



Colloquium 1(53)/2024
ISSN 2081-3813, e-ISSN 2658-0365
CC BY-NC-ND.4.0
DOI: <http://doi.org/10.34813/09coll2024>

DLACZEGO KANT NIE NAPISAŁ FILOZOFII POLITYCZNEJ? HANNAH ARENDT WYKŁADY O FILOZOFII POLITYCZNEJ KANTA

Why did Kant not write a political philosophy?
Hannah Arendt's *Lectures on Kant's political philosophy*

Robert Rogoziński
Uniwersytet Gdański
e-mail: nilodar@gmail.com
ORCID  0000-0002-2779-7481

Streszczenie

Tekst stanowi krytyczną analizę *Wykładów o filozofii politycznej Kanta* Hannah Arendt pod kątem wykorzystania jej refleksji w badaniach nad estetyzacją polityki. Wstęp poświęcony jest postawieniu problemu, część druga (punkty 1–4) – skrótovej rekonstrukcji myśli zawartej w *Wykładach* Arendt, trzecia (punkty 5–7) zaś ma charakter krytyczny. Autorka *Kondycji ludzkiej* nie uwzględniła w swoich refleksjach o Kancie jego rozumienia natury ludzkiej oraz struktury i wzajemnych relacji władz poznawczych. Zamiast tego w *Wykładach* Arendt pojawiła się teza o towarzyskości istoty ludzkiej jako podstawie polityki. W konsekwencji niemalże całkowicie zignorowała jej etyczny i racjonalny wymiar, *sensus communis* wykladała jako zmysł wspólnotowy, zapoznała znaczenie woli powszechnej w myśli Kanta, a w zarysowanej wizji postępu gatunku ludzkiego przyjęła, że ma on charakter asymptotyczny, jednak nie przemyślała asymptoty rozwoju. W efekcie w refleksji historycznej odrzuciła jakiegokolwiek inwarianty, co na gruncie poglądu Kanta wydaje się nie do przyjęcia. Twierdzę, że myśl polityczną Kanta należy interpretować jako ogniwo pośrednie pomiędzy wizją polityki Rousseau i Hegla, jako próbę generalizacji woli powszechnej na cały ród ludzki. Arendt była jak najdalej od takich wniosków, choć otworzyła pewną perspektywę dla badań nad estetyzacją polityki. O ile u Rousseau i Kanta legitymizacji polityce dostarcza etyczna władza sądu, o tyle jej estetyzacja polega z tej perspektywy na przejęciu tej funkcji przez władzy sądu estetyczną.

Słowa kluczowe: estetyzacja polityki, postęp, *sensus communis*, wola powszechna, władza sądu, gatunek ludzki.

Abstract

The text is a critical analysis of Hannah Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy*, directed at its use in research on the aestheticization of politics. The introduction is devoted to posing a problem, the second part (subsections 1–4) – abbreviated reconstruction of the ideas contained in Arendt's *Lectures*, and the third one (subsections 5–7) is critical in its character. The author of *The Human Condition* does

not reflect on Kant's understanding of human nature and the structures and interconnections of cognitive powers. Instead of it, Arendt used the thesis of the natural "sociability" of the human being as the basis of politics. As a consequence, she ignored its ethical and rational dimension and understood the *sensus communis* as a primarily community sense, she underestimated the meaning of the general will in Kant's thoughts, and in the outlined vision of progress of human kind she assumed that it has an asymptotic character, but the asymptotes of development left unthought-out. In the effect she rejected all invariants in the Kantian vision of the history that seems unacceptable in the case of Kant. I argue that Kant's thought should be interpreted as an intermediate link between Rousseau's and Hegel's vision of politics – an attempt to generalize the general will onto the entire human race. Arendt was as far from it as possible, but she gave me a perspective for studies on the aestheticization of politics. While in cases of Rousseau and Kant the legitimacy of politics is provided by the ethical power of judgment, its aestheticization consists in this perspective in the taking over of this function by the aesthetic power of judgment.

Keywords: the aestheticization of politics, progress, *sensus communis*, the general will, the power of judgements, human race.

Wprowadzenie

Hannah Arendt w swoich *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* uznała tzw. dzieła polityczne autora rozprawki *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce* (Kant, 2012) za niereprezentatywne, choć poszła za wskazaniem rzeczowego tekstu. Kant stwierdza tam, że przejście od teorii do praktyki wymaga członu pośredniego. Tego zaś dostarcza władza sądenia. Arendt uznała, że klucza do Kantowskiego rozumienia polityki szukać należy w *Krytykach*, zwłaszcza w trzeciej. Przekonana, iż Kant filozofii politycznej w ścisłym znaczeniu nie napisał, czego wyrazem był brak jego zainteresowania problemem działania w sensie przedstawionym w *Kondycji ludzkiej*, starała się uzupełnić jego system o rozważania polityczne, a przynajmniej położyć podwaliny pod tego rodzaju przedsięwzięcie.

Niekiedy mówi się, że Arendt estetyzowała politykę. Tu wymienić należy przede wszystkim Martina Jaya (1978), Richarda Wolina (2001) czy Marcina Moskalewicza (2013). U Wolina czytamy:

W głównym dziele filozoficznym Arendt, *Kondycji ludzkiej*, jej ujęcie politycznego egzystencjalizmu jest jednoznaczne. Wprost wysuwa tam propozycję estetyzacji polityki: chodzi nie tyle o cel polityki [...], ale o to, że przede wszystkim liczą się [w niej – R.R.] pewne walory „estetyczne” czy „teatralne”: publiczne mówienie czy działanie jest środkiem, za pośrednictwem którego aktor ujawnia swą autentyczność. (2001, s. 69)

W tym duchu Arendt interpretowała Kanta. Marcin Moskalewicz, odczytawszy jej *Wykłady* jako przeniesienie Kantowskiej refleksji o pięknie na „płaszczyznę historii”, twierdzi, że według Arendt „rzeczywistość dziejowa ma naturę sztuki” (Moskalewicz, 2013, s. 265), ponieważ wydarzenia historyczne, podobnie do organizmów i wytworów artystycznych, tworzyć mogą nieokreślone całości, nacechowane wewnętrzną teleologią, której dostrzeżenie wymaga dystansu oraz władzy sądenia. Jeśli jednak się rzeczy przyjrzyć, to okaże się, że estetyzacja polityki, którą Wolin przypisuje Arendt, nie jest wcale tak jednoznaczna. Autorka *Kondycji ludzkiej* swą wizję

polityki oparła na interpretacji Grecji Starożytnej na modłę *Wykładów z filozofii dziejów* Georga Wilhelma Hegla, skąd dowiadujemy się, że Grecy tworzyli państwo-widowisko (*Schauspiel eines Staates* – Hegel, 1986, s. 319). Jednak nie na teatralności polityki polega jej estetyzacja – teatralność była w niej obecna od jej zarania po dzień dzisiejszy – ale na włączeniu do kultury masowej¹. Nie wolno zapominać, że epoki przednowożytne nie przeciwstawiały bytu, prawdy, dobra i piękna. To dokonało się w oświeceniu, a u Kanta w podziale na trzy *Krytyki*, z których każda zajmuje się właściwą dla siebie, a odrębną od pozostałych, dziedziną aksjologiczną, znalazło pełną ekspresję. Kant tym sposobem przetarł szlak postępującej estetyzacji, choć u niego samego proces ten jeszcze nie występuje. Nieodmiennie żywił przekonanie, że tylko istoty racjonalne, a przeto – moralne, posiadają wartość wewnętrzną (godność), wszystko inne zaś, nie wyłączając przedmiotów podziwu estetycznego, ma jedynie wartość zewnętrzną (cenę – Kant, 2001, s. 82).

Arendt w *Wykładach* bardzo niewiele uwagi poświęciła kwestiom estetycznym, na przykład wzniosłość ledwie wzmiankowała, że nie wspomnę już o całkowicie odmiennym podejściu do sztuki u niej i u Kanta. Z całej złożonej konstrukcji autora *Krytyk* pozostały jej tylko wyobrażenia i *sensus communis*. Rolę intelektu oraz rozumu w konstytucji podstawowych wartości estetycznych (piękna i wzniosłości) też w zasadzie zignorowała. W efekcie z doktryny estetycznej Kanta w *Wykładach* wypadło niemalże wszystko, co transcendentalne na rzecz pojęć empirycznych. Arendt wywiodła Kantowską myśl polityczną z idei towarzyskości, tj. faktu, że żaden człowiek nie jest w stanie żyć samotnie, i to nie tylko wskutek niedostatków fizycznych, ale nade wszystko z powodu ograniczeń umysłu niezdolnego do funkcjonowania poza społeczeństwem. Wspomniana estetyzacja polityki w *Wykładach* jest w istocie w o wiele większym stopniu dziełem ich interpretatorów niż samej Hannah Arendt. Moskalewicz na przykład w swej wykładni przyjął za punkt wyjścia Kantowskie pojęcie piękna, ale już na wstępie wyciąć z niego musiał dwa „znamiona” (bezpojęciowość oraz konieczność), pozostawiając tylko bezinteresowność (która u Arendt, według niego, „staje się bezstronnością historyka”) oraz celowość bez celu. W kwestii konieczności upodobania estetycznego pisze, że „przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, pomijając rolę odgrywaną przez zmysł wspólny w sądzeniu przeszłości, które jednak okaże się różna od roli przypisywanej mu przez Kanta” (Moskalewicz, 2013, s. 232–233).

Arendt refleksji zawartych w *Krytyce władzy sądenia* nie traktowała literalnie, ale raczej jako egzemplaryczne i zdadne do wykorzystania w innej niż doświadczenie estetyczne domenie. Stąd fragmentaryczność, a nawet beztroska w obchodzeniu się

¹ Por. Kołoskowska, 2011, s. 105.

z poglądami Kanta. W pracach poświęconych jej myśli często akcentuje się kontrowersyjny pod tym względem charakter *Wykładów*. Dość wspomnieć Margaret Convan (1992), Cecilie Sjöholm (2015, s. 72–73), Ronalda Beinera (2001, s. 93), Serenę Parekh (2008, s. 85), Shiraza Dossę (1989, s. 145) czy Piotra Nowaka (2018). Canovan pisze o *Wykładach*, że ich autorka poszukiwała u Kanta treści harmonizujących z wolną polityką, co w praktyce wyrażać się miało w jego sympatii dla republiki i awersji względem tyranii, a teorii – akcentowaniu koniecznego związku myślenia krytycznego i towarzyskości: myślenie wprawdzie odbywa się w samotności, ale nie może obyć się bez publicznej wymiany myśli i komunikowania się, warunkujących jego „rozszerzenie” poprzez zestawienie własnego punktu widzenia z odmiennymi zapatrywaniami i opiniami. Tylko tak może przybrać postać bezstronnego osądu zdarzeń. Krytyczna refleksja wymaga publicznego użycia rozumu i wolności, a z drugiej strony sama oddziałuje na życie publiczne poprzez krytykę władzy i jej bezrefleksyjnie przyjmowane założenia.

[Jednak] pozorne rozwiązanie [Arendt – R.R.] zostało osiągnięte za pomocą wysoce selektywnej, by nie powiedzieć przewrotnej, interpretacji Kanta. W swych wykładach „nienapisaną filozofię polityczną” Kanta odnajduje w *Krytyce władzy sądenia*, nonszalancko odsuwając na bok jego bardziej [...] polityczne pisma, jak również decydując się na chwilowe ignorowanie tych surowo dogmatycznych rysów jego filozofii moralnej, które gdzieś indziej stygmatyzowała jako „nieludzkie”. (Canovan, 1992, s. 271)

Nowak wypowiada się w tym samym tonie: „Pytania, które niepokoiły Kanta, Arendt podejmuje selektywnie. Niemalże w całości wyklucza ze swych rozważań refleksję moralną zawartą w drugiej *Krytyce*, w której Kant nie dość energicznie jej zdaniem zajmuje się sądzeniem i działaniem” (Nowak, 2018, s. 183–184).

Niniejsze rozważania, opierając się na powyższych spostrzeżeniach, z jednej strony są krytyką stosunku Arendt względem Kanta, a z drugiej ich autor w *Wykładach* znajduje wskazówki odnośnie do badań na estetyzacją polityki. Kant, w przeciwieństwie do Arendt, myśl swą opierał się na wizji natury ludzkiej. Człowiek dlań to skończona istota rozumna, obdarzona takimi a nie innymi władzami poznawczymi i doświadczająca z tego powodu świata w określony sposób. Twierdzą, że ma to niebagatelne znaczenie dla konstytucji sfery publicznej u Kanta – jest mianowicie podstawą dla kształtowania się woli powszechnej². Arendt ją całkowicie zignorowała. A przecież w *Ku wiecznemu pokojowi* czytamy, że:

[...] dana *a priori* powszechna wola (w jednym narodzie, czy też we wzajemnych stosunkach różnych narodów) jest właśnie tym, co całkowicie określa między ludźmi prawo. Ale zjednoczenie woli wszystkich, jeśli tylko przeprowadzone jest konsekwentnie, może równocześnie, zgodnie z mechanizmem natury, być przyczyną wywołującą zamierzone działanie i przydającą skuteczności pojęciu prawa. (Kant, 2012, s. 366)

² Por. Grigienić, 2012, s. 65.

Arendt, oczywiście, nie dopuściła się tu zaniedbania, raczej dokonała wyboru wątków z pism politycznych Kanta tak, by jego pogląd odpowiadał jej własnym zapatrywaniom na historię i politykę. Uważała wolę powszechną za niedorzeczny wymysł Jean-Jaquesa Rousseau służący redukcji ludzkiej wielości do wspólnego mianownika. Wszakże według Rousseau, wbrew temu, co głosiła Arendt, nie człowiek ani nie ludzie w liczbie mnogiej zamieszkują ziemię, ale społeczeństwa. Moskalewicz tłumacząc niechęć Arendt względem autora *Ekonomii politycznej* (sam ten termin dla niej był nie do przyjęcia), pisze:

[...] u Jana Jakuba Rousseau, indywidualna wola staje się *volonté générale* i wszyscy muszą działać tak, jakby byli jedną osobą, albo jeden człowiek, bądź grupa ludzi musi rządzić wszystkimi innymi. Władza staje się wówczas PRZECIWIENSTWEM wolności, która zaczyna oznaczać wolność od polityki, ucieczkę od wolności politycznej do antypolitycznej „wolności wewnętrznej”. (Moskalewicz, 2013, s. 156)

Twierdząc, za Patrickiem Rileyem (2015), że właściwą treścią filozofii politycznej Kanta jest konstytucja i uniwersalizacja woli powszechnej – uczynienie z niej woli powszechnej gatunku ludzkiego. Podmiotowy fundament tego procesu stanowi władza sądenia, ale nie estetyczna, o której Kant traktuje w pierwszej części trzeciej *Krytyki*, lecz etyczna. Ze stanowiska Kantowskiego estetyzacja polityki zasadzałaby się na zastąpieniu w przestrzeni publicznej etycznej władzy sądenia jej estetycznym odpowiednikiem; w dużej mierze dokonuje się w *Wykładach* Arendt, ale zarazem oznacza przecież zasadnicze odejście od myśli Kanta. Gdzieindziej³ wykazywałem, że Arendt była o krok od rozpoznania procesu estetyzacji polityki, jednakże uwięziona w kategoriach starożytnych i kompletnie nie rozumiejąc kultury masowej, nie była w stanie tego dokonać. Domeną, w której proces ten zachodzi, jest bowiem społeczeństwo, ta „dziwaczna hybryda, dziedzina, w której interesy prywatne nabierają znaczenia publicznego” (Arendt, 2010, s. 55), a nie towarzystwo czy wspólnota, i to społeczeństwo masowe, zatomizowane, a rządzone za pośrednictwem rozbudowanego aparatu biurokratycznego⁴. Rozważania tego rodzaju w oczywisty sposób przekraczają ramy pojedynczego eseju. Tu cel jest skromniejszy, chodzi mianowicie o przedłożenie podstaw dla zarysowanego procesu. Trzeba przede wszystkim rozpoznać punkty, gdzie Arendt odeszła od Kanta, któremu wszakże bliżsi byli Rousseau z jednej strony, a Hegel z drugiej niż autorka *Kondycji ludzkiej*. Mamy trzy powiązane ze sobą rozbieżności: pierwsza dotyczy natury ludzkiej a w konsekwencji źródeł zmysłu wspólnego, druga charakteru i sensu postępu gatunku ludzkiego, a trzecia zaś problemu realizowanych w polityce wartości estetycznych. W niniejszej rozprawce zajmuję się pierwszą (i to w sposób skrótowy) i drugą kwestią; trzecią natomiast, z uwagi na ograniczenia wydawnicze, odłożyć musiałem do odrębnego tekstu.

³ Por. Rogoziński, 2020, s. 99–119.

⁴ Por. Weber, 2002, s. 693–726.

1. Krytyka władzy sądenia a polityka

Sądzenie w sensie trzeciej *Krytyki* dotyczy przedmiotów oceny estetycznej oraz twórczości przyrody ożywionej, które według Kanta rozważa się podług heurystycznej zasady celowości. Te ostatnie w niewielkim stopniu zajmowały Arendt; interesowały ją raczej obiekty smaku. Nie dysponujemy zasadą, którą w odniesieniu do nich dałoby się zastosować, ale musimy ją raczej wynaleźć w refleksji. Ta twórcza inwencja ma znaczenie dla polityki, a ściślej sądenia w jej domenie, bowiem ogólność namysłu krytycznego i politycznego „nie jest ogólnością pojęcia”, ale dotyczy przypadków konkretnych i rozmaicie uwarunkowanych stanowisk. Ów rozszerzony ogląd wedle Arendt uzyskać można dzięki abstrahowaniu od ograniczeń przypadkowo związanych z sądeniem oraz „[...] wzniesienia się <ponad subiektywne warunki indywidualne>” (Arendt, 2012, s. 78). Zakłada się tu ludzką wielość, stanowiącą podstawę polityki. Nie wynikają stąd jeszcze żadne wytyczne odnośnie do działań politycznych, niemniej rozszerzenie myślenia nadaje mu postać opinii i sądów uzasadnionych (Arendt, 2012, s. 75), i jako takie koresponduje z pojęciem towarzyskości, kontującą z kolei potrzebę i możliwość komunikowania się ludzi między sobą, a także wolność publiczną. Władza odbierająca człowiekowi tę możliwość, odbierałaby mu również „swobodę myślenia – jedyny klejnot, jaki nam jeszcze pozostał przy wszystkich [nałożonych na nas] obywatelskich ciężarach” (Kant, 2012, s. 152), dzięki któremu można zaradzić złu.

Według Arendt myśl polityczną Kanta należy rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: (1) zaangażowanych aktorów politycznych oraz (2) widzów, którzy z dystansu przyglądają się wydarzeniom świata, a posługują przy tym władzą sądenia. Pierwsi zawsze pozostają tendencyjni i niezdolni do bezstronnego osądu zdarzeń, podczas gdy drudzy mogą oceniać historię w sposób nieuprzedzony; im też przypada pierwszeństwo w ocenie czynów i wydarzeń, a ich reakcje wskazują na moralny charakter ludzkości oraz poziom jej rozwoju. Opinie obserwatorów, publicznie prezentujących swoje stanowiska i ustanawiających tym samym właściwą arenę polityki decydują o wadze i znaczeniu wydarzeń. „Występujący między aktorem a widzem dystans czasowy spełnia funkcję zasadniczo produktywną i staje się warunkiem możliwości wykładni sensu minionych działań” (Moskalewicz, 2013, s. 265). Arendt twierdzi, że o ile rozum praktyczny znajduje zastosowanie w odniesieniu do człowieka traktowanego jako istota racjonalna w ogóle i cel sam w sobie, o tyle władza sądenia odnosi się do ludzi żyjących na Ziemi (Arendt, 2012, s. 25) – już to przedstawiciele gatunku ludzkiego znajdującego się w stanie postępującego rozwoju, już to ludzi ujętych w liczbie mnogiej, których prawdziwym celem jest towarzyskość. Mamy zatem trzy kluczowe dla rozumienia Kantowskiej filozofii polityki punkty widzenia: (1) optykę człowieka jako istoty moralnej, (2) perspektywę gatunku podlegającego postępowi oraz (3) wizję żyjącej na Ziemi wielości towarzyskich jednostek.

2. Moralność i polityka

Wydawać się może, że późne rozprawy Kanta to próby powiązania organizacji państwa z etyką, jednak kwestia dotyczy nie tyle moralności, co dobrego ustroju, który przyczyniałby się do „moralnego wychowania narodu” (Arendt, 2012, s. 31). Z jednego ze słynniejszych ustępów z rozpraw Kantowskich dowiadujemy się, że „Problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny [...] nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum)” (Kant, 2012, s. 355) i sprowadza się do zapewnienia ram prawnych wspólnocie istot rozumnych, by pomimo skłonności do postępowania nielegalnego i sprzeczności wynikających z prywatnych motywów działania, zorganizować ustrój tak, aby członkowie społeczności nawzajem się powstrzymywali od naruszeń prawa, a w konsekwencji, aby „w publicznych stosunkach między nimi rezultat byłby taki, jak gdyby owych złych pobudek nie mieli one w ogóle” (Kant, 2012, s. 355). W dobrym państwie zatem nawet zły człowiek może być dobrym obywatelem.

W Kantowskiej myśli politycznej powraca wątek niezgodności polityki z moralnością. Zasad pozwalających przewyciężyć ów rozróżnienie dostarczać ma rozum, wskazujący jawność jako kryterium słuszności aktów politycznych. Maksymy konkretnych działań należy poddać sprawdzianowi jawności, a gdy nie można ich upublicznić, to działania takie winno się uznać za moralnie naganne, bowiem dochodzi tu do „uchylania się w tajemnicy” od obowiązków. Moralność w polityce równa się współwystępowaniu tego, co prywatne i publiczne: „oznacza bycie widzianym, i to nie tylko przez ludzi, ale ostatecznie przez Boga, znawcę ludzkiego serca” (Arendt, 2012, s. 89). Z kolei o dobru w polityce można mówić tylko wtedy, gdy zagwarantowana jest wolność, a to wymaga istnienia przestrzeni publicznej, a więc „wolności pióra”, bowiem jej brak uniemożliwiłby przeciwstawienie się złu. „W polityce, w odróżnieniu od moralności, wszystko zależy od «stosunków publicznych»” (Arendt, s. 33). W *Do wiecznego pokoju* czytamy:

„Wszystkie czyny odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie daje się pogodzić z jawnością, są niesłuszne”», [...] maksyma, której nie mogę głośno wypowiedzieć, nie unicestwiając przez to swych własnych zamiarów, którą muszę bezwzględnie zataić, do której nie mogę publicznie się przyznać, nie wywołując przez to nieuniknionego oporu wszystkich przeciwnych mojemu zamiarowi, powoduje owo konieczne i powszechne, a zarazem *a priori* przewidywalne przeciwdziałanie wszystkich przeciw mnie nie z innych powodów, jak tylko z tych, że zawiera w sobie niesprawiedliwość, poprzez którą jest groźna dla wszystkich.” (Kant, 2012, s. 369)

Zasada ta – stwierdza Kant – jest czysto negatywna: pozwalana rozpoznać bezprawie, lecz nie mówi, co jest słuszne; i w istocie odnosi się do sprawujących władzę. Dlatego Kant proponuje przyjęcie „transcendentalną i potwierdzającą zasadę prawa publicznego”: „Wszystkie maksymy, które wymagają jawności (aby nie stracić swego celu), zgadzają się jednocześnie i z prawem i z polityką” (Kant, 2012, s. 373). W ten oto sposób na plan pierwszy wysuwa się konstytucja dziedziny publicznej. Jej zaś podmiotową podstawą jest, według Arendt, władza sądenia.

3. Idea postępu gatunku ludzkiego

Kant był przekonany o historycznym i moralnym postępie człowieka. Podmiotem dziejów jest gatunek ludzki, a nie jednostki czy społeczności, gwarancją rozwoju zaś przyroda, którą z tej perspektywy można by nazwać opatrnością czy przeznaczeniem – z niej bowiem wynika celowość, nakazująca ludziom poprzez spory i niezgody dochodzić do porozumienia, gwołi realizacji praktycznych idei wolności oraz pokoju. Idee te nadają dziejom postać całościową, a gatunkowi ludzkiemu jedność. Rozwój, względnie regres, dostrzec może tylko zachowujący dystans obserwator, który porzucając stanowisko określone faktycznym istnieniem w życiu, występuje jako obywatel świata, dysponujący wyobrażeniem całości i przyjmujący „ogólny punkt widzenia”. Zajmuje on postawę arbitra względem dziejów, a werdykt swój wydaje w oparciu o kryterium postępu. (Arendt, 2012, s. 103) Z tej perspektywy różnice między narodami ze wszystkim, co ze sobą niosą, oraz konflikty zbrojne, przez swą bezsensowność, służą postępowi i przyczyniają do urzeczywistnienia *telos* dziejów w postaci całości kosmopolitycznej. Toteż sąd refleksyjny i estetyczny, widząc wehikuł rozwoju w okropnościach wojen i rewolucji, ocenia je jako widowiska wzniosłe – tu wzniosłość może się pokrywać z ukrytym zamiarem przyrody. (Kant, 2004, s. 426).

Zarazem rozum praktyczny zabrania angażowania się w te przedstawienia; wszakże podpowiada, że wojny nie powinno być, że nawet jeśli powszechny pokój jest mrzonką, to dążenie do niego nie przestaje być obowiązkiem istot ludzkich. Ten zaś wymaga porozumienia między narodami. Bez nadziei na czasy, w których rozkwitną wszystkie predyspozycje rodzaju ludzkiego, nadziei inspirującej ludzi do aktywności na rzecz dobra, niemożliwe byłoby jakiegokolwiek działanie.

[Wszakże] ludzie, choć są stworzeniami naturalnymi i częściami przyrody, przewyższają ją dzięki rozumowi, który pyta: jaki jest cel przyrody? Wydając na świat gatunek istnień, które posiadają zdolność stawiania takich pytań, przyroda zrodziła własnego pana. Gatunek ludzki wyróżnia się na tle pozostałych nie tylko mową i rozumem, lecz także z tej racji, że jego zdolności podlegają nieskrępowanemu rozwojowi. (Arendt, 2012, s. 106)

Z punktu widzenia moralności, dbałość o postęp pod postacią troski o przyszłe pokolenia stanowi obowiązek istoty ludzkiej, podobnie jak obowiązkiem jest dążenie do pokoju. Zwykło się przyjmować, że sens wydarzeń historycznych ujawnia się z perspektywy ich dopełnienia. Kant odwraca ów punkt widzenia – sens dziejów leży raczej w nadziei na lepsze czasy, jaką dają one przyszłym pokoleniom.

4. Stosunek twórca – odbiorca

Konstatacje powyższe skłoniły Arendt do rozważenia relacji pomiędzy twórczością a odbiorem dzieł sztuki. Jak przedstawienie bez widzów nie ma sensu, tak świat bez ludzi byłby pustynią. „Obywatel świata Kanta to właściwie *Weltbetrachter*, widz

świata” (Arendt, 2012, s. 79). O ile aktorzy, grając swe role, z definicji są tendencyjni, o tyle odbiorcy ujmują bezstronnie całość przedstawienia i znaczenie każdego jego elementu. To samo dotyczy polityki. Zarówno recepcja dzieł sztuki, jak i ocena fenomenów politycznych wymaga wysiłku wyobraźni – wspólnego korzenia, z którego wyrastają oba pnie poznania (myślenie i naoczność). Wyobraźnia jest warunkiem poznania, sądzenia, pamięci, antycypowania przyszłości oraz komunikacji. W poznaniu władza obrazowania nadaje zmysłową wykładnię kategoriom za pomocą transcendentálnych określeń czasowych, tj. schematów, i działa pod egidą intelektu. Inaczej w doświadczeniu estetycznym – tu „intelekt stoi na usługach wyobraźni” (Kant, 2004, s. 127), a rolę analogiczną do schematów pełnią przykłady. Ich egzemplaryczna wartość dostrzegalna jest tylko dla widzów dysponujących pewnym rozeznaniem, a pozwalającym im rozpoznać w tym, co jednostkowe element obowiązujący dla wielu przypadków. Potencjał do tworzenia egzemplarycznych dzieł sztuki Kant nazywa się geniuszem i określa jako wrodzoną dyspozycję umysłu, za pośrednictwem której przyroda ustanawia prawa dla sztuki. Zadaniem genialności jest uczynienie „ogólnie komunikowalnymi” przedstawień przyprawiających nas o stany umysłu, normalnie niewyraźalne w słowach.

Zdolnością, która kieruje tą komunikowalnością, jest smak, a smak czy władza sądzenia nie jest już wyłącznie przywilejem genialności. [...] Sąd widza stwarza przestrzeń, bez której żadne tego typu przedmioty nie mogłyby się pojawić. Dziedzina publiczna jest ustanowiona przez krytyków i widzów, a nie przez aktorów czy wytwórców.” (Arendt, 2012, s. 112)

Akcentując różnice pomiędzy genialnością a smakiem, Arendt zwraca się ku *sensus communis* jako podstawie ferowania ocen estetycznych. Do tworzenia wielkich dzieł sztuki potrzeba geniuszu, natomiast ich recepcji – smaku. Genialność to kwestia twórczej wyobraźni, smak zaś władzy sądzenia. Zakres obowiązywania tej ostatniej jest oczywiście szerszy i dotyczy zarówno twórców jak i odbiorców: piękno wymaga nie tylko bogactwa i oryginalności idei, ale nadto dyscypliny, bez której idee te nie znalazłyby powszechnej aprobaty, ani gruntu do dalszego ich kultywowania. (Kant, 2004, s. 237). *Sensus communis* dostarcza tu kryteriów akceptowalności, gwarantując zarazem bezstronność i bezinteresowność upodobania estetycznego. Przez zmysł wspólny, wg Arendt, Kant rozumiał specyficznie ludzką zdolność umysłową, dostosowującą człowieka do wspólnoty żyjących ludzi, a odróżniającą go zarazem od zwierząt i bogów. Wykładnia ta skłoniła Arendt do interpretowania smaku jako przede wszystkim zmysłu wspólnotowego (*community sense, gemeinschaftlicher Sinn*), będącego rezultatem refleksji umysłu nad samym sobą (Arendt, 2012, s. 128). *Sensus communis* pozwala podmiotowi tak rozszerzyć myślenie, że ów, abstrahując od subiektywnych warunków indywidualnych sądu, w swych ocenach dotyczących piękna i brzydoty zjawisk uwzględnia innych ludzi.

Warunkują nas, by tak rzec, prywatne warunki. Wyobraźnia i refleksja pozwalają nam uwolnić się od nich i osiągnąć względną bezstronność, która jest swoistą zaletą sądu. Im

mniej indywidualny czyjś smak, tym lepiej może być zakomunikowany. Komunikatywność stanowi jego właściwy probiez. (Arendt, 2012, s. 133)

Sensus communis bowiem leży także u podstaw komunikacji – stanowi on jej podmiotowy warunek, którego spełnienie wymaga myślenia rozszerzonego: „można coś zakomunikować, tylko wtedy gdy, jest się w stanie myśleć ze stanowiska innej osoby. W przeciwnym razie nigdy się jej nie spotka, nigdy nie będzie się mówić w taki sposób, by zrozumiała” (Arendt, 2012, s. 134). O ile więc człowiek dysponuje zdolnością wydawania sądów, o tyle też jest istotą towarzyską, a o wartości przedmiotu upodobania estetycznego decyduje zakres tych, z którymi można się dzielić swe upodobanie⁵.

Arendt twierdzi, że towarzyskość u Kanta nie stanowi celu człowieczeństwa, ale samo jego źródło. Władza sądenia z góry zakłada obecność innych ludzi oraz dążenie do maksymalnego rozszerzenia myślenia. W tym punkcie Kantowska teoria sądenia łączy się z rozważaniami o wiecznym pokoju. Chodzi mianowicie o koncepcję umowy pierwotnej rodzaju ludzkiego, powiązanej z kategorią celowości. Występuje ona u Kanta w pismach politycznych oraz sporadycznie w *Krytyce władzy sądenia*. Wyprowadza on z niej wizję ludzkości jako żyjącej na ziemi wspólnoty: „stan kosmopolityczny” polega na tym, że sądenie w sprawach politycznych wymaga odniesienia do idei bycia obywatelem świata. Arendt zmieniła sens wypowiedzi Kanta tak, aby odpowiadał jej interpretacji: „[jeśli] każdy oczekuje i żąda od każdego, by stosował się do wymogu powszechnego udzielania [komunikowalności – M.M.] [rozkoszy, powszechnego upodobania... wówczas osiągnęliśmy punkt, w którym jest tak, jak gdyby istniała – H.A] umowa pierwotna podyktowana przez samą ludzkość” (Kant 2004, s. 215). Postulat takiej umowy pełni nie tylko funkcję regulatywną względem refleksji o przedmiotach podziwu, ale nadto winien inspirować ludzi do działania – są oni ludzcy i mogą mienić się cywilizowanymi tylko w tej mierze, w jakiej partycypują w idei człowieczeństwa. Tu właśnie zbiegają się perspektywa aktora i widza:

Maksyma aktora i maksyma-„kryterium”, wedle którego widz osądza widowisko świata stają się jednym. Ten swego rodzaju imperatyw kategoryczny działania mógł zostać odczytany następująco: postępuj zawsze zgodnie z maksymą, dzięki której umowa pierwotna może zostać urzeczywistniona w postaci prawa ogólnego. (Arendt, 2012, s. 136)

Jak widzimy, według Arendt, filozofia polityczna Kanta we wszystkich swych wymiarach, tj. człowieka rozpatrywanego jako istoty moralnej, jako przedstawiciela gatunku oraz członka wspólnoty żyjących na Ziemi jednostek, odwołuje się do władzy sądenia. W pierwszym przypadku kryterium słuszności działań politycznych dostarcza jawność, a to zakłada istnienie dziedziny publicznej, w której dokonuje się osądu

⁵ Por. Nowak, 2018, s. 213–214.

polityki, w drugim podstawą oceny zdarzeń historycznych jest realizacja idei postępu w dziejach, w trzecim z kolei mamy do czynienia z audytorium obserwatorów życia politycznego – towarzyskich jednostek powiązanych ze sobą zamysłem wspólnotowym, a więc dzielących te same wartości i komunikujących się ze sobą. W §34 *Krytyki* Kant stwierdza, że ponieważ niemożliwe są żadne obiektywne pryncypia sądów smaku, krytyka smaku nie jest teorią, ale raczej sztuką lub nauką (*die Kunst oder die Wissenschaft*), ponieważ jej przedmiotem są przypadki jednostkowe, a podstawą – refleksja nad naturą i wzajemnym ustosunkowaniem władz poznawczych. Arendt oczywiście nie próbowała przedstawić ogólnej formuły sądów smaku, ale też nie zajmowały jej badania „nad władzami poznawczymi i ich funkcjami w [tego rodzaju] sądach” (Kant 2004, s. 198). W konsekwencji – jak już pisałem – zapoznała transcendentálny wymiar Kantowskiej krytyki ocen i wartości estetycznych na rzecz aspektów empirycznych. Przyjęła, że:

Najważniejsza różnica między *Krytyką praktycznego rozumu* a *Krytyką władzy sądenia* polega na tym, że prawa moralne pierwszej ważne są dla wszystkich podmiotów rozumnych, natomiast obowiązywanie zasad drugiej jest wyraźnie ograniczone do ludzi żyjących na ziemi. Drugie ogniwo, o którym mowa polega na tym, że władza sądenia ma do czynienia z konkretnymi przypadkami, gdzie „to, co szczegółowe, zawiera jako takie w odniesieniu do tego, co ogólne, coś przypadkowego”, czym normalnie zajmuje się myślenie. (Arendt, 2012, s. 26)

5. Natura ludzka i *sensus communis*

Kant – jak wspominałem – w przeciwieństwie do Arendt, dysponował pojęciem natury ludzkiej – człowiek to istota racjonalna skończona, o takich a nie innych władzach poznawczych, występujących u każdego w podobnych zależnościach transcendentnologicznych. Ma to pierwszorzędne znaczenie dla poznania, moralności oraz doświadczenia estetycznego. Stąd sąd smaku czerpie swą subiektywną powszechność. Zakłada się w nim, że ludzie, o ile abstrahuje się od czynników partykularnych, pod względem władz poznawczych, a więc i potencjału do odczuwania bezinteresownej rozkoszy, są do siebie bardzo podobni – o ile abstrahują od czynników partykularnych, sądzą w tych samych warunkach podmiotowych. Arendt, akcentująca na każdym kroku ludzką wielość, całkowicie to zmilczała. U Kanta natomiast czytamy:

Aby mieć prawo domagania się powszechnej aprobaty sądu estetycznej władzy sądenia, opierającej się jedynie na subiektywnych racjach, wystarczy, jeśli się przyzna, że: 1) Subiektywne warunki tej władzy, o ile idzie o stosunek wprowadzonych tu w ruch władz poznawczych do poznania w ogóle, są u wszystkich ludzi te same – co musi być prawdą, gdyż inaczej ludzie nie mogliby sobie komunikować swych przedstawień, a nawet poznania; 2) Sąd uwzględniać ma jedynie ten stosunek (a zatem jedynie formalny warunek władzy

sądzenia) i ma być czysty, tj. nie pomieszany ani z pojęciami o przedmiocie, ani z czuciami jako racjami determinującymi. (Kant, 2004, s. przypis 204)

Sąd smaku nie jest sądem poznawczym.

Twierdzi on jedynie, że mamy prawo zakładać powszechnie, u każdego człowieka, te same subiektywne warunki władzy sądenia, jakie znajdujemy w sobie; a prócz tego jeszcze to, że dany przedmiot podciągnęliśmy trafnie pod te warunki. (Kant, 2004, s. 205)

Kantowska krytyka smaku zatem nie odnosi się do „ludzi żyjących na ziemi”, ale do wszystkich istot o podobnym do ludzkiego sposobie poznawania, a więc takich, które choć w poznaniu są zmuszone opierać się na doświadczeniu, to za sprawą „samorzutności” swych wyższych władz poznawczych, od doświadczenia tego są w stanie abstrahować, a nawet poza nie wykraczać.

Ideę zmysłu wspólnego Kant zaczerpnął z tego właśnie założenia o poznawczologicznym izomorfizmie skończonych istot racjonalnych. Nie jest on pierwotnie zmysłem wspólnotowym, jak to sugeruje Arendt, tzn. nie wynika z wspólnego życia ludzi ze sobą. Jest raczej odwrotnie. Tworzymy społeczności, możemy żyć i komunikować się z innymi, ponieważ jesteśmy do siebie podobni, choć w odosobnieniu zapewne nie stworzylibyśmy kultury i przypominali raczej Rousseauowskiego człowieka natury, tzn. takiego, który nie dysponując mową, nie rozwinąłby w sobie jeszcze zdolności refleksji. Wydawanie sądu wg zasady *sensus communis* odbywa się w ten sposób, że sąd konfrontowany ma być nie tyle z rzeczywistymi sądami innych ludzi, ale raczej z sądami możliwymi, przez to, że wstawiamy siebie w miejsce każdego innego człowieka,

[...] abstrahując jedynie od ograniczeń, jakie przypadkowo związane są z wydawaniem o czymś sądu przez nas samych; tego zaś dokonuje się [...] w ten sposób, że pomijamy jak najbardziej wszystko to, co w stanie przedstawiania [sobie czegoś] stanowi materię, tzn. czucie, i zwracamy uwagę jedynie na formalne własności naszego przedstawiania [podkreśl. – R.R.] lub naszego stanu przedstawiania [sobie czegoś]. (Kant, 2004, s. 210)

Kant nigdzie nie wyjawia podstawy założenia tak specyficznej władzy jak zmysł wspólny, co więcej stwierdzenie, iż „smak pochodzi z głęboko ukrytej, wszystkim ludziom wspólnej podstawy zgodności w wydawaniu sądów o formach, w jakich dane są im przedmioty” (Kant, 2004, s. 110) zdaje się odnosić właśnie do *sensus communis*. W istocie w *Krytyce władzy sądenia* znajdujemy tylko funkcjonalne charakterystyki zmysłu wspólnego. Bez trudu jednak dostrzegamy, iż podstawą tą okazuje się przekonanie Kanta o istnieniu wspólnej natury ludzkiej. Aby osiągnąć rozszerzony punkt widzenia, o którym traktuje Arendt w *Wykładach*, nie wystarczy więc praca wyobraźni i stawianie siebie na miejscu innych, ale potrzeba też aktywności intelektu i rozumu, który jako najwyższa z władz poznawczych, nie tylko rozpoznaje zasady ostateczne, ale jest także władzą samoświadomości i krytyki. Bez nich niemożliwa

byłaby abstrakcja od materialnych treści przedstawień, na rzecz aspektów czysto formalnych. Problem w tym, że Arendt w *Wykładach* wprowadziła kwestię refleksji w doświadczeniu estetycznym, ale rola władz odpowiedzialnych za myślenie w tym kontekście, i w całości *Wykładach*, pozostała niedoszacowana. Skutkowało to – po pierwsze – opartej na pojęciach empirycznych wizji postępu gatunku ludzkiego oraz – po drugie – przemilczeniem pierwszorzędnej, nawet z perspektywy autorki *Kondycji ludzkiej*, wartości estetycznej, jaką jest wzniosłość.

6. Państwo celów a postęp

W efekcie Arendt doszukała się sprzeczności w myśli Kanta pomiędzy wizją postępu gatunku ludzkiego a filozofią praktyczną:

Nieskończony postęp jest prawem ludzkiego gatunku. Jednocześnie godność człowieka wymaga, by każdy z nas, bez wyjątku był postrzegany w swej niepowtarzalności i jako taki – lecz bez żadnego porównywania i niezależnie od czasu – jako odzwierciedlający cały rodzaj ludzki. Innymi słowy, sama idea postępu – o ile oznacza coś więcej niż zmianę okoliczności i ulepszanie świata – stoi w sprzeczności z Kantowskim pojęciem godności człowieka. Wiara w postęp jest sprzeczna z ludzką godnością. Postęp oznacza ponadto, że opowieść nigdy nie ma końca. Sam koniec opowieści leży w nieskończoności. Nie istnieje żaden moment, w którym moglibyśmy spokojnie przystanąć i obejrzeć się za siebie wstecznym spojrzeniem historyka. (Arendt, 2012, s. 140)

Tezy Arendt o nieskończonym postępie gatunku ludzkiego wydają się jednostronne. Przytoczyła ustęp z Kanta, w którym stwierdza on, że rozwój w tym przypadku ma charakter „asymptotyczny” i stale zbliża się do swej granicy (Arendt, 2012, s. 103), ale sama asymptota rozwoju nie została przez nią przemyślana. A przecież bez stałego punktu odniesienia pojęcie postępu nie miałyby sensu i sprowadzałyby się – powtórzmy – do „zmiany okoliczności i ulepszania świata”. Kant zaczyna swą *Ideę powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* od stwierdzenia, że jakiego by się nie miało pojęcia wolności woli w aspekcie metafizycznym, „to z pewnością jej przejawy, jakimi są ludzkie uczynki, tak samo jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie, są określone przez powszechne prawa przyrody” (Kant, 2012, s. 31). Możemy powiedzieć, że stosunek zachodzący pomiędzy historią ujętą w aspekcie kosmopolitycznym ma się do wolności metafizycznej, stanowiącej dla Kanta pochodną ludzkiej rozumności, tak jak zjawisko do odpowiadającego mu przedmiotu transcendentalnego. Jedynie przy tym założeniu przyroda nabiera znaczenia opatrności, a dzieje ludzkie postępującego oświecenia zmierzającego do urzeczywistnienia rozumu.

Według Kanta refleksyjna władza sądzenia rozważa człowieka jako ostateczny cel przyrody; jakkolwiek trzeba podkreślić, że zasady tej zdolności nie mają wartości przedmiotowej, a jedynie podmiotową, z uwagi na właściwości ludzkiego poznania. Zwłaszcza rozum domaga się odniesienia przyrody do jej nadmysłowego substratu.

Założenie realności celowej organizacji świata pociąga za sobą konieczność odwołania się do twórczego intelektu, który kierując się pewnym uprzednim zamysłem, stanowi źródło naturalnych form organicznych. Wszakże ostateczny cel przyrody jest dla niej nieosiągalny i nierealizowalny, w niej bowiem wszystko jest uwarunkowane, a cel ostateczny musi być bezwarunkowy; przy czym dotyczy to nie tylko przyrody zewnętrznej względem istoty ludzkiej, ale także wewnętrznej. Spośród wszystkich ziemskich żywin jedynie człowiek dysponuje pojęciem celów, potrafi je wyznaczać samemu sobie, w ich kategoriach ujmować naturę i posługiwać się nią jako środkiem (Kant, 2004, s. 417). Kant pisze o nim, że zawsze jest tylko „ogniwem w łańcuchu celów przyrody”, ale zarazem:

Jako jedyna istota na ziemi posiadająca intelekt jest on tytularnym panem przyrody – i jeśli uważa się przyrodę za system – z uwagi na swe przeznaczenie końcowym jej celem; ale jest nim zawsze tylko warunkowo, [a mianowicie] o ile umie i chce nadać jej i sobie samemu takie celowe odniesienie, które niezależnie od przyrody mogłoby być samowystarczalne, a zatem celem ostatecznym, którego wcale nie należy szukać w przyrodzie. (Kant 2004, s. 424)

Kształtowanie zdatności do wyznaczania sobie dowolnych celów w ogóle i dążenia do ich urzeczywistnienia Kant nazywa kulturą. Tę dzieli na kulturę zręczności (*Kultur der Geschicklichkeit*) i kulturę karności (*Kultur der Zucht*) oraz dyscyplinę (*Disziplin*). Pierwsza polega na pozyskiwaniu umiejętności posługiwania się narzędziami gwoli realizacji własnych zamierzeń; druga na wyrabianiu w sobie zdolności panowania nad instynktami i uwolnieniu tym samym woli od despotyzmu żądz, odzierających ją ze zdolności do samodzielnego i racjonalnego wyboru. Historycznie rozwój ludzkich zręczności spowodował powstanie nierówności między ludźmi, gdzie większość zabiega o podstawowe środki do życia, aby sobie zapewnić przetrwanie, a dobrobyt pozostałej mniejszości partycypującej w kulturze wysokiej lub nawet zbytku. U Kanta w tym kontekście czytamy:

Błyskotliwa nędza jest jednak związana z rozwojem naturalnych skłonności w rodzie ludzkim, a cel przyrody samej, choć nie jest naszym celem, zostaje przy tym przecież osiągnięty. Formalnym warunkiem, pod jakim przyroda ten swój zamierzony cel jedynie może osiągnąć, jest taki ustrój we wzajemnych stosunkach między ludźmi, w którym szkodom wynikającym ze wzajemnie się zwalczającej wolności przeciwstawiona zostaje praworzędna siła w [ramach] pewnej całości, noszącej nazwę społeczności obywatelskiej, gdyż tylko w niej może dojść do najpomyślniejszego rozwoju naturalnych dyspozycji. Dla niej wszakże, o ile ludzie byliby dość rozsądni, by ją znaleźć, i dość mądrzy, by dobrowolnie poddać się jej przymusowi, potrzebna byłaby jeszcze całość kosmopolityczna, tj. system wszystkich państw, którym grozi niebezpieczeństwo wzajemnego negatywnego oddziaływania na siebie. W braku takiego systemu i z powodu przeszkód, jakie nawet możliwości takiego projektu stawiają ambicja, żądza panowania oraz chciwość zwłaszcza tych, którzy mają władzę w rękach, rzeczą nieuniknioną jest wojna (w której albo państwa dzielą się i rozpadają na mniejsze, albo jedno państwo przyłącza do siebie inne, mniejsze, usiłując

utworzyć większą całość). Jako nie zamierzona przez ludzi (wywołana nieokielznanymi namiętnościami), choć głęboko ukryta, może zamierzona przez najwyższą mądrość próba, jeśli nie wprowadzenia, to jednak przygotowania stanu praworządności połączonego z wolnością państw, a dzięki temu też jedności ich moralnie ugruntowanego systemu, pomimo najstraszliwszych klęsk, jakie sprowadza ona na ród ludzki, i może jeszcze większych, jakimi uciska go stałe do niej pogotowie w czasie pokoju, stanowi ona (gdy nadzieja na spokojny stan szczęśliwości ludu coraz bardziej się oddala) jeden bodziec więcej do tego, by wszystkie talenty służące kulturze doprowadzić do najwyższego rozwoju. (Kant, 2004, s. 426–427)

Także kultura dyscypliny ma swoje podstawy biologiczne. Widoczna jest bowiem tendencja przyrody, która czyni człowieka zdającym do celów wyższych aniżeli naturalne. Dostrzegamy mianowicie osłabienie przyrodzonych instynktów, utrudniających mu rozwój jego zręczności i przeszkadzających w kształtowaniu jako istoty o wyższym niż tylko przyrodnicze powołaniu. Nauki i sztuki – zauważa Kant – dzięki oglądzie i kulturze towarzyskiej – czynią człowieka bardziej cywilizowanym, ograniczając „tyranię pożądań zmysłowych” i tym samym przygotowują rządy samego rozumu. To samo dotyczy klęsk, jakie przyroda i własny egoizm nań zsyła – hartują go do stawiania oporu skłonnościom naturalnym i mobilizują do poddania się władzy rozumu. W ten sposób z perspektywy etycznej nawet istnienie przyrody staje się celowe, jakkolwiek jej właściwym celem jest podmiot moralny, oczyszczony z wszelkich naleciałości empirycznych, czyli człowiek rozważany jako *numenon* – jako taki dysponuje on wolną wolą, a jego przyczynowość jest teleologiczna, prawo zaś, podług którego określa swe cele, przedstawia mu się jako bezwarunkowe i niezależne od czynników naturalnych. Człowiek zatem jest ostatecznym celem przyrody tylko jako podmiot moralny i z uwagi na własne prawodawstwo (Kant, 2004, s. 431).

Nie „całość kosmopolityczna” – jak twierdzi Arendt – byłaby kresem postępu. Ta, jak na to wskazuje przytoczony cytat, na który powołuje się także Arendt, stanowi tylko warunek najwyższego rozwoju ludzkich predyspozycji naturalnych. Racją i celem rozwoju pozostaje urzeczywistnienie rozumności w świecie, polegające na zaprowadzeniu w nim ładu etycznego. Asymptotą postępu byłaby moralna wspólnota autonomicznych istot rozumnych, w ich systematycznym związku, określonym prawami, a przeto ukształtowana na modłę ładu przyrody, czyli państwo celów, w ramach którego istoty racjonalne, a więc również człowiek, funkcjonują jako prawodawcy i członkowie zarazem (Kant, 2001, s. 80). Prawa powoływane przez nie do istnienia, tj. maksymy etyczne, pod względem swej materii, odnoszą się do nich samych jako posiadających godność, a nie cenę, a cechują ogólną formą, jak gdyby były prawami przyrody (Kant, 2001, s. 85). Kant wprowadzając pojęcie *Reich der Zwecke*, podkreślał że stanowi ono ideał nierealizowalny dla istoty skończonej, możliwe jest tylko ciągle doń przybliżanie się. W tym sensie postęp daje się rozważać jako nieskończony, lecz ograniczony; i to ów nieosiągalny kres wyznacza perspektywę oceny zdarzeń politycznych. Nie jest więc tak, jak to sugeruje Arendt, że nie istnieje stały punkt

ich bezstronnej oceny, co więcej sama Arendt przecież przyjmuje w swych pracach optykę nie tyle niezaangażowanego widza, co raczej bezstronnego podmiotu moralnego, czego przykładem są słynne *Korzenie totalitaryzmu* (1993), *Eichmann w Jerozolimie* (1998) czy eseje zebrane w tomie *Odpowiedzialność i władza sądzienia* (2003).

W przypadku oceny zdarzeń politycznych sensowne wydaje się nakreślenie dystynkcji pomiędzy dwiema kategoriami o pokrewnej konotacji – bezinteresowności i bezstronności. Sąd jest bezinteresowny, według Kanta, gdy nie uwzględnia istnienia przedmiotu, do którego się odnosi, tzn. bierze się w nim pod uwagę tylko przedstawienie ukazujące jakościowe uposażenie rzeczy, niezależnie od jej istnienia, co – nawiasem mówiąc – też uszło uwadze Arendt. Gdyby wydarzenia polityczne potraktować w sposób bezinteresowny, to traktowalibyśmy je jak na równi z fikcjami literackimi, a tak przecież nie jest. Bezinteresowność pociąga za sobą bezstronność, ale implikacja w drugą stronę nie zachodzi. Bezstronność może odnosić się też do interesów, np. jest w interesie wszystkich ludzi, by na ziemi zapanował wieczny pokój. Historia i polityka budzą nasze zainteresowanie, gdyż decydują o naszym położeniu tu i teraz oraz o naszej przyszłości, i jako takie zawsze odnoszą się do istnienia przedmiotu, którego dotyczą. Opowieść o bezinteresownym obserwatorze życia politycznego należy raczej między bajki włożyć. Jego ocena natomiast może być bezstronna, tzn. dotyczyć rzeczy spornych i być wydana w postawie obiektywnej i rzeczowej względem rozpatrywanej sprawy. Pytanie w tym przypadku wyglądałoby następująco: jeśli zaistniał lub zaistniałby dany stan rzeczy, to czy jest/byłby on pożądanym z uwagi na wyznawany system wartości, czy – innymi słowy – jego zaistnienie służy (leży w interesie) realizacji tegoż systemu wartości. W przypadku Kanta systemu aksjologicznego dostarcza czysty rozum, transcendujący doświadczenie, ale też noszący w sobie formę prawa – formę, którą odkrywa w prawidłowościach przyrody, gdyż tylko to w niej znajduje, co sam w nią włożył (Kant, 2001, s. 34–35) i którą narzuca z mocą imperatywu ludziom jako aktorom działań politycznych. Arendt była daleka od tego rodzaju konstatacji. Bezstronną ocenę uzyskuje się, jej zdaniem, w drodze rozszerzenia myślenia, poprzez konfrontowanie własnego sądu z możliwymi sądami innych i stawienia siebie w wyobraźni w położeniu każdego innego człowieka (Arendt, 2012, s. 77–78).

Tu znajdujemy odpowiedź na pytanie postawione w tytule tekstu. Kant nie napisał filozofii politycznej, ponieważ nie należy ona do filozofii transcendentnej. Politykę traktował jako część kultury dyscypliny, podporządkowanej ostatecznie etyce, użyteczne narzędzie służące krzewieniu dobra w świecie. Gdyby możliwe było urzeczywistnienie państwa celów, polityka byłaby zbędna, a zarazem bez koncepcji państwa celów, idea wiecznego pokoju nie ma sensu. Potrzeba państwa prawa, społeczeństwa obywatelskiego, domeny publicznej jako przestrzeni krytyki politycz-

nej oraz ponadnarodowej wspólnoty kosmopolitycznej – wszystko to wynika z konieczności temperowania zła zakorzenionego w naturze ludzkiej, skłonności od czynienia dla siebie samego wyjątku od praw, uleganiu namiętnościom i ambicjom – słowem – tego, co u Kanta zostało określone mianem zmysłowych pobudek woli. Według Kanta państwo wymaga ugruntowania etycznego⁶ i – tak samo jak u Rousseau – jest istotą moralną. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę, że Kant treści empiryczne zarówno w obrębie filozofii spekulatywnej, praktycznej, a nawet estetyki traktował jako zasadę indywidualności, to polityka byłaby dla niego, tak samo jak dla Rousseau, sposobem radzenia sobie z ludzką wielością, a ściślej jej redukcji do wspólnego mianownika pod postacią prawa i woli powszechnej. Stąd negatywna wykładnia polityczna imperatywu kategorycznego w rozprawie *Ku wiecznemu pokojowi*, potrzeba odwołania się do opinii publicznej oraz akcentowana przez Arendt rozbieżność polityki i moralności w myśli Kanta.

Wnioski

Z tej perspektywy tzw. pisma polityczne Kanta należy uznać za uzupełniające efekt filozoficznego „chilizmu”, wyrażającego się w filozoficznej wierze, iż natura jest rozumna, a rozum naturalny, pozwalającej żywić nadzieję na zapanowanie racjonalności na ziemi. Wiara ta skutkuje projekcją na przyrodę teleologii właściwej dla pojmowania świata przez skończone istoty rozumne, odpowiednio do hierarchii ich władz poznawczych. Jeśli postawimy pytanie o cel uprawiania historii politycznej i polityki, to uświadamiamy sobie, że dotyczy ono idei kryjących się za działaniami politycznymi i/lub przyświecających aktorom wydarzeń politycznych, zwłaszcza idei postępu. Wszakże rozum jest właśnie władzą tworzenia idei. Kantowska rozumna przyroda jest przy tym nie mniej chytra niż Hegłowski *Weltgeist*. Realizuje swój cel, posługując się ludźmi, występującymi między nimi antagonizmami, społeczną towarzyskością, a nawet wojnami; dlatego stanowiące jej przedłużenie „dzieje powszechne nie są krainą szczęśliwości” (Hegel, 1958, s. 41).

Arendt w *Wykładach* wielokrotnie podkreślała teleologiczny charakter historii. Rzecz w tym, że o ile rozważa się ją jako urzeczywistnienie jakiegoś celu, a za cel zgodnie z *Krytyką władzy sądu* bierze „przedmiot pojęcia, o ile uważamy je za przyczynę tego przedmiotu (za realną podstawę jego możliwości)”, to musimy założyć też istnienie pewnej woli po stronie przyrody, tzn. „władzy pożądania, o ile daje się ona determinować [...] za pomocą pojęć”, czyli „działać zgodnie z wyobrażeniem pewnego celu” (Kant, 2004, s. 89–90). A że wola ta ma się urzeczywistniać w dziejach za pośrednictwem działań ludzkich i zmierzać do powołania racjonalnego, a co za tym

⁶ Por. Hassner, 2010, s. 624 oraz Nowak, 2018, s. 234.

idzie opartego na prawie, porządku społecznego, to wolę tę nazwać należy „wolą powszechną”. Dla Kanta, tak samo jak dla Rousseau, człowiek nie jest zwierzęciem politycznym ze swej istoty, ale co najwyżej rozumnym wytworem przyrody, który z uwagi na tę racjonalność musiał z nią wziąć rozbrat, toteż polityka dlań, tak samo jak dla Rousseau, a w przeciwieństwie do starożytnych, wymaga legitymizacji, tej zaś dostarcza rozum praktyczny. Bez wątpienia należy ją rozpatrywać z perspektywy władzy sądenia, ale chodzi tu przede wszystkim o jej etyczne wykorzystanie, gdzie rozum nakazuje nam pytać samych siebie, czy zamierzone przez nas czyny dałoby się opisać za pomocą praw przyrody, którym sami byśmy podlegali (Kant, 2004, s.114–115). Uważam, że Kanta pod tym względem winno się traktować jako ogniwo pośrednie pomiędzy Rousseau a Heglem. Kluczową kwestią staje się dlań pytanie o warunki możliwości woli powszechnej rodzaju ludzkiego, którą – jak wiadomo – Rousseau odrzucał i relatywizował do określonych społeczności, zaś jej generalizację na cały ród człowieczy uważał za mrzonkę żyjącą „już tylko w duszach nielicznych kosmopolitów, duszach wielkich, przekraczających urojone przegrody między ludami i które za przykładem Istoty najwyższej, stworzycielki tych ludów, przychylnością swą obejmują cały ród ludzki” (Rousseau, 1956, s. 208). Poglądy Kanta należy odczytywać z perspektywy Rousseau oraz zwrotnie *Umowę społeczną* w świetle Kantowskich dokonań na polu moralności i myśli politycznej. Wtedy otrzymamy – jak sądzę – odpowiedź odnośnie do sedna estetyzacji polityki. Polega ona na typie legitymizacji woli powszechnej. Zmiana polega tu na przejściu od uprawomocnienia etycznego ku estetycznemu. Arendt była od tego o krok, a zarazem – jak widzimy – dzieliła ją nieprzezwycięzalna przepaść

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1993). *Korzenie totalitaryzmu* (tłum. M. Szawiel, D. Grindberg). Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Arendt, H. (1998). *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* (tłum. A. Szoskiewicz). Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Arendt, H. (2003). *Odpowiedzialność i władza sądenia* (tłum. W. Madej, M. Godyń). Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka* (tłum. A. Łagodzka). Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt, H. (2012). *Wykłady o filozofii politycznej Kanta* (tłum. P. Kuczyński, M. Moskalewicz). Wydawnictwo Kronos.
- Beiner, R. (2001). Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures. W: R. Beiner, J. Nedelsky (Eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt* (s. 91–103). Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt – A Reintepretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>
- Dossa, S. (1989). *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*. Wilfrid Laurier UP.
- Grygiń, J. (2012). *Wola powszechna w filozofii politycznej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Hassner, P. (2010). *Immanuel Kant*, przekł. Wonicki, Rafał W: L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej* (s. 591–631). Wyd. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Fronda PL.
- Hegel, G.W.F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów* (tłum. J. Grabowski, A. Landman). PWN.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*. W: G.W.F. Hegel, *Werke* (Band 12). Suhrkamp Verlag.
- Jay, M. (1978). Hannah Arendt: Opposing Views. *Partisan Review*, 45(3), 347–380.
- Kant, I. (2004). *Krytyka władzy sądowniej* (tłum. J. Gałęcki). PWN.
- Kant, I. (2001). *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden). Wydawnictwo Antyk.
- Kant, I. (2001). *Uzasadnienie metafizyki moralności* (przekł. M. Wartenberg). Wydawnictwo Antyk.
- Kant, I. (2012). Co znaczy orientować się w myśleniu? (tłum. D. Pakalski). W: *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781* (s. 29–45). WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2012). *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce* (tłum. M. Żelazny). W: *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781* (s. 139–154). WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2012). *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (tłum. T. Kupś). W: *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781*. WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2012). *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nic warte w praktyce*, (tłum. M. Żelazny). W: *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781* (s. 265–304). WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2012). *Ku wiecznemu pokojowi* (tłum. M. Żelazny). W: *Dzieła zebrane*, VI, *Pisma po roku 1781* (s. 331–374). WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kłoskowska, A. (2011). *Kultura masowa*. PWN.
- Moskalewicz, M. (2013). *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Nowak, P. (2018). *Przemoc i słowa. W kręgu filozofii politycznej Hannah Arendt*. Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Parekh, S. (2008). *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: a Phenomenology of Human Rights*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203927816>
- Riley, P. (2015). *Kant on General Will*. W: J. W. Farr, D. Lay (Eds.), *The General Will. The Evolution of a Concept* (s. 333–349). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107297982.017>
- Rogoziecki, R. (2020). Wstęp do badań nad estetyzacją polityki. O kondycji ludzkiej według Hannah Arendt. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 21(4), 99–119.
- Rousseau, J.-J. (1956). *Rozprawa o pochodzeniu nierówności między ludźmi*. W: J.-J. Rousseau. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (tłum. H. Elzneberg, s. 107–278). PWN.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (tłum. D. Lachowska). PWN.
- Wolin, R. (2001). *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Joas and Herbert Marcuse*. Princeton University Press.