

**Recenzja z rozprawy doktorskiej mgr Katarzyny Elias z pt. *Pojęcie wolności w myśli Hannah Arendt***

To całkiem dobra rozprawa, jasno napisana, przejrzyste ułożona i logicznie poprowadzona: struktura rozdziałów jest dobrze przemyślana i do pewnego – ale tylko pewnego – stopnia realizują one zamary wyłożone przez autorkę we wstępie. Pod koniec lektury nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że o pojęciu wolności u Arendt i opartej na niej wizji politycznej wiemy mniej więcej tyle samo, co na początku – czyli niewiele. Można wręcz powiedzieć, że Katarzyna Elias opanowała do perfekcji metodę zwaną w teologii apofatyczną, czyli opisywanie boskiego obiektu drogą eliminatywną: *ani-ani*. Wolność u Arendt nie więc jest ani negatywna, ani pozytywna; ani liberalna, ani neorepublikańska. Jej polityka zaś nie jest ani rewolucyjna, ani reformistyczna; ani deliberatywna, ani przemocowa; ani neoateńska, ani pronowoczesna; ani demokratyczna (w sensie demokracji przedstawicielskiej opartej na procedurze głosowania) ani anty-demokratyczna (bo stawiająca na wspólne działanie zróżnicowanych podmiotów). Kluczem do tej enigmy – słowo to w różnych odmianach pojawia się w tej pracy bardzo często – miała być ostatnia część *Życia umysłu*, poświęcona władzy sądenia, ale jej niestety Arendt nie zdążyła ukończyć: o roli, jaką odgrywa u niej kantowska *Urteilskraft* możemy się dowiedzieć głównie z rozproszonych notek i uwag, które nie zawsze układają się w spójną całość. Przez większość rozprawy Katarzyna Elias zbija interpretacje myśli politycznej Arendt, rozwijane przez jej liczni komentatorów, którzy starali się ją uspołnić. Czy jednak na koniec pojawia się u niej samej wizja, która przebiłaby się przez gąszcz jej krytycznych meta-komentarzy? Mam wątpliwości: pojęcie wolności zawisa tu w apofatycznej przestrzeni niedookreślenia (podobnie jak pojęcie sprawiedliwości u Derridy) – i kto wie, czy, tak jak w przypadku autora dekonstrukcji, nie był to zamiar samej Arendt. Katarzyna Elias tak podsumowuje swoją podróż przez „migotliwe” rejony politycznej myśli Arendt: „Pojęcie wolności, które odnajdujemy w jej myśli jest więc świadectwem umiejętności kreatywnego łączenia i interpretowania często niezwykle od siebie odległych inspiracji. Ta mnogość kontekstów może nasilać wrażenie ‘migotliwości’ jej myśli, na którą zwróciłam uwagę we wstępie. Arendt jednak wątki te umiejętnie łączy za sobą w sugestywną całość. Jej pojęcie wolności – jak starałam się pokazać w tej pracy – jest więc spójne, a mnogość jej (kreatywnie rozwijanych) inspiracji ujawnia się na różnych poziomach jego trójstopniowej

struktury.” Ta trójstopniowa struktura, będąca jednocześnie porządkiem samej rozprawy, to: „najszersze pojęcie wolności jako spontaniczności, węższe pojęcie wolności publicznej (osiąganej w spontanicznym działaniu), wreszcie najwęższe pojęcie wolności politycznej (obejmującej spontaniczne działanie w ramach instytucji politycznych).” Zdaniem autorki, wizja końcowa jest koherentna, ale ja w żaden sposób nie mogę wyrobić w sobie poczucia jasności: mam wrażenie, że coś Katarzynie Eliaz umknęło w jej analizie pojęcia wolności u Arendt, być może same jej fundamenty.

Autorka najlepiej radzi sobie na poziomie drugim: rozdział o wolności publicznej jest najlepszy i najpełniejszy. Co nie znaczy, że pozostałe są słabe: przeciwnie, Katarzyna Eliaz ma dobry umysł analityczny, świetnie wykształcony w domenie teorii politycznej, ale jej ujęcie pierwszej i trzeciej struktury wykazuje braki na poziomie głębszej filozofii, która dla interpretacji Arendt jest niezbędna. *Życie umysłu* to najbardziej dojrzałe filozoficzne dzieło Arendt i brak ekstensywnych odniesień doń w doktoracie Katarzyny Eliaz wskazuje właśnie na szerszy problem, na którym chciałabym się skupić w mojej recenzji: mało w tej rozprawie samej filozofii. Władza sądenia jako najbardziej swobodna z umysłowych fakultetów mogłaby rzucić więcej światła na wolność realizującą się w konkretnych osądzie i działaniu, które oparte byłoby na mediacji między wieloma zasadami, ale w tej pracy nie znajdziemy wiele odniesień do Arendtiańskiej wizji *Urteilskraft* – a szkoda, bo kantowska zasada piękna jako „nieteleologicznego ładu” bardzo by się tu przydała do rozstrzygnięcia Arendtiańskich aporii (jak to się dzieje w książce Jima Josefsona, który rozważa ideę wolności u Arendt w kontekście jej refleksji nad pięknem: *Hannah Arendt's Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful*, 2020). Brakuje mi tu także odniesień do Dunsza Szkota, ulubionego scholastyka Arendt, w jej rozważaniach nad jego koncepcją wolności i woli, w których wolna wola przybiera postać afirmacji inności i wielości świata, wyrażającej się w pięknej formule: *volo ut sis* („chcę, byś istniał”). To tu zdaniem Arendt egoizm jednostkowej woli przełamuje się w pochwałę bycia w świecie i wśród innych, których nie pragniemy zredukować do jednej zasady. Ten fragment o miłości bliźniego jako ostatecznej transformacji wolnej woli to zarazem koda filozofii Arendt, która domyka klamrą jej myślową trajektorię: od doktoratu o Augustynie po *Życie umysłu*.

W pracy Eliaz Arendt potraktowana jest jako myślicielka w ramach dość sztywno określonej filozofii politycznej, w wyniku czego jej myśl wypada nieco redukcjonnie – i być może to jest też główny powód, dla którego wypada ona także aporetycznie. Apendyks wskazujący na wczesne rozwinięcia idei wolności u Arendt, zwłaszcza w jej rozprawie doktorskiej o Augustynie,

jest zbyt skąpy, a umieszczenie go pod koniec pracy chronologicznie nieuzasadnione. Szczególnie że te kilka stron o *Liebesbergriff* w ogóle nie poruszają najważniejszego dla tej pracy wątku, czyli właśnie idei wolności wywodzącej się z faktu narodzin. To prawda, że Arendt nigdy nie rozpracowała tego motywu z należytą starannością, ale niemal całkowite jego pominięcie pozbawia interpretację Katarzyny Eliaz ważnego antropologicznego fundamentu. W pierwszych partiach pracy pisze ona: „Jej uwagi odnośnie do pochodzenia spontaniczności nie są jednak wolne od niejasności. Zwłaszcza dwie z nich utrudniają jednoznaczne odczytanie jej poglądów. Po pierwsze, Arendt nigdy nie wyjaśniła enigmatycznego stwierdzenia, że zdolność spontaniczności wynika z samego faktu narodzin.” Gdyby jednak przyjrzała się bliżej rozprawie Arendt o Augustynie, mogłaby stamtąd wyciągnąć pewne wnioski, które nieco rozświetliłyby kluczową dla tej pracy „enigmę”.

Natalizm Arendt doczekał się wielu komentarzy (Kristeva, Jenzten, Bielik-Robson), tu zupełnie pominiętych (wyjątkiem Miguel Vatter, ale też potraktowany w tej sprawie zdawkowo). Tymczasem bez analizy Augustyńskiej idei narodzin ludzkich jako *initio*, radykalnie różnej w swojej istocie od *principio*, nie sposób zrozumieć podstawowego napięcia, o którym ta rozprawa wciąż, nieco bezradnie zresztą, przypomina: między absolutną *inicjatywą* radykalnego rozpoczynania od nowa – a poleganiem na *principio*, czyli pierwszych i naczelnym zasadach, które ograniczają innowację, sprawiając, że nigdy nie może ona, choćby i chciała, zaczynać wszystkiego *ex nihilo* i *ab ovo*. Ta aporia, zakorzeniona w fakcie naszej natalności, jest fundamentalna – i nierozwiązywalna, tym samym czyniąc aporetycznym nasze przeżywanie wolności. Podczas bowiem gdy światem rządzą zasady – *principio* to łacińska wersja *arche*, podstawy, która odnawia kosmiczną rzeczywistość podług odwiecznego wzorca – egzystencją ludzkiej jednostki rządzi *initio*, spontaniczna inicjatywa, która pragnie zerwać z fatalistycznym „wiecznym powrotem tego samego”. Ta antyteza może być destrukcyjna tak dla świata, jak dla jednostki: jakobińskie pragnienie rewolucji absolutnej, wyzerowującej historię jest dla Arendt tak samo niebezpieczne, jak antykosmiczny odwrót od świata jednostkowego podmiotu, który „obraża się na świat”, nie mogąc przebić się przez jego inercyjną zasadę *nihil novi sub sole*. Dlatego też opozycja ta nie powinna pozostać sztywną antytezą. Musi ulec zapośredniczeniu – właśnie dzięki władzy sądenia, która za każdym razem na nowo negocjuje dualizm *principio* i *initio*: zastanej zasady i spontanicznej innowacji. Dojrzała wolność zatem to taka, która nauczyła się tej trudnej sztuki mediacji. Sztuce tej sprzyja idea wdzięczności, którą Arendt rozwija równoległe do koncepcji wolności-spontaniczności jako jej inherentny kompas etyczny (w tym

sensie nie jest prawdą, że wolność u Arendt nie ma odniesienia do idei dobra, albo że jest wręcz amoralna). Narodziny bowiem to nie tylko radykalny początek tego, co całkiem nowe, ale także konieczność utożsamienia się z tym, co dane i odziedziczone po tych, którzy dali nam życie: Arendt zawsze podkreślała, że jednostka nie powinna odrzucać swojej dziedzicznej tożsamości w imię źle pojętej swobody, lecz przyjmując ją z wdzięcznością (jak choćby własne żydowskie pochodzenie i fakt bycia kobietą: dobrze pisze o tym Kristeva). To właśnie doktryna wdzięczności wobec tego, co dane, mityguje anarchiczno-amoralne odruchy wolności, nadając jej pożądany kształt dialektycznej mediacji.

Pytanie tylko, czy tej dialektycznej sztuki mediacji między tym, co dane, a tym, co nowe, nauczyła się sama Hannah Arendt? Arendt bardzo zależało na tym, by być myślicielką wcieloną, jak Sokrates, który w całości i konsekwentnie uosabiał swoje idee. W pracy tej zabrakło mi więc także elementów filozoficznej biografii Arendt, która wskazywałaby na jej problemy z pełną inkarnacją własnego myślenia. Bo czy w Arendt samej nie ma czegoś z Rachel Varnhagen, której nieprzypadkowo poświęciła swoją habilitację, dokonując w niej, jak sama wspominała, „autoegzorcyzmu”? Paradoks Arendt jako myślicielki opiewającej działającą w świecie zbiorowość polega na tym, że sama w żadnej nigdy nie uczestniczyła: zawsze była osamotniona i pojedyncza, wolna do granic przekory (jak w sporze z Gershomem Scholemem dotyczącym ról Judenratów w polskich gettach, po którym odwrócili się od niej jej najbliżsi przyjaciele, jak choćby Hans Jonas). Film Margharet von Trotta jej poświęcony, choć niezbyt udany artystycznie, dobrze pokazuje tę właśnie upartą charakterystykę myślenia Arendt: przekorna wolność ponad wszystko, każdy rodzaj solidarności czy lojalności zbiorowej, dający wielką przewagę *in initio* ponad *principio*. Ten egzystencjalny moment wolności jako *contrariety* sprawia, że pisze ona swoje teksty polityczne przede wszystkim po to, by nie dać się zaklasyfikować, nie ulec żadnemu kolektywnemu „izmowi”, w który nierzadko bywa włączana. *Korzenie totalitaryzmu* pisze więc przeciw hurtowemu zaliczeniu jej, żydowsko-niemieckiej emigrantki w Nowym Jorku, do komunizującej lewicy (należy do niej zresztą jej wkrótce już były mąż, Günther Anders) – jednocześnie jednak esej *O rewolucji* pisze przeciw zaliczeniu jej do grupy opozycyjnej, czyli konserwatystów spod Chicagowskiego znaku Leo Straussa (choć ich osobiste stosunki były całkiem zażyłe). Żeby jednak znów nie wyszło na zbyt lewicowo-anarchicznie (jakby chciał Wolin albo Martin Jay), Arendt napisze też pochwałę rzymskiej *auctoritas* jako „rządu dusz”, który ogranicza anomijną swobodę ducha rewolucji. Podobnie rzecz ma się z *Kondycją ludzką*, która jest zarazem hołdem złożonym Martinowi Heideggerowi i krytyką jego „kontemplatywnego”

stylu myślenia: apologia czystego działania jest tyleż Heideggerowska w swojej greckiej nostalgiczności, ileż anty-Heideggerowska w wyborze agory jako sfery ludzkiego spełnienia. Arendt przejmując od Heideggera jego krytyczny ogląd nowoczesności jako „wulgarnego paradygmatu kalkulacji”, zdominowanego przez wolę, racjonalność celową i grę interesów, a w tym sensie nie-wolnego. Podobnie jak on stawia na wielką przemianę, która miałaby usunąć w cień prymat pracy i wytwarzania – tam jednak, gdzie Heidegger chciałby triumfu filozoficznej *vita contemplativa*, zdolnej do wytworzenia „nowego początku”, Arendt podsuwa niemniej utopijny triumf niecelowego działania jako nowej formuły polityczności, której radykalność wykracza poza rewizję wzorca nowożytnej demokracji liberalnej. Intencje Arendt, jak i u Heideggera, są więc znacznie bardziej antynowoczesne – bardziej niż wyraża to skądinąd niezła formuła Benhabib czyli *reluctant modernism*. Więcej tu niechęci, niż nowoczesności. Stąd też mój sceptycyzm wobec „rewizyjnego” celu pracy Katarzyny Eliaż, który formułuje ona następująco: „To dążenie Arendt do przywrócenia tradycyjnych kategorii jest – jak starałam się zwrócić uwagę – widoczne zwłaszcza w jej koncepcji działania i wolności politycznej, w której nawiązuje do dorobku myśli politycznej starożytności, próbując dostosować ją do kontekstu współczesności.” Czy rzeczywiście Arendt przyświeca taka próba? Mam wątpliwości.

Tak czy tak, widmo osamotnienia – analizowane przez Arendt i w przypadku Rachel Varnhagen („neuroza żydowskiej asymilacji”) i w przypadku Heideggera („lis, który wpełzł do nory”) – będzie towarzyszyć jej nieustannie i do końca. Nigdy nie stanie się częścią żadnej działającej grupy ludzkiej (oprócz New York Intellectuals), a jej pochwała stowarzyszenia pozostanie projekcją. Zawsze w niedookreślonym *initio* – przeciw wszelkiemu *principio*, czyli niejako wbrew głoszonej przez siebie wizji mediacji i pojednania. Nie twierdzę przy tym, że nonkonformizm Arendt, nawet jeśli czasem irytujący (jak jej pochwała rad rodem z sowieckiego utroju), nie może nas wszystkich inspirować. Jak najbardziej, ale pod warunkiem, że zrozumiemy filozoficzno-antropologiczne podstawy jej myślenia o wolności – a tych w tej rozprawie po prostu zabrakło. Tak samo jak zabrakło poważnej konfrontacji myśli Arendt z filozofią Heideggera, bo te kilka stron dość szkolnych uwag w końcowej części Appendixu nie relacjonują jej dostatecznie. Sama myśl polityczna Arendt, wypreparowana z jej fundamentalnych filozoficznych rozważań o kondycji natalnej, nie wystarcza, by zdefiniować jej pojęcie wolności. Rozprawa ta jest dobra w warstwie samych rozważań o polityce, ale zdecydowanie niewystarczająca w warstwie filozoficznej.

**Konkluzja:**

Mimo moich uwag krytycznych, jestem jednak gotowa poprzeć starania Katarzyny Eliaz o uzyskanie stopnia doktora w dziedzinie nauk filozoficznych, choć mam pewne wątpliwości w kwestii jej kompetencji w dziedzinie samej filozofii. W procedurze doktorskiej ważny będzie etap egzaminu przedmiotowego, ciekawa też jestem odpowiedzi kandydatki na zarzuty sformułowane w tej recenzji w trakcie obrony,

Z poważaniem,

Prof. Agata Bielik-Robson

