

Marcin Moskalewicz
Poznań

Estetyzacja polityki w ujęciu Hannah Arendt*

„Żywe istoty pojawiają się jak aktorzy na scenie
Scena jest czymś wspólnym dla wszystkiego, co żyje.”¹

Hannah Arendt

I

Tekst niniejszy jest próbą syntetycznego ujęcia problemu estetyzacji polityki w twórczości Hannah Arendt.² Celem jest wykazanie zasadności odniesień z pola problemowego estetyki wobec filozofii politycznej autorki *Myślenia*, przy równoczesnym wskazaniu na potencjalną płodność interpretacyjną takiej perspektywy. Jest bowiem tak – jak będę się starał udowodnić – że głęboko estetyczna afirmacja świata stanowi samo sedno dzieła Arendt, która mogłaby powtórzyć za

* Pragnę podziękować Prof. Martinowi Jayowi z Uniwersytetu w Berkeley za inspirujące dyskusje na prowadzonym przez niego seminarium *Aesthetics and Politics* oraz Prof. Waldemarowi Łazudze z Instytutu Historii UAM, promotorowi mojej pracy magisterskiej, na której fragmentach oparty jest niniejszy tekst.

¹ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik 2002, s. 54. W tekście będę posługiwał się następującymi oznaczeniami prac Hannah Arendt: OT, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London: Harcourt, Inc. 1966; KL, *Kondycja Ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Aletheia 2000; EJ, *Eichmann w Jerozolimie, Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1987; OR, *O Rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa: Czytelnik 2003; MC, *Między czasem minionym a przyszłym, Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa: Aletheia 1994; MDT, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & Word, Inc. 1968; CR, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1972; M, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik 2002; W, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa: Czytelnik 2002; LK, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press 1992.

² Poglądy Arendt staram się rekonstruować tutaj jako pewną całość, pomijając niewątpliwie mniejsze czy większe rozbieżności związane z różnymi okresami jej twórczości.

Nietzschem, że „istnienie i świat ukazują się usprawiedliwione tylko jako zjawisko estetyczne”³.

Estetyzacja dyskursu politycznego niewiele ma u Arendt wspólnego ze współczesnymi teoriami dotyczącymi medialnej estetyzacji świata (jak np. hiperrealności symulaków Baudrillarda), lecz – wręcz przeciwnie – określa sam rdzeń ludzkiej wspólnotowości. By zatem wyjaśnić na czym ma ona polegać, należy pamiętać o tym, co Arendt przez politykę czy też polityczność człowieka rozumie. W tym celu konieczna wydaje się ogólna rekonstrukcja jej wizji człowieka, nie tylko jako zwierzęcia politycznego, ale także jako istoty myślącej, sądzącej i chcącej, tak, by móc umiejscowić „polityczność” w kontekście pojęciowej całości obejmującej to, co autorka *Woli* nazywała kondycją ludzką.

Realizacja wstępnie zarysowanego zadania przebiegać będzie następująco: przedstawienie problemu estetyzacji z perspektywy działającego poprzez ukazanie wzajemnych relacji między możliwymi formami działania w obrębie *vita activa* oraz ich losów historycznych; prezentacja metafory teatralnej i teatralnych jakości przestrzeni publicznej; ukazanie analogii pomiędzy estetyzacją polityki a faszyzmem w świetle komentarzy autorów wywodzących się z tradycji zachodniego marksizmu; spojrzenie na problem estetyzacji z perspektywy widza politycznego spektaklu w Arendt interpretacji trzeciej krytyki Kanta.

II

Kondycja Ludzka to fundamentalne pojęcie antropologii Hannah Arendt. Nie jest ona w żadnym razie ludzką naturą, choć jej historyczna trwałość określa niemal ponadhistoryczną ważność warunków możliwości, którym podlega człowiek (KL, s. 10). Hierarchiczne uporządkowanie ludzkich aktywności w świecie wynika z hierarchiczności aspektów kondycji, którym one odpowiadają. Aspektowi życia, czyli faktowi biologicznego trwania człowieka odpowiada *praca*, której zadaniem jest podtrzymanie tego życia. Aktywność pracy podlega więc konieczności wiecznego i cyklicznego procesu życiowego. Aspektowi *świata*, a więc faktowi istnienia w otoczeniu przyrody odpowiada *zdolność wytwarzania*, której produktem jest kultura materialna. Wreszcie aspektowi ludzkiej *wiełości*, polegającemu na tym, że „ludzie, a nie człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat” (KL, s. 11) odpowiada właściwa *zdolność działania*, czyli wzajemnej interakcji. Trójpodziałowi temu odpowiadają trzy formy egzystencji człowieka, który istnieć może jako *animal laborans*, *homo faber* oraz jako *zoon politikon*. To trzecie określenie najlepiej zdaniem autorki *Myślenia* definiuje człowieka w ogólności (KL, ss. 27-33). Arendt odrzuca zarazem pojęcia *animal socialis* oraz *animal*

³ F. Nietzsche, *Narodziny Tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, s. 104.

rationale, z których to pierwsze odnosi się do przedpolitycznej przestrzeni norm zachowania, to drugie zaś do myślenia, które pomimo swej doniosłej roli „nie może być nigdy ustanowione jako jedna, nawet najwyższa, właściwość gatunku ludzkiego” (M, s. 133).

Właściwym miejscem realizacji ludzkich aktywności są związane z nimi przestrzenie, prywatna i publiczna (KL, ss. 27-86). Ze sferą prywatną (*oikos*) wiąże się pojęcie pracy, wspólnota domu zrodzona jest bowiem z konieczności i służy zaspokajaniu wynikających z niej potrzeb. Należy do niej również kategoria *własności*, która u Arendt oznacza posiadanie własnego miejsca w świecie i bycie panem życiowych konieczności (tj. opanowanie tego, co prepolityczne), co jest warunkiem uczestniczenia w życiu zbiorowym. W sferze publicznej (politycznej) z kolei realizują się te wszystkie jakości człowieka, które wynikają z fundamentalnej dla Arendt kategorii pluralności, tj. nieredukowalnej różnorodności.⁴ Obszar ten, konstytuowany przez wielość perspektyw uczestniczących w nim osób, jest jedyną dostępną nam przestrzenią realności. Jedynie upewniając się, że inni widzą i słyszą to samo, co i my widzimy czy słyszymy, możemy skonstatować istnienie terytorium wspólnego nam wszystkim, zwanego rzeczywistością – „termin ‘publiczny’ oznacza sam świat o tyle, o ile jest on wspólny” (KL, s. 59). Przestrzeń ta jest nie tylko rękojmnią rzeczywistości, ale także warunkiem tożsamości podmiotu – człowieka, który „staje się” całością jedynie, będąc jako całość postrzeganym przez innych.

Estetyzacja polityki u Hannah Arendt, jak to już widać w świetle przedstawionego skrótu jej pojęciowych klasyfikacji, nie może ograniczać się do sfery rządzenia, a więc tego, co za polityczność zwykło się tradycyjnie uważać. Tym, co konstytuuje tutaj wymiar polityczny kondycji ludzkiej, jest działanie, poprzez które człowiek *pojawia się* w świecie zjawisk. Należy przy tym pamiętać, że działanie jest u Arendt nierozzerwalnie powiązane z mową. U Arystotelesa *bios politikos* jest konstytuowane zarówno przez działanie, jak i przez mowę, przez *praxis* i *lexis*. Zapożyczając od niego przekonanie, że obie zdolności stanowią całość, Arendt stwierdza nie tylko, że „czyn [...] staje się istotny dopiero przez wypowiedziane słowo” (KL, s. 197), ale także, że same słowa mogą mieć w ludzkim świecie rangę czynów, że „działanie najbardziej polityczne [...] w istocie odbywa się w słowach” (KL, s. 31). Mówiąc o takiej nadrzędności słowa nad czynem, podkreślić trzeba, że mowa nie jest tutaj rozumiana jako utylitarna komunikacja, ale jako cel sam w sobie. Poprzez swoją autoteliczność ludzkie działanie, którego jedynym celem jest *ujawnianie* działającego, odzęgkuje się od interesownej aktywności wytwarzania *homo faber*, wraz z najpełniej ją określającą kategorią celowości. Poprzez działanie ludzie odślaniają swoją unikalną tożsamość, która nie jest substancjalna, lecz właśnie aktualizowana poprzez samo działanie. W ten

⁴ Zob.: W. Heller, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 2000, ss. 85-86.

sposób człowiek Arendt, choć „ahistorycznie” uwarunkowany, potrzebuje historii, by ujawnić samego siebie i zyskać swoją wyjątkowość. Posiada on zatem tożsamość performatywną o właściwościach relacyjnych, gdyż zależy ona od innych, równie nieautonomicznych i niesamowystarczalnych jednostek.⁵ Utrata estetycznej „bezcelowości” działania miałaby oznaczać zdaniem Arendt utratę człowieczeństwa.

Działający jest przez Arendt określany mianem aktora, podobnie bowiem jak w przypadku aktora grającego na scenie, jego aktywność jest celem samym w sobie. Będąc aktorem, mając zdolność rozpoczynania nowego jest także cierpiącym, lecz nigdy nie jest autorem historii, które jego działanie zapoczątkowuje (KL, ss. 199-206). Historia jako całość jest zaś sumą tych wszystkich indywidualnych historii, które zawdzięczamy ludzkiemu działaniu. Fakt, że człowiek jest aktorem, nie będąc autorem oznacza, że nie posiada on do końca władzy nad swoją historią, że za każdym razem rozpoczyna coś, czego konsekwencji nie jest w stanie przewidzieć. Oznacza to, że w historii rzeczywiście, tej, w którą jesteśmy zaangażowani, możemy wprowadzić wyodrębnić działający podmiot, który rozpoczyna jakiś proces, ale nie możemy wskazać na autora, który należy już do historii fikcyjnej ujawniającej wykonawcę (czyli do historiografii).⁶ Wszystko to sprawia, że najważniejszą z cech sfery spraw ludzkich jest jej niepewność i kruchość (KL, ss. 207-211). Każde działanie jest nieprzewidywalne i zawiera w sobie pierwiastek nieograniczoności, tzn. może stać się źródłem zmiany o nieskończonych konsekwencjach. Remedium na wynikającą z działania nieprzewidywalność przyszłości stanowi władza składania obietnic. Idzie z nią w parze władza przebaczenia, bez której działanie nie mogłoby się uwolnić od swoich konsekwencji (tj. mogłoby się uwikłać w bezrefleksyjny i nieprzewidywalny ciąg przypominający procesualność życia) (KL, ss. 255-268).

W swojej „Wielkiej Narracji” na temat dziejów zachodniego świata Arendt podejmuje próbę przypomnienia i odzyskania owych utraconych jakości działania prawdziwie politycznego. Jej opowieść oparta jest na schemacie postępującej degradacji i przechodzeniu ideałów *homo faber* w ideały *animal laborans*, co znalazło kulminację w zjawisku totalitaryzmu zapoczątkowującym epokę współczesną.

Degradację tę rozpoczyna dominacja standardów człowieka w tytwarzającego w obrębie *vita activa*. Produktywność *homo faber*, polegająca na urzeczowianiu, jest określana przez kategorie środków i celów, dzięki czemu jest on odpowiedzialny za materialną trwałość świata (KL, ss. 151-192). Jednak instrumentalizm ten niesie ze sobą określone niebezpieczeństwa. Jest tak dlatego,

⁵ Zob.: O. Guaraldo, *Storylines: Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*, University of Jyväskylä: SoPhi 2001.

⁶ Podstawowa w tym kontekście rola historiografii pozostanie jedynie zasygnalizowana, gdyż w oczywisty sposób przekracza ramy niniejszego artykułu.

że kategoria sensowności nie należy do człowieka jako wytwórcy. Produkty fabrykacji nie są celami samymi w sobie, ich celem jest użyteczność. Jednak cel ustanawiany przez *homo faber* przestaje być celem z chwilą, gdy zostaje osiągnięty. Staje się wówczas środkiem do kolejnego celu, przez co wytwórca wkręca się w bezustanny i nieskończony łańcuch samych tylko środków. *Homo faber* nie dysponuje kategorią sensowności, zdolną usprawiedliwić stosowanie zasady środek – cel. Zasadę tę usprawiedliwia kategoria użyteczności, która „ustanowiona jako sens wytwarza bezsens” (KL, s. 170). Sens bowiem nie może być celem, musi charakteryzować się trwałością. Dla wytwórcy natomiast cel jest sensem, a więc ostatecznie sens staje się środkiem. Utylitaryzm degraduje więc sensowność wszystkiego. W konsekwencji sfera publiczna *zoon politikon* zostaje zastąpiona sferą publiczną *homo faber* – rynkiem wymiany towarów (KL, ss. 176-184). Agora, miejsce publicznej wymiany opinii, staje się miejscem wymiany produktów. Produkty zostają zarazem ustanowione jako współmierne, a ich mianownikiem staje się pieniądz określający uniwersalną względność każdej rzeczy.

Zdaniem Arendt, kapitalizm przechodzi drogę od standardów *homo faber* do standardów *animal laborans*, którego czynności są wpisane w nieskończenie powtarzalny ruch biologicznego trwania (KL, ss. 88-149). Nowożytna emancypacja pracy, która króluje obecnie pośród aktywności *vita activa* oznacza zwycięstwo społeczeństwa konsumentów, które jest społeczeństwem pracowników. Poprzez zastąpienie wytwarzania pracą poświęcone zostały ideały *homo faber*, ideały trwałości, światowości, na rzecz ideałów obfitości zwierzęcia pracującego, a dobra wytwórcze zamieniły się w dobra konsumpcyjne. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy są mechaniczne techniki produkcji, które powodują przyspieszenie nadające wytwarzaniu powtarzalny charakter. Jedynym, co może podtrzymać bezustanne trwanie produkcji, jest utrata wartości użytkowej przez wyroby, które muszą stać się artykułami konsumpcyjnymi. Ta technicyzacja świata prowadzi równocześnie do złudzenia wolności. Maszyny eliminują ludzki wysiłek, przez co zapewniają pozór niezależności od konieczności życiowych. Nie likwidują jednak samej konieczności, a jedynie ją ukrywają, tak jak obfitość produktów pracy ukrywa fakt utraty trwałości świata. Automatyzacja przestaje służyć światu i rzeczom, niszcząc go tak, że świat ten przestaje zależeć od ludzkiego zamysłu (jak produkty *homo faber*) i wymyka się spod kontroli człowieka. Automatyzacja oznacza likwidację celowości i wprowadzenie przyrodniczej procesualności, zacierając różnicę między operacją a produktem, tak że sama operacja zaczyna dominować, zatracając swoją pierwotną celowość (KL, s. 167).

Ostateczną konsekwencją tej degradacji i podstawowym objawem kryzysu współczesności jest zwycięstwo społecznego nad politycznym. Polega ono na tym, że to, co prywatne rozrasta się i nabiera znaczenia publicznego, tworząc tzw. sferę społeczną (KL, ss. 44-56). Ta zaś funkcjonuje jak zredukowana do poziomu biologicznego wspólnotowość, w której konformizm zastępuje agonistyczną rywalizację, a przewidywalność zachowań etycznych estetyczną kreatywność.

III

Estetyczne jakości działania oddają pozytywnie przez Arendt rozumiane pojęcia władzy i wolności, związane nierozdzielnie z przestrzenią publiczną (polityczną). Władza (*power*) odróżniana jest zarówno od instrumentalnej przemocy (*violence*), jednostkowej mocy (*strength*), jak i od związanej z naturą siły (*force*) (CR, ss. 142-146). Nie jest ona nigdy własnością jednostki, ale „przynależy do grupy i egzystuje jedynie tak długo, jak długo grupa trzyma się razem” (CR, s. 143). Jako wypływająca z samego działania nie może więc podlegać usprawiedliwianiu (jak instrumentalna przemoc ważąca adekwatność środków wobec celu), a jedynie uzasadnianiu przez legitymizację, czyli poprzez odniesienie do teraźniejszości. Jest też wobec przemocy pierwotna, nie jest jej konsekwencją, ale wręcz przeciwnie, jest warunkiem jej zaistnienia: „wszystko jest zależne od władzy stojącej za przemocą” (CR, s. 148).

W ujęciu Arendt władza jest czymś, co bezpośrednio wynika z działania i jest w tym sensie z działaniem synonimiczna: nie ma władzy bez działania, jak i działania, którego rezultatem nie byłaby władza. Pojęcia te, odpowiadając warunkowi ludzkiej wielości, wypływają z samego faktu istnienia zbiorowości zdolnej do porozumienia. S t r u k t u r a władzy poprzedza jednak i przekracza wszelkie konkretne działanie nakierowane na osiągnięcie politycznych celów, gdyż to ona umożliwia stosowanie rozróżnienia na środki i cele, sama będąc „celem samym w sobie” (CR, s. 150). Nie potrzebując celowościowego usprawiedliwiania, znajduje uprawomocnienie w samej sobie, w odwołaniu do zgody, która stoi u jej początku i która ją w istocie tworzy. Nie wymaga przy tym żadnej wyższej, transcendentnej zasady:

„Szukanie absolutu, mającego przerwać błędne koło, w które jest nieuchronnie uwikłany każdy początek, to rzecz daremna, albowiem ów ‘absolut’ zawiera się w samym akcie ustanowienia początku.” (OR, s. 255)

Początek ten wyłączony jest z przyczynowo-skutkowego łańcucha zachowań, mając swe źródło w człowieku, który sam jest początkiem wszystkiego. Dlatego Arendt powtarza za Augustynem: „Aby uczynić początek, został stworzony człowiek, przed którym nie było nikogo.” (W, s. 295)

Tak rozumiana władza tożsama jest z wolnością – wolność jest władzą czynienia tego, co chcemy (OR, ss. 186-187). Wolność polityczna realizuje się w działaniu, w którym realistyczne m o g ę zastępuje samotne c h c ę filozofa (wolność filozoficzną), a jej warunek – ludzka pluralność – jest jednocześnie jej ograniczeniem: „w sferze ludzkiej wielości władza i wolność są faktycznie synonimami” (W, s. 276). Ceną, którą płacimy za tak rozumianą wolność, jest akceptacja przygodności. Arendt odrzuca rozumowanie w kategoriach konieczności, które jest przywilejem ego myślącego. Patrząc bowiem z perspektywy zagrażającej myśleniu woli „wydaje się, że to nie wolność, ale konieczność jest złudzeniem

świadomości” (W, s. 57). Dlatego zrównuje ona wszystkie „filozofie konieczności”, nie zważając na to, czy rzecz dotyczy natury, niewidzialnej ręki rynku, boskiej opatrności czy ducha dziejów. Wszystkie koncepcje zakładające, iż historia rzeczywiŝta rozgrywa się za plecami ludzi, determinując ich postępowanie zapominają bowiem o fakcie, że sens należy wyłącznie do historii opowiedzianej *post factum*, że należy do historii fikcyjnej. Dokonują więc pomieszania porządków dziejów i historii, działania i wiedzy. Dla Arendt błąd z e n i e b y c i a w jego stawaniu się sprawia, że historia jest historią ludzkich błędów, w której nie uobecnia się byt jako taki.⁷ Ludzkie działanie

„nie osiąga nigdy zamierzonego celu, a postęp – czy jakikolwiek inny sens zawarty w procesie dziejowym – rodzi się z pozbawionej sensu »mieszanki błędów i przemocy« [...] z »przygnębiającej przypadkowości«.” (W, s. 219)

Używając metafory teatralnej, aktorzy grają w przedstawieniu pozbawionym zarówno scenariusza, jak i reżysera. Co więcej, do zjawiskowej rzeczywistości nie odnoszą się klasyczne kategorie prawdziwości. Ludzka polityczność obywa się ponadto bez wzorców normatywnych, a zaczyna tam, gdzie te wzorce się kończą. W tak rozumianej polityce nie ma miejsca na litość rodzącą się ze współczucia. Musiałaby ona oznaczać wkroczenie do polityki spraw społeczno-ekonomicznych, a więc człowieka „naturalnego”, sfery biologicznej konieczności (OR, ss. 134-141). Zdaniem Arendt, w polityce najszlachetniejsze motywy stają się zjawiskami, a te podlegają ocenie estetycznej, a nie moralnej. Konsekwencją estetyzacji jest więc wykluczenie z polityki zarówno ekonomii, jak i wszelkiej duchowości. I tak np. wysoko przez Arendt cenione n i e p o s ł u s z e ń s t w o o b y w a t e l s k i e, podlegające pod kategorię działania i stanowiące preferowaną przez autorkę metodę zmiany społecznej, nie stanowi sprzeciwu moralnego, lecz estetyczny (CR, ss. 51-102). Nie jest oparte na wspólnocie sumienia, lecz na wspólnocie zmysłów. Nawet świeckie sumienie sokratejskie nie może stać się według autorki *Eichmanna w Jerozolimie* zasadą polityczną. Jest tak dlatego, że

„na publicznym rynku los sumienia nie odbiega znacznie od losu prawdy filozofa: staje się opinią, nieodróżnialną od innych opinii. A siła opinii nie zależy od sumienia, lecz od liczby tych, z którymi jest związana.” (CR, s. 68)

Stąd kreatywny, estetyczny, charakter nieposłuszeństwa, nieskrępowanego przez normy etyczne. Dlatego też jedną z metafor opisujących polityczność człowieka jest metafora gry – nieprzewidywalnej, nieposiadającej zewnętrznego wobec siebie celu – d z i a ł a n i e j e s t z a b a w ą. Uczestnictwo w przestrzeni życia publicznego jest jednak nie tylko zabawą, ale „w pewien sposób stanowi element całkowitego szczęścia” (CR, s. 203).

⁷ Arendt dostrzega takie stanowisko także u późnego Heideggera w jego *Anaksymandrze*, co można widzieć jako próbę rehabilitacji jego związku z nazizmem. Oddaje ono jej zdaniem nastrój niemieckiej przegranej po wojnie (W, ss. 260-268).

Estetyczne walory polityki w rozumieniu Arendt oddaje natomiast w pełni metafora teatralna, którą autorka szczególnie często się posługiwała. Świat, o tyle, o ile jest wspólny nam wszystkim, jawi się tutaj jako *scena*, na której ludzie – jak aktorzy – odgrywają swoje role. Teatralna jakość życia politycznego oznacza, że polityka jest miejscem ścierania się *opinii* (MC, ss. 267-308). Greckim słowem na określenie tej opinii jest *doxa*, które oznacza także *sławę*, o którą aktor z konieczności zabiega (sława oparta jest na opinii czy też jest opinią). *Doxa* jest przeciwieństwem prawdy (czy to racjonalnej, czy dotyczącej faktów) w tym sensie, że operuje w sferze publicznej i opiera się na pozorności zjawisk. Prawda filozoficzna, wkraczając na agorę, staje się z konieczności opinią – poglądem jednym z wielu: „Spojrzenie na politykę z perspektywy prawdy [...] oznacza zajęcie miejsca poza obszarem politycznym” (MC, ss. 303-304). Arendt nie dąży bynajmniej do dezawuacji pozapolitycznej prawdy filozofa, lecz do wskazania na fakt, że nie może ona stać się zasadą polityczną. Opinie są dziełem jednostek i powstają jedynie tam, gdzie ludzie mogą swobodnie działać i wymieniać poglądy, nie rodzą się nigdy w samotności, lecz pośród aktorów na scenie. Aktor dla Arendt jest tym, który nosi maskę (łac. *persona*) (OR, ss. 131-134). Zdzieranie masek hipokryzji (*hipokrites* znaczy aktor) nie może pozostawiać niczego prócz *człowieka naturalnego*, pozbawionego opinii i osobowości. Nie ma więc w polityce niczego ukrytego, co można by ujawniać, gdyż pod maskami skrywają się jedynie kolejne maski. Konsekwentna de-maskacja nie prowadzi do odkrycia ludzkiej natury, lecz odsłania paradoks *nagi ego człowieka*, które, pozbawione możliwości artykulacji, okazuje się wyłącznie faktem biologicznego istnienia (OT, ss. 290-302). W estetycznej grze pozorów maska jawi się zatem jako rekwizyt niezbędny, a świat jako scena staje się miejscem performacji, autotelicznej aktywności aktorów grających dla własnej przyjemności, która płynie z piękna.

Metafora teatralna pozostaje w zgodzie ze stanowiskiem Arendt w kwestii fenomenalnej natury rzeczy. Teoria dwóch światów należy jej zdaniem do błędów metafizycznych i ma swoje źródło w doświadczeniu myślącego *ego*, które, w przeciwieństwie do *ego* świadomego, nie pojawia się nigdy ani innym, ani samemu sobie (M, ss. 77-83).⁸ W świecie ludzkim natomiast, „w tym świecie, w który wkraczamy pojawiając się nie wiadomo skąd i z którego nie wiadomo dokąd znikamy, byt i zjawisko są ze sobą zbieżne” (M, s. 51). Zjawiskowość jest zawsze i ściśle związana z pozorem, bowiem nic nie pojawia się nigdy ze wszystkich możliwych punktów widzenia. Pozór ten to pozór sceniczny, skrywa pod sobą jedynie kolejne pozory. Prawda zaś nie jest tym, co stoi u ich podstawy, lecz jest nieskrytością samych pozorów (M, ss. 56-59).

⁸ Zob. także R. Piłat, *Widzialne i Niewidzialne. Szkic o Antropologii Hannah Arendt*, „Principia”, t. VI, 1992.

IV

Jeśli właściwe działanie polityczne odbywa się u Arendt nie dla prawdy czy powszechnego dobra, ale dla samej chwały czynów, to grozić to może wyniesieniem piękna na piedestał i obojętnością polityki na wszelkie pozaestetyczne roszczenia. Wedle znanej analogii Waltera Benjamina politykę estetyzuje faszyzm, wprowadzając do niej masy – odpowiedzią komunizmu ma być upolitycznienie sztuki.⁹ Szczytem estetyzacji w epoce nowoczesnej technologii jest wojna przynosząca masom artystyczną gratyfikację i realizująca maksymę *fiat ars – pereat mundus*. Zdaniem Benjamina, ludzkość osiągnęła obecnie taki stopień samoalienacji, że „zdolna jest doświadczyć swej własnej destrukcji jako najwyższego rodzaju estetycznej przyjemności”¹⁰.

Analogię tę rozwija we wczesnej dyskusji Martin Jay, amerykański historyk i krytyk kultury związany pośrednio ze szkołą frankfurcką.¹¹ Jego zdaniem punkt wyjścia refleksji Arendt, jakim była filozofia egzystencjalna w wydaniu Heideggera, określił w decydującym stopniu całą jej drogę myślową, a podstawowe wyróżniki tej filozofii były najgłębszymi przesłankami całego dzieła Hannah Arendt. Jako wspomniane przesłanki wymienia: przekonanie, że polityka winna posiadać autonomię absolutną wobec pozostałych sfer życia; sprzeciw wobec racjonalizmu stanowiącego przeszkodę w ludzkiej samorealizacji; unikanie normatywnego zdefiniowania człowieka; wrogość wobec historii uznawanej za złudne ograniczenie ludzkiej egzystencji. W takim ujęciu naczelné wątki pisarstwa Arendt rzeczywiście wpisują się w owo myślenie egzystencjalne: człowiek jako *zoon politikon* (nie *animal rationale*), działający dla samej chwały czynów w niepodległej i najwyższej ze sfer, niezmiennie uwarunkowany, lecz pozbawiony natury, wreszcie świadom transformatywnych walorów działania zarówno w odniesieniu do świata, jak i samego siebie.

Wnioski Jaya idą jednak dalej. Jest on przekonany, że polityka rozumiana autotelicznie wyklucza możliwość realizacji jakichkolwiek celów zewnętrznych (jak ekonomiczne czy socjalne, co musiałyby oznaczać instrumentalizację należącą do *homo faber*), stając się w ten sposób *teatrem*, w którym ostatecznym kryterium jest piękno. Upodobnienie się obszaru politycznego do sztuki, w której działający – artysta nie musi zważać na ograniczenia zewnętrzne, jest nie do utrzymania i zakłada *implicite* konieczność wyzwalającej od historycznych

⁹ W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, w: *Illuminations, Essays and Reflections* (ed. H. Arendt), New York: Schocken Books 1968, ss. 217-251.

¹⁰ *Ibidem*, s. 242.

¹¹ M. Jay, *Hannah Arendt: Opposing Views*, „Partisan Review”, Vol. XLV, No. 3, 1978, ss. 348-368. Poglądy Jaya wpisują się w tzw. krytykę „autentyczności” egzystencjalizmu dokonywaną z pozycji teorii krytycznej. Por. M. Jay, *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard UP 1984.

warunków przemocy. Wedle Jaya egzystencjalna mentalność proklamowała „możliwość i dopuszczalność wszystkiego”¹², ale rewolta Hannah Arendt przeciwko historii przekracza bunt egzystencjalny. Jest skierowana nie tylko przeciwko historii ponadludzkich praw, ale przeciwko historii tworzonej przez człowieka – zwraca się bowiem przeciwko wytwarzaniu historii na podobieństwo aktywności *homo faber* i opowiada za wolną kreacją na podobieństwo scenicznej gry aktorów. Podstawowy problem pisarstwa Arendt – rozróżnienie pomiędzy tym, co polityczne a tym, co społeczne i związane z tym pragnienie wyłączenia kwestii ekonomicznych ze sfery politycznej – jest dla Jaya ponadto przykładem na klasowe i elitarystyczne zorientowanie jej myślenia. Przez to zaniebdywanie kwestii socjalnej jej utopia staje się nieprzekonująca.

„Pomimo swoich intencji przywrócenia właściwego znaczenia pojęciu wolności, uparty nacisk Arendt na rozdział pomiędzy społeczeństwem i polityką podważył jakąkolwiek nadzieję, jaką jej teoria mogłaby mieć na wyjaśnienie warunków, pod którymi taka wolność mogłaby zostać zrealizowana.”¹³

Najważniejszym jednak zarzutem pozostaje fakt estetyzacji polityki. Sfera polityczna przestaje w takim (egzystencjalnym) ujęciu być miejscem prawdy, którą zastępują chwała i heroizm, będące dla Arendt wartościami samymi w sobie. Fakt ten, zdaniem Jaya, sprawiał, że byłaby ona bezbronna wobec kłamstw totalitaryzmu, które tak zaciekle starała się zwalczać. W istocie jej ideał, jeśli miał szansę zaistnieć, stałby się totalitarny na sposób faszystowski. Ostatecznie Jay uznaje, że polityczny egzystencjalizm był współwinny zaistnienia faszyzmu, którego „niebezpiecznemu urokowi uległa” sama Hannah Arendt.¹⁴

Poglądy przypominające wczesnego Jaya, choć znacznie radykalniejsze, głosi obecnie inny, bardziej kontrowersyjny propagator teorii krytycznej, Richard Wolin.¹⁵ Jest on znany z interpretacji łączących całą Heideggerowską myśl z ideologią faszystowską. Autor ten uważa, iż niesławny kolaboracyjny epizod w życiu autora *Bycia i Czasu* był zrozumiałą konsekwencją jego przekonań filozoficznych. W podobnym tonie jest też interpretowana Arendt. Wolin jest gotów nawet widzieć tezę o banalności zła jako próbę funkcjonalistycznej rehabilitacji nazizmu. Uważa on, że Arendt apoteoza działania, pomyślana jako panaceum na polityczny kryzys nowożytności, zdradza jej głęboko elitarystyczne i antydemokratyczne poglądy. Oderwanie Arendt od rzeczywistości, wynikające w dużym stopniu z zaprzysięgłej krytyki cywilizacji technologicznej, którą dzieliła z Heideggerem,

¹² M. Jay, *Hannah Arendt*, s. 355.

¹³ Ibidem, s. 368.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Na temat tych kontrowersji zob. R. Wolin, D. Eribon, J. Derrida, *'L'Affaire Derrida': Another Exchange*, w: *The New York Review of Books*, Vol. 40, No. 6, 1993. Na temat Arendt zob.: R. Wolin, *Hannah Arendt*, w: idem, *Heidegger's Children, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton UP 2003, ss. 31-69.

zdecydowało o tym, że jej dojrzała myśl była „politycznie nieświadoma”¹⁶. Podobnie jak Jay, przypisuje Wolin egzystencjalizmowi Arendt decydującą rolę w jej estetyzacji polityki. Uważa on, że jej pozbawiona teleologii polityka oznacza zwycięstwo jakości teatralnych i estetycznych, przez co wartości altruizmu i międzyludzkiej solidarności stają się jej zupełnie obce.¹⁷

Wydaje się, że możliwego antidotum na takie rozumienie związku pomiędzy estetyką i polityką należy szukać u samej Arendt w jej rozróżnieniu na sztuki *w y t w ó r c z e* (czy też *k r e a t y w n e*) oraz *p e r f o r m a t y w n e*. Te pierwsze, polegające na reifikacji, należałyby do wytwarzania, te drugie, wymagające publiczności, do działania. W tym sensie, „jeśliby rozumieć przez sztukę wyłącznie sztuki wytwórcze [...] wówczas polityka będzie dokładnym przeciwieństwem sztuki” (MC, s. 187). Podobieństwo istniałoby natomiast pomiędzy polityką a sztukami performatywnymi, takimi jak muzyka czy taniec. We właściwym działaniu – w przeciwieństwie do pokrewnego filozofii celowościowego wytwarzania polegającego na uobecnianiu gotowych modeli – mamy bowiem do czynienia z sytuacją, w której „nie da się odróżnić tańczącego od tańca” (MDT, ss. 104-105), a działający jest tym, kim się staje. Byłaby to więc różnica pomiędzy *homo faber* a *zoon politikon*, pomiędzy *poiesis* a *praxis*. Jednocześnie można widzieć to rozróżnienie jako rozróżnienie pomiędzy estetyką „obrazu”, tego, co zmysłowo widzialne (materialne) i estetyką „słowa” (języka), właściwego działania, tego, co słyszalne (należałby tutaj i tekst, choć u Arendt, bez wątpienia, mamy do czynienia z prymatem słowa mówionego).

Należałoby zatem zgodzić się z Julią Kristevą, gdy pisze iż u Arendt „życie polityczne opiera się swojej własnej estetyzacji”¹⁸. W jej rozumieniu mielibyśmy u autorki *Kondycji Ludzkiej* do czynienia z polityką narracji, istotowo odmienną od nazistowskich czy innych prób znalezienia i implementacji czegoś trwałego do sfery ludzkich spraw, sprowadzenia polityki do roli produktu. Estetyzacja byłaby tu obecna o tyle, o ile można mówić o estetycznych jakościach języka, lecz odległa od marzeń Mussoliniego, by – na podobieństwo artysty rzeźbiarza – kształtować masy wedle własnej woli. Dlatego też Arendt bliższa jest, niż to mogłoby się wydawać, marksistowskiej krytyce „ideologii estetycznej”, związanej z burżuazyjnym złudzeniem istnienia autonomicznego podmiotu na podobieństwo autonomicznego dzieła sztuki.¹⁹ Jej krytyka liberalizmu jako filozofii *stricte* burżuazyjnej prowadzącej do totalitaryzmu, konsekwencji właściwego zachodniej nowożytności myślenia w kategoriach wytwarzania jest tutaj wymownym przykładem. Ideologię estetyczną należałoby wiązać z *homo faber* myślącym właśnie w kategoriach ideologicznych, utylitarnych i autonomicznych, w kategoriach oderwanych od do-

¹⁶ R. Wolin, op. cit., s. 63.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J. Kristeva, *Hannah Arendt, Life is a Narrative*, Toronto: University of Toronto Press 2000, s. 43.

świadczenia modeli i pojęć, a ostatecznie praw Historii i Natury, których próby aplikacji skutkowały właśnie totalitarną estetyzacją (OT, ss. 460-479).

Jest niewątpliwie tak, że dla Arendt nie dobro, lecz chwała powinna być właściwym kryterium działania politycznego:

„Bez piękna, czyli bez tej promienistej chwały, dzięki której w świecie ludzi objawia się potencjalna nieśmiertelność, całe ludzkie życie byłoby nic nie warte i żadna wielkość nie trwałaby długo” (MC, s. 257).

Dobro według autorki *Myślenia* należeć winno do sfery prywatnej, właściwe jego miejsce znajduje się w ukryciu, poza sferą publiczną (KL, ss. 81-86). W polityce natomiast troska o świat musi mieć jej zdaniem pierwszeństwo przed troską o siebie (LK, s. 50). Ciekawa jest jednak próba interpretacji Arendt, wedle której jej estetyzacja polityki jest przesiąknięta moralnością.²⁰ Posługując się językiem jej proponentki Kimberley Curtis, można powiedzieć, że Jay i Wolin podkreślają agonistyczny charakter polityki Hannah Arendt, czemu przeciwstawia ona konsensualno-komunikatywną Arendt Habermasa. Curtis dostrzega etyczną siłę zwrotu estetycznego u Arendt w fakcie, że w epoce postmetafizycznej doświadczenie piękna musi być analizowane w kontekście ludzkiej pluralności, która z racji ponowoczesnego zamknięcia drogi do transcendencji staje się jedynym źródłem wartości.²¹ Jej zdaniem, już sama potrzeba partycypacji we wspólnym świecie, pragnienie pokazania się i wzajemnego rozpoznania – koniecznego warunku rzeczywistości – jest potrzebą z gruntu etyczną. I choć perspektywy tej nie podziela Martin Jay²², to, dokonując refutacji swoich wcześniejszych poglądów, przyznał on, że połączenie pomiędzy estetyką a polityką nie musi mieć charakteru totalnego i że zarówno w estetyce, jak i w polityce nie mamy gotowych conceptów i zasad oceniania, przez co zmuszeni jesteśmy dobierać ich kryteria osobno do każdego przypadku.²³ Przyczyną zmiany stanowiska była lektura opublikowanych pośmiertnie *Wykładów o filozofii politycznej Kanta* autorstwa Hannah Arendt.

¹⁹ Por. T. Eagleton, *The Ideology of The Aesthetic*, Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell 1990.

²⁰ Zob. K. F. Curtis, *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (ed. C. Calhoun, J. McGowan), Minneapolis – London: University of Minnesota Press 1997, ss. 27-52.

²¹ K. Curtis, *On Gates and Oblivion: Ethical and Political Challenges in Late Modernity*, w: idem, *Our Sense of the Real, Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca & London: Cornell UP 1999, ss. 1-22.

²² M. Jay, *Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History*, w: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, s. 344.

²³ M. Jay, *'The Aesthetic Ideology' as Ideology: Or What Does It Mean To Aestheticize Politics*, w: idem, *Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York and London 1993, ss. 82-83, ostatnio zaś: M. Jay, *Songs of Experience, Modern American and European Variations on A Universal Theme*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2005, ss. 176-177.

V

Wykłady te funkcjonują jako substytut nie ukończonego trzeciego tomu *Życia umysłu* (*The Life of the Mind*), ostatniej pracy Hannah Arendt.²⁴ Stanowią one jednocześnie najpełniejszy wyraz tzw. późnej Arendt, dokonującej przesunięcia z filozofii bezpośredniej partycypacji w kierunku zewnętrznej perspektywy obserwatora, *vita contemplativa*.²⁵ Aktywność umysłu, myślenie, sążenie oraz chcenie, których demarkacja ma proveniencję Kantowską, funkcjonują u Arendt autonomicznie w stosunku do świata zewnętrznego (M, ss. 109-122). Ta autonomiczność oznacza, że chociaż ich przedmioty istnieją w świecie zewnętrznym, to zdolności te nie są przez nie warunkowane. Ludzie są zatem zdolni do przekroczenia tych przedmiotów dzięki operacjom *o d z m y s ł o w i e n i a i r e p r e z e n t a c j i*, choć tylko w świecie własnego umysłu. Mogą w konsekwencji tworzyć spekulatywne konstrukcje myślowe, mogą chcieć niemożliwego oraz mogą wydawać negatywne sądy na temat rzeczywistości.

Kryterium myślenia Arendt (produktu Kantowskiego *Vernunft*) nie jest prawda, lecz znaczenie. Myślenie zapytuje o *s e n s* i jest w tym sensie „apriorycznym warunkiem intelektu” (M, s. 103). Nie jest więc aktywnością poznawczą, poruszającą się w obszarze świata zjawisk, lecz aktywnością *stricte* pozazjawiskową, niepozostawiającą po sobie żadnych gotowych produktów. Wyraża tym samym swoje pokrewieństwo ze śmiercią, której antycypacja jawi się jako warunek filozofowania (M, ss. 122, 131).

Wola z kolei jest władzą umysłu przeznaczoną do obcowania z przyszłością – chcąc czegoś „nie zajmujemy się już przedmiotami, lecz projektami” (W, s. 35). Wola umożliwia działanie, dzięki niej możemy rozpoczynać coś zupełnie nowego w świecie, którego trwałość przekracza nasze jednostkowe istnienie. Jest związana z czasowością człowieka, jedynej istoty, która jako świadoma swej czasowości zdolna jest do tworzenia nowych początków. Arendt uznaje, że pojęcie woli, która nie jest wolna, jest sprzecznością w określeniach (W, s. 36). Wolna pozostaje wola jednak tak długo, jak długo ogranicza się do samego chcenia, a wolność ta jest ceną, którą wola płaci za swoje wykonanie (W, s. 200). Niezeterminowana wola nie oznacza zatem, że człowiek cieszy się nieograniczoną wolnością, gdyż wolność filozoficzna nie przekłada się na wolność polityczną.

Władza sążenia w interpretacji Arendt, umożliwiając uobecnianie myślenia w świecie zjawisk, stanowi łącznik pomiędzy teorią a praktyką, tworząc w ten sposób zasadniczy trzon jej filozofii politycznej. Imperatyw sążenia pojawia się już w *Eichmannie* z implicytnym odwołaniem do Kantowskich sądów refleksyjnych,

²⁴ Zob. R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, w: LK, s. 91.

²⁵ Zob. R.J. Bernstein, *Judging – the Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles, Essays in Pragmatic Mod*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, ss. 221-237.

które jednak służy Arendt do ustawienia go w kontekście etycznym (EJ, ss. 380-385). Bezpośrednio zaś sądzenie jako zdolność polityczna pojawia się po raz pierwszy w tekście z roku 1960.²⁶ Poza wprowadzeniem piękna jako kategorii politycznej (o czym pisała już w *Kondycji ludzkiej*) porusza Arendt tutaj problem właściwego oceniania, które musi pięknu towarzyszyć. Wprowadza tym samym stanowiący jego źródło Kantowski smak. Zakłada on aktywność raczej polityczną niż teoretyczną, ponieważ osąd staje się podstawą opinii, z której wynikać może działanie. Zdolność ta jest polityczna także dlatego, że osąd wznosi się ponad subiektywizm oceniającego i czerpie z potencjalnej zgodności z innymi swoją ważność.

W tekście tym Arendt w zasadzie poruszyła w sposób bardzo ogólny wszystkie właściwości ludzkiej zdolności sądzenia, nie zagłębiając się w jej techniczne aspekty. Głębsze analizy przysły później, wraz z wykładami na temat *Krytyki władzy sądzenia*, które wygłaszała kilkakrotnie, począwszy od 1964 r. (LK, ss. vii-viii). Zdaniem autorki, najważniejszym pytaniem Kanta, którego rozważenie poprzedziły dwie pierwsze *Krytyki*, i które niejako pozostawił sobie na koniec, było pytanie o człowieka jako członka społeczności (LK, ss. 10-16). W swoim projekcie złożonym z dwóch *Krytyk* – czystego i praktycznego rozumu – Kant rozważał pojedynczego człowieka jako istotę racjonalną, podległą prawom rozumu (LK, ss. 26-27). W istocie rozważał sam rozum, którego zasady muszą obowiązywać w jakimkolwiek miejscu wszechświata. W drugiej części trzeciej *Krytyki*, *Krytyce teleologicznej władzy sądzenia*, pod pojęciem człowieka rozumiał *r o d z a j l u d z k i* – gatunek podległy prawom przyrody. Natomiast w pierwszej części trzeciej *Krytyki* pod pojęciem człowieka mieszczą się już *l u d z i e*, żyjący we wspólnotach i zależni od towarzystwa innych. Ostatecznym celem człowieka jako członka społeczności była zdaniem Kanta *t o w a r z y s k o ś ć* (*Geselligkeit*) (LK, s. 8). Ta towarzyskość, podstawowy i najogólniejszy warunek kondycji ludzkiej, to, mówiąc słowami Arendt, „fakt, że żaden człowiek nie może żyć sam” (LK, s. 10). Mówiąc zaś słowami Kanta:

„uznaje się popęd społeczny za naturalny u człowieka, zdatność zaś i skłonność do tego, tzn. towarzyskość, za potrzebę człowieka jako stworzenia przeznaczonego do życia społecznego, a więc za właściwość przynależną człowieczeństwu.”²⁷

Warto przyjrzeć się bliżej Arendt interpretacji trzeciej *Krytyki*, która choć bez wątplenia interesowna, może z tego właśnie względu powiedzieć wiele na temat jej własnego projektu filozofii politycznej. Jest tak dlatego, że władza sądzenia stanowi u niej pomost pomiędzy myśleniem a rzeczywistością, a wzorem dla osądu politycznego staje się refleksyjny osąd estetyczny Kanta, dzięki czemu polityka jest oceniana w kategoriach piękna.

²⁶ W tekście *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości*, w: MC, ss. 233-266.

²⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 215.

Według Arendt Kant odnawia i systematyzuje grecki ideał sądenia i oglądu z dystansu, z perspektywy pozwalającej na ocenianie czynów. Pisząc o rewolucji francuskiej zauważył on, że znaczenie wydarzenia może ujawnić jedynie widz, nigdy aktor, a bez obserwatorów rewolucja byłaby pozbawiona znaczenia (LK, ss. 46-51). Zdaniem Arendt, odkrył tym samym dawne przekonanie, że niezaangażowanie i pozycja na zewnątrz spektaklu jest warunkiem *sine qua non* oceniania czynów. Aktor grający w przedstawieniu jest jego częścią i musi grać, z definicji jest więc stronnicy. Ponadto interesuje go przede wszystkim *doxa*, która oznacza sławę pochodzącą z opinii wydawanych przez widzów. Aktor jest zależny od widza i musi postępować wedle jego oczekiwań, to widz wyznacza standardy oceniania (LK, ss. 51-58). Podporządkowując działającego standardom widza, Arendt postępuje podobnie jak Kant podporządkowujący geniusz tworzący piękne przedmioty zmysłowi smaku.²⁸ Pisała: „umysłowość grecka nie widziała sprzeczności pomiędzy pochwałą miłości piękna a pogardą dla tych, którzy w istocie nadawali pięknu kształt” (MC, s. 254). To widzowie zdają się teraz konstytuować przestrzeń publiczną (LK, ss. 58-65). Wprawdzie bez aktorów nie byłoby przedstawienia, ale nie miałyby ono znaczenia, gdyby nie mogło być oglądane.

Stąd doniosłość u Arendt Kantowskich sądów refleksyjnych o egzemplarycznej ważności. Sądy te, w przeciwieństwie do sądów zdeterminowanych, subsumujących to, co partykularne pod jakąś daną zasadę, wnoszą się od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne.²⁹ Władza sądenia sama ustanawia tutaj prawo, wedle którego ma sądzić obiekt. Jednocześnie w trakcie sądenia następuje coś, co Kant nazywa umysłowością rozszerzoną. Polega ona na tym, że osądzając, muszą brać pod uwagę możliwe sądy innych, co umożliwia zdolność wyobraźni. W konsekwencji, dzięki wyobraźni, inni stają się obecni i samotne sądenie dokonuje się w przestrzeni potencjalnie publicznej. Poprzez umysłowość rozszerzoną człowiek, abstrahując od własnej pozycji, może pozbyć się ograniczeń swojego osądu, ustanawiając status bezinteresowności. Dochodzi w ten sposób do generalnego punktu widzenia, który nie jest czymś uniwersalnie obowiązującym, ale jest połączeniem unikalnej opinii jednostki z możliwymi i wyobrażalnymi opiniami innych ludzi. Fakt, że umysłowość rozszerzoną człowiek stosuje także w przypadku myślenia krytycznego, sprawia, że Kant jest dla Arendt pierwszym nowożytnym filozofem, który odnawia krytyczny dyskurs Sokratesa (LK, ss. 33-40). Choć nie działał jak Sokrates na agorze, również dla niego najistotniejsza była komunikacja, stanowiąca właściwe źródło myślenia krytycznego. Umysłowość rozszerzona to dla Arendt taka uobecniona w myśleniu agora. Kant uważał bowiem, że społeczność jest konieczna dla samego procesu myślenia, a odebranie człowiekowi możliwości komuniko-

²⁸ Ibidem, ss. 250-251.

²⁹ Ibidem, ss. 24-26.

wania się z innymi równa się odebraniu mu wolności myślenia (LK, ss. 40-46) Ponadto Kantowski imperatyw kategoryczny jest dokładnym odwołaniem się do Sokratejskiego sumienia jako wewnętrznego dialogu, którego kryterium jest niesprzeczność z samym sobą (M, ss. 251-252).

Obserwacja, której widz poddaje sferę ludzkich spraw, musi być odróżniana od myślenia, gdyż nie przywołuje tego, co nieobecne (M, ss. 137-144). Umysł sądzący wycofuje się ze świata jedynie chwilowo, z zamiarem rychłego powrotu. Sądzący nie jest filozofem, który zupełnie opuszcza świat zjawisk. Pozostaje on w świecie, wprawdzie jako członek audytorium, ale wciąż, podobnie jak aktorzy, jest zależny od opinii innych. Chociaż zatem sens całości może objawiać się tylko jemu, nigdy nie jest to sens ostateczny. Jeśli obserwator nie chce zostać szaleńcem używającym swojego *z m y s ł u p r y w a t n e g o*, musi zastosować myślenie rozszerzone, poprzez które przestaje być samowystarczalny i staje się zależny od osądów innych widzów.

„Kant – zdaniem Arendt – zapomniał, że nawet jeśli spektakl jest stale ten sam, to audytorium zmienia się wraz ze zmianą pokoleń. A żadne nowe audytorium nie będzie skłonne do przejmowania wniosków przekazywanych przez tradycję.” (M, s. 143)

Mimo że widzowie *s p o g ł ą d a j ą* na przedstawienie, metaforą osądu nie jest wzrok, lecz smak (LK, ss. 58-65). Metaforą właśnie, gdyż osąd nie jest smakiem. Piękno nie jest czymś, co zachwyca w percepcji (LK, ss. 65-68). Konieczna jest reprezentacja, która *o d z m y s ł a w i a* oceniany obiekt. Nagłość wrażenia zmysłowego poddana zostaje obiektywizacji – rezultat ma być obiektywny – ale w swej oczywistości narzuca się jak wrażenie smakowe (jest to właśnie Kantowska antynomia smaku³⁰). Reprezentację przygotowuje wyobraźnia, która zapewnia konieczny dystans wobec obiektu. Oceniający znajduje się na zewnątrz – mamy do czynienia z osądem, a nie z wrażeniem smakowym. Niemniej osąd narzuca się jak smak czegoś, jest wrażeniem pozbawionym mediacji przez koncept, niepodważalnym i niepodlegającym dyskusji.

Tym, co umożliwia odsubiektywizację smaku i wydawanie osądów jest według Kanta i Arendt *sensus communis*³¹, zdrowy rozsądek czy też zmysł wspólnotowy.³² Zmysł wspólnotowy nazywa Arendt ludzkim szóstym zmysłem, pozwalającym przewyciężyć subiektywność pięciu zmysłów. Ponieważ wiąże ze sobą pięć zmysłów, gwarantując, że postrzegają one ten sam przedmiot, jest

³⁰ Antynomia smaku jest u Kanta fundamentalnym problemem osądu estetycznego. Polega ona na tym, że osąd ten jest zarazem oparty oraz nie jest oparty na pojęciach. Pogodzenie antynomii przekracza naszą zdolność poznawczą, co doprowadza Kanta do uznania apriorycznego komponentu sądów smaku (ibidem, 279).

³¹ Ibidem, ss. 209-214.

³² Polski *z d r o w y r o z s ą d e k* odnosi się raczej do Kantowskiego *sensus communis logicus*, a nie do właściwego *sensus communis aestheticus*. Dlatego lepsze wydaje się tłumaczenie *z m y s ł w s p ó ł n o t o w y* (ibidem, 213).

odpowiedzialny za realność świata (M, ss. 88-92). Zapewnia nas również, że świat, który spostrzegamy, jest światem widzianym przez innych, umożliwiając znalezienie się we wspólnej, intersubiektywnej przestrzeni. To poczucie realności nie jest czymś zmysłowym – nie jest wrażeniem. Nie należy także do myślenia, dla którego realność jest nieuchwytna. Zdrowy rozsądek umożliwia nam wejście do społeczności, manifestuje się w nim nasze człowieczeństwo.

Sensus communis jest niezbędny, ponieważ potrzebujemy innych, by cieszyć się pięknem, które w samotności nie zadowala: „musisz być sam by myśleć, potrzebujesz towarzystwa, by cieszyć się posiłkiem” (LK, s. 67). Mówiąc zaś słowami Kanta: „Empirycznie budzi piękno zainteresowanie tylko w ramach społeczności.”³³ Ludzka subiektywność pragnie więc stać się obiektywna, gdyż potrzeba piękna jest naturalna i niemożliwa do realizacji w odosobnieniu. Tego samego, dążenia do zgody i porozumienia, oczekujemy od innych.

W momencie wydawania osądu zdrowy rozsądek przewycięża zatem egoizm smaku. Rezultaty naszego sądzenia nie mają jednak wartości kognitywnej, obowiązują jedynie w danej wspólnotcie (LK, ss. 72-77). Osądzamy bowiem jako członkowie społeczności, a nie jako istoty rozumne. Sami nadajemy prawo, wedle którego mamy oceniać dany przedmiot czy wydarzenie (osąd refleksyjny), ale robiąc to, bierzemy pod uwagę potencjalne zdanie innych. Dlatego też efekt tej refleksji wpływa na nas jak gdyby był smakiem. Dzięki temu nasz osąd jest generalnie (nie uniwersalnie, lecz w ramach wspólnoty) komunikowalny. Wartość naszych wrażeń jest związana ściśle z ich komunikowalnością – a im większa komunikowalność, tym większa wartość osądu (kryterium nie jest wyłącznie przyjemność płynąca z obiektu).³⁴ Przeciwnieństwo *sensus communis*, którym jest *sensus privatus*, prowadzi zdaniem Arendt wprost do szaleństwa (LK, ss. 58-65). Jest tak dlatego, że jedynie komunikacja (choćby w postaci rozszerzonej umysłowości) może uzasadnić realność naszego doświadczenia. Jednostkowe doświadczenie, nie afirmowane przez innych, jest właśnie szaleństwem.

Nie jest moim celem zagłębianie się w meandry krytyki władzy sądzenia, lecz – w ramach podsumowania – zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób jej odczytanie przez Arendt wskazuje na pozycję, którą autorka ta zajmuje w tradycji estetycznej krytyki modernizmu filozoficznego, mającej swe źródło w estetycznej krytyce prawdy. Można bowiem uznać, iż stosunek wobec trzeciej krytyki Kanta jest probierzem odniesienia jej interpretatorów wobec projektu oświecenia, a wskazywanie na jej aporie – wyrazem właściwych tradycji kontynentalnej prób prze-

³³ Ibidem, s. 215.

³⁴ Nawet, kiedy mamy do czynienia z przedmiotem nieprzynoszącym znacznej przyjemności, „to jednak idea jego zdolności powszechnego udzielania się podnosi niemal nieskończenie jego wartość” (ibidem, s. 216).

³⁵ J.M. Bernstein, *Memorial Aesthetics: Kant's Critique of Judgment*, w: idem, *The Fate of Art, Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1992, ss. 17-65.

zwyciężenia alienacji piękna z obszaru prawdy i dobra.³⁵ Jeśli Kant – jak podkreśla Gadamer – zrywa z długą tradycją semantyczną pojęcia *sensus communis*, zawężając je do sądów smaku dotyczących piękna³⁶, to dla Arendt zawężenie takie wydaje się niedopuszczalne. Co więcej znika u niej Kantowski aprioryczny komponent smaku jako komponent transcendentálny, a pozostaje wyłącznie jako zasada wspólnotowa, ugruntowana w *a priori* wyobraźnym, a odnoszącym się do konkretnej wspólnoty. Sądy smaku zostają zatem zrelatywizowane, nie są uniwersalne, a „jedynie” generalne, uhistorycznione. Arendt pragnie zachować etyczny aspekt sądenia, który jej zdaniem pozostaje dlatego, że – jak to starała się pokazać, analizując postać Eichmanna – osąd uobecnia myślenia stawiane w kategoriach etycznych: „to sądenie, produkt uboczny wyzwalającego oddziaływania myślenia, urzeczywistnia myślenie, uobecnia je w świecie zjawisk” (M, s. 258). Polityczna rola władzy sądenia polega na tym, iż harmonizuje ludzi wobec rzeczy i wobec siebie. Widz nie jest nigdy dla Hannah Arendt dysponentem ostatecznej prawdy, a kryterium jego osądu jest komunikowalność, możliwość publicznego ogłoszenia rezultatów refleksji. Zadowolona bowiem jedynie to, czego nie trzeba się wstydzic, ogłaszając to publicznie (LK, s. 68-72). *Sensus communis* zaś – rozumiany jako wyobraźalna solidarność między ludźmi – warunkuje zarówno samo istnienie rzeczywistości, jak i wolność polityczną. W tym sensie projekt Arendt jest próbą repatriacji poetów, wygnanych z państwa u zarania zachodniej filozofii.

Aesthetization of Politics according to Hannah Arendt

Abstract

The article reflects on the problem of aesthetization of politics in Hannah Arendt's work. It starts with the reconstruction of Arendt's concept of the human condition, with the intention of placing *the political* within it. Then, by exploring the theatrical metaphor of political life the author attempts to show in what sense can we say that the political and the aesthetical intertwine in Arendt's thought. The author also discusses the reproach of the aesthetization of politics and its link to fascism, arguing that paying a closer attention to the distinction between creative and performative arts may help to avoid it. In conclusion, Arendt's reading of Kant's *Critique of Judgment* serves as a basis for a more sympathetic interpretation of her aesthetization of politics, in which the gap between the moral and the aesthetical is reduced.

³⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i Metoda*, przeł. B. Baran, Kraków: PWN 2004, ss. 63-79.