Central and Eastern European Online Library

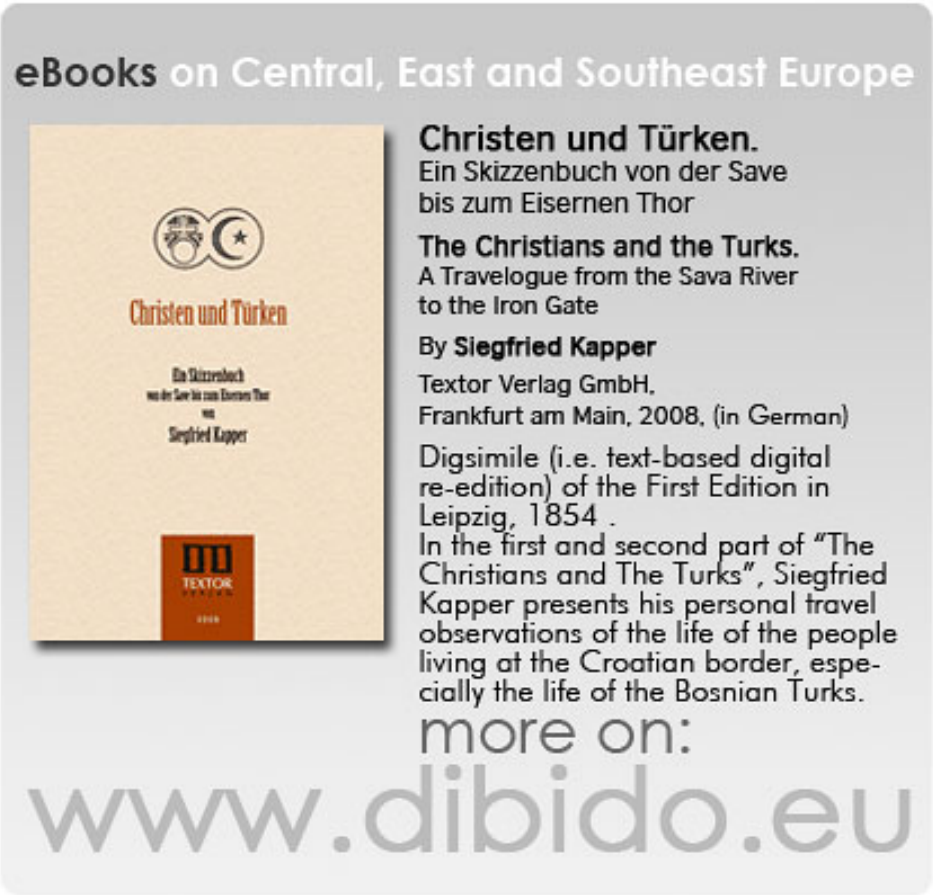
Warunkowa apologia przypadkowości. Filozofia narodzin w biografii Rahel Varnhagen autorstwa Hanny Arendt

«A qualified apology of contingency: philosophy of birth in the Arendt's biography of Rahel Varnhagen»

by Rafał Zawisza

Source:
Anthropos? (Anthropos?), issue: 20-21 / 2013, pages: 225-234, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service



Rafał Zawisza

Warunkowa apologia przypadkowości. Filozofia narodzin w biografii Rahel Varnhagen autorstwa Hanny Arendt

Jeśli filozofia ma być sztuką życia[1], musi przekroczyć współczucie oraz pogardę. Nie może jednak przemawiać głosem apatycznym. Ponadto trzeba wyznaczyć jej zadanie godzenia perspektywy indywidualnej z uniwersalną, by mogła stać się mądrością, czyli nabrać "konsystencji przekazywalnej prawdy" (Benjamin). Widać, że przedsięwzięcie nie należy do najłatwiejszych, wymaga wielu podejść. Próbą tego rodzaju jest pisana w latach trzydziestych ubiegłego wieku praca Hanny Arendt, zatytułowana ostatecznie *Rahel Varnhagen. Historia życia niemieckiej Żydówki z epoki romantyzmu*[2]. Z wielu wątków możliwych do wyczytania w tym dziele będzie mnie tutaj interesować kwestia narodzin podmiotowości w warunkach radykalnej kontyngencji. Wskażę przy tym na ambiwalencję potencjalności związanej z przygodnością istnienia, na znaczenie temporalizacji oraz świadomości historycznej. W niniejszym tekście dokonam zestawienia ujęcia tych problemów w wydaniu Hanny Arendt z poglądami Odo Marquarda, by zdemaskować ich zwodnicze podobieństwo. Okaże się, paradoksalnie, że tak "niefilozoficzna" praca, jak biografia drugorzędnej postaci wydobytej z mroków dziejów, może lepiej wyjaśniać fenomen życia w historii niż refleksje "zawodowego" filozofa, i to wprost przyznającego się do historyzmu. Ta konkluzja stanowi przyczynek do myślenia o tym, czym mogłaby być sztuka życia.

Powstanie pracy o Rahel Varnhagen (1771-1833), planowanej jako rozprawa habilitacyjna, przypada na lata, kiedy Arendt uświadomiła sobie własne pochodzenie jako problem polityczny, co było związane z narastaniem nastrojów antysemickich w Niemczech. Na jej oczach kruszyły się zręby niemiecko-żydowskiego społeczeństwa, jakiego początki z kolei miała okazję obserwować Varnhagen, berlińska *salonniere*, której losy odzwierciedlają wysiłek emancypacji kobiet i Żydów. Liberalne wychowanie Arendt pozwalało jej zapomnieć, że jest Żydówką. W wywiadzie udzielonym niemieckiej telewizji w 1964 roku wyznała, że po raz pierwszy uświadomiła to sobie w późnym dzieciństwie, kiedy zetknęła się na ulicy z wyzwiskami ze strony innych dzieci.[3] Jednak w latach dwudziestych Arendt za sprawą

przyjaciela, Kurta Blumenfelda, zetknęła się z syjonizmem i zaangażowała się w działalność tego ruchu, zachowując jednak zawsze wobec niego krytyczny dystans.[4] Właśnie w takich okolicznościach powstała biografia Rahel Varnhagen. We wstępie do tej pracy Arendt zamieściła wymowne zdanie: "Chciałam jedynie opowiedzieć historię życia Rahel tak, jak mogłaby to zrobić ona sama" (RV, s. 12).

Równie ważny kontekst omawianego dzieła stanowi spór z Heideggerem. Jeszcze przed zerwaniem związku z nim, w czasie powstawania *Bycia i czasu*, Arendt wyrażała swojemu mistrzowi zastrzeżenia pod adresem jego analityki *Dasein*. Dała temu wyraz z doktoracie napisanym już pod kierunkiem Karla Jaspera, dotyczącym pojęcia miłości u Augustyna[5]. W pracy tej dokonała odwrócenia fundamentalnej dla Heideggera koncepcji bycia-ku-śmierci poprzez analogiczną krytykę chrześcijańskiego ujęcia pragnienia (w duchu, jaki w tym samym czasie towarzyszył Szestowowi piszącemu pierwsze szkice do *Aten i Jerozolimy*; bardzo prawdopodobny jest bezpośredni wpływ na Arendt *Gwiazdy zbawienia* Rosenzweiga). Zarzucając "greckiemu" Augustynowi autarkiczną konstrukcję podmiotu, uwypukliła w jego myśli hebrajsko-biblijny rdzeń zogniskowany wokół miłości bliźniego fundującej horyzontalną wspólnotę ludzką, poniekąd niezależną od Boga. Arendt, podobnie jak Karl Löwith, zarzuciła Heideggerowi deprecjację współbycia (*Mitsein*). Już w doktoracie pojawiły się u niej pierwsze wątki natalistyczne, co o tyle nas tutaj interesuje, że praca o Rahel Varnhagen stanowi kolejny krok na drodze do przedstawienia własnej wizji podmiotu, którego przypadkowość rozpatrywana jest jako fenomen pierwotnie związany z natalanością, zaś odniesienie do śmierci pozostaje wtórne.

Rahel Varnhagen może być przykładem kondycji podmiotu nowoczesnego[6], wykorzenionego, a zatem coraz bardziej świadomego własnej przygodności. Okazuje się, że człowiek uwolniony od balastu konieczności czy tego, co za konieczność uchodziło, musi mierzyć się z sytuacją, na jaką nie był przygotowany. U Rahel dwuznaczność tego położenia uwidoczniła się z całą wyrazistością dlatego, iż jej stosunek do własnego istnienia był radykalnie problematyczny. Z racji urodzenia się Żydówką oraz w niezgodzie na los wyznaczony jest przez rodzimą tradycję, była zmuszona wkroczyć na kręte ścieżki emancypacji, prowadzące często na manowce. Przez całe życie wracała do swych początków, nazywając je "niechlubnymi narodzinami" [*infame Geburt*][7], zaś istnienie obarczone skutkami tego nagiego faktu - "wykrwawianiem się" (RV, s. 25). Warto od razu dodać, że potrafiła określać Żydów mianem "zasłużenie pogardzanego narodu" (RV, s. 269). Poczucie wstydu

ogarniało ją szczególnie na widok żydowskiej biedoty. Chciała być uznana po prostu za istnienie ludzkie pośród innych, lecz kontekst społeczny skutecznie jej to uniemożliwiał, przypominając o owych "niechlubnych narodzinach". Rahel głęboko uwewnętrzniła tę stygmatyzację, stąd jej zmagania mają wyraźny odcień sadomasochizmu.

Przedstawię teraz różnorodne strategie radzenia sobie z przypadkowością, jakich podejmowała się Rahel. Pierwsza seria tych zabiegów przebiegała pod znakiem wycofania się ze świata i historii, w drugiej następuje powrót, który uświadomił jej ułudę solipsyzmu. Decydując się na emancypację, odcinając się od korzeni, podmiot zdany zostaje na udręczającą dialektykę, której tezę i antytezę stanowią przekonanie o własnej bezsilności z jednej oraz własnej wszechmocy z drugiej strony.

Pierwszy ruch Rahel polegał na ucieczce w introspekcję, co było zgodne z duchem epoki. Świat myśli zdawał się przestrzenią nieśmiertelnych, gdzie wolne duchy chroniły się przed plugawą rzeczywistością. W tym ruchu destrukcji ulegał nie tylko świat historyczny, ale i samo pojedyncze istnienie. Arendt pisze: "bezosobowość myślenia bagatelizuje to, co tylko ludzkie, tylko przypadkowe w nieszczęściu" (RV, s. 25). Rahel wolała kontemplować własne wnętrze, gdyż każde zaangażowanie - poprzez miłość, politykę czy inną aktywność - oznaczałoby utwierdzenie w istnieniu, a zatem zgodę na hańbę. Całkowite wycofanie się z działania skutkowało zaś tym, że świat wydawał jej się "nieznany" i "wrogi" (RV, s. 35), i to nie dany świat historyczny, ale świat jako taki (RV, s. 33).

Unikając konieczności zewnętrznej, Rahel poszukiwała innej, której mogłaby się oddać. To posunięcie miało chronić ją przed banałem. W jaki sposób? Co prawda uważała się za nic niewartą, ale nie chciała pozwolić sobie na to, by jej cierpienie można było uznać za zwykłe ludzkie nieszczęście, typowe i mało zajmujące. Swej wyjątkowości upatrywała w Przeznaczeniu, wierząc, że widocznie Bóg tak chciał. Uwznioślenie fatalizmu poskutkowało pozornym wyjściem do świata przez kompletne wydanie się na przepływ Życia i Historii (RV, s. 12-13). Rahel uważała, że powinna praktykować zupełne samowyrzeczenie, pasywnie podporządkować swoją wolę obcej woli, by nie skalać świętego wydarzania się bycia. Arendt opisuje ten zwrot z wyraźną dezaprobatą. Biorąc pod uwagę całość jej wczesnej twórczości, uwidacznia się u niej staranie, by ludzka poszczególność była chroniona przed wszelkimi totalizacjami, a jej autonomiczny rozwój przed zrównującą logiką powszechności, obojętnie czy ze strony biologii, czy historii. Nawet jeśli z obiektywnego punktu widzenia te żywioły mają

miażdżącą przewagę nad jednostką, to największym błędem byłaby w takiej sytuacji przedwczesna kapitulacja, gdyż właśnie w oporze przed szantażem konieczności rodzi się to, co naprawdę ludzkie. "Kto jest zadomowiony w świecie, może postrzegać swoje życie jako rozwój <produktu natury>, jako kontynuację tego, czym był już zawsze" (RV, s. 19). Natura to fatum, które należy złamać.

Oprócz myślowej izolacji czy upłynnienia w strumieniu czasu Rahel poszukiwała innych sposobów konceptualizacji istoty bycia. W opozycji do imperatywu samozatraty, ale nadal z poczuciem wybraństwa, nauczyła się od Schleiermachera myśleć o sobie jako o czymś niezniszczalnym, twardym jak diament. Otóż w tej wizji wieczne ego miałoby się kształtować w momencie nagłej konsolidacji, gwałtownego zwarcia, po którym zaczyna się życie poza nadzieją i rozpaczą, którego nie imają się żywioły historyczności. Bez względu na mnóstwo masek, jakie się nosi, wewnątrz rezyduje niezmienne "coś", czego nikt nie dostrzega i co nie może stać się - inaczej niż rys charakteru, słowo, dzieło czy talent - ani dostrzeżone, ani zaakceptowane, ani też odrzucone. Ów "jedyny dar" [*eine einzige Gabe*] (RV, s. 81) bycia osobnego szybko mógł się jednak obrócić we własne przeciwieństwo: zabezpieczając przed obcą interwencją, uniemożliwiał zakomunikowanie owej sobości innym, w efekcie skazując ją na brak potwierdzenia, na utajony żywot tak - jak gdyby nigdy się nie istniało[8]. Przekonanie o niezależności od historii, o podmiotowej samowystarczalności okazuje się rewersem poczucia własnej znikomości. Tajemnicze głębie niezniszczalnego ducha obracają się w niwecz; pojawia się podejrzenie, że pojedynczość wznosi się na nicości.

Choć Hanna Arendt nie znosiła psychoanalizy, to - jak przekonuje Julia Kristeva[9] - w swojej biografii Rahel Varnhagen wykazuje się zdolnościami bardzo subtelnej psychoanalityczki, odkrywając najbardziej ukryte meandry życia podmiotowego. Potrafi z niezrównaną precyzją i wiarygodnością pokazać, że marzenia o nieograniczonej wolności podszyte są popędem śmierci, pragnieniem unicestwienia. Przekonuje, że wykazywana przez Rahel "nieludzka czujność, aby się nie zdradzić" (RV, s. 30) doskonale sąsiadowała z jej ogromną niefrasobliwością, która skądinąd dodawała wdzięku tej niezwykłej *salonniere*. Zachowanie Rahel budziło konsternacje otoczenia, potrafiła rozmawiać o wszystkim, a jednocześnie zostawiała wrażenie nieostateczności, pozoru, plotki - świadomie, ale i nieświadomie wprowadzała ludzi w błąd. Jak twierdzi Arendt, właściwie nie miała ona kontaktu z otoczeniem, skupiała się bowiem albo na generalizacjach, albo na szczegółach - jej

nadwrażliwość na bodźce, wychwytywanie detali oraz dokonywanie szybkich klasyfikacji przemieniało ludzi w zestaw cech. Unikając finalnych odpowiedzi i jednoznacznych rozstrzygnięć, Rahel upajała się czystą potencjalnością[10] tkwiącą w teatralności życia towarzyskiego. W konsekwencji patrzyła na swe życie z zewnątrz, widząc w nim zaledwie grę, coś, czym nigdy nie żyła (RV, s. 137).

Radykalna zmiana nastąpiła, kiedy Rahel na skutek licznych rozczarowań wyjechała z Berlina do Paryża. Za granicą było jej łatwiej na nowo podjąć swoją egzystencję, gdyż nikt jej tam nie znał. Tej ożywczej anarchii zazna ponownie dekadę później, już wówczas jako baronowa von Ense, żona ambasadora pruskiego, podczas pobytu na dworze w Badenii. Tam również mogła zapomnieć o tym, gdzie się urodziła i wychowała, obcując z koronowanymi głowami jak równa z równymi. Dopiero w Paryżu Rahel poznała, jak intensywna może być przyjemność. Cieszyła się słońcem, pięknem przyrody, migotliwością chwili. Jak pisze Arendt, zwróciła się ona do "czystej witalności" (RV, s. 100). "W dzieciach i ich niewinności Rahel odnajduje własną chęć życia, legitymizację tej chęci, z trudem zdobytej i nieustannie zagrożonej" (RV, s. 100). Ta szaleńcza chłonność nowości zastąpiła poczucie osaczenia, pozwoliła na widzenie ludzi bardziej takimi, jakimi sami chcieli być, a nie przez pryzmat własnych problemów. W końcu Rahel uwolniła się od poczucia winy, przestała uważać się za "kuriozum" (RV, s. 103), które ma być prędzej czy później wymazane z istnienia.

Zasadnicza przemiana w jej życiu zaszła w momencie, w którym przyznała się do możliwości samooszustwa. Oznaczało to koniec naiwnego eskapizmu do wnętrza jaźni, koniec martyrologicznej estetyzacji nieszczęścia. Przed Rahel otwarły się nowe, tym razem rzeczywiste możliwości, które były niczym powtórne narodziny. Zamiast dumy odczuła szczerą solidarność z wszystkimi ludźmi, uznając, że każdy tworzy równie kruchą narrację na swój temat, że nie muszą być one "prawdziwe" w sensie absolutnym, aby miały zasługiwać na szacunek i uwagę. Tym razem Rahel nie przestraszyła się kontyngencji i nie rzuciła się z powrotem w nieskończoną grę z potencjalnością, lecz postanowiła ją obłaskawić: uświadomiła sobie, że nie tylko przeszłość mogła być inna, ale zakwestionowaniu ulegają także opowieści snute wokół niej (RV, s. 140). Ten moment defatalizacji[11] powoduje, że przyszłość ma do zaoferowania coś nowego, że nie będzie tylko konsekwentnym dalszym ciągiem. Hanna Arendt, oceniając losy Rahel, przyznała, że jej dojrzewanie do egzystencji świadomie historycznej niezupełnie się powiodło i że bohaterka nadal ulegała niekiedy pokusom rezygnacji z walki o podmiotowość[12]. Niemniej jednak dzieje tej walki zapewniają jej miejsce pośród tych, którzy walczyli nie na darmo.

Od Goethego, z którym zresztą znała się i przyczyniła się niemało do jego sławy, Rahel nauczyła się, że mamy udział w kształtowaniu własnego losu (RV, s. 139). Nie wiedząc, jak wielka jest ta władza, nie mamy prawa z góry wyznaczać jej granic, lecz aktywnie ich poszukiwać. Po drugie, nauczyła się, że podmiotowość wytwarza się i zachowuje tylko pośród innych ludzi, w zapośredniczeniu, przede wszystkim językowym. "Dostaje szansę, by obdarować zaufaniem historię, język. To szczęście, że to, co ją spotyka jako jednostkę, daje się uogólnić bez zafałszowania. Że w tej ogólności jej jednostkowość zostanie przechowana i pozostanie" (RV, s. 149).

Oczywiście od *moaning* do *meaning* nie istnieje proste przejście[13]. Nie każda lamentacja przetrwa wieki. Jednak jakikolwiek głos, jeśli chce być usłyszany, musi być powiązany ze specyficzną pozycją mówienia, bowiem dopiero bolesna świadomość zależności prowadzić może do jej przepracowania. Poza tym, jako że poszczególny głos jest już zawsze głosem bardziej obcym niż własnym, wszelkie marzenia o źródłowości, o dotarciu do prawdy o podmiocie, prowadzić mogą znów na manowce[14]. Takie marzenia zdradzają raczej regres, tęsknotę za upodobnieniem ludzkiej psyche do Nieruchomego poruszyciela. "ŤKtokolwiek wierzy w stały, uporczywy i martwy byt, wierzy w niego tylko dlatego, że sam jest martwyť, uczy się Rahel od Fichtego" (RV, s. 167). Stąd przestroga: fiksacja na narodzinach nie różni się zasadniczo od fiksacji na śmierci. W takim razie filozoficzna refleksja nad narodzinami, zwalczając narracje tanatocentryczne, nie powinna ich naśladować. Jedną z zasadniczych perspektyw właściwych myśli natalistycznej wyznaczyła Hanna Arendt, komentując cytat Varnhagen: "ŤCzym jest człowiek bez historii? Produktem natury, niczym osobistymť. Historia osobowości jest starsza niż produkt natury, zaczyna się wcześniej niż indywidualny los, może to, co jest i pozostanie w nas naturą, ochraniać lub niszczyć. Kto oczekuje ochrony i pomocy od wielkiej historii, w której nasze małe narodziny nikną prawie bez śladu, musi ją poznać i umieć ocenić" (RV, s. 18).

W tym miejscu zaprezentuję koncepcję "rodowodu" [*Herkömmlichkeit*] Odo Marquarda, która ma na pierwszy rzut oka wiele wspólnego z Arendtowskimi rozważaniami na temat przygodności. Arendt zgodziłaby się zapewne z Marquardem, że hermeneutyka jest odpowiedzią na ludzką skończoność i odnosi się do przeszłości (nie zaś do przyszłości, jak twierdził Heidegger)[15]. Zgodziłaby też z tym, że skończoność jest tu rozumiana w odniesieniu do czasu, a nie do przestrzeni (jak np. u Plessnera), czy do Boga (jak w teologii)[16]. Kolejną zaletą propozycji Marquarda, znów w opozycji do stanowiska Heideggera, jest uwzględnienie znaczenia śmierci innych, choć niewątpliwie jest ona czymś odmiennym od własnej śmierci. Sądzę, że Arendt nie miałaby też kłopotów z

zaakceptowaniem stwierdzenia, że "(...) zawsze jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków - niźli naszego wyboru" ani też Marquardiańskiej konkluzji, że "przypadek nie jest (...) nieudaną absolutnością, ale uwarunkowaną przez śmiertelność - naszą historyczną normalnością"[17].

Kłopoty z koncepcją niemieckiego filozofa zaczynają się gdzie indziej. W żartobliwej, jak przystało na Marquarda, sentencji daje on nie pierwszy raz wyraz swej predylekcji do zachowawczości: "Filozofowie dziejów tylko na różne sposoby zmieniali świat, chodzi zaś o to, żeby go chronić; formą ochrony wprowadzającą najwięcej zmian jest interpretowanie"[18]. Arendt, której bardzo bliska była troska o wspólny świat spraw ludzkich, uznałaby takie postawienie sprawy za fałszywe. Marquard w swym skądinąd słusznym oporze przeciw lekkomyślnym intelektualistom[19] i różnej maści "futuryzującym antymodernistom" zdaje się zapoznawać tę ewentualność, że ochrona świata może polegać - przynajmniej w pewnych okolicznościach - właśnie na jego przekształcaniu. Formacja intelektualna Marquarda każe mu wykluczać wszelkie ślady tzw. "myślenia kryzysowego", za co jednak filozof płaci cenę w postaci stępienia krytycyzmu.

Pozornie zdaje się on mówić rzeczy oczywiste, niepodlegające dyskusji i czyni to rzekomo "dla porządku". Tak jest na przykład z definicją rodowodu: "Tę nieuchronność pozostawania głównie tym, czym się już było, nałożoną ludziom przez ich śmiertelność, nazywam rodowodem"[20]. Dalej mówi, że to skąpość czasu "wydaje" człowieka jego przeszłości, czyli "przeznaczeniu", "któremu się uchodzi z trudem lub któremu ujść zgoła nie sposób"[21]. Ta identyfikacja przeszłości z przeznaczeniem nie jest konsekwencją logiczną, lecz elementem retoryki Marquarda, który chce nas do czegoś przekonać. Do czego? Częścią jego quasi-fatalistycznego żargonu jest powtarzające się "nadaremno": nadaremno ludzie "próbują pozbyć się swego rodowodu"[22], nadaremno również "próbują utrzymać bezpośrednią zrozumiałość swego rodowodu"[23]. Marquardowi z pewnością nie chodzi wyłącznie o banalne stwierdzenie, że przeszłości nie da się ani cofnąć, ani unicestwić. Mimo tego, że mówi wprost o "temporalnej klaustrofobii" czy "bezwładzie historii"[24], stara się nie rozwodzić zanadto nad ciemną stroną owego "wydania" na łaskę i niełaskę przypadkowości. Arendt w swej hermeneutyce podmiotu nowoczesnego dużo lepiej zrozumiała antynomie i aporie towarzyszące emancypacji w warunkach przygodności, rozumianej nie tylko metafizycznie, ale przede wszystkim jako pewna rzeczywistość społeczna.

Marquard powiada, że odpowiedzią na to, co nieuchronne, na rodowód, jest "hermeneutyka dystansująca", to znaczy "sztuka zajmowania pozycji dogodniejszych"[25]. Praktykowana jest przede wszystkim w formie interpretacji, podejmowanej na nowo

opowieści. W Marquardiańskiej wizji nowoczesności pocieszenie, jakie zapewniała niegdyś religia, stawało się coraz mniej przekonujące, tymczasem jego miejsce zajęły nauki humanistyczne jako rodzaj kompensacji. Patrząc jednak z perspektywy Rahel Varnhagen, pocieszenie tego typu wygląda marnie. Na cóż by jej przyszło dowiadywać się o wszelkich możliwych przyczynach własnego zniewolenia, skoro ówczesna epoka nie pozwalała jej na swobodny rozwój, na stanie się tym, kim chciała być? Trzeba pamiętać, że narracja Arendt to równoległa krytyka zarówno naiwnie romantycznej postawy Rahel, jak i krytyka kultury. Trudno stwierdzić, czy akcent nie pada bardziej właśnie na oskarżeniu epoki, która tyleż umożliwiła zapoczątkowanie emancypacji, co nie zapewniła solidnej podstawy temu procesowi.

Marquard nie wdaje się w tak drobiazgowe rozważania. Zdaje się wierzyć w to, że rozwój nauk humanistycznych skutecznie asekuruje nowoczesność i chroni przed jej alienującym potencjałem. Fenomen zapóźnienia historycznego zostaje kompletnie pominięty - co bowiem z ludźmi, którzy zdani są na życie w strukturach wymagających wysoce asertywnej, podejrzliwej i przedsiębiorczej postawy wobec życia, a jednocześnie mentalnie pozostają daleko poza swoją epoką? Ale czy też ta awangarda współczesnego postępu tak skrzętnie zaczytuje się w erudycyjnych dziełach humanistyki, by tam znaleźć ukojenie po utracie wszelkich złudzeń? Pryncypialne stwierdzenie Marquarda, że rodowód jest "znacznie bardziej" ochroną niż ciężarem[26] brzmi wiarygodnie tylko wtedy, gdy przesłania smutną prawdę o trudzie indywiduacji. Opowieść musi działać w tym przypadku także autoterapeutycznie, pozwalając na tę zadziwiającą w swym optymizmie jak na filozofa zachowawczego apologię przypadkowości.

---

[1] Por. F. Fellmann, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009.
[2] H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Historia życia niemieckiej Żydówki z epoki romantyzmu*, przeł. K. Leszczyńska, Sejny 2012. Dalej jako RV.
[3] *Co pozostaje? Günther Gaus rozmawia z Hannah Arendt*, przeł. J. Kałążny, "Przegląd Polityczny" 2002, nr 55, s. 49.
[4] Na temat stosunku Arendt do kwestii żydowskiej i syjonizmu zob. H. Arendt, Pisma żydowskie, przeł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, wstępem poprzedził i przekład opracował P. Nowak, Warszawa 2012.
[5] Eadem, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929. Zob. mój artykuł na temat tej pracy: R. Zawisza, *Ocalić to, co się da. Witalistyczna interpretacja rozprawy doktorskiej Hanny Arendt pt. "O pojęciu miłości u Augustyna",* "Praktyka Teoretyczna" 2012, nr 6, s. 327-345.
[6] Takie odczytanie proponuje Seyla Benhabib, zob. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996.
[7] W polskim tłumaczeniu występuje fraza "niesławne urodzenie" (RV, s. 24). Opieram się tutaj również na wydaniu niemieckim: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1981.
[8] "W całkowitej samotności trudno jest rozstrzygnąć, czy odmienność to skaza, czy też wyróżnienie" (RV, s. 267).
[9] J. Kristeva, *Hannah Arendt: biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa 2007.
[10] Tę niebezpieczną ekscytację wynikającą z poddaństwa wobec "tego, co się wydarza" łatwo dostrzec u wielu

autorów współczesnych. Niezwyciężony na tym polu pozostaje inspirujący się dekonstrukcją John D. Caputo.
[11] O defatalizacji pisze Karl Löwith przy okazji omawiania poglądów Pierre a Proudhona, który był właściwym twórcą tego terminu, zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 62. Przywołanie właśnie Löwitha nie jest przypadkowe. Podobnie jak Arendt, jest on wyczulony na związek koncepcji czasu z możliwością pojawiania się *novitas*. Twierdzi on, że pojęciowy świat antycznej Grecji nie przewidywał w ogóle czegoś takiego, stawiając na cykliczność, której brak futuryzującego wychylenia i radykalnej nadziej na zmianę. Przeznaczenie bowiem "nie paktuje z życiem" (ibidem, s. 11). Natomiast horyzont odnowy jest dziełem judaizmu i chrześcijaństwa, zaś dziedzictwo tych religii ulokowało się, zdaniem Löwitha, w filozoficznych ujęciach historii, które wspomagały tendencje postępowe na Zachodzie. Znamienne, że właśnie z filozofią dziejów stara się pożegnać raz na zawsze Odo Marquard (*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973), podążając wraz z Hansem Blumenbergiem w kierunku restauracji "pogańskiego" (czy: politeistycznego, jak mówi Marquard) uczasowienia, i przyczyniając się tym samym do realizacji postulatów Nietzschego. Marquard utrzymuje, że antropologia filozoficzna wyklucza filozofię dziejów. Niniejszy artykuł jest polemicznym przyczynkiem wobec tej tezy. Z pomocą antropologicznego namysłu Arendt staram się pokazać, iż wyzbycie się *Geschichtsphilosophie* wraz z całym jej etosem może prowadzić do fatalnych skutków na gruncie filozofii podmiotu, czyniąc go zakładnikiem swojego czasu, odwodząc od radykalnej krytyki, która zmierzałaby do przekroczenia sceptycyzmu w celu wypracowania sztuki życia z działaniem jako punktem centralnym. Defatalizacja gra tu rolę pojęcia polemicznego. Jego pierwszorzędne znaczenie eksponuje Agata Bielik-Robson w swojej najnowszej pracy, zob. A. Bielik-Robson, Erros. Mesjański witalizm i filozofia, Kraków 2012.
[12] Walka ta ma ścisły związek z żydowską tożsamością. Arendt wypracowuje przy okazji badań nad Rahel Varnhagen istotną dla jej późniejszej twórczości refleksję na figurami parweniusza i pariasa, por. H. Arendt, *Żyd jako parias: Ukryta tradycja*, przeł. P. Kołyszko, "Literatura na świecie" 1982, nr 12. Zob. także: S. Benhabib, *The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt s Biography of Rahel Varnhagen*, "Political Theory" 1995, Vol. 23, No. 1.; L. Botstein, *Liberating The Pariah: Politics, The Jews, and Hannah Arendt*, "Salmagundi" 1983, No. 60; J. Ring, *The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor*, "Political Theory" 1991, Vol. 19, No. 3; P. Sosnowska, *Od sporu między parweniuszem a pariasem do napięcia między życiem i światem. O genezie filozoficznych i pedagogicznych kategorii Hannah Arendt*, "Kwartalnik Pedagogiczny" 2009, tom 3.
[13] Korzenie tej poetyckiej transformacji odsłania Agata Bielik-Robson w książce poświęconej Haroldowi Bloomowi. Przypomina tam przeświadczenie Scholema, iż początki języka należy łączyć z lamentem (hebr. *kina*). W teorii poezji Blooma występuje podobne założenie: poetyckie znaczenie (*meaning*) wywodzi się z ścisłego związku z pełnym skargi zawodzeniem (*moaning*), związku, który jest rozluźniany i przekształcany w trakcie twórczego przepracowania. W efekcie banalność cierpienia może ustąpić miejsca wyjątkowości narracji i dostąpić zbawienia w przestrzeni pamięci. Bielik-Robson pisze, że "to właśnie ból strzeże obsesji poety na punkcie [własnych - RZ] początków, nie pozwalając mu na ucieczkę w swobodną grę znaczących", zob. A. Bielik-Robson, *Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction*, Evaston 2011, s. 16, 92-94. Jest to stwierdzenie podwójnie istotne w kontekście niniejszego tekstu: po pierwsze dlatego, że nadaje egzystencjalnego ciężaru (czy "punktu grawitacji" - ibidem, s. 94) hiatusowi życia i mówienia, stale obecnego w myśleniu Arendt; po drugie, zwraca się przeciw trącących naiwnością filozofiom czystej potencjalności, które stanowią pokłosie dekonstrukcji, por. przypis 9. Niestety nie miejsce tu na rozwinięcie tej tezy, jednak, mówiąc w uproszczeniu, chodzi o to, iż filozofie te skrywają "uraz do faktyczności" skutkujący m. in. ruchami transgresyjnymi w kierunki tego, co nie-ludzkie, post-ludzkie itp., co z kolei często kończy się pominięciem tego, co ludzkie, np. właśnie cierpienia. Nie-ludzkie staje się wtedy nieludzkie.
[14] Rahel zrozumiała, że ten dystans, niemożność zdobycia kontroli nad własnym życiem ani spojrzenia nań jako na całość może być bardziej wyzwalające niż ograniczające. Trzeba jednak wcześniej zrezygnować z pretensji do absolutnego samostanowienia, co z drugiej strony nie oznacza od razu powrotu do fatalistycznej rezygnacji. Do Alexandra von der Marwitza pisze: "Nie uwierzy Pan, jak z ironią mogę wznieść się nad siebie, aż do najbardziej wyzwolonej wesołości, bez urazy i gniewu, i jak zupełnie odwróciłam się od mojego losu" (RV, s. 215).
[15] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 123.
[16] Ibidem, s. 125.
[17] Idem, *Apologia przypadkowości: studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 136.
[18] Idem, *Rozstanie...*, op. cit., s. 124.
[19] M. Lilla, *Lekkomyślny umysł: intelektualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.
[20] O. Marquard, *Rozstanie...*, op. cit., s. 127-128.
[21] Ibidem, s. 127.
[22] Ibidem, s. 128.
[23] Ibidem, s. 131.
[24] Ibidem, s. 128.

[25] Ibidem, s. 130.
[26] Ibidem.