



Urszula Lisowska

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0003-2177-6732

e-mail: urszula.lisowska2@uwr.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.031>

Zadziwienie jako kategoria filozofii polityki. O przyswojeniu bez zawłaszczenia

Kategoria zadziwienia (*thaumadzein*, *admiratio*, *wonder*)¹ stanowi ważny element tego, jak zachodnia filozofia rozumie samą siebie. W *Teajtecie* Platon określa *thaumadzein* jako postawę *par excellence* filozoficzną², w słynnym fragmencie *Metafizyki* Arystoteles wiąże ją zaś z początkami dążenia do poznania³. Niemal dwa tysiące lat później Kartezjusz przyznaje, że choć w nadmiarze nieproduktywne i naiwne, *admiratio* mimo wszystko odgrywa zasadniczą rolę w pobudzaniu nas do zdobywania wiedzy⁴. Kolejne trzy stulecia po tym, jak autor *Rozprawy o metodzie* położył podwaliny pod nowożytny racjonalizm, krytyczny wobec tego dziedzictwa Martin Heidegger szkicuje z kolei koncepcję zadziwienia jako *Verhaltenheit*: osobliwej postawy, która, rozpięta między podziwem

¹ Choć pojęcie *wonder* zwykle jest tłumaczone jako „zdziwienie”, proponuję przekład „zadziwienie”, żeby oddać połączenie zaskoczenia i zachwyty.

² „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii jak to właśnie” (Platon, *Teajtet*, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2002), 155d).

³ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 982b11–20.

⁴ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 69–70, 76–81.

a przerażeniem, odsłania przed nami bycie⁵. Innymi słowy, różne epoki, przyjmujące różne wyobrażenia na temat modelu racjonalności i szczegółowych celów filozofii, łączy przywiązanie do zadziwienia, które choć przybiera rozmaite odcienie znaczeniowe, stale powraca w autointerpretacjach zachodniej filozofii.

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak włączenie się w dyskusję na temat znaczenia zadziwienia z punktu widzenia refleksji filozoficznej. Zamiast tego, odwołując się do cech, które można przypisać zadziwieniu jako kategorii filozoficznej *par excellence*, chciałabym przeanalizować rolę tego pojęcia w bardziej specyficznym (i, na pierwszy rzut oka, nieoczywistym – o czym piszę poniżej) kontekście. Mianowicie będę przekonywała, że zadziwienie jest istotną kategorią filozofii *polityki*, a więc odnosi się do tego, czym jest i jak powinna się odbywać polityka.

Roboczo zdefiniuję politykę jako komponowanie wspólnego świata⁶ na zasadzie izonomii⁷, a więc przy założeniu, że wszystkie członkinie i wszyscy członkowie wspólnoty politycznej odnoszą się do siebie nawzajem jako do równych sobie. Sięgając do tradycji przedstawiania zadziwienia jako fundamentalnej kategorii filozoficznej, chciałabym natomiast nawiązać do takich jego cech jak bezinteresowna otwartość na nowe zjawiska oraz niezależność od istniejących uprzednio schematów pojęciowych (zadziwienie byłoby więc zdolnością do dostrzeżenia wagi czegoś, czego jeszcze „nie przewidują” nasze utrwalone sposoby myślenia)⁸. Ten ogólny zarys doprecyzuję, definiując zadziwienie jako postawę⁹, która sprzyja tworzeniu relacji przyswojenia bez zawłaszczania.

⁵ Mary-Jane Rubenstein, *Strange Wonder. The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe* (New York: Columbia University Press, 2008), 44–90.

⁶ To sformułowanie nawiązuje do Bruno Latoura definicji polityki jako „stopniowej kompozycji wspólnego świata” (Bruno Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. Agata Czarnacka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009), 323).

⁷ Tak rozumiane pojęcie „izonomii” przejęłam od Jeremy’ego Bendika Keymera – zob. Jeremy Bendik-Keymer (with images by Misty Morrison), *Nussbaum’s Politics of Wonder. How the Mind’s Original Joy is Revolutionary* (London: Bloomsbury Academic, 2023), 28.

⁸ Zob. np. „A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę” (Aristoteles, *Metafizyka*, 982b16); „Gdy pierwsze zetknięcie się z jakimś przedmiotem jest niespodziewane i gdy sądzimy, że jest on czymś nowym lub bardzo różnym od tego, czegośmy oczekiwali, wówczas wywołuje on w nas podziw i zdziwienie” (Descartes, *Namiętności duszy*, 69).

⁹ Aby uwzględnić możliwie szeroki zakres interpretacji zadziwienia, proponuję jego ogólną kategorialną klasyfikację jako „postawę”.

Choć intuicyjnie pokrewne, czasowniki „przyswajać” i „zawłaszczyć/zawłaszczać” mają nieco odmienne znaczenia. Ten pierwszy, według *Słownika języka polskiego PWN*, wyraża następujące sensy: „1) nauczyć się czegoś, 2) przejąć coś od kogoś, uznając to za własne, 3) o organizmach żywych: pobrać z zewnątrz substancje odżywcze i przetworzyć je na składniki własnego organizmu”¹⁰. Czasownik „zawłaszczyć/zawłaszczać” jest zaś definiowany w następujący sposób: „1) przejąć coś na własność”, 2) przyznać sobie prawo do czegoś”¹¹. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, zawłaszczenie/zawłaszczanie ma nieco negatywne konotacje, sugeruje bowiem uzurpację, samodzielne przypisanie sobie tytułu do czegoś (znaczenie 2). Po drugie, choć wskazane definicje częściowo się pokrywają (znaczenie 2 „przywłaszczać” i znaczenie 1 „zawłaszczyć/zawłaszczać”), to tylko „przyswojenie” odnosi się do relacji: coś jest przyswajane od kogoś. A zatem, podczas gdy zawłaszczenie/zawłaszczanie wyraża perspektywę podmiotu, opisując proces czynienia czegoś własnym, przyswajanie wprowadza stosunek między (co najmniej) dwoma członami. Biologiczne konotacje przyswojenia (znaczenie 3), a także takie wyrażenia jak „przyswoić sobie wiedzę/umiejętność” sugerują przy tym, że to, co jest przyswajane, wprawdzie staje się częścią tego, kto przyswaja, ale jednocześnie zmienia jego specyfikę. To z kolei implikuje, że dany element jest *przyswajany* jako *swoisty* ze względu na swoją tożsamość, której całkowicie nie zatracą.

W niniejszym artykule będę przekonywała, że zadziwienie zdefiniowane jako postawa sprzyjająca tworzeniu relacji przyswojenia bez zawłaszczenia jest istotną kategorią filozofii polityki we wskazanym powyżej rozumieniu polityki. Innymi słowy, izonomiczne komponowanie wspólnego świata wymaga budowania relacji przyswojenia bez zawłaszczenia, do czego z kolei przyczynia się zadziwienie. Moim celem jest więc argumentowanie na rzecz ogólnej tezy na temat znaczenia kategorii zadziwienia z punktu widzenia filozofii polityki. Zadanie to chcę jednak zrealizować, zawężając analizę do kilku wybranych stanowisk filozoficznych. Mianowicie punktem wyjścia i dojścia tekstu uczynię rozważania Hannah Arendt. Wybór ten wynika stąd, że Arendt zwraca uwagę na – sygnalizowany powyżej – potencjalny konflikt między zadziwieniem a polityką. Jej podejście do kategorii *thaumadzein* (lub *wonder*, ponieważ posługiwała się również tym angielskim terminem)

¹⁰ „Przyswoić/przyswajać”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, dostęp 29.06.2021, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przyswojenie.html>.

¹¹ „Zawłaszczyć/zawłaszczać”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, dostęp 29.06.2021, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/zaw%C5%82aszcz%C4%85.html>.

nie jest jednak oczywiste. Ambiwalencję tę postaram się wydobyć, odwołując się do prac innych współczesnych autorek i autorów piszących o kategorii zadziwienia właśnie w kontekście politycznym – Marthy C. Nussbaum, Jeremy'ego Bendika-Keymera i Iris Marion Young. To pozwoli mi powrócić do filozofii Arendt w końcowej części tekstu, by w innym świetle przedstawić jej stosunek do relacji między zadziwieniem a polityką.

Zadziwienie jako postawa antypolityczna?

Arendt rozumiała zadziwienie w kategoriach sokratejsko-platońskiego *thaumadzein*, które z kolei przedstawiała jako filozoficzny stan niemej kontemplacji tego, co po prostu jest¹². Warto przy tym zauważyć, że o ile już dla Arystotelesa, a później dla Kartezjusza zadziwienie miało zostać przezwyciężone w procesie zdobywania wiedzy, który inicjowało, o tyle sokratejsko-platońskie ujęcie celebrytuje zadziwienie jako stan niewyrażalnego zachwyty, niedający się wyartykułować w postaci konkretnych wyników poznania¹³. Innymi słowy, jak zauważa Arendt, wywodząca się z doświadczenia *thaumadzein* refleksja filozoficzna kończy się dokładnie tak, jak się zaczyna: doznaniem wstrząsu wobec niemożliwości wyrażenia najbardziej ogólnych i podstawowych prawd¹⁴.

To z kolei sugeruje, że przyjmowane przez Arendt rozumienie zadziwienia zdecydowanie odbiega od proponowanej przeze mnie interpretacji; w rzeczy samej, zadziwienie byłoby doświadczeniem nieprzyswajalności tego, co zostaje przed nami odsłonięte w tym przeżyciu. W konsekwencji Arendt wydaje się wyraźnie przeciwstawiać zadziwienie sferze polityki. *Thaumadzein* „dotyka człowieka w jego pojedynczości”¹⁵, podczas gdy polityka, tak jak rozumie ją Arendt, dzieje się w przestrzeni, która rozciąga się między ludźmi w ich różnorodności¹⁶. Takie pluralistyczne ujęcie polityki wiąże się zaś z pochwałą

¹² Hannah Arendt, „Philosophy and Politics”, *Social Research* 57(1) (1990): 96–103; Hannah Arendt, *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016), t. 1, 134–143, 156–169.

¹³ Por. Genevieve Lloyd, *Reclaiming Wonder. After the Sublime* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 16–53.

¹⁴ Arendt, „Philosophy and Politics”: 99.

¹⁵ Tamże: 100.

¹⁶ Zob. np. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010), 230–238.

perspektywizmu: dla Arendt polityka to sfera działania i mówienia, formułowania opinii (*doxai*) o tym, co jawi się (*doke moi*) poszczególnym aktorom, zajmującym określone miejsca w świecie¹⁷. Tymczasem zadziwienie prowadzi do tego, że milkniemy, uświadamiając sobie nieostateczność wszystkiego, co moglibyśmy wyrazić z własnego, ograniczonego punktu widzenia. Wreszcie, sokratejsko-platońskie zadziwienie zawiera silny element podziwu, afirmacji, innymi słowy: wpisuje się w program teodycei¹⁸. Polityka musi jednak zmierzyć się z problemem zła, niedoskonałości, konfliktu – szerzej: tego, co wzbudza nasz sprzeciw zamiast zachwyty. Próba ufundowania polityki na zadziwieniu mogłaby się więc wydać naiwna, jeśli nie niebezpieczna.

Pęknięcie między polityką a filozoficznym zadziwieniem jest również widoczne w Arendtowskim podziale kondycji ludzkiej na aspekt aktywny (*vita activa*) i kontemplatywny (*vita contemplativa*)¹⁹. A jednak, jeśli obie te sfery mają łącznie składać się na fundamentalne uwarunkowania człowieczeństwa, to należy przyjąć, że powinny być one ze sobą spójne. Można byłoby nawet argumentować, że dorobek Arendt w dużej mierze stanowi próbę przedstawienia zniuansowanego, a jednocześnie koherentnego ujęcia kondycji ludzkiej. Pod tym względem jako szczególnie istotna jawi się Arendtowska analiza przypadku Adolfa Eichmanna, w której Arendt przekonywała, że zło w działaniu (a więc w sferze praktycznej) może wynikać z deficytów zdolności sądzenia (czyli kompetencji z obszaru *vita contemplativa*)²⁰. Poniżej będę przekonywała, że ta ostatnia kompetencja jest w istotny sposób związana z postawą zadziwienia, a „współpraca” ich obu przekłada się na polityczne znaczenie zadziwienia. Najpierw jednak wyjdę poza Arendtowskie rozumienie *thaumadzein* i nawiążę do perspektyw, które, inaczej niż Arendt, *explicite* zwracają uwagę na polityczny potencjał zadziwienia.

¹⁷ Arendt, „Philosophy and Politics”: 96–103.

¹⁸ Arendt, *Życie umysłu*, 135, 142–144.

¹⁹ *Vita activa* obejmuje aktywności pracy, wytwarzania i działania. Na *vita contemplativa* składają się myślenie, wola i sądzenie. Arendt zajmowała się tymi aspektami, odpowiednio, w *Kondycji ludzkiej* i niedokończonym *Życiu umysłu*.

²⁰ Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. Adam Szostkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010).

Zadziwienie jako nieeudajmoniczna emocja

Zacznę od przedstawicielki współczesnego amerykańskiego liberalizmu, Marthy C. Nussbaum, która podziela z Arendt założenie, że zadziwienie jest pewnym *stanem* podmiotu. Dla Arendt *thaumadzein* to *pathos* – afekt, doznanie, „coś, co znosimy” („something which is endured”)²¹. Dla Nussbaum zadziwienie jest zaś emocją – przy czym, zdaniem filozofki, istota emocji *nie sprowadza się* do subiektywnego doświadczenia. Nussbaum proponuje „neostoicką” – jak ją określa – koncepcję, zgodnie z którą emocje są nie tyle irracjonalnymi impulsami, ile formami rozumowania, przez które stwierdzamy, że pewne zewnętrzne, niekontrolowalne przez nas czynniki (w tym inne osoby) mają znaczenie z punktu widzenia naszego dobrego życia²². Nussbaum wyraża tę specyfikę emocji, określając je jako „sądy eudajmoniczne”, czyli sądy wartościujące uwarunkowane naszymi wyobrażeniami na temat po-myślnego funkcjonowania („projektami eudajmonicznymi”, jak pisze Nussbaum²³).

Taka koncepcja emocji stanowi z kolei zasadniczy element Nussbaumowskiej psychologii moralnej, za pomocą której filozofka wyjaśnia, jakie postawy jednostek są niezbędne dla funkcjonowania pluralistycznego, demokratyczno-liberalnego społeczeństwa²⁴. W pracach opubli-

²¹ Arendt, „Philosophy and Politics”: 97.

²² Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2009), 359–401 oraz Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (New York: Cambridge University Press, 2008), 19–88.

²³ Nussbaum, *Upheavals*, 341.

²⁴ Nussbaum posługuje się pojęciem „rozumnej psychologii moralnej”, które przejęła z liberalizmu politycznego Johna Rawlsa. W skrócie: liberalizm polityczny ma na celu takie zdefiniowanie i uzasadnienie liberalnych wartości, które zagwarantuje im stabilność, a jednocześnie nie naruszy prawa obywateli do wyznawania nie tylko wielu wersji liberalizmu, ale także nieliberalnych światopoglądów. Ta perspektywa wyciąga więc radykalne konsekwencje z liberalnych wartości otwartości i wzajemnego szacunku, refleksyjnie stosując je również do samych założeń liberalizmu (John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), zwłaszcza 3–29). Zdając sobie sprawę z tego, jak wymagający jest ten projekt, Rawls podkreślał, że jako teoria liberalizm polityczny musi obejmować rozumną psychologię moralną, która wyjaśni, w jaki sposób obywatele rozwijają w sobie kompatybilne z nim postawy (tamże, 138–140). Nussbaum przejmuje od Rawlsa zarówno sam paradygmat liberalizmu politycznego (rozwijając go w kategoriach swojego podejścia zdolnościowego, *capability approach*), jak i wymóg uzupełnienia go o rozumną psychologię moralną.

kowanych w ostatnich dwóch dekadach autorka łączy neostoickie założenia z wynikami współczesnej psychologii, w szczególności – teorii relacji przedmiotowych. Czerpiąc z tych dwóch źródeł, przekonuje, że najważniejszym celem edukacji moralnej jest rozwijanie takich emocji, które pozwolą jednostkom przezwyciężyć narcystyczne pragnienie panowania nad otoczeniem i otworzą je na relacje z innymi osobami z poszanowaniem ich autonomii²⁵.

Na tle ogólnych założeń Nussbaumowskiej koncepcji emocji i celów, jakie ma realizować psychologia moralna, zadziwienie (*wonder*) jawi się zarówno jako wyjątek, jak i postawa o zasadniczym znaczeniu. Nussbaum przekonuje bowiem, że jest to emocja *nieeudajmoniczna* o tyle, o ile nie jest ona umotywowana uprzednim wyobrażeniem dobra, którym kieruje się dana jednostka, ale, przeciwnie, wyraża bezinteresowną otwartość na autonomiczną wartość swojego przedmiotu²⁶. Z innego punktu widzenia jednak zadziwienie *ma* eudajmoniczny charakter w tej mierze, w jakiej nie pozostajemy obojętni na to, co lub tego, kto je wywołuje²⁷. „Sprawca” zadziwienia staje się bowiem przedmiotem troski osoby reagującej tą emocją²⁸. Dlatego, choć zadziwienie nie wynika z wcześniejszego projektu eudajmonicznego jednostki, wpływa na niego i go modyfikuje.

Jako takie zadziwienie odgrywa zasadniczą rolę w przezwyciężaniu narcyzmu i otwieraniu jednostek na niezaborcze, izonomiczne relacje międzyludzkie²⁹. Emocja ta wyraża rozpoznanie, że odrębność drugiej osoby – jej nieredukowalność do moich celów – nie stanowi dla mnie zagrożenia, ale, przeciwnie, zasługuje na moją troskę. Tym samym podejście Nussbaum wspiera proponowane przeze mnie rozumienie zadziwienia jako postawy, która sprzyja relacji przyswojenia bez zawłaszczania. Można powiedzieć, że zadziwienie „odkształca” system wartości jednostki, wzbogacając go o nowe treści, które w tym sensie zostają przez nią przyswojone. Zamiast zawłaszczać przedmiot zadziwienia przez sprowadzenie go do swoich uprzednich oczekiwań osoba odczuwająca tę emocję pozwala, by to, co lub ten, kto wzbudza zadziwienie, wpłynęło lub wpłynął na jej wyobrażenie eudajmonii.

²⁵ Nussbaum, *Upheavals*, 174–237, oraz Martha C. Nussbaum, *Political Emotions, Why Love Matters for Justice* (Cambridge, Massachusetts–London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013), 1–18, 161–198.

²⁶ Nussbaum, *Upheavals*, 55.

²⁷ Zob. również Bendik-Keymer, *Nussbaum's Politics of Wonder*, 97.

²⁸ Nussbaum, *Upheavals*, 53–55, 190–191.

²⁹ Nussbaum, *Political Emotions*, 174–182.

W tym miejscu warto również zwrócić uwagę na to, że innym – poza psychologią moralną – kontekstem, w którym Nussbaum odnosi się do zadziwienia, są prawa zwierząt. Podejmując kwestię sprawiedliwości wobec innych niż ludzkie zwierzęta, filozofka przekonuje, że przynajmniej niektóre ze „złożonych form życia” wzbudzają nasze zadziwienie po prostu dlatego, że są aktywnie dążącymi do własnego dobra organizmami³⁰. Takie podejście ma przynajmniej trzy istotne konsekwencje. Po pierwsze, sugeruje ono, że właściwym „przedmiotem” zadziwienia jest zdolność do bycia ośrodkiem samorzutnej aktywności – a więc: do bycia czymś więcej niż przedmiot (stąd cudzysłów powyżej). Innymi słowy, zadziwienie wzbudza to, co nie może zostać w pełni zawłaszczone (i nie powinno być poddawane próbom zawłaszczenia). Po drugie, mówiąc o zadziwieniu w kontekście praw zwierząt, Nussbaum podkreśla tendencję tej emocji do wykraczania poza to, co własne i najlepiej znane – już nie tylko dla konkretnych osób, lecz także dla całych zbiorowości (gatunku). Zadziwienie przybliża nas do tego, co początkowo wydaje się „dziwne”, inne, obce. Wreszcie i po trzecie, Nussbaum wskazuje na możliwość zastosowania kategorii zadziwienia w refleksji nad relacjami między światem ludzkim a pozaludzkim (zwierzęcym i niezwierzęcym). Dwa pierwsze z wymienionych punktów będą rozwijała poniżej; ostatnie zagadnienie jedynie zasygnalizuję, pozostawiając jego dokładniejszą analizę na inną okazję.

Zadziwienie jako pozytywny niepokój

Nussbaum wspomina w pewnym miejscu, że zadziwienie może stanowić składnik innych emocji lub je motywować³¹. Ta wzmianka zachęca do zrobienia kolejnego kroku i zapytania: czy zadziwienie nie odgrywa *systemowej* roli w kształtowaniu społeczeństwa politycznego opartego na zasadzie izonomii? Jeśli stworzenie takiej wspólnoty wymaga przewyciężenia skłonności do narcyzmu, a to właśnie zadziwienie przeciwdziała tej niebezpiecznej tendencji, to postawa ta wydaje się kluczowym elementem polityki rozumianej jako aktywność komponowania wspólnego świata, w ramach której jednostki traktują się nawzajem jako równe.

³⁰ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Massachusetts–London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2007 [2006]), 346–351.

³¹ Nussbaum, *Upheavals*, 321–322.

Właśnie taka intuicja przyświeca interpretacji kategorii *wonder* proponowanej przez Jeremy'ego Bendika-Keymera³². W cyklu artykułów opublikowanych na przestrzeni ostatniej dekady oraz w swojej najnowszej książce autor przedstawia własną koncepcję zadziwienia, której prezentacja często jednak odbywa się przez twórczy dialog z Nussbaum. W tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na trzy elementy stanowiska Bendika-Keymera. Po pierwsze, nawiązując do uwag Nussbaum na temat zadziwienia jako reakcji na inne niż ludzkie formy życia, filozof określa tę postawę jako *biocentryczną*. Oznacza to, że samorzutna aktywność istot żywych jest wyróżnionym – nawet jeśli nie wyłącznym – „przedmiotem” zadziwienia³³. Jeśli zadziwienie – jako antidotum dla narcyzmu – pozwala nam dostrzec, że autonomia innych osób nie stanowi dla nas zagrożenia, ale, przeciwnie, zasługuje na szacunek i troskę, to jest tak dlatego, że *wonder* reaguje na wszelkie formy samodzielnego dążenia do dobrego życia, zarówno u istot ludzkich, jak i pozaludzkich³⁴. Po drugie, takie ujęcie zadziwienia wiąże się z kolei z odejściem od definiowania go jako emocji w kierunku powiązania *wonder* z pewnym rodzajem refleksyjności. Bendik-Keymer przekonuje, że zadziwienie nie jest doznaniem (a wydaje się, że taki subiektywistyczny element musi zawierać się nawet w kognitywistycznej koncepcji Nussbaum – o ile ma ona być koncepcją emocji właśnie), ale „pozytywnym niepokojem rozważań” (*positive anxiety of considering things*)³⁵. Zadziwienie stanowi pewne „nastawienie umysłu” (*cast of mind*)³⁶, które polega na poszukiwaniu sensu w obliczu odkrycia nieoczywistości własnej perspektywy (stąd kategoriale zaklasyfikowanie *wonder* jako rodzaju niepokoju)³⁷. Podobnie jak u Nussbaum, zadziwienie jest więc umotywowane zrozumieniem, że – mówiąc wprost – można myśleć zupełnie inaczej, niż myślało się do tej pory. Tak jak Nussbaum, Bendik-Keymer podkreśla również, że takie odkrycie wynika z zetknięcia się z inną osobą (lub, szerzej, istotą), która jawi się jako odrębna, (na swój sposób) refleksyjna jednostka z własnym punktem widzenia.

³² Bendik-Keymer, *Nussbaum's Politics of Wonder*.

³³ Jeremy Bendik-Keymer, „The Other Species Capability & the Power of Wonder”, *Journal of Human Development and Capabilities* 22(1) (2021): 9 [druk], DOI: 10.1080/19452829.2020.1869191.

³⁴ Jeremy Bendik-Keymer, „The Reasonableness of Wonder”, *Journal of Human Development and Capabilities* 18(3) (2017): 337–355, DOI: 10.1080/19452829.2017.1342385.

³⁵ Bendik-Keymer, *Nussbaum's Politics of Wonder*, 12 (kursywa w oryginale).

³⁶ Tamże, 19.

³⁷ Tamże, 39–81.

Inaczej niż Nussbaum, Bendik-Keymer nie ogranicza się jednak do analizy tego, jak zadziwienie modyfikuje projekt eudajmoniczny pojedynczego podmiotu. Zamiast tego autor przedstawia *wonder* jako postawę, która otwiera i napędza proces poszukiwania sensu między jednostkami³⁸. Właśnie dlatego i po trzeciej, Bendik-Keymer interpretuje zadziwienie jako postawę polityczną, niezbędną dla zaistnienia warunków izonomii. Izonomię definiuje zaś jako taki sposób zorganizowania społeczeństwa politycznego, w ramach którego jego członkinie i członkowie traktują się nawzajem jako równe i równi we wspólnych poszukiwaniach *nomoi* – norm rozumianych, szeroko, jako ustalenia dotyczące tego, jaki wspólny świat ma sens³⁹. Rola zadziwienia jako pozytywnego niepokoju rozważań polega tu na otwarciu i podtrzymywaniu przestrzeni dyskusji. Choć samo zadziwienie nie gwarantuje jeszcze osiągnięcia pozytywnych rezultatów, to każe ono poważnie potraktować innych jako osoby, wobec których należy uzasadnić własny punkt widzenia – co z kolei może wymagać jego modyfikacji.

Według Bendika-Keymera zadziwienie wykonuje więc pracę, którą można określić jako przyswojenie bez zawłaszczenia. Jako pozytywny niepokój rozważań *wonder* przewyższa narcystyczne zasklepienie w indywidualnych projektach eudajmonicznych i stwarza przestrzeń, w której jednostki, zamiast reagować na autonomię innych podsztytnym strachem dążeniem do dominacji, biorą pod uwagę (przyswajają) odmienne punkty widzenia – jako odmienne właśnie (a więc: nie dążą do ich zawłaszczenia). Podkreślenie relacyjnego charakteru zadziwienia przekłada się zaś na jego polityczne znaczenie. Bendik-Keymer argumentuje, że *wonder* przyczynia się do stworzenia pewnego „świata pomiędzy”, nieredukowalnego do sumy tworzących zbiorowość jednostek. Pojawia się jednak pytanie: w jaki sposób zadziwienie odgrywa tę produktywną, politykotwórczą rolę? Bendik-Keymer skupia się na tym, jak postawa ta otwiera przestrzeń refleksji między jednostkami i podtrzymuje ją w istnieniu. Jeśli jednak zadziwienie z definicji jest nieomknięte, to jak przekłada się ono na, choćby tymczasowe, ustabilizowanie rozstrzygnięć (*nomoi*), za pomocą których komponujemy nasz wspólny świat?

³⁸ Tamże, 117–165.

³⁹ Tamże, 28, 157–158.

Zadziwienie i asymetryczna wzajemność

Aby zacząć odpowiadać na te pytania, chciałabym nawiązać do jeszcze jednej koncepcji, w ramach której zadziwienie – choć nieopracowane tak systematycznie jak w pracach Bendika-Keymera – odgrywa istotną rolę. Chodzi, mianowicie, o model asymetrycznej wzajemności (*asymmetrical reciprocity*) zaproponowany przez amerykańską filozofkę Iris Marion Young. Sedno tej koncepcji polega na zakwestionowaniu – obecnego między innymi w teoriach racjonalności komunikacyjnej Jürgena Habermasa i Seyli Benhabib – wymogu wzajemnej odwracalności (*reversibility*) perspektyw jako kryterium etycznej komunikacji. Stanowiska takie jak te, z którymi polemizuje Young – ale często również nasze zdroworozsądkowe wyobrażenia – zakładają, że aby zrozumieć punkt widzenia innej osoby, powinniśmy „postawić się w jej miejscu”. W tym sensie perspektywy mają być odwracalne: mogę (i powinnam) spojrzeć na świat oczami innej osoby i mam prawo wymagać od niej tego samego. Young przekonuje jednak, że oczekiwanie pełnej zamienności odmiennych punktów widzenia jest nie tylko nierealistyczne, lecz także niebezpieczne. Każdy z nas przyjmuje unikatową perspektywę, której specyfika jest po części wyznaczana przez relacje w stosunku do innych osób (na przykład stanowisko rodziców definiuje się w odniesieniu do – i w odróżnieniu od – stanowiska dzieci). Wobec tego próba odwrócenia punktów widzenia ostatecznie prowadzi do zastąpienia wyobrażanej perspektywy własnym sposobem myślenia, a więc – do jej zawłaszczenia⁴⁰.

Nie oznacza to, że należy zrezygnować z wymogu wzajemności; Young przekonuje jednak, że trzeba go rozumieć *asymetrycznie*. Mianowicie, zamiast dążyć do pełnego odtworzenia cudzych punktów widzenia, powinniśmy wzajemnie *brać swoje stanowiska pod uwagę*⁴¹. Asymetria polega tutaj na uszanowaniu nieredukowalnej odrębności odmiennej perspektywy i przyjęciu wobec niej postawy otwartości i odbiorczości. Innymi słowy, etyczna komunikacja obejmuje nie tylko zdolność do mówienia, lecz także gotowość do słuchania (i rezygnację z chęci wypo-

⁴⁰ Iris Marion Young, „Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, w: *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, red. Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky (Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2001), 205–216.

⁴¹ Jako „branie pod uwagę” tłumaczę sformułowanie „take into account” (tamże, 206).

wiadania się w cudzym imieniu)⁴². Nietrudno zauważyć, że ten model jest bliski relacji, którą określam jako przyswojenie bez zawłaszczenia. „Branie pod uwagę” to właśnie przyswajanie, zmiana własnego sposobu myślenia z uwagi na inne punkty widzenia – jako inne właśnie. Co więcej, Young zaznacza, że zaangażowanie w taki asymetryczny dialog wymaga zadziwienia (*wonder*). Autorka nie proponuje własnej koncepcji tej kategorii, ale podąża w tym miejscu za Luce Irigaray, która w zadziwieniu widzi reakcję otwartości na to, co radykalnie odmienne (dla Irigaray taki charakter ma przede wszystkim różnica seksualna)⁴³. Podobnie, dla Young zadziwienie stanowi konieczny warunek takiej komunikacji, w której szczerze otwieramy się na cudze punkty widzenia, rezygnując z prób ich zawłaszczenia, czyli zredukowania do własnej perspektywy.

Zarazem jednak Young zauważa pewne niebezpieczeństwo, towarzyszące stanowisku Irigaray. Celebrowanie odmienności, którą odsłania przed nami zadziwienie, może bowiem skutkować „egzotyzacją” tego, co lub tego, kto je wzbudza. W takiej sytuacji „przedmiot” zadziwienia staje się przedmiotem w dosłownym rozumieniu: kontemplowanym, ale nie aktywnie słuchanym, podziwianym, ale nie traktowanym jako partner albo partnerka interakcji⁴⁴. Tym samym Young, wychodząc z innych przesłanek, sygnalizuje to samo pytanie jak to, którym zamknęłam poprzednią część tekstu: co przesądza o tym, że zadziwienie odgrywa konstruktywną rolę, przyczyniając się do tworzenia relacji międzyludzkich określonego typu (przyswojenia bez zawłaszczenia)? Autorka sugeruje, że kategoria *wonder* nie jest pod tym względem autonomiczna i w konkluzji tekstu postuluje powiązanie jej z uzupełniającą zdolnością – władzą sądzenia, w rozumieniu, jakie tej kompetencji przypisała Hannah Arendt⁴⁵.

Zadziwienie i władza sądzenia

Tym samym stanowisko Young doprowadziło mnie z powrotem do autorki, której sceptycyzm wobec politycznej roli zadziwienia otworzył moją argumentację. Choć Young w swojej interpretacji *wonder* nie

⁴² Tamże, 211, 215.

⁴³ Tamże, 220–222. Por. Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, transl. Carolyn Burke, Gillian C. Gill (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993), 72–82.

⁴⁴ Young, „Asymmetrical Reciprocity”, 222.

⁴⁵ Tamże, 223–225.

odnosi się do *thaumadzein* w rozumieniu dyskutowanym przez Arendt, to będę przekonywała, że postulowana przez nią synteza zadziwienia i sądzenia ma również zastosowanie w odniesieniu do sokratejsko-platońskiego ujęcia obecnego w rozważaniach autorki *Życia umysłu*. Arendt sugeruje bowiem, że moment sokratejski i moment platoński na pewnym etapie się rozchodzą, sygnalizując odmienne podejścia do *thaumadzein*. Wstrząsający *pathos*, w wyniku którego uświadamiamy sobie, że nasze opinie (*doxai*) nigdy nie są ostateczne i wyczerpujące, może, mianowicie, wywołać dwie reakcje. Jedna droga to zniechęcenie do wszelkich opinii i odwrócenie się od perspektywicznego świata polityki w kierunku domeny wiedzy pewnej – tym tropem podążył Platon. *Thaumadzein* może jednak, przeciwnie, wzbudzić większą uważność wobec opinii. Jeśli bowiem żadna z opinii nie jest wyczerpująca, to czy aby osiągnąć jakiś poziom rozumienia, nie warto przebadać jak najwięcej z nich? Zdaniem Arendt tę drogę wybrał Sokrates, który analizował opinie obywateli, poszukując obecnych w nich ziaren prawdy⁴⁶. Co więcej, *thaumadzein* jest niezbędne do tego, by formułować opinie jako opinie właśnie – przekonania wypowiedane z konkretnego punktu widzenia (*doxa* jako to, co mi się jawi – *doke moi*) i nieroszczące sobie pretensji do statusu dogmatów⁴⁷. Wydawanie prawomocnych opinii leży zaś w gestii władzy sądzenia.

W swoim ujęciu tej kompetencji Arendt inspirowała się Kantowska koncepcją sądów smaku, przekonując, że jej zastosowanie wykracza poza problematykę postrzegania piękna i ma istotne implikacje polityczne. Z punktu widzenia mojej argumentacji najważniejsze są trzy założenia, które Arendt przejęła z *Trzeciej krytyki* Kanta. Po pierwsze, sąd polityczny, tak jak sąd smaku, jest refleksyjny, to znaczy: niezdeterminowany danymi uprzednio pojęciami. Kompetencja sądzenia aktywizuje się właśnie wtedy, kiedy zawodzą nas zastane kategorie i konfrontujemy się z jednostkowymi przypadkami, które trzeba ocenić w ich partykularności⁴⁸. Ta cecha wskazuje, w jaki sposób *konstruktywna funkcja zadziwienia jest zależna od sądzenia*. Sądzenie nie pozwala temu, co wzbudza zadziwienie, „zastygnąć” do postaci egzotycznego przedmiotu. Zamiast tego podejmuje wysiłek znalezienia sensu (przyswojenia)

⁴⁶ Arendt, „Philosophy and Politics”: 80–81.

⁴⁷ Tamże: 100–101.

⁴⁸ Hannah Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. Rafał Kuczyński, Marcin Moskaiewicz (Warszawa: Kronos, 2012): 117–126; Hannah Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, w: Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003), 167–169. Por. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 24–26.

dla tego, co zadziwiające jako zadziwiające właśnie, a więc nie redukując jego specyfiki do znanych wcześniej schematów (nie zawłaszczając go). Tym samym sąđenje kontynuuje pracę zadziwienia, nadając mu produktywny charakter.

Po drugie, sąđenje dokonuje się na zasadzie „myślenia reprezentującego”⁴⁹, które Arendt interpretuje jako postulat, „aby przy zachowaniu własnej tożsamości [wyróżnienie – U. L.] być tam, gdzie mnie nie ma, to znaczy myśleć inaczej, niż nakazuje mi to mój własny pogląd”⁵⁰. Innymi słowy, formułując sąd, przekształcam swój punkt widzenia, biorąc pod uwagę inne perspektywy. Nie porzucam jednak „własnej tożsamości”, ale po prostu ją modyfikuję. Tym samym ta cecha wskazuje, w jaki sposób sąđenje ze swojej strony zależy od zadziwienia. Myślenie reprezentujące zasada się na modelu asymetrycznej wzajemności (by posłużyć się sformułowaniem Young), który z kolei zakłada otwartość i gotowość do słuchania właściwe zadziwieniu⁵¹.

Podsumowując dwa omówione do tej pory punkty, należałoby powiedzieć, że, z jednej strony, sąđenje refleksyjnie stara się „przetłumaczyć” zadziwienie na konkretne, choć nigdy nieostateczne, opinie. Z drugiej strony, zadziwienie stanowi konieczny warunek sąđeniu i jego siłę napędową. Zadziwienie pobudza do myślenia reprezentującego, a następnie podtrzymuje jego pracę, każąc nam otwierać się na kolejne, odmienne punkty widzenia. W ten sposób zadziwienie i sąđenje wspólnie przyczyniają się do stworzenia relacji przyswojenia bez zawłaszczenia, w ramach której jednostki nawzajem biorą swoje stanowiska pod uwagę, nie redukując ich specyfiki.

Wreszcie, i po trzecie, sąđenje pełni dla Arendt funkcję, którą współczesna komentatorka, Linda M. G. Zerilli, określa jako światotwórczą⁵². Pojęcie świata zaczerpnęła Arendt z tradycji fenomenologicznej, nadając mu jednak charakterystycznie polityczne zabarwienie. Mianowicie świat to domena, którą postrzegamy jako obiektywną, ponieważ zapełniające ją przedmioty są „widziane i słyszane przez wielu w różno-

⁴⁹ Kant, *Krytyka*, 210–213.

⁵⁰ Hannah Arendt, „Prawda i polityka”, w: Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2011), 290.

⁵¹ Young przekonuje, że to właśnie model asymetrycznej wzajemności (a nie ideał wzajemnej odwracalności perspektyw) realizuje zasadę myślenia rozszerzonego (Young, „Asymmetrical Reciprocity”, 223–225).

⁵² Linda M. G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), 262–281.

rodności aspektów” i „z innego miejsca”⁵³. Innymi słowy, światowość to kryterium obiektywności zasadzające się na fakcie, że wiele osób postrzega daną rzecz z różnych perspektyw⁵⁴. Taki pluralizm punktów widzenia jest zaś wynikiem zastosowania modelu myślenia rozszerzonego jako zasady sądów politycznych. Formułując sąd na temat danej kwestii, bierzemy pod uwagę to, jak jawi się ona innym osobom, a tym samym podtrzymujemy sferę obiektywności, której zasadniczym elementem składowym są relacje międzyludzkie: to, jak ludzie odnoszą się do siebie, kiedy mówią i myślą o tym, co istnieje między nimi.

W ten sposób kompetencja sądenia przyczynia się do komponowania wspólnego świata, co stanowi element przyjętej przeze mnie roboczej definicji polityki. O izonomiczności tej światotwórczej praktyki świadczy zaś jej ścisły związek z postawą zadziwienia. To właśnie zadziwienie otwiera nas na różnorodność odmiennych punktów widzenia, każąc nam brać je pod uwagę (przyswajając je) i pozwalając nam przezwyciężyć, często wynikającą z narcyzmu, tendencję do ich redukowania do tego, co jest nam dobrze znane (czyli do ich zawłaszczania).

Podsumowanie

Moim celem w niniejszym tekście było wykazanie, że zadziwienie, definiowane jako postawa sprzyjająca relacji przyswojenia bez zawłaszczania, ma istotne znaczenie z punktu widzenia polityki rozumianej jako komponowanie wspólnego świata na zasadzie izonomii. Aby uzasadnić to stanowisko, odwołałam się do szeregu koncepcji, podejmujących problematykę tytułowej kategorii. Zaczęłam od obecnej u Hannah Arendt sugestii dotyczącej antypolityczności zadziwienia. Następnie, przechodząc do projektów Marthy C. Nussbaum, Jeremy’ego Bendika-Keymera i Iris Marion Young, zaprezentowałam ujęcia, które wyraźnie przedstawiają zadziwienie jako kategorię polityczną. Te stanowiska pozwoliły mi również uzasadnić wyjściową definicję zadziwienia. Jednocześnie, za sprawą koncepcji Young, w ostatniej części tekstu wróciłam do filozofii Arendt, by argumentować, że pojęcie zadziwienia mimo wszystko pełni w niej funkcję polityczną – a to za sprawą współpracy z kompetencją sądenia.

⁵³ Arendt, *Kondycja ludzka*, 78.

⁵⁴ Można by argumentować, że dla Arendt takie polityczne ujęcie jest jedynym prawomocnym rozumieniem obiektywności.

W artykule skupiłam się na relacjach międzyludzkich, *implicite* zakładając, że to właśnie one stanowią sedno polityki. Wspomniałam jednak również o takich interpretacjach zadziwienia, które przedstawiają tę postawę jako sposób odnoszenia się do innych niż ludzkie istot. Niewątpliwie pytanie o to, jakie miejsce zajmuje w polityce pozaludzka rzeczywistość, wysuwa się na pierwszy plan w dobie antropocenu, jak często określa się obecny okres funkcjonowania Ziemi, w której decydującą (i destrukcyjną) siłą okazuje się ludzkość⁵⁵. Wyzwanie to otwiera zarazem nową płaszczyznę refleksji nad pojęciem zadziwienia. Jeśli bowiem, jak starałam się wykazać w niniejszym tekście, ta kategoria odgrywa istotną rolę z punktu widzenia polityki, to można przypuszczać, że okaże się ona również przydatna przy próbach jej przeformułowania z uwagi na zadania, jakie stawia przed nami antropocen. Zagadnienie to będzie jednak wymagało osobnego studium (lub studiów).

Bibliografia

- Arendt Hannah. 1990. „Philosophy and Politics”. *Social Research* 57(1): 96–103.
- Arendt Hannah. 2003. „Kilka zagadnień filozofii moralnej”. W: Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, 80–175. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt Hannah. 2010. *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. Adam Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Arendt Hannah. 2010. *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt Hannah. 2011. „O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości”. W: Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, 237–272. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt Hannah. 2011. „Prawda i polityka”. W: Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, 273–316. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt Hannah. 2012. *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz. Warszawa: Kronos.
- Arendt Hannah. 2016. *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

⁵⁵ Zob. Will Steffen, Paul B. Crutzen, John R. McNeill, „The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”, *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 36(8) (2007): 614–621, DOI: 10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2.

- Arystoteles. 2013. *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bendik-Keymer Jeremy. 2017. „The Reasonableness of Wonder”. *Journal of Human Development and Capabilities* 18(3): 337–355. DOI: 10.1080/19452829.2017.1342385.
- Bendik-Keymer Jeremy. 2021. „The Other Species Capability & the Power of Wonder”. *Journal of Human Development and Capabilities* 22(1): 154–179. DOI: 10.1080/19452829.2020.1869191.
- Bendik-Keymer Jeremy (with images by Misty Morrison). 2023. *Martha Nussbaum's Politics of Wonder. How Mind's Original Joy is Revolutionary*. London: Bloomsbury Press.
- Descartes René. 1958. *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Irigaray Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*, transl. Carolyn Burke, Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Latour Bruno. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. Agata Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lloyd Genevieve. 2018. *Reclaiming Wonder. After the Sublime*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nussbaum Martha C. 2007 (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts–London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum Martha C. 2008. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum Martha C. 2009. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Nussbaum Martha C. 2013. *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*. Cambridge, Massachusetts–London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Platon. 2002. *Teajtet*, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rawls John. 2012. *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rubenstein Mary-Jane. 2008. *Strange Wonder. The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe*. New York: Columbia University Press.
- Steffen Will, Paul B. Crutzen, John R. McNeill. 2007. „The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”. *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 36(8) (2007): 614–621. DOI: 10.1579/0044-7447(2007)36[614:TA-AHNO]2.0.CO;2.
- Young Iris Marion. 2001. „Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”. W: *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, red. Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky, 205–228. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Zerilli Linda M. G. 2016. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.

Źródła internetowe

„Przyswoić/przyswajać”. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Dostęp 29.06.2021. <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przyswojenie.html>.

„Stoic Ethics”. W: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Dostęp: 29.06.2021. <https://iep.utm.edu/stoiceth/#H2>.

„Swoistość”. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Dostęp 29.06.2021. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/swoisto%C5%9B%C4%87.html>.

„Zawłaszczyć/zawłaszczać”. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Dostęp 29.06.2021. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/zaw%C5%82aszcza%C4%87.html>.

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie zadziwienia jako kategorii filozofii polityki. Argumentuje się, że postawa ta odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu relacji przyswojenia bez zawłaszczenia, którą z kolei interpretuje się jako fundamentalną dla sfery polityki. Tezę tę rozwija się w nawiązaniu do koncepcji zadziwienia jako nieeudajmonicznej emocji politycznej (Martha C. Nussbaum) oraz pozytywnego niepokoju rozważań (Jeremy Bendik-Keymer), a także w odniesieniu do komunikacji opartej na modelu asymetrycznej wzajemności (Iris Marion Young) oraz przy uwzględnieniu związku zadziwienia z sądzeniem politycznym (Hannah Arendt).

Słowa kluczowe: zadziwienie, przyswojenie, zawłaszczenie, sądzenie, izonomia

Wonder as a Politico-Philosophical Category. On the Assimilation without Appropriation

Summary

The paper presents wonder as a category of political philosophy. It is argued that wonder makes an essential contribution to the development of the relationship of assimilation without appropriation, which, in turn, is interpreted as foundational for politics. The argument draws on the interpretations of wonder as a non-eudaimonistic political emotion (Martha C. Nussbaum) and positive anxiety of considering things (Jeremy Bendik-Keymer), as well as discussing communication based on asymmetrical reciprocity (Iris Marion Young) and the connection between wonder and political judgment (Hannah Arendt).

Keywords: wonder, assimilation, appropriation, judgment, isonomy