



STANISŁAW ŁOJEK
UNIwersytet Jagielloński

MORALNOŚĆ JAKO ŹRÓDŁO (BANALNEGO) ZŁA. HANNAH ARENDT CZYTA KANTA

Często uważa się, że właściwymi słowami na oznaczenie kwestii związanych z dobrem i złem są „moralność” i „etyka”. Potoczne, a niejednokrotnie również filozoficzne rozumienie tych słów pokrywa się z ich źródłowym znaczeniem obejmującym reguły postępowania, obyczaje, maniery czy nawyki. Zazwyczaj też zakłada się, że określenia takie jak „moralny-niemoralny” czy „etyczny-nieetyczny” dotyczą przede wszystkim naszych relacji z innymi ludźmi: z punktu widzenia moralności (etyki) złe jest takie postępowanie, które w jakiś sposób krzywdzi innych.

Doświadczenie nazistowskiego totalitaryzmu zwróciło uwagę Hanny Arendt na problematyczność powyższego rozumienia, a głębszy nad nim namysł doprowadził ją do szeregu niepokojących wniosków. Zauważyła ona, że sprowadzanie moralności do posłuszeństwa wobec powszechnie akceptowanych norm i zasad może sprawić, iż w sytuacjach, w których zasady te stają się wątpliwe, nie potrafimy odróżnić dobra od zła i zgodnie z tym rozróżnieniem postępować. Jednak nazistowscy przywódcy nie tylko odrzucili obowiązujące dotychczas zasady, ale zastąpili je nowymi, takimi, które nakazywały czynić to, co z punktu widzenia zasad poprzednio obowiązujących było bezwzględnie złe (Arendt podaje przykład zastąpienia chrześcijańskiego przykazania: „Nie zabijaj”, nazistowskim: „Zabijaj”). Prawdziwą moralną zagadką i problemem nie są, według niemieckiej myślicielki, owi nikczemni złoczyńcy, lecz ci wszyscy zwykli ludzie, którzy dostosowali się do zmienionych okoliczności. Ich liczba oraz zdumiewająca łatwość konwersji, a także przykład tych, którzy zdołali się jej oprzeć, skłoniły autorkę *Eichmanna w Jerozolimie* do wysnucia wniosku, że moralność zasad nie tylko okazuje się bezskuteczna w

warunkach kryzysu, ale też tłumi i przeciwstawia się ludzkim władzom, posiadającym moc powstrzymywania od czynienia zła.

Analizując w kilku pracach myślenie oraz sądenie, bo o nich mowa, Arendt niejednokrotnie odwołuje się do filozofii Kanta. Poniżej zamierzam ułożyć owe rozproszone treści w możliwie spójną całość, ukazującą, mam nadzieję, zarówno owocność jej interpretacji stanowiska królewieckiego filozofa, jak i znaczenie tego wielce oryginalnego ujęcia dla moralnej i politycznej myśli samej Arendt. Jednak prezentacja tych wątków ma przede wszystkim służyć pogłębionej refleksji nad sformułowanym przez nią problemem „banalnego” zła.

I

Pierwszy tom *Życia umysłu*, zatytułowany *Myślenie*, Arendt rozpoczyna od przytoczenia słów Heideggera: „Myślenie nie daje poznania, jak czynią to nauki. Myślenie nie jest źródłem praktycznych umiejętności. Myślenie nie rozwiązuje zagadek świata. Myślenie nie wyposaża nas bezpośrednio w zdolność działania” [Arendt 2002, 35].

Nieco dalej określa ona aktywność myślową jako „nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę niezależnie od wyników i konkretnych treści” [Arendt 2002, 38], ponownie podkreślając jej niepraktyczność oraz niekonkluzywność. Człowiek czynu nie myśli, kiedy zastanawia się nad daną kwestią po to, by ustalić kierunek, cel czy sposób działania. Naukowiec nie myśli, kiedy rozważa określony problem, aby znaleźć jego prawidłowe rozwiązanie. Filozof nie jest myślicielem, jeśli podejmuje namysł nad którymś z fundamentalnych pytań w celu odkrycia jedynie prawdziwej odpowiedzi. Myślenie nie jest przypisane do żadnej z tych profesji, gdyż zdarza się ciągle w codziennym życiu, nieustannie narusza jego normalny proces [Arendt 2002, 225]. Człowiek inteligentny wcale niekoniecznie jest człowiekiem myślącym, brak myślenia nie jest głupotą.

Nieuchwytność myślenia, trudność określenia jego przyczyn czy motywów oraz ustalenia pożytków, jakie mogłoby przynieść, prawdopodobnie kazały Sokratesowi, który całe życie poświęcił myśleniu, porównać tę aktywność do wiatru, niewidzialnej siły ujawniającej się w tym, na co działa [Arendt 2002, 234-235]. Pisząc o

tym, Arendt ponownie odwołuje się do Heideggera, który podziwiał Sokratesa za to, że ten postanowił i zdołał trwać w przeciągu spowodowanym „wichrem myśli”, nie ulegając, jak *wszyscy inni* wielcy myśliciele, pokusie ucieczki w osłonięte od wiatru miejsce. Dlatego, powiada Heidegger, był on „najczystszy myślicielem Zachodu” [Arendt 2002, 235]. Sokrates przez całe swoje życie zastanawiał się nad tym, *czym jest*: sprawiedliwość, odwaga, pobożność... Kiedy jednak zadawał tego rodzaju pytania sobie samemu oraz innym, niezmiennie okazywało się, że wszystkie odpowiedzi są wielce niepewne, a niepewność ta — ze względu na to, o co zapytywał — była dla wielu jego rozmówców niepokojąca i dokuczliwa, wytrącała ich z równowagi. Sam Sokrates nie tylko potrafił trwać w tej niepewności, ale uczynił z niej stan pożądaný: uparcie twierdził, że żadnej odpowiedzi nie powinniśmy pozostawiać bez namysłu, że aktywność myślenia jest cenna sama w sobie, ponieważ jedynie refleksyjne życie jest wartościowe: „Sokrates niczego nie nauczał; nigdy nie poznał odpowiedzi na pytania, które zadawał. Gdyby wiedział, czym jest odwaga, sprawiedliwość, pobożność itd., nie odczuwałby już potrzeby, by je badać, tzn. by o nich myśleć. Wyjątkowość Sokratesa polega na tym, że skoncentrował się na samym myśleniu, bez względu na rezultaty. Przedsięwzięcie to nie posiada ani ostatecznego celu, ani ostatecznego motywu. Życie bezrefleksyjne nie jest warte przeżycia. To wszystko” [Arendt 1992, 37].

Rozmówcy Sokratesa, jak wiemy, nie zawsze podzielali jego entuzjazm. Byli wśród nich szanowani obywatele Aten. Często właśnie do nich zwracał się on z pytaniami o pobożność, sprawiedliwość czy odwagę, ponieważ powszechnie uważano ich (i oni sami siebie uważali) za pobożnych, sprawiedliwych, odważnych... Kiedy jednak wykazywał im ich niewiedzę, chcąc w ten sposób skłonić do myślenia, zazwyczaj reagowali oburzeniem. Uparte trwanie Sokratesa przy podważającym utrwalone przekonania zapytywaniu doprowadziło w końcu do tego, że szanowani obywatele Aten skazali go na śmierć. Oskarżając go o działalność wywrotową, wymierzoną przeciwko stabilizującym społeczeństwo zasadom, mieli oni sporo racji. Aktywność myślenia jest bowiem nieuchronnie wywrotowa i destrukcyjna, destabilizuje pojęcia, na których opiera się zarówno porządek społeczeństwa, jak i spokój oraz samozadowolenie jego członków: „W naturze tego niewidzialnego żywiołu jest 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 jedyne, co można uczynić, to podzielić się nią z innymi” [Arendt 2002, 235].

W oczach tych, którzy są przywiązani do tego rodzaju kryteriów, wartości i miar, człowiek myślący jawi się jako niemoralny, tym samym zaś — niebezpieczny. Arendt wskazuje jednak na możliwość przewartościowania tej relacji. Zauważa bowiem, że w sytuacjach kryzysowych, kiedy to dotychczasowe wzorce i reguły postępowania tracą wiarygodność oraz moc oddziaływania, myślenie oraz jego produkty uboczne: sumienie i władza sądenia, mogą okazać się jedynymi sposobami odróżniania dobra od zła. Można jednak posunąć się jeszcze dalej w waloryzacji myślenia i deprecjacji moralności utożsamianej z przywiązaniem do ogólnie przyjętych zasad. W pewnym sensie czyni to już Sokrates, kiedy oznajmia, że jedynie życie refleksyjne jest warte przeżycia (a warte przeżycia, jego zdaniem, jest tylko życie cnotliwe) i pokazuje, że (rzekoma) wiedza o tym, co dobre, pobożne czy sprawiedliwe, stanowi przeszkodę w praktykowaniu takiego sposobu istnienia.

Aby sprawdzić zasadność obu tez, należy poddać głębszej analizie aktywność myślenia oraz jej wspomniane wcześniej „produkty uboczne”, czyli sumienie i władzę sądenia. Opisując je i badając, Arendt powołuje się nie tylko na nauczanie Sokratesa, materiału do przemyśleń dostarcza jej w dużej mierze filozofia Kanta.

II

Arendt, jak pamiętamy, podziela z Heideggerem przekonanie, iż myślenie nie zapewni nam takiej wiedzy, jakiej dostarcza, na przykład, nauka. Twierdzi ponadto, iż rozróżnienie między wiedzą a myśleniem zawdzięczamy Kantowi, który postanowił odróżnić od siebie dwie władze umysłowe, ponieważ odkrył, że nasz umysł nie potrafi przestać

myśleć o pewnych sprawach i zadawać określonych pytań, mimo iż *zasadniczo* nie jest w stanie uzyskać o nich wiedzy pewnej, znaleźć definitywnych odpowiedzi [Arendt 2002, 48-49]. Zastanawiając się nad kwestiami Boga, wolności i nieśmiertelności, doszedł on do wniosku, że rozum (jedna ze wspomnianych władz) nie zadowala się ustaleniami drugiej władzy, czyli intelektu, i pragnie poza nie wykraczać. Intelekt jest bezradny wobec wymienionych kwestii, ponieważ jedynie sprawdzalna, pewna wiedza jest w stanie go zaspokoić.

Zdaniem Arendt, Kant nie w pełni zdawał sobie sprawę z tego, czego rzeczywiście dokonał, wprowadzając takie rozróżnienie. Uważał on, że rozum pragnie uwolnić się od ograniczeń narzucanych mu przez intelekt i wykroczyć poza ustaloną przezeń wiedzę, ponieważ poszukuje, i nie może przestać poszukiwać, odpowiedzi na wspomniane ostateczne pytania metafizyczne. Twierdził ponadto, że „zawiesił” wiedzę po to, by „uzyskać miejsce dla wiary” [Arendt 2003, 193]. Jednak, zdaniem Arendt, nie tyle zawiesił on wiedzę, ile oddzielił poznanie od myślenia, uwalniając w ten sposób to ostatnie. Uzyskał zatem miejsce bynajmniej nie dla wiary, lecz właśnie dla myślenia [Arendt 2002, 49], które, jak później dodaje Arendt, „jest niebezpieczne dla wszelkiej wiary i samo nie przynosi nowej wiary” [Arendt 2002, 238].

Poznanie ogranicza myślenie przez to, że narzuca mu własne kryteria pewności i oczywistości. Jeśli rezultaty myślenia tychże kryteriów nie spełniają — a zdaniem Arendt (i, jak pokazuje ona, również zdaniem Kanta), spełniać nie mogą — poznanie domaga się, by uznać je za bezwartościowe, a na pewno mniej wartościowe od wiedzy, opinii czy mniemania. Łatwo zauważyć, że w podobny sposób, a przy tym zdecydowanie mocniej, ogranicza myślenie wiara, na którą otwarcie powołuje się Kant. Wszak wierzyć w coś, to uważać to za prawdziwe, pewne, oczywiste. A przecież wiemy, iż opisywany przez Kanta rozum, będący według Arendt właśnie myśleniem, nigdy nie osiąga pewnej i oczywistej wiedzy o sprawach, których nie potrafi przestać rozważać. O sprawach, dodaje Arendt, które nie ograniczają się bynajmniej do wymienionych przez Kanta odwiecznych kwestii metafizycznych. Myślenie bowiem może w zasadzie dotyczyć każdego tematu, w tym także tych kwestii, które z punktu widzenia czy to poznania, czy to wiary wydają się jak najbardziej niepodważalne.

Arendt zauważa, że nikt przed Kantem i nikt po nim, z wyjątkiem Sartre'a, nie umieścił w tytule ważnego dzieła filozoficznego słowa „krytyka” [Arendt 1992, 31]. Sugeruje też, że inspiracją mógł być dla niego duch Oświecenia, owej epoki krytycyzmu, która, jak on sam stwierdza, zaleca każdemu przyjęcie negatywnej postawy wobec „obcego kierownictwa” przesądów i autorytetów po to, by uwolnić się od nich, „wyjść z niepełnoletności” i zacząć wreszcie „posługiwać się swym własnym rozumem” [Arendt 1992, 32].

O tym, czy rzeczywiście dojrzelismy do tego, by móc posługiwać się swym własnym rozumem, świadczy nasza zdolność obywatela się bez dogmatycznych idei i zasad. Myślenie krytyczne (czyli po prostu myślenie) stoi w opozycji do dogmatyzmu. To stwierdzenie jest dość oczywiste. Równie oczywiste wydaje się to, że wszyscy tak czy owak, w taki lub inny sposób, w odniesieniu do takiej lub innej kwestii, *zaczynamy* jako dogmatycy [Arendt 1992, 33]. Na pewnym etapie życia każdy z nas uznaje pewne prawdy za niewzruszone, gdyż są one poparte autorytetem tradycji, religii, sumienia, oczywistości, sprawdzalności, zdrowego rozsądku itd. Wydaje się zresztą, że bez takich fundamentów, jako punktów wyjścia i początkowego oparcia, w ogóle nie moglibyśmy zacząć myśleć. Ale kiedy myślenie już się rozpocznie, będąc myśleniem, kruszy fundamenty, „odmraża to, co zostało [w nich] zamrożone”.

Często jednak jest tak, że myślenie podważa i obala jeden dogmatyczny system po to tylko, by wcześniej czy później zastąpić go innym dogmatycznym systemem. Arendt przypomina, iż nie tak długo po tym, jak oceniając skutki przeprowadzonej przez Kanta krytyki Mendelssohn nazwał go „wszechniszczycielem” [Alles-Zermalmer], myśliciele z kręgu niemieckiego idealizmu, których rzeczona krytyka uwolniła od dotychczasowego dogmatyzmu, otwierając przestrzeń dla myśli spekulatywnej, stworzyli „nie tylko nowe systemy, lecz także nową «naukę» [...], gorliwie zacierając Kantowskie rozróżnienie pomiędzy rozumem, który zajmuje się tym, co niepoznawalne, a intelektem zajmującym się poznaniem. Poszukując Kartezjańskiego ideału pewności, tak jakby Kant nigdy nie istniał, wierzyli z całą powagą, że wyniki ich spekulacji obowiązują w ten sam sposób, co wyniki procesów poznawczych” [Arendt 2002, 50].

Zresztą sam Kant, nie w pełni zdając sobie sprawę z tego, jak bardzo niszczycielskie jest jego krytyczne przedsięwzięcie, wierzył, że

jego właściwym celem jest przygotowanie gruntu pod budowę „przyszłego systemu metafizyki” [Arendt 1992, 37]. Choć nie dokonał tego, co sobie zamierzył, wyrażone przezeń oczekiwanie ukazuje trwałość i siłę poglądu, będącego udziałem nie tylko filozofów, który każe nam traktować używanie rozumu wyłącznie jako drogę do osiągnięcia wiedzy pewnej, znajdowania punktu oparcia całkowicie odpornego na wątpliwość. Dość powszechne wydaje się przekonanie, że jeśli myślenie nie osiąga takich rezultatów, tkwi w nim błąd, który należy wyeliminować. Z drugiej strony, kiedy coś niepowątpiewalnego uda nam się w końcu znaleźć, a przynajmniej uwierzyć, że znaleźliśmy, jesteśmy na ogół przeświadczeni, że dalsze badanie, podawanie w wątpliwość i poszukiwanie są zbyteczne i nie mają sensu. Zgodnie z tym ujęciem, sama aktywność myślenia nie jest, co prawda, dogmatyczna, ale ostatecznie do dogmatyzmu prowadzi lub powinna prowadzić. Zdaniem Arendt, takie podejście do myślenia zapoznaje jego istotę. Nie posiada ono bowiem żadnego celu poza sobą, nie zmierza do niezachwianych i ostatecznych ustaleń, nie jest drogą do nowych dogmatów. Jeśli rzeczywiście chcemy myśleć, musimy być przygotowani na to, by podać w wątpliwość również rezultaty naszych własnych przemyśleń. Powołując się na opublikowane pośmiertnie prywatne notatki Kanta¹, Arendt porównuje myślenie do tkaniny Penelopy, stwierdzając, że nic nie jest w stanie ostatecznie uciszyć potrzeby myślenia, gdyż „może ona być zaspokojona jedynie przez samo myślenie, a myśli, jakie miałam wczoraj, zaspokoją tę potrzebę dziś tylko w tym stopniu, w jakim chcę i w jakim posiadam zdolność przemyślenia ich na nowo” [Arendt 2002, 132].

Wydaje się zatem, iż uwalniając destrukcyjne z natury myślenie, Kant w pełni zasłużył na przyznane mu miano wszechniszczyiciela. Należy jednak zapytać, co pozostawia po sobie ta „rozmrażająca” wszelkie pojęcia, idee i wartości aktywność. Jeśli jest tak, że dopóki myślimy, dopóty nie jesteśmy w stanie bezgranicznie zaufać żadnej prawdzie, zgodzić się bezwarunkowo z żadnym przekonaniem, to czy myśląc, nie stajemy się z konieczności sceptykami?

¹ Oto (przytoczone za Arendt) stosowne cytaty: „Nie akceptuję jako zasady tezy, że jeśli użycie czystego rozumu czegoś dowiodło, to wynik powinien być wolny od wątpliwości, tak jak gdyby był on solidnym aksjomatem”, oraz „nie podzielam opinii, że nie powinno się wątpić, skoro raz uzyskało się przeświadczenie w odniesieniu do czegoś. W czystej filozofii jest to niemożliwe. Nasz umysł ma do tego naturalną awersję” [Arendt 2002, 132].

Dogmatyzm (a przypomnijmy, że, według Arendt, na jakimś etapie życia wszyscy jesteśmy dogmatykami) przeradza się w sceptycyzm zazwyczaj wtedy, gdy odkrywamy, że istnieje wiele dogmatów, z których każdy rości sobie prawo do prawdy, my zaś nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy którekolwiek z tych roszczeń jest uzasadnione. W tej sytuacji, oznajmia sceptyk, nie pozostaje nam nic innego, jak albo wybrać arbitralnie jeden z konkurujących dogmatów, albo pozostać obojętnym wobec wszystkich [Arendt 1992, 33]. Arendt uważa jednak, że myślenie jest czymś odrębnym, że myśląc, pozostawiamy za sobą zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm². W pewnym sensie sceptycyzm jest równie dogmatyczny jak dogmatyzm, ponieważ stawia równie wysokie wymagania wobec prawdy. Kiedy sceptyk stwierdza, że nic nie jest prawdą, uznaje jedynie, że nic owych wymagań nie spełnia. Natomiast ktoś, kto myśli, zajmuje wobec prawdy bardziej umiarkowaną postawę [Arendt 1992, 33]. Będąc istotą skończoną, człowiek nie jest w stanie wejść w posiadanie absolutnych prawd. To jednak nie oznacza, że nic nie wie. Krytyczne myślenie ujawnia bowiem, co możemy wiedzieć, a czego nie możemy i dlaczego.

Dla dogmatyka oraz sceptyka ten rodzaj wiedzy jest zapewne daleko niewystarczający; w ich oczach rezultaty myślenia nie zasługują nawet na to zaszczytne miano. Arendt nie mogłaby jednak twierdzić, że dzięki myśleniu zostawiamy za sobą zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm, gdyby przypisywała tej aktywności wyłącznie krytyczno-destruktywną rolę. W braku czy też nieumiejętności myślenia upatrywała ona zasadniczej przyczyny „banalnego” zła. W myśleniu — a dokładniej: w tym, że *zaczniemy* myśleć — pokładała też nadzieję na przezwyciężenie trwającego od dawna moralnego kryzysu, który, jej zdaniem, z całą mocą ujawnił się w warunkach totalitaryzmu (będącego w dużej mierze jego konsekwencją).

III

„Produktem” procesu myślenia jest sumienie [Arendt 2002, 243 i nn]. Arendt stwierdza, iż jest to produkt „uboczny”, ponieważ osądy czy

² W biograficznym kontekście Arendt stwierdza, że krytyczne myślenie było dla Kanta „sposobem przezwyciężenia zarówno starych metafizycznych szkół — Wolffa i Leibniza — jak i nowego sceptycyzmu Hume’a, który obudził go z dogmatycznej drzemki” [Arendt 1992, 32].

werdykty sumienia nie są właściwymi celami tej aktywności, sumienie pojawia się niejako przy okazji myślenia. Sumienie, o którym mowa, nie nakazuje nam ani nawet nie podpowiada, co mamy uczynić, raczej „ustanawia przeszkody”, mówi, czego nie powinniśmy robić. Takie ujęcie sumienia odbiega zatem od jego tradycyjnego rozumienia, zgodnie z którym wskazuje nam ono — czy to jako głos Boga, czy jako *lumen naturale* — jakie postępowanie jest właściwe. Arendt zwraca uwagę na jeszcze jedną różnicę: podczas gdy zgodnie ze zwyczajowym rozumieniem sumienie towarzyszy nam zawsze i wszędzie, sumienie jako produkt myślenia pojawia się tylko wtedy, gdy... myślimy.

Kluczowa dla ukazania tak rozumianego sumienia jest, zdaniem Arendt, następująca wypowiedź Sokratesa: „Wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, 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”³.

Arendt tłumaczy, że rozdzwięk wewnątrz nas, o którym mówi Sokrates, może zaistnieć tylko wtedy, gdy sami nie jesteśmy lub przestajemy być jednością. To zaś, według Sokratesa, przytrafia nam się wówczas, gdy myślimy. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, myśląc nie jesteśmy sami, gdyż istotą myślenia jest bezdźwięczny dialog między „ja” i „mną” [Arendt 2002, 248]. Myślenie polega na naprzemiennym zadawaniu pytań i udzielaniu odpowiedzi. Ale ponieważ dokonuje się w samotności, myśląc wchodzę w samego siebie, to ja sam jestem zarówno stroną pytającą, jak i odpowiadającą. Przy czym bezdźwięczność tej wymiany, rozmowy mnie samego z samym sobą, sprawia, że często nie potrafimy rozpoznać dialogicznego charakteru myślenia.

Ponieważ omawiane rozdzielenie jest efektem myślenia, znika, kiedy przestajemy myśleć i opuszczamy samych siebie, by przenieść się do świata zjawisk. Wtedy na powrót stajemy się jednością. Zwyczajowa interpretacja sumienia jako czegoś stale obecnego nie chwyta tej nieciągłości. Tak jak nie chwyta *kryterium* myślowego dialogu, którym „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,

³ Platon, *Gorgiasz*, 482 b-c. Cyt. za: [Arendt 2003a, 212].

przypominającymi swą konsekwencją matematyczne czy logiczne rozumowanie, odpowiadające strukturze naszego umysłu i narzucające się jakby siłą naturalną. Jedyne kryterium Sokratejskiego myślenia jest zgodność, niesprzeczność z samym sobą, *homologeîn autos heauto*; jego przeciwieństwem jest sprzeczność wewnętrzna, *enantia legeîn autos heauto*, czyli bycie własnym przeciwnikiem” [Arendt 2002, 249].

Ponieważ niesprzeczność z samym sobą stanowi jedyne kryterium wewnętrznego dialogu, jakim jest myślenie, nie może nam ono dostarczyć żadnych pozytywnych wskazań, a jedynie (jak Sokratejski *daimonion*) — odradzać, powstrzymać przed konkretnym działaniem. Skuteczność powstrzymywania zależy od tego, czy i do jakiego stopnia boimy się pozostawać w towarzystwie, ewentualnego, mordercy, złodzieja, tchórza...

O tym, że postulat niezaprzeczenia sobie, pozostawania w zgodzie z własnym „mną”, posiada wymiar etyczny, doskonale świadczy imperatyw kategoriyczny Kanta. Zdaniem Arendt, zawarte w nim żądanie, by postępować wedle takich zasad, co do których moglibyśmy chcieć, by stały się powszechnym prawem, zakłada, że potencjalny złodziej czy morderca zaprzeczy samemu sobie, czyniąc z siebie wyjątek, ponieważ nikt nie może chcieć być okradzionym czy zabitym [Arendt 2002, 252].

Należy jednak pamiętać, że świadome powstrzymywanie się przed niecnymi czynami w celu niepopadnięcia w sprzeczności z samym sobą nie jest bynajmniej jedynym sposobem uniknięcia takiego odrażającego czy wręcz strasznego towarzystwa. Wszak pojawić się może ono wyłącznie wtedy, gdy sami ze sobą podejmujemy wewnętrzny dialog. Wystarczy zatem przestać zastanawiać się nad tym, co mówimy i co robimy, aby nie musieć z nikim takim się spotykać, nie musieć ani zaprzeczać sobie, ani po popełnieniu zbrodni — jeśli takową się popełniło — odczuwać żalu.

Ponieważ sumienie jest produktem wewnętrznego dialogu, ma ono ściśle prywatny charakter. Kiedy zatem Sokrates nawoływał do pozostawania w zgodzie z samym sobą, nie występował jako obywatel [Arendt 2002, 256]. Tak rozumiane sumienie może się więc wydawać nieprzydatne dla społeczności i pozbawione politycznego znaczenia. Arendt zauważa jednak, że istnieje jeszcze jeden produkt uboczny myślenia, zdolność sądenia, „którą nie bez racji można nazwać najbardziej polityczną z ludzkich zdolności” [Arendt 2002, 258].

Podczas gdy myślenie obcuje z pojęciami, czyli z tym, co ogólne i niewidzialne, sądzenie, zdolność odkryta przez Kanta, ma do czynienia z tym, co jawne i jednostkowe. Myśląc, wycofujemy się do własnego wnętrza, kiedy jednak powracamy do świata zawsze jednostkowych zjawisk, nasz umysł potrzebuje innej „władzy”, by móc się nimi zająć [Arendt 1992, 4].

Związek sądzenia z myśleniem polega na tym, że to ostatnie niszcząc ustalone przekonanie oraz zasady postępowania, pozwala nam dotrzeć do tego, co jednostkowe, bez pomocy przyswojonych i zakrzepłych uniwersaliów. Aktywizując wewnętrzny dialog mnie samego z sobą samym, myślenie wytwarza — w postaci sumienia — wewnętrzną miarę moich własnych czynów, partnera, przed którym z czynów tych muszę zdać sprawę. Z kolei *zewnętrzną* manifestacją „wiatru myśli” jest miara uwidaczniająca się w świecie zjawisk, „gdzie człowiek nigdy nie jest sam i zawsze ma zbyt dużo na głowie, żeby myśleć” [Arendt 2003a, 220].

Choć wydawanie przez nas sądów o tym, co jednostkowe (*to jest piękne, to jest brzydkie, to jest dobre, to jest złe*), jest faktem, niełatwo fakt ten wytłumaczyć. Myślenie zasadniczo polega na uogólnianiu: uzgadnianiu ze sobą tego, co jednostkowe, z tym, co uniwersalne. Jeśli to, co uniwersalne, jest już nam dane (w postaci reguły, zasady, prawa), sprawa jest stosunkowo łatwa: należy po prostu przyporządkować mu to, co jednostkowe. Problem pojawia się wtedy, gdy mamy do czynienia wyłącznie z tym, co jednostkowe, i musimy dopiero z niego wyprowadzić to, co uniwersalne: „Miarą nie może zostać zaczerpnięta z doświadczenia ani wywiedziona z czegoś, co leży na zewnątrz. Nie mogę osądzać *jednej* rzeczy jednostkowej za pomocą drugiej; aby określić jej wartość, potrzebuję *tertium quid* czy też *tertium comparationis*, czegoś, co odnosi się do obu rzeczy jednostkowych, a jednak od każdej z nich się różni” [Arendt 1992, 76].

W *Krytyce władzy sądzenia* Kant mierzy się z tym problemem, poddając analizie sądy refleksyjne, w których dokonuje się przejście od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne, *bez* pośrednictwa uprzednio danych pojęć [Arendt 1992, 91]. Zdolność do takiego sądzenia pozwala nam traktować to, co jednostkowe, w jego konkretności i szczególności, rozpoznać konkretność i szczególność jako taką, niezamaskowaną przez uniwersalne pojęcia. Jeśli to, co uniwersalne (w postaci zasady czy prawa), jest już nam dane, możemy mu

przyporządkować (dokonać subsumpcji) to, co jednostkowe. Kiedy tak czynimy, posługujemy się sądem determinującym. W odróżnieniu od niego, sąd refleksyjny znajduje zastosowanie wtedy, gdy mamy do czynienia wyłącznie z tym to, co jednostkowe, i chcemy znaleźć dla niego czy też wyprowadzić z niego to, co uniwersalne. Kant wyjaśnia, jak to jest możliwe, wskazując na „ważność egzemplaryczną”, na którą powołujemy się wtedy, gdy osądzamy konkretną rzecz, uznając ją za ucieleśnienie czy też przykład piękna, dobra, odwagi, sprawiedliwości...: „Każda jednostkowa rzecz — na przykład stół — posiada odpowiadające jej pojęcie, dzięki któremu rozpoznajemy stół jako stół. Można je rozumieć jako «Platońską» ideę lub Kantowski schemat: mamy przed okiem umysłu kształt schematycznego lub jedynie *formalnego stołu*, do którego każdy stół musi jakoś pasować. Możemy też wyjść od wielu stołów, które widzieliśmy w życiu, i pozbawić je w myśli cech wtórnych; to, co pozostaje, jest stołem-w-ogóle, posiadającym minimum własności wspólnych wszystkim stołom: *stołem abstrakcyjnym*. Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość i dotyczy ona sądów, które nie są poznawcze: możemy napotkać lub pomyśleć o jakimś stole, o którym sądzimy, że jest najlepszy z możliwych stołów i bierzemy ten stół za przykład tego, czym stoły w rzeczywistości powinny być: stół *egzemplaryczny* [...]. Ów egzemplaryczny stół jest i pozostaje czymś jednostkowym, co w swej jednostkowości ujawnia ogólność, która w żaden inny sposób nie mogłaby zostać zdefiniowana. Odwaga jest *jak Achilles*. I tak dalej” [Arendt 1992, 77].

Arendt podkreśla, że choć sam Kant zajmował się głównie sądami estetycznymi, władza sądenia, a także jej brak, może przejawiać się we wszystkich dziedzinach, w tym także w najbardziej ją interesujących: moralności i polityce. Współczesna dyskusja nad kwestiami moralnymi przypomina, jej zdaniem, tę, która w wieku osiemnastym toczyła się wokół kwestii smaku [Arendt 2003b, 167-168]. Kant słusznie zauważył, że w tej dziedzinie wydajemy sądy, mimo iż nie możemy odwołać się do ogólnych reguł, których prawdziwość byłaby czymś oczywistym. Jednak z podobną sytuacją braku uznawanych powszechnie za prawdziwe zasad i norm mamy dziś do czynienia na polu moralności, gdzie potrzeba wydawania sądów wydaje się dużo większa. Kant uważa, wbrew dość powszechnemu przekonaniu o arbitralności smaku, że w kwestii piękna możliwa jest sensowna dyskusja, która może prowadzić do zgody. Jeśli ma rację, a jego analizy

warunków uzgadniania sądów estetycznych mają zastosowanie również do sądów moralnych, to w dzisiejszej sytuacji mogłyby się one okazać szczególnie przydatne.

Kant wykazuje społeczne znaczenie zmysłu smaku, poddając analizie dwie kolejne władze: wyobraźni oraz zmysłu wspólnego [Arendt 1992, 74]. Umożliwiając przedstawienie sobie czegoś, co w określonym momencie nie jest obecne, wyobraźnia wytwarza dystans do danej rzeczy, dzięki czemu możemy wydać o niej bezstronny sąd. Sąd jest bezstronny, ponieważ wydająca go osoba jest niezaangażowana, dana rzecz czy też wydarzenie nie dotyka jej, nie wpływa na nią bezpośrednio. Zdolność do przedstawiania sobie tego, czego w danym momencie bezpośrednio nie doświadczamy, jest podstawą zmysłu wspólnego, który pozwala nam komunikować nasze doznania, dzięki czemu nie jesteśmy izolowanymi jednostkami, lecz tworzymy z innymi ludźmi wspólnotę. Inni nie muszą być bezpośrednio obecni, aby zmysł wspólny mógł funkcjonować i spełniać swoją rolę przy wydawaniu sądów. Dzięki zdolności wyobrażania jesteśmy w stanie uobecnić ich sobie, przedstawić ich odczucia i zapatrywania. Zmysł wspólny sprawia więc, że możemy myśleć „z pozycji wszystkich innych ludzi, a zatem kiedy ktoś wydaje sąd głoszący, że coś jest piękne, nie chodzi jedynie o to, iż sprawia mu to przyjemność (ja mogę lubić rosół, a inni nie), lecz że domaga się zgody od innych, ponieważ wydając osąd już uwzględnił ich punkt widzenia i dlatego ma nadzieję, że jego sądy mają w sobie pewną powszechną, choć być może nie uniwersalną ważność” [Arendt 2003b, 168-169].

Mój własny sąd nie jest subiektywny, choć pozostaje moim własnym sądem, a jego słuszność nie jest dla mnie zależna od tego, czy mógłby znaleźć uznanie u większości [Arendt 2003b, 169]. Zastanawiając się nad ważnością tego rodzaju sądów, Arendt stwierdza, za Kantem, iż nie jest ona ani subiektywna, ani uniwersalna, lecz — reprezentatywna: zależna od tego, jak wiele punktów widzenia uda mi się uwzględnić. Ponieważ władza sądenia zakłada wyobrażanie sobie (możliwie wielu) sądów innych ludzi, jej praktykowanie wymaga wykroczenia poza to, co wyłącznie nasze własne: „«W smaku», powiada Kant, «przezwyćnięzany jest egoizm» — uwzględniamy istnienie innych ludzi i musimy się starać o ich akceptację” [Arendt 2003b, 170].

Arendt zwraca uwagę, iż tego rodzaju samoprzewyciężenie, niezbędne, zdaniem Kanta, przy wydawaniu sądów estetycznych, nie

jest czymś koniecznym w obrębie jego myśli etycznej. Wymiar moralny władzy sądenia ujawnia się zatem jakby wbrew zamierzeniom królewieckiego filozofa. Arendt uważa jednak, że kontekst rozważań nad ową władzą wymusił jego ujawnienie: „Jeśli rozważamy moralność nie tylko w jej negatywnym aspekcie — powstrzymywania się od czynienia zła, co może oznaczać powstrzymanie się od wszelkiego działania — to powinniśmy uwzględnić ludzkie postępowanie w kategoriach, które Kant uznał za właściwe tylko dla zachowań w sferze estetyki. A powód, dla którego odkrył on moralne znaczenie tej na pozór tak innej sfery ludzkiego życia, był taki, że tylko tu Kant uwzględnił ludzi jako liczbę mnogą, jako żyjących we wspólnocie” [Arendt 2003b, 171].

Uwaga ta do pewnego stopnia tłumaczy również, dlaczego Arendt uznała zdolność sądenia za najbardziej polityczną z ludzkich zdolności. Do pewnego stopnia — ponieważ uwzględnienie ludzi jako żyjących we wspólnocie wydaje się dość oczywiste w *każdym* ujęciu polityki. Rzecz w tym, że mówiąc o autentycznej polityce, Arendt odrzuca jej tradycyjne rozumienie. Twierdzi, że fundamentalne dla niej są nie tyle takie pojęcia, jak władza, panowanie czy interes, lecz: bycie razem, wspólnota opinii i sądów, brak podziału na rządzących i rządzonych, dyskusja i wzajemne przekonywanie się. Przy takim ujęciu fundamentalnego znaczenia nabiera omawiana wcześniej kwestia ważności, jaką akceptujemy i jakiej domagamy się w sferze politycznej. Wspomniana ważność reprezentatywna, przysługująca sądom i opiniom, jest wprost zależna od wielości, a przy tym wyklucza subiektywizm. Ten rodzaj ważności można osiągnąć tylko tam, gdzie występuje różnorodność poglądów oraz zapewniona jest możliwość ich nieskrępowanego wyrażania, porównywania, testowania. Często jednak (zazwyczaj?) polityka zakłada taką ważność, która eliminuje różnorodność poglądów i drastycznie ogranicza bogactwo oraz otwartość dyskusji: ważność obiektywną i uniwersalną, którą kojarzymy z prawdą: „Kłopot polega na tym, że prawda dotycząca faktów, podobnie jak każda inna, apodyktycznie domaga się uznania i wyklucza dyskusję, która stanowi przecież istotę życia politycznego. Sposoby myślenia i komunikacji dotyczące prawdy są z politycznego punktu widzenia nieuchronnie despotyczne; nie uwzględniają opinii innych ludzi, podczas gdy właśnie uwzględnianie ich jest znamiem wszelkiego ściśle politycznego myślenia” [Arendt 1994, 283].

Wydaje się, iż przywołane obserwacje, dotyczące sfery politycznej, można odnieść również do dziedziny moralności. Tu i tam mamy bowiem do czynienia z konkurencyjnymi modelami, odwołującymi się do różnych ludzkich władz i, co za tym idzie, odmiennych kryteriów ważności. Przy czym namysł nad polityką wskazuje na pewną okoliczność, która przy rozważaniach nad kwestiami moralnymi jak na razie nie została w pełni ujawniona. Otóż zestawiając „politykę prawdy” z „polityką opinii”, przekonujemy się, że nie tylko reprezentują one odmienne sposoby rozumienia i uprawiania polityki, ale są ze sobą w relacji wykluczania. Wynika stąd, że jeśli opowiadamy się, tak jak Arendt, za tą ostatnią, to sama troska o rozwój ludzkich zdolności (myślenia, wyobraźni, sądzenia) oraz kultywowanie zmysłu wspólnego nie wystarczą. W ramach polityki wymagającej uniwersalnej zgody i podporządkowania nie mogą się one bowiem rozwijać ani nawet uzewnętrzniać. Chodzi więc nie tylko o wybór takiego, a nie innego modelu polityki. Opowiadając się za jednym z nich, musielibyśmy aktywnie przeciwstawić się drugiemu. Nasze konfrontacyjne wystąpienie byłoby przy tym skierowane nie tylko przeciwko innym (ludziom czy instytucjom), lecz często także przeciwko nam samym: naszemu przywiązaniu do obowiązujących w sferze publicznej reguł i zasad oraz oczekiwaniu od nich obiektywnej i uniwersalnej ważności. Ale podobnej ważności zazwyczaj oczekujemy również od reguł i zasad moralnych. Często też całkowicie utożsamiamy z nimi moralność. Jeśli jednak myślenie oraz sądzenie mają znaczenie moralne, a przywiązanie do reguł i zasad utrudnia je lub wręcz uniemożliwia, to czy nie mogłoby być zasadnym twierdzenie, że takie przywiązanie jest źródłem zła?

IV

Zdaniem Arendt, moralne znaczenie myślenia oraz władzy sądzenia ujawnia się w czasach i sytuacjach kryzysowych, kiedy to podważone zostają uświęcone tradycją, powszechnie uznawane normy i zasady postępowania oraz gruntujące je idee. Właśnie wtedy zdolność osądzania konkretnych czynów i sytuacji — stwierdzania „to jest złe”, „to dobre” — bez odwoływania się do ogólnych zasad okazuje się szczególnie przydatna. Takie ich zastosowanie wydaje się jednak ograniczone do specyficznych i stosunkowo rzadkich okoliczności. Na

pierwszy rzut oka nie ujawnia się w nim również właściwie żaden rodzaj relacji między oboma typami moralności, ponieważ władza sądenia wkracza dopiero wtedy, gdy ogólne zasady już nie obowiązują, nie są uznawane. Siła tego wrażenia słabnie, kiedy dostrzegamy rolę, jaką w takich sytuacjach ma do spełnienia myślenie. Władza sądenia nie pojawia się bowiem spontanicznie, lecz musi zostać wyzwolona właśnie przez myślenie, które dokonuje tego, rozpuszczając i niszcząc utrwalone idee, wartości, przeświadczenia. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z prostym zastąpieniem unicestwionego systemu moralnego innym, ile raczej z konfrontacją dwóch przeciwstawnych, przynajmniej do pewnego stopnia, systemów. Opisuując sytuacje, w których tego rodzaju konfrontacja okazuje się wskazana czy nawet konieczna, Arendt formułuje niepokojące wnioski na temat naszej zwyczajowej moralności.

Doświadczenie dyktatury nazistowskiej w Niemczech skłania ją do postawienia czterech ściśle ze sobą związanych pytań: Kto i dlaczego, nie będąc potworem, służył temu systemowi bez żadnego sprzeciwu? Kto i dlaczego postanowił i miał odwagę mu się przeciwstawić, odmawiając współpracy?

Akceptacja była, jej zdaniem, udziałem znakomitej większości członków szacownego, jak to ujmuje, społeczeństwa, ludzi przywiązanych do ustalonych zasad, reguł i wartości. Uderzająca łatwość, z jaką uznali oni nowe zasady, by następnie, po klęsce reżimu, równie gładko wrócić do uprzednich norm postępowania, skłania do zastanowienia się nad motywami oraz naturą owego przywiązania. Arendt dostrzega tutaj swoistą redukcję moralności, która sprawia, że staje się ona jedynie zespołem „obyczajów i manier, który można zamienić na inny równie łatwo, jak zmienia się narodowe obyczaje zachowania przy stole” [Arendt 2003c, 74]. Zasadnicza różnica między narodowymi obyczajami zachowania przy stole a moralnością polega, jak się wydaje, na tym, że od zaleceń tej ostatniej oczekujemy uzasadnienia, które odwołuje się do obiektywnych własności zalecanych czynów, postaw czy sposobów życia: są one zalecane, ponieważ są dobre; właśnie dlatego powinniśmy je praktykować, nie zaś dlatego, że są zalecane. A jednak zaproponowane przez Arendt porównanie wydaje się w omawianym kontekście całkiem zasadne. Przyjmując bowiem nowe zasady, członkowie szacownego społeczeństwa zaakceptowali zalecane przez nie czyny, które wedle

wcześniejszych zasad, jak najbardziej przez nich uznawanych, były po prostu niemoralne. Można zatem powiedzieć, że treść moralnych zasad była dla nich stosunkowo nieistotna, z pewnością mniej istotna aniżeli ich forma.

Zastanawiając się nad fenomenem tej obojętności, Arendt dochodzi do wniosku, iż ma ona związek z niezdolnością do myślenia. Właśnie taką niezdolność — połączoną z całkowicie bezrefleksyjną wiernością wobec obowiązujących prawideł i reguł — dostrzegła u Eichmanna: „Uderzyła mnie wyraźna płaskość zła, która uniemożliwiała doszukiwanie się jakichkolwiek głębszych korzeni lub motywów jego jawnie złych czynów. Czyny były potworne, natomiast ich sprawca [...] był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny. Trudno było doszukać się u niego śladu przekonań ideologicznych czy szczególnie złych pobudek, a jedyną wyraźną cechą dającą się odnaleźć w jego działaniu minionym, a także w zachowaniu podczas przesłuchania i procesu, było coś całkowicie negatywnego — nie była to głupota, lecz brak myślenia. W izraelskim sądzie i więzieniu Eichmann funkcjonował tak samo jak w systemie nazistowskim, gdy jednak napotykał sytuacje, w których rutyna proceduralna nie istniała, był zupełnie bezradny i jego przepojony frazesami sposób mówienia stwarzał wrażenie makabrycznej komedii” [Arendt 2002, 36].

W motywacji nazistowskiego arcyzbrodniarza nie było nic demonicznego. Eichmann robił rzeczy potworne nie z tego powodu, że znajdował w nich szczególne upodobanie, lecz dlatego, że nie był w stanie dostrzec ich potworności. Nie dostrzegał jej, gdyż popełniane czyny były, jego zdaniem, zgodne z uznawanym w jego kręgu kodeksem działania. Z drugiej strony, nie był w stanie ani zrozumieć, ani ocenić żadnego przypadku, który nie mieścił się w ramach wyznaczonych przez znane mu reguły i zasady. Zaobserwowanie obu tych braków u Eichmanna skłoniło Arendt do wysunięcia przypuszczenia, iż źródłem czynionego przezeń zła mogła być całkowita niezdolność do myślenia, do „rozważania wszystkiego, co się zdarza”. Jednak pisząc o nim, zdawała się ona traktować go jako wyjątek i, zwracając uwagę na społeczną funkcję tradycyjnie rozumianej moralności, mimo wszystko nie przypisywała wspomnianej niezdolności „szacownym” członkom społeczeństwa: „Frazesy, banalne określenia, wierność konwencjonalnym, standardowym kodeksom działania i wyrażania pełni społecznie znaną funkcję ochrony przed rzeczywistością, czyli

bronią nas przed stale narzucaną nam przez fakty i zdarzenia potrzebą myślowej uwagi. Nieustanne zadośćuczynianie tej potrzebie wyczerpałoby nas kompletnie. Eichmann natomiast różnił się od nas wszystkich tym, że wszelka świadomość istnienia takiej potrzeby była mu całkowicie obca” [Arendt 2002, 37].

Nie w pełni wiadomo, kogo Arendt ma na myśli, mówiąc: „my wszyscy”. Ale w tym samym tekście, około dwustu stron dalej, autorka stwierdza, że najbardziej posłuszni wobec reguł ustanowionego przez nazistowski reżim kodeksu byli ci, którzy najgorliwiej przestrzegali reguł kodeksu wcześniejszego, obalonego przez nazistów [Arendt 2002, 238]. Jej zdaniem, to właśnie ta gorliwość czyniła ich „najbardziej szacownymi filarami [każdego?] społeczeństwa”. Nie popełniali oni tak potwornych czynów, jak Eichmann, a „jedynie” ich popełnianiu się nie przeciwstawiali. Mimo wszystko, różnica wydaje się ogromna. Arendt uważa jednak, że przyczyna ich bierności oraz jego działania jest taka sama: niezdolność do myślenia. Jeśli diagnoza ta jest prawdziwa, to należałoby przypuszczać, że szacowni obywatele nie splamili się zbrodniami wyłącznie dzięki pomyślnemu dla nich zbiegowi okoliczności.

Dokonana przez Arendt analiza zachowań i, przede wszystkim, motywacji tych, którzy jednak postanowili się przeciwstawić, zdaje się potwierdzać powyższe przypuszczenie. Tak się złożyło — zdaniem Arendt, tak musiało się złożyć — że często byli to ludzie kwestionujący zarówno wcześniejsze, jak i nowe, ustanowione przez nazistów wartości i zasady. Co jednak charakterystyczne, nie kwestionowali ich w imię innych, lepszych wartości i zasad. Nie stosowali, jak się wydaje, kryteriów właściwych zarówno „tradycyjnej” moralności, jak i — co pokazało zachowanie nie tylko Eichmanna, lecz również szacownych członków niemieckiej społeczności — kodeksom nazistowskim. Nie oceniali bowiem poszczególnych postaw i czynów pod kątem ich zgodności (lub niezgodności) z przyjętymi normami i regułami. „Ich kryterium — pisze Arendt — było, jak sądzę, inne: stawiali oni sobie pytanie, do jakiego stopnia będę mógł żyć w pokoju ze sobą po popełnieniu pewnych czynów, i uznali, że lepiej nie robić nic, nie dlatego, że świat stanie się od tego lepszy, ale po prostu dlatego, że tylko pod tym warunkiem będą mogli żyć i akceptować siebie. Dlatego też woleli umrzeć, kiedy zmuszano ich od uczestnictwa. Mówiąc krótko, nie chcieli zabijać nie dlatego, że tak ważne było dla nich wciąż

przykazanie: «Nie zabijaj», ale dlatego, że nie chcieli żyć z mordercą — z samym sobą” [Arendt 2003c, 75].

Ci, którzy odmawiali współpracy z reżimem, czynili to, ponieważ chcieli żyć w zgodzie z sumieniem, które jest „ubocznym” produktem myślenia. Kiedy myślimy, czyli prowadzimy wewnętrzny dialog z samymi sobą, ów świadek i nieodłączny towarzysz zjawia się zawsze, nie możemy się od niego uwolnić. Ale też nie może się on pojawić w żaden inny sposób: ktoś, kto nie myśli, nawet nie zdaje sobie sprawy z jego istnienia. Jednak myślenie ma również swą „negatywną” stronę: rozpuszcza ustalone pojęcia i idee, oddziałując destrukcyjnie na wywiedzione z nich i uznawane za obiektywnie ważne normy i zasady. Dlatego ci, którzy autentycznie myślą, nie stają się szacownymi filarami społeczeństwa, a w oczach jego szacownych członków są podejrzani. Ich myślenie bowiem nie tylko nie tworzy żadnych przedmiotów wiary, nieuchronnie też podważa wiarę, na której wspiera się publiczna moralność.

Ten aspekt destrukcyjnej relacji między przywiązaniem do ogólnych zasad a myśleniem jest najczęściej omawiany przez Arendt. Jednak analiza stosunku szacownych obywateli do reżimu nazistowskiego wyraźnie pokazuje, że mamy tu do czynienia z dwustronną relacją: owszem, myślenie rozpuszcza ogólne zasady, ale też przywiązanie do nich utrudnia lub wręcz uniemożliwia myślenie. Ta druga zależność zdaje się skłaniać do bardziej niepokojących wniosków. Skupiając uwagę na pierwszej z nich, Arendt zdołała wykazać problematyczność moralności zasad oraz wartość myślenia w sytuacjach kryzysowych, kiedy to ustalone normy i reguły postępowania bądź to całkowicie tracą wiarygodność, bądź też zostają zastąpione przez normy i reguły dopuszczające lub wręcz propagujące postawy i czyny nikczemne. Można jednak argumentować, że w normalnych okolicznościach powszechnie akceptowane zasady moralne zalecają czyny przyzwoite i odwodzą od nagannych, a przy tym wydają się niezbędne dla utrzymywania społecznego porządku. Ta niewątpliwie słuszna obserwacja rodzi pokusę, by nad krytyką Arendt przejść do porządku dziennego. Czy powinniśmy jej ulec? Czy może raczej zastanowić się nad możliwością, iż moralność zasad jest lub może być źródłem banalnego zła nie tylko w niezwykłych czasach?

Jeśli skutek milczącego dialogu z sobą samym odmawiam zabijania, mimo iż nakazuje go „nowy” kodeks, to, zdaniem Arendt,

czynię tak, ponieważ czuję, iż nie potrafiłbym żyć z mordercą. Cóż to jednak oznacza? Dlaczego życie z mordercą miałyby być dla mnie nie do zniesienia? Otóż dlatego, że żyjąc z nim, będąc nim, musiałbym pogardzać samym sobą. Nie robię pewnych rzeczy nie z tego powodu, że zabrania mi tego obiektywne prawo moralne i wywiedzione z niego normy i zasady, nie dlatego nawet, że powoduje mną uczucie wobec innych ludzi, lecz wyłącznie lub przede wszystkim dlatego, że uczyniwszy zło, zawiódłbym własne oczekiwania wobec siebie. Punktem odniesienia dla tak rozumianej moralności nie jest zatem ani kodeks, ani miłość, szacunek czy lojalność wobec bliźniego, lecz jakość własnego istnienia. Taką moralność miał na myśli Sokrates, kiedy oznajmiał, że wyrządzając krzywdę innym, krzywdzę samego siebie. Dla kogoś, kto podziela ten punkt widzenia, złem jest jednak również brak moralnej troski o samego siebie, obojętność wobec tego, kim jestem. Ów grzech zaniedbania jest ściśle związany z brakiem myślenia. Troska o duszę wymaga bowiem zajęcia wobec samego siebie stanowiska surowego obserwatora i sędziego, to zaś nie jest możliwe bez owego wewnętrznego rozdwojenia, które pojawia się wtedy, i tylko wtedy, gdy myślimy. Życie bezrefleksyjne nie jest warte przeżycia, twierdzi Sokrates, nie z tego powodu, że ktoś, kto żyje takim życiem, jest mniej roztropny czy głupszy od innych, lecz dlatego, że jego dusza choruje.

Jeśli utożsamiamy moralność z przestrzeganiem zasad, najbardziej istotną dla nas kwestią jest to, jak powinniśmy postąpić w danej sytuacji. Natomiast dla kogoś, kto żyje wedle wskazań moralności cnoty — rozumianej jako doskonałość — liczy się przede wszystkim charakter, to, kim jest i kim powinien się stać. Należy zauważyć, że w zwyczajnych okolicznościach w odniesieniu do podobnych sytuacji oba te typy moralności mogą zalecać dokładnie takie samo postępowanie. Jednak zasadnicza różnica zawsze będzie tkwiła w motywacji, zaś odmienność pod tym względem rodzi dalsze poważne konsekwencje. Jeśli mówienie prawdy czy powstrzymanie się przed kradzieżą wynika dla mnie z troski o to, kim jestem, to zmierza ono do takiego ukształtowania mojego charakteru, bym stał się człowiekiem prawdomównym, który nie jest złodziejem. Będąc kimś takim, popełniam określone czyny (i powstrzymuję się od innych) spontanicznie. Nie stosuję się do nakazów i zakazów, nie przymuszam się do danego postępowania i nie zmagam się z przeciwstawnymi skłonnościami. Czynię bowiem to, co wypływa ze mnie samego, jest

zgodne z moim charakterem. W tej sytuacji pytanie o to, jak powinienem postąpić i dlaczego tak, a nie inaczej, nie pojawia się jako pytanie. Takie, a nie inne postępowanie jest dla mnie wartościowe samo w sobie, nie służy nikomu i niczemu, nie potrzebuje żadnego zewnętrznego usprawiedliwienia.

Różnice te w dużej mierze tłumaczą odmienną postaw moralnych, która tak radykalnie objawiła się w opisywanych przez Arendt nadzwyczajnych czasach i okolicznościach. Ktoś, kto potrzebuje powodów, by postępować dobrze czy szlachetnie i wystrzegać się tego, co złe, wydaje się mniej godny zaufania od kogoś, kto czyni to w sposób „naturalny” (według Arystotelesa, cnota, czyli doskonałość, jest drugą naturą). Ale w tej drugiej postawie, przedkładającej ponad wszystkie inne zobowiązania obowiązki wobec samego siebie, Arendt dostrzega coś więcej. Również tym razem powołuje się na Kanta. Przytaczając słynne słowa z *Krytyki praktycznego rozumu* o najwyższych przedmiotach podziwu i czci — „niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie” — zwraca uwagę, że to drugie jest dla ich autora nieporównanie istotniejsze, ponieważ wynosi człowieka ponad jego własną zwierzęcość, ponad przyrodę w ogóle, czyniąc go w ten sposób... człowiekiem. Przy czym o prawie moralnym *we mnie* mogę, według Kanta, mówić jedynie wtedy, gdy pragnę i jestem w stanie nie tylko przeciwstawić się czysto naturalnym skłonnościom, lecz także uniezależnić od zewnętrznych (społecznych, a nawet boskich) wymagań, nakazów i zakazów. Gdy wskutek milczącego dialogu z samym sobą zyskuję towarzysza, owo „niewidzialne ja”, zdolne odróżniać dobro od zła, czynić dobro i unikać zła [Arendt 2003b, 97-98].

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hanna, 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hanna, 1994, *Prawda i polityka*, [w:] też, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia.
- Arendt, Hanna, 2002, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Arendt, Hanna, 2003a, *Myślenie a sądy moralne*, [w:] też, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, Hanna, 2003b, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, [w:] też, *Odpowiedzialność...*
- Arendt, Hanna, 2003c, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] też, *Odpowiedzialność...*

ABSTRACT

MORALITY AS A SOURCE OF (BANAL) EVIL. HANNAH ARENDT READS KANT

The experience of totalitarianism made Arendt notice how problematic the common understanding of morality is. If we identify it with the obedience to the rules governing human relationships it can happen that when those rules become questionable we are no longer able to distinguish right from wrong. But totalitarian leaders not only rejected the existing rules; they replaced them with the ones that prescribed evil things. Arendt thinks that the real moral problem is with those "ordinary" people who adapted to the new situation. Both the ease of their conversion and the example of those who were able to resist it, led her to conclude that "morality of rules" might be detrimental to the activities that can make us refrain from doing evil.

Analyzing these activities, which are thinking and judging, Arendt often refers to Kant's philosophy. I want to demonstrate the fruitfulness of this interpretation, and its importance to moral and political thought of Arendt herself. The presentation of these topics is supposed to deepen the reflection on the problem of "banal" evil.