



e-ISSN 2084-1043 p-ISSN 2083-6635
Published online: 17.12.2025

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 15 (2/2025) pp. 85-98
<https://argument.uken.krakow.pl/>

Spokój w wymiarze aksjologicznym

Anna SZKLARSKA*

ABSTRACT

The axiological dimension of peace: In this article, the author reflects on peace as a value, drawing on various traditions, both ancient and contemporary, such as Stoicism, the philosophy of Pascal, Nietzsche, Sartre and Elzenberg. She emphasises the ambivalence of peace — the various meanings of this concept. Following Hannah Arendt, she considers peace a necessary environment for thought and examines the connections between peace and the idea of development.

KEYWORDS

peace, value, thinking, development, Arendt

* Dr, adiunkt, Instytut Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. E-mail: anna.szklarska@uken.krakow.pl.

WSTĘP

Czy spokój jest wartością? Jeśli przyjmiemy najprostszą definicję wartości jako przedmiotu naszych ocen, to czy jest wartością pozytywną czy negatywną? Zgodnie z klasyfikacją Henryka Elzenberga jest wartością utylitarystyczną czy perfekcyjną? Jakie przeobrażenia znaczeniowe zaszły w odniesieniu do tej kategorii? Jak odnieść się do tej ambiwalencji, która wiąże się ze spokojem? Wiemy skądinąd, że filozofowie rozmaicie interpretowali spokój, nadając mu różnorakie znaczenia. W artykule przywołane zostaną niektóre z nich, poczynając od tych najpopularniejszych, utożsamiających spokój z bezruchem czy nieobecnością trosk, przez ujęcia identyfikujące go jako tło dla myślenia i wskazujące na jego związki z myśleniem, po zestawienie spokoju z ideą rozwoju. W czasach apologii witalizmu może stanowić on zarówno antywartość, jak i ważny komponent większej harmonii. Przez jednych filozofów waloryzowany szczególnie wysoko (szkoły epoki hellenizmu), przez innych deprecjonowany (Jean-Paul Sartre) — jakie znaczenie ma współcześnie?

SPOKÓJ JAKO AMBIWALENTNA WARTOŚĆ

Niewątpliwie spokój nie przynależy do kanonu klasycznych wartości, rzadko się nad nim zastanawiamy. Dobro, prawda i piękno mają swoje odzwierciedlenie w świecie, upostaciowienie, które może przybrać formę dzieła sztuki, poprawnie przeprowadzonego dowodu logicznego czy gestu solidarności i miłosierdzia. Tymczasem spokój nie ma takiego bezpośredniego wyrazu. O spokoju możemy mówić wówczas, gdy nic się nie dzieje. Właściwa definicja mogłaby brzmieć: bezruch albo brak trosk i napięć. Jednak przedmiotem zatroskania może być właśnie to, że nic się nie dzieje, że w życiu wkrada się znużenie. Wydaje się, że wbrew zarówno wielowiekowej tradycji ataraksji (tj. niewzruszoności, dystansu i wewnętrznej równowagi) zainicjowanej przez stoików, jak i wbrew religijnemu ideałowi spokoju jako duchowej radości i harmonii (wyrażonemu choćby w ewangelicznym pozdrowieniu Jezusa: „Pokój Wam!”) występuje pewien problem z pozytywnym wymiarem spokoju, zwłaszcza w kontekście zewnętrznym, który kojarzyć się może z gnuśnością, marazmem, stagnacją i brakiem rozwoju. Już Blaise Pascal pisał, że naturą człowieka jest ruch, zaś spoczynek — jedynie interwałem w naszych czynnościach. Zdaniem Pascala pogoń za ciągłymi aktywnościami oznacza pewien eskapizm, by nie dać sobie o sobie myśleć. Można skutecznie dowodzić, że spokój we właściwym sensie dotyczy nas dopiero po śmierci, a odpoczynek polega na zmianie rodzaju

aktywności. A jednak znakiem czasu pandemii okazała się osobliwa formuła, gdy nad wyraz często życzyliśmy sobie spokoju, także w kontekście powzdrowienia „spokojnych świąt”, które wówczas kilkakrotnie obchodziliśmy. Tęsknota za spokojem jako stanem wykluczającym to, co nieprzewidywalne i związane z komplikacjami, była wówczas wyjątkowo powszechna, co znalazło swoje odzwierciedlenie w języku. Tymczasem właściwe świętowanie nie polega na spokoju; jest to czas pewnej ekstazy, uniesienia, co widoczne jest choćby w dziełach sztuki¹ czy folklorze i tradycjach różnych kultur, zwłaszcza latynoskich². Friedrich Nietzsche gardził sposobem odpoczywania robotnika, dla którego kultura była czymś, w czym można odsapnąć, odpocząć (na kanapie, biernie, nie podejmując wysiłku intelektualnego ani duchowego). Tymczasem wysoka kultura w odróżnieniu od niskiej angażuje odbiorcę, stanowi dla niego intelektualne wyzwanie i inspirację, zmusza do myślenia, pobudza, a nie usypia.

Zdaniem wielu myślicieli tym, co określa kondycję człowieka, nie jest spokój, lecz zmierzanie ku stale nowym wyzwaniom, planom i wyobrażeniom. W ujęciu Jean-Paula Sartre’a człowiek jest absolutnie wolny. Nie jest bynajmniej tym, kim jest, lecz ustawicznie przekracza teraźniejszość i siebie obecnego. Na tym polega jego odmienność od rzeczy, że ma swoje plany, zamierzenia, jest skierowany ku przyszłości, wyraża się w tym, kim się staje i kim będzie. Jest wychylony ku swoim celom, do których dąży i które na bieżąco modyfikuje. Z natury nienasycony, zdolny zaprzeczyć samemu sobie, zanegować swą tożsamość, przekroczyć i transcendować zastane warunki, tworzy siebie w absolutnie nieskrępowany sposób. Jest swym własnym, wolnym projektem. Taka odpowiedzialność powiązana z poczuciem sprawczości wyklucza spokój, także wewnętrzny, zwłaszcza że człowiek nie wie, jak żyć, nie może liczyć na żadne wskazówki, a każda jego decyzja wpływa na stan świata. Życie jest rozedrganiem wolności, ciągłym ruchem, orientowaniem się na co rusz nowe projekty, a spokój jako niebyt i brak pobudzeń osiągamy dopiero po śmierci. Zdaniem francuskiego intelektualisty spełnienie pragnień, roszczeń i dążeń przez człowieka, zaspokojenie czy wygaszenie tęsknot (co nie jest możliwe) musiałyby niechybnie oznaczać odpodmiotowienie, urzeczowienie. Wszelka zmienność, proces i wysiłek nie dotyczą przecież bytu w sobie takiego jak stół czy lampa. Zawsze jednaki, sobą wypełniony, będący po prostu tym,

¹ W tym miejscu można przywołać choćby następujące dzieła: *A Dedication to Bacchus* sir Lawrence’a Almy-Tademy, *Triumph of Bacchus* Ciro Ferriego, *The Youth of Bacchus* Williama Adolfa Bouguereau.

² Na przykład święta w Hiszpanii, także te regionalne, wiążą się z barwnymi i głośnymi procesjami, festynami, koncertami i biesiadami integrującymi lokalne społeczności, w których niebagatelną rolę odgrywają muzyka i taniec.

czym jest — stół, w którym brakuje ruchu myśli, jest czymś danym, gotowym i niezdolnym do samoczynnej metamorfozy; jest i pozostanie po prostu przedmiotem, który stanowi. Człowiek zaś jest różny od rzeczy, jest bytem dla siebie zmierzającym ku nowym wyzwaniom. Jest niespokojny i podniecony wizją kogoś, kim dopiero będzie — na tym polega jego człowieczeństwo. Nigdy nie będziemy tym, czym po prostu jesteśmy, tak jak byty w sobie, bo nie dane jest nam zaspokoić wszystkie swe pragnienia — wszak ciągle odkrywamy nowe, transcendujemy siebie w obecnej postaci. Choć nie ma żadnej stałej natury człowieka, należy wyróżnić pewną cechę, która w przypadku każdego świadomego i wolnego indywiduum występuje, a jest nią nienasycenie. Jesteśmy z natury nienasyceń (choć oczywiście w różnym stopniu), zawieszeni pomiędzy pragnieniami a możliwością ich spełnienia. Spokój nie jest dla człowieka naturalnym stanem. Osiągnąwszy wszystkie swe marzenia i aspiracje, człowiek stałby się niczym zastygły, uformowany i ograniczony byt w sobie. Jednak w ujęciu Sartre'a człowiek jest potencjalnie zawsze kimś więcej, niż jest aktualnie. Obdarzony świadomością i zdolny do samozwańczych przeobrażeń, może projektować się na nowe możliwości, stawiać sobie co rusz nowe cele. Nigdy nie jest zdeterminowany i dookreślony; zawsze może stać się kimś innym. Cechuje go nieograniczona negatywność — zdolny jest zaprzeczyć samemu sobie, zanegować dotychczasowe wybory oraz to, co dane i gwarantujące spokojne życie. Świadomie pragnie przekroczyć je, transcendować. To napięcie wyklucza spokój, choć oznacza ryzyko i cierpienie, nie wiemy bowiem, czy dobrze wybraliśmy. Życie jednostki jest energią wolności, a ta nie współgra ze spokojem.

Albert Camus twierdził, że trzeba odrzucić tęsknotę za odpoczynkiem i spokojem, ponieważ jest ona zwykle równoznaczna z akceptacją niesprawiedliwości. W *Micie Syzyfa* bunt i pasja stanowiły wyraz wolności i „miały być punktami odniesienia do trwania człowieka w obliczu doświadczanego absurdu egzystencji” (Kałuża, 2017: 82). Bunt przeciw niegodziwości lub akty nieposłuszeństwa obywatelskiego wykluczają pragnienie spokoju za wszelką cenę, relatywnego bezpieczeństwa i wygody. Słusznie stan ten może kojarzyć się z wycofaniem, gnuśnością czy tchórzostwem. Mahatma Gandhi obruszał się, gdy styl jego walki politycznej określano mianem biernego oporu, ponieważ miał na celu aktywne sprzeciwianie się złu, nawet jeśli miało ono zostać przeprowadzone przy wyrzeczeniu się gwałtownych środków. Nietzsche bezkompromisowo pisał, że kocha ludzi, którzy się nie oszczędzają, budują swoje domy na wulkanie, są niespokojni zagadką i bez niebezpieczeństwa żyć nie potrafią. Zaratustra mówił do linoskoczka, którego podziwiał: „Tyś z niebezpieczeństwa uczynił swe powołanie, tym się nie gardzi. I oto przez swe powołanie giniesz,

za to pochowam cię własnymi rękoma” (Nietzsche, 2000: 16). Było to wyrazem głębokiego szacunku. Gardził natomiast wszystkimi, którzy układają się w koleinie wygody i marazmu, oraz niezdolnymi do twórczości poszukiwaczami trywialnie rozumianego dobrobytu, lansowanego przez nowożytnych utylitarystów.

Z drugiej strony mamy całą obszerną tradycję ataraksji, tj. braku wzruszeń i wewnętrznego spokoju, która w filozofii epoki hellenizmu powszechnie była uznawana za stan sprzyjający szczęściu, etyczny ideał. Czwórmian leczniczy Epikura, stoickie pogodzenie się z wyrokami losu, jakiegokolwiek by one nie były, czy wreszcie charakterystyczne dla sceptyków programowe nieorzekanie, wyrzeczenie się sądów i wartościowań jako prowadzących nieuchronnie do konfliktów, napięć i sporów — wszystkie te strategie filozofów czasów hellenizmu miały służyć jednemu celowi: osiągnięciu wewnętrznej równowagi, harmonii, beznamietności. Spokój duszy był utożsamiany z dobrem, a tym, czego należało unikać, były afekty czy pobudzenia, od których uwalnia dopiero mądrość. Stoicy przekonywali, że człowiek może być albo zdystansowanym wobec losu mędrce, albo głupcem, który nie rozumie, że złoścąc się, niczego nie zmieni, a jedynie wpędzi się w chorobę. Hołubiono stan, w którym rozum panował nad afektami, tj. apatię. Stoicy, jak Seneka, starali się dzięki filozoficznym rozważaniom nabrać odpowiedniego dystansu do świata — wyleczyć z afektów, które przeszkadzają w osiągnięciu szczęścia. Spokój — jako brak pożądań i namietności, wewnętrzna wolność i odporność na pokusy materialne — może być postrzegany jako podstawa dobrego życia i rozwoju. U Epikteta właściwa siła woli sprowadzała się do decyzji, by zajmować się jedynie sprawami pozostającymi w naszej mocy, a lista takich, na które mamy realny wpływ, okazywała się ograniczona. Pogodzenie się z tym było jedyną drogą do osiągnięcia upragnionej ataraksji. Epiktet radził, aby nie pragnąć tego, czego nie sposób osiągnąć, oraz zaprzestać negocjowania tego, czego nie można uniknąć. Dążąc do spokoju, należy zatem ustalić, nad czym w swoim życiu mamy władzę, a nad czym kontroli nie mamy. Na tej samej zasadzie w ujęciu Epikura należy zrezygnować z pragnień rodzących ostatecznie poczucie deficytu i niezaspokojenia, wyszukanych przyjemności, których źródło jest zewnętrzne i które nieuchronnie generują niedosyt. Pragnienie wewnętrznego wyciszenia jako źródła szczęścia w kulturze zachodniej wcale nie przeminęło, czego wyrazem jest popularność filozofii stoików współcześnie, obecna, a nawet manifestowana także w kulturze popularnej i zjawiskach społecznych, choćby w takich inicjatywach jak *Stoic Week*, kiedy to ludzie na całym świecie podejmują wyzwanie, by przez pewien czas żyć w duchu stoicyzmu.

Już w V wieku p.n.e. Sokrates proponował pewien duchowy arystokratyzm. Za największe zło uznawał *adikein*, które to słowo etymologicznie oznacza popełnianie niesprawiedliwości, czynienie świadomie niegodziwości, wyrządzanie komuś krzywdy, intencjonalne doprowadzanie do czyjegoś cierpienia i straty, na którą ta osoba w żaden sposób sobie nie zasłużyła.

Zdaniem Sokratesa sprawiedliwość usuwa na dalszy plan wszelkie inne racje, w tym bezpieczeństwo, przyjemność, korzyść, a nawet pragnienie zachowania dobrego imienia.

Człowiek zdolny wybierać sprawiedliwość nigdy nie dopuszcza się *adikein*, choćby musiał sam doznać cierpienia i przyjąć na siebie krzywdę bez względu na okoliczności; bliski jest mu ideał *adikeisthai*. Dla człowieka bowiem lepiej jest samemu doznać uszczerbku w jakimkolwiek sensie, niż kogoś skrzywdzić i spowodować, że będzie przez nas cierpieć. Sokrates był przekonany, że złego człowieka dręczyć będzie poczucie winy, wstydu czy wewnętrzny duch samokrytyki obwieszczający, że zawiodło się siebie i innych. Na gruncie tej etyki niesprawiedliwość oznaczała nieumiejętność rozpoznawania dobra i ustalenia właściwego wartościowania, a ostatecznie wiodła do wewnętrznego rozdarcia. Podstawą etyki Sokratesa jest wymóg pozostania przyzwoitym za wszelką cenę, nawet jeśli konieczna okazuje się ofiara lub wyrzeczenie w celu potwierdzenia swojego człowieczeństwa. Sprostać takiemu standardowi moralnemu oznaczało przyjąć i wypełnić zasadę niekrzywdzenia. Obowiązywała ona bezwzględnie. Dlaczego było to tak ważne? Stawką było pozostanie w harmonii ze sobą, osiągnięcie spokoju ducha, aby pozostać wolnym od poczucia winy, wyrzutów sumienia i niepokoju. Sokrates mówił, że ilekroć chce popełnić występki, odzywa się w nim wewnętrzny głos, Daimonion, który przestrzega go przed popełnieniem niegodziwości i usprawnia racjonalną analizę.

Sprawiedliwość w ujęciu Sokratesa owocowała poczuciem moralnej satysfakcji i uporządkowaniem duszy, wiązała się zarazem z przekonaniem, że nasze życie nie mogłoby już być lepsze (choć nie stanowiło to jej zasadniczego celu). Oznaczała ustanowienie przewagi cnoty nad chaosem, destrukcją zasad i moralnym zepsuciem. Wewnętrzny pokój był nagrodą za pozostanie jednostki w moralnej integralności, tj. spójności przyjętej zasady z praktycznymi wyborami. Mogłoby się wydawać, że rezygnując z zabiegania o swoją korzyść, a nawet godząc się (w imię sprawiedliwości) na upokorzenie i zniewagi, człowiek ponosi stratę, ale w optyce pierwszego etyka człowiek zyskiwał coś bezcennego: wewnętrzną satysfakcję i harmonię. Sprawiedliwość była zatem sposobem na osiągnięcie spokoju duszy. W pewnym sensie był on kluczową motywacją dla prawego życia. Sokrates jest prekursorem tradycji afirmującej nie tylko cnotę i obiektywne wartości, lecz również spokój ducha jako stan

osiągany niejako przy okazji moralnie słuszných decyzji i charakteryzujący osobę dojrzałą, mędrca.

SPOKÓJ JAKO TŁO DLA MYŚLI

Spokój może być rozpatrywany jako tło dla myśli, pewne środowisko optymalizujące proces myślenia. Nie jest to warunek wystarczający — nie zawsze kiedy podmiot osiąga wewnętrzny spokój, pojawi się myślenie, ale zdaniem wielu (Platon, Martin Heidegger, Hannah Arendt) stanowi on warunek konieczny, by myśleć. Nie bez powodu model życia kontemplacyjnego realizowany był w klasztorach i zakonach, a filozofowie, by myśleć, muszą wydostać się z jaskini, porzucić tłum czy gwarną biesiadę przy ognisku, znaleźć się w odosobnieniu, gdzie nic nie będzie ich rozpraszać. *Vita activa* i *vita contemplativa* nie mogą być realizowane przez jednostkę równolegle, w tym samym czasie.

Myślenie to nie tylko oderwanie się od świata zjawisk, lecz także wypełnianie spokoju treścią. Jeśli oddajemy się rozrywce czy kulturze popularnej polega to na zupełnie czymś innym. Z drugiej strony myślenie może być jednak nie-spokojne, a spokój może być celem myślenia. Ta dychotomia (niepokój–spokój) i spokój jako bezruch może oznaczać pewne uproszczenie.

W średniowieczu ideałem był człowiek praktykujący model życia kontemplacyjnego i rozeznający, jak osiągnąć szczęście w zjednoczeniu z Bogiem. Introspekcja, wgląd w siebie, gdzie mieszka prawda, kontemplacja, medytacja i skupienie na modlitwie w łączności z Absolutem były możliwe pod warunkiem wygaszenia pragnień zmysłów i bodźców ze świata zewnętrznego, unikania wszelkich rozproszeń oraz pożądań. Spokój umysłu stanowił podstawę dla dalszego duchowego rozwoju. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, jak żyć dobrze, należało wieść życie sprzyjające kontemplacji, jeśli nie wręcz jej poświęcone.

Niemniej jednak na przestrzeni dziejów myślenie było sukcesywnie wypierane przez działanie. Książkę Hannah Arendt pt. *Kondycja ludzka* zamyka mistrzowska analiza nowożytnego przewrotu kopernikańskiego w patrzeniu na człowieka. Arendt opisuje mechanizmy odwrócenia klasycznej hierarchii wartości prowadzące do odrzucenia *vita contemplativa* i ostatecznego zwycięstwa *animal laborans*, człowieka pracującego czy działającego w przestrzeni polityki. Towarzyszyło temu wiele zmian, np. praca, która w antycznej Grecji była w sferze prywatnej, została przeniesiona w sferę publiczną.

Pisząc o kontraście między życiem poświęconym myśleniu i spokojnym rozważaniom (w tym metafizycznym) a życiem realizującym się w działaniu,

Arendt wyróżnia także łączącą je poniekąd aktywność, tj. myślenie, które osądza działanie. Jest to szczególnie ważne, odkąd „niezniszczalność” bytu ze względu na wynalezienie nowoczesnych technik destrukcji, jak broń jądrowa, przestała być aksjomatem fundującym nasze myślenie. Odtąd świat — sam byt — znajduje — się w niebezpieczeństwie. Filozofka przekonuje, że chodzi jedynie o to, by myśleć, co robimy, gdy działamy. Arendt zauważa, że w miarę jak toczyła się historia, odwracała się relacja między *vita activa* i *contemplativa* — od nowożytności prawdę można poznać poprzez działanie. W średniowieczu *vita contemplativa* (Arendt wymienia trzy funkcje tejże: zdolność myślenia, sądzenia i chcenia) ceniona była wyżej niż *vita activa* (związana z pracą, wytwarzaniem i działaniem), choć życie czynne również miało godność, gdyż służyło wymaganiom kontemplacji (możliwej po zaspokojeniu potrzeb ciała). Arendt wskazuje na nadanie życiu czynnemu samodzielnego sensu i autotelicznej wartości, przy zerwaniu z teologicznym kontekstem. Kontemplacja była sposobem życia filozofa, kiedy to dusza wznosiła się do świata myśli. Potwierdzenie tego znajdujemy u Platona. Określał on myślenie jako bezdźwięczny dialog, który każdy prowadzi sam ze sobą. Arendt przeprowadzając rozróżnienie na *vita activa* i *contemplativa*, daje charakterystykę życia aktywnego jako rozgrywającego się publicznie, poświęconego stosunkom międzyludzkim i „potrzebom sąsiedzkim”, którego sednem jest praca, działanie i wytwarzanie. Natomiast życie kontemplacyjne opisuje jako spokojne, spędzane w samotności, zmierzające do obcowania z transcendencją i odbywające się w spoczynku. Tak jak wojna toczona jest w imię pokoju, tak wiele aktywności ma swoje zwieńczenie w kontemplacji. Kontemplacja jest rozumiana jako najwyższy stan umysłu (Arendt, 2010: 33). W tradycji chrześcijańskiej, kiedy filozofia stała się służebnicą teologii, myślenie zrównano z medytacją. W teologii św. Augustyna chrześcijanin zbawienie osiągał nie dzięki aktywnemu wysiłkowi (pracy dla Boga i bliźnich) i zaangażowaniu na rzecz dobrych czynów, lecz w gorliwej modlitwie, realizowanej w izolacji od świata materialnego. Tymczasem w nowożytności zaczęło dominować przekonanie, że to praca jest najbardziej właściwą cechą kondycji ludzkiej i sposobem zatrudnienia naszych mocy psychofizycznych; ma w sobie coś z elementów prometejskich, gdyż poprzez nią realizujemy swoje fundamentalne potrzeby. Dokonała się zmiana w przestrzeni aksjologicznej — odrzucony został ideał kontemplacji, świadomego bezruchu charakteryzującego model *vita contemplativa* (wszak kiedy człowiek kontempluje, nic wówczas nie tworzy) na rzecz apologii czynu, produktywności i efektywności. W opinii samej Arendt *vita activa* i *contemplativa* są sobie równe — filozofka wyraźnie to podkreśla.

W czasach nowożytnych myślenie podporządkowane zostało zorganizowanemu poznaniu naukowemu, dla którego spokój przestał być kluczowy. Filozofowie i uczeni stopniowo oddalali się od siebie, a w nauce zaczął dominować trend badań empirycznych, którego początki sięgały XVII wieku i obowiązuje on niezmiennie do dziś. Dawniej prawda się ujawniała dzięki kontemplacji i wewnętrznemu oświeceniu w blasku światła rozumu, teraz trzeba odkryć ją poprzez eksperyment, procedury czy wykorzystanie pewnych narzędzi. Introspekcję zastąpiły instrument, teleskop i ukierunkowanie na zewnętrzny świat przyrody i jego dynamikę. Spokój nadal jest waloryzowany pozytywnie, ale przestał być fundamentem badań naukowych i towarzyszy mu brak zaufania do kontemplacji, która zastąpiona została zaufaniem do pomysłowości własnych rąk (Arendt, 2010: 326).

Arendt określa myślenie jako autonomiczne, niezależne i dokonujące się w samotności, skupieniu i spokoju po zaspokojeniu potrzeb ciała, które przynależy do świata zjawisk. Myślenie odbywa się przy całkowitej izolacji od cielesności, w wycofaniu ze świata, swoistym odzmysłowieniu. Arendt przeciwstawia myślenie działaniu, bowiem myślenie dokonuje się w samotności, a działanie zawsze wśród ludzi. Jak zauważa:

[...] myślenie jest zawsze czymś nie w porządku, przeszkadza w zwykłej działalności, tak jak i ta przeszkadza w myśleniu. Najlepszą tego ilustracją może być stara opowieść o tym, jak Sokrates nagle kierował swą myśl ku sobie, porzucał towarzystwo, stawał się głuchy na wszelkie prośby, by rozmawiać dalej. Ksenofont powiada, że raz w obozie wojskowym pozostawał on zupełnie bez ruchu przez 24 godziny — jakbyśmy dziś powiedzieli, głęboko pogrążony w myślach (Arendt, 2002: 261–262).

Filozofia zawsze koncentrowała się na życiu umysłu, a polityka wkraczała w sferę tego, co publiczne. Jako istoty myślące możemy się z tego świata wycofać i w sposób całkowicie autonomiczny myśleć. Co więcej, wszelkie cele, jakie człowiek sobie stawia, muszą zostać wygenerowane w sferze ludzkiego myślenia.

Arendt stawia pytania: Co robimy, gdy nie angażujemy się w nic poza myśleniem? Co powoduje, że myślimy? Wreszcie — gdzie przebywamy, gdy myślimy? Warunki, które muszą być spełnione, by możliwe było myślenie — swoiste tło dla myślenia — to całkowite wycofanie się ze świata, brak bólu (by ciało nic nie doskwierało) i właśnie spokój. Zdaniem filozofki „myślenie ma zawsze do czynienia z tym, co nieobecne i odległe w stosunku do teraźniejszości istniejącej pod ręką” (Arendt, 2002: 263). Myślenie nie zależy od niczego poza samym sobą, samo jest swoim celem. Nie wyposaża nas ono w zdolności pomagające

w odnajdywaniu się w świecie. Myślicielka inspirowana jest tutaj Heideggerem, którego refleksje o myśleniu stają się mottem jej książki *Myślenie*. Brzmi ono: „Myślenie nie daje poznania, jak czynią to nauki. Myślenie nie jest źródłem praktycznych umiejętności. Myślenie nie rozwiązuje zagadek świata” (Arendt, 2002: 33). Zatem Arendt odróżnia myślenie od poznania. W myśleniu jesteśmy wolni, nie ma ono właściwie końca. Poznanie ma zaś cel, gdy wysiłek poznawczy zostaje spełniony. Człowiek w poznaniu poddaje się wytycznym i zasadom metodologicznym, które obowiązują w danej dziedzinie wiedzy. Dokonuje się ono w laboratorium, w interakcji z zespołem badawczym. Tymczasem myślenie jest przyjemnością, bo nie trzeba się do niego specjalnie przygotowywać, choć pewne warunki mu sprzyjają.

Arendt przez całą swoją twórczość pozostawała pod silnym wpływem myśli Heideggera. W książce *Co znaczy myślenie?* Heidegger zauważa, że człowiek może chcieć myśleć, a mimo to nie móc. „Potrafimy bowiem tylko to, co lubimy” (Heidegger, 2017: 11). Jeśli będziemy sprzyjać myśleniu, podołamy mu. A jednak myślenia trzeba się uczyć, trenować je. Heidegger uważa, że najbardziej poważny w naszym niepewnym czasie jest brak myślenia „Najbardziej problematyczne w naszym problematycznym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy” (Heidegger, 2017: 13). Dzieje się tak właśnie dlatego, że unikamy spokoju, deprecjonujemy go, dajemy się uwieść witalistycznemu paradygmatowi życia pełnego bodźców. Zdaniem Heideggera, który sam oddawał się myśleniu w odludnej, leśnej chacie w górach Schwarzwald, niedaleko Todtnauberg (południowe Niemcy), „każdy myśliciel myśli tylko jedną myśl” — zasadniczo odróżnia to myślenie od nauki. Badacz potrzebuje coraz to nowych odkryć i koncepcji, skomplikowanej aparatury i nowoczesnych technologii, myśliciel natomiast potrzebuje tylko jednej myśli i oderwania się od świata. Oczywiście nie musimy się z niemieckim filozofem zgadzać. Dla starożytnych Rzymian dopiero „być wśród ludzi” było synonimem bycia żywym, a izolacja, także dobrowolna, oznaczała negację człowieczeństwa. Dla Arendt ważne jest przeprowadzenie rozróżnienia pomiędzy samotnością i osamotnieniem. A zatem: tak jak umysł nie jest tożsamy z duszą, tak nie należy mylić samotności z osamotnieniem. Ta pierwsza jest stanem, kiedy sam sobie udanie dotrzymuję towarzystwa. Osamotnienie natomiast to sytuacja, gdy człowiek nie jest do tego zdolny. Oznacza ono dojmujące poczucie braku zarówno innych, jak i samego siebie. Ów stan wypełnia nuda, która jest źródłem szaleństwa czy samobójstw i jest okropnością nie do wytrzymania. Osamotnienie wiąże się z poważnym zaburzeniem osobowościowym, brakiem wewnętrznego świata, co często prowadzi do poczucia zbędności. Arendt podkreśla za Epiktetem, że samotność (wartościowana pozytywnie) najlepiej realizuje się w odosobnieniu, a sprzyja

jej spokój i wyciszenie, podczas gdy osamotnienie dotyka nas w towarzystwie innych. Człowiek osamotniony, choć otoczony przez ludzi, jest przez nich porzucony; wydaje się przypadkowo znajdować w tej samej przestrzeni. Zamiast więzi doświadcza obojętności, a nawet wrogości. Osamotnienie jest trudne do zniesienia. Wówczas człowiek traci zaufanie do siebie jako partnera własnych myśli. To doświadczenie, które rujnuje poczucie własnej wartości. Człowiek samotny natomiast, choć przebywa sam w ciszy, chętnie prowadzi rozmowę ze swoją jaźnią. Całe twórcze myślenie dokonuje się w samotności. Zdaniem myślicielki, jeśli człowiek osamotniony odnajdzie siebie i rozpocznie wewnętrzny dialog — ma szansę z osamotnionego stać się samotnym. Akty umysłu, choć niewidzialne, są dostępne podmiotowi bezpośrednio — temu, w którym się rozgrywają. Stanowi to istotę świadomości. Tylko on sam decyduje, którą część tego, co wewnętrzne, ujawni czy udostępni innym przy pomocy słów, gestów lub obrazów.

SPOKÓJ W ŚWIETLE AKSJOLOGII ELZENBERGA

Elzenberg odróżnia wartości utylitarne od perfekcyjnych. Utylitarne łączą się z ludzkimi pragnieniami i potrzebami, stanowią *de facto* ich przedmiot (Elzenberg, 2002: 131). Inaczej sprawa się przedstawia w odniesieniu do wartości perfekcyjnych istniejących jako same w sobie (Elzenberg, 2002: 128, 132). Do realizacji wartości utylitarnych, choć są one relatywne i subiektywne, dążymy powszechnie — pragniemy szczęścia, chociaż każdy rozumie je inaczej. Perfekcyjne są natomiast bezinteresowne i bezwzględne, a zatem nie zależą od naszych preferencji i okoliczności. Nie pojawiają się stąd, że podejmujemy działania, aby je zrealizować, jak to się dzieje w przypadku wartości takich jak życzliwość, solidarność czy uprzejmość. Wartości perfekcyjne przypominają platońskie idee. Mogą stać się częścią kultury i charakteryzuje je to, że jak powiada Elzenberg, „być powinny” niezależnie od tego, co na ten temat myślimy i czego sobie życzymy. Wartości perfekcyjne stanowią jedność, piękno i dobro, są bowiem tożsame, a człowiek zdolny jest je kontemplować. Pytanie: gdzie lokuje się w tej klasyfikacji spokój? Wszak nie wszyscy pragniemy spokoju; niektórymi z nas włada duch przygody, żywiołu i niebezpieczeństwa. Nie jest to wartość utylitarne, ale mamy także problem z zaklasyfikowaniem go jako wartości perfekcyjnej. Harmonia i spokój nie są tym samym, ponieważ harmonia nie wyklucza napięć i przemian w świecie (pod warunkiem, że wszystko wróci do punktu zgodności). Trochę jak w etologii Barucha Spinozy stanowiącej kompozycję przyspieszeń i spowolnień, zdolności pobudzania i bycia pobudzonym,

wariacji i przekształceń, które w naturze ze sobą korespondują. Spinoza jest zafascynowany kompozycją stosunków i władz występujących między różnymi rzeczami, spójnych z pewnym wewnętrznym projektem organizacji bytu. Plan ów nie wyklucza postępu i dynamiki, płaszczyzn czy prędkości zachodzących w materii. Jak zauważa Gilles Deleuze interpretujący w tym duchu Spinozę: „Dotyczy to dowolnego ciała: to zwierzę, ciało dźwiękowe, dusza lub idea, ciało językowe, ciało społeczne i ciało kolektywne” (Deleuze, 2014: 205).

Niemniej jednak Elzenberg wiary w postęp nie podzielał, a nawet uważał, że ostatecznie dobro zwykle przegrywa, ponieważ społeczeństwo w większości kieruje się niskimi pobudkami i jako całość (masa) jest dużo gorsze od pojedynczych przyzwoitych obywateli, mając zarazem większy wpływ na rozwój dziejów niż poszczególne jednostki (Wolniewicz, 2019: 155). Co więcej, Elzenberg w duchu Hegła wyrażał przekonanie, że dla wielkości kultury, dla idei narodu i ojczyzny niezbędne jest zjawisko wojny, która nadaje sens w wielu przypadkach beużytecznemu i pozbawionemu wzniosłości życiu jednostek. Dopiero w obliczu wojny stają się one zdolne do poświęcenia partykularnych interesów w imię wyższych celów, np. solidarności, odwagi, przetrwania kultury. Wojna pobudza do ambicji, nadaje życiu szlachetny rys. Świadczą o tym następujące słowa polskiego filozofa:

Pragnąć, żeby nie było wojen, to pragnąć, żeby człowiek nie miał nic, co by cenił bardziej niż życie. [...] Ale gdyby ci ludzie żyli, mogliby coś zrobić. — Nieprawda, większość z nich żyłaby beużytecznie, to znaczy nietwórczo. [...] A tak zapisali strony dziejów — i ta bitwa, w której poginęli, pozostaje jako posąg nieśmiertelny, jako jeden z najpiękniejszych wytworów, jakie mogą się z ludzkości zrodzić. Zatem idealne interesy ludzkości nie tracą na tym; owszem zyskują (Elzenberg, 1990: 71, 75).

Spokój nie lokuje się zatem jednoznacznie ani po stronie wartości użytecznych, ani perfekcyjnych. Jest to zresztą zbieżne z faktem, że Elzenberg w swoich obszernych studiach i wykładach poświęconych problematyce wartości nie poświęca uwagi spokojowi. Analizuje dobro, piękno, godność, szlachetność, świętość, wzniosłość, a także brzydotę, tragizm czy sens aksjologiczny, zupełnie pomijając sprawę spokoju jako potencjalnej wartości. Powiada też, że stany rzeczy nie są wartościowe. Stan rzeczy jest sytuacją, która nie może ulec najmniejszej zmianie, stać się inną pod jakimkolwiek względem (np. temperatura pomieszczenia w danej chwili). Stan rzeczy nie może być perfekcyjnie wartościowy. „Nie jest to wartość perfekcyjna, jest to coś innego” (Elzenberg, 2002: 143). Wydaje się, choć sam Elzenberg nie podaje go jako przykładu, że spokój

— w znaczeniu zewnętrznym — mógłby przez niego zostać uznany za stan rzeczy, gdyż spełnia tę definicję. Jeśli jeden z najwybitniejszych aksjologów pomija spokój w swych rozważaniach, jest to dość wymowne. Prawdopodobnie znaczenie miała etyczno-estetyczna orientacja jego filozofii, w której dominują klasyczne wartości.

Podjmując namysł nad spokojem jako wartością, można odwołać się do licznych tradycji — zarówno dawnych, jak i współczesnych, takich jak stoicyzm, filozofia Pascala, Nietzschego, egzystencjalistów czy Elzenberga. Nie stanowi on jednak ich zasadniczego wątku. Spokój zawiera w sobie ambiwalencję, możemy przywołać różne sposoby waloryzowania i znaczenia tego pojęcia, np. Hannah Arendt rozważa spokój jako niezbędne środowisko dla myślenia. Żyjemy dziś w epoce nadmiaru bodźców, co znajduje wyraz w kulturze. Rodzi to tęsknotę za wyciszeniem i pragnieniem wewnętrznego spokoju. Do łask wracają treningi medytacyjne i strategie redukcji wewnętrznych napięć. Są to narzędzia terapeutyczne, przydatne w obszarze psychologii. Na gruncie filozofii spokój nadal nie jest zagadnieniem wzbudzającym zainteresowanie. Jednakże nie należy zaniedbywać badania zjawiska stanowiącego przedmiot dążeń ogromnych rzesz ludzi. Do tego niezbędne jest po pierwsze rozróżnienie na spokój wewnętrzny, który może być w dużym stopniu utożsamiony z harmonią, tak jak rozumieli ją starożytni filozofowie, oraz spokój wynikający z czynników zewnętrznych, który możemy podsumować jako swego rodzaju stabilność elementów i relacji występujących w świecie. Analiza tego pierwszego zjawiska była oczywiście przedmiotem wielu etycznych dociekań w czasach starożytnych. Godna zainteresowania może jednak okazać się refleksja nad tym, czy warunki życia współczesnego człowieka nie nadają tym rozważaniom nowego wymiaru.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2002). *Myślenie*. (Przeł. H. Buczyńska-Garewicz). Warszawa: Czytelnik.
Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka*. (Przeł. A. Łagodzka). Warszawa: Aletheia.
Deleuze, G. (2014). *Spinoza. Filozofia praktyczna*. (Przeł. J. Brzeziński). Warszawa: PWN.
Elzenberg, H. (1994). *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Znak.
Elzenberg, H. (1990). *Naród i wojna. Etyka*, 25, 67–86.
Elzenberg, H. (2002). *Pisma aksjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- Elzenberg, H. (2005). *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Epiktet (1961). *Diatryby; Encheiridion. Z dodaniem Fragmentów oraz Genomologium Epiktetowego*. (Przeł. L. Joachimowicz). Warszawa: PWN.
- Epikur (1982). *List do Menoikeusa*. (Przeł. K. Leśniak). W: Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (s. 643–649). Warszawa.
- Heidegger, M. (2017). *Co zwie się myśleniem?* (Przeł. J. Mizera). Warszawa: Aletheia.
- Kałuża, M. (2017). *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*. Kraków: Libron.
- Nietzsche, F. (2000). *Tako rzecze Zaratustra*. (Przeł. W. Berent). Poznań: Zysk i S-ka.
- Platon (2017). *Gorgiasz*. (Przeł. W. Witwicki). Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Platon (2010). *Państwo*. (Przeł. W. Witwicki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. (Przeł. J. Kiełbasa). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Wolniewicz, B. (2019). *Z aksjologii Elzenberga*. W: B. Wolniewicz. *Filozofia i wartości I*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.