DOI: 10.14746/sh.2014.17.4.016

Katarzyna Szkaradnik
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Historiografia fragmentaryczna — pomiędzy nieciągłością a odkupieniem kontyngencji. O książce Marcina Moskalewicza pt. *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*[1]

Postać oraz filozofia Hannah Arendt zdają się cieszyć rosnącym zainteresowaniem polskiego odbiorcy[2], o czym świadczy — a zarazem do czego przyczynia się — opublikowanie lub reedycja w ostatnim czasie na naszym rynku wydawniczym wielu jej tekstów i obfitość przekładów, m.in. biografie pióra Julii Kristevej (2007), Śladami *Hannah Arendt* Laure Adler (2008), *Hannah Arendt* Wolfganga Heuera (2009), „próba biografii intelektualnej" autorstwa Michelle-Irène Brudny (2010), *Trzy kobiety w dobie ciemności: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil* Sylvie Courtine-Denamy (2012), wreszcie *Hannah Arendt i Martin Heidegger. Historia pewnej miłości* Antonii Grunenberg (2013), a ponadto monografie, zwłaszcza Edyty Ba-

[51] D. Diner, *Kaleidoscopic Writing*, [w:] Years of Persecution, Years of Extermination, s. 63.

[1] M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, 378 ss.

[2] Ponownie inspirujące okazują się refleksje Arendt nad totalitaryzmem, ważną rolę odgrywają też wątki żydowskie w jej myśli oraz odczytywanie jej prac z perspektywy feministycznej — por. np. *Totalitarianism and Liberty. Hannah Arendt in the 21st Century*, eds. by G. Besier, K. Stokłosa, A. Wisely, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008; K. Maslin, *The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt*, „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy", 2013, no. 3, s. 585-601; R. Starkman, *„For the Honor and Glory of the Jewish People": Arendt's Ambivalent Jewish Nationhood*, „European Legacy", 2013, vol. 18, issue 2, s. 185-196.

rańskiej *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt* (2013)[3]. Wyszczególnione publikacje najczęściej koncentrują się wokół życiorysu Arendt bądź stworzonych przez nią teorii totalitaryzmu, *polis* i rewolucji, paranteli między jej dziełem a egzystencjalizmem *etc.* albo mają charakter popularny. Tymczasem historyków powinna z rozmaitych względów zainteresować książka Marcina Moskalewicza, poświęcona — jak głosi podtytuł — filozofii historii niemieckiej myślicielki[4].

Przedsięwzięcie młodego historyka idei z Poznania może wzbudzać ambiwalentne odczucia, tym bardziej że począwszy od wydania w 1951 r. głośnych *Korzeni totalitaryzmu*, ich autorce wytykano brak wykształcenia historycznego i warsztatu metodologicznego, czego konsekwencją miała być eseistyczność, wręcz niekonkluzywność wywodu. Wielu czytelników nie dostrzegło, iż eklektyzm czy impresyjna „nienaukowość" tej pracy nie oznaczały niedbalstwa myślowego, lecz stanowiły wyraz strategii o podbudowie filozoficznej: zarówno w aspekcie subiektywnym (głębokie przeświadczenie Arendt o potencjalnej totalitarności tradycyjnej narracji historycznej), jak i w świetle uwarunkowań bardziej obiektywnych, tj. zerwania przez świat zachodni ciągłości z tradycją. Moskalewicz nie waha się zaliczyć bohaterki swojej rozprawy do grona prekursorów historiograficznego postmodernizmu (co wydaje się jego oryginalną tezą)[5]. Dowodzi zarazem, że w tym „szaleństwie" tkwi metoda, którą określa mianem „historiografii fragmentarycznej" (s. 72)[6] i która czyni zadość potrzebie czasu oraz wymogom etycznym związanym z uniwersalną *conditio humana*. Postawiwszy sobie za cel próbę racjonalizacji myśli Arendt, autor przyznaje, iż jej heterogeniczna, wielopłaszczyznowa spuścizna nie wpisuje się w uświęcone paradygmaty, stąd wyekscerpowanie przez z niego z rozproszonych wzmianek i odtworzenie z nich proponowanej przez nią koncepcji dziejopisarstwa, wyjaśnienia historycznego itp. może się jawić jako arbitralne. Z drugiej wszakże strony, Moskalewicz argumentuje (s. 93), iż dzieło Arendt daje koherencję wyższego rzędu („źródłową" — metafizyczną), co korespondować miałoby z nie-

[3] W dalszej części tekstu odnoszę się do niektórych spośród wymienionych tu publikacji naukowych oraz kilku innych nieobecnych w bibliografii książki Moskalewicza.

[4] Jest to zmodyfikowana wersja jego pracy doktorskiej, obronionej czterema laty i wyróżnionej Nagrodą Prezesa Rady Ministrów w 2010 r.

[5] Omawiając problem „prepolitycznej" legitymizacji, D. Ingram (*Novus Ordo Seclorum: The Trial of (Post)Modernity or the Tale of Two Revolutions*, [w:] Hannah Arendt. Twenty years later, ed. by L. May, J. Kohn, Cambridge — London 1997, s. 221-251) sytuuje niemiecką myślicielkę w obozie „modernistycznym", który przeciwstawia postmodernistycznemu stanowisku Derridy. Z kolei tekst J.C. Isaaca pt. *Arendt, Camus, and Postmodern Politics* pochodzi już z 1989 r. („Praxis International", vol. 9, s. 48-71), jednak nie ma w nim mowy o postmodernistycznej perspektywie w odniesieniu do historiografii.

[6] Trzeba zaznaczyć, że zapożyczone od Waltera Benjamina określenie *fragmentary historiography* w odniesieniu do Arendt pada wcześniej np. w książce M. Passerina D'Entreves *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London — New York 1994 (s. 4), czego Moskalewicz (mimo umieszczenia tej publikacji w bibliografii) nie odnotował.

zbywalnością spekulatywnego wymiaru filozofii historii (s. 25), nie tylko przenikającego jej prace, ale też przez nią problematyzowanego.

Moskalewicz broni autorki *O rewolucji* i nie ukrywa swej fascynacji lekturą *Korzeni totalitaryzmu*[7]. Zamiar dotarcia do sedna aporii, z jakimi się borykała, motywuje jej własną opinią, iż rażące sprzeczności w wypowiedziach wielkich myślicieli prowadzą do rdzenia ich dzieła, a sama Arendt „bez wątpienia była wielką autorką" (s. 79). Jeśli nawet w owym stwierdzeniu pobrzmiewa echo *Ferdydurke*, to przecież w przeciwieństwie do Gombrowiczowskiego polonisty poznański badacz uzasadnia swój sąd nie tautologiami, lecz wnikliwą analizą jej pism i *summa summarum* rezultaty można uznać za przekonujące. Nie tylko prezentuje i systematyzuje poglądy Arendt oraz eksplikuje kwestie sporne (rozważając przy tym głosy oponentów), ale także szeroko odwołuje się do współczesnych komentatorów jej twórczości[8]. *Prima facie* konsternować może wielość poruszanych wątków — adekwatna do bogatej zawartości intelektualnej publikacji Arendt — oraz pozorna chaotyczność rozprawy Moskalewicza: np. charakterystyka wyróżnionych przez myślicielkę trzech zasadniczych aktywności: pracy (*labour*), wytwarzania (*work*) i działania (*action*), została rozproszona w różnych rozdziałach. Jest to jednak usprawiedliwione, praca ma bowiem związek z pojęciami *animal laborans* oraz „nagiego życia"[9], ewokującymi obozy zagłady jako punkt dojścia ideologii totalitaryzmu (omawianego w rozdz. I), z kolei analogię do wytwarzania rzeczy wykazuje proces historyczny w konceptualizacji dominującej w myśleniu zachodnim (dotyczy go rozdz. III).

Porządek wprowadza zatem podzielenie książki na sześć części[10], zogniskowanych na tematach: „Totalitaryzm i koniec historii", „Filozofia historii i myślenie historyczne", „Nauka i ideologia", „Polityczność dziejów", „Historyk jako sędzia", „Opowieść fragmentaryczna", a same ich tytuły świadczą o autorskim spojrzeniu. Aczkolwiek dla Arendt osobiście najistotniejsze były zagadnienia polityki, które doczekały się nieskończonej liczby omówień, Moskalewicz podporządkowuje problemy, z którymi zwykło się ją kojarzyć, naświetleniu rozumienia przez nią m.in. procesu historycznego, reprezentacji oraz metodologii, a także „materializacji" tychże w konkretnej historiografii, jaką uprawiała[11]. W rezultacie np. jej analizy

[7] Por. też wywiad, jakiego autor udzielił dla audycji „Skarbiec Nauki Polskiej" na antenie Programu II Polskiego Radia, do posłuchania online: http://www.polskieradio.pl/8/650/Artykul/963583,Totalitaryzm-zwyciestwo-fizjologii-nad-polityka, dostęp 2.03.2014 r.

[8] Wrażenie robi obszerna bibliografia przedmiotowa, w większości zawierająca publikacje anglojęzyczne.

[9] Dla porządku przydałby się przypis przypominający o rozwinięciu tej kategorii przez Giorgia Agambena.

[10] Bezcenny okazuje się w tym przypadku również indeks rzeczowy.

[11] Z pozoru autor postępuje na przekór jej ubolewaniu nad wypieraniem tego, co polityczne, przez historyczne — por. np. „Aby uciec od niemożliwości polityki na gruncie swojego mitu stworzenia [preferującego człowieka zamiast ludzi — K.Sz.], Zachód [...] zastąpił politykę historią. W idei dziejów świata wielość ludzi zostaje zamieniona w j e d n ą istotę, którą następnie nazywa się ludzkością. Takie jest źródło potwornego i nieludzkiego aspektu historii, która znajduje swój pełny i brutalny kres w polityce" (H. Arendt, *Wprowadzenie*

transformacji komponentów totalitaryzmu badacz kwalifikuje jako rodzaj historii mentalności, konstatując, że w dziele przybliżającym ów system Arendt

> Chce dotrzeć do takich sposobów myślenia człowieka Zachodu, które unaocznią [...], w jaki sposób mógł on, działając w różnych okolicznościach, uwierzyć w możliwość sprzysiężenia się z ukrytymi siłami dziejów. (s. 47)

To poboczna konkluzja niewątpliwie należąca do tematu. Warto tutaj raz jeszcze podkreślić obecność teoretycznohistorycznej dominanty, ponieważ także wtedy, gdy autor nawiązuje do interpretacji Kanta czy nawet Dunsa Szkota wedle Arendt, jedynie na pozór odbiega od meritum — owe dygresje służą choćby powiązaniu Kantowskiej krytyki władzy sądzenia z preferowanym przez Arendt nastawieniem do przeszłości. Z drugiej strony, nie obyło się bez swoistego vademecum jej najważniejszych koncepcji, których nie musiał rekonstruować, ich streszczenie znajdziemy bowiem w każdej poświęconej jej książce. Być może Moskalewicz nie umiał się wyrzec pokusy całościowości, a może przyjął, że wszystkie podejmowane przez Arendt kwestie są nieusuwalnie zabarwione jej myśleniem o historii. Mimo to, zgodnie z poglądem, iż idee winny bronić się same, szczęśliwie zrezygnował z analizowania jej twórczości przez pryzmat skądinąd frapującej jej biografii (jakkolwiek człowiek według niej — o czym dalej — zdaje się nieoddzielny od opowieści o jego życiu lub raczej opowieści życia)[12].

Właśnie problem opowieści *vel* narracji, wyeksponowany już w tytule książki, sprawia wrażenie najciekawszego i godnego głębszej uwagi. Niezależnie od pewnego zbanalizowania owych kategorii (także w historii, ilekroć powtarza się m.in. za Haydenem White'em tezę o fikcjonalnym, tj. konstruktywistycznym aspekcie dyskursu historycznego), Moskalewiczowi udaje się przedstawić je jako oryginalny składnik rozważań Arendt nad formami ujmowania zarówno biegu dziejów, jak i przeżyć jednostek. O ile dwa ostatnie człony tytułu — narracja i tożsamość — tworzą niemal stałe połączenie, o tyle zestawienie z nimi totalitaryzmu uważać by można za nieuprawnione; wszelako autor uprzedza ten zarzut, wykazując, iż w rozumieniu filozofki totalitaryzm stanowi ekstremalny model narracji historycznej.

Trzy tytułowe pojęcia zbiegają się w tezie uznanej przez badacza za swoistą *idée fixe* Arendt — sygnalizowanej już diagnozie zerwania ciągłości historii (czy raczej tradycji)[13] Zachodu, w której kontekście analizuje ona totalitaryzm jako wydarzenie bez precedensu, niewspółmierne z dawniejszą dyktaturą; podobnie jego składowe (np. antysemityzm) okazują się jakościowo odmienne od swych wcześniejszych wersji. Na ową nieciągłość — której nie należy identyfikować z ahi-

---

w politykę, [w:] *eadem*, Polityka jako obietnica, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka SA, Warszawa 2007, s. 126).

[12] „Opowiadanie to pierwotny wymiar życia ludzkiego, to wymiar *bios* [...] życia politycznego i/lub innego opowiedzianego działania. Pierwotna adekwatność człowiek/życie to opowiadanie [...]" — pisze J. Kristeva w *eadem*, *Hannah Arendt. Biografia*, przeł. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 94). Jak pokazuje Moskalewicz (zob. dalej), nie ma mowy o tak jednoznacznym utożsamieniu.

[13] Por. np. H. Arendt, *Tradycja myśli politycznej*, [w:] *eadem*, Polityka jako obietnica, s. 72-76.

storycznością — Moskalewicz kładzie szczególny nacisk, tłumacząc ją etycznym stanowiskiem filozofki: uznanie antysemityzmu za problem „odwieczny" pozbawia sprawców odpowiedzialności. Z kolei przeciw pretensjom o nieukazanie specyfiki rozwoju Niemiec i Rosji bądź tzw. ducha narodu, predysponującego te państwa do przerodzenia się w totalitarne, autor wytacza argument, że dla myślicielki cały Zachód jest potencjalnie totalitarny, toteż groźne — usypiające czujność — mogłoby się stać związanie go z dziejami wyłącznie dwóch krajów. Owe historyczne „pęknięcia" rzutują na sposób opowiadania o totalitaryzmie, niebędącym na dodatek (wedle Arendt) systemem, lecz bezcelowym ruchem, niewłaściwe byłoby wobec tego analizowanie go niczym systemu. Jak zauważa Moskalewicz, polski przekład tytułu książki z 1951 r. trafnie oddaje jej intencje: odsłonięcie nie tyle pochodzenia totalitaryzmu, ile „korzeni", ukrytych i rozproszonych, co nie znaczy oczywiście, że chodzi o siły „tajemne" tudzież zastosowanie reguły *anything goes*. W inicjalnym rozdziale kluczowe dla dalszych rozważań autora jest uwypuklenie przekonania filozofki, iż krystalizacja historycznych elementów (nie przyczyn) — np. w totalitaryzm — ma charakter przygodny, a jej jedyną „przyczynę" stanowi „czynnik wolności".

Tak oto rysowałoby się zaplecze stosunku Arendt do historiografii, przybliżanego w kolejnych częściach książki. Ponieważ znamiona totalitarne nosi dla niej już myślenie, które czy to świat historyczny przekształca w pseudonaukowy eksperyment, czy nawet rewolucje wplata *post factum* w model ciągłości, pojawia się fundamentalna trudność: jak zrozumieć totalitaryzm, ale go nie wyjaśniać. Próba ominięcia tej pułapki dowodzi zaś, że Arendt nie lekceważyła modelu przyczynowo-skutkowego, ale traktowała go poważnie, tzn. poddawała namysłowi jego niewyartykułowane implikacje. Jakkolwiek można ową analogię uznać za egzagerację, Moskalewicz przekonująco argumentuje, że naukowa racjonalizacja ujawnia pokrewieństwo z totalitaryzmami w dążeniach do przewidywalności, upatrywaniu w historii celowego projektu, „produkowanego" tak jak rzeczy przez *homo faber*. Opatruje on takie przedstawianie działania mianem „poznawczej przemocy reprezentacji" (s. 280), co staje się zasadne, gdyby przyjąć, że sterowanie dziejami umożliwiają rządzące nimi naturalne prawa: niepostrzeżenie na miejsce podmiotów ludzkich wchodzi obiektywny, reifikujący je proces. Dlatego, zdaniem autora, Arendt w odpowiedzi tworzy coś à *la* negatywna filozofia historii Theodora W. Adorna, która poprzestaje na zaprzeczeniu schematów znamiennych dla filozofii spekulatywnej. Jak tłumaczy Moskalewicz:

> Choć w przypadku nieskończonego postępu wciąż mamy do czynienia z linearnym wyobrażeniem czasu, a nie z cykliczną czasowością *animal laborans*, to ponieważ postęp ten jest nieograniczony, wyklucza on zarówno przyszłość autentyczną, jak i przyszłość wytwarzaną celowo przez autorów. [...] Zupełna przewidywalność przyszłości, która przestaje być celowa, jest ściśle związana z myśleniem totalitarnym. Przekonanie o możliwości [...] wytwarzania przyszłości oraz o bezosobowym, wytwarzającym ją procesie, są według Arendt przekonaniami *stricte* nowożytnymi, z którymi polemizuje. (s. 204)

Wprawdzie można się zastanawiać nad zakresem przewidywalności w odniesieniu do „nieskończonego" postępu (czy przewidywalny nie byłby tylko ruch zamiast konkretnych treści), rzecz jednak w tym, że wydarzenia historyczne są — jak pisze Arendt — „z definicji wypadkami, które przerywają rutynowe procesy […]. Każde działanie […] niszczy cały wzór, w ramach którego dokonuje się przewidywania" (cyt. za: s. 197). Jak widać, na poziomie politycznym „zerwania" nie są waloryzowane ujemnie ani typowe dla współczesnego Zachodu (Arendt pisze w tym kontekście o ciągłych „narodzinach"). Wagę zyskuje każda decyzja *hic et nunc*, dzieje okazują się wypadkową osobniczych działań i relacji, które mają sens *per se*, a w dodatku charakter z założenia nieprzewidywalny[14].

Nieskończonym nieprawdopodobieństwem byłaby także (wspomniana wcześniej) miniona przyszłość „autentyczna", która dopiero *ex post* jawi się jako konieczna, ponieważ zdaniem autorki *Eichmanna w Jerozolimie* nie można przedstawić sobie kontrfaktycznej przeszłości, nie przecząc zarazem myśleniu siebie myślącego ową przeszłość. Wydaje się, że teoretycznie wyobrażenie siebie i n n e g o jest możliwe, niemniej Arendt chodzi o paradoks, iż przygodną przeszłość postrzegamy jako konieczną d l a n a s z e g o i s t n i e n i a, czego hermeneutyczną wykładnię dał Odo Marquard, pisząc o rodowodzie[15]. Nawiązanie tu do hermeneutyki jest niebezpodstawne z uwagi na dwoiste podejście Arendt do „pęknięcia" w historii Zachodu, które okazuje się kryzysem w znaczeniu przesilenia, a zatem również szansą, pozwala na zmianę perspektywy. Można rzec, że dzięki niemu metodologia badań historyka staje się bliższa ontologii bycia historycznego (kondycji ludzkiej), którą także cechuje (por. wcześniej) „rozpoczynanie na nowo". Stąd — co podkreśla Moskalewicz — kryzys zyskuje konsekwencje epistemologiczne, prowadząc do zanegowania tradycyjnej historiografii, opartej na substancjalnym obrazie dziejów (s. 77).

Po przeszłości-całości, przeszłości-wyroczni pozostają okruchy — w tym twierdzeniu dopatrywałabym się nie tylko postmodernizmu, ale również korespondencji myśli Arendt z hermeneutyką (o takim powinowactwie autor wspomina, jednak próżno szukać tego hasła w indeksie rzeczowym), zwłaszcza z tzw. hermeneutyką radykalną. Kiedy czytamy: „Obnażanie metafizyki jest jednoczesnym niszczeniem i ratowaniem od zapomnienia" (s. 73), przypomina się Gianni Vattimo, utrzymujący, iż dziedzictwa metafizyki nie wolno lekceważyć, ale — mając świadomość jego przygodności — nauczyć się z nim żyć, ponieważ bez niego nie sposób prowadzić

[14] Można mieć obiekcje, czy w istocie wszelkie prognozy są bezzasadne, czy po prostu — według Arendt — niepożądane, w każdym razie ta nieprzewidywalność stanowi dla niej pewien aksjomat (!).

[15] Por. „Z powodu krótkotrwałości własnego życia człowiek […] ciągle pozostaje głównie swoją przeszłością, która wprawdzie — historycznie — jest kontyngentna, tj. mogłaby być również inna: ale […] nie w znaczeniu dowolnie wybieralnej i odwoływalnej dowolności […]: do »wyboru możliwości, którymi jestem ja sam« należy nieuchronnie moja historyczna, wyznaczona rodowodem przeszłość jako brak-wyboru, którym jestem ja sam" — O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] *idem*, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 127-128.

filozoficznej refleksji[16]. (Także Arendt, chociaż dowartościowuje pluralistyczne historie i przypadkowość, sądzi, że jest coś odpowiedzialnego za zaistniałą sytuację, mówi więc o historii jako całości, *ergo*: o wymiarze metafizycznym). Jak da się wywnioskować z książki Moskalewicza, bliskie jej bohaterce było myślenie w kategoriach odrzucenia fundamentalizmu dawnych wizji historii bez ich unicestwiania, traktowanie ich niczym pamiątki, cennej z racji bycia naszą schedą, której winniśmy troskę (*pietas*) jako śladom tego, co istniało[17]. Vattimowskie rozważania o „pomnikach" ewokują skojarzenia z użytą przez Arendt (zaczerpniętą z *Burzy* Szekspira) metaforą przeszłości skrystalizowanej w korale i perły; jej związki z autorem *Końca nowoczesności* ilustrowałaby też uwaga Moskalewicza:

> Zerwanie będące punktem kulminacyjnym historii upadku[18], niczym nietzscheańska śmierć Boga, oznacza [...] początek przewartościowania prowadzącego do narodzin nowego. [...] do krytycznego osądzania przeszłości i budowy nowej przestrzeni doświadczenia za pośrednictwem historiografii fragmentarycznej stanowiącej medytację nad historycznością samego zerwania. (s. 77)[19]

Ponieważ „pęknięcie" mówi coś doniosłego o naszej historii, wymaga ona ponownego namysłu, przepracowania, zmierzającego nie tylko do „osądu", lecz również „odzyskiwania fragmentów przeszłości", próby nawiązania — by tak rzec — nieciągłej łączności na potrzeby naszego życia (co nie oznacza instrumentalizacji). Rezultatem, jak tłumaczy Moskalewicz, byłoby wyzwolenie, już nie metafizyczne, ale polityczne[20]: „Dla Arendt [...] mesjanistyczna nadzieja jest ułudą. [...] [Istnieje szansa — przyp. K.Sz.] odkupienia przeszłości wyłącznie dzięki estetycznemu kreowaniu refleksyjnych całości i [...] narracyjnej, fragmentarycznej genealogii" (s. 319). Czy istotnie kryterium „lepszości" historycznej reprezentacji miałaby

[16] Por. np. „Ten inny sposób doświadczania historii nie oznacza jednak, że [...] zostawiło się za sobą historyzm i metafizykę. [...] trwa pewien rodzaj związku z nimi, analogiczny do tego, jaki Heidegger wskazuje poprzez termin *Verwindung* (przebolenie), [...] ponowne podjęcie-poddanie-się-rekonwalescencję-skrzywienie... Nie można więc [...] ani uznać za »unieważnioną« jakiejkolwiek formy uprawomocnienia poprzez odwoływanie się do historii [...], ani [...] pozostać wewnątrz [...] »metaopowieści« [...]" — G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, [w:] Postmodernizm. Antologia przekładów, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 133-134.

[17] Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie", 2003, nr 5, s. 131-132.

[18] Por.: „Związek z tradycją [...] nie dostarcza nam stabilnego punktu oparcia [...]. Poprzez [...] rozpłynięcie się dziejowych horyzontów zostaje przypomniany sens bycia [...] [które jest] słabe, u p a d a j ą c e" — G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 111.

[19] Por. też G. Vattimo, *Poza interpretację. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, red. A. Kuczyńska, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 34-37.

[20] Można zapytać, czy samo „wyzwolenie" i „odkupienie" (por. dalej) nie są pojęciami metafizycznymi (co więcej, utopijnymi).

być estetyka, jak głosi Franklin Ankersmit? Wydaje się, że rozstrzyga „odpowiedniość", acz nie podług korespondencyjnej teorii prawdy: „Arendt nie chodzi [...] o epistemologiczną adekwatność [...] narracji wobec przeszłości. Historia pojawia się dla niej dopiero wówczas, gdy »wydarza się coś, co zdolne jest oświetlić swoją własną przeszłość«" (s. 144).

Podobieństwo powyższego stwierdzenia do Heglowskiego o „sowie Minerwy" wypada uznać za pozorne wobec protestu Arendt przeciwko wizji autora *Fenomenologii ducha*, zgodnie z którą sędzią jest Historia[21] — utrzymuje ona za Kantem, że jest nim wyłącznie człowiek, a co więcej, władza sądzenia okazuje się zdolnością radzenia sobie z przeszłością. Historyk winien wyzwolić się ze złudzenia fatalizmu i wydobyć z przeszłości to, co wyjątkowe, właśnie dzięki osądowi i — opowiadaniu historii. Owszem, niemało napisano o „opowiadaniu" w koncepcji Arendt, jednak Moskalewicz uwypukla tę kwestię, pokazując jej aporetyczność, a zarazem jej kluczenie w ucieczce przed teleologią[22]. W tym miejscu kategoria narracji splata się z rolą historiografii fragmentarycznej i nie chodzi o narratywistyczne śledzenie tropów, lecz o problem egzystencjalny: jak „odkupić" minione, respektując jego przygodność, tj. ustanowić właściwą relację z „utraconą przeszłością". Poznański badacz wprost określa widoczny w dziele filozofki paradoks rozbieżnych funkcji historiografii:

> Pierwsza to funkcja wybawienia od przypadkowości, odkupienia partykularnego sensu ludzkiego działania, polegająca na włączeniu go w jakąś większą całość, w sprowadzeniu go do postaci opowieści. Funkcja druga to funkcja odkupienia konieczności i ciągłości, polegająca na rozpruciu gęstej tkaniny opowieści i odzyskaniu oryginalnego [...] sensu każdego czynu. (s. 81)

Groźba totalitarności czyha tak na naukową narrację o przeszłości, jak i „prywatną" (indywidualną lub zbiorową) narrację tożsamościową (opowiadanie sobie siebie), tożsamość bowiem, podobnie jak dzieje, jest dynamicznym procesem i nie powinna być uchwytywana w hermetyczną strukturę. Stosunek Arendt do przedstawiania przeszłości odgrywanej (*enacted*) jako wytwarzanej — będącego ucieczką od pluralizmu i nieprzewidywalności przynależnych polityce — potwierdza, że nie stawia ona znaku równości między historią a literaturą, gdyż dzieje „nie mają solidnego podmiotu projektującego cele i zdolnego je osiągać" (s. 193). Jak zaznacza Moskalewicz, stawką jest przyszłość radykalnie otwarta, czyli nieograniczona do woli, której pomieszanie z wolnością polityczną uznaje Arendt za powód złudnego sądu o możliwości samostanowienia (s. 214). Tutaj widać jaskrawo problematyczność tożsamości narracyjnej, mającej nadać koherencję działaniom — opowieść o życiu

[21] Zarazem trzeba zgodzić się, że Arendt jest heglistką w tym sensie, że mimo podkreślania wagi „początków" przypisuje historyczności i stawaniu się „głęboki sens", a jej uprawianie filozofii cechuje historyczny sposób myślenia — zob. E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 33.

[22] Jak się wydaje, teleologii nie ustrzegł się w swojej koncepcji tożsamości narracyjnej Paul Ricoeur.

nie pokrywa się z tzw. opowieścią życia, gdyż przeniknięcie go możliwe jest dopiero z perspektywy czasu; aktor nie dostrzega sensu czynów, a jego tożsamość ujawnia się w retrospektywnym oglądzie historyka, zapośredniczonym w refleksyjnym sądzie estetycznym, którego formę stanowi narracja. Warto ponownie przytoczyć słowa Moskalewicza:

> Sąd nad przeszłością nie zdarza się więc tylko raz, lecz codziennie i w każdej opowieści — ostatnie słowo nigdy nie jest ostateczne. Opowieść-osąd nie powinna mieć jednocześnie charakteru teleologicznego. Z przekonania, że sens życia odsłania dopiero opowieść, nie wynika, że życie należy przeżyć jak opowieść. Antycypacja przeznaczenia jest już grzechem. (s. 288)

Kontrowersje mogą tu budzić pojęcia „grzechu" (nacechowanego religijnie) i „przeznaczenia" (stojącego w sprzeczności z akcentowaną wolnością, chyba że pamiętamy o Marquardowskim objaśnieniu „rodowodu"). Ważne jest ukazanie przez autora niewpisywania się propozycji Arendt w uspójniające teorie tożsamości narracyjnej[23]: opowiadanie zrywa ciągłość, rodząc przepaść między przeszłością a przyszłością (acz dzięki temu umożliwia pojednanie z tą pierwszą)[24], jest ono działaniem celowym, gdyż ma na horyzoncie odkupienie przygodności, a równocześnie każdorazowo wyznacza nowy początek, kiedy bowiem reprezentujemy w nim siebie, stajemy się „innym" — reprezentującym naszą poprzednią tożsamość, zasklepioną w narracji o minionym życiu. Jako opowieść złożona z czynów historia ma według filozofki zarazem naturę polityczną:

> [...] znaczenie historyczne [...] [należy — K.Sz.] do poziomu tego, co przedstawiane, znaczenie polityczne (samo w sobie) do [...] samego przedstawiania — do tej konkretnej reprezentacji przeszłości. Dzięki temu jest możliwe [...] odkupienie przygodności i konieczności — początek, który jest jednocześnie ustanowieniem czegoś trwałego. (s. 331)

Otwierając „otchłań wolności", działanie polityczne powinno się odwoływać do przeszłości, gdyż inaczej ustanawiany początek będzie arbitralny. W świetle tych analiz trudno nie zgodzić się z Moskalewiczem, że dla Arendt „historiografia stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia, drogę rozumienia wyznacza natomiast filozofia historii w znaczeniu krytycznym i spekulatywnym" (s. 82).

Spora część wywodu autora pokrywa się z omówieniami, które znajdziemy w innych pracach poświęconych Arendt[25], niemniej nawet to, co już wiemy, tworzy

---

[23] Wypada sprostować omyłkę autora piszącego, że u Ricoeura: „Tożsamość narracyjna, tzw. tożsamość *ipse* — różna od substancjalnej tożsamości zwanej *idem* — ma pozwolić na jednoczesne uchwycenie zmiany i zachowanie spójności" (s. 330); w rzeczywistości tożsamość narracyjna jest raczej mediacją między *idem* a *ipse*, efektem ich dialektyki.

[24] Zdaniem Arendt takie zerwanie ciągłości („zamknięcie" przeszłości), a równocześnie pojednanie, jest możliwe również dzięki przebaczeniu (być może autor powinien w tym kontekście wspomnieć też o Ricoeurze).

[25] Kwestię narracji podnosi m.in. S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, [w:] Hannah Arendt. Critical Essays, eds. by L.P. Hinchman, S.K. Hinchman,

tu nową, niebanalną całość interpretacyjną. Książka pozwala zrozumieć intencje autorki *Korzeni totalitaryzmu* i jej niejednoznaczne podejście do historii oraz wydobywa wiele inspirujących idei. Niekiedy badacz dokonuje nieco „kaznodziejskiej" aktualizacji jej koncepcji (np. konstatując, że podmiot konsumpcyjny, wytwór globalnego rynku, nie jest nawet podmiotem suwerennym typu *homo faber*, ale *animal laborans*, zredukowanym do biologii i „reprodukującej" pracy biurokraty). Zresztą i inne diagnozy Arendt okazują się aktualne: według Moskalewicza tytuł *The Burden of Our Time* dobrze oddaje przesłanie rozprawy o totalitaryzmie; warto przywołać też Kristevę, którą niepokoi brak statusu obywatelskiego uchodźców i mniejszości mogący wieść do „krystalizacji" bliskiej tej sprzed II wojny światowej: „Apokaliptyczna przenikliwość spojrzenia Hannah Arendt w żadnym wypadku nie jest przesadą"[26].

Jakkolwiek afirmatywna, praca poznańskiego autora uwidacznia wielowymiarowe powikłania w historycznych oraz historiozoficznych refleksjach myślicielki: napięcie między idealizmem (wiara w oswobadzającą moc opowieści) a pozbawionym naiwności zwalczaniem statycznych, unifikujących struktur; paradoksalną konsekwencję w poruszaniu się wśród aporii. Ukazuje Arendt jako myślicielkę frapującą, gdyż zarówno modernistyczną w ujmowaniu pryncypiów działania politycznego, jak i bliską postmodernizmowi, którego nie należy w tym wypadku utożsamiać z intelektualną dezynwolturą. Z książki Moskalewicza — choć sam nie wyzyskuje tej konwergencji — wyłania się wizerunek Arendt bliskiej hermeneutyce definiowanej jako próba zrozumienia własnej dziejowości (nie jednostkowej, lecz będącej znamieniem *conditio humana*), tak aby być-w-świecie na sposób autentyczny, a historia odgrywała mimo wszystko rolę *vitae magistra*, czyli uczyła współżyć z innymi w pluralistycznej rzeczywistości oraz działać sensownie pośród nieprzewidywalnego.