

Anna Nieszporek-Trzcńska

Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk

## **Między czasem minionym a przyszłym – człowiek w pozycji arbitra**

### **Uwagi wstępne**

*Czy Bóg czasem sędzi nas wedle pozorów?*

*Podaję, że tak.*

W.H. Auden

Odgrodzenie od świata rzeczywistości czy to przez *epaisseur triste* „smutną nieprzejrzystość” prywatnego życia kręcącego się wokół własnej osi czy przez filozoficzną manierę „przybierania koloru śmierci” musiało uzdatnić jedną z największych myślicielek politycznych XX wieku Hannah Arendt do zabrania głosu w sprawie. I tak jej najcenniejszy wkład w dwudziestowieczną antropologię zdajemy się odnajdywać w koncepcji sądenia, którą zajęła się w ostatnich latach swego życia. Arendt, umieszczając ponownie na arenie filozoficzno-politycznej pojęcie sądenia, pragnęła okiełznać wielki zamęt w dziedzinie klasycznych pojęć i ich zastosowania, ale przede wszystkim – niejako za Kantem – we władzy sądenia upatrywała doniosłej umiejętności łączenia teorii z praktyką. Jest to rola o tyle istotna, że, poddając monitoringowi współczesne wydarzenia na arenie międzynarodowej oraz sytuację geopolityczną, nie możemy jednoznacznie osądzić, iż proces integracji społeczeństw przebiega według kanonu kantowskiego, a zatem powszechnie uznanego za prawidłowy. Sieć globalnych powiązań mogłaby zostać określona jako funkcjonująca bez zakłóceń wyłącznie w odniesieniu do państw demokratycznych ujmowanych jako cywilizacja zachodnia<sup>1</sup>.

Człowiek zatem wezwany jest do nieustannego osądzania swej życiowej sytuacji i sytuacji ogólnoswiatowej przy uznaniu prawdy, iż praktyczne nieustannie przenika się

---

<sup>1</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 2011, s. 56. Zob. J. Ostrowski, *Globalny aspekt społeczno-kulturowy w przestrzeni stosunków międzynarodowych*, „Civitas Hominibus”, nr 10/2015, s. 29–43.

z teoretycznym, a to, co umysłowe, stanowi granicę tego, co polityczne, w znaczeniu o jakim pisze w swoich *Rodowodach* Szymon Wróbel<sup>2</sup>. Pośród kompetencji niezbędnych do orientowania się w świecie, którymi istota ludzka jest obdarzona, władza sądenia ujmowana jako „zdolność odróżniania dobra od zła, piękna od brzydoty”<sup>3</sup> w filozofii Arendt zajmuje centralne miejsce, pozostając przy tym najtrudniejszą do skonfigurowania. By jedynie wspomnieć kilka jej akcydensów związanych z dziedziną ludzkich spraw: pozwala odnaleźć się w każdej życiowej sytuacji – a zatem stanowi rodzaj drogowskazu w świecie go pozbawionym; będąc rodzajem mediacji między światem realnym a wyobrażonym, dystansuje się do wszelkich skrajności, uznaje to, co kosmopolityczne i pluralistyczne. I choć filozofka z Królewca, jak widzimy we wstępnym jej szkicu, głosi egalitarne hasła, ostatecznie jest myślicielką elitarną, jest i nie jest jedną z nas<sup>4</sup>.

Artykuł upatruje sobie za cel przedstawienie Arendtowskiej teorii sądenia ze szczególnym uwzględnieniem charakterystycznych dla niej zjawisk odnoszących się do zderzenia czasu minionego z tym, co przyszłe. Czyniąc to ostrożnie, autorka postara się nie narazić koncepcji sądenia na deformacje i nadużycia, ze względu na jej – jak określił to Bryan Garsten – ulotność<sup>5</sup>. Jak Arendt sama zauważy w *Wykładach z filozofii politycznej Kanta*, zasadniczą trudność w analizie władzy sądenia stanowi „zaskakujący niedostatek miarodajnych źródeł”<sup>6</sup>. Mając zatem na względzie owe niebezpieczeństwo i braki w dziedzinie sądenia, artykuł koncentrował się będzie na wskazaniu źródeł tej władzy w naszej tradycji europejskiej, przytaczając argumentację filozofki na dowód tezy, że już w antycznej Grecji, a konkretnie: w okresie presokratycznym, mieliśmy do czynienia z czymś na kształt dzisiejszego osądzania. Traktując sądenie jako parabolę w dwojakim znaczeniu: (1) czasowo-umysłowym stanowiącym wynikową wielu napięć rozciągających się na linii potrzeby chwili i niezbędnego doń dystansu (parabola kafkowska); (2) transcendentnym opierającym się na jednoczącej aktywności obserwowania jako prymatu „wychodzenia z siebie” (porzucania własnej prywatności) w stronę uniwersalnych punktów widzenia, co charakterystyczne jest dla reprezentacji politycznej (parabola pitagorejska) – autorka będzie chciała zobrazować, iż ostatecznie w Arendtowskim sądzie chodzi o piękno. Władza sądenia jako rodzaj zyskiwania orientacji w świecie może być także uznana za rodzaj wychodzenia z ciemności niewiedzy (w myśl postulatu oświeceniowego) i metodę afirmacji życia (*amor mundi*).

Zaproponowane powyżej dwie metody ujmowania kwestii ludzkiego osądu stanowią autorską interpretację rozproszonych fragmentów dotyczących sądenia w literaturze przedmiotu, przy zaznaczeniu, iż Arendt w swojej teorii politycznej powołuje się na każdego z wyżej wymienionych myślicieli. Przyjrzymy się tej tezie bliżej nieokreślonej przez samą Arendt, której wysiłki udaremniła rychła śmierć, niezwykle trafnej z punktu

<sup>2</sup> Sz. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Universitas, Warszawa 2014, s. 151.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 110, 258.

<sup>5</sup> E. Young-Bruehl, *Journal of Philosophy of Life*, Vol. 4, No. 3 (July 2014), s. 90–98.

<sup>6</sup> B. Garsten, *Elusiveness of Arendtian Judgment*, “Social Research” 2007, t. 74, nr 4, s. 1096.

widzenia dzisiejszego doświadczenia „nocy ciemnej”<sup>7</sup> po dramatycznym zerwaniu nici ciągłości tradycji europejskiej, ale i niespotykanej dotąd w nauce.

## Parabole jako motywy sądzenia

### Parabola kafkowska (sąd jako rozstęp w czasie)

*Rozstęp [...] istnieje od chwili pojawienia się człowieka na ziemi.  
Być może jest to region ducha lub raczej ścieżka przetarta myśleniem, ów wąski przesmyk  
nie-czasu, jaki czynność myślenia drąży w czasoprzestrzeni ludzi śmiertelnych  
i w którym myśl, pamięć i przewidywanie ratują z ruin czasu historycznego i biograficznego  
wszystko, czego tylko dotkną.*  
H. Arendt

De Tocqueville po powrocie z Nowego Świata, który potrafił tak doskonale zanalizować i opisać, że znamienne jego dzieło przetrwało wieki, w swym sztandarowym dziele tak diagnozuje współczesną mu sytuację: „Skoro zatem historia nie dostarcza wskazówek o tym, co czeka nas w przyszłości, zdani jesteśmy na błędzenie w ciemnościach”<sup>8</sup>. Bardzo przekonujący opis tej zgoła nowoczesnej trudności daje zdaniem Arendt kafkowska parabola, która niemalże z dokładnością promieni Roentgena ukazuje mający już zawsze toczyć się w człowieku epoki *modern ages* wyczerpujący bój światła z ciemnością. By przytoczyć Hegla – historia jest tylko jedna, ta najstarsza – o walce światła z ciemnością. Opisywana przez Arendt w przedmowie do *Między czasem minionym a przyszłym* parabola z jednej strony ukazuje nam zatem wewnętrzną strukturę ukrytych procesów umysłowych, z drugiej podpowiada dwie możliwości radzenia sobie z „nocą ciemną”. Zobaczmy.

„Ma on dwóch przeciwników: pierwszy napiera na niego z tyłu, od prapoczątków. Drugi zagradza mu drogę od przodu. Walczy z obydwoima. Właściwie pierwszy wspiera go w walce z drugim, ponieważ chce go pchnąć naprzód, i tak samo drugi wspiera go w walce z pierwszym; bo ten przecież pcha go do tyłu. Ale tak jest tylko w teorii. Albowiem jest nie tylko tych dwóch przeciwników, lecz jeszcze i on sam, a kto właściwie zna jego zamiary? W każdym razie jego marzeniem jest, że kiedyś, w jakiejś chwili nieuwagi – do tego wprawdzie potrzebna jest noc tak ciemna, jakiej jeszcze nie było – uskoczy z linii walki i ze względu na swe doświadczenie bojowe **wyniesiony zostanie na sędzię** nad swymi wzajemnie ze sobą walczącymi przeciwnikami [podkr. aut.]”<sup>9</sup>.

Oдноśnie pierwszej możliwości nie trudno zauważyć, jak szczegółowo i w niesłychanej prostocie i zwięzłości Kafka opisuje zjawiska myślowe poprzez metaforę pola bitwy, na

<sup>7</sup> H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2012, s. 6.

<sup>8</sup> Celowo używam tutaj zwrotu, którego autorem jest Jan od Krzyża, na podkreślenie współczesnego fenomenu absolutnej samotności człowieka. Jak wiadomo, Jan od Krzyża wyróżnia noc zmysłów i noc ducha. Pomijając tę różnicę, pragnę jedynie zwrócić uwagę na fakt, iż „Noc jest przecież drogą, a drogi nie można poznać [...]. Ten, kto wie, dokąd droga prowadzi, może za nią dziękować”. Zob. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 6.

<sup>9</sup> A. Tocqueville de, *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 676.

którym ścierają się siły przeszłości i przyszłości. Pomędzy nimi, jak pisze, znajduje się ludzka marionetka wystawiona na działanie czasu. Kafka tak roz-krzyżowanego pomiędzy ekstazami uczasowienia człowieka nazywa „on” zwracając przy tym uwagę, iż jeśli chce „on” utrzymać swą pozycję, musi walczyć z obydwoma siłami. I tak, nie zniekształcając sensu kafkowskiej myśli, warto podkreślić, iż owo wybicie się z czasu jest możliwe wyłącznie na gruncie jego tradycyjnego postrzegania, w koncepcji której to człowiek jest umiejscowiony w czasie przebiegającym linearnie. Obojętny przepływ czasu może jednak zostać zakłócony, jak wynika z przytoczonego fragmentu, poprzez tzw. czasy gramatycznie określone, w których następuje wybicie ludzkiej istoty jak z trampoliny niezachwianej pozycji osoby działającej i postawienie jej w sytuacji myśli. W *Myśleniu* czytamy: „jednością jesteśmy, gdy działamy, natomiast gdy myślimy – istniejemy zawsze w podwójności”. Porzucenie czasu mierzonego na tarczy zegarowej jest, jak możemy wnosić z rozważań Arendt o czasie, skokiem w otchłań. Rozszczepiona zostaje wówczas jego ciągłość na siły, które „ześrodkowane na cząstce czy ciele nadającym im kierunek zaczynają ze sobą toczyć walkę”.

Parabola kafkowska jest zatem „ruchomym” sposobem ujęcia pracy umysłu. By pokusić się o dodatkową interpretację procesów mentalnych, należałoby podkreślić, iż widziany oczami umysłu czas, jak wynika z powyżej przytoczonych słów Kafki, nie jest linearny. Stanowi wyrwę, bruzdę w jego gładkiej konstrukcji. Przepływ czasu jest wówczas niemierzalny, zatrzymuje się on, minuta zlewa z godziną, a godzina z wiekiem. Wyrzucona ze swego toru przeszłość nagle się otwiera, a wzajemna interakcja przeszłości, terażniejszości i przyszłości nawarstwia się i komplikuje. Kafce marzy się przebywanie w owym nieznanym i niedookreślonym regionie poza linią walki. I jak zauważa autorka, owo marzenie i ów region jest odwiecznym pragnieniem, które snuli zachodni metafizycy od Parmenidesa po Hegla<sup>10</sup>.

### **Intelektualna historia naszego stulecia**

Arendt pisze, iż ta także współcześnie obecna potrzeba „znalezienia się” w bezprze-strzennym, ponadzmysłowym regionie jako właściwym królestwie myśli, była poprzedzona bardzo konkretną sytuacją historyczną. Próbując sformułować „intelektualną historię naszego stulecia” – nie jednak w formie następujących po sobie opisów poszczególnych pokoleń, gdzie historyk musi zachować chronologię teorii, poglądów i zdarzeń, lecz w formie „biografii jednej osoby” skupionej na metaforycznej aproksymacji tego, co rzeczywiście dokonało się w umysłach ludzi – Arendt przyznaje, iż człowiek wyautowany został ze świata w chwili, w której jego działania przestały przynosić jakikolwiek skutek. Umysł osoby będącej tutaj egzemplarycznym przykładem całej ludzkości zmuszony był zatoczyć koło nie raz, ale dwa razy: „najpierw gdy od myśli uciekł do czynu, do uczestniczenia, a potem znów, gdy czyn, a raczej fakt uczestniczenia, zmusił go do powrotu w świat myśli”. Ów „dziwny okres przejściowy”, jak określa go Arendt, jest apelem do myśli samej, nawoływaniem do podjęcia wysiłku mentalnego, który tutaj nie jest myśleniem *sensu largo*, lecz *sensu stricte*: „Bój Kafki zaczyna się wtedy, kiedy tok akcji przebiegł pełne koło i kiedy

<sup>10</sup> Tamże.

historia będąca jej wynikiem czeka na dopełnienie „w umysłach, które ją odziedziczą i przemyśla”. Zadaniem umysłu jest zrozumienie tego, co się wydarzyło, i zrozumienie to – stosownie do Hegla – jest jedynym środkiem umożliwiającym człowiekowi pogodzenie się z rzeczywistością, tzn. życie w zgodzie ze światem [podkr. aut.]”.

Historycznie rzecz ujmując, Arendt wymienia stadia rozwoju współczesnego umysłu<sup>11</sup>, uznając przy tym, iż w XX wieku z jakichś tajemniczych powodów rozum ludzki przestał funkcjonować w sposób właściwy. Francuski egzystencjalizm oskarża o propagowanie ucieczki od trudności współczesnej filozofii w niczego niekwestionujące zaangażowanie się w akcję<sup>12</sup>. Tymczasem, jak stwierdza, fakt, iż w ogóle walka pomiędzy *vita activa* i *vita contemplativa* nieustannie się toczy i akty **wzajemnego warunkowania się umysłu i polityki** zataczają wciąż nowe kręgi, jest wyłączną zasługą człowieka, bez którego siły tego, co minione i tego, co przyszłe, dawno by się zneutralizowały czy wręcz samounicestwiły. Fala przeszłości to nie brzemię, które ludzie muszą dźwigać i którego martwego ciężaru winni się wyzbyć w swym marszu ku przyszłości. Zgodnie z intuicją Faulknera wyrażoną w książce *Pora umierać*: „przeszłość nigdy nie jest martwa, nawet nie jest przeszłością” należałoby sięgać do prapoczątków, gdyż wysiłek ten nie jest syzyfową pracą czy marnowaniem czasu. Jest emanacją naszej „wolności także od czasu”, siłą odśrodkową, która wbrew pozorom pcha nas do przodu. Przeszłość w stopniu właściwym przygotowuje nas na to, co przyszłe. A także przyszłość – by się ukorzeńić, pcha nas wstecz, ku wydarzeniom minionym, od których w jakże dużym wymiarze sama jest zależna. Jak ponadto utrzymywać będzie Arendt, „on”, jak go Kafka słusznie nazywa, a nie „kto” – człowiek żyje całą pełnią swego konkretnego bytu właśnie w owym mikrosekundowym rozstępie między czasem minionym a przyszłym. Rozważanie zatem przeszłości, obejmowanie jej refleksją może stać się siedliskiem dla tego, co nowe. „W historii nie raz okazywało się, iż rozstępie takie może zawierać istotę prawdy”<sup>13</sup>.

Ten rozstępie w czasie, **zerwanie linearnej ciągłości naszej europejskiej tradycji intelektualnej jest dla nas szansą**. Stanowić może zaczątek nowego porządku, wykuwanego w pocie czoła aktywnie i możliwie teraz najbardziej od wielu wieków samodzielnie sądzącej jednostki. Doświadczenie to jest doświadczeniem niemożliwości odnalezienia uniwersalnego spoiwa, lecz jednak wysiłki jego poszukiwania zostają uświęcone poprzez subiektywne wrażenie zbliże(a)nia się do niego. Jak pisze Arendt, są to problemy, które przestały być stanem wyjątkowym myślenia doświadczanym jedynie przez niektórych, lecz stały się chlebem powszednim człowieka w okresie „nocy ciemnej”<sup>14</sup>. Dlatego też, zdając sobie sprawę z nowoczesnej kondycji człowieka, nie poszukuje ona już ostatecznych rozwiązań, lecz wyraża jedynie „nadzieję na to, by rzucić nieco światła na owe kwestie i zyskać odrobinę pewności w stawianiu czoła określonym problemom”. Ten

<sup>11</sup> Nie pisze o tym dosłownie, ale jak wnioskować możemy z szerszej znajomości jej pism, ma na myśli wojny i dwudziestowieczne doświadczenia totalitaryzmów.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Wszystkie cytaty w tym akapicie za: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, dz. cyt., s. 14–21.

<sup>14</sup> Krótko – mam tutaj na myśli – kondycję człowieka nowoczesnego, który zmuszony jest żyć w rozstępie między czasem minionym a przyszłym i którego wysiłki koncentrują się na tym, „jak poruszać się w tej szczelinie”.

nowy porządek, jak możemy wnosić z rozważań autorki *Ośmiu ćwiczeń z myśli politycznej*, oddany zostaje w relacji wyistaczania się i wychodzenia z myśli migotliwych konstruktów – nawiązywania, dookreślenia, przeinaczania, demaskowania, rozwijania, a także – jak wspomniano wyżej – docierania do prawdy.

„Rozstęp ten [...] istnieje od chwili pojawienia się człowieka na ziemi [...]. Ten **maleńki obszar nie-czasu w samym sercu czasu** – w przeciwieństwie do świata i kultury, w której się rodzimy – można jedynie wskazać, ale nie można go przejąć ani odziedziczyć po przeszłości; każde nowe pokolenie, a właściwie każda istota ludzka pojawiająca się między nieskończoną przeszłością i równie nieskończoną przyszłością sama musi go odkryć i w trudzie od nowa ku niemu się przedzierać”<sup>15</sup>.

### **Marzenie o byciu własnym sędzią (z wyobraźnią w przyszłość)**

Arendt, przywołując Kafkę, stwarza niejako pewną nową sędziowską (podwójną) optykę doby kryzysu, z jakim mamy do czynienia w dzisiejszej globalnej wiosce. Kafkowska parabola opisuje stosunek między realnie przeżyтым doświadczeniem a odrealnioną myślą, stosunek, którego implicytnym charakterem jest potrzeba dokonania (samo)sądu. Powtórzmy: „uskoczy on z linii walki i *wyniesiony zostanie na sędziego* nad swymi wzaajemnie ze sobą walczącymi przeciwnikami”. Ten nieograniczony świat myśli, w którym nieustannie ściera się, stawia sobie opór, negocjuje dwóch równie silnych partnerów, zostaje dopiero ocalony i niejako wywyższony poprzez swoje *incarnatio*. Wcieleniem i uziemieniem myślenia, jak wraz z Kafką podpowiada Arendt, jest możliwość osądze(a) nia. Jest to rodzaj przemocy symbolicznej, insynuacji na temat *epaisseur triste* nagiego życia, która dopełnienie swoje znajduje w perswazyjnej mowie osądzającej, mowie poszukującej – tu po kantowsku – powszechnej zgody<sup>16</sup>.

Jak konstatuje Arendt, kafkowski bohater ma wielką moc, gdyż nie rozgraniczając świata doświadczenia od świata myśli, protestując przeciwko zbyt upraszczającemu przechodzeniu od kwestii myślenia do rzeczy samych, wydaje się na pastwę „bitewnego (politycznego) zamieszania”. Próbuje niejako połączyć oba zjawiska w jednym możliwie najmniej krzywdzącym strony sporu – sądzie. To jest też miejsce właściwych narodzin polityki. Istotne jest przy tym to, by trzymać się wydarzeń doświadczanych w życiu, ponieważ są to, jak podkreśla królewiecka filozofka, jedyne drogowskazy pozwalające uzyskać jakąś orientację. Zasadniczo chodzi tutaj o pewien stopień krytycyzmu, ale nie demaskowania. Raczej o próbę stopniowego przesuwania akcentów, jako że w „**krytycznej interpretacji przeszłości tkwi element eksperymentu**”<sup>17</sup>. Wysiłek i wymóg przeprowadzenia owego życiowego eksperymentu odnosi się *stricto* do dziedziny spraw ludzkich i do poszukiwania w jej obrębie **rzeczywistych** źródeł takich pojęć, jak: wolność, autorytet, sprawiedliwość, rozum, odpowiedzialność, cnota, władza i chwała. Jak czytamy: „Kafka siłą czystej inteligencji i genialnej wyobraźni zdołał z minimum abstrakcyjnego przeżycia

<sup>15</sup> Tamże, s. 18.

<sup>16</sup> Insynuacja jako termin bergsonowski zostaje tutaj rozszerzona przeze mnie o postulat (dopełnienia jej w wymiarze) kantowskiego uniwersalizmu.

<sup>17</sup> Tamże, s. 20.



stworzyć rodzaj **krajobrazu myślowego**, który – nie tracąc nic z precyzji – zachowuje całe bogactwo, różnorodność i wszystkie elementy dramatu, jakie cechują «rzeczywiste» życie [podkr. aut.]<sup>18</sup>.

Jego mocą i siłą jest bowiem siła zawierająca się w sile i działaniu wyobraźni. Po kantowsku bowiem „on” przekracza świat przyrody, transcenduje „szczegóły i dramaty zawarte w akcji” oraz „porządek, precyzję i abstrakcję, jaką przypisujemy procesom myślowym”, rozwijając w sobie dar przewidywania i sytuując się w pozycji „insynuatora”. Według Kanta, powtórzmy, dzieje się to właśnie za sprawą wyobraźni, która jako twórcza władza poznawcza jest: „[...] bardzo wielką potęgą w tworzeniu niejako drugiej przyrody z materiału dostarczanego jej przez przyrodę rzeczywistą [...]. Oddajemy się jej wtedy, gdy **doświadczenie wydaje się nam zbyt powszednie** i przetwarzamy je, co prawda ciągle jeszcze podług analogicznych praw [przyrody – przyp. aut.], ale zarazem jednak podług zasad zawartych wyżej, [a mianowicie] w rozumie, a które są dla nas równie naturalne jak te, podług których intelekt ujmuje przyrodę empiryczną. Odczuwamy przy tym naszą niezależność od prawa kojarzenia (które wiąże się z empirycznym używaniem owej władzy), tak, że wprawdzie podług tego prawa zapożyczamy od przyrody materiał, ale potrafimy go przemienić w coś zupełnie innego, a mianowicie w coś, co jest **wyższe niż przyroda**”<sup>19</sup>.

Trudność leży w tym, iż jeśli umysł nie jest w stanie przynieść ukojenia i doprowadzić do pogodzenia się z rzeczywistością, natychmiast sam popada w konflikt i wikła się na zbyt długo w niuansach „bitewnego zamieszania”. Człowiek wycieńczony ustawicznym trudem walki, niepomny swych pierwotnych zamiarów, może „umrzeć z wyczerpania”. Wyobraźnia jest zatem i błogosławieństwem, i przekleństwem człowieka. Jak zauważa Arendt, wyjście cało z tej bitwy nie jest celem ostatecznym, jest raczej rodzajem rewolucji, która podobnie jak niegdyś życie wiekuiste – zbawia tych, którzy ją robią. I aby uniknąć nieporozumień, przenieśniami używane tutaj przez mnie, które są przenieśniami samej Arendt, mogą odnosić się tylko do sfery intelektu: „żadna z tych metafor nie miałaby sensu, gdyby je zastosować do czasu historycznego czy biograficznego, tam bowiem rozstępy w czasie nie zdarzają się”<sup>20</sup>. Przywołana kafkowska scena walki to scena opisująca **wyższą potrzebę nadania sensu** i niejako emanacja konieczności zaradzenia wszechobecnemu dzisiaj procesowi oddalania się myśli od realności, a więc sytuacji, w której rzeczywistość staje się dla świata myśli nieprzejrzysta, a myśl niezwiązana już z rzeczywistością. Wyrazem i epifanią tego procesu jest sąd, który Arendt definiuje jako „dystans niezbędny, by bezstronnym okiem osądzi(a)ć walczące ze sobą siły”. Człowiek spełnia zatem sam dla siebie rolę arbitra: „Arbiter to pierwotnie człowiek, który podchodził (*arbitrari*) do jakiegoś zdarzenia jako bezinteresowny widz, naoczny świadek i z racji tej bezinteresowności zdolny był wydawać bezstronny sąd”<sup>21</sup>. Tej umiejętności zabrakło

<sup>18</sup> Tamże, s. 15.

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 242.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*, [w:] *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2008, s. 165.

Eichmannowi i poprzez uczestnictwo w złu zapraszał je do świata, zezwalając na jego rozplenienie, jak grzyba<sup>22</sup>.

## Parabola pitagorejska (jedność tego, co zostało utracone)

*Nieważne jaki jesteś, nie ma to żadnego znaczenia dla świata i dla polityki,  
gdzie liczą się tylko zjawiska, a nie „prawdziwy” byt;  
jeśli potrafisz wyglądać w oczach innych na kogoś, kim chcesz być,  
to jest wszystko, czego mogą żądać sędziowie tego świata.*<sup>23</sup>

Spróbujmy teraz sięgnąć pamięcią w możliwie najodleglejsze krainy sądenia. Pierwsza niechronologicznie przywołana przeze mnie parabola kafkowska miała zobrazować ogólnie rozumianą przez Arendt zasadę (braku) **uczasowienia umysłu i jego nadrzędnej roli jako arbitra**. Przechodząc w tym miejscu do *stricte* historycznej refleksji, będziemy mogli odszukać *spiritus movens* sądenia. Czyniąc to, w pierwszej kolejności musimy podjąć próbę wyartykułowania za Arendt jej zasadnych intuicji odnoszących się do tego, czy można w ogóle mówić o koncepcji sądenia w epoce antyku, i jeśli tak – to czym ona mogła być dla Greka z okresu *polis*? Czy w onych czasach wybija jej pierwotne źródło? Czy może była ona, jak władza chcenia, zupełnie obca starożytnym? I tak jak pierwszym filozofem woli Arendt mianuje Augustyna, tak za pierwszego i zarazem ostatniego filozofa władzy sądenia uznaje Kanta, który pod wpływem osiemnastowiecznego zainteresowania smakiem i jego rolą w estetyce napisał trzecią krytykę.

Historycznie rzecz ujmując, jak sama przyznaje, nie było to poprawne<sup>24</sup>, gdyż zasadniczy pierwowzór pojęcia sądenia Arendt dostrzeża już w Homeryckim *histor* – „jak było” oraz w nieco późniejszym: *historien* – „dociekać, by powiedzieć, jak było”. Te dwa terminy stanowią pierwsze w myśli Zachodu określenie sądenia<sup>25</sup>. Charakterystyczne dla historiografii<sup>26</sup> „rozwijanie historii w magicznych słowach, by zachwycać słuchaczy” związane było od zarania dziejów, zdaniem Arendt, nie tylko z opisywaniem, ale i ocenianiem. „Rzecz opowiedziana przechodzi do nieśmiertelności, jeśli jest opowiedziana dobrze [...]. Ajas zabił się ze wstydu, lecz Homer wiedział lepiej i «miał dla niego respekt i sławił go nad innymi». Istnieje **różnica pomiędzy rzeczą uczynioną a rzeczą pomyślaną** i ta pomyślana jest dostępna tylko obserwatorowi, nigdy zaś dokonującemu czynu”<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Mam tutaj na myśli przejście od zła radykalnego w stronę zła banalnego, która to wolta widoczna jest w pisarstwie Arendt przy zestawieniu zasadniczych tez *Korzeni totalitaryzmu* oraz *Eichmanna w Jerozolimie*.

<sup>23</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, s. 102.

<sup>24</sup> H. Arendt, *Myślenie...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>25</sup> Zob. W. Heller, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Warszawa 1996, s. 114.

<sup>26</sup> Szkolne definicje tego pojęcia wiążą je raczej z osobą Tukidydesa niż Homera, my jednak ze względu na zgoła inny przedmiot rozważań te kontrowersje pozwolimy sobie pominąć.

<sup>27</sup> Tamże, s. 184.



## **Zderzenie cywilizacji homeryckiej i demokratycznych Aten**

W eseju *Co powoduje, że myślimy?* autorka stawia tezę, że istniała pewna prefilozoficzna mądrość obserwatora, która stanowiła najwyższą możliwą cnotę boską, pierwotną w stosunku do filozoficznego „przebywania pośród rzeczy wiecznych”, a zatem greckiego *nous*<sup>28</sup>. Ta pierwotna zdolność obserwowania, taka, jaką ją widziała Arendt, została utracona wraz z **utrata mitycznego światopoglądu zakładającego pokrewność bogów i ludzi** na koszt filozoficznego prymatu rozumności. Sama Arendt dostrzega owo pęknięcie w samym łonie greckiej kultury: „Jak byt zastąpił bogów Olimpu, tak filozofia zastąpiła religię. Filozofowanie stało się jedynym możliwym rodzajem pobożności, najnowszą zaś cechą nowego boga było to, że był jeden”<sup>29</sup>.

W miejsce wielości pojawił się koncept absolutu. Według Arendt kluczowa dla zrozumienia tych zmian, dokonujących się w umysłowości starożytnych Greków, była idea osiągnięcia nieśmiertelności<sup>30</sup>. W tym celu teoretyczka polityki, tu właściwsze będzie określenie jej tym mianem, zestawia ze sobą i porównuje dwa okresy, prefilozoficzny oraz filozoficzny. W każdym z tych okresów uzyskanie nieśmiertelności, jak uznaje, dokonywało się w odmienny sposób. Arendt podkreśla, iż specyfika greckiego myślenia w czasie presokratycznym polegała na **pragnieniu oglądania i oceniania**, które to pragnienie poprzedzało chęć osiągnięcia wiedzy teoretycznej.

„Chodzi tu o to, że w prefilozoficznej Grecji było aksjomatem, że jedynym motywem człowieka jako człowieka jest dążenie do nieśmiertelności; czyn wielki jest piękny i godzien pochwały nie dlatego, że służy krajowi lub ludowi, lecz wyłącznie dlatego, że zdobędzie «sławę, co przetrwa wieki»”<sup>31</sup>.

Zwrot w umysłowości Greków dokonał się za sprawą greckich mędrców, którzy wydestylowane ze zjawiskowości myślenie zaczęli również postrzegać jako powodowane chęcią osiągnięcia nieśmiertelności, którą zyskiwało się teraz za sprawą filozofii. Ta miłość mądrości powodowała, że śmiertelny człowiek mógł znaleźć się w pobliżu rzeczy nieśmiertelnych, a przez swoje w nich uczestnictwo sam osiągał nieśmiertelność. W analizie przejścia od okresu prefilozoficznego do filozoficznego w umysłowości greckiej istotne jest zrozumienie wyróżnionej specyfiki greckich bogów. Człowiek z czasów religii Homeryckiej przyjmował „tchnienie od tej samej matki” co bogowie, w czasach zaś demokratycznych Aten posiadał już tylko jeden organ wspólny mu z bogami – umysł. Otóż, według ówczesnych mniemań ludzie i bogowie byli tej samej natury. Bogowie Herodota choć mieli taką samą *physis* jak ludzie (*antropophysis*), mimo tej jedności rodzaju posiadali w stosunku do ludzi szczególne przywileje: byli wolni od śmierci i cieszyli się „łatwym życiem”.

<sup>28</sup> Jako pierwszy wyartykułował ją Parmenides, uznając za zdolność, dzięki której „obecne i nieobecne trwa mocno”. Arendt za Kantem zdolność tę nazwie wyobraźnią. Zob. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, dz. cyt., s. 146.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Prefilozoficzne domniemania Greków*, [w:] *też*, *Myślenie*, dz. cyt., s. 188.

<sup>30</sup> Tamże, s. 152.

<sup>31</sup> Tamże, s. 189.

„Abstrahując od konieczności życiowych cały swój czas spędzali na obserwowaniu śmiertelników, patrząc z Olimpu, a cnota widzenia obowiązywała ich w całej rozciągłości [...]. Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma”.

Bogowie greccy, jak wiemy z *Teogonii* Hezjoda, byli, co prawda, nieśmiertelni, ale równocześnie nie byli wieczni, ponieważ podobnie jak ludzie również się narodzili. Absolut natomiast, który dopiero miał się pojawić na greckiej arenie bytu, nie posiadał już początku ani końca. To właśnie na wzór owego zajęcia bogów także współcześni poeci i historycy zajmują się tym, co „istnieje w czasie i co znika ze świata widzialnego”. Pita-goras zdaniem Arendt, charakteryzując tak rozumianą obserwację dokonywaną z pozycji zewnętrznej wobec spraw ludzkich, sytuuje w nim boski pierwiastek, który, przenosząc na współczesną nam postawę, moglibyśmy odnaleźć u Kantowskiego barda i poety. Tak zarysowana **pradawna figura sędziego-obszawatora** stanowiłaby niewyczerpalny antyczny wzór dzisiejszego osądzenia.

### **Pasja oglądania**

Pasja oglądania, poprzedzająca filozoficzny głód wiedzy, stanowiła dominujący rys greckiego stosunku do świata i nie wymagała uzasadniania. Jak zauważa Stanley Rosen w eseju *Hermeneutyka jako polityka*, czasy antyku były świetlistym pochodem rozumu<sup>32</sup>. Stary zwyczaj świątecznych mów pochwalnych gloryfikował w sposób bezpośredni bogów i bohaterów, miłość i ojczyznę, wojnę i pokój, sprawiedliwość i mądrość, a także sędziwy wiek, który – niegdyś wysławiany – dziś uznawany jest za defekt, błąd i coś haniebnego, czego winniśmy się wstydić. Antyczne peany głośzono przede wszystkim pod adresem życia skłaniającego się ku teorii, a jak zauważa Gadamer – od czasów Sokratesa i Platona istniał nawet gatunek literacki zwany protreptycznym, określający mowy lub pisma wychwalające teorię<sup>33</sup>. Człowiek stawał się podobny bogom w swej możności i aktualności widzenia, opisywania i oceniania współtowarzyszy. Im mniej czasu potrzebował, by dbać o swe ciało i życiowe konieczności, tym więcej mógł go poświęcić temu **boskiemu zajęciu**, tym bliższy stawał się bogom.

„Tym, co ludzi kusiło, by oddawać się kontemplacji, było czyste piękno zjawiska (*kalon*), tak że „najwyższa idea dobra” tkwiła w tym, co świeciło najjaśniej (*tou ontos phanotaton*)”<sup>34</sup>.

Ludzka cnota nie była określana na podstawie wrodzonych cech czy intencji podmiotu, lecz mierzona poprzez ową **umiejętność dostrzegania piękna**. Była to swoistego rodzaju wirtuozeria przejawiająca się w ludzkich czynach, które jak w sztuce miały „świecić swą wewnętrzną zasługą”, by przypomnieć słowa Machiavellego. „Niech inni zatem widzą nas w działaniu” – tak jak greckim zwyczajem oglądani byli bohaterowie, czyli ludzie aktywni w najwyższym sensie, ludzie, którzy się w pełni objawili (*andres epiphaneis*) w blasku chwały.

---

<sup>32</sup> S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 160.

<sup>33</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Pochwała teorii*, [w:] tegoż, *Teoria, etyka, edukacja: eseje wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 20.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 182.

Nasza widzialność przez innych jest zatem motywem stale obecnym w konstruowanej przez Arendt niejako krok po kroku wizji podmiotu. Obserwacja siebie i innych w działaniu jest tak ważna ze względu na fakt, że, jak powie Arendt: „I tak długo, jak długo jestem z innymi, zaledwie mając świadomość siebie, jestem tym, czym pojawia się innym”<sup>35</sup>. Tylko wówczas, powtórzmy, gdy działamy, jesteśmy jednością, gdy myślimy – istniejemy zawsze w podwójności. Ponadto Arendt powtórzy za Machiavellim: „ludzie muszą nauczyć się, jak nie być dobrymi”, „kocham swoje miasto bardziej niż własną duszę” czy chociażby „staraj się wyglądać jak ktoś, kim chciałbyś być”<sup>36</sup>. „Ten-kto-jest” i „ten-kto-się-pojawia” to dwie odrębne jakości. Ta pierwsza odnosi się do prywatnej egzystencji i naszego wyobrażenia o sobie, druga natomiast stanowi *modi* bycia człowieka politycznego. „Ten-kto-jest” może objawić się samemu sobie czy też Bogu, ale nie innym.

„Próbując natomiast obnażyć się przed ludźmi, w sferze zjawisk tego świata, już splugawił swą istotę. Człowiek pojawiający się na scenie świata w przebraniu cnoty nie jest hipokrytą i nie przysparza światu zepsucia, bo jego uczciwość pozostaje bezpieczna pod baczny okiem wszechobecnego Boga” – powie Arendt w swym dziele *O rewolucji*. A następnie: „Bez względu na to, jak mógłby ocenić daną osobę Bóg, jej cnoty mogą ulepszyć świat, podczas gdy wady pozostają w ukryciu. Ukrywamy je nie dlatego, że chcemy udawać cnotliwych, lecz dlatego, że zrozumieliśmy, iż nie nadają się do oglądania”<sup>37</sup>.

### Najbardziej polityczna z ludzkich zdolności

Twierdząc, że „ani człowiek, ani świat nie chcą, by piękno minęło nierozpoznane”<sup>38</sup> za domenę prefigury obserwatora-sędziego Arendt uznaje **bezinteresowne zainteresowanie pięknem**, które skupia się na głoszeniu wśród potomnych dobrej nowiny o nieśmiertelności śmiertelników, koncentrującej się w tym wypadku na opiewaniu pięknych słów i czynów w myśl maksymy „nie umiera pamięć czynów dzielnych”.

„Bez widzów świat byłby niedoskonały; uczestnik zaabsorbowany konkretnymi rzeczami i przynaglany określonymi sprawami nie jest w stanie dostrzec, jak poszczególne rzeczy w świecie i pojedyncze czyny ludzkie łączą się razem i tworzą harmonię, która nie jest jednak dana w zmysłowej percepcji, tak że to niewidzialne w widzialnym pozostałoby na zawsze nieznanne, gdyby nie **obserwator, który podziwia niewidzialne**, rozwija o nim opowieść i wypowiada je w słowach”<sup>39</sup> (moje wyróżnienie).

Dlatego też poszukiwania Arendt zmierzające w kierunku zarysowania takiej wspólczesnej nam postawy, która mogłaby stanowić choć częściowe nawiązanie do mającej mityczny charakter pitagorejskiej paraboli boskiego obserwatora, mają także przemożne znaczenie polityczne. Jak odnotowuje sam Georg Wilhelm Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów*: „O Grekach z okresu [...] ich wolności można powiedzieć, że nie posiadali su-

<sup>35</sup> Tamże, s. 246.

<sup>36</sup> Zob. E. Barańska, *Moralność w polityce. Rozważania w kontekście teorii polityki Hannah Arendt*, Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych, 1896–8279, t. 3, Warszawa 2008, s. 44.

<sup>37</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, dz. cyt., s. 104–105. Zob. E. Barańska, *Moralność w polityce. Rozważania w kontekście teorii polityki Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 44.

<sup>38</sup> H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 184.

<sup>39</sup> Tamże, s. 184–185.

mienia; żyli dla swej ojczyzny z przyzwyczajenia, nie snując dalszych refleksji. Celem ich ostatecznym była konkretna, żywa ojczyzna: te właśnie Ateny, ta Sparta, te świątynie, te ołtarze, ten właśnie sposób współżycia, ten oto krąg współobywateli, te oto zwyczaje i obyczaje<sup>40</sup>.

Antyczna kontemplacja piękna miała charakter całościowy i związana była z pojęciem greckiej etyczności. Jeśli Grek wiedział, co znaczy czynić dobrze, to dlatego, że wynikało to z bezpośredniego doświadczenia świata, pewnego niepisanego porządku, zwyczaju, obyczaju i nieartykułowanych regulacji, które rządzą wyłącznie małą społecznością. Obecność i bliskość innych miała niezwykle skalający charakter i tworzyła obiektywność świata tych, którzy do niego przynależą (oczywiście jedynie w ograniczonej liczbie). Nieśmiertelność, której obywatel presokratejskiej<sup>41</sup> *polis* mógł dostąpić, polegała zatem, co teraz widzimy wyraźniej, na greckiej pasji przekraczania śmiertelności, która znaczyła ni mniej ni więcej tyle, co **troszczyć się o świat i jego trwanie (*amor mundi*)**, gdyż to właśnie ona wraz z daną człowiekowi możliwością działania i mówienia umożliwia czyny godne pamiętania, które przeżyją bohatera i będą świadectwem jego dzielności na wieki. Przywołany wcześniej Hegel uznaje ową jedność i bezpośredniość za jeden z warunków do zaistnienia ustroju w znaczeniu demokracji greckiej: „Fakt współżycia w jednym mieście i okoliczność, że ludzie codziennie się widują, stwarzają możliwość wspólnej kultury i żywej demokracji”<sup>42</sup>. Co więcej, greckie *demos* nie posiadało wyabstrahowanego pojęcia państwa, które miałyby stanowić jakąś sumę poszczególnych jednostek, samo było państwem i potrzebowało siebie wzajemnie – każdy z osobna i wszyscy razem byli żywą, wzajemną areną dla „swojej niepowtarzalnej i pięknej odmienności”. Jako jednoczesny widz i sędzia mogą zatem odkryć prawdę spektaklu zgodnie z intuicją, że to właśnie „sąd jest siedliskiem prawdy”<sup>43</sup>, ceną jednak, jaką muszę zapłacić, jest konieczność wycofania się z niego. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż jak celnie zauważa Brayan Garsten, **wstrzymywanie się od aktywnego uczestnictwa** stało się dzisiaj najpowszechniejszą postawą polityczną współczesnego społeczeństwa demokratycznego<sup>44</sup>. Kryć mogą się jednak za tym zaniechaniem działania dwie różne postawy. Kombinacja postawy obserwatora-sędziego musi zostać odróżniona od bliskich kuzynek, a mianowicie sędziowania bez patrzenia, a więc uprzedzeń oraz patrzenia bez wydawania osądu, czyli zwyczajnej rozrywki. Obserwator, ale nie ten szukający rozrywki czy też ten z góry uprzedzony, lecz obserwator, który jednocześnie sędzi, to zatem dla Arendt ideał politycznej aktywności, co może być zaskakującym stwierdzeniem o tyle, o ile zwykło się sądzić, iż polityka wedle Arendt to kwestia właściwie rozumianego działania politycznego. W tym zatem sensie

<sup>40</sup> G.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1958, t. II, s. 53.

<sup>41</sup> Arendt nie odnotowuje tutaj, iż była to Grecja z czasów homeryckich. Uzupełniając jednak jej analizy o wydane z górką piętnaście lat później dzieło pt. *Życie umysłu*, warto zaznaczyć, iż za subiektywizację owej greckiej jedności i polityczności obwiniać ona będzie ojca założyciela greckiej filozofii – Sokratesa.

<sup>42</sup> G.W. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>43</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, PWN, Warszawa 2007, s. 215.

<sup>44</sup> Zob. B. Garsten, *Elusiveness of Arendtian Judgment*, „Social Research” 2007, t. 74, nr 4, s. 1078.

jednym z takich działań jest aktywność sądzącego *ego*, którą to zdolność, powtórzmy, Arendt nie bez racji uzna za „najbardziej polityczną z ludzkich zdolności”<sup>45</sup>.

## Wnioski końcowe

Podsumowując krótko powyższe rozważania, wymienić należy w sytuacji radzenia sobie z ową „nocą ciemną” w pierwszej kolejności scharakteryzowaną powyżej nieodzowną pasję, z której zdaje sprawę kafkowski bohater, mianowicie marzenie o byciu swym własnym sędzią, i ponadto – odnosząc się do drugiej możliwości radzenia sobie z dotkliwym brakiem życiowych drogowskazów – potrzebę konstruowania i reorganizowania swych sądów poprzez kontakt z tradycją. Warto przy tym zaznaczyć, iż w kontekście rezultatów zakończenia drugiej wojny światowej i wcześniejszego powstania totalitarnych państw filozofka z Królewca wyznacza naszej intelektualnej tradycji filozoficznej niezwykle skromną rolę<sup>46</sup>. Uważa, że powinno zacząć się traktować filozofię nie jako naukę, ale jako refleksję nad życiem umysłu. Według niej istnieją dwa skrajne stanowiska, wobec których sama się dystansuje, obierając własną, opisaną tutaj pokrótce przez siebie, drogę. Pierwszym z nich jest konserwatyzm, rozumiany jako nieuzasadnione, ślepe opieranie się na autorytecie dawnej metafizyki. Reprezentantem drugiego stanowiska czyni Nietzschego, którego nihilizm implikuje całkowite zanegowanie tradycji i odrzucanie dawnych wartości. Natomiast trzecim proponowanym rozwiązaniem Arendt jest **zachowanie związku z tradycją**, bez uznawania jej nieznoszącego sprzeciwu autorytetu.

„Inaczej mówiąc, złamana została obowiązująca przez tysiące lat rzymska triada łącząca religię, władzę i tradycję. Utrata tej trójcy nie niszczy przeszłości, a sam proces obnażania nie jest niszczący; jest on jedynie **wyciąganiem wniosków z utraty**, która jest faktem i należy nie tyle do «historii idei», co raczej do politycznej historii naszych czasów, do historii naszego świata”<sup>47</sup>.

Po epoce starożytności, w której triumf święcił rozum, oraz średniowiecza, gdzie dowodzenie należało do władzy woli<sup>48</sup>, Arendt zdaje się nas przekonywać, jakoby obecne czasy stanowiły domenę aktywności sądzenia.

„Kiedy nic tradycji wreszcie pękła, rozstępn między czasem minionym a przyszłym przestał być charakterystycznym **imponderabilium myślenia** doświadczanym jedynie przez tych kilka osób, dla których myślenie było głównym zajęciem. Stał się namacalną i dotkliwą rzeczywistością dla wszystkich; znaczy to, że **stał się faktem o znaczeniu politycznym** [podkr. aut.]”<sup>49</sup>.

W świecie, w którym nie mamy już podpórek dla myśli, musimy na własną rękę szybko i słusznie decydować, co nieodłącznie angażuje aktywność sądzenia. Tradycja pozbawio-

<sup>45</sup> H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 258.

<sup>46</sup> Zob. M.L. Gąsiorowski, *Postać Sokratesa w ujęciu Hannah Arendt*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, nr 54, s. 171–185.

<sup>47</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, dz. cyt., s. 284.

<sup>48</sup> S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 198.

<sup>49</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, dz. cyt., s. 19.

na uniwersalnych wzorców przestaje obowiązywać – wobec czego zmuszeni jesteśmy szukać ich na „własną rękę”, krocząc po omacku w ciemnościach normatywnej otchłani. Sędziowanie to jednak nie tylko kwestia zasad i ich zastosowania, ale „coś” więcej, co oddaje częściowo rozróżnienie Maxa Webera na etykę postaw i etykę odpowiedzialności, na korzyść tej ostatniej. **Sądzić, a zatem nie samo wiedzieć czy patrzeć**<sup>50</sup> staje się powinnością moralną w świecie, w którym gotowych rozwiązań nie podpowiada już tradycja, autorytet czy religia. Upadek tej triady i bolesna samoświadomość człowieka o utracie archimedesowego punktu oparcia ma zatem wbrew diagnozie, jaką wystawia Arendt w swym *opus magnum* istocie pracującej, nie tyle strącić nas w odmęty indywidualizmu, co postawić wśród równych sobie: towarzyszy o tej samej naturze, a więc kompetencjach do myślenia i działania, oraz pragnieniach i lękach związanych z *novus ordo seclorum*. Uzdatnienie **każdego** do wydawania sądów to – jakby się mogło zdawać – niewielki, bo dotyczący człowieka jako indywiduum, aczkolwiek milowy krok historii, gdyż, jak podkreśla Arendt, w rzadkich momentach, w chwilach krytycznych ta właśnie zdolność **„może ustrzec przed katastrofą przynajmniej własne ja”**<sup>51</sup>. Dlatego w celu poszukiwania nowych standardów dla bycia swym własnym sędzią, ale i arbitrem świata, niezbędne jest zwrócenie się umysłu człowieka ku wiekom minionym, „aż do najodleglejszej starożytności”, by znaleźć w nich dawne kanony piękna i możliwe wzorce i przykłady postępowania – i to drugie rozwiązanie, jakie wyczytać możemy z przytoczonych powyżej paraboli jako motywów sądenia. Dopiero ten gest, w którym zostajemy niejako zaatakowani przez przeszłość, „napierającą na nas z tyłu, od prapoczątków” może stanowić szansę na zrozumienie i przekroczenie (tragicznej) przeszłości oraz pojednanie z nią, prawdopodobieństwo rozszerzenia i transcendowania subiektywnych kryteriów piękna, w którym to procesie **władza sądenia pełni funkcję ocalającą**, jednoczącą i wręcz, rzecz by można, terapeutyczną<sup>52</sup>. Zdaje się ona mieć niebagatelne znaczenie w modnym dziś w humanistyce tańcu z pojęciem nieświadomości, dla którego wciąż poszukujemy właściwego imienia. Poszukiwanie to w kontekście przeprowadzonych tutaj analiz stać się może inspiracją dla kolejnych badań nad kwestią ludzkiego osądu opartego na wiedzy i przekonaniach moralnych, a także tym, co ukryte w ciemnościach, utracone bądź przebrane w gorset sztywnych ról społecznych. O tym, że Arendtowska koncepcja sądenia jest w głównej mierze próbą mediacji między tym, co przeszłe i przyszłe, świadome i nieświadome czy też widzialne i niewidzialne zaświadczyło wiele pism jej poświęconych<sup>53</sup>, a artykuł ten miał jedynie funkcję tę ponownie zasygnalizować.

<sup>50</sup> Jak postuluje H.G. Gadamer w eseju pt. *Pochwała teorii*, dz. cyt., s. 37.

<sup>51</sup> H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 258.

<sup>52</sup> Na taką jej funkcję może wskazywać fakt, iż pojawia się ona w dziedzictwie Arendtowskiej myśli niczym lekarstwo na doświadczenie dwudziestowiecznych „wydarzeń bez precedensu”.

<sup>53</sup> Zob. R. Piłat, *Widzialne i niewidzialne. Szkic o antropologii Hannah Arendt*, „Principia” 1992, nr VI, „Kultura i Historia” 2005, nr 9.



## **Bibliografia**

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Znak, Kraków 2004.
- Arendt H., *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*, [w:] tejże, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Ludzie w mrocznych czasach*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2013.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2011.
- Arendt H., *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 2002.
- Arendt H., *O rewolucji*, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991.
- Arendt H., *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2012.
- Barańska E., *Moralność w polityce. Rozważania w kontekście teorii polityki Hannah Arendt*, Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych, 1896–8279, t. 3, Warszawa 2008.
- Gadamer H.G., *Pochwała teorii*, [w:] tegoż, *Teoria, etyka, edukacja: eseje wybrane*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, PWN, Warszawa 2007.
- Garsten B., *Elusiveness of Arendtian Judgment*, „Social Research”, 2007, t. 74, nr 4.
- Gąsiorowski M.L., *Postać Sokratesa w ujęciu Hannah Arendt*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, nr 54.
- Hegel G.W., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, PWN, Warszawa 1958.
- Heller W., *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Warszawa 1996.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 2011.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 2004.
- Ostrowski J., *Globalny aspekt społeczno-kulturowy w przestrzeni stosunków międzynarodowych*, „Civitas Hominibus” 2015, nr 10.
- Piłat R., *Widzialne i niewidzialne. Szkic o antropologii Hannah Arendt*, „Principia” 1992, nr VI, „Kultura i Historia” 2005, nr 9.
- Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004.
- Tocqueville de A., *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Wróbel S., *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Universitas, Warszawa 2014.