

i ludzka natura, pojmowane jako odzwierciedlenie i zbiór własności społecznych, społecznej konstytucji człowieka [...] można powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku rzeczywistość moralna jest jednym z aspektów społeczno-historycznej istoty człowieka, a rzeczywistość odzwierciedlona przez naukę — to cały świat obiektywnej rzeczywistości w jej ewolucji i rozwoju” (s. 102—103). Jednakże w naukach społecznych, w tym także w etyce, obydwa rodzaje rzeczywistości pojawiają się łącznie, co doprowadza do szczególnie złożonych problemów epistemologicznych. Wszakże tylko etyka i pedagogika biorą na siebie obowiązki i odpowiedzialność nie tylko odzwierciedlania rzeczywistości, lecz także jej przekształcania.

Problem prawdy moralnej — sądzi autor — to problem adekwatnego odzwierciedlania w systemie wyobraźni moralnych rzeczywistości moralnej i tendencji jej rozwoju. Najbardziej złożonym aspektem tego problemu jest, jak to dostrzega sam Ganżin, znalezienie kryterium zasadności i prawdziwości w poznaniu moralnym. Problem ten został przedstawiony w książce bardzo szkicowo. Dotyczy to także kwestii prawdziwości ocen i norm moralnych. Ganżin formułuje jednak cenną tezę, że można mówić o prawdziwości nie poszczególnej formy poznania moralnego, lecz całego zbioru postulatów moralnych, będących w takim lub innym związku ze stosunkami moralnymi. Obok gnoseologicznego aspektu relacji moralność a nauka Ganżin wyodrębnia zupełnie słusznie aspekt funkcjonalny: „Swoistość rzeczywistości moralnej i prawdy moralnej w porównaniu z nauką polega na tym, że w przypadku moralności rzuca się przede wszystkim w oczy aktywny aspekt ludzkiego poznania, jego związek z refleksją moralną oraz twórczością, zarówno w życiu poszczególnej jednostki jak i życiu całej ludzkości” (s. 112—113).

Na zakończenie Ganżin formułuje szereg refleksji na temat antytezy moralizowania i teoretyzowania. Antyteza ta, według Ganżina, jest niesłuszna, bowiem filozofia marksistowska wychodzi od koncepcji wzajemnego współdziałania nauki i moralności oraz jedności ich funkcji poznawczej i praktycznej. Moralizowanie, według Ganżina, jest koniecznym, ale nie wystarczającym elementem adekwatnego przyswajania sobie świata i jego przekształcania. Istotnym dopełniającym je czynnikiem (jeśli idzie o stosunek do rzeczywistości społecznej) jest poznanie naukowe. Tylko łącznie moralny i naukowy punkt widzenia świata tworzą adekwatną poznawczą strukturę, która może pretendować do prawdziwości i uczestnictwa w przeobrażaniu rzeczywistości. Ganżin stosunkowo obszernie omawia działalność moralizatorską, jej różnorodne aspekty i chyba jako pierwszy z uczonych radzieckich docenia znaczenie moralistyki w wychowaniu moralnym.

Nie zdołałem wyczerpać w tej krótkiej recenzji bogactwa problemów pracy Ganżina. Stanowi ona ciekawą i ambitną próbę spojrzenia na problematykę mało opracowaną w literaturze marksistowskiej i choć czasami brak w niej ostatecznego rozstrzygnięcia podjętych kwestii lub rozstrzygnięcia te są szkicowe, to ze względu na wielkość godnych uwagi kwestii zasługuje na uwagę. Można spodziewać się, że autor w następnych swych pracach rozwinie naszkicowane w tej pracy propozycje rozwiązań.

Stanisław Jedynak

MYŚLENIE A PROBLEM ZŁA

Hannah Arendt, *Thinking*, „The New Yorker”, nr: 21 XI 1977, 28 XI 1977, 5 XII 1977.

Z przygotowanej do publikacji fizjologicznej spuścizny pośmiertnej Hannah Arendt słynny amerykański tygodnik „The New Yorker” opublikował wielki esej poświę-

cony analizie czynności myślenia. Refleksje o *myśleniu* są kontynuacją wcześniejszych rozważań autorki zawartych w książce *The Human Condition*. Głównym tematem tej książki była analiza różnych form aktywności ludzkiej. Lecz — jak pisze Hannah Arendt — badania nad *vita activa* okazały się niepełne bez uwzględnienia przeciwieństwa aktywności, czyli kontemplacji. Ponadto ukazały one szczególnie dylemat polegający na tym, że kontemplacja będąca zaprzeczeniem aktywności jest zarazem najwyższą i najdoskonalszą formą życia aktywnego. Oto jak autorka przedstawia genezę swych rozważań poświęconych myśleniu: „Odżyły we mnie dawne wątpliwości, które mnie dręczyły od momentu ukończenia książki *The Human Condition* [...]. Interesował mnie problem Działania, najstarsza kwestia teorii polityki, a w szczególności to, że termin, którego użyłam: *vita activa*, został ukuty przez ludzi prowadzących życie kontemplacyjne i upatrujących w kontemplacji najważniejszy moment życia. Życie aktywne jest «mozolne», kontemplacyjne jest spokojne, aktywne przebiega publicznie, kontemplacyjne — »na pustyni«; aktywne jest poświęcone «potrzebom sąsiedzkim», a kontemplacyjne zmierza ku »oglądaniu Boga« [...]. Myślenie ma na celu kontemplację i na niej się kończy, a kontemplacja nie jest aktywnością, lecz pasywnością. Kontemplacja jest punktem, w którym myślowa aktywność osiąga spokój”.

Takie przeciwstawienie aktywności i pasywności okazuje się jednak rzeczą pozorną i złudną. Bowiem myślenie, będące kontemplacją, czyli uwolnieniem się od krzątaniny życia codziennego i hałasu życia publicznego, jest zarazem aktywnością samo przez się, istnieje tylko jako czynność, jako nigdy nie ustający ruch. Tym samym więc, kontemplacja to także *vita activa*. Co więcej, okazuje się ona najdoskonalszą i najwyższą formą aktywności. Nie dla zabawy w paradoksy wypowiada autorka eseju taką opinię, jak bowiem wykazuje cały jej tekst, jest to dobrze uzasadnione przeświadczenie. Aby jednak jego trafność potwierdzić, przedsięwzięła analizę samej natury czynności myślenia: postawiła pytanie: czym jest myślenie jako aktywność? Problem, jaki przed nią stanął, określiła następująco: „Wyjaśnić to za pomocą dziwnego zdania, jakie Cyncero przypisuje Katonowi: «nigdy człowiek nie jest bardziej aktywny, niż wtedy, gdy nic nie robi, nigdy nie jest mniej samotny, niż wtedy, gdy jest sam». A jeśli Katon miał rację, to powstaje następujące pytanie: co «robimy», gdy nic nie robimy poza myśleniem? Gdzie się znajdujemy, gdy żyjąc normalnie wśród ludzi, jesteśmy sami ze sobą, bez kogokolwiek innego wśród nas?”

Wedle Arendt, myślenie jest umysłową czynnością tworzenia sensów. Jest ono nie tylko odmienne od czynności praktycznych, do jakich należy życie biologiczne, praca produkcyjna i działalność międzyludzka, lecz także jest czymś innym niż poznawanie świata, które ma cele utylitarno-technologiczne. Jedną z zasadniczych cech myślenia jako czynności, w odróżnieniu od innych form aktywności ludzkiej, jest to, że jest ono dokonywane w samotności, jak również to, że wymaga ono zupełnego zawieszenia tych innych form działalności. Jednym z warunków myślenia jest usunięcie się od zgiełku świata i życia.

Obok zainteresowania różnorodnością form ludzkiej aktywności, jest jednak jeszcze inny powód, dla którego Arendt podjęła swe rozważania nad naturą myślenia. Chodziło mianowicie o kwestię związku pomiędzy myśleniem — czy raczej jego brakiem — a złem moralnym. Pytanie dotyczyło tego, czy brak myśli może być źródłem zła moralnego i jaki jest mechanizm takiego związku. Bezpośrednim bodźcem do podjęcia tej kwestii było dla Arendt uczestnictwo w procesie Adolfa Eichmanna w 1961 roku. Oto, co pisze ona w tej sprawie: „W moim sprawozdaniu z procesu pisałam o «banalności zła». Za tym sformułowaniem kryła się koncepcja

czy doktryna zła, o której niejasno wiedziałam, że jest ona przeciwna całej naszej tradycji myślowej — literackiej, teologicznej, filozoficznej. Byliśmy nauczeni, że zło jest czymś demonicznym. Jego inkarnacją jest Szatan, «jakoby błyskawica z nieba spadający» (Łukasz, 10:18), lub Lucyfer, upadły anioł (Unamuno: «diabeł jest również aniołem») grzeszący pychą. Doskonałość, do niej tylko najlepsi są zdolni; to, do czego dążą, to nie służba Bogu, lecz upodobanie się do niego. Mówiono nam, że zły człowiek działa powodowany zawiścią, może to być resentment, który nie jest błędem (Szekspir, *Ryszard III*), lub zawiść Kaina zabijającego Abła, ponieważ «Bóg przyjmował z uznaniem ofiarę Abła, a na Kaina nie zwracał uwagi». Lub może to być słabość (*Makbet*). Albo przemożna nienawiść, jaką źli czują dla dobra (Jago: «nienawidzę Moora», czy Claggarta nienawidzi do niewinności Billy Budda, którą Melville traktuje jako «naturalną nieprawość»), albo wreszcie pożądanie, «źródło zła». Jednakże to, z czym się zetknęłam, było zasadniczo od tego wszystkiego odmienne i było zarazem niewątpliwym faktem — uderzyła mnie wyraźna płaskość sprawcy zła, które uniemożliwiła doszukiwanie się jakichkolwiek głębszych korzeni lub motywów jego jawnie złych czynów. Czyny były potworne, natomiast ich sprawca — przynajmniej taki, jakim się okazał podczas procesu — był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny. Nie było w nim śladu przekonań ideologicznych czy szczególnie złych motywów, a jedyną wyraźną cechą, dającą się odnaleźć w jego działaniu minionym i w zachowaniu podczas przesłuchania i procesu, było coś wyraźnie negatywnego — nie była to głupota, lecz brak myślenia. [...] Frazesy, banalne określenia, wierność konwencjonalnym, standardowym kodeksom działania i wyrażania pełniły uznaną społecznie funkcję ochrony przed rzeczywistością, czyli broniły przed stale narzuconą nam przez fakty i zdarzenia potrzebą myślowej uwagi. Stałe spełnienie tego żądania wyczerpałoby nas kompletnie. Eichmann natomiast różnił się od nas wszystkich tym, że jakakolwiek znajomość tego żądania była mu całkowicie obca.

Ta nieobecność myślenia — która jest stałym doświadczeniem naszego codziennego życia, gdzie zaledwie mamy czas — a także chęć, by zatrzymać się i pomyśleć, były tym, co wzbudziło moje zainteresowanie. Czy czynienie zła — grzech zaniedbania, jak i grzech dokonania — jest możliwe przy braku nie tylko «niskich motywów» (jak prawo je nazywa), lecz przy braku wszelkich motywów w ogóle, wszelkich akcentów zainteresowania i woli? Czy nikczemność ludzka — to «skłonność do bycia lajdakiem», jakkolwiek ją zdefiniujemy — nie jest koniecznym warunkiem złych czynów? Czy kwestia dobra i zła, nasza zdolność odróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, może być związana z naszą zdolnością myślenia? Oczywiście, nie w tym sensie, by myślenie było w stanie spowodować dobry czyn, by cnoty można było nauczać lub nauczyć się; jedynie obyczajów można nauczać i znamy zbyt dobrze alarmująco szybkie tempo, w jakim mogą być one zapomniane i oduczone, gdy nowe warunki wymagają zmiany sposobów i wzorów zachowania. (Fakt, że zawsze rozważamy sprawy dobra i zła w wykładach dotyczących «etyki» lub «obyczajów», wskazuje tylko, jak mało o nich w istocie rzeczy wiemy, gdyż słowo «moralność» pochodzi od *mores*, a «etyka» od *ethos*, czyli od łacińskich i greckich określeń zwyczajów, przy czym łacińskie jest związane z regułami postępowy napotykałam, nie wpływał ani z zapomnienia poprzednich, prawdopodobnie dobrych obyczajów, ani z głupoty w sensie zrozumienia czy nawet nie w sensie braku zmysłu moralnego, gdyż nieobecność jej była zauważalna w przypadkach, które nie miały nic wspólnego z dokonywaniem tak zwanych decyzji moralnych ani ze sprawami sumienia.

Pytanie, które się narzucało, dotyczyło tego, czy aktywość myślowa jako taka, nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę, niezależnie od

wyników i konkretnej treści tej aktywności, czy ta aktywność należy do czynników mogących powstrzymać ludzi od czynienia zła, czy może ona ich «uwarunkować» przeciw złu? Słowo «sumienie» zdaje się na to wskazywać, o tyle, o ile znaczy ono «wiedzieć coś samemu», o ile oznacza ono rodzaj wiedzy, która aktualizuje się w każdym procesie myślowym. Czy taka hipoteza nie narzuca się dzięki wszystkiemu, co wiemy o sumieniu, a mianowicie, że «czyste sumienie» sprawia przyjemność z reguły tylko naprawdę złym ludziom, kryminalistom i im podobnym, podczas gdy «dobrzy ludzie» są zdolni jedynie do «nieczystego sumienia»? By wyrazić to jeszcze inaczej, użyjmy języka Kanta: gdy chcąc nie chcąc znalazłam się w posiadaniu pojęcia «banalności zła», nie mogę pominąć pytania, które ma charakter *questio juris*, i nie rozważyć: «jaka jest zasadność stosowania tego pojęcia?»

Zrodzona przez takie pytania rozprawa *Refleksje o myśleniu* jest obszernym esejem filozoficznym, zawierającym szereg znakomitych pomysłów, jest przepojona doskonałym rozumieniem całej współczesnej filozofii i napisana precyzyjnym, a zarazem jasnym językiem. Ukazuje ona, między innymi, jak szkolne i powierzchowne są wszystkie podziały problematyki filozoficznej na epistemologię, metafizykę, etykę itp. Integralność filozofii jawi się w tym wywodzie w całej pełni. A do tego jest to wywód zakorzeniony doskonale w myśli starożytnej i przez to ukazujący odwieczność pewnych fundamentalnych kwestii.

Podstawową kwestią rozważaną w tym esej jest sprawa odmienności dwóch czynności — myślenia i poznawania, tworzenia sensu i szukania prawdy. Arendt odwołuje się przede wszystkim do Kantowskiego rozróżnienia rozumu i intelektu, pragnie jednak jeszcze silniej niż Kant obie te władze rozdzielić. Każda z nich jest całkowicie autonomiczna względem drugiej. „Wielka trudność, jaką rozum stwarza sam sobie, pochodzi ze strony intelektu i jego kryteriów, ustanowionych dla własnych wyłącznie celów, czyli dla zaspokojenia naszego pragnienia i potrzeby poznania i wiedzy”. Natomiast rozum, czyli myślenie, ma do zaspokojenia całkowicie inną potrzebę niż pragnienie wiedzy. Jeśli bowiem jest prawdą, co Kant wykazał, że rozum i myślenie mają prawo do przekraczania granic poznania i intelektu, to trzeba przyjąć, że rozum i myślenie dotyczą czego innego niż intelekt. Sprawą intelektu i poznania jest sens. Arendt odrzuca różnorodne filozoficzne próby ujmowania kwestii znaczenia i kwestii prawdy jako wzajemnie powiązanych i pochodnych względem siebie. Rozróżnia ona „natarczywą potrzebę” myślenia i „pożądanie wiedzy”.

Pytania zrodzone przez pragnienie poznania wynikają z ludzkiej ciekawości świata, z pragnienia badania tego, co dane przez aparat zmysłowy. Głównym celem nauki jest widzieć i znać świat taki, jaki jest dany we wrażeniach zmysłowych. Naukowe pojęcie prawdy jest wyprowadzone z potocznego doświadczenia oczywistości, która rozprasza błąd i złudzenie. Natomiast zrodzone przez myślenie pytania, których stawianie płynie z samej istoty rozumu, są pytaniami o znaczenie i są nierozwiązywalne na gruncie zdrowego rozsądku wraz z jego wyrafinowanym wytworem, zwanym nauką. Pytanie o sens jest dla zdrowego rozsądku „pozbawione znaczenia”, nie może się ono zmieścić w granicach nauki. Nie mieści się ono w jej granicach jednak nie ze względu na swoją rzekomą „bezsensowność”, lecz ze względu na szczególny i wąski charakter nauki. Arendt odrzuca neopozytywistyczną krytykę filozofii, wykazując, że byłaby ona trafna, gdyby filozofia pretendowała do miana nauki empirycznej, ponieważ jednak tak nie jest, to krytyka ta chybia zupełnie celu. Píše ona: „nie ma prawd poza i ponad prawdami faktycznymi: wszystkie prawdy nauki są prawdami faktycznymi, nie wyłączając tych zrodzonych przez mózg i wyrażonych w szczególnym języku znaków, ponadto

zaś tylko twierdzenia faktyczne są naukowo weryfikowalne. Tak więc zdanie «trójkąt śmieje się» nie jest nieprawdziwe, lecz jest pozbawione znaczenia, podczas gdy stary ontologiczny dowód istnienia Boga wyrażony przez Anzelma z Canterbury nie ma ważności dowodowej i w tym sensie nie jest prawdziwy, lecz jest za to pelen znaczenia. Celem wiedzy jest prawda [...]. Natomiast oczekiwanie prawdy wynikającej z myślenia jest myleniem potrzeby myślenia z potrzebą poznania. Myślenie jest i musi być zaangażowane we wszystkie próby poznania, lecz nie jest ono wtedy nigdy samym sobą, ale jedynie służebnicą wobec innej sprawy". Rozróżniając tak wyraźnie pomiędzy myślowym poszukiwaniem prawdy a potrzebą poznania, Arendt koncentruje swe rozważania na sprawie pierwszej. Sprawa ta ma bowiem dla niej charakter nadrzędny. Ludzie, stawiając nierozstrzygalne pytania o sens, konstytuują się jako istoty pytające. Poszukiwanie sensu jest więc zjawiskiem określającym charakter umysłu ludzkiego. Arendt wysuwa przypuszczenie, że gdyby ludzie utracili pragnienie sensu, które nazywa myśleniem, i gdyby na skutek tego zaprzestali zadawania pytań nie mających odpowiedzi, to zapewne utraciliby nie tylko zdolność wytwarzania rzeczy myślowych, które nazywamy artefaktami, lecz również utraciliby zdolność zadawania pytań rozstrzygalnych, które stanowią podwaliny nauki i cywilizacji. W tym też sensie powiada ona, że „rozum jest apriorycznym warunkiem intelektu i poznania”. Antynomią, w jaką może popaść filozofia, jest stosowanie do myślenia kryteriów ustanowionych dla poznania, poddawanie rozumu prawidłom intelektu. Jest to niezwykle silna pokusa, wynikająca między innymi stąd, że aktywność poznawcza pozostawia za sobą „stałe rosnący skarb wiedzy”, natomiast potrzeba myślenia może być zaspokajana jedynie przez stałe dokonywanie tej czynności, przez „przemysłiwanie na nowo”, nieustające i niewyczerpalne, i nigdy nie może zostać uciszona przez wcześniejsze dokonania.

To myślowe poszukiwanie sensu przedstawia Arendt jako zasadniczo odmienne od postawy zdroworozsądkowej, charakteryzującej nasze życiowe zachowania. „Wycofanie się” z życia traktuje ona jako jeden z podstawowych warunków aktywności myślowej. Aktywność ta może dokonywać się jedynie w samotności, z dala od spraw publicznych, od utylitarnych dążeń. Myślenie jest zaprzeczeniem zdrowego rozsądku. Jest ono kontemplacją, która jednak nie jest w żadnej mierze beczynnością czy biernością, lecz jest najwyższą formą aktywności. Ta odmienność powoduje nieuchronnie pewien stan napięcia między tymi dwoma sferami egzystencji ludzkiej czy też między ludźmi, należącymi w sposób wyłączny do jednej tylko z tych sfer. Tradycyjny konflikt między filozofią a zdrowym rozsądkiem przedstawia ona jednak przede wszystkim jako wewnętrzne rozdarcie filozofa, który nawet bez konfrontacji z „ludźmi praktycznymi” rozpoznaje w samym sobie te dwa odmienne nurty zainteresowań i ich wzajemne wykluczanie się. Analiza „roz-targnienia filozofa” stanowi jeden z najpiękniejszych fragmentów omawianego eseju.

Podstawowe cechy myślowej aktywności, wyróżniające ją w sposób zasadniczy od innych form ludzkiego działania, są następujące:

1. Polega ona na wycofaniu się ze zdroworozsądkowego świata zjawisk; jest to oddalenie się zarówno od świata rzeczy, jak i od świata ludzi. Filozof żyje w samotności, samotność jednak odróżnia się tu od osamotnienia — jest samotnością z wyboru, w której myśliciel sam sobie dotrzymuje towarzystwa, co zapewnia spokój i dystans, jest to samotność Zarathustry schodzącego z gór; jest to przedkładanie potrzeb myślenia nad inne potrzeby. Autorka przypomina tu opisaną przez Platona opowieść o trackiej dziewczynie wybuchającej śmiechem na

widok Talesa wpadającego do studni w chwili, gdy był zaprzątnięty oglądaniem ciał niebieskich. Opowieść ta jest ilustracją relacji między zdrowym rozsądkiem a myśleniem: myślenie wymaga oddalenia od spraw innych, zapomnienia o nich, zanegowania ich i dlatego z perspektywy zdrowego rozsądku musi się wydawać jedynie rzeczą śmieszna. „Myślenie jako takie, nie tylko podnoszenie nierozstrzygalnych kwestii ostatecznych, lecz wszelka refleksja, która nie służy poznaniu i która nie jest kierowana potrzebami ani celami praktycznymi, jest — jak zauważył Heidegger — czymś «nie w porządku». Przeszkadza ona we wszelkiej zwyczajnej działalności jakiegokolwiek rodzaju. Wszelkie myślenie wymaga zatrzymania się i pomyślenia”.

2. Aktywność myślowa charakteryzuje się autodestrukcyjnym nastawieniem wobec własnych wyników; musi ono być nieustającym „przemysłiwaniem na nowo” tego samego, nie może nigdy ustać w swym podawaniu w wątpliwość i pytaniu, tym samym staje w opozycji do zdrowego rozsądku i nauki, które mają naturę kumulatywną.

3. Jest to czynność zwrotna, czyli skierowana na samą siebie, dokonująca się przez rozumienie samej siebie.

W sumie więc, myślenie polega na radykalnym wycofaniu się ze świata zjawisk. Dlatego też życie jawi się jako ciąg pełen bezmyślności, obfitujący w sytuacje nie dające czasu na refleksję, w zachowania odruchowe i wyuczone. Pytanie o sens jest nieustającym kwestionowaniem wszystkiego, jest więc ono z punktu widzenia życia praktycznego, a w szczególności publicznego, traktowane jako niebezpieczne i zakłócające przyjęty porządek rzeczy, naruszające przyjętą powszechnie opinię. Z tej też perspektywy analizuje Arendt sprawę Sokratesa, którego myślenie Ateńczycy traktowali jako czyn wywrotowy.

Wróćmy jednak do początku rozważań i do kwestii, jaki może być związek braku myśli ze złem. Jeśli jest coś takiego w myśli, że może ona powstrzymać ludzi od czynienia zła, to musi to być jakaś cecha właściwa czynności samej, niezależna od jej przedmiotu. Otóż, jedną z cech myślenia jest samoświadomość, bez której jest ono niemożliwe. W samoświadomości ujawnia się jednak nasza dwoistość: jesteśmy tu zarazem podmiotem i przedmiotem, jesteśmy rozdwojeni na „ja” i „mnie”, oglądamy i jesteśmy oglądani. Samoświadomość staje się wewnętrznym dialogiem. W tym też właśnie wewnętrznym oglądaniu siebie samego, jakie dokonuje się w samoświadomości, tkwi jedność myśli z naszą naturą moralną. Któż bowiem chciałby obcować z mordercą lub wiarołomcą. Myślenie, którego nieodzownym elementem jest samoświadomość, skłania nas do określonego wyboru naszej sylwetki duchowej. W tym też sensie bezmyślność, brak myśli, może stać się źródłem zła, bowiem jest ona zarazem brakiem wszelkiej samokontroli. Tak więc w bezmyślności jest nam obojętne, kim jesteśmy.

Hanna Buczyńska-Garewicz