

Rafał Zawisza

Ocalić to, co się da.

Witalistyczna interpretacja rozprawy doktorskiej
Hanny Arendt pt. *O pojęciu miłości u Augustyna*

Artykuł koncentruje się na prezentacji opublikowanej w 1929 roku rozprawy doktorskiej Hanny Arendt poświęconej pojęciu miłości u Augustyna (*Der Liebesbegriff bei Augustin*). Ekspozycja linii argumentacyjnej tej pracy służy do wykazania jej oryginalności w stosunku do filozofii Heideggera, będącej jednocześnie najsilniejszą inspiracją oraz obiektem krytyki. Arendt byciu-ku-śmierci przeciwstawia natalność, wywiedzioną właśnie z pism Augustyna. Pozwala to na odmienną koncepcję podmiotowości: Heideggerowski egocentryzm zastąpiony zostaje wielością.

Widoczny w wysiłkach interpretacyjnych Arendt witalizm (w wersji proponowanej przez Agatę Bielik-Robson) skłania do obrony podmiotowości poszczególnej przed roztopieniem jej w Całości, zarazem forując wizję wspólnoty równych, budowanej dzięki rozpoznaniu kontyngencji *conditio humana*, a więc dzięki przewyciężeniu roszczeń do wolności absolutnej. Rozważania w obrębie „sfery przedteologicznej” (Arendt) przybierają postać antropologii filozoficznej, stanowiącej prolegomena do późniejszej twórczości Hanny Arendt. Spekulacje dotyczące pojęcia Boga są powiązane z odmiennymi ujęciami miłości bliźniego i dają się przełożyć na problem konstytucji podmiotu zależnego. Jego istotną cechą jest dialektycznie ujęta postawa wdzięczności, która z uznania zależności czyni pierwszy krok do jej przepracowania. Odpowiada temu złożony stosunek do *modernitas*: wycucie historyczności to pozycja strategiczna stanowiąca warunek udanej emancypacji.

Słowa kluczowe: Arendt, Augustyn, Bielik-Robson, nowoczesność, emancypacja, kontyngencja

Napisana pod kierunkiem Karla Jaspersa praca doktorska Hanny Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin* ukazała się drukiem wkrótce po obronie, w roku 1929. Od końca lat pięćdziesiątych Hanna Arendt pracowała nad korektą jej przekładu, sporządzonego przez Ernsta Bascha Ashtona, do jego publikacji jednak nie doszło. Wreszcie, w roku 1996, po dziesięciu latach żmudnej pracy Joanny Vecchiarelli Scott oraz Judith Chelius Stark ukazała się wersja angielska¹, która zawiera skrupulatnie wyróżniony tekst oryginału i przeróbki, jakich Arendt dokonała w latach powojennych. W Polsce wczesna twórczość autorki *Korzeni totalitaryzmu* pozostaje jak dotąd niedoceniana, stąd podstawowym celem niniejszego artykułu będzie zwrócenie na nią uwagi².

W dalszej kolejności będzie mi zależało na wskazaniu miejsca, jakie w rozwoju filozoficznym Arendt zajmuje praca o Augustynie, jak wyraźne piętno odcisnęła na jej dalszych poszukiwaniach i rozstrzygnięciach. O ile przeważnie duże znaczenie przypisuje się książce poświęconej losom Rahel Varnhagen, niemieckiej Żydówki żyjącej w epoce romantyzmu³, o tyle praca wcześniejsza bywa marginalizowana, określana jako „wysoce abstrakcyjna”⁴. Często stawia się jej też zarzut wtórności wynikającej z rzekomo niewolniczego trzymania się myśli Heideggera. Moim zamiarem będzie jednak wykazanie, że już w rozprawie doktorskiej Hanna Arendt dokonuje decydującej rewizji jego filozofii⁵. Przede wszystkim

1 H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, tłum. E. B. Ashton, red. i posłowie J. Vecchiarelli Scott, J. Chelius Stark, Chicago 1996. Tłumaczenie włoskie ukazało się w roku 1992, francuskie – 1999, hiszpańskie – 2001, zaś w roku 2003 pojawiło się nowe wydanie oryginału.

2 O znaczeniu rozprawy doktorskiej Arendt dla stworzonego przez nią pojęcia natalności [*natality*] wspomina jedynie Włodzimierz Heller, zob. tegoż, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 22, 91.

3 H. Arendt, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman*, tłum. C. i R. Winston, New York 1974. Praca ta, mająca być rozprawą habilitacyjną, została prawie ukończona w 1933 roku. Nie udało się wówczas dokończyć dzieła, gdyż Arendt wyemigrowała z Niemiec. Końcowe rozdziały napisała na emigracji we Francji. Pierwszy raz całość ukazała się po angielsku w 1957 roku w Londynie. Dwa lata później pojawiła się wersja niemiecka pod tytułem *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*.

4 C. Armenteros, *Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy*, “The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 1999, Vol. 8, No. 1, s. 87. Na znaczenie przedwojennej twórczości Arendt największy nacisk kładą Seyla Benhabib oraz Julia Kristeva, zob. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996, J. Kristeva, *Hannah Arendt: biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa 2007.

5 Przykładem jawnego nieporozumienia są opinie Richarda Wolina, który w ogóle dokonuje bardzo jednostronnej wykładni dzieła Arendt. Twierdzi on mia-

w pracy tej Arendt fenomenowi śmiertelności przeciwstawia fenomen natalności, co umożliwia jej opracowanie odmiennej wizji upodmiotowienia, opartej na radykalnym zerwaniu z dyktatem linearnego postrzegania czasu.

Dokonując rekonstrukcji omawianego tu dzieła, będę starał się jednocześnie wskazywać na fragmenty najbardziej znaczące oraz polemiczne, podkreślając związki doktoratu Arendt z jej późniejszymi dziełami⁶. Analizy myśli Augustyna prezentuję przede wszystkim jako antropologię filozoficzną, poprzedzającą teorię polityczną (co Arendt nazywa „sferą przedteologiczną” [*vorth theologische Sphäre*]). Idąc w ślad za Agatą Bielik-

nowicie, że praca o Augustynie w niewielkim stopniu ma związek z późniejszą twórczością autorki. Poza tym uważa, że sama koncepcja jej doktoratu była chybiona, nie można bowiem – zdaniem Wolina – „sekularyzować” myśli Augustyna, która była ostatecznie zakotwiczona w Bogu, zob. R. Wolin, *Heidegger's...*, s. 42-43. Kuriozalna miejscami krytyka Wolina przechodzi nawet w niezamierzoną farsę. Pozwolę sobie zacytować w oryginale fragment, w którym autor wytyka Arendt grzech popełniany właśnie przez niego samego: „In a spirit of German-Jewish arrogance, she described Eichmann's Israeli prosecutor, Gideon Hausner, as »a Galician Jew [who] [...] speaks without periods or commas... «”, zob. tamże, s. 54. Wolin wpada we własne sidła także wtedy, kiedy komentuje sprawę sprzedaną przez Heideggera rękopisów własnych prac, z czym filozof zwrócił się o pośrednictwo do Arendt: „Unworldly in matters of »Geld«, where was he to turn for advice? To a Jew, of course”, zob. tamże, s. 49.

6 Joanna Vecchiarelli Scott wskazała m.in. na możliwy związek pracy nad korektą angielskiego tłumaczenia dysertacji o Augustynie z kontrowersyjnymi wystąpieniami Arendt w sprawie Little Rock oraz procesu Eichmanna, a także wpływ na kształt późniejszej polemiki z Gershomem Scholemem, zob. J. Vecchiarelli Scott, *Hannah Arendt Twenty Years Later: a German Jewess in the Age of Totalitarianism*, „New German Critique” 2002, No. 86.

7 Niewykluczone, że Hanna Arendt tym sposobem chciała zająć stanowisko w głośnych w tamtych latach sporach dotyczących znaczenia teologii i jej związków z polityką, optując za ochroną „sfery spraw ludzkich” przed zewnętrzną legitymizacją. Jej późniejsze stanowisko wobec tezy o sekularyzacji nie było jasno sprecyzowane ani dalece rozwinięte, aczkolwiek wiele świadczy na rzecz tego, że w polemice Carla Schmitta z Hansem Blumenbergiem poparłaby tego drugiego, zachowując jednocześnie – jak Heidegger czy Löwith – daleko posuniętą rezerwę wobec dokonań epoki nowożytnej. Znamienne, że postać Jezusa odczytuje Arendt w kategoriach ziemskich, ale przywraca językowi teologicznemu pewne znacznie, zachowując jego metaforyczny charakter: Jezus czyniący „cuda” jest zatem dla niej nauczycielem działania, podobnie jak Sokrates był dla ludzkości nauczycielem myślenia. Cuda nie są zjawiskiem ponadnaturalnym, lecz manifestacją transcendentnej, jaką w obrębie świata jest sam człowiek, a właściwie jego zdolność ustanawiania nowych początków (trzeba pamiętać, że Arendt studiowała u Rudolfa Bultmanna, protestanckiego teologa, który postawił sobie za cel demitologizację przekazu Ewangelii). Kwestia Wcielenia nie pojawia się *explicito*, inaczej niż

-Robson, zaprezentuję „wczesną” Arendt w jej zmaganiach z greckimi inspiracjami w filozofii i teologii – zmaganiach toczonych w obronie witalistycznie pojętej podmiotowości poszczególnej, zależnej⁸. Wspieranie tej podmiotowości ma znaczenie dla etyki⁹. Ponadto odpowiada takiemu stanowisku wobec *modernitas*, które afirmuje jej emancypacyjny potencjał, nie rezygnując z postawy krytyczno-rewizjonistycznej, co możliwe jest dzięki dialektycznej postawie wdzięczności. W efekcie okaże się również, jak wiele owe „wysokie abstrakcyjne” rozważania dotyczące Boga, prowadzone przez Arendt wspólnie z Augustynem, mają wspólnego z powyższymi problemami.

Rozprawa doktorska była dla Arendt batalią o przewyciężenie wpływu wywieranego przez jej wielkich mistrzów, przede wszystkim Heideggera¹⁰. Jej zdecydowany opór wywołał brak ujęcia intersubiektywności w *Byciu i czasie*: otóż *Dasein* ustanawia się i istnieje w sposób autentyczny jedynie w byciu-ku-śmierci, z kolei życie w relacjach [*Mitsein*] przynależy wyłącznie do wymiaru nieautentyczności. Innymi słowy, autarkiczna¹¹ konstrukcja podmiotowości uniemożliwia uznanie faktu

u Blumenberga, który w *Arbeit am Mythos* powadze i jednoznaczności Inkarnacji przeciwstawia ogłędność i zmienność właściwą mitowi jako instancji przychylniej ludziom. Na temat jego polemiki ze Schmittem zob. ich korespondencję, H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, red. A. Schmitz, posłowie A. Schmitz, M. Lepper, Frankfurt am Main 2007, a także: P. Hohendahl, *Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment*, „Konturen” 2008, Vol. 1 oraz P. Ifergan, *Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization*, „New German Critique” 2010, Vol. 37, No. 3.

8 Główną inspiracją pozostaje praca Agaty Bielick-Robson zatytułowana „*Na pustyni*”: *kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, gdzie autorka wystrza popadającą dziś w zapomnienie dychotomię między Atenami i Jerozolimą, która zasadniczo dzieli myśl współczesną: opcja tanatyczna mniej lub bardziej otwarcie reaguje na skończoność poszczególnego istnienia ludzkiego afirmacją śmierci, opcja witalistyczna bierze to istnienie w obronę. Tradycja hebrajska rozumiana jako religia życia skończonego pozostaje otwarta na przygodność i dlatego jako jedyna pozwala opowiadać się za „absolutnym prymatem *principio individuationis* nad wszelką *principio participationis*”, jaką oferują nowoczesne „kryptoteologie”, które rezygnują z koncepcji upodmiotowienia. A. Bielick-Robson, „*Na pustyni*”..., s. 532.

9 N. Curthoys, *Hannah Arendt: a Question of Character*, „New Formations” 2011, Vol. 71.

10 Agoniczną koncepcję twórczości polegającą na radzeniu sobie w wpływami prekursorów zaproponował w odniesieniu do rywalizacji poetyckiej amerykański krytyk literacki Harold Bloom, zob. tegoż, *Lęk przed wpływem: teoria poezji*, tłum. A. Bielick-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.

11 Posługuję się tym słowem obok określeń „egocentryczny” czy „autocentryczny”. Sama Arendt, odnosząc się do „greckiego” wymiaru myśli Augustyna,

dzielenia „świata” z innymi za równie ważny czy pierwotniejszy w stosunku do mojego własnego bycia-w-świecie¹². Poza tym Arendt, wychodząc podobnie jak Heidegger od akceptacji faktu, że jej myśl pracuje w warunkach skończoności, oponuje jednak przeciw absolutyzacji śmierci¹³.

Zasadniczym problemem wytropionym przez Arendt w dziele Augustyna jest znaczenie, jakie przypisuje on bliźniemu. W gruncie rzeczy przybiera to postać przytaczanego przez nią w trzecim tomie *Życia umyślnego* pytania z platońskiego *Eutyfrona*: „[...] czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”¹⁴. Ze względu na co istnieje miłość bliźniego? Odpowiedź, że ze względu na Boga, nie zadowala Arendt i wydaje się jej niebezpieczna, gdyż wówczas człowiek sam w sobie, taki, jaki jest, w swojej poszczególności, byłby niczym. Po drugie, nie wiadomo, w jaki sposób wyobrazić sobie miłowanie bliźniego, jeśli imperatywem pozostaje pogarda dla tego, co ziemskie. Jeśli miłość Boga wyprowadza poza świat, to miłość tu i teraz, w swym cielesnym, konkretnym wymiarze, pojawia się bez uzasadnienia, jak *deus ex machina*¹⁵. Zdaniem Arendt powyższe dylematy mają źródło w greckiej metafizyce, w której najważniejszą rolę odgrywa stosunek części do całości.

Dlatego decyduje się na poszukiwanie u Augustyna innego sposobu zaistnienia miłości bliźniego, który byłby właściwy tradycji biblijnej. Czyni to jednak na gruncie filozofii, odcinając się już na wstępie od warstwy dogmatycznej i poszukując sfery przedteologicznej¹⁶. W całej

piśla o *Autarkieideal*. Niemieckie odpowiedniki w niniejszym artykule pochodzą z pierwszego wydania dysertacji, zob. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929.

12 Hanna Arendt nie wspomina o ukończonej rok wcześniej (1928) habilitacji Karla Löwitha, której zamiarem było odsunięcie Heideggerowskiej autarkii przez uczynienie *Mitsein* pojęciem pierwotniejszym od *Dasein*, zob. R. Wolin, *Heidegger's...*, s. 246.

13 Zabiegi Arendt przypominają raczej proponowaną przez Agatę Bielik-Robson „strategię ukośną” w obliczu śmierci: z jednej strony nie idzie o to, by ją naiwnie negocjować (odwrócić wzrok), z drugiej – by się jej zbyt pochopnie poddać (patrzeć prosto w oczy) i oddać jej ostatnie słowo w sprawie ludzkiego życia, zob. A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”...*, s. 269. W tym sensie podmiot witalistyczny to „życie pouczone przez śmierć” – co nie znaczy, że posłuszne śmierci. „Pouczenie” w tym wypadku skutkuje oporem, a nie rezygnacją. Tamże, s. 533-534.

14 Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 526, [za:] H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, tłum. W. Madej i M. Godyń, Warszawa 2006, s. 95.

15 Tejże, *Love...*, s. 35.

16 Tamże, s. 5.

dysertacji Arendt przyjmuje ryzykowną postawę opowiadania się jednocześnie „za i przeciw”, zarówno w stosunku do właściwego przedmiotu rozprawy, jak i zakamuflowanego przeciwnika, Heideggera. Arendt podejmuje się zatem rozważania myśli religijnej, traktując zarazem temat miłości w taki sposób, że transcendencja w jej interpretacji zostaje ujęta w kategoriach „światowych”, a pojęciu Boga przypisana zostaje funkcja uzależniona od analizy egzystencjalnej. Praca składa się z trzech części. Pierwszy rozdział opisuje filozoficzny model miłości Boga niewystarczający do ukonstytuowania się miłości bliźniego; w drugim Arendt opiera się na chrześcijańskiej wykładni tego problemu odnoszącej się do Stworzenia; rozdział trzeci zaś zamyka propozycja wyłuskania z pism Augustyna takiego rozumienia *caritas*, które zakładałoby wspólnotę horyzontalną [*vita socialis*], autonomiczną wobec Boga, co odpowiadałoby założeniu poszukiwania sfery przedteologicznej.

Doktorat Arendt zaczyna się od ustalenia podstawowych założeń antropologicznych Augustyna. W duchu greckiej tradycji filozoficznej zakotwicza on koncept miłości w pojęciu *appetitus*, co można oddać jako pragnienie, pożądanie – czy lepiej nawet jako dążenie czy popęd. Ostatecznie przybrać może dwie postaci: niewłaściwą, przywiązaną do doczesności [*cupiditas*] oraz właściwą, ułożoną w miłości Boga [*caritas*]. Augustyn twierdzi, że życie doczesne [*vita mortalis*] jest podsyte lękiem przed utratą. Dopiero życie wieczne spełnia pragnienie bycia szczęśliwym, ponieważ nie przemija. *Cupiditas* to ułożenie obiektu miłości poza sobą, zaś *caritas* to przedłużenie miłości własnej, chęci życia, która, napotkawszy barierę absurdalności śmierci, pragnie „dalej”, dochodząc do tego, że w istocie pragnie Boga jako gwaranta własnego istnienia¹⁷.

Ważne jest dla Arendt, że tak czy owak Augustyn godzi się na to, iż życie jest dobrem podstawowym i dla każdego z osobna najważniejszym. To, że pragniemy utrzymywać się w istnieniu, pośrednio zyskuje aprobatę Augustyna. Gdyby nie to dążenie, nawet jeśli inspirowane jest ono przez *cupiditas*, nie uświadomilibyśmy sobie, czego właściwie pożądamy, tzn. szczęścia bez kresu. Jako ludzie pochwyteni przez doczesność [*dilectores mundi*] smakujemy, czym życie jest i czym mogłoby być. Analizy pragnienia dokonane przez Arendt w pierwszym rozdziale jej rozprawy doktorskiej nie tylko są zadłużone w terminologii Heideggera, ale też do złudzenia przypominają fragmenty z *Bycia i czasu* dotyczące antycypacji śmierci oraz (nie)autentyczności egzystencji. Jest to zabieg zupełnie przemyślany: wskazanie na nietrafność tego ujęcia miłości to jednoczesny atak na Heideggerowskie ujęcie *Dasein* jako egzystencjalnej monady.

17 Tamże, s. 9-10.

To bowiem nie sama troska o samozachowanie przeszkadza Arendt, lecz deprecjacja „świata”, zewnętrzności, dokonująca się w projekcie analityki jestestwa wbrew obiecującej formule bycia-w-świecie, której równoważność członów wydawałaby się zapobiegać ucieczce w egocentryczną moją. Tymczasem u Augustyna oba wymiary pragnienia (*caritas* i *cupiditas*) ujawniają zdolność człowieka do wiązania się ze światem, więcej – do ustanawiania go. Świat to z jednej strony „niebo i ziemia”, stworzony kosmos, z drugiej – „ludzie”¹⁸. „Świat jest tworzony jako świat ludzki nie po prostu za sprawą Boga, lecz dzięki *dilectores mundi*, to znaczy przez ludzi, którzy go kochają. Ich zaangażowana postawa przekształca niebo i ziemię w świat jako rzecz zmienną”¹⁹, czyli podległą ludzkiej woli.

Czasownik *diligere*, od którego wywodzą się owi *dilectores*, ma wiele znaczeń: „kochać”, „cenić”, „poważać”, „dzielić”, „sprzyjać”. Wszystkie one wiążą się z podkreślanym przez Arendt wysiłkiem troski o trwałość świata z uwagi na „kruchość spraw ludzkich”. Wskazują też na kontynuowany w późniejszych jej pismach kurs antyromantyczny: odrzucenie „tego, co społeczne” nie kończy się nostalgią za jakąś „naturalną” wspólnotą²⁰. Słusznie zatem Margaret Canovan podkreśla, że stosunek Arendt do pojęcia światowości jest niezwykle złożony, gdyż paradoksalnie to, że bardziej niż Heidegger eksponuje ona dychotomię ziemia-świat, ostatecznie nie skutkuje utożsamieniem bycia w wielości z nieautentycznością²¹.

Wnioski wyciągnięte już w doktoracie z 1929 roku antycypują sposób, w jaki Arendt oceniała to, co stało się z myśleniem Heideggera w okresie jego niechlubnego akcesu do grona popleczników narodowego socjalizmu. Krytykowanej przez nią z uporem *déformation professionnelle* filozofów miałyby sprzyjać właśnie zafiksowanie na „ja” prowadzące do utraty świata, a tym samym zdrowego rozsądku, zdolności sądenia. Seyla Benhabib przypomina, że wołanie z tak skrajnej samotności o jedność narodu i ziemi łatwo mogło przybrać ton naturalistyczno-mistyczny²².

18 Tamże, s. 65 i n.

19 Tamże, s. 18. Oczywiście w stosunku do niezmiennego kosmosu. Okazuje się, że stworzona przez Boga Ziemia nie jest jeszcze dla człowieka domem, a raczej pustynią. Można by podnosić, że to za sprawą grzechu pierworodnego, lecz argument ten upada, jeśli weźmie się pod uwagę opisany w *Genesis* akt osławiania rzeczywistości w geście nadawania nazw.

20 M. Canovan, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1994, s. 243-249.

21 Tamże, s. 106 i n.

22 S. Benhabib, *The Reluctant...*, s. 54-55, 105. Należy dodać, że dla Arendt

Wracam do wątku podjętego wcześniej, mianowicie dążenia do utrzymania się w istnieniu. Otóż mimo że Arendt ostatecznie odrzucił grecki sposób ujmowania miłości bliźniego na tym dążeniu osadzony, nie zaniegał zupełnie owego *appetitus*. Co ciekawe, będzie właśnie używała antymanichejskich argumentów chrześcijańskich wymierzonych w obrócenie się podmiotu przeciw samemu sobie, wykazując zatrucie myśli Augustyna wpływem metafizyki Plotyna. Warto w tym miejscu wspomnieć o znamiennej krytyce Nietzschego i Heideggera zawartej w *Woli*. Arendt nie daje się przekonać do konceptu wiecznego powrotu, uznając cykliczność za niezgodną z jakimkolwiek pojęciem woli²³. Następnie zabiera się do omówienia słynnego „zwrotu” [*Kehre*] Heideggera. Zdaniem Arendt, proponowana przez Heideggera strategia *Gelassenheit*, czyli wygaszania chcenia, nie jest adekwatnym remedium na destrukcyjny potencjał woli. Utożsamiając wolę z żądzą panowania, autor *Bycia i czasu* z wyniosłą pogardą wycofuje się z myślenia o faktyczności, co wiąże się z niespotykaną w historii myśli – jak ocenia Arendt – „deprecjacją instynktu samozachowawczego”²⁴.

W przypadku Augustyna odpowiada temu dualistyczny, gnostycki ideał samoofiarowania, wynikający z uprzedniego przyjęcia immanentnej koncepcji miłości. Tak jak początkowo podmiot jest niewłaściwie przywiązany do swego doczesnego życia, tak później – po zderzeniu z barierą śmierci – to samo dążenie do utrzymania się w istnieniu skutkuje wyrzeczeniem się siebie i świata ze względu na możliwość życia wiecznego. Co prawda ortodoksyjnie chrześcijańska doktryna zbawienia także bazuje na teorii dwóch światów – której Arendt żadną miarą zaakceptować nie może – lecz pragnienie zjednoczenia z Bogiem równoważone jest w niej nakazem miłości bliźniego już tu i teraz. Autocentryzm modelu dualistycznego (Arendt mówi o wpływach stoickich i neoplatońskich) sprawia, że kryterium miłości Boga nie jest Bóg, ale wieczne trwanie „ja”²⁵. Nie sposób afirmować innego w jego poszczególności, skoro odrzuca się własną osobność, skoro rezygnuje się z zajmowania miejsca. „Nienawiść w stosunku do siebie nie jest tym samym, co chrześcijańskie zaparcie się siebie, które wyrasta

nie była to sprawa jakiejś tajemniczej alchemii idei. Musiałaby ona nie być myślicielką kontyngencji, by utrzymywać, że poparcie dla nazistów wyrażone przez Heideggera wynikało w sposób prosty i konieczny z takiego a nie innego sformułowania analityki *Dasein*. Z drugiej jednak strony na pewno ten gest polityczny ułatwiło.

23 H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 234.

24 Tamże, s. 268.

25 Tejże, *Love...*, s. 30.

z uważności wobec istnień stworzonych, poddanej wezwaniu Stwórcy do posłuszeństwa w wierze”²⁶.

Kiedy Augustyn pozostaje pod wpływem filozofii greckiej i gnozy dualistycznej, nie jest w stanie wykrzesać z siebie koncepcji podmiotu na miarę człowieka²⁷ – takiej, która sprzyjałaby napięciu charakterystycznemu dla istnienia *principium individuationis*: w doczesności panuje według niego radykalne oddzielenie od świata i bliźnich, w wieczności zatracenie się w Całości, Byciu, nazywanym nie wiedzieć czemu Bogiem. Doczesność zostaje napiętnowana *en bloc*. Arendt piętnuje taki obraz *conditio humana*, uznając go za „pseudochrześcijański”. Twierdzi, że pogarda wobec świata nie ma proveniencji biblijnej, lecz wynika ze stoickiego ideału samowystarczalności. Dochodzi do tego wpływ neoplatonizmu: Plotyn uważał, że wolność osiąga się dzięki *vita contemplativa*, natomiast działając – nie jesteśmy wolni²⁸. Arendt dostrzega niebezpieczeństwo absolutystycznej definicji wolności, która nie przystaje do dynamiki życia podmiotu zależnego. Więcej, staje się dla niego niszcząca, stawiając wymagania, którym sprostać mógłby jedynie, jeśli w ogóle, w obszarze myślenia. Myślenie jednak nigdy ani nie jest tożsame z działaniem, ani nie może go zastąpić, ani też być dla niego miarą. Nic dziwnego, iż gotowość do samozatraty to rewers radykalnie pomyślanej *vita contemplativa*.

W drugim rozdziale swej dysertacji Arendt zwraca uwagę na to, że Augustyn – kiedy pozostaje w obrębie greckiej hierarchii kosmologiczno-ontologicznej – „zapomina” o Stworzeniu. Analiza rangi idei *creatio ex nihilo* oraz łaski pozwala na odwrócenie ruchu podmiotu, który oprócz dążenia „ku” potrafi dzięki pamięci [*memoria*] odnieść się do *początku*, poszukiwać siebie w kierunku przeciwnym, niż sugerowałby to „naturalny”, biologiczny rytm z wektorem skierowanym ku śmierci.

26 Tamże, s. 30-31. Na ten sam wątek wskazuje Agata Bielik-Robson, przywołując za Franzem Rosenzweigiem występujący w tradycji mistycznej motyw „człowieka zajmującego miejsce” [*Platzhalter*], będącego *conditio sine qua non* wszelkiej etyki. A. Bielik-Robson, *Romantyzm: niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008, s. 133, 177-178. Wydaje się, że na tym przekonaniu Arendt mogła oprzeć koncepcję „prawa do posiadania praw”.

27 Celowo używam frazy „na miarę człowieka”, bowiem u „greckiego” Augustyna występuje figura *homo ordinatissimus*, odpowiadająca istnieniu części wobec całości. Ideał ten właściwy był antycznej wizji nieskończonego kosmosu, która – jak upiera się Arendt – implikuje nieistotność poszczególnych narodzin i śmierci, zob. H. Arendt, *Love...*, s. 61, 65, 75.

28 Tamże, s. 21.

Podjęcie tematu łaski nie oznacza, że Arendt wyciąga pojęcie Boga jako kartę przetargową w sporze z Heideggerem. Stawka tej gry jest innego rodzaju. Chrześcijańskie rozumienie łaski podsuwa prawie gotowy model podmiotowości zależnej, która nie istnieje na zasadzie *causa sui*. Przeciwnie deifikacji śmierci i wiecznemu cyklowi powstawania i giniecia Arendt wysuwa koncepcję *natalności*²⁹. Ludzki sposób przychodzenia na świat to narodziny. I od tego punktu wypadałoby zacząć myśleć, skoro jednak dla każdego myślącego podmiotu jest już „po fakcie”, trzeba w takim razie myśleć „ku” niemu. W tekście pochodzącym z lat siedemdziesiątych Arendt lakonicznie, acz dobitnie mówi: „[...] bez faktu narodzin nie wiedzielibyśmy nawet, czym jest nowość, wszelkie »działanie« byłoby albo zachowaniem, albo utrzymywaniem się przy życiu”³⁰.

By oddać sprawiedliwość Heideggerowi, trzeba podkreślić, że *Bycie i czas* to gest dramatycznego sprzeciwu wobec odziedziczonej po wieku dziewiętnastym manieri uprawiania humanistyki jak zoologii. Jego analizy czasowości zmiernie przeciw utożsamianiu czasu świata i czasu życia. W dysertacji Arendt zarzuca jednak Heideggerowi zbyt duże przywiązanie do linearności, do „naturalnego” biegu rzeczy. Spór rozgrywa się, jak mi się zdaje, wokół subtelnej, acz decydującej różnicy w potraktowaniu kondycji „rzucenia” [*Geworfenheit*]. U Heideggera dramat obcej uprzedniości, stojącej za *Dasein*, zostaje zapomniany i na zawsze odsunięty, po czym podmiot rzuca się „w przód”, w świat możliwości³¹. Ta ucieczka podszyta jest uznaniem nieodłączności, doskonałej bliskości jeststwa i świata, skoro ono „już zawsze” się w nim znajdowało. Zapomnienie to można by równie dobrze oddać w języku psychoanalizy jako wyparcie,

29 Fragmenty o natalności rozwinęła Arendt w latach sześćdziesiątych, kiedy trudniła się poprawianiem i uzupełnianiem angielskiego przekładu. Chodzi szczególnie o wątek wdzięczności za dar życia oraz uznanie narodzin za ontologiczną bazę działania (co było powtórzeniem tezy, jaka pojawiła się w *Kondycji ludzkiej* w roku 1958). H. Arendt, *Love...*, s. 146. W żadnym stopniu nie umniejsza to znaczenia niniejszego wywodu, jako że sama konstrukcja doktoratu Arendt wskazuje na rangę, jaką już wówczas przypisywała natalności skonfrontowanej z Heideggerowskim ukierunkowaniem na śmiertelność.

30 Tejtze, *O przemyśle: nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999, s. 105. Ważność fenomenu narodzin dla Arendt najbardziej oddaje zdanie, jakie zapisała w *Dzienniku myśli*: „Pragnienie ziemskiej nieśmiertelności jest bluźniercze nie dlatego, że chce skasować śmierć, lecz dlatego, że neguje narodziny”, [cyt. za:] A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”..., s. 269.

31 Zbliżoną interpretację odnaleźć można w powojennym tekście Arendt pt. *What is Existenz Philosophy?* (1946), w którym autorka poddaje filozofię Heideggera surowej krytyce, odnosząc się także do jego postępowania za czasów nazizmu. Tekst dostępny jest po polsku w zbiorze *Salon berliński i inne eseje*.

tym bardziej, że dla Augustyna *memoria* to właściwie świadomość funkcjonująca jako pamięć³².

„Dla Augustyna bycie i czas to przeciwieństwa”³³ – tym zdaniem Arendt inauguruje zasadniczą rewizję założeń ontologii fundamentalnej Heideggera. Wyśledzonemu przez Augustyna pragnieniu antycypującemu przyszłe spełnienie [*appetitus*] odpowiada *Sein-zum-Tode*. Śmierć staje się kategorią centralną dla podmiotowości: autentyczność zostaje zakotwiczona w osobistym, intymnym wręcz odniesieniu do własnej skończoności. Nieprzypadkowo zatem Arendt już na początku rozważań z pierwszego rozdziału przypomina, że to właśnie pod wpływem śmierci przyjaciela Augustyn „stał się pytaniem dla samego siebie” [*quaestio mihi factus sum*], co w konstelacji Heideggera nie miałooby racji bytu: śmierć cudza nigdy nie znaczy tyle, co własna.

Dzięki zwrotowi ku natalności, powrotowi do początku, logika pragnienia wybiegającego w przyszłość zostaje przełamana i wzbogacona. Jeśli ten ruch spotyka się z odmową, dla Augustyna-chrześcijanina oznacza to pychę [*superbia*]³⁴, dla Arendt – tak czy inaczej przeformułowany ideał samowystarczalności, czyli niedojrzałość polegającą na niezdolności do uznania, że jest się podmiotem zależnym. Inwersja czasu pozwala na inną koncepcję upodmiotowienia oraz dowartościowanie działania jako zdolności inicjowania czegoś, co inaczej by nie powstało. Poza tym „[...] pamięć przemienia przeszłość w przyszłą możliwość”³⁵. Nie chodzi oczywiście o możliwość odwołania tego, co minione, lecz o kończącą się tylko wraz ze śmiercią szansę na nadanie temu nowego znaczenia, opowiedzenia historii [*storytelling*] jeszcze raz.

Tylko odniesienie do początków ustanawia podmiot jako „świadomą całość”³⁶. W myśleniu Augustyna oznacza to, że powrót stworzenia do Stwórcy jest jedynym sposobem powrotu do siebie. Uznanie zależności to uświadomienie sobie, że wyłoniliśmy się z nicości (był czas, kiedy nas nie było), choć nie powstaliśmy z niczego (nasze narodziny poprzedziło istnienie świata oraz zamieszkujących go przodków). Stworzenie nie jest zatem ani Byciem, ani nie-Byciem, lecz istnieje w relacjach³⁷.

32 Tejże, *Love...*, s. 47.

33 Tamże, s. 29.

34 Tamże, s. 50.

35 Tamże, s. 48.

36 Pamięci daje Arendt przewagę nad antycypacją przyszłości: „[...] to pamięć, a nie oczekiwanie (na przykład, oczekiwanie śmierci, jak w podejściu Heideggera) udziela jedności i całości ludzkiej egzystencji”. Tamże, s. 56.

37 Tamże, s. 50-52.

Arendt oparcia dla kruchego istnienia ludzkiego szuka w nicości, jednakże nie po to, by tę nicość jako taką afirmować, a tylko widzieć w niej warunek zaistnienia świadomości bycia odrębną całością³⁸, dla której bardziej pierwotna od przynależności jest poszczególność. „[...] prawdziwie pozytywny aspekt naszej istotowo śmiertelnej egzystencji leży w owym »jeszcze nie« naszego bycia, to znaczy w tym, co nas poprzedza. Istniejemy wyłącznie o tyle, o ile odnosimy się wprost do »przed« i »jeszcze nie« naszego istnienia”³⁹. Negację akcentuje Arendt w jej wymiarze poprzedzającym, w przeciwieństwie do Heideggera, który bardziej podkreśla moment rozproszenia wraz z ustaniem życia. Opowiadając niby tę samą historię o śmiertelnikach, Arendt dokonuje radykalnej translacji. Jej wyobraźnia sięga po metaforykę i obrazowanie godne tej, która sprzyja [*diligens*]: zarówno światu, jak i nowonarodzonemu. Rozpamiętywanie początku to gest odwracający myślowo siły unicestwienia, dlatego, że *memoria* to wytrwała praca zbierania [*recollectio*]⁴⁰.

Przeciwstawienie modelu *creatio ex nihilo* greckiej idei kosmosu pozwala wyzyskać nieodwracalny wymiar czasu dla ujednostkowania podmiotu. Natomiast „część całości nie ma początku, do którego może się zwrócić”⁴¹. Arendt daleka jest od tego, by stawiać model *creatio ex nihilo* jako wzór do naśladowania. Stąd interpretacja Augustyńskich pojęć *principium* i *initium*. Pierwsze z nich dotyczy stworzenia świata i czasu, drugie – człowieka. To *principium* jest właściwym *creatio ex nihilo*. Natomiast istota *initium*, wyróżniona pozycja ontologiczna tej zasady, wynika z faktu, że jedynie człowiek może żyć tak, by zapobiegać wiecznemu powrotowi tego samego, wyłaniać się z porządku przyrodniczych determinizmów i ustanawiać nowe początki. Wszystko dlatego, że sam jest nowym początkiem, *initium*⁴². Z Augustyńskich interpretacji obecnej w *Liście do Rzymian* dialektyki prawa i łaski Arendt wyczytuje jeden jeszcze wątek: śmiertelnością siłą nawyku [*habitus*], któremu prawo

38 Podobną myśl można znaleźć u Rosenzweiga – bez śmierci nie byłoby ani indywidualności, ani dialogicznej relacji z Bogiem, stanowiącej istotę objawienia, zob. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”..., s. 524. Skądinąd wiadomo, że lektura *Gwiazdy zbawienia* wywarła na Hannie Arendt spore wrażenie. Miała stamtąd zaczerpnąć swój specyficzny język, jakim opisywała przestrzeń publiczną („bycie we wspólnocie”, „kruchosc spraw ludzkich”), zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, tłum. J. Aleksandrowicz, Warszawa 2008, s. 34.

39 H. Arendt, *Love...*, s. 73.

40 Tamże, s. 48-49.

41 Tamże, s. 62.

42 Tamże, s. 55.

jest przydane jako przeciwnik w tym celu, by wyrwać człowieka z gnuśnego samozadowolenia, ukołysania cykliczną melodią natury, by zapobiec pokusie powrotu do raju i obudzić sumienie przez wskazanie oddalenia od Boga⁴³.

I tak jak kondycja bytu stworzonego [*Kreatürlichkeit*] powinna, zdaniem Arendt, skłonić człowieka, by poszukiwał dla siebie innych dróg niż naśladowanie *creatio ex nihilo*, tak też w przypadku miłości bliźniego niemalże *explicite* powiada ona, że właściwy nakaz brzmi: „Nie idź w ślad Boga!”. Ponieważ „[...] to »jak Bóg« niszczy wszelkie ludzkie miary oraz oddziela miłość bliźniego od wszelakiej miłości cielesnej”⁴⁴. Jeśli kocha się kogoś jako „stworzenie Boże”, to, kim ten ktoś jest, staje się tak dalece nieważne, że on sam umyka nam, a świat staje się pustynią nierozróżnialności. Przestroga skierowana przez Arendt zostanie powtórzona w pracy o Rahel Varnhagen: oby nigdy nie kochać bardziej samej miłości od jej właściwego obiektu. Przykazanie właściwe postawie wobec bliźniego brzmi: „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”⁴⁵. Warto zauważyć, że formuła ta przełamuje izolację, nie ustanawiając jednocześnie imperatywu jedności czy solidarności, choć ich nie wyklucza. Dotyczy bowiem kwestii najbardziej fundamentalnych, które mogą być wzbogacone dodatkowymi wskazaniem, niekoniecznie *stricte* chrześcijańskimi.

Przyglądając się odpowiedzi na zadane przez Augustyna pytanie „Kto jest moim bliźnim?” [*Proximus quis*], na które odrzekł: „Każdy człowiek” [*Omnis homo*], Arendt wychwytuje istotną dwuznaczność. Można tę odpowiedź rozumieć w ten sposób, że wszyscy są sobie równie bliscy, to znaczy łączy ich abstrakcyjna jakość bycia człowiekiem. Wersja druga głosiłaby, że wszyscy są braćmi, dlatego nie mam prawa sądzić i wybierać spośród nich. Dopiero ten punkt widzenia spełnia warunek niezmiernie ważny dla Arendt, mianowicie ukierunkowanie na „konkretną poszczególną”⁴⁶. Podkreśla ona także mocno, że niezależnie, którą z tych wersji brać po uwagę, obie traktują miłość bliźniego inaczej niż pragnienie.

Ostatnią część swej dysertacji poświęca Arendt rozwinięciu pomysłu na wspomnianą wcześniej wizję wspólnoty [*societas*] ustanawiającej się bez odniesienia do Boga. Pomocny w jej konstytucji ponownie okazuje się ruch wstecz, co prowadzi do Adama jako ojca grzesznej ludzkości.

43 Autorki komentarza uważają, że uwagi o nawyku wyprzedzają poglądy Arendt na kwestię bezmyślności Adolfa Eichmanna. Tamże, s. 120.

44 Tamże, s. 94.

45 Tamże, s. 39.

46 Tamże, s. 43.

Arendt wyczytuje z tej genealogii pewien interesujący ją fragment, który według niej nie traci na wartości poza rodowym kontekstem.

Obstawianie przy „konkretnej poszczególności” nie równa się miłości ze względu na dane cechy, talenty, osobliwości – chodzi tylko o to, by nie tracić ich z oczu w kontakcie z człowiekiem, który dla Arendt stanowi dynamiczne, cielesno-duchowe *integrum*. Jak jednak podkreślała w ostatnim swoim dziele, czyste, nagie życie nie może być podstawą etyki i polityki⁴⁷, bowiem – wbrew tradycji oświeceniowej – z urodzenia nie jesteśmy równi, dopiero wtórne uznanie równości w domenie wspólnego świata tę równość gwarantuje. Przedmiotem zainteresowania nie jest więc ani abstrakcyjna idea człowieka pozbawiona predykatów, ani też każdy z osobna w pełni swej wyjątkowości – splendorowi tejeż przeznaczona jest inna przestrzeń. Dawni myśliciele poszukiwali równości, często za jej gwarantkę obierali śmierć albo Boga, natomiast Arendt odsuwa ten wybór jako niepolityczny, a więc w zasadzie nieludzki⁴⁸.

Jeśli poszukujemy warunków równości dla *societas*, to musi temu towarzyszyć świadomość, że nie wynikają one „z natury”. Zależą od uznania ludzkiego, ponawianego w określonym czasie i miejscu. Zabieg Arendt wykonany na analizach Augustyna odślania żywioł historyczności, właściwy człowiekowi zamieszkującemu *civitas terrena*. Ta ziemiska rzeczywistość ma kształt współzależności, sieci wzajemnych zobowiązań opartych na zaufaniu, na zawierzeniu wypróbowywanej mocy przysięgi. Nie jest to spotkanie z Innym na pustyni, abstrahujące od kontekstu społecznego. Jednak z drugiej strony Arendt mówi wprost, że nie jest to równość ludzi, którzy po prostu żyją razem⁴⁹. Genealogiczny wywód od wspólnego przodka – rozpatrywany czy to z punktu widzenia biblijnego, czy nauk przyrodniczych – wcale nie stanowi argumentu rozstrzygającego bądź fundującego. Z samych narodzin jeszcze nic nie wynika i dlatego Arendt mówi, iż nagie życie nie stanowi fundamentu dla polityczności. Nic nie stoi na przeszkodzie temu, by z uznania nagiego życia za *Grund* konsekwentnie wyprowadzić skrajny, krwiożerczy rasizm⁵⁰.

47 Tejeż, *Odpowiedzialność...*, s. 82.

48 Tejeż, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 235.

49 Tejeż, *Love...*, s. 103.

50 Seyla Benhabib zwraca uwagę na to, że choć kondycja natalizmu pozwala wytrącić podmiot z jego „pierwotnego narcyzmu”, to nie prowadzi automatycznie do równości, a nawet jej przeczy. Relację etyczną Arendt ujmuje zatem jako uważność, dystans pozbawiony intymności. S. Benhabib, *Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*, „History and Memory” 1996, Vol. 8, No. 2, s. 54.

Powoływanie się na *conditio humana* to jedyna i trudna droga. A czym jest naznaczona ta kondycja, jeśli nie kontyngencją? I co to oznacza? „Wspólnota wszystkich ludzi między sobą wywodzi się od Adama i ustanawia świat; zawsze poprzedza ona jakiegokolwiek państwo Boże [*civitas Dei*]. Jest to preegzystująca wspólnota, w której każdy poszczególny człowiek przychodzi na świat”⁵¹. Społeczność adamitów pochodzi zatem nie tyle w pierwszym rzędzie od Boga (choć linearna lektura historii biblijnej taką perspektywę wyróżnia), ile od Adama i nie zależy od Boga, lecz wspiera się na wzajemnych zobowiązaniach. Jej kruchą podstawą jest brak podstaw, brak gwarancji, co uniemożliwia stworzenie *post factum* jakiegoś uprawomocnienia zewnętrznego. „Niezależność świata od Boga bazuje na historyczności, to jest, na własnym początku ludzkości, który posiada swoją legitymizację”⁵². Arendt posuwa się nawet do stwierdzenia, że wiara w Chrystusa jest dla wspólnoty czymś wtórnym, zaś decydujące znaczenie ma uznanie dla natalności jako początku⁵³. Skończoność rozważa się nie od strony śmiertelności, gdyż wspólnota losu pod postacią śmierci jest antypolityczna.

Ujmowanie zakładania wspólnoty oraz działania jako *initium* ma tę zaletę, że nie roztopia jednostkowości w całości, choć uznaje jej przynależność do rozmaitych porządków rzeczywistości. Arendt podkreśla, że jednostka jako przedstawicielka gatunku ludzkiego jest istotą wyłącznie ziemską, zaś tylko dzięki niepowtarzalności może poszukiwać swego „skąd” poza światem⁵⁴. Dokonuje się tu trudne do wyjaśnienia przesunięcie: życie gatunkowe to bycie częścią całości, wynikanie, pojawianie się kolejnych egzemplarzy, zaś patrzenie na siebie jako byt poszczególny to świadomość, że istnieje się jeden raz i że tylko do jakiegoś stopnia jest się skutkiem, a od jakiegoś momentu istnieje szansa na samostanowienie. Momentem tym jest inicjacja w kulturę czy – jak Arendt będzie mówiła później – w przestrzeń publiczną, która oferuje powtarzalne narodziny. Przygoda z ideami, tekstami i tradycjami, branie udziału w sporach, obstawanie za czymś – oto po Cynceroniańsku rozumiana *humanitas*, czyli umiejętność dobierania sobie towarzystwa pośród ludzi

51 H. Arendt, *Love...*, s. 103.

52 Tamże.

53 Tamże, s. 107.

54 Tamże, s. 104. Arendt uznaje pozorność kłopotu ujmowania początku człowieka raz jako jednostki, raz jako rodzaju na gruncie filozofii Augustyna: „Chociaż spotkanie z innym odbywa się tylko dlatego, że oboje przynależymy do rodzaju ludzkiego, staje się on naszym bliźnim tylko za sprawą indywidualnej separacji w obliczu Boga”. Tamże, s. 112.

i myśli, która jest jednocześnie wolnością od absolutów i ucieczką od nihilizmu⁵⁵.

Chciałbym teraz uwydatnić nieoczywiste sposoby rozumowania, na jakich wzniesiona zostaje Arendtowska opowieść o świecie wspólnym, by pokazać jego warunkowy, zależny, kontyngentny charakter. Innymi słowy, jak w warunkach nihilizmu uniknąć pochwały nicości, jak uzasadnić trud podejmowania starań na nowo, mimo braku przekonania o ostatecznej celowości, która mogłaby zadekretować nasze wybory, odsuwając pytania o ontodyceę.

Gest Arendt staje się bardziej zrozumiały, gdy wesprzeć go obserwacjami poczynionymi przez Hansa Blumenberga. Widzieliśmy, jak kłopotliwym, niebezpiecznym i w gruncie rzeczy obcym tradycji biblijnej konceptem jest Bóg jako *summum bonum*. Blumenberg śledził drogę rozwoju tej idei, dochodząc do odkrycia zdumiewającego paradoksu: oto ten Bóg, w którym skumulowało się najwyższe dobro i tylko dobro, przeistacza się w późnośredniowiecznym nominalizmie w straszliwe monstrum, którego echem pozostanie „złośliwy demon” nawiedzający umysł Kartezjusza. Tak skrajna inwestycja teologiczna, oddanie wszystkiego Bogu, powoduje spustoszenie na gruncie antropologii. Człowiek wywłaszcza się, wycofuje z należnych mu pozycji i poświęca się w całości, stając wobec nieobliczalnej potęgi. Nie ma już mowy o żadnym przymierzu. Bóg może wszystko⁵⁶.

Ten sam problem koncepcyjny odkryła Arendt, dochodząc do niemożliwości pomyślenia miłości bliźniego w odniesieniu do Najwyższego Dobra. I zdaje się podążać tym tropem, który później, głównie w *Arbeit am Mythos*⁵⁷, obierze Blumenberg: to, że nie bierzemy Boga na poważnie, nie oznacza, że powinniśmy się od niego zupełnie odwrócić. A to dlatego, że zbyt dużo wysiłku włożono w pracę nad pojęciem Boga, i chcąc wyprowadzić emancypację z poczucia historyczności, trzeba dobrze rozemnić się we własnej sytuacji, ta zaś dziejowo uwikłana jest w recepcję mitów, historię pojęć i cały *Zivilisationsprozess*. Jest to chytra strategia „trzymania Boga na dystans”, podjęcie wyzwania do walki o samostanowienie

55 Tejże, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 264-266.

56 Analizy przełomu nowożytnego Blumenberg zawarł w pracy *Die Legitimität der Neuzeit*. W nieopublikowanym jeszcze tekście pt. *Cogito, albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu: Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza* Agata Bielik-Robson reinterpretuje, poniekąd na przekór Blumenbergowi, dramatyczny gest autoasercji [*Selbstbehauptung*], na jaki musiał zdobyć się nowoczesny podmiot zagrożony unicestwieniem przez Boga „zbyt dobrego”.

57 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979.

[*Selbstbehauptung*], odzyskania na nowo owej sfery przedteologicznej, określonej przez elementy składające się na kondycję ludzką.

Owo obecne u Arendt Kantowskie wycucie tego, co możemy wiedzieć, sprawia, że można by jej postawie nadać za Kristewą miano „subtelnego ateizmu”⁵⁸. Subtelno, gdyż daleko mu do ateizmu resentymentalnego, który po śmierci Boga zamienia się w ducha czystej negacji i z sadystyczną furią zabiera się do radykalnej dekonstrukcji. Przeciwnie, wrażliwość witalistyczna, której nieobce jest poczucie zarówno siły, jak i słabości, skłania Arendt do chronienia tego, co można jeszcze ocalić. Nie miejsce tu na rozważanie niejednoznacznej kwestii religijności Hanny Arendt⁵⁹. Obrany przez nią powrót do sfery przedteologicznej pozwala jednak podjąć pojawiający się w jej pismach temat wdzięczności. W wywiadzie udzielonym niemieckiej telewizji w roku 1964 przyznała, że życie uważa za dar, i że jest wdzięczna za to losowi⁶⁰. Ten motyw pojawił się w jej powojennej twórczości i zapewne pozostaje

58 J. Kristeva, *Hannah Arendt...*, s. 104.

59 W „Przeglądzie Politycznym” ukazała się ostatnio niezwykle relacja Hansa Jonasa, jaką wysłał on do pierwszego męża Hanny Arendt, Günthera Andersa. Cytuję *in extenso*: „W ostatnim roku nadarzyła się [...] okazja, podczas której Hannah zdjęła maskę i złożyła wobec mnie osobistą deklarację. Rok wcześniej odbył się u niej pewien wieczorek z udziałem jedynie Mary McCarthy, jej przyjaciółki odwiedzającej Stany Zjednoczone, Lore [tj. żony Jonasa], a także moim własnym. Wywiązała się dyskusja na temat religii i ateizmu, która przerodziła się w wymianę zdań między mną a wspomnianą damą (katoliczką). Ta ostatnia osoba nader emocjonalna, wciągnęła mnie w filozoficzną dyskusję, by naraz zapytać mnie wprost: »Czy wierzy Pan w Boga?«. Był to moment zapierający dech w piersiach. W 999 przypadkach na 1000 uznałbym to pytanie za bezczelne i odpowiedziałbym w wymijający sposób, lecz teraz byłem już na tyle osobiście zaangażowany w rozmowę, że szybko podjąłem decyzję i odpowiedziałem »Tak« – co sprawiło, że wszyscy, włącznie ze mną, zamilkli na dwie minuty. Taktowne poczucie zawstydzienia sprawiło, że zaczęliśmy rozmawiać o innych sprawach. To w charakterze tła. Gdy jakiś czas potem rozmawiałem z Hannah – nie pamiętam już, w jaki sposób rozmowa zeszała na te tematy – patrząc mi dosłownie prosto w oczy, Hannah powiedziała z wielką powagą i olbrzymim naciskiem: »Zawsze wierzyłam w Boga i nigdy nie wątpiłam w Jego istnienie – być może była to jedyna trwała rzecz w moim życiu«. »Ależ Hanno«, wykrzyknąłem, »dlaczego więc wówczas, gdy ja przyznałem się do wiary w Boga, ty zamilkłaś zawstydzona, ewidentnie odrzucając moje słowa?«. »Och nie« odparła, »zawstydziło mnie to, że ty to powiedziałeś«. [...] Takie są fakty, które przekazuje tak, jak je pamiętam – Pan zaś zrobi z nimi, co Pan zechce”. Hans Jonas do Günthera Andersa, 1 marca 1976, [cyt. za:] Ch. Wiese, *Bez miłości do narodu żydowskiego?*, „Przegląd Polityczny” 2011, nr 109/110, s. 182.

60 *Co pozostaje?: Günther Gaus rozmawia z Hannah Arendt*, tłum. J. Kałązny, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

to nie bez związku z Shoah, kiedy okazało się, co to znaczy, kiedy życie uznaje się za zbędne⁶¹. Wdzięczność to nadmiar, na który w „zimnym kosmosie” nie znajdzie się dobrego wytłumaczenia.

Postawa wdzięczności wnosi w ten obcy świat coś nie do przecenienia, coś dalece wykraczającego poza proste uznanie rzucenia, nie mówiąc już o niechęci czy wstręcie. Arendt sugeruje inne posunięcie: to, co dobre uznać z wdzięcznością, a to, co złe, wybaczyć. Oddalać powinniśmy się w odwrotnym kierunku, nieuchronność śmierci zaklinając apotropaiczną formułą „jeszcze nie”. Sięgnięcie po koncepcję łaski jako modelu podmiotowości zależnej owocuje pojawieniem się nieoczywistej „transcendencji” polegającej na myślowym i wolicjonalnym podjęciu na nowo swojego początku, utwierdzeniu się w istnieniu. Ten gest chroni przed melancholijnym przeżywaniem horroru rzucenia i snuciem złudnych marzeń o absolutnie niezdeterminowanej autokreacji⁶². Ponowny wybór własnych narodzin to uznanie zależności, dokonywane nade wszystko w celu lepszego rozeznania w sieci otaczających wpływów. Ta przytomna strategia obliczona jest na emancypację, polega na stopniowym samutwierdzeniu się w miarę zyskiwania przewagi nad przytłaczającymi potęgami, które w przeszłości ufundowały naszą podmiotowość. Żmudna praca nad nową opowieścią (kierowana zasadą przyjemności), w której dałoby się zamieszkiwać, musi respektować sferę faktyczności (zasadę rzeczywistości), by wyłoniła się dojrzała podmiotowość.

Owa chytryść niewolnika wobec zależności nie występuje *explicite* w proponowanej przez Arendt postawie wdzięczności. Wzbogacam ową opowieść o ten niezbędny element, chcąc w ten sposób dowartościować zaniedbywaną nieco przez myślicielkę perspektywę *modernitas* jako epoki wydobywania się z poddaństwa coraz szerszych grup ludności na Zachodzie. Nie chciałbym właśnie nadawać owej wdzięczności, którą staram się tu uczynić istotnym momentem dynamiki egzystencji, cech trwałego nastawienia, czegoś stale zobowiązującego. Chodzi o rozpoznanie kondycji ludzkiej w jej kontyngencji. W planie indywidualnym przekłada się to na pierwotną zależność od matki i najbliższego otoczenia, w planie zbiorowym – od danej koniunktury historycznej. Myślenie o wdzięczności przybiera formę możliwego do odrzucenia szantażu: jeśli chcemy

61 Autorki komentarza do dysertacji o Augustynie twierdzą, że Arendt dopiero podczas korekty wprowadziła motyw wdzięczności za dar życia, jednak pojawia się on już w biografii Varnhagen.

62 Co wyraźnie zaznaczyło się w idealizmie niemieckim (głównie u Fichtego) i egzystencjalizmie (głównie u Sartre’a), będąc wyrazem manichejskiej z ducha rebelii, zob. H. Blumenberg, *Arbeit...*, s. 296-299.

bronić poszczególnego życia, to zmuszeni jesteśmy przyjąć je takie, jakim ono było, z wszystkimi jego determinantami i ograniczeniami, z jego jednoznacznie określonym początkiem. Pierwotna zależność oraz praca mechanizmów obronnych o tyle była dobra, o ile pozwoliła w ogóle jednostce przeżyć, co nie równa się usprawiedliwieniu konkretnej realizacji procesu indywiduacji, lecz oznacza zgodę na jego podstawowy schemat.

Brak tej zgody owocowałby psychotyczną, manichejską walką, prowadzącą do podważenia samej możliwości pojawienia się podmiotu przez negację „świata” jako właściwego miejsca wyłaniania się nowych przybyszów. Element niezgody i buntu towarzyszący postawie wdzięczności trzeba rozumieć jako moment ruchu dialektycznego, kiedy podmiot jednocześnie potwierdza swą zależność i właśnie wtedy gotów jest ją kwestionować, jeśli powstałaby po temu jakaś racja. Nie można myśleć osobno tych dwu zabiegów, bowiem porzucenie wdzięczności prowadzi do złudnego wyzwolenia, zaś nieobecność ducha negatywności zamykałaby drogę wszelkiej krytyki i emancypacji, w wymiarze tak indywidualnym, jak i zbiorowym. Pielęgnowanie umiejętności tworzenia dystansu jest potrzebne pojedynczości ludzkiej zanim można jeszcze mówić o konstytucji podmiotowej, gdyż zawsze brakuje pewności, jakie wpływy napotka ona na swej drodze – sprzyjające czy śmiertelne, a często jedne od drugich nie tak łatwo odróżnić.

Rafał Zawisza (ur. 1988) – absolwent MISH UW, doktorant na Wydziale Filozoficznym UPJPII, gdzie przygotowuje pracę na temat znaczenia filozoficznej refleksji nad natalnością w myśli współczesnej. Zajmuje się myślą Hanny Arendt, sporami o *modernitas* oraz historią gnozy.

Dane adresowe:

Rafał Zawisza

ul. Kanoniczna 9, 31-002 Kraków

e-mail: rafal.w.zawisza@gmail.com

Cytowanie:

R. Zawisza, *Ocalić to co się da. Witalistyczna interpretacja rozprawy doktorskiej Hanny Arendt pt. „O pojęciu miłości u Augustyna”*, „Praktyka Teoretyczna” nr 6/2012, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr6_2012_Roza_Luksemburg/18.Zawisza.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Rafał Zawisza

Title: To redeem what could be redeemed. A vitalistic interpretation of Hannah Arendt's doctoral thesis 'On the concept of love in Augustine'.

Summary: This article is a presentation of Hannah Arendt's doctoral thesis published in 1929 and devoted to the notion of love in Augustine (Der Liebesbegriff bei Augustin). Its aim is to demonstrate the originality of Arendt's work towards her major influence and object of criticism – the philosophy of Martin Heidegger. Her concept of natality, derived from Augustinian thought, opposes to being-towards-death. This movement makes a different conception of subjectivity possible: Heideggerian egocentrism can be substituted by a plurality. Vitalism (as proposed by Agata Bielik-Robson) is noticeable in the interpretational efforts of Arendt and defends a particular subjectivity against dissolution of any kind into Wholeness. Simultaneously, a vision of a community is formed – the community of equals constructed thanks to the recognition of contingency in *conditio humana*. In other words, her argument overcomes claims to absolute freedom. Reflections from the “pretheological sphere” (Arendt) take the form of philosophical anthropology, crucial to subsequent Arendtian thought. Speculations concerning a notion of God are linked with the dissimilar approaches to a neighbor's love. This is reflected in the problem of the constitution of dependent subjectivity, the main feature of which is a dialectically understood gratitude: the recognition of one's dependence is a first step to overcoming it. It corresponds with a complicated attitude towards modernity far from simple resolutions: a sense of historicity builds a strategic position as a condition of successful emancipation.

Keywords: Arendt, Augustine, Bielik-Robson, modernity, emancipation, contingency