

Rozdział V

DZIAŁANIE

Wszelkie smutki można znieść, gdy ujmie się je w historię lub opowie o nich historię.

Isak Dinesen*

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(„Albowiem w każdym działaniu pierwotnie zamierzone jest przez sprawcę, czy działa on z naturalnej konieczności, czy z wolnej woli, odślonięcie własnego wizerunku. Stąd tak się dzieje, że każdy sprawca, o ile czyni coś, czerpie radość z tego, co czyni; ponieważ wszystko, co jest, pragnie swego własnego istnienia i ponieważ w działaniu istnienie sprawcy jakoś się wzmacnia, z konieczności radość idzie w ślad za działaniem... Zatem nic nie działa, zanim [przez działanie] nie sprawi, że jawne stanie się jego ukryte ja”.)

Dante

24

Odślonięcie działającego w mowie i działaniu

Ludzka wielość, podstawowe uwarunkowanie zarówno działania, jak mowy, ma dwojaki charakter równości i różności. Gdyby ludzie nie byli równi, ani nie mogliby rozumieć siebie nawzajem

* Pseudonim pisarski Karen Blixen — przyp. tłum.

oraz tych, którzy przybyli na świat przed nimi, ani też planować przyszłości i przewidywać potrzeb tych, którzy nadejdą po nich. Gdyby ludzie nie byli różni, gdyby każda istota ludzka nie odróżniała się od każdej innej, która jest, była lub kiedykolwiek będzie, nie potrzebowałiby ani mowy, ani działania dla wyrażenia siebie w sposób zrozumiały dla innych. Znaki i dźwięki wystarczałyby do zakomunikowania bezpośrednich, identycznych potrzeb i wymagań.

Ludzka odmiennność nie jest tym samym co inność — niezwykła cecha *alteritas*, posiadana przez wszystko, co jest, w związku z tym w filozofii średniowiecznej traktowana jako jedna z czterech podstawowych, uniwersalnych cech charakterystycznych bytu, przekraczających każdą poszczególną jakość. Prawdą jest, że inność jest ważnym aspektem wielości, to z powodu inności wszystkie nasze definicje są odróżnieniami i nie potrafimy powiedzieć, czym coś jest, nie odróżniając tego od czegoś innego. Inność w formie najbardziej abstrakcyjnej spotyka się tylko w zwykłym zwielokrotnieniu przedmiotów nieorganicznych, podczas gdy wszelkie życie organiczne zawsze wykazuje wariacje i rozróżnienia, nawet między okazami tego samego gatunku. Ale tylko człowiek może wyrazić tę różnicę i wyróżnić się, i tylko on umie zakomunikować siebie, a nie po prostu coś — pragnienie lub głód, przywiązanie, wrogość lub strach. U człowieka inność, którą podziela ze wszystkim, co jest, i odmiennność, którą podziela ze wszystkim, co żywe, staje się unikalnością i ludzka wielość jest paradoksalną wielością istot niepowtarzalnych.

Mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmiennność. Przez nie ludzie wyróżniają się, a nie tylko są różni; są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi. Owo pojawianie się — różne od zwykłej cielesnej egzystencji — opiera się na inicjatywie, lecz jest to inicjatywa, od której żadna istota ludzka nie może się powstrzymać, jeśli ma pozostać człowiekiem. Nie jest to prawdą w odniesieniu do żadnej innej czynności składającej się na *vita activa*. Ludzie z powodzeniem mogą żyć bez pracy, zmuszając do niej innych, z powodzeniem mogą też postanowić, że zadowolą się użytkowaniem świata rzeczy, nie dołączając doń żadnego przedmiotu użytkowego; życie wyzyskiwacza lub posiadacza niewolników i życie pasożyta jest może niesprawiedliwe, lecz z pewnością są oni istotami ludzkimi. Z drugiej strony życie bez mowy i działania — a jest to jedyny sposób życia, który szczerze wyrzekł się wszelkiego pokazywania

się i wszelkiej próżności w biblijnym sensie tego słowa — jest dosłownie umarłe dla świata; przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane wśród ludzi.

Słowem i czynem wpisujemy się w świat ludzki, i to wpisanie jest niczym drugie narodziny, którymi potwierdzamy i bierzemy na siebie nagi fakt naszego pierwotnego fizycznego pojawienia się. Tego wpisania nie wymusza na nas konieczność, która wymusza na nas pracę, ani użyteczność, która nakłania nas do wytwarzania. Może do niego pobudzić obecność innych, do których towarzystwa pragniemy się przyłączyć, lecz nie to stanowi tu warunek. Główny impuls płynie z nowego początku, które pojawił się na świecie wraz z naszymi narodzinami i na który odpowiadamy, zapoczątkowując coś nowego z naszej własnej inicjatywy¹. Działac, w najogólniejszym sensie, znaczy przedsięwziąć coś nowego, rozpocząć (jak wskazuje greckie słowo *archein*, „rozpocząć”, „prowadzić”, wreszcie „rządzić”), wprawiać coś w ruch (co jest pierwotnym znaczeniem łacińskiego *agere*). Ludzie są *initium*, nowymi przybyszami, którzy dają czemuś początek na mocy samych swoich narodzin, dlatego podejmują się czegoś nowego i skłonni są do działania. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* („Żeby więc był ten początek, człowiek stworzony został, a przed tym jego stworzeniem nie było żadnego człowieka”) — powiada Augustyn w swojej filozofii politycznej². Początek, o którym tu mowa, nie jest tym samym, co początek świata³; nie jest to zapoczątkowanie czegoś, ale kogoś, kto sam

¹ Opis ten znajduje poparcie w niedawnych odkryciach psychologii i biologii, które również kładą nacisk na wewnętrzne pokrewieństwo mowy i działania, ich spontaniczność i praktyczną bezcelowość. Patrz zwłaszcza: Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), która przedstawia znakomite streszczenie wyników i interpretacji obecnych badań naukowych i zawiera wiele wartościowych intuicji na ten temat. Inną kwestią, którą nie będziemy się tutaj zajmować, jest to, iż Gehlen, tak jak naukowcy, na których wynikach badań opiera on własne teorie, wierzy, że owe specyficznie ludzkie zdolności również są „biologiczną koniecznością”, to znaczy są niezbędne biologicznie słabemu i źle przystosowanemu organizmowi człowieka.

² *Państwo Boże* ks. XII, rozdz. XX, Antyk, Kęty 1988, w przekładzie W. Kubickiego.

³ Według Augustyna były one tak różne, że użył on innego słowa na określenie początku, którym jest człowiek (*initium*), oznaczając początek świata słowem *principium*, które jest standardowym przekładem pierwszego

będzie dawał początek. Wraz ze stworzeniem człowieka zasada rozpoczynania weszła w sam świat, co jest oczywiście tylko innym sposobem wyrażenia tego, że zasada wolności została stworzona, gdy został stworzony człowiek, ale nie wcześniej.

W naturze rozpoczynania leży to, że oto zaczyna się coś nowego, czego nie można było oczekiwać po tym, co zdarzyło się już przedtem. Owa uderzająca nieoczekiwalność nieodłącznie towarzyszy wszelkiemu rozpoczynaniu i powstawaniu. I tak, powstanie życia z materii nieorganicznej jest nieskończenie nieprawdopodobne z punktu widzenia procesów nieorganicznych, zaistnienie Ziemi z punktu widzenia procesów zachodzących we wszechświecie, a ewolucja istoty ludzkiej z punktu widzenia życia zwierzęcego. To, co nowe, zawsze wydarza się wbrew druzgocącej przewadze praw statystycznych i ich prawdopodobieństwu, które dla codziennych praktycznych celów równoważne jest pewnością; to, co nowe, pojawia się zatem zawsze w przebraniu cudu. Zdolność człowieka do działania oznacza, że można od niego oczekiwać tego, co nieoczekiwane, że jest on zdolny dokonać czegoś nieskończenie nieprawdopodobnego. I znowu jest to możliwe tylko dlatego, że każdy człowiek jest niepowtarzalny, że wraz z nowymi narodzinami przychodzi na świat coś unikalnie nowego. W odniesieniu do tego kogoś, kto jest unikalny, można prawdziwie orzec, że nikogo przed nim nie było. Jeśli działanie jako rozpoczynanie odpowiada faktowi narodzin, jeśli jest urzeczywistnieniem tego aspektu kondycji ludzkiej, jakim są narodziny [*natality*], to mowa odpowiada faktowi odmienności i jest urzeczywistnieniem kondycji ludzkiej w aspekcie wielości [*plurality*], to znaczy życia pośród równych sobie jako istota odmienna od innych i unikalna.

Działanie i mowa są tak ściśle ze sobą związane, ponieważ początkowy i specyficznie ludzki akt musi jednocześnie zawierać odpowiedź na pytanie zadawane każdemu nowemu przybyszowi: „Kim jesteś?”. Owo odsłonięcie tego, kim ktoś jest, kryje się tak

wersetu Biblii. Jak widać z *Państwa Bożego*, ks. XI, rozdz. XXXII, słowo *principium* miało dla Augustyna o wiele mniej radykalny sens; o początku świata pisze on: „[...] te słowa «Na początku» nie w znaczeniu takim są tutaj, jakoby te rzeczy pierwsze uczynione zostały, skoro już przedtem aniołów Bóg był uczynił [...]”, podczas gdy w odniesieniu do człowieka w cytowanym powyżej fragmencie powiada wprost, że przed nim nie było nikogo.

w jego słowach, jak i czynach; oczywiście nadal mowa i ujawnianie siebie są ze sobą spokrewnione o wiele bliżej niż działanie i ujawnianie⁴, tak samo jak między działaniem i rozpoczynaniem istnieje bliższe pokrewieństwo niż między mową i rozpoczynaniem, mimo iż wiele, a nawet większość aktów spełnia się na sposób mowy. W każdym razie bez towarzyszącej mu mowy działanie nie tylko utraciłoby swój charakter ujawniający, ale też, odpowiednio, utraciłoby jak gdyby swój przedmiot; to nie działający ludzie, lecz wykonujące roboty dokonywałyby czegoś, co, ujmując rzecz po ludzku, pozostawałoby niepojmowalne. Działanie pozbawione mowy nie byłoby już działaniem, ponieważ nie byłoby już tego, kto działa, aktora [*actor*], a ten, kto działa, sprawca czynów, jest możliwy tylko wtedy, gdy jest jednocześnie mówcą wypowiadającym słowa. Działanie, które on rozpoczyna, jest odsłaniane przez ludzki świat i mimo iż jego czyn może być postrzegany w swojej brutalnej fizycznej zjawiskowości bez towarzyszenia słów, staje się istotny dopiero przez wypowiedziane słowo, w którym on sam rozpoznaje siebie jako działającego, ogłaszając, co czyni, co uczynił i co zamierza uczynić.

Żadne z ludzkich dokonań nie wymaga mowy w tym stopniu, w jakim wymaga jej działanie. We wszystkich innych dokonaniach mowa odgrywa rolę podrzędną, będąc środkiem porozumiewania się lub po prostu towarzysząc temu, co równie dobrze mogło dokonać się w milczeniu. Prawdą jest, że mowa jest wyjątkowo użyteczna jako środek porozumiewania się i przekazywania informacji, ale w tej roli zastąpić ją może znak językowy, który może okazałby się nawet bardziej użyteczny i dogodny jako nośnik pewnych sensów, tak jak w matematyce i innych dyscyplinach naukowych lub w niektórych formach pracy zespołowej. Prawdą jest również, że zdolność człowieka do działania, a zwłaszcza działania w zgodzie z innymi, jest niezwykle użyteczna dla celów samoobrony czy w dążeniu do osiągnięcia korzyści; gdyby jednak nie wchodziło tu w grę nic prócz używania działania jako środka do celu, oczywiście jest, że ten sam cel można by osiągnąć niemą przemocą, tak więc działanie wydaje się niezbyt skutecznym substytutem przemocy, tak jak mowa z punktu widzenia zwykłej użyteczności wydaje się nieprzekonującym substytutem języka znaków.

⁴ Z tego właśnie powodu Platon mówi, że *lexis* („mowa”) ściślej przylega do prawdy niż *praxis*.

Działając i mówiąc, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą unikalną osobową tożsamość i tym samym pojawiają się w ludzkim świecie, podczas gdy tożsamość fizyczna każdego człowieka przejawia się bez żadnej aktywności z jego strony w niepowtarzalnym kształcie ciała i dźwięku głosu. Owo odsłonięcie tego, „kim” ktoś jest, w przeciwstawieniu do tego, „czym” jest — jego cech, uzdolnień, talentów i ograniczeń, które może ukazywać bądź ukrywać — zawarte jest we wszystkim, co ten ktoś mówi i robi. To, kim ktoś jest, można ukryć tylko w zupełnym milczeniu i doskonałej bierności, lecz odsłonięcie prawie nigdy nie może być osiągnięciem zamierzonego celu — wówczas byłoby tak, jakby posiadało się i mogło rozporządzać owym „kto” w ten sam sposób, w jaki człowiek rozporządza swymi cechami. Przeciwnie, jest więcej niż prawdopodobne, iż „kto”, zjawiający się innym tak wyraźnie i nieomylnie, pozostaje ukryty przed osobą, która ukazuje się innym, tak jak *daimon* w religii greckiej, który towarzyszy każdemu człowiekowi przez całe życie, zaglądając mu od tyłu przez ramię, widoczny tylko dla tych, których człowiek spotyka.

Ta odkrywcza cecha mowy i działania wysuwa się na czoło wtedy, gdy ludzie są razem z innymi, nie będąc ani za, ani przeciw nim — to znaczy w zwykłym ludzkim byciu razem. Mimo iż nikt nie wie, kogo ujawnia, odsłaniając siebie w czynie lub słowie, musi być gotów zaryzykować odsłonięcie, a tego nie może się podjąć ani sprawca dobrych uczynków, który musi być pozbawiony ja i zachować pełną anonimowość, ani przestępca, który musi kryć się przed innymi. Obaj są postaciami samotnymi, jeden za, drugi przeciw wszystkim ludziom, pozostają poza nawiasem wzajemnych stosunków między ludźmi i politycznie są postaciami marginalnymi, które wkraczają na scenę historyczną w czasach korupcji, rozpadu i politycznego bankructwa. Z powodu nieodłącznej tendencji do odsłaniania działającego [*agent*] wraz z czynem, działanie wymaga do pełnego pojawienia się tego jaśniejszego blasku, który niegdyś zwaliśmy chwałą i który jest możliwy tylko w dziedzinie publicznej.

Działanie, które nie prowadzi do odsłonięcia działającego w czynie, traci swój specyficzny charakter i staje się tylko jedną z form osiągnięcia czegoś. Jest wówczas środkiem do celu w tym samym stopniu, w jakim wyrabianie jest środkiem prowadzącym do wytworzenia przedmiotu. Ma to miejsce wtedy, gdy zatracone zostało ludzkie bycie razem, czyli gdy ludzie są tylko za lub przeciw innym ludziom, jak na przykład w nowożytnych działaniach

wojennych, gdzie przystępują do działania i używają środków przemocy, by osiągnąć pewne cele na rzecz swojej strony i przeciwko wrogowi. W takich sytuacjach, które oczywiście zawsze się zdarzały, mowa rzeczywiście staje się „zwykłą gadaniną”, po prostu jeszcze jednym środkiem do celu, niezależnie od tego, czy służy wprowadzeniu w błąd wroga, czy omamieniu wszystkich propagandą; słowa niczego tu nie ujawniają, odstonięcie pochodzi tylko z samego czynu, a osiągnięcie, jak wszystkie osiągnięcia, nie może odkryć owego „kto”, unikalnej i odmiennej tożsamości działającego.

W takich przypadkach działanie traci cechę umożliwiającą mu przekraczanie zwykłej aktywności wytwórczej, która, począwszy od skromnego wyrabiania przedmiotów użytkowych po natchnione tworzenie dzieł sztuki, ma tylko tyle sensu, ile ujawnia się w ukończonym wytworze; nie zmierza ona do pokazania niczego ponad to, co jasno widoczne na końcu procesu wytwarzania. Działanie bezimienne, „kto” przywiązany do „to”, jest pozbawione sensu, podczas gdy dzieło sztuki zachowuje znaczenie niezależnie od tego, czy znamy imię mistrza. Pomniki „nieznanego żołnierza” powstałe po I wojnie światowej są świadectwem ciągle jeszcze żywej potrzeby gloryfikacji, odkrycia „kogoś”, identyfikowalnego kogoś, kogo powinny ujawnić tamte cztery lata masowej rzezi. Niezaspokojenie tego pragnienia i brak gotowości do pogodzenia się z brutalnym faktem, że w owej wojnie działającym nie był w rzeczywistości nikt, inspirowały wnoszenie pomników „nieznanym”, ludziom, którym wojna nie umożliwiła wstawienia swego imienia, a zatem odebrała im nie jakieś osiągnięcie, ale ludzką godność⁵.

25

Sieć międzyludzkich więzi i odgrywanie historii

Przejaw tego, kim jest mówca i sprawca czynów, mimo iż wyraźnie widoczny, pozostaje dziwnie nieuchwytny i udaremnia wszystkie wysiłki na rzecz jednoznacznej ekspresji słownej.

⁵ *Przypowieść* (1954) Williama Faulknera (przeł. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1968) przewyższa prawie całą literaturę I wojny światowej pod względem spostrzegawczości i jasności, ponieważ jej bohaterem jest Nieznany Żołnierz.

→ OITLIN!

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 ludźmi; zaczynamy opisywać typ lub „charakter” w dawnym znaczeniu tego słowa i w rezultacie umyka nam jego specyficzna niepowtarzalność.

To niepowodzenie jest pokrewne dobrze znanej filozoficznej niemożności sformułowania definicji człowieka, jako że wszystkie definicje są określeniami lub interpretacjami tego, *czym* jest człowiek, jego cech, zatem tego, co mógłby podzielać z innymi istotami żywymi, podczas gdy różnicy gatunkowej szukano w określeniu, jakiego typu „kimś” jest człowiek. Jednak poza czysto filozoficzną trudnością niemożliwość utrwalenia w słowach żywej istoty osoby, ukazującej się w strumieniu działania i mowy, ma wielkie znaczenie dla całej dziedziny spraw ludzkich, w której istniejemy przede wszystkim jako istoty działające i mówiące. Wyklucza to z zasady posługiwanie się działaniem i mową w taki sposób, w jaki posługujemy się rzeczami, których naturą rozporządzamy, ponieważ możemy je nazywać. Rzecz w tym, że przejaw owego „kto” podobny jest do powszechnie znanych ze swej niewiarygodności oświadczeń starożytnych wyroczni, które, jak powiada Heraklit, „ani nie ujawniają, ani nie ukrywają czegoś w słowach, lecz dają wyraźne znaki”⁶. Jest to podstawowy czynnik niepewności, również powszechnie znanej, z jaką stykamy się nie tylko we wszystkich sprawach politycznych, ale wszelkich sprawach dziejących się bezpośrednio między ludźmi bez pośredniczącego, stabilizującego i utrwalającego wpływu rzeczy⁷.

Jest to zaledwie pierwsze z wielu niepowodzeń, przez które działanie, a w konsekwencji bycie razem i wzajemne stosunki między ludźmi, zachodzą na siebie. Jest może najbardziej fundamentalne z tych, którymi powinniśmy się zająć, o tyle że nie

⁶ *Oute legei oute kryptei alla semainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. 4, 1922, fragm. B93).

⁷ Sokrates użył tego samego słowa co Heraklit, *semainein* („pokazywać i dawać znaki”), by określić ujawnianie się *daimoniona* (Ksenofont, *Memorabilia* I, 1, 2, 4). Jeśli wierzyć Ksenofontowi, Sokrates porównywał swego *daimoniona* do wyroczni i kładł nacisk na to, że tak jeden, jak i druga powinny mieć zastosowanie tylko do spraw ludzkich, gdzie nic nie jest pewne, a nie do problemów sztuk i rzemiosł, gdzie wszystko jest przewidywalne (tamże, 7–9).

wyrasta z porównywania działania z czynnościami bardziej wiarygodnymi i produktywnymi, takimi jak wytwarzanie, kontemplacja, poznanie czy nawet praca, ale wskazuje na coś, co udaremnia działanie w kategoriach jego własnych celów. Wchodzi tu w grę cecha ujawniania, bez której działanie i mowa utraciłyby całą swą ludzką istotność.

Działanie i mowa odbywają się pomiędzy ludźmi, jako że są ku nim skierowane i zachowują swą zdolność do ujawniania działającego nawet wtedy, gdy ich treść jest wyłącznie „obiektywna”, dotyczy świata rzeczy, w którym ludzie poruszają się, który fizycznie rozpościera się między nimi i z którego pochodzą ich obiektywne, światowe interesy. Interesy te stanowią coś, co jest *inter-est* w najbardziej dosłownym znaczeniu tego słowa, co leży pomiędzy ludźmi, zatem może wzajemnie ich ze sobą wiązać i łączyć. W większości mowa i działanie zajmują się owym pomiędzy, które jest odmienne w każdej grupie ludzi, z tym że w większości słów i czynów ich odniesienie *do* jakiejś światowej obiektywnej rzeczywistości jest dodatkiem do odsłaniania działającego i mówiącego podmiotu. Jako że odsłonięcie podmiotu jest integralną częścią wszelkich, nawet najbardziej „obiektywnych” wzajemnych stosunków, fizyczne, światowe pomiędzy wraz ze swoimi interesami zostaje pokryte, jak gdyby porośnięte, zupełnie innym pomiędzy, które składa się z czynów i słów i zawdzięcza swe pochodzenie wyłącznie temu, że działający i mówiący ludzie swoje czyny i słowa kierują *ku* sobie nawzajem. To drugie, subiektywne pomiędzy nie jest namacalne, ponieważ nie ma namacalnych przedmiotów, w których mogłoby się utrwalić; proces działania i mówienia nie pozostawia po sobie żadnych takich rezultatów czy produktów końcowych. Lecz mimo swojej nieuchwytności owo pomiędzy jest tak samo rzeczywiste jak widzialny świat rzeczy, który jest nam wspólny. Nazywamy tę rzeczywistość „siecią” międzyludzkich więzi — metafora sieci wskazuje na pewną nieuchwytność tej rzeczywistości.

Sieć ta jest wprawdzie związana z obiektywnym światem rzeczy równie silnie, jak mowa związana jest z żywym ciałem, ale nie jest to ten rodzaj związku, jaki łączy fasadę czy, używając terminologii Marksa, zasadniczo zbyteczną nadbudowę, z użyteczną strukturą samej budowli. Podstawowy błąd wszelkiego materializmu w polityce — a ów materializm nie jest ani Marksowskiego, ani nawet nowożytnego pochodzenia, lecz sięga początków naszej

historii teorii politycznych⁸ — polega na przeoczeniu nieuchronności odsłaniania się ludzi jako podmiotów, jako odmiennych i unikalnych osób, nawet wtedy, gdy całkowicie skupiają się oni na zupełnie światowym, materialnym przedmiocie. Rezygnacja z tego odsłaniania — gdyby można było ją przeprowadzić — oznaczałaby przekształcenie ludzi w coś, czym nie są; z drugiej strony, odmawianie temu odsłonięciu rzeczywistości i rzeczywistych konsekwencji jest po prostu brakiem realizmu.

Dziedzina spraw ludzkich, ściśle rzecz biorąc, składa się z sieci międzyludzkich powiązań, które istnieją wszędzie tam, gdzie ludzie żyją razem. Odsłanianie człowieczego „kto” przez mowę i ustanawianie nowego początku przez działanie zawsze wpada w istniejącą już sieć, gdzie można odczuć ich bezpośrednie konsekwencje. Razem zaczynają one nowy proces, który ostatecznie wyłania się jako unikalna historia życia nowego przybysza, w niepowtarzalny sposób oddziałując na historii życia wszystkich ludzi, z którymi wchodzi on w kontakt. To właśnie z powodu tej istniejącej już sieci międzyludzkich powiązań, wraz z jej niezliczonymi, sprzecznymi chęciami i intencjami, działanie prawie nigdy nie osiąga swojego celu; ale też z powodu tego pośrednictwa, w którym rzeczywiste jest jedynie działanie, „wytwarza” ono historie zamierzone lub niezamierzone tak naturalnie, jak przez fabrykację wytwarza się namacalne rzeczy. Historie te mogą

⁸ Materializm w teorii polityki datuje się przynajmniej od czasu platońsko-arystotelesowskiego założenia, że wspólnoty polityczne (*poleis*) — a nie tylko życie rodzinne lub współistnienie kilku gospodarstw (*oikiai*) — zawdzięczają swą egzystencję materialnej konieczności. (Patrz: Platon, *Państwo* 369, gdzie pochodzenia *polis* upatruje się w naszych potrzebach i braku samowystarczalności. Co do Arystotelesa, to jak zawsze jest on bliższy opinii powszechnej panującej wśród Greków — patrz: *Polityka* 1252b29: „Pełna w końcu wspólnota... jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”.) Arystotelesowskie pojęcie *sympheron*, które później spotykamy w *utilitas* Cyserona, należy rozumieć w tym właśnie kontekście. Obaj są zwiastunami późniejszej teorii interesu, która została rozwinięta wcześniej, bo już przez Bodina — tak jak królowie rządzą narodami, tak Interes rządzi królami. W nowożytności Marks wyróżnia się nie swoim materializmem, lecz dlatego, że jest jedynym myślicielem politycznym wystarczająco konsekwentnym, by oprzeć swą teorię interesu materialnego na ewidentnie materialnej ludzkiej czynności, pracy — czyli na wymianie materii ludzkiego ciała.

zostać utrwalone w dokumentach i pomnikach, uwidaczniać się w przedmiotach użytkowych lub dziełach sztuki, mogą zostać opowiedziane i powtórzone, wprowadzone w najróżniejsze rodzaje tworzywa. One same, w swojej żywej rzeczywistości, są zupełnie innej natury niż ich reifikacje. Opowiadają nam więcej o swych podmiotach, o „bohaterze” stojącym w centrum każdej historii, niż jakikolwiek wytwór ludzkich rąk mówi nam o mistrzu będącym jego wytwórcą, a mimo to właściwie nie są wytworami. Chociaż każdy człowiek zaczął swe życie od wpisania się w ludzki świat przez działanie i mowę, nikt nie jest autorem czy wytwórcą [producer] historii własnego życia. Innymi słowy, historie, rezultat działania i mowy, ujawniają działającego, lecz ów działający nie jest autorem ani wytwórcą. Ktoś zapoczątkował tę historię i jest jej podmiotem w dwojakim sensie tego słowa, mianowicie tym, kto coś czyni [actor], i tym, kto cierpi [sufferer], ale nikt nie jest jej autorem.

To, że każde jednostkowe życie pomiędzy narodzinami i śmiercią może na koniec zostać opowiedziane jako historia posiadająca początek i koniec, jest przedpolitycznym i przedhistorycznym warunkiem dziejów, wielkiej historii bez początku i końca. Jednak powodem, dla którego każde ludzkie życie opowiada swą historię, a dzieje ostatecznie stają się księgą historii ludzkości, z wieloma aktorami i mówcami, choć bez żadnych uchwytnych autorów, jest to, iż zarówno jedno, jak i drugie jest wynikiem działania. Bowiem wielka niewiadoma historii, która sprawiła tyle kłopotu filozofii dziejów w epoce nowożytnej, rodzi się nie tylko wtedy, gdy rozważa się dzieje jako całość i odkrywa, że ich podmiot, ludzkość, jest abstrakcją, która nigdy nie może stać się aktywnym podmiotem działania. Ta sama niewiadoma wprawiała w zakłopotanie filozofię polityki już w starożytności i przyczyniła się do ogólnej pogardy, jaką filozofowie, począwszy od Platona, żywili dla spraw ludzkich. Trudność tkwi w tym, że w jakiegokolwiek serii zdarzeń, kształtujących historię o unikalnym znaczeniu, możemy w najlepszym razie wyodrębnić tylko działającego, który cały ten proces wprawia w ruch; i chociaż ów działający często pozostaje podmiotem, „bohaterem” historii, nigdy nie możemy jednoznacznie wskazać na niego jako autora jej ostatecznego rezultatu.

Z tego właśnie powodu Platon sądził, iż spraw ludzkich (*ta ton anthropon pragmata*), rezultatu działania (*praxis*), nie należy traktować ze zbytnią powagą; działania ludzi pojawiają się

podobnie jak ruchy lalek poruszanych niewidzialną ręką spoza sceny, tak że człowiek wydaje się swego rodzaju zabawką boga⁹. Warto zauważyć, że Platon, który wszak nie przeczuwał, jakie będzie nowożytne pojęcie dziejów, był pierwszym, który wymyślił metaforę aktora ukrytego za sceną, pociągającego za sznurki za plecami działających ludzi i odpowiedzialnego za rozgrywającą się historię. Platoński bóg jest zaledwie symbolem faktu, że prawdziwe historie, w odróżnieniu od tych, które wymyślamy, nie mają żadnego autora; toteż jest on prawdziwym zwiastunem Opatrzności, „niewidzialnej ręki”, Przyrody, „ducha świata”, interesów klasowych i tym podobnych, za pomocą których chrześcijańscy i nowożytni filozofowie historii próbowali rozwiązać kłopotliwy problem tego, że chociaż dzieje zawdzięczają swe istnienie ludziom, to jednak nie są przez nich „zrobione”. (W rzeczy samej, nic nie wskazuje wyraźniej politycznej natury dziejów — tego, iż są one historią działania i czynów, a nie tendencji, sił czy idei — niż wprowadzenie niewidocznego aktora za sceną, którego znajdujemy w każdej filozofii dziejów, co samo w sobie jest już wystarczającym powodem, by uznać ją za zamaskowaną filozofię polityki. Prosty fakt, że Adam Smith potrzebował „niewidzialnej ręki” do pokierowania stosunkami ekonomicznymi na rynku wymiany, jasno pokazuje, iż w wymianie uwikłane jest coś więcej niż tylko zwykła aktywność gospodarza. „Człowiek ekonomiczny”, doprowadzając do swego pojawienia się na rynku, jest istotą działającą, a nie wyłącznie producentem, kupcem albo wymieniającym.)

Niewidoczny aktor za sceną jest wynalazkiem powstałym w odpowiedzi na myślową trudność, a nie jakieś rzeczywiste doświadczenie. Przez to historia powstająca w rezultacie działania jest błędnie rozumiana jako historia fikcyjna, gdzie rzeczywiście autor pociąga za sznurki i kieruje sztuką. Historia fikcyjna ujawnia wykonawcę [maker], tak jak każde dzieło sztuki wskazuje, że zostało przez kogoś wykonane; to, co ujawnia, nie należy do samej historii, dotyczy jedynie sposobu, w jaki została ona powołana do istnienia. Rozróżnienie między historią rzeczywistą i fikcyjną polega właśnie na tym, że ta druga została „zrobiona”, a ta pierwsza nie. Rzeczywista historia, w którą jesteśmy zaangażowani, dopóki żyjemy, nie ma widzialnego ani niewidzialnego wykonawcy,

⁹ Prawa 803 i 644.

ponieważ nie jest zrobiona. Jedyne „kims”, kogo ujawnia, jest jej bohater i jest ona jedynie pośrednikiem, w którym pierwotnie nieuchwytny przejaw unikalnie odmiennego „kto” może stać się uchwytny *ex post facto* przez działanie i mowę. Tego, kim ktoś jest lub był, możemy dowiedzieć się dopiero poznając historię, której bohaterem jest on sam — innymi słowy, jego biografię; cokolwiek jeszcze o nim wiemy, włączając znajomość wytworzonego przezeń dzieła, które po sobie pozostawił, mówi nam tylko, *czym* on jest lub był. Tak więc o Sokratesie, który nie napisał ani jednej linijki i nie pozostawił po sobie żadnego dzieła, wiemy o wiele mniej niż o Platonie czy Arystotelesie, mimo to, ponieważ znamy jego historię, o wiele lepiej i gruntowniej wiemy, kim był Sokrates, niż kim był Arystoteles, którego opinie znamy lepiej.

Bohater, którego odsłania historia, nie musi posiadać żadnych cech bohaterskich; słowo „bohater” początkowo, to znaczy u Homera, nie było niczym więcej, jak tylko nazwą nadawaną każdemu wolnemu człowiekowi, który uczestniczył w trojańskim przedsięwzięciu¹⁰ i o którym można było opowiedzieć historię. Konotacja odwagi, odczuwanej przez nas jako niezbywalna cecha bohatera, w rzeczywistości jest już obecna w samej gotowości do działania i mówienia, do wpisania swego ja w świat i zapoczątkowania swojej własnej historii. Odwaga ta nie jest w sposób konieczny czy przede wszystkim związana z gotowością do ponoszenia konsekwencji; odwaga, a nawet zuchwalstwo, są już obecne w opuszczeniu swego prywatnego miejsca ukrycia i pokazaniu, kim się jest, w odsłonięciu i wystawieniu na pokaz własnego ja. Zakres tej pierwotnej odwagi, bez której działanie i mowa, a zatem, wedle Greków, wolność, nie byłyby w ogóle możliwe, jest nie mniej wielki, a może nawet być większy, jeśli „bohater” jest tchórzem.

Zarówno specyficzna treść, jak i ogólny sens działania i mowy mogą przybierać rozmaite formy urzeczowienia w dziełach sztuki, które gloryfikują czyn lub osiągnięcie i przez przekształcenie oraz zageszczenie ukazują jakieś niezwykle zdarzenie w jego pełnym znaczeniu. Jednakże specyficzna właściwość ujawniania, jaką mają działanie i mowa, jest tak nierozdzielnie związana z żywym przepływem działania i mówienia, że może ona być reprezentowana

¹⁰ U Homera słowo *heros* ma z pewnością konotację wyróżnienia, ale takiego, do jakiego zdolny był każdy wolny człowiek. Nigdzie nie pojawia się w późniejszym znaczeniu „półboga”, które być może powstało z ubóstwienia starożytnych bohaterów epickich.

i „urzeczowiona” dopiero poprzez pewnego rodzaju powtórzenie, naśladowanie czy *mimesis*, które wedle Arystotelesa przeważa we wszystkich sztukach, lecz w rzeczywistości stosowne jest tylko w *drama*, której sama nazwa (od greckiego słowa *dran*, „działać”) wskazuje, że granie w sztuce jest w rzeczywistości naśladowaniem działania¹¹. Element naśladowczy tkwi jednak nie tylko w kunście aktora, ale, jak słusznie twierdzi Arystoteles, w tworzeniu czy pisaniu sztuki, przynajmniej w tym zakresie, w jakim dramat w pełni ożywa, kiedy jest odgrywany w teatrze. Tylko aktorzy i mówcy, którzy ponownie odtwarzają fabułę historii, mogą w sposób zrozumiały przekazać pełne znaczenie nie tyle samej historii, ile „bohaterów”, którzy w niej się ujawniają¹². W kategoriach tragedii greckiej oznaczałoby to, że zarówno kierunek historii, jak i jej uniwersalny sens ujawniany jest przez chór, który nie naśladuje¹³ i którego komentarze są czystą poezją, podczas gdy nieuchwytna tożsamość tych, którzy w historii są działającymi, może zostać przekazana tylko przez naśladowanie ich działania, ponieważ wymykają się oni wszelkiemu uogólnieniu, a zatem wszelkiemu urzeczowieniu. Jest to również powodem, dla którego teatr jest sztuką polityczną *par excellence*; polityczna sfera ludzkiego życia zostaje tu tylko przeniesiona w sztukę. Jest on jedyną sztuką, której jedynym tematem jest człowiek w jego powiązaniach z innymi ludźmi.

¹¹ Już Arystoteles nadmienia, że słowo *drama* wybrano dlatego, że naśladowani są tu *drontes* („działający ludzie”) (*Poetyka* 1448a28). Traktat Arystotelesa wyraźnie pokazuje, że przyjęty przez niego model „naśladowania” w sztuce zaczerpnięty został z dramatu i uogólnienie tego pojęcia w celu zastosowania go do wszelkich sztuk jest, jak się wydaje, dosyć niezręczne.

¹² Arystoteles mówi więc zazwyczaj nie o naśladowaniu działania (*praxis*), ale działających (*prattontes*) (patrz *Poetyka* 1448a1 i nast., 1448b25, 1449b24 i nast.). Nie jest jednakże konsekwentny, jeśli chodzi o takie użycie tych słów (por. 1451a29, 1447a28). Kluczowym punktem jest tutaj to, że tragedia nie zajmuje się właściwościami ludzi, ich *poietes*, ale tym, co się działo, zarazem ich dotycząc, czyli ich działaniami i życiem, ich dobrym lub złym losem (1450a15–18). Treścią tragedii nie jest zatem to, co nazwalibyśmy charakterem, lecz akcja czy fabuła.

¹³ O tym, że chór „mniej naśladuje”, wspominają Pseudo-Arystotelesowskie *Problemata* (918b28).

Kruchość spraw ludzkich

Działanie, w odróżnieniu od fabrykacji, nie jest możliwe w odosobnieniu; być odosobnionym znaczy być pozbawionym możliwości działania. Działanie i mowa potrzebują obecności innych w nie mniejszym stopniu, niż fabrykacja potrzebuje obecności przyrody dostarczającej jej tworzywa oraz świata, w którym umieści swój ukończony produkt. Fabrykacja przebiega w otoczeniu, jakim jest świat, i w stałym kontakcie ze światem; działanie i mowa przebiegają w otoczeniu, jakim jest sieć czynów i słów innych ludzi, i w stałym z nią kontakcie. Rozpowszechniona wiara w „silnego człowieka”, który, odizolowany od innych, zawdzięcza swą moc samotności, albo jest zwykłym zabobonem, opierającym się na złudnym przekonaniu, że możemy coś „tworzyć” w dziedzinie spraw ludzkich — na przykład „tworzyć” instytucje prawne, tak jak tworzy się krzesła i stoły, czy też czynić ludzi „lepszymi” lub „gorszymi”¹⁴ — albo świadomą rozpaczą wszelkiego działania, politycznego i niepolitycznego, połączoną z utopijną nadzieją, iż możliwe jest traktowanie ludzi na podobieństwo innego „tworzywa”¹⁵. Kiedy w grę wchodzi działanie, siła jednostkowych potrzeb, obecna w każdym procesie wytwarzania, zupełnie traci wartość, bez względu na to, czy jest siłą intelektualną, czy jest to kwestia siły czysto materialnej. Historia pełna jest przykładów niemocy człowieka silnego i przewyższającego innych, który nie wie, jak zapewnić sobie pomoc, współdziałanie swoich towarzyszy. Winą za jego niepowodzenie obarcza się często

¹⁴ Już Platon czynił wyrzuty Peryklesowi, że nie „uczynił lepszymi obywateli” i że Ateńczycy pod koniec jego kariery byli jeszcze gorsi niż przedtem [*Gorgiasz* 515, PWN, Warszawa 1991, w przekładzie P. Siwka].

¹⁵ Najnowsze dzieje polityki pełne są przykładów wskazujących na to, że termin „materiał ludzki” nie jest niewinną metaforą. Dotyczy to również całego mnóstwa nowożytnych eksperymentów naukowych na terenie inżynierii społecznej, biochemii, chirurgii mózgu etc., które wszystkie skłonne są traktować materiał ludzki i zmieniać go podobnie jak inną materię. To mechaniczne nastawienie typowe jest dla epoki nowożytnej; kiedy do podobnych celów dążyła starożytność, skłonna była myśleć o ludziach jako dzikich zwierzętach, które trzeba poskromić i ucywilizować. W obu przypadkach jedyne, co można osiągnąć, to zabić człowieka, niekoniecznie rzeczywiście go uśmiercić jako żywy organizm, lecz jako człowieka.

zgnubną słabość zbiorowości i zawiść, jaką wzbudza osoba wybitna u ludzi miernych. Niezależnie od tego, jak dalece bliskie prawdy byłyby te obserwacje, nie dotyczą one sedna sprawy.

Dla zobrazowania tego, o co tutaj chodzi, przypomnijmy, że greka i łacina, inaczej niż języki nowożytne, zawierają dwa zupełnie różne, lecz związane ze sobą słowa dla oznaczenia czasownika „działać”. Dwom greckim słowom *archein* („rozpocząć”, „prowadzić”, wreszcie „rządzić”) i *prattein* („przeprowadzać”, „dokonać”, „ukończyć”) odpowiadają dwa czasowniki łacińskie *agere* („wprawiać w ruch”, „przewodzić”) i *gerere* (którego pierwotnym znaczeniem jest „nosić, utrzymać”)¹⁶. Wydaje się, jakby każde działanie było tu podzielone na dwie części, zapoczątkowanie przez pojedynczą osobę i dokonanie, w które włącza się wielu, „podtrzymując” i „kończąc” przedsięwzięcie, doprowadzając je do końca. Nie tylko te słowa są ze sobą związane w podobny sposób, historia ich użycia również jest bardzo podobna. W obu przypadkach słowo, które początkowo oznaczało jedynie drugą część działania, dokonanie — *prattein* i *gerere* — stało się słowem przyjętym dla oznaczenia działania w ogóle, podczas gdy słowa oznaczające zapoczątkowanie działania zyskały specjalne, ograniczone znaczenie, przynajmniej w języku politycznym. *Archein* zaczęło znaczyć przede wszystkim „rządzić” i „prowadzić”, a *agere* zaczęło znaczyć raczej „prowadzić”, niż „wprawiać w ruch”.

Tak więc rola tego, kto zapoczątkowuje i przewodzi, kto był *primus inter pares* (w przypadku Homera królem pośród królów), zmieniła się w rolę władcy; pierwotna zależność wzajemna działania, zależność tego, kto zapoczątkowuje i przewodzi, od pomocy innych oraz zależność od niego jego towarzyszy, jeśli chodzi o stwarzanie im okazji do działania, rozszczepiła się na dwie zupełnie odmienne funkcje: funkcję wydawania rozkazów, która stała się przywilejem władcy, i funkcję ich wykonywania, która stała się obowiązkiem jego podwładnych. Taki władca jest sam, odosobniony od innych za sprawą swej siły, tak jak zapoczątkowujący był odosobniony za sprawą swojej inicjatywy, dopóki nie znalazł innych, którzy się do niego przyłączyli. Jednak siła tego, kto zapoczątkowuje i przewodzi, ukazuje się tylko w jego

¹⁶ Jeśli chodzi o słowa *archein* i *prattein*, patrz zwłaszcza ich użycie u Homera (por. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden*, 1889).

inicjatywie i ryzyku, które podejmuje, nie w rzeczywistym dokonaniu. W przypadku skutecznie rządzącego władcy może on przypisywać sobie to, co w rzeczywistości jest dokonaniem wielu — coś, czego nigdy nie przyznano by Agamemnonowi, który był królem, ale nie władcą. Przez to roszczenie władca monopolizuje, by tak rzec, siłę tych, bez pomocy których nigdy nie byłby w mocy czegokolwiek dokonać. I tak powstaje złudzenie niezwyklej siły, a wraz z nim fałszywe mniemanie o silnym człowieku, który swą moc zawdzięcza temu, że jest sam.

Ponieważ aktor — ten, kto czyni — zawsze porusza się pośród i w relacji do innych działających istot, nigdy nie jest on po prostu „sprawcą czynu” [*doer*], ale zawsze jednocześnie jest tym, kto cierpi. Robić coś i cierpieć są niczym dwie strony monety i historia, którą zaczyna jakiś akt, ułożona jest z wynikających zeń czynów i cierpień. Owe konsekwencje ciągną się w nieskończoność, ponieważ działanie, mimo iż, by tak rzec, może wydobywać się znikąd, dokonuje się w środowisku, gdzie każda reakcja staje się reakcją łańcuchową i gdzie każdy proces jest przyczyną nowych procesów. Jako że działanie dokonuje się na istotach zdolnych do własnych działań, reakcja, niezależnie od bycia odpowiedzią, zawsze jest nowym działaniem, które niejako usamodzielnia się i oddziałuje na innych. Tak więc wśród ludzi działanie i reakcja powstająca w odpowiedzi na działanie nigdy nie poruszają się w zamkniętym kręgu i nigdy nie można ich zasadnie ograniczyć do dwu partnerów. Owa nieograniczoność charakteryzuje nie tylko działanie polityczne w węższym znaczeniu tego słowa, wówczas bowiem nieograniczoność międzyludzkich powiązań byłaby jedynie skutkiem nieograniczonej mnogości objętych nimi ludzi, czego można by uniknąć, godząc się na działanie w obrębie ograniczonego, uchwytanego układu okoliczności; tymczasem najmniejszy akt w najbardziej ograniczonych okolicznościach zawiera zarodek tej samej nieograniczoności, ponieważ jeden czyn, a czasem jedno słowo, wystarcza, aby zmienić całą konstelację.

Co więcej, działanie, bez względu na swą specyficzną treść, zawsze ustanawia powiązania, przejawia zatem tendencję do przełamывania wszelkich ograniczeń i przekraczania wszelkich granic¹⁷. W obrębie dziedziny spraw ludzkich istnieją ograniczenia

¹⁷ Co ciekawe, Monteskiusz, którego nie interesowały prawa, lecz działania, do których mógłby pobudzić ich duch, określa prawa jako *rapports* [w przekładzie Boya-Zeleńskiego: „stosunki” — przyp. tłum.],

i granice, lecz nigdy nie stanowią one wiarygodnego układu odniesienia, który mógłby wytrzymać gwałtowny napór każdego nowego pokolenia, z jakim musi ono wpisywać się w świat. Kruchość ludzkich instytucji i praw, a także, ogólnie rzecz biorąc, wszelkich spraw należących do naszego życia wśród ludzi, pochodzi z kondycji ludzkiej, z tego jej aspektu, jakim są narodziny, i jest całkiem niezależna od słabości ludzkiej natury. Ogrodzenia zamykające własność prywatną i zabezpieczające ograniczenia każdego gospodarstwa, granice terytorialne, które chronią i umożliwiają fizyczną tożsamość ludzi, a także prawa, które chronią i umożliwiają ich egzystencję polityczną, mają tak wielką wagę dla stabilności spraw ludzkich właśnie dlatego, że żadne ograniczające i ochronne zasady nie wyrastają z czynności, dokonujących się w samym obszarze spraw ludzkich. Ograniczenia prawne nigdy nie są całkowicie pewnym zabezpieczeniem ciała politycznego przed działaniem pochodzącym z wewnątrz, tak jak granice oddzielające jego terytorium nie są całkowicie wiarygodnym zabezpieczeniem przed działaniem z zewnątrz. Nieograniczoność działania jest tylko inną stroną jego potężnej zdolności ustanawiania więzi, czyli jego specyficznej produktywności; to dlatego dawna cnota umiaru, utrzymywania czegoś w obrębie pewnych granic, jest rzeczywiście cnotą polityczną *par excellence*, tak jak pokusą polityczną *par excellence* jest rzeczywiście *hubris* (o czym dobrze wiedzieli Grecy, w pełni doświadczywszy możliwości kryjących się w działaniu), a nie wola władzy, jak bylibyśmy skłonni sądzić dzisiaj.

Wprowadzając rozmaite ograniczenia i granice, jakie spotykamy w każdym celu politycznym, mogą oferować jakąś ochronę przed nieograniczonością zawartą w działaniu, lecz są one zupełnie bezradne, jeśli chodzi o rekompensowanie jego drugiej bardzo charakterystycznej cechy: obecnej w działaniu nieprzewidywalności. Nie jest ona po prostu kwestią niemożności przepowiedzenia

utrzymujące się pomiędzy różnymi istotami (Monteskiusz, *O duchu praw*, Wyd. Antyk, Kęty 1997, w przekładzie T. Boya-Zeleńskiego, ks. I, rozdz. 1, ks. XXVI, rozdz. 1). Definicja ta jest zaskakująca, ponieważ prawa zawsze były definiowane w kategoriach granic i ograniczeń. Powodem było to, iż Monteskiusza mniej interesowało to, co nazywał „naturą rządu” — czy byłaby to republika, czy na przykład monarchia — bardziej zaś jego „zasada... to, co mu każe działać... namiętności ludzkie, które nim poruszają” (tamże, ks. III, rozdz. 1).

wszystkich logicznych konsekwencji poszczególnych aktów, wówczas komputer byłby w stanie przepowiedzieć przyszłość: pochodzi ona wprost z historii, która będąc rezultatem działania, zapoczątkowuje i ustanawia siebie, skoro tylko przeminie przelotna chwila czynu. Kłopot w tym, że jakkolwiek charakter miałyby późniejsza historia, czy byłaby odgrywana w życiu prywatnym, czy publicznym, czy angażowałaby wielu, czy nielicznych aktorów, jej pełne znaczenie może ujawnić się dopiero po jej zakończeniu. W przeciwieństwie do fabrykacji, gdzie światła do osądzenia ukończonego wytworu dostarcza wyobrażenie wzorca postrzegane uprzednio okiem rzemieślnika, światło rozjaśniające procesy działania, a zatem wszelkie procesy historyczne, pojawia się dopiero u ich końca, często gdy wszyscy uczestnicy wydarzeń już nie żyją. Działanie ujawnia się w pełni tylko temu, kto jest narratorem historii, czyli spojrzeniu wstecz, będącemu udziałem historyka, który rzeczywiście zawsze wie lepiej niż uczestnicy, czym to wszystko miało być. Wszystkie wyjaśnienia samych aktorów, mimo iż mogą one czasami przedstawiać w zupełności godne zaufania stwierdzenia odnoszące się do intencji, celów i pobudek, w rękach historyka stają się po prostu użytecznym źródłem materiału i nigdy nie dorównują jego historii pod względem doniosłości i prawdziwości. To, co opowiada narrator, z konieczności musi być ukryte przed samym aktorem, przynajmniej dopóki trwa czyn lub dopóki jest on uwikłany w konsekwencje czynu, ponieważ dla niego sensowność własnego czynu nie tkwi w historii, która się toczy. Nawet jeśli historie są nieuchronnymi rezultatami działania, to nie aktor, ale narrator jest tym, kto postrzega i „tworzy” historię.

27

Rozwiązanie Greków

Nieprzewidywalność wyniku jest ściśle związana z ujawniającym charakterem działania i mowy, w których człowiek odsłania własne ja, nie znając siebie, nie mogąc wiedzieć z góry, kogo ujawnia. Starożytne powiedzenie, że nikogo nie można nazwać *eudaimon*, zanim nie umrze, mogłoby nam wskazać, o co tutaj chodzi, gdybyśmy potrafili usłyszeć jego pierwotny sens po dwu i pół tysiącach lat zbanalizowanego powtarzania; nawet przekład łaciński, już w Rzymie będący oklepanym przysłowiem — *nemo*

ante mortem beatus esse dici potest — nie niesie tego znaczenia, chociaż być może inspirował on praktykę Kościoła katolickiego, beatyfikującego swych świętych dopiero wtedy, gdy dawno już nie żyli i można było bezpiecznie osądzić ich życie. *Eudaimonia* nie oznacza bowiem szczęścia czy błogości; nie można tego terminu przełożyć i może nawet wyjaśnić. Ma ona konotację szczęśliwego żywota, lecz bez wydzwiku religijnego i oznacza dosłownie coś na kształt dobrego samopoczucia *daimona*, który towarzyszy każdemu człowiekowi przez całe życie, który jest jego unikalną tożsamością, ale tylko inni mogą go zobaczyć¹⁸. Zatem inaczej niż szczęście, które jest przemijającym nastrojem, i inaczej niż dobry los, który można mieć w pewnych okresach życia, a nie posiadać go w innych, *eudaimonia*, podobnie jak samo życie, jest utrzymującym się stanem bycia, który ani nie podlega zmianie, ani nie jest zdolny wywoływać zmiany. Być *eudaimon* i stać się *eudaimon* są według Arystotelesa tym samym, tak jak „żyć dobrze” (*eu dzen*) i „dobrze przeżyć” życie są tym samym, dopóki życie trwa; nie są one stanami lub czynnościami, które zmieniają jakość osoby, takimi jak uczenie się i nauczanie się, które wskazują na dwa zupełnie odmienne atrybuty tej samej osoby w różnych momentach¹⁹.

Mimo iż niezmiennalność tożsamości osoby odsłania się nieuchwytnie w czynie i mowie, staje się ona uchwytna dopiero w historii życia aktora i mówcy; jednak jako taka może zostać poznana, czyli uchwycona jako dotykalny byt, dopiero wtedy, gdy dobiegła końca. Innymi słowy, istota człowieka — nie natura ludzka w ogólności (która nie istnieje) ani ogólna suma cech i braków jednostki, ale istota tego, kim się jest — może zostać powołana do istnienia dopiero wtedy, gdy życie odchodzi, nie zostawiając po

¹⁸ W kwestii takiej interpretacji *daimon* i *eudaimonia*, patrz Sofokles, *Król Edyp*, 1186 i nast., zwłaszcza zaś następujące wersy: *Tis gar, tis aner pleon / tas eudaimonias pherei / e tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai* („O śmiertelne pokolenia / Życie wasze to cień cienia / Bo któryż człowiek więcej tu szczęścia zażyje, / Nad to, co w sennych rojeniach uwije”, tłum. W. Morawski, Kraków 1948). Właśnie temu nieuniknionemu zafałszowaniu rzeczywistości chór przeciwstawia swoją znajomość spraw: to inni widzą, „mają” przed oczyma *daimona* Edypa jako przykład; nieszczęściem śmiertelników jest ich ślepotą na własnego *daimona*.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1983, w przekładzie K. Leśniaka, 1048a23 i nast.

sobie niczego prócz historii. Zatem ktokolwiek świadomie dąży do bycia „istotnym”, do pozostawienia po sobie jakiejś historii i tożsamości, która zdobędzie sobie „nieśmiertelną sławę”, musi nie tylko zaryzykować swe życie, ale kategorycznie wybrać krótkie życie i przedwczesną śmierć, jak zrobił to Achilles. Tylko człowiek, który nie przeżyje swojego największego czynu, pozostaje niezaprzeczalnym mistrzem własnej tożsamości i ewentualnej wielkości, ponieważ wycofał się w śmierć przed możliwymi konsekwencjami i kontynuacją tego, co zapoczątkował. Historii Achillesa nadaje paradygmatyczne znaczenie właśnie to, że pokazuje ona w kilku słowach, iż *eudaimonię* można okupić tylko życiem i że można ją sobie zapewnić tylko uprzedzając ciągłość życia, w którym po kawałku odsłaniamy siebie, podsumowując całe swoje życie w jednym czynie, tak że historia owego aktu dobiega końca wraz z samym życiem. To prawda, nawet Achilles zależny był od narratora, poety lub historyka, bez którego wszystko, co uczynił, pozostałoby ulotne, daremne. Jest on jednak jedynym „bohaterem”, a zatem bohaterem *par excellence*, który przekazuje w ręce narratora pełne znaczenie swego czynu, w związku z czym nie tylko odgrywa on historię swego życia, ale jednocześnie ją „tworzy”.

Bez wątpienia jest to pojęcie działania, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, wysoce indywidualistyczne²⁰. Kładzie ono nacisk na pęd do samoodślaniania kosztem wszystkich innych czynników, zatem kłopotliwa sytuacja nieprzewidywalności dotyka je w stopniu względnie niewielkim. Jako takie stało się prototypem działania dla starożytności greckiej i wpłynęło — w postaci tak zwanego ducha agonu — na namiętny pęd do ukazywania swego ja w mierzeniu się z innymi, który leżał u podstaw pojęcia polityki panującego w miastach-państwach. Znamiennym objawem owego przeważającego wpływu jest to, że w odróżnieniu od wieków późniejszych Grecy nie zaliczali prawodawstwa do aktywności politycznej. Wedle ich opinii twórca praw był kimś w rodzaju budowniczego murów miasta, kto musiał wykonać i ukończyć swe dzieło, zanim mogła się rozpocząć aktywność polityczna. Był on więc traktowany jak każdy inny rzemieślnik lub architekt, można go było wezwać spoza granic państwa i dać mu pełnomocnictwo,

²⁰ To, że greckie słowo „każdy” (*hekastos*) wywodzi się z *hekas* („hen, daleko”), wydaje się wskazywać, jak głęboko zakorzeniony musiał być ów indywidualizm.

choć nie był obywatelem, podczas gdy prawo do *politeuesthai*, brania udziału w licznych czynnościach, które potem miały miejsce w *polis*, było ściśle zastrzeżone dla obywateli. Prawa, tak jak mury otaczające miasto, nie były dla nich rezultatami działania, lecz wytworami. Zanim człowiek zaczął działać, należało zabezpieczyć określoną przestrzeń i zbudować strukturę, gdzie mogły mieć miejsce późniejsze działania, przestrzeń będącą dziedziną publiczną *polis* oraz strukturę *polis*, jej prawo; prawodawca i architekt należeli do tej samej kategorii²¹. Jednak owe namacalne byty same nie były treścią polityki (nie Ateny, lecz Ateńczycy byli *polis*²²) i nie nakazywały takiej lojalności, jaką znamy z patriotyzmu typu rzymskiego.

Mimo iż prawdą jest, że Platon i Arystoteles tworzeniu prawa i budowaniu miasta nadali wyższą godność polityczną, nie dowodzi to jednak, że poszerzyli fundamentalne doświadczenia Greków w działaniu i polityce tak, by objęły one to, co później okazało się politycznym geniuszem Rzymian: prawodawstwo i zakładanie. Przeciwnie, filozofowie szkoły sokratejskiej zwrócili się ku owym aktywnościom, które dla Greków były przedpolityczne, ponieważ pragnęli zwrócić się przeciwko polityce i przeciwko działaniu. Dla nich tworzenie praw i nadanie ważności decyzjom przez głosowanie są najbardziej prawowitymi czynnościami politycznymi, ponieważ wówczas człowiek „działa jak rzemieślnik”: wynikiem jego działania jest namacalny produkt, a przebieg działania ma wyraźnie rozpoznawalny kres²³. Nie jest to już, lub raczej nie jest to jeszcze działanie (*praxis*) we właściwym znaczeniu tego słowa, lecz wytwarzanie (*poiesis*), preferowane przez nich z powodu większej

²¹ Patrz np. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141b25. Najbardziej podstawową różnicą między Grecją i Rzymem było odmienne nastawienie do obszaru państwa i do prawa. W Rzymie założenie miasta i ustanowienie jego praw pozostawało doniosłym i rozstrzygającym aktem, z którym musiały być związane wszystkie późniejsze czyny i osiągnięcia, aby mogły one zyskać polityczną ważność i prawomocność.

²² Patrz M.F. Schachermeyr, *La formation de la cité Grecque*, „Diogenes”, nr 4, 1953, który porównuje to użycie słowa *polis* z Babilonem, gdzie pojęcie „Babilończyków” można było wyrazić tylko w wyrażeniu: ludzie zamieszkujący terytorium miasta Babilon.

²³ „[...] bo tylko oni [tj. prawodawcy] coś wykonują, tak jak rękodzielniczy [cheirotechnoi]”, ponieważ ich czyn ma uchwytny kres, *eschaton*, którym jest rozporządzenie uchwalone na zgromadzeniu (*psephisma*) (*Etyka nikomachejska* 1141b29).

wiarygodności. Tak jakby mówili, że dopiero rezygnacja ze zdolności do działania, wraz z jego ulotnością, nieograniczonością i niepewnością wyniku, mogłaby stanowić środek zaradczy na kruchość spraw ludzkich.

To, jak ów środek zaradczy może zniszczyć samą materię ludzkich powiązań, najlepiej może ilustruje jeden z rzadkich przypadków, kiedy to Arystoteles przykład działania zaczerpnął ze sfery życia prywatnego, wskazując na związek dobroczyńcy i przyjmującego. Z owym znamienym dla Greków, choć nie dla Rzymian, brakiem nastawienia moralizatorskiego najpierw stwierdza on jako fakt, iż dobroczyńca zawsze kocha tych, którym pomógł, bardziej niż oni jego. Następnie przechodzi do wyjaśnienia, że jest to naturalne, skoro dobroczyńca zrobił coś, jakieś dzieło (*ergon*), podczas gdy przyjmujący jedynie doznał dobroczynności. Wedle Arystotelesa dobroczyńca kocha swoje „dzieło”, życie przyjmującego, które „tworzył”, jak poeta kocha swoje wiersze. Przypomina też czytelnikom, iż miłość poety do swojego dzieła jest niemal tak gorąca jak miłość matki do dzieci²⁴. Wyjaśnienie to jasno pokazuje, że myśli on o działaniu w kategoriach tworzenia, a o jego rezultacie, więzi między ludźmi, w kategoriach dokonanego „dzieła” (niezależnie od wyraźnych prób rozróżnienia pomiędzy działaniem i fabrykacją, *praxis* i *poiesis*)²⁵. W tym przykładzie doskonale widać, jak interpretacja, mimo iż może służyć psychologicznemu wyjaśnieniu zjawiska niewdzięczności przy założeniu, że dobroczyńca i przyjmujący zgadzają się na interpretację działania w kategoriach wytwarzania, to jednak szkodzi samemu działaniu i jego prawdziwemu rezultatowi, więzi, którą powinno ono ustanowić. Przykład prawodawcy jest dla nas mniej przekonujący tylko dlatego, że greckie pojęcie zadania i roli prawodawcy jest tak kompletnie obce naszemu. W każdym razie wytwarzanie, tak jak czynność prawodawcza w rozumieniu Greków, może stać się treścią działania tylko pod warunkiem, że dalsze działanie jest niepożądane albo niemożliwe; działanie może owocować produktem końcowym tylko pod warunkiem, że ulega zniszczeniu jego autentyczny, nienamacalny i zawsze kruchy sens.

U Greków pierwotnym, przedfilozoficznym środkiem zaradczym na ową kruchość było założenie *polis*. *Polis* miało dwojaką

funkcję, jako że wyrosło z greckiego doświadczenia i oceny tego, co nadaje wartość ludzkiemu życiu razem z innymi (*syzen*), mianowicie „dzielenia słów i czynów”²⁶, doświadczenia pochodzącego jeszcze sprzed czasów *polis*, w którym miasto-państwo nadal było zakorzenione. Po pierwsze, *polis* miało umożliwiać ludziom stałe, aczkolwiek z pewnymi ograniczeniami, robienie tego, co w przeciwnym razie było możliwe tylko jako niezwykle i rzadkie przedsięwzięcie, dla którego musieli opuszczać swe gospodarstwa. Przypuszczano, że *polis* stworzy więcej okazji do zdobycia „nieśmiertelnej sławy”, czyli zwiększy szanse wyróżnienia się, pokazania czynem i słowem, kim się jest w swojej niepowtarzalnej odmienności. Jednym z powodów, a może nawet głównym powodem, niewiarygodnego rozwoju talentu i geniuszu w Atenach, jak również nie mniej chyba zaskakującego rychłego upadku miasta-państwa, było to, że od początku do końca jego naczelnym celem było tworzenie niezwykle i zwykłego zdarzenia, jakim jest codzienne życie. Drugą funkcją *polis*, również pozostającą w bliskim związku z ryzykiem, jakie niesie ze sobą działanie, ryzykiem, którego Grecy doświadczyli, zanim powołano do istnienia miasto-państwo, było dostarczenie środka zaradczego na ulotność działania i mowy; nie było bowiem wielkich szans na to, że czyn zasługujący na sławę nie zostanie zapomniany, że faktycznie stanie się „nieśmiertelny”. Homer nie tylko był wzorcowym przykładem politycznej funkcji poety, w związku z tym „wychowawcą wszystkich Hellenów”; sam fakt, że przedsięwzięcie tak wielkie jak wojna trojańska mogłoby zostać zapomniane bez poety, który unieśmiertelił je kilkaset lat później, jest aż nazbyt dobrym przykładem tego, co mogłoby się stać z ludzką wielkością, gdyby jej trwałość nie mogła oprzeć się na niczym innym jak tylko na poecie.

Nie zajmujemy się tutaj historycznymi przyczynami powstania greckiego miasta-państwa; co o tym sądzili Grecy i co uważali za jego *raison d'être*, to z niedwuznaczną jasnością przedstawili oni sami. *Polis* — jeśli zaufać słynnym słowom Peryklesa z mowy pogrzebowej — daje gwarancję, iż ci, którzy wszystkie morza i ziemie zmusili do bycia sceną swych śmiałych zamierzeń, będą mieli świadków i nie będą potrzebowali ani Homera, ani kogokolwiek

²⁶ *Logon kai pragmaton koinonein*, jak to ujął Arystoteles (tamże, 1126b12). [W przekładzie D. Gromskiej: „współżyjąc i stykając się z ludźmi w rozmowach i w interesach” — przyp. tłum.]

²⁴ Tamże, 1168a13 i nast.

²⁵ Tamże, 1140.

innego, kto wie, jakich słów użyć dla ich chwały; ci, którzy działali, będą mogli sami, bez towarzystwa innych, wspólnie ustanowić wiecznotrwałą pamięć swoich dobrych i złych czynów, wzbudzać podziw terażniejszości oraz przyszłych stuleci²⁷. Innymi słowy, życie ludzi razem z innymi w formie *polis* wydawało się zapewniać niezniszczalność najbardziej ulotnym ludzkim czynnościami, działaniu i mowie, oraz najmniej namacalnym i najbardziej efemerycznym „wytworom” człowieka: czynom oraz historiom, które są ich rezultatami. Organizacja *polis*, której obszar fizycznie chroniły mury wokół miasta i której oblicze zabezpieczały prawa — po to, żeby następne pokolenia zachowały swoją rozpoznawalną tożsamość — jest swego rodzaju zorganizowaną pamięcią. Zapewnia śmiertelnemu aktorowi, że jego przemijająca egzystencja i przelotna wielkość nigdy nie utracą realności, płynącej z bycia widzianym i słyszonym, z pojawiania się przed publicznością, którą stanowią jego towarzysze — poza *polis* mogliby oni towarzyszyć jedynie krótkiemu trwaniu samego występu, a zatem potrzebowaliby Homera lub „innych, parających się tym rzemiosłem”, aby pokazać się ludziom, których przy tym nie było.

Według tej samointerpretacji dziedzina publiczna wyrasta wprost z działania razem z innymi, z „podzielania z innymi słów i czynów”. Tym samym działanie nie tylko pozostaje w najściślejszym związku z publiczną częścią świata wspólnego nam wszystkim, ale jest tą czynnością, która ją ustanawia — jak gdyby mury *polis* i granice prawa zostały pociągnięte wokół już istniejącej przestrzeni publicznej, która jednakże nie mogłaby trwać bez umacniającej ją osłony, nie mogłaby przetrwać chwili, w której dokonuje się działanie i mowa. Ujmując rzecz metaforycznie i teoretycznie, oczywiście nie historycznie, można by powiedzieć, że ludzie, którzy wrócili z wojny trojańskiej, pragnęli jak gdyby utrwalić przestrzeń działania, która powstała z ich czynów i cierpień, zapobiec jej zniszczeniu będącemu skutkiem rozproszenia i powrotu do odosobnionych domostw.

Polis we właściwym tego słowa znaczeniu to nie miasto-państwo w swym fizycznym umiejscowieniu; jest ona organizacją ludzi, ponieważ powstaje w wyniku działania i mówienia razem z innymi i jej prawdziwa przestrzeń rozciąga się pomiędzy ludźmi w tym

²⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, Wrocław 1991, II, 41.

celu żyjącymi razem, gdziekolwiek by się znaleźli. „Dokądkolwiek pójdziesz, będziesz *polis*” — te słynne słowa nie były tylko hasłem greckiej kolonizacji, ale wyrażały przekonanie, iż działanie i mowa kreują przestrzeń między uczestnikami przedsięwzięcia, którzy mogą znaleźć swe właściwe miejsce niemal gdziekolwiek i kiedykolwiek. Jest to przestrzeń pojawiania się w najszerszym sensie tego słowa, mianowicie przestrzeń, gdzie pojawia się innym, jak inni pojawiają się mnie, gdzie ludzie istnieją nie po prostu tak, jak inne rzeczy żywe lub nieożywione, ale wyraźnie doprowadzają do swego pojawienia się.

Przestrzeń ta nie zawsze istnieje i chociaż wszyscy ludzie zdolni są do czynu i słowa, większość z nich — podobnie jak niewolnik, cudzoziemiec i barbarzyńca w starożytności, jak robotnik czy rzemieślnik przed epoką nowożytną, jak pracobiorca posiadający stałe zatrudnienie lub biznesmen w naszym świecie — w niej nie przebywa. Co więcej, żaden człowiek nie może w niej przebywać cały czas. Być pozbawionym tej przestrzeni znaczy tyle, co być pozbawionym rzeczywistości, która, ujmując rzecz po ludzku i w języku polityki, jest tym samym, co pojawianie się. O rzeczywistości świata zapewnia ludzi obecność innych, jego pojawianie się wszystkim; „Twierdzimy bowiem, że to, co wszystkim się wydaje, rzeczywiście też tak się ma”²⁸ i wszystko, czemu brak owego pojawiania się, przychodzi i mija jak sen, intymnie i niepodzielnie nasze własne, lecz pozbawione rzeczywistości²⁹.

28

Władza i przestrzeń pojawiania się

Przestrzeń pojawiania się zostaje powołana do istnienia wszędzie, gdzie ludzie są razem na sposób działania i mowy, zatem jest ona czasowo i przyczynowo wcześniejsza niż wszelkie formalne stanowienie dziedziny publicznej i różne formy rządu, czyli różne formy organizacji dziedziny publicznej. Jej osobliwością jest to, że inaczej niż przestrzenie będące dziełem naszych rąk, nie trwa

²⁸ *Etyka nikomachejska* 1172b36 i nast.

²⁹ Zdanie Heraklita, że świat jest jeden, wspólny dla wszystkich, którzy nie śpią, natomiast zasypiając, każdy odchodzi do własnego świata (Diels, dz. cyt., B89) wyraża w istocie to samo, co przytoczona tu uwaga Arystotelesa.

dłużej niż rzeczywistość [actuality] ruchu, który ją powołał do istnienia, znika zaś nie tylko wraz z rozproszeniem ludzi — jak w przypadku wielkich katastrof, kiedy ulega zniszczeniu ciało polityczne — ale wraz z zanikiem lub zatrzymaniem samych czynności. Potencjalnie jest ona wszędzie, gdziekolwiek ludzie zbierają się razem, lecz jedynie potencjalnie, nie koniecznie i nie na zawsze. To, że cywilizacje mogą powstawać i ginąć, że potężne imperia i wielkie kultury mogą upadać i umierać bez katastrof zewnętrznych — najczęściej zaś takie zewnętrzne „przyczyny” poprzedza mniej widoczny wewnętrzny rozkład, który naraża je na katastrofę — zawdzięczamy owej osobliwości dziedziny publicznej, która ostatecznie tkwi w działaniu i mowie, dlatego nigdy zupełnie nie traci charakteru potencjalnego. Tym, co najpierw podkopuje, następnie zaś uśmierca wspólnoty polityczne, jest utrata władzy i końcowa niemoc; władzy zaś nie da się magazynować, mieć w zapasie na wypadek nagłej potrzeby, tak jak można zgromadzić narzędzia przemocy, lecz istnieje ona tylko jako urzeczywistniona. Gdy władza nie jest urzeczywistniona, ginie i historia pełna jest przykładów pokazujących, że największe bogactwa materialne nie mogą zrekompensować tej straty. Władza urzeczywistnia się tylko tam, gdzie nie rozeszły się słowo i czyn, gdzie słowa nie są puste, a czyny brutalne, gdzie słów nie używa się do ukrycia zamiarów, lecz do odsłonięcia tego, co rzeczywiste, a czyny nie służą do zadania gwałtu i zniszczenia, lecz do ustanowienia powiązań i tworzenia nowych rzeczywistości. *ZUCLESMULSE!*

Władza jest tym, co podtrzymuje istnienie dziedziny publicznej, potencjalnej przestrzeni pojawiania się między działającymi i mówiącymi ludźmi. Samo to słowo, jego grecki odpowiednik, *dynamis*, podobnie jak łaciński, *potentia*, wraz z jej rozmaitymi nowożytnymi pochodnymi czy niemieckie *Macht* (które pochodzi od *mögen* i *möglich*, nie od *machen*), wskazuje na jej „potencjalny” charakter. Władza jest zawsze, jak powiedzielibyśmy, władzą potencjalną, a nie niezmiennym, mierzalnym bytem, jak siła czy moc. Podczas gdy moc jest naturalną jakością jednostki rozpatrywanej osobno, władza rodzi się między ludźmi, gdy działają oni razem, i znika w chwili, gdy ulegają rozproszeniu. Z powodu tej swojej osobliwości, wspólnej wszystkim potencjalnościom i polegającej na tym, że może ona aktualizować się, lecz nigdy w pełni materializować, władza jest w zadziwiająącym stopniu niezależna od czynników materialnych, zarówno od liczebności, jak i środków. Stosunkowo niewielka, lecz dobrze zorganizowana grupa ludzi

może prawie nieograniczenie panować nad dużymi i ludnymi imperiami i nierzadko bywało w dziejach, że małe i ubogie kraje pokonywały wielkie i bogate narody. (Historia Dawida i Goliata jest prawdziwa jedynie jako metafora; władza nielicznych może być większa niż władza wielu, lecz w zmaganiu się dwojga ludzi decyduje nie władza, lecz moc, a bystrość, czyli siła mózgu, materialnie przyczynia się do wyniku na równi z siłą mięśni.) Z drugiej strony bunt ludu przeciwko władcom silnym materialnie może zrodzić niemal niepokonaną władzę, nawet jeśli później ulega ona przemocy w obliczu ogromnej materialnej przewagi sił. Nazywanie tego „biernym oporem” to z pewnością pomysł ironiczny; jest to jeden z najbardziej aktywnych i najsukcesywniejszych sposobów działania, jakie kiedykolwiek zostały wynalezione, ponieważ nie można mu się sprzeciwić przez walkę, w której ponosi się klęskę albo zwycięża, ale jedynie przez masową rzeź, w której nawet zwycięzca jest pokonany, oszukańczo pozbawiony swej nagrody, jako że nikt nie może władać umarłymi.

Jedynym czynnikiem materialnym niezbędnym przy powstawaniu władzy jest wspólne życie ludzi, życie razem z innymi. Władza może utrzymać się tylko tam, gdzie ludzie żyją tak blisko siebie, że zawsze istnieją możliwości działania, zaś założenie miast, które jako miasta-państwa są paradygmatem wszelkiej organizacji politycznej Zachodu, jest zatem rzeczywiście najważniejszym materialnym warunkiem wstępnym władzy. To właśnie władza trzyma ludzi razem po przemianach przelotnej chwili działania (jest tym, co dziś nazywamy „organizacją”), a zarazem ludzie utrzymują ją przy życiu przez to, że pozostają razem. Ktokolwiek z jakichkolwiek powodów izoluje się i nie bierze udziału we wspólnym życiu, temu władza zostaje odjęta i staje się bezsilny, bez względu na to, jak wielką miałby moc i jak przekonujące byłyby jego racje.

Gdyby władza była czymś więcej jak tylko ową potencjalnością zawartą w byciu razem, gdyby można było ją posiadać jak moc lub stosować jak siłę i nie byłaby zależna od zgodności wielu woli i intencji, zgodności, na której nie można polegać i która jest tylko tymczasowa, wówczas wszechmoc leżałaby w zakresie ludzkich możliwości. Władza bowiem, tak jak działanie, jest nieograniczona; nie ma żadnych fizycznych ograniczeń ugruntowanych w naturze ludzkiej, w cielesnej egzystencji człowieka, jakie ma moc. Jej jedynym ograniczeniem jest istnienie innych ludzi, lecz to ograniczenie nie jest przypadkowe, ponieważ ludzka władza

odpowiada warunkowi wielości, w którym ma swój początek. Z tego samego powodu władzę można dzielić, nie uszczuplając jej, a w wyniku wzajemnego oddziaływania władz, które hamują się i równoważą, ma nawet szansę powstać silniejsza władza, przynajmniej póki owo oddziaływanie jest żywe i nie doprowadziło do martwego punktu. Moc, wręcz przeciwnie, jest niepodzielna i chociaż ona również jest hamowana i równoważona obecnością innych, wzajemne oddziaływanie wielości w tym wypadku równoznaczne jest ze stanowczym ograniczeniem mocy jednostki, którą utrzymuje się w pewnych granicach i którą może przewyciężyć potencjał władzy wielu. Utożsamienie mocy potrzebnej do wytwarzania rzeczy z władzą konieczną do działania jest pojmowalne tylko jako boski atrybut jednego boga. Wszchemoc nie jest zatem nigdy atrybutem bogów w politeizmie, niezależnie od tego, jak dalece ich moc przewyższałaby siły ludzi. Przeciwnie, aspirowanie do wszchemocy zawsze pociąga za sobą — oprócz swej utopijnej *hybris* — unicestwienie wielości.

W obrębie kondycji ludzkiej jedyną alternatywą dla władzy nie jest moc — która jest w stosunku do władzy bezradna — ale siła, której jeden człowiek może użyć przeciwko swoim towarzyszom i na którą jeden lub kilku może posiadać wyłączność, zdobywając środki przemocy. Jednak choć przemoc może zniszczyć władzę, nigdy nie może stać się jej substytutem. W rezultacie powstaje wcale nierzadka polityczna kombinacja siły i braku władzy, pochodząca z bezsilnych sił, które wyczerpują się, często widowiskowo i gwałtownie, lecz zupełnie daremnie, nie pozostawiając po sobie pomników ani opowieści; zaledwie się je pamięta, z trudem w ogóle przechodzą do historii. W doświadczeniu historycznym i tradycyjnej teorii połączenie to, nawet jeśli nie zostało za takowe uznane, znane jest jako tyrania, a mający długą tradycję strach przed tą formą rządu nie jest spowodowany wyłącznie tym, że w sposób nieunikniony miałyby ją cechować okrucieństwo — znamy przecież wielu łaskawych tyranów i oświeconych despotów — lecz niemocą i daremnością, na które skazuje ona zarówno władców, jak i tych, którymi oni rządzą.

Ważniejsze jest odkrycie, dokonane, o ile mi wiadomo, dopiero przez Monteskiusza, ostatniego myśliciela politycznego poważnie zajmującego się zagadnieniem form rządu. Monteskiusz zauważył, iż wybitną cechą charakterystyczną tyranii było to, że polegała ona na odosobnieniu — odizolowaniu tyrana od poddanych oraz wzajemnej izolacji poddanych spowodowanej strachem

i podejrzaniem — stąd też tyrania nie była po prostu jedną z wielu form rządu, lecz stała w sprzeczności z istotowym ludzkim uwarunkowaniem wielością, z działaniem i mówieniem we wspólnocie z innymi, które są warunkiem wszelkich form organizacji politycznej. Tyrania nie dopuszcza do rozwoju władzy, nie tylko na poszczególnych odcinkach obszaru publicznego, ale w nim całym; innymi słowy, wytwarza ona niemoc tak naturalnie, jak inne ciała polityczne wytwarzają władzę. Dlatego też, w interpretacji Monteskiusza, konieczne jest przypisanie jej szczególnej pozycji w teorii ciał politycznych: jako jedyna nie jest ona zdolna doprowadzić do rozwoju władzy na tyle, żeby w ogóle pozostać w przestrzeni pojawiania się, czyli w dziedzinie publicznej; przeciwnie, rozwija zarodki własnego unicestwienia już w chwili swojego zaistnienia³⁰.

Przemoc, co dość osobliwe, łatwiej może zniszczyć władzę niż moc i podczas gdy tyrania zawsze nacechowana jest niemocą tych, którzy jej podlegają, którzy utracili swoją ludzką zdolność działania i mówienia razem z innymi, przemoc nie jest w sposób konieczny nacechowana słabością i bezpłodnością; przeciwnie, rzemiosła i sztuki mogą w tych warunkach kwitnąć, jeśli tylko władca jest wystarczająco „łaskawy”, by swoich poddanych pozostawić w spokoju w ich odosobnieniu. Z drugiej strony moc, dar natury dla jednostki, którym nie można dzielić się z innymi, z lepszym skutkiem zwalcza przemoc niż władzę — albo heroicznie, przez zgodę na walkę i śmierć, albo po stoicku, akceptując cierpienie i rzucając wyzwanie wszelkiemu nieszczęściu przez samowystarczalność i wycofanie ze świata; w każdym razie integralność jednostki i jej moc pozostaje nienaruszona. Moc może zostać faktycznie zdruzgotana tylko przez władzę, zatem zawsze zagraża jej połączona siła wielu. Gdy słabi zrzeszają się, by zdruzgotać silnych, władza rzeczywiście ulega korupcji, lecz nie wcześniej. Wola władzy, tak jak ją pojmowała epoka nowożytna od Hobbesa do Nietzschego, gloryfikując ją lub potępiając, z pewnością nie jest cechą charakterystyczną silnych, należy natomiast, podobnie jak

³⁰ Monteskiusz, który ignoruje różnicę pomiędzy tyranią i despotyzmem, ujął to następująco: „Zasada rządu despotycznego kazi się bez ustanku, bo jest skażona z natury. Inne rządy giną dlatego, iż osobliwe wypadki gwałca ich zasadę: ten ginie przez swój błąd wewnętrzny, o ile jakieś postronne przyczyny nie zapobiegają skażeniu jego zasady” (dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 10).

zawiść i zachłanność, do wad tych, którzy są słabi, i być może jest z tych wad najgroźniejszą.

Jeżeli tyranie można opisać jako — zawsze nieudaną — próbę zastąpienia władzy przemocą, to ochlokrację lub rządy tłumy, która jest jej dokładnym przeciwieństwem, można scharakteryzować jako lepiej wróżącą próbę zastąpienia mocy władzą. Władza rzeczywiście może zburzyć wszelką moc i wiemy, że tam, gdzie główną dziedziną publiczną jest społeczeństwo, zawsze istnieje niebezpieczeństwo, iż poprzez wypaczone formy „wspólnego działania” — przez siłę przyciągania, presję i manipulację ze strony różnych klik — na czoło wysuwają się ci, którzy nic nie wiedzą i nic nie mogą zrobić. Gwałtowna tęsknota do przemocy, jakże charakterystyczna dla niektórych najznakomitszych twórczych artystów, myślicieli, uczonych i rzemieślników nowożytności, jest naturalną reakcją tych, których społeczeństwo próbowało okraść z ich mocy³¹.

Władza zabezpiecza dziedzinę publiczną i przestrzeń pojawiania się; jako taka jest też duszą świata ludzkich artefaktów, któremu brakuje ostatecznej *raison d'être*, o ile nie jest sceną działania i mowy, sceną sieci spraw ludzkich i międzyludzkich więzi oraz zrodzonych z nich historii. Nie będąc tym, o czym ludzie mówią i co zamieszkują, świat nie byłby ludzkim artefaktem, ale nagromadzeniem niezwiązanych ze sobą rzeczy, do którego każdemu wolno byłoby dodać jeszcze jeden przedmiot; bez świata rzeczy tworzonych przez człowieka, który jest dla ludzi domem, sprawy ludzkie byłyby tak płynne, tak daremne i próżne, jak wędrówki koczowniczych plemion. Melancholijna mądrość *Księgi Eklezjasty* — „...marność nad marnościami, wszystko marność... Czy jest coś, o czym można by powiedzieć: Oto jest coś nowego?... Nie pamięta się o tych, którzy byli poprzednio, ani o tych, którzy będą potem; także o nich nie będą pamiętali ci, którzy po nich przyjdą” — nie musi wyrastać z doświadczenia specyficznie

³¹ W jakim zakresie Nietzschego gloryfikację woli mocy inspirowały tego rodzaju doświadczenia nowożytnego intelektualisty, tego domyślać się można na podstawie następującej marginesowej uwagi: „*Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperatete Verbitterung gegen das Dasein*” [„Albowiem niemoc wobec ludzi, nie niemoc wobec natury, wyzwala najbardziej rozpaczliwe zgorzknienie wobec bytu”], F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, wyd. Alfred Kröner Verlag, Lipsk 1930, nr 55.

religijnego; z pewnością jednak nie da się jej uniknąć tam, gdzie utracono zaufanie do świata jako stosownego miejsca pojawiania się ludzi, miejsca działania i mowy. Bez działania, które w grę świata wprowadza nowy początek, do którego każdy człowiek zdolny jest na mocy swoich narodzin, nie ma „czegoś, o czym można by powiedzieć: Oto jest coś nowego”; bez mowy, która materializuje i upamiętnia, choć jedynie prowizorycznie, „coś nowego”, co pojawia się i promienieje, „nie pamięta się”; bez stałego trwania ludzkiego artefaktu „nie pamięta się o tych, którzy byli poprzednio, ani o tych, którzy będą potem”. Zaś bez władzy przestrzeń pojawiania się publicznie zrodzona przez działanie i mowę zginie tak raptownie jak żywy czyn i żywe słowo.

Być może na przestrzeni naszych dziejów nic nie było tak krótkotrwałe jak zaufanie do władzy, nic nie było trwalsze od platońskiej i chrześcijańskiej nieufności wobec przepychu towarzyszącego owej przestrzeni pojawiania się, a na koniec, w epoce nowożytnej, nic nie było powszechniejsze od przekonania, że „władza demoralizuje”. Słowa Peryklesa, tak jak je przekazuje Tukidydes, są może unikalne jako wyraz wielkiej pewności, że ludzie mogą zarazem ustanowić [*enact*] i ocalić swą wielkość, jak gdyby jednym i tym samym gestem, że dokonanie jako takie wystarczy, by wytwarzać *dynamis* i dla zachowania swojej realności nie potrzebuje ono przekształcającego urzeczowienia, dokonywanego przez *homo faber*³². Mimo iż mowa Peryklesa zapewne odpowiadała najgłębszym przekonaniom ludu ateńskiego i wyrażała je, ludzie, którzy wiedzieli, że wygłaszał te słowa w chwili, która była początkiem końca, zawsze odczytywali je ze smutną mądrością po szkodzie. Mimo że owa wiara w *dynamis* (a w konsekwencji i w politykę) mogła być krótkotrwała — i dobiegała już końca, gdy sformułowano pierwsze filozofie polityczne — samo jej istnienie wystarczyło, by wynieść działanie na najwyższą pozycję w hierarchii *vita activa* i wyróżnić mowę jako rozstrzygającą różnicę między życiem ludzkim i zwierzęcym, przy czym oba nadały polityce godność, która nawet dzisiaj zupełnie nie zanikła.

W wypowiedziach Peryklesa wysuwa się na pierwszy plan — nawiasem mówiąc, równie wyraźnie widać to w poematach Homera — że najgłębsze znaczenie dokonanego czynu i wypowie-

³² We wspomnianym wyżej ustępie mowy pogrzebowej (przyp. 27) Perykles z rozmysłem przeciwstawia *dynamis* miasta, *polis*, rzemiosłu poetów.

dzianego słowa nie zależy od zwycięstwa lub klęski i nie może go naruszyć żaden ostateczny wynik, ich dobre albo złe konsekwencje. Inaczej niż ludzkie zachowanie, które Grecy, jak wszystkie cywilizowane ludy, osądzali zgodnie ze „standardami moralnymi”, biorąc pod uwagę z jednej strony pobudki i intencje, z drugiej zaś cele i konsekwencje — działanie osądzać można tylko za pomocą kryterium wielkości, ponieważ w jego naturze leży przedzieranie się przez to, co powszechnie przyjęte, i sięganie ku temu, co niezwykle, a tam nie stosuje się już to, co prawdziwe powszechnie i na co dzień, bo wszystko, co istnieje, jest unikalne i *sui generis*³³. Tukidydes (lub Perykles) doskonale wiedział, że łamie przyjęte standardy codziennego zachowania, gdy chwalił Aten upatrywał w tym, że pozostanie po nich „wszechobecna wiecznotrwała pamięć [*mnemeia aidia*] dobrych i złych czynów”. Sztuka polityki uczy ludzi, jak wydawać na świat to, co wielkie i promieniejące — *ta megala kai lampra*, mówiąc słowami Demokryta; dopóki istnieje *polis*, by inspirować ludzi do wazenia się na to, co niezwykle, wszystko jest w porządku; jeśli *polis* ginie, wszystko jest stracone³⁴. Pobudki i cele, bez względu na to, jak byłyby czyste lub wzniosłe, nigdy nie są niepowtarzalne; tak jak jakości psychiczne, są one typowe, charakterystyczne dla różnych typów osób. Zatem wielkość lub szczególne znaczenie każdego czynu może tkwić tylko w samym dokonaniu, nigdy zaś w jego motywacji lub związanym z nim osiągnięciu.

To właśnie owo domaganie się żywego czynu i mówionego słowa jako największych osiągnięć, do jakich zdolne są istoty ludzkie, zawierało się w Arystotelesowym pojęciu *energeia* („akt, rzeczywistość, faktyczne istnienie”, [„*actuality*”]); oznaczył nim wszystkie czynności, które nie dążą do celu (są *ateleis*) i nie pozostawiają po sobie dzieła (*par' autas erga*), lecz wyczerpują cały swój sens w samym ich spełnianiu³⁵. Z doświadczenia tej

³³ Arystoteles w *Poetyce* [Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, PWN, Warszawa 1988, przeł. H. Podbielski] uznał, iż wielkość (*megethos*) jest warunkiem wstępnym akcji dramatu, ponieważ dramat naśladuje działanie, a działanie osądza się przez wielkość, przez to, co różni je od zjawisk powszednich (1450b). Jest to zresztą prawdą również w odniesieniu do piękna, tkwiącego w wielkości, i *taxis*, połączeniu części (1450b i nast.).

³⁴ Patrz fragment B157 Demokryta u Dielsa, dz. cyt.

³⁵ Jeśli chodzi o pojęcie *energeia*, patrz *Etyka Nikomachejska* 1094a1–5; *Fizyka* 201b31; *O duszy* 417a16, 431a6. Najczęściej używanymi przykładami są postrzeganie i gra na flecie.

pełnej rzeczywistości czerpie swoje pierwotne znaczenie paradoksalny „cel sam w sobie”; bowiem w wypadku działania i mowy³⁶ do celu (*telos*) nie dąży się, lecz tkwi on w samej czynności, która w związku z tym staje się *entelecheia*, a dziełem nie jest to, co następuje w wyniku procesu i kładzie mu kres, lecz to, co jest w nim osadzone; spełnienie jest dziełem, jest *energeia*³⁷. W swojej filozofii politycznej Arystoteles doskonale zdaje sobie sprawę, co wchodzi w grę w polityce, mianowicie nic innego jak *ergon tou anthropou*³⁸ („dzieło człowieka” *qua* człowieka), i jeśli określa ono owo „dzieło” jako „żyć dobrze” (*eu zen*), wyraźnie ma na myśli to, że „dzieło” nie jest tutaj jakimś produktem wytwórczym, lecz istnieje tylko w czystej aktualizacji. To specyficznie ludzkie osiągnięcie leży w zupełności poza kategorią środków i celów; „dzieło człowieka” nie jest żadnym celem, ponieważ środki do jego osiągnięcia — cnoty czy *aretai* — nie są jakościami, które mogą zostać urzeczywistnione lub nie, lecz same są „rzeczywistościami” [„*actualities*”]. Innymi słowy, środki do osiągnięcia celu byłyby już celem; z kolei ów „cel” nie może zostać uznany za środek do jakiegoś innego celu, ponieważ nie można osiągnąć nic wyższego niż owa rzeczywistość.

Niczym słabe echo przedfilozoficznego greckiego doświadczenia działania i mowy jako czystej aktualizacji przewija się w filozofii politycznej od czasów Demokryta i Platona myśl, że polityka jest *techne*, należy do sztuk i można ją przyrównać do takich czynności jak leczenie czy nawigacja, gdzie podobnie jak w dokonaniu tancerza czy aktora odgrywającego przedstawienie „produkt” jest tożsamy z samym spełnianym aktem. My jednak możemy ocenić, co stało się z działaniem i mową, które istnieją tylko w aktualizacji, są zatem najwyższymi czynnościami w dziedzinie politycznej, wiedząc, co miało o nich do powiedzenia społeczeństwo nowożytne,

³⁶ W kontekście naszych rozważań nie ma znaczenia, że Arystoteles najwyższych możliwości „urzeczywistnienia” upatrywał nie w działaniu i mowie, lecz w kontemplacji i myśleniu, *theoria* i *nous*.

³⁷ Dwa Arystotelesowe pojęcia, *energeia* i *entelecheia*, łączy bliski związek (*energeia... synteinei pros ten entelecheian*) („[...] aktualizacja [...] zmierza ku «entelechii» (czyli do pełnego urzeczywistnienia)”: pełna aktualizacja, akt (*energeia*), nie powoduje i nie wytwarza niczego poza sobą samą, a pełne urzeczywistnienie (*entelecheia*) nie ma celu poza sobą samym (patrz *Metafizyka* 1050a22–35).

³⁸ *Etyka nikomachejska* 1097b22.

z właściwą mu na wczesnych etapach rozwoju osobiwą i bezkompromisową konsekwencją. Bowiem właśnie owa coraz znaczniejsza degradacja działania i mowy daje o sobie znać, gdy Adam Smith zalicza wszystkie zajęcia w istocie polegające na występowaniu przed innymi — jak wojskowych, „duchownych, prawników, lekarzy i śpiewaków operowych” — do tej samej kategorii, co „prace” „służby domowej” — najniższą i najmniej produktywną³⁹. Dokładnie te same zajęcia — leczenie, gra na flecie, odgrywanie przedstawienia — dostarczały starożytnej myśli przykładów na najwyższe i najznamienitsze czynności człowieka.

29

Homo faber i przestrzeń pojawiania się

Źródłem starożytnej oceny polityki jest przekonanie, że człowiek *qua* człowiek, każda jednostka w swej unikalnej odmienności, pojawia się i potwierdza siebie w mowie i działaniu, i że czynności te, na przekór swojej materialnej daremności, posiadają własną trwałą jakość, ponieważ stwarzają własną pamięć⁴⁰. Dziedzina publiczna, przestrzeń w obrębie świata, której ludzie potrzebują, aby w ogóle się pojawiać, jest zatem bardziej swoiście „dziełem człowieka” niż dzieło jego rąk i praca wykonywana przez jego ciało.

Przekonanie, że największą rzeczą, jaką może osiągnąć człowiek, jest własne pojawienie się i urzeczywistnienie, w żadnej mierze nie jest czymś oczywistym. W opozycji doń stoi zarówno przekonanie *homo faber*, że jego wytwory mogą być bardziej trwałe — i nie tylko trwałe — niż on sam, jak i niezachwiana wiara *animal laborans*, że życie jest najwyższym ze wszystkich dóbr. Obaj są zatem, ściśle rzecz biorąc, niepolityczni, i skłonni będą potępiać działanie i mowę jako bezczynność, próżniacze wtrącanie się w nie swoje sprawy i tracenie czasu na rozmowę, ogólnie osądzając czynności publiczne w kategoriach ich użyteczności dla rzekomo

³⁹ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954, t. I, ks. II, rozdz. III, s. 418–419, w przekładzie Z. Sadowskiego.

⁴⁰ Jest to niezwykle ważny rys pojęcia „cnoty”, jakie posiadali Grecy (choć może nie występuje on w pojmowaniu cnoty u Rzymian): *arete* [w przekładzie Gromskiej „dzielność” — przyp. tłum.] wyklucza niepamięć (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1100b12–17).

wyższych celów — w przypadku *homo faber* celem tym będzie czynienie świata bardziej użytecznym i pięknym, w przypadku *animal laborans* ułatwienie i przedłużanie życia. Nie znaczy to jednak, że mogą oni w zupełności obyć się bez dziedziny publicznej, ponieważ bez przestrzeni pojawiania się i bez zaufania działaniu i mowie jako sposobowi bycia razem nie może zostać ustanowiona w sposób niewątpliwy ani rzeczywistość czyjegós ja, czyjejs własnej tożsamości, ani rzeczywistość otaczającego świata. Ludzkie poczucie rzeczywistości wymaga, by ludzie aktualizowali czysty dar własnego bycia, nie po to, aby je zmienić, ale by wyartykułować i powołać do pełnego istnienia to, co w przeciwnym razie musieliby, tak czy owak, biernie znosić⁴¹. Owa aktualizacja tkwi i staje się w tych czynnościach, które istnieją tylko w czystej aktualności [*actuality*].

Jedyną cechą świata, za pomocą której możemy mierzyć jego rzeczywistość, jest bycie światem wspólnym dla nas wszystkich, a zdrowy rozsądek zajmuje tak wysoką pozycję w hierarchii jakości politycznych, ponieważ jest tym zmysłem, który przystosowuje do rzeczywistości jako całości nasze pięć ściśle jednostkowych zmysłów i postrzegane przez nie ściśle indywidualne dane. To właśnie na mocy zdrowego rozsądku wiadomo, że pozostałe postrzeżenia zmysłowe odsłaniają rzeczywistość; czujemy, że nie są one po prostu podrażnieniami nerwów czy doznaniem oporu stawianego przez nasze ciała. Dostrzegalny ubytek zdrowego rozsądku w jakiejś społeczności oraz dostrzegalny wzrost zabobonu i łatwowierności są zatem prawie nieomylnymi znakami wyobcowania ze świata.

Ta alienacja — atrofia przestrzeni pojawiania się i obumieranie zdrowego rozsądku — doprowadzona jest oczywiście do większej skrajności w przypadku społeczeństwa pracowników niż społeczeństwa producentów. W swoim odosobnieniu nie tylko nie niepokojony przez innych, ale również przez nich nie widziany, nie słyszany i nie potwierdzany, *homo faber* bytuje nie tylko razem z wytworzonym przez siebie produktem, ale też ze światem rzeczy, do którego dołączy swe własne wytwory; tym sposobem jest on, aczkolwiek pośrednio, ciągle jeszcze razem z innymi, którzy tworzyli świat i tak jak on są wytwórcami rzeczy. Była już

⁴¹ Ten sens ma ostatnie zdanie cytatu z Dantego, który zamieściłam na początku tego rozdziału; zdanie to, w oryginale łacińskim proste i klarowne, nie poddaje się jednak przekładowi (*De monarchia* I, 13).

przedtem mowa o rynku wymiany, na którym rzemieślnik spotyka równych sobie i który reprezentuje dla niego wspólną dziedzinę publiczną o tyle, że każdy z nich coś do niej wniósł. Jednak podczas gdy dziedzina publiczna jako rynek wymiany najzupełniej odpowiada czynności fabrykacji, to sama wymiana należy już do obszaru działania i w żadnej mierze nie jest zwykłym przedłużeniem produkcji; w jeszcze mniejszym stopniu jest ona zwykłą funkcją automatycznych procesów, niż kupowanie jedzenia i innych środków konsumpcji jest z konieczności rzeczą uboczną w stosunku do pracy. Dowodzenie Marksa, że prawa ekonomiczne są podobne do praw przyrodniczych, że człowiek nie stworzył ich dla uregulowania swobodnych aktów wymiany, lecz są one funkcjami warunków produkcyjnych społeczeństwa jako całości, jest poprawne tylko w społeczeństwie zdominowanym przez pracę, gdzie wszystkie czynności są zrównane do poziomu wymiany materii między ludzkim ciałem i przyrodą i gdzie nie istnieje wymiana, ale jedynie konsumpcja.

Jednakże ludzie, którzy spotykają się na rynku wymiany, nie są przede wszystkim osobami, lecz producentami wyrobów i ukazują tam nie samych siebie, nawet nie swoje umiejętności czy właściwości, jak w „widocznej produkcji” wieków średnich, lecz swoje wyroby. Bodźcem, który popycha wytwórcę na miejsce publiczne, rynek, jest pragnienie wyrobów, nie ludzi, a siłą spajającą ten rynek i podtrzymującą jego istnienie nie jest potencjalność, która rodzi się pomiędzy ludźmi, gdy razem przystępują do działania i mowy, lecz połączona „siła wymiany” (Adam Smith), nabywana przez każdego z uczestników w odosobnieniu. To właśnie ów brak więzi z innymi i dominację troski o podlegające wymianie towary Marks potępiał jako dehumanizację i samoalienację społeczeństwa komercyjnego, które rzeczywiście wyklucza ludzi *qua* ludzi i wymaga, zastanawiając odwracając starożytne powiązanie między prywatnym i publicznym, by ludzie ukazywali siebie tylko w prywatności swoich rodzin lub intymności związków z przyjaciółmi.

Frustrację osoby ludzkiej obecną w społeczności producentów, a jeszcze bardziej w społeczeństwie komercyjnym, najlepiej może ilustruje fenomen geniuszu, w którym od renesansu do końca wieku XIX epoka nowożytna upatrywała swego najwyższego ideału. (Geniuszu twórczego jako kwintesencji wyrazu ludzkiej wielkości zupełnie nie znała starożytność czy wieki średnie.) Dopiero w początkach naszego stulecia wielcy artyści z zaskakującą jednomyślnością zaprotestowali przeciwko nazywaniu ich „geniusza-

mi” i położyli nacisk na rzemiosło, kompetencję i bliski związek sztuki z rękodzielstwem. Zapewne ów protest jest po części niczym więcej jak tylko reakcją na wulgaryzację i komercjalizację pojęcia geniuszu; spowodowało go jednak także niedawne powstanie społeczeństwa pracującego, dla którego produktywność czy kreatywność nie jest ideałem i któremu brakuje tych wszystkich doświadczeń, z jakich może wyrastać samo pojęcie wielkości. W kontekście naszych rozważań ważne jest właśnie to, że dzieło geniuszu, w odróżnieniu od wytworu rzemieślnika, wydaje się wchłaniać owe elementy odmienności i unikalności, które znajdują bezpośredni wyraz tylko w działaniu i mowie. Obsesja epoki nowożytnej odnośnie do unikalnego podpisu każdego artysty, niesłychana wrażliwość na styl, ukazująca zaabsorbowanie tymi cechami, przez które artysta przekracza swą umiejętność i rzemiosło, podobnie jak niepowtarzalność każdej osoby przekracza ogólną sumę jej jakości. Z powodu owej transcendencji, która rzeczywiście odróżnia wielkie dzieło sztuki od wszelkich innych wytworów ludzkich rąk, fenomen geniuszu twórczego wydawał się czymś na kształt najwyższego uprawomocnienia przekonania *homo faber*, że wytwory człowieka mogą być w sposób istotny donioślejsze od niego samego.

Wielka cześć epoki nowożytnej dla geniuszu, jakże często granicząca z bałwochwalstwem, nie mogła jednak zmienić elementarnego faktu, że istotą tego, kim się jest, nie może być urzeczowienie samego siebie. Kiedy pojawia się ono „obiektywnie” — w stylu dzieła sztuki czy w charakterze pisma — ukazuje tożsamość osoby i w związku z tym służy do ustalenia autorstwa, lecz samo w sobie pozostaje nieme i umyka nam, jeśli próbujemy interpretować je jako odzwierciedlenie żywej osoby. Innymi słowy, czynienie bożyszczą z geniuszu kryje w sobie tę samą degradację osoby ludzkiej co inne dogmaty rozpowszechnione w społeczeństwie komercyjnym.

Nieodzownym składnikiem ludzkiej dumy jest wiara, że to, kim ktoś jest, przekracza pod względem wielkości i doniosłości wszystko, co może on zrobić i wytworzyć. „Aptekarzy, piekarzy i służbę bogaczy można sądzić podług ich czynów, a nawet zamiarów. Wielmoże pragną i muszą być sądzeni według tego, czym są”⁴². Tylko ci, którzy są wulgarni, zniżą się do wywodzenia

⁴² Cytuję tu wspaniałą historię *Marzyciele* Karen Blixen z tomu *Siedem niesamowitych opowieści* (Rebis, Poznań 1995, s. 336, w przekładzie Fr. Jaszńskiego). [Arendt podaje tu pseudonim pisarski Karen Blixen: Isak Dinesen — przyp. tłum.]

swojej dumy z tego, co zrobili; przez to staną się „niewolnikami i więźniami” własnych zdolności i odkryją... że być swoim własnym niewolnikiem jest rzeczą nie mniej przykrą i może jeszcze bardziej haniebną, niż służyć u kogoś. Nie jest to chwałą, lecz kłopotliwym położeniem twórczego geniusza, że w tym przypadku wyższość człowieka nad jego dziełem jest, jak się wydaje, rzeczywiście odwróceniem porządku, tak że żywy twórca znajduje się w sytuacji współzawodnictwa ze swymi twórcami, żyjąc dłużej niż one, choć w ostatecznym obrachunku mogą go one przetrwać. Zbawcza łaska wszystkich prawdziwie wielkich talentów polega na tym, że osoby dźwigające ich ciężar przewyższają to, co zrobiły, przynajmniej dopóki bije żywe źródło twórczości; źródło to bowiem wyrasta rzeczywiście z tego, kim są, i jest zarówno zewnętrzne wobec aktualnego procesu tworzenia, jak i niezależne od tego, co osiągną. Niemniej jednak położenie geniusza rzeczywiście jest kłopotliwe, co staje się widoczne w przypadku *literati*, gdzie odwrócony porządek między człowiekiem i jego wytworem faktycznie osiąga szczyt; co w ich przypadku jest najbardziej oburzające i wzbudza powszechną nienawiść, jeszcze bardziej niż rzekoma wyższość intelektualna, to że nawet najgorszy z ich produktów jest prawdopodobnie lepszy od nich samych. Znakiem probierczym „intelektualisty” jest to, że zupełnie mu nie przeszkadza „straszne upokorzenie”, w jakim pracuje prawdziwy artysta lub pisarz, który „czuje, że staje się synem swojego dzieła”, w którym zmuszony jest widzieć siebie „jak w zwierciadle, ograniczonego, takiego to a takiego”⁴³.

⁴³ Pełny tekst aforyzmu Paula Valéry, z którego pochodzą cytowane zwroty, brzmi, jak następuje: „Créateur créé. *Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel* [„Twórca dopiero co ukończywszy swoje dzieło, nad którym długo pracował, widzi, w jaki sposób powstaje jakiś byt, którego nie pragnął stworzyć. Skoro jednak właśnie go stworzył, odczuwa to straszne upokorzenie, że wszystko zawdzięcza samemu sobie, że czerpie ze swego dzieła cechy oczywiste, podobieństwa, manie, ograniczenia, widzi w nim swoje odbicie. Najgorsze w tym lustrze jest to, że widzi w nim siebie ograniczonego, takiego to a takiego”] („Tel quel” II, 149).

Czynność wytwarzania, dla której odosobnienie jest z konieczności warunkiem wstępnym, mimo iż nie może ustanowić autonomicznej dziedziny publicznej, gdzie ludzie mogą się pojawiać *qua* ludzie, nadal związana jest na wiele sposobów z przestrzenią pojawiania się; pozostaje przynajmniej związana z namacalnym światem rzeczy, który wytwarza. Wytwórstwo może zatem być niepolitycznym, lecz z pewnością nie antypolitycznym sposobem życia. Jednak dokładnie tak samo jest z pracą, czynnością, podczas której człowiek ani nie jest razem ze światem, ani z innymi ludźmi, lecz sam na sam ze swoim ciałem, w obliczu nagiej konieczności utrzymania się przy życiu⁴⁴. Z pewnością również żyje w obecności innych i razem z nimi, lecz owo bycie razem nie ma żadnego ze znaków szczególnych, jakimi wyróżnia się prawdziwa wielość. Nie polega na celowym połączeniu różnych umiejętności i powołań, jak w przypadku wytwórstwa (nie mówiąc już o związku między niepowtarzalnymi osobami), lecz istnieje w zwielokrotnieniu jednostek [*specimens*], które są zasadniczo jednakowe, ponieważ wszystkie są tym, czym są jako zwykłe żywe organizmy.

W naturze czynności pracy rzeczywiście leży łączenie ludzi w brygady pracownicze, w których jakaś liczba jednostek „pracuje razem, jak gdyby byli jednym”⁴⁵, i w tym sensie wykonywanie

⁴⁴ Osamotnienie pracownika *qua* pracownika zazwyczaj pomijano w literaturze przedmiotu, ponieważ warunki społeczne i organizacja pracy wymagają dla wykonania jakiegoś zadania jednostkowej obecności wielu pracowników i przerywają wszystkie bariery odosobnienia. Uświadamia sobie to zjawisko M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1913): „*L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes*” [„Robotnik poprzez swoją pracę ma kontakt jedynie z materią, a nie z innymi ludźmi”]. W owym nieodłącznym braku kontaktu widzi on powód, dla którego przez tyle stuleci klasę tę umieszczano poza społeczeństwem (s. 118).

⁴⁵ Psychiatra niemiecki, Viktor von Weizsäcker, opisuje związek zachodzący między pracownikami podczas pracy w sposób następujący: „*Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären... Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln,*

pracy może być przeniknięte wspólnotą, byciem razem, bardziej niż jakaś inna czynność⁴⁶. Ta „kolektywna natura pracy”⁴⁷, daleka od ustanawiania dającej się rozpoznać i zidentyfikować rzeczywistości każdego z członków brygady pracowniczej, wymaga jednak czegoś wręcz przeciwnego, rzeczywistej utraty wszelkiej świadomości indywidualności i tożsamości; właśnie dlatego wszystkie „wartości” wywodzące się z pracy, poza swą oczywistą funkcją w procesie życiowym, są całkowicie „społeczne” i w istocie nie różnią się od dodatkowej przyjemności czerpanej z jedzenia i picia w towarzystwie. Uspołecznienie powstające z tych czynności, które wyrastają z wymiany materii ludzkiego ciała z przyrodą, nie zasadzają się na równości, lecz na byciu tym samym i z tego punktu widzenia w zupełności prawdą jest, że „z natury różnica między uzdolnieniami i skłonnościami filozofa i tragarza nie jest nawet w połowie tak wielka jak między buldogiem a chartem”. Ta uwaga Adama Smitha, z wielkim zachwytem cytowana przez Marksa⁴⁸, rzeczywiście o wiele lepiej pasuje do społeczeństwa

nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person [„Przed wszystkim jest godne uwagi, że dwaj robotnicy zachowują się w stosunku do siebie tak, jakby stanowili jedno... Mamy tu do czynienia z formacją zbiorową, która polega na przybliżonej tożsamości czy jedności dwóch indywidualności. Można też powiedzieć, że dwie osoby w wyniku stopienia się utworzyły osobę trzecią; ale reguły, podług których pracuje ta trzecia osoba, w niczym nie różnią się od pracy tej jednej osoby”] (*Zum Begriff der Arbeit*, w: *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, s. 739–740).

⁴⁶ Wydaje się, że z tego właśnie powodu, etymologicznie, „*Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam [haben]*” (na temat związku pomiędzy pracą i wspólnotą — patrz Jost Trier, *Arbeit und Gemeinschaft*, „Studium Generale”, vol. III, nr 11, listopad 1950).

⁴⁷ Patrz: R.P. Genelli (*Facteur humain ou facteur social du travail*, „Revue française du travail”, vol. VII, nr 1–3, styczeń–marzec 1952). Genelli wierzy, że powinno się znaleźć „nowe rozwiązanie problemu pracy”, które brałoby pod uwagę „kolektywną naturę pracy” i w związku z tym zabezpieczało nie pojedynczego pracownika, ale pracownika jako członka swojej grupy. Właśnie to „nowe” rozwiązanie przeważa w społeczeństwie nowożytnym.

⁴⁸ Adam Smith, dz. cyt., I, 15 oraz Marks, *Nędzka filozofii*: Adam Smith „...widział doskonale, że «odmienność przyrodzonych uzdolnień u różnych ludzi jest w rzeczywistości dużo mniejsza, niż nam się wydaje»; a ta różnorodność uzdolnień, które, jak się zdaje, wyróżniają ludzi różnych

konsumentów niż gromadzenia się ludzi na rynku wymiany, ujawniającym umiejętności i jakości wytwórców i w ten sposób zawsze dostarczającym jakiejś podstawy rozróżniania.

Jednakowość przeważająca w społeczeństwie zasadzającym się na pracy i konsumpcji, wyrażająca się w jego konformizmie, jest blisko związana z somatycznym doświadczeniem wspólnej pracy, gdzie biologiczny rytm pracy jednoczy grupę pracowników do tego stopnia, że każdy z nich może czuć, iż nie jest już jednostką, lecz rzeczywiście jest jednym z innymi. Zapewne ułatwia to trud i móżół pracy prawie w taki sam sposób, jak maszerowanie razem z innymi zmniejsza wysiłek marszu. Zatem prawdą jest, że dla *animal laborans* „sens i wartość pracy całkowicie zależą od warunków społecznych”, czyli od tego, w jakim zakresie dopuszcza się, by proces pracy i konsumpcji przebiegał gładko i z łatwością, niezależnie od „zawodowych nastawień”⁴⁹; kłopot w tym tylko, że najlepsze „warunki społeczne” to te, w których możliwa jest utrata własnej tożsamości. Owo zjednoczenie wielu w jedno jest zasadniczo antypolityczne; jest prawdziwym przeciwieństwem tego bycia razem, jakie przeważa we wspólnotach politycznych lub ekonomicznych, które — by powołać się na przykład z Arystotelesa — nie tworzą się ze stowarzyszenia dwu lekarzy, lecz lekarza i rolnika, „i w ogóle między osobnikami różnymi i nierównymi”⁵⁰.

zawodów, gdy dojdą do dojrzałości, jest nie tyle *przyczyną*, ile raczej *skutkiem* podziału pracy. W zasadzie tragarz mniej się różni od filozofa niż kundel od charta. Przepaść między nimi wytworzył właśnie podział pracy” (w: *Dzieła*, t. 4, s. 158). Marks stosuje termin „podział pracy”, bez żadnej różnicy, do specjalizacji zawodowej i do podziału samego procesu pracy, tu mając na myśli oczywiście tę pierwszą. Specjalizacja zawodowa jest rzeczywiście formą wyróżnienia i rzemieślnik czy wyspecjalizowany wytwórca, nawet jeśli korzysta z pomocy innych, pracuje zasadniczo w odosobnieniu. Spotyka on innych *qua* wytwórca [*worker*] dopiero wtedy, gdy dochodzi do wymiany produktów. W prawdziwym podziale pracy pracownik nie może niczego dokonać w odosobnieniu; jego wysiłek jest jedynie częścią i funkcją wysiłku wszystkich pracowników, pomiędzy których podzielone zostało zadanie. Ci inni pracownicy nie są jednak od niego różni *qua* pracownicy, wszyscy są tym samym. Tak więc nie względnie niedawny podział pracy, lecz starodawna specjalizacja zawodowa „otworzyła przepaść” pomiędzy tragarzem a filozofem.

⁴⁹ Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, 1955, s. 177.

⁵⁰ *Etyka nikomachejska* 1133a16.

Równość towarzysząca dziedzinie publicznej jest z konieczności równością nierównych, którzy potrzebują zrównania pod pewnymi względami i dla specyficznych celów. Czynniki zrównujący jako taki nie pochodzą z „natury” ludzkiej, lecz z zewnątrz, tak jak pieniądze — w Arystotelesowym przykładzie — potrzebne są jako czynnik zewnętrzny dla zrównania nierównych czynności lekarza i rolnika. Równość polityczna jest zatem prawdziwym przeciwieństwem naszej równości wobec śmierci, która jako wspólny los wszystkich ludzi wynika z kondycji ludzkiej, albo równości przed Bogiem, przynajmniej w interpretacji chrześcijańskiej, gdzie mamy do czynienia z równością w grzeszności, nieodłącznie zawartej w naturze ludzkiej. W tych przypadkach nie jest potrzebny czynnik zrównujący, ponieważ jednakowość, tak czy owak, przeważa; odpowiednio, także faktyczne doświadczenie owej jednakowości, doświadczenie życia i śmierci, ma miejsce nie tylko w odosobnieniu, lecz w absolutnym osamotnieniu, gdzie nie jest możliwe prawdziwe porozumiewanie się, nie mówiąc już o stowarzyszeniu czy wspólności. Z punktu widzenia świata i obszaru publicznego życie i śmierć, i wszystko, co świadczy o jednakowości, są doświadczeniami nie-światowymi, antypolitycznymi, prawdziwie transcendentnymi.

Ową niezdolność *animal laborans* do wyróżnienia się, a przez to do działania i mowy, wydaje się potwierdzać uderzająca nieobecność znacznie większych powstań niewolników w czasach starożytnych i nowożytnych⁵¹. Z drugiej strony, równie widoczna jest nagła i często niezwykle produktywna rola ruchów robotniczych w nowożytnej polityce. Począwszy od rewolucji 1848 roku do rewolucji węgierskiej z roku 1956 europejska klasa pracująca, z racji tego, że była jedyną grupą zorganizowaną, stąd też wiodącą, zapisała jeden z najświetniejszych i prawdopodobnie najbardziej obiecujących rozdziałów historii najnowszej. Jednak mimo iż zatarła się granica pomiędzy wymogami politycznymi i ekonomicznymi, pomiędzy organizacjami politycznymi i związkami zawodo-

⁵¹ Istotne jest to, że nowożytne bunt i rewolucje zawsze żądały wolności i sprawiedliwości dla wszystkich, podczas gdy w starożytności „niewolnicy nigdy nie wysuwali żądania wolności jako niezbywalnego prawa dla wszystkich ludzi i nigdy nie usiłowano drogą wspólnego działania osiągnąć zniesienia niewolnictwa jako takiego” (W.L. Westermann, *Sklaverei*, w: Pauly, Wissowa, Kroll, *Real-Encyclopädie*, Stuttgart 1894–1972, Suppl., VI, s. 981).

wymi, nie powinno się ich ze sobą mieszać. Związki zawodowe, broniąc interesów klasy robotniczej i walcząc o nie, są odpowiedzialne za jej ostateczne wcielenie w społeczeństwo nowożytne, a zwłaszcza za niezwykle wzrost bezpieczeństwa ekonomicznego, społecznego prestiżu i władzy politycznej. Związki zawodowe nigdy nie były rewolucyjne w tym sensie, że pragnęły przekształcenia społeczeństwa wraz z przekształceniem instytucji politycznych reprezentujących to społeczeństwo, a partie polityczne klasy robotniczej przez większość czasu były partiami interesu, niczym nie różniąc się od partii reprezentujących pozostałe klasy społeczne. Różnica pojawiała się jedynie w owych rzadkich, a jednak rozstrzygających momentach, kiedy to podczas rewolucji nagle okazywało się, że ludzie ci, gdy nie kierują nimi oficjalne programy i ideologie partyjne, mają własne pomysły odnośnie do możliwości demokratycznego rządu w warunkach nowożytnych. Innymi słowy, linia oddzielająca jedno od drugiego nie jest kwestią skrajnych warunków społecznych i ekonomicznych, ale wyłącznie wniosku odnoszącego się do nowej formy rządu.

Uwadze nowożytnego historyka, który staje w obliczu powstania systemów totalitarnych, zwłaszcza jeśli zajmuje się wydarzeniami w Związku Radzieckim, z łatwością umyka to, że tak jak nowożytnym masom i ich przywódcom udało się, przynajmniej tymczasowo, w postaci totalitaryzmu wydać na świat autentyczną, aczkolwiek w najwyższym stopniu destrukcyjną, nową formę rządu, tak też rewolucje ludu od ponad stu lat zbliżyły się, choć nie w pełni im się to udało, do wprowadzenia nowej formy rządu: systemu rad ludowych w miejsce panującego na kontynencie systemu partyjnego, który — trzeba przyznać — został skompromitowany, jeszcze zanim zaistniał⁵². Historyczne przeznaczenie

⁵² Ważne jest, by mieć na uwadze wyraźną różnicę w istotnej treści i funkcji politycznej pomiędzy systemem partyjnym na kontynencie i systemami brytyjskim i amerykańskim. Rozstrzygającym, acz rzadko dostrzeganym faktem w rozwoju rewolucji europejskich jest to, że slogan ustanowienia rad (sowieców, *Räte* etc.) nigdy nie wysuwały partie i ruchy, które czynnie wzięły udział w ich organizowaniu, lecz zawsze był on wynikiem spontanicznych buntów; rady jako takie ani nie były właściwie rozumiane, ani szczególnie mile widziane przez ideologów rozmaitych ruchów, którzy chcieli wykorzystać rewolucję do narzucenia ludowi uprzednio założonej formy rządu. Słynny slogan buntu kronsztadzkiego, jednego z przełomowych momentów rosyjskiej rewolucji, brzmiał: Rady bez komunizmu; w owym czasie znaczyło to: Rady bez partii.

tych dwu kierunków w ruchu klasy robotniczej, ruchu związków zawodowych i politycznych aspiracji ludu, nie mogło być rozbieżne: droga związków zawodowych, czyli klasy robotniczej, o tyle, o ile jest ona tylko jedną z klas społeczeństwa nowożytnego, wiodła od zwyczajstwa do zwycięstwa, podczas gdy polityczny ruch robotniczy ponosił klęskę, ilekroć ośmielał się wysuwać własne żądania, odmienne od programu partii i reform ekonomicznych. Nawet jeśli tragedia rewolucji węgierskiej nie dała nic ponad to, że pokazała światu, iż bez względu na wszystkie klęski i wszystkie pozory ów polityczny nurt jeszcze nie zginął, to jej ofiara nie była daremna.

Ta pozornie ewidentna rozbieżność między faktem historycznym — polityczną produktywnością klasy robotniczej — i danymi uzyskanymi przez fenomenologiczną analizę czynności pracy prawdopodobnie zniknie przy bliższym wejrzeniu w rozwój ruchu robotniczego i jego istotną treść. Główną różnicą pomiędzy pracą niewolniczą i nowożytną wolną pracą nie jest posiadanie przez robotnika osobistej wolności, czyli swobody poruszania się, aktywności gospodarczej i nietykalności osobistej, lecz fakt, że jest on dopuszczony do dziedziny publicznej i w pełni usamowolniony jako obywatel. Przełomowym momentem w historii pracy było zniesienie cenzusu majątkowego dla prawa wyborczego. Do tego czasu status wolnej pracy był bardzo podobny do statusu coraz liczniejszej wyzwolonej ludności niewolniczej w starożytności; ludzie ci byli wolni, upodobniwszy się pod względem swojej pozycji w społeczności do stale zamieszkujących państwo cudzoziemców, lecz nie byli obywatelami. W świecie starożytnym z reguły niewolnik po wyzwoleniu przestawał też być pracownikiem i niewolnictwo pozostało społecznym warunkiem czynności pracy niezależnie od tego, jak wielu niewolników stało się wyzwolenkami, natomiast nowożytna emancypacja pracy nakierowana była na wyniesienie samej czynności pracy i osiągnięto ją na długo przedtem, nim robotnik jako osoba został obdarzony prawami osobistymi i obywatelskimi.

Jednym z ważnych skutków ubocznych faktycznej emancypacji robotników było to, że cała nowa grupa ludności została mniej lub

Tezę, że reżimy totalitarne stawiają nas w obliczu nowej formy rządu, wyjaśniam dość szczegółowo w artykule *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*, „Review of Politics”, lipiec 1953. Dokładniejszą analizę rewolucji węgierskiej i systemu rad znaleźć można w niedawno opublikowanym artykule *Totalitarian Imperialism*, „Journal of Politics”, luty 1958.

bardziej raptownie dopuszczona do obszaru publicznego, czyli *pojawiła się publicznie*⁵³, i to bez jednoczesnego dopuszczenia jej do społeczeństwa, bez odgrywania jakiejś wiodącej roli w mających wielką wagę czynnościach gospodarczych tego społeczeństwa, a zatem i bez wchłaniania tej grupy przez dziedzinę społeczną, bez porywania jej, jakby za sprawą cesarów, z obszaru publicznego. Rozstrzygającą rolę zwykłego pojawienia się, wyróżnienia się i odznaczenia w dziedzinie spraw ludzkich najlepiej może ilustruje fakt, że gdy robotnicy wkroczyli na scenę dziejów, odczuli konieczność przybrania własnego kostiumu, *sans-culotte*, od którego w czasie Rewolucji Francuskiej zaczerpnęli nawet swoją nazwę⁵⁴.

⁵³ Przytoczona przez Senekę anegdota z czasów cesarskiego Rzymu pokazuje, że jak niebezpieczne uważano samo pojawienie się na scenie publicznej. W owym czasie przedłożono senatowi wniosek, by niewolnicy w miejscu publicznym nosili jednakowe stroje, aby można było łatwo odróżnić ich od wolnych obywateli. Wniosek został odrzucony jako zbyt niebezpieczny, jako że wówczas niewolnicy mogliby rozpoznawać się nawzajem i uświadomiliby sobie własną potencjalną siłę. Interpretatorzy nowożytni skłonni byli oczywiście wnioskować z tego incydentu, że liczba niewolników musiała być podówczas ogromna, ale konkluzja ta okazała się całkowicie błędna. Zdrowy instynkt polityczny Rzymian za niebezpieczne uznał pojawienie się jako takie, zupełnie niezależnie od liczby ludzi, którzy mieliby się pojawić (patrz Westermann, dz. cyt., s. 1000).

⁵⁴ Pierwsze pojawienie się robotników na scenie dziejowej bardzo dobrze opisał A. Soboul (*Problèmes de travail en l'an II*, „Journal de psychologie normale et pathologique”, vol. LII, nr 1, styczeń-marzec 1955): „*Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes...* «*en parlant des sans-culottes, déclare Petion à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont*»” [„Nie funkcja społeczna, lecz po prostu ubiór określa robotników. Zaczęli oni nosić spodnie zapinane na guziki do marynarki. Ubiór ten stał się cechą charakterystyczną ludu: *des sans culottes*, [nie mający spodni, bez spodni; nazwa początkowo pogardliwa nadawana podczas rewolucji francuskiej ubogim republikanom noszącym długie, luźne spodnie, *pantalon*, zamiast spiętych pod kolanami obcisłych *culotte* — przyp. tłum.], sankiuloci [...] «mówiąc sankiuloci — oznajmił Petion w Konwencji 10 kwietnia 1793 — nie ma się na myśli wszystkich obywateli, szlachta i arystokracja zostały wykluczone, mówi się o ludziach, którzy nie mają, by ich odróżnić od tych, którzy mają»”].

Przez ów kostium wyróżnili się, a wyróżnienie to było skierowane przeciwko wszystkim pozostałym.

Prawdziwy patos ruchu robotniczego we wczesnych stadiach jego rozwoju — a we wszystkich krajach, w których kapitalizm nie rozwinął się w pełni, na przykład w Europie Wschodniej, ale także we Włoszech, Hiszpanii, a nawet we Francji, te wczesne stadia ciągle jeszcze trwają — pochodzi z jego walki przeciwko społeczeństwu jako całości. Ogromny potencjał władzy, jaki ruchy te zyskały w stosunkowo krótkim czasie i często w niesprzyjających okolicznościach, wynikał z faktu, że wbrew temu wszystkiemu, co się mówi, i wbrew teorii były to jedyne grupy na scenie politycznej, które nie tylko broniły swoich interesów ekonomicznych, ale toczyły dojrzałą, polityczną batalię. Innymi słowy, gdy ruch robotniczy pojawił się na scenie politycznej, był on jedyną organizacją, w której ludzie działali i mówili jako ludzie — a nie jako członkowie społeczeństwa.

Dla owej politycznej i rewolucyjnej roli ruchu robotniczego, która wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zbliża się do końca, decydujące znaczenie ma fakt, że aktywność ekonomiczna jego członków była czymś ubocznym, a jego siła przyciągania nie ograniczała się nigdy do klasy robotniczej. Jeśli przez pewien czas niemal wyglądało na to, że ruchowi temu udało się znaleźć, przynajmniej we własnych szeregach, nową przestrzeń publiczną wraz z nowymi standardami politycznymi, to źródłem tych usiłowań nie była praca — ani sama czynność pracy, ani utopijny bunt przeciwko konieczności życia — lecz niesprawiedliwości i hipokryzje, które zanikły wraz z przekształceniem się społeczeństwa klasowego w społeczeństwo masowe i zastąpieniem dziennej lub tygodniowej zapłaty przez gwarantowaną roczną płacę.

Dziś robotnicy już nie są poza społeczeństwem; są jego członkami i — tak jak wszyscy — pracobiorcami o stałym zatrudnieniu. Polityczne znaczenie ruchu robotniczego jest obecnie takie samo jak innych grup nacisku; minął czas, kiedy mógł on reprezentować lud jako całość, co miało miejsce przez blisko sto lat — jeżeli przez *le peuple* rozumiemy rzeczywiste ciało polityczne, jako takie różne zarówno od ludności, jak i od społeczeństwa⁵⁵.

⁵⁵ Pierwotnie termin *le peuple*, który upowszechnił się pod koniec XVIII wieku, oznaczał po prostu ludzi nieposiadających żadnej własności. Jak już wspomniano, takiej klasy społecznej, klasy ludzi zupełnie pozbawionych środków do życia, nie znano przed epoką nowożytną.

(Podczas rewolucji węgierskiej robotnicy nie odróżniali się od reszty ludzi; to, na co pomiędzy rokiem 1848 a 1918 klasa pracująca niemalże miała monopol — wyobrażenie systemu parlamentarnego opartego na radach zamiast na partiach — teraz stało się jednomyślnym żądaniem całego ludu.) Ruch robotniczy, od początku niejednoznaczny co do swej treści i celów, natychmiast tracił owo przedstawicielstwo, stąd też i rolę polityczną, gdy tylko klasa robotnicza stawała się integralną częścią społeczeństwa, siłą społeczną i ekonomiczną, jak w najbardziej rozwiniętych gospodarkach świata zachodniego, lub „udało się” jej przekształcić całą ludność w społeczeństwo robotnicze, co dokonało się w Rosji i może wydarzyć się gdzie indziej, nawet pod nieobecność totalitaryzmu. W sytuacji, gdy ulega zniesieniu nawet rynek wymiany, łatwo może dopełnić się obumieranie dziedziny publicznej, tak dobrze widoczne na przestrzeni całej epoki nowożytnej.

31

Tradycja — zastąpienie działania wytwarzaniem

Epoka nowożytna, w swej dawnej trosce o namacalne wytwory i dowodne korzyści czy też późniejszej obsesji gładkiego funkcjonowania i uspołecznienia, nie zapoczątkowała potępiania jałowej bezużyteczności działania i mowy w szczególności, a polityki w ogólności⁵⁶. Irytacja płynąca z trojkiego rozczarowania działaniem — nieprzewidywalności jego wyniku, nieodwracalności procesu i anonimowości autorów — jest niemal tak dawna jak udokumentowana historia. Dla ludzi czynu, tak samo jak dla ludzi myśli, zawsze wielką pokusą było znalezienie jakiegoś substytutu działania — w nadziei, że dziedzina spraw ludzkich może uniknąć ślepej przypadkowości i moralnej nieodpowiedzialności, nieodłącznie związanej z wielością działających podmiotów. Nadzwyczajna monotonia rozwiązań proponowanych na przestrzeni całej udokumentowanej historii świadczy o podstawowej prostocie tej kwestii. Ogólnie rzecz biorąc, są one równoznaczne z szukaniem schronienia

⁵⁶ W tej materii klasycznym autorem jest ciągle Adam Smith, dla którego jedyną prawomocną funkcją rządu jest „obrona bogatych przed biednymi, to jest tych, którzy posiadają jakąś własność, przed tymi, którzy jej nie posiadają” (dz. cyt., s. 426 i nast.; cytat pochodzi ze s. 431, ks. 5, rozdz. I, cz. II, w przekładzie B. Jasińskiej).

przed niedolami działania w takiej aktywności, w której jeden człowiek, w odosobnieniu od innych, od początku do końca pozostaje panem swoich poczynań. Ta próba zastąpienia działania wytwarzaniem widoczna jest w całej istotnej części argumentacji przeciwko „demokracji”, która im bardziej jest spójna i lepiej uzasadniona, tym bardziej obraca się w argument przeciwko zasadniczym elementom polityki.

Wszelkie niedole działania powstają z tego aspektu kondycji ludzkiej, jakim jest wielość, warunek *sine qua non* owej przestrzeni pojawiania się, którą jest obszar publiczny. Dlatego próba usunięcia tej wielości zawsze równa się zniesieniu samej dziedziny publicznej. Najbardziej oczywistym ratunkiem przed niebezpieczeństwami wielości jest monarchia [*mon-archy*] lub rządy jednego człowieka, jej liczne odmiany, od otwartej tyranii jednego przeciwko wszystkim po łaskawy despotyzm i te formy demokracji, w których wielu przybiera formę kolektywnego ciała, tak że lud „jest wieloma w jednym” i samego siebie mianuje „monarchą”⁵⁷. Rozwiązanie Platona, król-filozof, którego „mądrość” znajduje wyjście z kłopotliwych sytuacji działania, tak jakby były one rozwiązywalnymi

⁵⁷ Taka jest Arystotelesowska interpretacja tyranii w formie demokracji (*Polityka* 1292a16 i nast.). Królestwo jednakże nie należy do tyrańskich form rządu ani nie może zostać określone jako rządy jednego człowieka czy monarchia. Podczas gdy terminy „tyrania” i „monarchia” mogły być używane zamiennie, słowa „tyran” i *basileus* („król”) stosowane są jako przeciwieństwa (patrz np.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1160b3, Platon, *Państwo* 576D). Ogólnie rzecz biorąc, rządy jednego człowieka w starożytności zachwalano tylko jeśli chodzi o sprawy gospodarstwa domowego oraz działania wojenne i zazwyczaj właśnie w kontekście spraw militarnych lub „ekonomicznych” cytuje się słynny ustęp z *Iliady*: *ouk agathon polykairanie; heis koiranos esto, heis basileus* — „nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden” (II, 204). (Wyjątkiem jest Arystoteles, który powiedzenie Homera w *Metafizyce* (1076a3 i nast.) stosuje do życia wspólnoty politycznej [*politeuesthai*] w sensie metaforycznym. W *Polityce* 1292a13, gdzie ponownie cytuje ów ustęp z Homera, zajmuje stanowisko przeciwne tym, którzy będąc licznymi, mają władzę „nie każdy z osobna, ale wszyscy razem, wzięci jako całość”, i twierdzi, że jest to jedynie zamaskowana forma rządów jednego człowieka czy tyranii.) Odwrotnie, rządy wielu, później zwane *polyarkhia*, były lekceważącym określeniem nieskładnego dowodzenia podczas działań wojennych (patrz np. Tukidydes, dz. cyt., VI, 72; por. Ksenofont, *Anabaza*, w: *Wybór pism*, przeł. W. Madyda, BN, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 233–239).

problemami poznawczymi, jest tylko jedną z odmian rządów jednego człowieka, wcale nie najmniej tyrańską. W przypadku tych form rządu kłopot nie tkwi w tym, że są one okrutne, często nie są, ale raczej w tym, że zbyt sprawnie funkcjonują. Tyrani, którzy znają się na rzeczy, mogą być „ludscy i łagodni”, tak jak Pizystrat, którego rządy jeszcze w starożytności porównywano do „czasów Kronosa”, złotego wieku ludzkości⁵⁸; ich umiar może dla nowożytnych uszu brzmieć całkiem „nietyrańsko” i łaskawie, zwłaszcza gdy słyszymy, że jedyną w starożytności próbę zniesienia niewolnictwa — aczkolwiek nie zwieńczoną powodzeniem — podjął Periander, tyran Koryntu⁵⁹. Jednak wszystkim tym formom wspólne jest wygnanie obywateli z obszaru publicznego i nakłanianie ich, by zajęli się swymi prywatnymi sprawami, natomiast „o sprawy państwa powinien troszczyć się jedynie władca”⁶⁰. Z pewnością było to równoznaczne z popieraniem prywatnego przemysłu i uprzemysłowienia, lecz obywatele musieli w takiej polityce dopatrzeć się tylko próby pozbawienia ich czasu koniecznego do uczestnictwa we wspólnych sprawach. To właśnie owych oczywistych krótkodystansowych korzyści z tyranii, korzyści w postaci stabilności, bezpieczeństwa i produktywności, należy się strzec, choćby tylko dlatego, że torują one drogę do nieuchronnej utraty władzy, nawet jeśli faktyczna katastrofa zdarzyć się może we względnie odległej przyszłości.

Faktycznie wiele przemawia za ucieczką od kruchości spraw ludzkich w solidność spokoju i porządku, w związku z czym przeważającą część filozofii politycznej od Platona z łatwością można zinterpretować jako różne próby znalezienia teoretycznych podstaw i praktycznych sposobów ucieczki od polityki. Znakiem szczególnym wszystkich tych prób jest pojęcie rządów, czyli wyobrażenie, że ludzie mogą żyć razem legalnie i politycznie tylko wtedy, gdy jedni mają prawo do rozkazywania, inni zaś muszą być posłuszni. Pospolite wyobrażenie, które znaleźć można już u Platona

⁵⁸ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* XVI, 2, 7, PWN, Warszawa 1973, w przekładzie L. Piotrowicza.

⁵⁹ Patrz: Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938, I, 258.

⁶⁰ Tak o Pizystracie opowiada Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten* XV, 5. [W przekładzie Piotrowicza: „[...] lecz niech wracają do domów i zajmą się swoimi sprawami, co zaś się tyczy państwa, to on sam o nie zatroszczy się” — przyp. tłum.]

i Arystotelesa, że każda wspólnota polityczna składa się z tych, którzy sprawują rządy, i z tych, którymi się rządzi (na tym założeniu opierają się z kolei powszechne definicje form rządu — rządy jednego lub monarchia, rządy kilku lub oligarchia, rządy wielu lub demokracja), zasada się na podejrzliwości wobec działania, a nie pogardzie dla ludzi, i wyrosło z najdawniejszego pragnienia znalezienia substytutu działania, a nie z nieodpowiedzialnej lub tyrańskiej woli władzy.

Jeśli chodzi o ujęcie teoretyczne, najkrótsza i najbardziej podstawowa wersja ucieczki od działania w rządy znajduje się w *Polityku*, gdzie Platon otwiera przepaść między dwoma sposobami działania, *archein* i *prattein* („zapoczątkowanie” i „osiąganie”), które wedle rozumienia Greków były ze sobą wzajemnie związane. Problem w tym — tak widział to Platon — jak zapewnić, że zapoczątkowujący pozostanie całkowitym panem tego, co rozpoczął, nie potrzebując pomocy innych do przeprowadzenia tego, co zamierzył. W obszarze działania owo odosobnione panowanie można osiągnąć albo wtedy, gdy nie potrzebuje się, żeby inni samorzutnie przyłączyli się do przedsięwzięcia, wraz ze swymi własnymi pobudkami i celami, lecz wykorzystuje się ich do wykonywania rozkazów, albo wtedy, kiedy człowiek, dający czemuś początek i podejmujący inicjatywę, nie dopuszcza do tego, by został wciągnięty w samo działanie. Rozpoczynanie (*archein*) i działanie (*prattein*) stały się więc dwiema zupełnie różnymi czynnościami, a zapoczątkowujący stał się rządzącym (*archon* w dwojakim sensie tego słowa), który „w ogóle nie musi działać (*prattein*), lecz rządzi (*archein*) tymi, którzy są zdolni wykonywać”. W tych okolicznościach istotą polityki jest „znać szczęśliwą i nieszczęśliwą porę po temu, by rozpocząć najdonioślejsze sprawy i rządzić”; działanie jako takie zostaje całkowicie wyeliminowane i staje się zwykłym „wykonywaniem rozkazów”⁶¹. Platon jako pierwszy w miejsce dawnego ujmowania działania jako zapoczątkowania i osiągnięcia wprowadził podział na tych,

⁶¹ *Polityk* 305. [W tym wypadku nie skorzystano z istniejącego przekładu *Polityka* na język polski (PWN, Warszawa 1956, przeł. W. Witwicki). Odnosny fragment brzmi tam, jak następuje: „Bo ta wiedza [tj. polityka — przyp. tłum.], w swojej istocie królewska, nie ma nic robić sama, ma tylko panować nad tymi, które potrafią działać, ona zna początek i punkt wyjścia spraw najdonioślejszych w państwach, zna pory odpowiednie i nieodpowiednie, a inne umiejętności robią to, co im ona poleci” — przyp. tłum.]

którzy wiedzą i nie działają, i tych, którzy działają i nie wiedzą — wiedzieć, co robić, i robić coś stały się dwoma zupełnie odmiennymi dokonaniem.

Skoro sam Platon natychmiast utożsamiał linię graniczną pomiędzy myślą i działaniem z przepaścią oddzielającą władców od tych, którymi rządzą, jest rzeczą oczywistą, że doświadczenia, na których opiera się platońskie rozgraniczenie, pochodzą z gospodarstwa domowego, gdzie nic nie byłoby zrobione, gdyby pan nie wiedział, co robić, i nie wydał niewolnikom rozkazów, które ci wykonują, nie wiedząc tego, co on. Tutaj rzeczywiście ten, kto wie, nie musi robić, a ten, kto robi, nie potrzebuje myśli czy wiedzy. Platon jeszcze dość dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że stosując do kierowania miastem powszechnie uznawane zasady dobrze prowadzonego gospodarstwa domowego, proponował rewolucyjne przekształcenie *polis*⁶². (Powszechnie błędnie interpretuje się Platona, przypisując mu chęć usunięcia rodziny i gospodarstwa domowego; przeciwnie, chciał on rozszerzyć ten rodzaj życia, tworząc jedną rodzinę obejmującą wszystkich obywateli. Innymi słowy, wspólnotę domową chciał pozbawić charakteru prywatnego i właśnie w tym celu zalecał zniesienie własności prywatnej i indywidualnego stanu małżeńskiego⁶³.) Wedle rozumienia Greków związek między rządzeniem i byciem rządzonym, między rozkazem i posłuszeństwem był z definicji tożsamy ze związkiem pomiędzy panem i niewolnikami, toteż wykluczał wszelką możliwość działania. Zatem argument Platona, że reguły zachowania w sprawach publicznych należy wywieść z relacji pan — niewolnik w dobrze prowadzonym gospodarstwie, faktycznie znaczył tyle, że działanie nie powinno odgrywać żadnej roli w sprawach ludzkich.

Jest rzeczą oczywistą, że plan przedstawiony przez Platona stwarza o wiele większe szanse na trwałą porządek w sprawach

⁶² Decydującym argumentem w *Polityku* jest to, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy tym, jak jest zbudowane duże gospodarstwo, i tym, jak jest zbudowana *polis* (patrz: 259), tak więc ta sama wiedza obejmuje politykę i sprawy „gospodarskie”.

⁶³ Szczególnie widoczne jest to w tych fragmentach piątej księgi *Państwa*, w których Platon opisuje, jak to obawa, by nie zaatakować własnego syna, brata czy ojca, sprzyjałaby ogólnemu pokojowi w utopijnej republice. Ponieważ kobiety byłyby wspólne, nikt by nie wiedział, z kim związany jest węzłami krwi (patrz zwłaszcza 463C i 465B).

ludzkich niż wysiłki tyrańcy, mające na celu usunięcie z obszaru publicznego wszystkich prócz niego samego. Mimo iż każdy obywatel zachowałby dla siebie pewną część parania się sprawami publicznymi, rzeczywiście „działaliby” oni jak jeden człowiek, nie mając nawet możliwości po temu, by wewnątrz różnić się zapatrywaniami, nie mówiąc o konflikcie stronictw: za sprawą rządów wielu staje się „ze wszech miar jedną jednostką” pod każdym względem z wyjątkiem tego, że pojawiają się jako różne ciała⁶⁴. Ujmując rzecz historycznie, pojęcie rządów, wywodząc się z dziedziny gospodarstwa domowego i rodziny, odegrało decydującą rolę w organizowaniu spraw publicznych i dla nas nieodmiennie związane jest z polityką. Nie powinniśmy jednak z tego powodu zapominać, że dla Platona było ono kategorią znacznie bardziej ogólną. Widział w nim główną zasadę porządkowania i osądzania spraw ludzkich pod każdym względem. Świadczy o tym nie tylko domaganie się, by miasto-państwo uważać za „człowieka pisanego dużymi literami” oraz przedstawiona przez Platona interpretacja porządku psychologicznego, który w rzeczywistości dostosowuje się do porządku publicznego jego utopijnego państwa. Jeszcze wyraźniej przejawia się to w imponującej konsekwencji, z jaką wprowadził zasadę panowania w stosunki człowieka z samym sobą. Najwyższym kryterium tego, czy ktoś nadaje się do rządzenia innymi, jest u Platona i w arystokratycznej tradycji Zachodu zdolność rządzenia własnym ja. Tak jak król-filozof panuje nad miastem, tak dusza panuje nad ciałem, a rozum nad namietnościami. U samego Platona prawomocność owej tyranii we wszystkim, co odnosi się do człowieka, w jego postępowaniu wobec siebie samego, tak samo jak wobec innych, ciągle jeszcze zakorzeniona jest w dwuznacznym sensie słowa *archein*, które znaczy zarówno rozpoczynanie, jak i rządzenie; decydujące znaczenie ma dla Platona to, że, jak wyraźnie powiada w zakończeniu *Praw*, jedynie zapoczątkowanie (*arche*) daje prawo do rządzenia (*archein*). W tradycji myśli platońskiej pierwotna, językowo uwarunkowana tożsamość rządzenia i rozpoczynania przyniosła w konsekwencji to, że wszelkie zapoczątkowanie rozumiano jako uprawomocnienie bycia u władzy, dopóki w końcu element zapoczątkowania całkowicie nie zniknął z pojęcia bycia u władzy. Wraz z nim zniknęło w filozofii politycznej najbardziej elementarne i autentyczne rozumienie ludzkiej wolności.

⁶⁴ *Państwo* 443E.

Platońskie oddzielenie wiedzy i robienia czegoś tkwi u podstaw wszystkich teorii panowania, nie będących tylko usprawiedliwieniem nieredukowalnej i nieodpowiedzialnej woli władzy. Siłą swoich konceptualizacji i filozoficznego wyjaśnienia Platon sprawił, że utożsamienie wiedzy z rozkazem i byciem u władzy oraz działania z posłuszeństwem i wykonywaniem przewyciężyło wszystkie wcześniejsze doświadczenia i ujęcia pojęciowe w dziedzinie politycznej i stało się autorytatywne dla całej tradycji myśli politycznej, nawet wtedy, gdy doświadczalne podstawy, z których Platon wywiódł swoje pojęcia, dawno uległy zapomnieniu. Oprócz unikalnego Platońskiego połączenia głębi i piękna, którego waga zobowiązywała do przekazywania jego myśli przez całe wieki, powodem długowieczności tej szczególnej części jego dzieła jest to, że zastąpienie działania byciem u władzy poparł jeszcze bardziej przekonującą interpretacją w kategoriach wytwarzania i fabrykacji. Rzeczywiście prawdą jest — i Platon, który kluczowy termin swojej filozofii, słowo „idea”, zaczerpnął z doświadczeń w dziedzinie fabrykacji, musiał to zauważyć — że z rozdzielaniem wiedzy i robienia czegoś, jakże obcym dziedzinie działania, którego cenność i sensowność ulega zniszczeniu w chwili, gdy myśl i działanie rozstają się ze sobą, mamy do czynienia na co dzień w doświadczeniu związanym z fabrykacją: proces wytwórczy w sposób oczywisty rozpada się na dwie części, pierwszą jest postrzeganie wizerunku lub postaci (*eidōs*) przyszłego wytworu, drugą zaś organizowanie środków i rozpoczęcie wykonania.

Platońskie pragnienie zastąpienia działania wykonywaniem [*making*], by nadać dziedzinie spraw ludzkich solidność, nieodłącznie cechującą wytwarzanie i fabrykację, staje się bardziej oczywiste w zetknięciu z samym jądrem jego filozofii, doktryną idei. Kiedy Platon nie zajmuje się filozofią polityczną (jak chociażby w *Uczcie*), opisuje idee jako to, co „promienieje najsilniej” (*ekphanestaton*), a zatem jako odmiany tego, co piękne. Dopiero w *Państwie* idee zostały przekształcone w standardy, mierniki i reguły zachowania, będące odmianami lub pochodnymi idei „dobra” w greckim sensie tego słowa, to jest „dobra dla” lub stosowności⁶⁵. To przekształcenie

⁶⁵ Słowo *ekphanestaton* występuje w *Fajdroście* (250) jako główna właściwość tego, co piękne. W *Państwie* (518) podobną właściwość przypisuje się idei dobra, którą nazywa się *phanotaton*. Oba słowa pochodzą od *phainesthai* („pojawiać się” i „promienieć”) i w obu wypadkach używa się stopnia najwyższego. Oczywiście właściwość

było konieczne, by zastosować doktrynę idei w polityce, i właśnie w celu politycznym, w celu usunięcia ze spraw ludzkich cechującej je niepewności, Platon uznał za konieczne oświadczyć, że najwyższą ideą nie jest to, co piękne, lecz to, co dobre. Lecz owa idea dobra nie jest najwyższą ideą filozofa, który pragnie kontemplować prawdziwą istotę Bytu, toteż porzuca ciemną jaskinię spraw ludzkich dla jasnego nieba idei; nawet w *Państwie* określa się filozofa jako miłośnika piękna, nie dobra. To, co dobre, jest najwyższą ideą filozofa-króla, który chce być panem spraw ludzkich, ponieważ musi spędzać życie wśród ludzi i nie może na zawsze zamieszkać w niebie idei. Dopiero wróciwszy do ciemnej jaskini spraw ludzkich, by znowu żyć razem ze swymi towarzyszami, potrzebuje idei, które przewodziłyby mu jako standardy i reguły, pozwalające mierzyć i sprowadzać do wspólnych kategorii różnorodność i wielość ludzkich czynów i słów z tą samą absolutną, „obiektywną” pewnością, z którą rzemieślnik otrzymuje przewodnictwo w wytwarzaniu, a laik w ocenianiu pojedynczych łózek przez korzystanie z niezachwianego wszechobecnego wzoru, „idei” łózka w ogóle⁶⁶.

Technicznie rzecz ujmując, największą zaletą tego przekształcenia i zastosowania nauki o ideach w dziedzinie politycznej jest wykluczenie elementu osobistego z platońskiego wyobrażenia idealnego panowania. Platon dobrze wiedział, że jego ulubione analogie zaczerpnięte ze sfery gospodarstwa domowego, takie jak związek między panem i niewolnikiem czy pasterzem i jego stadem, wymagałyby od rządzącego ludźmi człowieka *quasi*-boskich właściwości, pozwalających odróżnić go od poddanych tak wyraźnie,

promieniowania jasnością bardziej odnosi się do tego, co piękne, niż do tego, co dobre.

⁶⁶ Stwierdzenie Wernera Jaegera (*Paideia*, 1945, II, 416 i nast.) „Idea głosząca, że istnieje najwyższa sztuka miernicza i że wiedza filozofa o wartościach (*phronēsis*) daje zdolność mierzenia — przenika na wskroś całe dzieło Platona” jest prawdą tylko w odniesieniu do filozofii politycznej Platona, gdzie idea dobra zastępuje ideę piękna. Przedstawiona w *Państwie* parabola jaskini jest jądrem filozofii politycznej Platona, lecz przedstawiona tam naukę o ideach należy rozumieć jako zastosowaną do polityki, nie jako pierwotny, czysto filozoficzny twór, którego tutaj nie omawiamy. Jaegera charakterystyka „wiedzy filozofa o wartościach” jako *phronesis* faktycznie wskazuje na polityczną, niefilozoficzną naturę owej wiedzy; samo słowo *phronesis* opisuje bowiem u Platona i Arystotelesa взгляд polityka, a nie wizję filozofa.

jak niewolnicy odróżniają się od swego pana czy owca od pasterza⁶⁷. Budowanie przestrzeni publicznej na podobieństwo wytwarzanego obiektu, przeciwnie, pociągało za sobą jedynie zwykle opanowanie przedmiotu, mistrzostwo, doświadczenie w kunszcie polityki, tak jak we wszelkich innych sztukach, gdzie czynnik przymusu tkwi nie w osobie rzemieślnika lub artysty, ale w bezosobowym przedmiocie jego sztuki lub rzemiosła. W *Państwie* król-filozof stosuje idee, tak jak rzemieślnik stosuje swoje reguły i standardy; „tworzy” swoje Miasto, jak rzeźbiarz tworzy posąg⁶⁸; zaś u końca platońskiego dzieła te same idee stają się wręcz prawami, których wystarczy przestrzegać⁶⁹.

W tym układzie odniesienia wyłonienie się utopijnego systemu politycznego, który może zbudować według jakiegoś wzoru ktoś, kto opanował techniki spraw ludzkich, staje się rzeczą niemal oczywistą; Platon, który jako pierwszy opracował projekt tworzenia organizmu politycznego, był inspiracją dla wszystkich późniejszych utopii. I chociaż ani jedna z tych utopii nie odegrała w dziejach znaczącej roli — bowiem w tych nielicznych przypadkach, gdy realizowano utopijne schematy, szybko załamywały się one pod ciężarem rzeczywistości, nie tyle realnych zewnętrznych okoliczności, ile rzeczywistych więzi między ludźmi, których nie mogły kontrolować — należały one do najskuteczniejszych nośników zachowania i rozwoju tradycji myślenia politycznego, w obrębie której, świadomie bądź nieświadomie, pojęcie działania interpretowano w kategoriach wytwarzania i fabrykacji.

W rozwoju tej tradycji jest pewna rzecz warta odnotowania. Przemoc, bez której nie może dokonać się fabrykacja, zawsze

⁶⁷ W *Polityku*, 275, gdzie Platon kontynuuje tę linię myślenia, powiada ironicznie: Szukając kogoś, kto tak dobrze nadawałby się do rządzenia ludźmi, jak pasterz nadaje się do rządzenia swym stadem, znaleźliśmy „boga, a nie człowieka”.

⁶⁸ *Państwo* 420.

⁶⁹ Ciekawe jest to, że w filozofii politycznej Platona zauważyć można pewien rozwój: w *Państwie* podziałem na rządzących i rządzonych kieruje stosunek między znawcą i laikiem; w *Polityku* znajduje on oparcie w relacji między wiedzą i wykonywaniem; w *Prawach* politykowi pozostaje jedynie przestrzegać niezmiennych praw, niezbędnych dla funkcjonowania dziedziny publicznej. Najbardziej uderzające jest tu narastające kurczenie się zdolności potrzebnych do nabycia biegłości w polityce.

odgrywała ważną rolę w planach politycznych i myśleniu opartym na pojmowaniu działania w kategoriach wytwarzania; lecz aż do epoki nowożytnej element przemocy miał charakter ściśle instrumentalny, był środkiem, wymagającym celu, który go usprawiedliwia i wyznacza mu granice. Gloryfikacje przemocy jako takiej nie występują w tradycji myśli politycznej przed epoką nowożytną. Ogólnie rzecz biorąc, były one czymś niemożliwym, dopóki zakładano, że kontemplacja i rozum są najwyższymi zdolnościami człowieka, ponieważ przy tym założeniu wszystkie artykulacje *vita activa*, zarówno fabrykacja, jak i działanie, nie mówiąc już o pracy, były same w sobie wtórne i instrumentalne. W węższej sferze teorii politycznej przyniosło to ten skutek, że pojęcie rządów oraz towarzyszące mu kwestie uprawomocnienia i autorytetu prawnego odgrywały istotniejszą rolę niż rozumienie i interpretacje samego działania. Dopiero przekonanie wniesione przez epokę nowożytną, że człowiek może znać tylko to, co robi, że jego rzekomo najwyższe zdolności zależą od wytwarzania i w związku z tym jest on przede wszystkim *homo faber*, a nie *animal rationale*, wywołały o wiele starsze ukryte znaczenia przemocy zawarte we wszystkich interpretacjach spraw ludzkich jako sfery wytwarzania. Szczególnie uderzające było to w serii rewolucji, charakterystycznych dla epoki nowożytnej, które — poza amerykańską wojną o niepodległość — ukazują to samo połączenie dawnego rzymskiego entuzjazmu do zakładania nowego państwa z gloryfikacją przemocy jako jedynie środka do jego „utworzenia”. Powiedzenie Marksa „przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemienne nowego”, to znaczy wszelkich zmian w historii i polityce⁷⁰, streszcza jedynie przekonanie całej epoki nowożytnej i wyciąga konsekwencje z jej najgłębszej wiary w to, że ludzie „robią” historię, tak jak przyrodę „zrobił” Bóg.

O wytrwałym i skutecznym przekształcaniu działania w pewnego rodzaju wytwarzanie zaświadcza cała terminologia teorii politycznej i myśl polityczna, która rzeczywiście niemal uniemożliwia rozważanie tych spraw bez posłużenia się kategorią środków i celów oraz myślenia w kategoriach instrumentalnych. Być może

⁷⁰ Cytat pochodzi z *Kapitału*, t. 1, s. 810. Inne ustępy u Marksa wskazują na to, że nie ogranicza on swojego spostrzeżenia do przejawów działania sił społecznych lub ekonomicznych. Przykładem może być zdanie: „Długie pasmo grabieży i gwałtów, które towarzyszyły wywłaszczaniu ludu od schyłku wieku XV do końca XVII [...]” (tamże, s. 786).

jeszcze bardziej przekonującym świadectwem jest jednomyślność, z jaką popularne przysłowia we wszystkich językach nowożytnych służą nam radami: „dobre są wszystkie środki, które prowadzą do celu”, „gdzie drwa rąbią, tam wióry lecą”. Jesteśmy chyba pierwszym pokoleniem, które w pełni zdało sobie sprawę z zabójczych konsekwencji nieodłącznych od sposobu myślenia, który każe uznać wszystkie środki, jeżeli tylko są skuteczne, za dopuszczalne i usprawiedliwione w pogoni za tym, co określa się jako cel. Jednakże, by uniknąć tych utartych ścieżek myślowych, nie wystarczy opatrzyć je kilkoma zastrzeżeniami, na przykład, że nie wszystkie środki są dopuszczalne lub że w pewnych okolicznościach środki mogą być ważniejsze od celów; zastrzeżenia te albo uznają za rzecz oczywistą jakiś system moralny — a już samo namawianie do niego dowodzi, że trudno uznać go za oczywisty — albo bierze nad nimi górę sam język i analogie, którymi się posługują. Zdanie, w którym się twierdzi, że cel nie usprawiedliwia wszystkich środków, jest bowiem paradoksem, jako że z definicji celem jest właśnie to, co usprawiedliwia środki; paradoksy zaś zawsze wskazują na trudności, nie rozwiązując ich i stąd nie są przekonujące. Dopóki żyjemy przekonanie, że w dziedzinie politycznej mamy do czynienia z celami i środkami, dopóty nie zdołamy nikomu przeszkodzić w użyciu wszelkich środków dla osiągnięcia czegoś, co uznał za cele.

Zastąpienie działania wytwarzaniem [*making*] i towarzysząca mu degradacja polityki do roli środka służącego osiągnięciu rzekomo „wyższych” celów (w starożytności celem tym była ochrona dobrych ludzi przed rządami złych, w szczególności bezpieczeństwo filozofa⁷¹, w wiekach średnich zbawienie duszy, w epoce nowożytnej produktywność i postęp społeczeństwa) jest tak dawna jak tradycja filozofii politycznej. Prawdą jest, że dopiero epoka nowożytna zdefiniowała człowieka jako *homo faber*, twórcę narzędzi i wytwórcę rzeczy, dlatego mogła przekroczyć głęboko zakorzenioną pogardę i podejrzliwość, z jaką tradycja podchodziła do całej sfery wytwórczości. Jednak ta sama tradycja, o tyle, o ile zwróciła się również przeciwko działaniu — z pewnością mniej otwarcie, lecz

⁷¹ Porównajmy stwierdzenie Platona, że pragnienie filozofa, by rządzić ludźmi, może wyrastać jedynie z lęku, że będą nim rządzić gorsi od niego (*Państwo* 347), ze stwierdzeniem Augustyna, że funkcja rządu polega na umożliwianiu ludziom „dobrym” spokojniejszego życia pośród „złych” (*Listy* 153, 6).

nie mniej skutecznie — została zmuszona do tego, by interpretować działanie w kategoriach wytwarzania i tym samym, niezależnie od podejrzliwości i pogardy, wprowadziła do filozofii politycznej pewne tendencje i wzorce myślenia, w których epoka nowożytna mogła znaleźć oparcie. Pod tym względem epoka nowożytna nie odwróciła tradycji, ale raczej uwolniła ją od „przesądów, które nie pozwalały jej otwarcie oznajmić, że praca wytwarza rzemieślnika powinna liczyć się bardziej niż „próżniacze” opinie i poczynania, stanowiące dziedzinę spraw ludzkich. Sedno w tym, że Platon, a w mniejszym stopniu także Arystoteles, którzy uważali, że rzemieślnik nie jest godzien pełnoprawnego obywatelstwa, jako pierwsi proponowali traktowanie spraw politycznych i rządzenie ciałem politycznym na sposób fabrykacji. Ta pozorną sprzeczność jasno wskazuje, jak głębokie i autentyczne są trudności nieodłącznie zawarte w ludzkiej zdolności do działania i jak silna jest pokusa usunięcia zawartego w działaniu ryzyka i niebezpieczeństwa poprzez wprowadzenie do sieci międzyludzkich więzi o wiele solidniejszych i wiarygodniejszych kategorii, nieodłącznych od czynności, przez które stawiamy czoło przyrodzie i budujemy świat ludzkich artefaktów.

32

Procesualny charakter działania

Instrumentalizacja działania i zdegradowanie polityki do roli środka oczywiście nigdy realnie nie usunęły działania, nie przestało ono być jednym z decydujących ludzkich doświadczeń, a dziedzina spraw ludzkich nie została całkowicie unicestwiona. Jak pokazano wcześniej, to, że w naszym świecie nastąpiła pozorna eliminacja pracy jako bolesnego wysiłku, z którym związane jest życie ludzkie, miało przede wszystkim taki skutek, że obecnie wytwarzanie dokonuje się na sposób pracy, a produkty pracy wytwórczej, przedmioty użytkowe, konsumuje się, jak gdyby były one zwykłymi dobrami konsumpcyjnymi. Podobnie próba eliminacji działania z powodu jego niepewności i uchronienia się przed kruchością spraw ludzkich poprzez zajmowanie się nimi tak, jakby były lub mogły stać się zaplanowanymi rezultatami ludzkich czynności wytwórczych, przyniosła w rezultacie przede wszystkim to, że ludzka zdolność działania, rozpoczynania nowych i spontanicznych procesów, które bez człowieka nigdy by nie zaistniały, skierowała

się ku przyrodzie. Aż do ostatnich stadiów epoki nowożytnej nasz stosunek do przyrody wyrażał się w badaniu praw przyrodniczych i wytwarzaniu przedmiotów z dostarczanego przez nią tworzywa. To, jak dalece zaczęliśmy działać w przyrodzie, w dosłownym tego słowa znaczeniu, najlepiej może ilustruje wygłoszona niedawno uwaga pewnego naukowca, który całkiem poważnie rzucił myśl, że „podstawowe badanie ma miejsce wtedy, gdy robię coś, o czym nie wiem, że to robię”⁷².

Zacząło się to dosyć nieszkodliwym eksperymentem, w którym człowiek — nie zadowolając się już obserwowaniem, rejestrowaniem i kontemplowaniem tego, co w sferze zjawisk zechciała zrodzić sama natura — zaczął określać warunki i wywoływać procesy przyrodnicze. Potem rozwinęło się w rosnącą umiejętność uwalniania reakcji pierwiastkowych, które bez ingerencji człowieka pozostawałyby w stanie uśpienia i być może nigdy nie doszłyby do skutku. Ostatecznie zakończyło się prawdziwą sztuką „tworzenia” natury, czyli stwarzania „przyrodniczych” procesów, które bez ludzi nie istniałyby; jak się wydaje, ziemską przyrodę sama z siebie nie jest do nich zdolna, choć podobne lub takie same procesy są być może zwykłymi zjawiskami w otaczającym Ziemię wszechświecie. Poprzez wprowadzenie tego eksperymentu, w ramach którego wyznaczyliśmy procesom przyrodniczym warunki, będące tworem ludzkiej myśli, i zmusiliśmy je do wpisania się we wzorce stworzone przez człowieka, w końcu nauczyliśmy się, „jak odtworzyć proces zachodzący na Słońcu”, czyli jak wydobyć z procesów przyrodniczych te energie, które bez nas oddziałują tylko we wszechświecie poza Ziemią.

Nauki przyrodnicze stały się wyłącznie naukami o procesach, a w ostatnim etapie swego rozwoju naukami o potencjalnie nieodwracalnych, nie do naprawienia „procesach bez powrotu”. Sam ów fakt wyraźnie wskazuje, że niezależnie od tego, jaka siła mózgu konieczna jest do ich rozpoczęcia, rzeczywistą ludzką zdolnością, która stanowi tu podstawę i jako jedyna mogła doprowadzić do takiego rozwoju wydarzeń, nie jest żadna zdolność „teoretyczna”, ani kontemplacja, ani rozum, ale ludzka władza działania — zaczynania nowych, bezprecedensowych procesów, których rezultaty pozostają niepewne i nieprzewidywalne, bez względu na to, czy dokonują się one w dziedzinie ludzkiej, czy w królestwie przyrody.

⁷² Cytat z wywiadu z Wernherem von Braunem, „New York Times”, 16 grudnia 1957.

W tym aspekcie działania — niezwykle ważnym dla epoki nowożytnej, zarówno jeśli chodzi o ogromny wzrost ludzkich możliwości, jak i nie mające precedensu pojęcie i świadomość historii — rozpoczyna się procesy, których rezultat jest nieprzewidywalny, tak więc decydującą cechą charakterystyczną spraw ludzkich staje się niepewność, a nie kruchość. Ta właściwość działania, mówiąc ogólnie, uszła uwagi starożytnych i chyba nie znalazła adekwatnego wyrazu w filozofii starożytnej; samo pojęcie dziejów w naszym rozumieniu było jej całkowicie obce. Centralnym pojęciem dwu zupełnie nowych nauk epoki nowożytnej, tak nauki o przyrodzie, jak nauki o dziejach, jest pojęcie procesu, a faktycznym ludzkim doświadczeniem stanowiącym jego podstawę jest działanie. Tylko dlatego, że jesteśmy zdolni do działania i sami możemy rozpoczynać procesy, możemy pojmować tak przyrodę, jak i historię jako systemy procesów. Ta cecha myślenia nowożytnego najpierw wysunęła się na czoło w naukach historycznych, które od czasu Vico świadomie przedstawiano jako „naukę nową”, podczas gdy nauki przyrodnicze potrzebowały kilku stuleci na to, by rezultaty ich triumfalnych osiągnięć zmusiły je do zmiany przestarzałych ram pojęciowych i wprowadzenia słownictwa, które jest uderzająco podobne do terminologii nauk historycznych.

Jakkolwiek rzecz by się miała, tylko w pewnych okolicznościach historycznych kruchość jawi się jako główna cecha charakterystyczna spraw ludzkich. Grecy przykładali do nich miarę stałej obecności czy wiecznego powrotu wszystkich rzeczy naturalnych i ich główną troską było dorównać i stać się godnymi nieśmiertelności, która ludzi otacza, lecz której śmiertelnicy nie mogą posiadać. Ludziom, którymi nie owaładnęła owa troska o nieśmiertelność, dziedzina spraw ludzkich musi ujawnić inny aspekt, będący nawet w jakiś sposób zaprzeczeniem tamtego, mianowicie niezwykłą odporność, której siła upor i ciągłości w czasie dalece przewyższa stabilną trwałość solidnego świata rzeczy. Ludzie zawsze byli zdolni do niszczenia wszystkiego, co jest wytworem ich rąk, i dzisiaj stali się nawet zdolni do potencjalnego zniszczenia tego, co nie jest tworem człowieka — Ziemi i ziemskiej przyrody. Nigdy jednak nie byli i nie będą władni zniweczyć, czy choćby tylko w sposób niezawodny kontrolować, procesów, które rozpoczynają poprzez działanie. Nawet zażenowanie i niepamięć, które tak skutecznie mogą przysłonić genezę pojedynczego czynu i odpowiedzialność za ten czyn, nie są w mocy zniweczyć czynu ani

zapobiec jego konsekwencjom. Owej niezdolności do zniweczenia tego, co zostało uczynione, odpowiada niemal taka sama niezdolność przepowiedzenia konsekwencji jakiegoś czynu czy choćby posiadania niezawodnej wiedzy o jego pobudkach⁷³.

To, że czyny posiadają tak ogromną zdolność trwania, większą niż jakiegokolwiek inne twory człowieka, mogłoby być przedmiotem dumy, gdyby ludzie byli w stanie unieść jej ciężar, ciężar nieodwracalności i nieprzewidywalności, z których proces działania czerpie swoją moc. Ludzie zawsze wiedzieli, że jest to niemożliwe. Wiedzieli, że ten, kto działa, nigdy do końca nie wie, co robi, że zawsze staje się „winny” konsekwencji, których nie były jego zamiarem i których nawet nie przewidział, że jakkolwiek katastrofalne i nieprzewidziane byłyby skutki jego czynu, nie może tego czynu unicestwić, że rozpoczynany przez niego proces nie spełnia się jednoznacznie w jednym osobnym czynie czy wydarzeniu i że prawdziwy sens tego czynu nigdy nie odsłania się aktorowi, ale jedynie skierowanemu wstecz spojrzeniu historyka, który sam nie działa. Wszystko to jest wystarczającym powodem, by z rozpaczą odwrócić się od dziedziny spraw ludzkich i mieć w pogardzie ludzką zdolność do wolności, która przez wytwarzanie sieci ludzkich więzi wydaje się tak dalece wikłać wytwarzającego, że jawi się on bardziej jako ofiara i cierpiący niż autor i sprawca swoich czynów. Innymi słowy, nigdzie, ani w pracy, podporządkowanej konieczności życia, ani w wytwarzaniu, uzależnionym od tworzywa, człowiek nie wydaje się mniej wolny niż w tych zdolnościach, których samą istotą jest wolność, i w tej dziedzinie, która zawdzięcza swoje istnienie właśnie człowiekowi.

Myślenie przebiegające tym właśnie torem pozostaje w zgodzie z wielką tradycją Zachodu: oskarżanie wolności o to, że wabi człowieka w pułapkę konieczności, potępienie działania, spontanicznego rozpoczynania czegoś nowego, ponieważ jego rezultaty wpadają w ustaloną już sieć powiązań, które nieodmiennie wloką za sobą działającego, ten zaś wydaje się tracić swą wolność w tej samej chwili, gdy robi z niej użytek. Jedynym wybawieniem od tego rodzaju wolności wydaje się niedziałanie, powstrzymanie się

⁷³ „Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... [der Wert der Handlung ist] unbekannt”, jak to kiedyś ujął Nietzsche [„Nie znamy pochodzenia, nie znamy skutków... [Wartość czynu] jest nieznana”] (*Wille zur Macht*, 291), niezupełnie chyba świadom, że jego słowa są jedynie echem zadawnionej podejrzliwości filozofa wobec działania.

od udziału w całej dziedzinie spraw ludzkich jako jedyny środek zabezpieczenia własnej suwerenności i integralności jako osoby. Pominąwszy zgubne konsekwencje tych zaleceń (które zostały przetworzone w spójny system ludzkich zachowań tylko w stoicyzmie), ich podstawowy błąd tkwi, jak się wydaje, w utożsamieniu suwerenności z wolnością, które zarówno myśl polityczna, jak i filozoficzna zawsze traktowała jako rzecz oczywistą. Gdyby suwerenność była tym samym co wolność, doprawdy żaden człowiek nie mógłby być wolny, ponieważ suwerenność, ideał bezkompromisowej samowystarczalności i opanowania, jest sprzeczna z samym uwarunkowaniem wielością. Nikt nie może być suwerenny, ponieważ nie jeden człowiek, lecz ludzie zamieszkują Ziemię — a nie dlatego, jak utrzymywała cała tradycja począwszy od Platona, że moc człowieka jest ograniczona i przez to jest on zależny od pomocy innych. Wszystkie zalecenia, jakie miała do zaferowania tradycja, mające prowadzić do przezwyciężenia uwarunkowania niesuwerennością i zdobycia nienaruszalnej integralności osoby, sprowadzają się do oferowania czegoś w zamian za wewnętrzną „słabość” ludzkiej wielości. Jednak gdyby przestrzegano tych zaleceń i gdyby powiodła się próba przezwyciężenia konsekwencji wielości, rezultatem byłoby nie tyle suwerenne panowanie nad własnym ja, ile samowolna dominacja nad innymi lub, jak w stoicyzmie, zamiana realnego świata na świat urojony, w którym inni po prostu by nie istnieli.

Innymi słowy, nie mamy tu do czynienia z kwestią mocy lub słabości w sensie samowystarczalności lub jej braku. Na przykład w systemach politeistycznych nawet bóg, jakkolwiek byłby potężny, nie może być suwerenny; suwerenność i wolność mogą być tym samym tylko wtedy, gdy przyjmuje się jednego Boga („Jest jeden i całkowicie sam i tak będzie zawsze”). W pozostałych sytuacjach suwerenność możliwa jest tylko w wyobraźni i za cenę rzeczywistości. Tak jak epikureizm opiera się na iluzji szczęścia, gdy jest się przypiekany w byku faleryjskim, tak stoicyzm opiera się na iluzji wolności, gdy jest się zniewolonym. Oba złudzenia świadczą o psychicznej sile wyobraźni, lecz może ona sprawować władzę tylko wtedy, kiedy rzeczywistość świata i żywych ludzi, gdzie człowiek jest i wydaje się albo szczęśliwy, albo nieszczęśliwy albo wolny, albo zniewolony, do tego stopnia zostaje usunięta, że nawet nie wpuszcza się widzów na ów spektakl samookłamywania.

Jeśli spojrzymy na wolność oczyma tradycji, utożsamiając wolność z suwerennością, jednoczesna obecność wolność

i niesuwerenności, to, że jest się zdolnym rozpocząć coś nowego i jednocześnie nie jest się zdolnym zapanować nad konsekwencjami, a nawet ich przepowiedzieć, wydaje się niemal prowadzić do wniosku, że egzystencja ludzka jest absurdalna⁷⁴. Wziąwszy pod uwagę ludzką rzeczywistość i jej zjawiskową oczywistość, negowanie ludzkiej wolności działania dlatego, że czyniący nigdy nie jest panem swoich czynów, jest zaiste tak nieprawdziwe jak twierdzenie, że ludzka suwerenność jest możliwa z powodu bezspornego faktu ludzkiej wolności⁷⁵. Powstaje wobec tego pytanie, czy nasze wyobrażenie, że wolność i suwerenność wzajemnie się wykluczają, nie ulega unieważnieniu w zetknięciu z rzeczywistością, inaczej mówiąc, czy zdolność działania nie kryje w sobie pewnych możliwości, które dają jej możność przetrwania mimo przeszkód, jakie stwarza niesuwerenność.

33

Nieodwracalność i władza przebaczenia

Animal laborans, jak widzieliśmy, może zostać wybawione ze swego kłopotliwego położenia, z uwięzienia w wiecznie powracającym, cyklicznym procesie życiowym, z nieustannego

⁷⁴ Tę „egzystencjalistyczną” konkluzję w mniejszym stopniu, niżby się wydawało, zawdzięczamy autentycznej zmianie tradycyjnych pojęć i standardów; porusza się ona ciągle w obrębie tradycji i tradycyjnych pojęć, choć w duchu niejakiego buntu. Toteż najbardziej konsekwentnym skutkiem tego buntu jest powrót do „wartości religijnych”, które jednakże nie są już zakorzenione w autentycznym religijnym doświadczeniu wiary, lecz — jak wszystkie nowożytnie „wartości” duchowe — są wartościami wymiennymi, w tym przypadku otrzymanymi za zarzucone „wartości” rozpaczy.

⁷⁵ Tam, gdzie ludzka duma jest ciągle jeszcze nienaruszona, znamie ludzkiej egzystencji widzi się w tragedii, nie w absurdalności. Najznakomitszym jej reprezentantem jest Kant, dla którego spontaniczność działania i towarzyszące jej zdolności praktycznego rozumu, włącznie z siłą sądu, są najdonioślejszymi jakościami człowieka, nawet jeśli jego działanie podlega determinizmowi praw przyrodniczych, a jego sąd nie może zgłębić tajemnicy absolutnej rzeczywistości (*Ding an sich*). Kant miał odwagę uniewinnić człowieka z konsekwencji jego czynu, kładąc nacisk wyłącznie na czystość pobudek, i to uchroniło go przed utratą wiary w człowieka i jego potencjalną wielkość.

podlegania konieczności pracy i konsumpcji, tylko poprzez uruchomienie innej ludzkiej zdolności — jest nią zdolność wytwarzania, fabrykacji i produkowania przejawiana przez *homo faber*, który jako twórca narzędzi nie tylko łagodzi ból i mózół wykonywania pracy, ale także wznosi świat rzeczy trwałych. Wybawieniem dla życia, podtrzymywanego przez pracę, jest światowość, podtrzymywana przez fabrykację. Widzieliśmy następnie, że *homo faber* może zostać wybawiony ze swojego kłopotliwego położenia — polegającego na bezsensowności, na „dewaluacji wszystkich wartości” i niemożności znalezienia uzasadnionych standardów w świecie określonym przez kategorię środków i celu — tylko poprzez wzajemnie powiązane zdolności działania i mowy, które tworzą sensowne historie tak samo naturalnie, jak fabrykacja przedmioty użytkowe. Gdyby nie leżało to poza zasięgiem naszych rozważań, można by dodać jeszcze kłopotliwe położenie myślenia; myślenie bowiem także niezdolne jest „myśleć samo w sobie” z racji kłopotów powodowanych przez samą czynność myślenia. Za każdym razem ratuje człowieka — człowieka jako *animal laborans*, jako *homo faber*, jako myśliciela — coś zupełnie różnego, co pochodzi z zewnątrz, nie spoza człowieka, lecz spoza czynności. Z punktu widzenia *animal laborans* zakrawa na cud, że jest ono także istotą, która wie o świecie i zamieszkuje go; z punktu widzenia *homo faber* zakrawa na cud i podobne jest do objawienia się boskiej istoty to, że w tym świecie jest miejsce dla sensu.

Zupełnie inny jest przypadek działania i jego kłopotliwe położenie. Tutaj środek zaradczy na nieodwracalność i nieprzewidywalność procesów rozpoczynanych przez działanie nie pochodzi z innej zdolności, być może wyższej, ale jest jedną z możliwości samego działania. Ewentualnym wybawieniem z kłopotu nieodwracalności — z niemożności zniweczenia tego, co ktoś uczynił, mimo iż nie wiedział i nie mógł wiedzieć, co czynił — jest zdolność przebaczenia. Środek zaradczy na nieprzewidywalność, na chaotyczną niepewność przyszłości, zawiera się w zdolności czynienia i dotrzymywania obietnic. Te dwie zdolności idą ze sobą w parze: jedna z nich, przebaczenie, służy do zniweczenia uczynków przeszłości, których „grzechy” wiszą jak miecz Damoklesa nad każdym nowym pokoleniem; druga natomiast, zobowiązując się obietnicami, służy do ustalania w oceanie niepewności, jakim z definicji jest przyszłość, wysp bezpieczeństwa, bez których nie byłaby możliwa nawet ciągłość więzi międzyludzkich, nie mówiąc już o jakiegokolwiek trwałości.

Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby jak gdyby ograniczona do pojedynczego czynu, po którym już nigdy nie moglibyśmy dojść do siebie. Na zawsze pozostalibyśmy ofiarami jego konsekwencji, zupełnie jak uczeń czarnoksiężnika, któremu zabrakło magicznej formuły pozwalającej przerwać czar. Gdybyśmy nie byli zobowiązani do spełniania obietnic, nie byliśmy w stanie zachować własnej tożsamości; byliśmy skazani na bezradne i pozbawione kierunku błąkanie się w ciemnościach samotnego człowieczego serca, pochwyceni w jego sprzeczności i niejednoznaczności — ciemnościach, które może rozproszyć jedynie światło rzucane na dziedzinę publiczną za sprawą obecności innych, potwierdzających tożsamość tego, kto obiecuje, i tego, kto spełnia obietnice. Obie zdolności zależą zatem od wielości, od obecności i działania innych, bowiem nikt nie może przebaczyć samemu sobie i nikt nie może czuć się zobowiązany obietnicą uczynioną tylko sobie; przebaczenie i obiecywanie dokonujące się w samotności lub odosobnieniu pozostają nierealne i nie mogą znaczyć nic więcej jak tylko odegranie pewnej roli przed własnym ja.

Jako że te zdolności ściśle odpowiadają kondycji ludzkiej w aspekcie wielości, rola, jaką odgrywają w polityce, ustanawia zestaw zasad przewodnich diametralnie odmienny od standardów „moralnych” zawartych w Platónskim pojęciu rządów. Platónskie władztwo, którego prawomocność opiera się na dominacji ja, czerpie swoje zasady przewodnie — te same, które jednocześnie usprawiedliwiają i ograniczają władzę nad innymi — z relacji ustanowionej między ja i mną, tak więc prawość i zło relacji z innymi określone są przez nastawienia wobec własnego ja. Całość obszaru publicznego postrzega się na podobieństwo „człowieka pisanego dużymi literami”, właściwego porządku pośród jednostkowych człowieczych władz umysłu, duszy i ciała. Z drugiej strony kodeks moralny, wywnioskowany ze zdolności przebaczenia i czynienia obietnic, opiera się na doświadczeniach, których nie można mieć obcując z sobą samym, które przeciwnie, opierają się całkowicie na obecności innych. I tak jak zakres i sposoby panowania nad sobą usprawiedliwiają i określają panowanie nad innymi — jak ktoś rządzi sobą, tak będzie rządził innymi — tak to, na ile i w jaki sposób ktoś uzyskuje przebaczenie oraz na ile i w jaki sposób ktoś złożone mu obietnice zostają dotrzymane, określa zakres i sposoby, na jakie umie się przebaczyć sobie lub dotrzymać obietnic dotyczących wyłącznie samego siebie.

Ponieważ funkcjonowanie środków zaradczych przeciwko ogromnej mocy i elastyczności, nieodłącznie cechującej procesy działania, jest uwarunkowane wielością, stosowanie tej zdolności gdziekolwiek poza dziedziną spraw ludzkich jest niebezpieczne. Współczesna nauka o przyrodzie i technika nie obserwują już procesów przyrody czy też nie czerpią z nich tworzywa lub nie naśladują ich, lecz wydają się działać w przyrodzie. Tym samym wnoszą one, jak się wydaje, nieodwracalność i ludzką nieprzewidywalność w dziedzinę przyrody, gdzie nie da się znaleźć środka zaradczego dla zniweczenia tego, co zostało uczynione. Podobnie wydaje się, że jedno z największych zagrożeń tkwiących w działaniu, które przebiega na sposób wytwarzania i pozostaje w obrębie kategorii środków i celu, polega na pozbawianiu się środków zaradczych nieodłącznie zawartych tylko w działaniu, w związku z czym jest się obowiązany nie tylko *czynić [do]* coś środkami przemocy, koniecznymi w fabrykacji, ale również, jeśli przedmiot jest nieudany, *niweczyć [undo]* za pomocą środków zniszczenia to, co się uczyniło. W tych usiłowaniach uwidacznia się rozmiar ludzkiej potęgi, której źródło tkwi w zdolności do działania i która bez środków zaradczych obecnych w działaniu nieuchronnie zaczyna opanowywać i niszczyć nie tylko samego człowieka, ale warunki, na jakich zostało mu dane życie na Ziemi.

Odkrywcą roli przebaczenia w dziedzinie spraw ludzkich był Jezus z Nazaretu. Fakt, że dokonał tego odkrycia w kontekście religijnym i wyraził je w języku religijnym, nie jest powodem, by traktować z mniejszą powagą jego sens ściśle świecki. W naturze naszej tradycji myśli politycznej (z powodów, których nie możemy tutaj badać) leżała wielka wybiórczość, nie dokonała ona wyraźnej konceptualizacji wielu różnorodnych doświadczeń politycznych, nie powinniśmy więc być zaskoczeni, spotykając wśród nich doświadczenia natury wręcz elementarnej. Należą do nich z pewnością — nawet jeśli negowano je z powodu rzekomo wyłącznie religijnej natury — pewne aspekty nauk Jezusa z Nazaretu, niezwiązane w pierwszym rzędzie z przesłaniem religii chrześcijańskiej, lecz wyrosłe z doświadczeń małej i spoistej wspólnoty jego następców, upierającej się rzucać wyzwanie autorytetom publicznym w Izraelu. Jedyną szcztąkową oznakę świadomości tego, że przebaczenie może być konieczną naprawą nieuniknionych szkód wynikających z działania, dostrzec można w rzymskiej zasadzie oszczędzania pokonanych (*parcere subiectis*) — mądrość zupełnie Grekom nieznaną — lub w prawie do złagodzenia

wyroku kary śmierci, prawdopodobnie również pochodzenia rzymskiego, będącym przywilejem głowy państwa prawie wszędzie na Zachodzie.

W kontekście naszych rozważań decydujące znaczenie ma to, iż Jezus wbrew „uczonym w piśmie i faryzeuszom” utrzymywał, że, po pierwsze, nie jest prawdą, jakoby tylko Bóg miał władzę przebaczenia⁷⁶, po drugie, władza ta nie pochodzi od Boga — wtedy byłoby tak, jakby wybaczał nie człowiek, lecz Bóg za pośrednictwem istot ludzkich — lecz przeciwnie, ludzie muszą ją uruchamiać w stosunku do siebie nawzajem i dopiero wówczas mogą mieć nadzieję, że Bóg też im przebaczy. Jezus formułuje to jeszcze bardziej radykalnie. W Ewangelii nie oczekuje się, że człowiek przebaczy, ponieważ Bóg przebacza i dlatego człowiek musi czynić to samo, lecz mówi się, żeby „odpuszczać z serca swego bratu swemu”, a wówczas Bóg uczyni to samo⁷⁷. Przyczyna nacisku na obowiązek przebaczenia jest jasna: „nie wiedzą bowiem, co czynią”; nie stosuje się ona do skrajności zbrodni i chcianego zła, bowiem wtedy nauczanie nie byłoby konieczne: „A jeśliby siedemkroć na dzień zgrzeszył przeciwko tobie, i siedemkroć zwrócił się do ciebie, mówiąc: Żałuję tego, odpuść mu”⁷⁸. Zbrodnia i chciane zło są rzadkie, może jeszcze radsze niż

⁷⁶ Stwierdza się to stanowczo w Ewangelii św. Łukasza 5, 21–24 (por. Mt 9, 4–6 lub Mk 12, 7–10), gdzie Jezus czyni cud, by dowieść, że „Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczać grzechy”, przy czym akcent spoczywa na „na ziemi”. To właśnie naleganie Jezusa na „władzę przebaczenia” było dla ludzi wstrząsem, jeszcze większym niż czynienie cudów — „I zaczął współbiedniacy rozważać w sobie: Któż to jest ten, który nawet grzechy odpuszcza?” (Łk 7, 49).

⁷⁷ Mt 18, 35; por. Mk 11, 25; „A gdy stoicie i zanosicie modlitwy, odpuszczajcie... aby i Ojciec wasz, który jest w niebie, odpuścił wam wasze przewinienia”. Także Mt 6, 14–15: „Bo jeśli odpuścicie ludziom ich przewinienia, odpuści i wam Ojciec wasz niebieski. A jeśli nie odpuścicie ludziom, i Ojciec Wasz nie odpuści wam przewinień waszych”. Władza przebaczenia jest tu za każdym razem przede wszystkim władzą ludzką: Bóg przebacza „nam nasze winy, jak my odpuszczamy naszym winowajcom”.

⁷⁸ Łk 17, 3–4. Ważne jest, by pamiętać, że trzy kluczowe słowa tekstu — *aphienai*, *metanoein* i *hamartanein* — nawet w grece Nowego Testamentu mają pewne konotacje, których przekłady nie zdołały w pełni oddać. Pierwotnie *aphienai* znaczyło „odprawić” [„dismiss”] i „uwolnić” [„release”], a nie „przebaczyć” [„forgive”]; *metanoein* oznacza „zmianę

dobre uczynki; według Jezusa, zatroszczy się o nie Bóg na Sądzie Ostatecznym, który nie odgrywa żadnej roli w życiu na ziemi i dla którego charakterystyczne jest nie przebaczenie, ale kara (*apodounai*)⁷⁹. Lecz popełnianie przewinień zdarza się codziennie i leży w samej naturze stałego ustanawiania przez działanie nowych relacji w obrębie sieci powiązań, i wymaga przebaczenia, odprawiania [*dismissing*], by umożliwić kontynuowanie życia przez ciągle uwalnianie ludzi od tego, co uczynili nieświadomie, nie wiedząc, co czynią⁸⁰. Tylko przez ciągle wzajemne uwalnianie się od tego, co czynią, ludzie mogą pozostawać wolnymi podmiotami

zdana, zamiaru, postanowienia" [*„change of mind”*] — jako że służy także do oddania hebrajskiego *shuv* — znaczy także „powrót” [*„return”*], „odnalezienie swoich śladów” [*„trace back one's steps”*], a nie „skruchę” [*„repentance”*] o wydzwieku psychologicznym, emocjonalnym; wymaga się tu rzeczy następującej: zmień zamiar i „już więcej nie grzesz”, co jest niemal przeciwieństwem pokuty. Wreszcie *hamartanein* rzeczywiście dobrze oddane jest słowem „przewinienie” [*„trespassing”*], o tyle, o ile znaczy ono raczej „chybić”, „nie trafić i zabląkać się”, niż „zgrzeszyć” (patrz: Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, 1923). [W anglojęzycznych przekładach Nowego Testamentu występuje rzeczownik „*trespasses*”, któremu w cytowanym tu przekładzie polskim odpowiadają „przewinienia”, oraz czasownik „*trespass*”, któremu odpowiada w przekładzie polskim słowo „zgrzeszyć”, por. np. Mt 6, 14–15 i Łk 17, 3–4; Arendt odwołuje się tu do podwójnego znaczenia czasownika „*trespass*”, który znaczy „wkroczyć na czyjś teren, do czyjejś posiadłości, bez pozwolenia”, w dawnym zaś znaczeniu, zachowanym w Biblii, „zrobić coś złego, zgrzeszyć”, oraz do podobnej dwuznaczności rzeczownika „*trespass*” — przyp. tłum.] Wers, który cytuję w standardowym przekładzie, można by oddać również następująco: „*And if he trespass against thee... and... turn again to thee, saying, I changed my mind; thou shalt release him*”. [Standardowy przekład angielski brzmi: „*And if he trespass against thee seven times in a day, and seven times in a day turn again to thee, saying, I repent; thou shalt forgive him*” — przyp. tłum.]

⁷⁹ Mt 16, 27.

⁸⁰ Tę interpretację wydaje się usprawiedliwiać kontekst (Łk 17, 1–5): Jezus najpierw wskazuje na nieuchronność „zgorzeń” [*„offenses”*] (*skandala*), które są niewybaczalne, przynajmniej na ziemi; bowiem „biada temu, przez którego przychodzą. Lepiej by było dla niego, gdyby kamień młyński zawisł na szyi jego, a jego wrzucono do morza”; dalej zaś naucza przebaczenia „przewinień” [*„trespassing”*] (*hamartanein*). [W tekście głównym *Kondycji ludzkiej* słowo *offenses* przełożono jako „występki” — przyp. tłum.]

działania [*agents*], tylko przez ciągłą gotowość do zmiany postanowień i zaczynania na nowo można im zaufać z tak wielką mocą, jaka cechuje rozpoczynanie czegoś nowego.

Pod tym względem przebaczenie jest dokładnym przeciwieństwem zemsty, która działa w formie reakcji na początkowe przewinienie, przez co człowiek nie kładzie kresu konsekwencjom pierwszego przestępstwa, lecz w dalszym ciągu związany jest z owym procesem, pozwalając, by łańcuch reakcji zawarty w każdym działaniu trwał dalej, nie napotykając żadnych przeszkód. W przeciwieństwie do zemsty, która jest naturalną, automatyczną reakcją na wykroczenie i której z powodu nieodwracalności przebiegu działania można się spodziewać, a nawet oszacować jej wielkość, aktu przebaczenia nigdy nie da się przewidzieć; jest to jedyna reakcja, która dokonuje się w sposób nieoczekiwany i tym samym, mimo iż jest reakcją, zachowuje coś z pierwotnego charakteru działania. Innymi słowy, przebaczenie jest jedyną reakcją, która nie po prostu od-działuje [*re-act*], ale działa na nowo i nieoczekiwanie, niuwarunkowana przez akt, który ją wywołał, a zatem uwalniając od jego konsekwencji zarówno tego, kto przebacza, jak i tego, komu się przebacza. Wolność zawarta w naukach Jezusa o przebaczeniu jest wolnością od zemsty, zamykającej zarówno sprawcę, jak i ofiarę [*sufferer*] w nieubłaganym automatyzmie procesu działania, który sam z siebie nigdy nie może dobiec końca.

Alternatywą dla przebaczenia jest kara, w żadnej mierze nie będąc jego przeciwieństwem; łączy je to, że jedno i drugie usiłuje położyć kres czemuś, co bez takiej ingerencji ciągnęłoby się bez końca. Zatem to, że ludzie nie umieją wybaczyć tego, czego nie mogą ukarać, i nie umieją ukarać tego, co okazało się niewybaczalne, jest dość istotnym elementem strukturalnym dziedziny spraw ludzkich. Jest to znamię tych występków, które od czasu Kanta zwiemy „radikalnym złem” i o których naturze tak niewiele wiemy — nawet my, narażeni na jeden z rzadkich wybuchów skrajnego zła na scenie publicznej. Wiemy tylko, że nie możemy takich występków ani przebaczyć, ani ukarać, zatem przekraczają one dziedzinę spraw ludzkich i możliwości ludzkiej władzy, niszcząc je radykalnie zawsze, kiedy się pojawiają. Tu, gdzie czyn sam w sobie wyłącza nas z wszelkiej władzy, rzeczywiście możemy tylko powtórzyć za Jezusem: „...lepiej będzie dla niego, aby mu zawieszono u szyi kamień młyński i utopiono go w głębi morza”.

Najbardziej może wiarygodny argument za tym, że przebaczenie i działanie są ze sobą związane tak ściśle jak niszczenie

i wytwarzanie, wynika z pewnego aspektu przebaczenia: niweczenie tego, co zostało uczynione, wydaje się mieć ten sam odkrywczy, ujawniający charakter, co sam uczynek. Przebaczenie i relacja, jaką ustanawia, zawsze jest sprawą wybitnie osobistą (choć niekiedy indywidualną czy prywatną), w której to, *co* zostało uczynione, przebacza się ze względu na tego, *kto* to uczynił. Także i to wyraźnie rozpoznał Jezus („Odpuszczono jej liczne grzechy, bo bardzo miłowała. Komu zaś mało się odpuszcza, mało miłuje”) i stąd wzięło się powszechne przekonanie, że tylko miłość ma moc wybaczenia. Miłość bowiem, mimo iż jest jednym z najrzadszych zjawisk w życiu człowieka⁸¹, rzeczywiście posiada niezrównaną moc samo-odkrywania i niezrównaną jasność widzenia. Odsłania, *kim* ktoś jest, właśnie dlatego, że nie jest zainteresowana — aż po granice zupełnej bezświatowości — *czym* byłaby osoba kochana, zarówno jej przymiotami i ograniczeniami, jak i osiągnięciami, jej porażkami i wykroczeniami. Z powodu swej namiętności miłość niszczy to, co pomiędzy, co wiąże nas z innymi i od nich oddziela. Dopóki trwa jej czar, jedynym pomiędzy, jakie może wsunąć się między kochających, jest dziecko, jej własny twór. Dziecko, owo pomiędzy, z którym związani są teraz kochający i które jest im wspólne, reprezentuje świat w tym, że również ich rozdziela; jest to sygnał, że do istniejącego świata wprowadzili jakiś nowy świat⁸². Przez dziecko kochający jak gdyby powracają do świata,

⁸¹ Rozpowszechniony przesąd, że miłość jest tak powszechna jak „romans”, zawdzięczamy być może faktowi, że wszyscy uczymy się o niej najpierw poprzez poezję. Poeci jednak wprowadzają nas w błąd; są oni jedynymi, dla których miłość jest doświadczeniem nie tylko przełomowym, ale i nieodzownym, które upoważnia ich do błędnego pojmowania go jako doświadczenia uniwersalnego.

⁸² Owa światotwórcza zdolność miłości nie jest tym samym, co płodność, na której opiera się większość mitów o stworzeniu. Opowieść mitologiczna, którą tu przytaczam, przeciwnie, czerpie obrazy z doświadczenia miłości: niebo postrzega się jako olbrzymią boginię, która ciągle jeszcze pochyla się ku ziemskiemu bóstwu, od którego oddziela ją bóstwo powietrzne, które urodziło się pomiędzy nimi i teraz dźwiga ją w górę. Tak więc przestrzeń świata składająca się z powietrza zostaje powołana do istnienia i wsuwa się pomiędzy ziemię i niebo. Patrz: H.A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, s. 18, oraz Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1953, s. 212 [wyd. pol.: *Traktat o historii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, w przekładzie J. Wierusza-Kowalskiego, rozdz. VII, cz. 84].

z którego wyгнаła ich miłość. Lecz ta nowa światowość, możliwy rezultat i jedyne możliwe szczęśliwe zakończenie miłosnej przygody, jest w pewnym sensie końcem miłości, która albo musi owładnąć partnerami na nowo, albo zostać przekształcona w inny sposób przynależenia do siebie i stanowienia całości. Miłość z natury jest nieświatowa i właśnie z tego powodu, a nie z racji swojej rzadkości, jest nie tylko apolityczna, ale i antypolityczna, jest być może najpotężniejszą ze wszystkich antypolitycznych ludzkich sił.

Gdyby więc było tak, jak przypuszczało chrześcijaństwo, że tylko miłość umie wybaczać, bo tylko miłość jest w pełni wrażliwa na to, *kim* ktoś jest, do tego stopnia, że zawsze gotowa jest mu przebaczyć, cokolwiek uczynił, wówczas przebaczenie musiałoby pozostać całkowicie poza granicami naszych rozważań. Lecz tym, czym jest miłość w swojej własnej, wąsko zakreślonej sferze, tym jest szacunek w szerszej domenie spraw ludzkich. Szacunek, inaczej niż Arystotelesowska *philia politike*, jest swego rodzaju „przyjaźnią” bez intymności i bliskości; jest to wzgląd na osobę z dystansu, jaki wyznacza przestrzeń świata między nami i wzgląd ten jest niezależny od zalet, które możemy podziwiać lub osiągnąć, które możemy wysoko cenić. Tak więc nowożytna utrata szacunku czy raczej przekonanie, że należy się on tylko tym, których podziwiamy lub cenimy, stanowi wyraźny symptom narastającej depersonalizacji życia publicznego i społecznego. W każdym razie szacunek, ponieważ dotyczy tylko osoby, całkowicie wystarcza, by ze względu na osobę skłonić do przebaczenia jej tego, co uczyniła. Jednak fakt, że ta sama osoba, czyjeś *kto*, ujawniane w mowie i działaniu, jest też przedmiotem wybaczenia, jest najgłębszym powodem, dla którego nikt nie może wybaczyć sobie samemu; tutaj, tak jak w ogóle w działaniu i mowie, jesteśmy zależni od innych, którym pojawiajemy się w odmienności, której sami nie jesteśmy zdolni dostrzec. Zamknięci w samych sobie, nigdy nie bylibyśmy w stanie wybaczyć sobie żadnych porażek czy wykroczeń, ponieważ brakowałoby nam doświadczenia osoby, ze względu na którą można przebaczyć.

Przebaczenie — może z powodu kontekstu religijnego, może dlatego, że jego odkryciu towarzyszyło połączenie go z miłością — zawsze uważano za nierealistyczne i nie do przyjęcia w dziedzinie

publicznej, natomiast władza stabilizacji zawarta w zdolności do składania obietnic znana była w całej naszej tradycji. Możemy odnaleźć jej ślad w rzymskim systemie prawnym, w nienaruszalności układów i traktatów (*pacta sunt servanda*); możemy też uznać za jej odkrywcę Abrahama, męża z Ur, którego cała historia opowiedziana w Biblii ukazuje tak namiętny pęd do zawierania porozumień, że mogłoby się wydawać, iż odszedł ze swojego kraju tylko po to, by na bezdrożach świata wypróbować potęgę wzajemnej obietnicy, aż wreszcie na koniec sam Bóg zgodził się zawrzeć z nim przymierze. W każdym razie wielka rozmaitość teorii umowy, począwszy od Rzymian, poświadcza fakt, iż władza czynienia obietnic przez całe wieki stała w centrum myśli politycznej.

Nieprzewidywalność, którą akt składania obietnic przynajmniej częściowo rozprasza, ma dwojaką naturę: bierze się ona jednocześnie z „ciemności ludzkiego serca”, czyli zasadniczej niespolegliwości człowieka, który nigdy nie może zaręczyć, kim będzie jutro, oraz z niemożności przepowiedzenia, jakie skutki będzie miał akt w obrębie wspólnoty równych, gdzie każdy ma taką samą zdolność do działania. Człowiecza niemożność polegania na sobie samym czy absolutnej wiary w siebie (co jest tym samym) jest ceną, jaką istoty ludzkie płacą za wolność; zaś niemożność pozostania panami swoich czynów, poznania ich konsekwencji i polegania na przyszłości jest ceną, jaką płacą za wielość i rzeczywistość, za radość zamieszkiwania razem z innymi świata, którego realność zostaje zagwarantowana każdemu przez obecność wszystkich.

Funkcją zdolności obiecywania jest opanowanie owej dwojakiej mroczności spraw ludzkich i jako taka jest ona jedyną alternatywą dla panowania, które polega na dominacji czyjegoś ja i rządzeniu innymi; dokładnie odpowiada istnieniu danej człowiekowi wolności, której warunkiem jest niesuwerenność. Nieodłącznym zagrożeniem i takąż zaletą wszystkich ciał politycznych, które zasadzają się na umowach i traktatach, jest, że w przeciwieństwie do państw, opierających się na rządzeniu i suwerenności, wykorzystują one nieprzewidywalność spraw ludzkich oraz fakt, że na ludziach nie można polegać, niejako po prostu jako środowisko, w którym umieszcza się wyspy przewidywalności i drogowskazy spolegliwości. W chwili gdy obietnice tracą charakter odosobnionych wysp pewności w oceanie niepewności, czyli gdy nadużywa się owej zdolności, aby objąć nią całą przyszłość i zaplanować drogę zabezpieczoną we wszystkich kierunkach, tracą one swą siłę wiążącą i całe przedsięwzięcie samo siebie unieważnia.

Była już wcześniej mowa o władzy, jaka wytwarza się, gdy ludzie zbierają się i „działają jednomyślnie”, a znika w chwili, gdy się rozchodzą. Siła utrzymująca ich razem, w odróżnieniu od przestrzeni pojawiania się, w której zbierają się, i władzy, która podtrzymuje istnienie przestrzeni publicznej, jest siłą wzajemnej obietnicy lub umowy. Suwerenność, która nigdy nie jest autentyczna, jeżeli rości sobie do niej prawo izolowany, pojedynczy byt, czy byłby to jednostkowy byt, jakim jest osoba, czy kolektywny byt, jakim jest naród, zyskuje pewną ograniczoną realność w przypadku wielu ludzi związanych wzajemnymi obietnicami. Suwerenność tkwi w powstałej w ten sposób ograniczonej niezależności od nieobliczalności przyszłości i ma ona te same granice, które są nieodłącznie zawarte w samej zdolności czynienia i dotrzymywania obietnic. Suwerenność grupy ludzi, którzy są ze sobą związani i trzymają się razem, nie za sprawą identycznej woli, która w jakiś magiczny sposób wszystkich ich ożywia, ale uzgodnionego celu, będącego jedyną rzeczą, przez wzgląd na którą obietnice zachowują ważność i są wiążące, jasno ukazuje swą niekwestionowalną wyższość nad tymi, którzy są całkowicie wolni, nie związani jakimiś obietnicami i celem. Wyższość ta pochodzi ze zdolności do rozporządzania przyszłością, jak gdyby była ona terazniejszością, czyli z ogromnego i prawdziwie cudownego rozszerzenia wymiaru, w którym władza może być skuteczna. Nietzsche, niezwykle wrażliwy na zjawiska moralne, wbrew nowożytnemu przesądowi, który skłaniał go do upatrywania źródła wszelkiej władzy w sile woli odosobnionej jednostki, dostrzegł w zdolności obiecywania (nazywał ją „pamięcią woli”) coś, co bezwzględnie odróżnia ludzkie życie od zwierzęcego⁸³. Jeżeli suwerenność jest w dziedzinie działania i spraw ludzkich tym, czym mistrzostwo w dziedzinie wytwarzania i świata rzeczy, to odróżnia je od siebie głównie to, że tę pierwszą mogą osiągnąć tylko ci, których

⁸³ Nietzsche z niezrównaną jasnością widział związek pomiędzy ludzką suwerennością i zdolnością czynienia obietnic, co doprowadziło go do unikalnego wglądu w pokrewieństwo łączące ludzką dumę i ludzkie sumienie. Niestety, oba wglądy nie zostały powiązane z jego głównym pojęciem, „wołą mocy”, i nie wywarły na nie wpływu, przez co często przeocza ją nawet znawcy Nietzschego. Można je znaleźć w pierwszych dwu aforyzmach drugiej części *Z genealogii moralności* [przeł. G. Sociński, Wyd. Znak, Kraków 1997].

jest wielu i istnieje między nimi więź, podczas gdy drugie można sobie wyobrazić tylko w izolacji od innych.

O ile moralność jest czymś więcej niż tylko ogólną sumą *mores*, zwyczajów i standardów zachowania umocnionych przez tradycję i zachowujących swą ważność na gruncie uzgodnień, przy czym tak tradycja, jak i uzgodnienia zmieniają się z upływem czasu, o tyle ma ona, przynajmniej politycznie, oparcie jedynie w dobrej woli przeciwstawienia się ogromnemu ryzyku działania przez gotowość do przebaczenia i uzyskania przebaczenia, do składania obietnic i ich dotrzymania. Są to jedyne nakazy moralne, jakie stosują się do działania, i zarazem nie pochodzą z zewnątrz, od jakiejś przypuszczalnie wyższej zdolności lub z doświadczeń spoza zasięgu samego działania. Przeciwnie, powstają one wprost z woli życia razem z innymi na sposób działania i mowy, stąd też przypominają mechanizmy kontrolne wbudowane w samą zdolność zaczynania nowych i niekończących się procesów. Jeżeli bez działania i mowy, bez artykulacji narodzin, byłibyśmy skazani na nieustanne krążenie w wiecznie powracającym cyklu stawania się, to bez zdolności odwracania tego, co uczyniliśmy, i przynajmniej częściowego panowania nad procesami, które wyzwoliliśmy, byłibyśmy ofiarami automatycznej konieczności, wykazującej wszelkie oznaki nieubłaganych praw, które, jak przypuszczały nauki przyrodnicze aż do naszych czasów, są charakterystyczne dla procesów przyrodniczych. Jak to już widzieliśmy, dla istot śmiertelnych owo przyrodnicze fatum, mimo iż obraca się w samym sobie i być może jest wieczne, może znaczyć jedynie zgubę. Gdyby fatalność była niezbywalnym znamieniem procesów historycznych, wtedy rzeczywiście wszystko to, co uczyniono, całe dzieje, również byłyby z góry przesądzone.

W pewnym zakresie jest to prawdą. Pozostawione samym sobie sprawy ludzkie mogą tylko zastosować się do prawa śmiertelności, które jest najpewniejszym i jedynym wiarygodnym prawem życia upływającego pomiędzy narodzinami i śmiercią. To właśnie zdolność działania staje na przeszkodzie temu prawu, ponieważ przerywa nieubłagany automatyczny przebieg codziennego życia, które z kolei, jak widzieliśmy, przerywa cykl biologicznego procesu życiowego i staje mu na przeszkodzie. Przestrzeń życia człowieka, które toczy się ku śmierci, nieuchronnie doprowadzałaby wszystko, co ludzkie, do upadku i zniszczenia, gdyby nie zdolność przerywania owego cyklu i rozpoczynania czegoś nowego, zdolność nieodłącznie zawarta w działaniu, jak coś, co zawsze przypomina,

że ludzie, chociaż muszą umrzeć, nie rodzą się, by umrzeć, ale by rozpoczynać. Jednak tak jak z punktu widzenia przyrody prostoliniowy ruch człowieczej przestrzeni życia pomiędzy narodzinami i śmiercią wygląda na jakieś szczególne odchylenie od powszechnej przyrodniczej reguły cyklicznego ruchu, tak samo działanie, z punktu widzenia automatycznych procesów, które wydają się określać bieg świata, wygląda na cud. W języku nauki o przyrodzie jest to „nieskończone nieprawdopodobieństwo, które regularnie się zdarza”. Działanie w rzeczy samej jest jedyną cudo-twórczą zdolnością człowieka, o czym musiał bardzo dobrze wiedzieć Jezus z Nazaretu — którego wgląd w tę zdolność można porównać pod względem oryginalności i nowatorstwa z Sokratesowym wglądem w możliwości myślenia — wiążąc władzę wybaczenia z ogólniejszą władzą czynienia cudów oraz umieszczając obie na tej samej płaszczyźnie i w zasięgu człowieka⁸⁴.

Cudem, który ocala świat, dziedzinę spraw ludzkich, od normalnego, „naturalnego” upadku, jest ostatecznie fakt narodzin, w którym zdolność działania jest zakorzeniona ontologicznie. Innymi słowy, są to narodziny nowych ludzi i nowy początek, działanie, do którego są zdolni na mocy bycia narodzonymi. Dopiero pełne doświadczenie tej zdolności może użyć sprawom ludzkim wiary i nadziei, owych dwu istotowych cech ludzkiej egzystencji, które całkowicie ignorowała grecka starożytność, nie ceniąc wiary jako cnoty niezwykłej i niezbyt ważnej, nadzieję zaś zaliczając do nieszczęść iluzji w puszcze Pandory. To właśnie owa wiara w świat i nadzieja dla świata znalazła wyraz, najwspanialszy może i najtreściwszy, w kilku słowach, jakimi Ewangelie ogłosiły swą „dobrą nowinę”: „Narodziło się nam dziecko”.

⁸⁴ Por. cytaty w przyp. 77. Jezus dostrzegł ludzkie zakorzenienie władzy czynienia cudów w wierze — którą pozostawiliśmy poza zasięgiem naszych rozważań. Jeśli chodzi o poruszane tutaj kwestie, jedyną rzeczą istotną jest to, że władzy czynienia cudów nie uważa się za boską — wiara może poruszać góry i wiara może wybaczać; pierwsza jest nie mniejszym cudem niż drugie, i kiedy Jezus wymagał od apostołów, by przebaczali siedem razy dziennie, ich odpowiedź brzmiała: „Panie, umocnij naszą wiarę”.