

## MORALNOŚĆ W POLITYCE: ROZWAŻANIA W KONTEKŚCIE TEORII POLITYKI HANNAH ARENDT

Edyta Barańska

Zakład Historii i Filozofii Nowożytnej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowska w Lublinie  
Plac M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, edytabaranska@o2.pl

**Streszczenie.** Artykuł dotyczy relacji moralności i polityki. Postawiono w nim zasadnicze pytanie, czy polityka powinna być moralna? Arystotelesowskie rozróżnienie pomiędzy dobrym człowiekiem i dobrym obywatelem stało się prawdziwie problematyczne dopiero w epoce nowoczesnej, co dobrze obrazują rozważania Hannah Arendt. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przypomniano fundamentalną dla całej myśli Arendt dystynkcję przestrzeni prywatnej i publicznej. W drugiej wskazano te momenty w nowoczesności, w których doszło do przedostania się moralności do sfery publicznej: na Rewolucję Francuską oraz na dwudziestowieczny totalitaryzm (*casus* Adolfa Eichmanna). W trzeciej części omówiono problem myślenia i sądzenia, czyli tych aktywności, które zdaniem Arendt stanowią opozycję do moralności i są rodzajem zabezpieczenia przed złem.

**Słowa kluczowe:** nowoczesność, moralność, polityka, Hannah Arendt, Rewolucja Francuska, totalitaryzm, Adolf Eichmann

### WSTĘP

W niniejszym szkicu interesuje mnie relacja pomiędzy moralnością a polityką. Stawiam w nim zasadnicze pytanie, czy polityka powinna być moralna? Wydaje się, że choć kwestia moralności w polityce została po raz pierwszy podjęta przez Arystotelesa, gdy mówi o dobrym człowieku i dobrym obywatele, to prawdziwie problematyczna stała się dopiero w epoce nowoczesnej. O ile dla Stagiryty jasnym było, że kategoria dobrego człowieka winna zostać utożsamiona z kategorią dobrego obywatela, że polityka powinna być ufundowana na moralności, to dla autorów nowoczesnych nie jest to już żaden pewnik. Wypadałoby zatem zapytać, skąd wzięły się tego rodzaju wątpliwości i na czym dokładnie one polegają.

Z uwagi na fakt, że postawione przeze mnie pytania są zarazem centralne w myśli Hannah Arendt, właśnie w świetle jej poglądów postaram się udzielić na nie odpowiedzi. W tym celu dzielę swą wypowiedź na trzy części. W pierwszej przypominam fundamentalny dla całej myśli Arendt podział ludzkiej egzystencji na dwie przestrzenie: prywatną i publiczną. W drugiej wskazuję na te momenty

w nowoczesności, w których doszło do przedostania się moralności do sfery publicznej: na Rewolucję Francuską oraz na dwudziestowieczny totalitaryzm (*casus* Adolfa Eichmanna). W ostatniej, trzeciej, omawiam problem myślenia i sądzienia, czyli tych aktywności, które zdaniem Arendt stanowią opozycję do moralności i są rodzajem zabezpieczenia przed złem. Wszak historia uczy nas, że w momentach kryzysu polityki, a z takim mamy do czynienia w nowoczesności, moralność może zawieść.

### DYCHOTOMIA ŚWIATA

Rozważania o moralności w Arendtowskiej dychotomii świata dotyczą dwu przestrzeni: prywatnej i publicznej. Autorka *Kondycji ludzkiej* stale powraca do starożytnego podziału na dom i *polis*, które oddziela tzw. „grecka granica”. Jest to jednocześnie podstawowe założenie jej teorii polityki. Owo rozróżnienie Arendt zapożycza – co dla niej typowe – od starożytnych Greków, których nazywa ojcami *prawdziwej* polityki. To, co dzieje się od starożytności aż do dnia dzisiejszego Arendt odczytuje jako regres, upadek „właściwie” rozumianej polityki.

Człowiek starożytny prowadził dwie egzystencje. Był jednocześnie mieszkańcem domu i mieszkańcem świata. Podstawową przestrzenią był dom, własne miejsce, bez którego nie był w stanie uczestniczyć w świecie. Charakterystyczna dla Greków jest właśnie owa świętość ogniska domowego. Nikt, ale to zupełnie nikt nie mógł jej naruszyć. „Cięcie zasadnicze”, jak określa Nina Gładziuk dokonany przez Arendt podział ludzkiej egzystencji, stanowi swego rodzaju fundament, na którym można budować wspólny świat<sup>1</sup>. Dlatego właśnie Grecy byli prawdziwie polityczni, gdyż potrafili uszanować „święty” podział świata. Dzięki temu też należeli do tych nielicznych, których spotkał prawdziwy cud uczestnictwa.

W starożytnej Grecji „gospodarstwo (*oikos*) oraz wspólnota rodzinna (*oikia*) powołane były po to, by zmagać się z koniecznościami żywiołowymi. Do życia drugiego, wspólnego czy publicznego miał prawo wstępu tylko ten, kto zdołał wyswobodzić się z bezpośrednich potrzeb ciała. Innymi słowy, wyzwolić się z konieczności życia dla wolności świata mógł ten tylko, kto był właścicielem posiadłości, kto był głową domu – panem”<sup>2</sup> – pisze Gładziuk. Dom stanowił więc kartę wstępu do królestwa wolności, dlatego jego posiadanie było tak ważne. Gospodarstwo domowe miało więc wartość z jednego powodu, od niego zależało życie publiczne. Można powiedzieć, że był to warunek egzystencji publicznej, tak jak i człowiek, aby być człowiekiem musi zaspokoić swoją zwierzęcość – jeść, pić i odpoczywać. Jednak nie żyje on tylko dlatego, by jeść, ale żyje po to, jak powiedziała by Arendt, by działać. W przestrzeni publicznej ludzie działają razem i tworzą świat, który przetrwa ich jednostkowy byt. Polityka jest

<sup>1</sup> Zob. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach. Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Wyd. Warszawa, ISP PAN; Toruń: A. Marszałek 1991, s. 5–34.

<sup>2</sup> Tamże, s. 19.

wszędzie tam, gdzie ludzie żyją ze sobą i, co najważniejsze, rozmawiają. „*Polis* różniło się od gospodarstwa tym, że znało jedynie ‘równych’, podczas gdy gospodarstwo domowe było ośrodkiem najostrzejszej nierówności. Być wolnym – pisze Arendt – znaczyło nie być podporządkowanym życiowym koniecznością ani rozkazom innych oraz nie rozkazywać samemu. Znaczyło to nie rządzić, ani nie być rządzonym. W obrębie domu nie istniała więc wolność, bowiem człowiek będący głową gospodarstwa był uważany za wolnego tylko o tyle, o ile władny był je opuścić i wkroczyć w dziedzinę polityczną, gdzie wszyscy byli równi”<sup>3</sup>.

Zgodnie z tym, sfera publiczna jest przestrzenią wolności, a zarazem miejscem perswazji. Przede wszystkim jest to sfera wolna od partykularnych interesów. Ostatecznie Arendtowski podział sprowadza się do tezy, że to nie człowiek zamieszkuje świat, lecz ludzie. Arendt używa też innych słów: nikt nie wie, co to jest człowiek w ogóle. Autorka *Kondycji ludzkiej* chce tym samym podkreślić fakt ludzkiej wielości i różnorodności. Twierdząc, że człowiek „pojedynczy” zamieszkuje sferę prywatną, a w polityce można mówić o człowieku tylko w liczbie mnogiej, tłumaczy, że chcąc działać w polityce człowiek musi porzucić troskę o własne *ja*. To po pierwsze. Po drugie zaś, człowiek nigdy nie jest jednostkowy, jego *ja* jest bowiem uwikłane w relacje z innymi ludźmi.

Świadomi tego fakty byli starożytni Grecy, którzy, jak powiedziano na wstępie, widzieli wyraźny związek pomiędzy polityką a moralnością. W ich ujęciu, czego najlepszym dowodem są rozważania Arystotelesa, dobry człowiek jest tożsamy z dobrym obywatelem. Dobry obywatel może być jednocześnie dobrym człowiekiem w realiach „najlepszego ustroju”<sup>4</sup>. Dobrym człowiekiem jest bowiem ten, kto dąży do szczęścia, ale też najlepszy ustrój to taki, który dba o najwyższe dobro, a dobrem tym jest szczęście, które polega z kolei na rozwoju cnoty. W przypadku, gdy cel dobrego człowieka pokrywa się z celem państwa, to dobry obywatel jest jednocześnie dobrym człowiekiem. Państwo doskonałe Arystotelesa składa się zatem nie tyle z dobrych obywateli, co z dobrych ludzi. Dobry obywatel jest bowiem jednocześnie dobrym człowiekiem. Moralność stanowi więc w tym przypadku podstawę polityki.

Jednocześnie, co podkreśla Arendt, jest to moralność, która ma charakter polityczny. W jednym z esejów pisze, że w Grecji czy w Rzymie moralność „nie dotyczyła nigdy tego, czy jednostka jest dobra, ale czy jej postępowanie jest dobre dla świata, w którym żyje. W centrum uwagi znajdował się świat, a nie indywidualne ‘ja’”<sup>5</sup>. Autorka podkreśla, że jest to zupełnie inne rozumienie moralności niż to, które znamy my, mieszkańcy nowoczesności. Stwierdza, że w każdej natomiast etyce, zarówno chrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej, podstawową wartość stanowi jednostkowe *ja* – zbawienie duszy, spokój sumienia. W tego rodzaju etyce mamy więc do czynienia z relacją człowieka do samego siebie, nie

<sup>3</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wyd. Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000, s. 38.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wyd. PWN, Warszawa 1964, s. 303, [1328b].

<sup>5</sup> H. Arendt, *Odpowiedzialność zbiorowa* [w:] także, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, tłum. W. Małej i M. Godyń, Warszawa 2006, s. 180.

zaś do innych. A przecież sfera działania, jaką jest polityka, wypełniona jest relacjami między ludźmi. Chcąc zatem działać, trzeba porzucić troskę o siebie. O tym warunku prawdziwej polityki zdaje się zapominać epoka nowoczesna, w której dominuje już inne – skoncentrowane na jednostce, a nie na świecie – rozumienie moralności. Dlatego Arendt podkreśla konieczność podtrzymania „greckiej granicy”. Powtarza więc za Machiavellim: „ludzie muszą nauczyć się jak nie być dobrymi”, „kocham swoje miasto bardziej niż własną duszę”, lub też: „staraj się wyglądać jak ktoś, kim chciałbyś być”. Frazy te można sprowadzić do stwierdzenia, że „nieważne jaki jesteś, nie ma to żadnego znaczenia dla świata i dla polityki, gdzie liczą się tylko zjawiska, a nie ‘prawdziwy’ byt; jeśli potrafisz wyglądać w oczach innych na kogoś, kim chcesz być, to jest wszystko, czego mogą żądać sędziowie tego świata”<sup>6</sup>. „Ten–kto–jest” i „ten–kto–się pojawia” to dwie różne jakości. Ta pierwsza odnosi się do prywatnej egzystencji, druga natomiast jest sposobem bycia człowieka politycznego<sup>7</sup>. „Ten–kto–jest” może pojawić się jedynie Bogu, lecz nie światu. „Próbując natomiast obnażyć się przed ludźmi, w sferze zjawisk tego świata, już splugawił swą istotę. Człowiek pojawiający się na scenie świata w przebraniu cnoty nie jest hipokrytą i nie przysparza światu zepsucia, bo jego uczciwość pozostaje bezpieczna pod baczным okiem wszechobecnego Boga”, komentuje poglądy Machiavellego Arendt. „Bez względu na to, jak mógłby ocenić daną osobę Bóg, jej cnoty mogą ulepszyć świat, podczas gdy wady pozostają w ukryciu. Ukrywamy je nie dlatego, że chcemy udawać cnotliwych, lecz dlatego, że zrozumieliśmy, iż nie nadają się do oglądania”<sup>8</sup>.

Arendt odwołuje się do łacińskiego pojęcia *persona*<sup>9</sup>. Wychodząc z domu człowiek zakłada maskę, gdyż *persona* pierwotnie znaczyło właśnie maska. W świecie publicznym każdy jest zatem aktorem. Obywatel, w przeciwieństwie do prywatnej jednostki, posiada *personam*, czyli osobowość prawną. Bez niej jest tylko *homo*. Tak więc w polityce nie chodzi o to, by demaskować, ale wręcz przeciwnie. Wiedza o obywatelu nie jest wiedzą o człowieku. „Zdemaskowanie *persony*, czyli odebranie osobowości prawnej, pozostawia nietkniętym „naturalnego” człowieka. Wyobraźmy sobie natomiast sytuację, w której podmiotami działania politycznego nie są obywatele, ale ludzie jedynie, czyli podmiotem polityki jest *homo*. Taki obraz nie jest obrazem polityki. To pole walki partykularnych interesów, ścierania się ze sobą różnych systemów wartości, różnych koncepcji dobra i prawdy. Lecz w takich kwestiach ludzie rzadko dochodzą do porozumienia. Kiedy bowiem mają możliwość wykorzystania polityki dla własnego dobra, to będą to robić. Zapominając, że ich spojrzenie na świat jest tylko jednym z wielu. Problem polega jednak na tym, że w polityce chodzi o świat. Maska obywatela pozwala nam zapomnieć o sobie, co jest warunkiem działania. Nie oznacza to jednak, że w przestrzeni publicznej człowiek udaje kogoś, kim

<sup>6</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Totus, Kraków 1991, s. 102.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 104–105.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 107–108.

nie jest. Jest sobą, ale jako obywatel. Wypowiada własny osąd, a prawo wydawania sądów zapewnia mu właśnie owa osobowość prawna.

### ZBURZENIE „GRECKIEJ GRANICY”

Narodziny nowoczesności przyczyniły się do osłabienia kondycji polityki. Arendt wskazuje na dwa główne momenty w dziejach, które wywołały/pogłębiły kryzys. Przede wszystkim doszło do tego podczas Rewolucji Francuskiej oraz w dwudziestowiecznych systemach totalitarnych.

W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z przedostaniem się do świata publicznego pojęcia dobra. Po pierwsze, chodzi tu o dobro w sensie użyteczności – „dobra dla” – tym bowiem, co popychało ludzi do działania była nędza. W słynnej pracy *O rewolucji* czytamy: „Pod naciskiem tej konieczności, masy pospieszyły Rewolucji Francuskiej z pomocą, ożywiły ją, pchnęły naprzód i ostatecznie przywiodły do zguby, albowiem były to masy biedoty. Kiedy nędzarze pojawili się na scenie polityki, wraz z nimi pojawiła się konieczność”<sup>10</sup>. Rewolucja ta nie miała zdaniem Arendt politycznego charakteru, chodziło w niej ostatecznie nie o zbudowanie nowej wspólnoty, ale o dobrobyt. ‘Nieszczęśliwi’ chcieli chleba, a wołanie o chleb zawsze będzie wydane jednym głosem. W tej mierze – kontynuuje Arendt – w jakiej wszyscy potrzebujemy chleba, istotnie wszyscy jesteśmy tym samym i możemy zjednoczyć się w jedno ciało”<sup>11</sup>. Po drugie, do sfery publicznej przedostało się pojęcie dobra w znaczeniu dobra absolutnego. Ludzie rewolucji przyjęli za pewnik konstatację Rousseau, że człowiek jest z natury dobry, ponieważ naturalnym uczuciem każdego człowieka jest współczucie i litość. Zgodnie z tym ujęciem ową dobroć „psuje” społeczeństwo, a dokładniej: wyższe warstwy społeczne. Wróg bowiem czai się od wewnątrz człowieka – w jego egoistycznych zapędach. Dlatego za źródło cnoty politycznej rewolucjoniści (w tym Robespierre) uważali serce, nie rozum, który był źródłem egoizmu. „Owa magia współczucia otwierała serce cierpiącego na cierpienia innych, przez co ustanawiała i umacniała między ludźmi ‘naturalną’ więź, utraconą tylko przez możnych. Tam, gdzie kończyło się prawdziwe uczucie (czyli zdolność do cierpienia), a także współczucie (czyli zdolność do cierpienia wraz z innymi), tam zaczynał się występki. Samolubność była rodzajem ‘naturalnej nieprawości’”<sup>12</sup>. „Liczyła się tutaj – w tym wielkim wysiłku powszechnej solidarności ludzkiej – bezinteresowność, zdolność do zatracania się w cierpieniu innych; liczyła się bardziej niż aktywna dobroć. Wstrętniejsze zaś i groźniejsze od zła było samolubstwo”<sup>13</sup> – pisze o Rewolucji Francuskiej Arendt.

Uosobieniem zaś tej nowej „politycznej” cnoty – współczucia – był Robespierre. To on wprowadził je do polityki. Arendt określa ten fenomen mianem „bez-

<sup>10</sup> Tamże, s. 59.

<sup>11</sup> Tamże, s. 94.

<sup>12</sup> Tamże, s. 81.

<sup>13</sup> Tamże.

graniczności sentymentów”. To sentymenty uczyniły z rewolucjonistów ludzi w pełni „odpornych” na rzeczywistość<sup>14</sup>. Robespierre i jemu podobni nie potrafili działać politycznie, gdyż „opętała” ich chęć pomocy najbiedniejszym, a współczucie i litość zupełnie odebrały im umiejętności polityczne. Problem w tym, że współczucie i litość niszczą metaforyczny „stół” Arendt, przy którym zasiadają i dyskutują wszyscy zainteresowani sprawami polityki – przestrzeń, która pozwala zachować dystans, aby ludzie mogli ze sobą rozmawiać. Cnocie Robespierre’a daleko było do cnoty politycznej, ponieważ kierował się on troską o lud – *le peuple*, co, zdaniem Arendt znaczy lud, który cierpi nędzę – a nie dążeniem do ustanowieniem nowego ciała politycznego. Wola tego ludu nie dotyczyła wolności politycznej, wypełniała ją raczej pragnienie szczęścia i dobrobytu.

Rozważania o moralności w kontekście Rewolucji Francuskiej to jedna płaszczyzna problemu, inną stanowi rzeczywistość systemu totalitarnego. Arendt omawia ją na przykładzie Adolfa Eichmanna. Mówiąc o Eichmannie, wprowadza do swych rozważań rozróżnienie: *moralność* oraz *umiejętność odróżniania dobra od zła*<sup>15</sup>. W swym słynnym i kontrowersyjnym reportażu z procesu hitlerowskiego kacyka forsuje śmiałą tezę, że Eichmann był „moralny”, ale nie potrafił odróżniać dobra od zła. Eichmann był moralny, bo przestrzegał obowiązujących wówczas norm. Jedną z nich brzmiała: *zabij Żyda*. Czyny, jakie popełnił są zatem zbrodnią jedynie z naszej perspektywy, nie były natomiast zbrodnią z perspektywy Eichmanna<sup>16</sup>. Co więcej, Eichmann odczuwałby wyrzuty sumienia<sup>17</sup> dopiero wówczas, gdyby nie wykonał rozkazu. Między nim a światem, w którym żył panowała bowiem idealna harmonia. Eichmann był normalny, przerażająco normalny, jak zwykła mówić niemiecka autorka. Dlatego Wayne Allen określa go jako „the perfect mass man”<sup>18</sup>.

„U podstaw tej komedii znawców dusz – komentuje wydarzenia związane z rozprawą Eichmanna – tkwił brutalny fakt, że Eichmann absolutnie nie przedstawiał przypadku patologii moralnej, a tym bardziej prawnej”<sup>19</sup>. Przeciwnie, był szanującym prawo obywatelem, zaś samo prawo było wówczas podporządkowane dwóm zasadom: zasadzie użyteczności (polityka jako walka o stanowiska) oraz formule *zabij Żyda*. W przypadku Eichmanna, podobnie jak w przypadku Rewolucji Francuskiej, mamy więc do czynienia z przedostaniem się do świata publicznego pojęcia dobra w obu znaczeniach: jako „dobra dla...”, czyli użyteczność, oraz jako zasada moralna, która wówczas brzmiała: *zabij*

<sup>14</sup> Tamże, s. 90.

<sup>15</sup> Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 2004.

<sup>16</sup> Tamże, s. 34.

<sup>17</sup> Arendt podaje cztery „momenty sumienia”. Sumienie to: świadek, moja władza sądenia – odróżnianie dobra od zła, coś we mnie, co mnie osądza, oraz głos we mnie, jako przeciwieństwo głosu Boga. Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej* [w:] *taże, Odpowiedzialność...*, s. 136 (przypis).

<sup>18</sup> W. Allen, *Hannah Arendt and the ideological structure of totalitarianism*, *Man and World* 1993, nr 26, s. 116.

<sup>19</sup> H. Arendt, *Eichmann...*, s. 36.

Żyda. Niemniej, ówczesne prawo podporządkowane było tak rozumianemu dobru, a Eichmann był człowiekiem, który działał zgodnie z prawem<sup>20</sup>. Co więcej, jako człowiek noszący mundur, Eichmann z jeszcze większą mocą obligowany był fundamentalną dewizą każdego żołnierza: posłuszeństwem wobec prawa. Posłuszeństwo było i jest cnotą oficera. „W świetle prawa można odmówić wykonania rozkazu tylko wówczas, gdy jest on w ‘oczywisty sposób bezprawny’. Bezprawie powinno na nim powiewać jak czarna flaga z ostrzegawczym napisem: ‘Wzbronione’”<sup>21</sup>.

W kontekście tego, co powiedziano, przekonująco brzmią słowa Arendt, że Eichmann prawdopodobnie „odczuwałby wyrzuty sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu, to znaczy nie posłał milionów mężczyzn, kobiet i dzieci na śmierć, czyniąc to z wielką energią i najbardziej pedantyczną stanowczością”. Zdaniem Arendt Eichmann działał zgodnie ze swym sumieniem; był moralnym i szanującym prawo obywatelem. Jedyne, co można mu było zarzucić, to zbytne przykładanie się do swojej „pracy”. Eichmann rzeczywiście bardzo skrupulatnie i z wielką uwagą wykonywał polecenia zwierzchników. Arendt powiedziałaaby, że aż za nadto, doszedł on bowiem do takiego momentu, w którym jego prywatne życie przestało istnieć. Poświęcił je państwu. W jego przypadku, jak i w przypadku większości oficerów III Rzeszy, podział na życie prywatne i publiczne przestał istnieć. To dlatego można powiedzieć, że Eichmann, będąc posłusznym prawu obywatelem, był jednocześnie moralny. Moralność przedostała się wówczas do świata polityki pod postacią interesu – walki o pozycje, oraz pod hasłem *zabij Żyda*, to była wówczas dominująca w danym społeczeństwie zasada. Eichmann „mógł siedzieć całymi miesiącami przed obliczem niemieckiego Żyda prowadzącego policyjne przesłuchanie, wywnętrzając się przed tym człowiekiem i tłumacząc mu w nieskończoność, jak to się stało, że doszedł w SS jedynie do rangi podpułkownika i że to nie z jego winy nie przyznano mu awansu”<sup>22</sup>.

Eichmann w trakcie przesłuchań powiedział, że nie spotkał nikogo w swoim życiu, absolutnie nikogo, kto był przeciwko Ostatecznemu Rozwiązaniu<sup>23</sup>. W tym sensie jego działalność nie budziła żadnych obiekcji: był akceptowanym przez społeczeństwo normalnym człowiekiem. „Kłopot z Eichmannem polegał na tym, że ludzi takich jak on było bardzo wielu, a nie byli oni sadystami ani osobnikami perwersyjnymi, byli natomiast – i wciąż są – okropnie i przerażająco normalni”<sup>24</sup>. Oczywiście, z naszego punktu widzenia Eichmann był człowiekiem

<sup>20</sup> Eichmann powoływał się na imperatyw kategoryczny Kanta. Przedstawiał wiele wersji tego imperatywu. Arendt, choć dostrzega w tej wersji odmiennność od oryginału, to przyznaje, że w jednym Eichmann zgadzał się z Kantem, że prawo jest prawem. Choć źródłem tego prawa w przypadku Kanta jest rozum, w przypadku zaś Eichmanna wola Hitlera, dla obu prawo jest tym, co wyznacza ludzkie działanie. Zob. tamże, s. 176–178.

<sup>21</sup> H. Arendt, *To nie ja, to system*, Gazeta Wyborcza 1997, nr 39, s. 13.

<sup>22</sup> H. Arendt, *Eichmann...*, s. 373.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 152.

<sup>24</sup> Tamże, s. 359.

łamiącym zasady moralne. Tak wygląda to jednak z dzisiejszej perspektywy, a nie z perspektywy Eichmanna. „Przypadek Eichmanna różni się jednak od przypadku pospolitego przestępcy, mogącego skutecznie bronić się przed rzeczywistością świata nieprzestępczego jedynie w wąskich ramach swej szajki. Eichmannowi wystarczyło przywołać przeszłość, by utwierdził się w przekonaniu, że nie kłamie i nie oszukuje siebie, bo pomiędzy nim a światem, w którym kiedyś żył, panowała idealna harmonia”<sup>25</sup>. W świecie, w którym przyszło mu żyć, zauważyła niemiecka autorka, zło utraciło swoją cechę – przestało być pokusą. Zło wtargnęło do przestrzeni publicznej i stało się normą. Pokusą zaś było nie zabijać i prawdopodobnie wielu Niemców ją odczuwało<sup>26</sup>. Wciąż jednak była to tylko pokusa. Eichmann, jeżeli nawet odczuwałby potrzebę niezabijania, nie mógłby jej ulec. Cenił bowiem posłuszeństwo. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że „sumienie” Eichmanna było czyste, gdyż żył w zgodzie z istniejącymi normami, możliwość odczuwania przez niego takiej pokusy również można odrzucić.

Główny oskarżony jerozolimskiego procesu był więc w swoim świecie zwykłym, szarym człowiekiem, dobrze wykonującym swój zawód. Nie wyróżniał się niczym szczególnym. Był posłuszny prawu. Jediną jego „wadą” było to, że nie myślał. Nie był głupi, lecz bezmyślny. To właśnie wtedy Arendt, obecna na sali sądowej podczas przesłuchań, stwierdziła, że zło nie jest radykalne, lecz banalne, gdyż bierze się z niemyślenia.

Książka o Eichmannie stanowiła dla Hannah Arendt punkt wyjścia w dalszych rozważaniach. Stwierdzenie banalności zła rozbudziło nowe pytania na temat fenomenu myślenia i jego wpływu na czynienie zła. Cóż nam bowiem pozostaje, skoro można jednocześnie być szanowanym, „moralnym” członkiem wysoko rozwiniętego, nowoczesnego społeczeństwa i jednym pociągnięciem pióra unicestwiać miliony istnień ludzkich?

## PROBLEM MYŚLENIA I SĄDZENIA

Arendt, wychodząc z założenia o banalności zła, dochodzi do wniosku, że aktywność myślenia ma związek z umiejętnością odróżniania dobra od zła. W tym punkcie jej rozważania koncentrują się wokół zagadnienia, w jaki sposób myślenie i sądzenie rozwiązuje problem zła? Dlaczego człowiek myślący wybiera dobro? Tu zaś rodzi się kolejne pytanie: czy, a jeśli tak, to kiedy wybór między dobrem a złem nabiera znaczenia politycznego?

Głównymi bohaterami tej części mojej wypowiedzi będą Sokrates i Kant: Sokrates, gdyż to on „bada” fenomen myślenia, zaś Kant dlatego, gdyż to on zdaniem Arendt rozwiązuje zagadkę władzy sądzenia, i choć dokonuje tego na polu estetyki, to Arendt przenosi te rozważania do sfery polityki, twierdząc, że

<sup>25</sup> Tamże, s. 69.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 194.



dziedziny te są poniekąd tej samej natury<sup>27</sup>.

W *Nieposłuszeństwie obywatelskim* Arendt pisze: „dobrzy ludzie objawiają się tylko w sytuacjach krytycznych, kiedy to nagle pojawiają się, jak gdyby znikąd, we wszystkich warstwach społecznych”<sup>28</sup>. W innym miejscu dodaje: „Gdy każdy podąża bezmyślnie za tym, co robią i w co wierzą wszyscy, to ci, którzy myślą są wyciągani ze swoich kryjówek, gdyż ich odmowa uczestnictwa w powszechności staje się wtedy rodzajem działania (...). Pojawienie się wiatru myślenia (...) to zdolność oddzielania dobra od zła, piękna od brzydoty. A to w rzadkich momentach, w chwilach krytycznych, może ustrzec przed katastrofą przynajmniej własne ‘ja’”<sup>29</sup>. Co to oznacza? Otóż, stwierdza Arendt, proces myślenia pozwala człowiekowi burzyć schematy i podważać istniejące reguły. „Myślenie nieuchronnie wywiera destrukcyjny wpływ na wszystkie ustalone kryteria, wartości, miary dobra i zła, jednym słowem, na wszystkie zwyczaje i reguły działania w moralności i etyce”<sup>30</sup>. Myślenie budzi ze snu. „Nie ma niebezpiecznych myśli, samo myślenie jest niebezpieczne”<sup>31</sup>.

Samo jednak myślenie nie ma znaczenia politycznego, ono jedynie przygotowuje grunt dla władzy sądenia. Ta z kolei posiada znacznie polityczne, gdyż w przeciwieństwie do moralności, która ogranicza się do relacji człowieka i jego duszy, umiejętność sądenia jest uzależniona od życia pomiędzy ludźmi. W tym sensie człowiek polityczny nie jest istotą moralną, ale racjonalną – wychodzi poza własne ja. Jeśli chce uczestniczyć, musi władać zdolnością odróżniania dobra od zła, czyli zdolnością sądenia, która z kolei powstaje na bazie wspólnego działania<sup>32</sup>. To pierwszy argument za politycznym charakterem aktywności sądenia. Po drugie, umiejętność sądenia, czyli zdolność odróżniania dobra od zła jest publiczna ze względu na charakter samego zła, które jest publiczne – dotyczy świata. Każdy więc, kto decyduje się w nim działać, musi posiadać umiejętność rozpoznawania zła i starać się mu przeciwdziałać. Dlatego odpowiedzią nie jest typowe w nowoczesności odwoływanie się do moralności. Arendt odpowiada odnajduje w samym człowieku. To proces odbywający się wewnątrz jednostki ludzkiej, którego początkiem jest myśl, a końcem osąd; jest można powiedzieć lekarstwem przeciwko złu.

Zanim przejdę do analizy fenomenu sądenia, rozważmy czym jest aktywność myślenia. Arendt odwołuje się tu do Sokratesa. Jest to filozof, który jako pierwszy scala ze sobą dwie odmienne aktywności: myślenia i działania<sup>33</sup>. Swoją refleksję opiera na doświadczeniu. Żyje wśród ludzi, rozmawia z nimi. Nie ukry-

<sup>27</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka...*, s. 166–167.

<sup>28</sup> H. Arendt, H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 158.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2002, s. 257–258.

<sup>30</sup> Tamże, s. 240.

<sup>31</sup> Tamże, s. 237.

<sup>32</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka...*, s. 133–134.

<sup>33</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie...*, s. 226–228.

wa się w samotności, nie unika *agory*. Nie spisuje swych myśli, gdyż jest zbyt zajęty rozmową. Arendt nazywa go filozofem nieprofesjonalnym, gdyż jest człowiekiem wśród ludzi i ich też chce obudzić, wywołać w nich proces myślenia. Myślenie jest bowiem wewnętrznym przebudzeniem, które wyraża się poprzez negację – burzy istniejące reguły. Myśl jest destrukcyjna. Niszczy nie dając nowych rozwiązań, ale bez tego destrukcyjnego środka człowiek nie byłby w pełni człowiekiem. „Niemyślący ludzie są jak lunatycy”<sup>34</sup>, pisze Arendt.

Na pytanie, dlaczego człowiek myślący nie czyni zła? Sokrates odpowiada: trudno wszak znaleźć człowieka, który chciałby całe życie spędzić w towarzystwie złego człowieka. W tej odpowiedzi zawiera się jego definicja myślenia. Rozbudzony do myślenia człowiek nigdy nie jest sam, jest jak dwa w jednym. Myślenie jest wewnętrznym dialogiem: myślący człowiek rozmawia ze sobą<sup>35</sup>. Dlatego musi starać się żyć w zgodzie ze swoim towarzyszem. Kryterium myślenia jest więc zgodność z samym sobą. Obowiązuje tu zasada niesprzeczności. Sokrates mówi: nie przecz sobie.

Sokrates wypowiada dwa pozytywne twierdzenia, które stanowią integralną część procesu myślenia. Pierwsze z nich brzmi: „Ja bowiem sądzę, że i ja, i ty, i wszyscy inni ludzie uważają, iż popełnić niesprawiedliwość jest gorzej niż jej doświadczyć, a uniknąć kary gorzej niż ją ponieść”<sup>36</sup>. Drugie natomiast: „A przecież ja sądzę, mój drogi, że lepiej by dla mnie było posługiwać się rozstrojoną i fałszywie brzmiącą lirą i kierować źle dobranym chórem, lub znaleźć się w niezgodzie z większością ludzi i mówić coś przeciwnego niż oni, raczej niż być w niezgodzie z jednym, jedynym człowiekiem – z samym sobą i przeczyć samemu sobie”<sup>37</sup>. Pierwsza teza, podobnie jak i druga, jest subiektywnym stwierdzeniem, zauważa Arendt. Dialog, który Sokrates prowadzi z Kaliklosem nie dotyczy świata, lecz człowieka. Sokratesa interesuje samo myślenie, człowiek, nie świat<sup>38</sup>. Lecz Arendt twierdzi, że nie ma znaczenia, jakie pobudki kierują podmiot ku myśleniu. Z punktu widzenia świata ważne jest to, „że zło zostało uczynione”<sup>39</sup>. Dlatego znaczenie myślenia wykracza poza granice podmio-

<sup>34</sup> Tamże, s. 256.

<sup>35</sup> Tamże, s. 241–258; H. Arendt, *Myślenie a sądy moralne* [w:] *Odpowiedzialność...* s. 211–220.

<sup>36</sup> Platon, *Gorgias*, tłum. P. Siwek, Wyd. PWN, Warszawa 1991, s. 49, [474B]; H. Arendt, *Myślenie...*, s. 243.

<sup>37</sup> Platon, *Gorgias*..., s. 63–64, [482B], Zob. H. Arendt, *Myślenie...*, s. 247 – 248.

<sup>38</sup> H. Arendt porównuje Sokratejski bezdźwięczny dialog do „imperatywu kategorycznego” Kanta. W jednym i w drugim chodzi bowiem o zachowanie zasady niesprzeczności. Złodziej przeczy samemu sobie, ponieważ prawdopodobnie nie chciałby, aby zasada jego działania stała się prawem powszechnym. Zob. H. Arendt, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości* [w:] *taże, Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 258–259.

<sup>39</sup> H. Arendt, *Myślenie...*, s. 244. Ten problem Arendt omawia również w *Nieposłuszeństwie obywatelskim*. Sprzeciw Thoreau (zob. H. D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo* [w:] *tenże, Życie bez zasad*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 197–229) wobec prawa oraz postawa Sokratesa kierowane są nakazami sumienia. Ich działanie jest konsekwencją subiektywnych przeżyć. Lecz mimo to, posiada ono znaczenie polityczne, gdyż dotyczy zła, jest narzędziem przeciwdziałania złu, a zło, jak wiemy, jest problemem publicznym. Zaś zasady sumienia, gdy wkraczają na rynek, stają się opinią. Zob. H. Arendt, *Nieposłuszeństwo...*, s. 149–161.

tu. Samo myślenie zdaje się nie do końca rozwiązywać problem zła. Jest ważne, ponieważ „wyzwała” władzę sądenia. Arendt szuka więc pomocy w teorii Kanta – odwołuje się do Kantowskiej władzy sądenia – władzy *a priori*. Określa ją jako zdolność odróżniania dobra od zła. Zdolność tę nazywa skutkiem ubocznym procesu myślenia, która jest zdolnością *stricte* polityczną.

Głównym problemem dla Arendt jest to, w jaki sposób wybrać między dobrem i złem, jeśli nie ma (i być nie może – zob. Eichmann) wskazówek w samym świecie; jeśli nie zna się definicji dobra i zła? Odpowiedź na to pytanie odnajduje ona w pierwszej części *Krytyki władzy sądenia* Kanta, choć on sam zaprzecza jakoby władza sądenia miała jakiegokolwiek znaczenie dla moralnego wyboru<sup>40</sup>. W jej mniemaniu Kant popełnił błąd wykluczając polityczne i moralne znaczenia tej władzy<sup>41</sup>. Smak, twierdzi ona, jest zdolnością polityczną.

Władza sądenia jest to zdolność umysłu, dzięki której ogólność (konstrukcja umysłu) oraz szczególność (dane doświadczenia) zostają ze sobą połączone<sup>42</sup>. Mowa tu o sądzie refleksyjnym<sup>43</sup>. Władza sądenia „aktywuje się”, gdy ma do czynienia z konkretem. Rozstrzyga ona pomiędzy konkretnym przypadkiem a tym, co ogólne (reguły, normy). Można powiedzieć, że władza sądenia „podciąga” to, co konkretne pod to, co ogólne. To „podciąganie” zaś odbywa się przy udziale człowieka, to znaczy, jest to samodzielna aktywność każdej jednostki i w tym sensie niezależna. „Nikt nie potrafi zdefiniować piękna”, pisze Arendt. Jeśli więc mówię, że ten konkretny tulipan jest piękny, to nie twierdzę jednocześnie, że każdy tulipan jest piękny. Dzięki temu konkretnemu tulipanowi jestem natomiast w stanie uchwycić to, co ogólne, czyli piękno jako takie. To, co ogólne – piękno, daje się uchwycić jedynie poprzez konkret. Dlatego też wiem, czym jest piękno, bo widzę właśnie tego konkretnego tulipana<sup>44</sup>. Wychodząc od tego, co szczegółowe, dochodzimy do tego, co ogólne, nie odwrotnie. Arendt podkreśla więc wagę decyzji. To człowiek ma rolę nadrzędną, jest jedyną siłą determinującą sąd. Nie istnieją żadne reguły, którymi nasz osąd mógłby się posługiwać. Główna jednak przewaga sądenia nad pozostałymi aktywnościami umysłu (a jest ich trzy: myślenie, wola, sądenie) polega na tym, iż nie posługuje się ona pojęciami, w tym sensie, że nie potrzebuje ich znajomości, by dokonać decyzji, co jest piękne, a co nie, i co jest dobre, a co złe<sup>45</sup>. Najistotniejsze jednak jest to, że choć jedynym czynnikiem determinującym władzę sądenia jest subiektywne

<sup>40</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 71–73; 93. Kant dopuszcza jednak pewne podobieństwa między sądem smaku a sądem moralnym: „Twierdzę natomiast, że bezpośrednie interesowanie się pięknem przyrody (nie samo tylko posiadanie smaku, by wydawać o niej sąd) zawsze jest oznaką dobrej duszy” (s. 218). Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 217–219, 221, 302.

<sup>41</sup> Zob. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. R. Beiner, The University of Chicago Press 1982, s. 10, 15. Zob. również, H. Arendt, *O kryzysie...*, s. 258.

<sup>42</sup> H. Arendt, *Myślenie...*, s. 109.

<sup>43</sup> Kant rozróżnił dwa rodzaje sądów: *determinujące* oraz *refleksyjne*. Z pierwszymi mamy do czynienia, gdy wyprowadzamy od tego, co ogólne to, co szczegółowe, zaś w drugim przypadku do tego, co ogólne wychodzimy od szczegółu. Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 24–25.

<sup>44</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej [w:] Odpowiedzialność...* s. 166–167.

<sup>45</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 83, 89, 103, 109–110.

odczucie, że choć od tego jednostkowego przeżycia dochodzimy (bez pośrednictwa pojęć) do tego, co ogólne, to mimo wszystko sąd nasz ma powszechne znaczenie. Musi być powszechnie ważny, jeśli ma mieć znaczenie polityczne. Kant używa sformułowania *subiektywna powszechność*<sup>46</sup>. Osąd wychodzi poniekąd poza podział na subiektywne i obiektywne. Wydając osąd, nie odwołuję się tylko do mojego ja, lecz biorę pod uwagę stanowiska innych ludzi, ale nie oznacza to jednocześnie, że dostosowuję się do większości – nadal „mówię własnym głosem”. Kiedy wydaję osąd, nie szukam potwierdzenia u innych. Jeśli „uwzględniam innych, nie znaczy to, że uwzględniam wszystkich”<sup>47</sup>.

Refleksyjna władza sądenia potrzebuje więc zasady, dzięki której jej roszczenie do powszechności mogło by mieć ważność ogólną, pisze Kant. Tą zasadą jest smak<sup>48</sup>. Zasada ta jest gwarantem, na którym wyrasta władza sądenia<sup>49</sup>. „Taką transcendentálną zasadę może więc refleksyjna władza sądenia tylko sama ustanowić sobie jako prawo, a nie może jej ani zaczerpnąć skądinąd (...), ani dyktować przyrodzie”. Jest ona wewnętrznym zmysłem człowieka, wspólnym wszystkim ludziom<sup>50</sup>. To zasada *a priori*, która dyktuje prawo podmiotowi, mówi mu jak ma oceniać przyrodę. Dlatego osąd rości sobie pretensję do powszechnej ważności. Gdy mówię: „to jest piękne”, to chcę, by piękne było dla każdego. Choć wydaję sąd jednostkowy, gdyż to ja mówię: „to jest piękne”, ma on ważność ogólną, dlatego właśnie, że zostaje wydane na mocy tego samego zmysłu – zmysłu smaku, który każdy człowiek posiada *a priori*<sup>51</sup>. „Smak pochodzi z głęboko ukrytej, wszystkim ludziom wspólnej podstawy zgodności w wydawaniu sądów o formach, w jakich dane są im przedmioty”<sup>52</sup>. Dlatego jest to zasada subiektywnie powszechna. Kant nazywa ją *sensus communis*, czyli wspólnym zmysłem<sup>53</sup>. Twierdzi, że nie można w ogóle sądzić bez tego zmysłu, polegającego na tym, „że mamy prawo zakładać powszechnie, u każdego człowieka, te same subiektywne warunki władzy sądenia, jakie znajdujemy w sobie”<sup>54</sup>. W rezultacie smak to właśnie *sensus communis*, a krytyka władzy sądenia jest niczym innym jak krytyką owego smaku<sup>55</sup>.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 76, 123;

<sup>47</sup> H. Arendt, *Kilka...*, s. 169.

<sup>48</sup> I. Kant, *Krytyka...*, s. 25.

<sup>49</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka...*, s. 167.

<sup>50</sup> H. Arendt posługuje się pojęciem *common sense* (zob. tamże, *Lectures...*, s. 72), które odpowiada Kantowskiemu *sensus communis* (smak), wspólnemu zmysłowi ludzkiemu, dzięki któremu możliwa jest ocena rzeczywistości. Dla Arendt pojęcie to oznacza również zdrowy rozsądek (zob. tamże, *Myslenie...*, s. 83–92), jak i pewien rodzaj intuicji politycznej (Zob. tamże, *O kryzysie...*, s. 260–261).

<sup>51</sup> Kant pisze o problemie smaku i jego powszechności przede wszystkim w pierwszej części *Krytyki władzy sądenia*. Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 42–43, 75, 122–124, 191–192, 197, 208–214.

<sup>52</sup> Tamże, s. 110.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 119–124, 209–214.

<sup>54</sup> Tamże, s. 205.

<sup>55</sup> Kant mówi wyłącznie o smaku w kontekście estetyki. Zob. tamże, s. 73, 78–79, 89, 94–95, 103, 208. Arendt przenosi to pojęcie w obręb teorii polityki.

„Smak jest zdolnością do oceniania pewnego przedmiotu (...). Przedmiot takiego upodobania nazywa się pięknem”<sup>56</sup>. Zaś „piękne jest to, co bez pośrednictwa pojęcia powszechnie się podoba”<sup>57</sup>, czyli na mocy jednostkowej decyzji, którą z kolei wyznacza wspólna wszystkim zasada *a priori* – zmysł smaku. Kant mówi na mocy władzy sądenia: „to jest piękne”, zaś Arendt dodaje: „to jest dobre”. To przeniesienie warstwy estetycznej do świata publicznego i nadanie jej znaczenia politycznego jest z kolei rezultatem swoistego rozumienia przez Arendt polityki. Tę swoistość podkreśla Beiner<sup>58</sup>, jak również Magdalena Środa w książce *Indywidualizm i jego krytycy*<sup>59</sup>. Arendt porównuje politykę do sztuki. Przede wszystkim dlatego, że zarówno polityka, jak i sztuka są w jej opinii obiektem bezinteresownego upodobania. Świat powinien być bowiem przedmiotem naszej bezinteresownej troski, tak jak piękno sztuki jest rozkoszowaniem się dla samego tylko rozkoszowania. Działanie w świecie, jak wiemy, znajduje się poza kategorią środków i celów. Działa się dla samego działania, lub mówiąc inaczej, z miłości do świata, z wrażliwości na jego piękno. Widz, czyli ten kto wydaje sąd, nie ma żadnego celu, z wyjątkiem jednego – by osądzać rzeczywistość. To dlatego Arendt może porównywać politykę do kultury. W polityce bowiem chodzi również o kontemplację piękna. Tym pięknem jest wspólny świat. „Jakość opinii i sądu zależy od stopnia ich bezstronności”<sup>60</sup>.

Kluczem do zrozumienia władzy sądenia Kanta jest pojęcie powszechności. Chodzi tu głównie o pojęcie „rozszerzonego myślenia”<sup>61</sup>. Arendt zwraca przede wszystkim uwagę na wspólnotowy aspekt władzy sądenia. Dzięki istnie-

<sup>56</sup> Tamże, s. 73.

<sup>57</sup> Tamże, s. 89.

<sup>58</sup> R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging* [w:] H. Arendt, *Lectures...*, s. 141.

<sup>59</sup> Zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty, płci*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 401–406. Środa dokonuje również podziału w obrębie Arendtowskiej władzy sądenia na sądy smaku subiektywne (prywatne) i sądy smaku obiektywne (publiczne). Zob. tamże, s. 403.

<sup>60</sup> H. Arendt, *Prawda a polityka* [w:] *Między czasem minionym...* s. 284. W. Heller w zdolności sądenia Arendt odnalazł definicję sprawiedliwości (zob. W. Heller, *Hannah...* s. 88–102). Postawił tezę: sprawiedliwość jest kwestią osądu. Rzeczywiście, Arendt użyła takiego sformułowania w kontekście rozważań o Eichmannie (H. Arendt, *Eichmann...*, s. 384), lecz chciała w ten sposób wskazać na błędną argumentację zbrodni Eichmanna. Sąd izraelski poczucie sprawiedliwości definiował w odniesieniu do znajomości i przestrzegania prawa. Co zdaniem Arendt świadczyło o niekonsekwentnym stosowaniu tej zasady. Jeśli przyjąć za wyznacznik sprawiedliwości prawo, to Eichmann, jak powiedzieliśmy, był przykładem doskonałego, praworządnego człowieka. W tym sensie Arendt używa sformułowania sprawiedliwości jako kwestii osądu. Eichmann był winny nie dlatego, że nie przestrzegał prawa, lecz dlatego właśnie, że był ślepo posłuszny prawu. Lecz wszelkie decyzje polityczne są kwestią smaku, czyli wewnętrznej zdolności sądenia, i to nie tylko sprawiedliwość, ale i wszelkie kategorie polityczne, tj. wolność, odwaga, dobro itd., to kwestia naszego subiektywnego osądu, który, choć jednostkowy, to ma znaczenie powszechne. W mojej opinii zasady sprawiedliwości można by było doszukiwać się raczej w pojęciu bezstronności, czyli w koncepcji „rozszerzonego umysłu” i próbować skonfrontować ją z teorią Rawlsa, czyli z zasadą sprawiedliwości jako bezstronności (zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 12–264). Lecz i w tym przypadku natrafimy na wiele zastrzeżeń. Teoria Rawlsa jest teorią sprawiedliwości ekonomicznej. Arendt natomiast sprawy ekonomiczne stawia poza granicami przestrzeni publicznej. Kwestia przetrwania nie jest problemem polityki.

<sup>61</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie...*, s. 140; także, *O kryzysie...*, s. 260–261.

niu apriorycznej formy sądenia sąd jest bowiem komunikowalnym twierdzeniem, jest sądem intersubiektywnym. „Zmysł wspólny dla Kanta nie był zmysłem wspólnym wszystkim nam, ale zmysłem, który wpasowuje nas we wspólnotę z innymi, pozwala być jej członkami i komunikować się za pomocą naszych pięciu zmysłów prywatnych”<sup>62</sup>.

Arendt analizuje trzy maksymy, które, choć nie stanowią elementów władzy sądenia, służą do jej wyjaśnienia, są to: 1) myśleć samemu, 2) myśleć przyjmując pozycję innego człowieka (rodzaj empatii) oraz 3) myśleć zawsze w zgodzie z samym sobą<sup>63</sup>. Pierwsza to myślenie bez przesądów, druga to myślenie rozszerzone, trzecia natomiast – konsekwentne. Interesować nas będzie druga maksyma, którą Kant nazywa maksymą władzy sądenia<sup>64</sup>. Jest to nic innego jak zmysł wspólnotowy, można powiedzieć, jest to świadomość tego, że ja nie jestem jedynym mieszkańcem Ziemi, że nie tylko ja patrzę na świat i oceniam go, ale robią to inni ludzie, różni ode mnie. W Kantowskim „smaku” przewycięzony zostaje egoizm. Sąd smaku jest wyrazem ludzkiej mnogości<sup>65</sup>. Kant mówi o potrzebie towarzyskości, zaś Arendt o ludzkiej wielości – *plurality*. „Szerszy sposób myślenia” to przekraczanie swojego punktu widzenia i próba spojrzenia na świat z pozycji innego człowieka. „Rozszerzona myśl” jest więc niezbędnym założeniem wspólnego życia ludzi. Musimy pamiętać, że rodzimy się w świecie już zamieszkałym przez ludzi i jeśli chcemy żyć na Ziemi, to musimy się z nimi liczyć, gdy tylko podejmujemy decyzje i gdy chcemy osądzać rzeczywistość. W tym miejscu powraca *casus* Eichmanna. Jego zbrodnią było to, że nie potrafił dokonywać wyboru między dobrem a złem. Ta nieumiejętność osądzania rzeczywistości była z kolei rezultatem braku myśli. Pamiętajmy, że myślenie wyzwala w człowieku umiejętność sądenia, które jest możliwe tylko przy założeniu tzw. „rozszerzonego myślenia”, świadomości, że jako człowiek, nie jestem sam. Eichmann natomiast „absolutnie nie był (...) zdolny do popatrzenia na cokolwiek z punktu widzenia innego człowieka”<sup>66</sup>.

Władza sądenia potrzebuje też innej „podpórki” – wyobraźni<sup>67</sup>. Wyobraźnia to zdolność uobecnienia tego, co nieobecne. Swoją moc zawdzięcza nieograniczonej wolności, dzięki czemu jest w stanie pobudzić do pracy intelekt, a ten bez pomocy pojęć wprawia wyobraźnię w grę opartą na jego prawidłach, o ile zostaną one oczywiście zaakceptowane przez wyobraźnię<sup>68</sup>. Jest to wzajemne

<sup>62</sup> H. Arendt, *Kilka...*, s. 168.

<sup>63</sup> Zob. I. Kanta, *Krytyka...*, s. 210–214; H. Arendt, *Lectures...*, s. 70–77.

<sup>64</sup> Pierwszą nazywa maksymą intelektu, trzecią zaś – maksymą rozumu. Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 213.

<sup>65</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka...*, s. 170–172.

<sup>66</sup> H. Arendt, *Eichmann...*, s. 63–64.

<sup>67</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka...*, s. 168.

<sup>68</sup> Sue Spaid wymienia dziesięć aspektów koncepcji Arendt, które jej zdaniem są przejawem i zarazem wyrazem estetycznego charakteru tej teorii. Są to: działanie, światowość, zjawiskowość, trwałość, nieprzewidywalność, pasja wyróżnienia, moc rozpoczynania, wielość, narodzeniowość, prawda. Spaid podkreśla rolę wyobraźni w teorii sądenia Arendt. Twierdzi ona, że dzięki niej koncepcja Arendt przybiera postać otwartego systemu. Podmiot, który sądzi może prowadzić wolną grę, jeśli nie ma żadnych reguł, to podmiot je sobie „wy-

pobudzanie się wyobraźni i intelektu, które w rezultacie prowadzi do powstania schematów, lecz bez pośrednictwa pojęć. Smak dla Kanta to „władza wydawania sądu o przedmiocie w jego odniesieniu do wolnej prawidłowości wyobraźni”<sup>69</sup>. Pamiętajmy, że refleksyjna władza sądenia prowadzi od szczegółu do ogółu, w przeciwieństwie do determinującej władzy sądenia. Wyobraźnia pomaga więc odnaleźć pewien obraz, który staje się pomocny w osądzie rzeczywistości. Gdy wydajemy sąd, to wykorzystujemy obrazy (wzory), które mamy w pamięci i tak np., gdy ktoś wydaje osąd o odwadze, to mówi: ten człowiek jest odważny, zaś wewnętrzny zmysł (wspomagany przez wyobraźnię) mówi mu np.: odważny jak Achilles<sup>70</sup>. „Osądzamy i odróżniamy dobro od zła mając w umyśle jakiś przypadek i jakąś osobę, w danym momencie nieobecne, które stały się przykładami”<sup>71</sup>.

Decyzje o tym, co dobre i złe, stwierdza ostatecznie Arendt, zależą od wyboru towarzystwa. Zaś wybór ten możliwy jest dzięki myśleniu przykładami. Wybieram siebie i wybieram ludzi, którzy stają się częścią mojego życia. Przypomnijmy oskarżenie Arendt wobec Eichmanna: „Polityka bowiem to nie zakład opiekuńczy: w polityce posłuszeństwo i poparcie jest tym samym. Podobnie zaś jak oskarżony popierał i wprowadzał w życie politykę wyrażającą niechęć do zamieszkiwania Ziemi wspólnie z narodem żydowskim i kilkoma innymi narodami (...), tak samo i my doszliśmy do przekonania, że od nikogo, to znaczy od żadnego członka rodzaju ludzkiego, nie można oczekiwać, by pragnął zamieszkiwać Ziemię wspólnie z oskarżonym. Z tej to – i tylko z tej – przyczyny oskarżonego należy powiesić”<sup>72</sup>. Czy chciałabym, aby moim towarzyszem był Eichmann? Oczywiście, jeśli tylko mam umiejętność myślenia i posługiwania się przykładami, moja odpowiedź będzie również negatywna. Jednak nawet najgorszy wybór jest lepszy od obojętności. Czasy, w których ludziom będzie wszystko jedno, kto żyje obok nich są zdaniem Arendt jedną z najgorszych perspektyw przyszłości. Obojętność i odmowa wydawania sądów to zagrożenia świata nowoczesnego.

#### PODSUMOWANIE

Arendt uważa, że moralność i polityka to zupełnie dwie odrębne przestrzenie ludzkiej egzystencji. Etyka – bycie dobrym człowiekiem i przestrzeganie norm jest sprawą prywatną, zaś w polityce ważne jest, czy jej uczestnicy są dobrymi obywatelami. Arendtowski dobry obywatel działa w zgodzie z zasadą, że

myśli”. Zob. S. Spaid, *A Political Life. Arendtian Aesthetics and Open Systems*, Ethics & Engagement 2003, nr 8(1), s. 93–101.

<sup>69</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka...*, s. 124. Kant analizuje pojęcie wyobraźni, zob. również: tamże, s. 199, 213.

<sup>70</sup> Zob. H. Arendt, *Lectures...*, s. 77.

<sup>71</sup> H. Arendt, *Kilka...*, s. 174.

<sup>72</sup> H. Arendt, *Eichmann...*, s. 362.

to nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują Ziemię. Akceptuje więc podstawową zasadę polityki – fakt ludzkiej wielości.

Człowiek polityczny musi przestrzegać jednej tylko zasady „moralnej”, która brzmi: musimy dzielić świat z innymi ludźmi. Jeśli Eichmann jest winny, a jest, to jego wina polega właśnie na braku znajomości tej zasady. Dlatego był zbrodniarzem. Nie potrafił uświadomić sobie, że obok niego żyją ludzie – różni ludzie. To oni wyznaczają granice naszego działania. Te granice jesteśmy w stanie dostrzec, gdy uświadomimy sobie nasze uwikłanie we wspólnotę, czyli fakt, że nie jesteśmy sami; gdy uświadomimy sobie, że moja perspektywa nie jest jedyna i prawdziwa. Aby dzielić świat z innymi, musimy porzucić naszą „podpórkę”, czyli każdy system wartości, któremu człowiek się podporządkowuje. „Z chwilą, gdy daje się komuś nowy system wartości, czyli ową sławną ‘podpórkę’, pisze Arendt, można natychmiast go wymienić. Jedyną rzeczą, do której taki człowiek się przyzwyczaja jest posiadanie ‘podpórki’. Nie ma znaczenia, jaki to będzie system wartości”<sup>73</sup>.

Arendt jest więc daleka od podporządkowywania świata prawom moralnym. Nie ma dla nich miejsca w przestrzeni publicznej. Punkt widzenia Arendt kłóci się „z jakąkolwiek koncepcją, która podporządkowuje politykę i sferę opinii sile przymusu płynącego z pozapolitycznego Absolutu (bez względu na to, czy do tego Absolutu człowiek dochodzi w drodze rozumu czy objawienia)”. I tak, jak prawdą jest dla Arendt „ziemia, na której stoimy i niebo rozciągające się nad nami”, tak też jedynym dobrem jest świat zamieszkały przez ludzi. Dlatego musimy jako uczestnicy polityki porzucić troskę o własne ja – o spokój własnego sumienia. Na *agorze* nie słyszać głosu sumienia. Jako obywatele musimy nauczyć się działać bez „podpórki”, bo ta w chwilach kryzysu może zawieść, czego naucza historia nowoczesności.

#### THE PROBLEM OF MORALITY IN POLITICS: CONSIDERATIONS IN THE CONTEXT OF HANNAH ARENDT'S THEORY OF POLITICS

**Summary.** The issue of this paper is a relation between politics and morality. In modernity, the Aristotelian categories: a good man and good citizen are vague and problematic. Such interpretation we can notice in the philosophical writings of Hannah Arendt, for instance. The author would like to answer the following question: is there any space for both of them on the modern agora? This paper consists of three parts. In the first one the author discusses the fundamental for Arendt distinction between public and private. In the second one she shows the French Revolution and the modern totalitarianism as the moments of colonization of politics by morality. The third part of the study concerns the activity of thinking and judging seen by Arendt as the opposition to morality and the only protection against the evil.

**Key words:** modernity, morality, politics, Hannah Arendt, French Revolution, totalitarianism, Adolf Eichmann

---

<sup>73</sup> H. Arendt, *Sympozjon...*, s. 196.