

**Streszczenie rozprawy doktorskiej pod tytułem:
„Pojęcie wolności w myśli Hannah Arendt”**

I. Cele badawcze

Pierwszym celem pracy jest **ukazanie struktury pojęcia wolności w myśli Arendt**. Struktura ta, ze względu na niesystematyczny styl jej rozważań, nie jest jednak w jej tekstach wyraźna. **Wolność Arendt definiuje bowiem na szereg *prima facie* odmiennych sposobów**, między innymi jako spontaniczność¹, „rację rewolucyjną”², „najwyższe kryterium uzasadniające tworzenie ciał politycznych”³, „znamię ludzkiego istnienia w świecie”⁴, przeciwieństwo konieczności⁵, rozpoczynanie nowych zdarzeń⁶, synonim władzy⁷ czy atrybut czynu i działania⁸. Wydaje się więc, że nie proponuje spójnego pojęcia wolności, a raczej zarys fenomenologii wolności i analizę różnych kontekstów, w których może się ona ujawniać. Wrażenie to jest jednak mylne, a analiza jej prac pozwala argumentować, że wolność jest w jej myśli spójnym pojęciem o wyraźnej strukturze. U podstaw tej struktury znajduje się najszersze pojęcie wolności jako **spontaniczności** (którą Arendt rozumie jako rozpoczynanie nowych i nieprzewidywalnych zdarzeń)⁹. Chociaż pojęcie wolności jest w jej myśli przede wszystkim pojęciem politycznym, to sama spontaniczność jest pojęciem przedpolitycznym. Spontaniczność może przejawiać się w różnych ludzkich aktywnościach, również poza dziedziną polityki. Kolejnym elementem tej struktury jest wolność doświadczana w działaniu. Chociaż wolność spontaniczności może w różnym stopniu realizować się w większości czynności (w tym pracy i wytwarzaniu), to w najwyższym stopniu ujawnia się właśnie w działaniu publicznym. **Wolność publiczna** (przez którą rozumiem wolność realizowaną w publicznym działaniu) jest więc kolejnym elementem struktury pojęcia wolności. Ostatnim

¹ Hannah Arendt, *Życie umysłu*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016), 309; Hannah Arendt, „Wprowadzenie w politykę”, w: *Polityka jako obietnica*, tłum. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005), 154, 156.

² Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń (Kraków: Wydawnictwo X/Dom Wydawniczy TOTUS, 1991), 16.

³ Arendt, *O rewolucji*, 27.

⁴ Hannah Arendt, „Co to jest wolność?” w: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2011), 205.

⁵ Arendt, *Życie*, 65.

⁶ Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012), 669-670.

⁷ Arendt, *Życie*, 396.

⁸ Arendt, „Co to jest wolność?”, 202.

⁹ Arendt, „Wprowadzenie”, 154.

elementem tej struktury jest **wolność polityczna**. Wolność polityczna od wolności publicznej różni się tym, iż dokonuje się w ramach formalnych instytucji politycznych, podczas gdy wolność publiczna może zaistnieć nawet w braku takich instytucji. Wolność polityczna obejmuje jednak kluczowy aspekt wolności publicznej, mianowicie działanie. Tym samym, częścią pojęcia wolności politycznej wedle Arendt jest wolność działania i wolność spontaniczności. Te trzy pojęcia wolności (które integrują się w najważszym pojęciu wolności politycznej) omawiam w trzech kolejnych rozdziałach pracy. Podkreślenia wymaga, iż sama **Arendt nie wskazała, że pojęcie wolności ma w jej rozważaniach taką właśnie strukturę**. Można więc (w ramach alternatywnej interpretacji) argumentować, że w jej tekstach czytelnik odnajdzie różne (i rozłączne) pojęcia wolności, a wolność polityczna jest dla niej wolnością *sui generis*. W świetle prac Arendt interpretacja ta nie wydaje się jednak zasadna.

Celem mojego doktoratu nie jest jedynie ukazanie struktury pojęcia wolności w myśli Arendt, ale również dokładne zbadanie trzech składających się na nią elementów.

Analizując w pierwszym rozdziale wolność spontaniczności, wskazuję, dlaczego jest ona dla Arendt fundamentalnym pojęciem wolności (czego sama jednoznacznie nie wyjaśnia). W tym celu badam, **w jaki sposób spontaniczność łączy się z innymi centralnymi pojęciami jej antropologii filozoficznej** (tj. pojęciem kondycji ludzkiej, indywidualności i wielości). Omawiam również wpływ, jaki na ukształtowanie koncepcji spontaniczności wywarła jej **analiza totalitarnego panowania i dążenie do stworzenia polityki będącej antytezą polityki totalitarnej** (której charakterystycznym rysem jest eliminacja spontaniczności, a wraz z nią możliwości życia *par excellence* ludzkiego). Omawiam również **źródła zdolności spontaniczności**, wśród których Arendt wymienia **fakt narodzin („natalność”)** oraz **wolę**. Są to zagadkowe wątki w jej myśli. Po pierwsze, Arendt nie wyjaśnia co ma na myśli, gdy pisze (w szeregu swych tekstów), że zdolność ta wynika z samego faktu narodzin. W pracy próbuję wyjaśnić to enigmatyczne stwierdzenie. Po drugie, jej charakterystyka woli jako władzy umysłu umożliwiającej spontaniczność jest głęboko niejasna, co – jak wskazuję – wynika z tego, iż nie zawsze wyraźnie odróżnia **dwa odrębne ujęcia woli**. Jej koncepcja woli jako źródła spontaniczności w *Życiu umysłu* zdaje się kłócić z charakterystyką tej władzy umysłu, którą proponuje w eseju „Co to jest wolność?”, gdzie twierdzi, że wolność i aktywność chcenia nie mają ze sobą związku. Jej rozważania stają się jasne, gdy wyodrębni się wspomniane dwa odmienne pojęcia woli, tj. **wolę rozstrzygającą i wolę spontaniczną**. W pracy wyjaśniam, że Arendt na potrzeby własnego ujęcia wolności przyjmuje koncepcję woli spontanicznej (odmienną od *liberum arbitrium*) i wskazuję, w jaki sposób wiąże się ona z jej rozważaniami na temat natalności. Podkreślam przy tym, że **uznanie woli za jeden z warunków**

spontaniczności nie oznacza, że Arendt sprowadziła spontaniczność do wykonywania woli i uznała wolność za wewnętrzny stan podmiotu. Wola stanowi dla niej impuls do podjęcia spontanicznej aktywności, jednak wystąpienie takiego impulsu nie oznacza pojawienia się wolności. Akt chcenia nigdy bowiem w pełni nie warunkuje spontanicznej aktywności. Wszystkie aktywności pojawiają się w świecie interakcji międzyludzkich, zatem ich efekty i stopień nowości, który implikują są w pewnym stopniu poza zasięgiem woli działającego. **Ostatecznie wolność jest więc dla Arendt zjawiskiem zewnętrznym (pojawiającym się w kontekście międzyludzkich interakcji).**

Następnie rozważam dwie interpretacje spontaniczności (proponowane niekiedy w literaturze przedmiotu): **fatalistyczną** (wynikającą z ulokowania źródła wolności w natalności i woli) – zakładającą, że człowiek jest skazany na spontaniczność – i **radykałną** – zgodnie z którą akt spontaniczny we właściwym sensie oznacza dla Arendt każdorazowe zerwanie z dawnymi uwarunkowaniami. Te dwie interpretacje nie mogą być równocześnie słuszne, trudno bowiem rozsądnie zakładać, że człowiek jest skazany na wolność ciągłego zrywania z przeszłością. W pracy argumentuję, że ostatecznie wolność nie jest dla Arendt ani fatalistyczna, ani radykalna. Wniosek ten jest istotny, gdyż jeśli wolność spontaniczności byłaby fatalistyczna (byłaby wolnością, od której nie można uciec), to nie mogłaby być równocześnie wartością, której osiągnięcie zabezpieczają polityczne instytucje. Jeśli natomiast byłaby radykalna (oznaczałaby każdorazowe zerwanie z dawnymi uwarunkowaniami), to w sferze polityki wiązałyby się z gloryfikowaniem permanentnej rewolucji. Polemizując z poglądem o fatalizmie spontaniczności, wskazuję, że Arendt odróżnia **zdolność spontaniczności** (którą postrzega jako fakt kondycji ludzkiej, od którego nie sposób uciec) od **spontaniczności jako wartości**. Spontaniczność **można osiągnąć w różnym stopniu** w ramach aktywności w obrębie *vita activa*, choć jej najwyższy stopień osiągany jest w działaniu. Ta obserwacja pozwala podważyć tezę o nieuchronnym radykalizmie jej koncepcji spontaniczności.

Kolejnym celem pracy (realizowanym w drugim rozdziale) jest **omówienie pojęcia publicznych zasad i ukazanie ich jako jednej z centralnych idei Arendt i zarazem kategorii pozwalającej oddalić część formułowanych przeciw niej zarzutów** (zarzut aksjologicznej arbitralności działania, zarzut odrzucenia praktycznego wymiaru publicznej aktywności). Pojęcie zasad pojawia się w wielu pracach Arendt¹⁰, chociaż zwykle omawia je zdawkowo,

¹⁰ Np. Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", w: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 1994), 329-338; Hannah Arendt, „Montesquieu: tradycja poprawiona”, w: *Polityka jako obietnica*, tłum. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005), 94-100; Arendt, „Wprowadzenie”, 216; Arendt, „Co to jest wolność?”, 186-187; Arendt, *O rewolucji*, 216; Arendt, *Życie*, 394.

stawiając czytelnika wobec szeregu pytań, na które nie odpowiada. Kategoria ta ma jednak z perspektywy tej pracy istotne znaczenie, Arendt bowiem *explicite* **wiąże kierowanie się w działaniu zasadą z wolnością spontaniczności**. Omawiam więc, jak rozumie pojęcie zasady i dlaczego w ujawnieniu jej przez działanie widzi warunek wolności. Na potrzeby tego streszczenia (ryzykując uproszczeniem) zasady scharakteryzuję krótko jako publiczne wartości podzielane przez daną grupę, które należy odróżnić od indywidualnych motywów psychologicznych i absolutnych reguł moralnych, które zakorzenione są w sposobie bycia tej wspólnoty. Do takich zasad Arendt zalicza solidarność, honor, pragnienie wyróżnienia, równość czy wolność, chociaż wymienia również zasady negatywne, jak strach czy nienawiść (warto dodać, że katalog tych zasad nie jest zamknięty, zatem mogą być one różne w różnych wspólnotach politycznych i okresach historycznych). Tak rozumiana zasada umożliwia spontaniczne działanie, gdyż nie narzuca działającemu określonego sposobu postępowania (jest bowiem zbyt ogólna), ale stanowi jego impuls i pozwala wytyczyć dla niego określony kierunek.

Można również bronić poglądu, że Arendt uznawała **zasadę za czynnik, który pozwala ocenić praktyczny wymiar polityki**. Wyjaśnijmy. Wskazuje ona, że spontaniczność aktywności jest ograniczana przez podporządkowanie jej względem użyteczności. Co więcej, spontaniczności – w świetle niektórych wypowiedzi, które napotykamy w tekstach Arendt – pozbawiona wydaje się być jakakolwiek aktywność, której celem jest realizacja interesów socjoekonomicznych. Ten wniosek wynika faktu, iż dążenie do realizacji z góry określonego celu zwiększa przewidywalność kierowanej nim aktywności. Czy więc działanie (będące dla niej aktywnością *par excellence* publiczną i elementem jej pojęcia wolności politycznej) nie może wypływać z kalkulacji użyteczności i służyć zaspokajaniu interesów? Jeśli interpretacja ta byłaby słuszna (co twierdzą niektórzy komentatorzy¹¹), to i sama polityka musiałaby być dla Arendt sferą o nikłym wymiarze praktycznym. Kategoria zasad pozwala jednak tę interpretację podważyć. Działanie bowiem zachowuje przymiot spontaniczności nawet kiedy służy realizacji interesów, o ile jednak wypływa z zasady, a pragnienie realizacji interesu nie jest jego dominującym motywem.

Z koncepcją tą wiąże się jednak kilka kontrowersji. Przede wszystkim Arendt zdaje się zwracać ku zasadom, gdyż uznaje dominujące stanowiska w obrębie filozofii moralnej za niezdolne do stworzenia aksjologii sfery publicznej. Argumenty przeciwko niektórym z tych stanowisk (np. etyce sokratejskiej) nie są jednak przekonujące. Arendt, odrzucając zbyt

¹¹ Zob. np. Jürgen Habermas, „Hanny Arendt pojęcie władzy”, w: *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019), 189.

pochopnie te alternatywne stanowiska, opiera więc koncepcję zasad na niepewnej podstawie (nie jest jasne, czy taka alternatywa jest faktycznie konieczna).

Analizując dalej koncepcję zasad, badam zagadkowo brzmiący fragment, w którym Arendt pisze, że: „wolność – względnie jej przeciwieństwo – pojawia się w świecie wówczas, gdy takie zasady doczekają się aktualizacji”¹². Fragment ten przez komentatorów jej myśli (nawet świadomych istotnej funkcji zasad) był najczęściej pomijany, Arendt bowiem nigdy nie wyjaśniła ani na czym ma polegać owo przeciwieństwo wolności, ani jak wiąże się z manifestacją zasady. Analizuję trzy interpretacje, które pojawiły się w literaturze przedmiotu¹³ i proponuję własną odpowiedź. W dalszej części pracy badam również wpływ ideologii (które Arendt charakteryzowała jako substytut zasady działania) na możliwość wolnego działania.

Kolejnym celem tej pracy (również realizowanym w drugim rozdziale) jest wskazanie **czynników, które ograniczają arbitralność spontanicznego działania**. Ryzyko arbitralności wydaje się być stale obecne w koncepcji, która zakłada, że do istoty wolności należy rozpoczynanie nowych i nieprzewidywalnych zdarzeń. Co więcej, jak wskazują niektórzy krytycy, w myśli Arendt brak jakichkolwiek normatywnych ograniczeń dla działania. Odpowiadając na ten zarzut, wskazuję, że pierwszym czynnikiem ograniczającym arbitralność wolności są wspomniane już **zasady**, drugim zaś **władza sądenia**. Z ideą władzy sądenia w myśli Arendt wiąże się jednak kilka trudności interpretacyjnych, które staram się rozstrzygnąć. *Primo*, komentatorzy zwracają uwagę, że odnajdziemy w jej myśli **dwie odrębne koncepcje sądenia**, to jest **jako aktywności działającego (wcześniejszą)** i **jako aktywności niezaangażowanego obserwatora (późniejszą)**. Zdaniem Ronalda Beinera, Arendt ostatecznie porzuciła przekonanie, jakoby sądenie było aktywnością działającego i uznała je za aktywność obserwatora, który oswaja arbitralność działania w retrospektywnym osądzie¹⁴. Sądenie, wedle tej interpretacji, przynależy do *vita contemplativa*, nie zaś *vita activa*. W pracy polemizuję z tą interpretacją i wskazuję, iż uzasadnione jest przypuszczenie, że **Arendt dążyła do ukazania władzy sądenia jako pomostu między *vita activa* i *vita contemplativa***, traktując ją jako aktywność łączącą perspektywy aktora i obserwatora. Tym samym sądenie (będąc również aktywnością mentalną działającego) staje się kolejnym czynnikiem ograniczającym

¹² Arendt, „Co to jest wolność?”, 187.

¹³ Fragment ten omawiają jedynie Lucy Cane, George Kateb i Garrath Williams. Zob. Lucy Cane, “Hannah Arendt on the Principles of Political Action”, *European Journal of Political Theory* 14 (2015), 1: 67; George Kateb, “Political Action: Its Nature and Advantages”, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. Dana Villa (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 139; Garrath Williams, “Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt”, *Political Studies* 46 (1998), 5: 946.

¹⁴Zob. Ronald Beiner, “Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging”, w: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 118.

arbitralność działania. Wniosek ten, mając na uwadze zarówno szereg sformułowań, które odnajdziemy w pracach Arendt (jak i opinie niektórych komentatorów) nie jest oczywisty i wymaga uzasadnienia. *Secundo*, jeśli sądzenie ma być aktywnością pozwalającą na ograniczenie arbitralności wolnego aktu, musi opierać się na intersubiektywnych **kryteriach prawomocności sądów**. W myśli Arendt, jak wskazuję, **takiego przekonującego kryterium wydaje się brakować**. Arendt odrzuca reguły moralne jako kryterium prawomocności sądów i zwraca się ku Kantowskiej koncepcji sądów estetycznych opierającej się na zdolności myślenia rozszerzonego. Sąd wymaga więc umiejętności spojrzenia z perspektywy innych, jednak nie poprzez odniesienie się do ich faktycznych i empirycznie zweryfikowanych poglądów, a ich wyobrażonych opinii. Muszę zatem wyobrazić sobie wspólnotę, do której odniosę się w moim osądzie. Co jednak wpływa na wybór tego wyobrażonego towarzystwa? Na to pytanie Arendt odpowiada, wskazując, że wybieram je poprzez myślenie przykładami (o konkretnych osobach czy wydarzeniach). Należy jednak zapytać: co pobudza wyobraźnię do wyboru tego, a nie innego przykładu? Na to pytanie Arendt już nie odpowiada, co zdaje się wskazywać, że jej koncepcji sądzenia ostatecznie brakuje intersubiektywnej podstawy. Ponieważ samo sądzenie wydaje się więc być arbitralną aktywnością, to nie może stanowić czynnika faktycznie ograniczającego arbitralność działania. Próbując rozwiązać ten problem, wskazuję, że **sposobem na nadanie władzy sądzenia intersubiektywnej podstawy jest zwrócenie się ku publicznym zasadom**. Istnienie związku między zasadami a władzą sądzenia Arendt w swych pracach parokrotnie sygnalizuje, chociaż nigdy nie rozwija tej myśli (wymaga ona interpretacji). Omawiam więc, w jaki sposób zasady inspirują wybór określonego przykładu i wskazuję na implikacje, jakie obserwacja ta ma dla koncepcji sądzenia Arendt.

Dalszym celem pracy (realizowanym w rozdziale trzecim) jest odpowiedź na pytanie, **w jaki sposób oryginalnie przez Arendt rozumiana wolność polityczna (tj. jako obejmująca spontaniczne działanie) może realizować się w ramach stabilnych instytucji politycznych**. Pytanie to jest zasadne, bowiem elementem tak rozumianej wolności politycznej jest rozpoczynanie nowych i nieprzewidywalnych zdarzeń, co może sugerować, że należy uznać Arendt za zwolenniczkę permanentnej rewolucji¹⁵. Odpowiadając na tę wątpliwość, analizuję, w czym – jej zdaniem – powinien przejawiać się duch nowości działający w obrębie ustanowionych instytucji politycznych. W tym celu sięgam do omawianej przez nią **koncepcji autorytetu** instytucji, którą zaczerpnęła z doświadczeń politycznych starożytnego Rzymu. Koncepcja ta zakłada, że autorytet czerpie prawomocność z historycznego aktu ufundowania

¹⁵ Zob. np. Martin Jay, "Hannah Arendt: Opposing Views". *Partisan Review* 45 (1978), 3: 356-357.

porządku politycznego. Pomimo pozornego konserwatyizmu jest to jednak koncepcja autorytetu, którą możemy określić jako dynamiczną. Fundament porządku politycznego nie jest bowiem na jej gruncie niezmienny, może być więc umacniany i reinterpretowany. Spontaniczne działanie, które ma na celu „fundowanie od nowa” **nie musi więc oznaczać zerwania z minionym porządkiem i ustanowienia czegoś obiektywnie całkiem nowego**. Nowość spontanicznego aktu może przejawiać się skromniej, to jest jako reinterpretacja lub podtrzymywanie fundamentów politycznych danej wspólnoty (myśl ta nie jest jednak w rozważaniach Arendt wyrażna, wymaga więc interpretacji). Aby jednak podtrzymywanie i reinterpretowanie fundamentów porządku politycznego było możliwe, sfera polityki musi stworzyć dla obywateli przestrzeń faktycznego uczestniczenia we władzy (poprzez działanie).

Dalej (w tym samym rozdziale) omawiam więc proponowane przez Arendt **rozwiązania instytucjonalne**, które są – jak sędzę – najbardziej kontrowersyjnym aspektem jej myślenia o wolności. W celu stworzenia trwałego porządku wolności (umożliwiającego podtrzymywanie i rozbudowywanie fundamentów porządku politycznego), Arendt postuluje zniesienie tradycyjnej demokracji przedstawicielskiej (w którą, jak twierdzi, wpisane są mechanizmy destrukcyjne dla wolności), ustanowienie republiki opartej na radach (wzorowanych na radach rewolucyjnych) i znalezienie instytucjonalnej niszy dla nieposłuszeństwa obywatelskiego. W pracy wskazuję, że Arendt nie dostrzega jednak, że tradycyjna demokracja przedstawicielska (i wbudowane w nią mechanizmy wyborcze, które postrzega jako nieuchronnie korupcjogenne) tworzy sprzyjające warunki społeczno-psychologiczne pozwalające wzmacniać obywatelskie zaangażowanie w sprawy publiczne i podtrzymać cenionego przez nią ducha kontestacji. Wskazuję również, że system oparty na radach nie byłby wolny od zjawisk destrukcyjnych dla wolności politycznej oraz kwestionuję ideę instytucjonalizacji nieposłuszeństwa obywatelskiego. W tym miejscu rozwijam obserwację George’a Kateba, który słusznie wskazuje, że Arendt nie docenia potencjału demokracji reprezentacyjnych¹⁶. Zarzut ten rozbudowuję, wskazując, które spośród mechanizmów demokracji przedstawicielskich pozwalają na wzmocnienie politycznego zaangażowania obywateli i wspierają postawę gotowości kontestowania działań władzy.

Kolejnym celem pracy (realizowanym w epilogu) jest **próba klasyfikacji pojęcia wolności Arendt**. Poprzez próbę takiej klasyfikacji nie staram się jednak jej myśli

¹⁶ Zob. George Kateb, “Death and Politics: Hannah Arendt’s Reflections on the American Constitution”, *Social Research* 54 (1987), 3: 611, George Kateb, “Arendt and Representative Democracy”, *Salmagundi* 60 (1983): 20-59.

przyporządkować do któregoś spośród stanowisk w obrębie filozofii polityki, a raczej podkreślić oryginalność jej myślenia o wolności (która przejawia się właśnie w tym, iż takim klasyfikacjom się nie poddaje). Omawiam więc związek wolności wedle rozumienia Arendt z pojęciem wolności negatywnej i pozytywnej oraz badam jej powiązania z wolnością ateńską i rzymską (z którymi jej myśl często bywa łączona). **Wskazuję, że pojęcie wolności Arendt nie jest wariantem negatywnego pojęcia wolności, ale również – wbrew opinii wielu komentatorów – nie jest wariantem pozytywnego pojęcia wolności.** Następnie wskazuję na wątki, które Arendt zaczerpnęła z ateńskiej i rzymskiej koncepcji wolności. Zwracam uwagę, że wolności politycznej Arendt nadaje znacznie głębszą wartość niż republikanie rzymscy (klasycy i współcześni). Argumentuję również, że związki Arendt z ateńską (zwłaszcza homerycką, tj. agonalną) wizją polityki nie są tak silne, jak często się przyjmuje, a agonizm jej wczesnego myślenia o wolności jest – na tle antycznego pierwowzoru – wyraźnie ograniczony. Tym, co faktycznie łączy Arendt z Ateńczykami, jest powiązanie wolności w politycznym sensie z wolnością i równością mowy.

Moim ostatnim celem (realizowanym a apendyksie) jest **wskazanie wczesnych inspiracji dla pojęcia wolności Arendt.** Niektórzy komentatorzy przyjmują, że pojęcie to sformułowała w wyniku studiów nad mechanizmami totalitarnego panowania¹⁷, jednak analiza jej młodzieńczych tekstów pozwala ten pogląd wysubtelnić. Badam więc trzy wczesne teksty Arendt, tj. jej pracę doktorską poświęconą pojęciu wolności u św. Augustyna, biografię Rahel Varnhagen i tekst „Czym jest filozofia egzystencji?”, aby pokazać, że kluczowe założenia myślenia o wolności sformułowała na wczesnym etapie pracy intelektualnej. Wskazuję również, że najprawdopodobniej szczególnie silną inspiracją dla jej wczesnej myśli była koncepcja wolności Karla Jaspersa. Omawiam również wpływ Martina Heideggera na jej ścieżkę naukową, wskazując, w jakim zakresie jego myśl stanowiła dla jej rozważań o wolności negatywną, a w jakim pozytywną inspirację.

II. Oryginalne rozwiązanie problemu badawczego

Przedłożony doktorat dotyczy pojęcia wolności w pracach myślicielki, której dorobek doczekał się licznych komentarzy. W literaturze przedmiotu brak jednak szerszego

¹⁷ Miguel Vater, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 26 (2007), 2: 137-159.

opracowania poświęconego w całości wyłącznie pojęciu wolności w myśli Arendt¹⁸. Ponadto praca zawiera kilka oryginalnych elementów.

1. Pierwszym z nich jest ukazanie pojęcia wolności Arendt przez pryzmat jego struktury. Jest to sposób przedstawienia jej stanowiska, z którym nie spotkałam się w literaturze. Wyłonienie trzech wskazanych wyżej pojęć wolności i omówienie związków między nimi jest efektem interpretacji prac Arendt (struktura pojęcia wolności nie jest bowiem w jej myśli wyraźna).
2. Pomimo obszernej literatury przedmiotu brakuje opracowania, które poświęcone byłoby dokładnej analizie pojęcia spontaniczności w rozważaniach Arendt (omówieniu jej uzasadnienia, źródeł oraz możliwych interpretacji). W pracy przedstawiam szczegółową analizę tego pojęcia, poświęcając mu osobny rozdział.
3. Oryginalnym aspektem pracy jest również dokładna analiza pojęcia publicznych zasad. Chociaż pojęcie to było analizowane w literaturze przedmiotu¹⁹, to wiele problemów dotyczących interpretacji tej mglistej kategorii nie zostało rozstrzygniętych. Wskazuję, na czym polega związek między kierowaniem się zasadami a wolnością oraz wyjaśniam enigmatyczne stwierdzenie Arendt, że wolność lub jej przeciwieństwo może ujawnić się w momencie aktualizacji zasady (fragment ten w literaturze przedmiotu zwykle był pomijany).
4. Oryginalnym elementem pracy jest również ukazanie wspomnianych zasad jako czynnika pozwalającego ograniczyć arbitralność sądenia w koncepcji Arendt, na którą niekiedy zwracają uwagę komentatorzy jej prac²⁰.

¹⁸ Temat ten był jednak przedmiotem artykułów i fragmentów opracowań książkowych. Zob. np. Ilya Winham, "Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?': Freedom as Phenomenon of Political Virtuosity", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 59 (2012), 131: 84-106; Jerome Kohn, "Freedom: The Priority of the Political" W: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, red. Dana Villa, 113-129. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 113-129; Kei Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: Freedom, Politics, and Humanity* (Princeton: Princeton University Press, 2021).

¹⁹ PPublikacje temu zagadnieniu poświęcili Lucy Cane, James Muldoon, Wolfhart Totschnig, wnikliwie omówili je również Ilya Winham i Adndreas Kalyvas. Zob. Cane, "Hannah Arendt", 55-75; Andres Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 241-253; James Muldoon, "Arendtian Principles", *Political Studies* 64 (2016), 1: 121-135; Wolfhart Totschnig, "Unpredictable yet Guided: Arendt on Principled Action", *Journal of the British Society for Phenomenology* 50 (2019), 3: 189-207; Winham, "Rereading", 95-101.

²⁰ W literaturze przedmiotu temat ten jest omawiany zdawkowo. O relacji między zasadami i sądeniem wspominają Muldoon i Totschnig. Zob. Muldoon, „Arendtian”, 129-131; Totschnig, „Unpredictable”, 199-200.

5. W literaturze przedmiotu nie spotkałam się również z próbą wyjaśnienia związków między wolnością polityczną i autorytetem w myśli Arendt. Analiza wolności politycznej przez pryzmat jej koncepcji autorytetu pozwala wskazać, w jaki sposób taka spontaniczna wolność może realizować się w ramach stabilnego porządku prawno-politycznego.
6. Instytucjonalne propozycje Arendt były przedmiotem licznych komentarzy²¹, jednak z nie z perspektywy ich prawdopodobnych socjologiczno-psychologicznych efektów. W pracy krytykuje jej elitarystyczne rozwiązania, wskazując, że (wbrew jej intencjom) mogłyby prowadzić do osłabienia cennego dla niej „ducha rewolucyjnego”.
7. Bronię również tezy, że pojęcie wolności Arendt nie jest ani wariantem negatywnego, ani pozytywnego pojęcia wolności, podczas gdy w literaturze dominuje przekonanie, że stanowi ono wariant pojęcia pozytywnego.
8. Wreszcie, analizuję młodzieńcze prace Arendt (rozprawę doktorską oraz książkę poświęconą Rahel Varnhagen) i wskazuję na wątki, które wpłynęły na jej późniejsze badania nad wolnością. Te wczesne teksty były, co prawda, przedmiotem analizy, jednak nie pod kątem ich związku z pojęciem wolności w jej myśli²².

²¹ Zob. np. Shmuel Lederman, “The Centrality of Council System in Arendt’s Political Theory”, w: *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, red. Kei Hiruta, Cham: Pgrave Macmillan, 2019, 253-276; James Muldoon, “The Lost Treasure of Arendt’s Council System”, *Critical Horizons* 12 (2011), 3: 396-417; John F Sitton, “Hannah Arendt’s Argument for Council Democracy”, *Polity* 20 (1987), 1: 80-100.

²² Analizę rozprawy doktorskiej Arendt przedstawili np. Ronald Beiner i Joanna Vecchiarelli Scott, natomiast związek pracy o Rahel Varnhagen i tekstu „Czym jest filozofia egzystencji” z późniejszą myślą Arendt bada na przykład Seyla Benhabib. Zob. Ronald Beiner, “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine”, w: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, red. Larry May, Jerome Kohn (Cambridge: The MIT Press, 1996), 269-284; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), 109-110; Joanna Vecchiarelli Scott, Judith Chelius Stark, “Rediscovering Hannah Arendt”, w: *Love and Saint Augustine*, Hannah Arendt (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996), 115-211.