

Alfred Skorupka

Sokratesa i Bodhidharmy "uczona niewiedza" w świetle recentywistycznej teorii poznania

Folia Philosophica 25, 151-159

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Alfred Skorupka

Sokratesa i Bodhidharmy „uczona niewiedza” w świetle recentywistycznej teorii poznania

Filozofia stanowi — w ujęciu J. Bańki — krytykę, „uczoną niewiedzę” (*docta ignorantia*). Myśl, aby zyskać status filozoficzny, musi cechować się nieciągłością, to znaczy uciekać przed tym, co „przed” i „po”, czyli peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, a skupiać się głównie na momencie recentywistycznym¹. Myśl filozoficzna jest więc zbieżna tylko z istnieniem nieciągłym. Twierdzenia na niej oparte tracą charakter naukowy, ale za tę cenę są prawdziwe. W nauce jest bowiem miejsce na pewność, a w filozofii — na wątpliwość; niemniej, nauka, która nigdy nie zdobyłaby się na wątpliwość, nie byłaby zdolna do wydania z siebie twierdzeń pew-

¹ Recentywizm (łac. *recens* — „teraźniejszy”) — to nowy, współczesny kierunek w filozofii, który koncentruje swe zainteresowania na teraźniejszości. Jest to pogląd wykluczający możliwość, że jakiegokolwiek doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub uczucie jest dane i powtarzalne, możliwe i przewidywalne, gdyż wszystko pojawia się pierwotnie i świeżo kreowane. Nie można więc niczego rozpatrywać, że było, lub przewidywać, że będzie — jedynie można poznawać, że jest to po raz pierwszy „teraz”. Recentywizm w teorii poznania to pogląd, że opis jakiegoś zjawiska nie jest możliwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie teraźniejszym. Zgodnie z założeniami recentywizmu, w ontologii oznacza to, że wszelki byt istnieje tylko w czasie teraźniejszym, a w etyce — traktowanie dobra i zła w kategoriach momentu recentywistycznego, jako fakt-zdarzenie. Recentywizm ma ambicje przywrócenia człowiekowi zdolności widzenia świata w sposób nieskażony, to znaczy widzenia go „po raz pierwszy” (*a recentiori*). J. B a ń k a: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001, s. 442—443. Zob. też: I d e m: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie „a recentiori”*. Katowice—Teresin 1993.

nych². Zasadniczy dylemat filozofii polega na tym, że albo pozostanie na gruncie *recens*³ i wieść będzie żywot wieczystego *nescio* (wiem, że nic nie wiem), albo będzie zapuszczać się w peryferyjne rzeczywistości tego *recens* i ciągle pozostawać ubogą krewną nauki. Niewątpliwie, filozofia jednak zawsze powracać będzie do swych pierwotnych rubieży, do granic bytu, któremu Parmenides nakreślił ubogie, lecz niezwykle urodzajne poletko, twierdząc, że „byt jest, a niebytu nie ma”. Jak się zdaje, nigdy nie zdoła poza opłatki tego poletka wykroczyć. Jest bowiem poznaniem momentu recentywistycznego czystego zdarzenia, samonieświadomą nieświadomością — *nescio nesciens* — obszarem niewiedzy niewiedzy⁴.

„Uczona niewiedza” jest obecna w filozofii od czasów starożytnych. Odnajdujemy ją w rozważaniach tak różnych myślicieli, jak Sokrates, Mikołaj z Kuzy, Pascal czy Wittgenstein. Kategoria ta funkcjonuje zatem w wielu systemach, opierających się na odmiennych założeniach i prowadzących, w konsekwencji, do całkiem innych, filozoficznych obrazów świata. Różne są także rodzaje uczonej niewiedzy. Aby więc zrozumieć specyficzny charakter kategorii uczonej niewiedzy, którą mamy w recentywizmie, zestawimy z recentywistyczną teorią poznania⁵ „uczona niewiedzę” dwóch wielkich myślicieli: Sokratesa i Bodhidharmy.

Pierwsza z tych postaci nie wymaga bliższego przedstawiania. Natomiast druga z nich, nie jest zapewne filozofem w ścisłym, szczególnie europejskim znaczeniu tego słowa. Łączy ich jednak to, że obydwaj ponoć — jak podają starożytne przekazy, którym należy ufać — nie napisali żadnej książki. Sokrates tylko wpatrywał się w Ateńczyków i prowadził z nimi często burzliwe dyskusje, Bodhidharma zaś wpatrywał się jedynie w ścianę jaskini i milczał. I obaj „głosili” — każdy na swój sposób, przede wszystkim swym życiem — jakąś

² Zob.: J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice 1990, s. 69—70.

³ *Recens* — fraktal *ex definitione* samoistny; reprezentuje to, co najświeższe, byt aktualny, w którym akt istnienia zbiega się z momentem czasu. J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 442.

⁴ J. Bańka: *Epistemologia...*, s. 76—77.

⁵ W epistemologii J. Bańka zaproponował neosemantyzację klasycznej definicji prawdy. Sąd prawdziwy nie opiera się już na *adaequatio* myśli i rzeczy — wiedza bowiem nie ma w tym ujęciu cech ogólności, konieczności i pewności — lecz na *adaequans*, stwierdzanym *a recentiori*. Sąd nie jest więc prawdziwy we wszystkich czasach, lecz wyłącznie w czasie teraźniejszym. Na ten temat zob. więcej: J. Bańka: *Epistemologia...*

uczoną niewiedzę. Bodhidharma został więc wybrany do naszych rozważań jako przedstawiciel dość radykalnej w założeniach szkoły zen, która medytację opartą głównie na milczeniu uznaje za podstawową drogę do zdobycia mądrości.

Mamy więc tu do czynienia z dwoma, zdecydowanie skrajnymi ujęciami uczonej niewiedzy. Z jednej strony — mędrzec ateński, który twierdząc, że nic nie wie, wdaje się z ludźmi w niezliczone dyskusje, sondując ich dusze i poszukując w nich mądrości. Z drugiej zaś — niezłomny mnich, który przekonany o niewystarczalności ludzkiego języka do przedstawienia prawd filozoficznych, tkwi pogrążony w milczeniu. Postawę Sokratesa określa słynna maksyma „wiem, że nic nie wiem”; natomiast postawę Bodhidharmy określilibyśmy maksymą „nie wiem, czy coś wiem”.

Sokrates — tak jak go przedstawił Platon — to mędrzec wręcz ostentacyjnie obnoszący się ze swą niewiedzą, lecz potrafiący przy tym świetnie zbijać argumenty rozmówców. Prowadzi dialogi w sposób dobrze przemyślany i logiczny. Jego słowa mają dar i moc przekonywania oraz głęboki sens. Skoro jednak objawiają pewien sens i logikę — nie mogą wynikać z niewiedzy mówcy, lecz z posiadania przezeń określonych kompetencji. Zbijając argumenty rozmówców, Sokrates bardziej obnaża niewiedzę ich niż własną⁶. Choć niezłomnie stoi na stanowisku nieposiadania żadnej wiedzy, potrafimy wszakże przybliżyć podstawowe zręby jego poglądów (cnota to wiedza, czyli intelektualizm etyczny, „poznaj samego siebie!”, itd.). G. Reale zauważa, że niewiedza Sokratesa miała także funkcję ironiczną⁷. Być może jednak właśnie ironia stanowiła główną funkcję niewiedzy Sokratejskiej.

Kiedy bowiem staramy się rozumieć słowa Sokratesa „wiem, że nic nie wiem”, dosłownie, wydają się one wręcz, w świetle naszej wiedzy o ojcu filozofii europejskiej, sztuką sofistyczną, mającą na celu „uśpić czujność” zagadywanych przez niego Greków. Bo jakże człowiek spędzający tyle czasu na błyskotliwych dyskusjach może nic nie wiedzieć? Już sam fakt podejmowania wciąż na nowo dyskusji o różnej tematyce oznacza, że coś wie.

Postawa „nie wiem, czy coś wiem”, wynika z przekonania, że język i pojęcia nie przekazują właściwej wiedzy czy prawdy o bycie⁸, ponie-

⁶ Na temat paradoksów ukrytych w naukach Sokratesa zob.: I. K r o ń s k a: *Sokrates*. Warszawa 1983.

⁷ G. R e a l e: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Lublin 1994, s. 375—376.

⁸ Jasną świadomość niewystarczalności mowy i pisma miał także Platon — zob. Platon: *Fajdros*. Tłum. W. W i t w i c k i. Lwów—Warszawa 1922, s. LIX: [O piś-

waż takiej „absolutnej prawdy” człowiek nie jest w stanie wyrazić, a jeśli potrafi ją uchwycić, to tylko dzięki milczeniu. Mądrości należy nieustannie, wytrwale poszukiwać; a więc postępując wedle maksymy „nie wiem, czy coś wiem”, wciąż przypominać samemu sobie: nie bądź pewny, że już coś wiesz, bo w każdym *recens* jest przecież inaczej.

Nie chcę podważać prawomocności orzeczenia wyroczni w Delfach, gdzie w V wieku przed Chrystusem dwie prorokinie — natchnione przez Apolla — orzekły, że Sokrates jest najmądrzejszym człowiekiem w Grecji. Chcę natomiast zwrócić uwagę, iż postawa „wiem, że nic nie wiem”, jeśli nie koresponduje z postawą „nie wiem, czy coś wiem”, może nas prowadzić do sceptycyzmu, pychy i nihilizmu. Nazwijmy to „pułapką Sokratesa” (por. tabelę 1); generalnie rzecz biorąc, polega ona na tym, że zbyt mocno przywiązując się do maksymy „wiem, że nic nie wiem” — poprzestajemy na tym stwierdzeniu i rezygnujemy z poszukiwania mądrości.

Tabela 1

Tak zwana pułapka Sokratesa, czyli relacja między „Wiem, że nic nie wiem” a „Nie wiem, czy coś wiem”

Wiem, że nic nie wiem	Nie wiem, czy coś wiem
Nie poszukuję mądrości, bo jej nie ma; nic tak do końca, na pewno, wiedzieć nie można.	Poszukuję mądrości, lecz nie mogę jej znaleźć; chociaż można wciąż doskonalić swoją wiedzę, to prawda istnieje tylko w konkretnym <i>recens</i> .
Nie tworzę nowych poglądów; nie rozwijam się duchowo.	Wciąż rozwijam swe poglądy i staram się doskonalić duchowo.
Postawą wobec innych — ironia, poczucie wyższości.	Postawą wobec innych — słuchanie, w myśl zasady: „Od każdego człowieka można się czegoś nauczyć”.
Najwyższą prawdą jest „świadomość niewiedzy”.	Najwyższą prawdą jest ciągle zadawanie pytań, umiejętność zdumienia.
Zastój myślenia: „Znalazłem. Wiem. Strzeżę”.	Dynamizm myślenia: „Szukam”.

mie:] „Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominać wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. [...] Posiada bowiem wielkie odczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozorów, a nie ludzie mądrzy naprawdę”. Zob. też: ibidem, s. LXIII: „Natomiast ten, który wie, że w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio i że nie istnieje w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt na serio, jak to je rapsodowie bez rozgarnienia i bez nauki wygłaszają, byle tylko działać na dusze”.

Uczona niewiedza Bodhidharmy zawierająca się w stwierdzeniu „nie wiem, czy coś wiem”, wynika z recentywistycznego spostrzegania rzeczywistości. To znaczy, Bodhidharma żywi niejako przekonanie, że coś wie, jednak biorąc pod uwagę, że następny moment *recens* będzie niesprowadzalny do poprzedniego (każdy moment *recens* jest przecież pierworażny⁹), nie jest w stanie orzekać pewności inaczej, jak tylko w konkretnym momencie *recens*. Wobec tego, że prawda jest prawdą jedynie chwilę, wiedza aktualna tylko w danym *recens*, Bodhidharma — w przeciwieństwie do Sokratesa — właściwie wstrzymuje się od jakiegokolwiek sądu, od jakiegokolwiek twierdzenia, że cokolwiek wie, nawet gdyby tym czymś miałyby być, jak w wypadku Sokratesa, „świadomość niewiedzy”. Toteż Bodhidharma, patrząc na niebo, dostrzegaliby błyskawicznie przemieszczającą się białą plamę, a nie samolot odrzutowy¹⁰. I w tym momencie osiągnąłby nirwanę — chciałoby się zakończyć słynnym zenistycznym powiedzeniem wieńczącym koany.

Uczona niewiedza Bodhidharmy zdaje się wynikać z „czystego”, recentywistycznego oglądu bytu. Nie ma tam dyskusji filozoficznej — jest tylko percepcja — spostrzeganie *a recentiori* — z chwili na chwilę¹¹. Tego rodzaju percepcja może zostać ujęta w system filozoficzny,

⁹ Pierworażność — sposób poznania tego, co jest treścią łoży istnienia Natury, a więc rzeczywistością wirtualną czystego zdarzenia w punkcie *recens*. Zob.: J. B a ń k a: *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 2001, s. 290.

¹⁰ Nawiązanie do rozróżnienia na zdania *adaequatio* i *adaequans* obecne w epistemologii recentywistycznej i obrazowane przez metaforę samolotu i białej plamy. Por.: J. B a ń k a: *Wstęp do filozofii...*, s. 212—213.

¹¹ H. Nakamura wyraźnie pisze, że buddyjska nirwana oznacza wyzwolenie się duchowe „tu i teraz”: „In jedem Falle aber sollte der ideale Zustand nicht nach dem Tode, sondern schon jetzt in diesem Leben verwirklicht werden. Das »Nirvana hier und jetzt« (*saṃdit̥ṭhakam nibbānam*) wurde betont. Befreiung und Erleuchtung können in dieser Welt erreicht werden. Das »Nirvana hier und jetzt« des Buddhisten hat vieles gemeinsam mit der »Befreiung in diesem Leben« (*jīvanmukti*) des Hindu-Philosophen”. Cyt. za: H. N a k a m u r a: *Der Erlösungsprozess im Buddhismus*. In: *Erlösung in Christentum und Buddhismus*. Hrsg. A. B s t e h. Mödling 1982, s. 93. Zob. też: H. N a k a m u r a: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*. Honolulu 1974, s. 367—368: „Shōsan Suzuki (1579—1655), for instance, taught the general lay believers as follows: »To pray for a happy future does not mean to pray for a world after death. It means to be delivered from afflictions here and now, and thus to attain a great comfort. Then, where do you think those afflictions come from? They spring solely from the love of your own body. Had it not been for this body of yours, from what should you suffer? To be delivered, therefore, from this body of yours is to become a Buddha«. His disciple, Echu, also states that Buddhism ought to be what is useful to this real world. »The law of the Buddha is supposed to serve only the future life and to be of no use for today's affairs. Follo-

jednak pozostaje też od niego niezależna. Tak jak świat jest niezależny od różnych teorii fizycznych, które go opisują i wyjaśniają. Ponieważ istotą oglądu jest spostrzeganie wciąż na nowo; natomiast książka (czy artykuł) musi być z racji swej formy określona, ograniczona i zakończona.

Recentywizm to — w naszym ujęciu — coś więcej niż system filozoficzny, czyli zespół spójnie połączonych twierdzeń i koncepcji. W myśl definicji filozofii jako sposobu odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu¹², kładąc nacisk na pierwszy człon tej definicji (zwykle zaś podkreśla się konceptualizację), akcentujemy, że recentywizm to także specyficzny sposób przeżywania i doświadczania bytu. To jest recentywistyczne spostrzeganie bytu i doświadczanie prostomyślne¹³.

Nie każdemu człowiekowi zapewne dane jest dojść do stadium poznania „nie wiem, czy coś wiem”. Możemy wyróżnić następujące stadia dochodzenia do „najwyższej uczoneści” w niewiedzy.

„Nie wiem nic” — to stadium rozwoju małych dzieci, które nie znają wprawdzie słów i powoli uczą się reguł języka, jednak ich umysły posiadają psychologiczne i biologiczne determinanty konieczne do późniejszego rozwoju intelektualnego. Chociaż dzieci nie wiedzą jeszcze „nic” — w sensie posiadania jakiejś konkretnej wiedzy o świecie — jednak są przygotowane, a wręcz „zaprogramowane” do jej zdobywania.

„Wiem coś” — w toku rozwoju poznawczego, procesu wychowawczego i edukacyjnego dzieci zdobywają świadomość posiadania jakiejś wiedzy — niektóre z nich lepiej, inne zaś gorzej potrafią mówić, pisać, czytać itd.

„Wiem i nie wiem” — to stadium pewnego rodzaju zamętu duchowego, który prędzej czy później ogarnia umysł młodego człowieka; zamęt wywołanego dużą wiedzą, jaką posiadał. Otóż, poznając wiele sprzecznych poglądów i teorii naukowych, człowiek nie może już tylko polegać na autorytecie osób przekazujących mu wiedzę, jak było na wcześniejszym etapie. Kiedy bowiem znajdował się na etapie „wiem

wers, therefore, only think of their future happiness, and none of them knows how to control evils within their own minds today, and to eliminate their present afflictions. This is a great misconception».

¹² J. B a n k a: *Wstęp do filozofii...*, s. 13.

¹³ Prostomyślność — intuicyjnie niezawodny zmysł rozumienia życia, nie oparty na przesłankach naukowych. Intuicyjne rozumienie dobra i zła w etyce prostomyślności określa powinności spełnienia i budzi w człowieku gotowość do zachowania zgodnego z odczuwanymi wartościami. Zob. szerzej: J. B a n k a: *Główne zasady etyki prostomyślności*. Poznań 2000.

coś”, wydawało mu się, że „coś wie”, ponieważ to „coś” przekazały mu autorytety (nauczyciele, wychowawcy, „uczone książki”), które obdarzał bezgranicznym zaufaniem. Jednak po zapoznaniu się z wieloma sprzecznymi poglądami człowiek wreszcie zostaje niejako zmuszony do samodzielnego myślenia, decydowania, do wyrazistego opowiedzenia się za jednym stanowiskiem lub koncepcją oraz skrytykowaniem innych. Dzięki temu jasno stwierdza, że „coś wie” na pewno, ale uważa też duże obszary swej niewiedzy, a w rezultacie ograniczoności, czy wręcz względności swej wiedzy. Sytuacja ta skłania do pytań filozoficznych: o naturę *homo sapiens*, możliwości ludzkiego umysłu, sens życia itd.

„Wiem, że nic nie wiem” — na tym etapie człowiek uświadamia sobie własną niewiedzę jako istoty wobec złożoności wszechświata i skomplikowanych zagadnień własnego bytu niezwykle ograniczonej — z jednej strony; a także niewiedzę ludzi, którym wydaje się, że coś wiedzą — z drugiej. Większość z nas bowiem cechuje się „nieświadomą niewiedzą”, to znaczy — jak udowodniał Sokrates w rozmowach z Ateńczykami — nawet tego nie wiemy, że nic nie wiemy. Nasza wiedza o Dobru, Pięknie czy Prawdzie może jedynie rościć sobie pretensje do rangi wiedzy pewnej, niż mieć szansę się nią kiedykolwiek stać. Mając więc świadomość granic ludzkiego poznania, a przede wszystkim jego ułomności, po zgłębieniu mnóstwa ksiąg i teorii, nabywamy dzięki „świadomości niewiedzy” — filozoficznej mądrości przewyższającej potoczne, ludzkie mniemania.

„Nie wiem, czy coś wiem” — jednak mądrość filozoficzna, wyrażająca się w logice, argumentacji i racjonalności wypowiedzi, odsyła nas do mądrości najbardziej pierwotnej, czyli do właściwej percepcji bytu, która jest — w naszym ujęciu — percepcją na wskroś recentywistyczną i prostomyślną. Człowiek, postępując wedle maksymy „nie wiem, czy coś wiem”, przyjmuje pewnego rodzaju postawę wędrowca cechującą się koncentracją na wciąż zmieniającym się (wędrującym) momencie *recens*, aby dzięki temu prawidłowo spozstrzegać rzeczywistość. Taki człowiek nieustannie (z chwili na chwilę) próbuje zrozumieć byt, a nie zatrzymywać się na przykład na określonych wyobrażeniach dobra czy zła, przyjemności czy nieprzyjemności i uważać je za wyobrażenia absolutne. Rzeczywistość jest bowiem w każdym momencie inna; cała sztuka polega więc na tym, aby umieć ją w ten sposób spozstrzegać, a nie wypaczać sobie jej obraz przez własne, utarte przyzwyczajenia oraz wyobrażenia przyszłości i przeszłości.

Sama jednak percepcja „nie wiem, czy coś wiem”, zawiera się w milczeniu i aby mogła zostać ujęta w słowach, musi zostać przenie-

siona na poziom języka, dyskursu filozoficznego — czyli poziom „wiem, że nic nie wiem”.

Tak więc Sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”, ma — w naszym ujęciu — funkcję głównie ironiczną. Mędrzec ma świadomość, że inni nic nie wiedzą, lecz o fakcie tym nie wiedzą z powodu zapatrzenia w siebie, z tego też samego powodu boją się do niego przyznać przed innymi ludźmi, a przede wszystkim przed samym sobą. Jeżeli „wiem, że nic nie wiem”, to jednak coś wiem, bo gdyby moja niewiedza była rzeczywiście absolutna, nie mógłbym nawet tego o niej orzekać.

Aby zaś uchwycić owo „nie wiem, czy coś wiem”, należy zwątpić we wszystko, co się wie, i poddawać filozoficznemu namysłowi każdy moment swego życia. Dopiero kiedy człowiek odważy się na tak radykalne otwarcie własnego umysłu — na *recens* — przyjmuje *stricte* filozoficzną postawę wobec rzeczywistości. Kiedy bowiem nawet twierdzi „wiem, że nic nie wiem”, nie musi za tym iść namysł filozoficzny. Może to być tylko bezrefleksyjne powtarzanie starożytnej maksymy i ciągle trzymanie się jakichś „pozorów wiedzy” zamiast otwarcia się na poznawanie rzeczywistości.

Kiedy zaś człowiek — postępując wedle maksymy „nie wiem, czy coś wiem” — podaje w wątpliwość wszystko, co widzi, rozumie i wie — nie ma to, oczywiście, przełożenia na jego życie praktyczne. W życiu codziennym trzeba bowiem trzymać się prawd naukowych, statystycznie dowiedzionych, aby działać sprawnie i skutecznie. Filozofia jednak, jak już powiedziano na początku, nie jest nauką; ale chociaż nią nie jest, jest nią — na swój własny, znany tylko filozofom, sposób.

Toteż maksyma Sokratesa „wiem, że nic nie wiem”, nie stanowi jakiejś ostatecznej nauki, długo poszukiwanego rezultatu filozoficznych dysput i doświadczeń duchowych. Maksyma ta odsyła nas do czegoś bardziej pierwotnego niż refleksja, a mianowicie — do doświadczenia bytu wynikającego z przyjęcia filozoficznej postawy umysłu, którą z kolei wyraża maksyma „nie wiem, czy coś wiem”.

Istotą filozofowania nie jest więc uparte obstawanie przy twierdzeniach konkretnego systemu filozoficznego, lecz właśnie przyjęcie odpowiedniej postawy umysłu. My lansujemy tezę, że jest to postawa recentywistyczna.

Alfred Skorupka

Socrates' and Bodhidharma's "learned ignorance"
in the light of a recentivistic theory of cognition

S u m m a r y

In this article, the author analyses the category of "learned ignorance" present in Socrates' and Bodhidharma's translations, contrasting it with a recentivistic theory of cognition. The article aims to show that Bodhidharma's "learned ignorance" is expressed by means of the maxim of "I don't know if I know anything", and is recentivistic in character.

Alfred Skorupka

„Gelehrte Unwissenheit“ von Sokrates und Bodhidharma
im Lichte der rezentivistischen Erkenntnistheorie

Z u s a m m e n f a s s u n g

In dem Artikel untersucht der Verfasser die Kategorie „gelehrte Unwissenheit“ von Sokrates und Bodhidharma, indem er sie mit rezentivistischer Erkenntnistheorie konfrontiert. Er möchte nachweisen, dass Bodhidharmas „gelehrte Unwissenheit“ rezentivistischer Art ist und mit der Devise „ich weiß nicht, ob ich etwas weiß“ zum Ausdruck kommt.