



Anna Nieszporek-Trzcińska

ORCID: 0000-0002-5629-8518

e-mail: nieszporkowa@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.008>

Piękno, świat i moment. Estetyczne tło polityki Hannah Arendt w interpretacji Jima Josefsona

Wprowadzenie

Piękno prawo wszelkich narodzin wyznacza i narodzinom pomaga. Przeto, gdy się ktoś [...] zbliży do tego, co piękne, jakaś go radość rozbiera i w rozkoszach zapładnia i tworzy [...]. Przeto kto [...] potęgi twórczej jest pełen, ten za pięknem goni, bo go ona od tego ciężaru uwalnia. Więc nie za samym pięknem goni miłość, tak jak ty myślisz, Sokratesie.

– A za czym?

– Za płodzeniem, za tworzeniem w pięknie.

Platon, *Uczta*

Czy Bóg czasem sądzi nas wedle pozorów?

Podaję, że tak.

W. H. Auden

Stoimy w obliczu kryzysu rozumu publicznego. Nasze dążenia do wolnej i racjonalnej polityki zagubiły swój reprezentatywny charakter. Język demokracji nie odzwierciedla naszych przekonań i interesów, stał się mętny i zwodniczy. Słowa padające publicznie straciły

swą moc i wartość, nie wyrażają naszej woli i nie potrafimy się z nimi identyfikować. Z trudem przychodzi nam odwiedzanie miejsc i perspektyw różnych od naszych własnych. Celem artykułu jest odniesienie się do próby złagodzenia tego kryzysu za pomocą modelu rozumu publicznego opartego na nowym, estetycznym odczytaniu teorii politycznej Hannah Arendt, dokonany przez amerykańskiego filozofa Jima Josefsona w książce *Hannah Arendt's Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful*¹.

Aby zbliżyć się do innowacyjnej interpretacji Josefsona, niniejszy esej został podzielony na trzy części. Pierwsza część zawiera analizę odczytania przez tego autora Arendtowskiego związku między estetyką a polityką. Koncentrując się na istotnej zmianie w spojrzeniu Arendt na osąd, przychylam się do tezy amerykańskiego filozofa, że dokonująca się w jej pisarstwie zmiana charakteru polityki zachodzi pod wpływem niemetafizycznego odczytania Kanta i fenomenologii Jaspersa. Druga część dotyczy roli, jaką w twórczości filozofki odgrywa związek między wolnością i pięknem. Twierdzę, że jej pisma mogą stanowić udaną próbę wyodrębnienia polityki z właściwą jej nieprzewidywalnością – poprzez odróżnienie jej od kwestii społecznej. Wreszcie część trzecia wyraźnie przeciwstawia się wcześniejszym ujęciom epistemologicznym (Marshall)² i wyznacza w myśli Arendt nowy moment estetyczny. Uzasadniam przy tym – tu nieco rozszerzając propozycję Josefsona o argumentację Jürgena Habermasa – że zwrot fenomenologiczny może być rozumiany także jako moment narodzin. Kończę twierdzeniem, że projekt Arendt odczytany na nowo przez Josefsona jest kluczowym zasobem do sformułowania krytycznej teorii, która powinna oprzeć się pokusie uznawania za niepodważalną natury tego, co „polityczne”, na rzecz sformułowania estetycznej formy rozumu publicznego.

¹ Jim Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful* (Switzerland: Springer Verlag, 2019). Wszystkie cytaty z książki w tłumaczeniu własnym.

² David L. Marshall, „The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment”, *Political Theory* 38(3) (2010): 375–385.

1. Zmiana podstaw teorii politycznej

Współczesna teoria kładzie większy nacisk na „tezę o zróżnicowaniu” między estetyką a „polityką”³. Wielu teoretyków (Schmitt, Rancière⁴) twierdzi, że analiza estetyczna ma znaczenie dla uchwycenia aspektów sfery politycznej. Tym samym myśl polityczna dokonuje „zwrotu estetycznego”, w którym wpływową postacią jest także Hannah Arendt. Przyjrzyjmy się bliżej jej spuściznie.

Rekapitułując krótko główne założenia jej teorii politycznej, warto podkreślić, że, jak twierdziła, w obrębie *vita activa* możemy wskazać trzy ludzkie aktywności: 1) pracę (zaspokajanie potrzeb ciała), 2) wytwarzanie (tworzenie trwałego, ale sztucznego świata, w którym żyjemy) oraz 3) działanie (tu mieszczą się zarówno słowa, jak i czyny⁵). Arendt ostrzega przy tym, że praca (w postaci globalnego kapitalizmu, konsumpcjonizmu) przejmuje ludzkie życie, w wyniku czego wytwarzanie i działanie jako jego odrębne obszary są zagrożone. Zdawać by się mogło, że tym samym sugeruje, iż wszyscy musimy zacząć cieszyć się wolnością działania – jak aktorzy – na publicznej scenie politycznej. Kiedy jednak Arendt wprowadza w swojej późniejszej twórczości podziały w obrębie ludzkiego umysłu (tu analogicznie możemy wyróżnić w *vita contemplativa*: 1) myślenie, 2) wolę i 3) sądzenie), obraz nieco się zmienia. A jest to związane głównie z istotną zmianą w jej spojrzeniu na osąd. Książka Josefsona, koncentrująca się na tej zmianie akcentów, pokazuje, dlaczego w filozofii Arendt mamy do czynienia z przejściem od estetyki działania, gdzie warunkiem możliwości polityki jest istnienie aktorów i widzów, do estetyki ogólniejszej, gdzie warunek możliwości wolności i wszystkich jej trybów stanowi pewien określony rodzaj oglądania. Jak jednak „uwrażliwić” oko na ten szczególny ogląd? Jaki rodzaj soczewki jest potrzebny, by możliwa stała się ta nowa estetyka Arendt?

³ Por. Facundo Vega, „Where Are We When We Litigiously Judge? Politics and Aesthetics in Hannah Arendt and Jacques Rancière”, *Journal for Cultural Research* 22(4) (2018): 368–385.

⁴ Zob. Jacques Rancière, *Estetyka jako polityka*, przeł. Julian Kutyła, Paweł Mościcki (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2007); Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki (Kraków: Znak, 2000).

⁵ Działanie staje się czynem, gdy zostanie poddane osądowi.

1.1. Ideologiczne bunkry

W pierwszej kolejności warto rozważyć propozycje Josefsona. Jego zdaniem dzieło Arendt powinno być rozumiane jako zamiana podstaw teorii politycznej z epistemologii na fenomenologię⁶. Celem książki Josefsona jest ujawnienie rewolucyjnego charakteru tego posunięcia i warunków jego możliwości, ni mniej, ni więcej – warunków możliwości ludzkiej wolności. Oznacza to, że filozofka jest po prostu niezainteresowana tworzeniem kolejnej teorii wspólnoty politycznej czy ustanawianiem praw jej racjonalnych obywateli. Ujawnia, że wysiłki na rzecz uczynienia politycznym samego życia niemal pogrzebały politykę i ludzką wolność. Nasza tradycja, skupiona na sprzymierzonych dualizmach prawdy/fałszu, dobra/zła, porządku/nieporządku, „skrępowała politykę” za pomocą zestawu idei, które ograniczają wolność polityczną. Zdaniem Josefsona prowadzi to do powstawania tzw. ideologicznych bunkrów, które wbrew dążeniom Arendt utrwalają platońskie kategorie w sferze publicznej, blokując myślenie i osąd⁷. „Bunkry” wywołują

⁶ Josefsón, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 248.

⁷ Dokładniejszy obraz tej krytyki znajdujemy w eseju *Prawda i polityka*, w którym Arendt odróżnia od siebie dwie podstawowe kategorie: prawdę metafizyczną (*episteme*) i opinię (*doxa*), opierającą się na prawdzie o faktach: „Wiecznie zmieniającym się opiniom obywateli odnośnie do spraw ludzkich – które same są w stanie ciągłego przepływu – filozof [Platon – A. N.-T.] przeciwstawił prawdę o tych rzeczach, które z natury swojej trwają wiecznie [...] To opinia, a nie prawda, należy do niezastąpionych warunków umożliwiających władzę. «Opinia jest podstawą wszystkich rządów» – jak powiedział James Madison”. Por. Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, w: Hannah Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej (Warszawa: Aletheia, 2011), 280–281. I nieco dalej: „Kiedy prawda filozoficzna wkracza na rynek, zmienia swą naturę i staje się opinią, ponieważ dokonuje się [...] przejście nie tylko od jednego rodzaju rozumowania do drugiego, lecz także od jednego sposobu egzystencji ludzkiej do innego” (286). Arendt jasno stwierdza przy tym, że jedyną prawdą, z jaką mamy do czynienia w polityce, jest prawda o faktach. „Skoro fakty i zdarzenia – nieodmienny rezultat wspólnego życia i działania ludzi – stanowią właściwą treść obszaru politycznego, to oczywiście najbardziej nas interesuje prawda o faktach” (278). Odnośnie zaś do relacji między faktami a opiniami Arendt wyjaśnia: „Fakty i opinie, choć należy je rozdzielać, nie są sobie przeciwstawne; należą do tej samej sfery. Fakty informują opinie, a opinie, inspirowane różnymi interesami i namiętnościami, mogą być bardzo rozbieżne, a mimo to uprawnione, dopóki respektują prawdę, dotyczącą faktów. Bez zagwarantowanej informacji o faktach i bez ich niepodważalności swoboda przekonań jest farsą. Inaczej mówiąc, prawda o faktach warunkuje myśl polityczną, tak samo, jak prawda racjonalna wyznacza dociekania filozoficzne” (287). Wobec tego nasuwa się pytanie (i za-

strach i niemożność swobodnego poruszania się w przestrzeni. Obawa polega na tym, że nasze opinie i uczucia (ponieważ zakłada się, że połączenie ich jest wadliwe) są nieprawidłowe i złe⁸. Paraliż zaś jest wynikiem zarówno tego strachu, jak i ograniczonej przestrzeni, którą zamieszkuje⁹ – a zatem maleńkiej i ciemnej areny myślenia, wybierania i osądzania, którą jest ludzki umysł. Zamiast tego alternatywna polityka Arendt prowadzi do rozmontowania owych „bunkrów”, wychodząc od zachwyty nad pięknem i kruchością świata, pełnym zaangażowania pragnieniem *res publiki*¹⁰, pozwalając tym samym obywatelowi opuścić swój bunkier i swobodnie poruszać się po wszystkim, co uważa za wartości publicznego zainteresowania¹¹. Ta wolność obejmuje „Piękno, Świat i Moment”¹², który otwiera przestrzeń publiczną i jak stół¹³ – jednocześnie łączy i dzieli ludzi przy nim zasiadających. To umiejętność bycia razem, tworzenia republiki¹⁴ o zasadniczo nowym, estetycznym wymiarze¹⁵. Ale ta polityka¹⁶, jak już wspominałam, nie jest estetyczna

daje je sama Arendt): „Czy jednak w ogóle istnieją fakty niezależne od opinii i interpretacji?” (287).

⁸ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 249.

⁹ Pisz o tym Arendt: „Fakty i zdarzenia są nieskończenie bardziej kruche od aksjomatów odkryć czy teorii – nawet najbardziej wymyślnych – będących dziełem umysłu ludzkiego; występują one w sferze wiecznie zmieniających się spraw ludzkich, w których przepływie nie ma nic trwalszego od jawnie względnej trwałości struktury umysłu człowieka”. Por. Arendt, *Prawda i polityka*, 279.

¹⁰ O istotnej dla charakteru polityki Arendt różnicy między *res publica* a *polis* szerzej traktuje Josefson w szóstym rozdziale swej książki.

¹¹ Jest to także związane z republikańskim pojęciem własności (*property*), które Josefson przypisuje Arendt. W swojej analizie odwołuje się do klasycznej teorii własności, podkreślając antynomię między rzymską i grecką polityką; prawami: *nous* i *lex*; wspólnotami politycznymi: *polis* i *res publica* (189–196).

¹² Moje wyróżnienie.

¹³ Do metafory stołu odnosi się Josefson przy okazji omawiania Arendtowskiej koncepcji własności (*Arendt's Theory of Property*, 201–223). Ten niezwykle ciekawy wątek zmuszona jestem w tym miejscu pominąć.

¹⁴ Tu w znaczeniu wspólnoty, *res publiki*. Dla Arendt istotne jest bycie „zjawiskiem pośród zjawisk”, a zatem podkreśla ona „pasję wyróżniania się” wśród innych, dążenie do uniemożliwienia w pamięci pokoleń. W tym sensie jest to tworzenie i „zapładnianie” pięknem.

¹⁵ Pojęciu republikanizmu autor poświęca dwa rozdziały swojej książki: *Civic Republican, Neo-Roman Republican, or What?* (197–201) oraz *Examples of Radical Republican Property* (229–232). Ze względu na ograniczony charakter tego eseju ten niezwykle płodny wątek zmuszona jestem pominąć.

¹⁶ Arendt zwraca uwagę na różnorodność bycia (*plurality*). Natomiast u Josefsona możemy dostrzec jeszcze głębszy poziom. Filozof podkreśla sam fakt istnienia, radość z bycia żywym. Jasno mówi, że polityka ma grunt nie w tym

w sposób, który zwykle rozumiemy. Nie chodzi o to, co jest ładne, nie chodzi o smak estetyków, jakość artystyczną, a nawet artystyczną ekspresję. Wolność u Josefsona w równym stopniu dotyczy bowiem tego, co okropne, i tego, co piękne¹⁷. I nie definiuje się również przez odmowę zajmowania się sprawiedliwością, cierpieniem czy racjonalnością. Zamiast tego chodzi o to, by świat stał się najważniejszą rzeczą w polityce, a nie, jak to zwykle bywa, by polityk jedynie głosił puste hasła, takie jak: prawda, indywidualne *ja*, powszechna wola, etos wspólnoty, zderzenie interesów czy ideologie.

Patrząc z tej perspektywy, nie dostrzegamy *rzeczywistej treści życia politycznego – radości i satysfakcji płynących z tego, że jesteśmy w towarzystwie równych nam ludzi*, ze wspólnego działania i publicznego ukazywania się, z wpiśnięcia się w świat słowem i czynem, a tym samym zdobywania i podtrzymywania naszej tożsamości osobistej, *inicjowania czegoś zupełnie nowego* [wyróżn. A. N.-T.]. Chodziło mi tu jednak, by pokazać, że cała ta sfera, niezależnie od jej wielkości, jest ograniczona, że nie obejmuje całej egzystencji człowieka i świata. Ograniczają ją rzeczy, których ludzie nie mogą zmieniać wedle swej woli. Obszar ten, gdzie mamy swobodę działania i dokonywania zmian, może zostać nienaruszony, zachowując integralność i uczciwość tylko wówczas, gdy będzie respektował te ograniczenia. W aspekcie pojęciowym prawdą możemy nazwać to, czego nie możemy zmienić, a mówiąc metaforycznie, *jest to ziemia, na której stoimy, i niebo rozciągające się nad nami* [wyróżn. A. N.-T.]¹⁸.

Możemy zapytać, jak dowartościować zdyskredytowaną przez Platona „dziedzinę spraw ludzkich”¹⁹. W tym celu Arendt zwraca się do Kanta i wyjaśnia, że możemy uczynić świat rzeczą najważniejszą poprzez estetyczny sąd refleksyjny, który na pierwszy plan wysuwa nierozpoznaną dotąd wolność: wolność piękna. W tak rozumianej estetyce nie dążymy wyłącznie do ferowania absolutnych wyroków, dokonywania słusznych osądów, lecz jesteśmy otwarci na zmianę kryteriów tych osądów, jeśli będzie tego wymagać sytuacja. Tak pojęta estetyka nie jest już wyłącznie epistemologiczna – nie opiera się jedynie na wcześniej dostępnej wiedzy, ale właśnie fenomenologiczna – widzi świat z róż-

rynku opinii – także ważnym dla Arendt – gdzie widzimy świat wielorako, ale w samym fakcie, że możemy go tak widzieć.

¹⁷ Zob. Agata Bielik-Robson, „Amor Mundi: The Marrano Background of Hannah Arendt’s Love for the World”, w: *Faith in the World. Post-Secular Readings of Hannah Arendt*, red. Ludger Hagedorn, Rafael Zawisza (Frankfurt–New York: Campus Verlag, 2021), 11.

¹⁸ Arendt, *Prawda i polityka*, 316.

¹⁹ O agonie Arendt z Platonem szerzej w kolejnym rozdziale.

nych perspektyw²⁰. Zgodnie z rozróżnieniem Kanta musi dotyczyć władzy refleksyjnej, a nie determinującej, która zaledwie podporządkowuje dane przypadki szerszemu prawidłu. Jak pisze Josefson o estetyce: „[...] dotyczy zachowania zjawisk oraz wolności człowieka w działaniu, w dziełach, w indywidualnym życiu i jego doświadczeniu”²¹.

Gdy chcemy jeszcze bardziej zbliżyć się do świata w jego różnorodności, z pomocą przychodzi nam Jaspers, który wyjaśnia powstałe zamieszanie, wprowadzając nową geografę polityczną²². Skupia naszą uwagę na osądzie jako metodzie swobodnej interakcji ze światem²³, a nie jako transcendentnych zasadach wysuwania ważnych roszczeń na podstawie zgody innych. Z perspektywy Jaspersa, kiedy Kant mówi o słuszności, nie pociąga to za sobą tego, co Linda Zerilli nazywa „bezwzględną koncepcją” świata²⁴, w której racjonalne lub poznawcze stany umysłu reprezentują rzeczywistość poprawnie, podczas gdy stany afektywne już nie. W tym samym duchu jasperowska wykładnia Kanta nie obejmuje również osiągnięcia prawidłowego poznania innymi metodami, tak jakby *sensus communis* i „poszerzona mentalność” (*enlarged mentality*) miały moc naprawiania uprzedzeń w afektywnych sposobach rozumowania, aby mogły się stać bardziej poznawcze. Argumentem może być natomiast to, że osąd refleksyjny jest korzeniem wszystkich form rozumowania (poznawczego, moralnego i estetycznego), a zatem Kant nie podaje zbioru ukrytych reguł, których musimy przestrzegać, jeśli chcemy być racjonalni, ale pisze raczej o tym, jak swobodnie tworzymy reguły, aby równie swobodnie radzić sobie z naszymi doświadczeniami, potrzebami i nadziejami. Zasadniczo sprowadza się to do twierdzenia, że Kant jest filozofem języka, ale takim, który bardziej interesuje się ludzką wolnością, tzn. tym, że możemy przekroczyć naszą skończoność i zakorzenienie w sposobach życia, niż współcześni filozofowie języka, którzy mają zastąpić Kanta²⁵.

²⁰ Zob. przypis 16.

²¹ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 248–250.

²² Tamże, 82.

²³ Lub „metodzie swobodnego angażowania się w świat” – *Judgment as a method for freely engaging with the world*. Tamże, 144.

²⁴ Linda M. G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2016), 11, 46, 70.

²⁵ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 144.

2. Wolność piękna

Tyle tytułem wprowadzenia w główne problemy. Teraz powyższe kategorie chciałabym doprecyzować, czyniąc to za wymienionym w tytule mojego artykułu autorem książki o polityce estetycznej Arendt. To właśnie Jim Josefson, urodzony w 1969 roku, obecnie profesor nauk politycznych w Bridgewater College w stanie Wirginia, jest twórcą pojęcia „wolność piękna” – *the freedom of the beautiful* – odnoszącego się do trzeciej, prymarnej twarzy wolności postulowanej przez Arendt obok już wymienionych wcześniej – wolności działania i umysłu. Przyjrzyjmy się nieco bliżej jego propozycji.

2.1. Agon z Platonem

Odnosząc się do historycznych uwarunkowań teorii piękna, warto odnotować, że wolność myśli i osądu Arendt uznaje za boską umiejętność wycofania się ze świata. Jednakże przy tym puentuje: takie wycofanie się do wolności rozumu, ta „nieśmiertelna i boska część w człowieku” (*nous*) nie istnieje, jeśli nie jest aktualizowana i skoncentrowana na boskim zewnątrz; innymi słowy, przedmiot naszych myśli nadaje nieśmiertelność samemu myśleniu. I znowu, zanim zapanuje wolność myślenia i osądu, pojawia się początkowa zdolność skoncentrowania się na niewysłowionym pięknie przedmiotu, jego charakterze, który wskazuje ukrytą harmonię obu – wiedzy i znaczenia.

Arendt uznaje ten moment za początek refleksji filozoficznej Greków. Sugeruje, że do myślenia skłoniło ich wyjątkowe piękno Aten. Ten fragment, zdaniem Josefsona, wskazuje na „moment”, który prowadził do kontemplacji w sędzi i myśleniu („skusił ludzi do pozycji samej kontemplacji”), ale nie był to jeszcze całkowity odwrót od zjawisk. To „zwyczajnie piękności” skłaniają człowieka do zatrzymania życiowych procesów pracy i przyjęcia postawy otwartości na piękno – postawa ta nie jest jeszcze wycofaniem się z pięknem w ukryte zakamarki umysłu. Na marginesie warto dodać za Josefsonem, że: „[...] pojęcie idei zagrościło u Platona z powodu pięknych rzeczy i nigdy by mu nie przyszło do głowy, gdyby otaczały go tylko przedmioty trywialne i niegodne”²⁶. Ale tragedia filozofii polega na tym, że to zdumienie możliwą harmonią doprowadziło Platona do deprecjonowania zjawisk na rzecz rozumu, który szuka abstrakcyjnej prawdy wyższej. Arendt zgodziła się więc z Nie-

²⁶ Tamże, 103.

tzschem, że wynikająca z tego utrata podziwu dla piękna świata prowadzi ostatecznie do nihilizmu i końca filozofii. Dochodzimy do tego samego wniosku, gdy myślimy o wiecznych Ideach i Słońcu Platona jako o oznakach jego niezdolności do radzenia sobie z okropnym faktem, że piękno Aten nie może trwać wiecznie.

Czy przełamanie tego „impasu” może stanowić odnowienie naszego oddania prawdzie, które stanowi „rdzenne potwierdzenie bycia”?²⁷ Arendt wyjaśnia, że takie wezwanie nie zadziała ze względu na nasze zerwanie z tradycją²⁸. Ale, o dziwo, nie zwraca się wówczas do oczywistej alternatywy: przywrócenia zjawiskom piękna i wolności. Zamiast tego posługuje się przykładem Sokratesa²⁹, aby wyjaśnić szczególny rodzaj myślenia: taki, który „skonkretyzuje konsekwencje zdziwienia”, będzie szukał sensu poza zjawiskiem, a tym samym „pogodzi się z biegiem tego świata”³⁰. Niemniej jednak jej wyjaśnienie, co to oznacza, kończy się konkluzją, że „[...] myślenie Sokratesa, jego poszukiwanie prawdy, jest w rzeczywistości rodzajem Erosa, «miłości pożądania», która kocha rzeczy takie jak piękno, mądrość, sprawiedliwość”³¹. W tym miejscu Josefson interweniuje ze swoją interpretacją, uznając, że Arendt nie chodzi tu o „myślenie” *sensu stricto*, ale o hermeneutyczny krąg piękna, w którym piękno świata (czy to w rzeczach, argumentach, czy w działaniu) przejawia się w rozkoszy, smaku i zdumieniu, fundamentalnej orientacji na wspólny świat³². Autor zadaje jednak ważne pytanie: dlaczego Arendt bez większego wyjaśnienia odrzuca ten ruch i zamiast do kategorii piękna odnosi się do myślenia? Następnie odpowiada: prawdopodobnie czyni tak, ponieważ uznaje, że zdolność do widzenia piękna wymaga pewnego rodzaju elitaryzmu, jakby zgadzała się z Plato-

²⁷ Tamże.

²⁸ Do wskazywanego przez Arendt zerwania ciągłości tradycji europejskiej nawiązuje także Jean-Luc Nancy, zwracając uwagę na „pęknięte stągwie tradycji, których nie sposób na nowo wypełnić”. Zob. Tomasz Żałuski, *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne*, w: Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Żałuski (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010), XII.

²⁹ „Kiedy normy tracą ważność [...] nie pozostaje nic prócz przykładu Sokratesa”. Por. Hannah Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, w: Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i Spółka, 2003), 134.

³⁰ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 103.

³¹ Tamże.

³² Warto w tym miejscu podkreślić, że filozof żywi przekonanie, iż zanim pojawią się troska i działanie na rzecz świata, ważne jest właśnie przeorientowanie w percepcji.

nem, że tylko nieliczni o „szlachetnej naturze” kochają piękno. Zamiast tego zdaje się żywić nadzieję, że dialog toczący się w myśleniu zrodzi sumienie, umiłowanie wielości w sobie, które przeniesie się na wielość świata³³.

Dalej Josefson wyjaśnia, że wniosek Arendt, iż wolność piękna była zbyt elitarna, można przypisać jej niefortunnej akceptacji kantowskiego skojarzenia „ducha” – odrębnej zdolności, która wyjaśnia, w jaki sposób wolność piękna jest możliwa – z geniuszem. Zdaniem Josefsona rozproszone odniesienia Arendt do wolności piękna sugerują, że piękno jest uprzednim i potężniejszym sposobem, w jaki rodzi się przyjemność w wielości³⁴. Twórca nowego odczytania estetyki Arendt wyraża ponadto opinię, że „duch to nie tylko zdolność posiadana przez geniuszy”³⁵. Co najważniejsze, wolność piękna wiąże się z zaangażowaniem w codzienny świat i postrzeganiem zmysłami, co wydaje się zdolnością o wiele mniej elitarną niż potrzeba wycofania się ze świata w zaciśnięcie umysłu. Z pewnością kultywowany smak jest mniej suwerenny niż zdolności umysłowe, zależny od estetycznego charakteru świata. Myślę jednak, że ten fakt wskazuje na rodzaj upolitycznienia „pojawiania się”, który to gest wyjaśnia estetyczny zwrot w teorii polityki filozofki.

2.2. Moment estetyczny

Warto niejako na marginesie dodać, że wszystkie te próby, jak zauważa bacznym interpretator jej dzieła, można sprowadzić do jednego: Arendt pooszukiwała swego własnego „transcendentnego momentu” (*der Augenblick*) i w celu zidentyfikowania go analizowała nie tylko prace królewieckiego myśliciela, ale także filozofie takich autorów jak: Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Kafka, Benjamin. Przemyślana krytyka każdego z powyższych nurtów pozwoliła jej sformułować własną koncepcję określoną przez Josefsona mianem „momentu estetycznego”. Wyodrębniając „wolność piękna” jako trzecią twarz wolności, Josefson w swej książce skupia się na wykazaniu, jak ta wolność, zakorzeniona w fenomenologii Jaspersa i niemetafizycznym odczytaniu Kanta, ma

³³ Tamże, 104.

³⁴ Podobnie myśli Urszula Lisowska: „Estetyczność ma zasadnicze znaczenie dla uzgodnienia koncepcji racjonalności z wyzwaniem dla pluralizmu”. Zob. Urszula Lisowska, „Sąd smaku – od Kanta do Arendt”, w: Urszula Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marty Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu* (Toruń: FNP, 2017), 301.

³⁵ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 131.

posłużyć za antidotum na wyobcowanie ze świata, które jego zdaniem jest tematem spajającym wszystkie prace Arendt.

Kluczem do tego momentu, jak czytamy w eseju *O kryzysie w kulturze*³⁶, jest to, że pojawiają się zjawiska-pozory, ale ich cechy skłaniają do zdziwienia, sugerują źródło ukrytej harmonii. Ta harmonia jest nie tylko czymś do postrzegania, co czyniłoby ją metafizyką, ale także czymś do podziwiania, czymś do zobaczenia w świecie zjawisk – ich różnorodności i światowości³⁷, co kieruje nas w stronę fenomenologii. Piękno to zatem zew świata. Jest wezwaniem do pozostania w nim, do kochania go, do uwiecznienia jego piękna zamiast sprzyjania temu, co wieczne. Takie widzenie sprawy pozwala autorowi monografii na sformułowanie Arendtowskiej *filozofii momentu*, która podkreśla nie tylko fragmentaryczny charakter rzeczywistości³⁸, ale też każe widzieć w niej piękno³⁹. Przekonany, że „filozofia to tylko czytanie i opowiadanie historii”, Jim Josefsen właśnie to robi, jak każdy filozof, który niejako podnosi się z „lodowej abstrakcji” współczesnego dyskursu akademickiego i odradza się w świetle swojego wyjątkowego momentu. W świetle *filozofii chwili*, inspirowanej przez Hannah Arendt, nawet monumentalny Platon jawi się jako egzystencjalny myśliciel, opowiadający historię swojego wyjątkowego objawienia, własnego momentu piękna. „Bo tylko w doświadczeniu piękna – jak mówi Arendt – bycie i zjawisko naprawdę się pokrywają”⁴⁰, a transcendencja objawia się nie w jakimś nieosiągalnym

³⁶ Hannah Arendt, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości*, w: Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, 237–273.

³⁷ By posłużyć się terminem Heideggera w interpretacji Hanny Buczyńskiej-Garewicz: *Język przestrzeni u Heideggera*, dostęp 5.05.2022, https://rcin.org.pl/Content/52407/PDF/WA248_68812_P-I-2524_buczyn-jezyk.pdf?fbclid=IwAR1ldkBi6U3XFC0y0eOPJqU-8Ug4u-5IRT1r5SZNjLiY-SrMDKzNHRJIIHM.

³⁸ Tematu fragmentaryczności, w zasadzie przecież mogącego stanowić dobre potwierdzenie jego tezy, Josefsen w ogóle nie podejmuje. Dla przypomnienia dodam, że sama Arendt pisze o tym na końcu tomu *Myślenie*: „To, co nam zostało, jest ciągle przeszłością, lecz jest to przeszłość fragmentaryczna, która utraciła pewność oceniania” (wyróżn. autorki); Hannah Arendt, *Myślenie* (Warszawa: Czytelnik, 2002), 279. Wątek ten szerzej i z wielką precyzją rozwija Marcin Moskalewicz, „Opowieść fragmentaryczna”, w: Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt* (Toruń: FNP, 2013), 273–345.

³⁹ Nie bez kozery *Kondycja ludzka* miała pierwotnie nosić tytuł *Amor mundi*.

⁴⁰ Zdanie, które brzmi w oryginale: „Being and appearing Coincide”, Hannah Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking, Two/Willing* (HMH Books, 1981), 20. Jednym z niewielu, który podejmuje się tematu wyrażonej w tym zdaniu niedualistycznej ontologii, jest Max Deutscher, *Judgment after Arendt* (New York: Routledge, 2016). Hanna Buczyńska-Garewicz zdanie to tłumaczy następująco:

„poza”, ale „tu i teraz”, w niepowtarzalnym momencie naszego życia, błękicie nieba, zapachu czerwonej róży⁴¹.

Jest to ważny argument, który pokazuje, że koncepcja sądu Arendt była pod wpływem Arystotelesowskiej koncepcji *krinein* (a nie *phronesis*). Filozofka zinterpretowała ją jako połączenie osądzania retrospektywnego i decydowania o tym, jak postępować. Warto w tym miejscu (dla zderzenia perspektyw) przywołać interpretację Davida Marshalla⁴², który wyciąga z tego wniosek, że sprzeczność między oceną sądu aktora przez Arendt a osądem widza, która niepokoi komentatorów, takich jak Ronald Beiner⁴³ i Richard Bernstein⁴⁴, jest pozorna. Twierdzi on, że koncepcja sądu Arendt celowo wymyka się temu rozróżnieniu wraz z dystynkcją między sądem refleksyjnym a rozstrzygającym (pod wpływem Hegla). Stąd jej teoria sądów jest błędnie rozumiana jako czyniąca politykę zbyt estetyczną (jak obawiają się George Kateb⁴⁵ i Jürgen Habermas) lub niewystarczająco estetyczną (wyobrażeniową – co martwi Lindę Zerilli). Zamiast tego Marshall argumentuje, że osąd u Arendt jest „zdolnością do lokalizowania podobieństw i różnic między własnymi osądami a osądami innych”⁴⁶. Przy czym „sądy” gromadzą i rejestrują najbardziej nieprzewidywalne cechy, które wyłaniają się z najmniej określonych okoliczności, w taki sposób, że szereg precyzyjnych różnic ułatwia pomiar między opiniami prezentowanymi a możliwymi i nowymi.

Interpretacja Marshalla jest bardzo podobna do tej, którą oferuje Josefson. Obaj postrzegają Arendt jako zainteresowaną pięknem lub estetyką, aby skupić swoją uwagę na tym, co się pojawia, a nie, jak zwykle rozumie się te terminy, na tym, co esteta uważa za naprawdę piękne. Różnica polega na tym, że w ujęciu Marshalla jest to postawa przyjęta w umyśle, a nie w świecie, ponieważ osąd to zdolność umysłowa, a jego

„Byt i zjawisko są ze sobą zbieżne” (Hannah Arendt, *Fenomenalna natura świata*, w: Arendt, *Myślenie*, 51). Zob. też Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 60.

⁴¹ O wyjątkowym pięknie róży pisze także Heidegger w *Byciu i czasie*.

⁴² Por. Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 128–129. Por. Marshall, „The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment”.

⁴³ Ronald Beiner, *Interpretive Essay*, w: Hannah Arendt, *Lectures about Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

⁴⁴ Zob. Richard J. Bernstein, „Judging – The Actor and the Spectator”, w: Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986).

⁴⁵ Zob. George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983).

⁴⁶ Marshall, „The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment”.

odczytywanie osądu jest nadal epistemologiczne. „Przestrzeń zjawisk” nie jest już „namacalną światową rzeczywistością”, w której pojawiają się rzeczy i ludzie. Zamiast tego nacisk na sam osąd przekształca sferę publiczną Arendt w intersubiektywną przestrzeń w umyśle w sposób, którego, jak sądzę, bardzo się starała uniknąć. To, co otrzymujemy dzięki podejściu Marshalla, jest więc czymś bliższym fenomenologii Husserla, według której nasze doświadczenie osądów innych prowadzi do wniosku, że jesteśmy podobni i dzielimy identyczny świat. Spostrzeżenie to z kolei pomaga nam wykorzystać wiedzę o tych innych i widzieć krawędź obiektywnego świata. Innymi słowy, wzajemne oddziaływanie podmiotowości daje nam intersubiektywny dostęp do celu.

To odczytanie Arendt, moim zdaniem, jest zakorzenione w tym, co uczeni uważają za ortodoksyjny kantyzm, w którym transcendentálny idealizm Kanta jest metafizycznie idealistyczny, to znaczy oddany pogładowi, że umysły posługują się *a priori* kategoriami i intuicjami przestrzeni i czasu nakładanymi na mentalne konstruowanie jedynie fenomenalnego świata, w przeciwieństwie do empirycznego poznania prawdziwych (a zatem poddanych zmienności) zjawisk. Zwrócenie uwagi na wpływ Jaspersa pokazuje jednak, że kantyzm Arendt jest polityczny, a nie metafizyczny. Opiera się raczej na rozumieniu metody Arendt jako hermeneutycznej fenomenologii przekładu zakorzenionej w Heideggerze, nie zaś fenomenologii zakorzenionej w Jaspersie i jego odczytaniu Kanta. Kiedy doceni się, zdaniem Josefsona, głębię kantyzmu Arendt, dostrzeże się w jej teorii osądów ważną rolę, jaką odgrywa wolność piękna.

2.3. Teoria sądenia

Wielki agon Arendt z Platonem, który Jim Josefson wyjaśnia z imponującą elegancją i jasnością, wskazuje ponadto na fakt, że piękno w tym sensie jest rzeczownikiem odnoszącym się do doświadczenia niewysłowionej światowości, która może towarzyszyć pojawieniu się czegokolwiek, a nie przymiotnikiem opisującym rzecz pasującą do ideału lub idealnej harmonii władz charakterystycznych dla sądu estetycznego. Myślę, że ta interpretacja dodatkowo ulega wzmocnieniu, gdy Arendt stwierdza, iż taki stan jest otwarty „dla każdej jednostki”. Sugeruje to, że piękno jest dostępne wszystkim, a nie wyłącznie wysublimowanym,

rzadkim umysłem (czykolwiek by one nie były)⁴⁷. Implikacje takiego podejścia dla interpretacji teorii sądu Kanta dokonanej przez Arendt są takie, że musimy skupić się na stronie fenomenologicznej (jak jednostki wymyślają reguły i metody swobodnego postrzegania zjawisk), a nie na stronie epistemologicznej (jak możemy być pewni, że te reguły i metody są poprawne). Oznacza to, że cała rozmowa o zasadach i zdolnościach musi być podjęta w tym duchu. Oznacza to również, że nacisk kładziony jest na identyfikację zgodności we wzorcach afektywnego stosunku do świata, w którym projektujemy język, aby swobodnie angażować się w doświadczenia, a nie wyłącznie na zgodę na wzorce rozumu istniejące między członkami wspólnego świata, warunkujące jakąś wszechstronną procedurę decyzyjną. Mówiąc prościej, z perspektywy Jaspersa jesteśmy jednostkami, które „[...] grają w świecie obejmującym wszystkich innych graczy, a nie tylko tych grających w zespołach”⁴⁸.

Zanim będziemy mogli ocenić coś ostatecznie, nie mówiąc już o osądzie, z którym inni się zgodzą, musimy najpierw ująć to w koncept. Odczytanie sądu Kanta przez Arendt podkreśla więc ten aspekt komunikowalności. Problem polega na tym, że bez osądu, „bez tej krytycznej zdolności sądenia sprawca lub twórca byłby tak odizolowany od widza, że nie byłby nawet postrzegany”⁴⁹. W tym zdarzeniu Josefson widzi moment na zaistnienie wolności piękna, która stanowi istotny i odrębny aspekt estetycznej refleksyjnej władzy sądenia⁵⁰. Odnosi to ponadto do szczególnego przypadku genialnego aktora lub artysty, który tworzy piękne, pełne oryginalności rzeczy. Wówczas to zdolność sądenia pozwala „[...] wyrazić «niewypowiedziany stan umysłu (*Gemütszustand*)», wzbudzany w nas przez pewne wyobrażenia, dla których nie mamy słów i dlatego bez pomocy geniusza nie byłibyśmy w stanie przekazać ich innym”⁵¹.

Warto jednak zauważyć, że o ile każdy doświadcza niewysłowionego charakteru poszczególnych przedmiotów, o tyle, nie potrafiąc przełożyć szczegółu na formę komunikowalną, na język, nie może w pełni zrozumieć ich swoistości. To jest kluczowy problem, którym zajmuje się osąd, pomagając nam doświadczyć idiosynkrazji. Zwykli ludzie mają

⁴⁷ Piękno z doświadczeniem wielości wiąże także Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość*, 313.

⁴⁸ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 144.

⁴⁹ Hannah Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz (Warszawa: Kronos, 2012), 63.

⁵⁰ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 143.

⁵¹ Tamże.

jedno rozwiązanie: posłużyć się przykładem. Z drugiej strony geniusz ma zdolność do uczynienia tej niewysłowionej cechy komunikowalną poprzez inny konkretny, dzieło sztuki lub czyn. Kant opisuje tę zdolność w kategoriach złożonej relacji między różnymi zdolnościami: „Do sztuki pięknej byłyby zatem potrzebne wyobraźnia, intelekt, duch i smak [...]. Trzy pierwsze z wymienionych władz osiągają dopiero dzięki czwartej swe zespolenie”⁵². Jest to zatem zagadkowy proces, zwłaszcza gdy uznajemy za Kantem, że wyobraźnia, intelekt (lub rozumienie), duch i smak są zdolnościami, które są integralnymi częściami osądu, nawet jeśli są odrębnymi umiejętnościami⁵³. Pełne wyjaśnienie działania owego mechanizmu znajdziemy w *Trzeciej krytyce*. Ze względu jednak na ograniczony charakter tego artykułu zmuszona jestem pominąć ten wątek. Niewątpliwie, opierając się na wykazanych powyżej relacjach, możemy stwierdzić, że dopiero tak rozumiana „swobodna gra intelektu i wyobraźni” stanowi właściwą przestrzeń narodzin tego, co wolne i piękne.

Na tym etapie wywodu na pierwszy plan wysuwa się zatem kwestia tego, że problemem osądzania jest nie tyle dokonywanie prawidłowych sądów, ile po prostu odsłonięcie oryginalności zjawisk, których doświadczamy, co oznacza właśnie uczynienie zjawisk komunikowalnymi, umieszczenie ich w formie zrozumiałej zarówno dla nas, jak i dla innych. W rzeczywistości nawet lepiej byłoby powiedzieć, że słuszny osąd jest właśnie tym: dostrzeganiem nieredukowalnej szczegółowości rzeczy poprzez nadawanie percepcji formy dyskursywnej wymaganej do ich doświadczania⁵⁴.

⁵² Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 251.

⁵³ Dla Josefsona duch (*Geist* – w tłumaczeniu Jerzego Gałęckiego „polot” – por. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, 241) będzie szczególnie ważny, ponieważ jego zdaniem jest to władza, która umożliwia wolność piękna (Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 145). To niezwykle istotny koncept, jednakże jego pełne wyjaśnienie nie mieści się w granicach tej pracy.

⁵⁴ Innymi słowy, osąd jest autonomiczny. Decyduje „bez żadnych ogólnych zasad, to jest piękne, to jest brzydkie, to jest właściwe, to jest złe; a tu dla zasady przewodniej, sądzenie «może dać [to] jako prawo tylko od siebie i sobie»” (Arendt, *Myślenie*, 119). To ostatnie w terminologii Arendt nie jest wcale osądem, ale decyzją woli. Wola jest odpowiednikiem praktycznego rozumu w odniesieniu do struktury umysłu w ujęciu Kanta. Arendt była w tej kwestii krystalicznie jasna: „sąd nie jest praktycznym rozumem; rozum praktyczny «uzasadnia» i mówi mi, co mam robić, a czego nie; ustanawia prawo i jest tożsamy z wolą, a wola wydaje polecenia; mówi w trybie rozkazującym. Wręcz przeciwnie, osądzanie wynika z «tylko kontemplacyjnej przyjemności lub bezinteresownego zachwyty»” (Arendt, *Wykłady*, 189). Dlatego osądzanie jest niezbędne, by odpo-

Kiedy więc Arendt wyjaśnia dalej, że: „[...] im więcej stanowisk ludzi mogę uobecnąć w mojej myśli, a tym samym wziąć pod uwagę w moim osądzie, tym bardziej będzie to reprezentatywne”⁵⁵, mówi o tym, czy dany sąd jest sprawiedliwy, wolny, a więc refleksyjny, a nie o prawdziwości lub ważności wydanego werdyktu. Kluczem (a Arendt jest z pewnością niejasna w tej kwestii) jest to, że te perspektywy muszą ujawniać coś o danym zjawisku, a nie tylko o interesach czy statusie społecznym danego punktu widzenia⁵⁶, ponieważ osąd dotyczy przede wszystkim ujawnienia „czegoś, czego nie dostrzegam”⁵⁷ na początku. W osądzie chodzi o ujawnienie ocenianej sytuacji (świata), która może być również sprawiedliwym precedensem dla przyszłych decyzji.

Część zamieszania w orientacji na mapie sądenia bierze się z pewnością z trudności naszego języka. Nasz problem polega na tym, że osąd oznacza zarówno zdolność do czynienia wyjątków ze względu na specyfikę sytuacji, jak i odrzucania takich wyjątków w oparciu o neutralność autorytatywnej reguły. Jak pisze Josefson, Arendt chce podporządkować to drugie pierwszemu, ponieważ moralność rozumiana jako działanie według obowiązujących reguł albo zawiodła, albo nigdy nie była moralna⁵⁸. Tematem książki amerykańskiego filozofa jest bowiem to, że wszystkie standardy, jakie kiedykolwiek wykorzystaliśmy do ustalenia prawdziwości werdyktu, były oparte na autorytecie, „mianach, miocie lub zwyczaju”⁵⁹. Wobec tego nie powinno nas dziwić, że standardy te nieuchronnie zawaliły się w nowoczesności i nie można ich już przywrócić.

Chodzi ponadto o to, że ludzie są „skazani na wolność”, a jednak boją się „otchłani czystej spontaniczności”. Jest to „impas”, który – jak konkluduje filozofka – „nie może być rozwiązany inaczej niż przez odwołanie się do innej zdolności umysłowej: władzy sądenia, której analiza może przynajmniej powiedzieć nam, co jest wyznacznikiem naszych

wiedzieć na problem bezświatowości i subiektywizmu, który dla Arendt zdecydowanie nie jest tym samym, co problem moralności, który rzekomo wymaga znajomości jakiejś epistemologii dla ustalenia słuszności osądów.

⁵⁵ Por. Arendt, *Prawda i polityka*, 290.

⁵⁶ Postaram się to jeszcze lepiej wyjaśnić w dalszej części artykułu, wprowadzając rozróżnienie między tym, co polityczne, i tym, co społeczne, oraz przeciwstawiając sobie dwie kategorie: narodzin i maski.

⁵⁷ „[...] something which I do not perceive”. Por. Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 150.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, 105. Por. Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 151.

przyjemności i nieprzyjemności”⁶⁰. Jeśli ludzie potrafią odzyskać wolność refleksyjnego osądu, to pomimo horrorów rozgrywających się dziś na naszych oczach i nieprzewidzianych okoliczności uzyskają zapłatę w postaci osądzania naszego świata skutkującego tym, że „poczują się w świecie jak u siebie”⁶¹. Może to oznaczać, że kiedy Arendt myślała o napisaniu kolejnego tomu *Życia umysłu* poświęconego władzy sądownictwa, mogła uważać, iż celem osądu refleksyjnego jest właśnie dostarczanie tego rodzaju przyjemności, a nie docenienie estetycznego charakteru działania, nowego modelu rozumu praktycznego lub syntezy ich obu. Jak skromnie podsumowuje Josefson w rozdziale *Judgment*, nie ma on możliwości udowodnienia, że Arendt w tym nienapisanym tomie szczególnie omówiłaby rolę ducha i wolności piękna w osądzaniu. Żywi jednak nadzieję, że udało mu się wykazać, iż mogłaby to zrobić i że byłoby to zgodne z tematem radzenia sobie z alienacją naszego świata i utratą *Amor mundi*, które były w jego odczuciu centralne dla prac Arendt⁶².

3. Nagroda Sonninga

W poprzednich rozdziałach, jak mniemam, udało mi się wykazać, że akcent kładziony przez Arendt w polityce przechodzi od skupienia się na sztuce lub estetyce przedstawień politycznych do skupienia na estetyce osądzania tego, co niedefiniowalne. Dobry obraz tej zmiany możemy dostrzec w analizie przemówienia, jakie wygłosiła Arendt, kiedy odbierała Nagrodę Sonninga – duńskie wyróżnienie przyznawane za znaczący wkład w kulturę europejską – w 1975 roku, a zatem kilka miesięcy przed śmiercią⁶³. Josefson dokonuje analizy tego wystąpienia, stanowiącego świetną ilustrację zmiany w kierunku dominacji estetyki w polityce, podkreślając, że wyraża ono główne dylematy nie tylko jego książki, ale także teorii politycznej w ogóle. Przyjrzyjmy mu się zatem nieco bliżej.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Wola*, przeł. Robert Piłat (Warszawa: Czytelnik, 1996), 216–217.

⁶¹ Arendt, *Wykłady*, 76.

⁶² Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 152.

⁶³ Hannah Arendt Sonning Prize Acceptance Speech, dostęp 7.06.2022, https://www.irenebrination.com/files/hannah-arendt_sonningprizeacceptancespeech-pdf, Kopenhaga, 18 kwietnia 1975.

3.1. Kwestia tożsamości

Jak słusznie zauważa Jim Josefson, przemówienie Arendt wygłoszone podczas wręczenia *Sonning Prize* wskazuje przede wszystkim na kryzys, jaki wywołało u filozofki otrzymanie nagrody. Jak sama mówi, jest to kryzys tożsamości, analogiczny do kryzysu, jaki funduje współczesnemu człowiekowi polityka. Jak szybko puentuje autor *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, rozwiązaniem takiego konfliktu jest wyobrażenie sobie tożsamości jako masek, które swobodnie nosi się na scenie życia. Bez względu na to, jaką akurat zakładamy maskę, nasz głos rozbrzmiewa w eterze, a pozostaje pytanie, czy kontekst estetyczny pozwala wyjaśnić „idiosynkratyczny”, „identyfikowalny”, ale „niedefiniowalny” charakter tego głosu.

Wykłady o filozofii politycznej Kanta oraz *Kilka zagadnień filozofii moralnej* pozwalają odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Pokazują bowiem, że myślenie reprezentatywne zajmuje się nie tyle czynieniem sądów obowiązującymi, ile wydawaniem obowiązujących sądów. Z przemówienia wynika, że sceną aktorską nie jest już polityka, ale społeczeństwo, w którym odgrywamy różne role społeczne. Całe ludzkie życie to zabawa, w której zakładamy wiele masek. Znaczące jest jednak to – jak mówi Arendt – że działanie czy polityka nie są jedną z tych masek. W polityce – utrzymuje – „[...] jesteśmy akceptowani jako jednostki na własnych prawach, w żadnym wypadku jako ludzie jako tacy”⁶⁴. Wydaje mi się, że oznacza to, iż w społeczeństwie działamy w maskach, ale w polityce pokazujemy właśnie swoją „nagość” w taki sposób, aby najdobitniej przebijająca się nasza niedefiniowalna tożsamość. Jest to związane z teorią działania, jaką formułuje Arendt, a mianowicie, że działanie jest działaniem właśnie wówczas, gdy (pozo)stawia nas w naszej nagości, a zatem bez masek i sztywnych gorsetów ról społecznych. W działaniu stajemy się kimś nowym, ponieważ dowiadujemy się o sobie czegoś, czego dotąd nie wiedzieliśmy. Ten pierwiastek Arendt określa mianem nieprzewidywalności⁶⁵. W działaniu, które dla Arendt zawsze jest polityczne, sami siebie zaskakujemy, właśnie dlatego, że jesteśmy wolni, nieograniczeni przez to, co wyznaczone nam w społeczeństwie: role, konwenanse, instytucje. Ponieważ nie widać nagiej prawdy o naszym cielesnym istnieniu i duszy, wszyscy mamy nowy rodzaj nienaruszalnej godności obywateli. W polityce jest więc działanie, ale nie ma gry aktorskiej ani belkotu. Dlatego też istotne jest – i to chciałabym szczególnie podkreś-

⁶⁴ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 152.

⁶⁵ Por. Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, 80–176.

lić – że Arendt nie wystarcza już posługiwanie się metaforą teatru do opisu sfery publicznej. A bywa nader często z nią kojarzona⁶⁶.

Piękno zatem jako cecha (działania) skończonych jednostek podlegających czasowi właśnie z powodu swej przemijalności wzywa nas do swego uwiecznienia. Stanowiąc decydujący moment ambiwalencji wszelkiego bytu, jak słusznie wskazuje amerykański badacz, może ukazać nam świat jako horror śmierci i zniszczenia, ale też świat wart zachowania: uchwycony w szczególnym „momencie” wewnętrznej kontemplacji, a następnie zapamiętany w języku (choć niedoskonałym), w sądzie o rzeczywistości. Tylko wówczas jesteśmy w stanie doświadczyć niewysłowionej szczegółowości zjawisk, której przykładem jest indywidualny, niezamaskowany głos „nowo narodzonego” aktora.

Osąd, jak czytamy w *Zagadnieniach*⁶⁷, w sposób bezpośredni nie może wytworzyć właściwego działania, ale moment namysłu przed ostatecznym osądem może, mimo wszystko, pozwolić nam swobodnie ujrzeć dane zjawisko, a następnie dojść do wniosku, że szczególny charakter tego konkretnego zjawiska ma większe znaczenie w definiowaniu niewidzialnych idei, takich jak dobro i zło, odważny i tchórzliwy, ubóstwo i bogactwo etc., niż obowiązujące przepisy dotyczące tych warunków⁶⁸. Jak już wcześniej starałam się wykazać, chodzi właśnie o to, że

⁶⁶ Współczesnemu czytelnikowi kategoria nagości może kojarzyć się z koncepcją „nagiego życia”, pozbawionego wszelkiej wartości. Spotykamy ją u samej Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* (1951), a następnie Giorgio Agamben ustosunkowuje się do opisu uchodzący, twierdząc, że jako „nagie życie” *homo sacer* poddaje się stanowi wykluczenia i – chociaż ma życie biologiczne – nie ma znaczenia politycznego. Przywołana przeze mnie metafora nagości wprowadzona przez Arendt w mowie dziękczynnej nie nawiązuje do koncepcji „nagiego życia” odpowiadających poziomowi *animal laborans* czy *homo sacer*, lecz opiera się na wyrażonym w *Kondycji ludzkiej* (1958) odróżnieniu tego, co społeczne, od tego, co polityczne. Słowem: „spontaniczność” działania zostaje przeciwstawiona automatyzmowi życia społecznego. Politycznie rozumiana nagość to zatem umiejętność bycia spontanicznym, która to czynność nie ma charakteru stałego (jak rzeczywista nagość), lecz raczej performatywny i chwilowy. Taka wizja polityczności zasadniczo różni się od powszechnie przyjętych teorii, w których wszelka działalność publiczna wiąże się z nakładaniem jakiejś maski, w której dopiero można pokazać się innym. Wbrew temu przekonaniu Arendt podkreśla znaczenie – mówiąc po kantowsku – kategorii spontaniczności. Por. Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, 80–176. Rola masek w filozofii Arendt sprowadza się zatem do tego, że zostają one powiązane ze sferą społeczeństwa, a więc, jak się wydaje, nieautentyczności; w sferze polityki, przeciwnie, może zamanifestować się nagość.

⁶⁷ Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, 80.

⁶⁸ Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 145.

osąd może koordynować „wyobraźnię, intelekt, ducha i smak”⁶⁹, możemy więc wybrać konkretny wygląd jako przykład idei mimo naszej niezdolności do poznania całkowitej prawdy o niej. Te przykłady⁷⁰ mogą następnie służyć jako autonomicznie generowana i ogólna reguła (ale bynajmniej nie uniwersalna)⁷¹, która może być wykorzystana w praktycznym rozumowaniu⁷².

Arendt konkluduje, że ten sposób postępowania jest w rzeczywistości zgodny z sokratejskim modelem moralności. Podczas gdy myślenie sokratejskie, bezdźwięczny dialog – *eme emauto* – między „ja” i „mną”⁷³, który rodzi sumienie, może mi tylko powiedzieć, czego nie robić, rodzaj osądu estetycznego wywodzącego się od Kanta ma pozytywny aspekt. I tutaj ze swą interpretacją wkracza Josefson, formułując *nowy imperatyw sokratejski* wyrażony w słowach: „Wybieraj standardy, które dają ci przyjemność refleksyjnego osądu przy ich wyborze, a następnie zastosuj te standardy w sposób, który zapewni ci dobre towarzystwo w sobie, w innych ludziach i rzeczach”⁷⁴. Jego zdaniem w tym właśnie celu, jak mogłoby się zdawać, filozofka umieściła *passus* o sądzeniu w ostatnich liniach *Myślenia*. Służyły one zapewne jako przejście do nienapisanego tomu dotyczącego osądzania, w którym miała się znaleźć odpowiedź na pytanie o podstawową aporię ludzkiej kondycji.

3.2. Maski i narodziny

Tylko dlatego, że sami się narodziliśmy – powie Arendt – mamy zdolność zapoczątkowywania czegoś nowego. Czy zatem postulowany „moment estetyczny” może stanowić także moment narodzin – blokujący tendencje eskapiczne i pozwalający na dowartościowanie dziedziny spraw ludzkich? Koncept natalności pojawia się oczywiście w książce Josefsona i kompilując go z mową kopenhaską Arendt, jak za chwilę zo-

⁶⁹ Arendt, *Wykłady*, 62.

⁷⁰ Najlepszy spośród wszystkich stołów, jakie znasz lub jakie możesz sobie wyobrazić, może stanowić dla ciebie wzór tego, jak stoły powinny być skonstruowane i jak powinny wyglądać.

⁷¹ To pewnego rodzaju paradoks, ponieważ Arendt uważa, że reguła, jaką daje osąd, nie jest regułą uniwersalną. Josefson dla zobrazowania pracy idei estetycznej podaje przykład slumsów, sprawnie zonglując takimi pojęciami jak: stereotyp, przesąd, rasizm. Zob. Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 150.

⁷² Arendt, „Kilka zagadnień filozofii moralnej”, 144.

⁷³ Por. Hannah Arendt, „Dwa-w-jednym”, w: Arendt, *Myślenie*, 248–249.

⁷⁴ Zob. Josefson, *Hannah Arendt's Aesthetic Politics*, 151.

baczmy, można go odnieść do kwestii nagości (a więc braku maski). Pragnę dodać jedynie, że to właśnie ten fenomen – tu już w odróżnieniu od autora *Hannah Arendt's Aesthetic Politics* – uznaję za motyw spajający całość intelektualnego *oeuvre* amerykańskiej intelektualistki⁷⁵.

Arendt w swojej mowie wyznaje, że otrzymanie nagrody wywołało u niej kryzys tożsamości, gdyż „Arendt, którą się czuła na chwilę bieżącą”, nie potrafiła wyobrazić sobie siebie jako zdobywczynie tak prestiżowego wyróżnienia. Oznaczało to bowiem, że będzie musiała przemówić jako posiadaczka międzynarodowej nagrody i w zasadzie pogodzić się z tym, że kimś takim właśnie się stała. To wywołało u niej kryzys tożsamości osobistej, którego przezwyciężenie może wspomóc także nasze kryzysy tożsamościowe na poziomie jednostkowym i zbiorowym. Co więc pomogło filozofce?

Łatwo to przeoczyć, biorąc pod uwagę, że Arendt daje nam bardzo oczywistą odpowiedź. Jak już wspominałam, jest nią *maska*, przez którą przebrzmiewa jej indywidualny głos. Arendt wyznaje: „Po zakończeniu używania i nadużywania mojego indywidualnego prawa, by zabrznieć przez maskę, wszystko wróci na swoje miejsce”⁷⁶. Maska zdobywcy nagrody nie zagraża więc jej tożsamości, ponieważ może ją zamienić na jakąkolwiek inną rolę społeczną. Oznacza to, że może pełnić różne role, nie będąc nieautentyczną. Maska nie jest kłamstwem czy afekcją ani dla publiczności, ani dla niej samej. I za każdym razem, gdy ją zdejmie, rozdzielenie między tą konkretną rolę a jej tożsamością po prostu „wróci na swoje miejsce”. Analogicznie więc człowiek może przymierzać różne maski, które daje mu „wielka gra świata”, ale „może nawet przejść przez tę grę w swoim «nagim», gdyż co prawda rozpoznawalnym, ale niedającym się zdefiniować «ja»”⁷⁷.

Takie przedstawienie, jak zauważa Josefson, ujawnia noworodka. Ten noworodek jest „nagi” i bezbronny. Jeśli ktoś się nim nie zajmie, umrze. Oznacza to, w tym przykładzie, że cokolwiek nowego w mowie Arendt zostanie ujawnione w swej całkowicie szczególnej i obfitej fenomenalnej jakości, odejdzie w zapomnienie, jeśli ktoś tego nie ochroni: nie dostrzeże owego niewysłowionego „czegoś” w swej nieredukowalnej perspektywicznej jakości tego, co ocalić się da.

⁷⁵ Przypomnę, że za centralne wątki jej prac Josefson uznaje alienację ze świata i utratę *Amor mundi*.

⁷⁶ https://www.irenebrination.com/files/hannah-arendt_sonningprizeacceptancespeech.pdf.

⁷⁷ Tamże.

W istocie więc ta nowo przybyła Arendt jest naga. Możemy rozpoznać jej głos, wiedzieć, że to ona, ale nie możemy jej zdefiniować. Podobnie człowiek ukazuje się w swej nagości w chwili narodzin. Dla Arendt, a przy tym i dla nas, ma to jednak znaczenie szczególne. W *Kondycji ludzkiej* czytamy:

Nowy początek, który zstępuje na świat z nowymi narodzinami, może mieć w świecie znaczenie tylko dlatego, że nowo przybyły zdolny jest sam coś zapoczątkować, tj. działać. Element działania w sensie inicjatywy – ustanawiania *initium* – zawiera się we wszelkiej ludzkiej aktywności, co znaczy tyle, że aktywność podejmują istoty, które przyszły na świat przez narodziny i są przez to uwarunkowane⁷⁸.

Arendt wprowadza zatem do swej teorii działania pojęcie narodzin jako sposobu znalezienia się w świecie (*Natalität*). Filozofia rzadko zajmowała się tą sprawą i niewątpliwie Arendt należy tu do chlubnych wyjątków. Niezależnie od ustanowienia owego początku, czy był on w pełni naturalny, czy podlegał (będzie) rozporządzeniu⁷⁹, narodzinom nadaje szczególny wymiar i charakter. Wychodzi ona od spostrzeżenia, że wraz z przyjściem na świat dziecka zaczyna się nie tylko jakaś inna, ale i nowa historia. Dodatkowo jednak zdobywa się na wyrazisty gest powiązania początku życia ludzkiego z samowiedzą działającego podmiotu, świadomego swej umiejętności i aktu woli do „zapoczątkowywania czegoś nowego”. Przykład takiego działania stanowi oczywiście wygłoszenie przemówienia dziękczynnego. Ponadto eschatologiczny blask biblijnej obietnicy – „Dziecię nam się narodziło” – można rozszerzyć na każde ludzkie narodziny wyrażające nadzieję, że coś zupełnie nowego przełamie łańcuch wiecznego powrotu. Radość, ciekawość i wzruszenie, jakie towarzyszą narodzinom dziecka, implikują „oczekiwanie czegoś nieoczekiwanego”. I ta nieograniczona nadzieja nowości ma moc przełamywania linearności czasu, władzy przeszłości nad przyszłością.

Jak zatem widzimy, dla Arendt piękno istnienia przejawia się przede wszystkim w narodzinach – amerykańska myślicielka fenomenowi natalności poświęca sporo uwagi⁸⁰. Powyższe kwestie podejmuje w kontekście interesującego nas zagadnienia także Jürgen Habermas w eseju

⁷⁸ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka (Warszawa: Aletheia, 2000), 15.

⁷⁹ Tym rozważaniom oddaje się Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Scholar, 2003), 62–68.

⁸⁰ Szerzej wątek natalności rozwijam w swoim doktoracie.

*Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*⁸¹. Przytoczona przeze mnie argumentacja na rzecz tezy o estetycznym momencie, który mogą stanowić narodziny, zyskuje swoje uzasadnienie również w wywodzie przeprowadzonym przez niemieckiego filozofa. Jeśli podstawową kwestią w momencie estetycznym dla autora *Hannah Arendt's Aesthetic Politics* jest wolność, to właśnie fenomen narodzin – tu w zgodzie z Habermasem – umożliwia ją w najbardziej podstawowym, ontologicznym sensie.

Skoro działanie jest cnotą polityczną *par excellence*, to właśnie przychodzenie na świat, a nie śmiertelność, może być centralną kategorią myśli politycznej, w odróżnieniu od metafizycznej⁸².

Jak mniemam, Arendt, sytuując to, co polityczne, w biologicznym akcie narodzin⁸³, wskazuje przy tym na sposób, w jaki możemy swobodnie poruszać się po świecie, myśleć bez podpórek, zrzucać z nóg kajdany. Stawia na opór wobec „dyktatury starców”, który jest równoznaczny z czerpaniem przyjemności z wolności jako spontaniczności, z jaką możemy w społeczeństwie używać i nadużywać masek oraz je wymieniać. Wreszcie, akceptuje swobodę poruszania się po świecie w swojej „nagości”⁸⁴. Oznacza to, że ludzie będą ją osądzać, ale to nie jest zagrożenie, ponieważ wszystkie te sądy będą mylne w tym sensie, że nigdy nie mogą

⁸¹ Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, 68.

⁸² Arendt, *Kondycja ludzka*, 27.

⁸³ Powiązanie polityczności z biologicznością wydawać się może nieoczywistym w świetle „littery” filozofii Arendt kierunkiem interpretacyjnym. Filozofka często zdawała się przeciwstawiać to, co polityczne, temu, co naturalne (ostatecznie inne zwierzęta również się rodzą, a jednak, zdaniem Arendt, tylko człowiek jest *initium*). To, jak należy rozumieć polityczny (związany z pluralizmem) i biologiczny (odnoszący się do płodności i zdolności rodzenia) wymiar natalności, dobrze tłumaczy w swoim eseju Miguel Vatter, „Natality and Biopolitics in Hannah Arendt”, *Revista de Ciencia Política* 26(2) (2006): 137–159. Rekapitulując krótko jego sens, możemy powiedzieć, że analogicznie do biologicznego aktu narodzin w „momencie” działania politycznego człowiek odsłania się w swej bezbronności, ale i umiejętności rozpoczynania na nowo. Porzucając swe dotychczasowe maski i „tożsamości”, wymyka się wszelkiej reifikacji [por. Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera* (Wrocław: FNP, 2002, 15)]. Występuje zatem w najdonioślejszej według Heideggera (anty)roli – „pasterza bycia”, doświadczając jego procesualności, niedefiniowalności i nieprzewidywalności. Por. Martin Heidegger, „List o humanizmie”, w: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1970).

⁸⁴ Zob. przypis 65.

zobaczyć, kim ona naprawdę jest. Granice ludzkiego poznania można zatem zaakceptować, ponieważ są one również warunkiem wstępnym ludzkiej wolności. Z pozycji nagości Arendt może zaakceptować osady publiczności i mnogość własnej tożsamości, ustanawiając tym samym antidotum naszych własnych kryzysów, zarówno osobistych, jak i politycznych. Można to także uznać za potrzebę pewnego rodzaju niekanonicznego życia stanowiącego emanację ludzkiej wolności:

Czy to synchronicznie, czy w trakcie rozwoju, ludzki podmiot okazuje się zdolny – i na możliwość tę należy mu zezwolić – do tego, by operować jednocześnie na kilku różnych planach bez nakazu pełnej unifikacji i by równocześnie odmienne przynależności bez przymusu jednoznacznego wyboru żadnej z nich jako dominującej, która miałaby rzekomo wyznaczać jego „prawdziwą jaźń”. Dlatego też ta *nieintegralna tożsamość*, [...] którą tak wielu – od inkwizycji po nowoczesny nacjonalizm i inne ideologie, a także wspólnoty fundamentalistyczne – postrzega jako coś odchyłonego (*deviated*), bezprawnego, nielogicznego czy wręcz amoralnego, powinno zostać uznane jako część fundamentalnego ludzkiego prawa do wolności⁸⁵.

Zakończenie

Podsumowując, niniejszy tekst pozwala: 1) zrozumieć oddziaływanie Arendt na dziedzinę polityki opierające się na interpretacji Jima Josefsona; 2) odróżnić jego wykładnię od przyjętych standardowych odczytań jej filozofii przez główne teorie dyskursu publicznego; 3) powiązać Arendtowski moment estetyczny z chwilą narodzin. Warto podkreślić, że autor monografii idzie dużo dalej i uznaje ten koncept za radykalnie nowy model republikanizmu⁸⁶ oraz alternatywę dla polityczno-liberalnych, deliberatywnych i agonistycznych modeli rozumu publicznego. Odnosząc się jednak krytycznie do omawianego dzieła Josefsona, pragnę podkreślić, że nie znalazłam w nim odpowiedzi na od dawna nurtujące mnie pytanie: czy wykazany zwrot w polityce Arendt może

⁸⁵ Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 348. Cyt. za: Agata Bielik-Robson, „Marańska instrukcja Derridy: jak żyć i przeżyć bez kanonu”, *Konteksty Kultury* 18(4) (2021): 553. Autorce chodzi oczywiście o pozycję marana, ale uważam, że zasadnicze pragnienia marana i Arendtowskiego „[...] pioniera testującego nowy, nietożsamościowy sposób życia, w którym uniwersalizacja przybiera postać ciągłej oscylacji, negocjacji i wzajemnego przekładu między tradycjami [...]”, mogą być (częściowo) zbieżne.

⁸⁶ Tę niezwykle ciekawą dla mnie kwestię z uwagi na ograniczony charakter tego artykułu zmuszona jestem pominąć.

oznaczać, że u kresu swych dni była rozczarowana polityką? Czy zainteresowanie estetyką może stanowić wyraz jej wieńczących życie poszukiwań już nie tyle w obrębie przestrzeni *stricte* politycznej, estetycznej, ile – idąc o krok dalej, moglibyśmy rzec – mistycznej?⁸⁷ Znając biografię Arendt, można by zakładać, że już wcześniej do takiego rozczarowania doprowadziło ją zagubienie genialnego umysłu w meandrach życia⁸⁸. Najpierw utraciła zaufanie do filozofii, rzucając się w działanie. Później, powróciwszy w zacisze ludzkiego umysłu, odczytywała fenomen ludzkiej aktywności na nowo. Już nie w sensie metafizycznym, ale estetycznym właśnie.

Interpretacja amerykańskiego filozofa akcentuje piękno jako podstawową kategorię teorii politycznej Arendt. Zasadniczo zgadzam się z takim odczytaniem jej myśli, sytuującym wolność po stronie piękna, nie umysłu, jednak z zastrzeżeniem, że to nieznaczące przesunięcie akcentów może wynikać wyłącznie z bezinteresownego umiłowania naszego jakże kruchego, doczesnego świata, a więc tak ważnej dla Arendt koncepcji *Amor mundi*⁸⁹.

⁸⁷ Potwierdzenie tej intuicji może stanowić także niedawno napisany doktorat Rafała Zawiszy: *Cryptotheological Defence of the Secular. Hannah Arendt's Anthropology and the Secularisation Thesis*, dostęp 7.06.2022, <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/3356?locale-attribute=en>. Zob. także: Rafał Zawisza, *Thank God We Are Creatures: Hannah Arendt's Cryptotheology*, w: *The Marrano Phenomenon Jewish 'Hidden Tradition' and Modernity*, red. Agata Bielik-Robson (Basel–Beijing–Wuhan–Barcelona–Belgrade: MDPI, 2019). Nie bez kozery autor określa natalizm Arendt mianem świeckiego mesjanizmu, co jest zabiegiem podkreślającym nie tylko postsekularny charakter jej myśli, ale także (w moim odczuciu) stanowi swoiste przekroczenie kategorii religijnych i związanych z nimi ograniczeń w kierunku pewnego rodzaju mistycyzmu. Za tę uwagę oraz owocną dyskusję tuż po moim wystąpieniu na konferencji pragnę serdecznie podziękować Pani Katarzynie Kremplewskiej.

⁸⁸ Nie uważam przy tym, że przykład Heideggera zdeterminował treść jej myśli na kolejne dekady. Sprawa jest oczywiście dużo bardziej złożona, niemniej jednak wielu badaczy jej dzieła zgadza się co do faktu, że w twórczości Arendt można wskazać na zwrot, w którym wydaje się ona przechodzić od wyjaśniania natury działania politycznego do rozważania roli myśli, woli i osądów: „[...] wybitna teoretyczka *vita activa* zakończyła swoje życie ponownym zainteresowaniem *vita contemplativa* i swoją «pierwszą miłością» – filozofią – tym razem bez rzucania oszczerstw na jej «antypolityczny» charakter”. Dana R. Villa, „The Development of Arendt's Political Thought”, w: *Cambridge Companions Online* (Cambridge University Press, 2006), 1–21.

⁸⁹ Polemikę odnoszącą się do tego, który koncept należy uznać za spajający całość dzieła filozofki: *Amor mundi* czy polityczny fenomen narodzin, zmuszona jestem odłożyć do czasu kolejnej publikacji.

Bibliografia

- Agamben Giorgio. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i Spółka.
- Arendt Hannah. 1981. *The Life of the Mind: One/Thinking, Two/Willing*. HMH Books.
- Arendt Hannah. 1996. *Wola*, przeł. Robert Piłat. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka. Warszawa: Aletheia.
- Arendt Hannah. 2002. *Myślenie*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt Hannah. 2003. *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń. Warszawa: Prószyński i Spółka.
- Arendt Hannah. 2011. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej. Warszawa: Aletheia.
- Arendt Hannah. 2012. *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. Rafał Kuczyński, Marcin Moskalewicz. Warszawa: Kronos.
- Arendt Hannah. 2021. *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel. Warszawa: Świat Książki.
- Beiner Ronald. 1984. „Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Conception of Freedom”. W: *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, red. Zbigniew A. Pelczyński, John Gray, 349–375. London: Athlone Press.
- Beiner Ronald. 1992. „Interpretive Essay”. W: Hannah Arendt, *Lectures about Kant’s Political Philosophy*, vii–viii. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bernstein Richard J. 1986. „Judging – The Actor and the Spectator”. W: Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, 221–237. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein Richard J. 1991. *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bielik-Robson Agata (red.). 2019. *The Marrano Phenomenon Jewish ‘Hidden Tradition’ and Modernity*. Basel–Beijing–Wuhan–Barcelona–Belgrade: MDPI.
- Bielik-Robson Agata. 2021. „Amor Mundi: The Marrano Background of Hannah Arendt’s Love for the World”. W: *Faith in the World. Post-Secular Readings of Hannah Arendt*, red. Ludger Hagedorn, Rafael Zawisza, 61–86. Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- Bielik-Robson Agata. 2021. „Marańska instrukcja Derridy: jak żyć i przeżyć bez kanonu”. *Konteksty Kultury* 18(4): 537–555.
- Deutscher Max. 2016. *Judgment after Arendt*. New York: Routledge.
- Habermas Jürgen. 2003. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Scholar.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Josefson Jim. 2019. *Hannah Arendt’s Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful*. Switzerland: Springer Verlag.

- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądenia*, przeł. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kateb George. 1983. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
- Lisowska Urszula. 2017. *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marty Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*. Toruń: FNP.
- Marshall David L. 2010. „The Origin and Character of Hannah Arendt’s Theory of Judgment”. *Political Theory* 38(3): 375–385.
- Moskalewicz Marcin. 2013. *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*. Toruń: FNP.
- Nancy Jean-Luc. 2010. *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Rancière Jacques. 2007. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Jan Sowa. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Rancière Jacques. 2007. *Estetyka jako polityka*, przeł. Julian Kutyla, Paweł Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rymkiewicz Wawrzyniec. 2002. *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*. Wrocław: FNP.
- Schmitt Carl. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki. Kraków: Znak.
- Szczygieł Mariusz. 2022. *Fakty muszą zatańczyć*. Warszawa: Dowody na Istnienie.
- Vatter Miguel. 2006. „Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política* 26(2): 137–159.
- Villa Dana R. 2006. „The Development of Arendt’s Political Thought”. W: *Cambridge Companions Online*, 1–21. Cambridge University Press.
- Yovel Yirmiyahu. 2009. *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Załuski Tomasz. 2010. „Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to, co polityczne”. W: Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Zawisza Rafał. 2019. „Thank God We Are Creatures: Hannah Arendt’s Crypto-theology”. W: *The Marrano Phenomenon Jewish ‘Hidden Tradition’ and Modernity*, red. Agata Bielik-Robson, 117–141. Basel–Beijing–Wuhan–Barcelona–Belgrade: MDPI.
- Zerilli Linda M. G. 2016. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Źródła internetowe

- Buczyńska-Garewicz Hanna. *Język przestrzeni u Heideggera*. Dostęp 5.05.2022. https://rcin.org.pl/Content/52407/PDF/WA248_68812_P-I-2524_buczyn-jezyk.pdf?fbclid=IwAR1ldkBi6U3XFC0y0eOPJqU-8Ug4u-5IRT1r5SZNjLiY-SrMDKzNHRJJIHM.

Cryptotheological Defence of the Secular. Hannah Arendt's Anthropology and the Secularisation Thesis. Dostęp 7.06.2022. <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/3356?locale-attribute=en>.

Hannah Arendt Sonning Prize Acceptance Speech. 1975. Dostęp 7.06.2022. https://www.irenebrination.com/files/hannah-arendt_sonningprizeacceptancespeech-.pdf Kopenhaga, 18 kwietnia 1975.

Streszczenie

Artykuł stanowi analizę estetycznej formy polityki Hannah Arendt w interpretacji Jima Josefsona. Zdaniem autora *Hannah Arendt's Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful* filozofka poszukiwała swego własnego „transcendentnego momentu” (*der Augenblick*) i w celu zidentyfikowania go analizowała prace takich myślicieli jak: Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Kafka, Benjamin. Przemyślana krytyka każdego z powyższych nurtów pozwoliła jej sformułować własną koncepcję określoną przez Josefsona mianem „momentu estetycznego”. Wyodrębniając „wolność piękna” jako trzecią twarz wolności na równi ze znanymi czytelnikom Arendt wolnością działania i umysłu, amerykański filozof skupia się w swej książce na wykazaniu, jak ta wolność, zakorzeniona w fenomenologii Jaspersa i niemetafizycznym odczytaniu Kanta, ma posłużyć za antidotum na wyobcowanie ze świata, które jego zdaniem jest tematem spajającym wszystkie prace Arendt.

Słowa kluczowe: Hannah Arendt, estetyka, teoria polityczna, Karl Jaspers, Immanuel Kant

Beauty, the World and the Moment. The Aesthetic Background of Hannah Arendt's Politics as Interpreted by Jim Josefson

Summary

This paper analyzes the aesthetic form of politics by Hannah Arendt as interpreted by Jim Josefson. According to the author of *Hannah Arendt's Aesthetic Politics: Freedom and the Beautiful*, the philosopher was looking for her own “transcendent moment” (*der Augenblick*) and, in order to identify it, she studied the works of such thinkers as: Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Kafka, and Benjamin. Thoughtful criticism of each of the above methods allowed her to formulate her own concept, defined by Josefson as the “aesthetic moment.” By distinguishing “the freedom of beauty” as the third face of freedom on a par with the freedom of action and mind known to Arendt readers, Josefson in his book focuses on showing how this freedom, rooted in Jaspers’ phenomenology and the non-metaphysical reading of Kant, is to serve as an antidote to alienation from the world, which, in his opinion, is the theme that binds all Arendt’s works together.

Keywords: Hannah Arendt, aesthetics, political theory, Karl Jaspers, Immanuel Kant