

Paweł Polaczuk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

**DZIAŁANIE I MOWA W ONTOLOGICZNYM UJĘCIU
SFERY PUBLICZNEJ.
KILKA UWAG O ARENDTOWSKIEJ KONCEPCJI**

**Acting and Speaking in the Public Sphere
Ontological Approach.
Some Remarks on the Arendt's Concept
of the Public Sphere**

Słowa kluczowe: działanie, mowa, sfera publiczna, wyobcowanie, bycie.

Key words: action, speech, public sphere, isolation.

Streszczenie

Artykuł dotyczy ontologicznego ujęcia sfery publicznej. Ma ona dwa wymiary: jest jednocześnie sferą pojawiania się i wspólnym światem. Autor przedstawia je w kontekście działania i mowy. Dowodzi, że w pierwszym wymiarze jest ona tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne. Wspólny świat tworzą natomiast relacje międzyludzkie. Autor wyróżnia za Arendt dwa sposoby (mody) bycia we wspólnym świecie, jakimi są bycie razem z innymi i bycie oddzielnym od innych. Ich powiązanie z działaniem oraz mową poprzedza analizą postaci relacji mowy i działania. Wyróżnia relację, w której działający jest jednocześnie mówcą oraz relację, w której mówca jest działającym narracyjnie. Działanie to stanowi manifestację bycia razem z innymi. W przypadku zaś, gdy działanie i powiązana z nim mowa odsłonią będącego mówcą działającego w czynie, po-

Abstract

The article concerns the ontological approach of the public sphere. It has two dimensions: it is simultaneously the sphere of the disclosure of the identity of the agent and the common world. The author presents them in a context of action and speech. This shows that in the first dimension it is all what appears to be general and for each is audible and visible while the common world is created by the human relations. The author distinguishes the two modes of the relationships in the common world, such as being together with others as well as being separated from others. Their relationship to action and speech is preceded with the analysis of the character of speech and action relationship. Arendt formulates the thesis of the relationship in which the actor is the speaker and in which the speaker is simultaneously a running narration. This action is a manifestation of being together with others.

wstanie relacja bycia oddzielnym od innych. Autor przyjmuje, że obie relacje kształtują działanie. Zwraca jednak uwagę na zapośredniczającą działanie i mowę rolę przebaczenia oraz składania obietnic, które są aktami mowy.

While the operation and its associated question will reveal the speaker who is acting in action, it will create the relationship of being separated from others. The author assumes that the two relationships shape the action. Moreover, it notes the action and speech pay the role of forgiveness and promises, which are acts of speech.

Celem niniejszego artykułu jest interpretacja wybranych aspektów Arendtowskiego ujęcia sfery publicznej. Nie jest ono jednolite. Można je wszak rozważać w ujęciu ontologicznym oraz instytucjonalnym. Ograniczymy się do rekonstrukcji pierwszego ze sposobów rozumienia sfery publicznej przez pryzmat działania i związanej z nim mowy. Podstawą zamierzonej rekonstrukcji będą fragmenty *Kondycji ludzkiej*¹ oraz pracy zatytułowanej *Myślenie*². Chodzi o te wywody, w których autorka podejmuje się próby konceptualizacji nowożytnej sfery publicznej z punktu widzenia zjawiska wyobcowania. Nie będziemy zatem analizować uwag autorki o historycznych przeobrażeniach sfery publicznej. Podkreślimy, że zjawisko wyobcowania stanowi tu jedynie punkt odniesienia czy kryterium wyboru odpowiednich fragmentów wspomnianych dzieł. Ograniczamy się do stwierdzenia, że Arendt sprowadza zjawisko wyobcowania do utraty przez różne formy aktywności ludzkiej właściwego im miejsca³, tj. ich rzeczywistości. Chodzi tu o działanie, pracę i wytwarzanie. Nadmiemy także, że w niniejszym artykule odniesiemy się do innych niż działanie aspektów ludzkiej kondycji jedynie w niewielkim zakresie, tj. koniecznie związanym z wskazanym celem badawczym⁴.

Pojęcie sfery publicznej w ujęciu ontologicznym obejmuje dwa ściśle ze sobą powiązane i jednocześnie nieidentyczne wymiary – poziom pojawiania się oraz wspólny świat. Ich istnienie jest związane z uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji w każdym czasie historycznym i kontekście społeczno-gospodarczym⁵. Arendt wskazuje tu m.in. na pluralność⁶, zdolność narodzin oraz nieodłącznie

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000.

² H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.

³ H. Bielefeldt, *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendt politisches Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, s. 39.

⁴ Zob. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000.

⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 13; S. Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Aus dem Amerikanischen von K. Wördermann, Rotbuch Verlag, Hamburg 1998, s. 175–176: zdaniem autorki wymienione uwarunkowania stanowią bezpośrednio przeciwieństwo Heideggerowskich kategorii z *Bycia i czasu*. Za przykład posłużyć tu może zdolność narodzin i bycie ku śmierci.

⁶ W dalszej części także jako „wielość”.

związaną z mową zdolność działania⁷, przez które powszednie bycie w świecie potrzebuje sfery pojawiania się i wspólnego świata⁸. Arendt pisze o tym następująco: „Odsłanianie człowieczego »kto« przez mowę oraz ustanawianie nowego początku przez działanie zawsze wpada w istniejącą już sieć powiązań, gdzie można odczuć ich bezpośrednie konsekwencje”⁹.

Sfera publiczna stanowi dla Arendt miejsce „pojawiania się” wszelkich rzeczy i istot żywych, których wspólną cechą jest fakt zjawiskowości. Jego istota sprowadza się do tego, że jako byty są one równocześnie zjawiskami zależnymi w swoim byciu i zjawianiu się od obecności odbiorców¹⁰, dzięki którym są widziane i słyszane. Odbiorcami są zatem istoty żywe będące także czymś więcej niżli tylko zjawiskami. Są one obdarzone od narodzin tym, co konieczne, by przebywać w świecie: mogą słuchać i widzieć oraz być słyszonym i widzianym. Mają zdolność uchwycenia rzeczy i ludzi w percepcjach oraz konieczną do tego wrażliwość. Ludzi, którzy obok zwierząt są istotami żywymi, cechuje ponadto właściwa życiu potrzeba samopokazania. Widać zatem, że sfera pojawiania się jest tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne¹¹. Jest przeto ogólną sumą aspektów, z jakich rzeczy i istoty żywe pokazują się wielu obserwatorom, nie zmieniając swojej tożsamości¹².

Sfera publiczna jako sfera bycia widzianym i słyszonym konstituuje rzeczywistość dziedziny publicznej, której doświadczamy. Rzeczywistość tę tworzą szczególne relacje między ludźmi oraz świat rzeczy, z którymi są one związane i które stają się realne, ilekroć zostają nazwane przez innych. Fundament relacji, o których tu mowa, obrazuje metafora widzenia i słyszenia z innego niż pozostali miejsca oraz bycia widzianym i słyszonym przez innych. To owa zdolność słyszenia i bycia słyszonym owe relacje wykształca. Pozwala doświadczyć obecności innych i siebie oraz istnienia świata rzeczy. Bez tego doświadczenia dwa wyróżnione przez Arendt modi relacji we wspólnym świecie, tj. bycie z innymi i bycie oddzielnym od innych, nie są możliwe.

Bycie razem z innymi (którzy słyszą i których słyszę) zdaje się mieć pewne pierwszeństwo przed byciem oddzielnym od innych. Jest tak już choćby przez

⁷ S. Benhabib, op. cit., s. 206: autorka trafnie spostrzega, że nieuchronność uwarunkowania ludzkiej egzystencji zdaje się mieć jednak stopień różny, w przypadku wspólnego świata mniejszy i silniej związany ze społeczno-gospodarczym charakterem uwarunkowania egzystencji ludzkiej.

⁸ S. Benhabib, op. cit., s. 176, 206. Por. G. Magiera, *Die Wiedergewinnung des Politischen. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*, Humanities Online, Frankfurt am Main 2007, s. 323: dodajmy dla porządku, że ontologiczny charakter sfery publicznej kojarzony jest także ze „sposobami bycia tego, co polityczne”, tj. mową, działaniem i zapoczątkowywaniem.

⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 202.

¹⁰ H. Arendt, *Myślenie...*, s. 51.

¹¹ G. Magiera, op. cit., s. 322.

¹² H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 64, 212.

fakt, że dopiero inni upewniają nas w rzeczywistości nas samych w innym miejscu, niż widzą i słyszą inni. Bycie oddzielnym od innych oraz razem z nimi utrwała natomiast świat rzeczy, które z jednej strony pokazują się obserwatorom w różnych aspektach, z drugiej tworzą świat urealniony w sposób obiektywny, pewny. Jednak dopiero możliwość osiągnięcia czegoś trwalszego od samego życia, „wykraczanie ku potencjalnej ziemskiej nieśmiertelności”, by być zapamiętanym, stanowi o trwałości sfery publicznej. Jest ona bowiem – i tu dochodzimy powtórnie do drugiego wymiaru sfery publicznej w ujęciu ontologicznym – światem w dwójnasób różnym od prywatnego. Świat wspólny jest bowiem nieredukowalny do jednostkowego życia i czasu jego trwania. Jest on dla Arendt światem pomiędzy ludźmi, którzy go dzielą¹³. Świat wspólny jest ponadto tak samo rzeczywisty, jak widzialny świat rzeczy¹⁴. W tym sensie sfera publiczna nie jest tylko tym, co ogólnie widziane, słyszane i zapamiętane, ale także tym, co będąc pomiędzy ludźmi, łączy i rozdziela¹⁵. Jesteśmy w niej bowiem razem z innymi i oddzielnie od nich (bycie razem z innymi, bycie oddzielnym od innych).

W dotychczasowych rozważaniach przytoczyliśmy stwierdzenie Arendt odnoszące się do uwarunkowań bycia w sferze publicznej. Są nimi m.in. pluralność, działanie i związana z nim mowa, wreszcie zdolność narodzin. Wybieram z nich mowę, która jako najbliższa zdolności słyszenia jest nieodłącznie powiązana z działaniem, oraz działanie odpowiadające wielości i zdolności narodzin (rozumianej jako zdolność inicjowania, zapoczątkowywania)¹⁶. Wydają się one łącznie tworzyć ową moc zbierania ludzi razem, tj. łączenia i rozdzielania¹⁷, zatem rozstrzygać o relacji bycia razem z innymi i bycia oddzielnym od nich jednocześnie. Działanie jest bowiem jedyną czynnością¹⁸, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi¹⁹.

Arendt obrazuje metaforą sieci międzyludzkich więzi to, co wypełnia rozpiętą między ludźmi przestrzeń i czyni ją rzeczywistą. Stwierdza także, że działanie i mowa odbywają się między ludźmi i nie są możliwe w odosobnieniu. Zatem owa przestrzeń istnieje pomiędzy działającymi i mówiącymi, którzy odsłaniają naszą ujawniającą się w mowie i działaniu wielość, tj. unikalną i wyróżniającą tożsamość każdego człowieka²⁰. To właśnie zdaje się mieć Arendt w szczególności na myśli, pisząc o odsłanianiu człowieczego „kto”. Za ich sprawą

¹³ Ibidem, s. 59.

¹⁴ Ibidem, s. 201.

¹⁵ Ibidem, s. 59; S. Benhabib, op. cit., s. 206.

¹⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 196.

¹⁷ Ibidem, s. 59.

¹⁸ Cechy bezpośredniości nie mają inne wyróżnione przez Arendt czynności, tj. praca i wytwarzanie.

¹⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 11.

²⁰ Ibidem, s. 194, 198.

pojawiemy się w sferze publicznej. Arendt dodaje wszak jeszcze inny powód, dla którego pojawiajemy się w sferze rozpiętej między ludźmi. Jest nim wspomniana już potrzeba samopokazania, z której Arendt wywodzi ostatecznie zdolność zapoczątkowywania (narodzin). Potrzeba samopokazania przejawia się w mowie oraz w czynie. Związek mowy i działania zdaje się tu opierać na tym, że sam działający jest jednocześnie mówcą, oraz na charakterze działania, które bez mowy nie mogłoby zaistnieć. Nie dojdzie bowiem w takim przypadku do odsłonięcia działającego w czynie, który pozostanie jedynie jedną z form osiągnięcia czegoś. Sama natomiast mowa zdolna jest jedynie ujawnić fizyczną tożsamość ludzi, pod którą Arendt rozumie niepowtarzalny kształt ciała i dźwięk głosu²¹.

W kontekście dotychczasowych uwag stwierdzić należy, że interpretacja „odkrywczej cechy mowy” – jak nazywa się opisywaną tu właściwość odsłaniania przez mowę – może być rozważana na dwa sposoby. Z jednej strony w nierozzerwalnym *ab initio* związku z działaniem, przez które odkrywamy „człowiecze »kto«”. W myśl tej interpretacji działający jest jednocześnie mówcą. Z drugiej strony można przyjąć, że związek między mową i działaniem nie jest tak nierozzerwalny, jak w przypadku pierwszej z tez. Pozwala to rozważyć tzw. komunikacyjny aspekt działania, który występuje obok opartego na ścisłym związku mowy i działania tzw. modelu ekspresyjnego²².

Za pierwszą interpretacją przemawiają dwa doniosłe argumenty: po pierwsze – jej ugruntowanie w perspektywie wyobcowania, po drugie – oczywiste zapożyczenia niektórych wątków z filozofii Heideggera oraz ich reinterpretacja w obrębie problematyki wyobcowania. Dodajmy, że za tym kierunkiem interpretacji opowiada się m.in. Kristeva, której argumenty przedstawimy w koniecznym zarysie.

Wspomnieliśmy, że w myśl pierwszej tezy interpretacyjnej odkrywanie człowieka „kto” jest odsłonięciem w działaniu i mowie, w wielości ludzi. Kristeva stwierdza, że w kontekście problematyki wyobcowania pytanie o to, kim jesteśmy²³, nie dotyczy wspólnych nam cech gatunkowych, które rozstrzygają o biologicznym życiu człowieka. W odsłanianiu człowieka „kto” nie idzie przeto o naturę ludzką, ale o istotę tego, kim się jest²⁴. Arendt ujmuje to następująco: „W chwili gdy chcemy powiedzieć, kim ktoś jest, sam słownik sprowadza nas z właściwej drogi, każąc nam mówić, czym ktoś jest; wikłamy się w opis cech, które z konieczności podziela on z innymi, podobnymi do niego; zaczy-

²¹ Ibidem, s. 198.

²² S. Benhabib, op. cit., s. 200.

²³ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 200.

²⁴ J. Kristeva, *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky*, PHILO Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien, 1999, s. 273–275.

namy opisywać typ lub »charakter« w dawnym znaczeniu tego słowa i w rezultacie umyka nam jego specyficzna niepowtarzalność”²⁵.

Kristeva argumentuje za odczytaniem tych wywodów przez pryzmat zapożyczeń myślowych od Heideggera. Z tej perspektywy myślenie Arendt jest przesunięciem transcendencji jak sposobu bycia *Dasein* na działanie i mowę. „Kto” – dowodzi Kristeva – to istota, która aktualizuje się w wielości innych i objawia się samemu sobie jako „dynamiczny wyjątek” na tle cechującej ludzi odmienności. Kristeva przywołuje tu ten fragment rozważań Arendt, w których „kto” przedstawiane jest jako skryte własne „ja”, *daimon* towarzyszący człowiekowi przez całe życie, którego tylko inni mogą zobaczyć²⁶. Rozumowanie Kristevej odwołuje się zatem do metafory światła i widzenia, nie zaś eksponowanej przez Arendt metafory słyszenia i widzenia.

Wątpliwości interpretacyjne dotyczące związku mowy i działania rozważa także Benhabib. Przytacza sformułowane w literaturze przedmiotu uwagi o napięciu pomiędzy dwoma modelami działania: działaniem komunikacyjnym, którego pierwowzór stanowi działanie komunikacyjne Habermasa, oraz działaniem ekspresyjnym. Ich wyróżnienie bierze początek z twierdzenia Arendt o wielości ludzi: to podstawowe uwarunkowanie ludzkiej egzystencji ma dwojaki charakter równości i różności²⁷. Tak też działanie komunikacyjne cechowałaby symetria i wzajemność, podczas gdy działanie ekspresyjne wiązałoby się z urzeczywistnieniem człowieka. Działanie komunikacyjne byłoby zorientowane na porozumienie, zaś działanie w modelu ekspresyjnym prowadziłyby do uznania i potwierdzenia unikalnej odmienności ludzi oraz ich zdolności przez innych. W myśl przedstawianej tu interpretacji Arendt odwołuje się zmiennie do obu tych modeli²⁸.

Spojrzenie na wywody Arendt z perspektywy uwag zarysowanych w akapicie poprzedzającym prowadzi do interesujących spostrzeżeń. Wyrażają one bowiem trafne intuicje. Wymagają jednak krytycznej refleksji, której przedstawienie poprzedzić należy uwagą aprobującą pierwszy z argumentów Kristevej. Nie ma przy tym potrzeby dowodzenia trafności jej argumentu już choćby przez wzgląd na przytoczoną uwagę, w której Arendt zarysowała różnicę między rozważanym w *Kondycji ludzkiej* pytaniem o istotę człowieka a pytaniem o jego cielesne właściwości. Nadmienmy dla porządku, że Arendt wielokrotnie wyjaśnia różnicę pomiędzy naturą i kondycją ludzką. Píše o tym np. w rozdziale

²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 200.

²⁶ J. Kristeva, op. cit., s. 273–275; H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 212.

²⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 193.

²⁸ S. Benhabib, op. cit., s. 200. Benhabib cytuje stanowisko M.P. d’Entrevies z pracy zatytułowanej *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London 1994, s. 84f. Dodać należy, że następstwem takiego ujęcia będą dwa typy działania: działanie urzeczywistniające czyny szlachetne oraz działanie urzeczywistniające postawy solidarności i równości. Odpowiednio do wyodrębnionych typów rozważa się także dwa odmienne modele polityki.

pierwszym: „By uniknąć nieporozumień: kondycja ludzka nie jest tym samym co ludzka natura, a ogólna suma ludzkich aktywności i zdolności, odpowiadających ludzkiej kondycji, nie stanowi czegoś na kształt ludzkiej natury”²⁹.

Przedstawiona teza wyjawia inne funkcje mowy, które są konieczne do bycia razem z innymi. Staje się ona środkiem porozumiewania się i wymiany informacji. Naszym zdaniem funkcja porozumiewania się i wymiany informacji nie jest wszak samoistna. Dopełnia jedynie funkcję odkrywczą. Toteż działanie nie stanie się działaniem komunikacyjnym. Jest tak z dwóch powodów, ujawniających skądinąd swoistość przedstawianej konstrukcji względem działania komunikacyjnego. Arendt relatywizuje funkcję komunikacyjną, stwierdzając, że porozumienie jest nie tylko możliwe, ale i niejednokrotnie bardziej dogodnie, gdy posługujemy się prostymi znakami językowymi, nie zaś mową³⁰. Wydaje się przeto, że nie chodzi jej zasadniczo o osiągnięcie porozumienia w mowie. Mowa realizująca głównie ten cel „usamodzielniałaby” się względem funkcji odkrywczej wbrew twierdzeniu, zgodnie z którym mowa i działanie ujawniają unikalną odmienność ludzi. Są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi³¹.

W kontekście powyższych uwag nie od rzeczy będzie przytoczenie twierdzenia Arendt, zgodnie z którym „życie bez mowy i działania przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane przez ludzi”³². Pokazuje się zatem, że na problem związku działania i mowy spojrzeć można także przez pryzmat innych działających, których potrzeba samopokazania wiedzie do podjęcia działania (zawsze wpadamy w sieć pochodzącą z działania). Narracja o działaniu pomiędzy narodzinami (zapoczątkowaniem) a śmiercią staje się przedmiotem mowy. Wspomniane narodziny nie są kategorią biologiczną. Zdolność narodzin pozwala przerwać biologiczny cykl życia i dać początek indywidualnej historii działającego³³, która może być także historią o działającym. Bez działania – pisze Arendt – nie ma czegoś, o czym można by powiedzieć³⁴.

Uwagi powyższe skłaniają do dwóch spostrzeżeń. Po pierwsze uzasadniają zaaprobowany przez nas argument Kristevej. Po drugie przekonują do tezy Benhabib, postawionej w związku z krytykowanym przez nas modelem działania komunikacyjnego. Autorka ta postuluje, by posługiwać się w jego przypadku pojęciem działania narracyjnego, które jest czymś więcej niż działanie komunikacyjne. Benhabib twierdzi, że to narracja o działaniu innych jest przedmiotem komunikacji. Wyprowadza zatem związek działania i mowy poza działającego.

²⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 14.

³⁰ Ibidem, s. 197.

³¹ Ibidem, s. 195.

³² Ibidem.

³³ H. Bielefeldt, op. cit., s. 47.

³⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 224.

Działający pozostaje tu mówcą, tyle że mówca może działać także narracyjnie, tj. mówić o działaniu innych. Drugi z przypadków koresponduje tu z pierwszą relacją mowy i działania, w której działanie i mowa odsłaniały działającego w czynie czy nawet pojedynczym uczynku, dostatecznie doniosłym, by stać się elementem sfery publicznej. W tym sensie teza Benhabib jest spójna.

W kontekście powyższych uwag przyjąć możemy, że bycie razem z innymi będzie manifestować się ostatecznie w działaniu narracyjnym odniesionym do innych. Jeśli natomiast działanie i mowa odsłonią działającego w czynie i w tym sensie stanie się on przedmiotem/podmiotem narracji, wykształci się relacja bycia oddzielnym od innych. Dodajmy, że działanie kształtuje tu wspomniane relacje. Z uwagi na tę kształtującą moc działania będziemy je traktować jako jądro sfery publicznej.

Teza Benhabib oraz wyrażone przez nas zastrzeżenia względem komunikacyjnego charakteru działania nie rozstrzygają wątpliwości dotyczących statusu mowy do chwili, gdy podjęte zostanie działanie. Wynikają one po pierwsze z tego, że zanegowaliśmy komunikacyjny charakter mowy oraz jej odkrywczą funkcję polegającą na ujawnianiu cielesnej tożsamości mówiącego oraz innych. Po drugie uzasadnia je ta oto okoliczność, że zdolność innych do działania zakładamy dopiero wówczas, gdy rozpoznamy odmienną ich fizycznej tożsamości. Nie bez znaczenia jest także język Arendt, która niejednokrotnie przypisuje odkrywczą cechę właśnie mowie. Różnicuje także potrzebę samopokazania i zapoczątkowywanie.

Przedstawiony powyżej zarys uzupełnić należy o uwagi o sferze publicznej, sformułowane w kontekście podziału form aktywności ludzkiej, do których Arendt odnosi w *Kondycji ludzkiej*³⁵ termin *vita activa*. Chodzi o pracę, wytwarzanie i działanie. Ich wyodrębnienie związane jest z warunkami ludzkiej egzystencji, tj. tym wszystkim, co wchodzi w jakikolwiek trwały związek z ludzkim życiem, choć nie warunkuje ludzi w sposób absolutny. Pracy, którą charakteryzuje to, że efekt włożonego w nią wysiłku jest niemal natychmiast konsumowany i w tym sensie nie pozostaje po niej żaden trwały rezultat, odpowiada życie jako takie, tj. życie, które można wyobrazić sobie nawet poza społecznością. Wytwarzanie, w którym pracą naszych rąk tworzymy nieskończoną ilość relatywnie trwałych przedmiotów, a ich suma stanowi świat rzeczy otaczający człowieka, odpowiada światowości rozumianej jako egzystencja pośród sztucznego świata rzeczy. Natomiast działanie nie zaspokaja życiowych konieczności³⁶

³⁵ H. Arendt, *Myślenie...*, s. 37: zdaniem autorki, książka ta realizuje znacznie skromniejsze zamierzenie niżby to sugerował tytuł; jest nim właśnie problem działania *vita activa* i świata, w którym *vita activa* się dokonuje.

³⁶ Por. uwagi dotyczące relacji pomiędzy formami aktywności ludzkiej w: R.W. Schindler, *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendt Kritik der Moderne*, Campus Verlag, Frankfurt – New York 1995, s. 228–229.

i odpowiada faktowi pluralności, oznaczającej wspólnotowy charakter życia w świecie³⁷. Jest ona podstawowym uwarunkowaniem mowy i działania³⁸.

Powyższy, ograniczony do głównych tez podziału zarys pokazuje, że Arendt kieruje się przekonaniem, iż każdej z form aktywności przynależy właściwe jej miejsce³⁹. W tym też sensie powiedzieć możemy, że zróżnicowanie form aktywności ludzkiej umożliwia określenie ich relacji względem sfery publicznej. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat pracy i wytwarzania, stwierdzić należy, że Arendt wyodrębnia czynności ustanawiające świat życia, takie jak aktywność techniczna, rzemieślnicza czy aktywność artystyczno-naukowa, oraz czynności z gruntu bezświatowe⁴⁰. Do tych ostatnich zalicza pracę, która służy zaspokajaniu życiowych konieczności. Już z tej perspektywy widać, że sfera działania nie jest u Arendt identyczna z przestrzenią tej właśnie formy aktywności ludzkiej⁴¹. Natomiast wytwarzanie i działanie łączy z pewnością to, że wywierają kształtujący wpływ na sferę publiczną. Działanie kreuje więzi międzyludzkie, co pokazały już nasze rozważania, podczas gdy wytwarzaniu zdolności takiej Arendt odmawia. Twierdzi bowiem, że wytwarzaniem kieruje jednostkowa potrzeba, która traci ważność w działaniu⁴². Wytwarzanie i działanie są zatem różne i z tej perspektywy różne muszą być sfery obu tych czynności. Swoistość relacji wytwarzania względem sfery działania ujawnia wszak dopiero spojrzenie na odmiennność związku tych form aktywności ze sferą publiczną przez pryzmat rezultatu wytwarzania. Oto bowiem zdolni jesteśmy wytwarzać rzeczy, z których część cechuje trwałość wykraczająca poza zwykły funkcjonalizm bądź użyteczność rzeczy produkowanych odpowiednio dla konsumpcji i użytkowania. Arendt ma tu na myśli dzieła pisarzy, poetów, historyografów czy wreszcie budowniczych pomników. Ich twórczość pozwala zachować przejawy działania i mowy, które wymienieni wytwórcy utrwalają we właściwych dla nich formach jako historię: „Bez nich jedyny wytwór [...] czynności ludzi [działania i mowy – dop. P.P.], historia [story], w której grają rolę i którą opowiadają, w ogóle by nie przetrwała”⁴³. Arendt zdaje się zatem twierdzić, że określone postaci wytwarzania są w sposób konieczny związane z działaniem. Oto bowiem wytwór staje się elementem sfery publicznej w tym sensie, że utrwała ulotne dla rzeczywistości działanie i towarzyszącą mu mowę. Dodajmy, że rzeczy, do których odnieśliśmy się w powyższym fragmencie, nie są jedynymi rodzajami wytworów. Będą nimi także i te, które cechuje relatywna

³⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 11.

³⁸ Ibidem, s. 193, 96, 151, 192.

³⁹ Ibidem, s. 81.

⁴⁰ H. Bielefeldt, op. cit., s. 38.

⁴¹ Por. ibidem.

⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 207.

⁴³ Ibidem, s. 191.

trwałość. Chodzi tu o dzieła ludzkich rąk, których używanie powstrzymuje „zagarniającą” siłę procesu życiowego. Rzeczy te są bowiem wytworami „wydobytych” z tego procesu i to właśnie od tego, czy nie pozostawimy ich samym sobie, zależy ich trwałość w świecie ludzkim⁴⁴. Wytwory tego rodzaju, jak powiada Arendt, „pełnią funkcję stabilizowania ludzkiego życia, a ich obiektywność tkwi w tym, że [...] ludzie bez względu na swą wiecznie zmienną naturę mogą przywracać im tożsamość”⁴⁵. Rzeczowe rezultaty wytwarzania pojawiają się przeto w miejscu odpowiednim do działania i mowy, tj. w sferze publicznej.

Arendt zdaje się przyjmować, że przede wszystkim przez miejsce, w którym rzeczy pokazują się wielu obserwatorom bez zmiany swojej tożsamości, sfera wytwarzania zbiegnie się ze sferą działania. W przypadku wytworów, które utrwalają działanie i mowę, związek sfery działania i wytwarzania będzie miał także dalszy wymiar związany z przedmiotem wspomnianych wytworów. Powiemy zatem, że to przez miejsce, w którym pojawia się rezultat wytwarzania, obie te sfery się połączą. Nie będą jednak tożsame. Nieidentyczność przybierze postać mocniejszą, jeśli reflektować będziemy odmienny charakter obu tych czynności. Nadmienmy, że nieidentyczność sfer działania i wytwarzania, której dowiedliśmy w powyższej analizie, ma u Arendt głębszy sens. Spoglądając na problem relacji tych sfer w kontekście potencjalnych konsekwencji, fakt ograniczenia ich zbiegu jedynie do pochodnego utrwalania kryje obawę przez stosowaniem kategorii właściwych wytwarzaniu w sferze publicznej, a jednocześnie przekonanie, że działanie potrzebuje świata rzeczy, w szczególności świata kultury. Jest on swoistym niepolitycznym przeciwoparciem dla działania⁴⁶. Jak stwierdza się trafnie w literaturze przedmiotu, wytwarzanie ma charakter instrumentalny i owa instrumentalność, narzucająca się wytwórcy przez wzgląd na jednostkowy charakter jego potrzeb oraz dany przez wytwarzany przedmiot cel, stanowi w rozumowaniach Arendt zagrożenie dla sfery publicznej. Z drugiej wszak strony kulturowe wytwory stają się nośnikiem zbliżającym czy nawet łączącym ze sobą działające jednostki i generacje ludzi⁴⁷. W odniesieniu do pracy sens separacji sfer jest zgoła inny. Wyraźna granica pomiędzy sferą pracy a sferą działania wiąże się z pochłaniającym charakterem pracy, który znosi odrębność miejsc pozostałych form aktywności ludzkiej. Szczególnym zagrożeniem jest przydająca pracy taki właśnie charakter konieczność zaspokajania potrzeb biologicznych⁴⁸.

Wyrażony powyżej pogląd, zgodnie z którym sfera działania nie jest tożsama ze sferą innych form aktywności ludzkiej, rodzi pytanie o granice sfery publicznej. Oparte jest ono na uzasadnionym założeniu, że to właśnie działanie

⁴⁴ Ibidem, s. 151–152.

⁴⁵ Ibidem, s. 152.

⁴⁶ H. Bielefeldt, op. cit., s. 50–51.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 51.

może okazać się rozstrzygające w określaniu granic rozważanej sfery. W dotychczasowych ustaleniach przyjęliśmy bowiem, że moc działania czyni je jądrem sfery publicznej. Twierdzenie to uzasadniało analizę zależności pomiędzy sferą działania a sferami innych aktywności, które okazały się innymi sferami aktywności. Mieliśmy przecież na uwadze ową zdolność ustanawiania więzi międzyludzkich, której Arendt odmawia motywowanemu jednostkowymi potrzebami wytwarzaniu oraz pracy. Ta ostatnia czynność więzi wytworzyć nie może już choćby przez wzgląd na miejsce, w którym zachodzi. Kierując się przytoczonymi argumentami, można przyjąć, że to właśnie zasięg więzi międzyludzkich wyznacza granicę sfery publicznej. Na gruncie tej tezy powstaje jednak pytanie: czy granica wyznaczana zasięgiem więzi międzyludzkich ogranicza działanie? Dodajmy, że tylko przy pozytywnej odpowiedzi na to pytanie sformułowana przez nas teza dotycząca granic sfery publicznej może zostać uznana za trafną. Zdaje się ją potwierdzać przytoczona na wstępie uwaga Arendt, w myśl której każde działanie wpada w istniejącą już sieć powiązań. Sens tego twierdzenia jest jednak głębszy i wymaga rozważenia cech działania. Otóż sieć powiązań nie stanowi dla Arendt koniecznego ograniczenia dla działania, lecz jedynie miejsce, w którym działanie zostaje zapoczątkowane dzięki zdolności narodzin. Arendt powiada zresztą, że działanie wyróżnia się tym, że nie jest możliwe w odosobnieniu⁴⁹, toteż rodzaj koniecznego związku działania z innymi musi być tu zgoła inny. Innymi słowy, chodzi o konieczność innego rodzaju od każdej takiej, która działanie ogranicza, choć może je uniemożliwiać. Właściwością działania jest bowiem jego nieograniczony charakter. Jedynie dokonuje się ono w środowisku, gdzie każda reakcja staje się reakcją łańcuchową. Niezależnie od tego, że działanie jest odpowiedzią na inne działanie, samo zdaje się posiadać zdolność uruchamiania tego łańcucha. W tym sensie działanie usamodzielnia się od innych. Działanie nie ogranicza się przeto do pewnego kręgu partnerów, pomiędzy którymi wspomniane reakcje zachodzą, choć oczywiście nie da się wykluczyć, że inni poza tym kręgiem na działanie nie reagują i działają samodzielnie bądź takiego oto przypadku, w którym inni na działanie nie reagują, bowiem sieć powiązań międzyludzkich zostaje z jakichś powodów rozerwana⁵⁰. Gdyby przyjąć ograniczenie działania do uchwytnej zespołu okoliczności związanych z podmiotami działającymi, nie sposób pomyśleć o cesze nieograniczoności, którą Arendt odnosi do ludzkich powiązań. Nie są one skutkiem mnogości objętych nimi ludzi, ale następstwem nieograniczoności działania, które zdolne jest uruchomić niezliczoną liczbę reakcji aż do poziomu zmiany całej, jak powiada Arendt, konstelacji⁵¹. Trafność tego kierunku interpretacji potwierdzić można,

⁴⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 207.

⁵⁰ R. W. Schindler, op. cit., s. 229: te dwa przypadki autor wiąże z nieograniczonością działania.

⁵¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 209.

odwołując się do relacji pomiędzy działaniem a instytucjonalnym wymiarem sfery publicznej. Nie będziemy go tu rozważać, toteż nadmienimy jedynie, że tworzą go istniejące układy odniesienia w postaci instytucji, praw bądź innych zasad ochronnych i ograniczeń w obszarze spraw danej społeczności ludzkiej. Arendt stwierdza, że działanie jest nieograniczone także w tym sensie, że przekracza granice tak koncyptowanej sfery publicznej. Nigdy nie są one całkowicie pewnym zabezpieczeniem. Siła działania, polegająca na zdolności przełamywania granic, stanowi dla Arendt swoisty rewers jego mocy ustanawiania więzi międzyludzkich⁵². W kontekście tej uwagi zarysowuje się skądinąd bardziej złożony obraz sfery publicznej – przestrzeni pojawiania się, w której zbiegają się relacje bycia razem z innymi i bycia oddzielnym od innych wraz z istniejącym i relatywnym przez wzgląd na konstytuujący charakter działania układem odniesienia. Nadmienimy, że Arendt rozstrzyga konflikty między działaniem a szeroko rozumianym układem odniesienia dwojako. W przypadku wymiaru instytucjonalnego opowiada się za siłą sprawczą działania. W przypadku natomiast sieci powiązań międzyludzkich konflikt może działanie uniemożliwiać, choć przypadek taki możliwy jest nie dlatego, że inni działający narzucają jakieś nieprzekraczalne ograniczenia, które tamują siłę oddziaływania działania. Zaistnieje on wówczas, gdy działanie nie będzie wypływać z własnej inicjatywy (zdolność narodzin), lecz ze zmonopolizowania siły działania innych, tj. uczynienia z nich pewnego układu odniesienia. Chodzi o ograniczenie się do kręgu partnerów, których dokonania uznaje za swoje. Widać tu wyraźnie, że działający zrealizuje jednostkową, własną potrzebę. W tym też sensie zachowanie działającego staje się bliskie wytwarzaniu, o którego instrumentalnym charakterze wspomnieliśmy. Działanie traci z tych powodów swój samodzielny charakter⁵³. W świetle powyższych uwag pozostaje zatem przyjąć, że to właściwości działania rozstrzygną o granicach sfery publicznej.

W dotychczasowych rozważaniach skoncentrowaliśmy się na nieograniczoności działania. Łączą się z nią jeszcze dwie cechy, tj. niemożność przewidzenia skutków działań oraz związana z charakterem rezultatu niemożność zniweczenia tego, co ktoś uczynił⁵⁴. Arendt rozpatruje obie te cechy wspólnie. Eksplikacja sposobu ich rozumienia nie powinna nastęrczać trudności, jeśli powiązać ją z uwagami dotyczącymi nieograniczoności działania. Łańcuchy inicjowanych działań nie są dla działającego przewidywalne, zaś zmian, których są one świadectwem, nie można cofnąć. W tym też sensie działanie jest nieprzewidywalne oraz nieodwracalne.

W kontekście powyższych uwag odnoszących się do cech działania zarysowują się dwa możliwe ograniczenia sfery publicznej, tj. przebaczenie i składa-

⁵² Ibidem, s. 210.

⁵³ Por. ibidem, s. 208–209.

nie obietnic. Jak powiada Arendt, rozpraszają one ogromną moc nieodwracalnego i nieprzewidywalnego działania⁵⁵. Składanie obietnic oraz przebaczenie – podobnie jak nieobliczalność, nieograniczoność oraz nieodwracalność – są wpisane w charakter działania w tym sensie, że stanowią przeciwieństwo cyrkularności procesów życiowych, tej konieczności, której ulega czynność pracy. Dodajmy, że obie zdolności zależą od wielości i obecności ludzi, bez których nie miałyby sensu. Z tej perspektywy obie mają odkrywczy charakter. Arendt odnosi go jednak tylko do przebaczenia, natomiast składanie obietnic określa mianem swoistej ceny za radość zamieszkiwania wspólnego świata razem z innymi i jednocześnie mianem gwarancji zachowania tożsamości. Ujmuje to następująco: „Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby ograniczona do pojedynczego czynu [...]. Niweczenie [przez akt przebaczenia – dop. P.P.] tego, co zostało uczynione, wydaje się mieć ten sam odkrywczy charakter, co sam uczynek”⁵⁶. „Gdybyśmy nie byli zobowiązani do spełniania obietnic, nie byłibyśmy w stanie zachować własnej tożsamości [...]”⁵⁷.

W literaturze przedmiotu podkreśla się, że przebaczenie i składanie obietnic to performatywne akty mowy, które zapośredniczają mowę i działanie⁵⁸. Pośrednio realizują przy tym dwie funkcje: odkrywczą oraz gwarancyjną. W pierwszym przypadku akt mowy wiąże się z działaniem innych i w tym sensie staje elementem relacji mowy i działania, którą opisaliśmy pojęciem działania narracyjnego. Natomiast status aktów mowy w funkcji gwarancyjnej utrwala integralny związek zdolności mowy i działania, które łączy działający będący jednocześnie mówcą.

Podsumowując przyjęte przez nas tezy, stwierdzić należy, że rozważane ujęcie sfery publicznej organizuje metafora słyszenia i widzenia. Sfera publiczna to miejsce pojawiania się oraz wspólny świat. W pierwszym wymiarze jest ona tym wszystkim, co ukazuje się ogółowi i jest dla każdego słyszalne i widzialne. Wspólny świat tworzą relacje międzyludzkie. Arendt zdaje się wyróżniać dwa modi relacji we wspólnym świecie, tj. bycie razem z innymi i bycie oddzielnym od innych. Ich powiązanie z działaniem oraz mową, za sprawą których odkrywana jest niepowtarzalna odmienność ludzi, wymaga rozważania możliwych postaci relacji mowy i działania: relacji, w której działający jest jednocześnie mówcą oraz relacji, w której mówca jest działającym narracyjnie. Działanie to

⁵⁴ Ibidem, s. 257.

⁵⁵ Ibidem, s. 259, 265.

⁵⁶ Ibidem, s. 258, 263.

⁵⁷ Ibidem, s. 258.

⁵⁸ J. Förster, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 267.

stanowi manifestację bycia razem z innymi. Jeżeli działanie i powiązana z nim mowa odsłonią będącego mówcą działającego w czynie, powstanie relacja bycia oddzielnym od innych. Obie relacje kształtuje działanie, choć to akty mowy zapośredniczają mowę i działanie. Stanowi ono jądro sfery publicznej.

Stwierdziłszy także, że sfera działania nie jest tożsama ze sferą innych form aktywności ludzkiej, tj. pracy i wytwarzania, jakkolwiek rezultaty określonych postaci wytwarzania są w sposób konieczny związane z działaniem, ponieważ je utrwalają. Dlatego sferę pracy i wytwarzania uznać możemy jedynie za swoiste negatywne ograniczenie sfery publicznej. Obie czynności nie wyznaczają jednak jej granic, które określa działanie poprzez moc kształtowania sfery publicznej oraz wpisana w jego charakter zdolność przebaczenia i składania obietnic.