

H a n n a h A r e n d t

MYŚLENIE

PRZEŁOŻYŁA HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ
PRZEDMOWĄ OPATRZYŁ MARCIN KRÓL



W A R S Z A W A 1991

Tytuł oryginału angielskiego
The Life of the Mind: 1. Thinking

Obwolutę, kartę tytułową i oprawę projektował
JAN S. MIKLASZEWSKI

Redaktor
ALEKSANDRA AMBROS

Copyright © 1971 by Hannah Arendt

Copyright © 1977, 1978 by Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
All Rights Reserved

Published by arrangement with Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

© Copyright for the Polish edition
by Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1991

ISBN 83-07-01052-7

SPIS TREŚCI

<i>Hannah Arendt</i>	5
Wstęp	33
I. Zjawisko	51
1. Fenomenalna natura świata	51
2. (Prawdziwy) byt i (samo tylko) zjawisko; teoria dwóch światów	56
3. Odwrócenie metafizycznej hierarchii; wartość powierzchni	60
4. Ciało i dusza; dusza i umysł	65
5. Zjawisko i pozór	73
6. Myślące <i>ego</i> i 'jaźń; Kant	77
7. Rzeczywistość i myślące <i>ego</i> ; wątplenie Kartezjańskie i <i>sensus communis</i>	84
8. Nauka i zdrowy rozsądek; Kantowskie rozróżnienie rozumu i intelektu; prawda i znaczenie	94
II. Aktywność umysłowa w świetle zjawisk	111
9. Niewidzialność i wycofanie się	111
10. Wojna domowa myśli ze zdrowym rozsądkiem	125
11. Myślenie i działanie; obserwator	139
12. Język i metafora	147
13. Metafora i niewyraźalne	162
III. Co powoduje, że myślimy?	183
14. Prefilozoficzne domniemania Greków	183
15. Odpowiedź Platona i jej echa	198
16. Odpowiedź Rzymian	211
17. Odpowiedź Sokratesa	229
18. Dwa-w-jednym	246
IV. Gdzie przebywamy gdy myślimy?	266
19. „ <i>Tantôt je pense et tantôt je suis</i> ” (Valéry); nigdzie	266
20. Przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością; <i>nunc stans</i>	272

HANNAH ARENDT

Hannah Arendt umarła 4 grudnia 1975 roku u siebie w domu, na fotelu, paląc papierosa i rozmawiając z kilkorgiem przyjaciół. Był czwartek. W minioną sobotę skończyła pisać *Willing*, drugi tom swego wielkiego dzieła *The Life of the Mind*. W maszynie do pisania pozostała wkręcona kartka z tytułem trzeciego tomu *Judging* i wpisanym już mottem. Nie do końca mamy władzę nad tym, kiedy i jak przyjdzie nam umrzeć, jednak śmierć Arendt była w takiej harmonii z jej życiem, że w jakąś władzę trzeba uwierzyć. Wspominając przyjaciela i wielkiego poetę W. H. Audena pisała: „Przyjaciele Audena znajdą pewną pociechę w ładnym żarcie Stephena Spendera: «Jego mądre, nieświadome ja wybrało piękny dzień na śmierć». Śmiertelnym nie jest dane wiedzieć, kiedy należy żyć, a kiedy umrzeć, jednak Auden, tak myślę, otrzymał tę wiedzę jako najwyższą nagrodę od okrutnych bogów poezji, których był najposłuszniejszym sługą”.¹ Jeśli tak, to Hannah Arendt uzyskała analogiczną wiedzę od równie okrutnych bogów myślenia.

Urodziła się w 1906 roku w Królewcu w zasiedziałej, zamożnej rodzinie żydowskich kupców.² Jej dziadek chodził jeszcze do synagogi i był przewodniczącym miejskiego oddziału Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Rodzice asymilację posunęli dalej, byli zagorzałymi socjaldemokratami i zwolennikami polityki Bernsteina. Po wybuchu pierwszej wojny światowej Hannah Arendt wraz z matką przeniosła się do Berlina. W latach 1924—1929 Arendt studiowała filozofię w Marburgu, Fryburgu i Heidelbergu. Jej profesorami byli Edmund Husserl, Martin Hei-

degger i Karl Jaspers. Trudno przecenić wpływ, jaki musiało mieć obcowanie przez kilka lat (a w przypadku Jaspersa znacznie dłużej) z ostatnimi naprawdę wielkimi filozofami nowożytnej Europy. Obcowanie właśnie, bowiem jeżeli w ogóle rozważania na temat tego, co kto w filozofii wziął od kogo, są mało ciekawe, to w przypadku poglądów Hanny Arendt są one całkowicie nonsensowne. Nawet wpływ jedyne go mistrza — Jaspersa — nie daje się w jej dziele odróżnić od wpływu wywieranego przez Arystotelesa, Machiavellego czy ojców Rewolucji Amerykańskiej. Hannah Arendt uważała nowożytność za epokę już zakończoną, a wobec tego ciągłość tradycji nie była dla niej ani postulatem, ani wartością. Do wątku tego jeszcze wrócę.

Studia zakończyła opublikowaną w 1929 roku pracę o pojęciu miłości u św. Augustyna. Następne lata spędziła w Berlinie w kręgach radykalnie lewicowych, współpracowała z organizacjami żydowskimi, lecz sama politycznie się nie angażowała. Wkrótce po 1933 roku została na kilka dni aresztowana przez gestapo, a po zwolnieniu wyjechała z matką przez Pragę i Genewę do Paryża. Po zajęciu Francji przez Hitlera spędziła kilka miesięcy w obozie w Gurs, a potem udało jej się razem z matką i mężem, Heinrichem Blücherem, wyjechać do Stanów Zjednoczonych, gdzie w Nowym Jorku mieszkała do końca życia. Lata tułaczki i pierwsze lata w Stanach Zjednoczonych były stracone dla pisania, lecz — jak można sądzić — dotkliwie doświadczenie wpływu polityki na los jednostki sprawiło, że Hannah Arendt odtąd interesowała się myślą polityczną i filozofią nierozdzielnie i równie zasadniczo.

We Francji i w trakcie pierwszych lat pobytu w Stanach Zjednoczonych zajmowała się sprawą żydowską. Swojej żydowskości była świadoma jako faktu, którego właśnie dlatego, że był faktem, ominąć się nie da. Asymilację uważała za postawę naturalną, kiedy się żyje w danym społeczeństwie, ale nie za rozwiązanie „kwestii żydowskiej”. Drażniła ją bezmyślność ludzi, którzy sądzili, że można po prostu zmienić skórę. Równocześnie usiłowała skłonić Żydów do zrozumie-

nia nowożytnej historii Europy i ich miejsca w tej historii. Syjonizm i pragnienie stworzenia mimo wszystko żydowskiego państwa w Palestynie uważała za niebezpieczny i anachroniczny relikw dziesiętnastowiecznych nacjonalizmów. Z tak częstą u niej przenikliwością polityczną ostrzegała przed powołaniem państwa, które wypędzi na wygnanie nową grupę ludzi — palestyńskich Arabów. Wszystkie jej usiłowania były nieskuteczne, a kiedy w 1963 roku opublikowała sławną książkę *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (polski przekład Kraków 1986, „Znak”) doprowadziła wielu żydowskich publicystów do furii przekonaniem, że Eichmann nie był demonicznym zbrodniarzem ani wcieleniem zła, ani też nie wyrósł na pokładach historii europejskiego antysemityzmu, lecz był banalnie bezmyślny. Myślenie i bezmyślność miały dla niej określony sens, który jasno wynika z poniższego cytatu, pochodzącego z artykułu *Odpowiedzialność osobista w czasach dyktatury*:

„Tylko ludzie, którzy nie uczestniczyli, uważani przez większość za nieodpowiedzialnych, potrafili sami ocenić. Było tak nie dlatego, że mieli lepszy system wartości, lub też, że dawne normy dobra i zła były silniej zakorzenione w ich umyśle i świadomości, ale — jak sądzę — dlatego że ich świadomość nie działała w sposób automatyczny, tak jakbyśmy dysponowali zespołem wyuczonych lub wrodzonych reguł, które po prostu stosujemy do danego przypadku. Posługiwali się oni odmiennym kryterium: pytali samych siebie, czy i w jakim stopniu będą mogli w pokoju żyć z samymi sobą po dokonaniu określonych czynów. Do tego zaś niepotrzebna była nadzwyczajna inteligencja bądź otrzaskanie w problematyce moralnej, lecz nawyk jawnego życia z samym sobą, to znaczy nawyk prowadzenia z samym sobą tego milczącego dialogu, który to nawyk od czasu Sokratesa i Platona nazywamy myśleniem. Całkowity moralny upadek przyzwoitego społeczeństwa w czasach hitlerowskich wskazuje, że godni zaufania w takich czasach są nie ci, którzy cenią wartości i trzymają się mocno norm moralnych. Znacznie

bardziej godni zaufania są wątpiący i sceptycy, nie dlatego iżby sceptycyzm był dobry, a wątplenie zdrowe, lecz dlatego że tacy ludzie nawykli do badania wszystkiego i samodzielnego podejmowania decyzji. Najbardziej zaś godni zaufania są ci, którzy wiedzą, że bez względu na bieg wypadków, dopóki żyjemy, jesteśmy skazani na życie z samymi sobą...”³

Myślenie i działanie były więc dla Hanny Arendt przedmiotem nieustannych badań, które zresztą szły w tak rozmaitych kierunkach, że trudno jest określić ściśle dziedzinę jej powojennych zainteresowań. Najtrafniejsze zapewne byłoby miano: filozofia polityki, filozofia polityki rozumiana bardzo szeroko. Stąd też zapewne, z tej niechęci do zamknięcia się w akademickich szufladkach, płynęła jej niechęć do stałej pracy dydaktycznej. Wykłada przez pewien czas na uniwersytecie w Chicago, a potem przez lata jest związana ze sławną New School for Social Research. Równie trudno jest określić ideologiczną postawę Arendt.

Lewica, amerykańska Nowa Lewica, a także socjaldemokraci zachodnioeuropejscy lubili powoływać się na jej teksty. Wszelako kiedy w 1951 roku ukazała się jej pierwsza po latach przerwy książka, *The Origins of Totalitarianism*, w której analizie poddany został między innymi system stalinowski, argumenty czerpali z niej zwolennicy tzw. zimnej wojny, a równocześnie ludzie z obozu McCarthy'ego uznali ją za atak na politykę sławnego, skrajnie prawicowego senatora. Wprawdzie New School for Social Research miała opinię instytucji raczej lewicowej, Arendt nigdy nie chciała przyjąć żadnej ideologicznej etykiety.

Odmowa jednoznacznego ideologicznego zaangażowania znajduje uzasadnienie — będzie o tym jeszcze mowa — w poglądach Hanny Arendt na stan współczesnego świata. Nie była więc ani lewicowa, ani prawicowa, na pewno nie była też zwolenniczkę liberalizmu w tradycyjnym rozumieniu tej postawy politycznej. Była natomiast w swoich poglądach radykalna, czy lepiej — rewolucyjna. Działanie, w którym — obok myślenia — upatrywała najwyższy rodzaj spełnienia człowieczeń-

stwa, miało służyć zawsze tworzeniu nowej rzeczywistości. Nie miała żadnego respektu dla istniejących instytucji i utrwalonych struktur społecznych, sądziła przecieź, że kończy się, lub wręcz zakończyła epoka nowożytna i nadchodzi czasy wielkiej rewolucji. Nie obawiała się tej rewolucji, spodziewała się po niej dużo, zapewne o wiele za dużo, lecz przez całe życie pracowała nad tym, żeby nadchodząca rewolucja nie zakończyła się, jak większość poprzednich, terrorem i nową formą dyktatury, lecz ustanowieniem wolności. *constitutio libertatis*.

Łatwo jest w jej poglądach dopatrzeć się utopijności lub też nadmiaru złudzeń. Kto tyle tylko dostrzeże, ten sam sobie będzie winien, bowiem śledząc przyziemność polityki codziennej, nie potrafi dostrzec wielkości polityki jako jednej z podstawowych form realizacji człowieczeństwa, tak jakby śledząc życie prywatne i codzienne wielkiego artysty, nie potrafił dostrzec duchowego wymiaru jego dzieł. Jedni, stosując rozmaite systemy podejrzeń, szukają w człowieku tego, co niskie; znajdują oczywiście — i tym karmią swój niby głęboki sceptycyzm i malkontenctwo, drudzy — o ileż mniej liczni — szukają tego, co wielkie, oraz sposobów, jak temu, co wielkie, dopomóc, jak w konkretnych warunkach społecznych to obronić i wydobywać na jaw. Do tak myślących należała Hannah Arendt.

Myślenie i działanie są elementarnymi formami realizacji człowieczeństwa. Wobec tego szczególnie doniosłe jest myślenie o działaniu, czyli myślenie o polityce. „Nasza tradycja myśli politycznej rozpoczęła się, kiedy Platon odkrył, że doświadczenie filozoficzne musi wiązać się z odwróceniem się od zwykłego świata ludzkich spraw. Zakończyła się, kiedy z platońskiego doświadczenia pozostała tylko opozycja myślenia i działania, która pozbawiając myśl rzeczywistości, a działanie sensu, czyni oba nieznaczącymi”.⁴ Kryzys filozofii politycznej, a zarazem kryzys polityki, rozpoczął się przed kilkoma stuleciami, ale jego spełnienie nastąpiło dopiero w XX wieku, w systemach totalitarnych. Wła-

dza totalitarna nie mogła — zdaniem Hanny Arendt — zostać opisana w tradycyjnych kategoriach myśli politycznej. Miała charakter bezprecedensowy i dlatego nie można było jej ocenić w ramach tradycyjnych norm moralnych ani osądzić w ramach systemu tradycyjnych zasad prawnych. Władza ta „zerwała ciągłość zachodniej historii. Zerwanie ciągłości tradycji jest teraz faktem. Fakt ten nie powstał wskutek czyjegokolwiek wyboru ani nie podlega odwołaniu”⁵.

W takim świecie myśl polityczna utraciła sensowność, ponieważ jedność myślenia i działania została ostatecznie rozerwana. Postplatoński filozof odwracał się od zwykłego życia po to, żeby myśleć, lecz myślał po to, żeby jaśniej widząc sprawy wrócić do codziennego życia. Kiedy jedność myślenia i działania została rozerwana, jednostkom pozostały dwa uczciwe wyjścia — poświęcić się tylko myśleniu lub tylko działaniu. W XX wieku dostrzegamy obie tendencje: ucieczkę w klerkizm, w myślenie, które myśli o samym sobie, samo sobie stawia granice, samo zdaje sobie sprawę ze swojej niezdolności do przekroczenia tych granic, z niezdolności do racjonalnego uzasadnienia jakiegokolwiek wyborów. Między takim myśleniem a działaniem nie ma już żadnego związku. To znaczy: potrafimy bardzo precyzyjnie przedstawić argumenty za tym, że warto pójść do kina, i za tym, że warto zostać w domu, jednak odmawiamy odpowiedzi na pytanie, czy lepiej iść do kina, czy zostać w domu. Podjęcie wyboru, decyzja, opcja nie mogą być, według współczesnej filozofii, racjonalnie uzasadnione. Myślenie więc działaniu, które polega na nieustannym przecież dokonywaniu wyborów, podejmowaniu nieodwracalnych decyzji, przestało służyć.

Druga tendencja polega na „ucieczce od powikłań współczesnej filozofii w oczywistość zobowiązań powstających na skutek działania”⁶. Świat działania, podejmowanie wyborów (m.in. moralnych), przyjmowanie zobowiązań — stwarzają poczucie jasności, uczciwości w czasach, kiedy pytania i odpowiedzi filozofii nie odnoszą się do rzeczywistości. Działanie, czyste

działanie, dawało poczucie sensu życia bohaterom Malraux, Camusa czy Sartre'a. Być aktywnym, protestować czynnie, coś robić, być wiernym podjętym decyzjom i przyjętym na siebie zobowiązaniom — tak zasadniczo brzmi program. Aktywizm ten w różnym stopniu wrogi był myśleniu, jednak bez względu na jego kierunek i dobudowywane uzasadnienia, myślenie było dla niego co najmniej obojętne, a nieuchronnie idące za współczesną filozofią sceptycyzm i relatywizm — niebezpieczne.

Przerwanie tradycji myśli politycznej polega nie tylko na powstaniu opozycji myślenia i działania. Niemożliwe stało się widzenie świata w kategoriach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. „Bez tradycji, która wybiera i określa, która przechowuje, która wskazuje, gdzie są skarby i na czym polega ich wartość, wydaje się nie istnieć świadoma ciągłość w czasie, a zatem nie ma ani przeszłości, ani przyszłości, tylko wieczna zmiana i biologiczny cykl życia”.

W życiu politycznym najdobitniej to widać na przykładzie władzy totalitarnej. Władza ta — nie wdajemy się tutaj w rozważania Hanny Arendt nad jej genezą — polega między innymi na upermanentnieniu tymczasowości. Powstała, aby spełnić odległy, utopijny cel, a przemoc i terror zostały przez ten cel uświęcone. Ważny jest tylko cel, a nie droga do niego. Czy władza totalitarna była nieuniknionym etapem wszelkich nowożytnych rewolucji? Nie — odpowiada Hannah Arendt i jest to problem dla niej szczególnie ważny, bowiem wiek XX nazywa wiekiem rewolucji i po rewolucji, czy raczej rewolucjach, oczekuje ponownego zjednoczenia myślenia i działania.

Zadna ze znanych nam nowożytnych rewolucji nie zmierzała do totalitaryzmu. Władza totalitarna rodziła się zawsze w sposób niezamierzony, wskutek niepowodzenia zamysłu *constitutio libertatis*. Jakie były przyczyny tego powtarzającego się błędu? „Chociaż doświadczenie wszystkich minionych rewolucji pokazuje ponad wszelką wątpliwość, że za każdym razem próba rozwiązania kwestii społecznej przy pomocy środków

politycznych prowadzi do terroru, a terror skazuje rewolucję na przegraną, to trzeba przyznać, że uniknięcie tego błędu staje się właściwie niemożliwe, kiedy rewolucja wybucha w sytuacji powszechnej biedy". Rewolucje dziewiętnasto- i dwudziestowieczne w tak zadziwiającym stopniu naśladowały Rewolucję Francuską dlatego, że ich przywódcy dostrzegli, „iż powstanie biednych przeciwko bogatym jest zawsze nieporównanie silniejsze i bardziej gwałtowne od rebelii prześladowanych przeciwko prześladowcom”.⁸

Dalsze dowody Hanny Arendt (zarówno z pracy *On Revolution*, jak i z innych książek) przedstawiam w olbrzymim skrócie. Rewolucję rozpoczynają zazwyczaj liberałowie, którzy walczą o wolność, wszelako muszą jakoś rozwiązać kwestię społeczną. Zamiast budować wolność, oni sami, bądź ich następcy, postanawiają ulec oczekiwaniom i żądaniom mas biednych i osiągnąć od razu cel, który osiągnąć można tylko stopniowo. Muszą więc sięgnąć po terror. Rząd konstytucyjny zostaje zastąpiony przez rząd rewolucyjny, który jednak ma istnieć tylko prowizorycznie, do momentu, kiedy kwestia społeczna zostanie rozwiązana, a wrogowie rewolucji — rozbici; cele zaś rewolucji: np. pełna wolność, równość i dobrobyt — osiągnięte. Wszelako pod rządami terroru nie ma wolności, gospodarka zaś w systemie prowizorycznej administracji działa słabo. Rząd rewolucyjny nie może więc przekształcić się z powrotem w rząd konstytucyjny, a proces *constitutio libertatis* jest ciągle odkładany na później. Tak właśnie powstaje porządek totalitarny, a jego cechy wynikają ze sprzecznego współistnienia tendencji rewolucyjnej i nastawienia na wieczność; skierowania wyłącznie ku przyszłości i skupienia się wyłącznie na bieżącym przetrwaniu; nieustannych zmianach i braku zmiany zasadniczej; wiecznego trwania i rewolucyjności.

Na wielu przykładach zaczerpniętych z systemu hitlerowskiego można pokazać, że życie w takim porządku prowadzi do utraty poczucia ciągłości, to zaś wpływa nie tylko na pozbawienie sensu ogólnych pojęć społecznych, ale także sensu życia jednostek. Nie można

niczego planować, nawet własnej przyszłości. Wszystko może się zdarzyć w każdej chwili, lub też nie zdarza się nic. W takim porządku, w skrajnej jego wersji, dochodzi do całkowitego odejścia od myślenia w kategoriach ciągłości, istnieje tylko doraźność oraz — w nieokreślonej przyszłości — ostateczne spełnienie. Pojęcia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości tracą wszelki sens.

Hannah Arendt jest jednak — jak wspomniałem — zainteresowana nie tyle potępieniem porządku totalitarnego, ile znalezieniem tego punktu w rozwoju rewolucji, w którym pojawia się groźba totalitaryzmu, oraz znalezieniem sposobów na uniknięcie tej groźby. Zanim przedstawię dalszy ciąg rozumowania Arendt, chcę się zatrzymać nad samą ideą rewolucji i znaczeniem przez Arendt rewolucji przypisywanym.

Rewolucja — zdaniem Hanny Arendt — tym różni się od wszelkiej zmiany, że wzywa do zaczynania od nowa i zaczyna od nowa. „Podstawowe dla zrozumienia nowożytnych rewolucji jest to, że idea wolności i doświadczenie zaczynania od nowa towarzyszą sobie”.⁹ Nowożytne rewolucje rozpoczęły się od Rewolucji Amerykańskiej i Rewolucji Francuskiej i to rewolucje raczej niż wojny będą udziałem XX wieku. Stopniowo zatem będzie się zmniejszało znaczenie polityki w dawnym stylu: zasady równowagi sił, negocjacji i kompromisów. Należy też pamiętać, że istnieją formy pośrednie, rewolucje nie dopełnione. „Utrata potęgi i autorytetu przez wszystkie wielkie mocarstwa jest powszechnie widoczna. I chociaż towarzyszy jej nieprawdopodobny wzrost środków represji, jakimi dysponują rządy, to powiększenie arsenałów broni nie może zastąpić utraty autorytetu. Sytuacja ta nie musi jednak doprowadzić do rewolucji. Może doprowadzić do kontrrewolucji, do powstania dyktatur, a z drugiej strony może nie doprowadzić do niczego”.¹⁰

Dlaczego więc rewolucje mają stanowić — w przeciwieństwie do wojen — najczęstszą formę rozwiązywania konfliktów w naszych czasach? Wynika to — dla Hanny Arendt — z dwóch całkowicie odmiennych

przesłanek. Po pierwsze, rewolucje (podobnie jak wojny) posługują się gwałtem. Po pierwszej wojnie światowej rewolucje wybuchłyby nawet bez ideologicznego przygotowania, z samego nagromadzenia i utrwalenia gwałtu. Gwałt natomiast nie może być analizowany w ramach tradycyjnej filozofii i teorii polityki. Analizy rewolucji musimy się dopiero uczyć.

Po drugie, skoro nasze czasy są czasami, w których nastąpiło „zerwanie nici tradycji”, to działania polityczne będą — na tyle, na ile to okaże się możliwe — w sposób naturalny i spontaniczny działaniami zmierzającymi do zaczynania od nowa. Hannah Arendt powiada, że myśleć w naszych czasach trzeba od nowa. „Zawsze mówiłam, że trzeba myśleć tak, jakby nikt nigdy nie myślał przed nami, i dopiero potem zacząć się uczyć od innych”.¹¹ Zaś zaczynanie od nowa zawsze równa się rewolucji.

W samej więc idei, w samej zasadzie rewolucji, zawarta jest podstawowa dwoistość, czy raczej dwuwartościowość. Spontaniczne, naturalne, rozpoczynające od nowa rewolucje nie potrafią wyzbyć się terroru, gwałtu, który je poniża i skazuje na przegraną (przegrana oznacza tu odejście od celów i wartości, dla których rewolucje były wywoływane). Jak wydobyć się z tego podstawowego dylematu? Jeżeli rewolucje mają stanowić formę polityki naszych czasów, to rozwiązanie tego dylematu powinno być podstawowym problemem filozofii polityki.

Najogólniejszy postulat brzmi: należy korzystać z doświadczenia minionych rewolucji, należy uczyć się rewolucji, zamiast powtarzać nieustannie, w nieco tylko zmienionej postaci i z poczuciem fatalizmu, schemat Rewolucji Francuskiej. Schemat rewolucji, zdaniem Hanny Arendt (we wspomnianym rozumieniu) przegranej. Ale od razu pojawia się bardzo poważny zarzut. Jeżeli jedną z zasadniczych cech rewolucji jest właśnie spontaniczność intencji zaczynania od nowa, to wszelkie doświadczenie i ewentualne płynące z niego nauki muszą pozbawić rewolucję jej spontaniczności, a tym samym sprowadzić ją do poziomu tradycyj-

nej polityki, której kres — zdaniem Hanny Arendt — nadchodzi, i dobrze, że nadchodzi.

Kiedys, w czasach antycznych — Hannah Arendt bardzo lubiła przywoływać antyczne wzory myślenia i działania — jednostka w Atenach Peryklesa i w Rzymie republikańskim uczestniczyła na mocy prawa, ale i na mocy tradycji, w życiu publicznym. Zachowania publiczne były najwyższą formą realizacji jednostki, a *res publica* stanowiła prawdziwą domenę wolności. Z rozmaitych historycznych względów, w które tu nie będziemy wnikali, ani greckie *polis*, ani rzymska *res publica*, nie mogą, nawet w nieco zmienionej wersji, być odtworzone we współczesności. A jednak w dalszym ciągu — w przekonaniu Hanny Arendt — uczestnictwo jednostki w życiu publicznym jest najwyższą formą tego, co nazywa ona *vita activa*. Zaś uczestnictwo jednostki w życiu publicznym to uczestnictwo w polityce. Wszelako polityka została w naszych czasach zdeprawowana i taka polityka, jaka istnieje, w zależności od kraju i formy jego ustroju, uniemożliwia lub w poważnym stopniu ogranicza szanse jednostki na realizację samej siebie w życiu publicznym.

Jak to się stało? Znowu powracamy do nowożytnych rewolucji. Bowiem polityka dziewiętnasto- i dwudziestowieczna to polityka postrewolucyjna. Wprawdzie Rewolucja Francuska swoje cele przegrała, ale świat porewolucyjny był już innym światem. Po raz pierwszy w dziejach żądano nie tylko wolności indywidualnej dla wszystkich członków społeczeństwa, ale także wolności politycznej: prawa do swobodnego działania w sferze publicznej czy — jak to się dzisiaj mówi — prawa do współdecydowania o losach społeczeństwa i państwa. Podczas Rewolucji Francuskiej, Komuny Paryskiej itd., początkowo takie właśnie cele były stawiane na pierwszym miejscu. Potem jednak pojawiał się cel równoległy, a z czasem zasadniczy, mianowicie zniesienie nierówności majątkowych. To zaś nie mogło się obyć bez terroru. Wszelako rewolucje nie tylko z tego względu nie dochodziły do zamierzonych rezultatów.

Sama rewolucja, sam bunt stanowił tylko pierwszy etap, drugim musiało być ugruntowanie zdobyczy, to co Hannah Arendt nazywa *constitutio libertatis*, ukonstytuowanie wolności, wprowadzenie prawnych i administracyjnych gwarancji dla swobód uzyskanych w sferze publicznej. I tu właśnie rewolucje z reguły zawodziły. Dlaczego tak się działo?

„Skoro ostatecznym celem rewolucji była wolność i ukonstytuowanie publicznej przestrzeni, w której wolność może się manifestować, to podstawowe republiki rad (*wards, councils*), jedyne konkretne miejsce, gdzie wszyscy mogli być wolni, były najwyższą formą realizacji państwa, którego głównym celem w polityce wewnętrznej powinno być dostarczanie ludziom takich sfer wolności i chronienie ich. Podstawowym założeniem systemu rad było to, że nikt nie może być szczęśliwy bez swojego udziału w szczęśliwości publicznej, że nikt nie może być wolny bez swojego doświadczenia wolności publicznej, że nikt nie może być ani wolny, ani szczęśliwy bez uczestniczenia i dysponowania częścią władzy publicznej”.¹² I drugi obszerny cytat ze znacznie późniejszej wypowiedzi: „Od czasu rewolucji XVIII wieku podczas każdej kolejnej rewolucji powstawały elementy całkowicie nowej formy rządu. Pojawiały się one niezależnie od teorii rewolucyjnych poprzedzających same rewolucje, powstawały z samego przebiegu rewolucji, to znaczy rodziły się w wyniku działania i w rezultacie woli uczestniczenia w dalszym rozwoju spraw publicznych. Tą nową formą rządu jest system rad, który, jak wiemy, ulegał zniszczeniu za każdym razem, zmiatany albo przez biurokrację państw narodowych, albo przez maszyny partyjne. Czy jest to system utopijny? — w każdym razie byłaby to utopia stworzona przez zwykłych ludzi, a nie przez teoretyków i ideologów — nie wiem. Wydaje mi się jednak, że od pewnego czasu jest to jedyna alternatywa. W trakcie wszystkich rewolucji: francuskiej, amerykańskiej, Komuny Paryskiej, w trakcie rewolucji rosyjskich, w rewolucjach w Niemczech i Austrii pod koniec pierwszej wojny światowej, wreszcie w trakcie

rewolucji węgierskiej dochodziło do spontanicznych narodzin systemu rad. Co więcej, rady nigdy nie powstawały jako skutek świadomego stosowania rewolucyjnej tradycji lub teorii, lecz całkowicie spontanicznie i za każdym razem niezależnie od poprzednich przypadków. Dlatego też, jak sądzę, system rad wynika z samego doświadczenia działania. W tym kierunku, myślę, trzeba prowadzić poszukiwania. Poszukiwania całkowicie nowej zasady organizacji, która zaczyna się od dołu, prowadzi do góry i wreszcie do instytucji parlamentu [...] Nie każdy obywatel kraju musi być członkiem jednej z rad. Nie każdy chce zajmować się sprawami publicznymi. Tak więc odbywa się proces autoselekcji, a w jego rezultacie powstają prawdziwe elity polityczne. Kto nie jest zainteresowany sprawami publicznymi, musi uznać, że decyzje są podejmowane bez niego. Lecz każdy ma szansę. Sądzę, że w tym kierunku należy tworzyć nowe pojęcie państwa [...] Jeżeli jednak zapyta mnie pan, jakie szanse widzę na powstanie takiego państwa, to będę musiała odpowiedzieć: bardzo niewielkie, jeżeli w ogóle jakiegokolwiek. A jednak, może w rezultacie następnej rewolucji”.¹⁸

We wszystkich rewolucjach występują zawsze dwie w swej istocie antagonistyczne siły: społeczeństwo (lud), które w pewnym momencie, w momencie nie dającym się zresztą racjonalnie przewidzieć, ma dość, które reaguje spontanicznie, tworzy rewolucyjne rady, powołuje całą sieć nowych instytucji w błyskawicznym tempie ogarniających olbrzymią większość obywateli, oraz zawodowcy: politycy i ideologowie rewolucyjni, którzy wprowadzie nie doprowadzają do wybuchu rewolucji, ale później, jako jedyni potrafiący w języku politycznym sformułować jej cele, niejako automatycznie stają się jej przywódcami. Rewolucjoniści zawodowi są także zawodowymi politykami, a wobec tego ich celem podstawowym jest zdobycie i ugruntowanie władzy, nie zaś *constitutio libertatis*. Posługują się zatem środkami do zdobycia i ugruntowania władzy odpowiednimi. Takim środkiem są partie polityczne. Hannah Arendt dostrzega zasadnicze przeciwstawienie między partiami politycznymi a radami powstałymi w trakcie rewo-

lucji. Partie opierają się na zasadach reprezentowania swoich członków i ogółu obywateli je popierających, natomiast rady to działanie i współuczestniczenie. Jest to nie tylko przeciwstawienie, lecz konflikt.

Hannah Arendt nie uważa jednak partii politycznych za wyłącznie niszczycielskie siły. Rozumie nieuchronność ich powstania, rozumie, że rady musiały zawsze z nimi przegrywać, ponieważ popełniały z reguły ten sam błąd. „Fatalnym błędem rad była zawsze nieumiejętność jasnego rozróżnienia między uczestniczeniem w życiu publicznym a administrowaniem czy kierowaniem sprawami w publicznym interesie”.¹⁴ Błąd rad to, innymi słowy, niedocenianie niezbędności administrowania we współczesnym świecie. Niedocenianie siły, jaką stanowi administracja, która niemal zawsze wygrywa konfrontację z „wolą ludu”, nawet wyrażaną przez realnie istniejące i swobodnie działające rady.

Arendt zdaje sobie sprawę z tego, że jej propozycje są nierealne w tym sensie, że nikt nie rozpocznie po lekturze jej prac przebudowy państwa w kierunku państwa rad, że rozmaite przeszkody psychologiczne, społeczne i polityczne, a także względy ekonomiczne wydają się wykluczać obranie tego kierunku. Jednak równocześnie Hannah Arendt już przed ponad dwudziestu laty wiedziała to, co dzisiaj cały demokratyczny świat coraz lepiej dostrzega: machina partyjna, system biurokratycznej administracji wciąż działają sprawnie, ale w coraz mniejszym stopniu państwo jest uważane przez obywateli za własne, za postępujące zgodnie z ich zaleceniami i poglądami, a coraz wyraźniejsza staje się „alienacja” istniejących struktur politycznych, ich swoisty autyzm. Jak zawsze, wobec istniejącej rzeczywistości ocenianej negatywnie można zająć dwie postawy: można uznać, że wszystko zmierza ku najgorszemu i w katastroficznym nastroju patrzeć, jak się wciąż coś nowego wali, ale można też poszukiwać rozwiązań, które mało realne dzisiaj, mogą stać się bardziej realnymi, jeżeli ludzie stopniowo będą w ich kierunku zmierzali. Utopijne całkowicie są tylko rozwiązania ostateczne, takie które sugerują, że można stworzyć społeczeństwo doskonałe. Od tego głupstwa Han-

nah Arendt jest daleka. Można powiedzieć, że jej myśl pełni funkcję taką, jaką w przemianach społecznych w XIX wieku pełniła myśl lewicowa. Jest w jej propozycjach rozmach wielkiego projektu, rozmach i wielkość, których w naszych czasach życiu politycznemu tak bardzo brak. Równocześnie można powiedzieć, że jej myśl pełni też funkcję podobną do funkcji dziewiętnastowiecznej myśli konserwatywnej, a mianowicie nawołuje do powrotu do tych jedyńskich form życia publicznego, w których człowiek może się w pełni realizować, do bezpośrednich więzi, „organicznego” tworzenia instytucji społecznych i administracji, do polityki jako przestrzeni, gdzie cnotą jest wielkość, wzniosłość, a nie tylko interes i zawiść.

Pamiętajmy jednak, że Arendt nie przewiduje dowolnego procesu przekształcania się systemu partyjno-administracyjnego w system rad. System rad może powstać — w jej przekonaniu — tylko i wyłącznie jako produkt rewolucji, rewolucji jednej lub wielu, o których nieuchronności była przekonana, których przebieg chciała uczynić bardziej — niż to miało miejsce w dotychczasowych rewolucjach — kontrolowanym i twórczym.

Powracamy tu do problemu, który w tym szkicu uznaliśmy za podstawowy w myśli Hanny Arendt, do problemu relacji między myśleniem i działaniem. Jeżeli rady są właśnie naturalnym i bezpośrednim rezultatem działania, jeżeli powstają one właśnie w sposób jakby „bezmyślny”, skoro spontaniczność jest „bezmyślna”, to wysiłki zmierzające do opanowania przebiegu rewolucji, skierowania jej ku *constitutio libertatis*, a nie ku terrorowi i władzy partyjno-administracyjnej, są myśleniem, stanowią próbę powołania do życia tworu dotychczas nie znanego, a nawet uważanego za niemożliwy, a mianowicie rewolucji myślącej.

Na pozór — trzymam się cały czas kategorii Hanny Arendt — mamy tu do czynienia z typowym *contradictio in adiecto*. Rewolucja myśląca nie tyle przestanie być rewolucją, ile natychmiast straci te cechy, które stanowią pozytywne cechy wszelkiej rewolucji: a więc właśnie powszechność zaangażowania w sprawy

publiczne, wyrażającą się między innymi w tworzeniu rad; uczestniczenie zamiast reprezentowania; wyrażanie bezpośrednio woli olbrzymiej większości obywateli; ich poczucie współdecydowania o tym, co się dzieje. Hannah Arendt wspomina, że talenty polityczne (rady) są całkowicie odmienne od talentów menadżerskich (administracja), i jest to jeszcze jeden powód niepowodzenia rewolucji.

Jednakże owa elementarna sprzeczność samego pojęcia rewolucji myślącej jest sprzecznością charakterystyczną dla relacji między myśleniem i działaniem w naszych czasach. Nie jest to sprzeczność logiczna, chociaż w obrębie nowożytnej kultury europejskiej utrzymała się ona tak mocno, jakby posiadała siłę wynikającą z nie kwestionowanych praw rozumu. Problem rewolucji i problem możliwości odbudowania sfery polityki jako sfery najpełniejszej realizacji jednostki zaprowadziły nas do problemu *malaise* naszych czasów, do problemu banalnie nazywanego kryzysem kultury, czy raczej myśli europejskiej, a u Hanny Arendt określanego mianem „zerwania nici tradycji”. Jest to miano dlatego lepsze, że kryzys wydaje się stanem stałym kultury europejskiej, a można nawet sądzić, że jej zdolność do nieustannego kwestionowania swoich własnych osiągnięć jest jej jedyną cechą wyróżniającą. Bo jak niedawno pisano: „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się — na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna — pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyeczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”.¹⁵

Jeżeli nie tradycji została zerwana, to albo można próbować ją wiązać i sztukować, albo uznać, że nie ta

już nie nadaje się do użytku i poszukiwać nowych sposobów na umieszczenie naszych prac w czasie i w kulturze. Hannah Arendt, zawsze zwolenniczka radykalnych rozwiązań, nie miała oczywiście zamiaru niczego związywać i sztukować. Spróbujmy najpierw powiedzieć, na czym to zerwanie nici tradycji, czyli z interesującego nas punktu widzenia, trwałe i pełne oddzielenie myślenia od działania, polega.

W naszych czasach sytuacja ta stała się dramatyczna, „kiedy pokazano, że dawne pytania metafizyczne straciły wszelkie znaczenie, a więc kiedy współczesny człowiek zdał sobie sprawę z tego, że przyszło mu żyć w świecie, w którym jego umysł i jego tradycyjne myślenie nie potrafią nawet postawić znaczących, odpowiednich pytań, a co dopiero mówić o odpowiedziach”. I dalej: „Przez wieki naszej historii, przez tysiąclecia od stworzenia Rzymu, tysiąclecia określone przez rzymskie pojęcia, przepaść między przeszłością a przyszłością była pokonywana dzięki temu, co od rzymskich czasów nazywamy tradycją. Nie jest tajemnicą, że w miarę postępów nowoczesności tradycja ta stawała się coraz słabsza. Kiedy nie tradycji uległa ostatecznemu zerwaniu, przepaść między przeszłością a przyszłością przestała być charakterystyczna jedynie dla myślenia i przestała być postrzegana jedynie przez tych, których naczelnym zajęciem jest myślenie. Stała się konkretną i trudną rzeczywistością nas wszystkich, to znaczy stała się faktem o politycznym znaczeniu”.¹⁶

Uwagi te pisała Hannah Arendt w połowie lat pięćdziesiątych. Potem zajmowała się różnymi fragmentami filozofii politycznej, by w swojej ostatniej książce powrócić do podstawowego zagadnienia, do kwestii myślenia, powrócić w przekonaniu, że tylko w myśleniu można znaleźć sposoby na pokonanie owej przepaści. Jak jeszcze inaczej możemy opisać ową przepaść? Jakie są konsekwencje zerwania nici tradycji?

Od Hume'a czy Kanta jest niewątpliwe, że nie ma żadnej logicznej, poprawnej drogi prowadzącej od stwierdzenia faktów do sądów o wartościach. Innymi słowy: z naszych rozumowań prowadzących do wie-

dzy na temat tego, jak jest, żadną miarą nic nie wynika (logicznie) dla odpowiedzi na pytanie, jak być powinno lub jak by było najlepiej, lub co jest dobre, a co złe. Hume i inni tylko w sposób jasny powiedzieli to, co było słuszne zawsze. Wiedza zatem nie uzasadnia, ale i nie obala wiary, a kodeksy moralne, oceny estetyczne i reguły działania nie znajdują żadnego uzasadnienia w danych rozumu i doświadczenia. Dlaczego jednak tak niewątpliwy rozdział między wiedzą (myśleniem) a wiarą, moralnością, sądzeniem (a więc i działaniem) ujawnił się dopiero w nowożytnych czasach? Czy raczej, dlaczego konsekwencje tego rozdziału okazały się tak dramatycznie ważne dopiero w naszych czasach?

Ponieważ dawniej przepaść między myśleniem i działaniem, między faktami a wartościami, była pokonywana przez tradycję. Dopóki tradycja mówiła ludziom, jakich powinni dokonywać wyborów, jakie decyzje są „dobre”, a jakie „złe”, co jest prawdziwe, a co nie jest, człowiek myślący nie był osamotniony. Inaczej mówiąc; rozum wprowadzić nie mógł uzasadnić podejmowanych wyborów, ale obok rozumu istniał niesprzeczny z nim — i co najmniej równie potężny — autorytet tradycji. Z tego punktu widzenia „zerwanie nici tradycji” jest równoznaczne z kresem myślenia konserwatywnego.

Kiedy Edmund Burke uznał za stosowne pisać o „przed-sądach” i „przed-czuciach” społecznych jako o sposobach postrzegania wyprzedzających operacje rozumu, może nie irracjonalnych, ale przedracjonalnych, to nić tradycji została po raz pierwszy poważnie nadzarpnięta. Pojawienie się w natychmiastowej reakcji na Rewolucję Francuską konserwatyzmu jako ideologii oznaczało, że tradycja zaczęła gwałtownie tracić swój nie kwestionowany autorytet. Od tego momentu, bez względu na racje, inteligencję i pasję myślicieli konserwatywnych, nic już nie mogło zahamować pędu ludzkiej myśli ku przepaści, ku niedoli rozumu bez serca, wiedzy bez wiary, działania bez dostatecznego uzasadnienia.

Historię myśli XIX wieku można ująć jako historię poszukiwania sposobów na zastąpienie naturalnego au-

torytetu tradycji, zastąpienie albo tradycją wyrozumowaną, albo rozmaitymi innymi kładkami przerzucanymi nad nowo odkrytą czeluścią. Więc Hannah Arendt pisze o Heglu: „Nić historycznej ciągłości była pierwszym substytutem tradycji. Dzięki niej olbrzymia masa najbardziej rozbieżnych wartości, sprzeczne poglądy i moce, które wszystkie razem jakoś funkcjonowały, zostały sprowadzone do liniowego, dialektycznie spójnego rozwoju, a wskutek tego odrzucona została nie tradycja jako taka, lecz autorytet wszystkich tradycji”.¹⁷ Potem przyszły trzy najważniejsze — zdaniem Arendt — bunty przeciwko tradycji: filozofia Kierkegaarda, Marksa i Nietzschego. Wszystkie trzy w jej przekonaniu były podejmowane jeszcze w pojęciowych ramach stworzonych przez tradycję i wszystkie trzy w związku z tym napotykały analogiczne trudności. Podważając tradycję filozofie te musiały podważać same siebie, skoro należały wciąż do świata pozostającego w słabnącej, ale istniejącej władzy tradycji. Najlepiej to widać na przykładzie Kierkegaarda: „Kierkegaard dokonując skoku od zwątpienia do wiary wniósł zwątpienie do wiary, przekształcił atak nowoczesnej nauki na religię w wewnątrzreligijną batalię. Od jego czasów poważne religijne doświadczenie wydaje się możliwe tylko w napięciu między zwątpieniem i wiarą, w zadrażnianiu wiary za pomocą wątpliwości i uwalnianiu się od tej udreki jedynie dzięki gwałtownemu uznaniu absurdalności zarówno ludzkiego losu, jak człowieczej wiary”.¹⁸

Wiara Kierkegaarda, czy w innej wersji wiara Pascala nie są z konserwatywnego punktu widzenia wiarą Kościoła. Jest to wiara bez tradycji, wiara jako wybór, wiara więc właśnie absurdalna. Dlatego wielki konserwatysta Joseph de Maistre słusznie pisał: „Kościół nic nie jest winien Pascalowi za jego dzieła, bez których łatwo by się obył. Żadna potęga nie potrzebuje buntowników...” Wiara bez tradycji staje się absurdalna (to znaczy nie uzasadniona niczym innym, jak tylko dowolnym aktem wyboru między wiarą i niewiarą). Rozum (wiedza) bez tradycji staje się absurdalny, bo do niczego nie potrzebny, skoro z jego wysiłków nic

logicznie dla sądzenia i dla działania nie wynika. Myśl Kierkegaarda podważała tradycję w zakresie wiary, myśl Marksa w zakresie polityki, a myśl Nietzschego w zakresie wartości. Dzięki nim, a także dzięki — jeżeli wolno tak powiedzieć — straszliwym doświadczeniom XX wieku, my znajdujemy się w lepszej sytuacji. Mamy bowiem „wielką szansę spojrzenia na przeszłość oczami, których nie przesłania żadna tradycja, z bezpośredniością, która zniknęła z zachodniego czytania i słuchania od czasu, kiedy rzymska cywilizacja podporządkowała się autorytetowi greckiej myśli”¹⁹.

Zjawisko, które Hannah Arendt nazywa „zerwaniem nici tradycji”, dostrzegli naturalnie także inni dwudziestowieczni myśliciele. Stanowisko Hanny Arendt jest jednak wyjątkowe z dwu względów: po pierwsze, mało kto odważył się owo zerwanie tak jednoznacznie nazwać, oraz po drugie, niemal nikt nie odważył się powiedzieć, że nie jest to kres kultury europejskiej, lecz raczej jej szansa.

Jak wspominałem, dziewiętnastowieczni myśliciele konserwatywni bronili autorytetu tradycji, rozumiejąc jego niezbędność, ale (w każdym razie bystrzejsi spośród nich) zdawali sobie sprawę, że racjonalna obrona „organicznego” charakteru życia społecznego, „naturalnego” sposobu wyłaniania elit i prostej, automatycznie niemal sprawowanej władzy tradycji jest niemożliwa. Dlatego też w myśli konserwatywnej władza tradycji musiała zostać zastąpiona jakąś władzą bardziej pewną, gwarantem dysponującym realnymi środkami przymusu. Najczęściej bywał to albo Kościół, albo władza polityczna. Następowало więc albo poddanie sfery publicznej władzy sakralnej, albo ubóstwienie samej władzy politycznej. Z pojęciowej pary: „autorytet tradycji” ratowany więc był raczej „autorytet” niż „tradycja”. Taki konserwatyzm nie mógł odeprzeć postępów demokratyzacji życia społecznego i stąd w wieku XX nastąpił jego całkowity i ostateczny zmierzch.

Na przeciwnym biegunie pojawił się nihilizm jako postawa wobec kultury europejskiej. Dobre przykłady znajdujemy w myśli faszystowskiej (choć nie w sa-

mym hitleryzmie). Trzeba zresztą przyznać, że niepokój, z którego wynikały skrajne faszystowskie rozwiązania, nie był bezpodstawny. Jakże to bowiem tak? Wartości, prądy umysłowe, style w sztuce, ba, nawet tonalizm w muzyce i logika dwuwartościowa przestały wynikać z porządku naturalnego, przestały obowiązywać, mieć walor poznawczy, a stały się jednym z możliwych, nigdy niczym ostatecznie nie uzasadnianych wyborów. Kto w pełni zdał sobie sprawę z tego, ten musiał odczuwać pokusę uczynienia z owej dowolności zasady, czyli musiał odczuwać pokusę nihilizmu.

Życie społeczne, wielkie społeczności obroniły się przed konserwatyzmem i nihilizmem (niektórzy sądzą, że stanowiska te sprowadzają się do jednego, wspólnego), wprowadzając „miękkie” i utylitarne zasady: równowagi sił, współzycia, wolności ograniczonej prawami i dobrem drugiego człowieka. W liberalnej Europie zasady te funkcjonowały praktycznie i funkcjonują w dalszym ciągu ze znaczną skutecznością. Z praktycznego punktu widzenia są one zadowalające, jednak z filozoficznego — żadne, bezwartościowe. Myślenie nie znajduje tu ani pożywki, ani zastosowania. To zresztą nie byłoby specjalnie ważne, dłaczegóż bowiem filozofia nie miałaby po prostu się skończyć? Jej miejsce coraz wyraźniej zajmuje krytyka życia umysłowego, która nie mówi ani słowa na temat tego, co jest ważne, pożądane, co jest dobre, jaki jest sens życia i sens historii, lecz tylko i wyłącznie ostrzega nas przed złudzeniami, a w szlachetniejszych wydaniach przyznaje, że złudzenia bywają potrzebne, więc zachęca jakby do „łudzenia się racjonalnego”. Mówi więc tak: wiesz przecież, że wojna i zabijanie drugich nie ma sensu, jednak wojny bywają, więc jeżeli już musisz zabijać, to lepiej czyn to w imię wartości, ale pamiętaj, że wartości te także nie są niczym innym jak twoim wyborem, lecz lepiej jest tak wybrać, by wierzyć w to, co wybrałeś, chociaż mam nadzieję, że pamiętasz, że każdy wybór jest równie nieuzasadniony. Czyż można się dziwić tak oświeconemu człowiekowi, że albo odmówi pójścia na wojnę, albo będzie walił, siepał i strzelał na

oślepię. Współczesna krytyka kultury, krytyka, która wskutek „zerwania nici tradycji” zastąpiła filozofię, powoduje bowiem rezultat, do którego zresztą celowo zmierza, a mianowicie całkowitą dezorientację człowieka, dosłownie dezorientację. Krytycy odpowiedzą na to, że ich jedynym zadaniem jest, jak służby górskiej na skrzyżowaniu szlaków, ustawić tablicę z napisami: na tę halę 5 godzin, do tej przełęczy 3 godziny, na ten szczyt 6 godzin, a na tamten 10 godzin. Mogą powiedzieć nawet więcej: stąd jest piękny widok, tu jest trudne wejście, ale piękny las, tam zaś jest łatwo i można sobie poleżeć. Tylko, że ja chcę wiedzieć, gdzie mam iść i na co, i po co? A to już twoja sprawa — odpowiadają — my radzić ani też odradzać niczego nie możemy.

Filozofia jest więc jednak potrzebna. Ale czy jest możliwa? Ostatnia książka Hanny Arendt, czy raczej zamierzone trzytomowe dzieło, miała pokazać, że jest możliwa i jak jest możliwa. Filozofia, czyli refleksja nad „życiem umysłu”, a nie filozofia jako nauka nauk, wiedza wiedz, mądrość mądrości. Tej filozofii — także zdaniem Hanny Arendt — nastąpił nieodwołalny kres, tej filozofii, czyli pytaniom w ramach niej zadawanym, a nie wszelkim pytaniom, wszelkiemu myśleniu. Wręcz przeciwnie, myślenie w dalszym ciągu jest zajęciem nielicznych, wyspecjalizowanych, ale nie tylko ich, bowiem wraz z „zerwaniem nici tradycji” myślenie uległo demokratyzacji. Wszyscy muszą myśleć, skoro nie ma autorytetu, który by podsuwał im gotowe reguły. Bezmyślność Eichmanna, która — jak Hannah Arendt powiada — dała jej impuls do napisania tego dzieła, była możliwa dopiero wtedy, kiedy zdjęta została zasłona tradycji, czyli dopiero w naszych czasach.

Nie będę streszczał ani porównywał książki Arendt z innymi pracami zmierzającymi w podobnym kierunku. Byłoby to niepotrzebne (praca Arendt napisana jest jasno i zrozumiale dla każdego) i niewłaściwe, bowiem podobnie jak filozofia jednego z jej mistrzów młodości, Martina Heideggera, myśl Arendt w tej pracy jest ważna, kiedy ją obserwować w jej rozwoju; tu

idzie o myślenie właśnie, a nie o ten lub ów jego wynik dający się opowiedzieć innymi słowami.

Warto natomiast zastanowić się jeszcze nad sensem jej postawy w dobie kryzysu kultury, czy co najmniej w czasach końca filozofii. Skąd Hannah Arendt wzięła podstawy do nadziei i jak ta nadzieja się wyraża zarówno w zakresie myślenia, jak i w zakresie działania? Warto wreszcie zwrócić uwagę na to, że wyniki refleksji politycznej Arendt oraz rezultaty jej refleksji filozoficznej prowadzą w tym samym kierunku. Że ta dość zaskakująca praca nie jest w dorobku Hanny Arendt, przede wszystkim autorki wielkich rozważań nad polityką, ani zaskakująca, ani nie na miejscu.

Jeżeli konserwatyzm i nihilizm, we wspomnianym sensie, nie zadowalają nas, to jak możemy myśleć i jak możemy działać? Wykorzystać szansę, powiada Arendt. Wykorzystać szansę polegającą na tym, że ani nie istnieje już obowiązujący autorytet tradycji, ani też, dzięki wielkim myślicielom XIX wieku, nie musimy już zajmować się uzmysławianiem sobie tego, że „nic tradycji została zerwana”. Dajemy sobie spokój z krytyką, nie zajmujemy się też krytyką krytyki, pogódźmy się z tym, że kres filozofii już nastąpił, lecz zauważmy, że mimo to ludzie nadal myślą i nadal działają. Skierujmy się zatem ku myśleniu, temu zajęciu uprawianemu samo dla siebie, bez względu na jego skutki, płynące z niego korzyści lub dyrektywy, ku myśleniu jako takiemu. Edmund Husserl sformułował sławne hasło *Zu dem Sachen selbst*, hasło Arendt mogłoby brzmieć *Zu dem Denken selbst*. Ludzie myślą, więc należy od refleksji nad myśleniem rozpocząć filozofię w postfilozoficznej erze.

Nie znaczy to jednak, że należy odrzucić lub pominąć dorobek filozofii europejskiej — wyniki dwu tysięcy lat myślenia. Hannah Arendt jest najdalsza także od tego sposobu wyjścia z kryzysu, jaki wskazują wielbiciele prostaczkowości, ci wszyscy, którzy powiadają: wobec niemożliwego pokomplikowania wszystkiego, machnijmy ręką na wszystko i wróćmy do dzikusa w najrozmaitszych jego wcieleniach. Czytajmy tylko E-

wangelię, tak jakby nie było Kościoła, jego historii i dziejów teologii, walczy o prawa człowieka, te najbardziej elementarne, tak jak by nie było wiedzy o zawiłych mechanizmach społeczeństwa nowoczesnego, społeczeństwa demokratycznego.

Z tego, że za Platonem, Kartezjuszem, Kantem i Heglem nie stoi już autorytet tradycji, że nie możemy (w sensie: nie powinniśmy) sytuować naszych przemyśleń w rozpoczętym i kontynuowanym przez nich ciągu, nie wynika, że ich myślenie stało się bezwartościowe, że należy zacząć myśleć od nowa. Upraszczejąc nieco poglądy Arendt można powiedzieć, że dla nas mało wartościowe stały się ich pytania i odpowiedzi, natomiast w pełni zachował swoją wartość sam proces myślowy, proces przeprowadzony przecież przez najwybitniejszych w dziejach specjalistów. Myślenie, jak była mowa, jest i musi być bezinteresowne. Innymi słowy — do tego odróżnienia Hannah Arendt przywiązuje wielką wagę — myślenie należy przeciwstawić poznawaniu (zdobywaniu wiedzy). Myślenie zmierza do znaczenia, natomiast poznawanie zmierza do prawdy. „Oczekiwać, że rezultatem myślenia będzie prawda, oznacza mylić potrzebę myślenia z pragnieniem poznawania (wiedzy)”. Prawdziwe lub nieprawdziwe mogą być tylko fakty, prawda odnosi się jedynie do rzeczy zmysłowo poznawalnych, do rzeczywistości. Kiedy się natomiast myśli, kiedy się filozofuje, zdroworozsądkowe poglądy odnoszące się do rzeczywistości ulegają zawieszeniu.

Znaczenie, do którego zmierzamy, kiedy myślimy, nie ma nic wspólnego ze strukturalistyczno-semiotycznym pojęciem „tego co znaczące”. Znaczenie to inaczej rozumienie bądź sens. Nie warto pytać się, czy rozumienie, jakie uzyskujemy dzięki myśleniu, jest prawdziwe, czy nie. Ważne jest tylko to, że chcemy rozumieć. Hannah Arendt nie mówi, czy jakaś pozaludzka obiektywizacja rozumienia może istnieć lub istnieje. Dla jej celów wystarczy powiedzieć tyle: bezinteresowny proces myślenia był podejmowany przez ludzi na pewno od tego momentu, kiedy pojawiła się filozofia (i poezja), władza tradycji utrudniała przez tysiąc-

lecia myślenie ludziom, którzy się w nim nie specjalizowali, którzy po to, aby myśleć, nie odwracali się od świata; władza tradycji jakby zwalniała ich z myślenia. Teraz jest inaczej, wszyscy stali się, lub powinni się stać filozofami.

Myślenie, a obok niego działanie, są najważniejszymi formami realizacji człowieczeństwa. W interpretacji Hanny Arendt zarówno myślenie, jak i działanie mają charakter bezinteresowny. Celem myślenia jest znaczenie, sens, zaś celem działania jest wielkość. Wielkość tę należy rozumieć w duchu tradycji greckiej, zatem nie jako wybitność, a zwłaszcza nie jako wyższość nad innymi, lecz właśnie jako bezinteresowną demonstrację człowieczej wielkości, zdolności budowania świata społecznego, zdolności współżycia z innymi w wolnej republice. Wielkość jest możliwa do osiągnięcia zapewne w każdych warunkach, lecz warunki szczególnie jej sprzyjające to życie publiczne w wolnym społeczeństwie, w takim ponadto, w którym obywatele rzeczywiście stanowią o swoim losie i o losie całej zbiorowości. Wielkość była więc, i w przyszłości będzie, najpełniej możliwa w systemie rad.

Państwo rad (komun, samorządów) nie jest w gruncie rzeczy u Hanny Arendt projektem politycznym, lecz filozoficznym. Można uznać, że zafascynowana grecką *polis*, Arendt — zdając sobie sprawę z kryzysu współczesnej filozofii i współczesnej polityki — chce powrócić do stanu wyjścia, do tego państwa rad, jakiego najpełniejszym wcieleniem były Ateny Peryklesa. Ale byłaby to interpretacja jej poglądów wyjątkowo nieciekawa i małostkowa. Jej poglądy ukażą się nam w innym świetle, jeżeli powiemy sobie tyle: człowiek jest istotą myślącą, co więcej, człowiek, który myśli świadomie, myśli, bo chce myśleć. Jediną przeszkodą może być brak umiejętności myślenia, ale myślenia można się uczyć. Podobnie człowiek, który działa, działa świadomie, jego działanie ma zmierzać do *constitutio libertatis*. Przeszkodą jest przede wszystkim nieumiejętność działania, ale działania także można się uczyć. Nauką myślenia jest myślenie, a nauką działania — działanie. Dodatkowej lekcji myślenia udzielić może

wspaniały świat europejskiej filozofii, zaś działaniu świat historii, a przede wszystkim doświadczenie minionych rewolucji.

Wezwanie Hanny Arendt brzmi zatem: pozwólmy ludziom myśleć i działać. Myślenie jest przecież ściśle związane z chceniem (*Willing* to drugi tom jej *Życia umysłu*) oraz w konsekwencji z sądzeniem (*Judging* to ledwie rozpoczęty przed śmiercią tom trzeci), zaś od sądzenia, a więc i wybierania, już tylko krok do działania. Prawda (odnosząca się do faktów) istotnie nie ma związku logicznego z wyborem, a więc z działaniem, lecz między zmierzaniem do znaczenia (myśleniem) — filozofią, a zmierzaniem do wielkości (działaniem) — polityką, związek jest ścisły.

Pozwólmy ludziom myśleć i działać — to naturalnie wezwanie nie liczące się z faktami naszego świata, naszych czasów, naszej kultury i cywilizacji, to wezwanie nieco anarchiczne, bo skierowane przeciwko biurokracji administracyjnej i politycznej, przeciwko zburokratyzowanemu myśleniu akademickiemu, przeciwko kulturze, w której ważne są przedmiotowe rezultaty myślenia i działania, a nie sam proces, a nie rozumienie i wielkość. Więc zarzut utopijności, niepraktyczności itp., postawiony poglądom Hanny Arendt, można potwierdzić nadzwyczaj łatwo. Ale co z tego? Sprawivszy w ten sposób przyjemność naszemu sceptycyzmowi pozostaniemy nadal bezbronni w świecie, w którym niewątpliwie doszło do „zerwania nici tradycji”, do kresu filozofii. Pozostaniemy niezdolni do wyjścia poza tradycję, której już nie ma, zmuszeni do uprawiania krytyki tej tradycji, do imania się sposobów i sposobików w celu zamydlenia oczu sobie i innym, w celu sięgania po wciąż nowe i szybko z odrzą odrzucane złudzenia, że nic się nie stało, że da się myśleć i działać po staremu. Hannah Arendt, nie zważając na tak zwaną praktykę, pokazuje jak z nieszczęścia kryzysu uczynić szansę. Wskazuje tylko warunki i sposoby, bo — pamiętajmy — nigdy nie mówi, do jakiego konkretnego znaczenia ma zmierzać myślenie i jakie konkretne rezultaty ma osiągnąć działanie. Nie jest więc myślicielem politycznym, który oferuje pro-

pozycje i programy, wartości i ideologie, jest filozofem, pierwszym lub jednym z pierwszych, którzy zajęli się filozofią polityki w nowych czasach, w których już żyjemy, chociaż nie często zdajemy sobie z tego sprawę.

Inny jednak zarzut postawiony poglądom Hanny Arendt wydaje się bardziej uzasadniony. Propozycje jej mają służyć powstaniu państwa rad, mają z każdego uczynić człowieka myślącego i działającego. Nie jest łatwo pogodzić się z tym niemal oświeceniowym optymizmem co do natury ludzkiej. I jeżeli nawet gotowi jesteśmy uznać przekonanie Arendt, że zło Eichmanna to zło wynikające z braku, z bezmyślności, to nie wynika z tego bynajmniej, że zło czynne w ogóle nie istnieje, a ludzka natura może się uwolnić od przyrodzonego jej skażenia. Myślenie, które zaniedbuje kwestię diabła, nie jest myśleniem do końca.

Marcin Król

¹ *Remembering Wystan H. Auden*, w: W. H. Auden, *Attribute*, wyd. przez Stephena Spendera, New York 1975.

² Szczegóły biograficzne podaję za pracami Elisabeth Young-Bruhl, jedynej biografki Hanny Arendt.

³ H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, „The Listener”, 6 sierpnia 1964, s. 187.

⁴ H. Arendt, *Between Past and Future*, New York 1961, s. 25.

⁵ Tamże, s. 26.

⁶ Tamże, s. 8.

⁷ Tamże, s. 5.

⁸ H. Arendt, *On Revolution*, New York 1965, s. 108.

⁹ Tamże, s. 21—22.

¹⁰ H. Arendt, *Crisis of the Republic*, New York 1969, s. 205.

¹¹ H. Arendt, *The Recovery of the Public World*, wyd. przez Melvyna A. Hilla, New York 1979, s. 337.

¹² Arendt, *On Revolution*, s. 258.

¹³ Arendt, *Crisis of the Republic*, s. 233.

¹⁴ Arendt, *On Revolution*, s. 278.

¹⁵ L. Kolakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s. 14—15.

¹⁶ Arendt, *Between Past and Future*, s. 8—9.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 29.

¹⁹ Tamże, s. 28—29.

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.

Martin Heidegger

WSTĘP

Tytuł *Życie umysłu* brzmi tak pretensjonalnie, że muszę zacząć raczej od uzasadnienia niż od usprawiedliwień. Sam temat nie wymaga oczywiście uzasadnień. Niepokoi mnie jedynie fakt, że to ja próbuję o nim mówić, choć nie mam ambicji ani nie pretenduję do tego, by być „filozofem” lub zaliczać się do tych, których Kant, nie bez ironii, nazywał „zawodowymi myślicielami”. Albowiem okaże się dopiero, czy nie powinnam tego tematu pozostawić w spokoju, oddając go specjalistom, i ograniczyć się do względnie bezpiecznej dziedziny teorii i nauki o polityce.

Moje zainteresowanie aktywnością umysłową ma dwa odmienne źródła. Bezpośrednim bodźcem było uczestnictwo w procesie Eichmanna w Jerozolimie. W sprawozdaniu z niego pisałam o „banalności zła”. Za tym sformułowaniem nie kryła się żadna koncepcja czy doktryna zła, choć niejasno wiedziałam, że jest ono sprzeczne z całą naszą tradycją myślową, literacką, teologiczną, filozoficzną. Byliśmy nauczeni, że zło jest czymś demonicznym. Jego wcieleniem jest Szatan, „jakoby błyskawicą z nieba spadający” (Łukasz, 10:18), lub Lucyfer, upadły anioł (Unamuno: „Diabeł jest również aniołem”), grzeszący pychą („dumny jak Lucyfer”). Jest to wyniosłość najlepszych: to, do czego dążą, to nie służba Bogu, lecz upodobnienie się do Niego. Mówiono nam, że zły człowiek działa powodowany zawiś-

cią; przyczyną zła może być resentment z powodu niezawinionego niepowodzenia (Szekspirowski Ryszard III) lub zawiść Kaina zabijającego Abła, ponieważ „Bóg przyjmował z uznaniem ofiarę Abła, a na Kainą nie zwracał uwagi”. Przyczyną zła może być też słabość (Makbet). Albo przemożna nienawiść, jaką źli czują dla dobra (Jago: „Nienawidzę Maura”; nienawiść Claggarta do „barbarzyńskiej” niewinności Billy’ego Budda, określona przez Melville’a jako „naturalna nieprawość”), albo wreszcie poządlivość, „źródło wszelkiego zła”. Jednakże, to, z czym zetknęłam się na procesie Eichmanna, było zasadniczo od tego odmienne, a zarazem było niewątpliwym faktem: uderzyła mnie wyraźna płaskość zła, która uniemożliwiała doszukiwanie się jakichkolwiek głębszych korzeni lub motywów jego jawnie złych czynów. Czyny były potworne, natomiast ich sprawca — przynajmniej taki, jakim się okazał podczas procesu — był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny. 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. Frazesy, banalne określenia, wierność konwencjonalnym, standardowym kodeksom działania i wyrażania pełnią 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.

To właśnie nieobecność myślenia — która jest zwykłym doświadczeniem codziennego życia, gdzie niewiele mamy czasu i chęci, by zatrzymać się i pomyśleć — wzbudziła moje zainteresowanie. Czy czynienie zła — grzech zaniedbania, jak i grzech dokonania — jest możliwe przy braku nie tylko „niskich pobudek” (jak prawo je nazywa), lecz przy braku wszelkich pobudek w ogóle, wszelkich sprężyn zainteresowania i woli? Czy nikczemność ludzka — ta „skłonność do bycia łajdakiem”, jakkolwiek ją zdefiniujemy — nie jest koniecznym warunkiem popełniania złych czynów? Czy kwestia dobra i zła, nasza zdolność rozróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, może być związana z naszą zdolnością myślenia? Oczywiście, nie w tym sensie, by myślenie mogło spowodować dobry czyn lub by cnoty można było nauczać lub nauczyć się. Jedynie obyczajów można nauczać i zbyt dobrze znamy alarmująco-szybkie tempo, w jakim mogą być one zapomniane i poniechane, gdy nowe warunki wymagają zmiany sposobów i wzorów zachowania. (Fakt, że zawsze rozważamy sprawy dobra i zła w wykładach dotyczących „etyki” lub „obyczajów”, wskazuje, jak mało o nich w istocie wiemy, gdyż słowo „moralność” pochodzi od *mores*, a „etyka” od *ethos*, czyli od łacińskich i greckich określeń zwyczajów, przy czym określenie łacińskie jest związane z regułami postępowania, a greckie z nawykami, utrwalonymi sposobami zachowania). Brak myśli, który napotykałam, nie wypływa ani z zapomnienia poprzednich, prawdopodobnie dobrych oby-

czajów, ani z głupoty w sensie niemożności zrozumienia czy nawet w sensie braku zmysłu moralnego, gdyż nieobecność myślenia była również zauważalna w przypadkach, które nie miały nic wspólnego z dokonywaniem tak zwanych decyzji moralnych ani ze sprawami sumienia.

Pytanie, które się narzucało, dotyczyło tego, czy aktywność myślowa jako taka, czyli nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę niezależnie od wyników i konkretnej treści, czy ta aktywność należy do czynników mogących powstrzymać ludzi od czynienia zła, czy może ich „uwarunkować” przeciw złu? (Słowo „sumienie” — *conscientia* — zdaje się na to wskazywać o tyle, o ile znaczy ono „wiedzieć coś samemu”, o ile oznacza rodzaj wiedzy, która aktualizuje się w każdym procesie myślowym). Czy taka hipoteza nie narzuca się na podstawie wszystkiego, co wiemy o sumieniu, a mianowicie że „czystym sumieniem” cieszą się z reguły tylko naprawdę źli ludzie, kryminaliści i im podobni, podczas gdy „dobrzy ludzie” mogą mieć jedynie „nieczyste sumienie”? Aby wyrazić to jeszcze inaczej, użyjmy języka Kanta: gdy chcąc nie chcąc znalazłam się w „posiadaniu pojęcia” (banalności zła), nie mogłam pominąć pytania, które jest *quaestio juris*, i nie rozważyć: „Jaka jest zasadność stosowania tego pojęcia?”

Istnieje też drugie źródło moich zainteresowań myśleniem. Gdy tylko raz podniosłam owe moralne kwestie, wynikające z praktycznego doświadczenia, a przemawiające przeciw mądrości wieków — nie tylko sprzeczne z tradycyjnymi odpowiedziami, które „etyka” jako gałąź filozofii daje w kwestii zła, lecz również z odpowiedziami, które filozofia daje na pytanie o to, czym jest myślenie — to odżyły we mnie dawne wąt-

pliwości, jakie dręczyły mnie od momentu ukończenia książki, której wydawca dał tytuł *The Human Condition*, mimo że traktowałam ją znacznie skromniej, tylko jako badanie *vita activa*. Interesował mnie problem działania, najstarsza kwestia teorii polityki, a w szczególności to, że termin, którego użyłam, *vita activa*, został ukuty przez ludzi prowadzących życie kontemplacyjne i upatrujących w kontemplacji najważniejszy moment życia.

Życie aktywne jest „mozolne”, kontemplacyjne jest spokojne, aktywne przebiega publicznie, kontemplacyjne „na pustyni”; aktywne jest poświęcone „potrzebom sąsiedzkiemu”, a kontemplacyjne zmierza ku „oglądaniu Boga”. („Dwie są drogi: aktywna i kontemplacyjna. Aktywna polega na pracy, kontemplacyjna na spoczynku. Aktywna na życiu publicznym, kontemplacyjna na życiu na pustkowiu. Aktywna na konieczności bezpośredniej, kontemplacyjna na oglądaniu Boga”). Cytuję autora średniowiecznego¹, z wieku XII, prawie na chybił trafił, gdyż myśl o tym, że kontemplacja jest najwyższym stanem umysłu, jest tak stara, jak dawna jest filozofia Zachodu. Aktywność myślowa — którą Platon nazywał bezdźwięcznym dialogiem, jaki każdy prowadzi z samym sobą — służy jedynie otwarciu oczu umysłu i nawet Arystotelesowski *nous* jest organem widzenia i oglądania prawdy. Innymi słowy, myślenie ma na celu kontemplację i na niej się kończy, a kontemplacja jest nie aktywnością, lecz pasywnością. Kontemplacja jest punktem, w którym myślowa aktywność osiąga spokój. W tradycji chrześcijańskiej, kiedy filozofia stała się służebnicą teologii, myślenie stało się medytacją, a medytacja też kończyła się kontemplacją, tym rodzajem błogosławionego stanu duszy, gdy umysł już nie wybiega ku prawdzie, ale, w oczekiwa-

niu przyszłego stanu, osiąga ją chwilowo w intuicji. (Kartezjusz, pozostający pod wpływem tej tradycji, nazwał *Medytacjami* rozprawę, w której dowodził istnienia Boga). W czasach nowożytnych myślenie stało się przede wszystkim służebnicą nauki, zorganizowanego poznania. Myślenie rozwijało się niezwykle aktywnie, zgodnie ze współczesnym przekonaniem, że wiedza możliwa jest jedynie o tym, co się samemu stworzyło, a nauką nauk stała się matematyka, wiedza *par excellence* nieempiryczna, w której umysł zdaje się tylko bawić sam z sobą. Jeśli dla Platona było aksjomatem, że niewidzialne oko duszy jest organem oglądania niewidzialnej prawdy w sposób pewny, to dla Kartezjusza stało się aksjomatem — podczas słynnej nocy „objawienia” — że istnieje zasadnicza zgodność pomiędzy prawami natury a prawami matematyki, czyli pomiędzy prawami znajdującymi się poza sferą pozoru a prawami dyskursywnego myślenia najwyższego, najbardziej abstrakcyjnego szczebla. I naprawdę wierzył on, że ten rodzaj myślenia — który Hobbes nazwał „badaniem konsekwencji” — może dostarczyć wiedzy o istnieniu Boga, istocie duszy i tym podobnych kwestiach.

W związku z *vita activa* interesował mnie fakt, że idea całkowitego spokoju życia kontemplacyjnego ma tak podstawowy sens, że w jej świetle znikają wszystkie różnice działań właściwych życiu aktywnemu. W porównaniu z tym spokojem bez znaczenia jest to, czy ktoś pracuje uprawiając ziemię, czy też produkuje przedmioty użytkowe lub współdziała z innymi w jakimś przedsiębiorstwie. Nawet Marks, u którego problem działania gra zasadniczą rolę, używa wyrażenia *praxis* po prostu w znaczeniu „tego, co człowiek czyni”, przeciwstawiając je „temu, co człowiek myśli”.

Można jednak na tę sprawę spojrzeć z innego punktu widzenia. Wyjaśnię to za pomocą dziwnego zdania, które Cynceron przypisuje Katonowi: „Nigdy człowiek nie jest bardziej aktywny niż wtedy, gdy nic nie robi, nigdy nie jest mniej samotny niż wtedy, gdy jest sam”^{2*} A jeśli Katon miał rację, to powstaje następujące pytanie: co „robimy”, gdy nie robimy nic poza myśleniem? Gdzie znajdujemy się, gdy żyjąc normalnie wśród ludzi, jesteśmy sami ze sobą bez kogokolwiek innego?

W związku z takimi pytaniami powstaje szereg trudności. Przede wszystkim wydaje się, że należą one do filozofii lub metafizyki. Są to dwie dziedziny, które nie cieszą się dziś dobrą opinią. Gdyby chodziło tylko o ataki nowożytnego pozytywizmu i neopozytywizmu, nie musielibyśmy na nie zwracać wielkiej uwagi. Oczywiście, stwierdzenie Carnapa, że metafizyka powinna być traktowana jako rodzaj poezji, sprzeczne jest z roszczeniami samych metafizyków, można jednak i metafizykom, i Carnapowi zarzucić niedocenywanie poezji. Heidegger, na którego Carnap skierował swój atak, odpowiadał, że filozofia i poezja zawsze były sobie bliskie; wprawdzie nigdy nie były one tożsame, lecz powstawały zawsze z tego samego źródła, jakim jest myślenie. Arystoteles, którego nikt dotąd nie oskarżył o pisanie „jedynie” poezji, był tego samego zdania — poezja i filozofia przynależą do siebie. Słynny aforyzm Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, który wyraża przeciwne stanowisko, można by odnieść nie tylko do tego, co leży poza doświadczeniem zmysłowym, lecz z większą jeszcze trafnością

* Cytaty podaję często w przekładzie własnym, aby zachować zgodność terminologiczną z wywodem Hanny Arendt (przyp. tłum.).

do samych przedmiotów wrażeń. Nic, co widzimy, słyszemy lub czego dotykamy, nie może być wyrażone w słowach odpowiadających temu, co dane nam we wrażeniach. Hegel miał rację, gdy pisał, że „ta oto zmysłowa rzecz [...] jest nieosiągalna dla języka”³. Czyż to właśnie nie odkrycie przepaści pomiędzy słowami, w których świecie myślimy, a rzeczywistością zjawisk, w których świecie żyjemy, doprowadziło do filozofii i metafizyki? Tylko że na początku było myślenie, w formie bądź logosu, bądź *noesis*, które osiągało prawdę bądź prawdziwy byt, podczas gdy w końcowym okresie ery metafizycznej uwaga została skierowana na to, co dane w percepcjach, i na możliwości rozszerzenia i wyostrenia naszych zmysłowych spostrzeżeń. Wydaje się oczywiste, że pierwsze stanowisko kieruje się przeciw zjawiskom, a drugie przeciw myśli.

Jednakże nasze kłopoty z pytaniami metafizycznymi spowodowane są nie tyle przez tych, którzy odmawiają im sensu poznawczego, ile przez samą metafizykę. Albowiem, tak jak kryzys teologii osiągnął swój szczyt w momencie gdy sami teologowie, wyróżniający się z tłumu niewierzących, zaczęli mówić, że „Bóg umarł”, tak kryzys filozofii i metafizyki stał się jawny w momencie, gdy filozofowie sami zaczęli ogłaszać koniec filozofii i metafizyki. Dziś to już stara historia. (Atrakcyjność Husserlowskiej fenomenologii wzięła się z antyhistorycznych i antymetafizycznych implikacji hasła *Zu den Sachen selbst*, powrotu do rzeczy samych, a Heidegger, który, wydawało się, „pozostawał na metafizycznym szlaku”, w gruncie rzeczy także chciał „przezwyciężyć metafizykę”, co stale powtarzał od 1930 roku).

To nie Nietzsche, lecz Hegel pierwszy ogłosił, że uczucie leżące u podstaw współczesnej religii to uczucie,

że Bóg umarł. Sześćdziesiąt lat temu *Encyclopaedia Britannica* czuła się pewnie traktując „metafizykę” jako najbardziej zdyskredytowaną nazwę filozofii. Jeśli zaś chcemy cofnąć się głębiej w przeszłość, by śledzić złą sławę metafizyki, to natrafimy na Kanta jako na jednego z jej krytyków. I to nie na Kanta-autora *Krytyki czystego rozumu*, którego Moses Mendelssohn nazywał „wszystkoburcą”, lecz na Kanta z epoki przedkrytycznej, gdy stwierdził, że „było moim losem zachać się w metafizyce”, która jest „przepaścią bez dna”, „utopijną krainą mlekiem i miodem płynącą” (*Schlaffenland*), „gdzie krążą marzyciele i gdzie nie ma szaleństwa, które nie mogłoby być pogodzone z bezpodstawną mądrością”. Wszystko, co dziś można powiedzieć o metafizyce, wyraził świetnie Richard McKeon: w długiej i skomplikowanej historii myśli nigdy nie powstało powszechne przeświadczenie co do jej funkcji ani zgodna opinia co do przedmiotu jej rozważań. W świetle historii ciągłego jej niszczenia należy się raczej dziwić, że słowo „metafizyka” w ogóle przetrwało. Można podejrzewać, że Kant miał rację, gdy jako stary człowiek, po zadaniu śmiertelnego ciosu „tej okropnej” nauce, przepowiadał, że ludzie będą wracali do metafizyki, „jak wraca się po kłótni do kochanki”.

Nie sądzę, by było to wielce prawdopodobne albo pożądane. Jednakże, zanim zaczniemy rozważać korzyści naszej obecnej sytuacji, warto się zastanowić, co rzeczywiście znaczy, gdy mówimy, że filozofia i teologia osiągnęły swój kres. W przypadku teologii na pewno nie polega to na tym, że Bóg umarł — bardzo mało możemy wiedzieć o egzystencji Boga — lecz na tym, że sposób, w jaki myślano o Bogu przez tysiące lat, dziś nie jest już przekonujący; jeśli coś jest martwe, to tylko myśl o Bogu. Podobnie wygląda sprawa

wa z filozofią i metafizyką: to nie stare pytania dotyczące istnienia człowieka na ziemi stały się „bezsensowne”, lecz sposób ich formułowania i rozstrzygania przestał budzić zaufanie.

Tym, co osiągnęło swój kres, jest podstawowe rozróżnienie pomiędzy zmysłowym i ponadzmysłowym oraz przeświadczenie, sięgające co najmniej Parmenidesa, że to, co niedostępne zmysłom — Bóg czy Byt, czy Pierwsze Zasady i Przyczyny, czy Idee — jest bardziej realne, bardziej godne wiary, pełniejsze sensu niż to, co się pojawia; że jest ono nie po prostu poza zmysłową percepcją, lecz ponad światem zmysłów. Tym, co „martwe”, jest nie tylko sposób lokalizacji „wiecznych prawd”, lecz samo rozróżnienie dwóch warstw bytu. obrońcy metafizyki podnoszą głos i ostrzegają przed groźącym niebezpieczeństwem nihilizmu. Niewątpliwie jest jedno, gdy tylko ponadzmysłowa sfera zostanie odrzucona, to jej przeciwieństwo, świat zjawisk, taki jak go rozumiano przez wiele wieków, również zaniknie. Zmysłowe, w sensie nadawanym przez pozytywistów, nie może przeżyć śmierci ponadzmysłowego. Nikt tego lepiej nie wiedział niż Nietzsche, który przez swój poetycki i metaforyczny opis zamordowania Boga wprowadził tyle zamieszania w tę sprawę. W znamiennym fragmencie *Zmierzchu bożyszcz* wyjaśnił, co słowo „Bóg” znaczyło w zamierzonej historii. Było jedynie symbolem pozazmysłowej rzeczywistości, takiej o jakiej mówi metafizyka. Używa więc on zamiast słowa „Bóg” wyrażenia „prawdziwy świat” i powiada: „Zniszczyliśmy prawdziwy świat. Co pozostało? Świat pozorny może? Nie. Wraz ze światem prawdziwym zniszczyliśmy także świat pozorny”.

Odkrycie Nietzschego, że „eliminacja ponadzmysłowego likwiduje również to, co jedynie zmysłowe, a

tym samym i wszelką między nimi różnicę" (Heidegger), jest tak oczywiste, że nie wymaga żadnych analiz historycznych. Każde myślenie w kategoriach dwóch światów zakłada, że oba są w sposób konieczny ze sobą powiązane. Wszystkie argumenty przeciw pozytywizmowi znajdują swą antycypację w prostym Demokrytejskim dialogu pomiędzy umysłem (organ pozazmysłowy) a zmysłami. Spostrzeżenia zmysłowe są iluzjami, powiada umysł; zmieniają się zgodnie ze stanem ciała; smaki, kolory i im podobne istnieją tylko *nomoi*, dzięki konwencji przyjętej przez ludzi, a nie *physei*, czyli zgodnie z prawdziwą naturą poza zjawiskami. Na to zmysły odpowiadają: „Nieszczęsny umyśle! Czemu odrzucasz nas, skoro z nas bierzesz swą własną pewność? Odrzucenie nas będzie twoim upadkiem”. Inny- mi słowy, gdy raz równowaga pomiędzy dwoma światami, zawsze niepewna, zostanie utracona, to nie ważne, czy „prawdziwy świat” zniszczy „pozorny”, czy też stanie się odwrotnie, ponieważ tak czy owak cały system odniesienia, w jakim nasze myślenie przywykło funkcjonować, upada. Żadne z pojęć nie zachowuje swego sensu.

Te współczesne „umierania” — Boga, metafizyki, filozofii i, w rezultacie, pozytywizmu — są zdarzeniami o poważnych historycznych konsekwencjach, gdyż na początku naszego wieku kwestie te przestały zajmować jedynie intelektualną elitę, a stały się tematem powszechnego zainteresowania. Politycznym aspektem tej sprawy nie będziemy się tutaj zajmować. Z punktu widzenia naszego problemu nawet lepiej go pominąć, trzeba natomiast podkreślić, że niezależnie od tego, jak dalece ów kryzys wpływa na nasz sposób myślenia, nasza zdolność myślenia pozostaje nienaruszona. Jesteśmy tym, czym ludzie zawsze byli — istotami my-

ślącymi. Chodzi mi o to, że ludzie mają tendencję, a może i potrzebę myślenia wychodzącego poza granice wiedzy, czyli czymienia czegoś więcej z tą zdolnością niż tylko używania jej jako narzędzi wiedzy i działania. Mówienie w tym kontekście o nihilizmie wynika z niechęci do rozstania się z koncepcjami, które w gruncie rzeczy zniknęły już dawno, choć przyznano to dopiero ostatnio. Gdyby tak można było zrobić to, co nowożytność robiła dawniej, czyli traktować każdy temat od początku, jak gdyby nie był on jeszcze przez nikogo poruszony wcześniej (co Kartezjusz proponuje w *Namiętnościach duszy*), to byłoby świetnie. Lecz to jest niemożliwe na skutek rozwoju naszej historycznej świadomości. A także dlatego, że jedyną daną odnośnie do tego, czym myślenie jako aktywność było dla tych, którzy je wybrali jako sposób życia, jest to, co byśmy dziś nazwali „błędami metafizyki”. Żaden z systemów, żadna z doktryn przekazanych nam przez wielkich myślicieli nie mogą dziś przekonywać ani budzić zaufania, ale też żadne z nich nie było nigdy niczym dowolnym i żadne nie może być po prostu odrzucone jako nonsens. Przeciwnie, błędy metafizyczne stanowią jedyny klucz do tego, czym jest myślenie dla tych, którzy się w nie zaangażowali — coś, co jest dziś sprawą wielkiej wagi, a zarazem sprawą, na temat której istnieje niewiele bezpośrednich wypowiedzi.

A więc ewentualna korzyść z abdykacji metafizyki i filozofii może być podwójna. Będziemy mogli spojrzeć na przeszłość w nowy sposób, nie zakłócony ani nie określony przez żadną tradycję, czyli dostaniemy bogaty materiał doświadczalny, z którego będziemy mogli korzystać w sposób nie ograniczony żadnymi z góry przyjętymi zasadami. Jak pisał Rene Char: „Naszego dziedzictwa nie poprzedza żaden testament”. Ko-

rzyść z tego byłaby jeszcze większa, gdyby porzucić pogardę dotyczącą wszystkiego, co nie jest widzialne ani dotykalne, pogardę, która grozi nam utratą przeszłości i tradycji.

Chociaż bowiem nigdy nie było zgody w sprawie przedmiotu metafizyki, to przynajmniej jeden punkt przyjmowano za pewny: że ma ona do czynienia ze sprawami, które nie są dane w spostrzeżeniu zmysłowym i których rozumienie przekracza granice zdroworozsądkowego rozumowania, wyrastającego z doświadczenia i potwierdzanego przez doświadczenie. Od Parmenidesa aż po kres filozofii wszyscy myśliciele godzili się co do tego, że człowiek musi oderwać swój umysł od zmysłów, odrywając go zarazem od świata przez nie danego i od doznań lub namiętności wywołanych przez obiekty zmysłowe. Filozof, w tym stopniu, w jakim jest filozofem, a nie (czym oczywiście też jest, jak twierdził Platon) „człowiekiem jak ja i ty”, wycofuje się ze świata zjawisk i rejon, w jakim się porusza od zarania filozofii, jest opisywany jako świat niewielu. To stare rozróżnienie pomiędzy „większością” a „zawodowymi myślicielami”, specjalizującymi się w tym, co jest wyższą aktywnością ludzką (u Platona filozof powinien być nazywany przyjacielem Boga i jeśli w ogóle człowiekowi może być dana nieśmiertelność, to powinna być dana jemu), straciło dziś swoją oczywistość, co może być traktowane jako następna zaleta obecnej sytuacji. Jeśli, jak sugerowałam poprzednio, zdolność odróżnienia dobra od zła może mieć cokolwiek wspólnego ze zdolnością myślenia, to musimy „żądać” jej uprawiania od każdego człowieka, niezależnie od tego, czy jest on erudytą czy ignorantem, czy jest inteligentny, czy głupi. Kant — jedyny wśród filozofów — niepokoił się powszechną opinią,

że filozofia jest tylko dla niewielu wybranych, ze względu na moralne jej konsekwencje i zauważył kiedyś, że „powodem głupoty jest złe serce”. Nie jest to prawdą. Brak myśli nie jest głupotą. Można się z nim zetknąć u wielce inteligentnych ludzi, a złe serce nie jest tego przyczyną. Natomiast prawdopodobnie jest na odwrót: zło może być spowodowane przez brak myśli. W każdym razie sprawa nie może być pozostawiona „specjalistom”, mimo że myślenie, podobnie jak wyższa matematyka, jest monopolem wyspecjalizowanych dyscyplin.

Zasadnicze znaczenie ma wprowadzone przez Kanta rozróżnienie pomiędzy intelektem a rozumem. Kant przeprowadził swe rozróżnienie pomiędzy dwoma umysłowymi zdolnościami, gdy odkrył „skandal rozumu”, czyli fakt, że nasz umysł nie jest zdolny do osiągnięcia wiedzy pewnej o sprawach, o których nie może zaniechać myślenia; były to kwestie dziś nazywane „o-statecznymi”, czyli kwestia Boga, wolności i nieśmiertelności. Lecz niezależnie od ludzkiego egzystencjalnego zainteresowania tymi sprawami, niezależnie od wiary, że „żadna uczciwa dusza nie może myśleć, iż wszystko kończy się wraz ze śmiercią”, Kant był przeświadczony, że zasadniczą potrzebą rozumu jest coś więcej niż poszukiwanie wiedzy. Tak więc rozróżnienie dwóch zdolności: rozumu i intelektu, zgodne jest z rozróżnieniem dwóch umysłowych aktywności: myślenia i poznawania, oraz dwóch spraw, jakich dotyczą — znaczenia i poznania. Kant, mimo że tak wyraźnie akcentował tę różnicę, był jednak ciągle jeszcze pod silnym wpływem tradycji metafizycznej i trzymał się tradycyjnych kwestii, co do których można było wykazać, że są niepoznawalne. Mimo że usprawiedliwiał potrzebę rozumu, by wychodzić myślowo poza granice tego, co

poznawalne, to zachował nieświadomość faktu, że ludzka potrzeba refleksji ogarnia prawie wszystko, co zdarza się człowiekowi, czyli zarówno rzeczy znane, jak i te, które nie mogą być nigdy poznane. Kant nigdy sobie w pełni nie uświadomił, w jak wielkiej mierze uwolnił rozum, czyli zdolność myślenia, usprawiedliwiając go przez wskazanie pytań ostatecznych. Bronił się twierdząc, że „musiał zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”⁴. Lecz w istocie rzeczy zrobił miejsce nie dla wiary, lecz dla myślenia. A ponadto, nie zanegował wiedzy, tylko oddzielił poznanie od myślenia. W notatkach do wykładów o metafizyce pisał: „Celem metafizyki [...] jest rozciągnięcie, choć tylko negatywne, naszego użycia rozumu poza granice zmysłowo dostępnego świata, czyli eliminacja przeszkód, którymi rozum ogranicza sam siebie”⁵.

Wielka trudność, jaką rozum sam stwarza, pochodzi ze strony intelektu i ustanawianych przezeń kryteriów służących zaspokojeniu naszego pragnienia i potrzeby poznania i wiedzy. Powodem, dla którego następcy Kanta zwracali tak mało uwagi na myślenie jako aktywność, a jeszcze mniej jej poświęcali przeżyciom myślącej jaźni, było to, że żądali tu takich samych wyników oraz takich samych kryteriów pewności i oczywistości, jakie obowiązują w poznaniu. Lecz jeśli myślenie i rozum mają prawo do przekraczania granic poznania i intelektu — co Kant wykazał twierdząc, że sprawy, którymi się zajmują, choć niepoznawalne, mają wielkie egzystencjalne znaczenie dla człowieka — to trzeba przyjąć, że myślenie i rozum nie dotyczą tego samego, czego dotyczy intelekt. Antycypując i ujmując to zwięźle: rozum inspirowany jest nie przez poszukiwanie prawdy, lecz przez poszukiwanie znaczenia. A prawda i znaczenie nie są tym samym. Podsta-

wowym błędem, poprzedzającym inne błędy metafizyki, jest ujmowanie znaczenia jako kwestii prawdy. Ostatni, dość uderzający tego przykład znaleźć można u Heideggera, który *Sein und Zeit* rozpoczyna od „poruszenia na nowo kwestii znaczenia bytu”. Heidegger w dalszych swych interpretacjach mówił o „znaczeniu bytu” oraz twierdził, że „«znaczenie bytu» i «prawda bytu» wyrażają to samo”.

Pokusy dla dokonania takiego zrównania — które muszą prowadzić do negacji Kantowskiego rozróżnienia między rozumem a „pożądaniem wiedzy” — są bardzo poważne i w żadnym wypadku nie płyną tylko z tradycji. W filozofii niemieckiej odkrycia Kanta były w skutkach niezwykle wyzwalające, jako początek rozwoju niemieckiego idealizmu. Nie ma wątpliwości, powstało miejsce dla myśli spekulatywnej, ale z kolei myśl ta otworzyła pole dla specjalistów nowego typu, wyznających pogląd, że właściwym tematem filozofii jest „rzeczywista wiedza o tym, co naprawdę jest”. Wyzwoleni przez Kanta od dogmatyzmu na dawną modłę, stworzyli oni nie tylko nowe systemy, lecz także nową „naukę” — pierwotny tytuł największego z ich dzieł, Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, brzmiał „Nauka o doświadczeniach świadomości”⁶, gorliwie zacieraając 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.

¹ Hugona od św. Wiktora.

² Cynceron, *O państwie*, I, 17.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963, s. 128.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. I, s. 43.

⁵ I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, t. V, Akademie Ausgabe, t. XVIII, 4849.

⁶ Hegel, dz. cyt., t. I, s. 110.

Czy Bóg czasem sądzi nas wedle pozorów?
Podejrzewam, że tak.

W.H. Auden

I. ZJAWISKO

1. Fenomenalna natura świata

Ludzie żyjący w świecie są przyzwyczajeni do wielu naturalnych i sztucznych rzeczy, żywych i martwych, przemijających i wiecznych, których wspólną cechą jest to, że się pojawiają i dlatego są traktowane jako widziane, słyszane, dotykane, smakowane, czyli postrzegane przez stworzenia wyposażone w odpowiednie organy zmysłowe. Nic nie mogłoby pojawić się, słowo „zjawisko” nie miałoby sensu, gdyby nie istniał odbiorca: żywe stworzenia są zdolne do zauważenia, rozpoznania i reagowania na to, co nie tylko istnieje, lecz także pojawia się im i jest uchwytywane w ich percepcjach. W tym świecie, w który wkraczamy pojawiając się nie wiadomo skąd i z którego nie wiadomo dokąd znikamy, byt i zjawisko są ze sobą zbieżne. Materia martwa, naturalna i sztucznie stworzona, zmienna i niezmienna, zależy w swoim byciu, czyli także w swym zjawianiu się, od obecności żywych stworzeń. Nic i nikt nie istnieje na tej planecie, czyje istnienie nie zakładałoby obserwatora. Innymi słowy, nic, co jest, o ile się pojawia, nie istnieje pojedynczo, wszystko, co jest, pojęte jest jako postrzegane przez kogoś. Nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię. Wielość jest prawem tego świata.

Skoro zaś istoty obdarzone wrażliwością — ludzie

i zwierzęta, którym rzeczy zjawiają się i którzy są odbiorcami gwarantującymi ich realność — same są również zjawiskami, postrzeganymi przez kogoś, zdolnymi zarówno do widzenia, jak i bycia widzianym, słyszenia i bycia słyszonym, dotykania i bycia dotykany, to nie są nigdy jedynie podmiotami i nie mogą być nigdy tak rozumiane; są one nie mniej obiektywne niż kamienie i mosty. Światowość żywych rzeczy znaczy, że nic nie jest podmiotem, jeśli zarazem nie jest przedmiotem i nie pojawia się komuś innemu, kto gwarantuje jego „obiektywną” realność. To, co zazwyczaj nazywamy „świadomością” — czyli fakt, że doznaję siebie samego i dzięki temu pojawia się samemu sobie — nigdy by nie wystarczało do zagwarantowania realności (*Kartezjańskie cogito me cogitare ergo sum* jest zwykłym *non sequitur* dla tego prostego powodu, że ta *res cogitans* nigdy nie pojawia się w ogóle, jeśli jej *cogitationes* nie przejawiają się w brzmiącej lub napisanej mowie, która zakłada audytorium rozumiejące znaczenia). Widziane z perspektywy świata każde stworzenie jest dobrze wyposażone od urodzenia w to, co niezbędne, by przebywać w świecie, w którym byt i zjawisko są zbieżne; każde stworzenie jest zdolne do światowej egzystencji. Istoty obdarzone wrażliwością, ludzie i zwierzęta, nie są po prostu światem, lecz są z e ś w i a t a, są bowiem zarazem podmiotami i przedmiotami, postrzegającymi i postrzeganymi.

Nic nie jest bardziej zaskakujące w naszym świecie niż niemal nieskończona różnorodność zjawisk, wielość wyglądów, dźwięków, zapachów — coś, co filozofowie i myśliciele rzadko wspominają nawet. (Tylko Arystoteles mimochodem zaliczył pasywne doznawanie przyjemności dostarczanych nam przez organy cielesne do jednego z trzech rodzajów życia, jakie mogą wybrać

ci, którzy, nie podlegając konieczności, mogą poświęcić się *kalon* — czyli temu, co piękne, w przeciwieństwie do tego, co konieczne i użyteczne). Tej różnorodności odpowiada różnorodność organów zmysłowych występujących u różnych gatunków zwierząt, tak że to, co faktycznie pojawia się żywym stworzeniom, odznacza się ogromną wielością form i kształtów. Każdy gatunek zwierzęcy żyje w swym własnym świecie, Jednakże pewne zjawiska są wspólne wszystkim zmysłowo wyposażonym stworzeniom: 1. pojawiający się świat, 2. — co jest może najważniejsze — fakt, że one same są pojawiającymi się i znikającymi stworzeniami, że zawsze przed nimi był świat i że zawsze będzie świat po ich odejściu.

Życie znaczy żyć w świecie, który poprzedza nasze przybycie i który przetrwa nasze odejście. Na tym szczeblu pojawienie się i zniknięcie, tak jak po sobie następują, są elementarnymi zdarzeniami, które odmierzają nasz czas, czas upływający pomiędzy narodzinami a śmiercią. Skończoność życia każdego stworzenia nie tylko określa jego oczekiwania, lecz również jego doświadczenie czasu; dostarcza tajemnego prototypu dla wszystkich pomiarów czasu niezależnie od tego, jak dalece rozciągać się on może na przeszłość i przyszłość. Tak więc bezpośrednio przeżycie długości roku zmienia się zasadniczo w miarę upływu naszego życia. Dla pięciolatka rok stanowi jedną piątą część jego życia i wydaje się z konieczności dłuższy niż wtedy, gdy stanowi dwudziestą czy trzydziestą jego część. Wszyscy wiemy, jak lata się przesuwają coraz szybciej i szybciej w miarę starzenia się, aż do momentu gdy w starości znów zwalniają swój bieg, ponieważ zaczynamy je mierzyć oczekiwaniem odejścia. Obok tego wewnętrznego zegara każdego żywego stworzenia jest czas

„obiektywny”, zgodnie z którym każdy rok jest jednakowo długi. Jest to czas świata i jego cichym założeniem jest — niezależnie od religijnego czy naukowego poglądu — brak początku i końca świata; założenie, które wydaje się naturalne jedynie stworzeniom wchodzącym w świat już istniejący, który również je przetwa.

W przeciwieństwie do materii nieożywionej istoty żywe są czymś więcej niż tylko zjawiskami. Życie odznacza się potrzebą samopokazania, która odpowiada faktowi naszej zjawiskowości. Żywe istoty pojawiają się jak aktorzy na scenie. Scena jest czymś wspólnym dla wszystkiego, co żyje, choć wydaje się inna dla każdego gatunku i dla każdego indywiduum. Wydawanie się — owo „wydaje mi się”, *dokei moi* — jest zapewne jedynym sposobem, w jaki pojawiający się świat jest rozpoznawany i postrzegany. Pojawiać się zawsze należy wydawać się innym, a to wydawanie się zmienia się zgodnie z położeniem i perspektywą obserwatorów. Innymi słowy, każda pojawiająca się rzecz wymaga w związku ze swą zjawiskową naturą pewnego rodzaju udawania, które może, choć nie musi, coś ukrywać lub zniekształcać. Wydawanie się odpowiada faktowi, że każde zjawisko, mimo swej identyczności, jest spostrzegane przez wielu obserwatorów,

Potrzeba samopokazania jest, jak się wydaje, czymś wspólnym zarówno ludziom, jak i zwierzętom. I tak jak aktor zależy od sceny, innych aktorów — i widzów, tak samo żywa istota zależy od świata pojawiającego się jako miejsce jej zjawienia się, od współtowarzyszy grających razem z nią i od obserwatorów, aby zostać uznaną i rozpoznaną w swej egzystencji. Z perspektywy obserwatorów, którym się pojawia i z których pola widzenia w końcu znika, każde życie indywidualne,

jego rozwój i schyłek, jest postępującym procesem, w którym całość ujawnia kolejno wszystkie swoje cechy; po tej fazie następuje okres spokoju — kwiat, epifania — który następnie przechodzi w dezintegrację, zakończoną całkowitym zniknięciem. Jest wiele perspektyw, z których ten proces może być obserwowany, badany i rozumiany, lecz kryterium tego, czym jest życie, nie zmienia się. Zarówno dla życia codziennego, jak i dla badań naukowych jest ono określone przez krótki stosunkowo czas jego pełnego pojawienia się, jego epifanii. Wybór wedle pełności lub doskonałości zjawiska byłby całkowicie arbitralny, gdyby rzeczywistość nie miała fenomenalnej natury.

Prymat zjawiska dla wszystkich żywych stworzeń, którym świat pojawia się w sposób „wydaje mi się”, ma szczególne znaczenie dla naszego problemu, czyli dla kwestii umysłowej aktywności, która ludzi odróżnia od zwierząt. Choć bowiem istnieje wielka różnorodność umysłowej aktywności ludzkiej, to jednak stałą jej cechą jest wycofanie się ze świata zjawisk i zwrócenie się ku jaźni. Nie stwarzałoby to większego problemu, gdybyśmy byli jedynie obserwatorami, Bogu podobnymi stworzeniami, rzuconymi w świat, by mu się przyglądać lub cieszyć się nim i być przezeń bawionym, posiadającymi wszak zawsze jeszcze pewien inny obszar jako własne naturalne miejsce pobytu. Jednakże, należymy do świata, a nie tylko tkwimy w nim; my także jesteśmy zjawiskami, pojawiajemy się i znikamy, przebywamy i odchodzimy, a przychodząc znikąd przybywamy dobrze wyposażeni, by mieć do czynienia z tym, co się nam pojawia, i by brać udział w grze świata. Te nasze cechy nie znikają, gdy zdarza nam się podjąć aktywność umysłową, czyli gdy zamykamy oczy naszego ciała (używając metafory Platona),

aby otworzyć oczy duszy. Teoria dwóch światów należy do błędów metafizycznych, lecz nie przetrwałaby nigdy przez tyle wieków, gdyby nie odpowiadała czemuś w naszym doświadczeniu. Merleau-Ponty powiedział: „Mogę uciec od bytu tylko w byt”. Skoro byt i zjawisko są dla ludzi zbieżne, to mogę uciec od zjawiska tylko do zjawiska. Lecz to nie rozwiązuje problemu, problem bowiem dotyczy zdolności myśli do pojawienia się w ogóle, chodzi o to, czy myślenie i inne niewidzialne i bezdźwięczne umysłowe czynności mogą się pojawiać, czy też nie mogą znaleźć żadnego miejsca na świecie.

2. *(Prawdziwy) byt i (samo tylko) zjawisko:
teoria dwóch światów*

Pierwszą pocieszającą wskazówką, jak rozwiązać ten problem, możemy znaleźć w starej metafizycznej dychotomii (prawdziwego) bytu i (samego tylko) zjawiska, ponieważ dychotomia ta odwołuje się faktycznie do absolutnego lub przynajmniej względnego prymatu zjawiska: aby dowiedzieć się, co naprawdę istnieje, filozof musi porzucić świat zjawisk, w którym w sposób naturalny i pierwotny przebywa; czynił tak Parmenides, gdy dążył w górę, poza bramy dnia i nocy, do boskiej drogi leżącej daleko poza ścieżką ludzką, podobnie też postępował Platon w przypowieści o jaskini. Świat zjawisk jest pierwotny względem wszystkiego, co filozof może wybrać jako swój „prawdziwy” dom, choć nie jest to świat, do jakiego jest on przyzwyczajony. To zjawiskowość świata sugerowała zawsze filozofowi — czyli umysłowi ludzkiemu — że musi istnieć coś, co nie jest zjawiskiem. „Gdy ujmujemy świat jako

zjawisko, to dowodzi ono nam właśnie istnienia czegoś, co nie jest zjawiskiem” — powiadał Kant. Czyli, gdy filozof opuszcza świat dany naszym zmysłom i zwraca się (Platońskie *periagoge*) ku życiu umysłu, to szukając czegoś, co objawiając mu się wyjaśniłoby mu prawdę, czerpie wskazówki ze świata zmysłowego. Ta prawda — *a-letheia*, „to, co odkryte” — może zostać pojęta jedynie jako inne jeszcze zjawisko, inny fenomen, pierwotnie ukryty, lecz zapewne należący do wyższego porządku, a zatem także oznaczający dominację zjawiska. Umysł nasz, choć może wycofać się z aktualnie danych zjawisk, pozostaje jednak związany ze światem zjawisk. Umysł, nie mniej niż zmysły, w swych poszukiwaniach — Heglowskie *Anstrengung des Begriffs* — oczekuje, że coś mu się pojawi.

Podobnie jest z nauką, a szczególnie ze współczesną nauką, która — jak to wcześniej zauważył Marks — opiera się zarówno na bycie, jak i na zjawisku, tak że wysiłek filozofa nie jest już potrzebny, by zdobyć pewną „prawdę” znajdującą się poza zjawiskami. Naukowiec również zależy od zjawisk. Dzieje się tak, gdy aby dowiedzieć się, co leży poza powierzchnią, przekrawa widzialne ciało i zagląda do środka, jak również gdy ogląda za pomocą wyspecjalizowanej aparatury ukryte obiekty i ukazuje je w ten sposób naszym zmysłom. Naczelna idea tych filozoficznych i naukowych wysiłków jest zawsze taka sama: zjawiska, mówiąc słowami Kanta, „muszą mieć swą podstawę, która nie jest zjawiskiem”. Jest to oczywiste uogólnienie sposobu, w jaki naturalne rzeczy rosną i „pojawiają” się w świetle dnia wynurzając się z ciemności; różnica jedynie polega na tym, że filozofia zakłada, że ta podstawa musi być realnością wyższego rzędu niż to, co się jedynie pojawia i po chwili znów znika. A tak jak

„wysiłki, jakich dokonują pojęcia” filozofów, aby znaleźć coś poza zjawiskami, kończą się zawsze gwałtownymi inwektywami skierowanymi przeciw „samym tylko zjawiskom”, tak praktycznie osiągnięcia naukowców wykraczają zawsze poza zjawiska, pokazując to, czego one same nigdy nie ujawniają.

Prymat zjawiska jest faktem życia potocznego, którego ani filozof, ani naukowiec nie mogą uniknąć i do którego muszą stale powracać ze swych laboratoriów i gabinetów. Faktu tego nie można zmienić ani od niego uciec. Merleau-Ponty pisze: „«Dziwne» idee nowej fizyki [...] zdumiewają zdrowy rozsądek [...] lecz nie zmieniają jego kategorii”¹. Przeciw niewzruszonemu przeświadczeniu zdrowego rozsądku występuje stara teoretyczna supremacja bytu i prawdy nad samym tylko zjawiskiem; czyli supremacja podstawy, która nie pojawia się, nad pojawiającą się powierzchnią. Ta podstawa stanowi zapewne odpowiedź na najstarsze pytanie filozofii i nauki, które brzmi: jak to się dzieje, że coś lub ktoś, włączając mnie samego, pojawia się w ogóle? Co powoduje, że pojawia się to w danej formie i kształcie, a nie w innej? Pytanie to dotyczy przyczyny raczej niż podstawy, lecz nasza tradycja filozoficzna przekształciła podstawę, z której coś powstaje, w przyczynę, która to coś produkuje, i w ten sposób przypisała czynnikowi wytwarzającemu realność wyższą od tej, którą napotykają nasze oczy. Przekonanie, że przyczyna musi należeć do wyższego szczebla niż skutek, jest zapewne jednym z najstarszych i najbardziej trwałych błędów metafizycznych. Lecz ten błąd również nie jest czymś dowolnym: zjawiska bowiem nie tylko nie ukazują z własnej woli, co leży poza nimi, lecz również mówiąc ogólnie, nigdy nie ograniczają się do ukazywania, a także zawsze ukrywają. Żeby

użyć słów Merleau-Ponty'ego, „żadna rzecz, żadna strona rzeczy nie ukazuje się inaczej, niż kryjąc inne”². Rzeczy się odsłaniają, lecz również chronią się przed odsłonięciem i jeśli chodzi o to, co leży poniżej, ta ochrona jest chyba ich najważniejszą funkcją. W każdym razie jest to prawdziwe w stosunku do rzeczy ożywionych, gdzie powierzchnia kryje i chroni wewnętrzne organy będące źródłem życia.

Elementarny błąd logiczny wszystkich teorii opierających się na dychotomii bytu i zjawiska jest oczywisty i został bardzo wcześnie odkryty. Jest on opisany przez sofistę Gorgiasza we fragmencie z jego zaginionego traktatu *O niebycie albo o naturze*, będącego refutacją filozofii eleackiej: „Byt nie jest widoczny, jeśli się nie zjawia; zjawisko jest słabe; jeśli nie opiera się na bycie”³.

Prowadzone przez nowożytną naukę poszukiwania głębszej podstawy tego, co jest samym tylko zjawiskiem, dostarczają nowego potwierdzenia tego poglądu. Niewątpliwie nauka wydobyła na wierzch podstawę zjawisk, tak że człowiek, egzystencja stworzona dla zjawisk i od zjawisk zależna, może ją uchwycić. Lecz skutki tego są raczej kłopotliwe. Żaden człowiek nie może bowiem żyć wśród „przyczyn” ani uchwycić w normalnym ludzkim języku bytu, którego prawda jest demonstrowana w laboratorium i sprawdzona praktycznie w realnym świecie technologicznym. Wydaje się, że byt, raz ujawniony, zapanował nad zjawiskami, tylko że jak dotąd nikomu nie udało się żyć w świecie, który nie zjawia się zgodnie ze swą naturą.

3. Odwrócenie metafizycznej hierarchii; wartość powierzchni

Codzienny, zdroworozsądkowy świat, którego ani filozof, ani naukowiec nigdy nie wykluczyli, zna zarówno błędy, jak i złudzenia. Jednakże żadna eliminacja błędów ani rozpraszanie złudzeń nie może wykroczyć poza zjawiska. „Albowiem gdy złudzenie się rozwieje, gdy zjawisko nagle się załamie, zawsze powstaje następne złudzenie, które przyjmuje ontologiczną funkcję pierwszego [...] Rozwianie złudzenia jest utratą pewnej oczywistości tylko dlatego, że zdobyto inną oczywistość [...] Nie ma *Schein* [pozoru] bez *Erscheinung* [złudzenia] *, każde *Schein* ma swój odpowiednik w *Erscheinung*”¹. Jest wysoce wątpliwe, czy współczesna nauka w swym poszukiwaniu konkretnej prawdy leżącej poza zjawiskiem będzie kiedykolwiek mogła rozwiązać tę trudność, choćby tylko dlatego że naukowiec sam należy do świata zjawisk, mimo że jego perspektywa różni się od perspektywy zdrowego rozsądku.

Ujmując rzecz historycznie, wydaje się, że nieusuwalna wątpliwość tkwi w całym przedsięwzięciu od początku rozwoju nowoczesnej wiedzy. Pierwsza całkowicie nowa idea zrodzona w nowożytności, czyli siedemnastowieczna idea nieograniczonego postępu, która po kilku wiekach stała się najbardziej ulubionym dogmatem wszystkich ludzi żyjących w naukowo zorientowanym świecie, wydaje się uwzględniać tę trudność — choć oczekuje się stale dalszego postępu, to nikt nie wierzy w osiągnięcie na końcu prawdy ostatecznej. Jest oczywiste, że świadomość trudności musi być wyraź-

* Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 3, przyp. 1 (przyp. tłum.).

niejsza w naukach dotyczących bezpośrednio człowieka, a zadaniem różnych gałęzi biologii, socjologii, psychologii jest interpretacja wszystkich zjawisk jako funkcji procesu życia. Zaletą funkcjonalizmu jest to, że dostarcza on nam jednolitego poglądu na świat; stara metafizyczna dychotomia (prawdziwego) bytu i (samego tylko) zjawiska, wraz ze starym przesądem o dominacji bytu nad zjawiskiem, pozostaje nienaruszona, choć w inny sposób. Argumentacja zostaje zmieniona: zjawiska nie są już dłużej deprecjonowane jako „jakości wtórne”, lecz są uważane za konieczne warunki podstawowych procesów zachodzących w żywych organizmach.

Ta hierarchia została współcześnie zakwestionowana w istotny sposób. Czy nie może być tak, że zjawiska nie są dla procesu życia, lecz, przeciwnie, że proces życiowy jest dla zjawisk? Skoro żyjemy w pojawiającym się świecie, to czy nie jest bardziej prawdopodobne, że ważne i pełne znaczenia w naszym świecie jest to, co znajduje się na powierzchni?

W szeregu publikacji dotyczących różnych form i kształtów występujących w świecie zwierzęcym zoolog szwajcarski Adolf Portmann wykazał, że fakty mówią coś zupełnie innego niż uproszczone hipotezy funkcjonalne, według których zjawiska służą jedynie podwójnemu celowi zachowania organizmu i gatunku. Wygląda raczej, że jest odwrotnie. Wewnętrzne, nie pojawiające się organy mogą istnieć jedynie po to, by wywołać i utrzymać zjawiska. Portmann pisze: „Wcześniej niż na zadanie zachowania indywiduum i gatunku [...] natrafiamy na prosty fakt pojawiania się, będący samopokazywaniem się, które nadaje funkcjom sens”⁵.

Ponadto Portmann ukazuje na wielu przykładach, że ani ogromna różnorodność życia zwierzęcego i roślin-

nego, ani bogactwo form samopokazywania się i jego funkcjonalny nadmiar nie mogą być wyjaśnione przez teorie interpretujące życie w kategoriach funkcjonalizmu. Na przykład upierzenie ptaków, „które początkowo było traktowane jako ochrona cieplna, jest dodatkowo jeszcze tak uformowane, że jego widzialne części — i tylko one — są kolorowo zabarwione i że istotna tego wartość polega właśnie na pojawianiu się wizualnym”⁶. Mówiąc generalnie, „czysta i prosta forma funkcjonalna jest czymś rzadkim i jest przypadkiem szczególnym”⁷. A więc jest błędem uwzględnianie tylko procesu funkcjonalnego zachodzącego wewnątrz żywego organizmu i traktowanie wszystkiego, co jest na zewnątrz i co „objawia się zmysłom, jako w mniejszym lub większym stopniu konsekwencji bardziej centralnego i realnego procesu”. Według panującej błędnej interpretacji „zewnątrzny kształt zwierzęcia służy zachowaniu tego, co istotne, wewnętrznego aparatu, za pomocą ruchu, przyjmowania pożywienia, unikania wrogów i znajdowania partnerów seksualnych”⁸. Przeciwnie takiemu pogładowi Portmann proponuje swą „morfologię”, nową naukę, która odwraca stosunki ważności: „Problemem badawczym nie jest to, czym coś jest, lecz jak się ono «pojawia»”⁹.

Wynika stąd, że kształt zwierzęcia „musi być traktowany w powiązaniu z oglądającym okiem”, że „oko i to, co oglądane, tworzą funkcjonalną jedność powiązaną prawami tak surowymi jak te, które dotyczą relacji pomiędzy pożywieniem a organami trawiennymi”¹⁰. Następnie Portmann rozróżnia „zjawiska autentyczne”, które pojawiają się ze swej własnej woli, i „nieautentyczne”, jak korzenie roślin lub wewnętrzne organy, które stają się widoczne jedynie na skutek ingerencji i pogwałcenia „autentycznego” zjawiska.

Dwa fakty nadają prawdopodobieństwo temu odwróceniu. Po pierwsze, ważna fenomenalna różnica pomiędzy „autentycznym” i „nieautentycznym” zjawiskiem, pomiędzy zewnętrznymi kształtami i wewnętrznym aparatem. Zewnętrzne kształty są nieskończenie zróżnicowane; wśród wyższych zwierząt możemy zazwyczaj odróżnić jednego osobnika od drugiego. Zewnętrzne cechy żywych istot podlegają ponadto prawom symetrii i pojawiają się jako coś miłego dla oka. Wewnętrzne organy, przeciwnie, nie są nigdy przyjemne. Raz udostępnione wzrokowi, wyglądają podobnie. Gdy Portmann określa życie jako „pojawienie się wewnętrznego w zewnętrznym”, to wydaje się, że pada ofiarą poglądu krytykowanego, gdyż to, co pojawia się na zewnątrz, jest tak różne od wewnętrznego, że z trudem tylko można powiedzieć, że wewnętrzne w ogóle się pojawia. To, co wewnętrzne, funkcjonalny aparat procesu życia, jest przykryte przez to, co zewnętrzne i co z punktu widzenia procesu życia ma tylko jedną funkcję, a mianowicie ukryć i ochronić to, co wewnętrzne, przed wydobyciem na jaw w świecie zjawisk. Gdyby wewnętrzne się pojawiło, to wyglądałoby wszyscy podobnie.

Istnieje inny, równie ważny dowód istnienia wewnętrznego impulsu — nie mniej silnego niż czysto funkcjonalny instynkt samozachowawczy — Portmann nazywa go „potrzebą samopokazania” (*Selbstdarstellung*). Ten instynkt jest całkowicie zbędny z punktu widzenia przetrwania życia; wykracza on poza wszystko, co może być ważne z punktu widzenia oddziaływania seksualnego. Sugeruje to, że dominacja wewnętrznego zjawiska implikuje spontaniczną aktywność naszych zmysłów na dodatek do ich receptywności: cokolwiek może widzieć, chce być widziane, cokolwiek

może słyszeć, chce być słyszane, cokolwiek może dotykać, poddaje się dotykowi. Prawie się wydaje, że wszystko, co jest żywe — poza tym, że jego powierzchnia jest zjawiskiem, że posiada zdolność bycia widzianym i pojawiania się innym — ma potrzebę pojawiania się, dostosowania się do świata zjawisk przez pokazanie i odsłanianie nie „swego wewnętrznego ja”, lecz siebie jako indywiduum. (Słowo „samopokazanie” jest dwuznaczne: może ono znaczyć, że aktywnie powodują odczuwanie, widzenie, słyszenie mojej obecności lub że pokazuję moją jaźń, coś z mojego wnętrza, co inaczej nie pojawiłoby się w ogóle, czyli to, co Portmann nazywa „nieautentycznym” zjawiskiem. Będziemy dalej używać tego słowa w pierwszym jego sensie). To właśnie samopokazanie, występujące wyraźnie już w wyższych formach życia zwierzęcego, jest tym, co w gatunku ludzkim osiąga swoje apogeum.

Odwrócenie zazwyczaj przyjętych zależności dokonane przez Portmanna ma daleko idące konsekwencje, których on sam jednak do końca nie rozwinął. Chodzi o to, co nazwał „wartością powierzchni”, czyli o fakt, że zjawisko posiada maksymalną siłę ekspresji w porównaniu z tym, co jest wewnątrz i czego funkcje są znacznie bardziej prymitywne. Słowo „ekspresja” ujawnia terminologiczne trudności, na jakie natrafić musi rozwinięcie wspomnianych konsekwencji. Gdyż „ekspresja” może być tylko ekspresją czegoś innego i na nieuniknione pytanie: „Co wyraża ekspresja?”, odpowiedź zawsze musi być „coś wewnętrznego”, czyli ideę, myśl, uczucia. Ekspresyjność zjawiska jest jednak czymś innym; nie wyraża ono nic innego poza samym sobą, a więc ukazuje czy przedstawia siebie. Z koncepcji Portmanna wynika, że nasze potoczne przeświadczenia, zakorzenione tak głęboko w metafizycznych za-

łożeniach i przesądach — wedle których istota leży poza powierzchnią, a powierzchnia jest „powierzchniowa” — są błędne; iluzją jest nasze powszechne przeświadczenie, że to, co wewnątrz nas, nasze „wewnętrzne życie”, jest ważniejsze z punktu widzenia tego, czym jesteśmy, niż to, co się pojawia na zewnątrz. Jednakże, gdy chcemy naprawiać te błędy, okazuje się, że nasz język, czy przynajmniej terminologia naszego dyskursu, na to nie pozwala.

4. Ciało i dusza; dusza i umysł

Ponadto trudności nie są bynajmniej terminologiczne. Są one bezpośrednio związane z budzącymi zastrzeżenia przeświadczeniami, jakie żyjemy na temat naszego życia psychicznego i związku duszy i ciała. Niewątpliwie jesteśmy skłonni zgodzić się, że żadne cielesne wnętrze nigdy nie zjawia się w swej pełnej autentyczności, samo przez się, natomiast gdy mówimy o wewnętrznym życiu, które się wyraża w zewnętrznych zjawiskach, mamy na myśli życie duszy, a relacja wewnętrzny-zewnętrzny, prawdziwa w stosunku do naszych ciał, nie jest prawdziwa w odniesieniu do naszych dusz; nawet jeśli mówimy o naszym życiu psychicznym i jego umieszczeniu „wewnątrz” nas, to metaforyczny ten zwrot jest wyraźnie zaczerpnięty ze sfery danych dotyczących ciała i jego doświadczeń. Ten sam typ metafory jest charakterystyczny dla wyrażen dotyczących życia umysłu — słowa, jakich używamy w ściśle filozoficznym dyskursie, zawsze pochodzą z wrażeń, które pierwotnie dotyczyły świata takiego, jaki jest nam dany przez pięć naszych zmysłów. Następnie „zostają przeniesione [...] na idee bardziej ciem-

ne i zawile [...]” — jak powiada Locke — i reprezentują idee niedostępne naszemu zmysłowemu postrzeganiu”. Jedynie dzięki takiemu przekształceniu mogą ludzie pojąć przeżycia, „jakich oni sami doznawali w sobie i jakie nie objawiały się zmysłowo na zewnątrz”¹¹. Locke odwołuje się tutaj do starego milczącego założenia mówiącego o identyczności duszy i umysłu oraz o ich zasadniczej odmienności wobec ciała ze względu na ich niewidzialność.

Po dokładniejszym rozważeniu okazuje się jednak, że to, co słuszne w odniesieniu do umysłu, a mianowicie że język metaforyczny jest jedynym sposobem, w jakim umysł dokonuje swego zewnętrznego pojawienia się, nie jest prawdziwe w odniesieniu do całości życia duchowego. Pojęciowa mowa metaforyczna jest odpowiednia dla aktywności myślowej, dla operacji umysłu, lecz życie duszy z całą swoją intensywnością znacznie lepiej wyraża się w spojrzeniu, westchnieniu i geście niż w mowie. To, co się ujawnia, gdy mówimy o przeżyciu psychicznym, nie jest nigdy samym tym przeżyciem, lecz tym, co myślimy o nim, gdy dokonujemy nad nim refleksji. Odwrotnie niż myśli i idee, doznania, namiętności i uczucia w nie większym stopniu mogą stać się częścią świata zjawisk, niż są nią wewnętrzne organy. W świecie zewnętrznym poza znakami fizycznymi pojawia się jedynie to, co zrobimy z nich za pomocą naszych operacji myślowych. Każde pokazanie gniewu, odmienne od doznania gniewu, zawiera już pewną refleksję nad nim i to właśnie ta refleksja nadaje uczuciu bardziej zindywidualizowaną formę, która ma znaczenie dla całej powierzchni zjawiska. Pokazanie gniewu jest formą mojej autoprezentacji — decyduję, co stosowne jest ujawnić. Innymi słowy, odczuwane emocje w ich nie zafalszowanej for-

mie zamierzam pokazywać nie bardziej niż organy wewnętrzne, dzięki którym żyję. Nie mogę ich przekształcić w zjawiska, jeśli one nie podpowiadają mi tego, jeśli nie czuję ich, tak jak czuję moje procesy życiowe. Lecz sposób, w jaki ujawniają się one bez interwencji refleksji lub przekształcenia ich w mowę — czyli przez spojrzenie, gest czy nieartykułowany dźwięk — nie jest odmienny od tego, w jaki wyższe gatunki zwierząt komunikują podobne uczucia.

Odwrotnie zaś, nasza aktywność umysłowa jest ujęta w słowa, nawet zanim zostanie zakomunikowana, lecz mowa ma być słyszana i słowa mają być rozumiane przez innych, którzy także posiadają zdolność mówienia, podobnie jak stworzenie wyposażone w zmysł widzenia ma widzieć i być widziane. Myśl bez mowy jest niewyobrażalna. „Myśl i mowa antycypują się nawzajem. Stale zamieniają się miejscami”¹². Jedno zakłada drugie. I chociaż zdolność mowy da się fizycznie łatwiej umiejscowić niż emocje — miłość i nienawiść, wstyd i zazdrość — to jednak jej miejscem nie jest żaden organ i brakuje jej ściśle funkcjonalnych własności, charakterystycznych dla całego procesu życia organicznego. Aktywność umysłowa jest wycofaniem się ze świata zjawisk, lecz nie jest to wycofanie się do czegoś czysto wewnętrznego, jak dusza czy jaźń. Myśl wraz z towarzyszącym jej językiem pojęciowym, ponieważ pojawia się w świecie zjawisk, wymaga metafor, by przekroczyć przepaść pomiędzy światem danym w doświadczeniu zmysłowym a rzeczywistością, która nie jest bezpośrednio uchwytna w sposób oczywisty. Jednakże przeżycia duszy są tak bardzo związane z ciałem, że określanie życia duszy jako „życia wewnętrznego” ma sens niemetaforyczny, podobnie jak mówimy o zmysle wewnętrznym, dzięki któremu od-

czuwamy funkcjonowanie lub niefunkcjonowanie wewnętrznych organów. Jest oczywiste, że stworzenie pozbawione umysłu nie może mieć niczego w rodzaju przeżycia własnej tożsamości; przeżycie to jest w pełni zależne od wewnętrznego procesu życiowego, od nastrojów i doznań, których stała zmiana nie różni się niczym od zmian zachodzących w naszych cielesnych organach. Każde doznanie emocjonalne ma charakter somatyczny; wyrażamy to mówiąc, że serce nas boli, gdy jesteśmy smutni, lub że rozgrzewa się sympatią, czy wreszcie, że otwiera się w rzadkich chwilach miłości i radości; podobne fizyczne doznania towarzyszą gniewowi, złości, zawiści czy innym afektom. Język duszy w swym jedynie ekspresyjnym stadium, pierwotnym wobec transformacji i transfiguracji przez myśl, nie jest metaforyczny, nie oddala się od zmysłów ani nie używa analogii, gdy operuje kategoriami doznań fizycznych. Merleau-Ponty — o ile mi wiadomo, jedyny filozof, który próbował nie tylko uchwycić organiczną strukturę ludzkiej egzystencji, lecz także stworzyć „filozofię ciała” — mylił się utożsamiając tradycyjnie duszę i umysł, gdy definiował „umysł jako odwrotną stronę ciała” na tej podstawie, że „istnieje ciało umysłu i umysł ciała oraz ich skrzyżowanie”¹³. To właśnie brak takiego skrzyżowania jest zasadniczym momentem zjawiska umysłowego i sam Merleau-Ponty w innym miejscu to przyznawał. Pisał, że myśl jest „fundamentalna, ponieważ nie jest zrodzona z niczego, lecz zarazem niefundamentalna, ponieważ nie stanowi podstawy niczego. Fundamentalna myśl jest bezdenna. Jest przepaścią”¹⁴. Jednakże to, co jest słuszne w stosunku do umysłu, nie jest prawdziwe wobec duszy, i na odwrót. Dusza, choć może znacznie ciemniejsza, niż pozwala sobie być kiedykolwiek umysł, nie jest bezdenna; ona

„przepelnia” ciało, „wdziera się do niego, jest w nim ukryta, a zarazem potrzebuje go, kończy się wraz z nim, jest w nim zakorzeniona”¹⁵.

Próby rozwiązania kłopotliwego problemu duszy i ciała są bardzo stare. Rozprawa Arystotelesa *O duszy* jest pełna ważkich uwag o zjawiskach psychicznych i ich ścisłym związku z ciałem w przeciwieństwie do relacji pomiędzy ciałem i umysłem. Arystoteles pisze: „W przeważającej ilości [przeżyć] jasno widać, że dusza [nie może] bez wspólnoty z ciałem ani podlegać im, ani ich wywoływać; takimi są np. gniew, odwaga, pożądliwość i w ogóle wrażenia zmysłowe. Co najbardziej wygląda na wyłączną właściwość duszy, to myślenie, ale jeśli i ono jest szczególnym rodzajem wyobraźni lub [przynajmniej] nie może zaistnieć bez niej, w takim razie i ono jest niemożliwe bez ciała”¹⁶. A następnie dodaje: „Nie ma nic oczywistego odnośnie do umysłu i zdolności teoretycznej, lecz wydaje się on innym rodzajem duszy i tylko ten rodzaj może być odłączony [od ciała] jako to, co wieczne, od tego, co zniszczalne”¹⁷. Natomiast w jednym ze swoich traktatów biologicznych pisze, że „dusza zaczyna istnieć w zarodku, nie istniejąc poprzednio nigdzie na zewnątrz, natomiast *nous* wkracza do duszy z zewnątrz, obdarzając człowieka takim rodzajem aktywności, jaki nie ma nic wspólnego z działalnością ciała”¹⁸. Innymi słowy, nie istnieją wrażenia odpowiadające aktywności umysłu, natomiast wrażenia naszej psyche, duszy, są rzeczywistymi uczuciami, jakich doznajemy za pomocą organów cielesnych.

Obok potrzeby samopokazania się, dzięki której żywe stworzenia pojawiają się w świecie zjawisk, ludzie również prezentują się w czynach i słowach i w ten sposób ukazują, jak chcą się pojawić, co, ich zdaniem, powinno być widziane, a co nie. Ten moment świadomo-

mego wyboru, co pokazać, a co ukryć, wydaje się czymś specyficznie ludzkim. Możemy do pewnego stopnia wybierać, jak pojawić się wobec innych, i to zjawianie się nie jest w żadnej mierze zewnętrzną manifestacją wewnętrznego dyspozycji; gdyby nią było, to prawdopodobnie wszyscy mówilibyśmy i działali tak samo. Tu również zawdzięczamy Arystotelesowi zasadnicze rozróżnienie: „Słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawanych w duszy, a dźwięki pisane są znakami dźwięków mówionych. Jako pisane, a także i mówione nie są dla wszystkich ludzi te same. Ale to, czego przede wszystkim są znakami, wrażeń doznawanych w duszy, jest takie samo dla wszystkich”; Te wrażenia są „naturalnie” wyrażane przez „nieartykułowane dźwięki, na przykład zwierzęce, które coś wyrażają”¹⁹. Rozróżnienie i zindywidualizowanie dokonują się dzięki mowie, przez użycie rzeczowników i czasowników, które są produktami lub „symbolami” nie duszy, lecz umysłu: „Rzeczowniki i czasowniki przypominają myśli”.

Gdyby wewnętrzna psychiczna podstawa naszego indywidualnego zjawiania się nie była zawsze taka sama u nas wszystkich, to nie mogłaby istnieć wiedza psychologiczna, która jako wiedza odnosi się do psychiki, czyli do tego, co we wszystkich nas jednakie, tak jak fizjologia i medycyna dotyczą tego, co powtarzalne w naszych organach. Psychologia — psychologia głębi i psychoanaliza — nie odkrywają niczego więcej niż stałą zmienność nastrojów, stałe upadki i wzloty naszego życia psychicznego, a ich odkrycia i wyniki nie są ani szczególnie zachęcające, ani pełne sensu same w sobie. Z drugiej jednak strony „indywidualna psychologia” nie mogłaby być nauką; „indywidualna nauka” jest czymś wewnątrznie sprzecznym. Gdy współczesna nauka zaczęła wyjaśniać biblijną „ciemność lu-

dzkiego serca”, o której Augustyn powiedział: „Ukryte jest dobre serce, ukryte jest złe serce, przepaść jest w dobrym sercu i w złym sercu”, okazało się ono „składem i skarbcem zła”, jak podejrzewał to już Demokryt. Lub, jak ujmował to w bardziej pozytywny sposób Schelling: „Uczucia są wspaniałe, póki pozostają w głębokim ukryciu, natomiast nie wtedy gdy wychodzą na światło dzienne, gdy chcą stanowić istotę i rządzić”.

Monotonna powtarzalność i przeraźliwa brzydota, charakteryzujące odkrycia współczesnej psychologii, wyraźnie kontrastują z ogromną różnorodnością i bogactwem ludzkich działań, a różnica ta odpowiada wyrażonej różnicy pomiędzy wewnętrzną i zewnętrzną stroną ludzkiego ciała. Namiętności i emocje naszej duszy nie tylko są związane z ciałem, lecz zdają się mieć tę samą życiową wytrzymałość i funkcje utrwalające co nasze organy wewnętrzne, z którymi wspólne jest im to, że tylko zakłócenia i nienormalność mogą je zindywidualizować. Bez potrzeby seksualnej, wytworzonej przez nasze organy rozrodcze, miłość nie byłaby możliwa; lecz choć potrzeba jest zawsze ta sama, występuje wielka różnorodność przejawiania się miłości. Jedynie pamiętając o tym, że nie możemy pojąć seksu bez miłości, można traktować miłość jako sublimację seksu; bez interwencji umysłu, czyli bez zamierzonego wyboru między tym, co miłe i nieprzyjemne, nie byłby możliwy wybór partnera seksualnego. Podobnie też lęk jest uczuciem niezbędnym dla przetrwania: wskazuje niebezpieczeństwo, a bez tego ostrzegającego znaku żadne stworzenie nie mogłoby trwać. Odważny człowiek to nie ten, kto nie odczuwa lęku, ani ten, kto umie go przewyciężyć raz na zawsze, lecz ten, kto zdecydował, że lęk nie jest tym, co chce on pokazać.

Odwaga może zatem stać się drugą naturą lub nawykiem, lecz nie w tym sensie, że nieustraszonosc zastępuje strach, choć ona również może stać się uczuciem. Taki wybór może być różnorodnie zdeterminowany. Wiele czynników określających go jest z góry danych przez kulturę, w której się rodzimy; nasz wybór jest spowodowany chęcią sprawienia przyjemności innym. Są jednak też możliwe wybory nie zdeterminowane przez nasze otoczenie — dokonujemy ich, ponieważ chcemy sami mieć przyjemność lub pragniemy być przykładem dla innych, czyli narzucić innym, by im sprawiało przyjemność to, co nam ją sprawia. Jakiegokolwiek byłyby motywy, to sukces lub niepowodzenie naszej autoprezentacji zależy od zgodności i trwałości obrazu, jaki przekazujemy światu.

Skoro zjawiska zawsze ukazują się jako coś, co się wydaje, to udawanie i zamierzone zwodzenie ze strony wykonawcy, jak też złudzenie i błąd ze strony obserwatora, stanowią nieuchronne elementy całej sytuacji. Autoprezentacja różni się od samopokazania się aktywnym i świadomym wyborem pokazywanego obrazu. Samopokazanie się pozbawione jest wyboru, po prostu ujawnia cechy posiadane przez żywe stworzenie. Natomiast autoprezentacja byłaby niemożliwa bez pewnego stopnia autoświadomości, czyli bez wrodzonej zdolności do refleksji cechującej nasz umysł, która wyraźnie przekracza granice świadomości wyższych zwierząt. Tylko autoprezentacja może zawierać hipokryzję i udawanie, jedynym zaś elementem pozwalającym odróżnić pozór od rzeczywistości i prawdy jest niepowodzenie w uzyskaniu trwałości i zwartości przedstawianego obrazu. Podobno hipokryzja jest komplementem prawionym cnocie przez przywarę, nie jest to jednak w pełni prawdziwe. Wszelka cnota zaczyna się od obda-

rzenia cnoty. pochwałą, przez którą wyrażam moje zadowolenie. Pochwała zawiera obietnicę wobec świata, wobec tych, którym się pojawia, że moje działanie będzie mi sprawiało przyjemność, a łamanie tej obietnicy jest właśnie tym, co czyni hipokryta. Innymi słowy, hipokryta nie jest łajdakiem, który znajduje przyjemność w przywarze i ukrywa swą przyjemność przed światem. Wobec hipokryty trzeba stosować zasadę Sokratejską: „Bądź takim, jakim chcesz się pokazać”, co znaczy: „Pojawiaj się zawsze takim, jakim chcesz się pojawiać wobec innych”, nawet jeśli jesteś sam i nikt cię nie widzi poza tobą samym. Gdy podejmuję taką decyzję, to nie tylko reaguję na pewne dane mi jakości, lecz dokonuję aktu zamierzonego wyboru pomiędzy różnymi możliwymi działaniami. Z takich działań kształtuje się wreszcie to, co nazywamy charakterem lub osobowością, konglomerat dających się zidentyfikować jakości, zebranych razem w zrozumiałą i względnie tożsamą całość, stanowiący niezmienny substrat braków i zalet właściwych dla naszej jednostkowej duszy i naszego ciała. W związku z niewątpliwą wagą tych wybranych cech dla naszego zjawienia się i naszej roli w świecie współczesna filozofia, poczynsz od Hegla, uległa dziwnemu złudzeniu, że człowiek, w odróżnieniu od rzeczy, tworzy sam siebie. Jest jednak oczywiste, że autoprezentacja i czysta konkretność istnienia nie są tym samym.

5. Zjawisko i pozór

Skoro wybór jako decydujący czynnik autoprezentacji wpływa na zjawisko i skoro zjawisko ma podwójną funkcję równoczesnego ukrywania czegoś we-

wnętrznego i objawiania pewnej „powierzchni” (np. ukrywania strachu i pokazywania odwagi, czyli ukrywania strachu przez pokazywanie odwagi), to zawsze jest możliwość, że to, co się pojawia, może dzięki ukrywaniu czegoś innego zmienić się w pozór. Ze względu na przepaść między zewnętrznym i wewnętrznym, między podstawą a zjawiskiem — lub, wyrażając to inaczej, niezależnie od tego, w jak różny i zindywidualizowany sposób pojawiaemy się czy jak dalece determinujemy naszą indywidualność — zawsze jest prawdą, że „wewnątrz pozostajemy wszyscy podobni do siebie”, niezmienni, z wyjątkiem sytuacji, za które płacimy funkcjonowaniem wewnętrznych psychicznych czy cielesnych organów, lub z wyjątkiem interwencji podejmowanych, by usunąć określoną dysfunkcyjność. A więc zawsze istnieje pewien element pozorów w zjawiskach: podstawa nigdy się nie pojawia. Z tego jednak nie wynika, że zjawiska są jedynie pozorem. Pozór jest możliwy tylko wśród zjawisk, zakłada on zjawisko, jak błąd zakłada prawdę. Błąd jest ceną, jaką płacimy za prawdę, a pozór jest ceną, jaką płacimy za cud zjawiska. Błąd i pozór są ze sobą ściśle związane, korespondują wzajemnie.

Pozór jest właściwy światu rządzonemu przez prawo zjawiania się przed wieloma wrażliwymi stworzeniami wyposażonymi w zdolność percepcji. Nic się nie zjawia w ten sposób, by było postrzegane ze wszystkich możliwych punktów widzenia. Świat zjawia się w sposób „wydaje mi się” i zależy od szczególnych perspektyw określonych przez położenie i przez konkretne organy percypujące. Powoduje to nie tylko błędy, które można poprawić przez zmianę położenia, zbliżenie do zjawiska, przez ulepszenie naszych receptorów za pomocą różnych instrumentów albo wreszcie dzięki wyobraźni

ukazującej inne perspektywy widzenia; powoduje to również powstanie rzeczywistego pozoru, czyli mylących zjawisk, których nie można poprawić tak, jak poprawia się błąd, ponieważ są one uwarunkowane przez stałe umiejscowienie w świecie i są związane trwale z naszą egzystencją jako jednym ze zjawisk świata. „Pozór (*dokos*, od *dokei moi*) dotyczy wszystkich rzeczy”, powiedział Ksenofanes, tak że „nie ma człowieka ani nie będzie nikogo takiego, kto miałby jasne rozpoznanie wszystkich bogów i wszystkiego, o czym mówię; bo nawet gdyby ktoś przypadkiem powiedział pełną prawdę, to sam by o tym nie wiedział”²⁰.

Kontynuując rozróżnienie Portmanna pomiędzy autentycznym i nieautentycznym zjawiskiem, można by mówić o autentycznym i nieautentycznym pozorze; ten drugi, złudzenie podobne fatamorganie, rozwieje się lub zostanie odrzucony po bliższym rozważeniu, przeciwnie niż ten pierwszy, który jest jak wschód i zachód słońca; ten pozór nie ustąpi przed żadną wiedzą, ponieważ właśnie taki jest sposób pojawiania się słońca oraz ukazywania się ziemi istotom ziemskim, które nie mogą zmienić swego miejsca pobytu. Mamy tu do czynienia z „naturalną i nieuniknioną iluzją” naszego aparatu zmysłowego, o której Kant mówił we wstępie do transcendentalnej dialektyki rozumu. Iluzję zawartą w sądzie nazywał on „naturalną i nieuniknioną”, ponieważ niepodobna jej zapobiec, ona bowiem „nie zaprzestanie rozumu mamić i wtrącać go nieustannie w chwilowe błędy, które trzeba za każdym razem usuwać”²¹.

Fakt, że naturalny i nieunikniony pozór tkwi w świecie zjawisk, z którego nigdy nie możemy uciec, jest zapewne najsilniejszym argumentem — a w każdym razie najbardziej przekonującym — przeciwko

naiwnemu pozytywizmowi, który wierzy, że znalazł trwałą podstawę pewności dzięki wykluczeniu wszystkich umysłowych zjawisk i ograniczeniu się jedynie do obserwowanych faktów, czyli do codziennej rzeczywistości danej przez nasze zmysły. Wszystkie istoty obdarzone zmysłami, zdolne zarówno do odbierania zjawisk, jak i do ukazywania się jako zjawiska, są podmiotem autentycznych złudzeń, które choć różne dla różnych gatunków, zawsze związane są ze specyfiką procesu życiowego. Zwierzęta także podlegają złudzeniom — wiele z nich nawet potrafi symulować fizyczne zjawienie się — podobnie też zwierzęta, jak ludzie, posiadają wrodzoną zdolność manipulowania zjawiskiem w celu wywoływania pomyłki. Odkrywanie „prawdziwej” tożsamości zwierzęcia poza jego chwilowym adaptacyjnym kolorem nie odbiega daleko od demaskowania hipokryty. Lecz poza mylącą powierzchnią nie tkwi wewnętrzna jaźń ani nie ukazuje się autentyczne zjawisko, niezmienne i właściwe danej istotności. Odkrycie niszczy pomyłkę i nie znajduje niczego autentycznie pojawiającego się. Owo „wewnętrzne ja”, jeśli w ogóle istnieje, nigdy nie pojawia się ani wewnętrznemu, ani zewnętrznemu zmysłowi, gdyż żadna z wewnętrznych danych nie posiada stałych, relatywnie trwałych cech, które, dając się rozpoznać i zidentyfikować, charakteryzują indywidualne zjawisko. „W tym strumieniu zjawisk wewnętrznych nie może ona dać [nam] stałego lub trwałego «ja»”²² — powiedział Kant o świadomości. Istotnie, jest rzeczą myłącą mówienie o „wewnętrznym zjawisku”; jedyne, co mamy, to wewnętrzne wrażenia, których nieunikniony przepływ zapobiega ukształtowaniu się ich w trwalszy, identyczny kształt. (Merleau-Ponty: „Gdzie, kiedy i jak istnieje obraz niewidzialnego? [...] «psychizm» jest nie-

jasny sam dla siebie")²³. Emocje i „wewnętrzne wrażenia” są „nieświatowe”, gdyż brak im głównej cechy świata, czyli „pozostawania w spokoju i bezruchu” przynajmniej tak długo, by mogły zostać spostrzeżone, a nie tylko doznane, by były obejrzane, zidentyfikowane i rozpoznane. Znow, według Kanta, „czas, będący jedyną formą naszej wewnętrznej naoczności, nie ma w sobie nic trwałego”²⁴. (Innymi słowy, gdy Kant mówi o czasie jako o „formie wewnętrznej naoczności”, to mówi on, choć bez świadomości tego, metaforycznie i wyprowadza swą metaforę z naszego doświadczenia przestrzennego, które dotyczy zewnętrznych zjawisk. Nasze doświadczenie wrażeń zewnętrznych charakteryzuje brak formy, a zatem i wszelkiej naoczności). W przeżyciu wewnętrznym jedyną rzeczą, jakiej się możemy uchwycić celem odróżnienia czegoś przynajmniej przypominającego rzeczywistość od nieustannie przepływających nastrojów naszej psychiki, jest uparta powtarzalność. W skrajnych przypadkach powtarzanie może stać się tak uporczywe, że jego efektem jest trwałość nastroju, wrażenia, lecz taka niezmiennosc wskazuje na poważne zaburzenia psychiki — euforię maniacką lub melancholijną depresję.

6. Myślące ego i jaźń; Kant

U żadnego innego filozofa pojęcie zjawiska i pozoru (*Erscheinung* i *Schein*) nie gra tak zasadniczej roli jak u Kanta. Jego idea „rzeczy samej w sobie”, czegoś, co jest, lecz nie zjawia się, mimo że powoduje zjawiska, może zostać wyjaśniona i, była wyjaśniana, na gruncie tradycji teologicznej w sposób następujący: Bóg jest „czymś”, jest On negacją Nicości. Boga można pomy-

śleć, lecz tylko jako coś, co się nie pojawia, co nie jest dane naszemu doświadczeniu, gdyż jest „w sobie”, w tym też sensie On się nie zjawia, nie jest dla nas. Taka interpretacja rodzi pewne trudności. Dla Kanta Bóg jest ideą rozumu i w tym sensie jest dla nas. Myślenie o Bogu jest wedle Kanta czymś typowym dla myśli ludzkiej, gdy tylko rozum, czyli ludzka zdolność spekulatywna, przekroczy granice poznawania intelektualnego. Poznane może być tylko to, co dane w doświadczeniu, co pojawia się, co występuje w trybie „wydaje mi się”, lecz myśli również „są” i pewne myśli, które Kant nazywa ideami, jak Bóg, wolność i nieśmiertelność, choć nigdy nie mogą być dane w doświadczeniu i tym samym są niepoznawalne, są dla nas tak wyraźne, że rozum nie może powstrzymać się przed ich pomyśleniem i że stają się one zasadniczym obiektem zainteresowania ludzi i ich życia umysłowego. Warto więc rozważyć, do jakiego stopnia myśl o nie zjawiającej się „rzeczy samej w sobie” jest już zawarta w rozumieniu świata jako świata zjawisk, zupełnie niezależnie od potrzeb i przypuszczeń myślącej istoty i od życia umysłu.

Po pierwsze, jest faktem potocznego doświadczenia, że każda zjawiająca się żywa istota posiada „podstawę, która nie pojawia się”, lecz która może być wydobyta na światło dzienne, stając się tym, co Portmann nazwał nieautentycznym zjawiskiem. Wedle Kanta rzeczy, które nie pojawiają się same przez się, lecz których istnienie może być ukazane — wewnętrzne organy, korzenie roślin — są również zjawiskami. Jego wniosek, że zjawiska „muszą mieć jeszcze podstawy, które nie są zjawiskami”, i że zatem „u podłoża zjawiska [...] musi znajdować się przedmiot transcendentálny, który określa same tylko przedstawienia”²⁵ — czyli że opie-

rają się one na czymś, co należy do innego porządku bytowego — wydaje się wyraźnie analogiczny do wniosku wyprowadzonego z koncepcji świata zawierającego autentyczne i nieautentyczne zjawiska, gdzie nieautentyczne zjawiska wydają się przyczynami autentycznych, o ile są związane z procesem życiowym. Nastawienie teologiczne (w przypadku Kanta potrzeba argumentowania na rzecz istnienia intelligibilnego świata) ujawnia się w słowach „same tylko przedstawienia”, tak jak gdyby zapomniał on o swej centralnej tezie, że „warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”²⁶. Wiarygodność Kantowskiego argumentu, że to, co powoduje pojawienie się czegoś, musi należeć do innego porządku niż same zjawiska, opiera się na naszym doświadczeniu zjawisk życia, lecz nie znajduje oparcia w tym doświadczeniu teza o hierarchicznym porządku „transcendentnych przedmiotów” (rzeczy samych w sobie) i „ich samych tylko przedstawień”. Ten Kantowski porządek został przez Portmanna odwrócony. Kant poszedł za daleko w swoim wielkim pragnieniu znalezienia wszystkich argumentów, które mogłyby uprawdopodobnić tezę, że „niewątpliwie istnieje coś od świata różnego, co zawiera podstawę porządku światowego”²⁷, a tym samym należy do wyższego porządku. Jeśli zaufamy naszemu doświadczeniu pojawiających się i znikających rzeczy i zaczniemy spekulować, to możemy dojść do wniosku, że skoro może faktycznie istnieć ostateczna podstawa zjawiającego się świata, to główne i jedyne znaczenie tej podstawy polega na jej skutkach (czyli na tym, co ona powoduje), a nie na jej twórczej aktywności. Jeśli boskie jest to, co wywołuje zjawiska samo się nie zja-

wiając, to ludzkie organy wewnętrzne mogą okazać się czymś prawdziwie boskim.

Innymi słowy, powszechne w filozofii ujmowanie bytu jako podstawy zjawiska jest w stosunku do życia prawdziwe. Nie można jednak tego samego powiedzieć o wartościującym przeciwstawianiu bytu zjawisku, które prowadzi do teorii dwóch światów. Tradycyjna hierarchia, która stawia byt przed zjawiskiem, wyrasta nie z naszego potocznego doświadczenia, lecz ze swobodnego doświadczenia myślącej jaźni. Jak zobaczymy później, doświadczenie to przekracza nie tylko zjawisko, lecz również i byt. Kant doszedł do tego wniosku i oparł na nim przeświadczenie o „rzeczy samej w sobie”, tkwiącej poza samym tylko zjawiskiem. Jest faktem, że „w świadomości siebie samego jestem w samym tylko myśleniu istotą samą [czyli rzeczą samą w sobie — dopisek H.A.], z której jednakże, co prawda, dzięki temu nic nie jest mi jeszcze dane do myślenia”²⁸. Jeśli zastanowić się nad relacją pomiędzy „ja” i „mi”, która powstaje w trakcie procesu myślenia, to może się istotnie wydać, że myśli są „samymi tylko przedstawieniami” lub przejawami jaźni, która sama pozostaje zawsze ukryta, ponieważ myśli oczywiście nigdy nie przypominają własności, które mogą być orzekane o jaźni czy osobie. Myślące ego jest Kantowską „rzeczą samą w sobie”: nie pojawia się ono wobec innych, a także, odmiennie niż jaźń samoświadomości, nie pojawia się sobie samemu, mimo to jednak nie jest nicością.

Myślące ego jest czystą aktywnością, jest tym samym pozbawione wieku, płci oraz jakichkolwiek cech, a także historii życia. Etienne Gilson, poproszony o napisanie autobiografii, odpowiedział: „Człowiek w wieku siedemdziesięciu pięciu lat powinien mieć wiele

rzeczy do powiedzenia o swej przeszłości, lecz jeśli żył on jedynie jako filozof, to okazuje się, że nie miał przeszłości”²⁹. Gdyż *myślące ego* to nie jaźń. U Tomasa z Akwinu znajduje się drobna uwaga, która brzmi niezrozumiale, jeśli zapomnimy o tym rozróżnieniu pomiędzy *ego* i jaźnią: „Moja dusza to nie ja i jeśli tylko dusze są zbawione, to nie jestem zbawiony ani ja, ani nikt inny”.

Zmysł wewnętrzny, który mógłby pozwolić nam uchwycić aktywność myślenia w naoczności, według Kanta nie ma nic do uchwycenia, ponieważ jego manifestacje są zasadniczo niepodobne do zjawiska przedstawionego przez zmysł zewnętrzny, który znajduje „coś stałego lub pozostającego [...] natomiast czas, będący jedyną formą naszej wewnętrznej naoczności, nie posiada w sobie niczego, co by pozostawało”³⁰. Tak więc, „w syntetycznej pierwotnej jedności apercpcji, jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie [świadomy jestem] tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, a nie oglądaniem”³¹. Natomiast w przypisie dodaje: „Myślą wyrażam akt określania mego bytu. Byt jest więc już przez to dany, lecz nie jest przez to jeszcze dany sposób, w jaki mam go określić, tzn. w jaki mam uznać w sobie istnienie różnorodności do niego przynależnej”³². Kant stale podkreśla w *Krytyce czystego rozumu*, że „potrzeba mi czegoś trwałego, co, o ile myślę o sobie, nie jest mi wcale dane w wewnętrznej naoczności”³³. Lepiej jednak powrócić do okresu przedkrytycznego, by tam znaleźć opis czystego doświadczenia *myślącego ego*.

W *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) Kant podkreśla „niematerialność” *mundus intelligibilis*, świata, w którym poru-

sza się myślącego *ego*, w przeciwieństwie do „inercji i trwałości” martwej materii, która otacza żywe istoty w świecie zjawisk. W związku z tym rozróżnia on „ideę, jaką dusza ludzka ma o sobie jako o umyśle dzięki niematerialnej naoczności, i świadomość, przez którą prezentuje się ona jako człowiek za pomocą ob-razu mającego swe źródło we wrażeniu organów fizycznych i pozostającego w związku z materialnymi rzeczami”. I dalej: „Jest to zawsze ten sam przedmiot, który jest zarówno elementem widzialnego i niewidzialnego świata, lecz nie ta sama osoba [...] to, co myślę jako umysł, tego nie pamiętam jako człowiek, a także odwrotnie, mój rzeczywisty stan bycia człowiekiem nie pojawia się w moim myśleniu o sobie jako o umyśle”. A w dziwnym przypisie dodaje: „Podwójna osobowość, która przynależy do duszy nawet w tym życiu”; porównuje więc stan myślącego *ego* ze stanem głębokiego snu, „gdy zmysły zewnętrzne pozostają w stanie zupełnego spokoju”. Przypuszcza on, że idee podczas snu „mogą być jaśniejsze i bardziej rozwinięte niż najjaśniejsze idee na jawie” właśnie dlatego, że „człowiek jest w takich chwilach niewrażliwy na swe ciało”. Z tych idei zaś po przebudzeniu nie pamiętamy nic. Sny są czymś innym zupełnie, „nie należą tu. Wówczas bowiem człowiek nie śpi w pełni [...] i wplata czynności swego umysłu we wrażenia zmysłów zewnętrznych”³⁴.

Jeśli rozumieć te uwagi Kanta jako teorię snu, to stanowią one jawny absurd. Są jednak interesujące jako próba oceny doświadczenia umysłowego związanego z wycofaniem się ze świata. Jest to bowiem ocena aktywności, która, odmiennie od innych działań, nie natrafia na opór materii. Nie jest ona nawet powstrzymywana ani opóźniana przez brzmienie słów, formuło-

wanych przez organy zmysłowe. Doświadczenie aktywności myśli jest zapewne pierwotnym źródłem naszej idei duchowości, niezależnie od form, jakie ta przybiera. Mówiąc językiem psychologicznym, jedną z podstawowych cech myśli jest jej szybkość, „bystry jak myśl” — powiadał Homer, a Kant w swych wczesnych pismach powtarzał uwagę o „szybkości myśli”. Myśl jest szybka, ponieważ jest niematerialna; może to wyjaśniać niechęć wielu wybitnych metafizyków wobec ciała. Z punktu widzenia myślącego ego ciało jest jedynie przeszkodą.

Wyciąganie stąd wniosku, że są „rzeczy same w sobie”, które w swej własnej intelligibilnej sferze istnieją tak samo, jak my „jesteśmy” w sferze zjawisk, należy do błędów metafizyki, czy raczej do pozorów rozumu — których istnienie Kant pierwszy odkrył, które wyjaśnił i rozwiął. Wydaje się, że ten błąd, podobnie jak wiele innych błędów filozofii, musi mieć swoje źródło w doświadczeniu myślącego ego. Akurat ten błąd przypomina prosty i powszechny błąd wspomniany przez P. F. Strawsona w jego eseju o Kancie: „Istnieje stare przeświadczenie, że rozum jest z istoty swej czymś poza czasem, a jednak jest w nas. Ma ono swą niewątpliwą podstawę w fakcie pojmowania prawd matematycznych i logicznych. Lecz [nie wynika z tego], że ten kto ujmuje prawdy wieczne, sam musi być wieczny”³⁵. Typowe dla szkoły oksfordzkiej jest traktowanie takich błędów jako logicznego *non sequitur*, tak jak gdyby filozofowie przez całe wieki z niewiadomych bliżej powodów byli zbyt głupi, aby odkryć elementarne luki w swych rozumowaniach. Prawda wygląda tak, że elementarne błędy logiczne były rzeczą bardzo rzadką w historii filozofii; to, co wydaje się błędami logicznymi umysłem uwolnionym od pytań

określonych jako „bezsensowne”, ma zwykle swoją przyczynę w pozorach, nieuniknionych u istot, których całe istnienie zamyka się wśród zjawisk. Tak więc z naszego punktu widzenia jedyną istotną kwestią jest pytanie, czy pozory są nieautentyczne czy autentyczne, czy wynikają one z dogmatycznego przeświadczenia i arbitralnego założenia, ze zwykłych urojeń, znikających przy bliższym sprawdzeniu, czy też są czymś płynącym z paradoksalności warunków istnienia istoty, która, mimo że sama jest częścią świata zjawisk, jest zarazem w posiadaniu zdolności i umiejętności myślenia, pozwalającej umysłowi na wycofanie się ze świata bez możliwości opuszczenia go lub transcendowania.

*7. Rzeczywistość i myślące ego;
wątpienie Kartezjańskie i sensus communis*

Rzeczywistość świata zjawisk polega przede wszystkim na „znajdowaniu się w spokoju i trwaniu”, trwaniu wystarczająco długim, by stać się obiektem spostrzeżonym i rozpoznany przez podmiot. Podstawowe i największe odkrycie Husserla dotyczy intencjonalności świadomości, czyli faktu, że nie ma subiektywnych aktów bez przedmiotu. Chociaż widziane drzewo może być złudzeniem, jest ono jednak obiektem aktu widzenia; chociaż śniony krajobraz jest widziany jedynie we śnie, niemniej jest on obiektem snu. Przedmiotowość jest wbudowana dzięki intencjonalności w subiektywność świadomości. I odwrotnie, z równą trafnością można mówić o intencjonalności zjawisk i o wbudowanej w nie subiektywności. Wszystkie przedmioty, skoro zjawiają się, wskazują na podmiot, gdyż tak jak każdy akt subiektywny posiada swój przed-

miot intencjonalny, tak samo każdy pojawiający się przedmiot ma swój intencjonalny podmiot. Mówiąc słowami Portmanna, każde zjawisko jest „przekazem dla odbiorców”. Cokolwiek zjawia się, jest chwytane przez odbiorcę, potencjalny podmiot jest niemniej istotny dla przedmiotowości niż potencjalny przedmiot dla subiektywności wszelkiego aktu intencjonalnego.

Fakt, że zjawisko zawsze potrzebuje obserwatora i tym samym zakłada przynajmniej potencjalne rozpoznanie i uznanie, ma szereg daleko idących konsekwencji dla sposobu, w jaki my, będąc istotami w świecie zjawisk, rozumiemy realność zarówno nas samych, jak i świata. W obu wypadkach nasza „percepcyjna wiara” — jak ją nazywał Merleau-Ponty — nasza pewność, że to, co spostrzegamy, posiada istnienie niezależne od aktu spostrzeżenia, jest całkowicie uwarunkowana przez przedmioty pojawiające się innym i przez nich za takie uznane. Bez tego milczącego uznania przez innych nie byłibyśmy w stanie uwierzyć nawet w nasze pojawianie się sobie samym.

Dlatego też wszystkie solipsystyczne teorie — niezależnie od tego, czy twierdzą radykalnie, że nic poza podmiotem nie istnieje, czy też utrzymują w bardziej umiarkowany sposób, że podmiot i świadomość są pierwotne względem przedmiotów poznania — pozostają w niezgodzie z najbardziej elementarnymi danymi naszego doświadczenia i egzystencji. Solipsyzm jest jednym z najtrwalszych i najbardziej zgubnych błędów filozoficznych; był nim długo przedtem, zanim dzięki Kartezjuszowi osiągnął wysoki poziom teoretycznej i egzystencjalnej zawartości. Gdy filozof mówi o „człowieku”, to nie ma na myśli ani istoty gatunkowej (*das Gattungswesen*, np. koń lub lew, która według Marksa jest podstawą ludzkiej egzystencji), ani tylko wzor-

ca, który wedle filozofa wszyscy ludzie powinni naśladować. Dla filozofa, mówiącego na podstawie doświadczenia myślącego „ja”, człowiek jest w sposób naturalny ucieleśnioną myślą, a nie słowem, jest on zawsze trochę tajemniczym, nigdy w pełni nie wyjaśnionym wcieleniem zdolności myślenia. A główny kłopot z tym fikcyjnym bytem polega na tym, że nie jest on ani produktem chorego umysłu, ani żadnym „błędem przeszłości”, łatwym do obalenia, lecz całkowicie autentycznym pozorem samej aktywności myślowej. Gdyż skoro tylko raz ktoś zagłębi się w czyste myślenie, to żyje w zupełnej samotności, jak gdyby nie ludzie, lecz człowiek był jedynym mieszkańcem ziemi. Kartezjusz wyjaśnił i uzasadnił radykalny subiektywizm przez odebranie pewności nowożytnej nauce, ja zaś próbuję w pewien sposób kontynuować jego rozumowanie. Jednakże, gdy — opanowany przez wątplenie płynące z początków wiedzy — zdecydował się na „odrzuć ruchomej ziemi i piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę”³⁶, to po prostu odkrył na nowo dobrze znany teren, na który można się wycofać, by żyć, „tak samotny i w ukryciu jak na najbardziej odległej pustyni”³⁷. Wycofanie się ze „zwierzęcości wielu” nie tylko w towarzystwo „kilku nielicznych”, lecz w absolutną samotność Jednego, jest najwyraźniejszą cechą życia filozofa od czasu, gdy Parmenides i Platon odkryli, że dla tych „kilku nielicznych” — *sophoi* — „życie myśli”, które nie zna ni radości, ni smutku, jest czymś najbardziej boskim i *nous*, myśl sama, jest „królem niebios i ziemi”.

Kartezjusz, wierny radykalnemu subiektywizmowi, będącemu pierwszą reakcją filozofa na sukcesy nauki, nie wiązał zalet tego sposobu życia z obiektem myślenia, czyli z wiecznym kosmosem, dającym nieśmier-

telność tym kilku, którzy zdecydowali się spędzić życie jako obserwatorzy. Jego bardzo nowoczesna nieufność wobec ludzkiego aparatu poznawczego umożliwiła mu określenie pewnych cech *res cogitans* z jasnością większą, niż to kiedykolwiek przed nim uczyniono. Były one wprawdzie znane starożytnym, uzyskały jednak dopiero teraz odpowiednią wagę. Podstawową cechą *res cogitans* jest samodzielność, polegająca na tym, że ego „nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej materialnej rzeczy”. Następną jest pozaświatowość, polegająca na tym, żeby, badając siebie samego, „przypuścić, że nie miałem wcale ciała i że nie było wcale świata ani żadnego miejsca, gdzie bym się znajdował”⁸⁸.

Niewątpliwie żadne z odkryć, czy raczej odkryć na nowo czegoś znanego, nie miało dla Kartezjusza większego znaczenia. Główną jego troską było znalezienie czegoś — myślącego „ja” lub, mówiąc jego słowami, *la chose pensante*, którą utożsamiał z duszą — czego realność byłaby poza podejrzeniem, poza granicami złudzeń. Nawet potęga wszechmocnego *Dieu trompeur* nie mogłaby zaćmić pewności świadomości, która wycofała się z rejonu doświadczenia zmysłowego. Choć wszystko, co dane, może być iluzją lub snem, to jednak śniący, nawet jeśli nie będzie domagał się realności od snu, sam musi być realny. Stąd, *je pense, donc je suis*. Tak silne było doświadczenie samego myślenia i tak pasjonujące pragnienie znalezienia pewności i trwałości po odkryciu przez naukę „ruchomej ziemi”, że nigdy mu nie przyszło do głowy, że żadne *cogitatio* i *cogito me cogitare*, żadna świadomość aktywnej jaźni, która zawiesiła wszelką wiarę w realność intencjonalnych przedmiotów, nie mogłyby przekonać go o realności siebie samego, gdyby rzeczywiście urodził się

na pustyni, bez ciała i zmysłów zdolnych spostrzegać „materialne” rzeczy i bez współtowarzyszy zdolnych upewnić go, że to, co on postrzega, jest także postrzegane przez innych. Kartezjańska *res cogitans*, fikcyjny twór, pozbawiony ciała, zmysłów i porzucony, nigdy by nie wiedział, że jest coś takiego, jak realność, i że możliwe jest odróżnienie pomiędzy realnym i nierealnym, pomiędzy powszechnym światem jawy a prywatnym nie-swiatem snów. To, co Merleau-Ponty miał do powiedzenia przeciwko Kartezjuszowi, było bardzo słuszne: „Redukować percepcję do myślenia o spostrzeganiu to ubezpieczać się przeciw wątpieniu w ten sposób, że koszt polisy jest wielokroć wyższy niż możliwa strata, jest to bowiem taki typ pewności, który nigdy nie przywróci nam istnienia świata”³⁹.

Co więcej, to właśnie aktywność myślenia — doświadczenie myślącego „ja” — jest tym, co stwarza zwątpienie odnośnie do realności świata i mego istnienia. Myślenie może ogarnąć i uchwycić wszystko rzeczywiste — zdarzenie, przedmiot i własne myśli. Ich realność jednak pozostaje poza zasięgiem myślenia. *Cogito ergo sum* jest błędem nie w tym sensie, jak to pisał Nietzsche, że z *cogito* wyprowadzona może być jedynie egzystencja *cogitationes*, lecz w tym sensie, że *cogito* jest tematem takiego samego wątpienia jak *sum*. W „ja myślę” jest założone „ja jestem”; myśl może przyjąć takie założenie, lecz nie może go nigdy dowieść ani obalić. (Kant miał rację zarzucając Kartezjuszowi, że „myśl «nie ma mnie» nie może istnieć, ponieważ jeśli mnie nie ma, to wynika stąd, że jestem świadom, że mnie nie ma”). Rzeczywistości nie da się wywieść; myśl lub refleksja mogą ją zaakceptować lub odrzucić, a Kartezjańskie wątpienie, zaczynające się od idei *Dieu trompeur*, jest po prostu zawiłą formą

odrzuć. To Wittgenstein, który badał, „na ile solipsyzm jest prawdą”, i który stał się głównym współczesnym jego reprezentantem, wyraził egzystencjalne złudzenie wszelkiego solipsyzmu: „Ze śmiercią świat się nie zmienia, lecz kończy”, „Śmierć nie jest zdarzeniem życia. Śmierci się nie przeżywa”⁴⁰. Jest to istotnie fundamentalna przesłanka wszelkiej solipsystycznej myśli.

Choć wszystko, co pojawia się, jest spostrzegane w sposób „wydaje mi się” i choć tym samym podlega błędowi i złudzeniu, zjawisko jako takie niesie ze sobą aprioryczne wskazanie na realność. Doświadczeniu zmysłowemu towarzyszy zawsze doznanie rzeczywistości i dzieje się tak mimo to, że żaden zmysł ani żaden przedmiot zmysłowy sam przez się nie może tego doznania spowodować. (Sztuka, która przekształca przedmioty zmysłowe w rzeczy myślowe, przede wszystkim odziera je z ich kontekstu, aby je odrealnić i w ten sposób przygotować do ich nowej i odmiennej funkcji).

Realność tego, co postrzegam, jest zagwarantowana przez kontekst światowy, obejmujący innych postrzegających w ten sam sposób, a także przez współdziałanie moich pięciu zmysłów. To, co od Tomasza z Akwinu nazywamy zdrowym rozsądkiem, *sensus communis*, jest rodzajem szóstego zmysłu, niezbędnego dla wiązania razem pięciu zmysłów, gwarantującego, że ten sam obiekt przez nie jest uchwytywany; jest to „zdolność, która rozciąga się na przedmioty wszystkich pięciu zmysłów”. Ten sam zmysł, który jest tajemniczym szóstym zmysłem, gdyż nie może zostać zlokalizowany w żadnym cielesnym organie, umożliwia wrażeniom moich prywatnych pięciu zmysłów — są one tak prywatne, że ich wrażenia ani ze względu na jakość, ani

na natężenie nie są komunikowalne — wejście do wspólnego świata, dzielonego z innymi. Subiektywności owego „wydaje mi się” zapobiega fakt, że ten sam obiekt pojawia się też innym, mimo że jego sposób pojawienia się może być odmienny. (To raczej intersubiektywność świata niż podobieństwo zjawisk fizycznych przekonuje ludzi, że należą do tego samego gatunku. Chociaż każdy pojedynczy przedmiot pojawia się w innej perspektywie każdemu indywidualum, to kontekst, w jakim się zjawia, jest wspólny całemu gatunkowi. W tym sensie każdy gatunek zwierzęcy żyje w swym własnym świecie i aby rozpoznać członków tego świata, zwierzę nie musi porównywać ich cech fizycznych ze swoimi). W świecie zjawisk, pełnym błędów i pozorów, rzeczywistość gwarantowana jest w sposób trojaki: pięć różnych zmysłów ma wspólny przedmiot; egzemplarze tego samego gatunku mają wspólny kontekst, który narzuca każdemu indywidualnemu przedmiotowi jego sens; wszystkie inne stworzenia wyposażone w zmysły godzą się co do identyczności przedmiotu, mimo spostrzegania go z zasadniczo różnych perspektyw. Doznanie rzeczywistości bierze się z połączenia tych trzech momentów.

Każdemu z pięciu zmysłów odpowiada specjalna zmysłowa właściwość świata. Świat jest widoczny, ponieważ widzimy, słyszalny, bo słyszymy, dotykalny i pełen zapachów i smaków, bo mamy dotyk, węch i smak. Rzeczywistość jest cechą świata odpowiadającą szóstemu zmysłowi, a trudnością związaną z tą cechą jest fakt, że nie może być ona spostrzegana w ten sam sposób, jak inne cechy zmysłowe. Doznanie rzeczywistości nie jest wrażeniem; rzeczywistość „jest, nawet jeśli nie możemy być pewni, że ją znamy” (Peirce), ponieważ „wrażenie” rzeczywistości, czystego „tu i teraz”, odnosi się do

kontekstu, w jakim pojedyncze obiekty pojawiają się, i do kontekstu, w jakim my sami jako zjawiska istniejemy wśród pojawiających się innych stworzeń. Kontekst jako kontekst nigdy nie pojawia się w całości; jest on nieuchwytny, prawie jak byt, który jako byt nigdy nie pojawia się w świecie wypełnionym pojedynczymi istnościami. Lecz byt, który od czasów Parmenidesa jest najwyższym pojęciem filozofii Zachodu, jest ideą, co do której nie oczekujemy, że będzie spostrzegana przez zmysły czy że będzie przyczyną wrażenia, natomiast realność jest spokrewniona z wrażeniem; uczucie realności (lub nierealności) towarzyszy wszystkim doznaniom moich zmysłów, które inaczej nie miałyby „sensu”. Dlatego też Tomasz z Akwinu definiował zdrowy rozsądek, *sensus communis*, jako „zmysł wewnętrzny”, który funkcjonuje jako „wspólny korzeń i wspólna zasada zmysłów zewnętrznych”.

Kuszące wydaje się zrównanie „zmysłu wewnętrznego” ze zdolnością myślenia, gdyż wśród głównych cech myślenia, pojawiającego się w świecie zjawisk i dokonywanego przez zjawiające się istoty, występuje niewidzialność. W związku z niewidzialnością, wspólną dla zdrowego rozsądku i myśli, Peirce pisał, że „realność zachowuje związek z ludzką myślą”, zapominając, że myślenie jest nie tylko samo niewidzialne, lecz ma także do czynienia z niewidzialnym, z rzeczami, które nie są dane zmysłom, mimo że mogą być, i na ogół są zapamiętanymi przedmiotami zmysłów, przechowywanymi w pamięci, by stać się elementem dalszej refleksji. T. L. Thorson rozwijając ideę Peirce'a dochodzi do wniosku, że „realność pozostaje w takiej relacji do procesu myślowego, w jakiej środowisko pozostaje do ewolucji biologicznej”⁴¹.

Wszystko to oparte jest na milczącym przypuszczeniu, że procesy myślowe nie różnią się w istotny sposób od rozumowania zdroworozsądkowego; jest to stare Kartezjańskie złudzenie w nowej szacie. Cokolwiek myślenie może osiągnąć i czegokolwiek dokonać, właśnie realność dana zdrowemu rozsądkowi, realność w swej konkretności, pozostaje dla niego nieuchwytna, nieroztapialna w procesach myślowych — przeszkoda, która je pobudza i o którą potykają się w afirmacji lub negacji. Procesy myślowe, odmiennie od zdrowego rozsądku, mogą być fizycznie umiejscowione w mózgu, lecz wykraczają poza wszystkie biologiczne dane, mające charakter funkcjonalny czy morfologiczny w sensie, o jakim mówił Portmann. Natomiast zdrowy rozsądek i poczucie realności wchodzi w zakres naszego biologicznego aparatu i rozumowanie zdroworozsądkowe (które przez filozofów z Oxfordu mylnie jest utożsamiane z myśleniem) może pozostawać z realnością w takim związku, w jakim jest biologiczna ewolucja ze środowiskiem. Thorson ma rację co do rozumowania zdroworozsądkowego pisząc: „Istotnie można tu mówić o czymś więcej niż o analogii, są to dwa aspekty tego samego procesu”. A gdyby język nie dostarczał nam obok słów nazywających rzeczy dostępne zmysłom jeszcze słów określających myśli, zwanych „pojęciami”, jak sprawiedliwość, prawda, odwaga i boskość, które są niezbędne nawet w mowie potocznej, zabrakłoby nam dowodu istnienia aktywności myślowej i uzasadniona byłaby dawna konkluzja Wittgensteina, że „język jest częścią naszego organizmu”.

Jednakże myślenie, które dotyczy wszystkiego, co się ostaje wątpieniu, nie ma takiego naturalnego, faktycznego związku z realnością. To myśl — Kartezjańska refleksja nad znaczeniem odkryć naukowych — zniszczy-

ła zdroworozsądkowe zaufanie do realności. A błędem Kartezjusza była nadzieja, że będzie mógł przewyciężyć wątplenie przez wycofanie się ze świata, przez wyeliminowanie ze swej myśli wszelkiej światowej realności i skoncentrowanie się wyłącznie na myślowej aktywności. Lecz myślenie nie może ani dowieść, ani zniszczyć poczucia realności wyrastającego z szóstego zmysłu, który Francuzi nazywają *le bon sens*. Gdy myślenie wycofuje się ze świata zjawisk, to wycofuje się z poczucia realności danego przez zdrowy rozsądek. Husserl żądał, by zawieszenie (*epoché*) tego poczucia było metodologiczną podstawą fenomenologii. Dla myślącego „ja” takie zawieszenie jest sprawą oczywistą i nie wymaga specjalnej metody uczenia; znamy je jako zwykły fenomen roztargnienia, dający się zaobserwować u każdego, kto zajęty jest jakąkolwiek myślą. Innymi słowy, utrata zdrowego rozsądku nie jest ani enotą, ani przywarą Kantowskich „zawodowych myślicieli”, lecz zdarza się każdemu, kto się nad czymś zastanawia; zawodowym myślicielom po prostu przydaje się to częściej. Nazywamy ich wtedy filozofami, a ich sposób życia jest zawsze „życiem obcych” (*bios xenikos*), jak pisał Arystoteles w *Polityce*. A powodem, że obcość i roztargnienie są niebezpieczne, że „myśliciele” mogą łatwo przeżyć utratę poczucia realności, jest to, że myślące „ja” narzuca swoje prawa tylko chwilowo: każdy myśliciel pozostaje poza tym „człowiekiem jak ja i ty” — zjawiskiem wśród zjawisk — wyposażonym w zdrowy rozsądek i posiadającym dostateczną umiejętność rozumowania zdroworozsądkowego, by przetrwać.

8. *Nauka i zdrowy rozsądek;
Kantowskie rozróżnienie rozumu i intelektu;
prawda i znaczenie*

Wydaje się, że coś podobnego zachodzi w przypadku współczesnego naukowca, który stale burzy autentyczne pozory, nie niszcząc jednak swego doznania rzeczywistości, które mówi mu, tak jak i nam, że słońce wstaje rano, a zachodzi wieczorem. To myślenie umożliwiło ludziom przeniknięcie zjawisk i zdemaskowanie ich jako pozorów, choć autentycznych. Zdrowy rozsądek nigdy nie zakłócił w sposób radykalny wszystkiego, co wiarygodne zmysłowo. Słynny spór „starożytników z nowożytnikami” wpłynął w sposób istotny na pytanie o to, jaki jest cel poznania. Czy chodzi o uchwycenie zjawisk, czy o ukazanie ukrytego funkcjonowania aparatu, dzięki któremu się one pokazują? Wątpliwości myśli na temat pewności doświadczenia zmysłowego, myślowe podejrzenie, że rzeczy mogą być zupełnie inne, niż się pojawiają zmysłom, nie było obce starożytności. Demokrytejskie atomy były nie tylko niepodzielne, lecz także niewidzialne, poruszające się w próżni, ilościowo nieskończone i wywołujące wrażenia dzięki nieskończonym konfiguracjom i kombinacjom. Arystarch w III wieku przed Chrystusem zaproponował hipotezę heliocentryczną. Konsekwencje tych śmiałych pomysłów były raczej niemiłe: Demokryt był podejrzany o szaleństwo, a Arystarch oskarżony o bezbożność. Istotne jest jednak to, że nie próbowano dowieść tych hipotez i że żadna nauka z nich się nie rodziła.

Niewątpliwie myślenie gra zasadniczą rolę we wszelkich naukowych przedsięwzięciach, lecz jest ono środkiem do celu, cel natomiast jest określony przez po-

stanowienie, co warte jest poznania, a ta decyzja nie może mieć charakteru naukowego. Co więcej, celem jest poznanie lub wiedza, która raz osiągnięta, w sposób wyraźny należy do świata zjawisk; raz ustanowiona prawda staje się częścią świata. Poznanie i pragnienie wiedzy nigdy nie opuszczają świata zjawisk całkowicie; jeśli naukowiec wycofuje się z niego, aby „myśleć”, to tylko po to, żeby znaleźć lepsze, bardziej obiecujące podejście do świata, zwane metodą. Nauka jest więc po prostu wyrafinowanym przedłużeniem zdroworozsądkowego rozumowania: złudzenia są rozwiewane, a błędy korygowane. Kryterium w obu wypadkach jest ewidencja, która przynależy do świata zjawisk. A skoro do natury zjawisk należy odsłanianie i ukrywanie, to każda korektura jest dyzyluzją, „jest utratą jednej ewidencji, a zdobyciem innej” — mówiąc słowami Merleau-Ponty’ego. Nic, nawet w rozumieniu nauki przez samą naukę, nie gwarantuje, że nowa ewidencja będzie pewniejsza niż poprzednia.

Pojęcie nieograniczonego postępu, które towarzyszy rozwojowi nowożytnej wiedzy i jest ciągle jej inspirującą zasadą, najlepiej ukazuje, że nauka stale porusza się w świecie zdroworozsądkowego doświadczenia i podlega stałym błędom i pomyłkom dającym się naprawić. Uogólnienie doświadczenia stałych korektur prowadzi do postawy „coraz lepiej”, „coraz prawdziwiej”, czyli do nieograniczonego postępu wraz z uznaniem, że dobre i prawdziwe nie jest osiągalne. Gdyby zostało osiągnięte, to głód wiedzy zniknąłby i poszukiwanie poznania osiągnęłoby swój kres. Jest to oczywiście nieprawdopodobne, zważywszy, jak wiele jeszcze pozostało nieznanego, możliwe jest wszak, że poszczególne gałęzie wiedzy osiągną granice ludzkiej poznawalności. Jednakże nowożytna idea postępu za-

przecza takiemu ograniczeniu. Nie ulega wątpliwości, że idea postępu została zrodzona przez niezwykle rozwój nauki, przez prawdziwą lawinę odkryć wieku XVI i XVII. Rozwój ten był głęboko zakorzeniony w samym myśleniu, które nie mogło doznać ukojenia i stymulowało nauki i uczonych do nowych odkryć, rodząc nowe teorie i stale je korygując w nie kończącym się procesie — procesie postępu. Nie powinniśmy zapominać, że idea nieograniczonej doskonałości gatunku ludzkiego, tak popularna w epoce Oświecenia, była obca wiekom XVI i XVII, które posługiwały się raczej pesymistycznym obrazem natury ludzkiej.

Szczególnie ważna i oczywista wydaje się pewna konsekwencja tego rozwoju. Poważnej przemianie uległa idea prawdy. Została ona przekształcona — czy raczej zdeintegrowana — w ideę łańcucha cząstkowych prawd, z których każda w swym czasie rości sobie pretensje do ogólnej ważności, mimo że ciągłość badań wskazuje na jej prowizoryczność. Jest to dziwna sytuacja. Może ona nawet sugerować, że gdyby jakaś nauka przypadkowo osiągnęła swój cel, to nie zatrzyma to w tej dziedzinie badań, które są stymulowane przez iluzję nieograniczonego postępu, czyli przez pozór wyrastający z samej aktywności.

Przekształcenie prawdy w prawdziwe rezultaty wynika głównie z faktu, że naukowcy są przywiązani do zdrowego rozsądku, który tworzy nasze związki ze światem zjawisk. Myślenie wycofuje się radykalnie i w imię własnego dobra z tego świata i jego oczywistości; natomiast nauka korzysta z możliwości wycofania się w imię pewnych określonych wyników. Innymi słowy, rozumowaniu zdroworozsądkowemu w teoriach naukowców zawsze grozi popadnięcie w czystą spekulację i główną słabością zdrowego rozsądku jest zawsze

brak zabezpieczenia właściwego czystemu myśleniu, a polegającego na krytycznej zdolności myślenia, w której zresztą, jak to zobaczymy, też tai się autodestruktywna tendencja. Lecz wracając do tezy o nieograniczonym postępie, to główny jej błąd został szybko odkryty. Dobrze wiadomo, że to nie sam postęp, lecz myśl o jego nieograniczoności uczyniłaby naukę nowożytną nie do przyjęcia dla starożytnych. Nie pamięta się, że Grecy mieli istotne powody, by żywić niechęć wobec nieskończoności. (Platon odkrył, że wszystko, co daje się porównać, jest z istoty swej nieograniczone, a nieograniczoność była dla niego, jak dla wszystkich Greków, źródłem zła. Stąd jego wielka wiara w liczbę i miarę, które stanowią granicę tego, co samo przez się — np. przyjemność — „nie zawiera ani początku, ani środka, ani końca”).

To, że współczesna nauka, czyhająca stale na przejawy niewidzialnego — atomy, molekuly, cząstki, komórki, geny — dodaje tym samym do świata wiele nowych postrzegalnych rzeczy, wydaje się paradoksem. Aby dowieść lub obalić swe hipotezy, swe „paradygmaty”, i aby odkryć, na czym polega funkcjonowanie rzeczy, zaczyna ona naśladować procesy natury. W tym celu wytwarza nieskończoną ilość niezwykle skomplikowanych instrumentów, za pomocą których zmusza do pojawienia się, to co nie-pojawiające się, gdyż jest to jedyny sposób, w jaki naukowiec może przekonać się o realności czegoś. Współczesna technika narodziła się w laboratorium, lecz nie dlatego, że naukowcy chcieli produkować narzędzia lub zmieniać świat. Niezależnie od tego, jak dalece ich teorie odbiegły od zdroworozsądkowego rozumowania, muszą oni wrócić do pewnej jego formy, gdyż inaczej grozi im utrata wszelkiego poczucia realności badanego przed-

miotu. A taki powrót jest możliwy jedynie przez wytworzony przez człowieka sztuczny świat laboratorium, gdzie to, co nie pojawia się samo, zostaje do tego pojawienia się zmuszone i tym samym odkryte. Technika, będąca w pogardzie u naukowców, którzy traktują praktyczną stosowalność jedynie jako produkt uboczny swych wysiłków, wprowadza wynalazki naukowe do świata codziennych zjawisk i dostosowuje je do doświadczenia zdroworozsądkowego. Dzieje się tak, ponieważ sami naukowcy są zależni od tego typu doświadczenia. Widziane z perspektywy świata „realnego” laboratorium jest antycypacją przemiany środowiska, a proces kognitywnego stosowania myślenia i fabrykowania narzędzi stanowi najbardziej wyrafinowany rodzaj rozumowania zdroworozsądkowego. Aktywność poznawcza związana jest z poczuciem realności i jest działalnością budowania w nie mniejszym stopniu, niż jest nią budowanie domów.

Zdolność myślenia jednakże — którą Kant nazywał rozumem, odróżniając go od intelektu, czyli zdolności poznania — ma zupełnie inną naturę. Rozróżnienie to w swym najelementarniejszym sensie i wedle własnych słów Kanta polega na fakcie, że „pojęcia rozumowe służą do pojmowania, tak jak pojęcia intelektualne do rozumienia (sposprzeżeń)”⁴². Innymi słowy, intelekt ujmuje to, co jest dane w zmysłach, natomiast rozum pragnie zrozumieć sens. Poznanie, którego najwyższym kryterium jest prawda, wyprowadza to kryterium ze świata zjawisk, z którym nasz kontakt dokonuje się poprzez percepcje zmysłowe, a ich świadectwo jest oczywiste, czyli nie zachwiane przez żadne rozumowanie ani nie dające się zmienić przez inną oczywistość. Wprowadzony przez Kanta niemiecki przekład łacińskiego słowa *perceptio* jako *Wahrnehmung*, zawiera

sugestię, że to, co dane w percepcji, powinno być prawdziwe, wskazuje wyraźnie, że prawda tkwi w oczywistości zmysłów. Lecz nie dzieje się tak ani w wypadku znaczenia, ani w wypadku myśli szukającej znaczenia; myślenie nigdy nie pyta, czy coś jest lub czy coś istnieje — istnienie jest zawsze złożone — lecz co to znaczy, że coś istnieje. Rozróżnienie pomiędzy prawdą a znaczeniem wydaje się nie tylko podstawowe dla rozważań nad naturą ludzkiego myślenia, lecz także jest nieuchronną konsekwencją Kantowskiego rozróżnienia pomiędzy rozumem a intelektem. Jest jednak rzeczą jasną, że sam Kant nie przeszedł nigdy do końca tej szczególnej konsekwencji swej myśli, podobnie zresztą jak w historii filozofii trudno byłoby znaleźć wyraźne rozdzielenie tych dwóch zjawisk. Rzadkie, przypadkowe tylko uwagi Arystotelesa w *Hermeneutyce* pozostają bez szczególnego znaczenia dla całej filozofii Arystotelesowskiej. W tym traktacie dotyczącym języka pisze on, że każdy logos (w tym kontekście zdanie) jest „pełnym znaczenia dźwiękiem” (*phone semantike*), „jest znakiem czegoś, wskazuje na coś”. „Nie każda jednak wypowiedź jest zdaniem stwierdzającym coś, lecz tylko taka, której przysługuje prawdziwość lub fałszywość. Ale nie wszystkim wypowiedziom przysługuje prawdziwość, bo na przykład prośba jest wypowiedzią, lecz nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa”⁴³.

Pytania zrodzone przez naszą chęć poznania wynikają z naszej ciekawości świata, z naszego pragnienia badania tego, co dane przez nasz aparat zmysłowy. Słynne pierwsze zdanie *Metafizyki*: „Wszyscy ludzie dzięki swej naturze łakną wiedzy”, tłumaczone bardziej dosłownie brzmi: „Wszyscy ludzie pragną patrzeć i widzieć”. I zaraz Arystoteles dodaje: „Wskazuje na to

nasza miłość percepcji zmysłowych, gdyż kieruje się ona na nie dla nich samych, w sposób całkowicie niezależny od wszelkich potrzeb". W zasadzie wszystkie pytania zrodzone przez nasze pragnienie wiedzy mogą zostać rozwiązane na gruncie doświadczenia potocznego rozumowania; są one tak samo narażone na dając się poprawić błąd i iluzję, jak zmysłowa percepcja i doświadczenie. Nawet nieugięty postęp współczesnej nauki, która stale koryguje siebie, odrzucając odpowiedzi i formułując na nowo pytania, nie zaprzecza głównemu celowi nauki, polegającemu na tym, by widzieć i znać świat takim, jaki jest dany we wrażeniach zmysłowych. A naukowe pojęcie prawdy jest wyprowadzone z potocznego doświadczenia niepodważalnej oczywistości, która rozprasza błąd i iluzję. Lecz pytania zrodzone przez myślenie, których stawianie płynie z samej istoty rozumu, są pytaniami o znaczenie i są nierozwiązywalne na gruncie zdrowego rozsądku i jego wyrafinowanej formy, którą nazywamy nauką. Pytanie o znaczenie jest „pozbawione znaczenia” dla zdrowego rozsądku i rozumowania zdroworozsądkowego, ponieważ jest funkcją szóstego zmysłu dostosowanie nas do świata zjawisk i wprowadzenie nas w świat dany przez naszych pięć zmysłów; jesteśmy w tym świecie i żadne pytania nie muszą być stawiane.

Nauka szuka niepodważalnej prawdy, zdań, których żaden człowiek nie może swobodnie odrzucić, które są obowiązujące. Od czasów Leibniza wiemy, że są dwa rodzaje prawd: prawdy o faktach i prawdy rozumu. Główną między nimi różnica polega na stopniu siły, z jaką się narzucają: prawdy rozumu są „konieczne i ich przeciwieństwo jest niemożliwe”, podczas gdy prawdy dotyczące faktów są „przypadkowe i ich przeciwieństwo jest możliwe”. Rozróżnienie to ma wielką

wagę, choć może raczej ze względu na inny jego sens, niż ten, jaki widział Leibniz. Prawdy faktyczne, mimo swojej przypadkowości, narzucają się w sposób równie nieodparty każdemu, kto widzi je własnymi oczami, jak zdanie, że dwa i dwa jest cztery, narzuca się każdemu, kto umie rozumować. Chodzi jedynie o to, że zdarzenie nigdy nie może być odbierane naocznie przez każdego, kto mógłby chcieć wiedzieć o nim, podczas gdy prawdy rozumowe i matematyczne ukazują się jako oczywiste każdemu, kto posiada zdolność rozumowania. Ich narzucająca się natura jest uniwersalna, podczas gdy siła narzucania się prawd faktycznych jest ograniczona, gdyż oddziaływanie tych prawd ogranicza się tylko do tych, którzy naocznie je odebrali, a tym samym musi odwoływać się do świadectwa innych, którym nie zawsze chce się wierzyć. Rzeczywistym przeciwieństwem prawdy faktycznej, i na tym polega jej podstawowa odmienność od prawd rozumu, jest nie błąd czy złudzenie, lecz świadome kłamstwo.

Dokonane przez Leibniza rozróżnienie pomiędzy prawdami faktycznymi i prawdami rozumu, których najwyższą formą jest matematyka, mająca do czynienia jedynie z rzeczami myślowymi i nie wymagająca tym samym świadectwa danych zmysłowych, jest oparte na starym rozróżnieniu pomiędzy koniecznością i przypadkowością, zgodnie z którym wszystko, co konieczne i czego przeciwieństwo jest niemożliwe, posiada wyższą rangę ontologiczną od tego, co wprawdzie jest, lecz mogłoby nie być. Przeświadczenie, że rozumowanie matematyczne powinno służyć za wzorzec dla wszelkiej myśli, pochodzi zapewne od Pitagorasa; w każdym razie znajdujemy je u Platona w jego niezgodzie na to, by ktoś nie znający matematyki mógł się zajmować filozofią. Jest ono jednym ze źródeł średniowiecz-

nego „dyktatu rozumu”. Przeświadczenie, że prawda narzuca się z siłą większą niż przemoc, jest starym toposem filozofii greckiej, która zawsze uważała, że prawdzie towarzyszy zdolność narzucania się ludziom jako konieczność, której nie mogą się oprzeć. Mercier de la Rivière napisał, że „Euklides jest prawdziwym despotą; prawa, które nam przekazuje, są prawami prawdziwie despotycznymi”. Ta sama idea doprowadziła Grotiusa do przeświadczenia, że „nawet Bóg nie mógłby spowodować, by dwa razy dwa dawało inny wynik niż cztery”. Jest to stwierdzenie bardzo wątpliwe, nie tylko dlatego, że stawia Boga pod dyktandem konieczności, lecz również dlatego, że zrównuje ewidencję ze zmysłową percepcją. Z tego też powodu Duns Szkot zakwestionował je.

Źródłem prawd matematycznych jest mózg ludzki, a siła mózgu jest czymś nie mniej naturalnym, nie mniej stworzonym do prowadzenia nas poprzez świat zjawisk niż nasze zmysły wraz ze zdrowym rozsądkiem oraz z jego rozszerzeniem, które Kant nazwał intelektem. Najlepszym tego dowodem jest fakt, który inaczej wydawałby się czymś tajemniczym, że rozumowanie matematyczne, będące najczęstszą aktywnością mózgu i pozornie całkowicie odległe od rozumowania zdroworozsądkowego, mogło odegrać tak wielką rolę w naukowym badaniu świata. Intelekt, organ wiedzy i poznania, ciągle należy do świata, lub, mówiąc słowami Dunsza Szkota, „znajduje się pod rządami natury”; jest on poddany tym wszystkim koniecznościom, które określają istotę żywą, posiadającą zmysły i mózg. Przeciwnością konieczności nie jest przypadkowość, lecz wolność. Wszystko, co pojawia się ludzkim oczom, co zdarza się ludzkiemu umysłowi, wszystko, lepsze czy gorsze, co dotyczy śmiertelnych, łącznie z ich wła-

sną egzystencją, jest „przypadkowe”. Znamy to. Auden pisał: „Niespodziewanie, dziesiątki lat temu, przybyłeś wśród tej nie kończącej się kaskady stworzeń wyrzucanych przez paszczę natury. Nauka mówi: przypadkowe zdarzenie”. Lecz to nie przeszkadza nam, by wraz z poetą powiadać: „Przypadkowe rzeczywiście! Prawdziwy cud, ja to mówię, bo kto nie jest pewien, że miał istnieć”⁴⁴. Lecz to „miał istnieć” nie jest prawdą; jest to założenie o głębokim znaczeniu.

Innymi słowy, nie ma prawd poza i ponad prawdami faktycznymi: wszystkie prawdy nauki są prawdami faktycznymi, nie wyłączając tych zrodzonych przez mózg i wyrażonych w specjalnym języku znaków, a ponadto tylko faktyczne stwierdzenia są naukowo sprawdzalne. Tak więc, zdanie „trójkąt śmieje się” nie jest nieprawdziwe, lecz pozbawione sensu, podczas gdy stary ontologiczny dowód istnienia Boga wyrażony przez Anzelmia z Canterbury nie ma ważności dowodowej i w tym sensie nie jest prawdziwy, lecz jest pełen znaczenia. Celem wiedzy jest prawda, nawet jeśli, jak w naukach, nie liczymy na prawdę, lecz jedynie na prowizoryczną prawdziwość, co do której oczekujemy, że zostanie zastąpiona wraz z postępem wiedzy przez inne bardziej adekwatne prawdziwości. Oczekiwanie, że prawda wyniknie z myślenia, jest myleniem potrzeby myślenia z potrzebą poznania. Myślenie jest i musi być zaangażowane we wszystkich próbach poznania, lecz nie jest ono wtedy nigdy sobą samym, jest jedynie służebne wobec innej sprawy. (Wydaje się, że Hegel był pierwszy, który protestował przeciw nowożytnej tendencji do narzucania filozofii roli podobnej tej, jaką miała ona w wiekach średnich: „Wtedy filozofia miała być jedynie służebnicę teologii, pokornie akceptującą jej osiągnięcia, wprowadzającą do nich porządek

logiczny i prezentującą je w jasnym kontekście. Obecnie od filozofii wymaga się, by była służebnicą innych nauk [...] Jej zadaniem jest demonstrowanie metod nauk”⁴⁵. Hegel określał to jako łapanie cienia cieni).

Prawda jest tym, co zmuszeni jesteśmy uznać na mocy naszych zmysłów lub naszego mózgu. Zdanie, że każdy, kto jest, „miał istnieć”, może łatwo zostać obalone, jednakże pewność, że „ja miałem istnieć”, pozostanie niezachwiana, ona jest bowiem istotnym momentem wszelkiej myślowej refleksji na temat „ja jestem”.

Zarysowując linię dzielącą prawdę i znaczenie, poznanie i myślenie oraz podkreślając ważność tego rozróżnienia, nie chcę tym samym negować, że istnieją pewne związki pomiędzy myślowym poszukiwaniem znaczenia i poznawczym poszukiwaniem prawdy. Stawiając nierozstrzygalne pytanie o znaczenie, ludzie konstytuują się jako istoty pytające. Wśród poznawczych pytań, na które ludzie znajdują odpowiedzi, zawsze mogą przemyć się kwestie nierozstrzygalne, które wydają się całkowicie zbędne i były zawsze jako takie określane. Jest więcej niż prawdopodobne, że gdyby ludzie utracili pragnienie sensu, które nazywamy myśleniem, i gdyby zaprzestali zadawania pytań nie mających odpowiedzi, to utraciliby nie tylko zdolność wytwarzania tych rzeczy myślowych, które nazywamy dziełami sztuki, lecz również utraciliby zdolność zadawania pytań rozstrzygalnych, na których opiera się wszelka cywilizacja. W tym też sensie rozum jest apriorycznym warunkiem intelektu i poznania. To dlatego, że rozum i intelekt są wzajemnie tak ściśle powiązane, mimo dzielących ich różnic nastroju i celu, filozofowie zawsze ulegali pokusie, by kryterium prawdy — ważne dla nauki i życia codziennego — zastosować do swojej dziedziny. Nasze pragnienie wiedzy,

czy rodzi się z praktycznych, czy czysto teoretycznych kłopotów, może być zaspokojone, gdy osiągnie swój z góry określony cel. Pozostaje jednak nie ugaśzone ze względu na niezmierzoność nieznanego. Aktywność poznawcza zostawia za sobą rosnący skarb wiedzy, który jest gromadzony przez każdą cywilizację jako część jej świata. Utrata tych zasobów oraz zdolności konserwowania ich i rozwijania nieuchronnie oznacza koniec danego świata. Aktywność myślowa, przeciwnie, nie pozostawia po sobie nic tak namacalnego i potrzeba myślenia nie może być nigdy uciszona przez intuicje „mądrych ludzi”. Jeśli idzie o pozytywne wyniki, możemy oczekiwać od myślenia tylko tego, co Kant na koniec osiągnął, czyli „rozciągnięcia, choć tylko negatywnie, naszego używania rozumu poza granice zmysłowe danego świata, to jest wyeliminowania przeszkód, którymi rozum ogranicza sam siebie”⁴⁶.

Słynne rozróżnienie dokonane przez Kanta między rozumem i intelektem, między zdolnością spekulatywnej myśli i zdolnością poznania opartą na doświadczeniu zmysłowym — gdzie „cała myśl jest środkiem osiągnięcia oglądu” („Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie — to naoczność”⁴⁷ — ma konsekwencje, które prowadzą znacznie dalej, niż Kant był tego świadom, i które są może od tego bardzo różne. (Wspominając Platona pisał: „Nie jest niczym niezwykłym [...] dzięki porównaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określiwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek

tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji”⁴⁸. Uwaga ta daje się oczywiście zastosować do samego Kanta). Chociaż podkreśla on niezdolność rozumu do osiągnięcia poznania szczególnie w odniesieniu do Boga, wolności i nieśmiertelności, czyli wedle niego najwyższych idei, to jednak nie może rozstać się z przeświadczeniem, że ostatecznym celem myślenia i poznania jest prawda i wiedza. W *Krytykach* używa pojęcia *Vernunftserkenntnis* (wiedza powstająca z czystego rozumu), które powinno być dla niego wewnętrznie sprzeczne. Nigdy nie miał pełnej świadomości uwolnienia rozumu i myślenia, usprawiedliwienia tej zdolności i aktywności, nawet jeśli nie prowadzi ona do żadnych „pozytywnych” rezultatów. Jak wiemy, stwierdził, że musiał „zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”. Jednakże, tym, co naprawdę „zawiesił”, było poznanie rzeczy niepoznawalnych i tym samym otworzył drogę nie dla wiary, lecz dla myślenia. Wierzył, że stworzył podstawy przyszłej „systematycznej metafizyki”, i jest prawdą, że bez Kantowskiego wstrząsu nie powstałby niemiecki idealizm. Lecz filozofowie ci — Fichte, Schelling i Hegel — nie ucieszyliby Kanta. Uwolnieni przez Kanta od starego scholastycznego dogmatyzmu, zachęceni przez niego do wyżywiania się w myśleniu spekulatywnym i biorąc za wzór Kartezjusza, zaczęli szukać pewności, zamazując znów linię dzielącą myślenie od poznania i wierząc, że wyniki ich spekulacji posiadają taki sam rodzaj ważności, jak wyniki procesu poznawczego.

Największe odkrycie Kanta, czyli rozróżnienie pomiędzy poznaniem, które używa myślenia jako środka do celu, a myśleniem samym, powstającym na mocy „prawdziwej natury rozumu” i istniejącym samo dla

siebie, zostało podważone przez samego Kanta na skutek porównywania ich ze sobą. Tylko wtedy, jeśli prawda (u Kanta naoczność), a nie znaczenie jest ostatecznym kryterium ludzkiej aktywności umysłowej, ma sens mówienie o zwodniczości i iluzji. Kant mówi o rozumie, że „niemożliwe, by ten najwyższy trybunał wszelkich praw i uroszczeń naszej spekulacji zawierał sam pierwotne złudzenia i mamidła”⁴⁹. Ma rację, lecz tylko dlatego, że rozum jako zdolność spekulatywnego myślenia nie działa w świecie zjawisk i w związku z tym może wytwarzać nonsens i bezsens, lecz nigdy złudzenia ani pozoru, które z istoty swej należą do dziedziny percepcji zmysłowych i rozumowania zdroworozsądkowego. Kant sam to przyznaje, gdy nazywa idee czystego rozumu „heurystycznymi”, a nie „ostensywnymi” pojęciami — mają one charakter próbny, niczego natomiast nie demonstrują ani nie pokazują. „One same w sobie nie powinny więc być przyjęte, lecz ważna winna być jedynie ich realność jako schematu regulatywnej zasady systematycznej jedności wszelkiego poznania przyrody. Tym samym powinno się je założyć jedynie jako analoga rzeczy rzeczywistych, ale nie jako rzeczy same w sobie”⁵⁰. Innymi słowy, nie są one zdolne przedstawiać ani reprezentować rzeczywistości. Nie tylko nie mogą sięgnąć do rzeczy z innego świata, do rzeczy transcendentnych, lecz i rzeczywistość — rzeczywistość, która jest dana dzięki wielkości zmysłów i chwyтана przez zdrowy rozsądek i która jest zagwarantowana przez fakt pluralizmu — jest poza ich zasięgiem. Lecz Kant nie akcentuje tego aspektu sprawy, gdyż obawia się, że jego idee mogą zostać przekształcone w „puste obiekty myślowe”, jak się niezmiennie dzieje, gdy pozwalają się one pokazywać nagie, czyli nie przetransformowane i nie zafalszyko-

wane przez język, w naszym świecie codziennej komunikacji.

Zapewne dla tego samego powodu Kant zrównuje to, co tu nazwaliśmy znaczeniem, z celem czy nawet intencją. „Formalna najwyższa jedność, która polega wyłącznie na pojęciach rozumowych, jest celową jednością rzeczy, a spekulatywny interes rozumu sprawia, iż staje się koniecznym, żeby wszelkie urządzenie w świecie traktować tak, jakby powstało z zamiaru najwyższego rozumu”⁵¹. Rozum kierujący się szczególnymi celami ma szczególne intencje. Jest potrzebą rozumu ludzkiego, by myśleć o Bogu, wolności i nieśmiertelności, nawet jeśli kilka stron dalej Kant przyzna, że „spekulatywny interes rozumu” w odniesieniu do trzech głównych obiektów myśli — „wolności, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga — „jest jedynie bardzo nieznaczący i dla niego nie podjęliśmy się pracy dociekania transcendentального [...] Ze wszystkich bowiem odkryć, jakie można by przy tym zrobić, nie można przecież uczynić żadnego użytku, który swej pożyteczności dowodziłby *in concreto*, tj. w naukach przyrodniczych”⁵². Lecz nie zależy nam na polowaniu na małe sprzeczności w dziele tego wielkiego myśliciela. W samym środku cytowanego powyżej fragmentu pojawia się zdanie, które znajduje się w sprzeczności z jego zrównaniem rozumu i celu: „Czysty rozum zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia”⁵³.

¹ M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston 1968, s. 17.

² M. Merleau-Ponty; *Sings*, Evanston 1964, wstęp, s. 20.

- ³ H. Diels i W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1959, t. II, B26.
- ⁴ Merleau-Ponty, *The Visible...*, s. 64.
- ⁵ A. Portmann, *Das Tier als sociales Wesen*, Zürich 1953, s. 252.
- ⁶ A. Portmann, *Animal Forms and Patterns*, New York 1967, s. 19.
- ⁷ Tamże, s. 34.
- ⁸ Portmann, *Das Tier...*, s. 232.
- ⁹ Tamże.
- ¹⁰ Portmann, *Animal Forms...*, s. 113.
- ¹¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1965, t. II, s. 10—11.
- ¹² Merleau-Ponty, *Signs*, s. 17.
- ¹³ Merleau-Ponty, *The Visible...*, s. 259.
- ¹⁴ Merleau-Ponty, *Signs*, s. 21.
- ¹⁵ Merleau-Ponty, *The Visible...*, s. 259.
- ¹⁶ Arystoteles, *O duszy*, 403a5—10.
- ¹⁷ Tamże, 413b24.
- ¹⁸ Arystoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b5—29.
- ¹⁹ Arystoteles, *Hermeneutyka*, 16a3—13.
- ²⁰ Ksenofanes z Kolofonu, fr. 34, w: Diels i Kranz dz. cyt.
- ²¹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 8.
- ²² Tamże, s. 211.
- ²³ Merleau-Ponty, *The Visible...*, s. 18—19.
- ²⁴ Kant, dz. cyt., t. II, s. 91.
- ²⁵ Tamże, s. 280—281 i 282.
- ²⁶ Tamże, t. I, s. 312.
- ²⁷ Tamże, t. II, s. 437.
- ²⁸ Tamże, s. 140.
- ²⁹ E. Gilson, *The Philosopher and Theology*, New York 1962, s. 7.
- ³⁰ Kant, dz. cyt., t. II, s. 91.
- ³¹ Tamże, t. I, s. 266.
- ³² Tamże, s. 267.
- ³³ Tamże, t. II, s. 131.
- ³⁴ I. Kant, *Werke*, t. I, s. 946—951.
- ³⁵ P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966, s. 249.
- ³⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970, s. 34.
- ³⁷ Tamże, s. 36.

- ³⁸ Tamże, s. 38.
- ³⁹ Merleau-Ponty, *The Visible...*, s. 36—37.
- ⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 5.62; 6.431; 6.4311.
- ⁴¹ Th. L. Thorson, *Biopolitics*, New York 1970, s. 91.
- ⁴² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 21.
- ⁴³ Arystoteles, dz. cyt., 17a1—4.
- ⁴⁴ W. H. Auden, *Talking to Myself w: Selected Poems*, New York 1976, s. 653.
- ⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig 1920, t. I, s. 61—62.
- ⁴⁶ I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, t. V, Akademie Ausgabe, t. XVIII, 4849.
- ⁴⁷ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 93.
- ⁴⁸ Tamże, t. II, s. 23.
- ⁴⁹ Tamże, s. 411.
- ⁵⁰ Tamże, s. 417.
- ⁵¹ Tamże, s. 428.
- ⁵² Tamże, s. 542.
- ⁵³ Tamże, s. 422.

II. AKTYWNOŚĆ UMYSŁOWA W ŚWIECIE ZJAWISK

9. Niewidzialność i wycofanie się

Myślenie, wola i sądzenie stanowią trzy podstawowe rodzaje aktów umysłu; nie mogą one być nawzajem z siebie wyprowadzone ani też, mimo że posiadają pewne wspólne cechy, nie mogą zostać zredukowane do jednego wspólnego mianownika. Na pytanie: „Co powoduje, że myślimy?“, nie ma innej definitywnej odpowiedzi niż ta, jaką dawał Kant mówiąc o „potrzebie rozumu“, czyli o wewnętrznym dążeniu tej zdolności do urzeczywistnienia się w spekulacji. Podobnie wygląda sprawa z wolą, której nie porusza ani rozum, ani pożądanie. „Nic innego oprócz samej woli nie jest przyczyną woli“, jak głosił Duns Szkot, lub *voluntas vult se velle*, jak przyznawał Tomasz z Akwinu, najmniej woluntarystycznie nastawiony spośród wszystkich, którzy interesowali się wolą. Wreszcie sądzenie, tajemnicza zdolność umysłu, dzięki której ogólność, będąca zawsze konstrukcją myślową, oraz szczególność, dana zawsze w doświadczeniu zmysłowym, zostają ze sobą połączone. Jest ono „swoistą władzą“, której odmienność od intelektu widoczna jest nawet w „sądach determinujących“, gdzie jednostkowe przypadki są podporządkowywane prawidłom ogólnym w formie sylogizmu, żadna reguła bowiem nie wskazuje właściwego zastosowania reguły. Umiejętność stosowania

ogólnego do szczególnego jest jeszcze jednym „naturalnym uzdolnieniem”, którego brak jest zazwyczaj nazywany głupotą — jak pisał Kant¹ — dodając również, że „tej ułomności nie można zaradzić”. Autonomiczna natura władzy wydawania sądów jest jednak jeszcze wyraźniejsza w przypadku „sądów refleksyjnych”, które nie zstępują od ogólnego do jednostkowego, lecz wznoszą się „od jednostkowego [...] do ogólnego” tylko na mocy decyzji i bez żadnych nadrzędnych reguł. „To jest piękne”, „to jest brzydkie”, „to jest słuszne”, „to jest błędne” — w takich przypadkach kierująca zasada wypływa z samego sądenia, którą ono może dać tylko jako prawo płynące z niego i stosujące się do niego².

Określiłam powyższe typy aktów umysłu jako podstawowe, ponieważ są one autonomiczne; każdy z nich podlega swym własnym prawom, choć wszystkie zależą od uspokojenia namiętności duszy, od owego „beznamiętnego spokoju”, który Hegel określił jako „czysto myślowe poznanie”. Skoro jest to zawsze jedna i ta sama osoba, której umysł myśli, pragnie i sądzi, to autonomiczna natura każdego z tych aktów stwarza szereg trudności. Niezdolność umysłu do poruszania woli, wraz z faktem, że myślenie może tylko „zrozumieć” przeszłość, a nie może niczego poruszyć ani „odnowić” („sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”), doprowadziła do różnorodnych doktryn głoszących bezsilność umysłu oraz potęgę tego, co irracjonalne. Krótko mówiąc, doprowadziła do Hume'owskiej tezy, że „rozum jest i powinien być jedynie niewolnikiem namiętności”, co jest przecież tylko uproszczonym odwróceniem Platonskiej koncepcji rozumu będącego niepodzielnym władcą duszy. Znamienną cechą wszystkich tych teorii jest ich ukryty monizm, przeświadczenie, że poza oczywistą różnorodnością świata zjawisk oraz poza oczywistą wie-

łością ludzkich władz i zdolności musi istnieć jakaś jedność, stare *hen pan* (wszystko jest jednym) albo przynajmniej jakieś jedno ich źródło i jeden prawodawca.

Autonomia czynności umysłowych implikuje brak ich uwarunkowania; żadne okoliczności życia czy świata nie wpływają na nie bezpośrednio, „beznamiętny spokój” duszy nie jest bowiem warunkiem we właściwym sensie tego słowa. Nie tylko spokój nie powoduje aktywności umysłowej, lecz ponadto konieczność myślenia, „potrzeba rozumu”, często właśnie ucisza namiętności. Oczywiście, przedmioty mego myślenia, woli czy sądzenia, czyli to, czego te czynności dotyczą, są dane w świecie lub powstają w toku mego życia w świecie, lecz myślenie, chcenie i sądzenie jako akty nie są przez te przedmioty warunkowane ani też w sposób konieczny wywoływane. Ludzie mimo swego całkowitego egzystencjonalnego uwarunkowania — czyli mimo ograniczenia do krótkiego odcinka czasu między narodzinami i śmiercią, przymusu pracy dla przeżycia, potrzeby działania dla zapewnienia sobie miejsca w świecie i wśród innych — są zdolni do umysłowego przekroczenia tych wszystkich uwarunkowań, lecz tylko myślowo, a nigdy realnie, czy choćby tylko poznawczo, i dzięki temu myślowemu przekroczeniu mogą zbadać realność świata i siebie samych. Mogą osądzać pozytywnie lub negatywnie rzeczywistość, w której się urodzili i przez którą są uwarunkowani, mogą chcieć niemożliwego (np. życia wiecznego) i mogą myśleć (czyli spekulować w sposób pełen znaczenia) o nieznanym i niepoznawalnym. A chociaż to nigdy nie zmieni rzeczywistości — istotnie, w naszym świecie nie ma wyraźniejszej opozycji niż opozycja pomiędzy myśleniem a działaniem — to zasady, wedle których działamy, i kryteria, wedle których sądzimy i żyjemy, zależą

w ostateczności od życia umysłu. Krótko mówiąc, zależą one od wykonania tych na pozór bezużytecznych, myślowych przedsięwzięć, które nie prowadzą do wyraźnych wyników ani „nie wyposażają nas bezpośrednio w zdolność działania” (Heidegger). Brak myśli jest naprawdę ważnym czynnikiem w świecie ludzkim — statystycznie biorąc, najważniejszym — i bynajmniej nie dotyczy on tylko działania większości, lecz działania wszystkich. Nagłość spraw ludzkich domaga się przewidywanych sądów, opierania się na zwyczajach i nawykach, czyli na przesądach. Jeśli idzie o świat zjawisk, który oddziałuje na nasze zmysły, jak również o naszą duszę i zdrowy rozsądek, to słusznie mówił Heraklit, słowami wolnymi jeszcze od zagmatwań terminologicznych: „Umysł jest oddzielony od wszystkich rzeczy”. To właśnie ze względu na owo zupełne oderwanie umysłu od rzeczy Kant wierzył w istnienie gdzieś indziej innych istot rozumnych, które są zdolne do tego samego rodzaju rozumnej myśli co my, choć są pozbawione aparatu sensorycznego i zdolności intelektualnej naszego mózgu, czyli nie posiadają naszych kryteriów prawdy i błędu ani naszej możliwości doświadczenia i poznania naukowego.

Z punktu widzenia świata zjawisk oraz uwarunkowanych przez niego zachowań właściwością aktywności umysłowej jest jej niewidzialność. Akty umysłu nie pojawiają się nigdy, choć objawiają się myślącemu, pragnącemu i sądzącemu *ego*. *Ego* ma świadomość swych aktów mimo ich niepojawiania się. Epikurejskie „żyj w ukryciu” może być traktowane jako zalecenie ostrożności, lecz jest także dokładnym, przynajmniej negatywnym opisem toposu, położenia człowieka, który myśli. Jest to zaprzeczenie tezy Johna Adamsa, który mówił: „Niech nas widzą w działaniu”. Innymi słowy,

niewidzialnemu objawiającemu się w myśleniu odpowiada ludzka zdolność, która jest nie tylko, jak inne zdolności, niewidzialna, póki ukryta i jedynie możliwa, lecz która nawet w pełnej swej realizacji pozostaje nadal niewidzialna. Jeśli rozważymy ludzkie działania z punktu widzenia ich zjawiskowości, to odnajdziemy wiele różnych jej szczebli. Ani praca fizyczna, ani produkowanie nie wymagają ukazywania samej aktywności; jedynie działanie i mówienie dla swego urzeczywistnienia wymagają zjawiskowości. Lecz żadna z tych aktywności nie jest niewidoczna. Gdybyśmy naśladowali grecki zwyczaj nazywania „bohaterów”, czyli ludzi aktywnych w najwyższym sensie, ludźmi, którzy się w pełni objawili (*andres epiphaneis*), ludźmi rzucającymi się w oczy, to wtedy powinniśmy myślicieli nazwać ludźmi pozostającymi w ukryciu.

Z tego, jak i z innych względów, umysł jest zasadniczo różny od duszy, która jest główną jego konkurentką do rządów nad naszym wewnętrznym, niewidocznym życiem. Dusza, czyli miejsce, gdzie powstają nasze namiętności — uczucia czy emocje — jest bardziej lub mniej chaotycznym falowaniem zdarzeń, które nie tyle powodujemy, co raczej je cierpimy, i które w przypadku wielkiej intensywności mogą nas całkowicie ogarnąć, jak to się dzieje z bólem czy przyjemnością. Swoją niewidzialnością przypomina nasze wewnętrzne organy, których funkcjonowania jesteśmy także świadomi, mimo braku zdolności kontroli nad nimi. Natomiast życie umysłu jest czystą aktywnością i jak wszelka aktywność może być rozpoczęta lub zatrzymana zgodnie z naszą wolą. Poza tym namiętności, choć ich miejsce jest niewidoczne, posiadają swą własną formę ekspresji: rumienimy się ze wstydu, bledniemy lękając się, promieniejemy radością; potrzeba szczególnych

ćwiczeń samokontroli, byśmy umieli nie okazywać namiętności. Jedynym zaś zewnętrznym przejawem myślenia jest roztargnienie, jawne niezwracanie uwagi na otaczający świat, czyli coś całkowicie negatywnego, co w żadnej mierze nie pokazuje tego, co w nas naprawdę się dzieje.

Czysty fakt niewidzialności, czyli fakt, że coś może istnieć bez ukazywania się oczom, jest zawsze czymś uderzającym. Jak wiele można by wywnioskować z dziwnej niechęci naszej tradycji do wyraźnego rozróżniania duszy, umysłu i świadomości, często między sobą zrównywanych jako przedmioty naszego zmysłu wewnętrznego tylko na tej podstawie, że nie pojawiają się zmysłowi zewnętrznemu. Platon twierdził, że dusza jest niewidzialna, ponieważ jej celem jest poznawanie tego, co niewidzialne, w świecie rzeczy widzialnych. I nawet Kant, filozof najbardziej krytyczny wobec przesądów tradycyjnej metafizyki, wymienia dwa rodzaje przedmiotów: „ja” myślące, czyli duszę będącą przedmiotem zmysłu wewnętrznego, oraz przedmiot zmysłu zewnętrznego, czyli „ciało”. Jest to, oczywiście, po prostu pewna wersja starej metafizycznej teorii dwóch światów. Opiera się ona na analogii z zewnętrżnością doświadczenia zmysłowego; zakłada się, że wewnętrzna przestrzeń zamyka to, co wewnątrz nas, w ten sam sposób, w jaki zewnętrzna przestrzeń stanowi miejsce dla naszego ciała, a zmysł wewnętrzny, czyli introspekcja, potrafi odkrywać to, co zachodzi wewnątrz, równie niezawodnie jak zmysły zewnętrzne odbierają świat zewnętrzny. Jeśli chodzi o duszę, to analogia taka nie jest błędem. Skoro uczucia i emocje nie są samodzielne, lecz są „doznaniem” spowodowanymi przez zdarzenia zewnętrzne, które dotyczą duszy i wywołują reakcję, czyli stany duszy, to wewnętrzne do-

świadczenie może być istotnie dostępne zmysłowi wewnętrznemu właśnie dlatego, że jest ono możliwe, jak zauważył Kant, przez domniemanie doświadczenia zewnętrznego. Co więcej, jego pasywność, fakt, że nie może ono być zmienione przez zamierzoną interwencję, stwarza pozór stabilności. To wrażenie stabilności, spostrzeganie introspekcyjne, wywołuje pewne iluzje, które z kolei prowadzą do teorii mówiącej, że umysł nie tylko jest panem swej własnej aktywności, lecz że może także kierować namiętnościami duszy, tak jak gdyby umysł był po prostu najwyższym organem duszy. Teoria ta jest bardzo stara i osiągnęła swój szczytowy punkt w koncepcji stoickiej, głoszącej panowanie umysłu nad przyjemnością i bólem. Jej błąd (że można być szczęśliwym będąc przypiekany w byku Falarysa) polega na utożsamianiu duszy i umysłu, na przypisaniu duszy i jej nieodłącznej pasywności suwerennej władzy posiadanej przez umysł.

Żaden akt umysłu, a już najmniej akt myślenia, nie zadowala się swym przedmiotem takim, jaki jest mu dany. Przekracza on zawsze proste danie czegokolwiek, co wzbudziło jego uwagę, i przekształca to, co dane, w *experimentum suitatis* (doświadczenie własnej swoistości) jak powiadał Petrus Johannes Olivi, trzynastowieczny franciszkański filozof woli. Tak jak wielość jest jednym z podstawowych warunków egzystencjalnych ludzkiego życia na ziemi — dla Rzymian *inter homines esse* (być wśród ludzi) było znakiem bycia żywym, bycia świadomym rzeczywistości świata i siebie, a *inter homines esse desinere* (przestać być wśród ludzi) było synonimem umierania — tak bycie samemu i pozostawanie w komunikacji z samym sobą jest cechą charakterystyczną życia umysłu. O umyśle można powiedzieć, że żyje on tylko w tej mierze, w jakiej rea-

lizuje komunikację, w której, mówiąc egzystencjalnie, wielość zostaje zredukowana do dwoistości; tkwi to w samym pojęciu świadomości: *conscientia* czy *syneidenai*, co znaczy znać siebie samego. Stan egzystencjalny, w którym sam sobie dotrzymuję towarzystwa, nazywam samotnością i odróżniam go od osamotnienia, w którym również jeden sam, lecz brak w nim oprócz towarzystwa innych także mego własnego towarzystwa. To tylko w osamotnieniu czuję się pozbawiony ludzi i tylko ostra świadomość takiego pozbawienia i istnienia naprawdę w pojedynkę, jak to się zdarza może tylko w szaleństwie i we śnie, jest okropnością nie do wytrzymania. Sama aktywność umysłowa przez swe skierowanie ku sobie potwierdza podwójność tkwiącą w świadomości; podmiot aktu nie może być inaczej aktywny, jak tylko będąc aktywny wobec samego siebie. Świadomość (Kantowskie „ja sądzę”) towarzyszy nie tylko „wszystkim innym przedstawieniom”, lecz także wszystkim formom mojej aktywności, w których mogą być całkowicie skierowane na samego siebie. Świadomość jako taka, zanim urzeczywistni się w samotności, nie osiąga nic więcej, jak tylko poczucie tożsamości: „ja jestem”; „jestem świadom samego siebie, nie taki, jakim się sobie przejawiam, ani jakim jestem sam w sobie, lecz po prostu, że jestem”³. Poczucie to gwarantuje tożsamą ciągłość jaźni poprzez całą różnorodność przedstawień, doświadczeń i pamięci. Świadomość sama przez się „wyraża akt determinacji mojego istnienia”. Aktywność umysłowa, a w szczególności, jak widzieliśmy, myślenie, czyli bezdźwięczny dialog „ja” z samym sobą, może być rozumiana jako realizacja podstawowego dualizmu lub jako pęknięcie pomiędzy „ja” a „mnie”, które jest istotą wszelkiej świadomości. Lecz prosta samoświadomość, której nieświadomie je-

steśmy świadomi, nie jest żadną aktywnością; towarzysząc wszystkim formom aktywności jest jedynie gwarancją milczącego „ja jestem ja”.

Życie umysłowe, w którym dotrzymuję towarzystwa sam sobie może być bezdźwięczne; nie jest ono natomiast nigdy milczące, tak jak nie jest nigdy nieświadome siebie ze względu na swe skierowanie ku sobie. Każde *cogitare*, niezależnie od swego przedmiotu, jest zawsze zarazem *cogito me cogitare*, każda wola jest *volo me velle*, a każdy sąd jest możliwy, jak zauważył to Monteskiusz, tylko jako *retour secret sur moi-même*. Wydaje się, że to skierowanie ku sobie wskazuje na istnienie wewnętrznego miejsca aktów umysłowych, podobnego do wewnętrznej przestrzeni, w której dokonują się akty nie-umysłowe. Jednak przypuszczenie, że wewnętrzność należy rozumieć jako miejsce aktów, jest błędem. Jego historycznym źródłem jest odkrycie woli i doświadczeń chcącej jaźni, dokonane we wczesnych wiekach chrześcijaństwa. Jestem tak długo świadom zdolności umysłu i ich skierowania ku sobie, jak długo trwa sama aktywność. Jest to tak, jakby organy myśli, woli czy sądzenia istniały tylko wtedy, gdy myślę, chcę lub sądzę; w stanie uspienia — zakładając, że takie uspienie poprzedza aktualizację — nie są one dostępne introspekcji. Myślące *ego*, którego pełną świadomość mam tak długo, jak długo trwa aktywność myślowa, zniknie jak miraż, gdy tylko realny świat znów o sobie przypomni.

Skoro akty umysłu, nie mające z istoty rzeczy formy zjawiskowej, pojawiają się w świecie zjawisk dzięki organom receptywnym i dzięki własnej zdolności i potrzebie pojawienia się, to nie mogą zaistnieć inaczej niż przez zdecydowane wycofanie się ze świata zjawisk. Jest to wycofanie nie tyle ze świata — jedynie

myśl ze względu na swą tendencję do generalizowania (czyli ze względu na swe skupienie się na ogólnym, a nie indywidualnym) dąży do całkowitego wycofania się ze świata — ile z uobecnionego zmysłami bytu świata. Każdy akt umysłowy opiera się na zdolności umysłu do przedstawiania sobie tego, co jest nieobecne w zmysłach. Przedstawianie uobecniające to, co nieobecne, jest szczególnym darem umysłu, a skoro cała nasza terminologia dotycząca umysłu operuje metaforami pochodzącymi z doświadczenia wizualnego, dar ten nazywany jest wyobraźnią, definiowaną przez Kanta jako „zdolność oglądania nawet bez obecności przedmiotu”. Zdolność do uobecniania tego, co nieobecne, nie jest oczywiście w żadnej mierze ograniczona do wyobrażeń nieobecnych przedmiotów; pamięć przechowuje i udostępnia przypomnieniu to, czego już nie ma, wola natomiast antycypuje to, co przyszłość może przynieść, a czego jeszcze nie ma. Jedynie dzięki zdolności umysłu do uobecniania nieobecnego możemy powiedzieć, że czegoś „już nie ma” lub że czegoś „jeszcze nie ma”. Lecz jest to dla umysłu możliwe jedynie po wycofaniu się z aktualności i z konieczności życia codziennego. Tak więc, aby chcieć, umysł musi porzucić doraźność pożądań, które bez zastanowienia i samoświadomości dążą do uchwycenia przedmiotu pożądanego, natomiast wola ma do czynienia nie z przedmiotami, lecz z projektami, np. dotyczy przyszłej osiągalności przedmiotu, który w danej chwili może być lub nie być upragniony. Wola przekształca pożądanie w intencję. A sąd, estetyczny, prawny czy moralny zakłada wyraźnie „nienaturalne” i zdecydowane wycofanie się z zaangażowania w doraźne sprawy wynikające z mojej sytuacji w świecie, którego częścią jestem.

Sądzę, że byłoby błędem dążenie do ustanowienia

jakiejs hierarchii aktów umysłu, lecz również trudno byłoby zaprzeczyć istnieniu tutaj pewnego chronologicznego porządku. Jest niepojęte, że moglibyśmy chcieć lub sądzić — czyli mieć do czynienia z rzeczami, których jeszcze nie ma czy już nie ma — gdyby zdolność przedstawiania i wysiłek niezbędny, aby skierować uwagę na to, co umyka zmysłowej percepcji, nie poprzedzały tego i nie przygotowywały umysłu do dalszej refleksji, jak również do chcenia i sądzenia. Innymi słowy to, co ogólnie nazywamy „myśleniem”, choć nie potrafi poruszyć woli ani dostarczyć ogólnych reguł sądzeniu, musi preparować konkretność daną zmysłom w ten sposób, aby umysł mógł operować nią pod ich nieobecność; krótko mówiąc, musi ją „odzmysłować”.

Najlepszy opis tego procesu dał Augustyn. Po percepcji zmysłowej, powiada, „wizji, która była na zewnątrz, kiedy zmysł był formowany przez wrażliwe ciało, pojawia się podobna wizja wewnątrz”, obraz, który ją reprezentuje. Ten obraz jest przechowywany w pamięci, gotów, by się stać „widzeniem w myśli”, w momencie gdy umysł zatrzyma go; jest on tym, „co pozostaje w pamięci”. Augustyn pisze: „To, co tkwi w pamięci [...] to jedna rzecz [...] czym innym zaś jest to, co powstaje, gdy sobie przypominamy”, bo „to, co ukryte w pamięci, jest jedną rzeczą, a odcisnięte w myśli pamiętającego czymś innym”. Tak więc przedmiot myśli jest odmienny od obrazu, tak jak obraz jest różny od widocznego przedmiotu zmysłów, którego jest jedynie przedstawieniem. Właśnie ze względu na tę podwójną transformację myślenie „w rzeczywistości idzie nawet dalej”, poza zakres wszelkiego możliwego wyobrażenia, „gdy nasz umysł proklamuje nieskończoność, nieuchwytną w żadnym myślowym wyobrażeniu rzeczy cielesnych”, lub gdy „uczy nas, że nawet najmniejsze

ciało może jeszcze być nieskończenie podzielne”. Tak więc wyobraźnia, przekształcająca widzialne przedmioty w niewidzialne obrazy nadające się do przechowywania w umyśle, jest warunkiem *sine qua non* wyposażenia umysłu w odpowiednie przedmioty myślowe, lecz te przedmioty stają się czymś istniejącym jedynie w momencie, gdy materiał tkwiący w pamięci umysł aktywnie i świadomie pamięta, przypomina go sobie i selekcjonuje zgodnie z aktualnym zainteresowaniem. W ten sposób umysł uczy się operować rzeczami nieobecnymi i w ten sposób przygotowuje się do pójścia „jeszcze dalej”, do zrozumienia rzeczy, które są zawsze nieobecne, o których nie możemy pamiętać, nie były one bowiem nigdy obecne w doświadczeniu zmysłowym.

Chociaż ta ostatnia klasa przedmiotów myślowych — pojęć, idei, kategorii i tym podobnych — stała się szczególnym tematem „profesjonalnej” filozofii (Kant), to nawet w życiu codziennym wszystko może się stać pożywieniem dla myśli, czyli może być poddane podwójnej transformacji, czyniącej z przedmiotów zmysłowych przedmioty myślowe. Wszystkie pytania metafizyczne powstają na gruncie doświadczenia potoczne-go; „potrzeba rozumu”, czyli poszukiwanie sensu rodzące pytanie metafizyczne, niczym się nie różni od ludzkiej potrzeby opowiedzenia o zdarzeniu, które się widziało, czy napisania o nim wiersza. We wszystkich takich formach refleksyjnej aktywności ludzie wykraczają poza świat zjawisk i używają języka pełnego słów abstrakcyjnych, które oczywiście dużo wcześniej, zanim zdobędą specjalny obieg filozoficzny, są w użyciu potocznym. Dla myślenia — choć nie dla filozofii, w technicznym sensie tego słowa — wycofanie się ze świata zjawisk jest jedynie podstawowym warunkiem

wstępnym. Abyśmy mogli pomyśleć o kimś, musi on być nieobecny. Tak długo, jak długo jest z nami, nie możemy myśleć o nim ani go sobie wyobrażać, gdyż myślenie zawsze zawiera przypominanie; każda myśl jest, mówiąc ściśle, myślą o czymś wcześniejszym. Może się oczywiście zdarzyć, że zaczynamy myśleć o osobie lub rzeczy jeszcze obecnej, wtedy jednak usuwamy się z otoczenia i postępujemy, jakbyśmy byli już nieobecni.

Uwagi te wyjaśniają, czemu myślenie, poszukiwanie sensu, tak odmienne od głodu wiedzy, a nawet od głodu wiedzy czystej, było często traktowane jako coś niezgodnego z naturą, jak gdyby ludzie, którzy rozmyślają bez celu, wykraczając poza naturalną ciekawość pobudzoną przez różnorodne dziwy świata konkretnego i ich własnej w nim egzystencji, angażowali się w działalność sprzeczną z kondycją ludzką. Myślenie jako takie, a nie tylko poruszanie nierozstrzygalnych kwestii „ostatecznych”, czyli po prostu wszelka refleksja, która nie służy poznaniu i która nie kieruje się potrzebami ani celami praktycznymi, jest, jak to zauważył Heidegger, czymś „nie w porządku”. Przeszkadza w każdej zwyczajnej działalności. Wszelkie myślenie wymaga zatrzymania się i pomyślenia. Niezależnie od swej błędności koncepcje podwójnego świata wyrastały z rzeczywistego doświadczenia myślowego ego. Skoro wszystko, co przeszkadza myśleniu, należy do świata zjawisk i świata doświadczenia potocznego, gdzie przebywam wraz z innymi ludźmi — co automatycznie gwarantuje poczucie mojej własnej rzeczywistości. — to istotnie wydaje się, że myślenie paraliżuje mnie w tym stopniu, w jakim nadmiar świadomości może paraliżować automatyzm funkcjonowania mego ciała. *L'accomplissement d'un acte doit être réflexe ou ne peut être*, jak powiadał Paul Valéry. Utożsamiając stan świadomości

mości ze stanem myślenia dodawał: *On en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*⁴. Ta interesująca obserwacja, oparta na równie interesującym doświadczeniu — mianowicie że zwykła świadomość naszych organów cielesnych może zakłócić ich właściwe funkcjonowanie, podkreśla antagonizm istniejący pomiędzy bytem a myśleniem, o którym wspominał już Platon mówiąc, że jedynie ciało filozofa (czyli to, co czyni z niego zjawisko wśród zjawisk) zamieszkuje nadal w państwie ludzi, tak jakby ludzie przez samo myślenie usuwali się ze świata żyjących.

Przez całą historię filozofii przewija się myśl o pokrewieństwie łączącym filozofię ze śmiercią. Przez wiele wieków oczekiwano od filozofii nauczania ludzi umierania; z tego też powodu Rzymianie sądzili, że studia filozoficzne są odpowiednie dla ludzi starych. Grecy zaś utrzymywali, że filozofia jest dla młodych. Jednak Platon pierwszy zauważył, że filozof innym ludziom wydaje się poszukiwaczem śmierci. A Zenon z Kition, twórca stoicyzmu, na pytanie, jak osiągnąć najlepsze życie, otrzymał od wyroczni delfickiej odpowiedź: „Przybrać kolor śmierci”. W czasach nowożytnych znaleźć można tezę — głosi ją na przykład Schopenhauer — że nasza śmiertelność jest trwałym źródłem filozofii, że „śmierć jest rzeczywistym natchnieniem filozofii” i że „bez śmierci właściwie nie można by było filozofować”. Nawet młody Heidegger w *Sein und Zeit* ciągle jeszcze traktował antycypację śmierci jako decydujące doświadczenie, dzięki któremu człowiek może osiągnąć swą autentyczność i wyzwolić się od nieautentyczności innych; nie był on świadom, do jakiego stopnia jego doktryna w istocie rzeczy wypływa z doświadczenia wielu, mówiąc językiem Platona.

10. *Wojna domowa myśli ze zdrowym rozsądkiem*

„Przybrać kolor śmierci” — tak istotnie musi być odbierane przez zdrowy rozsądek zwykłych ludzi oderwanie filozofa i styl bycia profesjonalisty, który poświęcił całe swe życie myśleniu, monopolizując i absolutyzując jedną z wielu umiejętności ludzkich, skoro normalnie poruszamy się w świecie, w którym najradykałniejszym doświadczeniem znikania jest śmierć i w którym wycofanie się z obszaru zjawisk jest umieraniem. Fakt, że zawsze — lub przynajmniej od czasów Parmenidesa — byli ludzie, którzy wybierali ten sposób życia świadomie, a zarazem bez zamiaru popełnienia samobójstwa, wskazuje, że odczucie pokrewieństwa ze śmiercią nie pochodzi jednak z samej aktywności myślowej ani z doświadczenia myślącego *ego*. To raczej zdrowy rozsądek filozofa, jego istnienie jako „człowieka jak ja i ty”, jest tym, co mu uświadamia, że jest on „nie w porządku”, gdy oddaje się myśleniu. Nie jest immunizowany na potoczną opinię, należy mimo wszystko do „powszechności” ludzkiej i to jego własne poczucie realności czyni go podejrzliwym wobec czynności myślenia. A skoro myślenie samo przez się jest nieużyteczne wobec argumentów opinii potocznej i jej domagania się „sensowności” poszukiwania sensu, to filozof jest skłonny do dawania odpowiedzi w terminach zdroworozsądkowych, które w tym celu po prostu odwraca. Jeśli zdrowy rozsądek i powszechna opinia utrzymują, że „śmierć jest największym złem”, to filozof odczuwa pokusę (od czasów Platona, gdy śmierć była rozumiana jako oddzielenie duszy od ciała), by powiedzieć odwrotnie: „Śmierć jest boska, jest dobrodziejstwem dla filozofa, gdyż rozrywa jedność duszy i ciała”, a więc uwalnia od bólu cieles-

nego i od przyjemności, czyli od obu rzeczy, które utrudniają aktywność myślową, tak jak świadomość organów utrudnia ich prawidłowe funkcjonowanie. Cała historia filozofii, opowiadająca nam tak wiele o przedmiotach myśli, a tak mało o procesach myślenia i o doświadczeniu myślącego *ego*, jest migawkowym obrazem wewnętrznej walki pomiędzy ludzkim zdrowym rozsądkiem, czyli szóstym zmysłem, który dopasowuje nasze pięć zmysłów do zwykłego świata, a ludzką zdolnością myślenia i potrzebą rozumu, które skłaniają człowieka do wycofania się ze świata.

Filozofowie interpretowali tę wewnętrzną walkę jako naturalną wrogość „wielu” i ich opinii wobec „nielicznych” i ich prawdy. Lecz mało jest faktów, które mogłyby potwierdzić taką opinię. Oczywiście, jest proces Sokratesa, który prawdopodobnie był dla Platona inspiracją do końcowej uwagi zawartej w metaforze jaskini (gdy filozof wraca ze swego samotnego lotu w niebie idei do ciemności jaskini i towarzystwa ludzi), że „wielu”, gdyby tylko mogło, złapałoby w swe ręce tych „nielicznych” i zabiło ich. Takie rozumienie procesu Sokratesa przewija się przez historię filozofii i występuje też u Hegla. Jednakże, pomijając nawet kwestię paru wątpliwości, jakie może budzić Platowska wersja owego wydarzenia, jest faktem, że trudno znaleźć dużo przykładów, gdy „wielu” z własnej inicjatywy wypowiedało wojnę filozofom. Jeśli idzie o „nielicznych” i „wielu”, to było raczej odwrotnie. To filozof z własnej woli opuszcza świat ludzi i powiada tym, których pozostawił, że powinni przestać ufać swym zmysłom, które ich mamią, oraz poetom, którym wierzą, natomiast powinni używać własnego umysłu, gdyż najgorzej jest zadowalać się przyjemnością zmysłową i żyć w stadzie. Wydaje się raczej oczywiste, że masa nie

może nigdy przypominać filozofa, lecz to nie znaczy, jak mówił Platon, że ci, którzy zajmują się filozofią, koniecznie muszą być oskarżeni i prześladowani przez „wielu”, „jak człowiek, który dostaje się między dzikie zwierzęta”.

Życie filozofa jest samotne, lecz jest to samotność wybrana z własnej woli. Platon opisując warunki sprzyjające rozwojowi daru filozofowania w „najszlachetniejszych naturach” nie wymieniał wśród nich wrogości wobec „wielu”. Mówił raczej o „wygnaniu”, o „wielkim umyśle urodzonym w małym państwie, którego drobne sprawy są niewarte uwagi”, oraz o innych okolicznościach, jak np. złe zdrowie, odcinających szlachetne natury od spraw publicznych. Jednakże odwrócenie sytuacji, polegające na traktowaniu wojny pomiędzy myślą i zdrowym rozsądkiem jako wyniku zwrócenia się „nielicznych” przeciw „wielu”, też jest dalekie od prawdy, choć może wydawać się prawdopodobniejsze i lepiej udokumentowane niż tradycyjna mania prześladowcza filozofa, szczególnie ze względu na domaganie się przez filozofa rządów. Najtrafniejszym wyjaśnieniem walki pomiędzy zdrowym rozsądkiem i „profesjonalnym” myśleniem jest sprawa już poprzednio poruszona (czyli fakt, że mamy tu do czynienia z wojną domową), niewątpliwie bowiem pierwszą osobą świadomą wszystkich zastrzeżeń, jakie zdrowy rozsądek ma przeciw filozofii, jest sam filozof. A Platon tam, gdzie nie zajmuje się zaletami filozofa, odrzuca ze śmiechem pytanie, czy człowiek zajęty sprawami boskimi w równej mierze nadaje się do spraw ludzkich.

Śmiech raczej niż wrogość jest reakcją „wielu” na zajęcie filozofa i jawną nieużyteczność jego spraw. Jest to śmiech niewinny i nie mający w sobie nic z

ośmieszania przeciwników w poważnych walkach, gdy rzeczywiście staje się on skuteczną bronią. Jednakże Platon, który w *Prawach* występował przeciw wszelkim próbom ośmieszania obywateli, w każdym śmiechu lękał się ośmieszenia. Najistotniejsze w tej sprawie są nie fragmenty dialogów politycznych — *Państwo* i *Prawa* — zwrócone przeciw poezji i komedianom, lecz powaga, z jaką opowiada on historię trackiej wieśniaczki wybuchającej śmiechem na widok Talesa wpadającego do studni, w chwili gdy był zaprzątnięty oglądaniem ciał niebieskich, i mówiącej, że jest on dość mądry, by znać niebo, lecz nie zauważa tego, co ma pod nogami. I Platon dodaje: „Na taką samą kpinę wystawia się każdy, kto się filozofii oddaje”⁵. Osobliwe, że w całej historii filozofii tylko Kant, który był tak wolny od wszystkich przywar filozofów, wpadł na to, że dar myśli spekulatywnej przypomina dar, „którym Junona uhonorowała Tejrezjasza, oślepiając go, aby dać mu zdolność prorocstwa”. Kant wiedział, że znajomość z innym światem może „zostać osiągnięta tylko przez utratę poczucia pewnych potrzeb obecnego świata”. W każdym razie Kant wydaje się jedynym filozofem dostatecznie wolnym, aby przyłączyć się do śmiechu zwykłego człowieka. Zapewne nieświadom Platońskiej historyjki o trackiej dziewczynie opowiadał on wesoło identyczną historyjkę o Tycho de Brahe i woźnicy: astronom zaproponował, że znajdą najkrótszą drogę nocą patrząc na gwiazdy, na co woźnica odpowiedział: „Mój drogi panie, może pan wie wiele o ciałach niebieskich, ale na ziemi jest pan zwykłym głupcem”.

Zakładając, że filozof nie potrzebuje „tłumu”, aby wiedzieć o swej „głupocie”, ponieważ zdrowy rozsądek, który posiada jak wszyscy ludzie, daje mu czujność pozwalającą wyprzedzić ich śmiech, jednym słowem,

zakładając, że to, z czym mamy do czynienia, jest wojną domową, która toczy się w umyśle samego filozofa, pomiędzy zdrowym rozsądkiem i spekulatywnym myśleniem, rozważmy nieco bliżej pokrewieństwo pomiędzy filozofią a śmiercią. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy świata zjawisk, świata, w którym pojawia się z chwilą narodzenia i znikamy z niego z chwilą śmierci, to pragnienie wiedzy o tym wspólnym środowisku i gromadzenie jej jest czymś naturalnym. Ze względu zaś na potrzebę naszego myślenia do transcendowania tego świata, odwracamy się od niego. Mówiąc metaforycznie, znikamy z tego świata i to może być rozumiane — z perspektywy naturalnego i zdroworozsądkowego rozumowania — jako antycypacja naszego ostatecznego odejścia, czyli naszej śmierci.

Platon tak to opisał w *Fedonie*: widziany z perspektywy wielu filozofów nie robi nic innego, jak tylko dąży ku śmierci, a więc może się im także wydawać, że dla filozofa najlepiej jest umrzeć. I sam Platon nie ma pewności, czy ta potoczna opinia jest błędna. „Prawdziwy filozof”, czyli ktoś, kto spędza całe swoje życie na myśleniu, ma dwa pragnienia: być wolnym od wszystkich zajęć i obowiązków, a w szczególności od trosk cielesnych, gdyż ciało i jego potrzeby zawsze mu stoją na zawadzie, oraz móc żyć tam, gdzie sprawy ważne dla myślenia, jak prawda, sprawiedliwość i piękno, byłyby równie łatwo dostępne i równie realne, co rzeczy spostrzegane zmysłowo. Nawet Arystoteles przypominał czytelnikom o „wyspach błogosławionych”, które są błogosławione, ponieważ ludzie tam „nie będą potrzebowali niczego i żadna rzecz nie będzie miała żadnego pożytku, a pozostanie tylko myślenie i kontemplacja, czyli to, co nawet teraz nazywamy wolnym życiem”. Jednym słowem, ten obrót, jaki dokonuje się w myśle-

niu, nie jest w żadnym wypadku bezbolesnym przedsięwzięciem. W *Fedonie* następuje całkowite przewarżenie: ludzie, którzy w sposób naturalny starają się zapomnieć o śmierci jako o najgorszym złe, tu zwracają się ku niej jako ku najwyższemu dobru.

Wszystko to oczywiście jest wyrażone w języku metaforycznym. Filozofowie nie słyną z samobójstw, nawet jeśli utrzymują, jak Arystoteles, że ten, kto chce znaleźć przyjemność, powinien albo filozofować, albo porzucić życie, ponieważ wszystko inne jest głupim gadaniem i nonsensem. Lecz metafora śmierci, lub raczej metaforyczne odwrócenie życia i śmierci — to bowiem, co zazwyczaj nazywamy życiem, tu jest śmiercią, a co nazywamy śmiercią, jest życiem — nie jest arbitralne, choć można je uznać za dramatyczne. Jeśli myślenie ustanawia swe własne warunki, domagając się niewidzenia tego, co zmysłowo dane, czyni to po to, by dalekie mogło się ukazać. Mówiąc zwięźle, w przysłowiowym roztargnieniu filozofa nieobecne jest wszystko, co faktycznie obecne, ponieważ coś faktycznie nieobecnego pojawia się w jego umyśle, a wśród rzeczy nieobecných znajduje się również ciało filozofa. Zarówno filozoficzna niechęć do polityki — mówiąc słowami Platona, „do drobnych spraw ludzkich” — jak i wrogość filozofa wobec ciała niewiele mają wspólnego z indywidualnym nastawieniem czy przekonaniem; stanowią one istotę doświadczenia. Kiedy myślisz, nie jesteś świadom swego ciała — właśnie ze względu na to doświadczenie Platon przypisywał duszy nieśmiertelność, gdy tylko odłączy się ona od ciała, a Kartezjusz konkludował, że „dusza może myśleć bez ciała, natomiast tak długo, jak dusza jest związana z ciałem, jej funkcjonowanie może być zakłócone przez zły stan organów cielesnych”.

Mnemozyna, Pamięć, jest matką Muz, a przypominanie, najczęstsze i zarazem najbardziej podstawowe doświadczenie myślowe, ma do czynienia z rzeczami nieobecnymi, które zniknęły z zasięgu zmysłów. Jednakże nieobecność, która została przywołana i jest obecna w moim umyśle — osoba, zdarzenie, pomnik — nie może pojawić się moim zmysłom, gdyż pamięć nie ma zdolności czarnoksięskich. Bez zdolności wyobraźni, która uobecnia w niezmysłowy sposób to, co nieobecne, która przekształca przedmioty zmysłowe w obrazy, żaden proces ani żaden ciąg myślowy nie byłyby w ogóle możliwe. Tak więc myślenie jest „nie w porządku” nie tylko dlatego, że zatrzymuje wszystkie inne rodzaje aktywności niezbędne dla życia i przeżycia, lecz ponieważ odwraca zwykłą relację: to, co jest blisko i pojawia się bezpośrednio naszym zmysłom, staje się dalekie, natomiast to, co odległe, jest rzeczywiście obecne. Myśląc nie znajduję się tu, gdzie się rzeczywiście znajduję: jestem otoczony nie przez obiekty zmysłowe, lecz przez obrazy, które są dla innych niewidoczne. Jest to tak, jakbym się wycofał w jakiś nie istniejący kraj, w kraj niewidzialnego, którego bym nie znał, gdybym nie miał zdolności przypominania i wyobrażania. Myślenie unicestwia czasowe i przestrzenne odległości. Mogę antycypować przyszłość, myśleć o niej, jakby była już obecna, i mogę pamiętać przeszłość, jakby jeszcze nie zniknęła.

Skoro czas i przestrzeń w zwykłym doświadczeniu nawet nie mogą być pomyślane bez *continuum*, które rozciąga się od tego, co bliskie, do tego, co dalekie, od teraz do przyszłości i przeszłości, od tu do dowolnego punktu, na lewo, na prawo, w przód, w tył, powyżej i poniżej, to można z pewną słusnością powiedzieć, że nie tylko odległość i oddalenie, lecz także sa-

me czas i przestrzeń znikają w procesie myślowym. O ile chodzi o przestrzeń, to nie znam filozoficznej czy metafizycznej koncepcji, którą dałoby się odnieść do tego doświadczenia; mam jednak pewność, że w filozofii średniowiecznej *nunc stans* staje się symbolem wieczności, symbolem *nunc aeternitatis* (Duns Szkot), gdyż był to najbardziej przekonujący opis doświadczenia występującego w medytacji i kontemplacji, czyli w dwóch rodzajach myślenia znanych chrześcijaństwu.

Chcę teraz mówić o „odmysłowionych” obiektach zmysłowych, czyli o niewidzialnym należącym do świata zjawisk, które chwilowo zniknęły z pola percepcji lub jeszcze się w nim nie pojawiły i są nam uobecnione przez pamięć lub antycypację. O tej sytuacji opowiada historia Orfeusza i Eurydyki. Orfeusz schodzi do Hadesu, by odzyskać swą zmarłą żonę, i dostaje odpowiedź, że może ją otrzymać z powrotem pod warunkiem, że nie odwróci się, aby na nią popatrzeć, gdy będzie za nim szła. Orfeusz obejrzał się i Eurydyka zniknęła. Precyzyjniej niż w jakimkolwiek technicznym języku ten stary mit mówi o tym, co dzieje się w momencie, gdy proces myślowy ustaje w świecie zwykłego życia — wszystko, co niewidzialne, znika znów. Mit ten dotyczy pamięci, a nie antycypacji. Zdolność antycypacji przyszłości w myśli wyprowadzona jest ze zdolności pamięci, która z kolei pochodzi z jeszcze bardziej elementarnej umiejętności „odmysławiania” i uobecniania tego, co fizycznie nieobecne. Zdolność do tworzenia w umyśle fikcyjnych tworów, takich jak jednorożec czy centaur, lub fikcyjnych bohaterów opowieści — zdolność nazywana czasem „wytwarzającą” wyobraźnią — jest faktycznie całkowicie zależna od odtwarzającej imaginacji; w „wytwarzającej” wyobraźni elementy ze świata widzialnego są odmiennie ułożone

i jest to możliwe dzięki temu, że elementy, którymi tak swobodnie operujemy, przeszły poprzednio przez „odzmysławiający” proces myślenia.

Nie percepcja zmysłowa, dzięki której bezpośrednio doznajemy rzeczy i chwytamy je, lecz wyobraźnia przychodząca po niej przygotowuje obiekty dla naszego myślenia. Zanim spytamy: „Czym jest szczęście?”, „Co to jest sprawiedliwość?”, „Czym jest poznanie?”, musimy widzieć szczęśliwych i nieszczęśliwych ludzi, być świadkami sprawiedliwych i niesprawiedliwych czynów, doznawać pragnienia wiedzy. Co więcej, musimy powtórzyć bezpośrednie doświadczenie w naszych umysłach po opuszczeniu sceny, na której się ono rozegrało. Powtórzmy — każda myśl jest *po-myślania*. Przez powtarzanie w wyobraźni „odzmysławiamy” to, co było nam dane zmysłowo. I tylko w takiej niematerialnej formie może nasza zdolność myślenia zacząć zajmować się tymi danymi. Operacja ta poprzedza wszystkie procesy myślowe — zarówno myśl kognitywną, jak i myślenie o sensie. Jedynie logiczne rozumowanie — gdy umysł w ścisłej zgodności z własnymi prawami tworzy dedukcyjny łańcuch wynikający z danej przesłanki — zrywa wszystkie więzi z żywym doświadczeniem, a może to uczynić ponieważ przesłanka, fakt lub hipoteza, jest oczywista i nie jest wobec tego analizowana przez myśl. Nawet proste opowiedzenie o tym, co się zdarzyło, niezależnie od tego, czy opowieść to oddaje, czy nie, jest poprzedzone przez operację „odzmysłowienia”. W języku greckim znajduje to swoje odbicie, gdyż słowo „znać” jest tam pochodne od słowa „widzieć”. Widzieć jest *idein*, a znać jest *eidenai*, czyli to, co zobaczone. Najpierw się widzi, potem się zna.

Dla naszych rozważań stąd wynika: wszelka myśl po-

wstaje z doświadczenia, lecz żadne doświadczenie nie tworzy znaczenia ani nawet koherencji bez poddania się operacjom wyobraźni i myślenia. Z perspektywy myślenia życie w swej konkretności jest pozbawione sensu, natomiast z perspektywy bezpośredniości życia i świata danego zmysłowo myślenie jest, jak implikował Platon, żywą śmiercią. Filozof, żyjący w „świecie myśli”, będzie miał naturalną inklinację, by spoglądać na te rzeczy z punktu widzenia myślącego *ego*, dla którego życie pozbawione sensu jest rodzajem żywej śmierci. Myślące *ego*, ponieważ nie jest tożsame z rzeczywistością jaźnią, nie jest świadome swego własnego wycofania się ze zwykłego świata zjawisk; z perspektywy myślącego *ego* jest to tak, jakby niewidzialne posuwało się naprzód. Niezliczone byty tworzą świat zjawisk, który przez swoją obecność rozprasza umysł i przeszkadza jego aktywności i który ukrywa niewidzialny byt, objawiający się jedynie umysłowi. Innymi słowy, to co dla zdrowego rozsądku jest oczywiście wycofaniem się umysłu ze świata, pojawia się w perspektywie własnej umysłu jako „wycofanie bytu”, czyli „zapomnienie bytu” (Heidegger). A życie codzienne, życie „innych”, dokonuje się w świecie, gdzie wszystko, co „widoczne”, jest dla umysłu całkowicie nieobecne.

Lecz szukanie sensu jest nieobecne i do niczego nie nadające się w zwykłym biegu spraw ludzkich nie tylko ze względu na niepewność i nieweryfikowalność jego wyników, ale również dlatego że myślenie jest czymś samodestrukcyjnym. W swych prywatnych notatkach (pośmiertnie opublikowanych) Kant pisał: „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”⁶. Wynika stąd, że sprawa myślenia jest jak tkanina Penelopy: pruje się każdego ranka to, co utkano się poprzedniej nocy. Gdyż potrzeba myślenia nie może być nigdy uciszona przez rzekomo ostateczne intuicje „mądrych ludzi”; może ona być zaspokojona jedynie przez samo myślenie, a myśli, jakie miałem wczoraj, zaspokoją tę potrzebę dziś tylko w tym stopniu, w jakim chcę i w jakim posiadam zdolność przemyślenia ich na nowo.

Rozpatrywaliśmy podstawowe cechy aktywności myślowej: jej wycofanie się ze zdroworozsądkowego świata zjawisk, jej samodestrukcyjne nastawienie wobec własnych wyników, jej skierowanie ku sobie oraz świadomość czystej aktywności, która jej towarzyszy, wreszcie fakt, że wiem o zdolnościach mego umysłu tylko tak długo, jak długo trwa aktywność myślowa, z czego wynika, że samo myślenie nie może być nigdy ustanowione jako jedna, nawet najwyższa, właściwość gatunku ludzkiego. (Człowieka można zdefiniować jako „mówiące zwierzę” w Arystotelesowskim sensie *logon ekhon*, w sensie posiadania mowy, natomiast nie jako myślące zwierzę, nie jako *animal rationale*). Żadna z powyższych cech myśli nie umknęła uwagi filozofów. Jednakże jest rzeczą ciekawą, że im bardziej „profesjonalni” są myśliciele i im więcej znaczą w tradycji filozoficznej, tym większą mają skłonność do znajdowania sposobów reinterpretowania tych fundamentalnych cech w taki sposób, by uzbroić się przeciw zdroworozsądkowym obiekcom wobec nieużyteczności i nierealności całego przedsięwzięcia myślenia. Rozwle-

kłość, do jakiej doszli filozofowie w tych reinterpretacjach, ani też jakość ich argumentów nie dałyby się wyjaśnić, gdyby chodziło tylko o sprzeciw wobec owych słynnych „wielu” — którzy zresztą szczęśliwie nie znali wywodów filozoficznych. Filozofowie kierowali się raczej własnym zdrowym rozsądkiem oraz samozwątleniem, które nieuchronnie towarzyszy jego porzuceniu. Kant, który powierzał swe prawdziwe doświadczenie myślowe prywatnemu notatnikowi, publicznie oświadczał, że położył podstawy wszelkiej przyszłej metafizyki. A Hegel, ostatni i najbardziej szczerzy spośród twórców systemów, uczynił z myślowego unieważnienia swych własnych rezultatów potężną siłą negacji, bez której żaden ruch ani rozwój nie może się dokonać. Według niego zasada rządząca przyrodą od nasienia do owocu, w myśl której każda faza „przeciwy” poprzedniej i unicestwia ją, określa także samounicestwienie się procesu myślowego, z tym że skoro proces myślowy jest „zmediatyzowany przez świadomość i wolę”, czyli przez aktywność umysłową, to może być ujmowany także jako „tworzący siebie”. „Tylko duch jest tym, co tworzy siebie i czyni się w rzeczywistości tym, czym jest sam w sobie (potencjalnie)”. Nawiasem mówiąc, pozostawia to otwartą kwestię, kto tworzy potencjalność ducha, od której się wszystko zaczyna.

Wspomniałam Hegla, ponieważ większa część jego dzieła może być odczytana jako polemika ze zdrowym rozsądkiem, w szczególności zaś dotyczy to przedmowy do *Fenomenologii ducha*. Bardzo już wcześniej (1801) twierdził Hegel, któremu widocznie nie dawała spokoju Platowska historia o trackiej dziewczynie i jej niewinnym śmiechu, że świat filozofii jest dla zdrowego rozsądku światem przeznaczonym. Tak jak Kant

rozpoczął od szukania sposobu na „skandal rozumu” (czyli na to, że rozum, gdy chce poznawać, to wpada w swe własne antynomie), tak Hegel chciał znaleźć remedium na bezsilność Kantowskiego rozumu (czyli na to, że nie może on osiągnąć więcej niż Ideał i Powinność) i ogłosił, że rozum właśnie dzięki Idei jest potęgą.

Znaczenie Hegla w interesujących nas kwestiach polega na tym, że może bardziej niż kto inny potwierdza on wewnętrzny charakter walki pomiędzy filozofią a zdrowym rozsądkiem, głównie dzięki temu, że był równie utalentowanym historykiem, jak myślicielem. Wiedział, że intensywność doświadczeń myślącego ego jest zależna po prostu od jego aktywności. Istotą umysłu jest akcja — tak twierdził. Duch tworzy siebie, jest on swym produktem, swym własnym dziełem. Hegel wiedział też o jego skierowaniu ku sobie — duch w swej żądzy aktywności ma do czynienia z samym sobą. Przyznawał również, że duch ma skłonność niszczyć swe własne rezultaty: „Tak więc duch jest w wojnie z samym sobą. Musi przewyciężyć siebie jako swego własnego wroga i straszną przeszkodę”. Lecz te obserwacje dotyczące rozumu spekulatywnego i tego, co on naprawdę czyni, gdy nie robi nic w świecie zjawisk, Hegel przekształcił w dogmatyczną wiedzę, którą uznał za rodzaj poznania, tak jakby mogła ona stanowić wszechogarniający system, którego wyniki mają ważność wyników naukowych, choć skądinąd wyniki naukowe uznawał za bezsensowne efekty zdroworozsądkowego rozumowania, za „wiedzę ułomną”. Niewątpliwie system wraz z jego architektoniczną strukturą może nadać przelotnym obserwacjom dotyczącym rozumu spekulatywnego przynajmniej pozór realności. Jeśli prawda jest traktowana jako ostateczny przed-

miot myśli, to „prawda jest realna tylko jako system”. Tylko wtedy artefakt ma szanse pojawienia się i uzyskania minimum trwałości, jaka jest wymagana od czegoś realnego; jako zwykle zdanie z trudem może przetrwać odmienność opinii. Aby mieć pewność wyeliminowania zdroworozsądkowej idei, głoszącej, że myślenie ma do czynienia z abstrakcjami i sprawami mało ważnymi, z którymi w istocie rzeczy nie ma do czynienia, Hegel, zawsze w ten sam polemiczny sposób, twierdził, że byt jest myśleniem, że „jedynie duchowe jest realne” oraz że jedynie te ogólne byty, z którymi mamy do czynienia w myśleniu, rzeczywiście istnieją.

Nikt nie walczył z większym zdecydowaniem przeciwko temu, co partykularne, które jest wieczną przeszkodą myślenia, przeciw niepodważalnej konkretności przedmiotów, której żadna myśl nie może osiągnąć ani wyjaśnić. Wedle Hegla najwyższą funkcją filozofii jest eliminacja przypadkowości, a wszystko, co partykularne — wszystko, co istnieje — jest przypadkowe *ex definitione*. Filozofia zajmuje się tym, co partykularne, jedynie jako częścią całości, a całość jest systemem, wynikiem myśli spekulatywnej. Ta całość, mówiąc naukowo, nie może być niczym więcej niż prawdopodobną hipotezą, która integrując wszystko, co partykularne, we wszechogarniającą myśl przekształca je zarazem w przedmioty myśli i tym samym eliminuje ich najbardziej skandaliczną właściwość, jaką jest ich realność łącznie z ich przypadkowością. To Hegel ogłosił, że „nadszedł czas, by podnieść filozofię do rangi nauki”, i chciał przekształcić filozofię, czyli miłość mądrości, w mądrość samą, w *sophia*. Odniósł sukces przekonując siebie, że „myśleć to działać”. Jest to jednak coś, czym to najbardziej samotne zajęcie nigdy nie może się stać, gdyż działać możemy tylko w

porozumieniu, w kompanii i w zgodzie z innymi, a więc w sytuacji egzystencjalnej, która właśnie skutecznie zapobiega myśleniu.

W ostrym kontraście z tymi wszystkimi teoriami znajduje się słynna, zarysowana jako rodzaj apologii myśli spekulatywnej, dziwnie oderwana i zawsze błędnie tłumaczona uwaga z przedmowy do *Fenomenologii ducha*, która wyraża pośrednio i w sposób niesystematyczny oryginalne doświadczenie Hegla w dziedzinie myślenia spekulatywnego. „Prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany; ponieważ w tym upojeniu rozplywa się bezpośrednio i od razu wszystko, co miało tendencję do oddzielenia się od całości — jest ono również stanem spoczynku, przejrzystym i prostym”⁷. Dla Hegla jest to obraz rzeczywistego „życia prawdy” — prawdy, która żyje w procesie myślenia — obraz tego, jak prawda ukazuje się myślącemu *ego*. *Ego* może nie wiedzieć czy człowiek i świat są realne, czy są tylko urojeniem; zna tylko „życie” w stanie podniecenia, które zawsze graniczy z rauszem pijackim — jak to kiedyś określił Nietzsche. Jak głęboko to uczucie leży u podłoża całego „systemu”, widzimy na końcu *Fenomenologii*. Jest ono tam przeciwstawione brakowi życia — nacisk jest zawsze położony na życie — i wyrażone słowami wiersza Schillera: „Z pucharu tego królestwa duchów pění mu się jego nieskończoność”.

11. Myślenie i działanie; obserwator

Mowa była dotąd o szczególności myślenia, polegającej na radykalnym wycofaniu się ze świata. Rzecz się ma jednak inaczej z wolą i sądzeniem, które, choć

zależne od wstępnej myślowej refleksji dotyczącej ich przedmiotów, nie dają się jednak do niej ograniczyć. Ich obiektami są byty indywidualne zamieszkujące świat zjawisk, z którego umysł pragnący czy sądzący wycofuje się jedynie chwilowo i z wyraźnym zamiarem powrotu. Jest to szczególnie typowe dla woli, której wycofaniu towarzyszy najsilniejsza refleksyjność, oddziaływanie z powrotem na samą siebie; *volo me velle* jest znacznie bardziej charakterystyczne dla woli aniżeli *cogito me cogitare* dla myślenia. Wszystkie te czynności charakteryzują się pewnym szczególnym spokojem, brakiem aktywności i rozterki, porzuceniem wszelkiego zaangażowania oraz doraźnych zainteresowań, które zawsze określają mnie w pewien sposób jako element świata realnego. Spokój, nieobecność, wycofanie — wszystko to są wstępne warunki wszelkiego sądzenia.

Biorąc rzecz historycznie, ten rodzaj wycofania z działania jest najdawniej znanym warunkiem życia umysłowego. W swej wczesnej, pierwotnej postaci opierało się to na odkryciu, że jedynie obserwator, nigdy zaś aktor, może rozumieć i wiedzieć, co dokonuje się w widowisku. Odkrycie to odegrało ważną rolę w ukształtowaniu występującego w filozofii greckiej przekonania o wyższości życia kontemplacyjnego, którego podstawowym warunkiem — wedle Arystotelesa, który pierwszy tę kwestię opracował — jest *schole*. *Schole* było czymś innym niż dzisiejsze pojęcie czasu wolnego, czyli czasu pozostałego po wykonaniu dziennej pracy „niezbędnej dla zaspokojenia podstawowych potrzeb”. *Schole* było zamierzonym aktem abstynencji, powstrzymania się od zwykłej działalności determinowanej przez nasze codzienne pragnienia, po to by działać w wyniku czasu wolnego (*scholen agein*), który

jest prawdziwym celem wszystkich innych działań, tak jak, dla Arystotelesa, pokój jest celem wojny. Rekreacja i zabawa, które w naszym rozumieniu są naturalnymi czynnościami czasu wolnego, wedle Greków należały do czegoś innego, były *a-scholia*, były stanem braku czasu wolnego, gdyż po prostu były niezbędne dla podtrzymywania siły fizycznej, pozwalającej zaspokajać potrzeby życia.

Akt zamierzonego, aktywnego nieuczestniczenia w sprawach życia codziennego odnajdujemy najwcześniej w najprostszej formie u Pitagorasa, tak jak to relacjonuje Diogenes Laertios: „Mówił, że życie jest podobne do święta ludowego; jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni — żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie; podobnie w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy”³.

Tym, co zostało tu ukazane jako lepsze od zabiegania o sławę i władzę, nie jest w żadnym wypadku prawda niewidzialna czy nieosiągalna dla zwykłych ludzi, ani też miejsce, do którego wycofują się obserwatorzy, nie stanowi żadnego „wyższego” rejonu, jak to było potem u Platona i Parmenidesa. Miejscem obserwatorów jest świat, a ich „szlachectwo” polega po prostu na tym, że nie uczestniczą w tym, co się dzieje wokół, lecz spoglądają na to jak na swoisty spektakl. Z greckiego słowa „obserwatorzy” — *theatai* — powstał późniejszy termin „teoria”, a „teoretyczny” znaczyło aż do ostatnich wieków tyle, co „kontemplacyjny”, patrzący na coś z zewnątrz, przyjmujący, że istnieje taki punkt widzenia, który jest niedostępny dla wszystkich biorących udział w spektaklu i realizujących go. Z tego wczesnego rozróżnienia pomiędzy czynieniem a rozumieniem wynika, co następuje: można

pojąć „prawdę” spektaklu, lecz ceną, jaką trzeba za to zapłacić, jest wycofanie się z tego, co się dzieje,

Podstawowe jest tu przekonanie, że wyłącznie obserwator posiada miejsce, które umożliwia oglądanie całości sztuki — podobnie jak filozof potrafi widzieć kosmos jako harmonijnie uporządkowaną całość. Aktor, będąc elementem całości, musi odegrać swoją rolę; jest więc częścią na mocy definicji i jest przywiązany do tego, co partykularne, a co znajduje swój ostateczny sens i uzasadnienie swej egzystencji jedynie jako konstytutywny fragment całości. Tak więc, wycofanie się z bezpośredniego udziału na pozycję znajdującą się poza grą („życie jako festyn”) jest nie tylko warunkiem wydawania sądów, orzekania o dokonujących się zawodach, lecz jest także warunkiem rozumienia sensu gry. Po drugie zaś aktora interesuje wyłącznie *doxa* — słowo, które znaczy zarówno sławę, jak i opinię, ponieważ to poprzez opinię audytorium i sędziego urzeczywistnia się sława. Sposób, w jaki aktor pojawia się wobec innych, jest dla niego decydujący, jest on jednak nieistotny dla obserwatora; aktor jest uzależniony od „wydaje mi się” obserwatora (*dokēi moi* obserwatora daje aktorowi jego *doxa*). Nie jest swym własnym panem, nie jest, wedle późniejszego określenia Kanta, autonomiczny, lecz musi zachowywać się zgodnie z oczekiwaniami obserwatorów, gdyż ostateczny werdykt o sukcesie czy klęsce do nich należy.

Wycofanie się tego, kto sądzi, jest oczywiście zasadniczo odmienne od wycofania się filozofa. Sądzenie nie jest opuszczaniem świata zjawisk, lecz wycofaniem się z aktywnego udziału w nim, aby z uprzywilejowanej pozycji oglądać całość. Co więcej, i jest to chyba najbardziej znamienne, obserwatorzy Pitagorasa są członkami audytorium, a więc są zupełnie niepodobni do

filozofa, który rozpoczyna swój *bios theoreticos* od porzucenia kompanii bliźnich wraz z ich wątpliwymi opiniami — ich *doxai*, które wyrażają jedynie ich „wydaje nam się”. Tak więc werdykt obserwatora, choć bezstronny i wolny od zainteresowania sukcesem, nie jest niezależny od opinii innych; przeciwnie, według Kanta, „myślenie rozszerzone” musi ją brać pod uwagę. Obserwatorzy, choć uwolnieni od szczególnych właściwości autora, nie są samotni. Ani też nie są samowystarczalni, na podobieństwo „najwyższego boga”, którego filozof w myśli stara się naśladować i który wedle Platona „zawsze jest samotny, gdyż posiada umiejętność bycia z samym sobą, nie potrzebuje nikogo innego, ani znajomych, ani przyjaciół, gdyż wystarcza sam sobie”⁹.

Rozróżnienie pomiędzy myśleniem a sądzeniem stało się szczególnie istotne w związku z polityczną filozofią Kanta, co nie jest wcale dziwne, gdyż Kant był pierwszym, i pozostał ostatnim z wielkich filozofów, którzy zajmowali się sądzeniem jako jedną z podstawowych ludzkich czynności. Rzecz polega na tym, że w rozprawach i esejach politycznych, napisanych bez wyjątku w późniejszym okresie życia Kanta, punkt widzenia obserwatora nie jest określany przez imperatyw kategoryczny praktycznego rozumu. To rozum ma odpowiedzieć na pytanie: „Co powinieniem zrobić?” Odpowiedź jest czysto indywidualna, jest aktem w pełni autonomicznego rozumu. Jednostka jako podmiot moralny jest związana prawem moralnym rozumu i pozbawiona prawa do buntu. Lecz ta sama jednostka, jeśli się zdarzy, że nie jest aktorem, a tylko obserwatorem, będzie miała prawo sądzenia i wydania werdyktu dotyczącego Rewolucji Francuskiej wyłącznie na podstawie „pragnienia udziału graniczącego z entuzjaz-

mem” i podzielenia „podniecenia niezaangażowanej publiczności” — czyli, innymi słowy, opierając się po prostu na sędzię pozostałych obserwatorów, którzy również „nie mieli najmniejszego zamiaru” uczestniczyć w wydarzeniach. I w ostateczności to na ich opinii opierał się Kant, gdy Rewolucję Francuską określał jako „wydarzenie, które przejdzie do historii”. Nie ulega wątpliwości, że w tym konflikcie pomiędzy aktywnym uczestnictwem a obserwacyjnym wydawaniem sądu ostateczną rację przyznaje Kant sądowi. Kant powiada że dla kogoś, kto przyjmuje, że historia jest żalosnym ciągiem ludzkich wzlotów i upadków, spektakl wściekłości i wrzasku „może toczyć się przez chwilę, lecz kurtyna musi w końcu opaść”. „Ponieważ na dalszą metę wszystko staje się farsą. I nawet jeśli aktorzy nie znużą się nią — bo są głupcami — to obserwator będzie miał tego już dość, gdyż jeden czyn jest dla niego wystarczający, jeśli potrafi poprawnie z niego wywnioskować, że nigdy nie kończąca się gra jest stale tym samym”¹⁰.

Jest to istotnie wiele mówiący fragment. A jeśli dodamy do tego przeświadczenie Kanta, że za plecami działających ludzi ukrywa się określający cały bieg dziejów „fortel natury”, podobnie jak u Hegla „podstęp rozumu” czyni z ludzi narzędzie Ducha Absolutnego, to uzasadnione jest pytanie, czy wszyscy aktorzy nie są głupcami lub czy spektakl prezentujący się oczom obserwatora nie może być równie dobrze wykonywany przez głupców. Takie zawsze było założenie wszystkich filozofów dziejów, czyli tych myślicieli nowożytnych, którzy zdecydowali się, by dziedzinę spraw ludzkich — *Platońskie ta ton anthropon pragmata* — potraktować poważnie i zająć się nią. Czy mieli rację? Czyż nie jest tak, że „w dziejach pow-

szechnych powstaje w wyniku działalności ludzkiej jeszcze coś innego niż to, co ludzie zamierzają i co osiągają; co innego niż to, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą. Działają oni dla swych interesów, ale przez to dochodzi do skutku jeszcze coś więcej, co wewnętrznie tkwi wprawdzie w ich działaniu, ale pozostawało poza ich świadomością i zamiarami. Jako przykład analogiczny przytoczymy człowieka, który z zemsty, może nawet usprawiedliwionej, np. z powodu niezasłużonej obrazy, podpala komuś dom [...] Czynem jako takim jest tu samo przytknięcie małego płomienia do jednego miejsca belki. To, czego nie dokonano jeszcze tym czynem, dokonuje się już dalej samo przez się; płonące miejsce belki łączy się z jej dalszymi częściami, belka sama z belkowaniem całego domu, dom zaś z innymi domami i tak powstaje rozległy pożar, który niszczy własność i dobytek wielu ludzi, nie tylko tych, przeciwko którym zemsta była wymierzona, a niejeden traci nawet przy tym życie. To jednak nie wchodziło w zakres ani czynu w ogóle, ani zamierzenia tego, kto zapoczątkował to wszystko”¹¹. (Tak pisał Hegel, choć mogłyby to być słowa Kanta). W każdym jednak razie, to poprzez kontemplację, nigdy zaś poprzez bezpośrednie działanie owo „jeszcze coś więcej”, a mianowicie sens całości, zostaje odkryte. Obserwator, a nie aktor, trzyma w ręku klucz do sensu spraw ludzkich. Kantowscy obserwatorzy występują w liczbie mnogiej i właśnie dzięki temu doszedł on do filozofii politycznej. Obserwator Hegłowski istnieje wyłącznie jako jeden — filozof staje się narzędziem Ducha Absolutnego, a filozofem tym jest sam Hegel. Lecz nawet Kant, bardziej niż inni filozofowie świadom ludzkiej wielości, w sposób wygodny zapomniał, że nawet jeśli spektakl jest stale ten sam, to audytorium zmie-

nia się wraz ze zmianą pokoleń. A żadne nowe audytorium nie będzie skłonne do przejmowania wniosków przekazywanych przez tradycję.

Jeśli mówimy o wycofaniu umysłu jako o koniecznym warunku wszelkiej aktywności umysłowej, to nie możemy uniknąć pytania w sprawie miejsca, w stronę którego następuje to wycofywanie się. Dotąd ujmowałam z góry niejako sądzenie jako wycofanie się na pozycję obserwatora, ponieważ chciałam postawić problem w jego najprostszej, najbardziej oczywistej postaci, ukazując przypadki, gdy pole wycofania znajduje się wyraźnie w naszym zwykłym świecie, pomimo skierowania się zdolności ku sobie. Obserwatorzy znajdowali się w Olimpii na wznoszących się rzędami miejscach, ściśle oddzieleni od gier toczących się na arenie. A Kanta „niezaangażowana publiczność”, śledząca wydarzenia w Paryżu z „wolną od zainteresowania przyjemnością” i z sympatią „graniczącą z entuzjazmem”, obecna była w każdym intelektualnym kręgu Europy we wczesnych latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, choć Kant zapewne myślał raczej o tłumach na ulicach Paryża.

Kłopot jednak polega na tym, że nie można określić żadnego takiego niewątpliwego miejsca, kiedy zastanawiamy się, gdzie jesteśmy, gdy myślimy lub gdy pragniemy czegoś, otoczeni przez rzeczy, których jeszcze nie ma lub których już nie ma, czyli przez takie elementarne rzeczy myślowe, jak sprawiedliwość, wolność, odwaga, będące czymś całkowicie obcym doświadczeniu zmysłowemu. Jest prawdą, że pragnące *ego* dość szybko znalazło miejsce swego zamieszkania, swój własny obszar; gdy tylko zdolność ta została odkryta we wczesnych wiekach chrześcijaństwa, zostało ono umieszczone wewnątrz nas i gdyby ktoś pisał historię wewnętrzności

ujęta w kategoriach życia wewnętrznego, szybko zauważyłby, że ta historia pokrywa się z historią Woli. Lecz wewnętrzność, jak już o tym była mowa, stwarza odrębne problemy, nawet jeśli przyjmujemy, że dusza i umysł nie są tym samym. Co więcej, szczególna natura woli, czasem identyfikowanej z sercem i prawie zawsze uważanej za organ naszej najwewnętrzniejszej jaźni, jej skierowanie ku sobie samej powodują, że bardzo trudno jest wyodrębnić jej obszar. Jeśli chodzi o myślenie, to pytanie o to, gdzie jesteśmy, gdy myślimy, było podjęte chyba tylko przez Platona w *Sofiście*: tam po opisanu miejsca sofisty obiecywał on określić właściwe miejsce filozofa — o *topos noetos* wspomina we wcześniejszych dialogach — lecz nie dotrzymał swej obietnicy. Możliwe, że nie zakończył po prostu trylogii „Sofista — polityk — filozof” lub też mógł sądzić, że odpowiedź jest *implicite* dana w *Sofiście*, gdzie charakteryzuje sofistę jako kogoś, kto „jest u siebie w mrokach Niebytu”, które „powodują, że trudno go dostrzec”, podczas gdy filozof jest trudny do zauważenia, ponieważ „koło niego znowu jest tak jasno, że w żaden sposób dojrzyć go niełatwo”¹². Takiej odpowiedzi można było oczekiwać od autora *Państwa* i metafory jaskini.

12. Język i metafora

Aktywność umysłowa, sama przez się niewidzialna i mająca do czynienia z rzeczami niewidzialnymi, przejawia się jedynie poprzez mowę. Tak jak zjawienie się istot żyjących w świecie zjawisk jest ich nieodpartą potrzebą, tak samo istoty myślące, które nadal należą do świata zjawisk, nawet jeśli się z niego myślowo

wycofały, mają potrzebę mówienia, by w ten sposób ukazać to, co inaczej nigdy by się nie stało częścią pojawiającego się świata. Gdy jednak zjawianie się z istoty swej wymaga obecności obserwatora i zakłada ją, to myślenie, potrzebując mowy, nie wymaga ani nie zakłada konieczności audytorium — komunikacja międzyludzka nie wymaga naszego języka z jego złożoną gramatyką i składnią. Język zwierząt — dźwięki, znaki, gesty — wystarczyłyby nie tylko dla zaspokojenia wszystkich bezpośrednich potrzeb związanych z przetrwaniem gatunku, lecz także dla wyrażenia nastrojów i uczuć duszy.

To nie nasza dusza, lecz nasz umysł potrzebuje języka. Rozróżniając duszę i umysł — myśli rozumu i namiętności duszy — odwoływałam się do Arystotelesa, do jego *De Anima* i *De Interpretatione*. Wróć do tych traktatów, by wykazać, że kryterium koherentnej mowy — logosu — nie jest prawda i fałsz, lecz znaczenie. Słowa jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Np. słowo „centaur” (Arystoteles mówi o koźle-jeleniu) znaczy coś, choć nie jest prawdziwe, ani fałszywe, dopóki nie dodamy do niego „bytu” lub „niebytu”. Logos to mowa, w której słowa są połączone razem tak, że tworzą zdania posiadające znaczenie dzięki syntezie. Słowa, mające znaczenie same przez się, oraz myśli (*noemata*), są do siebie podobne. Tak więc, mowa, choć zawsze jest „znaczącym dźwiękiem” (*phone semantike*), nie jest koniecznym *apophantikos*, czyli zdaniem, w którym *aletheuein* i *pseudesthai*, prawda i fałsz, byt i niebyt, wchodzą w grę; tak więc modlitwa jest logosem, choć nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. A zatem, w potrzebie mówienia tkwi kwestia znaczenia, nie zaś koniecznie kwestia prawdziwości. Warte zauważenia jest także, że nigdzie w rozważa-

niach dotyczących relacji języka i myśli nie porusza Arystoteles kwestii pierwszeństwa; nie rozstrzyga, czy myślenie jest źródłem mówienia, tak jakby mowa była tylko narzędziem komunikacji naszych myśli, ani też czy myśl jest konsekwencją faktu, że człowiek jest mówiącym zwierzęciem. W każdym razie, skoro słowa — nosiciele znaczenia — i myśli przypominają sobie nawzajem, to istoty myślące mają potrzebę mówienia, a istoty mówiące mają potrzebę myślenia.

Ze wszystkich ludzkich potrzeb jedynie „potrzeba rozumu” nie może zostać zaspokojona bez myśli dyskursywnej; a dyskursywna myśl jest nie do pojęcia bez słów mających już znaczenie, zanim umysł zacznie wśród nich swą podróż. Niewątpliwie, język służy także komunikacji pomiędzy ludźmi, lecz jest on potrzebny tylko dlatego, że ludzie są istotami myślącymi i dzięki temu mają potrzebę komunikowania swych myśli. Na to, by się zdarzyć, myśli nie wymagają komunikacji, nie mogą się jednak zdarzyć bez wypowiedzenia ich — milczącego lub brzmiącego — w dialogu. Myślenie, choć zawsze dokonuje się w słowach, nie wymaga słuchaczy, dlatego też Hegel zgodnie ze świadectwem, jakiego dostarcza życie wszystkich niemal filozofów, powiadał, że „filozofia jest sprawą samotności”. A jest tak nie dlatego, że człowiek jest istotą myślącą, lecz ponieważ jego istnienie dokonuje się tylko wśród innych, więc i rozum pragnie komunikacji i może zejść na manowce, gdy jest jej pozbawiony, gdyż rozum, jak powiadał Kant „nadaje się nie do izolacji, lecz do komunikacji”. Funkcją mowy bezdźwięcznej — *tacite secum rationare*, mówiąc słowami Anzelm z Canterbury — jest dojszcie do ładu z danymi codziennego doświadczenia; rozum musi informować o tym, co możliwe i co może

się zdarzyć. Nie płynie to z głodu wiedzy — potrzeba ta może bowiem powstać w związku z dobrze znanymi i bliskimi zjawiskami — lecz z poszukiwania sensu. Zwyczajne nazywanie rzeczy, tworzenie słów, jest ludzkim sposobem przyswajania sobie obcego świata, w którym każdy z nas zjawia się jako nowy przybysz i cudzoziemiec.

Uwagi dotyczące wewnętrznych powiązań języka i myśli, z których rodzi się przeświadczenie, że myśl pozbawiona mowy istnieć nie może, nie odnoszą się oczywiście do tych cywilizacji, w których znak pisany jest ważniejszy niż wypowiedziane słowo. Tam myślenie nie jest bezdźwięczną mową, lecz umysłowym operowaniem obrazami. Jest to niewątpliwie trafne w stosunku do kultury chińskiej, której filozofia może śmiało konkurować z filozofią Zachodu. W kulturze chińskiej „siła słów jest wsparta siłą znaku pisanego, obrazu”, a więc inaczej niż w językach alfabetycznych, gdzie pismo jest czymś wtórnym, pewną konwencją symboliczną. Dla Chińczyków każdy znak uwidacznia to, co my nazywamy pojęciem lub istotą — Konfucjusz powiedział, że chiński znak „pies” jest doskonałym obrazem psa jako takiego, podczas gdy nasz sposób rozumienia pojęcia powoduje, że „żaden obraz podobny do pojęcia psa w ogóle powstać nie może”. Żaden obraz nie osiągnie nigdy uniwersalności pojęcia, które dotyczy wszystkich psów. „Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga, nie będąc ograniczona do żadnej szczegółowej postaci, której dostarcza mi doświadczenie, ani do żadnego możliwego obrazu, który mogę *in concreto* przedstawić. Ten schematyzm naszego intelektu [...] jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdzi-

wych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich [sobie] niezakrytych przed oczy" ¹⁸ — tak pisał Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Z naszego punktu widzenia fragment ten jest istotny, pokazuje bowiem, że zdolność umysłu do obcowania z tym, co niewidzialne, jest potrzebna nawet przy zwykłym zmysłowym doświadczeniu, potrzebna nawet do tego, aby rozpoznać psa jako psa, niezależnie od tego, w jakiej postaci konkretnego czworonoga on się zjawi. Powinniśmy być zdolni do „oglądu”, w Kantowskim sensie, ogólnego charakteru przedmiotu, który nigdy nie przedstawia się naszym zmysłom. Dla określenia tych schematów — czystych abstrakcji — Kant użył określenia „monogram” i pismo chińskie można by prawdopodobnie określić jako monogramiczne. Innymi słowy, to co dla nas jest „abstrakcyjne” i niewidzialne, dla Chińczyków jest symbolicznie konkretne i widoczne w ich piśmie, w sposób podobny do tego, jak obraz dwóch splecionych dłoni jest pojęciem przyjaźni. Myślą oni obrazami, a nie słowami. To myślenie obrazami jest zawsze „konkretne” i nie może być dyskursywne, podróżujące przez uporządkowany łańcuch myśli, ani też nie może zdać sprawy z siebie samego (*logon didonai*). Odpowiedź na typowe Sokratejskie pytanie: Czym jest przyjaźń? jest widocznie obecna i ewidentna w symbolu splecionych dłoni i symbol ten „wyzwała cały potok obrazowych przedstawień” powiązanych przez skojarzenia. Najlepiej to można dostrzec na przykładzie wielości znaków, które kojarzą się np. ze znakiem „zimno”, mogą to być wszystkie pojęcia związane ze sprawami dotyczącymi zimnej pogody i działań chroniących ludzi przed nią. Tak więc poezja, nawet jeśli jest głośno czytana, oddziałuje na wizualną wyobraźnię słuchacza; nie będzie on przy-

wiązywał uwagi do słyszalnych słów, lecz do znaków i związanych z nimi obrazów.

Ta różnica pomiędzy myśleniem konkretnym za pomocą obrazów i naszym abstrakcyjnym operowaniem pojęciami werbalnymi jest ogromnie interesująca — brak mi jednak kompetencji, by ją bliżej rozważać. Szczególnie interesujące jest tu coś, co łączy nas z Chińczykami, a mianowicie niekwestionowalne pierwszeństwo oglądania wśród różnych form ludzkiej aktywności. To pierwszeństwo dominuje w sposób absolutny w historii zachodniej metafizyki oraz teorii prawdy. Tym, co różni nas od Chińczyków, jest nie *nous*, lecz *logos*, nasza potrzeba dania świadectwa i uzasadnienia w słowach. Wszelki ściśle logiczny proces, jak dedukcja konkretnych wniosków z ogólnych zasad czy indukcyjne wnioskowanie ogólnych reguł na podstawie szczegółowych danych, jest takim uzasadnieniem i może dokonać się tylko w słowach. O ile wiem, jeden Wittgenstein był zawsze świadom tego, że hieroglify odpowiadały idei prawdy rozumianej jako metafora widzenia. Pisał on: „By zrozumieć istotę zdania, pomyślmy o hieroglifach, które odwzorowują opisywane przez siebie fakty. Z nich zaś powstało pismo literowe, nie tracąc przy tym istotnych rysów odwzorowywania”. Ta ostatnia uwaga jest wysoce wątpliwa. Mniej natomiast wątpliwe jest, że filozofia, jak to wiemy, nie bardzo mogłaby powstać bez wcześniejszego przejścia przez Greków alfabetu od Fenicjan.

Jednakże język, to jedyne medium, za pomocą którego czynność myślenia może ujawnić się nie tylko światu zewnętrznemu, lecz także samej jaźni dokonującej tej czynności, nie jest w żadnym wypadku tak odpowiedni dla myślenia, jak wzrok dla patrzenia. Żaden język nie ma gotowego słownika dla potrzeb ak-

tywności myślowej; musi ona sięgać po słowa pierwotnie związane z doświadczeniem zmysłowym lub innymi formami doświadczenia potocznego. To zapożyczenie nie jest jednak nigdy przypadkowe ani arbitralnie symboliczne (jak znaki matematyczne); filozoficzny i najbardziej poetycki język jest metaforyczny, choć nie w sensie definicji słownika oksfordzkiego, mówiącej, że metafora jest „sposobem mówienia, w którym nazwa lub termin opisowy zostają przeniesione na pewien przedmiot różny od, lecz analogiczny do tego, do którego odnoszą się właściwie”. Nie ma analogii między, powiedzmy, zachodem słońca a wiekiem podeszłym i gdy poeta mówi o starości jako „zachodzie życia”, to ma na myśli, że zachód słońca znajduje się w takim stosunku do minionego dnia jak starość do całego życia. Jeśli jednak, jak mawiał Shelley, język poety jest „z istoty swej metaforyczny”, to jest on taki w tej mierze, w jakiej „wskazuje relacje poprzednio nie zauważone i przyspiesza ich pojmowanie”. Każda metafora ujawnia „intuicyjną percepcję podobieństwa w różnorodności” i, zgodnie ze słowami Arystotelesa, jest wobec tego „znakiem geniuszu”, „największym osiągnięciem”. Lecz również dla Arystotelesa to podobieństwo nie jest podobieństwem rzeczy skądinąd różnych, lecz podobieństwem takim, jakie występuje w analogii, czyli wymagającym czterech elementów dających się ująć w formułę $B:A = D:C$. „Czara ma się tak do Dionizosa jak tarcza do Aresa. Można więc czarę nazwać tarczą Dionizosa, a tarczę czarą Aresa”. Wedle Kanta mówienie za pomocą analogii, czyli w języku metaforycznym, jest jedynym sposobem, w jaki może przejawiać się umysł spekulatywny, czyli czynność myślenia. Metafora wyposaża myśl abstrakcyjną, pozabawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze

świata zjawisk, których funkcją jest „zapewnienie realności naszych pojęciom”, a więc tym samym jakby niweczy owo wycofanie się ze świata zjawisk, które jest wstępnym warunkiem aktywności umysłowej. Jest to względnie łatwe tak długo, jak długo nasza myśl odpowiada jedynie na naszą potrzebę wiedzy i rozumienia danych zjawiającego się świata, czyli jak długo pozostaje ona w granicach zdroworozsądkowego rozumowania: czego wymagamy w zdroworozsądkowym rozumowaniu, to przykładów ilustrujących nasze pojęcia i przykłady te są adekwatne, ponieważ nasze pojęcia pochodzą ze zjawisk, są one jedynie ich abstrakcjami. Zupełnie jednak inaczej jest, jeśli rozum musi transcendować granice danego świata i prowadzić nas w niepewne rejony spekulacji, gdzie „nie ma żadnych danych naocznych odpowiadających pojęciom rozumu”. W tym momencie pojawia się metafora. Metafora dokonuje „przeniesienia” — *metapherein* — prawdziwego i zdawałoby się niemożliwego *metabasis eis allo genos*, przejścia od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może być dokonane jedynie przez analogie. (Kant jako przykład trafnej metafory podaje opis despotycznego państwa jako „jedynie maszyny (jak młynek ręczny)”, ponieważ „rządzone jest przez jedną wolę absolutną [...] Między państwem despotycznym bowiem i młynkiem ręcznym nie ma wprawdzie żadnego podobieństwa, ale zachodzi ono między prawidłami refleksji nad jednym i drugim oraz nad ich przyczynowością”. I dalej dodaje: „Nasz język pełen jest tego rodzaju pośrednich przedstawień unaoczniających opierających się na analogii, wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji”¹⁴). Poznanie metafizyczne „jest

poznaniem według analogii, która nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakim niezupełnym podobieństwem dwóch rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”¹⁵. W znacznie mniej dokładnym języku *Krytyki czystego rozumu* Kant nazywa symbolicznymi te przedstawienia, które są „zgodne z analogią”.

Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywił umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć. Gdy Platon wprowadzał słowa potoczne, jak „dusza” czy „ideał”, do języka filozoficznego — łącząc niewidzialne organy człowieka, duszę, z czymś niewidzialnym i obecnym w świecie, z ideą — to musiał jeszcze słyszeć te słowa tak, jak były one używane w zwykłym prefilozoficznym języku. Psyche jest „oddechem życia” wydychanym przy śmierci, a idea, czy *eidos*, jest formą lub wzorem, jaki rzemieślnik ma przed oczyma, gdy zaczyna swą pracę, jest obrazem, który przetrwa zarówno proces wytwarzania, jak też wytworzony przedmiot i może stale służyć za model, jest więc czymś trwałym i nadającym się do wiecznego istnienia w niebie idei. Analogia stanowiąca podstawę Platonskiej teorii dusz jest następująca: tak jak oddech życia odnosi się do ciała, które opuszcza, tak dusza związana jest z żywym ciałem. Natomiast analogia leżąca u podstaw jego doktryny idei może zostać zrekonstruowana w następujący sposób: tak jak rzemieślnik podczas pracy kieruje się obrazem przedmiotu, który ma w głowie i który jest miarą jego sukcesu czy niepowodzenia, tak samo materialne i zmysłowe dane świata zjawisk są odnoszone do niewidzialnych

wzorów istniejących w niebie idei i według nich oceniane.

Wiemy, że pojęcie *noeomai* było początkowo używane w sensie percepcji wizualnej, a potem dopiero nabrało sensu percepcji umysłowej, czyli rozumienia, aż wreszcie stało się nazwą najwyższej formy myślenia. Nikt, jak można przypuszczać, nie sądził, że oko, organ wzroku, i *nous*, organ myślenia, są jednym i tym samym, lecz samo słowo wskazuje, że relacja pomiędzy okiem a przedmiotem widzialnym jest bardzo podobna do relacji pomiędzy umysłem a pomyślanym przedmiotem, gdyż osiąga ten sam rodzaj oczywistości. Wiemy, że przed Platonem nikt nie zastosował w języku filozoficznym słowa nazywającego formę rzemieślnika, tak jak nikt przed Arystotelesem nie użył słowa *energos*, przymiotnika wskazującego kogoś aktywnego, zajętego pracą, by stworzyć pojęcie *energeia*, oznaczające rzeczywistość w przeciwieństwie do *dynamis*, czyli tylko możliwości. To samo dotyczy takich pojęć, jak „substancja” i „przypadłości”, pochodzące z łacińskich odpowiedników słów greckich *hypokeimenon* i *kata symbebekos*. Nikt przed Arystotelesem nie używał w innym sensie niż oskarżenie słowa *kategoria*, oznaczającego to, co w procesie sądowym twierdzono o oskarżonym. W użyciu Arystotelesowskim słowo to stało się czymś w rodzaju „predykatu” dzięki następującej analogii: tak jak oskarżenie przekazuje oskarżonemu coś, czym jest obciążony, a więc co należy do niego, tak samo predykat przekazuje odpowiednią cechę podmiotowi. Są to znane przykłady i można by je mnożyć. Dodam do nich jednak tylko jeden, który wydaje mi się szczególnie istotny dla terminologii filozoficznej. Słowem odpowiadającym greckiemu *nous* jest dziś albo umysł — od łacińskiego *mens*, wskazujący na coś w

rodzaju niemieckiego *Gemüt* — albo rozum. Zajmę się tylko tym drugim. Rozum pochodzi od łac. *ratio*, wyprowadzonego z *reor*, *ratus sum*, co znaczy rachować, a także rozumować. Łacińskie słowo ma metaforyczną treść, która jest znacznie bliższa greckiemu *logos* niż *nous*. Tym, którzy wobec racji etymologicznych żywią zrozumiałe uprzedzenia, chcę przypomnieć zwrot Cycerona *ratio et oratio*, który dla Greków nie miałby w ogóle sensu.

Metafora, stwarzając pomost nad przepaścią pomiędzy wewnętrznymi i niewidocznymi czynnościami umysłowymi a światem zjawisk, jest niewątpliwie największym darem, jaki język może ofiarować myśleniu, a zatem i filozofii. Lecz metafora sama ma swe źródło raczej w poezji niż w filozofii. Nic dziwnego, że poeci i pisarze, by uchwycić jej istotną funkcję, odwołują się raczej do poezji niż do filozofii. Ernest Fenollosa w mało znanym eseju pisał: „Metafora jest podstawowym składnikiem poezji, bez niej nie byłoby przejścia od małej prawdy tego, co widzialne, do wielkiej prawdy niewidzialnego”¹⁶.

Odkrywcą tego pierwotnie poetyckiego narzędzia był Homer, którego poematy pełne są wszelkiego rodzaju wyrażen metaforycznych. Wybiorę z tego *embarras de richesses* fragment *Iliady*, gdzie poeta w Księdze IX porównuje lęk i smutek w sercach mężczyzn z wiatrem i falami wzburzonego morza. Poeta zdaje się mówić: pomyśl o sztormach, które znasz dobrze, a poznasz gniew i smutek. Znamienne, że nie na odwrót. Niezależnie od tego, jak długo ktoś by myślał o smutku i lęku, nigdy niczego się nie dowie o wiatrach i morzu; porównanie to ma pokazać, czym jest strach i smutek dla serca ludzkiego, czyli ma oświetlić doświadczenie, które się nie zjawia. Nieodwracalność analogii odróżnia ją wyraźnie od matematycznej symbolizacji, ja-

kiej Arystoteles użył dla opisanego mechanizmu metafory. Albowiem niezależnie od tego, jak skutecznie metafora może wskazywać na „doskonale podobieństwo” relacji pomiędzy „całkowicie niepodobnymi rzeczami” i jak dalece, skoro A nie jest identyczne z C ani B z D, formuła $B:A = D:C$ może to wyrażać, równanie Arystotelesowskie zakłada odwracalność: jeśli $B:A = D:C$, to $C:D = A:B$. Ujęcie matematyczne gubi rzeczywistą funkcję metafory, jaką jest kierowanie umysłu z powrotem ku światu zmysłowemu po to, by oświetlić niezmysłowe doświadczenie umysłu, dla którego nie ma słów w żadnym języku. (Formuła Arystotelesa jest funkcjonalna, gdy ma do czynienia jedynie z rzeczami widzialnymi i w gruncie rzeczy nie była zastosowana do metafory ani do istotnego dla niej przenoszenia z jednej dziedziny do innej, lecz do symboli, a symbole są już istniejącymi widocznymi ilustracjami czegoś niewidzialnego: czara Dionizosa, czyli obraz uroczystego nastroju wywoływanego przez wino, i tarcza Aresa, czyli obraz gniewu wojny; waga w rękach bogini z związanymi oczami, jako obraz Sprawiedliwości, która waży czyny nie zwracając uwagi na osoby, które je popełniają. To samo dotyczy analogii, które weszły już na trwałe do języka, jak w przypadku drugiego przykładu Arystotelesa: „Starość (D) jest dla życia (C) tym samym, czym wieczór (B) dla dnia (A)”.

W mowie potocznej istnieje oczywiście wiele figur retorycznych, które przypominają metafory, choć nimi nie są. Są to takie zwroty, jak „biały jak kość słoniowa” — by zostać przy Homerze — które też polegają na przeniesieniu, skoro jeden termin należy do jednej klasy słów, a drugi do innej. Tak więc mówimy o „nodze” stołu, jakby należała ona do człowieka lub zwierzęcia. Tu przeniesienie dokonuje się w tym samym ob-

szarze bytu, w tym samym *genus* rzeczy widzialnych i w tym wypadku analogia jest istotnie odwracalna. Lecz w żadnym razie nie dzieje się tak z metaforami, które pośrednio wskazują na coś niewidzialnego. U Homera istnieje inny, bardziej rozbudowany rodzaj metafory, która choć obraca się wśród rzeczy widzialnych, dotyczy spraw bardziej ukrytych. Na przykład wielki dialog pomiędzy Odyseuszem a Penelopą, poprzedzająca scenę, w której Odyseusz, przebrany za żebraka i mówiący „wiele fałszywych rzeczy”, opowiada Penelopie, jak na Krecie podejmował jej męża, a ona słuchając

w łzach topniała wszystko.

Jak na górach Zefirem związane zasypiska
śniegu zwykle roztopia rankiem Eur ciepławy,
tak roztopiał jej śliczne lica potok łzawy¹⁷.

W tym wypadku metafora łączy jedynie to, co widzialne; łzy na policzkach są nie mniej widzialne niż topniejący śnieg. Niewidzialnym, które staje widzialne dzięki metaforze, jest długa zima nieobecności Odyseusza, lodowatość tych lat pozbawionych życia i trudnych, która teraz, na pierwszy znak nadziei na odnowę, zaczyna topnieć. Łzy same wyrażają jedynie smutek; ich znaczenie — czyli myśli je wywołujące — staje się wyraźne dzięki metaforze mówiącej o topniejącym śniegu i ziemi mięknącej wiosną.

Kurt Riezler, który pierwszy skojarzył „Homeryckie porównanie z początkiem filozofii”, kładł nacisk na *tertium comparationis*, niezbędne dla każdego porównania, które pozwala „poecie postrzegać i poznawać duszę jako świat i świat jako duszę”. Poza przeciwieństwem świata i duszy musi istnieć jedność, umożliwiająca ich powiązanie, „nieznane prawo”, jak nazywa je Riezler

cytując Goethego, jednakowo obecne w świecie zmysłów i w rzeczywistości duszy. Jest to ta sama jedność, która łączy wszystkie przeciwieństwa — dzień i noc, światło i ciemność, zimno i gorąco; żadne nie da się pojąć w oderwaniu, żadne nie jest do pomyślenia bez tajemniczego odniesienia do swej antytezy. Ta ukryta jedność staje się zatem, wedle Riezlera, tematem dla filozofów, Heraklitejskim *koinos logos* lub *hen pan* Parmenidesa; spostrzeganie tej jedności różni prawdy filozofów od opinii zwykłych ludzi. Na poparcie tej tezy Riezler cytuje Heraklita: „Bóg to dzień-noc, zima-lato, wojna-pokój, sytość-głód [wszystkie przeciwieństwa, on jest *nous*]; zmienia się on jak ogień, który zmieszany z ziołami, przybiera nazwy zależnie od zapachu każdego z nich”.

Trzeba się z tym zgodzić, że filozofia uczyła się u Homera i wiernie go naśladowała. Potwierdzają to dwie najśłynniejsze w dziejach myśli parable: Parmenidesa podróż do bram dnia i nocy oraz Platońska jaskinia — pierwsza jest poematem, a druga jest ogromnie poetycka w swej istocie — którą posługują się w pełni językiem homeryckim. Przypomina to, jak wiele racji miał Heidegger pisząc, że poezja i filozofia blisko ze sobą sąsiadują.

Jeśli rozważymy dokładniej różne sposoby, w jakie język przerzuca pomost nad przepaścią pomiędzy sferą niewidzialnego a światem zjawisk, to możemy wstępnie zaproponować następującą koncepcję. Z sugestywnej definicji Arystotelesa, mówiącej, że język jest „znaczącym brzmieniem” słów, które same w sobie są już „znaczącymi dźwiękami”, „przypominającymi” myśli, wynika, że myślenie jest czynnością umysłową realizującą te wytwory umysłu, które inherentnie tkwią w mowie i dla których język bez żadnego specjalnego

wysiłku znaleźli już właściwe, choć prowizoryczne pomieszczenie w świecie dźwięków. Jeśli mówienie i myślenie wypływają z tego samego źródła, to wtedy rzeczywisty dar języka może stanowić rodzaj dowodu, lub może raczej rodzaj znaku, że człowiek wyposażony jest w zdolność przekształcenia niewidzialnego w „zjawisko”. Kantowska „krajina myślenia” może nigdy nie pojawić się naszym cielesnym oczom; jest ona dostępna, niezależnie od różnych zniekształceń, nie po prostu naszemu umysłowi, lecz naszym cielesnym uszom. I tutaj język umysłu dzięki metaforze powraca do świata widzialnego, aby oświetlić i wypracować dalej to, co może być powiedziane, choć nie może być zobaczone.

Analogie, metafory i symbole są niemi, za pomocą których umysł trzyma się świata nawet wtedy, gdy w roztargnieniu traci z nim bezpośredni kontakt, i które zapewniają jedność ludzkiemu doświadczeniu. Ponadto w samym procesie myślenia są modelami zachowania pozwalającymi uniknąć ślepego błędzenia tam, gdzie wiedza empiryczna, jedynie relatywnie pewna, nie może być naszym przewodnikiem. Prosty fakt, że nasz umysł potrafi znajdować analogie, że świat zjawisk przypomina nam o rzeczach, które same się nie zjawiają, może służyć jako rodzaj „dowodu”, że umysł i ciało, myślenie i doświadczenie zmysłowe, niewidzialne i widzialne, przynależą do siebie i są jak gdyby dla siebie „stworzone”. Innymi słowy, jeśli skała w morzu, „która trwa mimo wiatru i fal rozbijających się o nią”, może być metaforą dla wytrwałości w bitwie, to „nie należy mówić, że skała ujmowana jest antropomorficznie, bez dodania, że nasze rozumienie skały jest antropomorficzne dla tego samego powodu, dla jakiego możemy patrzeć na siebie petromorficznie”. Jest to w końcu fakt nieodwracalności relacji wyrażonej w me-

taforze; wskazuje on dodatkowo na prymat świata zjawisk i ujawnia jeszcze raz w sposób oczywisty, całą niezwykłość myślenia, to, do jakiego stopnia jest ono „nie w porządku”.

Ta ostatnia sprawa jest szczególnie ważna. Jeśli język myślenia jest z istoty swej metaforyczny, to wynika stąd, że świat zjawisk wpisuje się w myśl w sposób całkowicie niezależny wobec potrzeb ciała i żądań innych ludzi, które same przez się też nas do tego świata doprowadzają. Niezależnie od tego, jak bardzo zbliżymy się w myśleniu do tego, co jest daleko, ani jak bardzo nieobecni jesteśmy wśród tego, co nas otacza, myślące „ja” nigdy nie porzuca całkowicie świata zjawisk. Jak już była o tym mowa, teoria dwóch światów jest złudzeniem metafizycznym, choć nie jest ani arbitralna, ani przypadkowa; jest ona najbardziej prawdopodobnym złudzeniem, które jak plaga dotyka doświadczenia myślenia. Język, dzięki swemu metaforycznemu użyciu, umożliwia nam myślenie, czyli kontakt z kwestiami niezmysłowymi, ponieważ pozwala na przenoszenie, *metapherein*, naszego doświadczenia zmysłowego. Nie ma dwóch światów, ponieważ metafora łączy je w jedność.

13. Metafora i niewyraźnalne

Czynności umysłowe, dla których język jest jedyną formą przejawiania się, sięgają po metaforę do dziedzin różnych zmysłów, a jej siła przekonująca zależy od wewnętrznego pokrewieństwa pomiędzy danymi umysłu i danymi zmysłowymi. Tak więc, o myśleniu od początku filozofii myślano w kategoriach *w i d z e n i a*, a ponieważ myślenie jest najbardziej fundamentalną

i najbardziej radykalną czynnością spośród aktywności umysłu, toteż widzenie „stawało się modelem wszelkiej percepcji i miarą innych zmysłów”. Dominacja wzroku jest tak głęboko zakorzeniona w języku Greków, a także w naszym pojęciowym języku, że rzadko ktoś się nad tym zastanawia, gdyż jest to rzecz zbyt oczywista, by mogła być zauważona. Krótka uwaga Heraklita, że „oczy są lepszymi świadkami niż uszy”, stanowi wyjątek, lecz mało pomocny. Przeciwnie, jeśli rozważyć, jak łatwo dla wzroku, w przeciwieństwie do innych zmysłów, zamknąć świat zewnętrzny i jeśli wziąć pod uwagę wczesną ideę ślepego barda, którego opowieści słuchają wszyscy, to dziwnym się wyda, dla czego słuch nie stał się główną metaforą myślenia. Jednakże nie jest prawdą, że — używając słów Hansa Jonasa — „umysł poszedł za wzrokiem”. Metafory stosowane przez teoretyków woli rzadko wywodzą się ze sfery wizualnej — ich modelem jest albo pragnienie, uznawane za istotę zmysłowości, albo też są one wyprowadzane ze słyszenia, np. w tradycji żydowskiej Bóg jest słyszany, lecz nie jest widziany. (Metafory nawiązujące do dziedziny słyszenia są bardzo rzadkie w historii filozofii; najbardziej godnym uwagi wyjątkiem są tu w myśli współczesnej późne pisma Heideggera, gdzie myślące ja „słyszy” wezwanie bytu. Wysiłki średniowieczne zmierzające do pogodzenia Biblii z filozofią grecką potwierdzają pełne zwycięstwo naoczności czy kontemplacji nad wszystkimi formami słyszenia, a zwycięstwo to było już zapowiadane przez wczesne próby Filona z Aleksandrii, który chciał pogodzić wiarę żydowską z filozofią platońską. Był on nadal świadom różnicy pomiędzy hebrajską prawdą, która jest słyszana, a greckim w i d z e n i e m prawdy i przekształcił to pierwsze we wstęp jedynie do tego drugie-

go, które jest osiągalne dzięki boskiej interwencji przekształcającej ludzkie uszy w oczy dla większej doskonałości poznania)¹⁸.

Wreszcie władza sądenia, stanowiąca ostatnią z naszych zdolności umysłowych, wywodzi swój język metaforyczny, jak dobrze wiedział o tym Kant, ze zmysłu smaku (*Krytyka władzy sądenia* miała być pierwotnie „Krytyką smaku”), czyli z najbardziej intymnego, prywatnego i swoistego ze wszystkich zmysłów, będącego w jakimś sensie przeciwieństwem wzroku ze względu na swój „arystokratyzm”. Głównym problemem *Krytyki władzy sądenia* jest więc pytanie o to, w jaki sposób sądy mogą, tak jak to jest istotnie, uzyskać zgodę ogólną.

Jonas wymienia wszystkie zalety wzroku jako podstawowej metafory i modelu dla myślącego umysłu. Jest to przede wszystkim niezaprzeczalny fakt, że żaden inny zmysł nie ustanawia takiego bezpiecznego dystansu pomiędzy podmiotem a przedmiotem; odległość jest podstawowym warunkiem funkcjonowania wzroku. „Zyskuje się przez to pojęcie obiektywności, rzeczy takiej, jaką jest ona sama przez się, odmienna niż jej oddziaływanie na mnie, z tej zaś odmienności powstaje idea prawdy teoretycznej, *idea theoria*”. Co więcej, wzrok dostarcza nam „równoczesnej różnorodności”, podczas gdy inne zmysły, a szczególnie słuch, „tworzą swoje postrzegalne «jednostki różnorodności» z czasowej sekwencji wrażeń”. Wzrok dopuszcza „wolność wyboru [...] polegającą na tym, że widząc nie jestem jeszcze wciągnięty przez widziany przedmiot [...] który pozostawia mnie samemu sobie”, podczas gdy inne wrażenia zmysłowe atakują mnie bezpośrednio. Jest to szczególnie istotne dla słuchu, jedyne zmysłu mogącego współzawodniczyć ze wzrokiem, który jednak

zostaje zdyskwalifikowany, ponieważ „niepokoi bierny podmiot”. Słuchając odbiorca jest na łasce czegoś lub kogoś innego. (To może właśnie dlatego język niemiecki wyprowadza ze słowa słyszeć, *hören*, całą grupę słów oznaczających sytuację braku wolności, jak np. *gehörchen*, *hörig*, *gehören*, czyli: być posłusznym, być w niewoli, przynależać). Z naszego punktu widzenia najistotniejszy jest przytaczany przez Jonasa fakt, że widzenie w sposób konieczny „wprowadza obserwatora”, który w przeciwieństwie do słuchacza nie traktuje teraźniejszości jako przemijającej jedynie chwili doświadczenia, lecz przekształca ją w „wymiar, gdzie rzeczy mogą być oglądane jako trwające”. „Jedynie zatem wzrok dostarcza zmysłowej podstawy, dzięki której umysł może pojąć ideę wieczności, ideę tego, co nigdy się nie zmienia i jest zawsze obecne”.

Wspomniałam poprzednio, że język, jedyny środek, dzięki któremu niewidzialne może pojawić się w świecie zjawisk, pełni swą funkcję znacznie gorzej niż zmysły, które mają odtwarzać doświadczany świat, oraz twierdziłam, że jedynym sposobem naprawienia tego braku jest metafora. Wprowadza to jednak pewne niebezpieczeństwa i nigdy nie jest rozwiązaniem absolutnym. Niebezpieczeństwo leży w nieprzeparłej oczywistości, jaką stwarza metafora odwołując się do niekwestionowanej ewidencji doświadczenia zmysłowego. Metafory mogą więc być używane przez umysł spekulatywny, który w istocie nie może się bez nich obejść, lecz kiedy wdzierają się do rozumowania naukowego, co często się zdarza, są stosowane i nadużywane dla nadawania oczywistości teoriom, które w rzeczywistości są jedynie hipotezami i muszą dopiero być potwierdzone lub obalone przez fakty. Hans Blumenberg w swej książce *Paradigmen zu einer Metaphorologie* śle-

dził pewne powszechne w myśli zachodniej figury retoryczne, takie jak metafora góry lodowej lub różne morskie metafory, i odkrył, w jaki sposób współczesne pseudonauki zawdzięczają swoją wiarygodność pozornej ewidencji metafory, która zastępuje brak oczywistych danych. Koronnym jego przykładem jest psychoanalityczna teoria świadomości, gdzie świadomość jest przedstawiana jako szczyt góry lodowej, po to by zasugerować masę podświadomości znajdującą się poniżej. Teoria ta nie tylko nie została nigdy dowiedziona, lecz zakłada swą niedowodliwość: w momencie gdy fragment podświadomości osiąga szczyt góry, to staje się on świadomością i traci wszystkie właściwości rzekomej podstawy. Jednakże oczywistość metafory góry lodowej jest tak przytłaczająca, że teoria ta nie wymaga ani argumentów, ani empirycznego potwierdzenia. Można by uznać tę metaforę za niepodważalną, gdyby chodziło o spekulacje w odniesieniu do czegoś nieznanego — w tym sensie, w jakim wieki wcześniej używały analogii w spekulacjach o Bogu. Kłopot polega jednak na tym, że każda taka spekulacja niesie ze sobą konstrukcję myślową, której systematyczny porządek pozwala ustalić hermeneutyczne miejsce dla każdej danej w sposób doskonalszy niż teoria naukowa, gdyż będąc wyłącznie konstrukcją myślową, nie wymagającą empirii, nie ma nigdy do czynienia z wyjątkami od reguły.

Jednakże dobrze by było, gdyby za jedyne niebezpieczeństwo, jakie grozi metaforycznej myśli można było uznać pojawienie się metafory w pseudonaukach, natomiast potraktować używanie metafory w filozofii jako zupełnie bezpieczne, pod warunkiem, że nie zastępuje ona prawd dowodliwych. Niestety tak nie jest. Systemy myślowe wielkich filozofów i metafizyków

przeszłości przypominają często konstrukcje pseudonauk, z-tą jedynie różnicą, że wielcy filozofowie, w przeciwieństwie do zadufkowości swych młodziejszych braci, prawie zawsze podkreślali, że poza napisanymi słowami pozostaje jeszcze coś „niewyraźalnego”, coś, czego są świadomi, gdy myślą, a nie piszą, co jednak nie daje się uchwycić i przekazać innym; jedynym słowem, podkreślali, że jest coś, co nie poddaje się transformacji pozwalającej na pojawienie się i zajęcie miejsca wśród zjawisk świata. Patrząc wstecz trzeba ostrzec czytelnika przed fatalnym błędem: oferowane są mu myśli, nie zaś poznanie, nie solidne elementy wiedzy, które, raz przyswojone, rozproszyłyby ignorancję; filozofowie mają do czynienia przede wszystkim ze sprawami, które umykają ludzkiemu poznaniu, lecz nie umykają ludzkiemu rozumowi, ale przeciwnie, są przez niego poszukiwane. A ponieważ w pogoni za takimi kwestiami filozofowie nieuchronnie odkrywają również ogromną ilość rzeczy, które są poznawalne, jak prawa i aksjomaty poprawnego myślenia i różne teorie poznania, to sami także tracą zdolność rozróżniania pomiędzy myśleniem a poznawaniem.

Podczas gdy Platon utrzymywał, że *arche*, czyli prawdziwy początek filozofii, tkwi w zdziwieniu, to Arystoteles w *Metafizyce* pierwszy interpretował to zdziwienie jako jedynie doraźne zaskoczenie; dzięki zaskoczeniu ludzie uświadamiają sobie swoją ignorancję w stosunku do rzeczy, które mogą zostać poznane, zaczynając od tych, które są „blisko pod ręką”, i postępując „od nich do spraw większych, jak słońce i księżyc, i gwiazdy, i geneza wszystkich rzeczy”. Arystoteles powiada, że ludzie filozofują, żeby uniknąć ignorancji, a Platońskie zdziwienie nie jest już rozumiane jako ogólna zasada, lecz jako zwykły początek:

„Wszyscy zaczynają od zdziwienia [...] lecz koniec musi być czymś innym i lepszym [od zdziwienia], co następuje wraz z nauką”. Tak więc, choć Arystoteles również, w innym kontekście, mówił o prawdzie *anęu lo-gou*, o prawdzie nie dającej się wyrazić dyskursywnie, to nie powiedziałby wraz z Platonem: ze spraw, które mnie interesują, nic nie jest znane, ponieważ nic nie jest o nich napisane ani nic nie będzie napisane w przyszłości. Ludzie piszący o takich rzeczach nic nie wiedzą; oni nawet nie znają siebie samych. Gdyż nie ma sposobu wyrażenia tych rzeczy w słowach, tak jak wyraża się to, czego można się nauczyć. A więc, nikt kto posiada prawdziwą zdolność myślenia (*nous*) i zna zatem niedoskonałość słów, nie będzie nawet ryzykował ujęcia myśli w formę dyskursu ani utrwał ich w tak sztywnej formie, jak pisane litery.

Prawie identyczną ideę wypowiedzianą podobnymi słowami znajdujemy u Nietzschego. Nietzsche, na pewno nie zwolennik Platona, pisał do swego przyjaciela Overbecka: „Moja filozofia nie nadaje się już do przekazywania, przynajmniej w druku”, a w *Poza Dobrem i Złem* dodawał: „Nie ceni własnej intuicji, kto ją przekazuje innym”. Heidegger zaś pisał, nie o Nietzschem wprawdzie, lecz o sobie: „Wewnętrzną granicą wszelkiej myśli jest niemożność powiedzenia o tym, co najbardziej własne, gdyż słowo wypowiedziane jest stymulowane przez to, co niewyraźalne”. Możemy to uzupełnić jeszcze uwagami Wittgensteina, którego rozważania filozoficzne koncentrują się na kwestii prób wyrażenia niewyraźnego. „Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka. One właśnie, owe guzy, pozwalają ocenić wartość tych odkryć”. Guzy te to „błędy metafizyki”. A „filozoficzne problemy

powstają wtedy, gdy język świętuje". W oryginale niemieckim Wittgensteina mówi się: *wenn die Sprache feiert*. Tkwi w tym pewna ambiwalencja, gdyż może to znaczyć równie dobrze zaprzestanie pracy, jak też uroczyste obchodzenie czegoś, czyli coś całkiem przeciwnego. „Filozofia jest walką przeciw opętaniu umysłu przez język”¹⁹. Cały jednak kłopot polega na tym, że walka ta może się dokonać jedynie za pomocą samego języka.

Wróćmy jednak do Platona, on tylko bowiem spośród filozofów pewnej klasy zostawił coś więcej niż jedynie fragmentaryczne uwagi na temat interesującej nas kwestii. W *Liście siódmym* nie wypowiada się przeciw mówieniu, lecz przeciw pisaniu. Jest to skrócone powtórzenie obiekcji przeciw pisaniu zawartych w *Fajdrosie*. Po pierwsze więc „pisanie niszczy pamięć”; ludzie polegający na słowie pisanim nie są skorzy do pamiętania, po drugie, słowo pisane przebywa w „majestacie milczenia”, nie może ani samo za siebie mówić, ani też odpowiadać na pytania, po trzecie, nie może ono wybierać tego, do kogo się zwraca — wpada w złe ręce, jest używane źle lub nadużywane, pozostaje niezdolne do samoobrony. Najlepiej nadaje się do budowania „kaplicy osobistych pamiętek, aby do niej chodzić, kiedy starość niepamięć przyniesie” oraz daje „rozkosz [...] jakiej inni w zabawach i ucztach szukają”²⁰. Natomiast w *Liście siódmym* idzie Platon dalej: nie wspomina o *agrapha dogmata*, o których wiemy z uwagi Arystotelesa w *Fizyce*, lecz twierdzi, że „te rzeczy nie mogą być wyrażone w słowach, tak jak inne rzeczy, których się uczymy”.

Jest to zaiste odmienne od tego, co czytamy w dialogach, nie stanowi to jednak podstawy, by *List siódmy* uznać za fałszywy. W *Polityku* czytamy o „podobień-

stwie” pomiędzy widzialnym i niewidzialnym: „Ale mam wrażenie, że ludzie po większej części nie wiedzą, że niektóre przedmioty mają z natury łatwo dostrzegalne cechy wspólne, które poznać łatwo i nie trudno je pokazać, kiedy ktoś się pyta o określenie czegoś, a zapytany zechce to bez wysiłku pokazać, ale bez dokładnego określenia. A rzeczy największe i najczcigodniejsze nie mają wizerunków żadnych ręką ludzką wykonanych wyraźnie, które by człowiek pytającemu mógł pokazać [...] Dlatego trzeba starać się dawać i przyjmować określenie każdej rzeczy. Bo rzeczy bezcielesne, które są najpiękniejsze i największe, pokazać jasno można tylko za pomocą określeń i w żaden inny sposób”²¹. W *Fajdosie* Platon przeciwstawia słowo pisane słowu mówionemu, które znajduje swe zastosowanie w „sztuce mówienia o rzeczach” (*techne dialéktike*), „żywej mowie, będącej archetypem, którego kopią tylko jest słowo pisane”. Chwali sztukę żywej mowy ze względu na jej zdolność wyboru słuchaczy; jest ona zaprzeczeniem jałowości, zawiera nasiona — słowa i wywody, różnorodnie kiełkujące u różnych słuchaczy, tak że nasienie staje się nieśmiertelne. Lecz jeśli w myśleniu prowadzimy ten dialog sami z sobą, to jest to tak, jakbyśmy „pisali słowa w duszy”, a wtedy nasza dusza jest „jakby księgą”, lecz księgą, która już nie zawiera słów. W grę wtedy wchodzi inny rzemieślnik, będący „malarzem”, który maluje w naszej duszy obrazy odpowiadające słowom. Dzieje się tak, „kiedy ktoś od wzroku albo od którego innego zmysłu wziął to, co kiedyś sądził albo mówił, i teraz jakoś w samym sobie ogląda obrazy pochodne tych rzeczy, o których wtedy sądził albo o nich mówił”²².

W *Liście siódmym* Platon opowiada krótko, w jaki sposób taka podwójna transformacja jest możliwa, jak

to się dzieje, że nasza percepcja zmysłowa może być czymś, o czym się mówi, oraz w jaki sposób to mówienie jest następnie przekształcone w obraz widoczny jedynie dla duszy. Posiadamy nazwy dla tego, co widzimy, np. słowo „koło” dla czegoś okrągłego; nazwa może być wyjaśniona w mowie (*logos*) w zdaniach „złożonych z rzeczowników i czasowników”. O kole możemy powiedzieć, że jest to „rzecz charakteryzująca się jednakowymi odległościami pomiędzy środkiem a skrajnymi jej punktami”. To zdanie może prowadzić do tworzenia kół, do obrazów, które mogą być rysowane i wycierane, wyrzucane i niszczone, lecz wszystkie te czynności nie mają wpływu na samo koło, które jest czymś innym niż wszystkie te koła. Poznanie i umysł (*nous*) ujmują istotę koła, czyli to, co wspólne wszystkim kołom, coś, co „nie leży ani w dźwięku mowy, ani w kształtach ciał, lecz w samej duszy”; jest ona odmienna od realnego koła postrzeganego oczami ciała, a także od kół narysowanych zgodnie ze słownym wyjaśnieniem. To koło w duszy jest spostrzegane przez umysł (*nous*), który jest jej „pokrewny i podobny”. Jedynie też ten ogląd wewnętrzny może być nazywany prawdą. Prawdy ewidentne, których podstawą jest zmysłowe spostrzeganie rzeczy, mogą być udostępnione za pomocą słów w dyskursywnym ciągu myśli, który może być milczący lub też może dokonywać się pomiędzy uczniem a nauczycielem, „z góry do dołu”, badając, „co jest prawdą, a co fałszem”. Wynik, choć traktuje się go jako intuicyjny ogląd, nie zaś wniosek, pojawi się nagle po długim ciągu pytań i odpowiedzi, gdy „błysk mądrości (*phronesis*) zaświeci i umysł zostanie napelniony światłem”. Sama prawda jest poza słowami; nazwy, od których rozpoczyna się proces myślenia, nie są niezawodne — „nic nie stoi na przeszkod-

dzie, by to, co jest nazywane okrągłym, zostało przezwane prostym i na odwrót” — a słowa, racjonalny dyskurs szukający wyjaśnień, są „słabe”; dają zaledwie trochę informacji, „aby rozpalic światło w duszy z drobnej iskierki, które raz zapalone, staje się samowystarczalne”.

Zacytowałam kilka fragmentów z *Listu siódmego*, gdyż pokazują one możliwość niezgodności pomiędzy naocznością — podstawową metaforą dla prawdy filozoficznej — a mową, czyli środkiem przekazu, dzięki któremu myślenie może się pojawić: pierwsze dostarcza nam równoczesnej różnorodności, natomiast drugie ujawnia się w ciągu słów i zdań. To, że drugie jest jedynie narzędziem pierwszego, było aksjomatem nawet dla Platona i pozostało aksjomatem w całej historii filozofii. Jeszcze Kant powiadał: wszelkie myślenie jest sposobem osiągnięcia naoczności. A Heidegger w swych wczesnych wykładach dotyczących *Sofisty* mówił: „*Dialegethai* samo przez się dąży do *noein*, do widzenia [...] Brakuje mu właściwych środków *theorein* [...] Taki jest podstawowy sens dialektyki Platona, dąży ona do oglądania, do odkrywania, przygotowuje ogląd źródłowy poprzez dyskurs [...] Logos pozostaje związany z widzeniem; jeśli mowa odrywa się od oczywistości danej w naoczności, to degeneruje się w puste gadanie przeszkadzające widzeniu. *Legein* zakorzenione jest w widzeniu, w *horan*”.

Interpretacja Heideggerowska wzięła się z *Fileba* Platona, gdzie dialog wewnętrzny „ja” z samym sobą jest jeszcze raz wspomniany, tym jednak razem chodzi o najniższy jego poziom: człowiek widzi z daleka przedmiot i jeśli tak się zdarzy, że jest sam, to zadaje sobie pytanie: co to jest, co się tu pojawia? Odpowiada na swe pytanie: to człowiek. „A gdyby ktoś przy nim

był, to on by te słowa do siebie samego powiedziane ubrał w głos, zwrócony do towarzystwa, i powiedziałby to, co myśli [...] A gdyby był sam i to samo by sobie pomyślał, to nieraz by tak dłuższy czas szedł i to by w sobie obnosił”²³. Prawda jest tu oczywistością naoczności, a mówienie i myślenie jest autentyczne o tyle, o ile towarzyszy widzeniu i ujmuje je przekładając na słowa. W momencie gdy mówienie odrywa się od naoczności, na przykład gdy powtarzane są opinie lub myśli innych ludzi, to staje się tak samo nieautentyczne, jak wedle Platona nieautentyczny jest obraz w stosunku do oryginału.

Jedną z istotnych cech naszych wrażeń zmysłowych jest to, że nie są one wzajemnie przekładalne — żaden dźwięk nie może być widziany ani obraz słyszany — mimo że wszystkie związane są razem przez zdrowy rozsądek, który już z tego tylko powodu jest wśród nich najważniejszy. Cytowałam uwagę Tomasza z Akwinu, że jest to jedna zdolność, która rozciąga się na przedmioty wszystkich pięciu zmysłów. Język, odpowiadający lub towarzyszący zdrowemu rozsądkowi, daje przedmiotowi nazwę; w ten sposób osiągnana jest powszechność, która jest podstawą intersubiektywnej komunikacji — ten sam przedmiot jest postrzegany przez różnych ludzi i wspólny dla nich — lecz także służy ona identyfikacji danej zmysłowej, która pojawia się całkowicie odmiennie każdemu z pięciu zmysłów: coś jest twarde lub miękkie w dotyku, słodkie lub kwaśne w smaku, jasne lub ciemne dla wzroku, brzmi jako różnorodne tony dla ucha. Żadne z tych doznań nie może zostać adekwatnie opisane w języku. Nasze poznawcze zmysły, widzenie i słyszenie, niewiele bliższe są słów niż zmysły niższe, jak węch, smak czy dotyk. Coś pachnie jak róża, smakuje jak zupa pomi-

dorowa, przypomina w dotyku aksamit. Tyle tylko możemy powiedzieć. „Róża jest różą jest różą”.

Wszystko to oczywiście jest jedynie innym sposobem powiedzenia, że prawda, w tradycji metafizyki rozumiana przy pomocy metafory wizualnej, jest z istoty swej niewyrażalna. Wiemy na podstawie tradycji hebrajskiej, co się dzieje, gdy podstawowa metafora oparta jest nie na widzeniu, lecz na słyszeniu (które pod wieloma względami jest bliższe myśleniu niż wzrok, gdyż zdolne jest występować w sekwencjach). Bóg żydowski może być słyszany, lecz nie może być widziany. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach głęboko”. Niewidzialność prawdy jest w religii żydowskiej równie aksjomatyczna jak w filozofii greckiej jej niewyrażalność. Cała późniejsza filozofia opiera się na tym greckim przeświadczeniu. I podczas gdy prawda rozumiana w kategoriach słyszenia wymaga posłuchu, to prawda rozumiana w kategoriach widzenia znajduje swe podstawy w tej samej potężnej oczywistości, która zmusza nas do uznania identyczności przedmiotu w momencie, gdy znajduje się on przed naszymi oczami. Metafizyka, ta „okropna nauka”, która „obserwuje to, co jest takim, jakim jest”, mogła odkryć prawdę narzucającą się ludziom w sposób konieczny, nie dającą się odrzucić, podobnie jak nie do odrzucenia jest doświadczenie wzrokowe. Żaden dyskurs, ani dialektyczny w sokratejsko-platońskim sensie, ani logiczny, opierający się na regułach wnioskowania, ani retoryczno-perswazyjny, nie może nigdy osiągnąć prostej, niezakwestionowanej i niekwestionowalnej pewności naczynnej oczywistości. „Co to jest, co się tu pojawia? To człowiek”. Jest to doskonała *adequatio rei et intellec-*

tus, zgodność poznania z przedmiotem, która nawet dla Kanta była jeszcze ostateczną definicją prawdy. Jednakże Kant zdawał sobie sprawę z tego, że dla tej prawdy nie można znaleźć żadnego ogólnego kryterium, ponieważ byłoby ono wewnątrznie sprzeczne. Prawda jako oczywistość nie wymaga żadnego kryterium — ona jest kryterium, ostatecznym arbitrem wszystkiego, co z niej może wynikać. Heidegger rozważając w *Sein und Zeit* tradycyjne pojęcie prawdy pisał: „Przypuśćmy, że ktoś odwrócony plecami do ściany wypowiada prawdziwe zdanie, że «obraz wisi na ścianie krzywo». Jego twierdzenie zostaje potwierdzone, gdy odwróci się i spostrzeże, że obraz tak właśnie wisi”²⁴.

Trudności, jakie ta „okropna nauka”, metafizyka, zrodziła, dają się ująć jako naturalne napięcie pomiędzy *theoria* a *logos*, pomiędzy widzeniem a rozumowaniem używającym słów. Rozumowanie może być w formie „dialektyki” (*dia-legesthai*) lub przeciwnie w formie „sylogizmu” (*styl-logizesthai*), czyli może ujmować rzeczy i opinie za pomocą oddzielnych słów lub może łączyć je w dyskursie, a jego prawdziwość zależna jest od pierwotnych przesłanek spostrzeganych intuicyjnie, przez *nous*, które nie mogą być błędne, ponieważ nie są *meta logou*, nie są następstwem słów. Jeśli filozofia jest matką nauk, to sama jest nauką o źródłach i o zasadach nauki, *archai*; owych *archai*, które stały się tematem Arystotelesowskiej metafizyki, już z niczego nie da się wyprowadzić; są one dane umysłowi w oczywistej naoczności.

Wzrok stał się podstawową metaforą filozoficzną — a wraz ze wzrokiem naoczność stała się ideałem prawdziwości — nie ze względu na jakieś szczególne uprzywilejowanie wzroku wśród zmysłów, lecz dlatego, że bardzo wczesnie narodziła się idea tożsamości filozoficz-

nego poszukiwania znaczenia z naukowym poszukiwaniem poznania. Warto tu przypomnieć tę dziwną zmianę, jaką w pierwszym rozdziale *Metafizyki* wprowadził Arystoteles w stosunku do Platońskiej tezy, że zdziwienie jest początkiem wszelkiej filozofii. Lecz utożsamienie prawdy ze znaczeniem dokonało się oczywiście wcześniej. Wiedzę zdobywa się przez poszukiwanie tego, co przywykliśmy nazywać prawdą, a najwyższą ostateczną formą prawdziwego poznania jest istotnie naoczność. Wszelka wiedza zaczyna się od badania zjawisk danych naszym zmysłom i jeśli badacz chce się posuwać naprzód i znajdować przyczyny widzialnych skutków, to jego ostatecznym celem jest ujawnienie tego, co może być ukryte pod powierzchnią. Temu służą też nawet najbardziej skomplikowane przyrządy — mają uchwycić to, co ukryte przed gołym okiem. Potwierdzenie jakiegokolwiek teorii naukowej dokonuje się w ostateczności poprzez świadectwo zmysłów, tak jak w uproszczonym przykładzie Heideggera. Napięcie pomiędzy widzeniem a mową, o którym już wspomniałam, tutaj nie występuje. Na tym poziomie mowa jest dokładnym przekładem widzenia (byłoby inaczej, gdyby w grę wchodziła treść obrazu, a nie po prostu jego położenie na ścianie). Fakt, że symbole matematyczne mogą zastępować rzeczywiste słowa i nawet lepiej wyrażać zjawiska wydobyte z ukrycia przez aparaturę poznawczą, ukazuje najwyższą skuteczność metafor wzrokowych dla ukazania tego, co nie wymaga mowy jako przekaznika.

Myślenie jednakże, w przeciwieństwie do aktywności poznawczej, używającej myślenia jako jednego ze swoich narzędzi, potrzebuje mowy nie tylko po to, by zabrzmieć i ujawnić się; bez mowy nie mogłoby się ono w ogóle dokonać. A skoro mowa dokonuje się poprzez

sekwencje zdań, to końcem myślenia nie może być nigdy naoczność ani też nie może być ono potwierdzone przez jakieś oczywiste dane niewyraźalnej kontemplacji. Jeśli myślenie, kierując się starą metaforą widzenia i błędnie rozumiejąc siebie i swoją funkcję, oczekuje od siebie samego „prawdy”, to prawda ta nie tylko w definicji jest niewyraźalna. „Jak dzieciom dym umyka z rąk, gdy próbują go złapać, tak też filozofom wymyka się przedmiot, który pragnęliby ująć”, tak opisywał tę sytuację Bergson, ostatni filozof, który wierzył w intuicję. A powodem tej „klęski” jest po prostu to, że słowa nie mogą osiągnąć nieruchomości właściwej przedmiotom czystej kontemplacji. Znaczenie, które jest mówione, w porównaniu z przedmiotem kontemplacji jest śliskie; jeśli filozof chce je zobaczyć i uchwycić, ono się „wyslizguje”.

Użycie metafory wzroku zanika w filozofii po Bergsonie, zainteresowanie i uwaga całkowicie przesuwają się z kontemplacji na mowę, z *nous* na *logos*. Wraz z tym przesunięciem także przesuwa się kryterium prawdy ze zgodności poznania z przedmiotem — *adequatio rei et intellectus*, rozumiane jako zgodność widzenia z widzianym obrazem — na samą formę myślenia, której podstawowym prawem jest zasada niesprzeczności, zasada zgodności z samym sobą, czyli to, co Kant rozumiał ciągle jako „negatywne kryterium prawdy”. „Lecz dalej nie sięga jej [zasady sprzeczności] znaczenie i użyteczność jako wystarczającego kryterium prawdziwości”²⁵. U tych nielicznych współczesnych filozofów, którzy, choć nie bez wątpliwości, hołdują jeszcze tradycyjnemu rozumieniu metafizyki, a więc u Heideggera i Waltera Benjamina, stara metafora wzroku nie zniknęła całkowicie, lecz skurczyła się. U Benjamina prawda „przelatuje przed oczyma”, u Heideggera

moment zrozumienia pojmowany jest jako „błyskawica”, a później wprowadzona zostaje całkowicie inna metafora: *das Geläut der Stille*, „dźwięczące milczenie”. Mówiąc w kategoriach tradycyjnych, ta ostatnią metafora zbliża się do iluminacji osiągananej przez niewyraźną kontemplację. Chociaż bowiem metafora mówiąca o końcu i kulminacji procesu myślowego odwołuje się tu do zmysłu słuchu, to jednak nie mówi ona o słuchaniu sekwencji dźwięków, jak się dzieje, gdy słuchamy melodii, lecz o immobilnym stanie umysłu będącym czystą receptywnością. A skoro myślenie, ten milczący dialog „ja” z samym sobą, jest czystą aktywnością umysłu połączoną z czystą biernością ciała — „nigdy człowiek nie jest bardziej aktywny niż wtedy, gdy nic nie robi” (Katon) — trudności stworzone przez metaforę odwołującą się do słyszenia są równie wielkie, jak w przypadku metafory wzroku. (Bergson, przywiązany do metafory naoczności w związku z ideałem prawdy, mówi o „aktywnym z istoty, można rzec gwałtownym, charakterze intuicji metafizycznej”, nie zdejmując sobie sprawy ze sprzeczności istniejącej pomiędzy spokojem kontemplacji a aktywnością, szczególnie zaś gwałtowną). Arystoteles mówi o „aktywności filozoficznej”, jako o „doskonałej i niezakłóconej aktywności, która mieści w sobie najśłodszą z przyjemności”.

Innymi słowy, główna trudność zdaje się polegać na tym, że dla samego myślenia — którego język jest całkowicie metaforyczny i którego pojęciowy aspekt jest całkowicie zależny od metafory łączącej przepaść pomiędzy widzialnym a niewidzialnym, pomiędzy zjawiskami a myślącym *ego* — nie istnieje metafora zdolna w sposób przekonujący oświetlić specyfikę tej aktywności umysłowej, w której coś niewidzialnego wewnątrz nas ma do czynienia z niewidzialnym światem. Wszy-

stkie metafory odwołujące się do zmysłów następczą kłopoty z tego prostego powodu, że wszystkie nasze zmysły są z istoty swej poznawcze, a więc jako formy aktywności posiadają zawsze cel leżący poza nimi samymi: nie są one *energeia*, nie są celem samym w sobie, lecz są instrumentalne wobec poznania i obcowania ze światem.

Myślenie jest czymś „nie w porządku”, ponieważ szukanie znaczenia nie tworzy żadnego takiego efektu, który przetrwałby samą aktywność, który miałby sens, gdy aktywność ustanie. Innymi słowy, przyjemność, o której mówi Arystoteles, chociaż objawia się myślącemu *ego*, nie daje się jednak wyrazić słowami. Jedyna metafora zdolna oddać, czym jest życie umysłu, musi się odwoływać do doznania życia. Bez oddechu życia ludzkie ciało jest trupem, bez myślenia umysł ludzki jest martwy. Taką metaforą posługuje się Arystoteles w słynnym rozdziale siódmym księgi Lambda w *Metafizyce*: „Aktywność myślenia [*energeia*, która jest sama swym celem] to życie”. Jej wewnętrzne prawo, jedynie bogu dostępne zawsze, człowiekowi zaś tylko w nielicznych momentach, gdy jest podobny bogu, to „nieprzerwany ruch, który jest ruchem po kole”. Jest to jedyny ruch, który nigdy nie osiąga końca ani nie daje ostatecznego efektu. Ten osobliwy pomysł, że autentyczny proces myślenia, czyli *noesis noeseos*, dokonuje się po kole — najwspanialsze uzasadnienie w filozofii argumentu koła — dziwnie nie niepokoił nigdy filozofów ani komentatorów Arystotelesa, co mogło być spowodowane częstym błędnym przekładem *nous* i *theoria* jako „wiedza”, która zawsze osiąga swój cel i daje ostateczny wynik. Gdyby myślenie było działalnością poznawczą, to przebiegałoby po linii prostej zaczynając od pytania dotyczącego przedmiotu, a kończąc

na poznaniu go. Arystotelesowska idea ruchu kołowego wraz z jego metaforą życia sugeruje, że poszukiwanie sensu, tak jak myślenie, towarzyszy człowiekowi przez całe życie aż do śmierci. Ruch kołowy jest metaforą wyprowadzoną z życia, ponieważ przebiega ono między narodzinami a śmiercią, a więc ma charakter cykliczny, póki tylko istnieje człowiek. To proste doświadczenie myślącego *ego* wystarcza, by przypuścić, że inni ludzie dokonują tego samego cyklu, nawet jeśli pozostaje to w jawnej sprzeczności z tradycyjnym przeświadczeniem, że prawda jest wynikiem myślenia i że istnieje taka rzecz jak Hegłowskie „poznanie spekulatywne”. Lecz Hegel powiada, nie powołując się zresztą na Arystotelesa: „Filozofia tworzy koło [...] nie bierze się ona znikąd, nie jest czymś pozbawionym początku, lecz zawraca do samej siebie”. Taką samą myśl znajdujemy u Heideggera w *Czym jest metafizyka?*, gdzie omawia on podstawowe pytanie metafizyki: „Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej nic?”, analizując równocześnie samo pytanie, jak i myśl o nim.

Jednak metafory te, chociaż odpowiadają spekulatywnemu, niepoznawczemu sposobowi myślenia i pozostają w zgodzie z podstawowym doświadczeniem myślącego *ego*, są szczególnie puste, gdyż nie uwzględniają zdolności poznawczej i sam Arystoteles nie używał ich inaczej, jak tylko twierdząc, że bycie żywym jest *energein*, czyli byciem aktywnym dla samej aktywności. Ponadto zaś metafora ta nie odpowiada oczywiście na podstawowe pytanie: dlaczego myślimy? gdyż nie ma odpowiedzi na pytanie: dlaczego żyjemy?

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgensteina (napisanych, kiedy przekonał się o niemożliwości utrzymania swych wcześniejszych tez z *Traktatu*, wedle których język, a zatem i myśl jest obrazem rzeczywiście-

ści: „Zdanie jest obrazem rzeczywistości, zdanie jest modelem rzeczywistości, tak jak je sobie myślimy”²⁶⁾ znajduje się interesująca idea ilustrująca tę trudność. „Po co człowiek myśli? [...] Czy dlatego, że myśli, iż myślenie jest funkcjonalne? [...] Czy ponieważ myśli że myślenie jest korzystne?” Takie pytanie przypomina inne pytanie: „Czy człowiek wychowuje dzieci, bo uważa to za funkcjonalne?” Trzeba jednak przyznać, że „c z a s a m i myślimy, ponieważ jest to funkcjonalne”, lecz jest to coś wyjątkowego, skoro jest to c z a s a m i. A więc: „Skąd możemy wiedzieć, d l a c z e g o człowiek myśli?” Wittgenstein odpowiada: „Zdarza się, że już samo postawienie pytania «dlaczego?» uświadamia nam istotne fakty, a wtedy w toku dociekań te fakty prowadzą nas do odpowiedzi”²⁷⁾. Tak więc, aby znaleźć odpowiedź na pytanie: „Dlaczego myślimy?”, rozważę kwestię: „Co skłania nas do myślenia?”

¹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 283.

² Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, Warszawa 1964. Wstęp.

³ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 266.

⁴ P. Valery, *Discours aux Chirurugiens*, w: *Varieté*, Paris 1957, t. I, s. 916.

⁵ Platon, *Teajtet*, 174b.

⁶ Kant, *Werke*, t. XVIII, 5019; 5036.

⁷ Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 60.

⁸ Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s. 474.

⁹ Platon, *Timajos*, 34b.

¹⁰ I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, w: *Werke*, t. VI, s. 357—362.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. I, s. 42.

¹² Platon, *Sofista*, 254a—b.

- ¹³ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 291—292.
- ¹⁴ Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 300.
- ¹⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki*, Warszawa 1960, s. 164.
- ¹⁶ E. Fenollosa: *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, w: *Instigations*, pod red. Ezry Pounda, Freeport 1967.
- ¹⁷ Homer, *Odyseja*, Wrocław 1953, s. 283.
- ¹⁸ H. Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, s. 94—97.
- ¹⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, frag. 119, 19, 109.
- ²⁰ Platon, *Fajdros*, 276d.
- ²¹ Platon, *Polityk*, 286a.
- ²² Platon, *Fileb*, 39c.
- ²³ Tamże, 38e.
- ²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 217.
- ²⁵ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 304.
- ²⁶ Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, fragm. 401.
- ²⁷ Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, fragm. 466—471.

III. CO POWODUJE, ŻE MYŚLIMY?

14. Prefilozoficzne domniemania Greków

Kiedy pytamy o to, co powoduje, że myślimy, nie chodzi nam o cele ani zamiary. Pytanie to, zakładając ludzką potrzebę myślenia, opiera się na domniemaniu, że aktywność myślenia należy do tych *energeiai*, które, jak gra na flecie, same zawierają swe cele i nie pozostawiają po sobie żadnych ostatecznych efektów w zamieszkanym przez nas świecie. Nie potrafimy określić momentu, w którym potrzeba ta zaczęła być odczuwana, lecz samo istnienie języka, a także wszystko to, co wiemy o czasach prehistorycznych, oraz to, co wiemy o mitach, których autorów nawet nie potrafimy nazwać, daje nam prawo mniemać, że potrzeba ta pojawiła się wraz z pojawieniem się człowieka na ziemi. Natomiast możemy określić moment powstania metafizyki i filozofii, jak również możemy przytoczyć różne odpowiedzi dawane na nasze pytanie w różnych czasach. Grecka odpowiedź, przynajmniej częściowo, polega na powszechnym przekonaniu myślicieli greckich, że filozofia umożliwia śmiertelnym ludziom przebywanie w sąsiedztwie rzeczy nieśmiertelnych, a tym samym pozwala im osiągnąć czy rozwinąć w sobie nieśmiertelność, „o ile natura ludzka może mieć w sobie nieśmiertelność”¹. Na krótki czas nieśmiertelność staje się im dostępna, filozofowanie przekształca śmier-

telnych w twory bogom podobne, czyni z nich, jak mawiał Cyceon, "śmiertelnych bogów". (Starożytna etymologia stale wyprowadza kluczowe słowo *theorein*, a nawet *theatron* z *theos*). Jednakże kłopot z tą grecką odpowiedzią polega na tym, że jest ona niezgodna z istotą pojęcia „filozofii”, czyli miłości i pragnienia mądrości, które nie może być przypisane bogom, gdyż, używając słów Platona: „Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości — on ją ma”².

Rozważmy najpierw dziwną ideę unieśmiertelnienia — *athanatizein* — której wpływ na właściwy temat tradycyjnej metafizyki trudno przecenić. W jednym z wcześniejszych rozdziałów interpretowałam parabolę Pitagorejską jako sprawę sądenia, które jako odrębna zdolność zostało odkryte dopiero w czasach nowożytnych, gdyż Kant pod wpływem osiemnastowiecznego zainteresowania smakiem i jego rolą w estetyce napisał swą *Krytykę władzy sądenia*. Historycznie rzecz biorąc, nie było to poprawne. Pitagorejska idea obserwacji ma inne jeszcze, znacznie rozleglejsze znaczenie dla powstania filozofii Zachodu. Grecka koncepcja boskości ściśle jest związana z głównym wątkiem paraboli, z ideą przewagi kontemplacji — *theorein* — nad działaniem. Według religii Homeryckiej bogowie nie są transcendentni, ich domem nie jest nieskończoność, lecz „niebo [...] bezpieczna ich forteca”. Ludzie i bogowie są do siebie podobni, należą do jednego rodzaju (*hen andron, hen theon genos*), przyjmując tchnienie od tej samej matki; greccy bogowie, jak powiada Herodot, mają taką samą *physis* jak ludzie, lecz mimo tej samej *anthropophysis*, mimo jedności rodzaju, posiadają także pewne szczególne przywileje: w przeciwieństwie do ludzi, są wolni od śmierci i cieszą się „łatwym życiem”. Wolni od konieczności życiowych,

jakie są udziałem śmiertelnych, mogą poświęcić się obserwacji, patrząc z Olimpu w dół na sprawy ludzi, które nie są dla nich niczym więcej niż widowiskiem i rozrywką. Zainteresowanie olimpijskich bogów spektakularnością świata — tak odmienne od innych koncepcji zajęć boskich, takich jak tworzenie lub nadawanie praw, zakładanie społeczności i rządzenie nimi — jest tym, co ich łączy z ich mniej szczęśliwymi braćmi na ziemi.

To, że pasja oglądania, poprzedzająca (jak już wspomniano) głód wiedzy, stanowiła dominujący rys greckiego stosunku do świata, nie wymaga uzasadniania. Jakiegokolwiek zjawisko — natura i harmonijny porządek kosmosu, rzeczy, które pojawiły się samoistnie, i rzeczy stworzone ludzkimi rękoma, jak również (ludzka doskonałość (*arete*) rozwijana we wszystkich ludzkich sprawach — było przede wszystkim po to, by je obserwować i podziwiać. Tym, co ludzi kusilo, by oddawać się kontemplacji, było czyste piękno zjawiska (*kalon*), tak że „najwyższa idea dobra” tkwiła w tym, co świeciło najsilniej (*tou ontos phanotaton*). A ludzka cnota (*kalon k'agathon*) była oceniana nie na podstawie wrodzonych cech czy intencji podmiotu ani nie ze względu na konsekwencje jego czynów, lecz wyłącznie przez samo wykonanie, na podstawie tego, jak przejawiała się w czynach; była ona tym, co nazwalibyśmy wirtuozerią. Jak w sztuce, czyny ludzkie miały „świecić swą wewnętrzną zasługą”, że posłużymy się słowami Machiavellego. Cokolwiek istniało, było przede wszystkim traktowane jako spektakl dla bogów, w którym oczywiście ludzie, ci ubodzy krewni Olimpijczyków, pragnęli mieć swój udział.

Tak więc Arystoteles zdolność logosu, czyli rozumnej mowy, przypisał Grekom w odróżnieniu od barbarzyń-

ców, lecz pragnienie widzenia przyznawał wszystkim ludziom. A mieszkańcy Platońskiej jaskini zadowolają się patrzeniem na *eidola* na ścianie przed nimi nie mówiąc ani jednego słowa, niezdolni nawet do zwrócenia się do innych i komunikowania z nimi, przykuci do swych miejsc za nogi i szyje. Wielu uczestniczy w boskiej pasji oglądania. Pitagoras, mówiąc o obserwacji dokonywanej z pozycji zewnętrznej wobec spraw ludzkich, miał na myśli coś boskiego. A im mniej czasu człowiek potrzebuje, by dbać o swe ciało, i więcej go może poświęcić temu boskiemu zajęciu, tym bliższy staje się sposobowi życia bogów. Co więcej, skoro ludzie i bogowie należą do tego samego gatunku, to nawet boska nieśmiertelność wydaje się czymś niezupełnie obcym śmiertelnikom; wielkie imię, cenna nagroda za „wielkie czyny i wielkie słowa” (Homer), poza tym, że jest źródłem zawiści, daje potencjalną nieśmiertelność — słaba niewątpliwie namiastka. To obserwator miał władzę nagradzania działającego. Gdyż zanim filozofowie mieli do czynienia z tym, co niewidzialne i co nie tylko nieśmiertelne, lecz prawdziwie wieczne, *ageneton*, czyli nie tylko bez końca, ale także bez początku, bez narodzin — bogowie greccy byli, jak wiemy z *Teogonii* Hezjoda, nieśmiertelni, lecz nie bez początku — poeci i historycy zajmowali się tym, co istnieje w czasie i co znika ze świata widzialnego. Dlatego też analiza greckiego pojmowania roli poezji i funkcji barda najlepiej może wyjaśnić, jakie wyobrażenie tego, co jest poza dziedziną spraw ludzkich, poprzedzało filozofię.

Istnieje wieść o zaginionym poemacie Pindara. Przedstawia on uroczystość ślubu Zeusa, na której Zeus pyta zgromadzonych bogów, czy ich błogiemu szczęściu czegoś jeszcze brak. Bogowie proszą go o stwo-

rzenie jeszcze nowych istot boskich, które potrafiłyby upiększyć wszystkie jego wspaniałe dzieła „muzyką i słowami”. Nowe boskie istoty, o jakich tu mówi Pindar, to poeci i bardowie, którzy wspomagają ludzką nieśmiertelność, gdyż „opowieść o rzeczach pomaga przetrwać czynowi”, a „rzecz opowiedziana przechodzi do nieśmiertelności, jeśli jest opowiedziana dobrze”. Bardowie również, jak Homer, rozwijają historię „w magicznych słowach, by zachwycać słuchaczy”. Oni nie tylko opisują, lecz także oceniają (*orthosas*) — Ajas zabił się ze wstydu, lecz Homer wiedział lepiej i „miał dla niego respekt i słał go nad innych”. Istnieje różnica pomiędzy rzeczą uczynioną a rzeczą pomyślaną i ta pomyślana jest dostępna tylko obserwatorowi, nigdy zaś dokonującemu czynu.

To pojęcie barda pochodzi od Homera. Istotne są tu wiersze mówiące o tym, jak Odyseusz zjawia się na dworze Feaków i na rozkaz króla jest zabawiany przez barda, który śpiewa o życiu samego Odyseusza i o jego sporze z Achillesem; Odyseusz słucha, kryje twarz i płacze, choć nigdy wcześniej nie płakał, a już na pewno nie wtedy, gdy działo się to, o czym teraz słucha. Dopiero słuchając tej historii, zdobywa pełną świadomość jej sensu. I Homer powiada: bard śpiewa dla ludzi i bogów to, co muza Mnemozyna, która czuwa nad pamięcią, kładzie mu do głowy. Muza obdarza go dobrem i złem — pozbawia go wzroku, lecz obdarza słodką pieśnią.

Pindar w zaginionym poemacie o Zeusie musiał jasno przedstawić subiektywną i obiektywną stronę tego wczesnego doświadczenia myślenia: ani człowiek, ani świat nie chcą, by piękno minęło nie rozpoznane. Skoro ludzie pojawiają się w świecie zjawisk, to potrzebują obserwatorów, a ci, którzy przychodzą jako widzo-

wie na festyn życia, pełni są admiracji, którą wypowiadają w słowach. Bez widzów świat byłby niedoskonały; uczestnik zaabsorbowany konkretnymi rzeczami i przynaglany określonymi sprawami nie jest w stanie dostrzec, jak poszczególne rzeczy w świecie i pojedyncze czyny ludzkie łączą się razem i tworzą harmonię, która nie jest jednak dana w zmysłowej percepcji, tak że to niewidzialne w widzialnym pozostałoby na zawsze nieznane, gdyby nie obserwator, który podziwia niewidzialne, rozwija o nim opowieść i wypowiada je w słowach.

To samo można w języku pojęciowym ująć następująco: sens tego, co się dzieje i pojawia, objawia się, gdy rzecz przemija; pamięć, dzięki której umysł uobecnia sobie to, co nieobecne i minione, ujawnia sens w formie opowieści. Człowiek, który ujawnia sens, nie bierze udziału w zjawisku; jest ślepy, chroniony przed widzialnym, aby móc „dostrzec” niewidzialne. A to, co widzi swymi ślepyimi oczyma i co przekłada na słowa, to jest opowieść, nie zaś sam czyn czy sam bohater, choć sława bohatera sięga niebios. Ta sytuacja nasuwa następujące pytanie: kto staje się nieśmiertelny, bohater opowieści czy opowiadający? Lub kto od kogo jest bardziej zależny? Bohater od poety, który daje mu sławę, czy poeta od bohatera, bez którego czynów nie byłoby o czym pamiętać? Wystarczy pogrzebowa mowa Peryklesa przytoczona przez Tukidydesa, by przekonać się, jak bardzo to kontrowersyjna kwestia; odpowiedź zależy od tego, kto jej udziela — człowiek działający czy widz. W każdym razie Perykles, polityk i przyjaciel filozofów, utrzymywał, że wielkość Aten, miasta, które stało się „szkołą Hellady” (jak Homer był nauczycielem wszystkich Greków), nie potrzebowała Homera ani jego talentów, by ją unieśmiertelił;

Ateńczycy mocą własnych talentów pozostawili po sobie „niezniszczalny pomnik” na ziemi i morzu.

Cechą szczególną filozofii greckiej jest to, że zrywa ona całkowicie z tą Peryklesową oceną najwyższego i prawie boskiego sposobu życia śmiertelnych. Wystarczy zacytować jego współczesnego, a zarazem przyjaciela, Anaksagorasa, który zapytany, czemu, mając prawo wyboru, lepiej urodzić się, niż nie — nawiasem mówiąc, pytanie to zapewne zajmowało wszystkich Greków, a nie tylko poetów i filozofów — odpowiedział: „Żeby oglądać niebiosa i rzeczy na nich, jak gwiazdy i słońce”, jak gdyby nic innego nie było godne uwagi. I Arystoteles z tym się godzi pisząc: „Powinno się albo filozofować, albo rozstać z życiem i zniknąć stąd”.

Tym, co łączyło Peryklesa i filozofów, było wspólne Grekom przekonanie, że śmiertelni powinni dążyć do nieśmiertelności, co jest możliwe dzięki pokrewieństwu łączącemu ludzi i bogów. W porównaniu z innymi istotami żywymi człowiek jest bogiem; jest on czymś w rodzaju śmiertelnego boga (*quasi mortalem deum*, by znów przypomnieć Cyncerona), którego głównym zadaniem jest wobec tego działanie mogące uwolnić go od śmiertelności i przybliżyć do bogów, jego najbliższych krewnych. Inaczej pozostaje tylko pogrążenie się w życiu zwierzęcym. „Najlepsi wybierają jedną możliwość przeciw wszystkim innym — wieczną sławę wśród śmiertelnych, lecz wielu żyje jak zwierzęta”³. Chodzi tu o to, że w prefilozoficznej Grecji było aksjomatem, że jedynym motywem człowieka jako człowieka jest dążenie do nieśmiertelności; czyn wielki jest piękny i godzien pochwały nie dlatego, że służy krajowi lub ludowi, lecz wyłącznie dlatego że zdobędzie „sławę, co przetrwa wieki”. Jak Diotyma

powiada Sokratesowi: „Bo czy ty myślisz, że Alkestis byłaby śmierć za Adameta poniosła albo Achilles byłby ginął zaraz po Patrokle [...] gdyby nie byli wierzyli, że «nie umiera pamięć czynów dzielnych» i że pozostanie po nich ta pamięć, którą my dzisiaj chowamy?”⁴ I wedle *Uczty* Platona wszystkie te różne rodzaje miłości zostają ostatecznie zjednoczone w dążeniu śmiertelnych do nieśmiertelności.

Nie wiem, kto pierwszy wśród Greków uświadomił sobie zasadniczy brak owej tak chwalonej i będącej obiektem zazdrości nieśmiertelności bogów: byli oni nieśmiertelni (*a-thanatoi*, ci którzy zawsze byli *aien eontes*), lecz nie byli wieczni. „Jak szczegółowo informuje nas o tym *Teogonia*, wszyscy oni narodzili się: trwanie ich życia ma swój początek w czasie. To filozofowie wprowadzili absolutną *arche*, czyli Początek, który sam przez się nie ma początku, który jest permanentnym i nie generowanym źródłem generowania. Z ideą tą wystąpił prawdopodobnie Anaksymander, lecz możemy ją dokładniej obserwować w poemacie Parmenidesa. Jego byt jest na zawsze w pełnym sensie tego słowa; jest on nie generowany (*ageneton*), jak też jest niezniszczalny (*anolethron*). Trwanie tego, co jest, nie ograniczone ani przez narodziny, ani przez śmierć, zastępuje i transcenduje życie bez końca, właściwe bogom Olimpu”⁵. Innymi słowy, byt, nie mający narodzin ani końca, zastąpił u filozofów bogów Olimpu, którzy byli tylko nieśmiertelni. Byt stał się prawdziwym bóstwem filozofii, ponieważ go, mówiąc słowami Heraklita: „Nie sprawił żaden z bogów ni ludzi, lecz był on zawsze i jest, i będzie: ogień wiecznie żywy, zażegnający się [...] i [...] gasnący”⁶. Do boskiej nieśmiertelności nie można mieć zaufania; co raz powstało, może też przestać istnieć — czyż preolimpij-

scy bogowie nie umarli? — i to właśnie ten brak wiecznotrwałości bogów (sądzę, że znacznie bardziej niż ich często niemoralne postępowanie) ściągnął na nich wściekle ataki Platona. Religia Homera nie była wiarą, która mogłaby być zastąpiona przez inną wiarę: „Bogowie zostali strąceni z Olimpu przez filozofię”. Ta nowa i wiecznotrwała boskość, którą Heraklit w cytowanym fragmencie nazywa kosmosem (nie światem, lecz jego porządkiem i harmonią), uzyskuje od Parmenidesa imię „Bytu”, którego konotacją od początku jest, jak sugeruje Charles Kahn, trwanie. Jest prawdą, ale nie oczywistością, że „aspekt trwania, nieodłączny od tematu wyrazu, zabarwia wszelkie użycie czasownika «być», w tym i filozoficzne jego użycie”⁷.

Jak byt zastąpił bogów Olimpu, tak filozofia zastąpiła religię. Filozofowanie stało się jedynym możliwym sposobem pobożności, najnowszą zaś cechą nowego boga było to, że był jeden. To, że ten Jeden był naprawdę bogiem i że był on czymś zasadniczo różnym od tego, co dziś rozumiemy przez „byt”, staje się jasne, jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że Arystoteles swą *Pierwszą filozofię* nazwał *Teologią*, rozumiejąc przez to nie naukę o bogach, lecz to, co znacznie później, w wieku XVIII, nazwano ontologią.

Wielką zaletą nowej dyscypliny było to, że człowiek aby zdobyć swój udział w nieśmiertelności, nie był już skazany na niepewną ocenę przyszłych pokoleń. Mógł osiągnąć nieśmiertelność za swego życia bez żadnej pomocy ze strony swych towarzyszy czy poetów, którzy za dawnych czasów, głosząc jego sławę mogli utrwalić jego imię na wieki. Nową drogę do nieśmiertelności było zamieszkanie wśród rzeczy, które są wieczne, a ta nowa zdolność, która uczyniła to możliwym, nazywała się *nous*, czyli umysł. Termin został zapoży-

czony u Homera, gdzie *nous* obejmuje wszystkie czynności psychiczne, a także jest nazwą indywidualnej psychiki. *Nous* jest tym, co koresponduje z bytem, i gdy Parmenides mówi: „być i myśleć jest tym samym”, to jest w tym zawarte *implicite*, to co Platon i Arystoteles powiedzą *explicite*: w człowieku jest coś, co odpowiada dokładnie temu, co boskie, gdyż umożliwia mu ono życie w sąsiedztwie boskim. To boskość powoduje, że myślenie i byt są tym samym. Używając swego umysłu (*nous*) i wycofując się myślowo ze świata rzeczy zniszczalnych, człowiek upodabnia się do tego, co boskie. A to upodobnianie trzeba rozumieć dosłownie. Gdyż tak, jak byt jest bogiem, *nous*, wedle Arystotelesa (który cytuje Ermotimosą lub Anaksagorasa), jest „bogiem w nas”, a „każde śmiertelne życie posiada coś boskiego”. *Nous*, „jak wszyscy mądrzy ludzie wiedzą — powiada Platon — jest królem nieba i ziemi”, gdyż jest on ponad całym światem, podobnie jak byt jest wyższy od wszystkiego innego. Filozof więc, który zdecydował się na ryzyko podróży poza „bramy dnia i nocy” (Parmenides), poza świat śmiertelnych, „będzie nazywany przyjacielem bogów i jeśli nieśmiertelność może być dla człowieka osiągalna, to jemu będzie dana”⁸. Jednym słowem, zaangażowanie w to, co Arystoteles nazywa *theoretike energeia*, a co jest identyczne z aktywnością boską (*he tou theou energeia*), oznacza „unieśmiertelnienie (*athanatizein*), zaangażowanie w aktywność, która sama przez się robi z nas nieśmiertelnych „w tej mierze, w jakiej to możliwe, i która nadaje naszemu życiu zgodność z tym, co w nas najwyższe”.

Niepozbawione znaczenia jest to, że nieśmiertelny i boski moment w człowieku nie istnieje bez realizacji i bez koncentracji na zewnętrznej boskości; innymi sło-

wy, przedmiot myśli obdarza nieśmiertelnością samo myślenie. Przedmiot jest niezmiennie wiecznotrwały; jest tym, co było, jest i będzie, a zatem i tym, co nie może być inne, niż jest, i co nie może nie być. Ten wieczny przedmiot to pierwotnie „harmonie i obrotu świata”, które możemy myślowo śledzić, co dowodzi, że „wyrastamy z boskiego, a nie z ziemskiego”, że jesteśmy tworcami „spokrewnionymi” nie z ziemią, lecz z niebem. Za tym przekonaniem możemy bez trudu odczytać pierwotne zdziwienie, z istoty swej filozoficzne. Jest to zdziwienie, które skłania naukowca do „rozproszenia ignorancji” i które powoduje, że Einstein powiada: „Wieczną tajemnicą świata jest jego poznawalność”. Tak więc, wszelki dalszy rozwój teorii realizujących poznawalność świata „w pewnym sensie w sposób ciągle płynie z owego «zdziwienia»”. Aż ku si, by powiedzieć, że Bóg naukowców stworzył człowieka na swoje podobieństwo i umieścił go w świecie wypowiadając jedno przykazanie: teraz spróbuj zrozumieć, jak to wszystko zostało zrobione i jak działa.

W każdym razie, dla Greków filozofia była osiągnięciem nieśmiertelności i w związku z tym posiadała dwa stadia. Była to przede wszystkim aktywność *nous* polegająca na kontemplacji wieczności, która sama przez się była *aneu logou*, niewyraźna; po niej następowała próba przekładu widzenia na słowa. Arystoteles nazywał to *aletheuein*, co znaczy nie tylko mówić, jakie naprawdę są rzeczy, lecz także opowiadać o tym, co w rzeczach konieczne i niezmiennie. Człowiek jako człowiek, w odróżnieniu od innych zwierząt, jest kombinacją *nous* i *logos*: „Jego istota polega na pozostawaniu w zgodzie z *nous* i *logos*”. Z nich dwóch jedynie *nous* pozwala na udział w wiecznotrwałym i boskim, natomiast *logos*, mający za cel „powiedzieć to, co jest”,

legein ta eonta (Herodot), jest specyficznie, wyłącznie ludzką zdolnością, która obejmuje również „śmiertelną myśl”, czyli opinie czy *dogmata*, to, co zdarza się w zakresie ludzkich spraw i co jedynie „wydaje się”, lecz nie istnieje.

Logos w odróżnieniu od *nous* nie jest boski i przekład widzenia filozofów na język — *aletheuein*, w ścisłym filozoficznym sensie — powoduje szereg trudności; kryterium mowy filozoficznej jest *homoiosis* (w przeciwieństwie do *doxa* czy opinii), upodobnienie, czy przybliżenie słów możliwie wiernie do widzenia dostarczonego przez *nous*, które jednak samo jest poza dyskursem, które „widzi bezpośrednio, bez procesu dyskursywnego rozumowania”⁹. Kryterium widzenia nie jest prawda, jak mogłoby sugerować słowo *aletheuein*, wyprowadzone z Homeryckiego *alethes* (prawdziwy), używanego jedynie dla *verba dicendi* w sensie: powiedz mi bez ukrywania (*lanthanai*), czyli nie wprowadzaj mnie w błąd, jak gdyby powszechną funkcją mowy, tu występującej jako *alpha privativum*, było właśnie wprowadzanie w błąd. Prawda jest kryterium mowy, choć teraz w miarę przystosowywania się do wizji *nous*, zmieniła swój charakter. Kryterium widzenia jest jedynie jakoś wieczności w oglądanym przedmiocie; umysł może w niej uczestniczyć bezpośrednio, lecz „kto jest cały oddany żądom i sporom i wiele sił i trudu w to kładzie, w tym muszą tkwić same tylko mniemania śmiertelne i w ogóle, o ile tylko możliwe, żeby być śmiertelnym, takiemu człowiekowi na niczym do tego celu nie zbywa, bo on się starał, żeby urosła jego cząstka śmiertelna”. Natomiast „kto wiedzę ukochał żarliwie i poważnie się trudził szukając prawdy i najwięcej to w sobie ćwiczył, ten myśli ma nieśmiertelne i boskie”¹⁰.

Przyjmuje się powszechnie, że filozofia, która od czasów Arystotelesa jest dziedziną badającą to, co transcenduje rzeczy fizyczne, jest pochodzenia greckiego. A będąc grecką z pochodzenia zawiera w sobie także oryginalny grecki cel: nieśmiertelność — nawet językowo najbardziej, jak się wydaje, naturalny cel ludzi, którzy traktują siebie jako śmiertelnych, *thenotoi* lub *brotoi*, dla których, według Arystotelesa, śmierć „jest największym złem” i którzy mają za krewnych „ssących pierś tej samej matki” nieśmiertelnych bogów. Filozofia nie zmieniła w niczym tego naturalnego celu, podsunęła jedynie inny sposób jego realizacji. Reasumując, cel przeminął wraz ze schyłkiem i upadkiem kultury greckiej i zniknął z filozofii wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, niosącego ludziom „dobrą nowinę”, że nie są śmiertelni, że, inaczej niż w wierzeniach pogańskich, to świat ma swój kres, natomiast oni zmartwychwstaną po śmierci. Ostatnim śladem greckiego poszukiwania wieczności może być *nunc stans*, występujące w średniowiecznej mistyce kontemplacyjnej. Jest to formuła osobliwa, ale, jak zobaczymy później, odpowiada doskonale doświadczeniu myślenia.

Jednakże, gdy ten potężny bodziec filozofowania zniknął, temat metafizyki pozostał niezmienny i przez wieki przesądzał o tym, jakie rzeczy są warte, by o nich myśleć, a jakie nie. Co dla Platona było oczywistością — że czysta wiedza dotyczy tego, „co mocne i pewne, i czyste, i prawdziwe, i, jak mówimy, nieskalane; tam, w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek”¹¹ — pozostało w różnych wersjach głównym założeniem filozofii aż do ostatnich stadiów nowożytności. Na mocy definicji wyłączone są wszystkie kwestie dotyczące

ludzkich spraw, ponieważ te są przypadkowe; mogą zawsze być inne niż są. Tak więc nawet gdy Hegel pod wpływem Rewolucji Francuskiej — w której została, według niego, zrealizowana wieczna zasada wolności i sprawiedliwości — obrał sobie historię za pole swych rozważań, to mógł to uczynić tylko dzięki założeniu, że dzieje ludzi na ziemi podlegają prawom tak żelaznym i koniecznym jak obroty w niebiosach czy relacje liczb, czyli prawom, które są wcieleniem Absolutnego Ducha. Od tego momentu celem filozofowania stała się nie nieśmiertelność, lecz konieczność: „Kontemplacja filozoficzna nie ma innego celu niż eliminacja tego, co przypadkowe”.

Metafizyczne tematy, pierwotnie boskie, jak wiecznotrwałość i konieczność, przetrwały potrzebę „unieśmiertelnienia” poprzez wysiłek umysłu, by „stać” i trwać wobec obecności boskiej, wysiłek, który przestał być potrzebny, gdy wraz z rozwojem chrześcijaństwa wiara w miejsce myśli stała się źródłem nieśmiertelności. W inny sposób utrzymała się też ocena obserwacji jako prawdziwie filozoficznej postawy i najlepszego sposobu życia.

W czasach przedchrześcijańskich myśl ta była ciągle jeszcze żywa w szkołach filozoficznych późnego antyku, gdy życie w świecie nie było już uważane za błogosławieństwo, a zaangażowanie w sprawy ludzkie było już nie tylko przeszkodą wobec bardziej boskiej działalności, lecz po prostu czymś niebezpiecznym i pozbawionym radości. Nie angażować się w politykę znaczyło znajdować się poza chaosem i nędzą spraw ludzkich z ich nieuchronną zmiennością. Rzymscy obserwatorzy nie tkwili już we wznoszących się rzędach amfiteatru, skąd mogli, bogom podobni, oglądać grę świata; ich miejscem stało się bezpieczne wybrzeże lub

port, skąd mogli oglądać, nie zagrożeni, dzikie i nieobliczalne zdarzenia burzliwego morza. W ten oto sposób Lukrecjusz zachwalał postawę obserwatora:

Miło w czas burzy morskiej, gdy życia sam nie narażasz,
Patrzeć z brzegu na trudy wichrem gnanego żeglarza.
Nie stąd, że cudza męka radość ci może przynieść,
Lecz, że przykrości widzisz, które, gdy zechcesz ominiesz.¹²

Filozoficzna ważność obserwacji zostaje tu całkowicie zatracona — jest to strata, jakich wiele poniosła myśl grecka, gdy przeszła w ręce Rzymian. Zatarły się w ten sposób nie tylko przywilej sądzenia dany obserwatorowi, który znajdujemy potem u Kanta, i zasadnicza opozycja pomiędzy myśleniem a działaniem, lecz również jeszcze bardziej podstawowa intuicja, że to, co się pojawia, ma być widzialne, że pojęcie zjawiska wymaga obserwatora oraz że widzenie i oglądanie są czynnościami wyższej rangi.

Wolter wyciągnął ostateczne wnioski z Lukrecjusza. Według niego pragnienie widzenia jest jedynie tanią ciekawością: przyciąga ludzi do oglądania rozbitego statku, każe im się wdrapywać na drzewa lub oglądać masakry bitew czy uczestniczyć w publicznych egzekucjach. Namiętność tę ludzie dzielą, zdaniem Woltera, z małpami i młodymi psami. Innymi słowy, jeśli Lukrecjusz ma rację i ludzka pasja oglądania widowisk wypływa jedynie z poczucia bezpieczeństwa, to wtedy czyste pragnienie widzenia może zostać przypisane jedynie niedojrzałemu dążeniu, które naraża na niebezpieczeństwo naszą egzystencję. Filozof, w którego imieniu przemawia Lukrecjusz, nie potrzebuje oglądania wraku statku, by zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakimi grozi dzikie morze.

Niestety, dobroczynny i „szlachetny” dystans dzie-

łący obserwatora od jego obiektu został w naszej tradycji ujęty dość powierzchownie, z wyjątkiem wysokiej rangi, jaką kontemplacji przypisywała filozofia średniowieczna, co jednak miało nieco odmienny sens. Znamienne, jak często Lukrecjusz jest bezpośrednim źródłem. Tak więc Herder pisał o Rewolucji Francuskiej: „Możemy spoglądać na rewolucję, jakbyśmy z bezpiecznego portu patrzyli na rozbitą okręt na pełnym morzu, dopóki zły los nie rzuci nas przeciw naszej woli”. A Goethe po bitwie pod Jeną powiadał podobnie: „Nie mogę narzekać. Byłem jak człowiek, który patrzy z solidnej skały w dół na szalejące morze i który choć nie może pomóc rozbitkom, nie może też zostać dotknięty przez fale, co zgodnie z opinią pewnych starożytnych autorów jest wysoce przyjemnym uczuciem”¹⁸.

Jednakże współcześnie, a szczególnie w ostatnich czasach, coraz mniej pozostaje z tych prefilozoficznych koncepcji — nie w podręcznikach, lecz w żywym doświadczeniu — które przecież były rzeczywistymi akuszerkami tej „okropnej” nauki zwanej metafizyką.

15. Odpowiedź Platona i jej echa

Istnieje jednakże w filozofii greckiej także odpowiedź na nasze pytanie: co powoduje, że myślimy? która nie ma nic wspólnego z tymi prefilozoficznymi domniemaniami; stanowiącymi tak istotne źródło metafizyki, które zresztą wcześniej zapewne straciły swą ważność. Stanowi ją cytowane już zdanie Platona, że źródłem filozofii jest zdziwienie. Odpowiedź ta nie straciła nic ze swej ważności. Zdziwienie to nie ma już nic wspólnego z kwestią nieśmiertelności: nawet w

Arystotelesowskiej słynnej interpretacji zdziwienia jako *aporein* (zaskoczenie wynikające z ignorancji, które zanika wraz z poznaniem) nie ma wzmianki o *athana-tizein*, unieśmiertelniającej aktywności, którą znamy z *Etyki nikbmachejskiej* i która jest wyraźnie zaczerpnięta z Platona. Platońska uwaga o zdziwieniu pojawia się nagle (i o ile mi wiadomo, nie jest nigdzie powtórzona) podczas dyskusji dotyczącej relatywności percepcji zmysłowej. Mówiąc o czymś, że „jest nie w porządku”, fragment ten sam w pewnym sensie jest „nie w porządku”, co często zdarza się u Platona, gdzie najbardziej znaczące zdania mogą być wydzielone z kontekstu, szczególnie gdy rozważając logiczne i inne dylematy, ważne dziś jedynie z historycznego punktu widzenia, nagle porzuca on ich analizę. Teajtet powiedział, że „jest zdziwiony” — w zwykłym sensie tego słowa oznaczającym zakłopotanie nieznaną cześć — gdy nagle Sokrates dodaje: „Jest to prawdziwy znak filozofa”, by nigdy nie powrócić do tej sprawy. Krótki fragment mówi: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”. „Zdaje się, że ten, kto Irydę [uosobienie tęczy, posłankę bogów] nazwał córką Podziwu [Traumas], niezłą wywiódł genealogię”¹⁴. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że twierdzi się tu tylko tyle, że filozofia w rozumieniu szkoły jońskiej to dziecko astronomii; powstaje z podziwu dla cudów nieba. Tak jak tęcza łączy niebo z ziemią i przynosi jego przesłanie człowiekowi, tak myślenie lub filozofia, odpowiadając zdziwieniem na córkę Podziwu, łączy ziemię z niebem.

Dokładniejsza analiza ujawnia znacznie więcej. Słowo „Iris” — tęcza, występuje także w *Kratylosie*, gdzie Platon wyprowadza je z „czasownika opowiadać (*eirein*), ponieważ była ona posłanką”, natomiast sło-

wo „zdziwienie” (*thaumazein*), którego tutaj, podając jego genealogię, pozbawia zwykłego znaczenia, w jakim go użył Teajtet, występuje regularnie u Homera i jest wyprowadzone z jednego z licznych greckich słów oznaczających widzenie w sensie oglądania: *theastai* — ten sam korzeń znajdujemy wcześniej w Pitagorejskim *theastai*, obserwatorzy. U Homera ta pełna zdziwienia obserwacja jest na ogół zarezerwowana dla pojawienia się bogów; przymiotnikowa forma tego słowa jest także używana w stosunku do ludzi w sensie: O wspaniały! czyli godny podziwu, jakim zazwyczaj darzy się bogów, a więc bogu podobny. Ponadto bogowie pojawiający się ludziom mieli pewną specyfikę: pojawiali się w zwykłym ludzkim przebraniu i tylko ci, do których się zbliżyli, mogli rozpoznać w nich bogów. Towarzyszące temu zdziwienie nie jest czymś, co ludzie sami przez się mogą osiągnąć; zdziwienie to *pathos*, coś, co można znosić, lecz co nie jest działaniem. U Homera bóg, pojawiając się, działa, a ludzie muszą to wytrzymać, nie uciekając.

Innymi słowy, ludzi wprawia w zdziwienie coś, co jest znane, a zarazem normalnie niewidzialne, coś, co niektórych zmusza do podziwu. Zdziwienie będące punktem wyjścia myślenia nie jest ani zagadką, ani niespodzianką, ani oszołomieniem; jest zdziwieniem pełnym podziwu. To, czym się zachwycamy, znajduje potwierdzenie w podziwie wybuchających słów, jest to tęcza, Iris, posłanka niebios. Mowa więc przybiera formę pochwały, gloryfikacji nie konkretnego zachwycającego zjawiska ani sumy rzeczy w świecie, lecz harmonii i porządku tkwiącego za nimi, który sam jest niewidzialny, ale zjawiające się rzeczy są jego świadectwem. „Zjawiska są błyskiem niewidzialnego”, jak powiadał Anaksagoras. Filozofia zaczyna się

wraz ze świadomością niewidzialnego harmonijnego porządku świata, który przejawia się w rzeczach widzialnych, jak gdyby były one przezroczyście. Filozof podziwia „niewidzialną harmonię”, która, według Heraklita jest „lepsza niż to, co widzialne”. Innym dawnym słowem na to, co niewidzialne w zjawisku, jest *physis*, natura, która wedle Greków była całością wszystkich rzeczy nie będących wytworami ludzkimi i nie stworzonych siłą boską, lecz istniejących same przez się; o tej to *physis* Heraklit powiedział, że „lubi ukrywać się”, właśnie poza zjawiskami.

Użyłam wyjaśnień Heraklita, ponieważ Platon sam nie wskazał dokładnie, na co jest skierowane to pełne podziwu zdziwienie. Ani też nie powiedział, w jaki sposób ten pierwotny podziw przemienia się w dialog myślenia. U Heraklita znaczenie logosu jest wyjaśnione w następującym kontekście: Apollo, „pan wyroczni delickiej” — my możemy dodać, i bóg poetów — „ani nie mówi, ani nie ukrywa, lecz napomyka”, czyli sugeruje coś niejednoznacznie, aby było zrozumiałe tylko dla tych, którzy chwytają aluzje. Jeszcze bardziej sugestywny jest następujący fragment: „Oczy i uszy są zlymi świadkami dla ludzi, jeśli mają barbarzyńskie dusze” — czyli jeśli obcy jest im logos — który u Greków znaczy nie po prostu mowę, lecz dar rozumnego argumentowania, i który odróżnia ich od barbarzyńców. Jednym słowem zdziwienie ma prowadzić do myślenia używającego słów; zdziwienie wobec niewidzialnego, które przejawia się w zjawisku, zostaje zawładnięte przez mowę, mającą dość siły, by rozproszyć błędy i iluzje, jakim podlegają nasze organy słyszenia i widzenia, skierowane na to, co widzialne, jeśli nie znajdują pomocy w myśleniu.

Wynika stąd, że zdziwienie, jakiemu podlega filo-

zof, nie może nigdy dotyczyć niczego szczególnego, lecz zawsze jest związane z jakąś całością, która w przeciwieństwie do zwykłej sumy rzeczy nigdy się nie objawia. Heraklityjska harmonia realizuje się przez współbrzmienie przeciwieństw — efekt nieosiągalny dla pojedynczego dźwięku. Harmonia ta w pewien sposób jest oddzielona (*kechorismenon*) od poszczególnych dźwięków, które ją stwarzają, podobnie jak *sophon*, który może „być nazywany lub nie imieniem Zeusa” i „znajduje się poza wszystkimi rzeczami”. W kategoriach paraboli Pitagorajskiej jest to piękno gry światowej, znaczenie i pełnia sensu wszystkich elementów działających wspólnie. Lecz świat w ten sposób jest dostępny tylko takiemu obserwatorowi, który potrafi w swym umyśle powiązać poszczególne przykłady w niewidzialną całość.

Od czasów Parmenidesa kluczowym słowem dla nazywania tej niewidzialnej całości manifestującej się we wszystkich zjawiskach był „byt” — zapewne najbardziej puste i ogólne słowo, najmniej znaczące słowo naszego słownika. Co dzieje się z człowiekiem, który nagle staje się świadomy istnienia wszechogarniającego bytu w świecie zjawisk, zostało opisane dokładnie w tysiące lat po pierwszym odkryciu go przez grecką filozofię. Poniższy fragment jest relatywnie nowy i dlatego bardziej akcentujący osobiste i subiektywne emocje, niż czynił to jakikolwiek grecki tekst, ale dlatego też jest zapewne bardziej przekonujący. Coleridge pisze: „Czyś wzniósł kiedykolwiek swój umysł do rozważania istnienia samego przez się, jako czystego aktu? Czyś powiedział kiedykolwiek do siebie w pełni zamyślenia: To jest! Nie zważając w tym momencie na to, czy był przed tobą jakiś człowiek czy kwiat, czy ziarnko piasku — jednym słowem, bez odniesienia

do jakiegoś konkretnego sposobu czy formy istnienia? Jeśli istotnie to osiągnąłeś, to odczujesz obecność tajemnicy, która musiała wywołać u ciebie lęk i zdumienie. Słowa takie, jak: istnieje nicość, lub: był czas, kiedy nie było nic, są sprzecznością. Jest w nas coś, co odrzuca z pełną jasnością takie zdania jako ewidentnie niezgodne z faktem w jego istocie i wieczności.

Nie-bycie zatem jest niemożliwe, bycie — niepojęte. Jeśli opanujesz tę intuicję absolutnego istnienia, to również nauczysz się, że to właśnie to, a nie co innego, było w minionych wiekach podstawą wyboru dla szlachetniejszych umysłów, któremu towarzyszyło coś w rodzaju świętej zgrozy. To właśnie to pozwalało im czuć się w jakiś niewyraźalny sposób wyższymi niż ich własna indywidualna natura”¹⁵.

Do platońskiego zdziwienia, pierwotnego wstrząsu, który popchnął filozofa na jego drogę, współcześnie nawiązał Heidegger w wykładzie *Czym jest metafizyka?* z 1929 roku, słowami, które już były cytowane: „Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej nic?”, i określone jako „podstawowe pytanie metafizyki”.

To pytanie, wyrażające wstrząs filozofa w czasach nowożytnych, zostało zadane wcześniej. Pojawiło się ono u Leibniza w jego *Zasadach natury i łaski* i brzmiało: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” Gdyż skoro „Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”¹⁶, to musi istnieć wystarczająca przyczyna dla istnienia czegoś, a ta przyczyna musi z kolei być też czymś zeterminowana. Kontynuując ten ciąg myślowy, dochodzi się w końcu do *causa sui*, czyli czegoś, co jest własną przyczyną, i Leibniz w końcu doszedł do przyczyny ostatecznej, którą nazwał Bogiem, czyli do odpowiedzi, jaką mamy już u Arystotelesa w postaci „nieru-

chomego źródła ruchu” — a więc boga filozofów. To Kant, oczywiście, zadał śmierć temu bogu, a w jego słowach na ten temat bez trudu odnajdujemy to, o czym Platon wspominał: nie zdeterminowana i „nie uwarunkowana konieczność”, która myśleniu przycynowemu „jest [...] tak niezbędnie potrzebna jako ostateczne podłoże wszelkich rzeczy, stanowi prawdziwą przepaść dla rozumu [...] Nie można się obronić przed myślą, lecz nie można też jej znieść, by istota, którą sobie wyobrażamy jako najwyższą z wszystkich możliwych, miała niejako do siebie samej powiedzieć: Jestem od wieczności po wieczność, poza mną nie ma nic prócz tego, co jedynie przez moją wolę jest czymś; lecz skąd jestem ja sam? Tu zapada się wszystko pod nami i najwyższa doskonałość, jak i najniższa, unosi się bez oparcia tylko przed rozumem spekulatywnym, którego to nic nie kosztuje, by całkiem bez przeszkód kazać zniknąć jednej lub drugiej”¹⁷. Uderzająco nowożytną cechą wydaje się tutaj to, że przy powtórzeniu starej intuicji Parmenidesa, iż nicość jest niepojęta, nie dająca się pomyśleć, akcent został przesunięty z nicości na byt: Kant nigdzie nie mówi, że przepastnej nicości nie ma, gdyż byt niepojęty nie istnieje, a chociaż mógł powiedzieć, że antynomie rozumu, które wyrwały go z dogmatycznej drzemki, skłoniły go do myślenia, to nigdzie nie powiada, że doświadczenie tej przepaści — druga strona Platońskiego zdziwienia — to spowodowało.

Schelling cytował słowa Kanta i to zapewne z tego właśnie fragmentu, a nie z bardzo luźnych uwag Leibniza wzięł impuls do swego sformułowania „ostatecznej kwestii” wszelkiego myślenia: dlaczego istnieje w ogóle coś, dlaczego nie nic? Nazywał to pytanie „najbardziej desperackim”. Ta uwaga o desperacji wynika-

jącej z samego myślenia pojawia się w późnych pismach Schellinga, a jest bardzo znamienna, bo ta sama myśl dręczyła go wcześniej, w młodości, gdy jeszcze wierzył, że nic więcej nie potrzeba, by wygnać nicłość, prócz „absolutnej afirmacji”, którą nazywał „istotą duszy”. Dzięki niej rozpoznajemy, że nie-byt jest w ogóle niemożliwy, że nie może być ani poznany, ani zrozumiany. I dla młodego Schellinga to ostateczne pytanie: dlaczego coś w ogóle jest, dlaczego nie ma nicłości? — postawione przez umysł doznający zawrotu głowy na skraju przepaści — jest podporządkowane intuicji, że „byt jest konieczny dzięki absolutnej afirmacji bytu w poznaniu”.

Wszystko to sugerowałoby prosty powrót do Parmenidesa, gdyby nie to, że Schelling twierdził, że tylko absolutne ustanowienie idei Boga może gwarantować ową afirmację, która jest „absolutną negacją nicłości”; jest „tak pewne, że rozum na zawsze neguje nicłość i że nicłość jest niczym, jak pewne jest, że rozum afirmuje wszystko i że Bóg jest wieczny”. Tak więc jedyną ważną odpowiedzią na pytanie: dlaczego nie ma nicłości, dlaczego w ogóle istnieje cokolwiek? jest nie po prostu coś, lecz wszystko i Bóg. Rozum, nie wspierany ideą Boga, zgodnie z „własną jedynie naturą” może „postulować wieczny byt”, lecz sam rozum wobec tej myśli, którą musi wysunąć, pozostaje „porażony [*quasi attonita*], sparaliżowany i niezdolny do ruchu”. Tak więc, żaden posłaniec podobny Iris, przynoszący dar mowy, a z tym darem rozumowy argument i rozmową odpowiedź, nie towarzyszy szokowi filozoficznemu, lecz afirmacja bytu, wyraźnie korespondująca z podziwem w Platońskim zdziwieniu, wymaga wiary w Boga-Twórcę, aby wybawić rozum od zawrotu głowy nad przepaścią nicłości.

Co dzieje się z „ostatecznym pytaniem” myśli, gdy tylko wiara zostanie odrzucona i rozum ludzki jest całkowicie pozostawiony sobie samemu, możemy śledzić w *Mdłościach* Sartre'a, niewątpliwie najważniejszej z jego prac filozoficznych. Bohater powieści patrząc na korzeń kasztanowca, zostaje nagle porażony pytaniem: „Co to znaczy «istnieć»? [...] normalnie istnienie ukrywa się. Jest tutaj, wokół nas, w nas, jest n a m i, nie można powiedzieć dwu słów nie mówiąc o nim, a przecież nie dotykamy go”. Lecz teraz „nagle istnienie odsłoniło się. Straciło obojętny wygląd abstrakcyjnej kategorii: to była właśnie miazga rzeczy, ten korzeń był ugnieciony z istnienia. Lub raczej korzeń, pręty ogrodzenia, ławka, rzadki trawnik, wszystko to zniknęło; różnorodność rzeczy, ich indywidualność, była tylko pozorem, lakierem”. Reakcją bohatera Sartre'a nie jest podziw ani nawet zdziwienie, lecz mdłości wywołane tą ciemnością istnienia i nagą konkretnością tego, co faktycznie dane, czego żadna myśl nigdy nie pojęła. „Nie można było nawet postawić pytania. Skąd się to wszystko brało ani dlaczego było tak, że raczej istnieje świat niż nic”. Teraz, gdy wszystko, co zachwycające, zostało wyeliminowane, pozostał ten skandal bytu, że nicość jest nie do pomyślenia. Przedtem nic nie było. Nic... „Właśnie to mnie drażniło: nie było oczywiście żadnego uzasadnienia, aby istniała ta ciekąca larwa. Ale nie było możliwe, aby nie istniała. To było nie do pomyślenia: aby wyobrazić sobie nicość, należało znaleźć się tutaj, wśród świata, z szeroko otwartymi oczami i w pełni życia [...] Odczuwałem z przykrością, że w żaden sposób nie mogę tego zrozumieć. W żaden sposób. A jednak to istniało, w oczekiwaniu, upodabniało się do spojrzenia”. Jest tu „zupełny bezsens faktyczności, który sprza-

wia, że bohater wykrzykuje: „«to brudy, to brudy!» [...] ale [brud] nie ustępował i było go tyle, całe tony istnienia, nieskończenie”¹⁸.

W tym przejściu od bytu do nicości, spowodowanym nie przez utratę zdziwienia i zakłopotania, lecz przez utratę podziwu i woli afirmacji w myśli, można by dostrzec koniec filozofii, przynajmniej tej filozofii, którą zapoczątkował Platon. Niewątpliwie, ten zwrot od podziwu do negacji można dość łatwo zrozumieć, nie ze względu na jakieś zdarzenia czy myśli, lecz dlatego że, jak zauważył to już Kant, rozum spekulatywny sam przez się nie „doznaje żadnej straty” ani nic nie zyskuje zwracając się w jedną lub w drugą stronę. Tak więc, idea, że myślenie oznacza powiedzenie „tak” i potwierdzenie faktyczności czystej egzystencji, pojawia się również w wielu wersjach w historii nowożytnej filozofii. Istnieje wyraźnie u Spinozy w jego koncepcji „poddania się” procesowi, gdzie wszystko pulsuje i gdzie „duża ryba” zawsze pożera małą rybę. Pojawia się także u Kanta w pismach prekrytycznych, gdy radzi on metafizykowi, by najpierw zapytał: „Czy nic może w ogóle istnieć?”, co doprowadzi go do konkluzji, że „jeśli żaden byt nie byłby dany, to nie byłoby o czym myśleć”, czyli jest to teza prowadząca do pojęcia „absolutnie koniecznego bytu”, pojęcia, do którego w okresie krytycznym Kant z trudem by się przyznał. Jeszcze bardziej interesująca jest uwaga, którą robi on nieco wcześniej na temat życia „w najlepszym ze wszystkich światów”: powtarza starą pocieszającą myśl, że „całość jest najlepsza i że wszystko jest dobre ze względu na całość”, lecz wydaje się, że nie jest w pełni przekonany do tego starożytnego toposu metafizyki, nagle bowiem dodaje: „Wolam do każdego stworzenia [...] Chwała nam, jesteśmy!”

Ta afirmacja, lub raczej potrzeba pogodzenia myśli z rzeczywistością, jest jednym z lejtmotywów rozważań Hegla. Występuje ona w Nietzscheańskim *amor fati* i w jego idei „wiecznego powrotu” — „najważszej formy afirmacji, jaka jest możliwa”, ponieważ jest „najcięższej wagi”. „A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpelznął za tobą w twą najsamotniejszą samotność i rzekł ci: «Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie nic w nim nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl, i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie — tak samo ten pajak i ten blask miesiąca pośród drzew i tak samo ta chwila i ja sam. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno — a ty z nią, pyłku z pyłu!» Czy nie padłbyś na ziemię i nie zgrzytał zębami i nie przeklął demona, który by tak mówił? Lub czy przeżyłeś kiedy ogromną chwilę, w której byś był mu rzekł: «Bogiem jesteś i nigdy nie słyszałem nic bardziej boskiego!» [...] Lub jakże musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne wieczne poświadczenie i pieczętowanie?”⁴⁵

Z powyższego wynika, że Nietzscheańska idea wiecznego powrotu nie jest „idea” w sensie Kantowskiej regulacji naszych spekulacji ani też nie jest niczym w rodzaju „teorii”; czyli nie jest powtórzeniem starożytnych idei cyklicznego ruchu. Jest ona jedynie myślą, lub raczej myślowym eksperymentem, a jej przenikliwość polega na bezpośrednim powiązaniu myśli o bycie z myślą o nicości. Potrzeba potwierdzenia bierze się tu nie z greckiego podziwu dla niewidzialnej har-

monii i piękna łączących razem nieskończoną różnorodność poszczególnych bytów, lecz z prostego faktu, że nie można myśleć o bycie, nie myśląc równocześnie o nicości, ani myśleć o sensie, nie myśląc o próżności, bezwartościowości, bezsensie.

Wyjściem z tej trudności jest zapewne stary argument, że bez pierwotnego potwierdzenia bytu nie byłoby o czym myśleć ani nie byłoby nikogo myślącego; innymi słowy aktywność myślenia, niezależnie od rodzaju myśli, sama już zakłada egzystencję. Lecz takie czysto logiczne rozwiązanie sprawy jest zawsze pewnym szachrajstwem; nikt, kto skłonny jest uznać, że „nie ma prawdy”, nie będzie przekonany, jeśli mu się powie, że zdanie uzasadnia się samo. Egzystencjalne, metalogiczne rozwiązanie trudności znajdujemy u Heideggera, który, jak widzieliśmy, wskazuje na coś przypominającego Platońskie zdziwienie powracając do pytania: dlaczego cokolwiek istnieje raczej, niż nie istnieje? Wedle Heideggera myśleć i dziękować jest zasadniczo tym samym; słowa te mają wspólną etymologię [niemieckie *denken* i *danken* — przyp. tłum.]. Jest to oczywiście bliższe Platońskiemu pełnemu podziwu zdziwieniu niż którakolwiek z omówionych poprzednio odpowiedzi. Trudność nie polega tu na etymologii ani na braku wyvodu argumentującego. Jest to ciągle ta sama trudność, która była u Platona, której był on świadom i którą rozważał w *Parmenidesie*.

Zdziwienie pełne podziwu, będące punktem wyjścia filozofii, nie zostawia miejsca dla faktycznego istnienia dysharmonii, brzydoty i zła. Żaden z dialogów Platona nie porusza kwestii zła i jedynie w *Parmenidesie* interesuje się on konsekwencjami, jakie dla doktryny idei niesie fakt istnienia odpychających rzeczy i złych

czynów. Jeśli wszelkie zjawisko ma swój udział w Idei widocznej jedynie dla oka umysłu i otrzymuje od niej Formę niezależnie od swej realności w jaskini spraw ludzkich — czyli w świecie zwykłej zmysłowej percepcji — zatem wszystko, co zjawia się w ogóle, a nie tylko rzeczy godne podziwu, zawdzięcza swą zjawisko-wość temu ponadzmysłowemu bytowi, który wyjaśnia istnienie w świecie. A więc, pyta Parmenides, co z „rzeczami trywialnymi i niegodnymi”, takimi jak „włosy, błoto, brud”, które nigdy nie wzbudziły niczyjego podziwu? Platon, mówiąc ustami Sokratesa, nie stosuje późniejszego usprawiedliwienia zła i brzydoty jako koniecznych części całości, która wydaje się zła jedynie z ludzkiej, ograniczonej perspektywy. Natomiast Sokrates powiada, że byłoby po prostu absurdem przypisywanie idei takim rzeczom: „w takich wypadkach rzeczy są tylko rzeczami, które widzimy” — i sugeruje, że lepiej porzucić tę sprawę, „lękając się popadnięcia w bezdenne nonsens”. (Parmenides jednak, w dialogu człowiek starszy, odpowiada: „Jest tak, ponieważ jesteś młody, Sokratesie, i filozofii nie opanowałeś jeszcze dobrze, co jednak kiedyś nastąpi. W przyszłości nie będziesz pogardzał tymi rzeczami, lecz dziś ciągle jeszcze zwracasz uwagę na to, co świat pomyśli”²⁰). Lecz trudność nie została rozwiązana i Platon nigdy już nie porusza tej kwestii). Doktryna idei interesuje nas tutaj tylko o tyle, o ile można na jej podstawie pokazać, że koncepcja idei pojawiła się u Platona ze względu na rzeczy piękne i że nie stworzyłby jej, gdyby był otoczony jedynie przez „rzeczy trywialne i niegodne”.

Istnieje oczywiście zasadnicza różnica pomiędzy pytaniem Platona i Parmenidesa o sprawy boskie i próbami Solona i Sokratesa, by określić „niewidzialną miarę”, która wiąże i określa sprawy ludzkie, a zna-

czenie tej różnicy dla historii filozofii, oddzielonej od historii myśli, jest wielkie. W naszym kontekście ważne jest to, że w obu przypadkach myśl ma do czynienia z rzeczami niewidzialnymi, które są jedynie wskazywane przez zjawiska; to, co niewidzialne, jest obecne w widzialnym świecie w sposób podobny do tego, jak Homeryccy bogowie stawali się widocznymi jedynie dla tych, do których się zbliżyli.

16. Odpowiedź Rzymian

W dotychczasowych próbach wyodrębnienia i rozważenia jednego z głównych źródeł niepoznawczego myślenia podkreślałam momenty podziwu, potwierdzenia i afirmacji, które tak istotne były w greckiej myśli filozoficznej i prefilozoficznej i które pojawiają się stale na przestrzeni dziejów, lecz nie jako wpływ, a jako powtarzające się elementarne doświadczenie. Nie jestem pewna, czy to, co opisałam, sprzeczne jest z dzisiejszym doświadczeniem myślenia, nie ulega natomiast wątpliwości, że jest sprzeczne z dzisiejszą opinią dotyczącą tej kwestii.

Powszechna opinia o filozofii została ukształtowana przez Rzymian, którzy stali się dziedzicami Grecji, lecz nie nosi ona śladów oryginalnego rzymskiego doświadczenia, które było wyłącznie polityczne (i które w najczystszej formie znajdujemy u Wergiliusza), a tylko cechy ostatniego wieku republiki, gdy *res publica* chyliła się już do upadku, aby ostatecznie, po próbach jej restauracji przez Augusta, stać się prywatnym gospodarstwem cesarskim. Filozofia, podobnie jak sztuka i literatura, jak poezja, historiografia, była zawsze greckim importem. W Rzymie kultura była traktowana

z pewną podejrzliwością, jak długo państwo trzymało się mocno, jednakże była tolerowana, i nawet podziwiana jako szlachetna rozrywka ludzi wykształconych i sposób upiększania Wiecznego Miasta. Jedynie w latach schyłku i upadku, najpierw republiki, a później cesarstwa, sztuka i literatura stały się zajęciem „poważnym”, a filozofia, mimo wpływu Grecji, stała się „nauką”, Cycerońską *animi medicina*, czyli czymś zupełnie odmiennym niż w Grecji. Jej użyteczność polegała na nauczaniu ludzi, jak leczyć zdesperowane umysły przez ucieczkę od świata w myślenie. Jej słynnym hasłem — które brzmi, jakby zostało specjalnie sformułowane przeciw Platońskiej idei zdziwienia pełnego podziwu — było *nihil admirari*: nie bądź niczym zaskoczony, nic nie podziwiaj.

Lecz zawdzięczamy Rzymianom nie tylko popularne wyobrażenie filozofa, mądrego człowieka, który niczego się nie tyka. Heglowskie dobrze znane powiedzenie o relacji filozofii do rzeczywistości („sowa Minerywy wylatuje o zmierzchu”) nosi ślady raczej rzymskiego niż greckiego doświadczenia. Dla Hegla sowa Minerywy obrazuje fakt zrodzenia myśli Platona i Arystotelesa z klęsk wojny peloponeskiej. Lecz to nie filozofia, a filozofia polityczna narodziła się z upadku *polis*, kiedy „pewne ukształtowanie życia już się zestarzało”²¹. W związku z polityczną filozofią warto zwrócić uwagę na następujący fragment *Myśli* Pascala: „Ludzie nie wyobrażają sobie Platona i Arystotelesa inaczej niż w sukniach bakałarzy. Byli to grzeczni ludzie i nie gorzej od innych zażywający wczasu z przyjaciółmi. Kiedy im się spodobało ułożyć swoje *Prawa* i *Politykę*, uczynili to ot, wśród zabawy: była to najmniej poważna i najmniej filozoficzna część ich życia; najbardziej filozoficzną było żyć po prostu i spokojnie. Jeśli pisali

o polityce, to tak jakby mieli urządzać szpital obłąkanych; a jeśli udawali, że mówią o tym jako o wielkiej rzeczy, to dlatego, iż wiedzieli, że szaleńcy, do których mówią, mają się za królów i cesarzów. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo możliwie do najmniejszego stopnia zła”²².

W każdym razie, zasadniczy wpływ Rzymu nawet na tak metafizycznego filozofa, jakim był Hegel, jest bardzo wyraźny w jego pierwszej opublikowanej książce (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801): „Potrzeba filozofii powstaje, gdy jednocząca siła znika z życia ludzkiego, gdy zanika napięcie we wzajemnej relacji i we współzależnościach przeciwieństw i gdy się one usamodzielniają. Myśl wyrasta z braku jedności, z rozdarcia”, czyli z potrzeby pojednania. Rzymskiego pochodzenia jest w Heglowskiej koncepcji przeświadczenie, że myślenie nie powstaje z potrzeby rozumu, lecz że ma swe źródło egzystencjalne w niedoli — typowo rzymski charakter takiego poglądu Hegel, mający wielkie poczucie historii, przedstawił jasno w swym traktacie o *Świecie rzymskim*, stanowiącym część wykładów opublikowanych jako *Filozofia dziejów*. „Ówczesne [...] systemy filozoficzne, stoicyzm, sceptycyzm i epikureizm, chociaż wzajemnie sobie zaprzeczające, zmierzały do jednakowego celu, mianowicie do tego, aby ducha uczynić w sobie obojętnym na wszystko, co przynosi ze sobą rzeczywistość”²³. Nie uświadamiał sobie jednak Hegel, do jakiego stopnia sam uogólniał doświadczenie Rzymu: „Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwieństw”²⁴. Myślenie zatem powstaje z dezintegracji rzeczywistości i z braku jedności pomiędzy człowie-

kiem a światem, co stwarza potrzebę innego świata, bardziej harmonijnego i pełnego sensu.

Brzmi to wielce przekonująco. Istotnie, bardzo często pierwszy impuls myśli współwystępował z impulsem ucieczki od świata, który stał się nie do zniesienia. Wydaje się wielce prawdopodobne, że impuls ucieczki jest równie dawny jak impuls pełnego podziwu zdziwienia. Lecz na próżno szukalibyśmy językowego jego wyrażenia przed wiekami schyłkowymi, gdy Lukrecjusz i Cynceron przekształcili grecką filozofię w coś specyficznie rzymskiego — czyli, poza wszystkim innym, w coś z istoty swej praktycznego. I trzeba było ponad stu lat od czasu owych prekursorów, którzy mieli jedynie przeczucie klęski — „wszystko stopniowo upada i chyli się ku końcowi”, mówiąc słowami Lukrecjusza — aby idee te rozwinęły się w zwarty filozoficzny system. Dokonało się to zapewne wśród późnych stoików wraz z Epiktetem, niewolnikiem greckim i świetnym umysłem. Wedle Epikteta, by uczynić życie znośnym, potrzeba nie tyle myślenia, co „właściwego użycia wyobraźni”; jest to jedyna rzecz, która w pełni od nas zależy. Używa on nadal złudnej greckiej terminologii obiegowej, lecz to, co nazywa „zdolnością rozumowania” (*dynamis logike*), mało ma wspólnego z greckim *logos* czy *nous*, tak jak to, co nazywa „wola”, mało ma wspólnego z *proairesis* Arystotelesa. Nazywa on zdolność myślenia czymś „jałowym” (*akarpa*); tematem filozoficznym jest życie każdego człowieka, a filozofia uczy człowieka „sztuki życia”, umiejętności postępowania z życiem, w taki sposób, w jaki cieśla uczy czeladnika postępowania z drzewem. Liczy się nie abstrakcyjna teoria, lecz jej użytek i zastosowanie (*chresis ton theorematon*); myślenie i rozumienie jest jedynie przygotowaniem do działania; podziwianie „je-

dynie zdolności przedstawienia” — *logos*, wyciągnięcie wniosków i sam tok myśli — może uczynić z człowieka „gramatyka zamiast filozofa”.

Innymi słowy, myślenie stało się *techné*, szczególnym rodzajem rzemiosła, może najwyższym, a już na pewno najbardziej potrzebnym, ponieważ jego ostatecznym produktem jest własne życie. Nie chodziło o życie w sensie *bios theoretikos* czy *politikos*, o życie poświęcone jakiejś szczególnej aktywności; to, co Epiktet nazywał „działaniem”, to działanie, w którym nie współdziała się z nikim, które nie zmierza do zmiany czegokolwiek poza samym sobą i które może się przejawiać jedynie jako *apatheia* i *ataraxia* mądrego człowieka, czyli które nie jest reagowaniem wobec zdarzeń. „Muszę umrzeć. Czy mam przy tym narzekać i płakać? Muszę tkwić w dybach. Mam przy tym rozwodzić żal? [...] W takim razie zamknę cię w dyby. — Człowiecze, co wygadujesz. Mnie w dyby? Zamkniesz w dyby, lecz moje piszczele [...] Głowę ci odrąbię. — A kiedym to ja powiedział, że jedynie mojej głowy nie ima się topór?”²³ Oczywiście, nie są to po prostu ćwiczenia myślowe, lecz są to ćwiczenia woli. „Nie żądaj, by zdarzenia zachodziły, jak ty chcesz, lecz pogódź się z tym, co się dzieje, a uzyskasz spokój”. Oto istota owej „mądrości”, gdyż „nie jest możliwe, by było inaczej niż jest”.

Jest to szczególnie istotne dla późniejszych naszych rozważań dotyczących woli, czyli całkiem innej zdolności duchowej, której główną cechą w porównaniu ze zdolnością myślenia jest to, że nie mówi nigdy głosem refleksji ani nie używa argumentów, ale tylko rozkazuje, nawet gdy dotyczy jedynie myślenia, czy raczej wyobraźni. Aby bowiem osiągnąć całkowite wycofanie się z rzeczywistości, jakiego domaga się Epiktet, my-

śłowa zdolność uobecniania tego, co nieobecne, przesuwają się raczej od refleksji ku imaginacji, lecz nie w sensie utopijnego wyobrażenia innego, lepszego świata; jej celem jest raczej wzmocnienie roztargnienia myśli do takich granic, że rzeczywistość znika całkowicie. Jeśli normalnie myślenie polega na uobecnianiu nieobecnego, to Epiktetowa zdolność „właściwego operowania wyobraźnią” polega na odpychaniu i czynieniu nieobecnym tego, co rzeczywiście obecne. Wszystko to egzystencjalnie dotyczy człowieka, gdyż życie w świecie zjawisk polega na „doznaniach” przez nie wywoływanych. Tylko od decyzji zależy to, czy rzeczy oddziałujące istnieją realnie, czy są tylko iluzją.

Gdy tylko filozofia jest pojmowana jako „nauka” mająca do czynienia z umysłem rozumianym jako świadomość — czyli gdy kwestia rzeczywistości może być poddana zawieszeniu — wtedy w gruncie rzeczy napotykamy postawę stoicką. Jedynie utrata jest oryginalnym motywem przekształcenia myśli w instrument, który spełnia swe zadanie, gdy poddaje się panowaniu woli. W naszym kontekście chodzi o to, że to zawieszenie rzeczywistości jest możliwe ze względu na istotę myślenia, a nie ze względu na siłę woli. Jeśli można zaliczyć Epikteta do filozofów, to dlatego że odkrył, iż świadomość umożliwia aktywności umysłowej skierowanie się na siebie samą.

Jeśli spostrzegając przedmiot na zewnątrz mnie decyduję się koncentrować na mojej percepcji, na akcie widzenia zamiast na przedmiocie oglądanym, to jakbym tracił pierwotny przedmiot, ponieważ on traci swój wpływ na mnie. Jest to zmiana tematu — zamiast drzewa mam do czynienia jedynie ze spostrzeżeniem drzewa, czyli z tym, co Epiktet nazywa „doznaniem”. Ma to ogromną zaletę, gdyż już się nie

zajmuję przedmiotem, czyli czymś na zewnątrz mnie; widziane drzewo jest wewnątrz mnie, niewidoczne dla świata zewnętrznego, jakby nigdy nie było obiektem zmysłowym. „Widziane drzewo” nie jest rzeczą myślową, lecz doznaniem. Nie jest czymś nieobecnym, co wymagałoby pamięci, by je przechowała dla procesu „odzmysławiania”, który przygotowuje rzeczy myślowe i jest zawsze poprzedzony doświadczeniem w świecie zjawisk. Widziane drzewo jest „wewnątrz” mnie w swej pełnej zmysłowej obecności, jest to drzewo pozbawione jedynie swej realności; jest to obraz, a nie późniejsza myśl o drzewie. Trik wynaleziony przez filozofię stoików polega na użyciu umysłu w taki sposób, że rzeczywistość nie ma dostępu do podmiotu myślącego, nawet jeśli psychicznie nie wycofał się on z niej; zamiast świadomościowego wycofania się ze wszystkiego, co obecne i pod ręką, wciąga on wszystkie zjawiska do wewnątrz siebie i jego „świadomość” staje się pełnym substytutem świata zewnętrznego przedstawionego jako doznanie czy obraz.

Świadomość przechodzi tu istotną zmianę; już nie jest milczącą samoświadomością towarzyszącą wszystkim moim aktom i myślom oraz gwarantującą moją tożsamość, prostym „ja jestem ja” (nie chodzi tu także o osobliwe zróżnicowanie, które występuje w tej tożsamości, a o którym będzie mowa później). Skoro nie zajmuję się już dłużej przedmiotem danym moim zmysłem (nawet jeśli przedmiot ten, niezmienny w swej istotnej strukturze, pozostaje obecny jako przedmiot świadomości — co Husserl nazywa „przedmiotem intencjonalnym”), to ja jako czysta świadomość pojawia się jako całkowicie nowy byt. Ten nowy byt może egzystować w świecie niezależnie i suwerennie i ponadto wydaje się być w posiadaniu tego świata, a

mianowicie jego czystej istoty, uwolnionej od „egzystencjalnego” charakteru, od realności, która mogłaby dotykać mnie lub mi zagrażać. Staję się „ja dla siebie”, znajdując w sobie wszystko, co było pierwotnie dane jako „obca” rzeczywistość. To nie tyle umysł, co raczej tak monstrualnie powiększona świadomość oferuje bezpieczny azyl przed rzeczywistością.

Zawieszenie rzeczywistości — uwolnienie się od niej dzięki uznaniu jej wyłącznie za „doznanie” — było jedną z największych pokus „profesjonalnych myślicieli”, aż Hegel, jeden z największych z nich, poszedł jeszcze dalej i zbudował na doświadczeniu myślącego ego swą filozofię Ducha Świata; reinterpreterując ego jako model świadomości, przekształcił cały świat w świadomość, jak gdyby nie istniało nic poza zjawiskami psychicznymi.

Dla filozofa przydatność takiego zwrócenia się od świata ku sobie samemu jest niewątpliwa. Mówiąc egzystencjalnie, Parmenides mylił się, gdy twierdził, że jedynie byt manifestuje się w myśleniu i jest tym samym co myślenie. Nie-byt jest również do pomyslenia, jeśli wola zleci to umysłowi. Siła umysłowego wycofania się przekształca się zatem w siłę niszczącą, a nicność staje się pełnym substytutem rzeczywistości, ponieważ nicność przynosi ulgę. Komfort jest oczywiście nierealny; jest on jedynie uciszeniem niepokoju i strachu. Ciągłe wydaje mi się wątpliwe, by ktoś mógł pozostać panem swych „doznań” podczas przypiekania w „byku Falarysa”.

Epiktet, podobnie jak Seneka, żył za panowania Nerona, czyli w warunkach raczej rozpaczliwych, choć sam, w przeciwieństwie do Seneki, nie był prześladowany. Lecz już ponad sto lat wcześniej, w ostatnim wieku republiki, Cynceron, dobrze znający filozofię

grecką, odkrył rozumowanie pozwalające na wycofanie się ze świata. Odkrył, choć nie w tak skrajny i starannie wypracowany sposób jak Epiktet, że myślenie może przynieść pociechę i pomoc w świecie. Ludzie umiejący nauczyć takiego sposobu myślenia cieszyli się wysoką estymą w kręgach literackich Rzymu; Lukrecjusz nazywa Epikura — który ponad dwieście lat po śmierci nareszcie znalazł ucznia godnego siebie — „bogiem”, ponieważ on „pierwszy podał wszystkie sposoby żywota dziś nazywane mądrością. On siłą swą wymotał; wydobył z głębi mroków, stawił na światła szczyt obdarzone nareszcie spokojem ludzkie życie”²⁵. Lukrecjusz jednak nie jest dobrym przykładem dla naszych celów; kładzie on nacisk nie na myślenie, lecz na poznanie. Wiedza zdobywana przez rozum rozproszyc ma ignorancję i tym samym zlikwidować największe zło, czyli lęk, którego podstawą jest przesąd. Odpowiedniejszym znacznie przykładem jest *Sen Scypiona* Cyncerona.

Aby zrozumieć, jak niezwykle jest ten końcowy rozdział rozprawy Cyncerona *O państwie* i jak dziwnie jego słowa musiały brzmieć dla uszu Rzymian, trzeba krótko przypomnieć jego ogólne tło. Filozofia znalazła w Rzymie w ostatnich wiekach przed Chrystusem coś w rodzaju przytułku i w tym na wskroś politycznym społeczeństwie udowodniła, że do czegoś się przydaje. W *Rozmowach tuskulańskich* znajdujemy pierwszą odpowiedź Cyncerona: dotyczyła ona kwestii nadania Rzymowi charakteru bardziej kulturalnego i bardziej cywilizowanego. Filozofia była właściwym zajęciem ludzi wykształconych, gdy porzucali życie publiczne i nie mieli nic innego do roboty. Filozofowanie nie było ważne. Nie dotyczyło też spraw boskich; to aktywność publiczna i polityczna była dla Rzymian czymś przy-

pominającym działania bogów. Ani też nie miało nic wspólnego z nieśmiertelnością. Nieśmiertelność była rzeczą boską i ludzką, lecz nie była właściwością indywidualnych ludzi, dla których „śmierć jest nie tylko konieczna, lecz bardzo często nawet pożądana”. Była ona natomiast potencjalną właściwością społeczności ludzkich: „Kiedy niszczy się, upada i zamiera państwo, wygląda to do pewnego stopnia podobnie, jeśli można porównywać małe rzeczy z wielkimi, jak gdyby ginał i ulegał zagładzie cały świat”. Dla społeczności śmierć nie jest ani konieczna, ani pożądana; przychodzi jedynie jako kara, „albowiem państwo powinno [...] trwać wiecznie”²⁷. Wszystko to twierdzi Cynceron w końcowej części traktatu mówiącej o śnie Scypiona, a więc, choć zawiedziony, nie zmienił on poglądów. W gruncie rzeczy nic w jego rozprawie *O państwie* nie przygotowuje do końcowego snu Scypiona, z wyjątkiem może lamentacji z Księgi V: „Bo przecież to nie jakiś przypadek, ale właśnie nasze wady sprawiły, że mamy wprawdzie państwo w słowach, lecz w rzeczywistości dawnośmy już je utracili”²⁸.

A potem przychodzi sen. Scypion Afrykańczyk, zwycięzca Kartaginy, opowiada sen, jaki miał przed zniszczeniem miasta. Podczas snu ukazał mu się jego przodek, który przepowiedział mu zniszczenie Kartaginy oraz zapowiedział, że po zniszczeniu miasta będzie musiał odbudować w Rzymie republikę przejmując najwyższą władzę dyktatora, jeśli uniknie zamordowania — co jednak się nie udało. (Cynceron chce powiedzieć, że Scypion mógł być zbawić republikę). I aby wykonać to zadanie, aby zdobyć się na potrzebną odwagę, ma on pamiętać o następującej prawdzie: ludzie, którzy ratowali ojczyznę, mogą być pewni swego miejsca w niebie i będą wiecznie błogosławieni. „Ale

żebyś, Afrykańczyku, miał tym więcej zapału do obrony Rzeczypospolitej, uważaj: dla wszystkich, którzy ochraniaли, wspierali i umacniali ojczyznę, jest wyznaczone w niebie określone miejsce, gdzie będą doznawali wiecznej szczęśliwości. Zaprawdę bowiem nic z tych rzeczy, co dzieją się na ziemi, nie jest owemu Bogu [...] tak przyjemne, jak zbiorowiska i gromady ludzkie złączone wspólnością prawa i zwane państwami”²⁹. Nie implikuje to oczywiście chrześcijańskiej obietnicy zmartwychwstania; a choć powoływanie się na wolę bogów było zgodne z tradycją rzymską, brzmi to złowieszczo: jak gdyby ludzie bez obietnicy nagrody nie chcieli już wykonywać tego, czego republika od nich żąda.

Gdyż — i to jest ważne — nagrody tego świata nie są wystarczające dla zrównoważenia wysiłków i prac, jak informuje Scypiona jego przodek. Są one nieistotne i nierealne, jeśli spojrzeć na nie z właściwej perspektywy: z wysokości niebios Scypion spogląda na ziemię, a ziemia wydaje się tak mała, że „nasze państwo [...] tworzyło na niej jakby jeden punkcik”³⁰. Zostaje mu więc przekazane, że jeśli ziemia stąd wydaje się mała, to trzeba zawsze patrzeć na niebo, by móc pogardzać sprawami ludzkimi.

„A jeśli zechcesz wtedy spojrzeć w górę i popatrzeć na tę siedzibę, na miejsce naszego wiekuistego pobytu, nie będziesz ani kierował się pochwałami gminu, ani upatrywał celu swoich poczynań w ludzkich nagrodach. Niechże więc sama cnota powabami swymi pociągnie cię do prawdziwej chwały! A inni niech sami pomyślą o tym, co mają mówić o tobie, bo jednak mówić będą. Zresztą wszelki tego rodzaju rozgłos zamyka się w ciasnych granicach tych okolic, na które spoglądasz. Nigdy i dla nikogo nie trwał on po wsze

czasy: zanika wraz ze śmiercią ludzi i ginie w niepamięci potomności”³¹.

Zacytowałam ten duży fragment, by pokazać, jak wiele z tego rozumowania stoi w sprzeczności z tym, co Cyceeron, jak każdy wykształcony Rzymianin, sądził i co nawet wyrażał w tej samej książce. Chciałam dać przykład tego, jak pewien typ rozumowania, mający na celu postawienie się poza światem, dokonuje się za pomocą relatywizacji. W relacji do wszechświata ziemia jest tylko małym punktem, jakie zatem ma znaczenie to, co dzieje się na niej. W stosunku do niezmierności czasu wieki są tylko momentami, a zapomnienie wszystko w końcu pokryje; jakie więc ma znaczenie to, co ludzie robią. Wobec śmierci, tej samej dla wszystkich, wszystko, co szczególne i odrębne, traci swą wagę; jeśli nie ma żadnego potem — a życie po śmierci nie jest dla Cyceerona sprawą wiary, lecz moralnej hipotezy — to cokolwiek się czyni, czy cokolwiek się doznaje, nie ma żadnego znaczenia. Myślenie jest tutaj pójściem w ślad za rozumowaniem, które prowadzi do spoglądania na świat i własne życie z zewnątrz. Filozofia jest powołana do rekompensowania frustracji politycznych i w ogóle życiowych.

Jest to jedynie początek tradycji, której filozoficznie najważniejszym momentem jest koncepcja Epikura, a szczytem rozważania Boecjusza napisane pięćset lat później u schyłku cesarstwa rzymskiego. O *pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusza, jedna z najpopularniejszych książek średniowiecza, którą jednakże dziś mało kto czyta, powstała w warunkach skrajnych, których Cyceeron nie przeczuwał. Boecjusz, patrycjusz rzymski, spadł ze szczytów fortuny, znalazł się w więzieniu i czekał na egzekucję. Ze względu na tę sytuację książkę porównywano z *Fedonem*; jest to raczej

dziwna analogia: Sokrates po procesie w otoczeniu przyjaciół, wobec których mógł przemówić w swej obronie, czeka na łatwą, bezbolesną śmierć. Boecjusz aresztowany bez przesłuchania, absolutnie sam po wyroku śmierci ogłoszonym na procesie będącym urąganiem prawu, na którym nie był obecny, znacznie mniejszą ma okazję do obrony i oczekuje na śmierć wśród powolnych i ohydnych tortur. Chociaż jest chrześcijaninem, ani Bóg, ani Chrystus nie stanowią dla niego pocieszenia; chociaż, będąc jeszcze na urzędzie w chwilach wolnych studiował i przekładał Platona i Arystotelesa, to pociechę znajduje w rozumowaniu typowym dla Cyncerona i stoików. Z tą różnicą, że to, co było jedynie relatywizacją w śnie Scypiona, zamienia się tu w gwałtowne niszczenie. „Niezmierzona wieczność”, ku której trzeba kierować umysł, unicestwia rzeczywistość istniejącą dla śmiertelnych; kapryśna natura Fortuny niszczy wszystkie przyjemności, bo nawet gdy cieszysz się tym, co los dał, to drżysz zarazem przed jego utratą. Lęk niszczy wszelkie szczęście. Wszystko, w co bezmyślnie wierzysz, że istnieje, znika, gdy zaczniesz o tym myśleć — tego naucza filozofia, bogini pocieszenia. Tu pojawia się kwestia zła, prawie nie poruszona przez Cyncerona. Rozumowanie na temat zła, ciągle jeszcze dość prymitywne u Boecjusza, zawiera jednak już pewne elementy, które zostaną rozwinięte w myśli średniowiecznej. Tok myśli jest następujący: Bóg jest ostateczną przyczyną wszystkiego, co jest; Bóg, jako „najwyższe dobro”, nie może być przyczyną zła, wszystko, co istnieje, musi mieć przyczynę; skoro są tylko widome przyczyny zła, a nie ma przyczyny ostatecznej, to zło nie istnieje. Filozofia powiada, że źli nie tylko nie są silni, lecz ich w ogóle nie ma. To, co bezmyślnie nazywasz złem, ma swoje miejsce

w porządku wszechświata i o tyle, o ile istnieje, jest z konieczności dobre. Jego złe strony są tylko iluzją zmysłów, którą można pokonać przez myślenie. Jest to stara stoicka rada: to, co zanegujesz w myśli — a myśl jest w twojej mocy — nie może mieć na ciebie wpływu. Myślenie przekształca to w nierealność. Przypomina to gloryfikowanie przez Epikteta tego, co dziś nazwalibyśmy siłą woli; niewątpliwie występuje element woli w tym rodzaju myślenia. Myśleć w ten sposób znaczy oddziaływać na siebie — jedyna działalność, jaka pozostaje, gdy wszelkie działanie w świecie okazało się próżne.

Najbardziej uderzającą cechą tego myślenia późnej starożytności jest jego koncentracja na jaźni. John Adams na to odpowiadał: „Łoże śmierci pokazuje, jak puste są tytuły. Możliwe. Jednakże, czy powinny być lekceważone prawa i rządy dlatego, że okazują się czymś pozornym na łożu śmierci?”

Omówiłam dwa źródła, z których myślenie wzięło swój początek — greckie i rzymskie; są one tak odmienne, że prawie stanowią przeciwieństwo. Z jednej strony pełne podziwu zdziwienie wobec widowiska, dla którego się człowiek urodził i do oceny którego jest doskonale wyposażony cieleśnie i duchowo. Z drugiej strony zagubienie w świecie, który z istoty swej jest wrogi, w którym lęk dominuje i od którego człowiek próbuje uciec. Są pewne dane, że to drugie doświadczenie nie było obce i Grekom. Zdanie Sofoklesa: „Nie urodzić się przekracza wszelki logos; drugim dobrym sposobem jest przejść szybko”, wydaje się poetycką wersją przysłowiowego powiedzenia. Znamienne, że ten nastrój nie jest nigdy traktowany jako źródło greckiej myśli. Co więcej, nigdy nie zrodził on wielkiej filozofii — chyba że zechce się uznać Schopenhauera

za wielkiego filozofa. Lecz mentalność grecka i rzymska stanowi dwa odrębne światy, a błędem wszystkich podręczników historii filozofii jest zacieranie ostrych między nimi różnic. — jest jednak również prawdą, że te dwa rodzaje mentalności mają szereg elementów wspólnych.

W obu wypadkach myślenie porzuca świat zjawisk. Jedynie dlatego, że myślenie implikuje wycofanie się, może być ono stosowane jako środek ucieczki. Co więcej, jak już wskazywano, myślenie implikuje nieświadomość ciała i jaźni i na ich miejsce wysuwa czystą aktywność, dającą według Arystotelesa znacznie więcej niż zaspokojenie wszystkich zmysłów, gdyż w każdej innej przyjemności jesteśmy zależni od czegoś poza nami. Myślenie jest jedyną formą aktywności, która nie potrzebuje niczego poza samą sobą, by być wykonywana. „Szczodremu trzeba będzie pieniędzy, aby dokonywał aktów szczodrości [...] a umiarkowanemu odpowiedniej sposobności”³². Każda forma aktywności musi pokonać coś na zewnątrz siebie. Dotyczy to nawet aktywności artystycznej, takiej jak gra na flecie, której jedynym celem jest ona sama, aby nie mówić już o pracy produkcyjnej, która jest podejmowana dla swoich wyników, gdy sama czynność ustanie. Skromność filozofów zawsze była znana, Arystoteles ją podkreślał: „Kto zaś oddaje się teoretycznej kontemplacji, temu nic z tego wszystkiego nie jest potrzebne do wykonywania jego czynności, a nawet, rzec można, jest mu to przeszkodą w tej kontemplacji”³³. Tylko dlatego, że jest człowiekiem, będzie potrzebował pewnych rzeczy niezbędnych dla życia ludzkiego w związku z posiadaniem ciała, życiem wśród innych itd. Podobnie Demokryt zaleca abstynencję dla myślenia: uczy, jak logos jest sam źródłem przyjemności.

Nieświadomość ciała w doświadczeniu myślenia połączona z czystą przyjemnością działania wyjaśnia lepiej niż cokolwiek innego nie tylko fakt, że pewien typ myślenia niósł pociechę ludziom późnego antyku, lecz również ich osobiście skrajne teorie o władzy umysłu nad ciałem — teorie sprzeczne z potocznym doświadczeniem. Gibbon pisze w swym komentarzu do Boecjusza: „To pocieszenie, tak oczywiste, tak niejasne lub tak niepojęte, jest nieskuteczne wobec uczuć ludzkich”. Ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa, które zaoferoowało rzeczywiste fakty i niewątpliwe obietnice, dowodzi, ile racji miał Gibbon. Dodawał on: „Jednak poczucie nieszczęścia może być odmienione przez pracę myśli”, i wreszcie trafiał w sedno, mówiąc, że lęk o oiało znika na czas, gdy „praca myśli” trwa, nie dlatego że treści myślenia mogą przewyciężyć strach, lecz dlatego że aktywność myślowa daje zapomnienie o ciele i może przewyciężyć doznanie mniejszych dolegliwości. Niezwykła siła tego doświadczenia może być wyjaśnieniem inaczej niezrozumiałego faktu historycznego, że dawna dychotomia ciała i duszy wraz z zawartą w niej ostrą niechęcią wobec ciała została sztucznie włączona do chrześcijaństwa, będącego, ze swym dogmatem inkarnacji (słowo stało się ciałem) i ze swą wiarą w zmartwychwstanie ciała, koncepcją, która powinna była raczej głosić koniec dychotomii ciała i duszy wraz z jej nierozwiązywalną zagadką.

Zanim przejdziemy do Sokratesa, chcę krótko przypomnieć dziwny kontekst, w jakim słowo „filozofować”, jako czasownik, nie zaś rzeczownik, pojawia się po raz pierwszy. Herodot opowiada o Solonie, który mając ułożyć prawa Aten, udał się na dziesięć lat w podróż, częściowo ze względów politycznych, częściowo zaś dla zwiedzania — *theorein*. Przybył do Sardis,

gdzie Krezus miał najwyższą władzę. Krezus po pokazaniu Solonowi wszystkich swych bogactw tak mu powiedział: „Cudzoziemcze, wielkie słowo przyszło do nas o tobie, a mianowicie że udałeś się na zwiedzanie wielu krajów na ziemi, filozofując na temat widowiska, które oglądasz. Dlatego chcę cię zapytać, czy widziałeś kogoś, kogo byś uznał za szczęśliwszego od innych”. (Reszta jest znana: Krezus oczekując, że będzie nazwany najszczęśliwszym człowiekiem na ziemi, dowiaduje się, że żaden człowiek, niezależnie od tego, jak wiele mu się udaje, nie może być nazwany szczęśliwym przed śmiercią). Krezus zwracał się do Solona nie dlatego, że ten widział tyle krajów, lecz dlatego że słyszał z filozofowania, czyli z rozmyślania o tym, co widział. Odpowiedź Solona, choć wsparta doświadczeniem, wykracza poza doświadczenie. Gdyż pytanie: kto jest najszczęśliwszy? zamienia on w pytanie: czym jest szczęście śmiertelnych? I jego odpowiedź na to pytanie jest *philosophoumenon*, czyli jest refleksją nad ludzkimi sprawami i długością życia ludzkiego, w którym żaden dzień nie jest drugiemu podobny, tak że „człowiek jest cały możliwością”. W takiej sytuacji jest mądrze „czekać i uważać na koniec”, gdyż życie ludzkie jest historią i tylko jej koniec, gdy wszystko jest dokonane, może powiedzieć, czym ono było. Ludzkie życie, ponieważ jest oznaczone końcem i początkiem, staje się całością, jednostką samą w sobie, która może być poddana sądzeniu jedynie, gdy osiągnie śmierć; śmierć jest nie tylko końcem życia, lecz ona także mu nadaje milczącą pełnię, wyzwala od przypadkowych zmian, którym wszystkie sprawy ludzkie są poddane. Stąd przysłowie będące toposem greckiej i rzymskiej starożytności: *nemo ante mortem beatus dici potest*.

Solon miał świadomość kłopotliwości takich prostych zdań. Przypisuje mu się powiedzenie: „Trudno jest dostrzec ukrytą [*aphanes*] miarę sądu, który jednak stanowi granice wszystkich rzeczy”. Tu Solon przemawia jako poprzednik Sokratesa, który również chciał filozofię sprowadzić z nieba na ziemię i dlatego zaczął rozważać niewidzialne miary, którymi się ocenia sprawy ludzkie. Gdy Solon, pytany, kto jest najszczęśliwszym człowiekiem na ziemi, odpowiada stawiając pytanie: a czym jest szczęście, jaka jest jego miara? — to przypomina Sokratesa, który stawia pytanie: czym jest odwaga, pobożność, przyjaźń, *sophrosyne*, wiedza, sprawiedliwość i tak dalej?

Lecz Solon daje odpowiedź i ta odpowiedź rozumiana trafnie wraz ze swymi implikacjami zawiera to, co dziś nazywa się filozofią w sensie *Weltanschauung*: niepewność przyszłości czyni ludzi nieszczęśliwymi, „niebezpieczeństwo tkwi we wszelkich pracach i czynach, nikt nie wie, jak się rzeczy rozpoczęte rozwiną; ten, komu się dobrze wiedzie, nie potrafi przewidzieć złego losu, gdyż bóg sprawia, że szczęści się źle czyniącym”. Tak więc, „żaden człowiek nie może być nazwanym szczęśliwym, póki żyje” w rzeczywistości znaczy: „żaden człowiek nie jest szczęśliwy; wszyscy śmiertelnicy, na których słońce spogląda, są nieszczęśliwymi”. Jest to coś więcej niż refleksja; jest to już doktryna, i to nie-Sokratejska. Gdyż Sokrates wobec takiego pytania powiada: „Nie udało mi się odkryć, co to jest”. Ten aporetyczny charakter Sokratejskiego myślenia znaczy: pełne podziwu zdziwienie wobec czynów sprawiedliwych i dzielnych widzianych oczyma duszy rodzi takie pytania, jak czym jest odwaga?, czym jest sprawiedliwość? Istnienie odwagi czy sprawiedliwości jest wskazywane moim zmysłem przez to, co wi-

dzę, choć ani odwaga, ani sprawiedliwość nie są obecne w percepcji zmysłowej, a zatem nie są dane jako oczywista rzeczywistość. Podstawowe Sokratejskie pytanie — co rozumiemy, gdy używamy tej klasy słów, zwanych później „pojęciami”? — wyrasta z doświadczenia. Lecz podobne pytania, pozostając bez odpowiedzi, nie tylko nie wyjaśniają pierwotnego zdziwienia, ale je jeszcze potęgują. Co zaczyna się jako zdziwienie, kończy się jako dylemat i prowadzi znów do zdziwienia: to wspinałe, że ludzie mogą dokonywać odważnych czynów, nawet jeśli nie wiedzą, co to jest sprawiedliwość i odwaga.

17. Odpowiedź Sokratesa

Przytoczyłam historycznie reprezentatywne odpowiedzi zawodowych filozofów (z wyjątkiem Solona) na pytanie, co powoduje, że myślimy? Odpowiedzi te są jednak wątpliwe właśnie przez to, że pochodzą od profesjonalistów. Pytanie stawiane przez profesjonalistę nie wynika z jego własnego doświadczenia myślowego. Jest ono zadawane z zewnątrz, niezależnie od tego, czy ta zewnętrzność jest określona przez zawodowe zainteresowania, czy też narzucona przez zdrowy rozsądek myśliciela, zastanawiającego się nad działalnością, która jest nie w porządku z punktu widzenia normalnego życia. Otrzymujemy wtedy odpowiedzi zawsze zbyt ogólne i wieloznaczne, aby miały sens dla codziennego życia, w którym w końcu myślenie stale zdarza się i stale narusza normalny proces życia, podobnie jak normalny proces życia stale narusza myślenie. Jeśli uwolnimy te odpowiedzi od ich doktrynalnych treści, to zostaną nam wyznania dotyczące potrzeb: potrzeby kon-

kretyzacji wniosków płynących z Platońskiego zdziwienia, potrzeby (u Kanta) rozumu zdolnego przekraczać granice tego, co poznawalne, potrzeby pogodzenia z rzeczywistością (występującej u Hegla jako „potrzeba filozofii”, mogącej przekształcić zdarzenia zewnętrzne we własne myśli) lub potrzeby poszukiwania sensu zdarzeń; wszystko, co tu mówię, jest zresztą równie ogólne i niejasne.

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

Najlepszym i jedynym sposobem rozważenia tego pytania jest przyjęcie za model myśliciela nieprofesjonalnego, łączącego w sobie dwie odmienne namiętności: myślenia i działania — lecz nie w sensie gotowości stosowania swych myśli czy tworzenia teoretycznych standardów działania, natomiast w znacznie istotniej-

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

Mam nadzieję, że czytelnik nie będzie sądził, że wybrałam Sokratesa przypadkowo. Muszę go jednak ostrzec — istnieją poważne kontrowersje w sprawie historyczności Sokratesa i choć jest to pasjonujący temat, pomnę go tu i wspomnę jedynie o tym, co głów-

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

Nikt, jak sądzę, nie będzie wątpił, że mój wybór jest historycznie uzasadniony. Znacznie trudniej jest uzasadnić przekształcenie historycznej osoby w model, nie ma bowiem wątpliwości, że pewna przemiana jest niezbędna, jeśli wybrana postać ma pełnić przypisaną jej rolę. Etienne Gilson w swej wielkiej książce o *Dan-tem* pisze, że w *Boskiej komedii* „postać zachowuje tyle ze swej historycznej realności, ile wymaga funkcja reprezentacji, którą Dante na nią nakłada”. Dość łatwo przyznać ten rodzaj swobody poetom i nazwać to ich licencją, gorzej jednak, gdy nie z poetami sprawa. Jednakże, czy jest to uzasadnione, czy nie, to właśnie to, a nic innego czynimy, gdy tworzymy „typy idealne” — nie w formie alegorii i abstrakcyjnych personi-

fikacji tak bliskich sercu złych poetów i niektórych uczonych, ale z tłumu żywych wydobywając ludzi przeszłości czy terażniejszości, którzy wydają się obdarzeni reprezentatywnymi cechami. A Gilson odnajduje przynajmniej prawdziwe uzasadnienie tej metody (czy techniki), gdy rozważa reprezentatywne cechy przypisane przez Dantego Tomaszowi z Akwinu. Gilson pisze, że rzeczywisty Tomasz nie sławiłby Sigera z Brabantu, jak to mu Dante przypisuje, lecz jedyny powód, dla którego tego by nie uczynił, płynąłby ze zwykłej ludzkiej słabości, z braku charakteru; można rzec, że była to „część makijażu, którą musiał utracić u bram Raju przed wejściem”. W Sokratesie Ksenofonta jest wiele cech, których historycznej wiarygodności nie ma co podważać, a które Sokrates być może musiałby porzucić u bram Raju.

Pierwszą rzeczą, która uderza w Sokratejskich dialogach Platona jest ich aporetyczność. Rozumowanie albo prowadzi donikąd, albo też zatacza kręgi. Aby dowiedzieć się, czym jest sprawiedliwość, trzeba dowiedzieć się, czym jest poznanie, a aby to wiedzieć, trzeba mieć wcześniejszą, nie sprawdzoną ideę wiedzy. A więc: „Nie może człowiek szukać ani tego, co zna, ani tego, czego nie zna. Bo jak zna, to przecież nie będzie szukał. Już to zna [...] Ani tego, czego nie zna. Bo wtedy nie wie nawet czego szukać”³⁴. Lub w *Eutyfronie*: aby być pobożnym, trzeba najpierw wiedzieć, czym jest pobożność. Rzeczy sprawiające przyjemność bogom są pobożne, czy jednak są one pobożne, ponieważ sprawiają przyjemność bogom, czy też sprawiają przyjemność bogom, bo są pobożne?

Żaden z argumentów, *logoi*, nie jest trwały, zataczają one kręgi. A ponieważ Sokrates zadając pytania, na które nie zna odpowiedzi, wprawia je w ruch, więc

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

Dzisiaj to nie jest zresztą pewne. Nasza wiedza o tzw. prymitywnych językach poucza, że nazywanie

wspólną nazwą wielu indywiduów wcale nie jest sprawą oczywistą. Języki, których słownictwo jest często uderzająco bogate, nie posiadają abstrakcyjnych rzeczowników nawet w stosunku do wyraźnie widzialnych przedmiotów. Aby sprawę uprościć, weźmy za przykład rzeczownik, który nie wydaje nam się już abstrakcyjny. Słowa „dom” możemy używać w stosunku do wielu przedmiotów — glinianej lepianki, pałacu królewskiego, wiejskiego domu mieszkańca miasta, letniego domku, kamienicy mieszkalnej w mieście, lecz nie bardzo możemy je zastosować do ruchomego namiotu nomadów. Dom sam w sobie i dla siebie, *auto kath'auto*, czyli to, co pozwala nam na nazwanie wszystkich tych budynków domem, nie jest nigdy widzialny ani oczami ciała, ani duszy; każdy wyobraźalny dom, choćby najbardziej abstrakcyjny, posiadając pewne minimum pozwalające go rozpoznać, jest od razu konkretnym domem. Ten inny, niewidzialny dom, którego idee musimy posiadać, aby uznać poszczególne budynki za domy, był różnie interpretowany i nazywany w dziejach filozofii; tym nie będziemy się tutaj zajmować, choć może łatwiej byłoby go zdefiniować niż szczęście czy sprawiedliwość. Chodzi tu o to, że implikuje on coś znacznie mniej widocznego niż struktura postrzegalna wzrokowo. Implikuje on „czyjeś zamieszkiwanie”, „rezydowanie”, nie jak w namiocie zwijanym co dnia, lecz trwale, jako w miejscu pobytu. Słowo „dom” jest „niewidzialną miarą”, „utrzymuje granice rzeczy” w odniesieniu do zamieszkiwania; jest to słowo, które nie mogłoby istnieć bez myśli, że jest zamieszkały, że stale się w nim przebywa, że jest ogniskiem domowym. Jako słowo „dom” jest skrótem tego wszystkiego, rodzajem skrótu, bez jakiego myślenie z jego charakterystyczną szybkością nie byłoby możliwe. Słowo „dom”

jest czymś w rodzaju zamrożonej myśli, którą myślenie musi rozmrozić, jeśli chce poznać jego pierwotne znaczenie. W filozofii średniowiecznej ten rodzaj myślenia zwany był „medytacją” i słowo to należy traktować jako odmienne od kontemplacji, a nawet jej przeciwstawne. W każdym razie ten rodzaj zagłębiającej się refleksji nie daje definicji i w tym sensie jest jałowy, choć ktoś, kto pojął znaczenie „domu”, może swój własny udoskonalić.

Sokrates, jak powszechnie się mniema, wierzył, że cnoty można nauczyć, i zapewne był przeświadczony, że mówienie i myślenie o pobożności, sprawiedliwości, odwadze i tym podobnym, może uczynić ludzi bardziej pobożnymi, sprawiedliwymi, odważnymi, mimo że żadna definicja ani „wartość” nie jest im dana dla przyszłego ich działania. Co Sokrates naprawdę sądził w takich sprawach, można sprawdzić na przykładach, które stosował do siebie. Nazywał siebie gzem i akuszerką; wedle Platona nazywano go drętwą, czyli rybą, która paraliżuje, kiedy się z nią zetknać. Sokrates akceptował to podobieństwo pod warunkiem, że jego słuchacze zrozumieją, iż: „jeżeli ta [...] drętwa sama zdrętwiała, przez to i drugich w odrętwienie wprawia, to ja jestem do niej podobny [...] Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam”⁵⁵. Co okazuje się jedynym sposobem, w jaki można nauczać myślenia, nawet jeśli Sokrates, jak stale podkreślał, nie nauczał niczego z tego prostego powodu, że nie miał czego nauczać. Był „bezpłodny”, jak akuszerki w Grecji, które przeszły wiek rozrodczy. (Ponieważ nie nauczał niczego, żadnej prawdy nie przekazywał, był oskarżony o to, że nigdy nie ujawniał swego poglądu,

gnome. — jak wiemy z Ksenofonta, który bronił go przed tym zarzutem). Wydaje się, że odmiennie od zawodowych filozofów, czuł potrzebę sprawdzania wspólnie z bliźnimi, czy jego kłopoty są i ich kłopotami, co jest zasadniczo odmiennie od znajdowania rozwiązań zagadek i demonstrowania tego innym.

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

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

od błędów, nie czyniąc ich jednak dobrymi, nie dając im prawdy.

Po trzecie, Sokrates wiedząc, że my nie wiemy, ale nie chcąc tak sprawy zostawić, tkwi niezmiennie w swych dylematach i jak drętwa paraliżuje siebie i paraliżuje każdego, kto się do niej zbliża. Drętwa na pierwszy rzut oka wydaje się przeciwieństwem gza: paraliżuje, gdy giez pobudza. Jednakże, to, co musi wyglądać jak paraliż z zewnątrz — z punktu widzenia zwykłych spraw ludzkich — jest o d c z u w a n e jako najwyższy stan aktywności i ożywienia od wewnątrz. Istnieje, mimo nielicznej dokumentacji, wiele wypowiedzi ustnych o tym mówiących.

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

Jeśli istniałaby w myśli zachodniej tradycja sokratejska, jeśli, używając słów Whiteheada, historia filozofii byłaby zbiorem przypisów nie do Platona, ale do Sokratesa (co oczywiście nie byłoby możliwe), na pew-

no nie mielibyśmy odpowiedzi na nasze pytanie, lecz mielibyśmy przynajmniej warianty odpowiedzi. Sokrates sam, zdając sobie sprawę, że obraca się w sferze niewidzialnego, używał metafory dla wyjaśnienia, czym jest aktywność myślenia. Jest to metafora wiatru: „Wiatry same są niewidzialne, lecz to, co czynią, jest dla nas widzialne i mamy uczucie, że się do nich zbliżamy”³⁶. Tę samą metaforę znajdujemy u Sofoklesa w *Antygonie*, gdy zalicza „myśl szybką jak wiatr” do rzeczy dziwnych, „przejmujących grozą”, (*deina*), które są błogosławieństwem lub karą dla człowieka. W naszych czasach Heidegger wspominał o „wicherze myśli” i użył tej metafory w jednym miejscu, gdzie mówi o Sokratesie: „Sokrates całe życie, nawet za cenę śmierci, nie czynił nic innego, jak tylko stawał w tym przeciągu i w nim trwał. Dlatego jest najczystszy myślicielem Zachodu. Dlatego nic nie napisał. Kto bowiem przechodzi od myślenia do pisania, ten musi nieuchronnie równać się ludziom, którzy uciekają przed zbyt silnym przeciągiem w osłonięte od wiatru miejsce. Pozostaje tajemnicą historii wciąż jeszcze zakrytej, że wszyscy myśliciele zachodni po Sokratesie mimo swej wielkości byli takimi uciekinierami. Myślenie przeszło w literaturę”³⁷. W późniejszej nocy wyjaśniającej dodaje, że być „najczystszy myślicielem nie znaczy być największym”.

W kontekście, w jakim Ksenofont, zawsze gotów bronić mistrza swymi wulgarnymi argumentami przeciw wulgarnym napaściom, wspomina tę metaforę, nie ma ona większego sensu. Jednak nawet on wskazuje, że niewidzialny wiatr myśli staje się widzialny w pojęciach, cnotach i „wartościach”, które Sokrates analizuje. Kłopot polega na tym, że ten sam wiatr, kiedykolwiek się zrywa, odznacza się tą szczególną właści-

wością, że niszczy swoje poprzednie przejawy; dlatego ten sam człowiek może być traktowany i traktować siebie zarazem jako gza i drętwe. 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.

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

jest się skłonnym akceptować dla swego domu tego, co przynosi zmienna moda, jednak nie jest to gwarancją umiejętności przekształcenia sytuacji problematycznej w akceptowalną.

To prowadzi do ostatniego i może największego niebezpieczeństwa tej niebezpiecznej i nie przynoszącej korzyści działalności. W kręgu Sokratesa byli ludzie jak Alcybiades czy Krytiasz — nie najgorsi z jego uczniów — którzy stali się rzeczywistym zagrożeniem państwa, i to nie dlatego że zostali sparaliżowani przez drętwe, przeciwnie, ponieważ zostali pobudzeni przez gza. Efektem tego pobudzenia był cynizm. Nie zadowolając się naukami, jak myśleć bez nadziei na otrzymanie doktryny, przemienili brak rezultatów myślenia Sokratejskiego w rezultaty negatywne — jeśli nie można określić, czym jest pobożność, to bądźmy niepobożni — a to stanowi akurat dokładne przeciwieństwo tego, co Sokrates chciał osiągnąć mówiąc o pobożności.

Pytanie o znaczenie, które jest nieustającą analizą wszystkich zaakceptowanych doktryn i zasad, może w każdej chwili obrócić i ogłosić ich przeciwieństwa „nowymi wartościami”. W pewnej mierze jest to, to, czego dokonał Nietzsche, gdy odwrócił platonizm, zapominając, że odwrócony Platon jest nadal Platonem, lub czego dokonał Marks, gdy postawił Hegla do góry nogami tworząc przy tym ściśle heglowski system historii. Takie negatywne efekty myślenia będą następnie stosowane z taką samą bezmyślną rutyną jak przedtem; w momencie gdy zostają zastosowane do spraw ludzkich jest tak, jak gdyby nigdy nie przeszły przez proces myślenia. To, co potocznie nazywamy nihilizmem — mimo pokus, by określać jego daty historyczne, dezaprobować go politycznie i przypisać je-

go głosicielom „niebezpieczne myśli” — w istocie jest niebezpieczeństwem tkwiącym w samej aktywności myślenia. Nie ma niebezpiecznych myśli, to samo myślenie jest niebezpieczne, nie prowadzi ono jednak do nihilizmu. Nihilizm jest odwrotną stroną konwencjonalizmu; jego credo to negacja obiegowych pozytywnych wartości, z którymi pozostaje związany. Wszelka krytyczna analiza musi przejść przez stadium przynajmniej hipotetycznej negacji uznanych opinii i wartości, musi szukać ich implikacji i ukrytych założeń, w tym też sensie nihilizm może zostać uznany za stale obecne niebezpieczeństwo myślenia.

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

Jednakże, niemyślenie, które wydaje się stanem zalecanym w sprawach politycznych i moralnych, posiada również swoje niebezpieczeństwa. Chroniąc ludzi przed niebezpieczeństwami, refleksja uczy ich sztywnego trzymania się zasad działania przypisanych w

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

Jeśli kwestie etyczne i moralne istotnie są tym, na co wskazywałaby etymologia tych słów, to zmiana obyczajów i norm zachowania powinna by nie być trudniejsza od zmiany manier obowiązujących przy stole. Łatwość, z jaką można tego dokonać w pewnych warunkach, świadczy, że gdy to się dokonywało, wszyscy spali. Mam na myśli to, co się stało w Niemczech faszystowskich i w pewnej mierze w Rosji Stalinowskiej, gdy nagle podstawowe przykazania zachodniej moralności zostały odwrócone; w pierwszym wypadku dotyczy to „nie zabijaj”, a w drugim „nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. Następny etap, to odwrócenie odwrócenia; fakt, że łatwo udało się reedukować Niemców po upadku Trzeciej Rzeszy, tak łatwo, jakby reedukacja była czymś automatycz-

nym, nie powinien nas wcale pocieszać. W gruncie rzeczy to było to samo zjawisko.

Wracając do Sokratesa, Ateńczycy powiedzieli mu, że myślenie jest wywrotowe, że wiatr myśli jest huraganem zmiatającym ustalone znaki, dzięki którym ludzie zdobyli orientację, zakłócającym porządek w miastach i wprowadzającym w błąd obywateli. I choć Sokrates zaprzeczał temu, że myślenie demoralizuje, to jednak nie twierdził, że kogokolwiek doskonali. Budziło ze snu i dlatego wydawało się dobrodziejstwem dla miasta. Nie twierdził jednak, że podjął swe rozważania w celu, aby stać się dobroczyńcą. Jeśli o niego samego chodzi, nie ma nic więcej do powiedzenia ponad to, że życie pozbawione myśli byłoby bezsensowne, nawet jeśli myśl nigdy nie czyni człowieka mądrym ani nie daje mu odpowiedzi na pytania samej myśli. Znaczenie tego, co robił Sokrates, polegało na samej aktywności myślenia. Lub mówiąc inaczej: myśleć i żyć w pełni było jednym i tym samym i stąd wynikało, że myślenie musi stale zaczynać od nowa: jest to aktywność, która towarzyszy życiu i dotyczy takich pojęć, jak sprawiedliwość, szczęście, dostarczanych nam przez sam język, który wyraża znaczenie tego wszystkiego, co dzieje się w życiu i co zdarza się nam, gdy żyjemy.

To, co nazwałam „poszukiwaniem” znaczenia, występuje w języku Sokratesa jako miłość, miłość w owym greckim znaczeniu *erosa* nie zaś jako chrześcijańska *agape*. Miłość jako *eros* jest przede wszystkim potrzebą; pożąda tego, czego nie posiada. Ludzie kochają mądrość, a więc zaczynają filozofować, bo nie są mądrzy, i kochają piękno i czynią piękno — *philokalo-umen*, jak powiada Perykles w swej mowie pogrzebowej — ponieważ nie są piękni. Miłość jest jedyną spraw-

wą, w jakiej Sokrates czuje się ekspertem, a umiejętność ta pomaga mu wybrać towarzyszy i przyjaciół: „Choć mogę być bezwartościowy we wszystkich sprawach, to jednak posiadam talent, by łatwo rozpoznawać kochających i kochanych”. Pragnąc tego, czego nie ma, miłość stwarza relację z tym, co nieobecne. Aby tę relację ujawnić, wciągnąć ją w świat zjawisk, ludzie pragną mówić o niej — właśnie tak, jak zakochany chce mówić o kochanym. Gdyż myślowe poszukiwanie jest czymś w rodzaju pożądającej miłości, przedmiotami myśli mogą być jedynie rzeczy godne miłości — piękno, mądrość, sprawiedliwość. Brzydota i zło prawie na mocy definicji nie interesują myślenia. Mogą one przekształcić się w zwykłe braki — brzydota w brak piękna, zło, *kakia*, w brak dobra. Jako takie, nie posiadają własnych korzeni ani istoty, która może być uchwycona. Jeśli myślenie sprowadza pozytywne pojęcia do ich pierwotnych znaczeń, to ten sam proces musi sprowadzać te „negatywne” pojęcia do ich pierwotnej bezsensowności, czyli do ich nicości z punktu widzenia myślącego *ego*. Dlatego też Sokrates sądził, że nikt nie czyni zła z własnej woli, czyli że zamierzone czynienie zła jest wykluczone ze względu na — jakbyśmy dziś powiedzieli — jego status ontologiczny: polega ono na nieobecności, na tym, że czegoś nie ma. Dlatego też Demokryt, który myślał o logosie, o mowie, towarzyszącej czynności, podobnie jak cień towarzyszy rzeczom realnym, tym samym odróżniając je od pozoru, radził, by nie myśleć o złych czynach: ignorując zło, pozbawiając je jego uzewnętrznienie w mowie, przemieniamy je w pozór, w coś, co nie ma cienia. To samo wykluczenie zła znajdujemy u Platona w jego koncepcji zdiwienia tkwiącego w myśleniu; występuje ono w prawie całej filozofii Zachodu.

Wydaje się, że Sokrates nie ma nic więcej do powiedzenia na temat związku pomiędzy złem a brakiem myśli niż to, że ludzie, którzy nie kochają miłości, sprawiedliwości i mądrości, są niezdolni do myślenia, i odwrotnie, ci którzy kochają mądrość i filozofują, nie są zdolni czynić zła.

18. *Dwa-w-jednym*

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

Sokrates, miłośnik komplikacji, formułuje mało po-

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

Dwa pozytywne twierdzenia Sokratesa są następujące. Pierwsze: „Wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza; niż je znosić, a unikać kary rzecz gorsza, niż ją ponieść”³⁸. Na co Kalikles, interlokutor w dialogu, odpowiada, jak cała Grecja by odpowiedziała: „Zresztą to nawet nie jest stan godny człowieka: doznawanie krzywd, tylko niewolnika jakiegoś, któremu by lepiej umrzeć, niż żyć, którego krzywdzą i poniewierają, a on nawet nie potrafi dać sobie rady”³⁹. Drugie: „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". Co powoduje, że Kalikles powiada Sokratesowi: „Ty sobie na figle pozwalasz jak młodzik”⁴⁰, i że byłoby lepiej dla niego i dla wszystkich, gdyby filozofię pozostawił w spokoju.

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

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

Jeśli jednak patrzymy na te zdania z punktu widzenia świata, który jest czymś innym niż ci dwaj rozmówcy, to możemy powiedzieć: ważne jest to, że zło zostało uczynione, i z tej perspektywy jest obojętne,

kto na tym bardziej ucierpiał: podmiot czynu czy jego obiekt. Jako obywatele musimy zapobiegać czynom złym, ponieważ chodzi tu o świat, w którym żyjemy, czy to jako czyniący zło, czy jako je mu podlegający, czy wreszcie jak obserwatorzy; to Państwo podlega złu. Nasze kodeksy biorą to pod uwagę wprowadzając rozróżnienie pomiędzy zbrodniami, których ściganie jest obowiązkowe, a przestępstwami dotyczącymi jedynie spraw prywatnych, które jednostki mogą zaskarżyć lub nie. Możemy nawet określić zbrodnię jako przekroczenie prawa, które domaga się kary niezależnie od tego, czy ktoś został skrzywdzony; skrzywdzony może darować i przebaczyć i może nie istnieć zagrożenie dla innych, jeśli jest mało prawdopodobne, by przestępca powtórzył swój czyn. Jednak prawo nie pozwala na zaniechanie sprawy, ponieważ to społeczność jako całość została zagrożona.

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

O ile mi wiadomo, istnieje, tylko jeden jeszcze fragment w literaturze greckiej, gdzie słowami prawie identycznymi mówi się to, co powiedział Sokrates.

„Bardziej nieszczęsnym (*kakodaimonesteros*) od skrzywdzonego jest krzywdzący” — czytamy w jednym z fragmentów Demokryta, wielkiego adwersarza Parmenidesa, który prawdopodobnie dlatego nigdy nie był wspomniany przez Platona. Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na tę zbieżność, gdyż Demokryt, przeciwnie niż Sokrates, nie interesował się sprawami ludzkimi, natomiast interesowało go doświadczenie myślowe. Wygląda na to, że to, co skłonni jesteśmy uznać za twierdzenie czysto moralne, wyrosło z doświadczenia myślowego jako takiego.

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

Znamy też inne strony tego zróżnicowania. Wszystko, co istnieje wśród wielości rzeczy, nie jest po pro-

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

Fragment, który Heidegger rozważa, pochodzi z ostatniej części *Sofisty* i dotyczy *koinonia*, „wspólnoty”, zdolności dopasowywania i mieszania idei, a szczególnie możliwej jedności różnicy i identyczności, które wydają się sobie przeciwstawne. „To, co różne, jest zawsze tak nazywane ze względu na inne rzeczy” (*pros alla*), lecz przeciwieństwa, rzeczy „które są tym, czym są same w sobie” (*kath, hauta*), uczestniczą „w idei różnicy o tyle, o ile odnoszą się same do siebie” — są one te same ze sobą lub dla siebie, tak że każda *eidos* jest różna od reszty „nie dzięki swej własnej

naturze, lecz dlatego że uczestniczy w różnicy, czyli nie dlatego że posiada odniesienie do czegoś innego poza sobą, od czego jest różna, lecz ponieważ istnieje w wielości Idei i „każdy byt jako byt posiada możliwość bycia oglądanym jako inny od czegoś”. Innymi słowy, tam gdzie jest wielość — żywych istot, Idei czy rzeczy — tam jest różnica i różnica ta nie powstaje z zewnątrz, lecz tkwi immanentnie w każdym byciu w formie dualizmu, z którego powstaje jedność jako ujednolicenie.

Konstrukcja ta — zarówno w koncepcji Platona, jak i w interpretacji Heideggera — wydaje mi się błędna. Wyjęcie rzeczy z kontekstu innych rzeczy i przyglądanie się jej jedynie w jej „relacji” do niej samej (*kath hauto*), czyli jej identyczności, nie ujawnia różnicy, inności; rzecz sama w swej relacji do siebie jest niczym, traci swą realność. Ten sposób pojawiania się obserwujemy nieraz we wczesnych fragmentach Kafki lub w niektórych obrazach van Gogha, gdzie reprezentowany jest pojedynczy przedmiot, krzesło, para butów. Lecz te dzieła sztuki są obiektami myśli i znaczenie swe zawdzięczają przekształceniu, jakiemu podlegają w procesie myślenia.

Innymi słowy, następuje tu przejście od doświadczenia myślenia do rzeczy samych. Gdyż nie może być sobą i zarazem dla siebie coś, co nie jest dwoma-w-jednym, co Sokrates odkrył jako istotę myśli, a co Platon przetłumaczył na język pojęć mówiąc o bezdźwięcznym dialogu — *eme emauto* — pomiędzy „ja” i „mną”. Lecz znów, to nie aktywność myślenia tworzy tę jedność, jednoczy dwa-w-jednym; przeciwnie, dwa-w-jednym stają się znów jednym, gdy świat zewnętrzny interweniuje wobec myślącego i przerywa proces myślenia. Zatem gdy człowiek zostaje wezwany z

powrotem do świata zjawisk, gdzie zawsze jest jednym, to jakby tych dwóch, na których proces myślenia go rozdzielił, łączyło się w jedność. Myślenie, biorąc rzecz egzystencjalnie, jest samotnością, lecz nie osamotnieniem; samotność jest ludzką sytuacją, w której człowiek sam sobie dotrzymuje towarzystwa. Osamotnienie przychodzi, gdy tracimy zdolność rozdzielania na dwa-w-jednym, gdy nie potrafimy dotrzymać sobie towarzystwa, gdy, jak powiada Jaspers, „brakuje mi siebie”, lub mówiąc jeszcze inaczej, kiedy jestem jeden i bez towarzystwa.

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

Kryterium myślowego dialogu nie jest już prawda, to bowiem wymagałoby, aby odpowiedzi dawane przeze mnie na moje pytania były albo rodzajem naocznosci mającej siłę zmysłowej ewidencji, albo też koniecznymi konkluzjami, przypominającymi swą konsekwencją matematyczne czy logiczne rozumowanie, odpowiadające strukturze naszego umysłu i narzucające się jakby

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

Dokładne studia *Organonu*, „Narzędzia”, jak począwszy od VI wieku nazywany jest zbiór wczesnych logicznych traktatów Arystotelesa, jasno pokazują, że to, co dziś nazywamy logiką, w żadnym wypadku nie miało być pierwotnie „instrumentem myśli”, instrumentem wewnętrznego dyskursu toczącego się „w duszy”, lecz było pomyślane jako nauka poprawnego mówienia i prowadzenia dyskusji, kiedy to staramy się przekonać innych lub wyłożyć, co twierdzimy, zaczynając zawsze, jak czynił Sokrates, od przesłanek, które najłatwiej mogą być zaakceptowane przez więk-

szość ludzi czy przez większość tych, którzy uważają się za mądrych. We wczesnych traktatach zasada niesprzeczności, obowiązująca jedynie w wewnętrznym dialogu myślenia, nie była jeszcze trwałą, podstawową regułą dyskursu w ogóle. Dopiero wtedy, gdy ta szczególna wskazówka stała się ogólną regułą wszelkiego myślenia, mógł Kant, który w swej *Antropologii* określał myślenie jako „mówienie ze sobą, a więc również wewnętrzne słuchanie”, zaliczyć nakaz: „Myśl zawsze w harmonijnej zgodzie z sobą”, do maksym, które należało uznać za „niezmienne przykazania dla myślicieli”.

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

Świadomość nie jest tym samym co myślenie; akty świadomości, podobnie jak akty doświadczenia zmysłowego, są aktami intencjonalnymi, a zatem *p o z n a w c z y m i*, natomiast myślące *ego* nie myśli czegoś, lecz myśli o czymś, a ten akt jest dialektyczny, czyli.

przebiega w formie milczącego dialogu. Bez świadomości w sensie samoświadomości myślenie byłoby niemożliwe. Myślenie w swym nieskończonym procesie realizuje różnicę, która świadomości dana jest jedynie jako nagi fakt (*factum brutum*); jedynie w swej zhumanizowanej formie świadomość staje się więc cechą szczególną kogoś, kto jest człowiekiem, a nie bogiem czy zwierzęciem. Tak jak metafora łączy przepaść pomiędzy światem zjawisk a czynnościami duchowymi w nim zachodzącymi, tak Sokratejskie dwa-w-jednym leczy samotność myśli; wewnętrzna podwójność wskazuje wielość, która jest prawem ziemi.

Dla Sokratesa, podwójność owego dwa-w-jednym znaczy nie więcej niż to, że jeśli chcesz myśleć, to musisz dopilnować, by dwaj prowadzący dialog byli w dobrych stosunkach, żeby parnetrzy byli przyjaciółmi. Partner, który pojawia się, gdy jesteś sam i niespokojny, jest tym jedynym, od którego nie ma ucieczki, chyba że przez zaniechanie myślenia. Lepiej jest cierpieć zło, niż czynić zło, ponieważ możesz pozostać przyjacielem cierpiącego; kto natomiast chciałby być przyjacielem mordercy i stale z nim przebywać? Nawet nie sam morderca. Na koniec, to do tej potrzeby zgody pomiędzy „ja” i mną odwołuje się Kant w swym imperatywie kategorycznym. „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁴¹. Jest to po prostu przykazanie: „nie przecz sobie”. Morderca ani zabójca nie mogą chcieć, by „zabijaj”, „kradnij” było prawem ogólnym, skoro sami boją się w sposób naturalny o swoje życie i mienie. Jeśli robisz z siebie wyjątek, to przeczysz sobie.

W *Hippiaszu Większym*, który nawet jeśli nie jest Platona, to daje autentyczne świadectwo o Sokratesie,

Sokrates prosto i trafnie opisuje tę sytuację. Jest to koniec dialogu, moment powrotu do domu. Sokrates powiada Hippiaszowi, który okazał się szczególnie tępy partnerem, jak wspaniale szczęśliwy jest on w porównaniu z nim: na Sokratesa w domu oczekuje niemiły towarzysz, który zawsze go przesłuchuje. „Jest on bliskim krewnym i mieszka w domu”. Będzie chciał, by Sokrates powtórzył mu opinie Hippiasza, i zapyta, „czy nie wstydzi się mówić o pięknie świata, gdy rozmowa wykazała, że nie zna nawet sensu słowa «piękno»”. Hippiasz po powrocie do domu jest sam, gdyż choć mieszka sam, to nie próbuje dotrzymywać sobie towarzystwa. Nie traci on, oczywiście, świadomości, po prostu nie ma zwyczaju korzystać z niej. Gdy Sokrates wraca do domu, to nie jest sam, bo jest sam ze sobą. Wyraźnie więc, z tym towarzyszem, który na niego czeka, Sokrates musi dojść do zgody, ponieważ żyje z nim pod jednym dachem. Lepiej być w niezgodzie z całym światem niż z tym jednym, z którym jest się zmuszonym żyć razem, gdy zostawiło się inne towarzystwo za sobą.

Sokrates odkrył, że żyjemy sami z sobą, tak samo jak z innymi, oraz że te dwa typy stosunków pozostają we wzajemnym związku. Arystoteles, mówiąc o przyjaźni, zauważa: „Przyjaciół jest jego drugim ja”⁴² — co znaczy: możesz prowadzić dialog myślenia z nim równie dobrze, jak z sobą. Jest to ciągle Sokrateska tradycja, z tym że Sokrates powiedziałby: własne „ja” również jest rodzajem przyjaciela. Podstawowym doświadczeniem jest, oczywiście, przyjaźń nie samotność. Napierw mówię z innymi, zanim zacznę mówić z sobą, sprawdzając, czy rozmowa jest możliwa, i wtedy odkrywam, że mogę prowadzić dialog ze sobą, a nie tylko z innymi. Wspólne jednak jest to, że

dialog jest możliwy jedynie pomiędzy przyjaciółmi, a jego naczelnym prawem i podstawowym kryterium jest zasada: nie przecz sobie.

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

Czyżbym się lękał siebie?
 Nikogo tu nie ma poza mną!
 A Ryszard —
 kocha Ryszarda!
 Ja jestem sobą!
 Czy jest tu morderca?
 Nie.
 Tak. Ja jestem.
 A więc uciekaj!
 Co?
 Ja? Sam od siebie?
 Czemu?
 Bo będę mścił się...
 Mścić się? Sam na sobie?
 Przecież — ja kocham siebie!
 Za co?
 Za dobro, które wyświadczyłem
 sam sobie.
 Nie. Nie!
 Niestety — nienawidzę siebie
 za wszystkie zbrodnie, jakie popełniłem.
 Tak, jestem łotrem.
 Nie. Cóż znowu? Kłamię!
 Głupcze,
 o sobie mów z większym szacunkiem.
 Nie schlebaj, głupcze.
 Cóż, moje sumienie
 ma tysiąc języków w gębie.⁴⁸

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

Sumienie

to tylko słowo na użytek tchórzów.

Wymyślono je po to, aby spętać silnych.

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

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

Przeciwnie niż stale obecne sumienie, towarzysz, o którym mówi Sokrates, pozostał w domu; Sokrates boi się go, podobnie jak mordercy w *Ryszardzie* boją się sumienia, jako czegoś nieobecnego. Tutaj sumienie pojawia się jako refleksja, wywołana albo przez zbrodnię, jak w przypadku Ryszarda, albo przez nie prze-

analizowaną opinię, jak w przypadku Sokratesa. Lub też może być to po prostu antycypowany strach przed refleksją, jak w wypadku morderców wynajętych przez Ryszarda. Takie sumienie, w przeciwieństwie do głosu Boga w nas czy do *lumen naturale*, nie daje pozytywnych wskazówek (nawet *daimonion* Sokratejski jedynie mówi, czego nie robić); by użyć słów Szekspira, ono tylko „wymyśla przeszkody”. Tym, co powoduje, że człowiek się boi, jest antycypacja obecności świadka, który czeka na człowieka tylko, jeśli i gdy przyjdzie do domu. Szekspirowski morderca mówi: „Każdy, kto chce żyć wygodnie, stara się wierzyć w siebie. A bez sumienia można się obejść”⁴⁴; udaje się to łatwo, gdyż wystarczy nie zacząć nigdy samotnego dialogu ze sobą, zwanego myśleniem, nigdy nie wrócić do domu i nie zastanowić się nad sprawami. Nie jest to kwestia złej czy dobrej natury człowieka, tak jak nie jest to kwestia inteligencji czy głupoty. Osoba, która nie zna milczącego dyskursu (kiedy zastanawiamy się nad tym, co mówimy i myślimy), nie będzie miała nic przeciw zaprzeczeniu sobie, a to znaczy, że nie będzie nigdy ani zdolna, ani chętna do zdania sobie sprawy z tego, co mówi i czyni; ani też nie będzie miała nic przeciw popełnieniu zbrodni, gdyż zaraz o niej zapomni. Żli ludzie — jak powiada Arystoteles — nie są przepelnieni żalem.

Myślenie w swym niekognitywnym, niespecjalistycznym sensie jako naturalna potrzeba ludzka, realizacja różnicy danej w świadomości, nie jest przywilejem nielicznych, lecz zdolnością stale obecną u każdego; tym samym niezdolność do myślenia nie jest wadą więszości, która nie posiada wystarczającej sprawności mózgu, lecz jest możliwością stale obecną u każdego — uczeni i specjaliści różnych dyscyplin nie są z tego

wylączeni. Każdy może uciec od tego wewnętrznego stosunku z samym sobą, którego możliwość i ważność odkrył Sokrates. Myślenie towarzyszy życiu i samo jest niematerialną kwintesencją życia; a skoro życie jest procesem, to jego istota może tkwić tylko w rzeczywistym procesie myślenia, nie zaś w trwałych wynikach lub określonych myślach. Życie bez myślenia jest możliwe; traci jednak wtedy swą własną istotę — jest nie tylko bez znaczenia, jest nie w pełni żywe. Niemyślący ludzie są jak lunatycy.

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

Dla myślącego podmiotu ten moralny efekt uboczny jest sprawą marginesową. A myślenie jako takie nie wyświadcza społeczności wiele dobra, w każdym razie znacznie mniej niż głód poznania, który wykorzystuje myślenie jako narzędzie do innych celów. Myślenie nie tworzy wartości, nie informuje raz i na zawsze, co jest „dobre”; nie wzmacnia, lecz raczej osłabia przyjęte reguły działania. I nie ma żadnego politycznego odniesienia, z wyjątkiem stanu skrajnej potrze-

by. Moje życie w zgodzie ze sobą ma znaczenie polityczne tylko w „sytuacjach granicznych”.

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

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

dualnych bez podporządkowywania ich ogólnym zasadom, które mogą być nauczane i przyswajane, aż przekształcą się w nawyki i mogą zostać zastąpione przez inne zasady i nawyki.

Zdolność sądenia (odkryta przez Kanta), zdolność powiedzenia: „to jest dobre”, „to jest piękne” itd., jest czymś innym niż zdolność myślenia. Myślenie ma do czynienia z tym, co niewidzialne, z przedstawieniami rzeczy nieobecnych; sądenie zawsze ma do czynienia z tym, co jednostkowe, i z rzeczami znajdującymi się pod ręką. Lecz obie te zdolności są blisko ze sobą związane, podobnie jak świadomość i sumienie. Jeśli myślenie — dwa-w-jednym bezdźwięcznego dialogu — urzeczywistnia różnicę w ramach naszej tożsamości danej nam w świadomości i tym samym daje nam sumienie jako swój produkt uboczny, to sądenie, produkt uboczny wyzwalającego oddziaływania myślenia, urzeczywistnia myślenie, uobecnia je w świecie zjawisk, gdzie nigdy nie jestem sam i gdzie zawsze jestem zbyt zajęty, by myśleć. Pojawienie się wiatru myślenia nie jest poznaniem; jest to zdolność oddzielenia dobra od zła, piękna od brzydoty. A to w rzadkich momentach, w chwilach krytycznych, może ustrzec przed katastrofą przynajmniej własne „ja”.

¹ Platon, *Timajos*, 90c.

² Platon, *Uczta*, 204a.

³ Heraklit, B 29, w: Diels i Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. II.

⁴ Platon, dz. cyt., 208d.

⁵ Ch. H. Kahn, *The Greek Verb „to be” and the Concept of Being*, w pracy zbiorowej *Foundation of Language*, t. II, 1966, s. 255.

- ⁶ Cyt. wg: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 134.
- ⁷ Kahn, dz. cyt., s. 260.
- ⁸ Platon, *Uczta*, 212a.
- ⁹ F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, s. 189.
- ¹⁰ Platon, *Timajos*, 90c.
- ¹¹ Platon, *Fileb*, 59c.
- ¹² Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 42.
- ¹³ *Goethes Gespräche*, Zürich 1949, t. XXII, s. 454 (nr 725).
- ¹⁴ Platon, *Teajtet*, 155d.
- ¹⁵ *The Friend*, III, 192, cyt. wg H. Read: *Coleridge as Critic*, London 1949, s. 30.
- ¹⁶ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 288.
- ¹⁷ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 353—354.
- ¹⁸ J. P. Sartre, *Mdłości*, Warszawa 1974, s. 780, 189, 190.
- ¹⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1906—7, s. 282—283.
- ²⁰ Platon, *Parmenides*, 130de.
- ²¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 22.
- ²² B. Pascal, *Myśli*, nr 294.
- ²³ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 156.
- ²⁴ Tamże, t. I, s. 41.
- ²⁵ Epiktet, *Diatryby; Encheiridion*, Warszawa 1961, s. 7—8.
- ²⁶ Lukrecjusz, dz. cyt., s. 165.
- ²⁷ Cyceon, *O państwie*, III, 23.
- ²⁸ Tamże, V, 1.
- ²⁹ Tamże, VI, 13.
- ³⁰ Tamże, VII, 16.
- ³¹ Tamże, VI, 23.
- ³² Arystoteles; *Etyka nikomachejska*, 1178a29—30.
- ³³ Tamże.
- ³⁴ Platon, *Menon*, 80e.
- ³⁵ Tamże, 80c.
- ³⁶ Ksenofont, *Memorabilia*, IV, iii, 14.
- ³⁷ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 52.
- ³⁸ Platon, *Gorgiasz*, 474b.
- ³⁹ Tamże, 483b.

⁴⁰ Tamże, 482c.

⁴¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 50.

⁴² Arystoteles, dz. cyt.

⁴³ Szekspir, *Ryszard III*, Warszawa 1971, s. 230.

⁴⁴ Tamże, s. 72.

IV. GDZIE PRZEBYWAMY, GDY MYŚLIMY?

19. „*Tantôt je pense et tantôt je suis*” (Valéry);
nigdzie

Zbliżając się do końca tych rozważań mam nadzieję, że nikt z czytelników nie oczekuje rozstrzygającej konkluzji. Próba sformułowania takiej konkluzji stałaby w jawnej sprzeczności z całością niniejszych analiz. Skoro myślenie jest czynnością, która stanowi cel sam w sobie, i skoro jedyną adekwatną metaforą obrazującą jego istotę, a wyprowadzoną z potocznego doświadczenia zmysłowego jest doznanie życia, to wszelkie pytania o cel czy zamiar myślenia pozostają tak samo bez odpowiedzi, jak pytania o cel życia. Pytanie: gdzie przebywamy, gdy myślimy? stawiam więc na końcu tych rozważań, nie dlatego by mogło ono przybliżyć jakąś konkluzję, lecz ponieważ pytanie to i szukanie na nie odpowiedzi mają sens tylko na tle całości dotychczasowych analiz. Skoro więc to, co nastąpi, jest tak bardzo zależne od tego, co już było powiedziane, to krótko podsumuję dotychczasowe wyniki w formie kilku twierdzeń:

Po pierwsze, myślenie jest zawsze czymś nie w porządku, przeszkadza w zwykłej działalności, tak jak i ta przeszkadza w myśleniu. Najlepszą tego ilustracją ciągle jeszcze może być stara opowieść o tym, jak Sokrates nagle „kierował swą myśl ku sobie”, porzucał

z wyjątkiem, stawał się „głuchy na wszelkie prośby”, by rozmawiać dalej. Ksenofont powiada, że raz w czasie wojuskowym pozostawał on zupełnie bez ruchu przez dwadzieścia cztery godziny — jakbyśmy dziś powiedzieli, głęboko pogrążony w myślach.

Po drugie, różnorodne są przejawy myślowego doświadczenia. Należą do nich także błędy metafizyczne, jak teoria dwóch światów, czy, co bardziej interesujące, nieteoretyczny opis myślenia jako formy umiędziania, czy też koncepcja przeciwna, mówiąca, że dzięki myśleniu przynależymy do innego, noumenalnego świata, który jest dla nas obecny nawet w ciemności rzeczywistego „tu i teraz”, czy też Arystotelesowska definicja *bios theoretikos* jako *bios zenikos*, czyli jako życia cudzoziemca. To samo doświadczenie myślenia znajduje swój wyraz w Kartezjańskim wątpieniu w realność świata, w powiedzeniu Paula Valéry: „Raz myśle, raz jestem” (tak jakby rzeczywistość i myślenie były sobie nawzajem przeciwstawne), czy też u Merleau-Ponty'ego, gdy mówi: „Jesteśmy samotni naprawdę tylko w wypadku niewiedzy, że jesteśmy, w tej właśnie ignorancji tkwi nasza [filozofów] samotność”¹. Jest też prawdą, że, niezależnie od różnych możliwości, myślące *ego* nigdy nie będzie w stanie sięgnąć rzeczywistości jako rzeczywistości ani przekonać siebie samego, że realne istnienie, podobnie jak życie, ludzkie życie, jest czymś więcej niż tylko snem. (Podejrzanie, że życie jest tylko snem, jest jedną z cech filozofii Azji; liczne są tego przykłady w filozofii indyjskiej. Tutaj dam przykład chiński ze względu na jego złożość. Mówi się w nim o taoistowskim, czyli antykonfucjańskim filozofie Czuang-Cy. „Śnił on raz, że jest motylem trzepoczącym skrzydłami i fruującym w koło, zadowolonym z siebie i żyjącym przyjemnością.

Nie wiedział, że jest Czuang-Cy. Wagle obudził się i odnalazł siebie, niewątpliwego i solidnego Czuang-Cy. Lecz nie wiedział, czy jest Czuang-Cy, który jest motylem, czy też motylem śniącym, że jest Czuang-Cy. Pomiędzy Czuang-Cy a motylem musi być jakaś różnica" 2).

Z drugiej zaś strony, intensywność doświadczenia myślowego przejawia się w łatwości, z jaką opozycja myśli i rzeczywistości może zostać odwrócona, tak że jedynie myśl wydaje się czymś realnym, podczas gdy wszystko inne jest tylko przejściowe, tak jakby go w ogóle nie było: „To, co jest pomyślane, jest, a to, co jest, jest tylko o tyle, o ile jest pomyślane” 3. Zasadniczą sprawą jest tu jednak to, że wszystkie te wątpliwości znikają, gdy tylko przełamana zostanie samotność myśliciela, a wezwanie ze świata i ze strony bliźnich przekształci stan wewnętrznego rozdarcia dwa-w-jednym na powrót w jedność. Tak więc idea, że wszystko, co istnieje, może być tylko snem, jest albo koszmarem zrodzonym z myślowego doświadczenia, albo pocieszającą myślą, którą przywołujemy nie wtedy, gdy się wycofujemy ze świata, lecz gdy świat wycofuje się z nas i staje się czymś nierealnym.

Po trzecie, wszystkie te osobliwości myślenia powstają na skutek wycofania, nieodłącznego od aktywności myślowej; myślenie ma zawsze do czynienia z tym, co nieobecne i odległe w stosunku do teraźniejszości istniejącej pod ręką. Wszystko to oczywiście nie dowodzi istnienia świata innego niż ten, w którym żyjemy na co dzień, lecz znaczy, że rzeczywistość i istnienie, które postrzegać możemy jedynie czaso-prze-strzennie, mogą zostać chwilowo zawieszane, mogą utracić swą wagę, a wraz z wagą i znaczenie dla myślącego ego. Natomiast znaczące dla myślenia są destyla-

ty, wytwory odzmysłowienia; są to nie tylko abstrakcyjne pojęcia — kiedyś nazywano je „istotami”.

Istoty nie mogą zostać zlokalizowane. Myśl ludzka, która ma z nimi do czynienia, porzuca świat szczegółu i wychodzi na poszukiwanie sensu ogólnego, który niekoniecznie jednak jest powszechnie ważny. Myślenie zawsze „generalizuje”, wyciska z wielości szczegółów, dzięki procesowi odzmysłowienia umożliwiającemu tę manipulację, jakieś wewnętrzne znaczenie rzeczy. Generalizacja jest nieodłączna od myśli, nawet jeśli myśl podkreśla prymat konkretnego. Innymi słowy, „istotne” jest to, co daje się zastosować wszędzie, a to „wszędzie”, nabierające dzięki myśleniu specjalnej wagi, przestrzennie jest „nigdzie”. Myślące *ego*, przebywające wśród uniwersaliów, wśród niewidzialnych istot, jest, mówiąc dokładnie, *n i g d z i e*. Jest ono bezdomne w pełnym sensie tego słowa — stąd tak wczesne powstanie ducha kosmopolityzmu wśród filozofów.

Jedynym znanym mi wielkim myślicielem, który miał wyraźną świadomość, że bezdomność jest czymś naturalnym dla wszelkiego myślenia, był Arystoteles. Znał on dobrze różnicę pomiędzy myśleniem a działaniem i precyzyjnie ją określał (różnica pomiędzy filozoficznym a politycznym sposobem życia); dzięki temu też zapewne odrzucił los Sokratesa i nie pozwolił, by Ateńczycy „po raz drugi popełnili grzech przeciw filozofii”. Gdy wystąpiono wobec niego z oskarżeniem o brak pobożności, porzucił Ateny i „wycofał się do Chalkis, zależnego od Macedonii”. Zaliczył bezdomność do wielkich zalet filozoficznego sposobu życia już we wczesnej swej pracy *Protreptikos*, znanej dobrze w starożytności, która do nas dotarła jednak tylko w fragmentach. Zachwala tam *bios theoretikos*, ponieważ „nie wymaga on żadnego szczególnego miejsca dla

[swego] uprawiania; gdziekolwiek na ziemi ktoś poświęca się myśleniu, to wszędzie osiąga prawdę, jak gdyby była ona obecna". Filozofowie kochają owo „nigdzie”, jak gdyby to był kraj (*philochorein*), i pragną poświęcić wszelkie działania dla *scholazein* (czyli dla nic nie robienia, jak już o tym była mowa) ze względu na słodycz, jaka kryje się w samym myśleniu czy filozofowaniu. Powodem tej błogosławionej niezależności jest to, że filozofia (poznanie *kata logon*) nie zajmuje się rzeczami jednostkowymi, rzeczami danymi zmysłom, lecz uniwersaliami (*kath' holou*), rzeczami, które nie są zlokalizowane. Byłoby wielkim błędem doszukiwanie się uniwersaliów w praktyczno-politycznych sprawach, które zawsze są partykularne; w tej dziedzinie „ogólne” stwierdzenia, jednakowo wszędzie dające się zastosować, natychmiast zmieniają się w puste ogólniki. Działanie ma do czynienia z konkretnością i tylko jednostkowe twierdzenia mogą być ważne w zakresie etyki czy polityki.

Innymi słowy, pytanie o to, gdzie znajduje się myślące *ego*, wydaje się bezsensowne. Rozważane z perspektywy codziennego świata zjawisk wszędzie myślącego *ego* okazuje się po prostu nigdzie. A ponieważ to nigdzie nie jest w żaden sposób identyczne z owym podwójnym nigdzie, z którego się nagle pojawiamy rodząc się i w którym równie nagle znikamy umierając, to może ono być jedynie pojęte jako pustka. A absolutna pustka może być tylko pojęciem granicznym; choć nie jest niepojęta, jest jednak nie do pomyslenia. Oczywiście, skoro absolutnie nic nie ma, to nie ma o czym myśleć. Fakt, że posiadamy takie pojęcia graniczne, zamykające naszą myśl w murach nie do pokonania — a idea absolutnego początku i absolutnego końca do nich należy — świadczy tylko o tym,

że jesteśmy istotami skończonymi. Supozycja, że te ograniczenia myśli mogłyby pomóc określić miejsce, gdzie znajduje się myślące ego, byłaby jeszcze jedną wersją teorii dwóch światów. Ludzka ograniczoność, nieodwołalnie narzucona przez krótki czas wyznaczony w nieskończoności każdemu, określa infrastrukturę wszelkiej aktywności umysłowej: przejawia się jako jedyna rzeczywistość, której myślenie jako myślenie jest świadome wtedy, gdy myślące ego wycofa się ze świata zjawisk i utraci poczucie rzeczywistości tkwiące w *sensus communis*, dzięki któremu orientujemy się w świecie.

Innymi słowy, uwaga Valéry'ego, że kiedy myślimy, to nie istniejemy, byłaby słuszna, gdyby nasze poczucie rzeczywistości było całkowicie określone przez nasze istnienie przestrzenne. „Wszędzie” myśli jest naprawdę obszarem „nigdzie”. Istniejemy jednak nie tylko w przestrzeni, ale także w czasie; zapamiętujemy, gromadzimy i wydobywamy to, co już nie jest obecne, z „brzucha pamięci” (Augustyn), antycypujemy i planujemy pragnąc tego, czego jeszcze nie ma. Zapewne pytanie — gdzie przebywamy, gdy myślimy? — jest niewłaściwe, pytając bowiem o *topos* czynności jesteśmy zorientowani jedynie przestrzennie, jakbyśmy zapomnieli o słynnej intuicji Kanta, że „czas nie jest niczym innym, jak tylko formą zmysłu wewnętrznego, tj. oglądania nas samych i naszego stanu wewnętrznego”. Kant rozumiał przez to, że czas nie ma nic wspólnego z „kształtem ani położeniem” samych zjawisk danych naszym zmysłem, a dotyczy jedynie zjawisk oddziałujących na nasz „zmysł wewnętrzny”, gdzie czas określa „relację przedstawień”⁴. A te przedstawienia — dzięki którym uobecniamy to, co jest fenomenalnie nieobecne — są oczywiście rzeczami myślo-

wymi, czyli przeżyciami lub ideami po przejściu przez operację dematerializacji, za pomocą której umysł przygotowuje swoje przedmioty, pozbawiając je przez „generalizację” ich własności przestrzennych.

Czas określa sposób, w jaki przedstawienia są odnoszone jedno do drugiego i układane w porządek sekwencji zwany ciągiem myślowym. Wszelkie myślenie jest dyskursywne i o ile postępuje ono pewnym ciągiem, to może być określone jako „linia ciągnąca się w nieskończoność”, zgodnie z tym, jak zazwyczaj przedstawiamy sobie ciągłą naturę czasu. Lecz aby stworzyć taką linię myśli, musimy przekształcić równoległe istnienie doświadczeń w następstwo bezdźwięcznych słów, czyli w jedyne medium umożliwiające nam myślenie, co jest jednak nie tylko odzmysłowieniem, lecz także odprzeżeniem pierwotnego doświadczenia.

20. *Przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością;*
nunc stans

Chcąc ustalić czas, w jakim znajduje się myślące ego, i czy jego nieustępliwa aktywność może być czasowo określona, odwołuję się do jednej z paraboli Kafki, która według mnie właśnie o tym mówi. Pochodzi ona ze zbioru aforyzmów noszącego tytuł *On*.

„Ma on dwóch przeciwników. Pierwszy nęka go od tyłu, od źródeł (*vom Ursprung her*). Drugi zagradza mu drogę z przodu. Walczy z obydwoma. Właściwie pierwszy wspomaga go w walce z drugim, bo chce go pchnąć w przód, a drugi, podobnie, wspomaga go w walce z pierwszym, bo spycha go wstecz. Ale tak wygląda sprawa tylko w teorii. Albowiem istnieją przecież nie tylko obaj przeciwnicy, ale również on sam,

któż zaś zna właściwie jego zamiary? Marzeniem jego jest jednakże, by korzystając z chwili bez nadzoru — wymagałaby ona zresztą nocy tak ciemnej, jaka nigdy się jeszcze nie zdarzyła — znaleźć się poza linią walki i wznieść się dzięki doświadczeniu w walce zdobytemu do roli sędziego swych zwalczających się nawzajem przeciwników”⁵.

Uważam, że parabola ta opisuje doznanie czasu przez myślące *ego*. Analizuje ona poetycko nasz „stan wewnętrzny” w odniesieniu do czasu, którego istnienia jesteśmy świadomi, gdy wycofamy się ze świata zjawisk, by odczuć własną aktywność umysłową — *cogito me cogitare, volo me velle* itd. Wewnętrzne doznanie czasu powstaje wtedy, gdy nie jesteśmy całkowicie zaabsorbowani przez nieobecne niewidzialne rzeczy. W takiej sytuacji przeszłość i przyszłość są jednakowo obecne, gdyż są jednakowo nieobecne dla naszych zmysłów; tak więc „już nie” przeszłości zostaje przekształcone dzięki metaforze wizualnej w coś leżącego za nami, a „jeszcze nie” przyszłości w coś, co przybliża się do nas od przodu (niemieckie *Zukunft* i francuskie *avenir* znaczy dosłownie: to, co idzie ku temu, co przyjdzie). U Kafki jest to pole bitwy, gdzie siły przeszłości i przyszłości ścierają się. Pomiedzy nimi znajduje się człowiek określony przez Kafkę jako *On*. Jeśli chce wytrwać, to musi wydać walkę obu siłom naraz. Siły te są „jego” antagonistami, nie są one po prostu przeciwieństwami i nie walczyłyby między sobą, gdyby „on” nie stał pośrodku i nie występował przeciw nim, a nawet jeśli taki jakiś antagonizm w nich istniał i walczyłyby bez „niego”, to dawno już by się zneutralizowały, są bowiem sobie równe.

Innymi słowy, *continuum* czasowe, wieczna zmiana, zostaje teraz rozłamane na przeszłość, teraźniejszość

i przyszłość, zostaje zantagonizowane przez wprowadzenie relacji pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie” tylko ze względu na obecność człowieka, który posiada swój „początek”, swe narodziny, i swój koniec, swą śmierć, i tym samym znajduje się w określonym momencie pomiędzy nimi; to „pomiędzy” jest właśnie terażniejszością. To włączenie człowieka z jego ograniczonym życiem jest tym, co przekształca ciągły strumień zmian — które możemy pojmować bądź cyklicznie, bądź jako ruch po prostej bez możliwości pojęcia absolutnego początku i końca — w czas taki, jakim go znamy.

Ta parabola, w której dwa różne czasy, przeszły i przyszły, są ujmowane jako antagonistyczne siły, zderzające się w „teraz”, brzmi dość dziwnie dla naszych uszu, niezależnie od tego, jaką mamy koncepcję czasu. Skrajna oszczędność języka Kafki, gdzie dla realizmu opowiadania wyeliminowana jest wszelka faktyczna realność, naruszająca ciąg myśli, może powodować, że idea ta wyda się dziwniejsza, niż jest. Dlatego też posłużę się jeszcze dodatkowo fragmentem alegorycznej wypowiedzi Nietzschego z *Tako rzecze Zaratustra*. Jest on łatwiejszy, bo jak głosi tytuł, mówi tylko o widmie i zagadce. Alegoria zaczyna się od przybycia Zaratustry pod bramę. Brama, jak każda brama, jest wyjściem i wejściem, jest więc miejscem, gdzie spotykają się dwie drogi. „Dwie drogi zbiegają się tutaj, nikt jeszcze dróg tych do końca nie zeszedł. Ta długa droga wstecz, po wieczność ciągnie się ona. Owa zaś droga przed się — to druga jest wieczność. Przeczą sobie te drogi, zderzają się one ze sobą głowami — i oto przy tej bramie zbiegają się ze sobą. Imię podbramia stoi oto wypisane: «chwila» [...] Spójrz na tę chwilę. Od tego podbramia chwili bieży długa wieczna droga wstecz: poza nami leży wieczność”⁶.

Heidegger, który komentował ten fragment w swej książce o Nietzschem, zauważył, że nie jest to pogląd obserwatora, lecz jedynie człowieka stojącego w bramie; dla widza czas mija w sposób, do jakiego przywykliśmy o nim myśleć, w następstwie momentów, gdzie jedna rzecz postępuje za drugą. Nie ma zbiegu dróg, nie ma dwóch dróg, jest tylko jedna linia. „Zderzenie następuje tylko dla kogoś, kto sam jest terażniejszością [...] Ktokolwiek znajduje się w «teraz», może spoglądać w obie strony: dla niego przeszłość i przyszłość biegną w przeciwne strony”. Podsumowując Nietzscheańską doktrynę o wiecznym powrocie, Heidegger pisze: „Treścią koncepcji wiecznego powrotu jest to, że wieczność tkwi w «teraz», że moment nie jest błahym «teraz», jakim jest dla widza, lecz jest zderzeniem przeszłości i przyszłości”. (Ta sama idea występuje u Blake’a: „Trzymaj nieskończoność w dłoni, a wieczność w jednej godzinie”).

Wracając do Kafki, powinniśmy pamiętać, że mowa tu nie o doktrynach czy teoriach, lecz o doświadczeniu myślącego ego. Z perspektywy ciągłego przepływu wiecznego strumienia wkroczenie człowieka walczącego na dwie strony, stwarza przerwę rozciągającą się w przepaść na skutek dwukierunkowej obrony. Teraźniejszość ukazuje się jako pole walki. Dla Kafki to pole walki jest metaforą ludzkiego przebywania na ziemi. Z punktu widzenia człowieka każdy pojedynczy moment umieszczony i złapany pomiędzy jego przeszłością a przyszłością, z których obie są ważne dla kogoś, kto chce tworzyć swą terażniejszość, jest polem bitwy znajdującym się pomiędzy, jest rozciągniętym „teraz”, w którym człowiek żyje. Teraźniejszość, w codziennym życiu czas najbardziej błahy i śliski — gdy mówię „teraz”, w tym samym momencie to już mi-

neło — nie jest niczym więcej, jak zderzeniem przeszłości, której już nie ma, z przyszłością, która zbliża się i jeszcze jej nie ma. Człowiek żyje w tym „pomiedzy”, a to, co nazywa terażniejszością, jest prowadzoną przez całe życie walką z brzemieniem przeszłości, ożywioną nadzieją i wiodącą naprzód, oraz walką z lękiem przed przyszłością (gdzie pewna jest tylko śmierć), kierującym go z powrotem ku „spokojnej przeszłości”, gdzie nostalgia miesza się ze wspomnieniem jedynej realności, jakiej może być pewien.

Nie powinniśmy się przerażać, że ta konstrukcja czasu odbiega całkowicie od przepływu czasu naszego życia codziennego, gdzie trzy podstawowe czasy płynnie przechodzą jeden w drugi, a sam czas może być rozumiany analogicznie do numerycznego następstwa, jako coś uporządkowanego kalendarzem, wedle którego terażniejszość jest dzisiaj, przeszłość zaczęła się wczoraj, a przyszłość będzie jutro. Tutaj także terażniejszość jest otoczona przez przeszłość i przyszłość, o ile pozostaje trwałym punktem, z którego wychodząc patrzemy w tył lub w przód. Naszą możliwość ujmowania wiecznego strumienia czystych zmian w *continuum* czasowym zawdzięczamy nie tyle samemu czasowi, co ciągłości naszych spraw i działań w świecie, gdzie kontynuujemy to, co zaczęliśmy wczoraj, a mamy nadzieję ukończyć jutro. Innymi słowy, *continuum* czasowe uwarunkowane jest ciągłością naszego życia i spraw codziennych, które, w przeciwieństwie do aktywności myślowej *ego*, niezależnej od otaczających warunków przestrzennych, są zawsze przestrzennie określone i zdeterminowane. To właśnie ze względu na przenikającą wszystko przestrzenność codziennego życia możemy mówić w sposób przekonujący o czasie w katego-

riach przestrzennych, o tym, że przeszłość leży za nami, a przyszłość przed nami.

Stworzona przez Kafkę parabola czasu nie odnosi się do człowieka w jego codziennych zajęciach, lecz do myślącego *ego* w tej mierze właśnie, w jakiej wycofuje się ono ze spraw codziennego życia. Przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się jedynie w refleksji dotyczącej tego, co nieobecne — co już zniknęło lub co jeszcze się nie pojawiło. Refleksja uobecnia umysłowi te nieobecne regiony. Z tej perspektywy czynność myślenia może być rozumiana jako walka z samym czasem. Tylko dlatego, że „on” myśli, a tym samym nie jest znoszony przez ciągłość codziennego życia w świat zjawisk, przeszłość i przyszłość manifestują się jako czyste byty, tak że może „on” uświadamiać sobie „już nie” jako to, co pcha „go” w przód, a „jeszcze nie” jako to, co ciągnie „go” w tył.

Opowieść Kafki, wyrażona w języku metaforycznym, używa obrazów wziętych z życia codziennego, bez których, jak była o tym mowa, zjawiska umysłowe nie dałyby się w ogóle opisać. A to zawsze stwarza trudności interpretacyjne. Szczególna trudność polega tutaj na tym, że myślące *ego* nie jest jaźnią, która pojawia się i porusza w świecie i która pamięta swą biograficzną przeszłość, jak gdyby „on” był podmiotem *de la recherche du temps perdu* lub jakby planował przyszłość. Myślące *ego* pozbawione jest wieku, jest ono nigdzie, przeszłość i przyszłość mogą mu się ukazać w swej istocie, jakby puste, pozbawione konkretnej treści i wolne od kategorii przestrzennych. Tym, co myślące *ego* odczuwa jako swych podwójnych antagonistów, jest sam czas oraz stała zmiana, jaką on implikuje, nieubłagany ruch, który transformuje byt

w stawanie się, zamiast pozwolić mu na bycie, a tym samym nieustannie niszczy jego obecne istnienie. Jako taki, czas jest największym wrogiem myślącego *ego*, gdyż — dzięki inkarnacji umysłu w ciele, którego wewnętrzny ruch nie może być zatrzymany — czas nieubłaganie i regularnie przerywa nieruchomy spokój, w którym umysł jest aktywny bez robienia czegokolwiek.

Ten ostateczny sens paraboli ujawnia się w ostatnim zdaniu, gdy „on”, umieszczony w przepaści czasu, która jest nieruchomą terażniejszością, czyli *nunc stans*, marzy o chwili nieuwagi, gdy czas wyczerpie swą siłę, a „on” będzie mógł spokojnie spocząć w świecie; wprawdzie nie będzie to wieczny spokój, lecz trwający dość długo, by „mu” dać szansę wyskoczenia poza linię walki i zdobycia pozycji obserwatora, sędziego znajdującego się poza grą życia, dla którego znaczenie rozciągłości czasu pomiędzy narodzinami i śmiercią jest nieważne, ponieważ „on” jest poza tym.

Czym jest ten sen i ten obszar, o którym śniła metafizyka Zachodu od Parmenidesa po Hegla, obszar pozaczasowy, wiecznego trwania w zupełnym spokoju, znajdujący się poza ludzkimi zegarami i kalendarzami, czyli, mówiąc ściśle, obszar myśli? I czym jest ta pozycja arbitra, pragnienie podpowiadane przez ten sen, jeśli nie miejscem Pitagorejskiego obserwatora, który jest „najlepszy”, ponieważ nie uczestniczy w walce o sławę i zwycięstwo, jest niezainteresowany, niezangażowany, niepokojony, mający na uwadze tylko samo widowisko? To on odnajduje jego sens i osądza wykonanie.

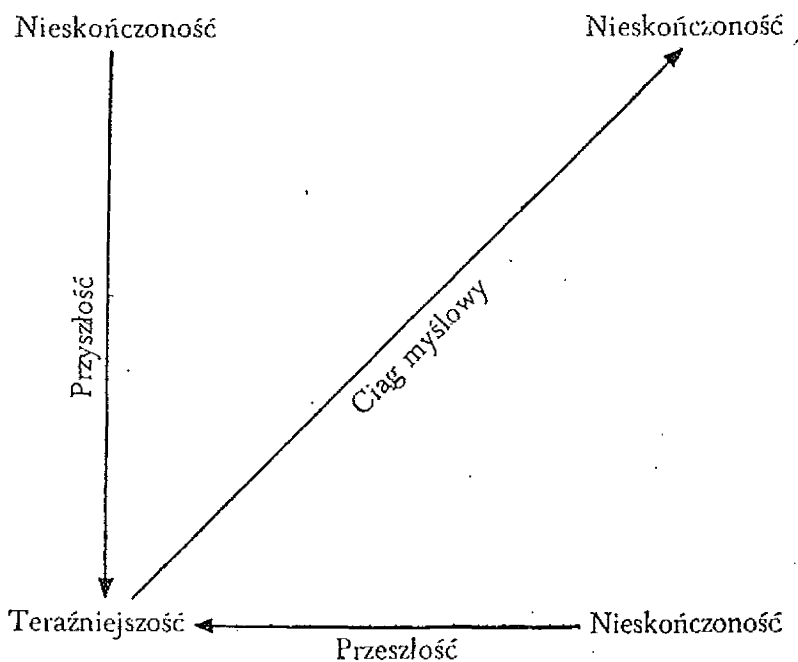
Nie zadając zbytniego gwałtu wspomniałemu tekstowi Kafki, można pójść o krok dalej. Kłopot z metaforą Kafki polega na tym, że wyskakując z linii walki

„on” wyskakuje zarazem ze świata w ogóle i osądza świat wprawdzie z zewnątrz, lecz niekoniecznie z góry. Co więcej, skoro to właśnie wkroczenie człowieka łącznie niezróżnicowany przepływ wiecznej zmiany dając jej cel, a mianowicie samego człowieka, czyli byt, który walczy z czasem, i skoro to obecność człowieka artykułuje czas na to, co za nim, czyli przeszłość; na to, co przed nim, czyli przyszłość, i na zdobytą przez niego teraźniejszość, wynika stąd, że ludzka obecność powoduje odchylenie strumienia czasu od jego pierwotnego kierunku lub (zakładając cykliczny ruch) od ostatecznego nieukierunkowania. Takie odchylenie wydaje się nieuchronne, gdyż w strumień wprowadzony zostaje nie bierny przedmiot, który może być opływany przez fale, ale bojownik, który broni swej własnej obecności i tym samym określa to, co inaczej mogłoby być wobec niego indyferentne, jako „swoich” antagonistów: przeszłość, którą zwalcza za pomocą przyszłości, i przyszłość, którą zwalcza przez przeszłość.

Bez „niego” nie byłoby różnicy pomiędzy przeszłością a przyszłością, lecz jedynie wieczna zmiana. Lub siły te zderzyłyby się frontalnie i unicestwiły wzajemnie. Dzięki jednak wprowadzeniu elementu walczącego spotykają się one pod kątem i właściwy obraz będzie tym, co fizycy nazywają paralelogramem sił. Zaletą takiego przedstawienia jest to, że obszar myśli nie będzie już dłużej sytuowany poza i ponad światem ludzkiego czasu; bojownik nie będzie wyskakiwał z linii, by znaleźć spokój i ciszę niezbędną dla myślenia. „On” zorientuje się, że „jego” walka nie jest daremna, skoro samo pole bitwy dostarcza mu obszaru, gdzie może odpocząć, gdy jest wyczerpany. Innymi słowy, miejsce myślącego ego w czasie jest pomiędzy przeszłością i przyszłością, jest to teraźniejszość, owo ta-

jemnicze i śliskie „teraz”, przerwa w czasie, na którą jednak bardziej solidne czasy, przeszły i przyszły, są skierowane, gdyż mówią o tym, co już było, i o tym, co jeszcze nie jest. To, że one są w ogóle, zawdzięcza się człowiekowi, który wkroczył pomiędzy nie i ustanowił tam swą obecność. Oto co implikuje taki diagram czasu.

Działanie dwóch sił tworzących nasz paralelogram powinno dawać trzecią siłę, przekątną, której początkiem jest punkt spotkania tych sił. Przekątna pozostaje na tej samej płaszczyźnie, co siły czasu, lecz różni się od nich pod jednym ważnym względem. Antagonistyczne siły przeszłości i przyszłości są nieokreślone w swym źródle — z punktu widzenia terażniejszości będącej środkiem jedna przychodzi z nieskończonej prze-



szłości, a druga z nieskończonej przyszłości. Lecz choć posiadają nieznaną początek, to mają wyraźny punkt końcowy — terażniejszość, czyli punkt, w którym się spotykają. Natomiast siła przekątna ma określony początek, jej punktem wyjścia jest zderzenie dwóch sił, nie posiada jednak wyraźnego końca, jest nieskończona. Przekątna siła, której początek jest znany, której kierunek jest określony przez przeszłość i przyszłość, lecz która rozwija się ku nieokreślonemu celowi, jakby mogła go osiągnąć w nieskończoności, wydaje mi się najlepszą metaforą dla czynności myślenia.

Gdyby Kafkowski „on” mógł podążać po przekątnej, zachowując jednakowy dystans wobec napierających sił przeszłości i przyszłości, to nie wyskoczyłby, jak w opowieści, z linii walki, by znaleźć się ponad i poza nią. Albowiem linia ta, choć skierowana ku nieskończoności, jest ograniczona, zamknięta przez siły przeszłości i przyszłości i tym samym chroniona przed pustką; pozostaje ona związana i zakorzeniona w terażniejszości — w terażniejszości ludzkiej, a realizuje się w procesie myślenia i trwa nie dłużej niż sam ten proces. Jest to spokojne „teraz” w napiętej i pędzącej egzystencji człowieka; stosując inną metaforę, można powiedzieć, że jest to coś, co jest spokojnym okiem cyklonu, które, choć nie podobne do cyklonu, należy jednak do niego. W tej przepaści pomiędzy przeszłością a przyszłością jest nasze miejsce w czasie, gdy myślimy, czyli gdy posiadamy wystarczający dystans do przeszłości i przyszłości, by uchwycić ich sens, by zdobyć pozycję arbitra i sędziego wobec różnorodnych i nigdy nie kończących się spraw ludzkiej egzystencji — arbitra nigdy nie osiągniętego ostatecznych rozwiązań, lecz zawsze gotowego dawać wciąż nowe odpowiedzi na narzucane pytania.

Dla uniknięcia nieporozumień chcę podkreślić, że zaproponowany tu diagram, metaforycznie i wstępnie określający pozycję myśli, może być ważny jedynie w odniesieniu do zjawisk umysłowych. W stosunku do czasu historycznego czy biograficznego metafora ta nie ma sensu, ponieważ nie pojawia się tam przepaść, o której była tu mowa. Jedynie tylko o tyle, o ile myśli, czyli o tyle, o ile nie jest, wedle Valéry'ego, znajduje się człowiek — „on”, jak Kafka trafnie powiadała, a nie „ktoś” — w pełnej rzeczywistości swego konkretnego bytu, żyje w tej przerwie pomiędzy przeszłością a przyszłością, w teraźniejszości, która jest pozaczasowa.

Przepaść ta, choć słyszymy o niej po raz pierwszy jako o *nunc stans* w filozofii średniowiecznej, gdzie w formie *nunc aeternitatis* służy za model i metaforę boskiej wieczności, nie jest daną historyczną; raczej wydaje się czymś ściśle związanym z egzystencją ludzką na ziemi. Stosując inną metaforę, nazywamy ją także obszarem ducha, lecz jest to raczej ścieżka wytyczona przez myślenie, mały niepozorny trakt pozaczasowości wytyczony przez aktywność myślową w rzeczywistości czaso-przestrzennej danej narodzonym i śmiertelnym ludziom. Podążając tym traktem, ciągi myślowe, przypomnienia i antycypacje ratują to, czego dotkną, przed zniszczeniem przez czas historyczny i biograficzny. Ta mała pozaczasowa przestrzeń w samym sercu czasu, tak niepodobna do świata i kultury, gdzie się urodziliśmy, nie może być ani odziedziczona, ani przekazana przez tradycję, choć każda wielka książka o myśleniu wskazuje na nią w pewien ukryty sposób — w sposób przypominający to, co Heraklit mówił o wyroczni delfickiej: ani nie mówi, ani nie ukrywa, lecz napomyka.

Każde nowe pokolenie, każdy nowy człowiek, gdy staje się świadom wtłoczenia pomiędzy nieskończoną przeszłość i nieskończoną przyszłość, musi odkryć i wytoczyć na nowo ścieżkę myśli. Wydaje się, że dziwna trwałość wielkich dzieł, ich względna niezmiennosc poprzez tysiące lat, spowodowana jest tym, że owe dzieła zrodziły się na tym małym, niepozornym trakcie pozaczasowości, który ich autorzy wykuli pomiędzy nieskończoną przeszłością a nieskończoną przyszłością, uznając, że przeszłość i przyszłość nakierowane są jak gdyby na nich — jako to, co jest przed nimi i po nich, ich przeszłość i ich przyszłość — ustanawiając w ten sposób dla siebie terażniejszość, rodzaj pozaczasowego czasu, gdzie ludzie są zdolni tworzyć ponadczasowe dzieła, w których przekraczają własną skończoność.

Ta pozaczasowość nie jest niewątpliwie wiecznością; powstaje ona ze zderzenia przeszłości i przyszłości, podczas gdy wieczność jest pojęciem granicznym, czyli jest nie do pomyślenia, oznacza bowiem załamanie się wszystkich wymiarów czasowych. Wymiar czasowy *nunc stans* doświadczany w myśleniu łączy w sobie czasy nieobecne, czyli „już nie” i „jeszcze nie”. Ten Kantowski kraj czystego intelektu (*Land des reinen Verstandes*) jest „wyspą, i to przez samą przyrodę zamkniętą w niezmiennych granicach” i „otoczoną szerokim i burzliwym oceanem”, morzem życia codziennego⁷. I choć nie sędzę, by był to „kraj prawdy”, jest to niewątpliwie jedyny obszar, gdzie całość czyjegoś życia i jego sens — nieuchwytny dla śmiertelnych ludzi, których egzystencja w odróżnieniu od rzeczy, zaczynających istnieć, gdy są zakończone, kończy się z chwilą dokonania — czyli nieuchwytna całość może stałe się objawiać jako „ja jestem” w trwającej obecności po-

środku nieustających przemian świata. To z powodu tego doświadczenia myślącego ego prymat terażniejszości, najbardziej przejściowego czasu w świecie zjawisk, stał się niemal dogmatyczną zasadą spekulacji filozoficznej.

Na zakończenie chcę zwrócić uwagę nie na moją „metodę” ani nie na moje „kryteria”, ani nawet nie na „wartości” — wszystko to jest szczęśliwie ukryte przed autorem, choć dla czytelnika może być, albo raczej może mu się wydać niesłychanie przejrzyste — lecz na główne założenia tych rozważań. Była mowa o metafizycznych „błędach”, które, jak się okazało, zawierają wiele wskazówek odnośnie do tego, czego ta dziwna, będąca zawsze „nie w porządku” czynność zwana myśleniem może dotyczyć. Innymi słowy, wyraźnie wstąpiłam w szeregi tych, którzy od jakiegoś czasu próbują obnażyć metafizykę i filozofię wraz z jej wszystkimi kategoriami, jakie znamy od czasów starożytności greckiej po dziś dzień. Takie obnażanie jest możliwe jedynie po przyjęciu założenia, że nie tradycji została zerwana i że nie jesteśmy w stanie jej związać. Inaczej mówiąc, złamana została obowiązująca przez tysiące lat rzymska triada łącząca religię, władzę i tradycję. Utrata tej trójcy nie niszczy przeszłości, a sam proces obnażania nie jest niszczący; jest on jedynie wyciąganiem wniosków z utraty, która jest faktem i należy nie tyle do „historii idei”, co raczej do politycznej historii naszych czasów, do historii naszego świata.

Utracono ciągłość przeszłości, która była przekazywana z pokolenia na pokolenie i rozwijała się sposób harmonijny. Proces obnażania ma swą technikę, o której wspomnę tu tylko marginesowo. To, co nam zostało, jest ciągle przeszłością, lecz jest to przeszłość

fragmentaryczna, która utraciła pewność ocenięcia. Dla zwięzłości wystarczy tu zacytować fragment Szekspira, posiadający celność, jakiej ja nie potrafię osiągnąć.

Ojciec twój w morzu głęboko,
Kości jego to korale,
Lśniąca perła jego oko
I nic nie szeżeńnie w nim wcale
Wśród kryształowych przezroczy
Morze go w nich przeistoczy⁸.

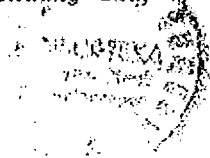
Z takimi fragmentami przeszłości miałam do czynienia tutaj. To, że w ogóle nadają się one do użycia, zawdzięczamy owemu pozaczasowemu traktowi wykutemu w świecie przestrzeni i czasu. Jeśli moi czytelnicy ulegną pokusie obnażania, to niech uważają, by nie niszczyć owych „koralu” i „pereł”, które uratowane mogą być zapewne tylko jako fragmenty.

O, zanurz dłonie w wodzie
Zanurz je aż po kiść
Wpatruj się, wpatruj w miednicę
I pomyśl, co straciłeś.
Lodowiec stuka w kredensie,
Pustynia wzdycha w łóżku,
A pęknięcie w filizjance otwiera
Ścieżkę do kraju umarłych⁹.

Lub mówiąc to samo prozą: „Niektóre książki są niezasłużenie zapomniane, żadna nie jest niezasłużenie pamiętana”¹⁰.

¹ Merleau-Ponty, *Sings*, s. 174.

² Cytowane wg: Sebastian de Grazia, *About Chuang Tzu* „Dalhousie Review”, lato 1974.



³ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig 1923, s. 465.

⁴ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 111 i 112.

⁵ *Er. Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920* w: Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*, New York 1946, s. 300.

⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905—6, s. 219.

⁷ Kant, dz. cyt., t. I, s. 420—421.

⁸ W. Szekspir, *Burza*, Warszawa 1956, s. 40—41.

⁹ W. H. Auden, *As I Walked Out One Evening*, w: *Collected Poems*, s. 115.

¹⁰ W. H. Auden, *Ręka farbiarza i inne eseje*, Warszawa 1988, s. 24.