

Robert Rogoziński¹

Wstęp do badań nad estetyzacją polityki. O *Kondycji ludzkiej* według Hannah Arendt

Tekst jest interpretacją *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt w kontekście procesu estetyzacji polityki. Samo zjawisko jest ściśle powiązane ze społecznym fenomenem konsumpcji. Arendt całkiem trafnie wyjaśnia historyczne przemiany, które wiodły do wyłonienia się społeczeństwa konsumenckiego, ale jednocześnie zawodzi jeśli chodzi o rozumienie samej konsumpcji. Traktuje ją na sposób marksistowski, tj. jako wyzyskanie wartości użytkowej towaru. W konsekwencji nie jest w stanie właściwie uchwycić wpływu konsumpcjonizmu na politykę. Dlatego w analizie zjawiska estetyzacji polityki zmuszony byłem sięgnąć po Baudrillardowskie pojęcie konsumpcji jako realizacji wartości znakowej towaru. Powiązanie obu stanowisk dostarcza podstaw do wstępnej klaryfikacji genezy oraz pojęcia estetyzacji polityki.

Słowa kluczowe: kondycja ludzka, estetyzacja polityki, symulakry, społeczeństwo, egzystencja

An introduction to the studies on aestheticization of politics.
On *Human Condition* by Hannah Arendt

The text is an interpretation of *Human Condition* by Hannah Arendt in respect of the process of the aestheticization of politics. The issue is strictly connected with the social phenomenon of consumption. Arendt explains the historical changes leading to emergence of the consumer society quite well, but she fails in her understanding of the consumption itself – she treats it in the Marxist way, i.e. as an exploitation of the use value of the good. As a consequence, she is unable to grasp the influence of consumerism on politics adequately. This is why in analysis of the phenomenon of the aestheticization of politics I had to reach for the Baudrillardian concept of consumption as the realization of the sign value of the good. Intertwining of both stances provides foundations for clarification of the origin and concept of the aestheticization of politics.

Keywords: human condition, aestheticization of politics, simulacra, society, existence

¹ Uniwersytet Gdański, robert.rogoziecki@ug.edu.pl.

Wprowadzenie

W tekście *Co to jest estetyzacja* (Rogoziński 2015) scharakteryzowałem estetyzację jako taki społeczny proces przewartościowania wartości, iż wartościami dominującymi w życiu ludzi stają się wartości estetyczne, czyli roszczone sobie pretensje do subiektywnej powszechności, przypisywane przedmiotom, względnie ich charakterom, wyłącznie z uwagi na występujące w nich jakości i/lub ich kompozycje, budzące w podmiotach upodobanie albo odrazę. Estetyzacja nie oznacza, że wartości pozaestetyczne (np. poznawcze, etyczne czy nawet utylitarne) znikają, lecz że zmienia się typ ich obowiązywania – funkcjonują na modłę tych pierwszych, tzn. jako wartości subiektywnie powszechne, ale nie bezwzględnie obowiązujące. Znamionuje je charakter kontemplacyjny – przeżycie estetyczne koncentruje się na bezpośrednich prezentacjach empirycznych, których nie traktuje jako znaków czy indeksów tego, co ma nastąpić². Tym samym kontuje ono pewien stan ulgi czy wycofania się po stronie podmiotu wynikający z zawieszenia projekcyjnego stosunku do własnej egzystencji (Lewis 1946: 437). Problem w tym, że nasze przekonanie o realności świata funduje się na systematycznym związku doświadczeń w czasie i przestrzeni, toteż kosztem estetyzacji rzeczywistości społecznej przedstawienia stają się bardziej obowiązujące dla podmiotów niż same rzeczy. Właśnie dlatego Jean Baudrillard mógł powiedzieć, że dziś, „gdy rzeczywistość zbiega się z wyobrażeniem w jednej wszechogarniającej strukturze operacyjności, panowanie przejmuje estetyczna fascynacja (...). Wszystko spowija aura niezamierzonej parodii, a powszechnej taktycznej symulacji, niezdefiniowanej grze, towarzyszy rozkosz estetyczna, podobna do rozkoszy płynącej z lektury i znajomości reguł gry” (Baudrillard 2016: 97). Odpowiedzialność za ten proces ponosi kultura masowa z jej konsumpcjonizmem: wytwarza na masową skalę rzeczy, informacje, sztukę, a także ludzi, pozbawiając rzeczywistość oryginalności i autentyczności.

² Pojęcie wartości estetycznych oparłem na Kantowskiej kategorii piękna. W *Krytyce władzy sądu* Immanuel Kant przyjmuje, że piękno jest wartością przypisywaną obiektom w sposób bezinteresowny, czyli bez uwzględniania istnienia przedmiotu osądzanych przedstawień, na podstawie subiektywnego doznania przyjemności lub przykrości wynikającej z obcowania z ewaluowaną rzeczą, która poprzez swe uposażenie jakościowe wprowadza jedność i harmonię do władz poznawczych podmiotu, a przez to ich teleologiczną grę, sprawiając, że podmiot nie doświadcza tu własnej skończoności, ponieważ przedmiot oceny jest niejako przykrojony do jego potrzeb i możliwości poznawczych. Sąd smaku, choć subiektywny, rości sobie pretensje do powszechności, dlatego abstrahuje się w nim od jakiegokolwiek interesu podmiotu doświadczenia estetycznego – tym samym znika jakakolwiek podstawa partykularności sądu. Jednomyślność ocen estetycznych wynika według Kanta ze wspólnej natury, strukturalnej identyczności władz poznawczych u wszystkich ludzi. W mojej analizie nie mogę przyjąć tego ostatniego założenia, należy raczej mówić o względnej powszechności sądu, zrelatywizowanej do określonych grup społecznych partycypujących w tych samych grach językowych (Wolfgang Iser), dzielenia z innymi wspólnego świata (Hannah Arendt) czy bycia sformatowanym przez te same struktury ideologiczne (Jean Baudrillard).

W tekście pokażę, jak zniesienie starożytnej opozycji pomiędzy sferą prywatną a publiczną, ściśle związane z przekształceniami w sposobie pracy i jej rozumienia, wytwarzania i produkowania rzeczy, zrodziły zjawisko, które daje się określić mianem estetyzacji polityki. Zmiany te skutkowały ustanowieniem społeczeństw, a w czasach industrializmu – społeczeństw masowych, z właściwą dla nich kulturą masową, która wchłonęła również politykę. Chciałbym przy tym podkreślić, że przedmiotem rozważań są nie tyle same procesy estetyzacyjne w polityce, co raczej ich źródła, toteż nie interesują mnie oczywiste epifenomeny zjawiska, jak oddziaływanie mediów na politykę, stosowanie chwytów retorycznych, składanie obietnic bez pokrycia itp. czy nawet przekształcenia w obrębie politycznej władzy sądenia.

Rzecz postaram się prześledzić, odwołując się do *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt (2010) oraz poglądów Jeana Baudrillarda. Arendt przyjęła, że polityka opiera się na prezentacji oraz reprezentacji stanowisk, osób, punktów widzenia, przez co ma istotowo estetyczny charakter. Trafnie ukazała procesy społeczne stanowiące tło przekształceń estetyzacyjnych w obrębie polityki. Dała temu dobitny wyraz nie tylko w *Kondycji ludzkiej*, ale także *Odpowiedzialności i władzy sądenia* oraz *Wykładach o filozofii politycznej Kanta*. Pierwsza z prac Arendt dotyczy przede wszystkim władzy sądenia w wymiarze etycznym, druga zaś – estetycznym. W eseju *Prawda i polityka* z książki *Między czasem minionym a przyszłym* Arendt napisała:

Myśl polityczna ma charakter reprezentujący – swoje zapatrywania kształtuje, rozważając daną kwestię z różnych punktów widzenia, uobecniając w moim umyśle stanowiska tych, którzy są nieobecni, co oznacza, że ich reprezentuję. (...) (Właśnie ta możliwość „rozszerzonego myślenia” pozwala ludziom wydawać sąd; odkrywają Kant w pierwszej części *Krytyki władzy sądenia*, choć nie uzmysłowił sobie politycznych i moralnych konsekwencji swego odkrycia) (Arendt 2011: 290).

Arendt interesowała się nie tyle co estetyczną władzą sądenia, co raczej *sensus communis*, zmysłem wspólnym, jako podmiotowym fundamentem polityki. Jeśli spojrzeć na estetyzację w tym kontekście, to opierałaby się ona na przemianie w obrębie zmysłu wspólnego, zastąpieniu etycznej władzy sądenia estetyczną. Arendt sobie tego nie uświadamiała i mieszała ze sobą poszczególne użycia (poznawcze, etyczne i estetyczne) władzy sądenia, co na gruncie poglądów Kanta wydaje się nieuprawnione i rodzi nieprzezwyciężalne trudności teoretyczne³.

³ Wszystkich problemów, które czytelnik napotyka u Arendt w jej interpretacji estetyki Kantowskiej, nie sposób tu wymienić. Aplikacje Kantowskiej kategorii *sensus communis* do życia politycznego w *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* (Arendt 2012) oraz *Odpowiedzialności i władzy sądenia* (Arendt 2003) uważam za jednostronne, skoncentrowane tylko na estetycznym i etycznym użyciu władzy sądenia, z całkowitym pominięciem teleologicznej władzy sądenia, a ponadto rodzące nieprzezwyciężalne trudności, jak np. zignorowanie przez Arendt bezpojęciowego charakteru sądu smaku u Kanta (1986: 89), co przecież w przypadku polityki musiałoby skutkować rezygnacją z posługiwania się dyskursem argumentacyjnym i pojęciem prawdy. Jeśli wierzyć Neilowi

Nawet totalitaryzm próbowała oceniać z dawnego, etycznego punktu widzenia, nie dostrzegając, że oto ludzkość wydała z siebie najbardziej przerażające w dziejach dzieła sztuki politycznej. Przejście, o którym tutaj mowa, stanowi – jak sądzę – przejaw pewnych bardziej podstawowych procesów, które Arendt przedstawiła w *Kondycji ludzkiej*, lecz ich sensu nie rozpoznała dostatecznie, jakkolwiek była od tego tylko o krok. Dlatego oprócz *Kondycji ludzkiej* sięgnąłem do Baudrillardowskiej koncepcji konsumpcji (Baudrillard 1988).

Sens polityki

Według Arendt kondycja ludzka może się realizować jako kontemplacja lub formie *vita activa*⁴. W pierwszym przypadku jej podstawowymi składnikami są: myślenie, wola i sądzenie; w drugim: praca, wytwarzanie i działanie. W centrum życia aktywnego zawsze znajduje się stworzony przez *homo faber* świat ludzkich wytworów. Polityki potrzebujemy jako realizacji wolności w sensie egzystencjalnym⁵, czyli jako działalności prawodawczej⁶ i światotwórczej względem otaczającej nas rzeczywistości. Jest ona wyrazem ludzkiej troski o świat, „jakkolwiek ukonstytuowany, bez którego ludzie zainteresowani i zatroskani polityką nie uważaliby, że warto żyć” (Arendt 2005: 136). Pisząc zaś o władzy jako ogóle stosunków pomiędzy rządzonymi i rządzącymi, Arendt stwierdza, że „świat nie będąc tym, o czym ludzie mówią i co zamieszkują, (...) nie byłby ludzkim artefaktem, ale nagromadzeniem niezwiązanych ze sobą rzeczy, do którego każdemu

Postmanowi z jego słynnego *Amusing Ourselves to Death* (Postman 2005), to proces zaniku argumentacji w życiu politycznym i społecznym dziś w istocie się dokonuje; i Arendt go przeczuwała, lecz nie dysponowała aparatem, by należycie rzecz wyeksplikować (dość wspomnieć o fragmentach z *O rewolucji* [2003: 172–174, 336–350], gdzie pisze o współczesnym konsumpcjonizmie, idącym ręką w rękę z narastającym indyferentyzmem politycznym) czy eseju o kryzysie kultury zamieszczonym w tomie *Między czasem minionym a przyszłym* (Arendt 2011). Z podobnych powodów w tekście nie zajmuję się sztuką. Zainteresowanego Czytelnika odsyłam do prac: *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things* Cecilii Sjöholm (2015) oraz *Hannah Arendt's Aesthetic Politics Freedom and the Beautiful* Jima Josefsona (2019). Estetyzacja życia w przypadku sztuki paradoksalnie prowadzi do jej deestetyzacji wynikającej ze zniesienia granic pomiędzy sztuką a nie-sztuką.

⁴ Bajhor w *Dimesionen der Öffentlichkeit* mówi tu o dwóch wymiarach publicznego realizowania się życia ludzkiego – politycznym i epistemologicznym. Por. (Bajhor 2011).

⁵ Por. M. Heidegger, 2001, *Vom Wesen der Wahrheit* [w:] idem, *Gesamtausgabe*, Band 36/37.

⁶ Należy tutaj zauważyć, że politykę jako prawodawstwo postrzegano dopiero w Rzymie i w czasach nowożytnych. Grecy natomiast prawo traktowali jako strukturę linii granicznych oddzielających od siebie poszczególne domostwa, a także sferę prywatną od publicznej (Arendt 2010: 85). Oddzielenie domeny prywatnej od publicznej – jak nas o tym poucza Ivana Perica w książce *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière* (Perica 2016: 101) – przewija się przez całą myśl Arendt i stanowi klucz do niemalże wszystkich używanych przez nią kategorii.

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” (Arendt 2010: 235). Dla ludzi, istot śmiertelnych i niestabilnych, jest on miejscem zamieszkiwania, gdzie ich istnienie nabiera ponadbiologicznego znaczenia egzystencji czy biografii rozciągniętej między narodzinami i śmiercią⁷. Składa się on z relatywnie trwałych artefaktów, których wytwarzanie ma charakter celowościowy i zawsze opiera się na pewnym projekcie.

Najlepszym tego przykładem są narzędzia – służąc człowiekowi, niosą ze sobą teleologię jego świata. Trwałość, stabilność, funkcjonalność i niepowtarzalność wytworów stawia je w opozycji do chwilowych i powtarzalnych dóbr konsumpcyjnych, będących efektem pracy, czyli aktywności służącej podtrzymaniu funkcji biologicznych człowieka i osadzonej w „cyklu życia gatunku”. Wszystkie wymiary ludzkiej kondycji wiążą się z polityką, jednak prymat przypada działaniu; wszystkie też pozostają w związku z narodzinami i śmiercią człowieka: praca zapewnia mu indywidualne i gatunkowe przetrwanie, wytwarzanie powołuje do istnienia relatywnie trwały świat rzeczy materialnych, działanie natomiast dostarcza warunków pamięci oraz historii – jest tym aspektem ludzkiego istnienia, dzięki któremu człowiek jest w stanie coś zapoczątkować i wpływać na losy świata w wymiarze ponadindywidualnym (Arendt 2010: 207). Jego nienamacalne rezultaty, tj. historie zarówno w sensie jednostkowym, jak i powszechnym, ukazują się na tle wytworów i dóbr konsumpcyjnych i są od nich jeszcze bardziej ulotne: ich rzeczywistość zależy od obecności innych, którzy widząc i słysząc, zaświadcniają o ich istnieniu, gdyż są one jakby spoza świata – chciałoby się powiedzieć, że go transcendują lub stanowią jego granice. Toteż aby je do niego włączyć, trzeba wpiąć je dostrzec i zapamiętać, a następnie urzeczowić do postaci pism, dzieł sztuki czy pomników. Tak więc – po pierwsze – świat ludzki potrzebuje do swego istnienia innych, a po drugie – przekształcenia tego, co nienamacalne w uchwytnie rzeczy.

Pojęcie świata jako ogółu wytworów ludzkich do złudzenia przypomina koncepcję zawartą w Heideggerowskim *Sein und Zeit*. Jednak z punktu widzenia Arendt Martin Heidegger zapoznał egzystencjalny wymiar narodzin czyniących z człowieka istotę twórczą i polityczną. Julia Kristeva, rozważając rozprawę Arendt o miłości u św. Augustyna, stwierdza:

⁷ „Życie – pisze Arendt w *Mysleniu* – znaczy żyć w świecie, który poprzedza nasze przybycie i który przetrwa nasze odejście. Na tym szczeblu pojawianie się i zanikanie, tak jak po sobie następują, są elementarnymi zdarzeniami, które odmierzają nasz czas, czas upływający między narodzinami i śmiercią. Skończoność życia każdego stworzenia nie tylko określa jego oczekiwania, lecz również jego doświadczenie czasu [...]. Obok tego wewnętrznego zegara każdego żywego stworzenia jest czas ‘obiektywny’ [...]. Jest to czas świata i jego cichym założeniem jest – niezależnie od religijnego czy naukowego światopoglądu – brak początku i końca świata; założenie, które wydaje się naturalne jedynie wchodzącym w świat już istniejący, który również je przetrwa” (Arendt 2002: 54).

Dostrzegamy tu, podjętą przez Arendt próbę, by w trakcie lektury Augustyna przewyciężyć opozycję obiektywne-subiektywne, by ulokować wolność ludzką nie w jakiejś wewnętrznej dyspozycji psychicznej, lecz w samym charakterze egzystencji człowieka w świecie. *Initium* podążające za *principium* to cecha charakterystyczna tej przedsubiektywnej determinacji ludzkiej wolności jako „początku samego siebie”, tak jak zdefiniował to Kant: ponieważ istnieje początek, człowiek może zaczynać; a gdy zaczyna się rodzić, określa się jako odnawialne narodziny, które są równie wieloma aktami wolności. Strony, na których Heidegger zapisał swe refleksje o „światowości” jestestwa, stanowią tło tej lektury Augustyna, podobnie jak jego analiza „początkowości” (Kristeva 2007: 47).

Innymi słowy, narodziny u Arendt, fakt, że człowiek zdolny jest inicjować procesy zachodzące w otaczającej go rzeczywistości, pełnią rolę analogiczną do trwogi w tekstach Heideggera – stają się podstawą transcendowania człowieka względem otaczającego go świata. Stąd znaczenie polityki jako działalności, w ramach której człowiek przekracza swą wewnątrzświatową kondycję, tak charakterystyczną dla *homo faber* czy *animal laborans*.

U podstaw polityki jako aktywności publicznej znajduje się działanie oraz mowa (działanie na pierwszym miejscu oznacza znajdowanie właściwych słów). Jej dziedziną w tekstach Arendt występuje w radykalnej opozycji do sfery prywatnej, tj. domostwa będącego domeną konieczności życiowych, w tym pracy. Modelem typowym staje się tu grecka *polis*, która zdaniem Arendt stanowiła pewną swobodnie wybraną formę politycznej organizacji wolnych i równych ludzi, dążących do wyróżnienia się spośród pozostałych poprzez swe czyny, a dostarczająca ram dla realizowania się ich wolności polegającej przede wszystkim na niepodleganiu niczyjej władzy ani nie narzucaniu jej nikomu. *Polis* dawała człowiekowi niejako drugie życie – tu działanie (*praxis*) oraz mowa (*lexis*) konstituowały dziedzinę spraw ludzkich, wolną od wszystkiego, co życiowo nieodwołalne (Arendt 2010: 46).

„Dziedzina publiczna” wyłania się więc z doświadczenia przebywania z innymi i jest pewną przestrzenią potencjalną, a przeto nietrwałą. W jej obrębie, dzięki czynom i słowom, ludzie nadają sensy otaczającej ich rzeczywistości – bez działania i mowy życie ludzkie utraciłoby specyfikę egzystencji, ponieważ nie byłoby przeżywane pośród ludzi i w ludzkim świecie. Ludzie, choć gatunkowo są tacy sami, to za sprawą niepowtarzalności podejmowanych inicjatyw, wzajemnego oddziaływania i tworzenia sieci stosunków z innymi, pozostają względem siebie wyjątkowi, gdzie człowiek-aktor wkracza na arenę świata, biorąc na siebie swe fizyczne istnienie, jak gdyby rodził się od nowa. Tym sposobem dochodzimy do pojęcia polityki jako spontanicznej, opartej na mowie i działaniu aktywności publicznej obywateli, której celem jest troska o świat jako przestrzeń wspólnego życia ludzi.

Homo faber i społeczeństwo

W toku dziejów – stwierdza Arendt – sens polityki został bezpowrotnie utracony. Już Platon pojęcie inicjowania procesu (*archein*) oczyścił z konotacji osiągnięcia celu (*prattein*), odcinając tym samym panowanie od aktywności i zrównując je z wydawaniem rozkazów (Arendt 2010: 255). Dystynkcje te wywodzą się z zarządzania domostwem, gdzie ten, kto robi, nie potrzebuje wiedzieć, ten zaś, który wie, może pozostawać bierny. Z drugiej strony Platon, opisując władzę, posługuje się metaforami właściwymi dla *homo faber* – przestrzeń publiczna ma być powoływana do istnienia wzorem wytworów, co wymaga odpowiedniego kunsztu.

Średniowiecze przejęło ów Platoński stosunek do polityki i zorganizowało domenę publiczną na modłę domostwa, jakkolwiek zachowało pewną pozostałość jej antycznego rozumienia w pojęciu dobra wspólnego. Niemniej jednak życie religijne stanowiło zaledwie substytut obywatelstwa: oparta na zasadach braterstwa oraz miłości bliźniego chrześcijańska wspólnota stanowiła przeciwieństwo życia światowego. W oczach chrześcijan świat skazany był bowiem na zatracenie, zaś członkowie Kościoła mieli tworzyć „*corpus*, ‘ciało’, coś na kształt rodziny, gdzie jednostki prywatne dzielą ze sobą materialne i duchowe interesy oraz żywią takie same przekonania, przynajmniej w kwestiach podstawowych” (Arendt 2010: 74). Chrześcijanie przyjęli, że każdy powinien zajmować się własnymi sprawami, a odpowiedzialność polityczna to brzemię ciężące na władcach, dźwigane przez nich jedynie w imię zbawienia osobistego i podwładnych. Stąd za podstawową formę rządów obrano monarchię, z królem jako analogonem ojca rodziny. Tak oto sfera publiczna została wyrugowana z życia ludzi, a termin *vita activa* utracił swe specyficzne polityczne znaczenie i zaczął oznaczać wszelką aktywność doczesną. Nie pociągało to za sobą aprecjacji pracy czy wytwarzania, a wyłącznie deprecjację działania – to ostatnie w wiekach średnich zaczęto zaliczać do konieczności życiowych, natomiast za jedynie wolny sposób prowadzenia się uznano kontemplację. Tym sposobem antyteza tego, co prywatne i publiczne ulega zniesieniu na rzecz syntezy w postaci społeczeństwa, „dziwacznej hybrydy, dziedziny, w której interesy prywatne nabierają znaczenia publicznego” (Arendt 2010, s. 55).

Zrazu było to społeczeństwo wiernych; w czasach nowożytnych – społeczeństwo posiadaczy, a z chwilą emancypacji pracy i interesów ekonomicznych – masowe społeczeństwo pracodawców i pracowników, które ostateczny kształt polityczny uzyskało w państwie narodowym (Arendt 2010: 48). Jego obywatele przynajmniej *de iure* mają funkcjonować, jakby byli członkami rodziny zjednoczonej interesem ekonomicznym i wspólnym światopoglądem. Mamy oto obszar ni prywatny, ni publiczny, gdzie sprawy należące uprzednio do prywatnej sfery życia rodzinnego stają się troską kolektywną. Z przestrzeni tej wykluczone są autentyczne działanie, mowa i myślenie, zaś wszelka aktywność polityczna służy

interesowi społecznemu – wpięrow zbawieniu wiernych, potem zabezpieczeniu własności prywatnej, a na koniec warunków masowej pracy i konsumpcji.

Uczynienie przez *homo faber* użyteczności ostateczną normą życia skutkowało – zauważa Arendt – narastaniem bezsensu, niezdolnością do zrozumienia znaczenia egzystencji, a zarazem wiodło na bezdroża utylitaryzmu, który zrównawszy sensowność z użytecznością, nie był w stanie legitymizować przyjętych przez siebie zasad (Arendt 2010: 182). Uznanie użyteczności za cel sam w sobie doprowadziło myślicieli nowożytnych do postawienia w centrum świata subiektywnego agregatu potrzeb – konsumenta, a w konsekwencji potraktowania świata jako uniwersum ściśle antropocentrycznego, co znalazło refleks w rozróżnieniu wartości użytkowej i wymiennej, jak również Kantowskim sformułowaniu imperatywu kategorycznego, zabraniającego traktowania istoty ludzkiej wyłącznie jako środka.

Przez swój instrumentalizm, a następnie zastąpienie agory rynkiem wymiany ekonomicznej i zaprowadzenie mechanizacji, *homo faber* dostarczył bazy dla wyłonienia się *animal laborans* – istoty z gruntu ekonomicznej – i społeczeństwa, w którym skoncentrowani na podtrzymaniu życia pracownicy i pracodawcy wszystko, co nie służy jego zachowaniu, postrzegali jako odpoczynek gwoli regeneracji siły roboczej lub karygodne marnotrawstwo czasu i środków, i w którym pracę uznano za podstawową działalność światotwórczą. Że zaś jest ona najmniej światową spośród ludzkich aktywności, to aby uniknąć sprzeczności zrównano ją z wytwarzaniem, poszukując w jej produktach czegoś trwałego, a tego rodzaju rzeczą odporną na działanie czasu był pieniądz – podstawowy środek kumulacji kapitału.

Epoka nowożytna stała pod znakiem pogoni za zyskiem i ciągłym pomnażaniem własności. Zakładała przy tym identyczność własności i bogactwa, gdzie przez bogactwo rozumie się ogół wytworów oraz dóbr konsumpcyjnych należących do pewnego podmiotu, a występujących w takim nagromadzeniu, że ich ilość przekracza fizyczne możliwości zużytkowania ich przez tenże podmiot (Arendt 2010: 89). W konsekwencji doszło do przekształcenia prywatnej dbałości o własność w przedmiot zainteresowania publicznego. „Społeczeństwo (...), wkroczywszy w dziedzinę publiczną, stało się jakby organizacją posiadaczy własności, którzy zamiast domagać się z racji swego bogactwa dostępu do dziedziny publicznej, żądali ochrony przed nią w celu gromadzenia jeszcze większych bogactw” (Arendt 2010: 89). Tym sposobem politykę podporządkowano zabezpieczeniu interesów bogaczy, skazując ją na ewidentną sprzeczność – jedyną rzeczą wspólną dla wszystkich obywateli były interesy prywatne, które miał chronić rząd. Rychło bogactwo przekształcono w samopomnażający się kapitał, dzięki czemu rozrosło się ono do takich rozmiarów, że już nie konsumpcja, ale nawet zawiadywanie nim przekroczyło możliwości jednostki.

Kapitał cechuje trwałość podobna do światowej, choć zupełnie odmiennej natury, a mianowicie trwałość procesu. Rzeczy tracą tu swe miejsce i czas, prywatną,

konkretną użyteczność i nabierają wartości społecznej pod postacią wymiennalności. O ile „społeczeństwo posiadaczy własności” okazywało jeszcze troskę światu, o tyle w centrum ludzkiej uwagi w społeczeństwie pracy najemnej znalazło się „bogacenie się i proces akumulacji jako taki”, „nieskończony jak proces życia gatunku”, przy czym podmiotem pracy i akumulacji nie są już śmiertelne i ograniczone jednostki, lecz kolektyw, społeczeństwo jako całość, które – w przeciwieństwie do indywidualuów – jest w stanie pracować bez końca, gwarantując temu procesowi rozwój nieskrępowany ograniczeniami indywidualnego życia i własności. Tym samym odtwarzanie jednostkowego życia zostaje wchłonięte przez proces życiowy rodzaju ludzkiego, a „kolektywny proces «uspołecznionej ludzkości» może przebiegać w zgodzie z własną «koniecznością»”, czyli podążać za głosem płodności poprzez, po pierwsze, zwielokrotnianie żywotów, a po drugie – pomnażanie obfitości potrzebnych im dóbr (Arendt 2010: 142).

Świat człowieka pracy

Prawdziwą rewolucją w przejściu od społeczeństwa komercyjnego do kapitalistycznego było wprowadzenie podziału pracy, mechanizacji, a następnie automatyzacji. Praca została rozbita na poszczególne etapy tak, aby osiągnąć wspólny mianownik najprostszego wykonywania, z drugiej strony narzędzia pod postacią maszyn przestały służyć produkcji, ale całkowicie ją zdominowały (Arendt 2010: 191). Utraciły przy tym swój instrumentalny charakter tworzywa świata – stały się elementami pracy, a kiedy w końcu zaczęły nad nią dominować, doszło do osobliwego odwrócenia relacji środków do celów – człowiek podporządkował się maszynom, tak że pytanie: „czy ludzie żyją i konsumują, aby mieć siłę do pracy, czy pracują, aby mieć środki konsumpcji” (Arendt 2010: 172), utraciło sens. Ponadto wolne rozporządzanie narzędziami ustąpiło miejsca zjednoczeniu ciała z maszyną. Efektywność pracy wymaga, by przebiegała ona rytmicznie – pracownik musi dostrajać się do rytmu innych pracujących; gdy jednak do pracy zostanie zaprężona maszyna, wówczas to ona wyznacza rytm produkcji. Ostatnim etapem rozwoju technologicznego jest automatyzacja (Arendt 2010: 175).

W jej rezultacie dokonuje się rewolucja w wytwarzaniu fabrycznym, które przestawszy być serią oddzielnych kroków, stało się ciągłym procesem taśmy montażowej, jak gdyby miarowy i samoczynny ruch automatów był celem samym w sobie. Automatyzacja znosi różnicę między operacją i produktem; co więcej zamiast obmyślać maszyny z uwagi na pewien cel, tj. pożądany kształt przedmiotu, zaczęto projektować przedmioty tak, aby odpowiadały one możliwościom wytwórczym maszyn. Ostatecznie skutek tego procesu dochodzi do przekształcenia świata ludzkiego – zniknęły dawne standardy użyteczności

i piękna, a kategorie organizujące życie *homo faber* w ogóle straciły zastosowanie (Arendt 2010: 179).

Dawniej ludzie chronili swój świat przed potęgą przyrody, dziś z pomocą maszyn wprowadzili ją do jego wnętrza. Tym samym proces biologiczny zagnieździł się w centrum ludzkiej egzystencji, technika zaś miała przyczynić się do wzrostu potęgi człowieka, stała się składową jego ewolucji biologicznej. Tak oto wskutek niebywałego przyspieszenia życia, zanika świat ludzki i odpowiadająca mu dziedzina publiczna:

czynnik wzrostu cechujący wszelkie życie organiczne jak gdyby całkowicie przekroczył i przerósł procesy rozpadu, które podtrzymują i równoważą procesy organiczne w gospodarstwie przyrody. Obszar społeczny, w którym proces życiowy ustanowił własną domenę publiczną, rozpętał, by tak rzec, nienaturalny rozrost tego, co naturalne; okazało się, że sfera prywatności i intymności z jednej strony, z drugiej zaś sfera polityczna (...) nie są zdolne bronić się właśnie przed tym rozrostem, nie po prostu przed społeczeństwem, lecz przed stale rozrastającą się sferą społeczną (Arendt 2010: 67).

W społeczeństwie, choć potrafi ono zagwarantować przetrwanie gatunkowi, nie ma już miejsca dla człowieka we właściwym tego słowa znaczeniu, przy czym powstanie społeczeństwa *animal laborans* nie oznacza dopuszczenia ludzi pracujących do uczestnictwa w polityce, ale sprowadzenie wszystkich czynności człowieka do wspólnego mianownika – zapewnienia sobie środków do życia i obfitości dóbr. Mamy tu do czynienia nie tyle ze sferą publiczną w źródłowym znaczeniu, co raczej „publicznym spełnianiem czynności prywatnych” (Arendt 2010: 161).

Zdaniem Arendt powyższe przekształcenie legło u podstaw powstania społeczeństwa masowego i odpowiadającej mu kultury masowej, stanowiącej współczesną formę nieszczęśliwej świadomości rozdartej pomiędzy pracą a konsumpcją (Arendt 2010: 161). Społeczeństwo to, złożone z uwięzionych we własnej prywatności bezświatowych egzemplarzy gatunku ludzkiego, jest niczym innym, jak tylko publiczną organizacją procesu życiowego, gdzie społeczne atomy zachowują się jak członkowie rodziny – mają przyjmować własne perspektywy, zawsze obierają punkt widzenia kogoś innego; ich życie do złudzenia przypomina funkcjonowanie w stadzie. Człowieka redukuje się tu we wszystkich jego wymiarach do zwierzęcia społecznego, którego zachowania daje się warunkować za pomocą bodźców, a zasadę podziału pracy ekstrapoluje się na wszystkich jego członków (Arendt 2010: 65). Mają dzielić wspólne opinie, od każdego z nich oczekuje się określonego rodzaju zachowań, narzucając mu niezliczone reguły normalizujące, tak aby nie dopuścić do jakichkolwiek spontanicznych działań i osiągnięć. Ów behawioralno-statystyczny ideał legł u źródeł nowożytnej ekonomii, bazującej na statystyce i fikcyjnej wierze w naturalną zgodność interesów, czyli „niewidzialną

rękę rynku”. Usprawiedliwieniem statystyki stało się przekonanie, że czyny i wydarzenia są zjawiskami rzadkimi – w społeczeństwie wszystko jest kwestią wielkich liczb i zrutyinizowanego zachowania.

Etapem wieńczącym wysiłek pracy jest konsumpcja jej efektów. W tej mierze, w jakiej społeczeństwo pracowników to społeczeństwo obfitości i nadmiaru, jego podstawowym problemem staje się dostosowanie indywidualnego zużycia dóbr do nieograniczonej akumulacji bogactwa, dostarczanego przez skolektywizowaną siłę roboczą. Rozwiązanie nasuwa się samo – należy odróżnicować wszystkie rzeczy oraz przyspieszyć proces ich wymiany, jakby były dobrami konsumpcyjnymi. Rewolucja przemysłowa niosła ze sobą osobliwą amalgamację pracy i wytwarzania tak, że w miejscu twórczości pojawiła się praca wytwórcza, sprowadzająca rzeczy użytkowe do rangi dóbr konsumpcyjnych.

Dziś wszystko zużywa się niemalże natychmiastowo, jak gdyby nie istniały rzeczy nieprzeznaczone do konsumpcji. Zmechanizowaną pracę cechuje niebywała płodność skutkująca pojawieniem się na rynku niespotykanej wcześniej wielości produktów. Już sam ten fakt czyni z nich dobra konsumpcyjne. „Nieustanne trwanie procesu pracy gwarantują wiecznie odnawiające się potrzeby o charakterze konsumpcyjnym; nieustanne trwanie produkcji może zostać zapewnione tylko wtedy, gdy jej rezultaty tracą charakter użytkowy i stają się w coraz większym stopniu przedmiotami konsumpcji” (Arendt 2010: 151). Konsumpcjonizm – życie pośród nadmiaru dóbr – jest ideałem, do którego zmierza *animal laborans*. Na ołtarzu tegoż ideału złożona zostają wszystkie dążenia *homo faber*, a mianowicie trwałość, stabilność i stałość świata (Arendt 2010: 152).

Konsumpcjonizm i polityka

Arendt – jak widzieliśmy – nakreśliła swoistą historię kondycji ludzkiej, gdzie poszczególnym epokom odpowiada określona jej wykładnia oraz rozumienie sfery publicznej. Ostatnią odsłoną tych dziejów jest rozpad trójstronnego związku działanie/wytwarzanie/praca, skutkiem czego aktywność polityczna staje się zbiorem czynności należących do świata, nie światowych, lecz wewnątrzświatowych w sensie Heideggera. W starożytności dominowały zwierzęta polityczne; jednak już w Rzymie dokonało się istotne przesunięcie – dziedziny prywatnej nie uważano za podporządkowaną publicznej, ale jako względem niej komplementarną. Średniowiecze z kolei przeniosło akcent na prywatność i było okresem przejściowym. Wtedy też do głosu doszedł *homo faber* – człowiek wytwórca. Tak działo się aż do czasów rewolucji przemysłowej, kiedy to na scenę wkroczył *animal laborans*.

Europejska nowożytność dzieli się na dwa okresy: dobę społeczeństwa komercyjnego i czasy kapitalizmu. Pierwszy nastaje z chwilą, gdy miejsce działania

zajmuje wytwarzanie, drugi – kiedy podstawą produkcji materialnej przestaje być rzemiosło, a staje się praca. Przejścia te wiążą się z przekształceniami w stosunkach majątkowych. Społeczeństwo kapitalistyczne wyłoniło się, gdy bogactwo przybrało postać kapitału, a własność – jako ogół nieruchomości – zastąpiono własnością ruchomą, każdą zaś namacalną rzecz uznano za przedmiot konsumpcji. Własność tym samym traci charakter „stałego i solidnie osadzonego fragmentu świata nabytego przez właściciela”, ale przeciwnie, „jej źródłem jest sam człowiek, mianowicie to, że ma on ciało i jest bezspornie właścicielem jego siły, którą Marks nazwał «siłą roboczą»” (Arendt 2010: 91). Rzeczy trwałe nabierają tu nowego znaczenia – nie konstytuują świata, ale umożliwiając magazynowanie dóbr, służą kumulacji bogactwa i kapitału.

Rozpad świata w dawnym znaczeniu stawia pod znakiem zapytania tożsamość polityczną ludzi będącą – zdaniem Arendt – nie wypadkową jakiejś wspólnej natury czy ich biologicznego uposażenia, ale jedności przedmiotu, do którego się odnoszą i postrzegają każdy z własnej perspektywy. Ludzie, tracąc ów przedmiot, stają się istotami apolitycznymi. Wprawdzie rynek wymiany oferuje im pewien komercyjny substytut dziedziny publicznej, lecz ta ma charakter czysto ekonomiczny, gdzie wchodzi ze sobą w relacje jedynie celem zbywania i nabywania produktów, i tylko tak odkrywają siebie nawzajem, mianowicie jako posiadaczy, dla których świat jest czymś marnym i nieważnym, czymś, do czego nie warto się przywiązywać.

Ponieważ *homo faber* osądza czynności publiczne w kategoriach użyteczności w imię celów wyższych, a *animal laborans* w kategoriach ułatwiania i przedłużenia życia, to oboje będą potępiać działanie i mowę jako próżną gadaninę i wtrącanie się w cudze sprawy. Ani społeczeństwo komercyjne, w którym starożytny stosunek prywatne/publiczne uległ odwróceniu, ani społeczeństwo pracy nie pozwala zaistnieć ludziom jako takim, bo czynią one właściwym miejscem ich egzystencji środowisko stosunków prywatnych, gdzie osoby nie wchodzi w relacje ze światem oraz innymi, lecz sam na sam obcuja ze swoim ciałami, postawieni wobec konieczności utrzymania się przy życiu jako przedstawiciele gatunku. Nie ma tu miejsca na prawdziwą wielość, gdyż praca, zwłaszcza zespołowa, wymaga wyrzeczenia się indywidualności. Pociąga to za sobą uspołecznienie oparte nie na równości, ale identyczności, byciu takim samym; toteż w społeczności konsumentów dominuje wyrażająca się w konformizmie jednakowość.

Koło historii tym samym zatoczyło swój krąg. Shiraz Dossa w książce *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt* zauważa, że autorka *Kondycji ludzkiej* nie dość wyraźnie zaznaczyła stosunek *animal laborans* i *homo faber* do czasu. Jedynie w przypadku aktora działania politycznego dowiadujemy się, że jest on twórcą historii. W *Kondycji ludzkiej* punkt wyjścia stanowi przyroda, istniejąca, w swej cyklicznej powtarzalności niekończących się zmian, niejako poza czasem – śmierć nie ma tu żadnego znaczenia, a liczy się tylko życie.

Człowiek jest bytem przyrodniczym za sprawą swej cielesności. Jako taki reprezentuje gatunek, a będąc organizmem pośród innych organizmów, nie ma ani historii, ani nie jest zdolny do żadnych czynów. Właśnie w tej roli w *Kondycji ludzkiej* występuje *animal laborans*, czyli jako posłuszny koniecznościom życiowym niewolnik natury, zmagający się z nią i próbujący przetrwać pracując. Bytuje on w sposób skrajnie prywatny, bezświatowy i wolny od troski o innych. Daje się o nim powiedzieć, że jest istotą społeczną, ale tylko w tym sensie, w jakim mówi się o społecznościach zwierząt stadnych. Jego praca nie zaczyna ani nie kończy, tak jak bieg życia i potrzeby fizjologiczne, a jako że żyje w wiecznym teraz procesu biologicznego, czas nie ma dlań znaczenia. Jego przyszłość daje się doskonale przewidzieć: nie niesie ona ze sobą niczego nowego, lecz zawsze to samo – znój, wyczerpanie i przyjemność z regeneracji sił.

Dbałość o przyszłość to przywilej ludzi wolnych i rozumiejących swą śmiertelność. Taką istotą jest *homo faber*. Pewność odnośnie do swego nieuchronnego końca motywuje go do tworzenia sztucznego świata i czyni zeń niepowtarzalne indywiduum historyczne. W przeciwieństwie do *animal laborans*, który nigdy nie wykracza poza subiektywność życia w obrębie bezpośrednich potrzeb życiowych, *homo faber* sięga obiektywności – nie jest on już niewolnikiem przyrody, ale raczej jej panem. W swej aktywności – zauważa Dossa – kieruje się standardami i uniwersalnymi regułami.

Dla Arendt świat jest wynikiem ludzkiej zdolności do przekładania transcendentnych ideałów na przedmioty. Dążenie do realizacji „uczuć, pragnień i potrzeb” jest robieniem [czegoś] „bez-światowego, produktu emanacji raczej niż kreacji”. Jedynie wtedy, gdy tworzeniem kierują zewnętrzne standardy może świat stanowić namacalne wzorzec obiektywnej rzeczywistości rodzajowo odmiennej od prywatnej rzeczywistości, na którą wszyscy bez wyjątku jesteśmy skazani (Dossa 1989: 58).

Homo faber preferuje przy tym dziedzinę publiczną i rzeczy publiczne, gdzie wystawia swoje wytwory, jakkolwiek samo wytwarzanie dokonuje się w odosobnieniu. W tym sensie wykracza poza przyrodę i prywatny sposób życia. Pod każdym względem kieruje się użytecznością i w jej kategoriach traktuje mowę, pracę, życie, wszystkie je podporządkowując standardom produktywności. Tak też odnosi się do społeczeństwa, które traktuje jako rynek wymiany wytworów, gdzie sam występuje jako twórcza i produktywna jednostka. To jednak nie wyklucza troski o świat. Rzeczy bowiem zawierają w sobie coś, co nie mieści się w granicach użyteczności – pewne piękno czy wspaniałość. Użyteczność zawsze wiąże się z czymś, co ją przekracza, bo bez tego rzeczy nie mogłyby pojawić się w przestrzeni publicznej.

Dla nas ważne pozostaje to, że świadomość własnej skończoności *homo faber* czyni zeń istotę historyczną. Użyteczność, której hołduje, implikuje trwałość wytworów, dostarczających oparcia ludzkiemu życiu. Dla *homo faber*, w przeciwieństwie

do *animal laborans*, czas ma strzałkę kierunkową, płynie od przeszłości, poprzez teraźniejszość, ku przyszłości, jakkolwiek czas traktuje we właściwy dla siebie sposób, to jest jako rozciągnięty pomiędzy aktem początkiem a dokonaniem się aktu twórczego. W przeciwieństwie do pracy tworzenie ma swój początek i koniec. *Homo faber* wie, ile czasu wymaga wytworzenie rzeczy i dlatego go nie marnuje. Przyszłość dlań zasadniczo różni się od przeszłości, ponieważ ma być wzbogacona o rzeczy, które powołał do istnienia w aktach twórczych.

Z tej perspektywy zupełnie nowego znaczenia nabiera opisany przez Arendt triumf człowieka pracy, ów nienaturalny rozrost tego, co naturalne. Jest on mianowicie swego rodzaju końcem historii, ale nie w sensie ostatecznego dokonania się wszechświatowego procesu historycznego czy zerwania kontinuum tradycji (ta ostatnia wszakże nigdy ciągła nie była)⁸. Wręcz przeciwnie, w przyrodzie – zauważa Arendt – nie ma nic trwałego, ale panuje ciągły ruch (Arendt 2010: 120). A jak dowiadujemy się od Kanta, jesteśmy w stanie doświadczać zmian tylko na tle tego, co się nie zmienia – substancji (Kant 2001: 213–214). Koniec historii nie oznacza więc zastoju, ale sytuację, w której zmiany stają się totalne, bez odniesienia do niczego trwałego. Tracą tym sposobem jakikolwiek sens. W świecie takim nie ma już miejsca na obiektywność ani uniwersalne standardy.

* * *

Źródła estetyzacji polityki są już dla nas jasne. Arendt – jak widzieliśmy – przedstawia politykę jako działalność wykraczającą poza świat życia ludzi, sytuującą się niejako na jego granicy, a nie wewnątrz. Jej sfunkcjonalizowanie względem życia równa się utracie jej transcendentalnej pozycji, a w konsekwencji zawieszeniu odniesienia do prawdy – staje się ona raczej rodzajem działania strategicznego w obrębie świata.

Uważny czytelnik *Kondycji ludzkiej bez trudu* zauważy sprzeczność, jaka wdarła się do rozważań Arendt. Otóż z jednej strony przeciwstawia ona apolityczne, przesiąknięte kultem pracy i konsumpcji społeczeństwo późnego kapitalizmu greckiej *polis*, z drugiej zaś wprost pisze, że greckie miasta-państwa były ośrodkami ostentacyjnej konsumpcji, co zestawia ze społecznościami średniowiecznymi zdominowanymi przez produkcję narzędzi (Arendt 2010: 145). Skąd bierze się ta sprzeczność? Otóż jeśli przyjrzeć się zaproponowanej przez Arendt periodyzacji losów zwierzęcia politycznego, od razu rzuci się nam w oczy, że – przynajmniej w porównaniu z autorami bardziej współczesnymi, jak Zygmunt Bauman, Daniel Bell czy Anthony Giddens – Arendt nie dostrzegła istotnego przekształcenia, do jakiego doszło w dziejach społeczeństw kapitalistycznych. Chodzi o relację pracy

⁸ Por. (Moskalewicz 2013: 70–71).

i konsumpcji. Tę ostatnią Arendt traktuje po marksistowsku jako dopełnienie procesu pracy, wyzyskanie wartości użytkowej towaru, co prowadzi ją do wniosku, że spełnienie konsumpcjonizmu, o ile równałoby się zmianie proporcji pomiędzy pracą a konsumpcją, rodziłoby sytuację, w której cała ludzka siła robocza zużywałaby się w konsumowaniu, a w konsekwencji wszelką ludzką produktywność wessałby „szaleńczy dynamizm rozpędzonego procesu życia” (Arendt 2010: 159).

Konsumpcjonizm nie polega jednak na prostym odwróceniu stosunku pomiędzy pracą a korzystaniem z wartości użytkowej towarów, tj. zdolności do zaspokajania potrzeb, ale zasadniczym zniesieniu (w sensie Hegla) opozycji wartości użytkowej i wymiennej na rzecz wartości znakowej. Konsumenci nabywają towary z uwagi na fakt, że niosą one ze sobą okreśłą informację dotyczącą pozycji społecznej, przynależności grupowej, stanu majątkowego, przyjętego stylu życia itp. – słowem, zdolności do budzenia w umysłach ludzkich określonego rodzaju skojarzeń, a nie zaspokajania jakiś bazowych potrzeb życiowych. Przeoczenie przez Arendt tej okoliczności jest bardziej zdumiewające, że przecież wprost pisze, że już sam nadmiar towarów czyni z nich dobra konsumpcyjne oraz – w kontekście odróżnienia wartości użytkowej od wymiennej – że wartość to idea stosunku pomiędzy posiadaniem jednej rzeczy a posiadaniem jakiejś innej w ramach pewnej koncepcji człowieka, która ugruntowanie ma nie w pracy, wytwarzaniu, kapitale, korzyści czy tworzyw, ale na dziedzinie publicznej, „gdzie rzecz pojawiają się, by darzono je uznaniem, domagano się ich lub je lekceważono” (Arendt 2010: 193). Arendt dostrzega również, że marksowska koncepcja wartości użytkowej oraz sprawiedliwego podziału dóbr opiera się nie na wewnętrznej cenności towarów, ale ich funkcji w procesie konsumpcji, skutkiem czego rzeczy nabierają wartości z uwagi na odtwarzanie się procesu życiowego (Arendt 2010: 195).

Jak powiedziano, Arendt była o krok od wniosków, do których później doszedł Jean Baudrillard, choć w zupełnie inny sposób. Myślicielka rozważa dzieje kondycji ludzkiej raczej w perspektywie – że się tak wyrażę – apollinijskiej, podczas gdy autor *Spółczeństwa konsumenckiego* – dionizyjskiej. Punktem wyjścia dlań jest istotowo ambiwalentna wymiana symboliczna występująca w społecznościach archaicznych, a proces historyczny polega na stopniowej jej racjonalizacji i ujednoznacznieniu, przekształcającemu symbole w znaki symulujące własne odniesienie przedmiotowe, czyli symulakry. Pierwszą przemianę niesie ze sobą przełom renesansu i baroku, kiedy to doszło do wykształcenia się symulakru imitacyjnego, druga to nastanie epoki industrializmu, w dobie rewolucji przemysłowej – dominuje wówczas w społeczeństwie symulakr przemysłowy, określony przez porządek produkcji, po niej następuje epoka postindustrialna, kiedy to za sprawą mediów wykształciła się specyficzna kultura masowa; wtedy właśnie na przestrzeni dziesięcioleci krystalizuje społeczne zjawisko konsumpcjonizmu, który wymaga nie tylko obfitości towarów na rynku, ale także wielkiej ilości znaków.

Baudrillard wyróżnia więc trzy okresy odchodzenia od wymiany symbolicznej na rzecz znakowej: 1) dobę imitacji, 2) burżuazyjne czasy produkcji materialnej, i 3) współczesność (epokę postindustrialną). W *Przejrzystości zła* (Baudrillard 2009) wieści nadejście czwartej epoki, fraktalnej, kiedy to przestanie już obowiązywać prawo wartości i ekwiwalencji, a wartości zaczną promieniować we wszystkich kierunkach, bez jakiegokolwiek odniesienia⁹, lecz ta przemiana w interesującym nas kontekście nie ma znaczenia. Ważne jest natomiast to, że w kluczowym punkcie, tj. nastaniu epoki opartej na produkcji przemysłowej epoki kapitalizmu, periodyzacje Arendt i Baudrillarda zbiegają się, przy czym obie charakterystyki pokrywają się lub pozostają komplementarne.

Baudrillard w *Krytyce politycznej ekonomii znaku* stwierdza, że konsumpcja oznacza stadium społeczeństwa, w którym „towar jest od razu produkowany jako znak, jako wartość znakowa, i gdzie znaki (kultura) są produkowane jako towary” (Baudrillard 1981: 147). Opierając się na *Kapitale* Karola Marksa (1951) oraz *Kursie językoznawstwa ogólnego* Ferdinanda de Saussure’a (1961) dostrzegł strukturalną homologię pomiędzy towarem (rzeczą użyteczną produkowaną na wymianę) a znakiem. Jeden i ten sam proces – twierdzi – legł u podstaw wykształcenia się znaków jako reprezentacji przedmiotowych i towarów jako materialnych wyrazów zarówno potrzeb ludzkich, jak i pracy włożonej w ich wytworzenie. Jak znak u Saussure’a opiera się na opozycji znaczącego i znaczonego, tak towar u Marksa opiera się na opozycji wartości użytkowej i wymiennej¹⁰: wartość wymienna ma się do użytkowej tak, jak znaczące do znaczonego w znaku językowym. Towar konsumpcyjny to w istocie rzecz-znak.

Z *Kursu językoznawstwa ogólnego* można wysnuć następującą definicję języka: język jest złożonym systemem znakowym, istniejącym w społeczeństwie i umożliwiającym wzajemne komunikowanie się jego członków; elementarną językową cząstką znaczącą jest fonem, tj. jednostka pozbawiona tożsamości, której wartość w całościowym systemie języka wynika z różnic i pozycji, jaką zajmuje ona względem innych jednostek; znaki językowe tworzą liniowe ciągi znaczące o charakterystyce czasowej, zwane syntagmami i wchodzące w związki skojarzeniowe z innymi znakami; zachodzące zaś w każdym z nich połączenie elementu znaczącego ze znaczoną jest arbitralne.

To samo daje się powiedzieć o konsumpcji: jest ona aktywnością społeczną (nigdy nie realizuje się w pojedynkę), zorientowaną na komunikowanie się ludzi za pośrednictwem towarów, gdzie wartość każdego z nich wynika z pozycji i różnicy

⁹ Rzecz nie jest przedmiotem opracowania i została dość dobrze wyłożona w książce Williama Pawletta *Jean Baudrillard, Against Banality* (2007: 107–132), a także w pracy Paula Hegarty’ego *Jean Baudrillard. Live Theory* (2004: 63–64).

¹⁰ Sam Saussure podkreśla, że rozważania jego stosują się do rozmaitych systemów znakowych, spośród których język jest najważniejszy i najbardziej reprezentatywny (Saussure 1961: 31).

względem innych dóbr. Dobra konsumpcyjne, tak jak znaki językowe, oznaczają cokolwiek dzięki temu, że różnią się od wszystkich pozostałych elementów systemu i zajmują w nim określoną pozycję – słowem, wartość każdego z nich jest czysto pozycyjna i różnicująca. Każdy towar-znak wchodzi w związki skojarzeniowe z innymi towarami – przedmioty konsumpcyjne tworzą ciągi znakowe tak, że nabycie jednego z nich pociąga za sobą potrzebę posiadania kolejnego. Arbitralność znaku w tym przypadku polega na tym, że ilość pracy włożonej w wytworzenie towaru nie ma związku z potrzebami przezeń zaspokajanymi, i tak jak w znaku opiera się na określoności wartości wymiennej (znaczącego) i wartości użytkowej (znaczonego), dzięki czemu możliwa jest ich wzajemna ekwiwalencja i korelacja: system wartości użytkowej (potrzeby i odpowiadające im własności przedmiotowe) wyłania się i konkretyzuje dzięki powiązaniu z systemem wartości wymiennej.

O znaczeniu znaków i dóbr konsumpcyjnych decydują kody. Za Umberto Eco przez kod należy rozumieć zbiór reguł wyznaczający repertuar możliwych znaków, ich powiązania w bardziej złożone jednostki znaczące i/lub znaczenie (Eco 1996: 47). W przypadku towarów kod determinuje zapotrzebowanie na określonego rodzaju dobra, jakiego rodzaju potrzeby mają one zaspokajać i w jakich możliwych konfiguracjach występować – określa wzajemną korelację wymienialności i użyteczności, skrywając zarazem arbitralność tego stosunku: wartość użytkowa i „rzeczywiste” potrzeby stanowią tylko alibi dla strategicznej logiki znaczącego, czyli wartości wymiennej. Symulakry na poziomie znaczącego obiecują zaspokojenie pragnienia, nigdy tego nie czyniąc. Jeśli zgodzimy się z Charlesem Sandersem Peirce’em, że znakiem jest coś, co reprezentując jakiś przedmiot, wywołuje w umyśle określonego rodzaju ideę (Peirce 1994: 1.339, t. 1, 130) i jako takie podlega interpretacji w świetle innych znaków, to przystać musimy i na to, że znaki jako takie tworzą niekończące się ciągi interpretacyjne i że rzeczywistość (przedmiot odniesienia) im się niejako wymyka. Wynika stąd, że zjawisko konsumpcji ma charakter totalny i nieskończony.

Przyjęcie powyższej charakterystyki konsumpcjonizmu pociąga za sobą rewizję podstawowych pojęć, na których Marks ufundował swą krytykę kapitalizmu, takich jak fetyszizm towarowy, baza/nadbudowa itp. Dla nas istotne w tym kontekście jest pojęcie ideologii. Z obecnej perspektywy nie jest ona fałszywą świadomością wyrastającą z rzeczywistych warunków bytowania ludzi, gdzie twory myśli przedstawiają się jako treści autonomiczne i transcendentne, celem reprodukcji społeczno-ekonomicznego status quo (Marks 1961: 27), ale raczej nośnik kodu językowego określającego towary jako znaki w systemie konsumpcyjnym, zapewniającego mu jednoznaczność i racjonalność (Baudrillard 1981: 144). Jako taka ideologia przebiega całość pola produkcji zarówno „materialnej”, jak i „duchowej” – pośredniczy pomiędzy projekcjami świadomościowymi a „idealnością idei, lub wartości” (Baudrillard 1981: 145). Jak w języku kod wnosi do systemu

znaków językowych quasi-historyczną motywację, sprawiając, że mówiący ludzie traktują związek znaczonego i znaczącego jako historycznie uzasadniony, tak ideologia gruntuje grę wartości wymiennej i użytkowej, motywując konsumentów do nabywania określonego rodzaju towarów. Ideologiczny kod wiąże ze sobą funkcjonalność z wymienialnością, nadając dobrom konsumpcyjnym wartość znakową – potrzeby mają motywować podmiot, a znak być umotywowany w jego stosunku do rzeczywistości (Baudrillard 1996: 203).

Dopiero teraz, przebrnąwszy przez meandry myśli Arendt i Baudrillarda, jestem w stanie odpowiedzieć na pytanie o estetyzację polityki. Z dotychczasowych rozważań wynika, że za społecznym zjawiskiem konsumpcji stoi ideologia pojęta nie jako zbiór form świadomości społecznej odpowiadających „całokształtowi stosunków produkcji”, ale ośrodek kodu integrującego ludzi się z systemem towarowym. Funkcjonalizacja polityki względem życia, o której pisze Arendt, polegałaby właśnie na jej podporządkowaniu kodom organizującym społeczeństwo konsumpcyjne, z jednym wszakże zastrzeżeniem – Arendt przeoczyła fakt, że kod pochłonął również życie. W efekcie polityka staje się gigantycznym symulakrem – z istoty swej niespełnioną obietnicą powołania wspólnoty politycznej, gdzie sama ta obietnica obciążona jest dwuznacznością: im głośniejszy dyskurs polityczny krzyczy o wspólnocie, tym bardziej się od niej oddala – nie jest w stanie odwoływać się do Rzeczypospolitej, gdyż tej już nie ma – istnieje jedynie wszechogarniający proces ekonomiczny. Polityka powołuje się przy tym na interesy fikcyjnej rodziny w postaci narodu, czyli tworu z istoty swej niepolitycznego i – nawiasem mówiąc – od swego zarania rozsadanego od środka przez samą ekonomię.

Tym samym zestetyzowana i opanowana przez kod systemu konsumpcyjnego polityka symuluje własne odniesienie przedmiotowe, tak jak w przypadku pięknych pozorów artystycznych. Przy czym adresowana do masowego odbiorcy, czyli człowieka statystycznego i reprodukowana za pomocą mediów na masową skalę, do złudzenia przypomina masowe dzieła sztuki, i to jeszcze na ogół te nie najwyższego lotu. W tym właśnie zawiera się sedno jej estetyzacji. Zgłasza pretensję do powszechności wynikającej z faktu, że jej adresaci, podwładni-konsumenci, zostali wcześniej sformatowani przez system do postaci statystycznych przedstawicieli mas. Nie podlega też racjonalnej krytyce i debacie, gdyż ta zakłada dystans względem przedmiotu. Ma charakter bezpojęciowy, ale i niezmysłowy, tzn. odwołuje się raczej do witalnych uczuć podmiotów, takich jak wrażliwość, patriotyzm, poczucie przynależności klasowej, zaangażowanie religijne itp. Zarazem integruje energię polityczną (zdolność do podejmowania określonych działań w sensie Arendt) wokół pewnych idei, sprowadzając wielość perspektyw politycznych do jedynie słusznego ekonomicznego punktu widzenia.

W efekcie przybiera postać na wskroś ideologiczną, już nie w sensie Baudrillarda, ale Arendt, tzn. osobliwej logiki stawania się idei, którą cechuje: 1) totalny

charakter, 2) pseudonaukowość, 3) odwołanie do historii, 4) przeświadczenie o własnej niezachwianej prawomocności i 5) abstrahowanie od doświadczenia. Ideologie zawsze dążą do wyjaśnienia całości zjawisk społecznych i historycznych, uważają się przy tym za wyraz naukowego obchodzenia się z ideą i mienią systemami poglądów naukowych, a wiążąc ze sobą wątki naukowe z filozoficznymi naruszają granice tak jednej, jak i drugiej dziedziny. Ich przedmiotem zawsze jest historia – stawanie się idei, nigdy zaś to, co jest. W swej pseudonaukowości ideologia powołuje się na szczególne i zwykle niedostępne zwykłemu doświadczeniu i ukryte pod powierzchnią zjawisk prawa historyczne, których rozpoznanie wymaga nadzwyczajnych uzdolnień, nabywanych dzięki specjalnemu szkoleniu w „prawdzie”. Stąd ignorowanie doświadczenia i ślepotą na rzeczywistość empiryczną (Arendt 1993, t. 1: 505).

Na koniec wypada mi poczynić pewne wyjaśnienie. Otóż krytyk mógłby mi zarzucić, że przecież polityka od zarania swych dziejów przesiąknięta była wartościami estetycznymi. Arendt wszakże pisze wprost, że sztuka stanowi najwyższą formę wytwórczości, że czyny i słowa, aby zaistnieć potrzebowały sztuki, dokumentów, pomników i innych form materializacji, gdyż bez nich przeminęłyby bez śladu, oraz że ludzie od początku swych politycznych dziejów nieufnie odnosili się do działania, toteż dążyli do kreowania dziedziny publicznej według standardów *homo faber*. Tak było u Platona, Arystotelesa, a także w średniowieczu i nowożytności, aż do czasów rewolucji przemysłowej. Tyle że nie na tym polega estetyzacja polityki. Przewartościwanie, o którym tu była mowa dotyczy podporządkowania polityki kulturze masowej, temu co klasycy Szkoły frankfurckiej nazwali „przemysłem kulturowym”. Zestetyzowana polityka jest jedną z jego gałęzi, nierzadko nawet niezbyt istotną.

Odwołując się do *Kondycji ludzkiej*, starałem się odpowiedzieć na pytanie, jak do tego doszło, jakie przemiany legły u podstaw tego przekształcenia. Jeśli więc Arendt w *Kondycji ludzkiej* akcentuje prezentacyjny charakter polityki i w konsekwencji stwierdza, że teatr jest sztuką polityczną par excellence, ponieważ jego jedynym tematem jest człowiek (Arendt 2010: 206), to dziś należy powiedzieć, że sztuką polityczną we właściwym tego słowa znaczeniu stał się film, i to z dobrodziejstwem inwentarza, o którym pisali Walter Benjamin oraz Jean Baudrillard. W przypadku filmu przedstawienie nie ma ram, a gra aktorska ukazuje się za pośrednictwem aparatury, przefiltrowana przez maszynę. W konsekwencji traci ona integralność. Aktor nie ma szansy na osobisty kontakt z publicznością, której zostaje narzucona postawa oceniająca względem przedstawienia zapośredniczonego przez maszynę: „Publiczność wczuwa się w aktora, wczuwając się w aparat” (Benjamin 1996: 217). Ponadto odbiór filmowy wyklucza możliwość kontemplacji: „obrazy rozbijają percepcję na następujące po sobie sekwencje” (Baudrillard 2007: 81), bodziec wymaga natychmiastowej reakcji.

I o ile tworzenie filmu opiera się na kodowaniu za pomocą aparatury technicznej, o tyle jego recepcja polega na demontażu i dekodowaniu, wedle zasad testu, podsuwającego gotowe rozwiązania, „testu, którego zadaniem jest wyzwolenie w nas reakcji zgodnych ze stereotypem bądź modelem analitycznym” (Baudrillard 2007: 82). Przy czym zasada rozciąga się na całość rzeczywistości. Baudrillard pisze:

Pojawienie się binarnego schematu pytania/odpowiedzi ma nieobliczalne konsekwencje, prowadzi do rozpadu wszelkich dyskursów, znosi ostatecznie dialektykę znacznego i znaczącego, reprezentującego i reprezentowanego, której złoty wiek dawno przeminął. Nie istnieją już przedmioty, których znaczoną byłaby funkcja, nie ma już opinii publicznej, która przekładałaby się na wybory, stanowiska, które reprezentowałyby reprezentanci, ani rzeczywistych pytań, na które odpowiadałby odpowiedzi (a przede wszystkim nie ma już pytań, które pozostawałyby bez odpowiedzi). Cały ten proces ulega zaburzeniu: proces, którego motorem była sprzeczność prawdy i fałszu, rzeczywistości i wyobrażenia, zostaje całkowicie zahamowany wskutek panowania hiperrzeczywistej logiki montażu (Baudrillard 2007: 83).

Literatura

- Arendt H., 1993, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa: Wydawnictwo Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Arendt H., 2002, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Arendt H., 2003, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Arendt H., 2003, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Arendt H., 2005, *Polityka jako obietnica*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Arendt H., 2010, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt H., 2011, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt H., 2012, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. P. Kuczyński, M. Moskalewicz, Warszawa: Wydawnictwo Kronos.
- Bajhor H., 2011, *Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*, Berlin: Wydawnictwo Lukas Verlag.
- Baudrillard J., 1981, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, transl. Ch. Levin, Nottingham: Telos Press.
- Baudrillard J., 1988, *The Consumer Society: Myths and Structures*, London: Sage.
- Baudrillard J., 2007, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Baudrillard J., 2009, *Przejrzystość zła*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Baudrillard J., 2016, *The System of Objects*, transl. J. Benedict, London–New York: Verso Books.

- Benjamin W., 1996, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Dossa Sh., 1989, *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo–Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Eco U., 1996, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weisenberg, P. Bravo, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hegarty P., 2004, *Jean Baudrillard. Live Theory*, London–New York: Continuum International Publis.
- Heidegger M., 1977, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Heidegger M., 1991, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek [w:] P. Marciszuk, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M., 2001, *Gesamtausgabe*, Band 36/37, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944, *Sein und Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Kant I., 1986, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
- Kant I., 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kristeva J. 2007, *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, przeł. J. Levin., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Josefson J., 2019, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics Freedom and the Beautiful*, Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- Lewis C.I., 1946, *An Analysis of Knowledge and Valuations*, La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company.
- Marks K., 1951, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Marks K., 1961, *Ideologia niemiecka* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Moskalewicz M., 2013, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Pawlett W., 2007, *Jean Baudrillard. Against Banality*, London–New York: Routledge.
- Peirce Ch.S., 1994, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge–Harvard: Harvard University Press.
- Perica I., 2016, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Postman N., 2005, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, New York: Penguin Books.
- Rogoziecki R., 2015, *Co to jest estetyzacja?*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, nr 16(1).
- de Saussure F., 1961, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa: PWN.
- Sjöholm C., 2015, *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things*, New York: Columbia University Press.