

Autoreferat

1. Imię i nazwisko: Włodzimierz Heller

2. Posiadane dyplomy i stopnie naukowe

- stopień magistra inżyniera, Wydział Budowy Maszyn Politechniki Poznańskiej, 1977
- stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, Instytut Filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1985 r. Tytuł rozprawy: *Planowanie badań doświadczalnych w naukach technicznych. Analiza metodologiczna*

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/artystycznych

- studia doktoranckie w Instytucie Filozofii UAM: 1. 02. 1980 – 30.09. 1984
- Wyższa Szkoła Rolnicza (obecnie: Uniwersytet Rolniczy) w Poznaniu: 1.10.1985 - 30.09.1986, stanowisko: asystent
- Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu: od 1. 10. 1986 w Instytucie Filozofii na stanowisku adiunkta, a od 10 .03. 2002 – na Wydziale Pedagogiczno – Artystycznym w Kaliszu, na stanowisku starszego wykładowcy

4. Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.):

A. Monografia:

- Heller, Włodzimierz. 2008. *Spółczesność obywatelska i tożsamość jednostki w filozofii Hannah Arendt*. Poznań – Kalisz: Wydawnictwo Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, ss. 211.

B. Publikacje wchodzące w skład osiągnięcia naukowego:

1. Heller, Włodzimierz. 1993. *Pojęcie życia publicznego jako stały element filozofii polityki*, w: *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, red. B. Kotowa, J. Such. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, ss. 16.
2. . Heller, Włodzimierz. 1993. *The Public and the Private in Hannah Arendt`s Political Philosophy*, w: *Social System. Rationality and Revolution*, red. L. Nowak, M. Paprzycki, Rodopi – Amsterdam – Atlanta, ss. 9.
3. Heller, Włodzimierz. 1996. *O poznawczych i aksjologicznych podstawach etyki politycznej Hannah Arendt*, w: *Rozważania o poznaniu naukowym*, red. J. Such, J. Szymański, M. Szcześniak, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, ss. 9.
4. Heller, Włodzimierz. 1998. *Antyczne korzenie pojęcia działania politycznego w filozofii Hannah Arendt*, w: *Filozofia a polityka*, red. R. Liberkowski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, ss. 15.
5. Heller, Włodzimierz. 1999. *Trudne porozumienie feminizmu z filozofią polityczną Hannah Arendt*, w: *Humanistyka i pleć III. Publiczna przestrzeń kobiet. Obrazy dawne i nowe*, red. E. Pakszys, W. Heller, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 9.
6. Heller, Włodzimierz. 2000. *Hannah Arendt: sprawiedliwość jako kwestia osądu*, w: *Wola sprawiedliwości*, red. W. Heller, R. Liberkowski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, ss. 15.

7. Heller, Włodzimierz. 2005. *Jedna opinia publiczna czy wielość różnych opinii?*, w: *Różnorodność i pluralizm. Idee naszego czasu?*, red. W. Heller, M. Chołody, Poznań – Kalisz: Wydawnictwo Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM, ss. 13.
8. Heller, Włodzimierz. 2011: *Szepty i krzyki...*, czyli o trudach porozumiewania się w klasie szkolnej, w: *Czy polska szkoła ceni dobrą rozmowę?*, red. W. Heller, Poznań-Kalisz: Wydawnictwo Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM, ss. 12.
9. Heller, Włodzimierz. 2013: *Czy serwis You Tube po nowemu definiuje relację: prywatne – publiczne?*, w: *Mowa w przestrzeni publicznej*, red. W. Heller, A.M. Janiak, Poznań – Kalisz: Wydawnictwo Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM, ss. 15.

4.a. Omówienie celu naukowego ww. prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania.

Przedmiotem prezentowanych osiągnięć naukowych jest **odczytanie i interpretacja** filozoficzno-politycznej myśli Hannah Arendt, co wnosi znaczące *novum* w ustaloną recepcję spuścizny filozofa. Autorka *The Human Condition* jest dzisiaj uznanym filozofem politycznym, należy do myślicieli, którzy podjęli próbę nazwania, zrozumienia i opisania źródeł, charakteru oraz konsekwencji przeobrażeń społecznych i politycznych, mających swą kulminację w Mrocznych Czasach.

W pracy z 1951 roku pt. *Origins of Totalitarianism*, która przyniosła Arendt światowe uznanie, autorka nie ograniczyła przestrzeni swoich filozoficzno-politycznych rozważań do problematyki ustrojów totalitarnych. Skalę jej zainteresowań opisują różne i wzajemnie powiązane przedsięwzięcia: przyglądanie się zachodniej tradycji filozofii politycznej, prowadzenie studiów nad marksizmem, badanie pojęć „rewolucja”, „władza” i „przemoc”, analizowanie uwarunkowań kondycji ludzkiej i charakterystycznych, wyróżnionych aktywności: *myślenia, chcenia, działania, sądzenia*, także studia nad powiązaniem moralności z polityką. U podłoża sygnalizowanych problemów leżało zatroskanie Arendt nad szeroko rozumianą kondycją ludzką, nad siłą i kruchością człowieka, tworzonych przez niego wspólnot, wreszcie: nad światem.

Recepcja spuścizny Arendt nie uwzględnia jednak (albo czyni to w stopniu marginalnym) kilku kwestii, które – w przekonaniu piszącego te słowa – dotyczą dorobku filozofa. Chodzi mianowicie o następujące pytania-zagadnienia: czy filozofia może wspierać sferę polityki (w tym: działanie i mowę w przestrzeni publicznej) oraz czy w takiej refleksji jest miejsce na **ideały** badacza/filozofa? Jaka jest moc filozofii we wzajemnym wspieraniu wyróżnionych problemów – a jakie są jej „ograniczenia”? W konkretnej zdefiniowanej postaci są to zatem następujące kwestie: 1. Czy można tak sformułować pojęcie **jednostki** i jej **tożsamości**, by „jednostka” była odporna na zagrożenia niesione przez Mroczne Czasy i „fałszywą politykę”? 2. Czy idea **społeczeństwa obywatelskiego** zachowuje nadal swoją żywotność i czy może stanowić filozoficzną podstawę demokracji? 3. Jakie założenia filozoficzne (metoda naukowa) badacza mogą sprzyjać zatroskanej refleksji o sferę polityki? 4. Jakie ograniczenia (słabości) można dostrzec w budowaniu tego rodzaju projektów?

Poszukiwanie odpowiedzi na postawione pytania wyznaczało lekturę i badanie dzieł Arendt. Wyniki intelektualnych rozważań sformułowane zostały w dwóch częściach: 1. w konkluzji monografii poświęconej pojęciom „społeczeństwo obywatelskie” i „tożsamość jednostki”, 2. we wnioskach płynących z dziewięciu publikacji naukowych, które rozwijają i dopełniają analizy przeprowadzone w pracy monograficznej.

Za najważniejsze osiągnięcie prezentowanego dorobku naukowego uważam dokonanie reinterpretacji filozoficzno-politycznej myśli Hannah Arendt. W ramach tego nowego odczytania spuścizny autorki *The Human Condition* wyróżnione, dookreślone i

zanalizowane zostały dwa pojęcia: „tożsamość jednostki” i „społeczeństwo obywatelskie”, a także inne, wybrane kategorie, które doprecyzowują badania – m.in. „zdolność sądenia” oraz relacja między tym, co „prywatne” a tym, co „publiczne”. Rzeczowe analizy, odczytania i reinterpretacje zostały zawarte w pracy pt. *Społeczeństwo obywatelskie i tożsamość jednostki w filozofii Hannah Arendt*, jak również w artykułach stanowiących uzupełnienie tejże pracy.

Przedkładana do oceny monografia obejmuje: Wprowadzenie, 3 rozdziały, Posłowie i Literaturę; liczy 211 stron, a wydana została w 2008 roku przez Wydawnictwo Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

W **rozdziale pierwszym** podjąłem próbę zdefiniowania i doprecyzowania sposobu rozumienia **klasycznego modelu społeczeństwa obywatelskiego**. Odwołuję się w nim do dorobku naukowego Johna Keane’a, Jerzego Szackiego i Piotra Ogrodzińskiego i wykazuję, że definicje, rozróżnienia i konstatacje, jakich dokonali wymienieni badacze są przydatne dla konstrukcji i wyraźnego postrzegania pojęcia, które – najkrócej ujmując – umieszcza społeczeństwo obywatelskie pomiędzy sferą prywatną życia a instytucjami państwa. Wskazuję, że nie jest przypadkiem znaczący udział polskiej myśli filozoficzno-politycznej w redefiniowaniu i dookreślaniu kategorii **społeczeństwo obywatelskie** – przez wzgląd na to, że idea obywatelskości przenikała „myśli i czyny” ruchu społecznego „Solidarność” i formę „aksamitnej rewolucji” lat 1989/90.

W pierwszym rozdziale odwołuję się także do rozważań filozoficzno-politycznych wybranych filozofów po to, by odnaleźć i zbadać idee, które są ważne dla **klasycznego modelu społeczeństwa obywatelskiego i idei obywatelskości**; w moim przekonaniu są one niedoceniane, a nawet bagatelizowane. W odczytaniach używane jest **pojęcie idei** w sensie wyraźnie sprecyzowanym, konceptualnie uchwyconym przez Manfreda Riedla.

W próbach „poszukiwania źródeł” idei społeczeństwa obywatelskiego szczególnie cenne okazało się: 1. wydobywanie i rekonstrukcja pojęcia **zdolności sądenia** ze spuścizny Johna Locke’a, Dawida Hume’a i Adama Smitha; 2. odtworzenie przesłanek ideowych dystynkcji **prywatne – publiczne**, obecnych w myśli Benjamina Constanta; 3. wykazanie znaczącego wkładu Alexisa de Toqueville’a do konceptualizacji idei inicjowania stowarzyszeń; 4. zarysowanie walorów pozytywnego **rozwiązania paradoksu formalnej demokracji** przez Agnes Heller.

Zarys dokonanej reinterpretacji myśli Hannah Arendt, przeprowadzonej w **rozdziałach II i III** monografii, chciałbym poprzedzić określeniem postawy filozoficznej i metody badawczej Arendt. W tej postawie warto wyróżnić dwa fundamentalne aspekty: negatywny i pozytywny. Przez aspekt negatywny rozumiem krytyczny stosunek autorki do tradycji filozoficznej Zachodu, akcentowanie jej słabości, zaniechań i przeinaczeń. Jedną z sygnalizowanych teraz słabości – zdaniem Arendt – jest konsekwentne zaniechanie badania kwestii różnorodności (pluralności) ludzkiej, a kierowanie całej uwagi na „pojedynczego Człowieka”, inną – pomijanie przez myśl filozoficzną tzw. „sfery ludzkich spraw”. Słabości te, uważa autorka, pokutują m.in. niezdolnością określenia wzajemnych relacji pomiędzy **polityką a rzeczywistością świata**, co w konsekwencji uniemożliwia jasne ujęcie **kwestii polityczności** (*the political*).

Bardziej płodny poznawczo okazuje się pozytywny aspekt postawy filozoficznej Hannah Arendt. W wymiarze zakorzenienia w tradycji filozoficznej jej postawę określam jako **wyraźnie egzystencjalistyczną**, a po części także (z zamierzonym użyciem cudzołowy) – „**fenomenologiczną**”. Silne umocowanie myśli autorki *The Human Condition* w egzystencjalizmie objawia się m.in. postawą trwałego zainteresowania pytaniami o specyfikę i sens ludzkiej egzystencji. Autorka w przeróżnych kontekstach stawia pytania o znaczenie dla kondycji ludzkiej podstawowych uwarunkowań egzystencji: życia (*life*), zdolności narodzin (*natality*), świata/światowości (*world/worldliness*), Ziemi (*Earth*) i pluralności (*plurality*). Ostatniemu z wymienionych kontekstów – „faktowi ludzkiej pluralności” –

autorka nadaje status wyróżnionej cechy ludzkiej egzystencji. Arendtowskie *plurality* – objawiające się dwojako: jako jednakowość (równość) i różność (odmienność) – stoi w opozycji zarówno do tradycji filozoficznej, jak i politycznej teorii oraz praktyki. Tym pojęciem Arendt mocno akcentuje wyjątkowość każdej ludzkiej istoty i niepowtarzalność każdego ludzkiego życia. Rozwijając pojęcia niepowtarzalności i wyjątkowości, czerpiąc m.in. z Kierkegaarda pojęcia **wyjątku**, wskazuje Arendt na zobowiązanie do dbałości o świat, na potrzebę „zaangażowania w sprawy świata”. Wyróżniając pojęcie „**miłości do świata**”, opisuje relacje zachodzące pomiędzy człowieczą egzystencją i przestrzenią ludzkich spraw, zarazem znacząco dookreśla pojęcie **ludzkiej egzystencji**. W jej koncepcjach mocny akcent położony został na indywidualny i niepowtarzalny charakter każdej ludzkiej istoty i ludzkiego życia, co wyraźnie kwalifikuje Arendtowską myśl do koncepcji egzystencjalistycznych. Należy dodać, że egzystencjalizm Arendt jest także owocem jej fascynacji myślą Karla Jaspersa. Autorka mocno czerpie z badań i wniosków Jaspersa, dotyczących powiązania kondycji ludzkiej i myślenia, również związków myślenia z działaniem. U Jaspersa odnalazła Arendt sens komunikowania się z innymi dla ludzkiego bytowania i wolności, także u niego odkryła twierdzenie-metaforę, że „istnieje taka rzecz, jak pełne znaczenia myślenie bez rezultatów”.

W pracy pokazuję, że o ile egzystencjalistyczny wymiar myśli Arendt jest bezdyskusyjny, to jej fenomenologia wydaje się już kłopotliwa. Z jednej strony należy przyznać, że wyraźnie fenomenologiczny charakter ma jej programowy postulat, do którego spełnienia konsekwentnie dążyła, aby budowane systemy abstrakcji nie wyprzedzały doświadczenia; należy – zdaniem autorki – konsekwentnie i z uporem „być wiernym doświadczeniu”. O jej fenomenologii świadczy także wyraźne czerpanie ze źródeł fenomenologicznej myśli Husserla. Arendt podejmuje i przekształca Husserlowskie problemy: „podmiotowość transcendentálną”, pojęcie „świata przeżywanego” i podmiotów, które go zamieszkują, kwestie relacji zachodzących między Ja transcendentálnym a żywymi ludźmi, innymi podmiotami działającymi w świecie. Za Arendtowską fenomenologią świadczy też to, że filozof podejmuje i rozbudowuje Heideggerowskie pojęcia „świata” i „przestrzeni”, a zwłaszcza jego pojmowanie „rzeczywistości” jako czegoś, co objawia się w przestrzeni, ukształtowanej przez ludzkie istoty. Chociaż Arendt nadaje pojęciu „rzeczywistość” wyraźnie nowe cechy – m.in. przez twierdzenie, że przestrzeń, w której rzeczywistość się pojawia, ma charakter publiczny i polityczny, którą pluralni ludzie mogą pomiędzy sobą kształtować dzięki wolnej polityce; sąd ten posiada u badaczki sens źródłowy, nawiązuje bowiem do Heideggerowskich kategorii o wyraźnie fenomenologicznej proveniencji.

W postawie badawczej Arendt można dostrzec także pewnego rodzaju „fenomenologiczną zasadniczość” („*phenomenological essentialism*”). Seyla Benhabib opisuje tym terminem przekonanie Arendt, że każdy typ ludzkiej aktywności ma swoje własne „miejsce” w świecie, który jest jedyną autentyczną przestrzenią, gdzie wszelkie formy aktywności mogą się rozwijać.

Należy jednak podkreślić, że kwestia **fenomenologii** myśli Arendt prowokuje do stawiania kolejnych pytań. Sama autorka zachowywała dystans do fenomenologicznego aspektu własnej metody badawczej, a terminu „fenomenologia” używała bardzo rzadko. Ważnym powodem, dla którego warto zachować cudzysłów, kiedy mówimy o „fenomenologii” Arendt, jest także fakt, jak przekonuje Margaret Canovan, że – o ile każde prawdziwie fenomenologiczne badanie musi pozostawiać na boku, wszelkie teoretyczne założenia w celu wiernego odzwierciedlenia doświadczenia tak, jak ono się jawi – „fenomenologia” u Arendt uwikłana jest w teoretyczne założenia wyrastające z refleksji nad totalitaryzmem, współczesnością, jak również nad ograniczeniami filozofii.

Zasadniczym tematem **rozdziału drugiego** monografii jest **pojęcie społeczeństwa obywatelskiego**, jakie odnajduję w spuściźnie Hannah Arendt. Mimo że – na co wskazuję w pracy – pojęcie to przenika znaczną część dorobku autorki *The Human Condition*, to jednak, poza nielicznymi przypadkami opisanymi w *Niepostuszeństwie obywatelskim*, na sam termin „społeczeństwo obywatelskie” w formie *explicite* nie natrafiamy. W analizach i badaniach tej części pracy przekonuję natomiast, że wymienione pojęcie można wywieść z Arendtowskiego **pojęcia przestrzeni publicznej**. W tym celu warto wykreować pojęciowy pomost między opisywaną przez Arendt „przestrzenią publicznego pojawiania się” i „światem międzyludzkich spraw” a społeczeństwem obywatelskim. Inaczej rzecz ujmując, na Arendtowskim pojęciu przestrzeni publicznej można zbudować konstrukcję **typu idealnego** (w sensie Maxa Webera) **społeczeństwa obywatelskiego**. Zasadność takiego założenia tylko w niewielkim stopniu osłabia fakt, że treści, jakie wiązała autorka z pojęciem „przestrzeń publiczna” z upływem czasu ewoluowały i mogły prowokować napięcia i sprzeczności¹.

Z analiz prowadzonych w omawianym rozdziale wynika, że w Arendtowskim **pojęciu przestrzeni publicznej** warto rozróżniać trzy wymiary: 1. przestrzeń pojawiania się; 2. partycypacja kreująca wymiar wspólnoty: partycypacja w przestrzeni publicznej nakierowana na wspólny użytek i na wspólny świat; 3. komunikacyjny charakter działania: działanie i mówienie-słuchanie idą ze sobą w parze, dopełniają się. Te trzy „wymiar” wzajemnie się przenikają, są względem siebie komplementarne. **Pojęcie „przestrzeń publiczna”** opisuje dwa różne „zjawiska”: publiczne pojawianie się i to, co „publiczne” – jako świat międzyludzkich spraw: świat wspólny także z tymi, którzy byli przed nami i tymi, którzy przyjdą po nas. Esencjalistyczne i jednocześnie normatywne ujęcie „przestrzeni publicznej” pozwala Arendt na przedłożenie filozofii „czystej ludzkiej wspólnotowości”. Zdaniem Arendt, trudno przecenić znaczenie cechy „**przestrzenności**”. Akcentuje ona fakt, że polityczna aktywność polityka jest kwestią **dzielenia** przez ludzi wspólnego świata i wspólnej przestrzeni pojawiania się, gdzie publiczne troski mogą być artykułowane w różnych perspektywach. Właśnie w tej **przestrzeni publicznej** obywatele mogą się spotykać, wymieniać poglądami i opiniami, debatować nad tym, w czym się różnią, a w czym zgadzają, w konsekwencji – mogą szukać wspólnych rozwiązań. Dzięki tej **wspólnej przestrzeni** polityczne opinie pojedynczych ludzi nie będą już redukowane do statusu **prywatnych**² osądów i preferencji, bo staną się przedmiotem demokratycznej debaty. Cecha przestrzenności ma moc nobilitującą: Arendt podkreśla, że reprezentatywna opinia, mająca być wynikiem takiej debaty, może wyłonić się jedynie wtedy, gdy obywatele **faktycznie**

¹ Z prowadzonych w pracy analiz wynika, że charakterystyki, jakimi opisuje autorka pojęcie „przestrzeni publicznej”, nie zawsze są ze sobą spójne, a czasem implikują sprzeczności i napięcia. Jest tak m.in. dlatego, że z tym pojęciem, ze zmiennym naciskiem wiąże Arendt dwa różne wzorce: wzorec **agonu** i wzorec **asocjacyjno-komunikacyjny**. Dlatego możemy tutaj mówić o dwóch „rodzajach” przestrzeni publicznej: przestrzeni publicznej o charakterze agonistycznym i o charakterze asocjacyjno-partycypacyjnym. Pomimo wyraźnej opozycji obu modeli, wiele je łączy, przede wszystkim komunikacyjny charakter samego działania. Zarówno w sferze agonistyki, jak i w sferze akcentującej asocjację i partycypację, wyraźnie uprzywilejowana jest potrzeba i zdolność ujawniania i „czynienia zrozumiałym”. Napięcie między tymi ujęciami przestrzeni publicznej nie jest jednak demonizowane. W kolejnych pracach Arendt jest ono wręcz łagodzone na tyle, że zarówno w publikacji *The Human Condition* w 1958 roku, jak i w kolejnych tekstach, jest rozwijana wizja asocjacyjno-partycypacyjna jako bardziej realistyczna.

² Wymóg wyraźnego rozróżniania **miedzy interesami publicznymi i prywatnymi** traktuje Arendt jako drugą – obok cechy „przestrzenności” – wyróżnioną cechę przestrzeni publicznej. Polityczne działania, głoszone opinie i sądy nie mogą być formułowane prywatnie: bezwarunkowo muszą być kształtowane i testowane w ramach publicznego kontekstu argumentacji i debaty. W prowadzonych w tej części pracy analizach pokazuję, jak wysoko ceniła Arendt postulat wyraźnego rozróżniania obu sfer ludzkiej aktywności. Akcentowała znaczenie „pozytywnych” walorów prywatności, osadzając je m.in. na sile prawa posiadania prywatnych dóbr i na – metaforycznie określanej – cesze „ukryciem przed światem publicznym”.

konfrontują się wzajemnie w przestrzeni publicznej; mogą badać kwestie z różnych perspektyw, modyfikować swoje wizje przez połączenie ich z punktami widzenia innych.

Postulat artykułowania „publicznych trosk”, „wymieniania się poglądami” i debatowania prowokuje pytanie o **metodę** „podzielania wspólnego świata” i **zasadę** łączenia zbioru różnych jednostek w formę politycznej wspólnoty. Na pierwszą z nich naprowadza, konsekwentnie faworyzowana przez Arendt, **idea bezpośredniej partycypacji** w polityce. Niesie ona nakaz bycia obecnym w przestrzeni publicznej. Taki obowiązek zaangażowania się w politykę może oznaczać jedynie aktywne uczestnictwo w rozmaitych publicznych gremiach, wszędzie tam, gdzie podejmowane są decyzje dotyczące konkretnej wspólnoty. Ten nakaz publicznej aktywności, zaangażowania i **partycypacji** wynika właśnie z samej obecności takiej publicznej przestrzeni, jest przez jej istnienie implikowany. Odnajdujemy w tych tezach **fenomenologiczny** aspekt postawy filozoficznej Hannah Arendt, jej ufność w Heideggerowski nakaz „powrotu do samych rzeczy”. **Orientacja fenomenologiczna** – jak wspomniałem – często bagatelizowana przez samą Arendt, idzie tutaj w parze z wyraźniejszym i bardziej zdecydowanym zamocowaniem refleksji autorki w **filozofii egzystencjalistycznej**.

Podobnie ma się rzecz z drugim z wymienionych aspektów – pytaniem o **zasadę** łączenia zbiorowości różnych jednostek w formę politycznej wspólnoty. Arendt jest przekonana, że zasada taka nie opiera się na jakimkolwiek podobieństwie jednostek: religijnym, etnicznym, rasowym itd., że nie wynika także ze wspólnego systemu wartości. Tę zasadę wyznacza raczej sam fakt **współ-dzielenia** przestrzeni publicznej, istnienia w określonym zbiorze **publicznych instytucji**. To nie wartości i przekonania czy ludzkie cechy łączą ludzi we wspólnoty, ale **świat**, który ustanawiają jako wspólny, **przestrzenie**, w których jako obywatele chcą żyć i działać.

Trzecie z uwarunkowań przestrzeni publicznej – **komunikacyjny charakter działania** i współzależność **działania i mówienia-słuchania**, które idą ze sobą w parze, ściśle wiąże się zarówno z cechą „przestrzenności”, jak i metafizyką partycypacji. Pojęcie **działania** wyprowadza Arendt z analiz życia w *polis* i wykazuje jego silne powiązanie ze zdolnością **mowy**. Przypomina o Arystotelesowskim definiowaniu człowieka jako *zoon legon echon* (obok *zoon politikon*) – jako życie będące zdolne do mowy. W tym rozumieniu mowa i działanie są równoważne, tej samej rangi i identycznego rodzaju; to one razem znaczą najbardziej polityczne działanie dopóty, dopóki pozostawało ono poza sferą przemocy i było realizowane w słowach. Człon „**mowy**” wnosi w przestrzeń polityczną wymiar **osądu** (i oceny), stanowiąc zarazem o powiązaniu **działania** z wymiarem **wspólnoty**³. Widać to wyraźnie na przykładzie Arendtowskiego pojęcia „**autonomicznej zdolności sądenia**”, powiązanego z publicznym kontekstem argumentacji i debaty. Transformacja **prywatnego** w **publiczne** jest możliwa dzięki oparciu zdolności sądenia na pojęciu *common sense*⁴.

³ Podstawową przesłankę nierozdzielności mowy i działania dostrzega Arendt w ludzkiej potrzebie ujawniania – „czynienia zrozumiałym”. Działanie tylko wtedy może odpowiadać ludzkiej kondycji, gdy ma na podporządkowaniu odpowiedź na pytanie mimowolnie zadawane każdemu przybyszowi: „Kim jesteś?”. Arendt pokazuje, że odpowiedzi na pytanie „kim-ktoś-jest” udzielają zarówno czyny, jak i słowa, ale słowa lepiej, bo skuteczniej.

⁴ Na przykład, dzięki zdolności refleksji, czyli umiejętności „brania w rachubę” wszystkich innych ludzi i ich odczuć, dokonuje się proces, w którym „prywatne” niejako anihiluje swoje przedmioty i zostaje transformowane w coś, co jest publicznie komunikowalne. Już jako członek wspólnoty, jednostka dzięki zdolności refleksji i „poszerzonej mentalności” zyskuje dar „rozważającej mentalności”, biorącej pod uwagę punkty widzenia innych. Dzieje się tak dlatego, że zdolność sądenia oznacza zdolność myślenia z punktu widzenia innych i to, że „ja” sądzi zawsze jako członek wspólnoty. Inaczej mówiąc, dzięki intersubiektywnej zdolności sądenia, opartej na *sensus communis*, zyskujemy możliwość przekształcania wąsko rozumianego interesu własnego w interes wspólnotowy.

W przywołanych fragmentach analiz i wniosków chcę podkreślić, że w spuściźnie Arendt można odnaleźć powiązanie pomiędzy **refleksyjnym sądzeniem** opartym na *common sens* i tworzącym rozum publiczny a wyłonieniem się **przestrzeni publicznej – społeczeństwa obywatelskiego**. W prezentowanych analizach pokazuję także, że odwołanie się do publicznego kontekstu **argumentacji i debaty** (m.in. w oparciu o zdolność sądenia) może nieść rozwiązanie **kwestii opinii publicznej**. Tylko tam, gdzie ludzie komunikują się w sposób wolny, gdy odczuwają potrzebę i mają prawo publicznego ujawniania swoich poglądów w ich „nieskończonej zmienności i wielorakości”, poszerzając je dzięki uwzględnianiu punktów widzenia innych i gdy – wreszcie – ich poglądy poddawane są „oczyszczeniu” i reprezentacji – tam właśnie możliwe jest wyłonienie się wielości i różnorodności **opinii obywatelskich**. Rodzi się wówczas szansa uniknięcia dwóch zagrożeń: z jednej strony opinie nie są redukowane do prywatnych, idiosynkratycznych opinii, a z drugiej – nie przeradzają się w jednomyślną „opinię publiczną”.

W sygnalizowanym kontekście w pracy przywołuję argumentację Maurizio Passerina d'Entreves, który wykazuje, że w swej koncepcji publicznych interesów Arendt unika pułapki tradycyjnej dychotomii pomiędzy **indywidualizmem** i **kolektywizmem**, a zarazem wskazuje drogę wyjścia z debaty pomiędzy liberałami i komunitarianami w kwestii wspólnego dobra. Arendtowskie ujęcie **interesu publicznego** nie sprowadza go ani do sumy indywidualnych preferencji, ani też do idei niezróżnicowanego wspólnego dobra.

Akcentowany **komunikacyjny charakter ludzkiego działania** jest niepodważalnym dorobkiem myśli filozoficznej Hannah Arendt. Z odkrytej i konceptualizowanej przez autorkę *Kondycji ludzkiej* językowej struktury ludzkiego działania, a także z jej modelu przestrzeni publicznej czerpie m.in. Jurgen Habermas w budowanej teorii komunikacyjnego działania i w konstruowanym modelu sfery publicznej⁵.

Analizy przeprowadzone w **rozdziale trzecim** pracy zmierzały do odtworzenia pojęcia „**tożsamości jednostki**”, które obecne jest w filozoficzno-politycznym dorobku Hannah Arendt. Z tych analiz i towarzyszących im konkluzji wyłania się spójny i wyraźny **model „tożsamości jednostki”**, którego cechują przymioty, mimo iż nie jest on wolny od słabości.

Model ten opisuje doświadczenia, przeżycia i samooceny jednostkowego Ja, budowane na bazie **różnych formuł refleksyjności** (m.in. refleksyjności *myślenia, woli, „widza” i „aktora”*), które mają jedną wspólną cechę, a mianowicie „refleksyjność opowieści”. Arendtowska kategoria „sztuka opowiadania historii” jest jedną z najważniejszych cech odtworzonego w pracy **modelu**. Inną z tych cech jest **komunikacyjny charakter** procesu budowania tożsamości: **komunikacja z Innymi** to warunek rozumienia siebie i świata. Obie wymienione cechy łączą się z pojęciem **przestrzeni pomiędzy**, która stanowi kolejny element dookreślający omawiany model. Właśnie w tej sferze *inter-esse* (i dzięki niej) możliwe jest kultywowanie „**sztuki opowiadania historii**” i zdolności **komunikacji** z innymi ludźmi. Człowiek odnajduje swoje miejsce w przestrzeni „pomiędzy”, ćwicząc autonomiczną zdolność sądenia. Odniesienie zdolności sądenia do zmysłu wspólnotowego, do *sensus communis*, gwarantuje obiektywność wyrażanych sądów. Zdolność sądenia zakłada także opanowanie sztuki opowiadania historii i komunikacji z innymi, o których była mowa.

W tych partiach pracy przekonuję, że wymienione cechy modelu tożsamości jednostki mają oparcie w filozoficznych podstawach myśli Arendt – w jej **założeniach fenomenologicznego egzystencjalizmu i w ontologicznych przesłankach** filozofii, a także w pojmowaniu przez nią cechy *plurality*. Akcent położony na tę cechę jest o tyle istotny, o ile, z jednej strony, cały Arendtowski model z niej wyrasta, a z drugiej – dzięki takiemu właśnie rozumieniu tożsamości jednostki *plurality* jest ustanowione i zagwarantowane.

⁵ S. Benhabib, *Relucent Modernism of Hannah Arendt*, London 1996, s. 199-200.

W obranej w pracy perspektywie opisywany model określa **proces samorozumienia**, którego owocem może być **tożsamość jednostki**. Tożsamość nie jest czymś danym, ale **zadaniem**, domagającym się dookreślenia **refleksją, wydawanymi sądami i dokonywanymi wyborami**.

Najważniejszym walorem przedstawionego w monografii modelu tożsamości jest to, że umożliwia on jednostce realizowanie **procesu samorozumienia** oraz **rozumienia świata i innych ludzi** w świecie, w którym „nici tradycji” zostały już zerwane, w rzeczywistości, w której przeszłość nie określa już ani dnia obecnego, ani przyszłości. Model ten umożliwia zatem **poczucie sensu**.

Inne walory, które również mogą być argumentami na rzecz „mocy” Arendtowskiej propozycji, wynikają z żywotności jej projektu. W pracy zwracam uwagę na dwa aspekty tej „żywotności”. Pierwszy z nich to intuicja autorki *Kondycji ludzkiej* co do wielkiego znaczenia „**sztuki opowiadania historii**” dla problematyki samorozumienia, a szerzej: dla całej humanistyki. Jej tezy na ten temat, obecne już w *Rahel Varnhagen* i w *Korzeniach totalitaryzmu*, znacznie wyprzedziły „narratywistyczny zwrot” i erupcję zainteresowań narracją z połowy lat 60. XX wieku. Drugim aspektem żywotności myśli Arendt (w omawianym zakresie) jest fakt **antycypowania** przez nią najbardziej znaczących obecnie projektów pojęcia **tożsamości jednostki**, dzielających przekonanie, że tożsamość budowana „w procesie samorozumienia ma właśnie charakter narracyjny”⁶. U takich autorów jak: Charles Taylor, Anthony Giddens czy Alasdair MacIntyre można wskazać zanurzenie w myśli Hannah Arendt: nie tylko z ducha, ale także z litery. Na przykładzie szczególnie znaczącego obecnie pojęcia **tożsamości jednostki** Charlesa Taylora – w pracy przedstawiam argumenty na rzecz uzasadnienia tego twierdzenia.

W podrozdziale III.6, po zrekonstruowaniu pojęcia **tożsamości jednostki** autorstwa Charlesa Taylora, porównuję oba ujęcia, wskazując na wyraźne podobieństwa między nimi, jak i sygnalizując różnice. Autorzy równie mocno akcentują „skazanie” współczesnego człowieka na dokonywanie świadomych wyborów wobec braku zewnętrznych autorytetów, zwyczajów i praw niesionych dawniej przez tradycję. Dzisiaj, w obliczu „zerwania nici tradycji”, brak już drogowskazów, które pomagałyby nam poruszać się w świecie, podpowiadałyby, co jest dobre, a co złe. Arendt i Taylor opisują drogę, którą przebiegać może konieczny teraz proces **indywidualnej samoidentyfikacji**, podejmowany przez każdego z osobna. Jednakże porównywanie rozwiązań proponowanych przez nich – na co wskazuję w pracy – może rodzić pokusę zbyt łatwych, powierzchownych tylko podobieństw i analogii. Pamiętając o takim zagrożeniu, analizuję wybrane paralele, punkty styeczne pomiędzy obiema koncepcjami. Jako warte zaakcentowania, obok wyraźnych w obu projektach akcentów kładzionych na wielkie znaczenie **komunikacji z innymi** i doniosłość **sztuki narracji**, wymieniam następujące kwestie: 1. akcentowanie **nakazu badania** tego, „czym jestem” i jednocześnie podkreślanie wagi „pierwszej osoby”⁷; 2. ufność w ludzką zdolność **ferowania**

⁶ A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratywistycznym w humanistyce*, w: *Narracja i tożsamość*, t. 1: *Narracja w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 12.

⁷ Zdaniem Taylora nakaz badania tego, „kim jestem” wynika z **ideału autentyczności**, który niesie wymóg samodzielnego „znalezienia planu mojego życia”. Może on być spełniony dzięki postawie „radykalnej refleksyjności”: umożliwi ona badanie tego, „kim jestem” w celu ustalenia tożsamości. Dla Arendt głównym powodem wkraczania w przestrzeń „pomiędzy” i podejmowania rozmowy i interakcji z Innym jest chęć znalezienia odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”. Autorzy mocno akcentują wagę „pierwszej osoby”; Taylor wprowadza perspektywę „pierwszej osoby” z nauki św. Augustyna, który utrzymywał, że Boga odkrywamy sami w sobie, co miało znaczyć, iż odkrywamy Go wtedy, gdy jesteśmy sami ze sobą. Natomiast Arendt źródeł tej tradycji myślenia o „pierwszej osobie” dopatruje się w filozofii Sokratesa, w jego odczytaniu myślenia jako „dwóch – w – jednym”, a także, podobnie jak Taylor, w nauce św. Augustyna.

sądów⁸; 3. otwartość na **wartości zewnętrzne**: u Taylora na horyzonty znaczenia, a u Arendt na wartości niesione przez przestrzeń „pomiędzy” i na mądrość *sensus communis*; 4. zastrzeżenie, że kwestie tożsamości **nie mogą być moralnie neutralne**.

W tej części pracy wskazuję, że pomiędzy porównywanymi koncepcjami tożsamości jednostki zachodzą też **znaczące różnice**. Oprócz różnych sposobów rozkładania akcentów w różnorodnych koncepcjach filozoficznych, między Arendt i Taylorem istnieje wiele różnic. Ich myśli nie są zgodne, na przykład, w sprawie akceptacji tezy głoszącej subiektywny charakter prowadzonej refleksji. O ile Taylor subiektywności refleksji przypisuje dużą wagę, to Arendt w przestrzeni „pomiędzy” i w roztropności *sensus communis* szuka raczej kryteriów obiektywności sądów. Inna cecha różniąca oba projekty to zaakcentowanie znaczenia uwarunkowań kondycji ludzkiej, a głównie cechy *plurality*, która u Arendt stanowi niemalże myśl przewodnią całej filozofii, a w przypadku Taylora zdaje się niedoceniać.

Należy także wspomnieć, że obok zasygnalizowanych wyżej walorów myśli Arendt, jej projekt tożsamości jednostki ma także wyraźne słabości, których możemy się dopatrywać w założeniach obranej przez nią perspektywy filozoficznej (fenomenologicznego egzystencjalizmu), ale też w słabych punktach zastosowanej metody badawczej. Z drugiej jednak strony te słabości dostrzegać można w ograniczeniach pojęć: „przestrzeń pomiędzy” i „refleksyjne sądenie”, które obok „sztuki opowiadania historii” stanowią podstawowy człon Arendtowskiego projektu tożsamości jednostki.

Szczególnym punktem projektu tożsamości u Arendt jest kategoria „refleksyjnego sądenia”. Mimo walorów „refleksyjnego sądenia” i przydatności zdolności sądenia dla zyskiwania cechy intersubiektywności czy – szerzej – dla skutecznych interakcji w przestrzeni „pomiędzy”, kategoria ta nastrocza trudności. Refleksyjność sądenia, towarzysząca aktywnościom działania i mówienia, podejmowanym w sieciach interakcji z Innymi, ma sprzyjać dookreślaniu naszej jaźni. Prezentacje jaźni, działania i słowa, które interpretowane są we wcześniejszych sieciach interakcji – przypomina konsekwentnie Arendt – obciążone są ryzykiem braku wiedzy: nigdy **nie wiemy**, co z naszego działania i z naszej mowy wyniknie, nie wiemy więc, **jak** się pojawiajemy Innym. Refleksyjne sądenie skazuje nas zatem na niepewność, nie gwarantuje nam takiej pewności, jakiej byśmy oczekiwali. A pocieszeniem dla nas może być konstatacja, która brzmi następująco: „wiedz wie lepiej, niż aktor” – jej obrona przychodzi już dużo łatwiej.

* * *

Sumując tę część autoreferatu – osiągnięć związanych z pracą pt. *Spółczeństwo obywatelskie i tożsamość jednostki w filozofii Hannah Arendt* – warto krótko zrekapitulować sukcesy i porażki podjętego wysiłku redefiniowania spuścizny Arendt.

W filozoficzno-politycznym pisarstwie Arendt mocno osadzone są dwa pojęcia: „**spółczeństwo obywatelskie**” i „**tożsamość jednostki**”, które dla dorobku badaczki mają trudne do przecenienia znaczenie. Arendt pokazuje, że **przestrzeń publiczna i spółczeństwo obywatelskie**, które posiadają walory „promieniującej jasności” i dar „oświećlania ludzkich czynów i słów”, dają „schronienie” i otwierają możliwość zadomowienia się w obcym świecie. Stanowią zarazem *antidotum* na poczucie osamotnienia i groźbę utraty sensu życia i świata. Jednocześnie pozwalają człowiekowi rozumieć siebie, sprzyjają **samoidentyfikacji**:

⁸ U Taylora ufność w zdolność budowania sądów zamocowana jest m.in. w zdolności „silnych wartościowań” i „mocnych jakościowych rozróżnień”. Z kolei u Arendt – poprzez aktywność autonomicznej zdolności sądenia, wzbogaconej przez kategorie „poszerzenie umysłu”, „wyobrażenie” i „egzemplifikacyjna ważność”.

odnajdywaniu wartości, znaczeń i wyobrażeń, z którymi jednostka będzie chciała się **utożsamiać**.

Spółeczeństwo obywatelskie to przestrzeń publiczna rozumiana jako przestrzeń wspólnot i instytucji, w których każdy dociekać może **własnej tożsamości** i budować wyobrażenia o moralnie właściwych sposobach życia. Wskazałem także na zależność odwrotną: przestrzeń publiczna i społeczeństwo obywatelskie zyskują „promieniującą jasność” dzięki wolnym, świadomym i zdolnym do refleksji jednostkom, gotowym podejmować działania i wchodzącym w interakcje z **Innymi**, podobnie wolnymi, świadomymi i refleksyjnymi jednostkami. Zdolność **refleksyjnego sądenia** w powiązaniu z umiejętnością **komunikacji** i „sztuką opowiadania historii” stanowi o „owocności” podejmowanych interakcji z Innymi, a tym samym, ostatecznie, umożliwia dookreślenie własnej **tożsamości**. Szkiecowana zależność pokazuje zasadność twierdzenia, że Arendtowskie pojęcie „tożsamości jednostki” wyrasta, z jednej strony, z jej projektu przestrzeni publicznej – społeczeństwa obywatelskiego, a z drugiej znacząco je wzbogaca i dookreśla.

Wyrażną konstrukcję **pojęcia społeczeństwa obywatelskiego**, jaką udało się w przedstawianej pracy odtworzyć, zaliczyć można do sukcesów badawczych. Wykazałem wszak, że Arendtowski projekt społeczeństwa obywatelskiego mocno wpisuje się w klasyczny model tej idei, rozwijany na Zachodzie od czterech stuleci. W przestrzeni polityki dzisiejszych społeczeństw zachodnich wyraźnie zauważyć możemy powrót i ponowne ożywienie **idei** społeczeństwa obywatelskiego. Sprawa ta wyrasta nie tylko z obecnego zainteresowania problemami etnicznymi czy sytuacją mniejszości kulturowych, obyczajowych, płci, ale także z nowych konfliktów, które zrodziły się z łączenia takich przestrzeni, jak: gospodarstwo domowe, rynek pracy, państwo opiekuńcze. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej, więc także i w Polsce, problematyka ta przybiera formę pytań o charakter, pojemność i granice przestrzeni publicznej oraz obywatelstwa w ramach **państwa prawa**. W swych konkretnych rozwiązaniach ujawnia się także, na przykład, w dostępie do przestrzeni życia społecznego i trwałego w niej zaistnienia określonych zjawisk społecznych: wystąpienia grup zawodowych (pielęgniarek, górników *etc.*), które podejmują zbiorowe akcje protestacyjne; dyskusje wokół uznania mniejszości seksualnych itd. W uwarunkowaniach polskich aktualność tej problematyki i form społecznej aktywności pokazują w ostatnich miesiącach – dla przykładu – takie działania obywatelskie, jak zogniskowane wokół akcji „sześciolatki w szkole?” czy debata nad kwestią: „czy *gender* oznacza ideologię?”.

W referowanej pracy próbowałem także wykazać, że Arendt wskazuje drogę od wpisanej w kondycję ludzką idei *plurality* do idei zwierzchnictwa ludzi debatujących kolektywnie nad rozwiązywaniem wspólnych spraw. Myślicielka realizuje przy tym odkryty przez siebie wzorzec **komunikacyjnego działania**, który objaśnia relację między działaniem a sądeniem. Mówi więc o regulatywnym ideale **demokratycznych form rządzenia**; regulatywna zasada demokracji potrzebuje idei autonomicznej **przestrzeni publicznej** – **społeczeństwa obywatelskiego**, rozumianych jako proces, poprzez który samo-rządzenie, realizujące się w zbiorowym debatowaniu, może mieć miejsce. Dlatego niepokój o demokrację i możliwe jej zagrożenia musi posiadać u swoich podstaw niepokój o przestrzeń publiczną i aktywne obywatelstwo.

Warto zatem podkreślić, że Arendtowska wizja przestrzeni publicznej – społeczeństwa obywatelskiego może nie tylko stymulować dalsze badania filozoficzne, lecz także być traktowana jako teoretyczna przesłanka do analizy sprzeczności wewnątrz ustroju demokratycznego: kwestii **demokratycznej partycypacji**, **demokratycznej legitymizacji** i **nieposuszeństwa obywatelskiego**. Jak wspominałem, Arendtowska koncepcja interesów publicznych uwalnia z pułapki tradycyjnych dychotomii: **indywidualizm** – **kolektywizm**, a zarazem wskazuje drogę wyjścia z debaty na temat „wspólnego dobra”, która trwa między liberałami i komunitarianami.

Jednakże samoocena referowanej pracy rodzić może pewien stan dyskomfortu. Po części powodowane jest to samą **materią przedmiotu** podjętych badań: swoistym charakterem filozofii Hannah Arendt. Tę materię wyznacza specyficzny sposób prowadzenia przez Arendt analiz, wyciągania wniosków i jej stosunek do samych czytelników. Autorka *Kondycji ludzkiej* nie ukrywa, że podejmuje trud pisania kolejnych prac „po to tylko, żeby lepiej zrozumieć”, po to, „by móc rozwiązać problem”. Jej pisanie to myślenie, które w istocie było **przemyśliwaniem**: myśleniem podług rzeczy, myśleniem, które jest swoiście autodestrukcyjne, jak tkanie sukna przez Penelopę. W tym Arendtowskim pisaniu-myśleniu dbałość o jasność prowadzonego wywodu jest sprawą mniejszej wagi – Arendt wnikliwie łączy polityczno-filozoficzną spekulację z rzetelną analizą socjologiczną. Wydaje się, że w jej pisaniu objawia się niechęć do zaakceptowania akademickich norm wyjaśniania złożonych zjawisk. A jednak to Arendtowskie pisanie-myślenie rodzi bardzo ważne dla naszego rozumienia przestrzeni politycznej owoce. Arendt przedkłada i rozwija pojęcia, które diagnozują współczesne zagrożenia i wyzwania polityczne.

Na wspomniany dyskomfort składa się także refleksja, że rola „ucznia Hannah Arendt” skazana jest grzechem pychy. Erudycja Arendt, wielość odwołań i źródeł, z których jej myśl czerpie i mnogość ścieżek, którymi podąża powodują, że trudno dotrzymać tej myśli kroku – odzwierciedleniem skali trudności są ograniczenia niniejszego autoreferatu.

* * *

Wyróżnionych w autoreferacie dziewięć artykułów-osiągnięć naukowych wskazuje na różne sposoby zmierzenia się z filozoficzno-polityczną myślą Hannah Arendt.

W pierwszej z tych prac zatytułowanej *Pojęcie życia publicznego jako stały element filozofii polityki* przedstawiłem model sfery publicznej – życia publicznego, który wyłania się z pracy *The Human Condition*. Idąc śladem dokonanej przez Arendt analizy życia politycznego starożytnej Grecji i Rzymu, buduję pojęciową opozycję: sfera prywatna – sfera publiczna. Pojęcie „sfera publiczna” („życie publiczne”) należy do tych kategorii, które nieodłącznie towarzyszą **wszelkiej** filozoficznej refleksji nad polityką. Tym samym sygnalizuję zasadność idei mówiącej o nierozdzielności polityki i refleksji filozoficznej, imperatywu traktowania ich jako „wspólnota”, która owocować będzie odnalezieniem **w polityce wartości o charakterze uniwersalnym**⁹.

W kolejnej pracy pt. *The Public and the Private in Hannah Arendts Political Philosophy. Methodological Remarks* zbadalem w metodologicznej perspektywie funkcję, jaką w analizach Arendt pełni pojęciowa opozycja: **prywatne/publiczne**. Postawiłem pytanie, czy pojęcia te mają charakter **typów idealnych** w sensie Maxa Webera i zbadalem relacje zachodzące między pojęciem: typem idealnym a wartościowaniem badacza. Tym samym wykazałem, że w metodzie badawczej Arendt niektóre wyróżnione pojęcia (w tym opozycja: prywatne/publiczne) nabierają charakteru pojęć – typów idealnych w znaczeniu Webera; zachodzi między nimi przekształcenie pojęcia typu idealnego w postać **ideału** autorki. Posiłkowałem się w tym badaniu analizą pojęcia typów idealnych dokonaną przez Leszka Nowaka. Dzięki temu zrodziła się konkluzja, zgodnie z którą dokonane przez Arendt **przekształcenie** nie podważa skuteczności i wiarygodności jej badań i analiz. Metoda badawcza Arendt nie podważa normy aksjologicznego neutralizmu metodologicznego, a stanowi raczej jej szczególny przypadek.

⁹ Wskazuję także, że odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje m.in. R. Rorty; uzasadnia on np. tezę, że liberalna demokracja nie potrzebuje filozoficznego uzasadnienia (a – co najwyżej – potrzebuje ona filozoficznej artykulacji).

W następnej rozprawie pt. *O poznawczych i aksjologicznych podstawach etyki politycznej Hannah Arendt* kontynuowałem badanie roli wybranych pojęć w filozoficzno-politycznej refleksji Hannah Arendt. Postawiłem i uzasadniłem tezę, że wybrane pojęcia (tu: działania obywatelskie i sfera publiczna) silnie wiążą świat wartości moralnych ze światem zachowań i działań polityki. Jest to możliwe dzięki cechom, jakie Arendt przypisuje tym pojęciom, a które są pochodną jednoczesnego ujmowania pojęć w dwóch wymiarach: ontologicznym i aksjologicznym. W następstwie obrania takiej perspektywy pojęcia te przybierają w badaniach Arendt status **wzorca** (ideału, co udowodniłem we wcześniejszej pracy), który jest pomocny zarówno w opisie i rozumieniu **rzeczywistości społecznej** (obecnej i minionej), jak i w opisie innych, podstawowych dla refleksji filozoficzno-politycznej pojęć, jak **władza, przemoc, pluralizm** czy samo **pojęcie polityki**.

Artykuł pt. *Antyczne korzenie pojęcia działania politycznego w filozofii Hannah Arendt* jest udaną próbą odtworzenia konstytutywnych cech pojęcia **działania politycznego**. W szkicu podjąłem próbę rozstrzygnięcia następującej kwestii: czy – zdaniem Arendt – doświadczenie „działania politycznego” wywodzi się z doświadczeń Grecji epoki Homera czy bardziej odpowiada ateńskiej *polis*? Ukazałem dwa modele – dwa *modi* działania politycznego: 1. odnoszonego do przestrzeni o charakterze agonistycznym (jednostka walczy o rozpoznanie, precedens i uznanie), 2. odnoszonego do przestrzeni o charakterze asocjacyjnym (jego wyróżnioną cechą jest współpraca i „akcja w zgodzie”). Mimo że *modi* te reprezentują odmienne wartości, to jednak można je postrzegać jako „wzajemnie się dopełniające”. Zrekonstruowałem więc cechy, które – w niejednakowym *stopniu* – są znamienne dla obu *modi*: 1. wzajemna nierozdzielność i dopełnianie się **mowy i działania** i ich zdolność ujawniania (ujawniają „kim-ktoś-jest”), 2. działanie ma walor rozpoczynania, „czynienia nowego początku”, 3. samocelowość działania (niezależność działania od wywołujących je motywów i osiągniętych celów). Sumując, analizy tego artykułu niosą rekonstrukcję Arendtowskiego projektu pojęcia **działania politycznego**, akcentującego jego **komunikacyjny i wspólnotowy** charakter.

W artykule pt. *Trudne porozumienie feminizmu z filozofią polityczną Hannah Arendt* rozstrzygałem następujący problem: czy – i jeżeli tak, to w jakim stopniu – koncepcja **kondycji ludzkiej i polityczności** Hannah Arendt jest możliwa do pogodzenia i spójna z programem ruchu feministycznego? W poszukiwaniu więzi i spójności między feminizmem a perspektywą obroną przez autorkę *Kondycji ludzkiej* szukałem m.in. odpowiedzi na pytanie: czy feminizm akceptuje dychotomię **prywatne/publiczne**, która jest podstawowa dla rozumienia polityczności człowieka przez Arendt, czy na przeszkodzie tej akceptacji stoją bariery? Odwołując się do przykładów, wskazałem przeszkody utrudniające tę aprobatę, ich charakter, a także uzasadniłem twierdzenie, że są one efektem odmiennego postrzegania życia politycznego przez oba projekty.

Warto zaakcentować znaczenie tego artykułu wśród prezentowanych osiągnięć naukowych – był on jednym z owoców seminarium interdyscyplinarnego pt. **Jaka sfera publiczna?**, które w roku akademickim 1996/97 piszący te słowa miał przyjemność prowadzić z Elżbietą Pakszys w Instytucie Filozofii UAM. Rezultaty tego seminarium zostały opublikowane w zredagowanej monografii pt. *Humanistyka i płeć III. Publiczna przestrzeń kobiet. Obrazy dawne i nowe* (1999). Należy dodać, że tamte dyskusje i badania antycypowały dzisiejsze ożywienie zainteresowania w polskim społeczeństwie problematyką płci kulturowej i feminizmu w ogólności.

W artykule pt. *Hannah Arendt: sprawiedliwość jako kwestia osądu* uzasadniałem tezę, jakoby dorobek Arendt stanowił wystarczającą podstawę do wyraźnego odczytania kategorii **sądu**, a więc także do zrozumienia jej pojęcia **sprawiedliwości**. Tezy tej nie osłabia fakt, że śmierć autorki w 1975 roku przerwała rozpoczętą dopiero pracę nad trzecią częścią *Życia umysłu* zatytułowaną *Sądzenie* (*Judging*). Wykazałem, że Arendtowskie pojęcie

sprawiedliwości osadzone jest na dwóch innych kategoriach zbudowanych przez autorkę *Kondycji ludzkiej*: pojęcia **autonomicznej zdolności sądenia**, które wywodzi ona z Kantowskiego **pojęcia sądenia** zawartego w *Krytyce władzy sądenia* oraz pojęcia **plurality**. Owocem zawartych w pracy analiz jest także wykazanie, że chociaż nie jest odkryciem Arendt idea postrzegania **sprawiedliwości** jako pochodnej zdolności sądenia, to jednak jej zasługą stało się wykazanie trwałych i wzajemnych powiązań między pojęciami „sprawiedliwości” i „pluralizmu politycznego”. Tym samym pokazałem, że pojęcie sprawiedliwości wyrasta z *plurality* (rozumianego jako pluralni ludzie i pluralizm), a jednocześnie je dopełnia i rozwija.

Sygnalizowane teraz tezy i wnioski stanowiły część szerszej dyskusji nad **pojęciem sprawiedliwości**, która miała miejsce w Instytucie Filozofii UAM w roku akademickim 1998/99 i której owocem była praca zbiorowa redagowana przez autora autoreferatu i Ryszarda Liberkowskiego pt. *Wola sprawiedliwości*.

W kolejnym artykule zatytułowanym *Jedna opinia publiczna czy wiele różnych opinii? Pluralizm przestrzeni publicznej w filozofii Hannah Arendt* rozważałem tytułowe pytanie – badałem, czy dla owocnej demokratycznej debaty znamieną jest „jedna opinia publiczna” czy też – cechuje ją wielość różnych opinii? Odwołując się do wybranych kategorii filozofii politycznej Arendt: pojęcia „przestrzenności”, „komunikacyjnego charakteru działania” i „obywatelstwa”, uzasadniałem twierdzenie, że to właśnie wielość różnych opinii, budowanych w pluralistycznej przestrzeni działań obywatelskich jest jedną z najważniejszych wartości wolnej przestrzeni publicznej i demokratycznej wspólnoty w ogólności. Trzeba nadmienić, że tezy przywołanego artykułu stanowiły część szerszej dyskusji, jakiej przewodziłem wraz z Mariuszem Chołodym w ramach akademickiego seminarium pod nazwą „**Różnorodność i pluralizm. Idee naszego czasu?**”, które miało miejsce na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym w Kaliszu w roku akademickim 2004/05; owocem tych spotkań i dyskusji jest wspólnie zredagowana praca zbiorowa o takim samym tytule.

* * *

Ostatnie dwa przedstawione w autoreferacie osiągnięcia naukowe mają nieco inny charakter i stylistykę, niż wymienione dotychczas. Wpłynęła na to zmiana mojej sytuacji zawodowej, a mianowicie fakt, że w 2002 roku opuściłem Instytut Filozofii i podjąłem – nadal w ramach pracy na Uniwersytecie im. A Mickiewicza – zatrudnienie na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym w Kaliszu. Zmiana ta pociągnęła za sobą przesunięcie zainteresowań naukowych w kierunku problematyki **praktyki** życia społecznego. Prowadzenie wykładów i ćwiczeń, do takich przedmiotów jak „Komunikacja społeczna”, „Komunikacja interpersonalna”, „Filozofia i etyka komunikacji społecznej” czy „Sztuka i technika negocjacji”, mimo iż pozwalało wykorzystywać aparaturę pojęciową wypracowaną przez Arendt, a opisującą bogactwo relacji mowy i działania czy specyfikę przestrzeni publicznej, to jednak kierowało moją uwagę także na inne perspektywy: socjologii, pedagogiki czy psychologii społecznej. Warto przypomnieć, że także Arendt nie były obce te „perspektywy” (warto przywołać jej konsekwentne starania o opublikowanie artykułu pt. *Refleksje na temat Little Rock*). Przywołane doświadczenia zawodowe znalazły odzwierciedlenie w kolejnych publikacjach naukowych.

* * *

Pierwszy z pisanych w nowej stylistyce artykułów zatytułowany jest *Szepty i krzyki..., czyli o trudach porozumiewania się w klasie szkolnej*. W pracy tej dokonałem próby opisu

i oceny różnych sposobów porozumiewania się w przestrzeni klasy szkolnej gimnazjum i liceum ogólnokształcącego. Rozmowy między nauczycielami i uczniami odniosłem do transakcyjnego modelu **komunikacji interpersonalnej** – do idei społecznego konstrukcjonizmu Pearce'a – Cronena. Warto wspomnieć, że pojęcia stosowane przez tych autorów: „historie opowiedziane” i „historie przeżyte” niosą *implicite* idee znacznie wcześniej wyartykułowane przez Arendt w formie idei „ujawniającej mocy opowieści” i w jej przekonaniu, że tożsamość osoby można uchwycić dopiero w „historii życia aktora i mówcy”. W analizach pracy skorzystałem z wyników przeprowadzonych osobiście w 2010 roku badań sondażowych w szkołach zachodnich i południowych województw kraju na grupie 422 uczniów i 99 nauczycieli. Wnioski z przeprowadzonych badań i ich analizy nie napawają optymizmem. Pokazują bowiem, że trudno jest mówić o „dobrym porozumiewaniu się” nauczycieli z uczniami (i *vice versa*). Nauczyciele i uczniowie żyją raczej w dwóch odrębnych światach, w różnych „sferach komunikacyjnych”; w takim świecie, niestety, nie odnajdujemy śladów Arendtowskiej idei „czystej ludzkiej wspólnotowości”.

Tezy tego artykułu były szeroko dyskutowane w ramach całorocznego **seminarium**, które miało miejsce w roku akademickim 2010/11 na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w ramach działalności Studenckiego Koła Umiejętności Społecznych, którego jestem naukowym opiekunem. Wnioski z przeprowadzonych dyskusji zawarte zostały w monografii pt. *Czy polska szkoła ceni dobrą rozmowę? Komunikacja interpersonalna w edukacji*, która ukazała się w 2011 roku pod moją redakcją.

W drugim z artykułów, zatytułowanym *Czy serwis You Tube po nowemu definiuje relację: prywatne – publiczne?*, podjąłem poszukiwania odpowiedzi na pytanie: czy tworzenie i współdzielenie się filmami wideo w ramach serwisu *You Tube* znacząco przekształca i po nowemu definiuje tradycyjne granice między prywatną i publiczną sferą ludzkiego życia? W próbie konceptualizacji społecznych działań podejmowanych przez użytkowników serwisu, zrekonstruowałem i dookreśliłem dwa pojęcia: „wideoblogi” i „kultura uczestnictwa”. Oba odniosłem do Arendtowskiego modelu, postulującego zachowanie harmonii między sferą życia prywatnego i publicznego. Z analiz pracy wynika, że chociaż trudno o jednoznaczną odpowiedź na postawione pytanie artykułu, to jednak widoczne są znaki wskazujące na potrzebę przededefiniowania tradycyjnego modelu prywatne – publiczne. Jednym z nich jest zjawisko przesuwania praktyk, działań i zachowań z domeny sfery prywatnej w zasięg sfery publicznej; innym z takich „znaków” może być pojęciowa zmiana treści wiązanych z „obywatelstwem”.

I również teraz należy dodać, że przedmiotowy artykuł stanowił część większej całości – spotkań i dyskusji nauczycieli akademickich i studentów, które odbywały się na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w roku akademickim 2012/13 w ramach pracy Studenckiego Koła Umiejętności Społecznych. Efektem tych seminariów jest praca zbiorowa powstała i zredagowana przeze mnie razem z Anną Marią Janiak, zatytułowana *Mowa w przestrzeni publicznej. Ćwiczenia z komunikacji społecznej* (2013).

4.b. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Pozostałe prace i osiągnięcia badawcze można podzielić na trzy obszary tematyczne: badania o charakterze metodologicznym, pierwszy etap studiów nad myślą Hannah Arendt i badanie praktycznych uwarunkowań relacji mowa – działanie i komunikacji społecznej. Należy – w skrótowym ujęciu – przedstawić te badania i ich wyniki.

1/ Pierwszy z nich obejmuje refleksję i badania natury **metodologicznej**. Głównie były to pytania o charakter i swoistość praw i teorii nauk technicznych. Badania te stanowiły kontynuację moich wcześniejszych metodologicznych zainteresowań związanych z pracą doktorską. Jednym z istotnych wyników było postawienie i uzasadnienie tezy o **swoistym**

charakterze praw i teorii nauk technicznych. Wykazałem, że swoistość ta wynika ze sztucznego (*artificial*) przedmiotu tych nauk, a objawia się ona zdecydowanie odmiennym (w porównaniu z prawami i teoriami nauk „czystych”) charakterem. Wyniki tych badań przedstawiłem w pracach: *Individual Charakter of Laws and Theories in Technical Sciences* (1989) oraz *Czym nauki techniczne różnią się od nauk przyrodniczych?* (1990).

Powodem mojej szczególnej satysfakcji z tego zakresu aktywności naukowej jest to, że udało mi się zorganizować i przeprowadzić w ramach działalności Zakładu Filozofii Techniki Instytutu Filozofii UAM **dyskusję** nad teoriopoznawczymi i metodologicznymi walorami i ograniczeniami **kategorii procesu**. Dyskusja z udziałem m.in. autorytetów w zakresie metodologii nauk, jak ś.p. Leszek Nowak, Michał Tempczyk, Jan Such i Tadeusz Buksiński, pozwoliła ujrzeć kategorię procesu w nowej perspektywie i potwierdziła jej trwałą wyjaśniającą moc. Wyniki tych intelektualnych rozważań zostały zebrane w monografii zatytułowanej *Świat jako proces* i opublikowanej pod moją redakcją naukową w 1996 roku.

2/ Drugi z obszarów tematycznych badawczych zainteresowań autora obejmuje pierwszy etap studiów nad filozoficzno-polityczną myślą Hannah Arendt, a sfinalizowany był monografią pt. *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego* (2000). W pracy tej przedstawiłem wnioski z badań nad Arendtowską kategorią „**politycznej kondycji ludzkiej**” i nieodłącznym od niej pojęciem „**pluralizmu politycznego**”. Pokazałem, że złowrogie doświadczenia totalitaryzmu i groźba „odczłowieczenia człowieka” niesiona przez tzw. fałszywą politykę naprowadzają Arendt na ideę **normatywnie pojmowanej** zasady pluralizmu politycznego. Wykazałem, że główne rysy pojęcia pluralizmu wyznaczają trzy aspekty politycznej kondycji ludzkiej: 1. zasadnicze dla tej kondycji **uwarunkowania** (zdolność narodzin, pluralność i świat/światowość), 2. zdolność sądzenia, 3. zdolność działania politycznego. W tym badaniu, kiedy precyzowana jest metodą badawczą Arendt, wskazuję, że pośród założeń jej metody ważne miejsce zajmują założenia o charakterze **ontologicznym**: to właśnie ten aspekt stanowiska Arendt pozwala jej sądzić o tym, co jest dobre, a co złe dla ludzkich istot, mierzyć zło, które w tradycyjnych kanonach okazywało się niemierzalne.

Znaczącą pomocą na tym pierwszym etapie studiów nad projektem Hannah Arendt była możliwość współpracy z prof. Anne Seller z Uniwersytetu Kent w Canterbury. To właśnie Jej z wdzięcznością przypisuję cechy przewodnika i mentora w badaniu spuścizny Arendt; prof. Seller znacząco pomogła w przeniknięciu gąszczu często wzajemnie sprzecznych interpretacji (i dezinterpretacji) dzieła Arendt.

Chciałbym dodać, że wybrane tezy i wnioski z przeprowadzonych badań były referowane i dyskutowane na V Zjeździe Filozoficznym w 1995 roku w Toruniu.

3/ Na trzeci obszar zainteresowań badawczych wpłynął fakt wspomnianej zmiany mojej sytuacji zawodowej. Praca podjęta na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym w Kaliszu i prowadzenie zajęć akademickich z szerokiego zakresu komunikacji społecznej wpłynęły na uzupełnienie perspektywy filozoficznej optyką proponowaną przez inne nauki, w tym: socjologię, psychologię społeczną i pedagogikę. Badaniom podlegają podobne pojęcia dotyczące relacji: mowa – działanie i opisujące więzi wspólnotowe oraz relacje międzyludzkie, ale już w **konkretnych uwarunkowaniach**: szkoły, biblioteki publicznej, pracy socjalnej czy wolontariatu. W tej refleksji większą uwagę skoncentrowałem na badaniu pojęć i zależności, które mogą być przydatne w opisie **praktyki** komunikacji społecznej, w budowaniu międzyludzkich interakcji i kształtowania tzw. kompetencji społecznych.

Owocem tych naukowych poszukiwań jest zrealizowanie projektu dotyczącego modelu więzi interpersonalnych budowanych w bibliotece publicznej (współautorstwo – wraz z Elżbietą Pieszak – artykułu pt. *Czy w bibliotece publicznej jest miejsce na komunikację interpersonalną?*). Innym efektem pracy jest zorganizowanie dyskusji wokół różnych

sposobów definiowania pojęcia „kompetencje społeczne” – spotkania zaowocowały ogólnopolską konferencją naukową pt. **Kompetencje społeczne w edukacji, pracy socjalnej i relacjach zawodowych**, jaką – przy współudziale A.M. Janiak i K. Jankowskiej – udało mi się zorganizować w 2011 roku; wyniki dyskusji opublikowaliśmy w monografii o tym samym tytule (2011).

Kolejnym wynikiem omawianej aktywności naukowej jest udana próba osadzenia pojęcia „bliskich międzyludzkich więzi” na pojęciu „opowiadania historii” i odniesienia go do uwarunkowań kultury indywidualizmu, co zawarłem w pracy pt. *The bonding power of a story. The art of narration as a source of interpersonal connections in the culture of individualism* (2013).

Chciałbym podkreślić, że prowadzone badania, formułowane refleksje i żywołowe dyskusje w ramach tego trzeciego obszaru aktywności są niewątpliwie źródłem szczególnego rodzaju satysfakcji – ożywiają i spajają autentycznie wspólnotę akademicką, powodując, że rola nauczyciela akademickiego nabiera właściwego sensu i uroku.

* * *

W formie *postscriptum* do tego autoreferatu chciałbym dodać, że mojej filozoficznej i teoretycznej refleksji nad obywatelstwem i sferą publiczną towarzyszy konsekwentne staranie, by samemu podejmować konkretne działania w **praktyce** tych przestrzeni. Poza aktywnością w seminariach i konferencjach naukowych, o której pisałem, wymienię trzy rodzaje działań dodatkowych.

Od 1988 roku współorganizuję działalność związkową w ramach NSZZ „Solidarność” UAM (m.in. jako przewodniczący Koła; najpierw na Wydziale Nauk Społecznych UAM, a od 2002 roku – za wyjątkiem jednej kadencji – na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym w Kaliszu).

W ramach Studenckiego Koła Umiejętności Społecznych, którego jestem opiekunem naukowym, mobilizuję młodzież akademicką do podejmowania działań prospołecznych i obywatelskich w przestrzeni lokalnej. Za ten patronat zostałem uhonorowany nagrodą dydaktyczną J.M. Rektora UAM (2010 r.).

W 2013 roku wraz z grupą Członków-Założycieli powołałem stowarzyszenie Społeczne Inicjatywy Edukacji Wiejskiej z siedzibą w gminie Trzciel, w którym pełnię funkcję prezesa Zarządu. Celem stowarzyszenia jest prowadzenie działalności edukacyjnej, kulturalnej i społecznej w środowisku wiejskim i małych miast, a także działanie na rzecz rozwoju kompetencji społecznych i zawodowych w społecznościach zagrożonych wykluczeniem i marginalizacją społeczną.

Chciałbym zaznaczyć, że przywołane przedsięwzięcia i działania niewątpliwie sprzyjają budowaniu poczucia sensu i przynależności, pomimo złożoności rzeczywistości społecznej i politycznej. Działania te mają także poznawczy wymiar. Pozwalają ujrzeć język antropologii filozoficznej Arendt w nowym świetle. Pokazują znaczenie takich pojęć jak: „czysta ludzka wspólnotowość”, „zdolność czynienia nowego początku”, „*plurality*” czy „zdolność sądenia”. W tym sensie stanowią więc dopełnienie refleksji filozoficznej, która jest przedmiotem tego autoreferatu.

