

S z y m o n S z c z ę c h

Myślenie a kwestia zła. *Unde bonum?* w filozofii Hannah Arendt

Słowa kluczowe: *H. Arendt, zło, dobro, myślenie, sumienie, unde malum?*

Hannah Arendt zasłynęła przede wszystkim jako autorka dwu dzieł: monumentalnych *Korzeni totalitaryzmu*, a także wzbudzającego kontrowersje *Eichmanna w Jerozolimie*. Pierwsza książka to historyczno-socjologiczne studium tytułowego zjawiska, druga – raport z procesu Adolfa Eichmanna, stratega transportu kolejowego III Rzeszy. Obie pozycje, mimo że wcale nie taki jest ich główny charakter, miały również silny oddźwięk filozoficzny. W każdej z nich, na marginesie przedmiotowych badań, prowadzi bowiem Arendt jeszcze jedno dociekanie: *unde malum?* – dopisując do długiej, filozoficznej tradycji odpowiedzi na to pytanie także te wywiedzione z XX-wiecznej historii. W kolejnych pracach powracała Arendt do tej kwestii, ale rozpatrując ją niejako *à rebours*: skoro tak wielu zaangażowało się w działania zbrodniczego społeczeństwa, to kim są ci, którzy uczestnictwa w nich odmówili? To swoiście rozumiane *unde bonum?* (nie chodzi tu bowiem o to, co uzdalnia do czynienia dobra, a jedynie, co chroni przed złem) doprowadziło Arendt do wniosku, że funkcję tę spełniać może myślenie. Ideę tą, najpierw rozpoznaną w relacjach owych „nielicznych” (jak ich wielokrotnie nazywa), ostatecznie odnalazła Arendt u Sokratesa. W niniejszej pracy chciałbym krytycznie przyrzeć się temu pomysłowi. W oparciu o rozproszone w różnych miejscach pism Arendt uwagi sformułuję trzy wyjaśnienia relacji, jaka może zachodzić między myśleniem a oporem przeciw złu.

Wewnętrzna rozmowa duszy

W platońskim *Gorgiaszu* Sokrates wielokrotnie próbuje podkopać pewność Kaliklesa wyznającego zasadę moralności silniejszego i przywieść go do jakoby wspólnego wszystkim przekonania: „że wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić, a uniknąć kary rzecz gorsza, niż ją ponieść”¹. Gdy ta i jej podobne próby zawodzą, w końcu stawia sprawę wprost: „(...) nie zgodzi się z tobą Kalikles, Kaliklesie, ale będzie między nim a tobą rozdzwięk przez całe życie. A przecież zdaje mi się, mężu dzielny, że wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”².

Aby w ogóle mówić o zgodzie lub konflikcie wewnątrz duszy, ów Sokratejski podmiot musi charakteryzować strukturalne zdwojenie. Tę dualną naturę, zwaną przez siebie „dwoma w jednym”, wywodzi Arendt z samego faktu świadomości, rozumianej, zgodnie ze swym łacińskim źródłosłowem, jako *con-scientia*: „wiem razem ze swoim «ja»”, przez co należy rozumieć, iż w każdym akcie świadomości podmiot rozszczepia się na „ja” odnoszące się intencjonalnie do przedmiotu oraz wtóre „ja” samoświadome, odnoszące się do owego pierwotnego „ja” nakierowanego na obiekt. Wewnętrzna harmonia i dysharmonia nie powstawałaby jednak, gdyby te dwie części nie pozostawały ze sobą w pewnym związku, mogącym przybierać tak opisywane stany. Tę relację stanowi właśnie myślenie. Jak mówi Sokrates: „(...) wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, odbywająca się bez głosu – to się u nas nazywa myślą”³.

Nie móc myśleć

Z wypowiedzi Sokratesa w *Gorgiaszu* wynika, iż za wszelką cenę chce on uniknąć wewnętrznego dysonansu, w którym nie zgadzałyby się z samym sobą. Zdaniem Arendt, deklaracja Sokratesa jest „niczym innym jak sformułowaniem zasady niesprzeczności w dziedzinie spraw moralnych – tak jakby jeden i ten sam zakaz: «nie przecz samemu sobie» był zarówno aksjomatem logiki, jak

¹ Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 474b.

² Tamże, 482b–c.

³ Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 263e.

i etyki (...)”⁴. Wedle autorki *Myślenia* postulat Sokratesa stanowił prekursorskie ujęcie zasady niesprzeczności sformułowanej przez Arystotelesa⁵, a ten sam nakaz wewnętrznej zgody legł później u podstaw Kantowskiego imperatywu kategorycznego⁶.

Diagnoza Arendt w żaden sposób nie tłumaczy jednak, jak owa wewnętrzna niesprzeczność miałaby służyć moralności. Nie wiadomo również, na czym w szczegółach ma polegać ewentualna dysharmonia. Jak można się domyślać, chodzi o formułowanie niezgodnych ze sobą sądów w procesie wewnętrznej rozmowy – myślenia. Czy chodzi tu jednak o sądy sprzeczne w sensie logicznym, czy o jakąś inną postać ich niezgodności – trudno rozstrzygnąć. Widząc w formule Sokratesa antycypację Arystotelesowskiej zasady niesprzeczności, przychyłałaby się Arendt do pierwszej interpretacji. Jak logiczna spójność wewnętrznej wypowiedzi może jednak chronić przed złem – to pozostaje na razie zagadką.

Pewne światło na tę niejasność rzuca następująca uwaga:

Kryterium myślowego dialogu nie jest już prawda, to bowiem wymagałoby, aby odpowiedzi dawane na moje pytania były albo rodzajem naoczności (...), albo też koniecznymi konkluzjami, przypominającymi swą konsekwencją matematyczne czy logiczne rozumowanie (...). Jedynym kryterium Sokratejskiego myślenia jest zgodność, niesprzeczność z samym sobą, (...); jego przeciwieństwem jest sprzeczność wewnętrzna (...), czyli bycie własnym przeciwnikiem⁷.

Twierdząc, że myślowy dialog nie jest logicznym rozumowaniem, uwaga powyższa podważałaby przypuszczenie, jakoby Sokratesowi chodziło o niesprzeczność logiczną. Z drugiej strony nie kwestionując tego, że o jakąś postać niesprzeczności chodzi, nie wyjaśnia jednak, czym miałaby ona być.

Z niniejszą kontrowersją idzie w parze następna, związana z pojęciem kryterium. Przez to ostatnie zwykle się rozumieć proberz, ze względu na który ocenia się rezultaty jakiejś czynności. Jeśli Arendt twierdzi, że kryterium myślenia nie jest prawda, lecz niesprzeczność z samym sobą, można by

⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2006, s. 182.

⁵ Zob. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 249.

⁶ Wedle Arendt formuła: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się prawem powszechnym” w równej mierze co sentencja Sokratesa opiera się na potrzebie wewnętrznej zgody. Złodziej sam boi się kradzieży ze strony innych, a to znaczy, że nie chce, aby kradzież stała się powszechną zasadą postępowania. Z jednej strony nie chcąc paść jej ofiarą, z drugiej strony samemu się jej dopuszczając, popada w sprzeczność – *absurdum morale*. Stąd Kantowska zasada moralności równie dobrze mogłaby brzmieć po sokratejsku: „nie przecz sobie”. Zob. w tej sprawie H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 251–252.

⁷ Tamże, s. 249.

przez to rozumieć, że jego rezultaty – np. uzyskane w jego toku sądy – oceniać należy nie w kategoriach ich prawdziwości, lecz zgodności wewnętrznej. Przywołałoby to na myśl koherencyjną teorię prawdy – niestety wspólnie ze wszystkimi zarzutami, jakie pod jej adresem gotowi by przytoczyć obrońcy koncepcji klasycznej.

Arendt chyba to jednak nie grozi – w rzeczonym wypowiedzi zdaje się jej bowiem chodzić nie o kryterium, za pomocą którego można oceniać wyniki myślenia, lecz o kryterium samego myślenia, tzn. miarę, która pozwala ocenić, czy coś nim w ogóle jest. Jeśli tak, to owym bezgłośnym dialogiem, za który uznaje się myślenie, może być tylko to, co cechuje się wewnętrzną zgodą.

Takie stanowisko łatwo jednak zakwestionować. W Sokratejskiej formule myślenie zostało określone jako dialog wewnętrzny w sposób metaforyczny. Zawdzięczając swój sens metaforze, pojęcie nie jest co prawda zobligowane wszystkimi rygorami znaczenia dosłownego, niemniej jeśli ma ono zachować swoją tożsamość, pewne elementy muszą pozostać im wspólne. Dialog natomiast, w znaczeniu rozmowy pomiędzy dwojgiem ludzi, wcale nie musi cechować się niesprzecznością. Różnica zdań bynajmniej mu nie przeczy. Przeciwnie – uwypatnia całą jego wyjątkowość jako przeciwieństwa monologu, który ciąży ku niesprzeczności jako pochodnej jedności.

Dyskutowaną opinię podważa również samo doświadczenie myślenia. Nie ustaje ono, gdy sobie zaprzeczam – wewnętrzny dialog może toczyć się także wówczas, gdy żywię przekonania niespójne. Więcej – Sokratejska niesprzeczność może wręcz od myślenia odwodzić. Nic bardziej nie potęguje bowiem jego żywiołu niż wyzwanie, jakie rzuca mu sprzeczność, którą chce się w myśleniu pokonać. Dopóki ta niespójność trwa i niepokoi, dopóty zachodzi proces wewnętrznej rozmowy. Osiągnięcie zgody może niekiedy oznaczać jego ustanie.

Spróbujmy jednak przyjąć interpretację Arendt w dobrej wierze i zapytać, w jaki sposób myślenie może chronić przed popełnianiem zła? Skoro Sokratejski imperatyw brzmi: „nie przecz sobie”, a niesprzeczność jest jednocześnie znamiem myślenia, to u podstaw powyższej sentencji znajdować się musi nie co innego jak po prostu obawa przed jego utratą, gdyż „wyrządzać zło to naruszać tę zdolność prowadzenia wewnętrznego dialogu”⁸.

Dopuszczając się zła, zaprzeczam sobie i popadam ze sobą w konflikt – co dokładnie może to jednak oznaczać? Pewna sugestia zawiera się w spostrzeżeniu Arendt, iż partnerem dialogu w sensie tradycyjnym może być wyłącznie przyjaciel – Arystotelesowskie „inne «ja»” (*allos autos*). Skoro w świecie zewnętrznym prawdziwym rozmówcą może być tylko przyjaciel, to aby myśleć,

⁸ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 123.

także ja sam muszę pozostawać swoim przyjacielem⁹. Z tego względu „lepiej jest cierpieć zło, niż je wyrządzać, ponieważ można pozostać przyjacielem tego, kto cierpi; któż natomiast chciałby się przyjaźnić i być skazanym na mieszkanie pod jednym dachem z zabójcą? Nawet nie sam zabójca”¹⁰. Powyższe wyjaśnienie zakłada, że nie można dialogować ze złoczyńcą, tj. sobą samym po popełnieniu przestępstwa, a choć może to przemawiać do naszych emocji, wcale nie tłumaczy, dlaczego jest to niemożliwe.

Chcąc unaocznić, co się dzieje ze zdolnością wewnętrzną rozmowy u złoczyńcy, przytacza Arendt przykład Szekspirowskiego Ryszarda III, który po popełnieniu licznych zbrodni mówi: „Czego się boję? Siebie? Sam tu jestem. Ryszard Ryszarda kocha przecież. Ja. Nie skrzywdzę siebie. Może jest tu jakiś morderca? Nie ma. Jak to – ja tu jestem! Uciekać. Przed kim, przed sobą? Jest przed czym: zemstą mordercy. Lecz – ja mam się mścić na sobie? Przecież Kocham siebie”¹¹.

Powyższy cytat przedstawia sprzeczność, w jaką ma popadać człowiek po wyrządzeniu zła. Rozszczepiony na ja-złoczyńcę i ja-myślące sprzed popełnienia zła zaprzecza stale sam sobie, wypowiadając sądy nieodwracalnie skonfliktowane przez fakt zbrodni. Rozszczepienie, o którym tu mowa, nie zachowuje jednak żadnego podobieństwa do tego, które jest strukturalnym warunkiem myślącego „ja”. Arendt pisze: „Lęk przed sprzecznością jest lękiem przed rozszczepieniem, przed utratą jedności (...)”¹². To zaskakujący wniosek, oznacza bowiem, że zdwojeniu myślącego *ego* zagraża nie tylko powrót do jedności, ale również rozszczepienie, które, jak u Szekspirowskiego bohatera, nie jest w stanie osiągnąć żadnej jedności. A to znaczy, że w strukturze myślącego „ja” akcent w co najmniej równym stopniu, co na momencie zdwojenia, winien spoczywać na momencie jedności. Myślące *ego* to nie tylko dwa, ale zawsze dwa w *jednym*.

Sugerując się przykładem Szekspirowskiego bohatera, istotnie trudno nazwać rzeczywistość wewnętrzną zbrodniarza sferą wewnętrznego dialogu. Nie poprzestając jednak na perswazyjnej skuteczności powyższego obrazu, można w powyższej rekonstrukcji poglądów Arendt wyodrębnić dwa założenia, z których każde daje się podważyć.

⁹ W swojej definicji przyjaciela Arystoteles, na którego powołuje się Arendt, umieszcza cechę, która może tłumaczyć, dlaczego autorka *Myślenia* mogła uważać go za jedyne możliwe partnera dialogu: „Przekonania bowiem takiego człowieka [przyjaciela – Sz.Sz.] są zawsze w zgodzie z sobą, i całą swą duszą dąży on do jednego i tego samego” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, 1166a).

¹⁰ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 216.

¹¹ W. Szekspir, *Król Ryszard III*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1996, s. 194.

¹² H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 53.

Po pierwsze, obraz szamoczącego się Ryszarda III jako modelu złooczyńcy próbującego na powrót myśleć, zakłada, że w przypadku każdego zła rezultatem będzie taka walka sprzecznych głosów, z których jeden zaprzecza zbrodni, gdy drugi stale o niej przypomina. A przecież nawet zbrodniarz może mieć świadomość tego, co uczynił, i uznawać, że było to odrażające. Postawa taka jest warunkiem skruchy i wyznania winy, których możliwością jest wszak oczywista. W takiej sytuacji w złooczyńcy nie będzie sprzeczności, a to oznaczałoby, że jest on zdolny do dialogu ze sobą samym.

Po drugie, nawet gdyby uznać interpretację Arendt, argument Sokratesa opiera się na założeniu, że człowiek nie chce utracić zdolności wewnętrznego dialogu, a to w wielu przypadkach mogłoby się okazać wątpliwe. Owszem, czynność myślenia może chronić przed popełnianiem zła, ale tylko wówczas, gdy ktoś boi się sprzeczności, która ma ją uniemożliwiać. Powszechnie jednak wiadomo, że zawsze można przestać myśleć, a popadanie w bezmyślność nierzadko obywa się bez poczucia jakiegokolwiek straty.

Zdaniem Arendt, Sokrates miał świadomość, że jego argument ogranicza się tylko do tych, którzy – jak on – kochają mądrość i filozofowanie oraz zgadzają się, że „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”¹³. Równocześnie jednak, nieco wbrew tej skromności, uważał, że

nie wszyscy ludzie mają wrodzony głos sumienia, ale czują potrzebę dialogu, że każdy człowiek rozmawia ze sobą. (...) Gdyby tylko ludzie wiedzieli, co robią – tak musiał sądzić Sokrates – rozumieliby, jak ważne jest, by w żaden sposób nie naruszyć możliwości tego dialogu. (...) Inaczej mówiąc, Sokrates sądził, że ludzie to nie tylko istoty racjonalne, ale także istoty myślące i że raczej porzuci wszelkie inne ambicje i będzie cierpiał krzywdy i zniewagi, niż zrezygnuje z tej zdolności¹⁴.

Argument Sokratesa ograniczałby się zatem jedynie do tych, którzy, jak on, cenią nade wszystko myślenie i nie byliby w stanie przeżyć dożywotniego wewnętrznego osamotnienia. Sądzić, że może to dotyczyć wszystkich, poza częścią u filozofów projekcją wyobrażeń o sobie, byłoby też po prostu naiwnością.

Sumienie

Argument odwołujący się do lęku przed utratą zdolności myślenia może dla wskazanych trudności być nieprzekonujący. Opierając się w dalszym ciągu na replice Sokratesa z *Gorgiasza* i jego imperatywie: „nie przecz sobie”, Arendt

¹³ Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 38a.

¹⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 122.

buduje dodatkową argumentację na rzecz tezy o związku myślenia z oporem wobec zła. W skrócie ów nowy argument przedstawia się następująco:

Jeśli nie zgadzam się z innymi ludźmi, mogę odejść, ale nie mogę odejść od mojego „ja” i dlatego należy starać się przede wszystkim być w zgodzie ze sobą (...). (...) Jeśli pozostajesz ze sobą w niezgodzie, to tak, jakbyś był zmuszony żyć na co dzień ze swym wrogiem. Nikt tego nie chce. Jeśli czynisz zło, żyjesz ze złoczyncą, i o ile wielu ludzi woli czynić zło dla swojej korzyści, niż go doznawać, nikt nie chce żyć ze złodziejem, mordercą czy kłamcą¹⁵.

Powyższa argumentacja wspiera się na świadectwach „nielicznych” z okresu nazizmu. Wielokrotnie powtarza się w nich przekonanie, że przed dostosowaniem się do praktyki przestępczego społeczeństwa chroniło ich przeświadczenie, że nie mogliby żyć ze sobą po popełnieniu zbrodniczych czynów, że „cokolwiek się wydarzy, jak długo będziemy żyć, będziemy musieli żyć ze swoim «ja»”¹⁶. Tym, co dodatkowo wnosi tutaj Arendt, jest przekonanie, że obawa przed takim odrażającym towarzystwem jest możliwa tylko dla kogoś, kto myśli. Myśląc, rozdzielony na dwoje „ja”, jednocześnie żyję z samym sobą. A przecież nikt nie chce być skazany na życie ze złoczyncą – nawet złoczyncą. Nie dlatego jednak, aby – jak Ryszard III – bał się on paść własną ofiarą, ale z zupełnie wyjątkowego powodu.

Tę zagadkę niechęci do bycia we własnym towarzystwie po wyrządzeniu zła Sokrates odkrył wspólnie z innym zagadnieniem. We wczesnych dialogach Platona co rusz powraca niepokojący temat przestępstwa ukrytego „przed okiem bogów i ludzi”. Zastanawiając się nad możliwością takiej przewiny, Sokrates wpada na inspirujący pomysł:

Rozwiązanie sokratyczne opierało się na niezwykłym odkryciu, że sprawca i świadek – czyli ktoś, kto dokonuje danego czynu, oraz ktoś, kto swą obecnością sprawia, że ów czyn staje się realnym zjawiskiem (...) – zawierają się w jednej i tej samej osobie. Tym, co nas tutaj interesuje, jest fakt, że sokratyczny sprawca, ponieważ był zdolny do myślenia, nosił w samym sobie świadka, od którego nie mógł uciec¹⁷.

Jednym słowem, przestępstwo niewidziane przez nikogo nie istnieje. Myśląc, dotrzymuję sobie bowiem towarzystwa – nie tylko jako partner wewnętrzny dialogu, ale również jako świadek, który zna wszystkie moje czyny. A wówczas, choćby nikt inny nie widział mojej zbrodni, zawsze ma ona jeszcze jednego obserwatora – mnie samego.

¹⁵ Tamże, s. 119–120.

¹⁶ Tamże, s. 76.

¹⁷ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 125–126.

Tę samą sytuację bycia obserwowanym przez wewnętrznego widza opisuje *Hippiasz większy*. Sokrates przekonuje w nim tytułowego bohatera, że ten w przeciwieństwie do niego jest niezwykle szczęśliwy. Gdy bowiem Sokrates znajdzie się sam na sam ze sobą po tym, jak dał mu się przekonać, że najlepszą rzeczą jest umieć zdobyć przychyłność innych na zebraniu, to wówczas „z ust tego, wiesz, człowieka, co to mnie zawsze zbija i hańbi, najgorszych rzeczy muszę wysłuchiwać. A to jeszcze mój bliski krewny i mieszka razem ze mną”¹⁸. Ów krewny Sokratesa to, rzecz jasna, on sam. Jak ukryty złoczyńca, tak i Sokrates posiada swojego wewnętrznego świadka, a ów karci go np. wtedy, gdy ten pozwala sobie przyjmować nieprzemyślane opinie.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań najistotniejszy jest fakt, że ów nieprzychylny domownik pozwala sobie na te upokorzenia tylko wtedy, gdy Sokrates przychodzi „do siebie”. Owo „u siebie” – jak nietrudno rozszyfrować metaforę – to nic innego jak stan, w którym oddają się myśleniu – „samotność”, jak nazywa go Arendt¹⁹. Dla ludzi, jak Sokrates, miłujących mądrość jest on „domem”, a więc miejscem upragnionego powrotu nawet wtedy, gdy zamieszkuje go również ów nieprzyjemny współlokator. Kim dokładnie on jest? Odpowiada Arendt: „Później nazwano towarzysza, który czekał na Sokratesa w domu, «sumieniem»”²⁰.

Arendt słusznie zauważa, że to Sokrates pierwszy odkrył sumienie, choć nie znalazł jeszcze dla niego odpowiedniej nazwy. Ta pojawiła się dopiero później, ale wielkość Sokratesa polegała na tym, że odkrywając sumienie, dostrzegł jednocześnie, w jak ścisłej zależności pozostaje ono od myślenia. Myślenie czyni użytek z rezydującej w samoświadomości różnicy, wyostrażając zdwojenie konstytuujących ją „ja”. W ten sposób powołuje do życia partnera – mnie samego – dzięki któremu mogę ze sobą prowadzić dialog. Odkrycie Sokratesa polega na tym, że owo „drugie ja” to nie tylko życzliwy i zgodny ze mną interlokutor, ale również, nieprzyjemny czasem, świadek, który zyskał później miano sumienia.

W jaki sposób „ja” wydobyte ze zjawiska świadomości i spotęgowane przez myślenie może być również świadkiem? Otóż rola obserwatora kryje się już w samej idei świadomości, której doświadczenie spełnia się we wspomnianym „wiem razem ze swoim «ja»”. To „ja”, które wie, nie jest niczym innym

¹⁸ Platon, *Hippiasz większy*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 304d.

¹⁹ Ów wzajemny związek myślenia, które dokonuje się „u siebie” i spełnia funkcję etyczną zdradza zaskakujące podobieństwo do Heideggerowskiego rozumienia „etyki” określonej jako „miejsce pobytu” i „myślenie, które myśli prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka” (por. M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 119).

²⁰ H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 254.

jak wiernym towarzyszem i obserwatorem owego „ja”, które dokonuje aktów intencjonalnych, a jego wiedza – niczym innym, jak posiadany przez nie świadectwem. Ten wspólny rys sumienia-świadka²¹ i samoświadomości-świadka najdoskonalej oddaje zaskakujące odkrycie, że oba pojęcia u swych źródeł, a później także przez wiele wieków, określano tym samym terminem: *conscientia*. Z czasem języki, począwszy od niemieckiego, rozdzieliły pojęcia świadomości (ang. *consciousness*) i sumienia (ang. *conscience*), nadając im odmienne nazwy²², ale bliskość znaczeniowa pozostała. Także w języku polskim, w którym termin „świadomość” ma ten sam źródłosłów, co powiązane z sumieniem pojęcia „świadka” i „świadectwa”.

W jaki sposób tak rozumiane sumienie może chronić przed popełnianiem zła? Istnieją w wywodach Arendt co najmniej trzy wyjaśnienia tej możliwości. Pierwsze wynika już z samej funkcji obserwatora. W tej roli sumienie oznacza po prostu pamięć i świadectwo o wszystkim, co było moim udziałem, a to samo w sobie już odstrasza od zła, gdyż muszę liczyć się z tym, że nie ma takiego uczynku, który uchroniłby się przed jego okiem.

Więcej nawet – sprzeczność uniemożliwiająca myślenie, jak zauważyliśmy, można usunąć, stając w prawdzie o sobie, w przypadku sumienia jednak takie wyznanie winy wcale nie musi być skuteczne. Jak bowiem w pierwszym przypadku chodzi o to, by ustało źródło niezgodnych sądów („Zabiłem! Nie, nie zabiłem!”), tak tutaj niejako sam mój czyn nieustannie wypowiada kwestię przeciwną sumieniu, jak gdyby ów Kantowski akt prawodawstwa powzięty w oparciu o przestępczą maksymę trwał i tworzył stale aktualną rzeczywistość, z którą moje sumienie jest w konflikcie. Choć przyznając się do winy i odkupując ją, mogę powrócić do relacji dialogu ze sobą, nie mogę cofnąć przeszłości ani wymazać pamięci moich uczynków²³.

Ów prewencyjny charakter sumienia jeszcze ściślej występuje w drugiej jego funkcji. Sumienie nie tylko bowiem zdaje ciągle sprawę z moich uczynków, ale też wyraźnie je ocenia. O tych dwu rolach pisze Arendt następująco: „Dokądkolwiek by poszedł i cokolwiek by czynił [ukryty sprawca – Sz.Sz.], zawsze towarzyszył mu obserwator, a ten – jak każdy inny obserwator – mógł automatycznie zamienić się w sędziego, czyli w ów trybunał, który późniejsze

²¹ W swych rozważaniach Arendt odwołuje się, za Sokratesem, do pojęcia sumienia jako świadka czynów. W sprawie innych jego znaczeń, jak również etymologii zob. przyp. 46 w: H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 136.

²² Poza językiem francuskim, który do dziś używa na określenie dwu tych fenomenów jednego słowa.

²³ Następująca uwaga Arendt sugerowałaby, że jeśli chcę pozostać szczery, nawet nie powinienem próbować ujść temu wewnętrznemu świadectwu: „Tak samo możemy powiedzieć, że skrucha polega przede wszystkim na tym, by nie zapomnieć o swoim czynie, by «wracać do niego» (...)”. H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 123.

wieki nazwały sumieniem”²⁴. Sumienie nie tylko relacjonuje, co widziało, ale – jak świadek w sądzie – może zostać poproszone o ustosunkowanie się do podsądnego, a wówczas z roli bezstronnego sprawozdawcy staje się oskarżycielem.

Zamierzając wyrządzić zło, winienem jednak wziąć pod uwagę nie tylko groźbę nieuniknionego świadectwa i bezlitosnego oskarżenia, na które będą wydany. Sumienie umocni we mnie również obraz mnie samego jako złoczyńcy. Owo „drugie ja”, które spotykam w myśleniu, jest bowiem znakiem społeczności ludzkiej, do której przynależę. Wzorując się na nim, myślę o innych ludziach. Z tego względu „zabójca nie tylko jest skazany na dożywotnie przebywanie we własnym, zbrodniczym towarzystwie, lecz widzi odbicie tego, co zrobił, we wszystkich innych ludziach. Żyje w świecie potencjalnych morderców”²⁵.

Popelniając zło, skazuję się zatem na życie ze złoczyńcą, czego przecież nikt sobie nie życzy. Aby jednak potrafił się za niego uznać, musi istnieć we mnie ów trybunał sumienia, a ten może się zawiązywać tylko pod wpływem myślenia, które intensyfikuje samo-świadectwo zawarte w świadomości i związaną z nim pamięć. Jeśli nie myślę, nie ma nikogo, kto mógłby pamiętać o tym, co zrobiłem – żyję w rzeczywistości natychmiastowego zapomnienia. Jakikolwiek ślad moich uczynków przepada wówczas z chwilą ich popełnienia. Poza myśleniem nie ma świadka: „W przeciwieństwie do tak pojętego sumienia [jako stale obecnej instancji moralnej – Sz.Sz.] współmieszkaniec, o którym mówi Sokrates, nie towarzyszy nam zawsze; wychodząc, zostawiamy go w domu”²⁶. Nie tylko nie towarzyszy nam zawsze, ale, jak Sokratejski *daimonion*, nigdy też nie daje pozytywnych nakazów, a jedynie mówi, czego nie robić – „ustawia przeszkody”, jak powiada Szekspir.

Teza o wzajemnej zależności myślenia i sumienia może jednak budzić pewne obiekcje, w szczególności po uwzględnieniu poprzedniego argumentu Arendt, wedle którego czynienie zła skutkuje utratą zdolności myślenia. Skoro bowiem od tej ostatniej zależy również sumienie, to uznanie wspomnianego argumentu oznaczałoby, że wraz z tą pierwszą zdolnością popełnione zło usuwa również sumienie, zamiast wszczynać jego alarm. To ostatnie, rzecz jasna, może czynić tylko przy założeniu, że jego posiadacz myśli. Skoro ten, jako złoczyńca, pozostaje jednak ze sobą w sprzeczności, to jak może prowadzić ów wewnętrzny dialog?

Podobną kontrowersję można odkryć, przyglądając się szczegółowo przykładom, jakie na poparcie swej tezy przytacza Arendt. Z jednej strony twierdzi

²⁴ H. Arendt, *O rewolucji*, dz. cyt., s. 126.

²⁵ H. Arendt, *Polityka...*, dz. cyt., s. 53.

²⁶ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 217.

ona, że dopuszczając się przestępstwa, skazuję się na nieznośne towarzystwo złooczyńcy. Z drugiej strony, to ów złooczyńca, którym się stanę, ma cierpieć katusze oskarżeń sumienia-świadka. Można zatem nieco ironicznie zapytać, dla którego z nich to wzajemne towarzystwo będzie bardziej odrażające? W ostatecznym rozrachunku oczywiście dla mnie, gdyż to ja sam jestem zarówno zbrodniarzem, jak i jego świadkiem. To jednak, co wydaje się tutaj pojęciową zabawą, w rzeczywistości zdradza pewien poważniejszy problem. Od tego bowiem, z którą stroną tej relacji utożsamię się bardziej, zależeć będzie moja strategia poradzenia sobie z opresją, w jaką popadłem. Arendt, wierząc w zakorzeniającą moc myślenia, uznałaby zapewne, że bliżej mi będzie do głosu sumienia, i że to raczej świadek będzie chciał uciec od przestępcy, aniżeli przestępca – rezygnując z myślenia – zatrzaskał drzwi swego domu, pozostawiając „nieprzyjemnego współlokatora” raz na zawsze samego.

Poza powyższymi zarzutami wywodowi Arendt można postawić jeszcze dwa dodatkowe. Notabene oba w równej mierze stosują się także do poprzedniej argumentacji.

Pierwsza obiekcja dotyczy wplecionej nieusuwalnie w wywody myślicielki idei immanentnej moralności. Otóż w przypadku obu przedstawionych argumentów zakłada się, że wyrządzając zło, nieuniknienie popadniemy w sprzeczność z owym „drugim ja”, które występności przeciwstawi swą moralną prawomyślność. Można więc zapytać, skąd powoływany przez myślenie interlokutor-świadek ma ów naturalny zmysł moralny, miarę, wedle której osądza? Najłatwiej dostrzec to na przykładzie sumienia. Wedle Arendt, ma być ono oskarżycielem, powstaje zatem pytanie: kto dał mu tę władzę osądzania i wedle jakich kryteriów ono ją spełnia? Wedle własnych – narzuca się najbardziej naturalna odpowiedź. Ta idea „prawa moralnego we mnie” domaga się wytłumaczenia. Arendt zupełnie lekceważy ten aspekt własnych rozważań, ani go nie zauważając, ani też wyraźnie nie powołując się w tej kwestii na Kanta, z którym mogła podzielać wiarę w takie moralne *a priori*. Ta swoista moralność myślenia jest tym bardziej nieusprawiedliwiona, że pojawiając się jako *deus ex machina*, usuwa w cień kwestię najtrudniejszą: skoro bowiem Arendt zastanawia się, jak myślenie może warunkować przeciw złu, to w pewien sposób trywializuje problem, zakładając mimochodem, że istnieje jakaś moralna substancja w samym myśleniu. Kluczowe pytanie brzmiałoby tu: jak może ona istnieć?

Przeciw tej idei moralnego *a priori* nietrudno wysunąć zarzut, iż nie bierze ona pod uwagę łatwości, z jaką ludzka świadomość lubi się oszukiwać. Autorka *Eichmanna w Jerozolimie* zdaje się zapoznawać fakt, że taką oczywistość moralnej samowiedzy bardzo łatwo usunąć, a jednym ze sposobów, jeśli nie najszerzej rozpowszechnionym, jest po prostu oszukiwanie samego siebie, czyli hipokryzja. W książce *O rewolucji* Arendt zauważa, że świat greckiej agory,

skoncentrowany na fenomenalnej stronie rzeczywistości, znał takie zjawiska jak kłamstwo czy oszustwo, za pomocą których człowiek manipuluje innymi. Zachowując samemu wiedzę co do pozornego charakteru stworzonych przez siebie fantomów, można czerpać korzyści z niewiedzy innych. Hipokryzja nie jest jednak zwykłym oszustwem:

Jak bowiem wskazuje samo słowo (po grecku oznaczające aktora), hipokryta pozorujący cnotę, odgrywa swą rolę tak samo konsekwentnie, jak aktor w sztuce, który również musi identyfikować się z odtwarzaną postacią (...). Nie ma tu żadnego *alter ego*, przed którym „aktor” mógłby się ujawnić w swej prawdziwej postaci – przynajmniej tak długo, jak długo trwa gra. Toteż obłuda hipokryty zwraca się przeciwko niemu samemu i hipokryta pada ofiarą własnego udawania (...). Chce bowiem przekonać o swej cnotliwości nie tylko innych ludzi, ale i samego siebie. W ten sposób z zaludnionego przez siebie zjawami i fantomami świata usuwa jedyne źródło cnoty: swoje własne, niekłamliwe „ja” (...)27.

Hipokryta daje się pochłonać swej grze do tego stopnia, że w pewnym momencie sam zatracza świadomość tego, co robi. Będąc tylko aktorem, wierzy że jest graną przez siebie postacią. Wyrażając powyższą obserwację w terminach dotychczasowej analizy – hipokryta korumpuje swoje sumienie, które przestaje z boku przyglądać się jego kuglarstwu, samo stając się kompanem tej błazenady. W ten sposób człowiek popada w podwójne zło – jest nieuczciwy i jako działający, i jako świadek.

Zdaniem Arendt, wyraźną świadomość tej możliwości miał nie kto inny jak Immanuel Kant, którego idea uniwersalnego prawa moralnego stoi wszak w rażącej opozycji wobec możliwości takiej korupcji. Jak u Sokratesa przed złem chroni obawa przed utratą zdolności myślenia oraz wyrokami sumienia, tak u Kanta funkcję tę spełniać ma lęk przed pogardą wobec samego siebie jako znajdującego się w *absurdum morale*. Kant bardzo dobrze zdawał sobie jednak sprawę z możliwości hipokryzji, która potrafi skutecznie tłumić alarm sumienia28, „dlatego twierdził, iż prawdziwie «chorym miejscem» w naturze ludzkiej jest kłamliwość, zdolność mijania się z prawdą”29. Uwzględnienie

27 H. Arendt, *O rewolucji*, dz. cyt., s. 126–127.

28 O tym, jak silna może być pokusa hipokryzji, dzięki której przestępca chce ująć uczuciu pogardy dla samego siebie, pisze Harald Welzer: „Każdy bodaj człowiek broni się przed uznaniem go za «złego». Doświadczenie uczy, że nawet najbardziej bezwzględni zbrodniarze wydają się przywiązywać wielką wagę do tego, by choć w jakiejś części swojej osobowości byli postrzegani jako «ludscy», by nie zaliczono ich do kategorii ludzi, do których sami czują wstręt”. H. Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 31. Znamienne dla tego zjawiska jest zdanie, które na procesach zbrodniarzy nazistowskich padało nader często: „Nie jestem przecież mordercą!”.

29 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 62–67. Cyt. za: H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 92.

możliwości „aktorstwa” tylnymi drzwiami wprowadza na scenę nową zasadę naczelną, i to zarówno w moralności Kantowskiej, jak i Sokratejskiej. Byłby nią już nie imperatyw kategoryczny czy sentencja: „nie przecz samemu sobie”, lecz: „nie okłamuj samego siebie”. Poniechanie tej ostatniej jest bowiem w stanie skutecznie zniszczyć obie pozostałe razem wzięte.

Inspirującego kontekstu dostarcza omawianym zagadnieniom perspektywa stwarzana przez teorię dysonansu poznawczego Leona Festingera³⁰. W sytuacji dysonansu (niezgodności postaw i zachowań) uruchamiają się procesy zmierzające do jego redukcji. Im ostrzejszy dysonans, tym większa motywacja do zredukowania go. Służy temu takie uzasadnienie negatywnego zachowania, które inni są w stanie zaakceptować. Dla studentów z eksperymentu Festingera, którzy nieszczerze zachwalali innym nudne zadanie, takim uzasadnieniem był fakt, że dostawali za to 20 dolarów, a więc sumę, która w oczach innych mogła uzasadniać drobne kłamstwo. Z perspektywy obecnych rozważań rozstrzygający jest jednak przykład zachowania grupy studentów, którym za takie samo kłamstwo oferowano tylko 1 dolara. Nie mogąc znaleźć usprawiedliwienia wiarygodnego w oczach innych (kłamstwo za dolara to wyjątkowa małoduszność i chciwość), twierdzili, że zadanie było ciekawe, a to znaczy, że zachwalając je, nie kłamali. Ich przypadek to nic innego jak właśnie hipokryzja.

Dla niniejszych rozważań wypływają stąd dwa wnioski. Pierwszy, że w sytuacjach mogących owocować skrajnym dysonansem, jak np. w przypadku totalitaryzmu, można spodziewać się wybuchu powszechnej hipokryzji, co znajduje potwierdzenie w świadectwach z okresu nazizmu – z dzisiejszej perspektywy niepojętych, ówczasie zaś rzadko wzbudzających jakiegokolwiek zdziwienie – w rodzaju: „skoro gestapowcy wyprowadzają żydowskich sąsiadów z domu, być może pomagają im się przeprowadzić” czy „zabieram ich meble, owszem, ale ktoś musi je przechować do czasu, aż wrócą”.

Po wtóre, teoria dysonansu, posługując się pojęciem spójności obrazu własnego „ja” oraz zagrażającej jej sprzeczności, stanowi, być może, szerszą perspektywę, w ramach której można ująć także rozważania Arendt, posługujące się podobnymi kategoriami.

Nawet jeśli sztuka integralnego aktorstwa nie jest rzeczą łatwą, to bezsilność Sokratejskiego argumentu objawia wspomniana już możliwość niemyślenia. Skoro sumienie żywi się myśleniem, to wystarczy przestać myśleć, aby umknąć jego przykremu głosowi. Arendt wspomina o tym wielokrotnie. By dać tu tylko kilka próbek tej samowiedzy:

³⁰ Zob. w tej kwestii R.J. Gerrig, P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki i in., Warszawa 2009, s. 544–546.

Partner, który pojawia się, gdy jesteś sam i niespokojny, jest tym jedynym, od którego nie ma ucieczki, chyba że przez zaniechanie myślenia³¹.

Szekspirowski morderca mówi: „(...) A bez sumienia można się obejść”; udaje się to łatwo, gdyż wystarczy nie zacząć nigdy samotnego dialogu ze sobą, zwanego myśleniem (...) ³².

(...) niezdolność do myślenia nie jest wadą większości, (...) lecz jest możliwością stale obecną u każdego (...). Każdy może uciec od tego wewnętrznego stosunku z samym sobą (...) ³³.

A wszystko to oznacza, że słowa Sokratesa nie są „okute (...) w argumenty żelazne i stalowe”³⁴, lecz że mogą kierować się jedynie do tych, którzy nie chcą rezygnować z myślenia, a takich – w sytuacjach skrajnych – najczęściej pozostaje jedynie garstka.

Osobowość

Jak wynika z przeprowadzonej analizy, fundamentalnym założeniem obu dotychczasowych argumentów jest to, że ich adresatami mogą być tylko ci, którzy myślą: „ci, którzy obawiają się tych gróźb, to przecież ci, którzy prowadzą dialog z samym sobą”³⁵. A przecież, jak zauważa Arendt w cytowanym wcześniej fragmencie, absolutnie każdy może od niego uciec, włącznie z dotychczas myślącymi. Kilka urywków z *Odpowiedzialności i władzy sędzenia* pozwala jednak sądzić, że ta opinia z *Myślenia* była nazbyt pesymistyczna, że istnieją pewne przesłanki, w świetle których taka rezygnacja, choć zawsze możliwa, wcale nie musi być łatwa.

Ucieczka od myślenia i pamiętania byłaby rzeczą błahą, gdyby obie te aktywności nie znajdowały w podmiocie żadnego gruntu, w którym mogłyby pozostawiać swe moralne skutki. Innymi słowy, byłoby tak wtedy, gdyby ten, kto myśli i pamięta, poza swoją osobistą chęcią nie znajdował żadnego innego powodu, aby czynności te ponawiać. Po części taką obietnicę zawiera już idea dualnej struktury myślącego „ja”. Zgodnie z nią myślenie i pamiętanie nie jest akcydensem, który niewiąząco i przypadkowo jedynie nawiedza substancję „ja”. Przeciwnie, myślenie wkracza w sam jej środek, przekształcając ją z samotnego monologu „ja jestem” w dialog dwu-w-jednym. W ten sposób myślenie samo staje się częścią człowieka, która istotnie zmienia jego sposób

³¹ H. Arendt, *Myślenie*, dz. cyt., s. 251.

³² Tamże, s. 255. Cytat z Szekspira: W. Szekspir, *Ryszard III*, Warszawa 1971, s. 72.

³³ Tamże, s. 256.

³⁴ Platon, *Gorgiasz*, dz. cyt., 509a.

³⁵ H. Arendt, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 107.

bycia – na tak długo przynajmniej, jak długo ów myśli. Wolno jednak wierzyć, że także po ustaniu ruchu myśli zostaje w podmiocie pewien ślad dualności, którą stanowił. A przynajmniej tęsknota doń, bo skoro ten wyjątkowy sposób istnienia – samotność – stanowi tak ponętą alternatywę dla nudy osamotnienia, to można przypuszczać, że ten, kto w nim zasmakował, jak Sokrates, będzie chciał stale doń powracać.

Na tę możliwość specjalnej jakości ontycznej myślącego, trwalszej niż sam akt myślenia, wskazuje Arendt, mówiąc o osobowości moralnej:

Bycie osobowością, jako coś innego niż bycie jedynie istotą ludzką, nie należy do indywidualnych cech, talentów czy ułomności, z jakimi ludzie przychodzą na świat (...). Osobowa jakość jednostki to właśnie jakość „moralna”³⁶.

Ostatnie zdanie tłumaczy również, dlaczego Arendt uważa termin „osobowość moralna” za pleonazm. Jak wynika z powyższego cytatu, tę nową kwalifikację nabywa się nie z chwilą urodzenia, w sensie jakkolwiek rozumianego dziedzictwa genetycznego, ale właśnie przez ów specjalny związek z kwestią dobra i zła.

Skoro osobowość jest własnością moralną, a nie naturalną, to musi ona mieć związek z myśleniem i pamiętaniem. Tak właśnie ujmuje sprawę Arendt:

(...) w procesie myślenia, w którym urzeczywistniam specyficzną ludzką cechę mowy, konstytuuję się jako osoba i pozostanę nią w tym stopniu, w jakim zachowam zdolność do takiego konstytuowania się po raz kolejny i na nowo. Jeśli właśnie to nazywamy potocznie osobowością (...), jest to po prostu rezultat myślenia³⁷.

Na czym polega ta konstytucja moralnej osobowości? Jeśli zawdzięczamy ją myśleniu, to może ona oznaczać wewnętrzną strukturę powstałą wskutek dokonanych przeze mnie przemyśleń na temat samego siebie i świata. W takim stopniu zaś, w jakim myślenie budzi sumienie, osobowość tę kreować będzie również rezerwuar pamięci, w którym wszystkie moje czyny – dobre i złe – nadal zachowują swoją żywą i niemilknącą obecność. Osobowość stanowiłaby zatem *modus* myślącego bycia, w którym wszystko, co mi się przydarza, nie pojawia się ot tak, by zaraz zniknąć, pochłonięte przez inne doświadczenia, ale stale legitymuje się wobec myśli i doświadczeń zgromadzonych w mej pamięci. Każda nowa rzecz musi zostać przemyślana i znaleźć swoje miejsce pośród dotychczas już przemyślanych i pamiętanych, aby w ten sposób w nie wrosnąć. Jak pisze Arendt:

³⁶ Tamże, s. 109.

³⁷ Tamże, s. 124–125.

Myślenie i pamiętanie to (...) ludzki sposób zakorzeniania się, zajmowania miejsca w świecie, na który wszyscy przybywamy jako obcy. To, co zwykle nazywamy osobą lub osobowością, (...) wyrasta z tego zakorzeniającego procesu myślenia³⁸.

Idąc za tą metaforą, osobowością można by nazwać cały pęk grubych i splątanych myśli narosłych latami, które wychodząc z nas, niczym korzenie wiążą nas ze światem.

Metafora osobowości jako kłęczka, zakorzeniającego nas w świecie, pozwala również zrozumieć, w jaki sposób bycie osobą może chronić przed uczestnictwem w złu:

Jeśli osoba jest istotą myślącą, zakorzenioną w swoich myślach i wspomnieniach, a zatem świadomą tego, że musi żyć ze sobą, czyni, na które sobie może pozwolić, będą miały ograniczenia, i to nie narzucone z zewnątrz, lecz przez nią samą. Ograniczenia te bywają bardzo różne, w zależności od osoby, kraju i wieku, ale bezgraniczne, skrajne zło możliwe jest tylko tam, gdzie brak owych korzeni, które automatycznie ograniczają możliwości³⁹.

Moralna funkcja osobowości polega zatem nie tylko na tym, że stanowi *habitus* uzdalniający do myślenia, skądinąd chroniącego przed złem. Osobowość sama jest dla zła przeszkodą. Jak korzenie ograniczają utrzymującą się dzięki nim w glebie roślinę, tak myśli ograniczają wyrastającą z nich osobę, utrudniając jej zmianę swej kondycji czy negację siebie. Kontynuując tę roślinną metaforę – osobowość nie pozwala także na to, by w jej pobliżu znajdowało się coś zagrażającego jej wzrostowi. Jeśli czuję, że doświadczana przeze mnie pokusa może rozbić moją osobowość, wprowadzając sprzeczność w strukturę myśli i wspomnień, którą zbudowałem, cofam się przed nią.

Te wewnętrzne ograniczenia uzależnione są od osoby, kraju i wieku, ponieważ czynniki te w istotny sposób wpływają na zakres moich doświadczeń i sposób ich rozumienia. Można by w związku z tym wysunąć zarzut relatywizmu. Zamiast się przed nim bronić, Arendt docenia i podkreśla raczej fakt, że takie ograniczenia w ogóle istnieją: tylko tam bowiem, gdzie ich nie ma, może dojść do rozlewu skrajnego zła. Ten relatywizm, jako pochodna subiektywnego charakteru osobowości jako instancji moralnej, jest zresztą obecny także w formule Sokratesa. Skoro bowiem powstrzymywać od zła ma mnie fakt, że nie mógłbym żyć z jego sprawcą, to ode mnie i moich wewnętrznych ograniczeń zależy, z kim *już nie* mógłbym, a z kim *jeszcze* mógłbym żyć.

Osobowość może chronić przed złem na jeszcze jeden sposób. Dla niniejszych rozważań istotny jest fakt, że osobowość, jak podkreśla Arendt, stanowi

³⁸ Tamże, s. 129.

³⁹ Tamże, s. 129–130.

wyraźnie „nową jakością”, że myślący w sensie ontycznym jest już kimś innym niż po prostu człowiek, „myślący” jedynie w sensie gatunkowym – *homo sapiens*⁴⁰. Jeśli osobowość, na podobieństwo różnicy rodzaju, jest czymś zupełnie innym niż bycie jedynie człowiekiem, to wizja utraty tej wyjątkowej kondycji musi być dla myślącego podmiotu istotnie odstrasżająca. Nie tylko w znaczeniu utraty kreatywności i wewnętrznej artykulacji⁴¹, ale także w najprostszym sensie utraty całości samego siebie. Skoro *logon echon* jest ontycznie kimś całkowicie innym od człowieka bezmyślnego, to ucieczka od bycia osobą będzie dla niego poniekąd ucieczką od bytu w ogóle. Nie w sensie śmierci fizycznej, ale unicestwienia całego uniwersum myśli, które wypełniało jego tożsamość. Wobec rzeczywistości osoby, to, co pozostanie z niej po utracie tej wyjątkowej jakości, przedstawia na tyle marną wartość, że słusznie rodzić może uczucie pogardy dla samego siebie, podobne do tego, jakim Grecy darzyli barbarzyńców. Ten, kto zgadza się na utratę osobowości przez udział w złu, staje się dla siebie jak barbarzyńca, z którym nie da się już rozmawiać, gdyż stale powtarza tylko „bar, bar” – niezrozumiałe dla człowieka cywilizowanego. Jeśli osobowość jest kulminacją myślenia i pamiętania, jako swoistych *rationes seminales* moralności, to przed wszystkimi innymi wskazaniem to właśnie winno być pierwsze: „bądź osobowością”.

Bibliografia

- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik: Warszawa 2002.
Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Czytelnik: Warszawa 2003.
Arendt H., *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka: Warszawa 2006.
Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka: Warszawa 2007.
Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2007.
Gerrig R.J., Zimbardo P.G., *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki i in., Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2009.

⁴⁰ Arendt idzie tu za przykładem Greków, którzy odróżniali siebie jako *logon echon* od barbarzyńców. Z perspektywy tego rozróżnienia być *logon echon* to coś zupełnie innego niż być jedynie człowiekiem – *anthropos*. Jak to ostatnie określenie może służyć tylko do odróżnienia człowieka od innych zwierząt, tak to pierwsze wprowadza podział wśród samych ludzi. Tamto może być kryterium człowieczeństwa, lecz nie jego miarą. Miarą człowieka byłaby jego zdolność do stania się osobą.

⁴¹ Zob. tamże, s. 125–126.

- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik: Warszawa 1977.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Homini: Kraków 2007.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, Antyk: Kęty 2005.
- Platon, *Hippiasz większy*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, Antyk: Kęty 2005.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, Antyk: Kęty 2005.
- Platon, *Sofista*, w: tenże, *Dialogi*, t. II, Antyk: Kęty 2005.
- Szekspir W., *Król Ryszard III*, przeł. S. Barańczak, W Drodze: Poznań 1996.
- Welzer H., *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, przeł. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar: Warszawa 2010.

Streszczenie

W swoich dwu najbardziej znanych dziełach, *Korzeniach totalitaryzmu* oraz *Eichmannie w Jerozolimie*, Hannah Arendt ujawniła się jako autorka śmiałych i szeroko dyskutowanych koncepcji zła, podejmując w ten sposób długą, filozoficzną tradycję odpowiedzi na pytanie: *unde malum?* W kolejnych jej pracach kwestia ta powraca, ale jej wektor uległ odwróceniu – uwagę Arendt zwracają już nie złoczyńcy, lecz ci, którzy zdołali od zła się powstrzymać. To swoiście rozumiane *unde bonum?* doprowadziło Arendt do wniosku, iż funkcję tę spełniać może myślenie, rozumiane za Sokratesem jako wewnętrzny dialog ze samym sobą. Na podstawie pism Arendt można sformułować trzy wyjaśnienia związku między myśleniem a oporem przeciw złu, odwołujące się odpowiednio do obawy przed utratą zdolności wewnętrznej rozmowy, głosu sumienia oraz integralności osoby.