

HANNAH ARENDT

Myślenie i zło*

Odpowiedź Sokratesa

Przytoczyłam historycznie reprezentatywne odpowiedzi zawodowych filozofów (z wyjątkiem Solona) na pytanie, co powoduje, że myślimy? Odpowiedzi te są jednak wątpliwe właśnie przez to, że pochodzą od profesjonalistów. Pytanie stawiane przez profesjonalistę nie wynika z jego własnego doświadczenia myślowego. Jest ono zadawane z zewnątrz, niezależnie od tego, czy ta zewnętrzność jest określona przez zawodowe zainteresowania, czy też narzucona przez zdrowy rozsądek myśliciela, zastanawiającego się nad działalnością, która jest nie w porządku z punktu widzenia normalnego życia. Otrzymujemy wtedy odpowiedzi zawsze zbyt ogólne i wieloznaczne, aby miały sens dla codziennego życia, w którym w końcu myślenie stale zdarza się i stale narusza normalny proces życia, podobnie jak normalny proces życia stale narusza myślenie. Jeżeli uwolnimy te odpowiedzi od ich doktrynalnych treści, to zostaną nam wyznania dotyczące potrzeb: potrzeby konkretyzacji wniosków płynących z Platońskiego zdziwienia, potrzeby (u Kanta) rozumu zdolnego przekraczać granice tego, co poznawalne, potrzeby pogodzenia z rzeczywistością (występującej u Hegla jako „potrzeba filozofii”, mogącej przekształcić zdarzenia zewnętrzne we własne myśli”) lub potrzeby poszukiwania sensu zdarzeń, wszystko co tu mówię, jest zresztą równie ogólne i niejasne.

* Zamieszczony tu tekst pochodzi z ostatniej, pośmiertnie wydanej książki Hannah Arendt *The Life of the Mind*, co po polsku należałoby oddać raczej jako *Życie ducha* niż *Życie umysłu*. Dwutomowa książka składa się z dwóch, wyraźnie wyodrębnionych części: tom I nosi tytuł *Myślenie (Thinking)* i ukazał się w roku 1977 w wydawnictwie Harcourt Brace Jovanovich w New Yorku, tom II pod tytułem *Wola (Willing)* — w tymże wydawnictwie w rok później. Z pierwszego tomu, złożonego przez tłumacza w Spółdzielni Wydawniczej „Czytelnik”, publikujemy tu dwa paragrafy z rozdz. III, zatytułowanego „Co powoduje, że myślimy?”.

Tym co powoduje, że filozofowie, profesjonalni myśliciele, podejmują tak niewdzięczny trud, jest niezdolność myślącej jaźni do dania świadectwa o sobie. Kłopot polega bowiem na tym, że nic nie zmusza myślącej jaźni — w odróżnieniu oczywiście od osobowości istniejącej w każdym myślicielu — aby pojawiła się w świecie zjawisk. Jest to niepewny towarzysz, nie tylko niewidzialny dla innych, lecz też dla siebie, niedotykalny, nie dający się uchwycić. Częściowo jest tak, ponieważ jest to czysta aktywność, a częściowo dlatego — jak Hegel kiedyś powiedział — że „abstrakcyjne *ego* jest wolne od wszystkich szczególnych własności, dyspozycji itd., i jest aktywne tylko w swym aspekcie ogólnym, który jest niezmienny dla wszystkich jednostek”. W każdym razie, z perspektywy świata zjawisk, z perspektywy rynku, *ego* zawsze żyje w ukryciu, *lathe biosas*. A nasze pytanie: co powoduje, że myślimy? stara się wydobyć je z ukrycia, jest poszukiwaniem sposobów, by je skłonić do zmanifestowania się.

Najlepszym i jedynym sposobem rozważenia tego pytania jest przyjęcie za model myśliciela nieprofesjonalnego, łączącego w sobie dwie odmienne namiętności: myślenia i działania, lecz nie w sensie gotowości stosowania swych myśli czy tworzenia teoretycznych standardów działania, natomiast w znacznie istotniejszym sensie znajdowania się w jednakiej mierze u siebie w obu tych obszarach i swobodnego przechodzenia z jednego do drugiego, podobnie jak my wszyscy stale przechodzimy od doświadczenia w świecie zjawisk do konieczności refleksji nad nim. Najlepszy do tego celu byłby człowiek, który nie zalicza się ani do nie-licznych, ani do wielu, który nie dąży do rządzenia innymi ani nie uważa, że dzięki swej mądrości może służyć radą rządzącym, ale też nie człowiek potulnie poddający się rządóm innych; jednym słowem, myśliciel, który zawsze pozostaje człowiekiem wśród ludzi, nie unika rynku, jest obywatelem wśród obywateli, nic nie robi i niczego nie żąda, z wyjątkiem tego, co jest akceptowane przez opinię. Nielatwo takiego człowieka znaleźć: jeśliby dobrze reprezentował samą aktywność myślową, to nie mógł zostawić po sobie systemu poglądów; nie dbał o to, by spisywać swoje myśli, nawet jeśli po ich przemyśleniu pozostawały jakieś residua dość uchwytnie, by je umieścić czarno na białym. Nietrudno się domyślić, że idzie mi o Sokratesa. Nie wiedzielibyśmy o nim wiele, a przynajmniej nie dość, by wywierał na nas poważny wpływ, gdyby nie wywarł ogromnego wpływu na Platona, i nie wiedzielibyśmy nic o nim, może nawet nic od Platona, gdyby nie zdecydował się poświęcić swego życia nie dla jakiejś określonej doktryny czy koncepcji — nie miał takiej — lecz po prostu dla prawa chodzenia i badania opinii innych ludzi, myślenia o nich i zachęcania swych interlokutorów do tego samego.

Mam nadzieję, że czytelnik nie będzie sądził, że wybrałam Sokra-

tesa przypadkowo. Muszę go jednak ostrzec — istnieją poważne kontrowersje w sprawie historyczności Sokratesa i choć jest to pasjonujący temat, pominię go tu i wspomnę jedynie o tym, co głównie stanowić może kość niezgody — mianowicie o moim przekonaniu o istnieniu zasadniczej różnicy pomiędzy tym, co autentycznie Sokratesowe a filozofią Platona. Trudność polega na tym, że Platon posługiwał się Sokratesem jako filozofem, nie tylko we wczesnych i wyraźnie „sokratejskich” dialogach, lecz również później, gdy kazał mu wypowiadać koncepcje jawnie antysokratejskie. W wielu wypadkach Platon wyraźnie sam zaznacza różnice, np. w *Uczcie*, gdy powiada w słynnej mowie Diotymy, że Sokrates nie wiedział nic o „wielkich misteriach” i nie mógł ich zrozumieć. W innych miejscach jednak granica jest mniej wyraźna, głównie dlatego, że Platon liczył, iż pewne sprzeczności nie zostaną zauważone, jak np. gdy każe mówić Sokratesowi w *Teajtecie*, że „wielcy filozofowie [...] od młodości nie znają drogi na rynek” — jedno z najbardziej antysokratejskich stwierdzeń. A żeby sytuacja była jeszcze trudniejsza, nie znaczy to wcale, że w tym samym dialogu nie można znaleźć autentycznych informacji o rzeczywistym Sokratesie.

Nikt, jak sądzę, nie będzie wątpił, że mój wybór jest historycznie uzasadniony. Znacznie trudniej jest uzasadnić przekształcenie historycznej osoby w model, nie ma bowiem wątpliwości, że pewna przemiana jest niezbędna, jeśli wybrana postać ma pełnić przypisaną jej rolę. Etienne Gilson w swej wielkiej książce o Dancem pisze, że w *Boskiej komedii* „postać zachowuje tyle ze swej historycznej realności, ile wymaga funkcja reprezentacji, którą Dante na nią nakłada”. Dość łatwo przyznać ten rodzaj swobody poetom i nazwać to ich licencją, gorzej jednak, gdy nie z poetami sprawa. Jednakże, czy jest to uzasadnione, czy nie, to właśnie to, a nic innego czynimy, gdy tworzymy „typy idealne” — nie w formie alegorii i abstrakcyjnych personifikacji tak bliskich sercu złych poetów i niektórych uczonych, ale z tłumu żywych wydobywając ludzi przeszłości czy terażniejszości, którzy wydają się obdarzeni reprezentatywnymi cechami. A Gilson odnajduje przynajmniej prawdziwe uzasadnienie tej metody (czy techniki), gdy rozważa reprezentatywne cechy przypisane przez Dantego Tomaszowi z Akwinu. Gilson pisze, że rzeczywisty Tomasz nie sławiłby Sigera z Brabantu, jak to mu Dante przypisuje, lecz jedyny powód, dla którego tego by nie uczynił, płynąłby ze zwykłej ludzkiej słabości, z braku charakteru; można rzec, że była to „część makijażu, którą musiał utracić u bram Raju przed wejściem”. W Sokratesie Ksenofonta jest wiele cech, których historycznej wiarygodności nie ma co podważać, a które Sokrates być może musiałby porzucić u bram Raju.

Pierwszą rzeczą, która uderza w sokratejskich dialogach Platona jest

ich aporetyczność. Rozumowanie albo prowadzi donikąd, albo też zatacza kręgi. Aby dowiedzieć się czym jest sprawiedliwość, trzeba dowiedzieć się czym jest poznanie, a aby to wiedzieć, trzeba mieć wcześniejszą, nie sprawdzoną ideę wiedzy. A więc: „Nie może człowiek szukać ani tego, co zna, ani tego, czego nie zna. Bo jak zna, to przecież nie będzie szukał. Już to zna [...] Ani tego, czego nie zna. Bo wtedy nie wie nawet czego szukać”¹. Lub w *Eutyfronie*: aby być pobożnym, trzeba najpierw wiedzieć czym jest pobożność. Rzeczy sprawiające przyjemność bogom są pobożne, czy jednak są one pobożne, ponieważ sprawiają przyjemność bogom, czy też sprawiają przyjemność bogom, bo są pobożne?

Żaden z argumentów *logoi*, *nie jest trwały*, zataczają one kręgi. A ponieważ Sokrates zadając pytania, na które nie zna odpowiedzi, wprawia je w ruch, więc kiedy twierdzenia wykonują pełny obrót, powracają do punktu wyjścia. Sokrates jest tym, który zaczyna od początku i pyta czym jest sprawiedliwość, wiedza czy szczęście. Tematami tych wczesnych dialogów są bardzo proste, elementarne pojęcia, które pojawiają się, gdy tylko ludzie zaczynają mówić. Wprowadzenie jest zazwyczaj następujące: na pewno są szczęśliwi ludzie, sprawiedliwe czyny, odważni mężowie, piękne rzeczy do oglądania i podziwiania, każdy o nich wie; kłopot zaczyna się z rzeczownikami wyprowadzonymi z przymiotników, które stosujemy wobec indywidualnych spraw, jakie przed nami się zjawiają (widzimy szczęśliwego człowieka, spostrzegamy odważny czyn lub sprawiedliwą decyzję). Jednym słowem, kłopot zaczyna się ze słowami *szczęście*, *odwaga*, *sprawiedliwość* i tak dalej, czyli z tym, co dziś nazywamy pojęciami. U Solona była to „nie-zjawiająca się miara (*aphanes metron*), najtrudniejsza dla umysłu do pojęcia, a ograniczająca wszystkie rzeczy”, Platon zaś później nazwał to ideami, dostrzegalnymi tylko dla oka umysłu. Słowa te są częścią składową każdego języka potocznego, ciągle jednak nie potrafimy ich objaśnić; gdy próbujemy je zdefiniować, wyślizgują się, a gdy mówimy o ich znaczeniu, nic już nie jest trwałe, a wszystko jest w ruchu. Zamiast więc powtarzać opinię Arystotelesa, że Sokrates odkrył „pojęcie”, rozważmy raczej, co Sokrates zrobił po tym odkryciu, gdyż niewątpliwie słowa te stanowiły część greckiego języka, zanim podjął on próbę zdania sprawy Ateńczykom o sobie, co dla nich i dla niego znaczą — oczywiście, wierząc niezbitcie, że żaden język nie byłby bez tych słów możliwy.

Dzisiaj to nie jest zresztą pewne. Nasza wiedza o tzw. prymitywnych językach poucza, że nazywanie wspólną nazwą wielu indywidualów wcale nie jest sprawą oczywistą. Języki, których słownictwo jest często

¹ Platon, *Menon*, 80s.

uderzająco bogate, nie posiadają abstrakcyjnych rzeczowników nawet w stosunku do wyraźnie widzialnych przedmiotów. Aby sprawę uprościć, weźmy za przykład rzeczownik, który nie wydaje nam się już abstrakcyjny. Słowa „dom” możemy używać w stosunku do wielu przedmiotów — glinianej lepianki, pałacu królewskiego, wiejskiego domu mieszkańca miasta, letniego domku, kamienicy mieszkalnej w mieście, lecz nie bardzo możemy je zastosować do ruchomego namiotu nomadów. Dom sam w sobie i dla siebie, *auto kath auto*, czyli to, co pozwala nam na nazwanie wszystkich tych budynków domem, nie jest nigdy widzialnym ani oczami ciała, ani duszy; każdy wyobrazalny dom, choćby najbardziej abstrakcyjny, posiadając pewne minimum pozwalające go rozpoznać, jest od razu konkretnym domem. Ten inny, niewidzialny dom, którego ideę musimy posiadać, aby uznać poszczególne budynki za domy, był różnie interpretowany i nazywany w dziejach filozofii; tym nie będziemy się tutaj zajmować, choć może łatwiej byłoby go zdefiniować niż szczęście czy sprawiedliwość. Chodzi tu o to, że implikuje on coś znacznie mniej widocznego niż struktura postrzegalna wzrokowo. Implikuje on „czyjeś zamieszkiwanie”, „rezydowanie”, nie jak w namiocie zwijanym co dnia, lecz trwale jako w miejscu pobytu. Słowo „dom” jest „niewidzialną miarą”, „utrzymuje granice rzeczy” w odniesieniu do zamieszkiwania; jest to słowo, które nie mogłoby istnieć bez myśli, że jest zamieszkały, że stale się w nim przebywa, że jest ogniskiem domowym. Jako słowo „dom” jest skrótem tego wszystkiego, rodzajem skrótu, bez jakiego myślenie z jego charakterystyczną szybkością nie byłoby możliwe. Słowo „dom” jest czymś w rodzaju zamrożonej myśli, którą myślenie musi rozmrozić, jeśli chce poznać jego pierwotne znaczenie. W filozofii średniowiecznej ten rodzaj myślenia zwany był „medytacją” i słowo to należy traktować jako odmienne od kontemplacji, a nawet jej przeciwstawne. W każdym razie, ten rodzaj zagłębiającej się refleksji nie daje definicji i w tym sensie jest jałowy, choć ktoś, kto pojął znaczenie „domu”, może swój własny udoskonalić.

Sokrates, jak powszechnie się mniema, wierzył, że cnoty można się nauczyć i zapewne był przeświadczony, że mówienie i myślenie o pobożności, sprawiedliwości, odwadze i tym podobnym, może uczynić ludzi bardziej pobożnymi, sprawiedliwymi, odważnymi, mimo że żadna definicja ani „wartość” nie jest im dana dla przyszłego ich działania. Co Sokrates naprawdę sądził w takich sprawach można sprawdzić na przykładach, które stosował do siebie. Nazywał siebie gzem i akuszerką; wedle Platona nazywano go drętwą, czyli rybą, która paraliżuje, kiedy się z nią zetknać. Sokrates akceptował to podobieństwo pod warunkiem, że jego słuchacze zrozumieją, iż „jeżeli ta [...] drętwa sama zdrętwiała, przez to i drugich w odrętwienie wprawia, to ja jestem do niej podobny

[...] Bo to nie tak, żebym ją sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam”². Co okazuje się jedynym sposobem, w jaki można nauczać myślenia, nawet jeśli Sokrates, jak stale podkreślał, nie nauczał niczego z tego prostego powodu, że nie miał czego nauczać. Był „bezpłodny”, jak akuszerki w Grecji, które przeszły wiek rozrodczy. (Ponieważ nie nauczał niczego, żadnej prawdy nie przekazywał, był oskarżony, o to, że nigdy nie ujawniał swego poglądu *gnome* — jak wiemy z Ksenofonta, który bronił go przed tym zarzutem). Wydaje się że odmiennie od zawodowych filozofów, czuł potrzebę sprawdzania wspólnie z bliźnimi, czy jego kłopoty są i ich kłopotami, co jest zasadniczo odmiennie od znajdowania rozwiązań zagadek i demonstrowania tego innym.

Przypatrzmy się trzem porównaniom. Przede wszystkim Sokrates jest gzem: wie jak kasać obywateli, którzy bez niego „spaliby nie niepokojeni do końca życia”, póki by ich ktoś nie obudził. A do czego on ich budził? Do myślenia i rozważania, do aktywności, bez której życie, jego zdaniem, było nie tylko niewiele warte, lecz nie było w pełni przeżyte. (Na ten temat w *Obronie Sokratesa*, jak i w innych miejscach, Sokrates mówi coś bardzo odmiennego od tego, co Platon każe mu powiedzieć w *Fedonie*. W *Obronie Sokratesa* powiada bliźnim, dlaczego będzie żył, a także dlaczego, choć życie jest mu „drogie”, nie boi się śmierci; w *Fedonie* zaś wyjaśnia, jak kłopotliwe jest życie i dlaczego miło będzie umierać).

Po drugie, Sokrates jest akuszerką: w *Teajtecie* powiada, że ponieważ sam jest bezpłodny wie, jak wydobywać z innych ich myśli; co więcej, dzięki swej bezpłodności posiada fachową wiedzę akuszerki i potrafi ocenić, czy to naprawdę dziecko, czy tylko bezpłodne jajo, od którego trzeba nosiciela uwolnić. Lecz w dialogach mało kto z rozmówców Sokratesa występuje z myślą, która byłaby czymś więcej niż bezpłodnym jajem i którą Sokrates uznałby za wartą zachowania przy życiu. Raczej postępował tak, jak to Platon opisywał w *Sofiście*, mając na pewno na myśli Sokratesa: pozbawiał ludzi „opinii”, czyli nie sprawdzonych przesądów, które zwalniały ich od myślenia — w ten sposób pomagał im wyzwolić się od zła, od błędów, nie czyniąc ich jednak dobrymi, nie dając im prawdy.

Po trzecie, Sokrates wiedząc, że my nie wiemy, ale nie chcąc tak sprawy zostawić, tkwi niezmiennie w swych dylematach i jak drętwa paraliżuje siebie i paraliżuje każdego, kto się do niej zbliża. Drętwa na pierwszy rzut oka wydaje się przeciwieństwem gza: paraliżuje, gdy giez po-

² *Ibid.*, 80c.

budza. Jednakże, to co musi wyglądać jak paraliż z zewnątrz — z punktu widzenia zwykłych spraw ludzkich — jest odczuwalne jako najwyższy stan aktywności i ożywienia od wewnątrz. Istnieje, mimo nielicznej dokumentacji, wiele wypowiedzi ustnych o tym mówiących.

Tak więc Sokrates, giez, akuszerka, drętwa, nie jest filozofem (nie naucza niczego i nie ma czego nauczać), nie jest sofistą, gdyż nie pretenduje do czynienia ludzi mądrymi. On tylko im ukazuje, że nie są mądrzy, że nikt nie jest mądry — „pogoń” ich tak zajmuje, że nie mają czasu ani na sprawy prywatne ani na publiczne. A chociaż broni się zdecydowanie przeciw oskarżeniu o demoralizowanie młodych, to jednak też nie twierdzi, że ich doskonalili moralnie. Jednakże utrzymuje, że pojawienie się w Atenach myślenia i refleksji, reprezentowanych przez niego, było największym dobrodziejstwem dla miasta. Interesowało go więc, czemu myślenie służy, chociaż tu, jak i w innych kwestiach nie dał zdecydowanej odpowiedzi. Możemy być pewni, że dialog dotyczący tego, do czego myślenie się przydaje, skończyłby się tak samo niejasno jak wszystkie inne.

Jeśli istniałaby w myśli zachodniej tradycja sokratejska, jeśli, używając słów Whiteheada, historia filozofii byłaby zbiorem przypisów nie do Platona, ale do Sokratesa (co oczywiście nie byłoby możliwe), na pewno nie mielibyśmy odpowiedzi na nasze pytanie, lecz mielibyśmy przynajmniej warianty odpowiedzi. Sokrates sam, zdając sobie sprawę, że obraca się w sferze niewidzialnego, używał metafory dla wyjaśnienia czym jest aktywność myślenia. Jest to metaforą wiatru: „Wiatry same są niewidzialne, lecz to, co czynią, jest dla nas widzialne i mamy uczucie, że się do nich zbliżamy”³. Tę samą metaforę znajdujemy u Sofoklesa w *Antygonie*, gdy zalicza „myśl szybką jak wiatr” do rzeczy dziwnych, „przejmujących grozą” (*deina*), które są błogosławieństwem lub karą dla człowieka. W naszych czasach Heidegger wspominał o „wicherze myśli” i użył tej metafory w jednym miejscu, gdzie mówi o Sokratesie: „Sokrates całe życie, nawet za cenę śmierci, nie czynił nic innego, jak tylko stawał w tym przeciągu i w nim trwał. Dlatego jest najczystszy myślicielem Zachodu. Dlatego nic nie napisał. Kto bowiem przechodzi od myślenia do pisania, ten musi nieuchronnie równać się ludziom, którzy uciekają przed zbyt silnym przeciągiem w osłonięte od wiatru miejsce. Pozostaje tajemnicą historii wciąż jeszcze zakrytej, że wszyscy myśliciele zachodni po Sokratesie mimo swej wielkości byli takimi uciekinierami. Myślenie przeszło w literaturę”⁴. W późniejszej nocie wyjaś-

³ Ksenofont, *Memorabilia*, IV, iii, 14.

⁴ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, s. 52.

niającej dodaje, że być „najczystszy myślicielem nie znaczy być największym”.

W kontekście, w jakim Ksenofont, zawsze gotów bronić mistrza swymi wulgarnymi argumentami przeciw wulgarnym napaściom, wspomina tę metaforę, nie ma ona większego sensu. Jednak nawet on wskazuje, że niewidzialny wiatr myśli staje się widzialny w pojęciach, cnotach i „wartościach”, które Sokrates analizuje. Kłopot polega na tym, że ten sam wiatr, kiedykolwiek się zrywa, odznacza się tą szczególną właściwością, że niszczy swoje poprzednie przejawy; dlatego ten sam człowiek może być traktowany i traktować siebie zarazem jako gza i drętwe. Ma on z tego niewidzialnego żywiołu wyzwolić, niejako odmrozić to, co zostało zamrożone przez język, narzędzie myślenia, w myśl, w słowa (pojęcia, zdania, definicje, doktryny), których „słabość” i nieelastyczność tak świetnie Platon pokazał w *Liście siódmym*. W konsekwencji myślenie nieuchronnie wywiera destrukcyjny wpływ na wszystkie ustalone kryteria, wartości, miary dobra i zła, jednym słowem, na wszystkie zwyczaje i reguły działania w moralności i etyce. Te zamrożone myśli przychodzą tak łatwo, że można się nimi posługiwać we śnie; lecz jeśli wiatr myślenia wyrwie cię ze snu, obudzi cię i przywoła do życia, okaże się, że nie ma nic do uchwycenia poza niepewnością i jedynie co można uczynić, to podzielić się nią z innymi.

Tak więc paraliż powodowany przez myślenie jest podwójny: jest to z a t r z y m a n i e się i pomyślenie — przerwanie wszelkiej innej aktywności — psychologicznie można zdefiniować „problem” jako „sytuację, która trzyma organizm w napięciu dla osiągnięcia celu”, a także może ono mieć dalszy efekt, może powodować uczucie niepewności w stosunku do rzeczy, które wydawały się niewątpliwe, wtedy gdy w sposób bezrefleksyjny angażowaliśmy się w działanie. Jeśli działanie polega na stosowaniu ogólnych reguł do poszczególnych przypadków występujących w życiu codziennym, to czujemy się sparaliżowani, ponieważ żadna z tych reguł nie może się ostać wobec wichru myślenia. Wracając raz jeszcze do przykładu myśli zamrożonej i tkwiącej w słowie „dom”, jeśli raz pomyślało się o zawartym w nim znaczeniu: rezydowanie, posiadanie gospodarstwa domowego, zamieszkiwanie, nie jest się skłonny akceptować dla swego domu tego, co przynosi zmienna moda, jednak nie jest to gwarancją umiejętności przekształcenia sytuacji problematycznej w akceptowalną.

To prowadzi do ostatniego i może największego niebezpieczeństwa tej niebezpiecznej i nie przynoszącej korzyści działalności. W kręgu Sokratesa byli ludzie jak Alcybiades czy Krytiasz — nie najgorsi z jego uczniów — którzy stali się rzeczywistym zagrożeniem państwa, i to nie dlatego, że zostali sparaliżowani przez drętwe, przeciwnie, ponieważ zo-

stali pobudzeni przez gza. Efektem tego pobudzenia był cynizm. Nie zadowolający się naukami jak myśleć bez nadziei na otrzymanie doktryny, przemienili brak rezultatów myślenia sokratejskiego w rezultaty negatywne — jeśli nie można określić, czym jest pobożność, to bądźmy niepobożni — a to stanowi akurat dokładne przeciwieństwo tego, co Sokrates chciał osiągnąć mówiąc o pobożności.

Pytania o znaczenie, które jest nieustającą analizą wszystkich zaakceptowanych doktryn i zasad, może w każdej chwili obrócić się przeciw sobie, wywołać przewartościowanie starych wartości i ogłosić ich przeciwieństwa „nowymi wartościami”. W pewnej mierze jest to, czego dokonał Nietzsche, gdy odwrócił platonizm, zapominając, że odwrócony Platon jest nadal Platonem, lub czego dokonał Marks, gdy postawił Hegla do góry nogami tworząc przy tym ściśle heglowski system historii. Takie negatywne efekty myślenia będą następnie stosowane z taką samą bezmyślną rutyną jak przedtem; w momencie gdy zostają zastosowane do spraw ludzkich jest tak, jak gdyby nigdy nie przeszły przez proces myślenia. To co potocznie nazywamy nihilizmem — mimo pokus, by określać jego daty historyczne, dezaprobować go politycznie i przypisać jego głosicielom „niebezpieczne myśli” — w istocie jest niebezpieczeństwem tkwiącym w samej aktywności myślenia. Nie ma niebezpiecznych myśli, to samo myślenie jest niebezpieczne, nie prowadzi ono jednak do nihilizmu. Nihilizm jest odwrotną stroną konwencjonalizmu; jego *credo* to negacja obiegowych pozytywnych wartości, z którymi pozostaje związany. Wszelka krytyczna analiza musi przejść przez stadium przynajmniej hipotetycznej negacji uznanych opinii i wartości, musi szukać ich implikacji i ukrytych założeń, w tym też sensie nihilizm może zostać uznany za stale obecne niebezpieczeństwo myślenia.

Lecz to niebezpieczeństwo nie powstaje z Sokratesowego przeświadczenia, że bezrefleksyjne życie nie warte jest przeżycia, lecz przeciwnie, z pragnienia, by osiągnąć wyniki, które uczynią dalsze myślenie zbędnym. Myślenie jest niebezpieczne dla wszelkiej wiary i samo nie przynosi nowej wiary. Jego najbardziej niebezpieczny aspekt z punktu widzenia zdrowego rozsądku polega na tym, że to, co sensowne, kiedy pozostawało w myśli, traci sens przy zastosowaniu do życia codziennego. Gdy powszechna opinia otrzymuje jakieś „pojęcie”, czyli przejawy myślenia w języku potocznym i zaczyna operować nimi, jak gdyby były wynikami poznania, to rezultatem może być jedynie ukazanie, że żaden człowiek nie jest mądry. Praktycznie myślenie znaczy tyle, że ilekroć napotykasz w życiu jakieś trudności, to za każdym razem musisz zastanowić się nad nimi na nowo.

Jednakże, niemyślenie, które wydaje się stanem zalecanym w sprawach politycznych i moralnych, posiada również swoje niebezpieczeń-

stwa. Chroniąc ludzi przed niebezpieczeństwami; refleksja uczy ich sztywnego trzymania się zasad działania przypisanych w danym czasie dla danego społeczeństwa. Ludzie więc przyzwyczajają się nie tyle do treści zasad, których analiza prowadziłaby ich w sytuacje problemowe, ile raczej do posiadania zasad, którym podporządkowują to, co indywidualne. Jeśli pojawia się ktoś, kto dla jakichkolwiek celów chce obalić stare „wartości” i cnoty, okaże się, że dość łatwo może to zrobić, pod warunkiem, że zaoferuje nowy kodeks; nie będzie musiał uciekać się do perswazji, czyli dostarczać dowodu, że nowe wartości są lepsze od starych, by je narzucić. Im mocniej trzymają się ludzie starego kodeksu, tym gorliwiej przystosują się do nowego, co w praktyce oznacza, że najbardziej gotowi do posłuszeństwa będą ci, którzy byli najbardziej szacownymi filarami społeczeństwa najmniej skłonny do myślenia, niebezpiecznego czy innego; natomiast ci, dla których warstwa zjawiskowa była najbardziej nieistotnym elementem starego społeczeństwa, okażą się mniej dyspozycyjni.

Jeśli kwestie etyczne i moralne istotnie są tym, na co wskazywałaby etymologia tych słów, to zmiana obyczajów i norm zachowania powinna nie być trudniejsza od zmiany manier obowiązujących przy stole. Łatwość, z jaką można tego dokonać w pewnych warunkach, świadczy, że gdy to się dokonywało, wszyscy spali. Mam na myśli to, co się stało w Niemczech faszystowskich, gdy nagle podstawowe przykazania zachodniej moralności zostały odwrócone (dotyczy to „nie zabijaj”). Następnym etap, to odwrócenie odwrócenia; fakt, że łatwo udało się reedukować Niemców po upadku Trzeciej Rzeszy, tak łatwo, jakby reedukacja była czymś automatycznym, nie powinien nas wcale pocieszać. W gruncie rzeczy to było to samo zjawisko.

Wracając do Sokratesa. Ateńczycy powiedzieli mu, że myślenie jest wywrotowe, że wiatr myśli jest huraganem zmiatającym ustalone znaki (dzięki którym ludzie zdobyli orientację), zakłócającym porządek w miastach i wprowadzającym w błąd obywateli. I choć Sokrates zaprzeczał temu, że myślenie demoralizuje, to jednak nie twierdził, że kogokolwiek doskonali. Budziło ze snu i dlatego wydawało się dobrodziejstwem dla miasta. Nie twierdził jednak, że podjął swe rozważania w tym celu, aby stać się dobroczyńcą. Jeśli o niego samego chodzi, nie ma nic więcej do powiedzenia ponad to, że życie pozbawione myśli byłoby bezsensowne, nawet jeśli myśl nigdy nie czyni człowieka mądrym ani nie daje mu odpowiedzi na pytanie samej myśli. Znaczenie tego, co robił Sokrates, polegało na samej aktywności myślenia. Mówiąc inaczej: myśleć i żyć w pełni było jednym i tym samym i stąd wynikało, że myślenie musi stale zaczynać od nowa: jest to aktywność, która towarzyszy ży-

ciu i dotyczy takich pojęć, jak sprawiedliwość, szczęście, dostarczanych nam przez sam język, który wyraża znaczenie tego wszystkiego, co dzieje się w życiu i co zdarza się nam, gdy żyjemy.

To co nazwałam „poszukiwaniem” znaczenia, występuje w języku Sokratesa jako miłość w owym greckim znaczeniu *eros* nie zaś jako chrześcijańska *agape*. Miłość jako *eros* jest przede wszystkim potrzebą; pożąda tego czego nie posiada. Ludzie kochają mądrość, a więc zaczynają filozofować, bo nie są mądrzy, i kochają piękno i czynią piękno — *philokaloumen*, jak powiada Perykles w swej mowie pogrzebowej — ponieważ nie są piękni. Miłość jest jedyną sprawą, w jakiej Sokrates czuje się ekspertem, a umiejętność ta pomaga mu wybrać towarzyszy i przyjaciół: „Choć mogę być bezwartościowy we wszystkich sprawach, to jednak posiadam talent, by łatwo rozpoznawać kochających i kochanych”. Pragnąc tego, czego nie ma — miłość stwarza relację z tym co nieobecne. Aby tę relację ujawnić, wciągnąć ją w świat zjawisk, ludzie pragną mówić o niej — właśnie tak, jak zakochany chce mówić o kochanym. Gdyż myślowe poszukiwanie jest czymś w rodzaju pożądającej miłości, przedmiotami myśli mogą być jedynie rzeczy godne miłości — piękno, mądrość, sprawiedliwość. Brzydota i zło prawie na mocy definicji nie interesują myślenia. Mogą one przekształcić się w zwykłe braki — brzydota w brak piękna, zło (*kakia*) w brak dobra. Jako takie nie posiadają własnych korzeni ani istoty, która może być uchwycona. Jeśli myślenie sprowadza pozytywne pojęcia do ich pierwotnych znaczeń, to ten sam proces musi sprowadzać te „negatywne” pojęcia do ich pierwotnej bezsensowności, czyli do ich nicości z punktu widzenia myślącego *ego*. Dlatego też Sokrates sądził, że nikt nie czyni zła z własnej woli, czyli że zamierzone czynienie zła jest wykluczone ze względu na — jakbyśmy dziś powiedzieli — jego status ontologiczny: polega ono na nieobecności, na tym, że czegoś nie ma. Dlatego też Demokryt, który myślał o logosie, o mowie, towarzyszącej czynności, podobnie jak cień towarzyszy rzeczom realnym, tym samym odróżniając je od pozoru, radził, by nie myśleć o złych czynach: ignorując zło, pozabawiając je jego uzewnętrznienia w mowie, przemieniamy je w pozór, w coś, co nie ma cienia. To samo wykluczenie zła znajdujemy u Platona w jego koncepcji zdziwienia tkwiącego w myśleniu; występuje ono w prawie całej filozofii Zachodu. Wydaje się, że Sokrates nie ma nic więcej do powiedzenia na temat związku pomiędzy złem a brakiem myśli niż to, że ludzie, którzy nie kochają miłości, sprawiedliwości i mądrości, są niezdolni do myślenia, i odwrotnie, ci którzy kochają mądrość i filozofują, nie są zdolni czynić zła.

Dwa-w-jednym

Jak w tej perspektywie wygląda nasz główny problem wzajemnego związku pomiędzy brakiem myśli a złem? Zatrzymaliśmy się na konkluzji, że ludzie inspirowani przez sokratejski eros, miłość mądrości, piękna i sprawiedliwości, są zdolni do myślenia i godni zaufania. Innymi słowy, zatrzymaliśmy się na Platońskich „szlachetnych istotach”, czyli na tych nielicznych, co do których może być prawdą, że „nie czynią zła z własnej woli”. Taki pogląd jednak implikuje niebezpieczną konkluzję. „Każdy chce dobra” jest na pewno twierdzeniem nieprawdziwym nawet w ich przypadku. (Smutna prawda polega na tym, że w większości zło czynią ludzie, którzy nigdy nie uświadomili sobie różnicy pomiędzy dobrem a złem). Sokrates, który, inaczej niż Platon, myślał o wszystkich ludziach i rozmawiał ze wszystkimi, nie mógł wierzyć, że tylko nieliczni są zdolni do myślenia i że tylko pewne przedmioty myśli, widoczne dla oczu dobrze wyszkolonego umysłu, a niewyraźne w dyskursie, nadają myśleniu godność i szlachetność. Jeśli jest w myśleniu coś takiego, co zapobiega czynieniu przez ludzi zła, musi to być istotna właściwość samej aktywności, niezależna od jej obiektów.

Sokrates, miłośnik komplikacji, formułuje mało pozytywnych twierdzeń. Istnieją jednak dwa jego zdania, ściśle związane, dotyczące tej kwestii. Oba pochodzą z *Gorgiasza*, dialogu na temat retoryki, sztuki przemawiania i przekonywania. *Gorgiasz* nie należy do wczesnych sokratejskich dialogów: został napisany krótko przedtem, zanim Platon stanął na czele Akademii. Ponadto jego głównym tematem jest sztuka i forma dyskursu, co traciłoby sens, gdyby dialog był aporetyczny. A jednak dialog jest aporetyczny, a Platon kończy go jednym ze swych mitów o nagrodach i karach, co — o ironio! — rozwiązuje wszystkie trudności. Powaga tych jego mitów jest czysto polityczna; polega na zwróceniu się do tłumu. Jednak te mity z *Gorgiasza*, oczywiście niesokratejskie, są ważne, gdyż zawierają w niefilozoficznej formie przyznanie przez Platona, że ludzie popełniają złe czyny z własnej woli i że on nie lepiej od Sokratesa wie, co począć z tym kłopotliwym faktem. Możemy nie wiedzieć, czy Sokrates sądził, że ignorancja powoduje zło i że cnoty można nauczyć; wiemy jednak, że Platon uważał za rzecz roztropną odwołać się do grózb.

Dwa pozytywne twierdzenia Sokratesa są następujące. Pierwsze: „Wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić, a unikać kary rzecz gorsza, niż ją ponieść”⁵. Na to Kalikles, interlokutor w dialogu, odpo-

⁵ Platon, *Gorgiasz*, 474b.

wiada, jak cała Grecja by odpowiedziała: „Zresztą to nawet nie jest stan godny człowieka: doznawanie krzywd, tylko niewolnika jakiegoś, któremu by lepiej umrzeć, niż żyć, którego krzywdzą i poniewierają, a on nawet nie potrafi dać sobie rady”⁶. Drugie „Wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojona i fałszywie brzmiała, niechby mi raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli bym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”. Co powoduje, że Kalikles powiada Sokratesowi: „Ty sobie na figle pozwalasz, jak młodzik”⁷, i że byłoby lepiej dla niego i dla wszystkich, gdyby filozofię pozostawił w spokoju.

O to właśnie chodzi. To filozofia czy raczej doświadczenie myślenia doprowadziło Sokratesa do obu tych twierdzeń — choć oczywiście nie dla ich uzyskania zaczął swą analizę, jak inni myśliciele nie czynią tego dla osiągnięcia „szczęścia”. (Byłoby poważnym błędem traktowanie tych też jako wyniku poznawczego w zakresie moralności: są one intuicyjnym oglądem, lecz oglądem empirycznym i z punktu widzenia procesu myślenia są jedynie produktem ubocznym).

Trudno pojąć, jak paradoksalne były te tezy w chwili ich wygłaszania; dziś po tysiącach lat używania i nadużywania, wydają się tanią moralistyką. Natomiast to, jak trudna do zrozumienia dla nowożytnych czytelników jest druga teza, ukazuje najlepiej fakt, że kluczowy zwrot „ja sam, jedną jednostką będąc” jest na ogół pomijany w tłumaczeniach. A jeśli idzie o pierwszą tezę, jest to czysto subiektywne stwierdzenie; znaczy ono: lepiej dla mnie jest cierpieć zło niż czynić zło. W dialogu, gdzie się pojawia, jest po prostu przeciwwagą innego równie subiektywnego stwierdzenia, które brzmi oczywiście bardziej przekonująco. Jasne jest, że Kalikles i Sokrates mówią o dwóch różnych ja — to, co jest złe dla jednego, jest dobre dla drugiego.

Jeśli jednak patrzymy na te zdania z punktu widzenia świata, który jest czymś innym niż ci dwaj rozmówcy, to możemy powiedzieć: ważne jest to, że zło zostało uczynione, i z tej perspektywy jest obojętne, kto na tym bardziej ucierpiał: podmiot czynu czy jego obiekt. Jako obywatele musimy zapobiegać czynom złym, ponieważ chodzi tu o świat, w którym żyjemy, czy to jako czyniący zło, czy jako jemu podlegający, czy wreszcie jako obserwatorzy; to państwo podlega złu. Nasze kodeksy biorą to pod uwagę wprowadzając rozróżnienie pomiędzy zbrodniami, których ściganie jest obowiązkowe, a przestępstwami dotyczącymi jedy-

⁶ Ibid., 483b.

⁷ Ibid., 482c.

nie spraw prywatnych, które jednostki mogą zaskarżyć lub nie. Możemy nawet określić zbrodnię jako przekroczenie prawa, które domaga się kary niezależnie od tego, czy ktoś został skrzywdzony; skrzywdzony może darować i przebaczyć i może nie istnieć zagrożenie dla innych, jeśli jest mało prawdopodobne, by przestępca powtórzył swój czyn. Jednak prawo nie pozwala na zaniechanie sprawy, ponieważ to społeczność jako całość została zagrożona.

Innymi słowy, Sokrates nie mówi tu jako obywatel, który ma bardziej interesować się światem niż sobą; mówi jako człowiek oddany przede wszystkim myśleniu. To tak, jakby powiedział Kaliklesowi: gdybyś był podobny do mnie w umiłowaniu mądrości i potrzebie myślenia o wszystkim i analizowania wszystkiego, to wiedziałbyś, że jeśli świat jest taki, jak powiedziałeś, podzielony na silnych i słabych, gdzie „silni robią, co mogą, a słabi cierpią, jak muszą” (Tukidydes), i nie ma innej alternatywy, jak tylko albo czynić zło, albo je znosić, to lepiej jest cierpieć zło niż je czynić. Lecz założeniem tego jest oczywiście: jeśli kochasz mądrość i filozofowanie; jeśli wiesz czym jest analizowanie rzeczy.

O ile mi wiadomo, istnieje tylko jeden jeszcze fragment w literaturze greckiej, gdzie słowami prawie identycznymi mówi się to, co powiedział Sokrates. „Bardziej nieszczęsnym (*kakodaimonesteros*) od skrzywdzonego jest krzywdzący” — czytamy w jednym z fragmentów Demokryta, wielkiego adwersarza Parmenidesa, który prawdopodobnie dlatego nigdy nie był wspomniany przez Platona. Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na tę zbieżność, gdyż Demokryt, przeciwnie niż Sokrates, nie interesował się sprawami ludzkimi, natomiast interesowało go doświadczenie myślowe. Wygląda na to, że to, co skłonni jesteśmy uznać za twierdzenie czyśto moralne, wyrosło z doświadczenia myślowego jako takiego.

To kieruje nas ku drugiemu zdaniu, które w gruncie rzeczy jest niezbędne dla pierwszego. Ono również jest wysoce paradoksalne. Sokrates mówi o byciu jedną jednostką, a zatem o niemożności ryzykowania utracenia harmonii z samym sobą. Lecz przecież nic, co jest identyczne z samym sobą, prawdziwe i absolutne Jedno, jak A jest A , nie może pozostawać ani w harmonii, ani w dysharmonii ze sobą; potrzeba zawsze przynajmniej dwóch tonów, by stworzyć harmoniczny dźwięk. Na pewno, gdy zjawiam się i jestem widziany przez innych, jestem jednością, inaczej byłbym nierozpoznawalny. I tak długo, jak długo jestem z innymi, zaledwie mając świadomość siebie, jestem tym czym się pojawiaję innym. Nazywamy świadomością ten dziwny fakt, że w pewnym sensie jestem również dla siebie, choć z trudem tylko pojawiaję się sobie, co wskazuje, że sokratejskie „bycie jednostką” nie jest tak niewątpliwe, jak by się zdawać mogło; jestem nie tylko dla innych, lecz także dla siebie

i w tym ostatnim sensie najwyraźniej nie jestem jednym. Zróznicowanie tkwi w Jedności.

Znamy też inne strony tego zróznicowania. Wszystko, co istnieje wśród wielości rzeczy, nie jest po prostu tym czym jest, swoją identycznością, lecz jest również czymś innym wobec innych; to bycie innym należy do jego natury. Gdy próbujemy to zatrzymać w myśli i znaleźć dla niego definicję, to musimy tę inność (*altereitas*) brać pod uwagę. Gdy mówimy czym coś jest, musimy też powiedzieć czym nie jest, inaczej będziemy wypowiadali tylko tautologie: wszelkie określenie jest negacją, jak powiedział Spinoza. Co się tyczy kwestii tożsamości i różności znajdujemy interesujący fragment w *Sofiście*, na który wskazywał Heidegger. Cudzoziemiec w tym dialogu stwierdza, że z dwóch rzeczy — na przykład, spokoju i ruchu — „każda jest różna [od drugiej], lecz sama dla siebie jest taka sama” (*hekaton heauto tauton*). Interpretując to zdanie Heidegger zwracał uwagę na celownik (*heauto*), bo Platon nie powiada, jak można by oczekiwać (*hekaston auto tauton*) „każdy sam przez się [poza zbiorem] jest ten sam”, w sensie tautologii *A* jest *A*, gdzie różnica bierze się z wielości rzeczy. Według Heideggera ten celownik znaczy, że „każda rzecz wraca do siebie samej, każda jest tą samą dla siebie [ponieważ jest] ze sobą [...] Tożsamość implikuje relację «z», czyli mediację, związek, syntezę, unifikację w jedność”.

Fragment, który Heidegger rozważa, pochodzi z ostatniej części *Sofisty* i dotyczy *koinonia*, „wspólnoty”, zdolności dopasowywania i mieszania idei, a szczególnie możliwej jedności różnicy i identyczności, które wydają się sobie przeciwstawne. „To co różne, jest zawsze tak nazywane ze względu na inne rzeczy” (*pros alla*), lecz przeciwieństwa, rzeczy „które są tym, czym są same w sobie” (*kath hauta*), uczestniczą „w idei różnicy o tyle, o ile odnoszą się same do siebie” — są one te same ze sobą lub dla siebie, tak że każda *eidos* jest różna od reszty „nie dzięki swej własnej naturze”, lecz dlatego, że uczestniczy w różnicy, czyli nie dlatego, że posiada odniesienie do czegoś innego poza sobą, od czego jest różna, lecz ponieważ istnieje w wielości Idei i „każdy byt jako byt posiada możliwość bycia oglądanym jako inny od czegoś”. Innymi słowy, tam gdzie jest wielość — żywych istot, Idei czy rzeczy — tam jest różnica i różnica ta nie powstaje z zewnątrz, lecz tkwi immanentnie w każdym bycie w formie dualizmu, z którego powstaje jedność jako ujednolicenie.

Konstrukcja ta — zarówno w koncepcji Platona, jak i w interpretacji Heideggera — wydaje mi się błędna. Wyjęcie rzeczy z kontekstu innych rzeczy i przyglądanie się jej jedynie w jej „relacji” do niej samej (*kath hauta*), czyli jej identyczności, nie ujawnia różnicy, inności; rzecz sama w swej relacji do siebie jest niczym, traci swą realność. Ten sposób po-

jawiania się obserwujemy nieraz we wczesnych fragmentach Kafki lub w niektórych obrazach van Gogha, gdzie reprezentowany jest pojedynczy przedmiot, krzesło, para butów. Lecz te dzieła sztuki są obiektami myśli i znaczenie swe zawdzięczają przekształceniu, jakiemu podlegają w procesie myślenia.

Innymi słowy, następuje tu przejście od doświadczenia myślenia do rzeczy samych. Gdyż nie może być sobą i zarazem dla siebie coś, co nie jest dwoma-w-jednym, co Sokrates odkrył jako istotę myśli, a co Platon przetłumaczył na język pojęć mówiąc o bezdźwięcznym dialogu — *eme emauto* — pomiędzy „ja” i „mną”. Lecz znów, to nie aktywność myślenia tworzy tę jedność, jednoczy dwa-w-jednym; przeciwnie, dwa-w-jednym stają się znów jednym, gdy świat zewnętrzny interweniuje wobec myślącego i przerywa proces myślenia. Zatem gdy człowiek zostaje wezwany z powrotem do świata zjawisk, gdzie zawsze jest jednym, to jakby tych dwóch, na których proces myślenia go rozdzielił, łączyło się w jedność. Myślenie, biorąc rzecz egzystencjalnie, jest samotnością, lecz nie osamotnieniem; samotność jest ludzką sytuacją, w której człowiek sam sobie dotrzymuje towarzystwa. Osamotnienie przychodzi, gdy tracimy zdolność rozdzielenia na dwa-w-jednym, gdy nie potrafimy dotrzymać sobie towarzystwa, gdy, jak powiada Jaspers, „brakuje mi siebie”, lub mówiąc jeszcze inaczej, kiedy jestem jeden i bez towarzystwa.

Nic nie wskazuje wyraźniej na to, że człowiek z natury swej istnieje wśród innych niż to, że jego samotność przekształca u niego zwykłą świadomość siebie, którą zapewne dzielimy z wyższymi zwierzętami, w dwoistość jaka występuje w procesie myślenia. Ta właśnie podwójność mnie we mnie czyni z myślenia prawdziwą aktywność, w której ja jestem tym, kto pyta, i tym, kto odpowiada. Myślenie może być dialektyczne i krytyczne, ponieważ przechodzi przez ten ciąg pytań i odpowiedzi, przez dialog *dialogesthai*, który w rzeczywistości jest „podróżą przez słowa”, *poreuesthai dia ton logon*, gdzie stale powstaje podstawowe pytanie Sokratesa: co masz na myśli, gdy mówisz...? z tą tylko różnicą, że to *legein*, mówienie, jest bezdźwięczne i zatem tak szybkie, że jego dialogiczna struktura jest trudna do wykrycia.

Kryterium myślowego dialogu nie jest już prawda, to bowiem wymagałoby, aby odpowiedzi dawane przeze mnie na moje pytania były albo rodzajem naoczności mającej siłę zmysłowej ewidencji, albo też koniecznymi konkluzjami, przypominającymi swą konsekwencją matematyczne czy logiczne rozumowanie, odpowiadające strukturze naszego umysłu i narzucające się jakby siłą naturalną. Jedynym kryterium Sokratesowego myślenia jest zgodność, niesprzeczność z samym sobą (*homologeîn authos heauto*); jego przeciwieństwem jest sprzeczność wewnętrzna (*enentia legeîn authos heuto*), czyli bycie własnym przeciwnikiem. Arystoteles

w najwcześniejszym sformułowaniu słynnej zasady niesprzeczności powiedział, że jest ona ściśle aksjomatyczna: „Musimy koniecznie w nią wierzyć, ponieważ adresowana jest nie do zewnętrznego słowa [*exo logos*, czyli do słowa wypowiedzianego do kogoś innego, interlokutora mogącego być przyjacielem lub przeciwnikiem], lecz do dyskursu wewnątrz duszy, i choć zawsze możemy podnieść jakieś obiekcje wobec zewnętrznego słowa, to wewnętrzny dyskurs nie może być kwestionowany”, ponieważ partnerem jestem ja sam i nie mogę chcieć być własnym przeciwnikiem. (W tym przypadku możemy obserwować, w jaki sposób intuicja, będąca faktycznym doświadczeniem myślącego *ego*, zatracą się, gdy zostaje uogólniona jako doktryna filozoficzna — „A nie może być zarazem B i A w tej samej sytuacji i w tym samym czasie” — ponieważ taka przemiana dokonała się u samego Arystotelesa, gdy pisał o tych samych sprawach w *Metafizyce*).

Dokładne studia *Organonu*, „Narzędzia”, jak począwszy od VI wieku nazywany jest zbiór wczesnych logicznych traktatów Arystotelesa, jasno pokazują, że to, co dziś nazywamy logiką, w żadnym wypadku nie miało być pierwotnie „instrumentem myśli”, instrumentem wewnętrznego dyskursu toczącego się „w duszy”, lecz było pomyślane jako nauka poprawnego mówienia i prowadzenia dyskusji, kiedy to staramy się przekonać innych lub wyłożyć, co twierdzimy, zaczynając zawsze, jak czynił Sokrates, od przesłanek, które najłatwiej mogą być zaakceptowane przez większość ludzi czy przez większość tych, którzy uważają się za mądrych. We wczesnych traktatach zasada niesprzeczności, obowiązująca jedynie w wewnętrznym dialogu myślenia, nie była jeszcze trwałą, podstawową regułą dyskursu w ogóle. Dopiero wtedy, gdy ta szczególnie wskazówka stała się ogólną regułą wszelkiego myślenia, mógł Kant, który w swej *Antropologii* określał myślenie jako „mówienie ze sobą, a więc również wewnętrzne słuchanie”, zaliczyć nakaz: „Myśl zawsze w harmonijnej zgodzie z sobą”, do maksym, które należało uznać za „niezmienne przykazanie dla myśliciela”.

Jednym słowem, specyfika ludzkiej realizacji świadomości w myślowym dialogu pomiędzy „ja” a mną sugeruje, że różnica i inność, które są tak istotnymi cechami świata zjawisk, jak cechą człowieka jest zamieszkiwanie wśród wielości rzeczy, stanowią również warunki egzystencji myślącego „ja” człowieka, gdyż to „ja” rzeczywiście istnieje tylko w podwójności. I to *ego* — ja jestem ja — przeżywa różnicę w tożsamości wtedy, gdy kieruje się nie ku rzeczom zjawiającym się, lecz ku sobie samemu. (Nawiasem mówiąc, ta pierwotna podwójność wyjaśnia bezużyteczność modnego poszukiwania tożsamości. Nasz współczesny kryzys identyczności mógłby być rozwiązany jedynie przez całkowitą likwidację przebywania samemu i wszelkich prób myślenia). Bez tego pier-

wotnego rozdarcia Sokratesowego stwierdzenie o harmonii u istoty, która pozornie przecież jest Jednym, byłoby bezsensowne.

Świadomość nie jest tym samym co myślenie; akty świadomości, podobnie jak akty doświadczenia zmysłowego, są aktami intencjonalnymi, a zatem p o z n a w c z y m i; natomiast myślące *ego* nie myśli czegoś, lecz myśli o czymś, a ten akt jest dialektyczny, czyli przebiega w formie milczącego dialogu. Bez świadomości w sensie samoświadomości myślenie byłoby niemożliwe. Myślenie w swym nieskończonym procesie realizuje różnicę, która świadomości dana jest jedynie jako nagi fakt (*factum brutum*); jedynie w swej zhumanizowanej formie świadomości staje się więc cechą szczególną kogoś, kto jest człowiekiem, a nie bogiem czy zwierzęciem. Tak jak metafora łączy przepaść pomiędzy światem zjawisk a czynnościami duchowymi w nim zachodzącymi, tak Sokratesowe dwa-w-jednym leczy samotność myśli; wewnętrzna podwójność wskazuje na nieskończoną wielość, która jest prawem ziemi.

Dla Sokratesa, podwójność owego dwa-w-jednym znaczy nie więcej niż to, że jeśli chcesz myśleć, to musisz dopilnować, by dwaj prowadzący dialog byli w dobrych stosunkach, żeby partnerzy byli przyjaciółmi. Partner, który pojawia się, gdy jesteś sam i niespokojny, jest tym jedynym, od którego nie ma ucieczki, chyba że przez zaniechanie myślenia. Lepiej jest cierpieć zło niż czynić zło, ponieważ możesz pozostać przyjacielem cierpiącego; kto natomiast chciałby być przyjacielem mordercy i stale z nim przebywać? Nawet nie sam morderca. Na koniec, to do tej potrzeby zgody pomiędzy „ja” i mną odwołuje się Kant w swym imperatywie kategorycznym: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁸. Jest to po prostu przykazanie: „nie przecz sobie”. Morderca ani zabójca nie mogą chcieć, by „zabijaj”, „kradnij” było prawem ogólnym, skoro sami boją się w sposób naturalny o swoje życie i mienie. Jeśli robisz z siebie wyjątek, to przeczysz sobie.

W *Hippiaszu większym*, który nawet jeśli nie jest Platona, to daje autentyczne świadectwo o Sokratesie, Sokrates prosto i trafnie opisuje tę sytuację. Jest to koniec dialogu, moment powrotu do domu. Sokrates powiada Hippiaszowi, który okazał się szczególnie tępym partnerem, jak wspaniale szczęśliwy jest on w porównaniu z nim: na Sokratesa w domu oczekuje niemiły towarzysz, który zawsze go przesłuchuje. „Jest on bliskim krewnym i mieszka w domu”. Będzie chciał, by Sokrates powtórzył mu opinie Hippiasza, i zapyta, „czy nie wstydzi się mówić o pięknie świata, gdy rozmowa wykazała, że nie zna nawet sensu słowa piękno”. Hippiasz po powrocie do domu jest sam, gdyż choć mieszka sam, to nie

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 50.

próbuję dotrzymać sobie towarzystwa. Nie traci on oczywiście świadomości, po prostu nie ma zwyczaju korzystać z niej. Gdy Sokrates wraca do domu, to nie jest sam, bo jest sam ze sobą. Wyraźnie więc, z tym towarzyszem, który na niego czeka, Sokrates musi dojść do zgody, ponieważ żyje z nim pod jednym dachem. Lepiej być w niezgodzie z całym światem niż z tym jednym, z którym jest się zmuszonym żyć razem, gdy zostawiło się inne towarzystwo za sobą.

Sokrates odkrył, że żyjemy sami z sobą, tak samo jak z innymi, oraz że te dwa typy stosunków pozostają we wzajemnym związku. Arystoteles, mówiąc o przyjaźni, zauważa: „Przyjaciel jest jego drugim ja”⁹ — co znaczy: możesz prowadzić dialog myślenia z nim równie dobrze jak z sobą. Jest to ciągle sokratejska tradycja, z tym, że Sokrates powiedziałby: własne „ja” również jest rodzajem przyjaciela. Podstawowym doświadczeniem jest, oczywiście, przyjaźń nie samotność. Najpierw mówię z innymi, zanim zacznę mówić z sobą, sprawdzając, czy rozmowa jest możliwa, i wtedy odkrywam, że mogę prowadzić dialog ze sobą, a nie tylko z innymi. Wspólne jednak jest to, że dialog jest możliwy jedynie między przyjaciółmi, a jego naczelnym prawem i podstawowym kryterium jest zasada: nie przecz sobie.

Charakterystyczne dla ludzi „nikczemnych” jest skłócenie ze sobą (*diapherontai heautois*), a dla złych unikanie własnego towarzystwa; ich dusza jest zbuntowana przeciw sobie samej (*stasiazei*). Jaki rodzaj dialogu można prowadzić ze sobą, gdy dusza nie jest w stanie harmonii ze sobą? Dokładnie o tym opowiada Szekspir w *Ryszardzie III*:

Czyżbym się lękał siebie?

Nikogo tu nie ma poza mną!

A Ryszard —

kocha Ryszarda!

Ja jestem sobą!

Czy jest tu morderca?

Nie.

Tak. Ja jestem.

A więc uciekaj!

Co?

Ja? Sam do siebie?

Czemu?

Bo będę mścił się...

Przecież — ja kocham siebie!

Za co?

Za dobro, które wyświadczyłem sam sobie.

Nie. Nie!

Niestety — nienawidzę siebie

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*.

za wszystkie zbrodnie, jakie popełniłem.
 Tak, jestem łotrem.
 Nie. Cóż znowu? Kłamię!
 Głupcze,
 o sobie mów z większym szacunkiem.
 Nie schlebiaj głupcze.
 Cóż, moje sumienie
 ma tysiąc języków w gębie¹⁰.

Wszystko jednak wygląda inaczej, gdy noc mija i Ryszard uciekłszy od własnego towarzystwa, otoczony jest przez swych parów. Wtedy okazuje się, że

Sumienie
 to tylko słowo na użytek tchórzów.
 Wymyślono je po to, aby spętać silnych.

Nawet Sokrates, tak bardzo zakochany w rynku, musi wrócić do domu, gdzie będzie sam, w samotności, po to, by spotkać się z innym.

Zwróciłam uwagę na fragment z *Hippiasza większego*, ponieważ w swej prostocie dostarcza metafory, pozwalającej na proste — może nawet zbyt proste — ujęcie spraw, które są trudne i którym przeto zawsze grozi nadmierna komplikacja. Później nazwano towarzysza, który czekał na Sokratesa w domu, „sumieniem”. Przed jego trybunałem, by użyć języka Kanta, musimy się pojawić i zdać sprawę. A we fragmencie z *Ryszarda III*, choć pada słowo „sumienie”, to jednak w sensie, do jakiego nie jesteśmy przyzwyczajeni. Wiele czasu zabrało językowi oddzielenie słowa „świadomość” od słowa „sumienie”, a w niektórych językach, jak francuski, takie rozdzielenie nigdy nie nastąpiło. Sumienie, tak jak rozumiemy je w sprawach moralnych i prawnych, jest zawsze w nas obecne, podobnie jak świadomość. I to sumienie także mówi nam, co robić, a czego nie robić; zanim stało się Kantowskim *lumen naturale*, było przedtem głosem Boga.

Przeciwnie niż stale obecne sumienie, towarzysz o którym mówi Sokrates, pozostał w domu; Sokrates boi się go, podobnie jak mordercy w *Ryszardzie* boją się sumienia jako czegoś nieobecnego. Tutaj sumienie pojawia się jako refleksja wywołana albo przez zbrodnię, jak w przypadku Ryszarda, albo przez nie przeanalizowaną opinię, jak w przypadku Sokratesa. Może być to również po prostu antycypowany strach przed refleksją, jak w wypadku morderców wynajętych przez Ryszarda. Takie sumienie, w przeciwieństwie do głosu Boga w nas czy do *lumen naturale*, nie daje pozytywnych wskazówek (nawet *daimonion* Sokratesowy jedynie mówi, czego nie robić); by użyć słów Szekspira, ono tylko „wymyśla przeszkody”. Tym, co powoduje, że człowiek się boi, jest antycypacja obecności świadka, który czeka na człowieka tylko jeśli i gdy

¹⁰ Szekspir, *Ryszard III*, Warszawa 1971, s. 230. Przekład J. S. Sity.

przyjdzie do domu. Szekspirowski morderca mówi: „Każdy, kto chce żyć wygodnie, stara się wierzyć w siebie. A bez sumienia można się obejść”¹¹; udaje się łatwo, gdyż wystarczy nie zacząć nigdy samotnego dialogu ze sobą, zwanego myśleniem, nigdy nie wrócić do domu i nie zastanowić się nad sprawami. Nie jest to kwestia złej czy dobrej natury człowieka, tak jak nie jest to kwestia inteligencji czy głupoty. Osoba, która nie zna milczącego dyskursu (kiedy zastanawiamy się nad tym, co mówimy i myślimy), nie będzie miała nic przeciw zaprzeczeniu sobie, a to znaczy, że nie będzie nigdy ani zdolna, ani chętna do zdania sobie sprawy z tego, co mówi i czyni; ani też nie będzie miała nic przeciw popełnieniu zbrodni, gdyż zaraz o niej zapomni. Żli ludzie — jak powiada Arystoteles — nie są przepelnieni żalem.

Myślenie w swym niekognitywnym, niespecjalistycznym sensie jako naturalna potrzeba ludzka, realizacja różnicy danej w świadomości, nie jest przywilejem nielicznych, lecz zdolnością stale obecną u każdego; tym samym niezdolność do myślenia nie jest wadą większości, która nie posiada wystarczającej sprawności mózgu, lecz jest możliwością stale obecną u każdego — uczeni i specjaliści różnych dyscyplin nie są z tego wyłączeni. Każdy może uciec od tego wewnętrznego stosunku z samym sobą, którego możliwość i ważność odkrył Sokrates. Myślenie towarzyszy życiu i samo jest niematerialną kwintesencją życia; a skoro życie jest procesem, to jego istota może tkwić tylko w rzeczywistym procesie myślenia, nie zaś w trwałych wynikach lub określonych myślach. Życie bez myślenia jest możliwe; traci jednak wtedy swą własną istotę — jest nie tylko bez znaczenia, jest nie w pełni żywe. Nie myślący ludzie są jak lunatycy.

Dla myślącego *ego* i dla jego doświadczenia sumienie, które człowiekowi „wymyśla przeszkody”, jest efektem ubocznym. Niezależnie od tego, jakie drogi przebywa myślenie, to osoba, jaką każdy z nas jest, musi uważać, by nie uczynić nic takiego, co przekreśliłoby przyjaźń w ramach dwa-w-jednym i uniemożliwiłoby życie w harmonii. To miał na myśli Spinoza wprowadzając pojęcie „zadowolenia z siebie samego”, które może powstać z rozumu i dzięki temu być źródłem największej radości. Kryterium będą tu nie zwykle reguły, uznane przez wielu i zaakceptowane przez społeczeństwo, lecz to, czy będę mógł żyć w pokoju z samym sobą, gdy trzeba będzie pomyśleć o swoich czynach i słowach. Sumienie jest antycypacją tego, który czeka w domu, gdy się tam przyjdzie.

Dla myślącego podmiotu ten moralny efekt uboczny jest sprawą marginesową. A myślenie jako takie nie wyświadcza społeczności wiele dobra,

¹¹ Ibid., s. 72.

w każdym razie znacznie mniej niż głód poznania, który wykorzystuje myślenie jako narzędzie do innych celów. Myślenie nie tworzy wartości, nie informuje raz i na zawsze, co jest „dobre”; nie wzmacnia, lecz raczej osłabia przyjęte reguły działania. I nie ma żadnego politycznego odniesienia, z wyjątkiem stanu skrajnej potrzeby. Moje życie w zgodzie ze sobą ma znaczenie polityczne tylko w „sytuacjach granicznych”.

Termin ten, wprowadzony przez Jaspersa dla scharakteryzowania ogólnej ludzkiej kondycji — „nie mogę żyć bez walki i bez cierpienia; nie mogę uniknąć winy; muszę umrzeć” — ma wskazywać na doświadczenie „czegoś immanentnego, przez co ujawnia się transcendencja”; nasza odpowiedź na sytuacje graniczne jest realizacją naszej egzystencji. U Jaspersa termin ten posiada specjalną sugestywność nie tyle ze względu na szczególność doświadczenia, ile raczej na życie samo, ograniczone narodzinami i śmiercią i przez te granice mojej światowej egzystencji zmuszające do brania pod uwagę przeszłości, gdy mnie jeszcze nie było i przyszłości, gdy mnie nie będzie. Chodzi o to, że gdy przekraczam granice czasowe mego życia, gdy myślę o przeszłości, sądząc ją, oraz o przyszłości robiąc plany, to myślenie przestaje być sprawą tylko marginesową z punktu widzenia polityki. A takie refleksje nieuchronnie powstają w szczególnie doniosłych sytuacjach politycznych.

Gdy każdy podąża bezmyślnie za tym, co robią i w co wierzą wszyscy, to ci, którzy myślą, są wyciągani ze swoich kryjówek, gdyż ich odmowa uczestnictwa w powszechności staje się wtedy rodzajem działania. W takich szczególnych sytuacjach okazuje się, że oczyszczający komponent myślenia (sokratejskie akuszerstwo, które wyciąga wnioski z nie przeanalizowanych opinii i tym samym niszczy je — wartości, doktryny, teorie, a nawet przeświadczenia) jest pełen politycznych implikacji. Albowiem to niszczenie wyzwala inną zdolność, a mianowicie zdolność sądzenia, którą nie bez racji można nazwać najbardziej polityczną z ludzkich zdolności. Jest to zdolność osądzania zjawisk indywidualnych bez podporządkowywania ich ogólnym zasadom, które mogą być nauczane i przyswajane, aż przekształcą się w nawyki i mogą zostać zastąpione przez inne zasady i nawyki.

Zdolność sądzenia (odkryta przez Kanta), zdolność powiedzenia: „to jest dobre”, „to jest piękne” itd., jest czymś innym niż zdolność myślenia. Myślenie ma do czynienia z tym, co niewidzialne, z przedstawieniami rzeczy nieobecnych; sądzenie zawsze ma do czynienia z tym, co jednostkowe i z rzeczami znajdującymi się pod ręką. Lecz obie te zdolności są blisko ze sobą związane, podobnie jak świadomość i sumienie. Jeśli myślenie — dwa-w-jednym bezdźwięcznego dialogu — urzeczywistnia różnicę w ramach naszej tożsamości danej nam w świadomości i tym samym daje nam sumienie jako swój produkt uboczny, to sądzenie, pro-

dukt uboczny wyzwalającego oddziaływania myślenia, urzeczywistnia myślenie, uobecnia je w świecie zjawisk, gdzie nigdy nie jestem sam i gdzie zawsze jestem zbyt zajęty, by myśleć. Pojawienie się wiatru myślenia nie jest poznaniem; jest to zdolność oddzielenia dobra od zła, piękna od brzydoty. A to w rzadkich momentach, w chwilach krytycznych, może ustrzec przed katastrofą przynajmniej własne „ja”.

Tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz