

Agnieszka Gralewicz: Monteskiusz i Arendt – (nie)możliwość wspólnoty

Arendt, podobnie jak Monteskiusz, przyglądali się człowiekowi, by opowiedzieć o wartości wspólnoty i jej wrogach. W strachu upatrywali największego zagrożenia dla istnienia autentycznej wspólnoty. Filozof była umiarkowana w swoich ocenach, do pewnego stopnia konserwatywna, traktując wspólnotę ludzką bardziej jako żywy organizm, której należy się troskliwie przyglądać, poznawać, rozumieć (wizja organicystyczna wspólnoty), niż dowolnie konstruowaną maszynę – pisze Agnieszka Gralewicz w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Monteskiusz. Poskramianie polityczności”.

Monteskiusz, niezależny w myśleniu, przenikliwym okiem śledził fakty, zamiast pozostawać niewolnikiem zbiorowych przekonań, dlatego też fascynował wielu intelektualistów – warto przywołać choćby Pierra Manent [1], Isaiaha Berlina [2], Hannah Arendt [3]. *O duchu praw* to wykład teorii politycznej, kanoniczna lektura dla osób zainteresowanych problemem formowania się wspólnoty, pomysłem na jej harmonijne utrzymanie, rolę prawa.

Umowa społeczna

Sam Monteskiusz wykazywał dość niemodne i niepoprawne jak na dzisiejsze standardy poglądy antropologiczne, jako że odwoływał się do konceptu natury ludzkiej oraz władzy rozumu. Wykazywał pesymizm antropologiczny wynikający z obserwacji empirycznych, zarazem recepty na niedostatki upatrywał w racjonalności:

„Człowiek, jako istota fizyczna, podlega, jak inne ciała, niezmiennym prawom. Jako istota obdarzona rozumem, gwałci bez ustanku prawa, które Bóg ustanowił, i zmienia te, które utworzył sam. Musi sobą kierować sam; jest wszakże istotą ograniczoną, zdaną na niewiedzę i błąd, jak wszystkie inteligencje ograniczone (...). Jako istota czująca, podlega tysięcznym namiętnościom. Taka istota mogła w każdej chwili zapomnieć swego stwórcy; Bóg przywołał ją do siebie prawami religii. Taka istota mogła w każdej chwili zapomnieć siebie samej; filozofowie ostrzegli ją za pomocą praw moralnych. Stworzony do życia w społeczności, mógł w niej zapomnieć o drugich; prawodawcy przywołali go do obowiązku za pomocą praw państwowych i cywilnych” [4].

Korzystając z oświeceniowej formuły umowy społecznej, próbował wyjaśnić rację istnienia zbiorowości – dlaczego raczej istnieje coś (wspólnotowego) niż nic (jednostkowego)? Jaka zasada łączy ludzi w autentyczną wspólnotę, a nie jedynie zbiorowisko zatowarowanych indywiduów? Aby odpowiedzieć na tak zadane pytanie, uważał za konieczne zbadać człowieka. Obserwacje empiryczne doprowadziły go do przekonania, że człowiek to istota słaba, popadająca w skrajności, zarazem dobroduszna i łatwowierna. Dysponuje uczuciami, rozumem i wolną wolą. Życie społeczne zdało mu się naturalną inklinacją

człowieka, choć uprzednio wymaga przekroczenia stanu przedspołecznego, w którym rządzi lęk, głód, przyjemności, niedostatek informacji. Dopiero w stanie społecznym obowiązują religia, moralność i prawa państwowe. Skrajna bojaźliwość właściwa dla stanu przedspołecznego przemienia się w skrajną arogancję, mającą korzeń w pozornym oddaleniu przygodności, zagrażającą istnieniu społeczeństwa. Wspólnotowość, jako pewnego rodzaju osiągnięcie, wymaga zgodności woli w ramach porozumienia społecznego, a następnie państwowego. Dokonuje się to na mocy racjonalnych praw, dostosowanych do specyfiki danej społeczności. Człowiek może funkcjonować społecznie dzięki normom prawnym, które przypominają mu jego zobowiązania i łagodzą namiętności. Prawa wspomagają rozum, korygując niedoskonałą naturę ludzką. Państwo, jako konstrukt nieistniejący pierwotnie, staje się polem realizacji potencjalności, korekty niepożądanych skłonności, w celu uniknięcia konfliktów zbrojnych [5]. Zatem wspólnotowość to poniekąd rezultat pierwotnego strachu, wynikającego ze świadomości przygodności, ale to nie strach, a rozum fundujący prawa, szukający słusznej miary, jest zasadą kierującą zawiązującą się wspólnotą.

Monteskiusz, analizując realizowalność demokracji jako jednego z systemów organizacji wspólnotowego życia, wskazywał, że konstrukcja rządu ludowego w połączeniu ze specyficzną naturą człowieka nie zapewnia wysokiej stabilności systemu, ponieważ „cnota obywatelska jest wyrzeczeniem się samego siebie, które jest zawsze rzeczą bardzo trudną” [6]. Demokracja wymaga wysokich standardów cnoty, dlatego upada pod naporem ludzkiej niedoskonałości i najczęściej przeradza się w ukrytą arystokrację bądź despotyzm. Ekonomizm, jako forma makiawelizmu, umożliwia utrzymanie systemu we względnej stabilności, ale republika handlowa deformuje i spłaszcza człowieka generując niepożądane cechy [7].

Współcześnie żyjący francuski filozof Vincent Delecroix także dostrzega zagrożenia dla demokracji. Badając relację między tym co teologiczne a polityczne, wskazywał, że pośród różnych modeli systemów politycznych tylko demokracja jest daleka od śnienia utopii końca historii, ponieważ powinna być ufundowana na świadomości niedoskonałości materii świata, ciągłym sporze i permanentnej rekonstrukcji. Chroni od prób bezwzględnego, krwawego zaprowadzania idealnej sprawiedliwości w imię osiągnięcia przedwczesnego (zatem fałszywego) Królestwa Bożego na ziemi. Niemniej, „teologiczne” uparcie powraca pod pozorem „politycznego” – autentyczna demokracja może stać się ofiarą zsekularyzowanych mesjanistycznych reżimów, zwykle przynoszących Apokalipsę [8].

Zasady antypolityczne – strach i bezmyślność

Hannah Arendt – zainteresowana relacją człowieka do świata – dziedziczy niezależność sądenia Monteskiusza. Z jej pism przezierają dwie tendencje: czerpie z tradycji filozoficznej, zarazem jej zaprzecza, szukając własnej odpowiedzi. Dotykając wątków antropologicznych, nie zgadzała się na koncepcję „natury ludzkiej”, jako jedynie uproszczenie, zamazanie pierwotnej różnorodności. Zaproponowała „kondycję ludzką” jako termin bardziej adekwatny, podkreślając warunkowanie (*conditio*) tego, co specyficznie ludzkie (*humana*) w świecie przez różne okoliczności [9].

Badając zagadnienie wspólnotowości, czerpiąc m.in. z rozważań Monteskiusza, wykazywała odmiennosć. Pojedynczy „człowiek” wydał się jej sztucznym konstruktem utworzonym na potrzeby nauk, m.in.

filozofii, teologii, psychologii. Faktyczna dana w doświadczeniu jest tylko wielość. Zadaniem, jakie staje przed człowiekiem, to znaleźć satysfakcjonującą miarę dla relacji „ja wobec świata” – odnaleźć to, co rzeczywiście w tym świecie dzielę z innymi (wspólną przestrzeń porozumienia), i to, co jest mi radykalnie obce. Człowiek, czerpiąc z terminologii Heideggera, jest więc zanurzony w świat, zawsze relacyjny – wobec czegoś i wobec kogoś.

Autorka *O rewolucji* twierdziła, że polityka jest przestrzenią swoiście rozumianej wolności – spotkania się ludzi różnych, z natury nierównych, ale szukających przestrzeni porozumienia, wobec tego co względnie ich łączy, losu, który dzielą. Wokół czego się gromadzą? Wokół świata. Aktywność polityczna ma na celu jedynie konserwowanie trwania świata, konserwowanie przestrzeni wolności („wolnego stołu” – nieskrępowanego myślenia, chcenia, spotkania, złączonego władzą sądenia o tym, co dobre i złe). Największą katastrofą ludzkości jest zapomnienie tego zadania, zniszczenie tak rozumianej polityki, co objawiło się w XX-wiecznych totalitaryzmach, lub co może spełnić się poprzez zdominowaniu wspólnoty przez przemoc. Wdzieranie się sfery prywatnej konieczności do sfery publicznej wolności może zakończyć się tylko fiaskiem, tak jak w czasie rewolucji francuskiej. Konieczność życiowa ani prywatna ambicja nie powinny zanieczyszczać polityki [10].

Punkt widzenia Arendt może wydawać się życzeniowy i idealizujący, jakby nie nadążała za ostatnimi przemianami, szczególnie w perspektywie post-polityki, bio-władzy, marketingu politycznego. Filozofka broni się przed takim zarzutem. Wskazuje przecież sztandarowy przykład bezmyślnego Eichmanna – zaburzona relacja jednostki wobec samej siebie, wobec innych i wobec świata, zniszczenie

przeestrzeni wolności w biurokratycznej maszynie, doprowadziła do niewyobrażalnej w skutkach zbrodni [11]. Nadal możliwość użycia broni nuklearnej stanowi element negocjacji – mariaż nieodpowiedzialnej polityki i prymitywnej siły wywołuje obawy o unicestwienie świata, stanowi swoisty szantaż w celu wymuszenia uległości. Zagrożający wspólnocie jest także nihilizm z uwagi na zwątpienie w sens polityki, odejście od zaangażowania, pozostawienia ważnych spraw politykom, rynkowi, technologii [12].

Istotą totalitaryzmu nie jest więc zniszczenie jednostki, istotą totalitaryzmu jest *de facto* zniszczenie możliwości zaistnienia autentycznej wspólnoty w przestrzeni publicznej – zastąpienia jej atrapą, substytutem w pełni kontrolowanym przez określoną grupę lub interes. Jeśli władza totalitarna nadal czyni starania zneutralizowania tej przestrzeni wolności, to z pewnością definiowana przez Arendt polityka ma ogromną wagę i nie jest jedynie wysublimowanym naddatkiem upadającym pod ciężarem praktyki. Powołując się na myśl Monteskiusza, myślicielka wskazywała strach i bezmyślność jako zasadę antypolityczną totalitaryzmu, narzędzie działania – terror jest tylko środkiem mającym doprowadzić do stanu finalnego, tj. niemożności wolnego myślenia i działania w publicznej przestrzeni. Władza totalitarna agresywnie przekształca świat, ingerując w specyfikę każdej rodziny, niszcząc wielość etniczną (np. nazizm) lub ekonomiczną (np. komunizm), próbując zrealizować zdecydowanie więcej niż na to pozwala nie tylko kondycja ludzka, ale przede wszystkim kondycja świata. Próbuje swoiście „przebóstwić” świat, zanieczyścić politykę przez konieczność życiową, prywatę, nadmierne ambicje, wymuszone posłuszeństwo [13].

Wspólnota – organizm vs maszyna

Arendt, podobnie jak Monteskiusz, przyglądali się człowiekowi, by opowiedzieć o wartości wspólnoty i jej wrogach. W strachu upatrywali największego zagrożenia dla istnienia autentycznej wspólnoty. Amerykańska filozof, tak jak francuski myśliciel, była umiarkowana w swoich ocenach, do pewnego stopnia konserwatywna, traktując wspólnotę ludzką bardziej jako żywy organizm, której należy się troskliwie przyglądać, poznawać, rozumieć (wizja organicystyczna wspólnoty), niż dowolnie konstruowaną maszynę. Być może rację ma Machiavelli w antropologicznym pesymizmie i krytyce zbudowanej na antropologicznym optymizmie utopii: „Wymarzono sobie wiele republik i monarchii, jakich w całym świecie nie masz i nie widać, a różnica między tym, jak rzeczywiście żyjemy, a jak żyć jesteśmy obowiązani, tak jest wielka, że kto pierwsze zaniedbuje, a drugie wykonuje, prędzej się zniszczy niż utrzyma” [14]. Bez wątpienia kryzys formuły nowoczesnego państwa utożsamianego z liberalną demokracją wymaga pogłębionej refleksji. Problemy dotyczące coraz doskonalszej technicznej możliwości kontroli przestrzeni wolnego myślenia i działania, zarządzania poprzez strach, otwierają pytanie o odradzający się totalitaryzm i (nie)możliwość wspólnoty. Jednocześnie uruchamiają procesy reakcyjne, w obronie tej kruchej, trudno uchwytniej, ale istotnej przestrzeni autentycznej polityczności.

dr. Agnieszka Gralewicz

Przypisy:

[1]Por. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszałski, Kraków 1994, s. 83 – 98.

[2] Por. I. Berlin, *Monteskiusz*, tłum. Z. Dorosz, *Literatura na świecie*, 6 (1986), s. 277 –293.

[3] Por. H. Arendt, *Montesquie: tradycja poprawiona*, w: Taż, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 94 – 100.

[4] Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński, Kraków 2003, s.13.

[5] Por. A. Gralewicz, *Realność demokracji – charakterystyka natury człowieka i jej relacji do demokracji na podstawie analizy wybranych fragmentów „O duchu praw” Monteskiusza*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie!*, red. J. Grzybowski, O. Wojtasik, Pelplin 2013.

[6] *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński, Kraków 2003, s. 39

[7] Por. Tamże.

[8] Por. V. Delecroix, *Apocalypse du politique*, Paris 2016.

[9] Por. H. Arendt, *The Promise of Politics*, *texte établi par Jerome Kohn*, Paris 2014, p. 13.

[10] Por. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*; *texte établi par Jerome Kohn; édition française, préface et notes de Carole Widmaier; traduction de l'allemand par Carole Widmaier et Muriel Frantz-Widmaier, et de l'anglais par Sylvie Taussig, avec l'aide de Cécile Nail*; Paris 2014.

[11] Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, tł. A. Szostkiewicz, Kraków 2010

[12] Por. S. Courtine-Denamy, *Trzy kobiety w dobie ciemności. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, tłum. G. Przewłocki, Warszawa 2012.

[13] Por. E. Faye, *Arendt et Heidegger: extermination nazie et destruction de la pensée*; Paris 2016.

[14] N. Machiavelli, *Traktat o księciu*, tłum. A. Sozański, Kraków 1868, s. 25.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
