pojęciu przeszłości, w jakiej zaszły najróżniejsze fakty, umiejscawia człowieka, który ma swój początek i swój koniec. Arendt stwierdza, że dzięki człowiekowi ciągły strumień zmian, który możemy pojmować bądź cyklicznie, bądź jako ruch po prostej, przechodzi w czas, jaki go znamy³⁶. Nawiązuje tu do pamięci. Okazuje się ona takim wymiarem ludzkiej egzystencji³⁷, w którym uwarunkowania życia pozostają niezmiennie. Stąd Arendtowska forma przekazu przeszłości odwołuje się do faktów oraz idei ucieleśnionych zawsze w konkretnych postaciach historycznych (zbudowanie teleskopu przez Galileusza, nie platonizm, a Platon i jego myśl). Tworzą one wraz z uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji przestrzeń myślenia uwolnionego od niebezpieczeństwa jego instrumentalizacji kategoriami historii, postępu itp.³⁸ Tak wyodrębniane fakty zyskują „realne” znaczenie, a idee, z którymi Arendt zawsze wiąże fakty, wymykają się podporządkowywaniu ich znaczenia schematycznym, powtarzalnym układom interpretacyjnym³⁹, aktualizując się w granicach światowej egzystencji człowieka. Światowa egzystencja człowieka zmusza bowiem do brania pod uwagę przeszłości, „gdy mnie nie było”, oraz przyszłości, „gdy mnie nie będzie”⁴⁰.

Literatura

- Arendt H., *Co to jest autorytet?*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit vollständiger Biographie*, Herausgegeben von U. Ludz, Piper Verlag, Erich, München 1996.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Griberg i M. Schawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Arendt H., *Tradycja a epoka nowożytna*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002.

³⁶ H. Arendt, *Myślenie*, s. 274.

³⁷ Ch. Schnabl, op. cit., s. 34.

³⁸ H. Arendt, *Co to jest...*, s. 124.

³⁹ Ch. Schnabl, op. cit., s. 35; H. Arendt, *Myślenie*, s. 285: autorka określa powoływane przez siebie fakty i idee mianem „koralu” i „pereł”, „które uratowane mogą być tylko jako fragmenty”. Schnabl zwraca w tym kontekście uwagę na postać zbieracza, wyjaśniając, że przedmioty przez niego znalezione i kolekcjonowane nie mają wartości użytkowej. Spostrzeżenie to uważam za trafne, stąd komentowane twierdzenie stanowi swoisty przekład z języka tej metafory.

⁴⁰ H. Arendt, *Myślenie*, s. 262.

Kristeva J., *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem französischen von Vincent von Wroblewsky*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien 2001.

Schnabl Ch., *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendt Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxells – New York – Wien 1999.