

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY
ORCID: 0000-0002-7804-6434
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Transcendencja w myśli Hannah Arendt

Transcendence in the thought of Hannah Arendt

Abstract: This article is an attempt to determine the status of transcendence within the works of Hannah Arendt. This topic belongs to a niche when it comes to the scope of interests of the thinker whose interests focused upon the philosophy of politics. However, since Arendt concentrated on the reflection on man and his culture, her ideas reach beyond socio-political issues. Drawing a picture of the world as a place created by people, and distinguishing it from the world of nature, she draws indirect attention to what goes beyond it. In Arendt's writings, the sphere of transcendence appears as what does not appear, yet it does exist and affects our existence in an even more noticeable way than the actions of politicians. For this reason, I attempt to determine not only the ontological status of transcendence, but also the status of a thinker who appears in Arendt's writings as a mind. These tasks will require reconstructing the sphere of what does not appear (transcendence), and the way it is connected with the sphere of phenomena. This will be done on the basis of an analysis of the activities that a person performs, and individual spheres in which her life takes place.

Keywords: Arendt, transcendence, thinking, mind, phenomena

Wprowadzenie

Hannah Arendt postrzegana jest przede jako myślicielka, której domeną jest filozofia polityki. Określając rodzaj swoich zainteresowań filozoficznych, Arendt

wystrzegając się jednak terminu „filozofia polityki”, proponując zamiast niej teorię polityki. Jak twierdziła, między filozofią a polityką zawsze istniało napięcie, takie jakie istnieje między człowiekiem, który myśli, i tym, który działa (Pietrzak 2015: 97). I rzeczywiście, w tym zakresie mieści się zdecydowana większość jej prac. Jednak ze względu na to, że owe ukierunkowane rozważania prowadzi na tle refleksji, którą można określić jako szeroko pojętą refleksję nad człowiekiem i jego kulturą, ich tematyka wykracza poza zagadnienia społeczno-polityczne. Jednym z tematów, jakie niewielu komentatorów związałyby z polem jej zainteresowań, jest transcendencja. Niewielu, bo nazwisko filozofki wiąże się zwykle z koncepcją świata jako miejsca stworzonego przez ludzi, odróżnionego od świata przyrody. Dlatego też w niewielkim stopniu zwraca się uwagę na to, że myślicielka czyni również uwagi o tym, co wykracza poza ów świat. W jej pismach pojawia się sfera tego, co się nie ukazuje, a jednak istnieje i ma wpływ na życie człowieka. Sferę tę, zgodnie z filozoficzną tradycją, określać będą mianem transcendencji, rozumiejąc przez nią obecność tego, co pojawia się w związku ze zdolnością człowieka do myślenia, co wprost przekłada się na zerwanie z praktycznym odniesieniem do świata. W tym sensie transcendencję można rozumieć jako obecność tego, co „wyższe”. Skąd tematyka ta w ogóle u Arendt się pojawia?

Sfera poza-światowa, sfera nie-zjawisk, jest czymś, co ujawnia się myślicielowi. Tworząc ludzką rzeczywistość, człowiek odnosi się do świata jako miejsca, które wymaga jego aktywności. Istnieją jednak chwile, kiedy ten porzuca ją na rzecz myślenia, które, przyjmując postać kontemplacji, jest swoistą bez-czynnością. Kontemplacja owa odsłania świat w postaci tego, co się nie zjawia, nie ukazuje zmysłom, lecz jest. Można również ująć to w ten sposób, że zakreślając granice tego, co się ukazuje, Arendt wskazuje na to, co się nie ukazuje, a co pojawia się, gdy człowiek, nie czyniąc niczego innego, już tylko o świecie myśli.

Wspomniany manewr konstytucji pewnej sfery rzeczywistości ze względu na rodzaj odniesienia do niej jest charakterystyczny dla tej części twórczości Arendt, w której dzieli ona rzeczywistość na określone sfery. Te bowiem pojawiają się w związku z tym, co robi (lub czego nie robi) człowiek. Pracując, zostaje odniesiony do przyrody i sfery prywatnej, działając i wytwarzając, tworzy świat ludzki i sferę publiczną, natomiast myśląc, konstytuuje sferę tego, co się nie zjawia, co się nie ukazuje, ale ma związek ze sferą zjawisk.

W artykule tym spróbuję przedstawić zarówno sposób, w jaki dochodzi do konstytucji tej sfery, jak i to, jak sfera poza-zjawiskowa wiąże się ze sferą zjawisk. Dokonam tego w oparciu na analizie zarówno czynności, które wykonuje człowiek, jak i poszczególnych sfer, w jakich toczy się jego życie. W związku z takim ujęciem tematu (doborem środków i zakreśleniem ram tematycznych) w artykule tym nie znajdują się rozważania dotyczące wczesnego okresu twórczości autorki, zawarte głównie w jej pracy doktorskiej o św. Augustynie, a odnoszące się do takich kwestii jak: hierarchia miłości, struktura pamięci i pragnienia, stosunek Boga do świata czy umiłowanie rzeczy ziemskich¹.

¹ Na ten temat istnieje wiele ciekawych prac, zob. np. White 2001 i Zawisza 2018.

Ludzka aktywność i jej miejsce

Mówiąc o czynnościach, jakie wykonuje człowiek, Arendt dzieli je na pracę, wytwarzanie i działanie². Wypełniają one ściśle zbiór tego, co stanowi jego *vita activa*, nie wyczerpując jednak wszystkich możliwości jego odniesienia do świata. Jak już zostało powiedziane, aby zbiór ten domknąć, należy dodać jeszcze czwartą sferę, jaką jest myślenie, należące do *vita contemplativa*. Razem z nim tworzą całość możliwego odniesienia do rzeczywistości. W myśl metodologicznych założeń filozofki działania istoty ludzkiej są ściśle skorelowane z przestrzenią, w której się dokonują.

Oprócz warunków, na których dane jest człowiekowi życie na Ziemi i częściowo poza nimi, ludzie nieustannie tworzą własne uwarunkowania, które pomimo swego ludzkiego pochodzenia i zmienności mają tę samą siłę uwarunkowania co rzeczy naturalne. Wszystko, co wchodzi w jakikolwiek trwały związek z ludzkim życiem, natychmiast przybiera charakter warunku ludzkiej egzystencji. (Arendt 2010: 27)

Można nawet powiedzieć, że te pierwsze tworzą te drugie lub że to, co człowiek robi, „otwiera” przed nim rzeczywistość w pewnej jej postaci, widzialnej i niewidzialnej. Prześledźmy zatem aktywność człowieka wraz z jej przywacją w postaci zaniechania aktywności, bezczynności, by prześledzić sposób, w jaki Arendt dzieli rzeczywistość.

Wyodrębnienie wśród czynności wykonywanych podczas *vita activa* tych, które służą podtrzymaniu życia biologicznego człowieka, to jest pracy, i tych, które składają się na jego egzystencję o ściśle ludzkim charakterze, to jest wytwarzania i działania, pozwala podzielić rzeczywistość na przyrodę (ziemię) i świat. Świat zostaje zbudowany na bazie przyrody. Czym są kolejno praca, wytwarzanie i działanie, konstytuujące ów podział?

Jako istota cielesna człowiek pracuje, by podtrzymać swoje biologiczne trwanie. Zdobywszy środki do życia, ma siłę, by podjąć się dalszej pracy, której celem jest zdobycie kolejnych środków do życia itd. Nie może zatem dziwić, że symbolem tego procesu jest koło.

[...] czynność pracy zawsze porusza się w tym samym kole wyznaczonym przez biologiczne trwanie żywego organizmu, a kres jej „trudu i mozołu” nadchodzi dopiero wraz ze śmiercią tego organizmu. (Arendt 2010: 122)

Istota, która pracuje, dostarcza sobie środków konsumpcji, które zasilając ją i podtrzymując w niej procesy życiowe, czynią ją zdolną do pracy. Czynność ta wyraża jej przynależność do odradzającej się w ten właśnie sposób natury, której wszelkie przemiany charakteryzuje cykliczność. Człowiek wdrożony jest w kierat, którego jest zarazem podmiotem, jak i przedmiotem. Będąc w ten sposób odniesiony do przyrody, sam sobie wystarcza. Dlatego też praca podtrzymująca życie jednostki nie wymaga obecności innych ludzi, nie jest czynnością z konieczności wspólnotową (Arendt 2010: 121–125). Z tego względu nie tworzy świata, miejsca, gdzie człowiek nie może być sam.

² Tak prosty podział tego, co robi człowiek, według Alwaiba nie wynika z faktu, że Arendt nie dostrzegła złożoności ludzkiej aktywności, ale z tego, że usiłując uchwycić istotę jego kondycji, dążyła do maksymalnej uniwersalności wprowadzonych terminów — Alwaib 2006: 69.

Praca jest czynnością, która zarówno człowieka izoluje, jak i przykuwa do ciała, które staje się jego panem. Dlatego nie może dziwić, że ten pracując, niezależnie od tego, jak się rzeczy mają, ze społecznego punktu widzenia pozostaje niewolnikiem. Zgodnie z definicją Arystotelesa niewolnik jest niczym więcej jak ożywionym narzędziem w rękach przyrody, która przyjmuje postać jego własnego ciała. Jako taka była i na zawsze pozostanie niewolnicza. Ciało zniewala, ale nie przywiązuje człowieka do siebie. Zaspokoiwszy swoje potrzeby biologiczne, może stać się wolny ku innym zajęciom. Są nimi wytwarzanie i działanie. I te tworzą świat, który jest dziełem istot, uwolnionych od konieczności pracy na rzecz trwania.

Świat, który za sprawą tych czynności się otwiera, w przeciwieństwie do przyrody, nie jest miejscem, które zostało człowiekowi podarowane jako naturalne środowisko jego (biologicznego) życia. Świat wymaga, by go zbudować, a że jak każdy artefakt jest podatny na zniszczenie, musi być w swoim istnieniu utrzymywany. Dlatego budowanie świata jest nigdy niezakończoną czynnością, której musi się podjąć każde kolejne pokolenie. I chociaż jest domem ludzi, nie jest tym, co można nazwać schronem. Ze względu na to, że nie powstaje ze względu na biologiczne potrzeby człowieka, nie służy mu jako zabezpieczenie przed kapryśną i nieobliczalną przyrodą. Wręcz przeciwnie, wymaga troski i to tej, o której można powiedzieć, że jest troską wspólną. Świat, jak się rzekło, nie przez człowieka jest zamieszkały, ale — co Arendt podkreśla z mocą — przez ludzi. Tylko ci, nie pracując na swoje jednostkowe trwanie, we wspólnym wysiłku zdolni są wytwarzać i działać.

Wytwarzanie jest czynnością, która wiąże się z wysiłkiem, ale nie tak jak praca. Różnica pomiędzy jej końcowym produktem a wytwarzaniem polega na tym, że w przypadku pierwszej z nich cel jest zarazem środkiem do podjęcia czynności pracy na nowo, w tym drugim przypadku — wytwór jest celem, ale zarazem może stać się środkiem w postaci narzędzia, za pomocą którego powstają inne wytwory (Alwahaib 2006: 67–69). Człowiek wytwarzający korzysta z zasobów przyrody, nie po to jednak, by je skonsumować i uczynić się zdolnym do dalszej pracy. Wytwarzanie nie jest splatą długu zaciągniętego wobec przyrody, ale przekształcaniem jej. Wytwórca korzysta z niej, używa zgodnie ze sposobem, w jaki żyje, lub — mówiąc językiem Heideggera — zamieszkuje.

I tak jak człowiek, który pracuje, został przez Arendt określony mianem *animal laborans*, tak ten, który wytwarza, zyskuje przydomek *homo faber* (Arendt 2010: 172–176). Przestrzeń, którą tworzy, wytwarzając (i działając), staje się jego przestrzenią. I nawet jeśli dzieli ją ze zwierzętami, jest w niej dystynktywnie ludzki. Stwarza świat własnej kultury, który w wypadku wytwarzania jest światem kultury materialnej. Dlatego przyjmuje on postać artefaktu, jest dziełem ludzkich rąk. Pozostaje światem zbudowanym we wspólnym wysiłku, wykraczającym poza aktywność indywiduum. Co przewodzi jego powstawaniu?

Idea, ze względu na którą świat powstaje, to trwałość. Wytwarzanie Arendt określa mianem urzeczowienia natury. Przyroda, poddana cyklowi narodzin i śmierci, wzrostu i obumierania, odradzania się i giniecia, zostaje przez wytwór przed owym cyklem ochroniona. Otaczając się tym, co sam wytworzył, człowiek przestaje być zdany na bycie pośród tego, co podlega biologicznym procesom rozpadu. Czynność, o której tu mowa, proces ten spowalnia. Dlatego też istota ludzka,

przebywając wśród wytworów, może trwalej wśród nich „przycupnąć”. Sposobi sobie pośród nich miejsce, gdzie może zostać na dłużej, zamieszkać. A czyni to tam, gdzie miejsce zostaje skrojone nie wyłącznie na miarę jej jednostkowego życia. Świat wytworów staje się zarówno tym, który istnieje przed narodzinami poszczególnego indywiduum, jak i tym, którego trwanie wykracza poza jego osobniczą śmierć. Dlatego też nie można o nim myśleć jako o czymś, co jest dopasowane do potrzeb jednostkowych. W tym sensie jest światem dobra wspólnego. Jest już nie tylko tym, który będzie po „mojej” śmierci, ale tym, który pozostawiam innym. Jest światem zamieszkanym wspólnie i będącym do zamieszkania przez następane pokolenia. Z tego względu jest i musi pozostać trwały.

Pozyskiwanie rzeczy z przyrody wyrывa je procesowi niszczenia, ale, co warto podkreślić, uzyskana w ten sposób trwałość ma charakter relatywny. Pozostaje rodzajem nigdy nieosiągalnego ideału, który towarzyszy powstawaniu rzeczy. Z tego też powodu sposób odnoszenia się człowieka do tego, co zostało przez niego wykonane, to jest używanie, Arendt określa mianem „wyczerpywaniem trwałości” (Arendt 2010: 163–164). Polega ono na zmianie stosunku człowieka do przyrody. Ta zawarta w wytworze zostaje ocalona przed konsumpcją. W tym sensie świat zbudowany przez *homo faber* staje się światem obiektywnym. Wytwarzanie, w przeciwieństwie do pracy, pozwala zaistnieć światu, w którym indywiduum przestaje być egoistą spełniającym z konieczności własne potrzeby. Człowiek urządza go razem z innymi, ale nie jako niewolnik. Nie jest również jego panem. Staje się natomiast panem swoich czynów, które mają nie tylko materialne odniesienie.

W odróżnieniu od wytwarzania efektem działania, które także uczestniczy w budowaniu świata ludzkiego, nie jest nic materialnego. Czynność ta również „urządza” go, nie jednak w sposób, który daje człowiekowi materialne otoczenie. Działanie, w przeciwieństwie do wytwarzania, którego efektem jest wytwór, pozostaje celem samym w sobie. Realizuje się nie jako swój efekt końcowy, ale wtedy, kiedy trwa, dzieje się. Nie znaczy to jednak, że pozbawione materialnego efektu jest niczym. Działanie ustanawia relacje między ludźmi, organizuje — nie mniej niż rzeczy — ich życie. Stwarza rzeczywistość pomiędzy nimi i czyni to realnie. W związku z czynami, jakich podejmuje się człowiek, i słowami, jakie wypowiada, pojawia się szczególnego rodzaju przestrzeń, która zarazem ludzi łączy, ale również dzieli. Wraz z uposażeniem materialnym w postaci wytworów tworzy przestrzeń publiczną, kwintesencję świata zbudowanego przez cywilizację Zachodu.

Działanie bardziej niż wytwarzanie zakłada obecność innych ludzi. I nie chodzi o to, że działając, człowiek czynić to musi wraz z innymi — wręcz przeciwnie, działanie indywidualizuje — lecz o to, że jest ono czymś, co dzieje się wyłącznie w związku z innymi. Znaczenie danego czynu bądź mowy pojawia się (rośnie lub maleje) w przestrzeni, którą jednostka dzieli z innymi. Zakłada zatem istnienie przestrzeni publicznej. W niej tylko znajduje oddźwięk, zostaje docenione lub wyśmiane. Wymaga więc nie samej obecności innych, lecz ich reakcji, wymaga żywo reagującej publiczności. Niczym gra aktorska potrzebuje publiczności, a zarazem ją tworzy. Z tego też względu do cech konstytutywnych sfery publicznej należy różność ludzi, którzy się na nią składają. Odmienność zajmowanych stanowisk tworzy perspektywę, która otwiera się nie z jednego wyróżnionego punktu widzenia, ale

wielu różnych. Jest perspektywą otwartą: utrzymuje się przy założeniu, że punktów tych jest wiele i zawsze może być więcej. Można więc powiedzieć, że człowiek może działać wyłącznie tam, gdzie istnieje wielość i zróżnicowanie poglądów.

Fakt, że ludzie nie tylko pracują, ale również wytwarzają i działają, sprawia, że pojawia się świat, który ma cechy unikalne i różni się zasadniczo od przyrody, wśród której powstaje. Tam czynność, jakiej może się człowiek podjąć, była aktywnością zwierzęcia. Kiedy świat przekształca się w przestrzeń publiczną, praca, która niezmiennie jest częścią tego, co człowiek robi, musi znaleźć w nowym układzie swoje miejsce. Sytuuje się poza sferą publiczną, tworząc przestrzeń jej przeciwstawną — sferę prywatną. Miejsce, które jest poza przyrodą, ale jest tym, gdzie człowiek zaspokaja swoje potrzeby biologiczne. W przeciwieństwie do przyrody (która od świata pozostaje niezależna) sfera prywatna przylega do publicznej i jej służy. Pozostaje jej przedsiódkiem, gotownią do wejścia w nią. Jednostka, która musi zaspokoić swoje biologiczne potrzeby, staje się w niej wolna ku czynom, które wyrastają poza nie. Dlatego sfera prywatna stanowi miejsce, gdzie człowiek nie tylko dąży do przeżycia, co czyni w przyrodzie, ale to, gdzie gromadzi siły życiowe potrzebne do podjęcia się innych czynności: wytwarzania i/lub działania w świecie. Wraz z nowym podziałem, na który dzieli się rzeczywistość, czynność pracy, która wiązała człowieka z przyrodą, nie jest tą, która czyni to nadal.

Jak zatem widać, u Arendt rysują się dwa dychotomiczne podziały rzeczywistości, dokonane ze względu na rodzaj ludzkiej aktywności. Jest to podział na świat i przyrodę oraz — w odniesieniu do cywilizacji Zachodu — podział na sferę prywatną i publiczną. Powstaje on ze względu na czynne życie człowieka, który zdolny jest również do bez-czynności. Poza tą, którą nazywamy odpoczynkiem i wiążemy z pozostałymi jako ich integralną część, Arendt wyróżnia bez-czynność szczególnego rodzaju. Jest to bowiem nie przerwa w pracy, wytwarzaniu i działaniu, ale zerwanie z nimi. Owa szczególna bez-czynność nosi u Arendt miano myślenia i posiada cechy kontemplacji. Zdolność ta implikuje inny jeszcze podział rzeczywistości, w którym pojawia się sfera transcendencji. Czym jest myślenie, które do jej wyłonienia prowadzi?

Odpowiedź na to pytanie Arendt rozpoczyna od charakterystyki warunków, które muszą zajść, aby człowiek myślał. Warunkiem *sine qua non* myślenia jest zerwanie ze światem, w którym człowiek żyje. Wymaga bowiem zarówno bez-czynności, jak i samotności. Zerwanie, o którym pisze filozofka, ma charakter totalny: odnosi się zarówno do więzi łączących myśliciela z innymi ludźmi, jak również do wszelkich więzi z sobą, *ja* odniesionym do swego otoczenia. Owo uwikłane w świat *ja* Arendt nazywa duszą, rozumiejąc przez nią osobowość człowieka, która wyrasta na podłożu jego związków ze światem. Dusza zatem jest nosicielem nazwiska jednostki, ma określoną pozycję społeczną, określone zajęcia i ... płeć. To ostatnie jest możliwe ze względu na to, że ściśle wiąże się z ciałem i ze stanami, w jakich się ono znajduje w świecie. Dlatego też skoro myślenie jest zerwaniem z nim, to wymaga również zerwania z sobą jako duszą. Powstaje tym samym pytanie: kim jest ten, który wszelkie więzi zerwał? Odpowiedź brzmi: nie jest to ani dusza, ani ciało, ani ich złożenie. Człowiek, który myśli, jest umysłem.

Aby pojąć, czym jest myślenie, filozofka zaleca odróżnić je od poznania, co uzasadnia, sięgając wprost po rozróżnienie Kanta. Podobnie jak on Arendt przez poznanie rozumie aktywność myślową, która przydaje się w celach praktycznych. Człowiek poznaje, by zdobyć wiedzę i zgodnie z nią działać w świecie. Wiedza ta ma postać wiedzy zdroworozsądkowej, przekazywanej sobie przez ludzi w związku z celami, jakie sobie wyznaczają. Za jej prywatę — co może dziwić — myślicielka uznaje wiedzę naukową. Mimo bowiem różnicy między nią a wiedzą zdroworozsądkową łączy je fakt koncentracji na świecie zjawiskowym. Bo choć naukowiec w pewnym sensie wycofuje się ze świata danego zmysłem, to jednak powraca doń, znajdując, dzięki dokonanym odkryciom, lepsze doń podejście (Arendt 2010: 59). Pozostaje więc postacią „wiedzy wspólnej”, aczkolwiek osiąga swą wyrafinowaną formę.

Odróżnienie poznania od myślenia nie oznacza, że jedno jest praktyczne, a drugie stanowi teorię tej praktyki. Warunkiem myślenia jest zerwanie ze światem, a zatem nie można przezeń rozumieć tego, co stanowi podstawę życia człowieka w świecie. W stosunku do niego, jak powtarza Arendt za Heideggerem, pozostaje czymś, co nie jest w porządku, co tu nie przynależy. W tym sensie, choć będzie to wymagać dalszych wyjaśnień, nie będąc „czynnością światową” (jak wytwarzanie i działanie), jest poza światem.

[...] życie aktywne jest mozolne, kontemplacyjne jest spokojne; aktywne przebiega publicznie, kontemplacyjne „na pustyni”; aktywne jest poświęcone „potrzebom sąsiedzkiemu”, a kontemplacyjne zmierza ku „ogłądaniu Boga”. (Arendt 2016: 16)

Ja myślącego — jego umysł — jest niezaangażowane. Dlatego też myślenie można określić mianem zdystansowania się do świata. Ten brak zaangażowania filozofka nazywa „samotnością myśliciela” i odróżnia od osamotnienia — emocjonalnego stanu wywołanego brakiem relacji z ludźmi w świecie.

Stan egzystencjalny, w którym sam sobie dotrzymuję towarzystwa, nazywam samotnością i odróżniam od osamotnienia, w którym również jestem sam, lecz brak w nim oprócz towarzystwa innych także mego własnego towarzystwa. (Arendt 2016: 76)

Ze względu na to, że jest bez-swiatową quasi-czynnością, myślenie nie jest udziałem wszystkich. Wbrew bogatej pod tym względem tradycji filozoficznej Arendt nie uznaje go za coś, co stanowiłoby wyróżnik człowieczeństwa jednostki. Dostrzega w nim jakościowo ważny, ale niekonieczny element ludzkiej egzystencji. Ludzie bowiem, wbrew temu, co się potocznie uważa, rzadko myślą. W sensie, o którym mówi filozofka, myślą nieliczni. Co robią ci, którzy tego nie czynią? Odpowiedź brzmi: pozostają bezmyślni. Dzieje się tak często, a powodem tego jest to, że bez myślenia łatwo można się obyć.

Wbrew Arystotelesowi Arendt nie uznaje myślenia za najwyższą właściwość ludzkiego gatunku, bo choć jako możliwość dane jest ono każdemu, nie przez wszystkich zostaje urzeczywistnione. Można przeżyć życie całkowicie bezmyślnie i nie czuć z tego powodu żadnego braku, a wręcz można czuć się zadowolonym. Nie oznacza to jednak, że będąc bezmyślnym, czegoś się nie traci, ponieważ życie przestaje być wtedy żywe. Są też inne trudności: trzeba się pogodzić z tym, że proces myślenia niczego w sensie praktycznym człowiekowi nie przyniesie. Trzeba zatem

pogodzić się z czymś, z czym nie wszyscy zdołają się pogodzić: z nieefektywnością myślenia, z brakiem trwałych rozwiązań, krystalizacji idei. Myślenie wymaga porzucenia nadziei na wymierną gratyfikację. A czy wymaga wyjątkowych walorów umysłowych? Arendt odpowiada na to: nie. Warunkiem myślenia nie jest błyskotliwa inteligencja ani też specjalistyczne wykształcenie. Aby myśleć, nie trzeba też być filozofem.

Myślenie w swym niekognitywnym, niespecjalistycznym sensie jako naturalna potrzeba ludzkiego życia, urzeczywistnienie różnicy danej świadomości, nie jest przywilejem nielicznych, lecz zdolnością stałe obecną u każdego; tym samym niezdolność do myślenia nie jest wadą większości, która nie ma wystarczającej sprawności mózgu, lecz możliwością obecną u każdego — naukowcy, akademicy i inni specjaliści od przedsięwzięć mentalnych nie są z tego wyłączeni. (Arendt 2016: 179)

Aby myśleć, nie trzeba mieć żadnej wstępnej wiedzy. Powody skłaniające człowieka do myślenia nie biorą się bowiem z chęci posiadania wiedzy, uzupełnienia braków w wykształceniu. Potrzeba myślenia, według Arendt, jest potrzebą całkowicie naturalną i w tym sensie wcześniejszą niż chęć posiadania wiedzy. Pojawia się w związku z przeżywanym życiem, choć, paradoksalnie, wymaga jego porzucenia³. Jest rodzajem nawyku rozważania wszystkiego, co się zdarza, a to przecież żadnej wiedzy nie musi wymagać. Co się zatem robi, kiedy się myśli?

Myślenie jako „czynność” pozostaje niepodobna do niczego, co robią ludzie w świecie. Nie przypomina ani pracy, ani wytwarzania, ani działania. Jak mówi Arendt, nie pozostawia śladów w świecie i samo w sobie nie jest trwałe. Ustaje natychmiast, gdy myśliciel powraca do swoich zwykłych zajęć. Kiedy jednak trwa, by tak rzec, bierze go w swoje posiadanie, „usidla” myśliciela. Dlatego też filozofka określa je jako „czynność” do pewnego stopnia nieświadomą. Porównuje je do paraliżu; myślenie unieruchamia człowieka, nie pozwalając na jakąkolwiek aktywność życiową. Podobne jest umieraniu — Ja myśliciela znika, pozostaje on martwy dla świata.

Jak myślenie unieobecnia tego, kto myśli w świecie, tak przedmiot myślenia zostaje przez nie z niego „wyjęty”. Proces ten Arendt określa mianem odzjawiskowienia. Jest ono operacją dokonywaną na zjawiskach i polega na pozbawianiu ich możliwości jawienia się. W tym znaczeniu staje się ich reprezentacją, choć — o czym poniżej — nie kopią. W tym sensie myślenie jest z wiązane ze światem zjawisk, co należy z mocą podkreślić i co ma ważne konsekwencje w związku z omawianym tu tematem. Arendt twierdzi dobitnie, iż wszystko, cokolwiek zostaje pomyślane, ma swoją reprezentację w świecie. W tym sensie myślenie nie odnosi się do czegoś, co miałoby charakter bytu pozaświatowego, czegoś nowego, innego, z czym człowiek się w świecie nie zetknął. A jednak wykracza poza świat. Ze względu na temat tego artykułu temu interesującemu złożeniu należy przyrzeć się z uwagą.

Odzjawiskowienie, o którym mówi Arendt, to proces pojawiający się w dwóch postaciach. Po pierwsze, jako wspomnianie, przywoływanie zdarzeń, które prze-

³ Jak ciekawie zauważa Allen, myślenie filozoficzne może mieć znaczenie polityczne, propagandowe. Bywa, że wiąże się ze sferą publiczną, dlatego też nie tylko nie wymaga tego, by ją opuścić, ale każe w niej pozostawać. Jest wtedy wyrafinowaną, ale nadal formą zdrowego rozsądku — Allen 2002: 141–142.

minęły i które „pojawiają” się wyłącznie dzięki pamięci; po drugie zaś jako kontemplacja. Odzjawiskowienie w tym drugim przypadku polega na tym, że zamiast „materii” zjawiska „pojawia” się pewien sens, czyli to, czego w samych zjawiskach nie ma. Na tym, zdaniem filozofki, polega podstawowa funkcja myślenia. Jest nią nadawanie zjawiskom znaczenia. Z tego też powodu myślenie nie może być li tylko ich kopiowaniem — odzwierciedlaniem ich w tej postaci, w jakiej jawią się zmysłom. Sens zjawiskom zostaje nadany, nie zaś odwzorowany. Dlatego też według Arendt błędem jest sądzić, że myślenie polega na szukaniu prawdy, która miałaby tkwić w zjawiskach. Czy to wspominając, czy rozważając, kontemplując daną rzecz, „wychodzi” się poza zjawisko, poza zjawiskowy świat.

Nie percepcja zmysłowa, dzięki której doświadczamy rzeczy bezpośrednio i w zasięgu ręki, lecz wyobraźnia przychodząca po niej przygotowuje obiekty dla naszego myślenia. Zanim spytamy, czym jest szczęście, czym jest sprawiedliwość, czym poznanie itd., musimy zobaczyć szczęśliwych i nieszczęśliwych ludzi, stać się świadkami sprawiedliwych i niesprawiedliwych czynów, doznać pragnienia wiedzy. [...] Powtórzmy — każda myśl jest po-myślana. (Arendt 2016: 87)

Jak twierdzi wielu komentatorów twórczości Arendt, przedmiot myślenia nie jest łatwy do określenia. Wiąże się to z faktem samej natury myśli, która nie tylko szuka odpowiedzi (odpowiada na pytania), ale która również je stawia (pyta). Z tego względu, jak zauważa Berstain, można stwierdzić, że „przedmiotem myślenia jest to, na co nigdy nie potrafilibyśmy znaleźć odpowiedzi, ale o co nie potrafilibyśmy nie pytać” (Bernstein 2000: 283). Wychodząc od zjawisk, dochodzi się do tego, co ich dotyczy, ale się w nich nie ukazuje. W myśleniu tracą swoją jednostkowość, ulegają uogólnianiu. I tak pytając o sprawiedliwość, dobro czy piękno, człowiek nie pyta o to, co jest mu dane w samych tego przejawach, ale o to, co poza nie wykracza. To właśnie pytanie o ogólność, zdaniem Arendt, uczyniło z Greków filozofów. W tym jednak sensie, co zostało już podkreślone, zjawiska są dla myślenia niezbędne: nie można rozważać szczęścia, jeśli nikt nigdy nie był szczęśliwy lub sprawiedliwi, gdybyśmy nie mieli do czynienia ze sprawiedliwym czy też niesprawiedliwym czynem.

Przedmioty myślowe — pojęcia. Wprowadza się je ze względu na to, że istnieją „przymiotniki”, takie jak szczęśliwi ludzie, sprawiedliwe czyny, piękne rzeczy, sprawiedliwi mężowie — a gdy ulegnie to odjednostkowieniu i odzmysłowieniu — pojawiają się pojęcia, czyli to, co pojawia się przed umysłem. (Arendt 2016: 160)

Dlatego też zdaniem Arendt ontologiczny dualizm jest błędem. Założenie samodzielności świata ducha w stosunku do świata zjawisk jest złudne. Myśląc, mamy do czynienia z jednym światem, bo mimo że to, co pomyślane — sens — nie jest czymś, co wykracza poza samo zjawisko, to jego dotyczy. Wykracza, ale pozostaje wobec niego niesamodzielne.

Myślenie ze względu na to, że jest quasi-czynnością, niczego w świecie zjawisk zmienić nie może. Będąc jednak z tym światem związane, sprawia, że ten zyskuje głębię, „czwarty” wymiar. Stwarza go sens, który się nie ukazuje (nie jest zjawiskiem), ale jest mu „przyległy”, jego dotyczy⁴. Dzięki pamięci świat zyskuje

⁴ Moskalewicz zwrócił uwagę na odróżnienie sensu od prawdy, która nie wiąże się z myśleniem. „Kryterium myślenia Arendt (produktu Kantowskiego *Vernunft*) nie jest prawda, lecz znaczenie. Myśle-

historyczną głębię; pamięć sprawia, że we wspomnieniach jest również tym, czym był; dzięki wyobraźni zyskuje znaczenie. Dzięki im obu nie odnosimy się do świata wyłącznie jako do tego, który dany jest naszym zmysłom aktualnie.

Określiwszy naturę myślenia, czas odpowiedzieć na pytanie o związany z nim, inny niż dotychczasowy, podział rzeczywistości. Zgodnie bowiem z regułą obowiązującą w myśli Arendt, iż należy dzielić rzeczywistość na tyle obszarów, na ile można podzielić ludzkie zajęcia, w związku z myśleniem musi pojawić się jakaś sfera mu przyległa. I pojawia się. Odróżnienie myślenia od poznania sprawia, że rzeczywistość dzieli się raz jeszcze: na tę, która się ukazuje (ma charakter zmysłowy), i tę, która się nie ukazuje (ma charakter nie-zmysłowy lub nad-zmysłowy). Jak się ma ten podział do podziałów wprowadzonych wcześniej?

Podział rzeczywistości na przyrodę (ziemię), czyli to, co zostało człowiekowi dane, i świat, czyli to, co przez człowieka zbudowane, zostaje wzbogacony o sferę tego, co wykracza zarówno poza jedno, jak i drugie, ale też ulega zaburzeniu. Zaburzenie owo pojawia się ze względu na to, że zarówno przyroda, jak i świat zjawisk, wcześniej rozdzielone, zostają w pewnym sensie na powrót zjednoczone. Sfera nadzmysłowa pojawia się jako dopełnienie świata zmysłowego, a zatem znosi, przynajmniej do pewnego stopnia, różnicę między światem a przyrodą. Tym bardziej że to, co się nie ukazuje, czyli to, co nie ma charakteru zmysłowego, odnosi się w pewien szczególnie sposób do przyrody właśnie. I to wymaga nieco dłuższych wyjaśnień.

Myślenie ma charakter tego, co nie pozostawia śladów, jest poza-zjawiskowe. Jako takie przyjmuje quasi-widzialną postać mowy. Ta bowiem do pewnego stopnia przejawia się w świecie. Czym jest mowa i na czym polega jej odniesienie do myślenia?

Mową Arendt nazywa sposób, w jaki myślenie ujawnia się samemu myślącemu. Oczywiście pod warunkiem, że jest mową myśliciela, albowiem nie cały obszar języka nią jest. Mowa pozostaje zaledwie jego częścią, pozostała część służy poznaniu, jest narzędziem komunikacji w świecie. Co ciekawe, filozofka utrzymuje, że tak się rzeczy mają mimo tego, że język pojawił się dla mowy — nie dla komunikacji⁵. Ta jego część, która służy ludziom do załatwiania swoich spraw codziennych, pozostaje prywatną mową. Według Arendt mowa pojawiła się do wyrażenia myśli, to zaś, że ludzie zaczęli ją wykorzystywać do innych celów, jest w stosunku do jej głównej funkcji przygodne. Celem mowy jest zatem wyrażać myślenie. Trzeba przyznać, że teza ta może budzić zdumienie. Tym większe, że filozofka dodaje, że myśl nigdy nie jest w pełni wyrażalna, przynajmniej nie wprost. Świadczyć miała by o tym złożoność gramatyki. Pokazuje ona, że wyrażalność myśli jest trudna do osiągnięcia i że język „musi włożyć w to wiele wysiłku”. Gdyby bowiem służył wy-

nie zapytuje o sens i jest w tym sensie ‘apriorycznym warunkiem intelektu’. Nie jest więc aktywnością poznawczą, poruszającą się w obszarze świata zjawisk, lecz aktywnością *stricte* pozazjawiskową, niepozostawiającą po sobie nic, co można uznać za efekt tego procesu”; Moskalewicz 2005, 215.

⁵ Pierwszym zadaniem mowy jest wyrażać myśli. Człowiek, który myśli, za jej pomocą przedstawia myśli sobie. Kiedy jednak już to uczynił jest w stanie powiedzieć o tym innym. Rozmowa z innymi — w drugiej kolejności — daje możliwość wymiany myśli — co umożliwia uprawianie polityki, a wraz z nią stwarza fundament dla pojawienia się władzy sądzenia; Barańska 2008, s. 48–55.

łącznie międzyludzkiej komunikacji, jego gramatyka byłaby dużo prostsza (Arendt 2016: 98).

Wszystko, co ludzie robią, wiedzą lub czego doświadczają, może mieć sens tylko na tyle, na ile można o tym mówić. (Arendt 2010: 22)

Mimo tego więc, że mowa pojawia się po to, by wyrazić myśl, łatwiej wyraża to, co wiąże się ze światem zmysłowym, a nie nadzmysłowym. Język dopasowuje się do tego, co zmysłowe, i te treści wyraża bezpośrednio. Łatwiej wyrazić nam to, co przyjemne, związane z praktyką naszego życia, niż to, co uogólnione w procesie myślenia. Łatwiej — co nie znaczy, że w tym drugim przypadku sprawa przedstawia się beznadziejnie. Istnieje bowiem, zdaniem Arendt, możliwość wyrażenia sensu za pomocą metafory. I tu kryje się odpowiedź dotycząca sposobu, w jaki to, co niezmysłowe, odnosi się do samej przyrody. Metafora, za pomocą której myśliciel wyraża swe myśli, do niej — do przyrody — odnosi się najczęściej. Łączy widzialne z niewidzialnym, zmysłowe z niezmysłowym, to, co się nie ukazuje, z tym, co się ukazuje, i czyni to, odwołując się do przyrody.

Prosty fakt, że nasz umysł potrafi znajdować takie analogie, iż świat zjawiskowy będzie nam przypominał o rzeczach niezjawiskowych, można uznać za rodzaj „dowodu”, że umysł i ciało, myślenie i doświadczenie zmysłowe, niewidzialne i widzialne współprzynależą do siebie i są jak gdyby dla siebie „stworzone”. [...] Niezależnie od tego, jak blisko jesteśmy w myśleniu czegoś dalekiego i jak bardzo nieobecni jesteśmy wśród tego, co mamy pod ręką, myślące ego nigdy nie opuszcza całkowicie świata zjawisk. (Arendt 2016: 108)

Ciekawą konstatacją myślicielki jest to, że dostrzegając w metaforze „pomost” pomiędzy tym, co się ukazuje, a tym, co się nie ukazuje, rozumie go jako ten, po którym można iść tylko w jedną stronę. Sens jest wyrażalny w metaforze, która odnosi nas do zjawisk, ale nie odwrotnie. Jednym z przykładów, na jakie powołuje się filozofka, jest obraz wichrów na morzu, który może służyć jako metafora lęku, przy czym lęk, niepokój nie obrazuje wichru w morskim krajobrazie. Metafora, która przekłada to, co niezmysłowe, na to, co zmysłowe, nie daje się „odwrócić”.

[...] gdy filozof opuszcza świat dany naszym zmysłom i zwraca się (Płatona *periagoge*) ku życiu umysłu, to szukając czegoś, co by mu się odsoniło i wyjaśniło ukrytą przed nim prawdę, czerpie wskazówki ze świata zmysłowego. Tę prawdę — a *-letheia*, „to, co odkryte” (Heidegger) — można pojąć jedynie jako inne „zjawisko”, inny fenomen, pierwotnie ukryty, lecz zapewne wyższego rzędu, a zatem także oznaczający dominację zjawiska. Nasz aparat umysłowy, choć wycofać się może z aktualnie danych zjawisk, pozostaje związany ze światem zjawiskowym. Umysł, nie mniej niż zmysły, oczekuje w swych poszukiwaniach — Hegla *Anstrengung des Begriffs* — że coś mu się zjawi. (Arendt 2016: 31)

W jaki sposób niebezpośrednio wyrażalne treści przekazuje metafora? Właściwie postawione pytanie w odniesieniu do tej kwestii na gruncie pism Arendt powinno brzmieć: czym metafora do nas przemawia?. Myślicielka uważa bowiem, że nie czyni tego — jak można by sądzić — za pomocą obrazu, lecz posługuje się dźwiękiem. W dosłownym sensie mówi do nas. Kraina myślenia zdaniem filozofki udostępnia nam się za pomocą słuchu, nie wzroku. Jak to możliwe? Otóż w metaforycznej mowie myśliciela to, co można zobaczyć, co jest widzialne, odesłałoby nas na powrót do świata zmysłowego, a tam myśleć nie można, stamtąd właśnie myśląc, się uchodzi. Obraz zmysłowy służy wyłącznie jako przenośnia, przenosi nas

od tego, co powinno być zobaczone inaczej, a ponieważ zobaczone być nie może, wagi nabiera inny zmysł. Jest nim właśnie słuch. Metaforyczne obrazy w mowie myśliciela mówią do nas. Metafora mówiąc, oddala, odsyła od swej wizualnej strony. Obraz znika, a wraz z nim to, co zmysłowe. Metafora tym samym pozwala usłyszeć to, co „słyszać w słowach”, i w ten sposób otworzyć się na istnienie tego, co nie ma charakteru zmysłowego, co się nie ukazuje, a jest. W umiejętności tej Arendt za Arystotelesem dostrzega najwyższą ludzką zdolność.

Gdzie szukać transcendencji?

Dzięki myśleniu rzeczywistość zyskuje „głębię” — wzbogaca się o to, co się nie ukazuje, a co ze względu na to, że znajduje się poza światem zjawisk, można uznać wobec niego za transcendentne. Czym jest to, co się nie ukazuje? Czym charakteryzuje się sfera, którą owo nieukazujące się tworzy?

Jak podkreślałam, za przedmiot myślenia Arendt uznaje zjawiska, które są mnożone i różnorodne. Myślenie, które ich dotyczy, „wychodzi” poza nie, czyli wychodzi poza to, co jest w nich jednostkowe. Docierając do tego, co ogólne, reprezentuje je, jednak nie na zasadzie ich kopiowania. Dlatego też można powiedzieć, że Arendt odnajduje korzenie tego, co transcendentne, w uogólnionej jednostkowości i tym samym nawiązuje do sokratejsko-platońskiej tradycji, która szukając wyjaśnienia dla ogólności pojęć, umieszcza ją zarówno poza nimi, jak i poza jednostkowymi zjawiskami. „Uświadomione mówienie” Sokratesa, poszukiwanie sensu etycznych pojęć, takich jak prawda, szczęście, dobro, sprawiedliwość, zwróciło uwagę Platona, który zainteresowany statusem owej ogólności stworzył naukę o ideach jako o bytach niezmysłowych, ale realnych. Myślenie zgodnie z ową grecką tradycją wychodzi od świata jednostkowych zjawisk — tego, co się ukazuje — i szukając tego, co w nich ogólne, wychodzi zarówno poza nie, jak i poza sferę mniemań, opinii i ocen.

Źródłem tego, co transcendentne wobec świata, jest zatem myślenie, które nie ma praktycznego wymiaru. Niczego w świecie nie zmienia, pozwala za to na konstytucję sensu, który pojawia się, ale nie w postaci lustrzanego odbicia świata. Nie jest jego duchową podobizną, duchową kompensacją zjawisk. Nie może nią być, gdyż te jawią się w swojej jednostkowości. Nie będąc kopią, wychodząc poza jednostkowość — jest interpretacją. A ta, jak wiadomo, nie ma postaci trwałej. Nie zastyga w formie osiągniętego sensu. W myśleniu, co podkreśla Arendt, nigdy nie dochodzi do krystalizacji idei. Transcendenty wobec świata zjawisk świat myśli powstaje na zasadzie *creatio continua* i w tym sensie różni się od świata platońskich idei. Jest to różnica ważna, ale nie jedyna.

Druga różnica pomiędzy światem, którego źródłem jest myślenie, a światem wiecznych idei tkwi w czymś, co można określić kierunkiem zależności zjawiska i tego, co je transcenduje. U Platona świat zmysłowy pozostaje zależny od idei, bez względu na to, jak ową zależność się określi: czy jako bycie cieniem, czy jako uczestnictwo. U Arendt jest na odwrót. Filozofka podkreśla „zależność” sensu, czyli tego, co się nie ukazuje w samych zjawiskach, od nich jako od tego, co się ukazuje. Zależność ta ma postać egzystencjalną: bez tego, co zmysłowe, niezmysłowe nie

mogłoby pojawić się jako przedmiot myślenia. Filozofka nazywa to „prymatem” jednego nad drugim. Dostrzec go można choćby w sposobie, w jaki myśl sama sobie się prezentuje. Mowa, bo ona jest owym sposobem, bezpośrednio, czyli „lepiej”, wyraża to, co mieści się w granicach świata zjawiskowego. Dlaczego? Odpowiedź jest prosta: bo sama jest zjawiskiem. Prymat tego, co zjawiskowe, nad tym, co niezjawiskowe, w związku z mową uwidocznia się również w fakcie, że mimo iż ta służy myśleniu, „lepiej” wyraża to, co się uwidocznia. Prymat ten zachowany jest również w sposobie, w jaki operuje metafora — nośnik niebezpośredniego wyrażenia tego, co się nie uwidocznia. Wspiera się ona na tym, co zmysłowe, i dzięki temu wyraża niezmysłowe, choć — co ważne — nie może tego dokonać w drugą stronę. Prymat zjawiskowego nad niezjawiskowym widoczny jest także w sztuce, gdzie to, co jest jej przedmiotem, aby zaistnieć, ulega swoistej reifikacji, na przykład do postaci rzeźby, obrazu czy książki. Swoistej, bo zawsze poza swoje uprzedmiotowienie wykraczającej.

Generalizując, można zatem powiedzieć, że to, co zostało określone jako egzystencjalna zależność tego, co się nie ukazuje, od tego, co się ukazuje, polega na tym, że owo drugie jest podstawą dla pierwszego. Sens jest sensem zjawisk, które od siebie odsyłają. A zatem to, co transcendentne, istnieje w odesłaniu od tego, co zmysłowe. Rezyduje w owym odesłaniu. Platoński cień, bycie cieniem pojawia się w odwrotnej odsłonie: to, co transcendentne, jest cieniem rzuconym przez zjawiska.

Efektom odesłania jest istnienie sensu, samo odsyłanie dokonuje się w procesie myślenia, jego sprawcą zaś jest ludzki umysł. Potrzebują go, co warto podkreślić, nie zjawiska (te potrzebują człowieka, który je postrzega), lecz myślenie. Mówiąc więc o warunkach możliwości pojawienia się tego, co transcendentne, trzeba zaakcentować fakt, że składają się na nie nie tylko zjawiska, ale również ludzki umysł. Jest on właściwym sensem owego „poza”, które przypisuje się transcendencji. Umysł odgrywa rolę pozaświatowego „miejsca”, co zostało wcześniej wyrażone w postaci twierdzenia, że to, co zmysłowe, ulega odzmysłowieniu w procesie myślenia, a zatem egzystuje w jego ramach.

Z tego względu można powiedzieć, że myśliciel w koncepcji Arendt jest strażnikiem sensu zjawiskowego świata. Bez niego ten mógłby istnieć, ale nie byłoby w nim niczego, co wyższe. Dlatego też świat, który ma sens, jest zarówno dziełem naszych rąk, jak i naszych umysłów. Człowiek pozostaje demiurkiem świata zmysłowego, podczas gdy demiurkiem świata duchowego jest umysł. I podobnie jak życie bez myślenia jest możliwe, ale przestaje być żywe, tak świat bez transcendencji byłby możliwy, pozbawiony zostałby jednak tego, co wykracza poza to, co czysto ludzkie. I w tym miejscu rodzi się najważniejsze pytanie tego artykułu: dlaczego to, co wyższe, jest wyższe? Albo inaczej: co takiego daje światu umysł?

W obrębie świata człowiek jako istota poznająca (nie myśląca) stanowi pewien punkt widzenia: perspektywę otwarcia na świat. Istnienie wielu perspektyw, innych ludzi poza jednostką, zapewnia komplementarność oglądu świata. Dlatego człowiek, który pojawia się w sferze publicznej, wnosi do niej pewną jakość ze względu na to, że jego sposób widzenia spraw jest niepowtarzalny, oryginalny w stosunku do już istniejących; filozofka w taki sposób rozumie „cud” narodzin:

pojawienia się człowieka w świecie jako „nowego początku”. I podobnie — jak się wydaje — rzecz ma się z pojawieniem się umysłu (myśliciela). Co wnosi „nowy umysł”? Nie wprowadza nowej perspektywy, gdyż wtedy musiałby być w świecie, a nie poza nim. Jego funkcję Arendt określa jako odwracanie perspektywy: za sprawą umysłu to, co bliskie, oddala się, a to, co dalekie, przybliża. Albo inaczej: to, co się ukazuje, przestaje się ukazywać (oddala się), a to, co się nie ukazuje, „pojawia się”, choć nie jako zjawisko. Umysł działa niczym odwrócona luneta. (Czyż nie tak właśnie dałoby się opisać operację zwaną odzjawiskowaniem?) Odwrócenie perspektywy uwidocznia się również w tym, co nazywa się wycofaniem się myśliciela ze świata. O wycofaniu się można mówić wyłącznie z punktu widzenia człowieka, który jest w świecie, a zatem zajmując zdroworozsądkowy punkt widzenia. Spoza świata, czyli z punktu widzenia myślącego Ja, to nie ono się cofa, ale cofają się same zjawiska, odsłaniając to, co sobą zakrywały.

Bibliografia

- Allen A., 2002, *Power, subjectivity and agency: between Arendt and Foucault*, „International Journal of Philosophical Studies” 10 [2], s. 131–149.
- Alwahaib M., 2006, *Hannah Arendt and the Concept of Political Thinking*, Florida.
- Arendt H., 2010, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa.
- Arendt H., 2016, *Myślenie*, [w:] *eadem, Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa, s. 13–198.
- Barańska E., 2008, *Moralność w polityce: rozważania w kontekście teorii polityki Hannah Arendt*, Warszawa, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych”, s. 41–56.
- Berstein R., 2000, *Arendt on Thinking*, [w:] *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, D. Villa (red.), Cambridge, s. 277–292.
- Moskalewicz M., 2005, *Estetyzacja polityki w ujęciu Hannah Arendt*, „Filo-Sofija” 1(5), s. 203–220.
- Pietrzak E., 2015, *Polityka, filozofia i Hannah Arendt. O koncepcji polityczności opartej na wielości w Kobiety niepokorne*, [w:] *Kobiety niepokorne*, I.B. Kuźma, I. Desperak (red.), Łódź, s. 93–104.
- White Ch., 2001, *Hannah Arendt and her Augustynian Inheritance: Love, Temporality and Judgement*, Adelaide.
- Zawisza R., 2018, *Thank God we are Creatures: Hannah Arendt Cryptotheology*, „Religions” 9(371), s. 1–24.