

## Od Heideggera do Arendt – wolność w aspekcie filozoficznopolitycznym

Autor tekstu: **Anna Rossmanith**

Wolność przez Martina Heideggera jest rozumiana jako bycie autentycznym, bycie sobą, bycie w pełni człowiekiem<sup>[1]</sup>. Głębiej o wolności pisze on w rozprawie O istocie prawdy, bowiem pytanie o prawdę okazuje się mieć ścisły związek z pytaniem o wolność. "...prawdziwość - zdaniem Heideggera — cechuje przede wszystkim zachowanie spełniające schemat odkrywania; takie mianowicie zachowanie, które odkrywa coś jako coś"<sup>[2]</sup>. Wolność jest prawdą w sensie pierwotnym, to znaczy „byciem-odkrywającym”, otwartością egzystencji na świat<sup>[3]</sup>. Dlaczego Heidegger przyjął tę definicję wolności? Co nim kierowało, gdy utożsamiał wolność z autentycznością, a stan niewolności z przeciętnością?

Jeśli pragnie się głębiej przeniknąć całość spuścizny Heideggera, trzeba uwypuklić jego decydujący udział w odświeżeniu dociekań metafizycznych poprzez skupienie ich na procesie bycia. Dopiero ten pryzmat daje możliwość postawienia problemu wolności. Sięgając do fenomenologicznych źródeł filozofii Heideggera, warto przypomnieć, że podstawowym rysem charakterystycznym wszelkiej świadomości jest posiadanie czegoś na myśli, resp. posiadanie sensu, na tym polega jej intencjonalność. Heidegger uważał, że człowieka charakteryzuje w większym stopniu sam proces myślenia, niż ewentualny jego rezultat, czyli że człowiek jest "istotą myślącą, to znaczy rozmyślającą"<sup>[4]</sup>. Jedną z właściwości myślenia wytyczającego ścieżki samemu sobie jest jego retrogresywność<sup>[5]</sup>,

Retrogresywne ujęcie ludzkiego istnienia pozwala Heideggerowi wykryć ontologiczne pęknięcie Ja na Ja bezosobowe — zniewolone i Ja autentyczne — wolne. Ja bezosobowe, określane mianem „Się” (das Man) wyraża przeciętność człowieka. Zniewolenie jest utożsamione z odrzuceniem autentyzmu, z zapadnięciem się w innych. Natomiast wolność — przeciwnie. W książce *Bycie i czas* znamiennie pisze, iż „Się żyje zawsze pod dyskretnym panowaniem innych”. „Się to Nikt” — nie jest samoistne; nie ma niczego wyłącznie z siebie. Unika głównego zadania człowieka, jakim są jego pełne narodziny, zdobycie kwalifikacji duchowych, rozkwit człowieczeństwa, osiągnięcie na wskroś indywidualnego ludzkiego wnętrza. "Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi"<sup>[6]</sup>. Człowiekowi w odmianie bycia bezosobowego chodzi o jego przeciętność, to ona stanowi egzystencjalny charakter Się<sup>[7]</sup>; zniewolenie polega tu na odebraniu sobie szansy na autentyczność, zawieszeniu swojej wolności. „Się” jest rozproszone i wszystkożerne, zadowolone z krainy banalności, w której się znajduje; trwa po stronie konwencjonalnego pozoru; uczestniczy w powszechnej gadaninie kultury masowej, która jest kulturą powszechnego rozproszenia. Heidegger ma niewątpliwie rację, że zwykle znajdujemy się w kolejinie życia bezosobowego, a z rzadka egzystujemy, czyli istniejemy w zespoleniu z nieskrytością — będącą dosłownym przekładem greckiego pojęcia prawdy: a-letheia. Odwołując się do rozważań Petera Sloterdijka, poczynionych w odniesieniu do tego wątku filozofii Heideggera, chciałabym podkreślić, że brak indywidualizmu wynika z braku autentyzmu właśnie, braku wyrazistości (nie wyrażamy siebie, lub inaczej w tym, co wyrażamy brakuje nas samych, natomiast jest natłok innych). "Każdy jest innym i nikt sobą samym"<sup>[8]</sup>. "Się (das Man), bezosobowy byt... przypomina swoją mizerną postacią kukłę z wyginającymi się kończynami... [Heidegger — A.R.] podpatruje podmiot w banalności jego codziennego sposobu bycia"<sup>[9]</sup>.

W społeczeństwie, w którym człowiek jest zdegradowany do elementu masy, zadowolamy się statusem „Się”. Ja bezosobowe nie zawiera substancji indywidualnej. Zgodnie z definicją José Ortegi y Gasset „masę stanowią ci wszyscy, którzy ... czują się tacy sami jak wszyscy i wcale nad tym nie boją, przeciwnie ... wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają chęć domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi i do narzucania tych cech wszystkim innym"<sup>[10]</sup>. To, co sobą reprezentuje człowiek kultury masowej — zwłaszcza chodzi tu o jego duchową miałość przemieszana z zadowoleniem z siebie — jest zanegowaniem humanizmu. Bowiem wspólną cechą wszystkich nurtów humanizmu jest pojmowanie człowieka w kategoriach wewnętrznego rozwoju<sup>[11]</sup>. Istotą kryzysu indywidualności jest całkowita nonszalancja w sprawach duszy (wewnętrznej sfery „ja”), a mówiąc językiem antycznej Grecji — brak troski o duszę, czyli odrzucenie paidei w szerszym znaczeniu; porzucenie upartego i wzniosłego humanizmu jako przeżytku, starożytności śmieszności. Ryzykując zacieklą polemikę, chciałabym poprzeć przenikliwy wniosek Hannah Arendt dotyczący wpływu psychologii (poza — moim zdaniem — nielicznymi nurtami) na odhumanizowanie współczesnego człowieka. A nawet należałoby rozszerzyć ten pogląd w stosunku do wielu nauk

społecznych. Chodzi o to, że są to dyscypliny, które — stosując argumentację Arendt — w swych dociekaniach nie uwzględniają pytania, kiedy nasze człowieczeństwo pozostaje nienaruszone — przeciwnie, koncentrują się na dostosowywaniu człowieka do życia w odhumanizowanych warunkach „pustyni”, czyli zanikającego ludzkiego świata<sup>[12]</sup>. Kto dzisiaj rozumie wezwanie Alberta Camusa: „rzeczą każdego z nas jest wydrzeć z siebie największą szansę człowieka, jego cnotę ostateczną”<sup>[13]</sup>. Nie możemy tego zrozumieć, bo jesteśmy obcy wobec własnych, prawdziwych „ja”.

Zdegradowani członkowie społeczeństwa są pozbawieni zdolności do tego, aby zrozumieć złożone problemy społeczne; są ludźmi zdominowanymi „psychologią chwytania i pochłaniania”<sup>[14]</sup>. Nie mają poczucia odrębności i indywidualności, chcą wyłącznie wtapiać się w otoczenie, tworząc zbiorowisko pozbawione wyrazistych rysów. Ludzka indywidualność ma ogromne znaczenie, ponieważ wprowadza do rzeczywistości element czegoś nowego - proces twórczy.

Czyniąc celne uwagi dotyczące przeciętności człowieka zatopionego w masie, Arendt korzysta z intelektualnej inspiracji filozofią Platona. Ludzie tworzący masę niczym kajdaniarze nie dają się zerwać, ponieważ królestwo cieni, świat pozorów stwarza poczucie jedynej dostępnej rzeczywistości; jest to w dodatku rzeczywistość wygodna, oparta na jasno określonych regułach. „Są to ludzie zdecydowani nigdy nie opuszczać platońskiej jaskini codziennych ludzkich spraw ani nie zapuszczać się samodzielnie w świat i życie, które wszechobecna funkcjonalizacja społeczeństwa nowożytnego pozbawiła być może jednej z najbardziej elementarnych cech — zdziwienia tym, co jest”<sup>[15]</sup>. Platońska przenośna głów osadzonych w dybach obrazuje siły zmuszające człowieka do patrzenia tylko w jednym kierunku, a zatem uwypukla stan uwięzienia człowieka w wąskiej perspektywie poznawczej<sup>[16]</sup>. Zdziwienie natomiast musi być związane z przyjęciem szerokiej perspektywy poznawczej, z dociekaniem rzeczy, które tymczasem znajdują się poza naszym widnokretem pojmowania świata. Kiedy człowiek dziwi się, staje wobec aporii, która jako kategoria dialektyczna umożliwia poszukiwanie wiedzy właśnie dlatego, że uwydatnia problematyczność tego, co przez pryzmat postrzeżenia wydaje się nieproblematyczne. Platon, określający w *Teajecie* zdziwienie mianem początku filozofii, odnosi je do rzeczy powszednich, oczywistych, z którymi jesteśmy obeznani. Według Heideggera ze zdziwieniem tym należy się pogodzić „jako ze swą siedzibą”<sup>[17]</sup>. Warto w tym miejscu odwołać się do rozważań Sloterdijka, poczynionych w związku z miejscem człowieka i filozofa w epoce nowoczesnej. Sloterdijk buduje tezę, iż epoka nowoczesna jest to epoka powszechnego cynizmu<sup>[18]</sup>. Nowy, strywalizowany cynizm wyróżnia się całkowitym odejściem od prób rzetelnego postawienia pytania „czym jest humanizm?” i od jakichkolwiek poszukiwań w tym zakresie. To jest także odcięcie się od jakiegokolwiek głębszego zdziwienia, czyli od filozofowania w jego źródłowym znaczeniu. Jeśli człowiek nie jest ciekaw, to znaczy, że zahamowane zostały jego potrzeby poznawcze, że został w pewnym sensie odczłowieczony, bo przecież, z „natury dąży do poznania”<sup>[19]</sup>.

Obszar „Się” jest opanowany przez współczesnych cyników. Nowy cynizm głosi przeciętność i samozniewolenie. Współczesny cynik wie, że czasy naiwności minęły; prześwietlił każdą ideologię i każda jest fałszywa. Wokół niego króluje pseudorealizm. Współczesny cynizm niewiele ma wspólnego z antycznym i jest antyindywidualistyczny. W literackim obrazie, niczym prorok, przewidział ten problem Witkacy: „w końcu szarość jednolita pokryje wszystko na wiele, wiele lat, jeszcze przed zgaśnięciem słońca”<sup>[20]</sup>.

Człowiek masowy, którego istnienie ma wagę minimalną i który poddaje się temu faktowi biernie, nie zdając sobie nawet z niego sprawy”<sup>[21]</sup>, nie jest podmiotem zdolnym do urzeczywistniania wolności politycznej. Koniecznym i absolutnie rudymentarnym warunkiem jej istnienia jest przeżywanie przez jednostkę wewnętrznego procesu kształtowania się poglądu na świat, podczas którego konstytuuje ona swoją indywidualność. Człowiekowi wciąż najbardziej zagraża jego własna bezsilność i znikomość<sup>[22]</sup>. Ta myśl Ericha Fromma staje się szczególnie ostra i przenikliwa, gdy dotyczy potencjalnego indywiduum w jego fazie ludzkiej poczwarki niegotowej do ukonstytuowania się. Miejsce możliwych oryginalnych aktów psychicznych zajmują myśli, pragnienia i uczucia cudze. Nawijając do myśli Carla Gustawa Junga nasz talent do naśladowania innych jest wyjątkowo korzystny z punktu widzenia życia społecznego, natomiast może poważnie szkodzić oryginalności i nieprzeciętności jednostki, chociaż może też być źródłem powszechnego podporządkowywania się jednostkom charyzmatycznym ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi tego konsekwencjami.

O wolności politycznej, rozumianej zgodnie z tradycją antyczną, najgłębiej i najpełniej pisała Arendt. Zgodnie z jej opinią filozofię polityki w naszym kręgu kulturowym zapoczątkowali Platon i Arystoteles, to znaczy oni uczynili bezdyskusyjnym przyjęcie wobec polityki postawy filozofa, czyli

tego, kto realizuje filozoficzny model życia.

Arystoteles nie definiuje człowieka wyłącznie jako istoty rozumnej, ale także jako istotę polityczną<sup>[23]</sup> i są to synergiczne sposoby ujmowania człowieka. Jako istota rozumna bowiem człowiek staje się odpowiedzialnym za losy wspólnoty obywatelem i zmierza do osiągnięcia szczęścia, które ma także swój aspekt publiczny, wyrażający się w uczestnictwie we współdecydowaniu o swoim kraju. Zresztą tak pojęte szczęście jest konsekwencją wszelkich przejawów pozytywnie rozumianej wolności<sup>[24]</sup>. Poza tym warto przypomnieć bardzo ważny komentarz Arendt: „Dla Arystotelesa słowo *politikon* było przymiotnikiem, który odnosił się do organizacji polis, a nie do jakiegokolwiek formy życia wspólnotowego, i z pewnością nie uważał on, że wszyscy ludzie są polityczni lub że polityka, czyli polis, istnieje wszędzie, niezależnie od tego, gdzie żyją ludzie. Jego definicja wykluczała nie tylko niewolników, ale także rządzonych przez despotów w azjatyckich imperiach barbarzyńców, choć w ich człowieczeństwo Arystoteles nigdy nie wątpił. Chodziło mu jedynie o to, że specyficzne dla człowieka jest to, że może żyć w polis i że zorganizowana polis jest najwyższą formą ludzkiego życia wspólnotowego, a zatem czymś specyficznym ludzkim, równie odległym od bogów, którzy sami z siebie mogą bytować w pełni wolności i niezależności, oraz od zwierząt, których życie wspólnotowe, jeśli mają coś takiego, jest kwestią konieczności życiowej”<sup>[25]</sup>.

Polityczność jest atrybutem ludzi decydujących o wspólnym losie. Niezwykle porywająco w swojej prostej trafności stwierdza Arendt, że pojedynczy człowiek jest apolityczny<sup>[26]</sup>. Skoro polityka jest dziedziną praktyczną i wiąże się ze sferą działania, to "powstaje między ludźmi"<sup>[27]</sup>, nie tkwi w człowieku lub nie wyrasta z jego istoty, tylko wyłania się z relacji. Żadne z działań politycznych — słusznie konstatuje Arendt — nie może zostać podjęte przez pojedynczego człowieka, ponieważ polityka wymaga wielości. Sfera polityczna opiera się na współistnieniu różnych ludzi. We współdecydowaniu zawiera się element autonomiczności każdego z tych, którzy biorą w tym procesie udział. Polityka wynika z faktu, że ludzi jest wielu i są różni — nie sprowadzalni do jedności i — należy podkreślić — wielość jest podstawowym uwarunkowaniem ich kondycji<sup>[28]</sup>. Polityka nie miałaby żadnego sensu bez wolności<sup>[29]</sup>. Warto przypomnieć, że wolność polityczna starożytnych była wolnością pozytywną w przeciwieństwie do wolności negatywnej zdefiniowanej dopiero przez nowożytnych. Wolność pozytywna to "przestrzeń, którą mogą stworzyć ludzie i w której każdy znajduje się pośród równych sobie"<sup>[30]</sup>. Szczególna przestrzeń, ponieważ jej cechą jest wspólne podejmowanie decyzji przez tych, którzy spotykają się i przekonują do swoich racji. Warunkiem wolności pozytywnej jest równa możliwość podjęcia aktywności politycznej przez każdego z członków wspólnoty. Natomiast wolność negatywna to "stan, w którym nie jest się ani rządzonym, ani rządzącym"<sup>[31]</sup>, czyli swoboda działania jednostki. Polityka wiążąca się z demokracją grecką miała wymiar poziomy (horyzontalny), to znaczy że wszyscy członkowie wspólnoty (obywatele) w jednakowym stopniu dysponowali prawem włączania się do życia publicznego i mogli mieć realny wpływ na jego kształt. Ten, kto jest wolny, to znaczy może i chce przedstawiać swoje racje, i o nie zabiegać, współtworzy politykę.

Kres zapoczątkowanemu w starożytności myśleniu o polityce położył Karol Marks, który przyjął, zdaniem Arendt, perspektywę odwrotną, to znaczy w miejscu filozofa postawił polityka, a w miejscu polityki — filozofię. Nietrudno w tym manewrze wykryć tendencję instrumentalizującą filozofię. Arendt pisze o tym, nawiązując do platońskiej metafory jaskini, w świetle której polityk marksowski, to kajdaniarz, który pozostaje w jaskini, a wszelkie problemy wspólnego kajdaniarskiego życia rozwiązuje na miejscu, czyli w mroku, wyrzekając się filozofii. Uprawianie filozofii bowiem w odróżnieniu od uprawiania polityki jest umiejętnością widzenia w pełnym świetle. Problemem, jak widać, staje się w tym kontekście sposób myślenia, który w danych warunkach jest aktualny. Marksizm głosi istnienie życia społecznego bez uwzględnienia wolności pozytywnej i ze znacznym ograniczeniem negatywnej.

Na potrzeby naszego wywodu możemy stworzyć dwa modele jednostek nieprzeciętnych. Po pierwsze, człowiek nieprzeciętny może rozważać kwestie filozoficzne dla nich samych, czy też głębokiego poczucia sensu dochodzenia do prawdy. Byłby to model jednostki wyobcowanej, odciętej od społeczeństwa (życia publicznego), realizującej archetyp pustelnika, doświadczonego (sędziwego), mądrego, samotnego człowieka, łaknącego nade wszystko poznania. Eremita, zebrawszy wiedzę w czasie swej życiowej wędrówki, pozostaje sam ze sobą, zatapiając się w introwertycznej zadumie. Bowiem owoce świadomego istnienia, świadomego poszukiwania, można odnaleźć tylko w ciszy i samotności. Oczywiście człowiek komercyjnej kultury masowej nie zna takiej ciszy i samotności, można nawet zaryzykować twierdzenie, że kultura masowa to kultura Racjonalista.pl

postępującego zagłuszania świata wewnętrznego.

Na marginesie warto przypomnieć problem rozumienia samotności i prawa do samotności<sup>[32]</sup>. Niezwykle poruszające z punktu widzenia filozofii polityki jest zestawienie wolności i samotności w rozważaniach Giorgio del Vecchio. Przeżywanie samotności jest w ujęciu tego neokantysty koniecznym warunkiem rozwoju osobowości człowieka<sup>[33]</sup>. Samotność rozumie on najgłębiej jako warunek kształtowania się autonomicznej psychiki. Nie jest w związku z tym zaskakujące, że człowiek słabo rozwinięty wewnątrznie, niezdolny do konfrontacji z własnym wnętrzem, zlekniiony byciem z samym sobą, nie wykształci autonomicznej psychiki.

Do scharakteryzowania pierwszego modelu jednostki nieprzeciętnej może również posłużyć wątek apolityczności filozofa pojawiający się w myśli sokratejskiej i platońskiej (m. in. w dialogach Teajtet, czy Gorgiasz). Chodzi w nim przede wszystkim o przedstawienie konfliktu, w którym może się znaleźć filozof wobec państwa<sup>[34]</sup>. Istotną przyczyną owego konfliktu jest wyróżniony status i świadome wyobcowanie tego, który taknie mądrości.

Po drugie, człowiek nieprzeciętny może swą nieprzeciętność ujawniać w czynach kształtujących świat społeczny podług wyznawanej przez niego prawdy. Oczywiście może do tej prawdy dochodzić podczas długiego okresu samotności, ale okres ten ma zostać zwieńczony zaangażowaniem politycznym ze względu na prawo moralne, które mu ten obowiązek dyktuje. Wreszcie, jak w przypadku Simone Weil, zaangażowanie to jest naturalną konsekwencją nieustannie stawianego pytania o to, jak żyć. Bycie filozofem wobec spraw wspólnoty wymaga takiego zaangażowania. Filozofia stanowi alternatywę dla bycia zwykłym człowiekiem. To Platon zapragnął uczynić z filozofii najdoskonalszą formę życia jednostki. Dokonał tego przedstawiając Sokratesa jako ucieleśniającego filozoficzny sposób życia. Ten sposób życia stawał się zarazem troską o całą wspólnotę i w tym znaczeniu jedyną prawdziwą polityką. W ujęciu Arystotelesa człowiek jako "z natury stworzony do życia w państwie"<sup>[35]</sup> realizował swoje człowieczeństwo w wymiarze politycznym, za najwyższą cnotę uważając bycie dobrym obywatelem.

Świat antyczny przyznał działalności politycznej wysoką rangę; ranga ta wiązała się z dowartościowaniem człowieka. Tylko człowiek wolny żył we wspólnocie politycznej i był za nią współodpowiedzialny. „Wolność (...) jest w istocie racją tego, że ludzie w ogóle żyją razem w ramach porządku politycznego. Bez niej życie polityczne jako takie byłoby bezsensowne. Wolność stanowi bowiem rację bytu polityki, a doświadczamy jej przede wszystkim w działaniu”<sup>[36]</sup>. Przy czym podkreślić należy za Arendt, że nie każda forma stosunków międzyludzkich i nie każdy rodzaj wspólnoty jest oparty na wolności. Wolność jest charakterystyczna dla wspólnoty politycznej, a zatem takiej, której członkowie współtworzą dziedzinę spraw publicznych. Polityka jest tu rozumiana źródłowo, zgodnie z duchem antycznej polis. "Używanie terminu polityczny w sensie greckiej polis nie jest ani arbitralne, ani sztuczne. Nie tylko ze względów etymologicznych i nie tylko dla ludzi uczonych, słowo to — wywodzące we wszystkich europejskich językach swój rodowód z historycznie wyjątkowej organizacji greckiego miasta-państwa — rozbrzmiewa doświadczeniami owej wspólnoty, która jako pierwsza odkryła istotę i dziedzinę spraw politycznych. W rzeczy samej bez popadania w bałamutność trudno nawet mówić o polityce, nie czerpiąc w jakiejś mierze z doświadczeń greckiej i rzymskiej starożytności, a to choćby dlatego, że nigdy — ani wcześniej, ani później — ludzie nie mieli równie wysokiego mniemania o aktywności politycznej i nie przyznawali światu polityki podobnie wielkiej godności"<sup>[37]</sup>. Myślę, że podkreślenie przez Arendt źródłowego znaczenia pojęcia polityki jest konieczne. Konieczność ta staje się tym bardziej uzasadniona, jeśli dowodzić związku wolności z polityką. Sfera polityki była bowiem dostępna dla ludzi wolnych, a ci mieli takie samo roszczenie do aktywności politycznej (w tym sensie byli też równi), czyli prezentowania swoich opinii, konfrontowania się z opiniami innych, podejmowania decyzji, w tym tworzenia prawa. Człowiek jest istotą polityczną, a więc ma żyć w demokratycznej polis, najwyższej formie życia wspólnotowego<sup>[38]</sup>.

Warte podkreślenia jest to, że teoria demokracji rozwijana w greckim antyku uwypukla znaczenie świadomości obywatelskiej dla prawidłowego funkcjonowania tego ustroju. Bowiem zdolność człowieka do życia w wymiarze publicznym realizuje się w ścisłej zależności od jego poziomu świadomości. Paideia w węższym znaczeniu była rozumiana właśnie jako kształcenie postaw obywatelskich. A zatem indywidualny rozwój człowieka w sposób bezpośredni przekłada się na kształt postawy obywatelskiej, a nawet może trafniej należałoby powiedzieć, że proces doskonalenia się człowieka, polegający na harmonijnym rozwoju ciała i duszy nie mógłby przebiegać bez uwzględnienia wychowania obywatelskiego. Zatem kultura antycznej Grecji, zwłaszcza wieku Peryklesa — jak stwierdza Werner Jaeger — była w najgłębszej swej istocie polityczna<sup>[39]</sup>.

Istnieje wszakże potężna filozoficzna tradycja starannie oddzielająca wolność od polityki i to już

mająca swych przedstawicieli w starożytności, żeby przypomnieć chociażby epikureizm czy stoicyzm. Chciałabym jedynie zasygnalizować to zagadnienie jako mające swoje miejsce w filozofii polityki, jednakże nie jest ono przedmiotem moich obecnych dociekań. Syntetycznie tradycja ta począwszy od wieków średnich, poprzez nowożytność i współczesność została zanalizowana przez Arendt w eseju "Co to jest wolność?"<sup>[40]</sup>; posłużę się wybiórczo jej wnioskami. Warto podkreślić redukcję dokonywaną przez myślicieli XVII i XVIII wieku polegającą na zrównywaniu wolności politycznej z bezpieczeństwem, czyli ochroną życia. Natomiast chrześcijańskie rozdzielanie wolności i polityki wyrosło z niechęci pierwszych chrześcijan do świata publicznego i stanowiło warunek *vita contemplativa*. Rozważanie ideału wolności w oderwaniu od polityki może wiązać się także z formułowaniem postulatu społeczeństwa bez polityki, jeśli politykę rozumieć inaczej niż zgodnie z jej źródłowym sensem — jako grę o bezwzględnych regułach, natomiast w zgodzie z jej obiegowym znaczeniem, odnoszącym się do jej metod i eksponującym negatywną jej stronę. Wolność i politykę oddziela radykalnie tradycja ustrojów totalitarnych<sup>[41]</sup>,

Jeśli jednak odstąpić od rozdzielania wolności i polityki, powstaje pytanie, jak powinna wyglądać aktywność polityczna obywateli we współczesnej demokracji liberalnej pojmowanej jako ideał społeczny, w ramach którego głosi się prymat jednostki nad społeczeństwem? Czy prymat ten w dzisiejszej dobie jest aktualny? Czy jest możliwe samostanowienie obywateli poprzez realizację wolności pozytywnej? Podejmowanie działalności społecznej, wszelkie oddolne inicjatywy uczestniczenia w życiu państwa, dążące do realizacji ideału samo-rządzenia, przemawiałyby za tym. Oczywiście stopień zaangażowania politycznego zależy od samego człowieka, wprawdzie można wpływać na niego przez wychowanie i perswazję, ale ostatecznie decyzja o korzystaniu z wolności ma charakter autonomiczny. Pewne nadzieje na przekształcenie demokracji liberalnej w nową jej postać można by wiązać z projektem demokracji deliberatywnej, w którym uwypukla się znaczenie komunikacyjnych procedur w kształtowaniu opinii i woli członków społeczeństwa, a zatem w sposób szczególny uwzględnia realizację wolności pozytywnej<sup>[42]</sup>.

W rzeczywistości politycznej mamy jednak do czynienia z ostrym kontrastem między ideałem a jego realizacją. We współczesnych demokracjach neoliberalnych dochodzi coraz częściej do bolesnego odrywania polityki od wolności i trudno tu mówić o wspólnocie politycznej w jej źródłowym znaczeniu. Sprawujący władzę koncentrują się na pewnym zwulgaryzowanym aspekcie myślenia sofistycznego, który polega na interpretowaniu rzeczywistości społecznej przez tworzenie jej koniunkturalnych obrazów, a następnie nazywaniu tych złudnych tworów rzeczywistością. Osoby biorące czynny i widoczny udział w życiu publicznym, często w całkowitym oderwaniu od tego, kim są w istocie, konstruują swój wizerunek, a raczej — nakładają na siebie wizerunek skrojony przez specjalistę — jedynie po to, by zabłysnąć. A to błysnięcie przykuwa uwagę mas — i w ten sposób pomaga realizować partykularne cele polityczne, niekoniecznie służące wspólnocie. Na szeroką skalę zachodzi zjawisko instrumentalnego traktowania tych, którzy współtworzą społeczeństwo i którzy biernie tej instrumentalizacji podlegają, a nawet są na nią podatni. Gdyby chcieć w drodze analogii zastosować terminologię Heideggera, należałoby powiedzieć, że powstanie opinii publicznej jest z egzystencjalnego punktu widzenia wynikiem konstytuującej mocy tego sposobu bycia „Się”, który nosi miano przeciętności. I w tym sensie opinia publiczna jest niezainteresowana istotą sprawy, „niewrażliwa na wszelkie różnice poziomu i rzetelności”, „zaciemniająca wszystko i tak podająca jako znane i każdemu dostępne”<sup>[43]</sup>.

Na pytanie, czy demokracja sprzyja autentycznym elitom (ludziom nieprzeciętnym) lub inaczej rzecz ujmując, czy jest kształtowana przez elity, odpowiadało krytycznie wielu wybitnych filozofów począwszy od Sokratesa i Platona. Filozoficzny model życia w klasycznym antyku, mający głębokie i pewne korzenie, wspierał rozwój jednostki. Celem Sokratesa czy Platona nie było nauczanie trików pomocnych w sprawowaniu władzy, ale uformowanie takiej postawy wobec świata, która łączyłaby się z postulatem prawdziwego życia. Realizacja tego postulatu była równoznaczna z uprawianiem polityki. Demokracja ateńska miała wszelkie dane ku temu by sprzyjać elitom, a jednak zdaniem Sokratesa czy Platona tego nie czyniła. Współczesna demokracja nie jest dzieckiem antyku, tylko Rewolucji Francuskiej, zdeformowanym potomkiem głodnego ludu. Głosi równość, o której antyczni mędrzy nawet nie śnili. I w znacznej mierze dotyczy spraw ekonomicznych, od których była wolna w czasach greckich. Obywatele Aten mogli zajmować się polityką, ponieważ dysponowali czasem dzięki tym, którzy pracowali na ich codzienny chleb. Jak słusznie zauważa Arendt, polityka w sensie greckim była przede wszystkim celem, a nie środkiem<sup>[44]</sup>.

Trudno w literaturze filozoficznopolitycznej o głębsze rozważania wiążące wolność z polityką nad te, których autorką jest Hannah Arendt. Trudno też nie zachwycić się wizją wolności nadającą

sens i treść polityce, a nie będącą tylko jej celem. Ten zachwyty jest spotęgowany przecież faktem, że europejska kultura polityczna została zainicjowana właśnie takim rozumieniem wolności i polityki, które ukazują człowieka przede wszystkim z perspektywy jego twórczych zasług dla wspólnoty.

---

[1] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 405.

[2] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 190.

[3] M. Heidegger, *Bycie...*, 309-324.

[4] H. Arendt określa myślenie uprawiane przez Heideggera mianem namiętne, ponieważ Heidegger myślał w sposób skoncentrowany na samym myśleniu. Bardziej — jej zdaniem — chodziło mu o wytyczanie nowych ścieżek niż o osiągnięcie z góry upatrzonego celu. Uczył swoich studentów myślenia dla samego myślenia raczej niż jako narzędzia poznania. „To myślenie namiętne, które bierze się ze zwykłego faktu urodzenia się w świecie a obecnie rozważa sens, który dominuje we wszystkim, co jest (*Gelassenheit*, 1959, s. 15) nie może mieć celu ostatecznego, tak samo, jak celu takiego nie może mieć samo życie. Końcem życia jest śmierć, lecz człowiek nie żyje dla śmierci, lecz dlatego, że jest istotą żyjącą; i nie myśli po to, by osiągnąć jakikolwiek wynik, ale dlatego, że jest istotą myślącą, to znaczy rozmyślającą (*ibidem*)”. Por. H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, w: „Znak” 6/74, s. 695.

[5] Por. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1969, s. 78, cyt. za: H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni...*, s. 696.

[6] M. Heidegger, *Bycie...*, s.180 i n.

[7] Tamże, s. 181.

[8] Tamże, s. 182.

[9] P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 216.

[10] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1982, s. 19.

[11] Analizę wielu odmian humanizmu przeprowadziła pod tym kątem Maria Szyszkowska, Por. M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, Warszawa 2008, s. 121-132.

[12] Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s.222-225.

[13] A. Camus, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 523.

[14] E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 230.

[15] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 48.

[16] Por. Wł. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 109.

[17] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, cz. III, s. 259, cyt. za H. Arendt , *Osiemdziesięcioletni...*, s. 697.

[18] Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego...*

[19] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 21.

[20] S. I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1927, s. 14.

[21] N. Chiaromonte, *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 1996, S. 283.

[22] Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 2000, s. 225-227.

[23] W *Polityce* Arystoteles używa zamiennie pojęć *zoon politikon* („zwierzę polityczne”) i *zoon koinonikon* („zwierzę wspólnotowe”). Oczywiście współczesna myśl rozdziela pojęcia państwa, społeczeństwa i wspólnoty, ale zgodnie z duchem antycznej Grecji nie odróżniano sfery społecznej od sfery państwowej. A zatem *zoon politikon* oznacza zarazem istotę społeczną, polityczną i państwową, a jako *zoon koinonikon* — po prostu istotę należącą do wspólnoty.

[24] Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 124-221.

[25] Tamże, s. 144 i n.

[26] Tamże, s. 126.

[27] Tamże.

[28] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 25.

[29] Por. H. Arendt, *Polityka...*, s. 138.

[30] Tamże, 146.

[31] Tamże.

[32] G. del Vecchio, inspirując się Kantowską koncepcją dwu światów twierdzi, że człowiek wprawdzie żyje w porządku empirycznym, ale działa w porządku wolności. Podkreśla, że wolność,

a nie podporządkowywanie się koniecznościom przyrodniczym konstytuuje człowieka. Por. A. Rossmanith, Prawo do samotności jako podstawa koncepcji pokoju według Giorgio del Vecchio, w: Pokój i demokracja, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2009, s. 318 — 323.

[33] Por. M. Szyszkowska, U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka, Warszawa 1972, s. 145.

[34] Por. J. Gwiazdecka, Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej, Kęty 2003, s. 115.

[35] Arystoteles, Polityka, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 27.

[36] H. Arendt, Między czasem..., s. 178 i n.

[37] Tamże, s. 188 i n.

[38] Por. H. Arendt, Polityka..., s. 144 i n.

[39] Por. W. W. Jaeger, Paideia. Formowanie człowieka greckiego, tłum. M. Plezia, Warszawa 2009, s. 410.

[40] H. Arendt, Między czasem..., s. 175-210.

[41] Por. H. Arendt, Polityka..., s. 138-143.

[42] Por. m.in. J. Habermas, Co to znaczy „polityka deliberatywna”?, w: tenże, Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.

[43] M. Heidegger, Bycie..., s. 181.

[44] H. Arendt, Polityka..., s. 146.

### **Anna Rossmanith**

Adiunkt w Katedrze Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Kończy przygotowywanie książki habilitacyjnej.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 06-01-2015 Ostatnia zmiana: 07-01-2015)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,9781) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,9781>)

Contents Copyright © 2000-2012 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2012 Michał Przech

Właścicielem portalu Racjonalista.pl jest Fundacja Wolnej Myśli.

Autorem portalu jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie elementy tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów

portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)