

Edyta Pietrzak

Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej
Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi

POLITYKA, FILOZOFIA I HANNAH ARENDT. O KONCEPCJI POLITYCZNOŚCI OPARTEJ NA WIELOŚCI

Abstract. Although Hannah Arendt noticed problem of the emancipation of women, she also openly admitted that it does not concern herself. She was and still remains one of the few women involved in political thought, forming theories and defining new directions of thought and action in the public sphere. She refused to call her a philosopher; she preferred to describe herself as a political theorist. Where this resistance comes from and what is the difference between philosophy and political theory? Answer for these questions can be found in Arendt's concept of politics based on plurality, from which is not so far to feminism as it might initially seem.

Key words: Politics, philosophy, feminism.

Abstrakt. Hannah Arendt, choć dostrzegała problem emancypacji kobiet, to także otwarcie przyznawała, iż nie dotyczy on jej samej. A jednak była i wciąż pozostaje jedną z nielicznych kobiet zajmujących się myślą polityczną, tworzącą teorie i wyznaczającą nowe kierunki myślenia i działania w sferze publicznej. Odżegnywała się także od nazywania ją filozofką, wolała określać się mianem teoretyczki polityki. Skąd ten opór i czym według niej, filozofia od teorii polityki się różni? Odpowiedź na te pytania pomoże uzyskać tytułowa Arendtowska koncepcja polityczności opartej na wielości, od której nie tak znów daleko do feminizmu jak mogłoby się początkowo wydawać.

Słowa kluczowe: polityka, filozofia, feminizm.

Przygotowując ten tekst zastanawiałam się, jakiej niepokornej postaci chciałabym go poświęcić i bardzo szybko poczułam, że zależy mi, aby swoje miejsce w tej publikacji znalazła Hannah Arendt. Jest to dla mnie ważne z dwóch powodów. Po pierwsze, nie ukrywam, że jako politolożka od dawna jestem uwiedziona soczystą myślą Arendt. Po drugie, interesującym wydaje mi się napięcie między samą Arendt i jej pracami a feminizmem i jego przedstawicielkami takimi jak Seyla Benhabib,

Mary O'Brien czy Carole Pateman, dlatego też uważam, że warto poświęcić mu kilka słów. Tym bardziej że w moim oglądzie sprawa opisywanej niechęci Arendt do feminizmu wcale nie jest tak jednoznaczna, jak się może wydawać.

Feminizm

Pytana, czy dostrzega problem emancypacji, autorka *Kondycji ludzkiej*¹ odpowiada, że tak, ale jest tu raczej staroświecka i uważa, że nie wygląda dobrze, kiedy kobieta wydaje polecenia; nie powinna się stawiać w takiej sytuacji, jeśli chce pozostać kobietą. Dla niej samej ten problem, rzekomo, nigdy nie odgrywał szczególnej roli, zawsze robiła to co chciała².

Jak postrzegała feminizm? Zauważała nieobecność kobiet w sferze publicznej. Dostrzegała jednak także nieumiejętność osiągnięcia konkretnych celów przez ruch feministyczny i nieumiejętność jego zjednoczenia się na scenie politycznej choćby w postaci partii politycznej. Jedyłą, według niej, szansą dla ruchu kobiecego miało być jego zaistnienie na froncie politycznym i zorganizowane działanie dla sprawy całych społeczeństw i narodów a nie tylko oddzielonych od siebie grup. Opowiadała się przeciwko odrywaniu kwestii kobiecych od kwestii politycznych. Dlaczego tak uważała? Ze względu na kluczowe w jej myśli rozróżnienie między problemami społecznymi i politycznymi oraz na przekonanie o jedynie rozstrzygającej mocy zachowań politycznych³.

Próbując naświetlić problemy angażujące Arendt i teoretyczki feminizmu, równocześnie będące źródłem nieporozumień między nimi, odnieść należy się do dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza dotyczy granic polityczności i określenia tego, co jest polityczne. Druga zaś granicy między sferą prywatną a sferą publiczną⁴. Mary O'Brien i Carole Pateman wskazują, że przyczyną dezaprobaty propozycji feministek w stosunku do propozycji Arendt jest jej androcentrycznie uogólnione postrzeganie wzorów kultury i człowieczeństwa oraz fakt, że brakuje

¹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.

² Wywiad Güntera Gausa z Hannah Arendt „Zur Person” <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4> [dostęp 18.05. 2015].

Co ciekawe, urodzona zaledwie 15 lat wcześniej, niemiecka filozofka o uznanym dorobku, uczennica Edmunda Husserla, Edith Stein nie mogła przeprowadzić procesu habilitacyjnego na niemieckich uniwersytetach tylko dlatego, że była kobietą.

³ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 96–97.

⁴ W. Heller, *Trudne porozumienie feminizmu z filozofią polityczną Hannah Arendt*, [w:] E. Pak-szys, W. Heller (red.), *Publiczna przestrzeń kobiet: Obrazy dawne i nowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1999, s. 223.

w nim analiz ludzkiej kondycji kobiet⁵. Dla Arendt dychotomia sfery publicznej i prywatnej jest kluczowa, ponieważ jest zarazem warunkiem zaistnienia sfery politycznej. Kształtowana przez dyskusje i spory ich obywateli sfera publiczna greckich *polis* niezależna była od panujących rządów i aktualnej polityki, dawała jej reprezentantom możliwość wolności. O takim jej wymiarze pisał Arystoteles w *Polityce*: „Państwo [...] jest tworem natury, jest pierwsze od jednostki, bo każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajduje się w tym samym stosunku do państwa, co inne części jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁶. W sferze prywatnej zaś człowiek był tylko elementem natury, rzeczą, barbarzyńcą, niewolnikiem czy kobietą⁷. Tożsamość uzyskiwał dopiero w sferze publicznej i dopiero w niej i poprzez nią stawał się obywatelem, posiadającym prawa i szacunek. To, co polityczne odnosiło się według Arendt do mówienia i działania, zaś to co prywatne do milczenia, gwałtu, cierpienia i miłości. Dom (*oikia*) to miejsce zaciemnione, ukryte przed wzrokiem i pełne namiętności. Sfera polityczna była natomiast sferą światła, w której realizować się mogły takie wartości, jak wolność, dobro wspólne, sprawiedliwość i równość. Obecność człowieka w sferze politycznej była więc ucieczką od codzienności w kulturę. Grecy nie wyobrażali sobie życia poza państwem i sferą publiczną, a tych, którzy żyli poza nią, mieli za barbarzyńców⁸.

Autorki feministyczne natomiast postulują zniesienie stereotypizującej dychotomii, zamykającej kobiety w sferze prywatnej i odbierającej im możliwość pełnienia ról obywatelskich. Seyla Benhabib zwraca także uwagę, że Arendt w *Kondycji ludzkiej* konsekwentnie pisząc o ludziach używa określenia *men* znaczącego tyleż co mężczyźni, a nie neutralnego płciowo *people*⁹.

Dla teorii feministycznej myśl Arendt pozostaje zagadkowa i frustrująca, swoimi podziałami na wolność i konieczność, prywatne i publiczne czy męskie i żeńskie stawia jej wyzwania¹⁰. Benhabib uważa, że nie można jej jednak odczytywać tylko w tonie negacji i krytyki, bo być może to nie Arendt, a feminizm zmierzający do upolitycznienia sfery prywatnej, a tym samym do wyeliminowa-

⁵ M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, s. 100; C. Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, University of California Press, Berkeley 1979, s.190.

⁶ Arystoteles, *Polityka*, PWN, Warszawa 1964.

⁷ Hanna Arendt w *Kondycji ludzkiej* (s. 30) stwierdza, że w starożytnej Grecji istniały dwa sposoby rozumienia tego, co publiczne. Publiczne było to, co mogło być zobaczone, usłyszane i zrozumiane przez każdego. Publiczne było także to, co tworzyło świat sam w sobie wspólny dla wszystkich, nazywany *koinon*.

⁸ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Alatheia, Warszawa 2003, s. 33.

⁹ S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3, s. 88.

¹⁰ S. Benhabib, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, „History of the Human Science” 1993, vol. 6, No. 2, s. 97.

nia resztek wolności ze współczesnego świata, jest w błędzie. Zdecydowanie zatem bardziej korzystne dla feminizmu jest wejście z filozofią Arendt w „dialektyczną konwersację” niż traktowanie ją z góry jako antyfeministyczną.

W związku z tym Seyla Benhabib, tak zresztą jak i Magdalena Środa, pisze o istniejącym w tekstach Arendt potencjale „poszerzania racjonalności”¹¹, który polega na różnym od starożytnych definiowaniu pojęcia polityczności. Specyfiką starożytnej polityki jest umiejętność myślenia, wartościowania i osądzania powiązana z poczuciem smaku. Przy czym, ów smak nie jest w żadnej mierze subiektywnym odczuciem, a u jego podstaw stoi świat a nie jednostka. Wyróżnione przez Arendt sądy Środa definiuje dwojako: jako subiektywne, odnoszące się do przedmiotów i działań zamkniętych w sferze prywatnej, oraz jako indywidualne związane ze sferą publiczną. Rozumienie takie poszerza sferę publiczną o zakres rozmowy. Zdaniem Benhabib pokazuje to, że Arendt pozostawia czytelnikom sferę dostępną dla interpretacji jej filozofii¹².

Ze swej strony do głównych różnic teoretycznych między myślą Arendt i feminizmem dodałabym także różnice, jakie dostrzec można między *amor mundi* – skierowanej ku całemu światu miłości mającej z założenia dominować nad doświadczeniem indywidualnym, a reprezentowanym choćby w propozycjach feministycznej etyki troski otwartej na doświadczenia indywidualne, które to perspektywy wydają się być trudne do pogodzenia.

Aby wyjaśnić jak Arendt rozumie *amor mundi*, trzeba jednak bliżej przyjrzeć się jej sposobowi myślenia.

Amor mundi

Inspirację stanowi tu dla Arendt koncepcja Heideggerowskiego „namiętnego myślenia”, będącego wyzwaniem dla opozycji: rozum i namiętność, duch i życie. Jest ono niemałą rozmową ze samym sobą, następstwem urodzenia się w świecie, jest bezcelowe (*a telos*), tak jak i bezcelowe jest życie. Człowiek nie myśli wszak po to by uzyskać konkretny cel, ale dlatego, że jest istotą myślącą¹³. Podstawową dla swojej filozofii kategorię działania konstruuje Arendt w oparciu o tę właśnie kategorię myślenia. Przejawia się ona także w stosowanej przez autorkę *Korzeni totalitaryzmu*¹⁴ metody badawczej, mogącej być określoną jako antysystemową, pełnej napięć, dwo-

¹¹ Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, „Social Research” 1990, vol. 57, No. 1, s. 167–196.

¹² S. Nadgrodkiewicz, *Seyla Benhabib – feminizm i polityka*, ATUT, Wrocław 2010, s. 95.

¹³ H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, Znak, Poznań 1974, s. 695–696.

¹⁴ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

istości i wymykającej się schematom. Myślenie jest bowiem procesem niekończącym się i wytwarzającym nietrwałe efekty. Jest jak nocne tkanie sukna przez Penelopę i dzienne jego prucie¹⁵. Nieustanny to dialog z samym/samą sobą. O ile myślenie było dla Arendt próbą zrozumienia, o tyle pisanie miało tylko ów proces wspierać. Szczególne miejsce w tym pisaniu zajmowała metafora. Trudna do przecenienia, budująca mosty nad przepaścią i łącząca świat myśli ze światem zjawisk¹⁶.

Mimo fundamentalnej roli myślenia w życiu swoim i innych, w wywiadzie zatytułowanym *Zur person*¹⁷, którego Arendt udzieliła Günterowi Gausowi, protestowała przeciwko włączaniu ją do kręgu filozofów. Dyscyplinę, którą się zajmowała, określiła mianem „teorii polityki”. Termin „teoria” powstał z greckiego słowa *theatai* (obserwatorzy), określenie „teoretyczny” znaczyło zaś tyle co „kontemplacyjny”. Patrząc na coś z zewnątrz, przyjmujemy punkt widzenia niedostępny dla biorących udział w akcji lub spektaklu. Tylko obserwatorzy posiadają miejsce pozwalające im oglądać sztukę w całości, podobnie jak filozofowie potrafią widzieć kosmos jako uporządkowaną całość. Wycofanie się poza grę jest warunkiem rozumienia sensu gry. Aktora zaś interesuje wyłącznie *doxa*¹⁸. Podkreślała, że choć studiowała filozofię, nigdy nie czuła się „filozofem”, ani nie była jak filozof traktowana przez innych filozofów. Poza tym filozofia to dla niej męska dziedzina. Być może pewnego dnia pojawi się kobieta, która będzie filozofem, ale ja nią nie jestem – mówiła autorka *Polityki jako obietnicy*. Unikała także określenia „filozofia polityczna”, bo według niej między filozofią i polityką istnieje to samo napięcie, co między człowiekiem jako istotą myślącą a człowiekiem jako istotą działającą. Filozof może być neutralny w stosunku do natury, ale nie w stosunku do polityki. Na politykę chciała patrzeć okiem filozofią niezmacnym.

Europejska tradycja filozoficzna ma dla niej dwie wady: pierwsza to zajmowanie się poznawczo jednym człowiekiem a nie różnorodnością ludzką, druga to pomniejszanie i pomijanie kwestii spraw ludzkich. W związku z tym filozofia mierzyć musi się z niemożnością określenia relacji między polityką a światem rzeczywistym. Refleksja filozoficzna niezdolna jest do jasnego ujęcia kwestii polityki. Doświadczenie filozofa wiąże się z samotnością, dla polityka zaś samotność nie jest najważniejsza. Z natury filozofa wynika rozpatrywanie człowieka w liczbie pojedynczej, z natury polityka – w liczbie mnogiej¹⁹.

¹⁵ H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 135.

¹⁶ M. Król, *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 153–162.

¹⁷ Wywiad Güntera Gausa z Hannah Arendt „Zur Person”.

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 139.

¹⁹ W. Keller, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 55. Ta tradycja filozoficzna rozwijana od czasów Platona i Arystotelesa i akcentująca podział filozofii i polityki, a myśli od działania, ma swoje konsekwencje w pomniejszaniu i pomijaniu problematyki „sfery ludzkich spraw”.

Relacje między ludzką egzystencją a przestrzenią ludzkich spraw leżą w ramach wspomnianej kategorii miłości do świata²⁰. Ludzka egzystencja to objawienie się sobie i innym, to nie tylko bycie w świecie, ale i bycie dla świata, postrzeganie i bycie postrzeganym. Dlatego podstawowym jest tu pytanie: czy kochamy świat tak, by wziąć zań odpowiedzialność? Miłość do świata – *amor mundi* – jest zatem polityczną odpowiedzialnością. Jej znakiem rozpoznawczym jest rozpoznanie, że troska o świat jest ważniejsza niż troska o jednostkę. Zjawisko to stanowi akt fundacyjny ponownych narodzin zachodniej kultury, nadzieję i obietnicę działania i zdolności sądenia.

Wielość

Jednakże gdyby filozofowie mieli dojść do zdolności sądenia i prawdziwej filozofii politycznej, musieliby przedmiotem swojego zdziwienia uczynić wielość człowieka, z której bierze początek cały świat spraw ludzkich, zarówno jego wielkość, jak i nędza. Musieliby przyjąć, tak jak przyjmują cud wszechświata, świata, człowieka i bytu, że Bóg nie stworzył człowieka, lecz „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Musieliby przyjąć z czymś więcej niż bezsilną rezygnacją, że „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18)²¹.

A zatem wracamy tu do istoty tego, czym jest polityka, zapominająca o istnieniu kobiet, dzieci i niewolników, marginalizowanych i deprecjonowanych, należących do sfery prywatnej. Jeżeli chcielibyśmy faktycznie odnieść filozofię polityczną do istoty wielości jako jej aktu założycielskiego, musielibyśmy nastawić się na rewolucję i przyjście zupełnie nowego paradygmatu, który jak na razie trudno jest nam sobie nawet wyobrazić.

Ludzka wielość zaznaczona w *Księdze Rodzaju* mówiącej, że Bóg nie stworzył człowieka w różnicy, konstytuuje dziedziną polityczną. Żadna ludzka istota nigdy nie istnieje w pełni pojedynczo. Stwierdzenie to nadaje polityczne znaczenie mówieniu i działaniu jako czynnościom, które podlegają wpływowi wielości i są poza nią nie do pomyślenia. Ludzka wielość nie jest ani wielością przedmiotów, wykonanych według jednego wzoru, ani wielością odmian w obrębie gatunku biologicznego. Nie istnieje więc człowiek jako taki, istnieją tylko mężczyzna i kobieta, którzy w swojej absolutnej odmienności są sobie równi. Wspólna ludzka tożsamość jest więc równością, przejawiającą się w absolutnej odmienności tych, którzy są sobie równi. O ile mówienie i działanie są dwoma zasadniczymi czynnościami politycznymi,

²⁰ J. Bernauer, *The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critique – Assimilation of Religious Experience*, [w:] J. Bernauer (ed.), *Amor Mundi*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, s. 1–6.

²¹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, s. 71.

o tyle odmienność i równość to dwa podstawowe ciała polityczne²². Polityka jest domeną współistnienia i stowarzyszania się różnych ludzi. Ludzie organizują się politycznie według podstawowych elementów wspólnych w chaosie różnic²³.

Założenie, że coś politycznego tkwi wewnątrz człowieka, w jego istocie nie jest dla Arendt prawdziwe. Człowiek jest apolityczny. Polityka powstaje między ludźmi, a więc poza człowiekiem. Nie ma żadnej rzeczywistej substancji politycznej. Polityka wyłania się w tym co zachodzi między ludźmi, w relacjach między nimi²⁴.

Monoteistyczna koncepcja człowieka stworzonego na wzór i podobieństwo Boga, w ramach której istnieje tylko człowiek a ludzie są tylko jego powtórzeniami, jest więc zaprzeczeniem koncepcji wielości jako podstawy polityki. W słowach tych odnajdujemy echa feministycznych analiz fallogocentrycznego konstruktu kultur patriarchalnych. Czy zatem pisma Arendt, sytuujące różnicę płciową i wielość jako fundament polityczności, mają faktycznie wydźwięk antyfeministyczny?

Inną kwestią jest to, że aby uciec od niemożności polityki na gruncie swojego mitu stworzenia, Zachód przekształcił politykę w historię, czy też zastąpił politykę historią. W idei dziejów świata wielość ludzi zostaje zamieniona w jedną istotę, która nazywa się ludzkością²⁵. Czy zatem polityka ma w ogóle jeszcze jakiś sens? Sensem polityki jest wolność, ale ta odpowiedź dziś nie jest oczywista, ani tym bardziej łatwa do przyjęcia.

Polityka

Polityka to życie w sferze publicznej w odróżnieniu od sfery prywatnej. Myślenie możliwe jest tylko w sferze prywatnej. Działanie możliwe jest tylko w sferze publicznej. Ale w świecie publicznym nie odrzucamy wyników myślenia i myślimy także nad działaniem. Działanie polityczne to nic innego jak zaangażowanie zwykłych ludzi, którzy w sferze publicznej odnajdują okazję do spełnienia swojego powołania do doskonalenia siebie i uczestniczenia we wspólnocie. Wychodzimy ze świata prywatnego i musimy wyzbyć się pychy i zawiści, wstydu i pretensji. Polityka jest bowiem najwyższą formą realizacji ludzkiej wspólnoty. Nadmierna ambicja, nadmierne dążenie do władzy jest formą zła, czyli m.in. bezmyślności, a politykę mogą uprawiać tylko ludzie myślący. Dlatego też administracja interesami ludzi nie jest polityką. Dopiero wspólne działanie w warunkach całkowitej bezinteresowności ma nam dać przyjemność, a o przyjemność wynikającą z relacji

²² *Ibidem* s. 92–93.

²³ *Ibidem* s. 125.

²⁴ *Ibidem*. 126.

²⁵ *Ibidem* s. 126.

i komunikacji wszakże to chodzi. Polityka jest więc dla Arendt dziedziną całkowicie odrębną od gospodarki i problematyki społecznej²⁶.

Polityka opiera się na fakcie wielości ludzkiej i by stać się szlachetną i wiarygodną powinna opierać się na ludziach, a nie na teorii człowieka. Arendt opowiada się za rehabilitacją polityki, która wzięłaby na siebie zapewnienie równości, wielości i różnorodności wszystkich ludzi. Jak już wspomnieliśmy, polityka rodzi się w przestrzeni znajdującej się między ludźmi, czymś zewnętrznym dla człowieka²⁷. To wspólna przestrzeń, wpisana w historię, która trwała przed nami i będzie trwała po nas. Tymczasowość naszego włączenia się w ów strumień historii zmusza nas do pokory. Człowiek nie może kształtować historii, nigdy do końca nie wie co robi jako część historii i świata. Jako istota śmiertelna może tylko żyć w teraźniejszości. Pomysł zmieniania historii i budowania przyszłości ludzkości jest dla Arendt iluzoryczny (Marks się mylił). Możemy mówić tylko o wspólnym dobru, które istnieje w ludzkim zasięgu i poszanowaniu innego²⁸.

Elisabeth Young-Breuhl pisze, że Arendt w *Kondycji ludzkiej* przeprowadza pewien rodzaj fenomenologicznego badania trzech pojęć: uwarunkowań ludzkiej egzystencji, ludzkiej aktywności oraz sfery prywatnej i sfery publicznej. Uwarunkowaniom ludzkich zachowań, czyli narodzinom, śmiertelności, świadomości i wchodzenia w relacje z innymi, czyli wielość bądź pluralność, odpowiadają trzy typy ludzkiej aktywności: praca, wytwarzanie i działanie. Życie uwarunkowane jest aktywnością pracy, świadomości aktywnością wytwarzania, wielość jest uwarunkowaniem odpowiadającym działaniu. To rodzaje aktywności powiązane są z najbardziej podstawowymi warunkami egzystencji, czyli narodzinami, życiem i śmiercią, a także z przestrzenią prywatną lub publiczną, w której odnajdują swoje miejsce. Człowiek nie może działać w samotności, warunkiem działania jest wielość. Stała obecność innych w perspektywie działania wymaga przestrzeni publicznej, która oddzielona być musi od przestrzeni prywatnej, gdzie zaspokajane są ludzkie potrzeby za pomocą pracy i wytwarzania. Przestrzenią prywatną rządzi więc konieczność, a publiczną wolność²⁹.

Grecy zakładali, że tożsamość świata i jego powszechność czy obiektywność, którą nazywali *koinon*, opiera się na fakcie, że każdemu z nas ukazuje się ten sam świat i że mimo różnic między nami i naszymi odmiennymi miejscami w świecie, a w konsekwencji tego i naszymi poglądami, *doxai*, wszyscy jesteśmy ludźmi. Słowo *doxa* oznacza nie tylko pogląd, ale i sławę oraz splendor; odnosi

²⁶ M. Król, *op. cit.*, s. 163.

²⁷ L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”, Warszawa 2008, s. 290–291.

²⁸ *Ibidem*, s. 306–307.

²⁹ E. Young-Breuhl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven – London 1982, s. 318–319.

się także do polityki i sfery publicznej, w której każdy może pokazać kim jest. Wypowiedzenie własnej opinii jest równoznaczne z pokazaniem siebie i byciem słyszany i widzianym przez innych. To przywilej związany z życiem publicznym, na który nie mogli sobie pozwolić uczestnicy sfery prywatnej. W życiu prywatnym człowiek jest ukryty i nie może błyszczeć, żaden splendor, czyli *doxa*, nie jest tam możliwy³⁰. Rozważanie czegoś i poznanie poglądów drugiego obywatela było wystarczająco owocne. Dialog, który nie potrzebuje konkluzji, najczęściej toczy się między przyjaciółmi, a przyjaźń polega na rozmawianiu o tym, co łączy przyjaciół, dzięki czemu łącząca ich więź się umacnia. To co wspólne zostaje wypowiedziane, rozbudowane i poszerzone, aż zaczyna tworzyć własny mały świat³¹. Polityczny element przyjaźni polega na tym, że podczas szczerej rozmowy każdy z przyjaciół może pojąć prawdę zawartą w opinii drugiego. Rozumienie i widzenie świata z perspektywy kogoś drugiego jest bowiem typowo polityczne.

Według Sokratesa najważniejszą rzeczą dla tego, kto wypowiada własną opinię, jest bycie w zgodzie z sobą, niezaprzeczanie sobie i niewypowiadanie sprzecznych myśli. Lęk przed sprzecznością wynika stąd, że każdy z nas jest jednostką, może ze sobą rozmawiać jakby był dwiema osobami. Ponieważ jestem jako człowiek dwojgiem w jednym, mogę doświadczać także obecności przyjaciela jako drugiego „ja”. Zdolność mówienia i fakt ludzkiej wielości są zatem ze sobą powiązane. Używamy słów by się porozumieć z innymi, ale rozmawiając żyjemy także z samymi sobą³². Żyję nie tylko razem z innymi jako jedność, ale także z samym sobą. Ludzka wielość nie może więc być całkowicie unieważniona, a „filozoficzna ucieczka w samotność zawsze pozostaje iluzją”, myślenie ma bowiem zawsze charakter dialogu między dwojgiem w jednym³³.

Czy zatem teoretyczkę postulującą namiętne myślenie i namiętne działanie oparte na wielości i różnorodności ludzi pozostających we wspólnej przestrzeni, jaką jest polityka, określać można jako jednoznacznie genderowo nieprzychylną?

Bibliografia

- Adler L., *Śladami Hannah Arendt*, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”, Warszawa 2008.
 Arendt H., *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.
 Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
 Arendt H., *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 2002.

³⁰ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, s. 47–48.

³¹ *Ibidem* s. 49.

³² *Ibidem* s. 53.

³³ *Ibidem* s. 53–54.

- Arendt H., *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, Znak, Poznań 1974.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Arystoteles, *Polityka*, PWN, Warszawa 1964.
- Benhabib S., *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, „History of the Human Science” 1993, vol. 6, No. 2.
- Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, „Social Research” 1990, vol. 57 no 1.
- Benhabib S., *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3.
- Bernauer J., *The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critique – Assimilation of Religious Experience*, [w:] J. Bernauer (ed.), *Amor mundi*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.
- Heller W., *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000.
- Heller W., *Trudne porozumienie feminizmu z filozofią polityczną Hannah Arendt*, [w:] E. Pakszys, W. Heller (red.), *Publiczna przestrzeń kobiet: Obrazy dawne i nowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1999.
- Keller W., *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 55.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008.
- Nadgrodkiewicz S., *Seyla Benhabib – feminizm i polityka*, ATUT, Wrocław 2010.
- O'Brien M., *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London 1981.
- Pateman C., *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy*, Alatheia, Warszawa 2003.
- Wywiad Güntera Gausa z Hannah Arendt „Zur Person” <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4> [dostęp: 18.05. 2015].
- Young- Breuhl E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven – London 1982.

Biogram

Edyta Pietrzak – doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie nauk o polityce, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teorii Polityki i Myśli Politycznej Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, redaktorka roczników „Civitas Hominibus” i „Homo Politicus”, ekspertka i koordynatorka społecznych projektów Unii Europejskiej. Zajmuje się społeczeństwem obywatelskim, filozofią polityki globalnej, antropologią polityczną i *gender studies*.