

Jerzy Kosiewicz

Sokrates wobec wiedzy i moralności : konsekwencje antropologiczne i agnostyczne

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,
kultura, zdrowie, edukacja] 2, 73-86

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

BADANIA INTERDYSCYPLINARNE NAUKI O CZŁOWIEKU I KULTURZE

Dział ten rozpoczniemy od oryginalnego studium prof. Jerzego Kosiewicza, a jeszcze wcześniej – od przedstawienia sylwetki autora.

Prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (ur. w 1949 roku we Wrocławiu) ukończył AWF w Warszawie (1973, mgr wychowania fizycznego), Uniwersytet Łódzki (1983, mgr filozofii), Uniwersytet Łódzki (1986, mgr teatrologii). Jest też absolwentem Podyplomowego Studium Religioznawstwa (Uniwersytet Warszawski 1984 r.) Jest autorem około 400 publikacji (ponad 40 w języku angielskim i rosyjskim). Napisał 6 książek własnych: „Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne” (Warszawa 1986), „Człowiek i jego ciało w uczeniu Cerkwi i rannochrześcijańskiej filozofii – istoczniki i problemy. Monografia” (Moskwa 1991), „Bóg, cielesność i przemoc” (Warszawa 1997), „Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała” (Warszawa 1998), „Bóg, cielesność i miłość” (Warszawa 1998), „Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii” (Warszawa 2000). Jest też redaktorem 2 wyborów tekstów z zakresu filozofii i redaktorem naukowym 3 prac zbiorowych.

Prowadzi badania w zakresie antropologii filozoficznej (dotyczące chrześcijańskiej koncepcji ciała), filozofii religii, metodologii ogólnej oraz w zakresie filozofii kultury fizycznej i sportu. Rozpatruje też zagadnienia związane z kulturowymi i wychowawczymi aspektami turystyki i rekreacji.

Jego podstawowym miejscem pracy jest AWF w Warszawie, gdzie pełni funkcje kierownika Katedry Nauk Społecznych oraz kierownika Zakładu Filozofii. Jest sekretarzem redakcji Wydawnictwa „Studia i Monografie” oraz „Roczników Naukowych AWF w Warszawie”. Był redaktorem „Edukacji Filozoficznej”. Jest członkiem następujących towarzystw naukowych:

1. European Association for Sociology of Sport – pełni funkcję wiceprezydenta,
2. European Society for Study on Science and Theology,
3. International Sport Sociology Association,
4. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,
5. Polskiego Towarzystwa Religioznawczego,
6. Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej.

Jerzy Kosiewicz to także znakomity sportowiec, instruktor jūdō i posiadacz czarnego pasa w jūjutsu. Był promotorem pierwszej w Polsce pracy doktorskiej poświęconej dalekowschodnim sztukom walki w ujęciu społeczno-kulturowym.



Prof. Jerzy Kosiewicz podczas międzynarodowego sympozjum, Warszawa 1998. Fot. W. J. Cynarski

Prof. zw. dr hab. Jan Szmyd (AP Kraków) bardzo wysoko ocenił prezentowaną niżej pracę J. Kosiewicza, stwierdzając, że „stanowi znakomity przyczynek do historyczno-filozoficznej interpretacji filozofii Sokratesa – w powiązaniu z filozofią Platona, Kanta i Nelsona. Dostarcza nowej, oryginalnej perspektywy interpretacyjnej (...) Tekst naukowo pogłębiony i profesjonalny, o dużych walorach poznawczych i heurystycznych (...) Interesujące spojrzenie na miejsce i rolę Sokratesa w tradycji filozofii europejskiej”.

JERZY KOSIEWICZ

Zakład Filozofii, Katedra Nauk Społecznych AWF Warszawa

Sokrates wobec wiedzy i moralności – konsekwencje antropologiczne i agnostyczne¹

Wprowadzenie

Recepcja poglądów Sokratesa uległa daleko idącej petyfikacji, pomniejszającej, jak mniemam, rzeczywisty wkład najwybitniejszego spośród sofistów w helleńską i pozahelleńską filozofię. Jego podstawowe koncepcje, kategorie i wypowiedzi zdają się tak oczywiste, że nowa ich interpretacja oraz nowe argumenty uzasadniające odmienne ich odczytanie wydają się niemożliwe do zaistnienia. Dotyczy to przede wszystkim słynnej sentencji o charakterze teoriopoznawczym – „wiem, że nic nie wiem”, która rozpatrywana z punktu widzenia jego koncepcji etyki i filozofii jako dążenia do mądrości i wiedzy, rzuca nowe światło na zawartość jego poglądów. Pozwala sądzić, iż koncepcje etyczne Sokratesa są ściśle – rzekłbym – nierozdzielalne związane z jego refleksją epistemologiczną. Na tej podstawie można zrekonstruować także założenia antropologiczne o charakterze ontologicznym, usytuowane poza teorią *homo ethicus*. Stanowiły one, jak sądzę, rzeczywisty wyznacznik antropologii Platona, który nie wskazywał w sposób otwarty w dialogach poświęconych Sokratesowi na owo autentyczne źródło filozoficznej inspiracji, składając się *explicito* ku ufilozoficznionej przez siebie orfickiej wizji człowieka. Właśnie dzięki Sokratesowi Platon mógł znaleźć ściśle filozoficzny, pozakonfesyjny kontekst uzasadnienia dla koncepcji człowieka wywodzącej się z religii orfickiej i z poglądów akuzmatyków (czy akusmatyków) pitagorejskich. Antropologia Sokratesa ufundowana na przesłaniach etycznych, implikujących dualistyczną ontologię człowieka, pobudzanego w sposób transcendentny poprzez dajmonion² i transcendentalny przez boską mądrość do koniecznych i odpowiednich w sensie etycznym działań w codziennych relacjach międzyludzkich, zainspirowała, moim zdaniem, Kantowską koncepcję podmiotu ludzkiego (noumenalnego i fenomenalnego zarazem) uwikłanego w zasady zawarte w „Krytyce praktycznego rozumu”. W filozofii człowieka Kanta (do czego myśliciel z Królewcą się nie przyznaje) wyraźnie pobrzmiewają moralno-ontologiczno-antropologiczne przesłania *homo ethicus* Sokratesa.

Przesłania antropologiczne, przyjmujące dwudzielność natury ludzkiej oraz to, że w sprawach moralnych we wnętrzu Sokratesa „się ten boski głos odzywa”³, interweniuje i doradza, podważają rozpowszechnioną podręcznikową tezę o jego rygorystycznym, konsekwentnym, doprowadzonym do absurdu racjonalizmie filozoficznym i intelektualizmie etycznym. Podobna sytuacja występuje w filozofii Kanta, który podąża w sensie moralno-ontologiczno-

¹ Praca realizowana w ramach programu badań DS-30.

² Pojęcie dajmonion oznacza ducha opiekuńczego Sokratesa, znak wróżebny analogiczny do głosu wyroczni i do znaków manticznych uznawanych przez oficjalną religię grecką. Pojawiał się on w formie objawienia wewnętrznego, ściśle subiektywnego doświadczenia o charakterze ekstazy mistycznej, niedostępnej i niedostrzegalnej przez innych. Wielki Ateńczyk pisze o nim „Ten mój zwyczajny, wieszczy głos (głos ducha)...” (Platon, Obrona Sokratesa, [w:] tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 284). Pojęcia dajmonion używają między innymi I. Krońska w „*Sokratesie*” (Warszawa 1983) i W. Tatariewicz w wszystkich wydaniach „*Historii filozofii*”. Natomiast A. Krokiewicz określa owego ducha w „*Zarysie filozofii greckiej*” mianem dajmona.

³ Platon, Eutyfron [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, dz. cyt., s. 180.

antropologicznym za swym wielkim helleńskim poprzednikiem. U Kanta bowiem owo ostateczne uzasadnienie metafizyki moralności nie wywodzi się z ludzkiego *ratio*, lecz z rozumu transcendentального – czystej absolutnej inteligencji, która w okresie mistycznym myśliciela z Królewca okazuje się również transcendentnym rozumem boskim (w tym przypadku o proveniencji chrześcijańskiej). Oznacza to, że etyka Sokratesa oraz etyka Kanta – a w konsekwencji ich filozofie – stanowią w gruncie rzeczy radykalne podważenie racjonalizmu, są irracjonalne w zakresie kontekstu uzasadnienia, gdyż odwołują się do Boga (nb. podobnie czyni Kartezjusz) jako najwyższego autorytetu i argumentu metodologiczno-poznawczego, czyli do tego, czego ludzkim rozumem ani pojąć, ani dowieść się nie da. Podstawą jest bowiem subiektywna intuicja i irracjonalna wiara w słuszność przekonań, sytuujących się poza logicznymi zasadami rozumowania, metodologią właściwą filozofii niezależnej.

Poglądy etyczne Sokratesa, zakładające dążenie do wiedzy, do mądrości, stanowiły również – moim zdaniem – ze względu na metodę źródło inspiracji dla psychoanalizy, wydobywającej na zewnątrz, jak akuszer, to co ukryte i nieświadome, z czego interlokutor nie zdawał sobie sprawy. Zainspirowały filozoficznie i badawczo Platona oraz Freuda uwikłanych w nieświadome czy podświadome pokłady pobudeł seksualnych związanych z aktywnością Erosa i sfery erotycznej, libidinalnej wrzawy życia, stanowiącej najważniejszą (być może jedyną) przyczynę kulturotwórczej działalności człowieka. Stanowiły także – ze względu na krytyczny stosunek do możliwości poznawczych – źródło współczesnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, a zwłaszcza radykalnego agnostycyzmu epistemologicznego Leonarda Nelsona, otwarcie wskazującego na sokratesową proveniencję swych poglądów, tworzącego u progu XX wieku szkołę sokratyczną.

I. Mądrość w perspektywie nieba i ziemi – u podstaw antropologii Sokratesa

Sokrates pojmuje człowieka jako jednostkę pochłoniętą przede wszystkim sprawami moralnymi, tj. jako *homo ethicus*, dla którego celem i sensem życia jest czynić dobro, doskonalić się w dążeniu do dobra moralnego jako wartości najwyższej. Człowiek jest więc istotą etyczną. Ponieważ – zdaniem Sokratesa – moralność to wiedza, wynika z wiedzy, opiera się na wiedzy, przeto człowiek etyczny powinien pragnąć i nieprzerwanie dążyć do, a następnie rozmiłować się w wiedzy, czyli mądrości. Mądrość jest więc podstawą etyki, właściwego postępowania moralnego. Dążenie do wiedzy i mądrości (pojęcia te były we wczesnym antyku helleńskim tożsame) jest więc jednocześnie pragnieniem i umiłowaniem doskonałości etycznej. Pełna mądrość przystoi tylko bogom, człowiek mógł tylko o nią zabiegać, zbliżyć się do niej w większym lub mniejszym zakresie. Wiedza ludzka była w związku z tym ułomna, zagubiona w bezmiarze boskiej mądrości. Była wobec niej – absolutnej doskonałości – niczym. W tym kontekście słynna sentencja Sokratesa „Wiem, że nic nie wiem” nabiera nowego znaczenia, traci swój paradoksalny wewnętrznie sprzeczny wydźwięk. Wskazuje w niej on bowiem na to, że wie o tym, iż tak naprawdę w porównaniu z bogami wie niewiele, że doprawdy nic nie wie, gdyż tylko bogowie wiedzą wszystko, mają wiedzę absolutną⁴.

Sokrates ustanawia zatem hierarchię teoriopoznawczą i etyczną zarazem. Bogów umieszcza na szczycie doskonałości epistemologicznej i moralnej, która jest równoznaczna z mądrością i dobrem absolutnym. Ludzi sytuuje u jego podłoża. Są oni, co zrozumiałe – w stosunku do doskonałości epistemologiczno-etycznej – bytami niższego rzędu. Posiadają bowiem jakąś

⁴ Sokrates powiada: „A to naprawdę podobno Bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic (...), że ten z was ludzi, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość. Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myślkuję, jak bóg nakazuje, a jak mi się który mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry” (Platon, *Obrona Sokratesa*, w: *tenże, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, dz. cyt., s. 255; podkreślenia moje). Sokrates powołuje się w tej wypowiedzi na wizytę Chajrefona w Delfach, zasiągającego u Pytii opinii na temat mądrości Sokratesa.

znikomą cząstkę boskiej wiedzy czy mądrości, pozwalającej na wybór odpowiednich rozwiązań, decyzji moralnych.

Ten punkt widzenia zastał w pewnym sensie odzwierciedlony ponad dwa tysiące lat później w kończącej Kantowską *Krytykę praktycznego rozumu* słynnym wyznaniu: „Dwie rzeczy napelniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”⁵. Odnosząc zasady etyki Kantowskiej zawarte również w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* do *homo ethicusa* Sokratesa, można stwierdzić, iż owe zasady – określone mianem uzasadnienia – nawiązują poniekąd (mimo wielu różnic) do poglądów starożytnego filozofa. Otóż wskazana boska mądrość, bytująca w świecie nadprzyrodzonym, odpowiada poniekąd czystym inteligencjom, które istnieją – zdaniem Kanta – w świecie noumenalnym, pozazjawiskowym. Z danej mądrości jakaś nieokreślona jej cząstka czy właściwość użyczona zostaje zwykłemu śmiertelnikowi, który wykorzystuje ją – tak jak zakładał to wcześniej Sokrates – do postępowania cnotliwego, bowiem podstawą moralności jest właśnie wiedza, czyli mądrość. A zatem – zdaniem greckiego myśliciela – człowiek przynależy częściowo do świata przyrody i częściowo do świata idealnego, supranaturalnego ze względu na istniejący w jego umyśle element boski, pozwalający rozwiązać mu dylematy moralne. Sokrates tworzy więc w sposób implicytatywny założenia ontologii człowieka, który ze względu na ciało należy do świata zmysłowego. Natomiast ze względu na pierwiastek boski zawarty w przynależnej mu – wchodzącej w skład jego struktury jednostkowej – mądrości i wiedzy moralnej przynależy do świata idealnego. Mądrość ludzka jest bowiem zapośredniczona w transcendentálním Absolutcie uosabiającym nieograniczoną boską mądrość o właściwościach parakonfesyjnych, którą można by określić, parafrazując za Mirceą Eliadem mianem przedustawnego uniwersalnego centrum sakralno-racjonalnego⁶, uosabiającego maksymalną mądrość. Wiedza moralna z kolei zapośredniczona jest w transcendentnym objawieniu. Opiera się na religijnie pojmowanym dajmonionie, niepozostającym w sprzeczności – jak podkreśla broniący się przed oskarżeniami o bezbożność Sokrates – z bogami religii greckiej. Umysł czy też intelekt człowieka jest więc zakorzeniony w bycie pozaludzkiem i pozaracjonalnym, którego istnienia za pomocą warsztatu logicznego dowieść się nie da. Wiedza i moralność posiadają w sensie źródłowym charakter intuicyjny i irracjonalny. Mają właściwości idealne i subiektywne. Intelektualizm etyczny jest w rzeczywistości pozorny, gdyż nie jest zapośredniczony w racjonalizmie, ponieważ ostatecznymi przesłankami (np. w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza⁷) tak wiedzy, jak i etyki są twierdzenia irracjonalne oparte na założeniach konfesyjnych i parakonfesyjnych. Mamy w tym przypadku do czynienia z pewną formą intuicji intelektualnej. Tylko w tym sensie można mówić o intelektualizmie etycznym. Nie ma bowiem wiedzy moralnej o właściwościach wiedzy poznawczej. Tego typu wiedza posiada – ze względu na pochodzenie mądrości – właściwości intuicji parakonfesyjnej oraz objawienia religijnego – ze względu na wieszcy głos dajmoniona.

Kant też – w ślad za *homo ethicusem* Sokratesa – dzieli człowieka, nie przyznając się do źródła inspiracji, na dwie podstawowe części składowe, współhistniejące ze sobą w sposób bezkonfliktowy, tj. część przyrodniczą, czyli fenomenalną, a więc zjawiskową oraz noumenalną, przynależną i wywodzącą się ze świata wyższych inteligencji, sprawiającą, że człowiek jest jedyną istotą rozumną zapośredniczoną w dwóch światach: materialnym i idealnym. Zawiera więc w sobie pierwiastek boski i ludzki. Dzięki temu Kant może uzasadnić powszechność i konieczność, a więc niepodważalną prawdziwość – sformułowanych przez siebie – założeń praktycznych sądów moralnych, ponieważ wywodzą się one bezpośrednio z idealnej transcendencji.

⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 296.

⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997; J. Kosiewicz, *Eliade wobec przedustawnego uniwersum religii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, zeszyt 2, s. 277-283.

⁷ K. Ajdukiewicz, *Metodologiczne typy nauk [w:]* tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 286-313.

Podobny sposób argumentacji występuje u Sokratesa. Wiedza, czyli mądrość pomocna w rozwiązywaniu problemów moralnych, wywodzi się bezpośrednio od bogów. Z tego względu jest również powszechna i konieczna – jest świadectwem niepodważalnej mądrości moralnej. Dotyczy to poczucia sprawiedliwości jako wiedzy o tym, co się komu należy. Odnosi się to do odwagi jako wiedzy o tym, czego należy się bać. Dotyczy to pobożności jako wiedzy o bogach, pozwalającej określić relacje między bogami i człowiekiem, różnice między mądrością absolutną i wiedzą ludzką oraz jak należy się do bogów odnosić. Wiedza o tym, jak należy postępować, jest cnotą. Wszystkie cnoty, zdaniem Sokratesa, są wiedzą. Ponieważ wiedza jest cnotą, a cnota wiedzą wywodzącą się od bogów (u Kanta od wyższych noumenalnych inteligencji), przeto cnota jest dobrem bezwzględnym, tak jak dobrem czy też wartością bezwzględną w sensie moralnym jest u Kanta człowiek (inne byty natomiast są wartością względną). W związku z tym człowiek w sensie aksjologicznym i etycznym posiada właściwości autoteliczne; moralność jest wprawdzie o proveniencji transcendentnej (boskiej, nadprzyrodzonej), później zaś transcendentnej (religijnej), posiada jednakże charakter ściśle antropologiczny, odnosi się bowiem do człowieka i obowiązuje społeczność ludzką m. in. w formie imperatywu kategorycznego⁸.

Moralność u Sokratesa posiada również wydźwięk antropologiczny i autoteliczny. Cnota jest dobrem bezwzględny i kategoryczny, dlatego że ma na względzie użytek i szczęście ludzi. Nie jest dopuszczalne, z tego punktu widzenia, traktowanie człowieka jako środka do realizacji własnych celów (naturalnie z wyjątkiem niewolników, którzy traktowani byli instrumentalnie, jako narzędzie pracy, dlatego iż nie mieli statusu wolnych obywateli państwa ateńskiego; sankcjonowało to prawo i moralność okresu niewolniczego). W tym sensie cnota jako wiedza o tym, co jest dobre dla człowieka, ma charakter powszechny i konieczny. Posiada taki charakter, ponieważ jest mądrością życiową wywodzącą się, tak jak u Kanta, z bytu idealnego o właściwościach boskich (transcendentalnych i transcendentnych).

II. Cnota, czyli wiedza bądź mądrość jako przeżycie mistyczne

Cnota, czyli wiedza bądź mądrość, posiadają wydźwięk poznania o właściwościach intuicyjnych, czyli oglądu bezpośredniego, a więc pozaempirycznego, nieusankcjonowanego doświadczeniem życiowym. Tego typu wiedza jest dana apriorycznie (bez ingerencji doświadczenia). O tym, że cnota jest wiedzą moralną, że wywodzi się bezpośrednio od bogów, przekonuje Sokrates na podstawie własnych przeżyć mistycznych. Twierdzi, że odzywa się w nim czasami głos wewnętrzny, głos jakiegoś bóstwa, demona zwanego dajmonionem. Bóg czy inne bóstwo użycza mu wiedzy, jak postąpić, jak powstrzymać się od złego czynu. W tym sensie etyka Sokratesa – wbrew temu, co twierdzi A. Krokiewicz⁹ – ma właśnie głębokie podstawy metafizyczne i ontyczne.

Po pierwsze wywodzi się spoza fizycznego świata i jest przekazywana przez byty idealne, a po drugie dotyczy, wnika i jest upowszechniana przez ludzi, czyli konkretne byty fizyczne. To znaczy, że wiedza filozoficzna i wiedza moralna wykraczają poza codzienne doświadczenie, wprawdzie odnoszą się do niego, lecz inspiracje czerpią spoza fizycznego świata. Gdy zabraknie wiedzy zdobytej ludzkim wysiłkiem w drodze do osiągnięcia mądrości, może nastąpić okazjonalna boska ingerencja z zewnątrz, o charakterze intelektualnego zjednoczenia, ekstazy mistycznej, w postaci dajmonionowej wypowiedzi. Świadectwem tego może być fragment wypowiedzi wielkiego Ateńczyka, zasłyszanej przez Platona podczas rozprawy sądowej i utrwalonej w *Obronie Sokratesa*. W odpowiedzi na zarzuty Meletosa i sugestie Anytosa powiada on między innymi, że niezależnie od konsekwencji, a więc od wyroku skazującego go na śmierć bądź uwolnienia od kary, będzie zawsze i bezwarunkowo

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 60 – 78.

⁹ A. Krokiewicz twierdzi, że „Etyka Sokratesa – nie ma podstaw fizycznych, czy też metafizycznych, ale ma głębokie podstawy psychologiczne”, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plorin*, Warszawa 1995, s. 252.

słuchać głosu boga, będzie więc filozofować, by pobudzać i pokazywać drogę postępowania każdemu kogo tylko spotka¹⁰. A zatem bóg jawi się jako transcendentna przyczyna sprawcza dążenia do mądrości, wiedzy, prawdy etycznej i sprawiedliwości. Bóg też, w postaci głosu wewnętrznego, sugeruje i podpowiada w chwilach zwątpienia. Filozof jawi się więc – zgodnie zresztą z przypowieścią o Pitagorasie, zawartą w *Rozmowach Tuskułańskich* Cyserona oraz w *Poglądach i żywotach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa – jako osoba nawiedzona i najbardziej spośród innych szlachetna, zdolna pojąć, co jest wieczne i niezienne, która przychodzi jakby z innego świata, by, niezależnie od porządku świata doczesnego, głosić prawdę – niczego dla siebie nie zyskując¹¹.

Przedstawiona powyżej interpretacja słynnej sentencji Sokratesa: „Wiem, że nic nie wiem” – która stanowi, jak mniemam, pewien wkład do istniejącego sporu o jej treść i sens – nawiązuje do starożytnej tradycji filozoficznej, do helleńskiego pojmowania mądrości jako dążenia do zdobycia wiedzy o proveniencji boskiej i w pełni dostępnej jedynie bogom. W danej sentencji Sokrates wskazuje dwukrotnie na wielką wartość i znaczenie wiedzy. Wskazuje po pierwsze, że wie, że są rzeczy, o których wie. Po drugie z kolei, że wie, iż są rzeczy, o których nic nie wie. Posiadając pewien zasób mądrości większy od innych ludzi, wykazuje zarazem pokorę wobec mądrości absolutnej – czyli wiedzy – która jest mu jako człowiekowi niedostępna. Wynosi, co zrozumiałe, na nieosiągalne dla człowieka szczyty wiedzę boską, nigdy w pełni niepojętą i niedostępną jednostce ludzkiej, nawet, tak jak Sokrates – wśród innych Ateńczyków – najmądrzejszej.

Owa sentencja jest także wyrazem podwójnego szacunku.: z jednej strony do tradycji helleńskiej nasyconej myśleniem religijnym i parareligijnym o boskim Absolucie; z drugiej zaś świadectwem dążenia do niezależności racjonalnej w postaci czystej światopoglądowo refleksji filozoficznej. Łączy w sobie zarazem właściwości danej tradycji i umiłowania mądrości.

A. Krokiewicz przedstawia inną próbę rozwiązania problemu wewnętrznej sprzeczności zawartej w omawianej sentencji¹². Pisze on – komentując jej zawartość – że Sokrates głosił publicznie, że „nic nie wie”. Podkreśla, że w ustach normalnego człowieka zdanie „nic nie wiem” jest tak samo fałszywe, jak zdanie „wiem wszystko”; że są to dwa zdania skrajnie sobie przeciwne. W stosunku sprzeczności pozostają znowu zdania: „wiem wszystko – nieprawda, że wiem wszystko” i „nic nie wiem – nieprawda, że nic nie wiem”. Prawdziwe są tylko zdania: „nieprawda, że wiem wszystko” oraz „nieprawda, że nic nie wiem”. Innymi słowy: „są rzeczy, o których wiem, i są rzeczy, o których nie wiem”. Sokrates o tym wiedział. Więc dlaczego mówił, że „nic nie wie”? Zdanie „wiem wszystko” charakteryzuje chełpliwą próżność ludzką. Sokrates ją zwalczał ze stanowiska ironicznej pokory (*eironeia*), którą charakteryzuje znowu zdanie „nic nie wiem” (Platon, *Rp.*a337a, *Conv.*216e,218 d, Arystoteles, *E.E.* 1127 b17 n.). Stanowisko to pozwalało mu atakować ludzi próżnych i chełpliwych w sposób dla siebie najkorzystniejszy: ponieważ „nic nie wiedział”, więc pytał owych „wszystko wiedzących” mędrców o te rzeczy, o których chciał się dowiedzieć, rozważał ich odpowiedzi i stałe im wykazywał, że o tych rzeczach tak samo jak on nic nie wie, a tylko mniemają nader lekkomyślnie, jakoby coś o nich wiedzieli.

Jest to jeden aspekt sokratesowej „niewiedzy”. Jest jeszcze drugi: Sokrates „nic nie wiedział” w tym znaczeniu, że uważał, że dopiero szukał wiedzy, jak trzeba żyć, aby być szczęśliwym, że nie podawał uczniom gotowej doktryny etycznej, lecz wspólnie z nimi jej poszukiwał i że w tych poszukiwaniach on i oni pomagali sobie nawzajem. Liczba uczniów-przyjaciół rosła z czasem, ale daleko szybciej rosła liczba obrażonych „mędrców” i przeciwników Sokratesa.

¹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1982, s. 266 – 267.

¹¹ Cicero, *Rozmowy tuskułańskie* [w:] *Pisma filozoficzne*, t.3, Warszawa 1961, s. 687; Diogenes Laertios, *Poglądy i żywoty słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 474 – 475.

¹² A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 256.

Interpretacja Krokiewiczza wprawdzie nie rozwiązuje tej nurtującej filozofów od wieków zagadki: o co tak naprawdę chodziło temu największemu z sofistów? Wnosi jednak kilka informacji uzupełniających, z pobrzeża stawianego problemu. Na przykład wtedy, gdy stwierdza, że Sokrates traktował mądrość ludzką jako wiedzę lichą i prawie żadną. Brak jest jednak w tym przypadku punktu odniesienia, czy kryterium uprawniającego do porównania, określenia w stosunku do czego jest ona licha, marna i prawie żadna.

Sokrates jako osoba wierząca w starożytnych bogów – ulegająca wpływom i oczekująca na ingerencję i pomoc moralną dajmoniona, Sokrates jako filozof i spadkobierca oraz kontynuator starożytnego pojmowania etyki, wiedzy i mądrości (utożsamiał się z etyką i filozofią; filozofia miała dla niego wydźwięk ściśle etyczny), zdawał sobie sprawę, że tym punktem odniesienia jest mądrość bogów, że właśnie wobec niej wiedza ludzka jest licha i prawie żadna.

Pozostałe wyjaśnienia Krokiewiczza w zasadzie niczego istotnego nie wnoszą. Uwikłane są w sofistyczny, zawiły mechanizm interpretacyjny, w rzeczywistości niewiele wyjaśniający, który może mieć co najwyżej charakter komplementarny, wskazujący, dlaczego ten, który nic nie wiedział, miał wrażenie, że jednak coś wie (że wie więcej od innych) i mógł wykazywać niewiedzę innym oraz dlaczego narażał się przez to rzekomym mędrcom.

Sokrates stosował metodę maieutyczną, poprzedzoną elenktyką, krytycznym badaniem stanu wiedzy oraz protreptyką, traktowaną przez niego jako nawoływanie do życia moralnego, do cnoty, do pozbycia się znieślawiającej pozłoty niewiedzy etycznej¹³). Poszukiwał mądrości moralnej wspólnie ze swoimi interlokutorami. Poszukiwał tego, o czym on wiedział, że jest, a z istnienia czego oni nie zdawali sobie sprawy. Pomagali sobie nawzajem. Dążyli wspólnie do odnalezienia wiedzy pozaempirycznej, której nie nabyli drogą doświadczenia życiowego. Dokonywali zabiegu epistemologicznego o charakterze intuicyjnym. Odkrywali więc to, co dane było przez bogów człowiekowi w sposób bezpośredni, co bytowało w jego rozumnej naturze. Wydobywali z niej na zewnątrz i ukazywali objawioną wiedzę, a więc mądrość, czyli cnotę o proveniencji boskiej, tj. to, co sprawiało, że człowiek żył w sensie etycznym, aksjologicznym, epistemologicznym i ontologicznym na granicy dwóch światów zjawisko-wego i idealnego.

Tę myśl rozwinie dalej Platon (nie wskazując, podobnie jak Kant na źródło inspiracji), konstruując dualistyczną wizję człowieka¹⁴, posiadającego zdolność anamnezy. Dusza ludzka

¹³ Dla Arystotelesa z kolei protreptikos oznaczało zachętę do filozofii, do zajmowania się nią, studiowania jej problemów; było pochwałą życia filozoficznego. Dał on temu wyraz m. in. w formie listu otwartego (przeznaczonego dla szerszego grona czytelników), dedykowanego księciu Cypru Temisonowi (*Arystoteles, Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988).

¹⁴ To, że Platon rozwinął za Sokratesem dualistyczną koncepcję człowieka wymaga jednak komentarza, który należy raczej umieścić w didaskaliach, tj. tekście pobocznym mojego podstawowego wywodu. Wprowadzony do tekstu głównego zakłóciłby zawartą tam ciągłość myśli. Otóż przekonany byłem do tej pory, że Platońska dualistyczna koncepcja człowieka kształtowała się głównie pod wpływem orfizmu, zawierającego zmodyfikowaną dionizyjską wizję jednostki ludzkiej. W orfizmie pojawiła się i mocno oddziaływała m. in. na pitagorejczyków i Platona religijnie uwarunkowana ontologia jednostki ludzkiej, przyjmująca jej strukturalną dwudzielność, tj. złożenie z idealnej duszy i materialnego ciała. U podstaw tej koncepcji leży antropogenetyczny mit orficki, stanowiący, podstawę do negacji dionizyjskiej antropologii, kultu Dionizosa i ustanowienia nowych ascetycznych praktyk religijnych, odnoszących się do duszy i ciała. Platon ze względu na bliskie wyznaniowe kontakty z orfizmem znajdował się niewątpliwie pod jego religijno-antropologicznym wpływem. Obecność i sposoby wykorzystania różnego rodzaju form mitycznych wypowiedzi w pismach Platona to sprawa oczywista i nie wymaga komentarza. Wydaje się jednak, że gdyby nie sokratesowe inspiracje – których trzeba się w pismach Platona domyślać – nie zdecydowałby się on na nawiązanie do antropologii orfickiej. Nie uczyniłby bowiem, jak sądzę, ze swej filozofii – filozofii wyznaniowej. Wprawdzie Platon wkłada w usta Sokratesa soteriologię orficko-pitagorejską, to jednak m. in. z ostatniego słowa skierowanego do sędziów w *Obronie Sokratesa* wynika, że tej teorii zbawienia nie podziela (Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., s. 284-285). Dzięki filozofii Sokratesa i jego dualistycznej koncepcji człowieka (niezależnej od orfizmu i niezależnej filozoficznie od jakiegokolwiek innej religii na tyle na ile mógł on, oskarżany o bezbożność, sobie pozwolić) – mógł Platon jako jego uczeń stworzyć wystarczający filozoficzny kontekst uzasadnienia dla fundamentów swojej antropologii. Sądzę, że rola Sokratesa w tym względzie nie została odpowiednio doceniona. O związkach Platońskiej

bytująca czasowo w ludzkim ciele mogła sobie przypomnieć, co widziała w świecie idealnym – np. ideę dobra i pochodne od niej, niżej usytuowane w hierarchii wartości, idee moralne. U Sokratesa zaś mamy do czynienia z inną formą przypominania, polegającą na wydobyciu wiedzy, mądrości etycznej bezpośrednio danej. To znaczy człowiek wydobywa, przypomina sobie to, co znalazło i znajduje się w nim samym, coś co ma charakter protogenetyczny, co jest wrodzone jego naturze. Natomiast u Platona jest tak, że dusza przypomina sobie to, co nabyła drogą specyficznego idealistycznego doświadczenia poznawczego, prowadząc ogląd zewnętrzny wszystkich innych bytów idealnych, przebywających wraz z nią w świecie idei wiecznych. Jeśli zawiedzie aktywność położnicza, to może nastąpić podpowieź-ingerencja (również bezpośrednia) bytów idealnych, posiadających mądrość absolutną, pewnych absolutnie, jak w danej chwili postąpić. Różnica między Sokratesem a Platonem i Kantem polega między innymi na tym, że ci ostatni nie przewidują okazjonalnej supranaturalnej ingerencji w celu rozwiązywania doraźnych problemów moralnych.

III. Mądrość i mędrkowanie w perspektywie intuicji, terapii i psychoanalizy

1. Dialog oralny jako droga do wiedzy o charakterze intuicyjnym

Ogólnie wiadomo, że Sokrates nie napisał żadnych dzieł, lecz ograniczał się do ustnego nauczania. Z jego opowieści zawartej w Platońskim *Fajdroście* dowiadujemy się, jak to niegdyś egipski bóg Teut chwalił się przed bogiem Tamuzem swoim wynalazkiem pisma. Wtedy właśnie Tamuz go ostrzegł, że jego wynalazek nie przyniesie ludziom spodziewanych korzyści, gdyż rozleniwi i osłabi ich pamięć, zamiast ją wzmocnić. Ludzie będą sobie przypominać to, o czym zapomnieli, nie tyle dzięki własnej pamięci, ile za pomocą obcych sobie liter. Będą dowiadywać się z obcych książek o wielu zapomnianych i nieznanach rzeczach. Jeżeli się jednak o nich dowiedzą bez własnego wysiłku, to będzie się im tylko wydawać, że wiele umieją. W rzeczywistości nic nie poznają i nie będą wiedzieć niczego. Zamiast być prawdziwymi mędrkami, będą tylko mędrkami, czyli mędrkami z pozoru. „A teraz ty – mówi Tamuz do Teuta – który jesteś ojcem abecadła, z przychylności obiecujesz coś przeciwnego, niż ono może przynieść. Ono bowiem sprowadzi na umyśle tych, którzy się go teraz nauczą, zapomnienie, gdyż zaniechają ćwiczenia pamięci, ponieważ zdając się na zapis będą przypominali sobie od zewnątrz pod wpływem obcych znaków, nie zaś od wewnątrz siebie samych pod wpływem własnych. Znalazłeś więc środek nie na pamięć, lecz na przypominanie. Uczniom zaś zapewniasz namiastkę mądrości, nie zaś mądrość prawdziwą. Stając się bowiem zbieraczami wielu wiadomości bez nauki, wydadzą ci się ludźmi o wielkiej wiedzy, choć na ogół są nieukami i trudnymi w obcowaniu. Zamiast mędrkami staną się mędrkami”¹⁵.

Sokrates sięga następnie po kolejny argument, a mianowicie zwraca uwagę, że książki wprawdzie coś przekazują, jeżeli je jednak o coś zapytać, to nie mogą udzielić żadnych wyjaśnień, lecz wciąż powtarzają to samo. Mogą w związku z tym być źle zrozumiane, a na dodatek są bezsilne wobec niesłusznych zarzutów. Sokrates wskazuje, że w żywej rozmowie jest zupełnie inaczej – można udzielać odpowiedzi na pytania, wyjaśniać wątpliwości, polemizować z niesłusznymi zarzutami. Stwierdza, zwracając się do Faidrosa, że „pismo ma coś osobliwego i doprawdy podobnego do malarstwa (...) zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak – tak samo – do tych, którym nic nie pomoże, i nie wie do kogo przemawiać, do kogo zaś nie. Pojmowane błędnie i narażone na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągle opieki tego, kto ją napisał. On sam jednak nie może ani być na podporządku, ani wspomagać jej”¹⁶.

koncepcji człowieka z orfizmem pisałem m. in. [w:] J. Kosiewicz, *Bóg, cielesność i przemoc*, Warszawa 1997; J. Kosiewicz, *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1988; J. Kosiewicz, *Bóg, cielesność i miłość*, Warszawa 1988.

¹⁵ Platon: *Fajdros*, Warszawa 1993, s. 74 – 75.

¹⁶ Tamże, s. 76.

Niezależnie od zasadności argumentów Sokratesa (które i tak miały ograniczony zasięg oddziaływania – nawet w jego czasach i nawet w stosunku do jego własnych uczniów – tj. przekonywały do pewnego stopnia i nie wszystkich), z którymi w polemikę szczegółową nie zamierzam wchodzić, zwracam uwagę na to, że o Sokratesie i jego poglądach wiemy tak dużo, dlatego że inni współcześni mu twórcy i myśliciele nie ugięli się pod jego parareligijnym i filozoficznym kontekstem uzasadnienia, że pisali na temat Sokratesa. Nawiasem mówiąc w nauce, a zwłaszcza w filozofii istnieje się głównie w środowisku zawodowym i szerzej: kulturowym ze względu na publikacje, tj. dzięki udostępnieniu i poddaniu ogólnemu oglądowi wyników własnych badań.

Sokratesowi, jak mniemam, chodziło o to, że mądrość ma właściwości uniwersalne, transcendentalne i zarazem tkwiące immanentnie w podświadomej naturze ludzkiej, że każdy powinien samodzielnie do niej docierać, że wiedza pojawia, uzewnętrznia się podczas dyskusji, wymiany poglądów o charakterze dialektycznym, maieutycznym i elenktycznym. Sokrates reprezentuje w związku z tym tradycyjny, kontynuowany jeszcze przez Platona, ale błędny – z punktu widzenia Arystotelesowskiego empiryzmu i indukcjonizmu – sposób zdobywania wiedzy. Sokrates uważał, że wystarczy porozmawiać, by dotrzeć do wiedzy o charakterze intuicyjnym. Platon zaś sądził, że należy swoje bezpośrednie dociekania filozoficzne udokumentować w formie pisemnej. Arystoteles natomiast jako myśliciel zaczynający badania od świata zjawiskowego, odrzucił w sposób radykalny sokratesową i platońską aprioryczną intuicję jako zbędną i bezowocną spekulację filozoficzną i zastosował nowoczesną, jak na ówczesne czasy, metodologię opartą na indukcjonizmie.

2. Żywa rozmowa jako forma filozoficznej i psychoanalitycznej terapii

Jednakże to, co zdawało się – z punktu widzenia Arystotelesa – tradycyjne i starożytne w metodzie i założeniach merytorycznych Sokratesa, okazało się w rzeczywistości profetyczne naukowo i nowatorskie, wyprzedzające nie tylko Platona czy Kanta, ale także współczesność o prawie dwa i pół tysiąca lat. Dotyczy to tzw. żywej rozmowy, której nie zastąpią żadne pisma. Zapewnia ona aktywny kontakt między interlokutorami podczas wymiany myśli filozoficznej. Jest istotna także wtedy, gdy dialog filozoficzny i parafilozoficzny (jak w psychoanalizie obudowanej kontekstem filozoficzno-terapeutycznym) spełnia funkcje lecznicze (filozofia jako terapia, leczenie duszy). Na przykład dla Pitagorejczyków filozofowanie – niezależnie od metody, jaką się posługiwali (dotyczy to także rozważań nad liczbami, geometrią czy astronomią) – stanowiło jeden ze środków terapeutyczno-ascetycznych. Umożliwilo leczenie, oczyszczenie duszy, uwolnienie jej od cierpienia wywołanego protohistoryczną przewiną (grzechem, o proweniencji zbliżonej do założeń orfizmu). Ów zabieg o wydzwiku etyczno-terapeutycznym, konfesyjno-filozoficznym stanowił istotny składnik pitagorejskiego trybu życia. Mógł przyspieszyć jej uwolnienie z więzów ciała, traktowanego – podobnie jak w wierzeniach orfików i antropologii Platona – jako więzienie duszy. Z kolei Platon, podkreślając wagę i znaczenie terapeutyczne filozofii, uwolnił ją w tym względzie od funkcji religijnej (niezależnie od widocznych w jego poglądach założeń orfizmu), dowartościował ją zarazem i w sensie autotelicznym, i instrumentalnym, tj. poznawczo-leczniczym, jako źródło oraz drogę do wiedzy i mądrości, do poznania prawdy i idei dobra. Uczynił z niej najpewniejszy środek do wyzwolenia cierpiącej duszy z okowów penatlnie i penitencjarnie pojmowanego ciała, podstawę zbawienia i niczym niezmaconego szczęścia. Wykorzystał w związku z tym sokratesowy dialog jako najodpowiedniejszą metodę prowadzącą go do celu.

Zdialogizowany dyskurs filozoficzny Sokratesa powodowany jest troską o dobro moralne duszy. Jest ono ważniejsze niż życie, powodzenie, dolegliwości cielesne, niż wszelkie sprawy publiczne, niż ocalenie całego państwa. Ocalenie duszy przed pohańbieniem moralnym jest jak ocalenie przed chorobą, w którą człowiek może uwikłać się na całe życie. Z tego punktu widzenia protreptyka jako pozbycie się wiedzy fałszywej, powodującej dolegliwości etyczne

jest zabiegiem terapeutycznym. Z kolei dążenie do mądrości jest w świetle medycyny zabiegiem profilaktycznym, zapobiegającym chorobie.

Dialog Sokratesa prowadzony za pomocą metody elenktycznej, a zwłaszcza maieutycznej – okazuje się w istocie techniką psychoanalityczno-terapeutyczną, podobną do tej, którą zastosowali w XX wieku Z. Freud i jego kontynuatorzy. Sokrates wydobywa w kierowanej i kontrolowanej przez siebie rozmowie to, co przez interlokutora nie jest uświadomione, to z czego istnienia nie zdaje on sobie sprawy. Następuje poród, wydobyte na jaw tego, co zalegało w niewiedzy, co było zakryte przez nieświadomość własnej mądrości. Ów zabieg, to w przenośni zabieg akuszerski, medyczny, terapeutyczny. Sokrates tak jak psychoanalityk pozwala za pomocą metody maieutycznej uświadomić rozmówcy, to co było przed nim ukryte w nieznanym mu zakamarkach psychiki, rozumu, duszy. Pomaga też, za pomocą metody elenktycznej, odrzucić te fałszywe poglądy, które wprowadzały go w błąd. Uwalniał więc Sokrates duszę od fałszu, od cierpienia wynikającego z niewiedzy, od negacji tego, co boskie. Pomagał wydobyć prawdę, przybliżyć się ludzkim umyśłem do transcencji, nawiązać kojącej duszę kontakt z tym co stałe, nieprzemijające, wieczne i prawdziwe, poznać w jaki sposób jest prawdziwe. Wytyczał więc drogę o charakterze epistemologicznym (zmierną do wiedzy, mądrości i prawdy) i terapeutycznym (kojącym), etycznym (zmierną do Dobru) i psychoanalitycznym.

Zainspirował tym psychoanalityków. Od Sokratesa Freud wziął metodę, a od jego ucznia – Platona uzasadnienie merytoryczne własnej postaci psychoanalizy. Dotyczy to zwłaszcza rozważań o Erosie zawartych głównie w Platonskiej *Uczcie*. Platon wskazuje w tym arcydialogu na potrzebę kultu Erosa, jednego z najważniejszych bogów (postańca między bogami olimpijskimi i ludźmi), wywołującego – nie wiadomo czy uśpioną, czy też podświadomą energię witalną (podobną w pewnym, zakresie do freudowskiej energii libidalnej), możliwości kreatywne, rozprzestrzeniające się na różne pola aktywności poznawczej, społecznej, artystycznej (filozoficznej, politycznej, poetyckiej). Naturalnie u Freuda energia libidalna jest ślepa i wyłącznie organiczna; u Platona natomiast jest rozumna i natchniona, wywodząca się z właściwości ściśle boskich, nadnaturalnych, transcendentnych (nb. Platon tworzy, nawiązując do kultu Erosa, nową koncepcję sztuki natchnionej o wydźwięku mistycznym, odmienną od rzemieślniczej, mimetycznej: a zatem nie odbrażawia sztuki jak Freud, lecz dowartościowuje, przypisuje jej boskie właściwości, wywodzące się z inspiracji Erosa, pobudzeń erotycznych). U Freuda Eros drzemie i rozbudza się wewnątrz człowieczego organizmu. U Platona oddziałuje i inspiruje od zewnątrz.¹⁷

IV. Pokora wobec wiedzy jako źródło sceptycyzmu i agnostycyzmu poznawczego

Do związków z Sokratesem w sposób otwarty – ze względu na metodę sokratyczną i związane z nią założenia teoriopoznawcze – przynajmniej się Leonard Nelson¹⁸. Stanowi ona cechę wyróżniającą w sposób istotny jego filozofię. Nie jest sztuką uczenia filozofii, lecz sztuką filozofowania, nie jest sztuką uczenia o filozofach, lecz sztuką czynienia z uczniów filozofów. Jeśli zatem ma w ogóle istnieć coś takiego, jak kształcenie filozoficzne, to może być to jedynie kształcenie we własnym myśleniu, dokładniej: w samodzielnym władaniu sztuką abstrahowania. Polega więc na umiejętnym, pozaempirycznym, intuicyjnym dochodzeniu do wniosków, u których podstaw leżą indywidualne właściwości umysłu konkretnego interlokutora, biorącego udział w dyspacie filozoficznej.

Owo abstrahowanie od doświadczenia codziennego, jest bezpośrednim dążeniem do sokratycznego świata mądrości i wiedzy, do jedności z platońskim światem idei wiecznych, do poznania istotowego, tj. tego, co jest esencją i w jaki sposób jest esencją

¹⁷ Patrz: Platon, *Uczta*, Warszawa 1982, oraz J. Kosiewicz, *Bóg, cielesność i przemoc*, dz. cyt., s. 73-74.

¹⁸ Wskazują na to autorzy pracy zbiorowej pt. *Leonard Nelson in der Diskussion. „Sokratische Philosophieren“*. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie Herausgegeben von S. Knappe, D. Krohn, N. Walter, Dipa-Verlag Frankfurt am Main, Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme, 1994.

bytu, człowieczeństwa, idei dobra, postępowania moralnego. Jednakże możliwości poznawcze owego abstrahowania są ograniczone samoświadomością wiedzy o własnej niewiedzy. Sokratesowe „wiem, że nic nie wiem” nie stanowi podstawy dla sceptycyzmu empirycznego. Ono empiryzmu nie dotyczy. Jest wyznaniem filozoficznym, stanowiącym podstawę wątpliwości w zakresie orzekania o prawdzie moralnej i prawdzie apriorycznej. Implicitatywny kontekst uzasadnienia tego stanowiska jest w gruncie rzeczy wypowiedzią o charakterze metaetycznym (metamoralnym czy filozoficzno-moralnym) oraz epistemologiczno-agnostycznym, wskazującym na pokorę, na trudności w drodze do wiedzy pewnej, na to, że pewność etyczna i poznawcza jest dla ludzi nieosiągalna, że istnieją granice możliwości poznawczych człowieka, których przekroczyć się nie da. Stanowi to dla Nelsona podstawę do sformułowania radykalnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, uwzględniającego powściągliwą postawę m.in. wobec intuicjonizmu, aprioryzmu, intelektualizmu i aposterioryzmu. U Sokratesa nie widzi on możliwości dotarcia do wiedzy pewnej, u Kanta zaś zawodzi, jego zdaniem, możliwość poznania i zrozumienia świata pozazjawiskowego, czystych inteligencji oraz genezy, sensu i istoty apriorycznych założeń koncepcji moralnych i poznawczych.

L Nelson został określony przez uczestników dyskusji na temat jego filozofii jako twórca współczesnej szkoły sokratycznej, która łączy tradycje kantowskie z ideą wychowania i kształcenia w duchu Sokratesa¹⁹. Wskazują oni zgodnie, że bez zastosowania metody sokratycznej, filozofowania właściwego i Sokratesowi, i Platonowi, nie można zbliżyć się do istoty myśli Kanta — pojąć w pełni jej sensu, że prawda zawarta w abstrakcyjnych, metodycznych badaniach Kanta nie może być pojęta i przyjęta; że przed L. Nelsonem nie dostrzeżono, że w krytycznej metodzie Kanta odkrywa się odrodzenie filozofowania sokratyczno-platońskiego, że krytykę czystego rozumu trzeba pojmować jako traktat o metodzie. Tak właśnie rozumiał tę krytykę – o czym świadczą jego własne słowa – sam jej twórca²⁰.

Jedną z głównych idei epistemologicznych L. Nelsona – paradoksalnie i przewrotnie negującego prawomocność i sens istnienia epistemologii – jest teza przyjmująca, że teoria nie jest możliwa, tzn. nie może i nie powinna istnieć, ponieważ nie jest możliwe uzasadnienie w sposób niepodważalny, obiektywnej ważności czy też prawdziwości poznania.

Należy zwrócić przy tym uwagę na dwa zasadnicze rysy jego teorii poznania wywodzące się z filozofii Sokratesa i z kantyizmu. To znaczy, na właściwy im immanentny podział z jednej strony na to, co epistemiczne i co epistemologiczne²¹ oraz – z drugiej – na to, co

¹⁹ Tamże.

²⁰ L. Nelson traktowany jest obecnie (po okresie niemal zupełnego zapomnienia) jako postać wybitna w filozofii europejskiej XX wieku. Przyjmuje się, iż jest on twórcą trzeciego kierunku orientacji neokantowskiej, że stworzył, obok szkoły badeńskiej i marburskiej, tzw. filozofię krytyczną, którą później L. White-Beck nazwał w *The Encyclopaedia of Philosophy* szkołą getyngęńską. Określa się ją również, ze względu na zaproponowaną przez Nelsona metodę sokratyczną (wyłożoną w rozprawie *Metoda sokratyczna*) — łączącą tradycje kantowskie z ideą wychowania i kształcenia przez dialog dyskusyjno-polemiczny w duchu Sokratesa – mianem szkoły sokratycznej

Najwcześniejszą inspiracją dla badań, stanowiącą najsilniejszy bodziec do wypracowania własnego stanowiska, była dla L. Nelsona filozofia Jacoba Friedricha Friesa (kontynuatora Kantowskiego krytycyzmu), poszukującego za pomocą metody empiryczno-psychologicznej, a zwłaszcza koncepcji poznania bezpośredniego, uzasadnienia prawd rozumu. W pracach Nelsona widać także rudymenty oddziaływań nie tylko sokratycznych, ale i platońskich oraz wpływ rozważań nad zagadnieniem rozumu ludzkiego, sposobu stawiania i rozwiązywania problemów, charakterystycznych dla klasycznej filozofii chińskiej. Zainteresowania L. Nelsona objęły rozległą tematykę, dotyczyły m. in. teorii poznania, etyki, filozofii religii, filozofii pedagogiki, filozofii państwa oraz filozofii prawa. Rozważał również z filozoficznego punktu widzenia problematykę dotyczącą matematyki, nauk przyrodniczych, estetyki i logiki.

²¹ Rozróżnienie pojęciowe na episteme i epistemologię pojawiło się w polskiej teorii poznania za sprawą M. Siemka. Określił on episteme jako poznanie bezpośrednie, czyli jako „wiedzę-o-przedmiocie”. Natomiast epistemologią nazywa on taki poziom teorii, który implikuje pytania o strukturalną całość poziomu epistemicznego, całość wyznaczającą „byt wiedzy” (M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne* [w:] *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 62-66).

agnostyczne, usytuowane poza granicami ludzkich możliwości poznawczych. Dla Sokratesa – podobnie jak dla Kanta – epistemiczne to jest to, co jest bezpośrednio doznawane i poznawane, nie wymagające aktywności zmierzającej do poznania źródłowego i przyczynowego. Tymczasem refleksja epistemologiczna jest w ujęciu Sokratesa – podobnie jak u Kanta – konsekwentną i koherentną metateorią poznania, wskazującą i wyjaśniającą, dlaczego należy źródeł i gwarancji naszej mądrości i wiedzy moralnej doszukiwać się w transcendentalizmie (w ponad- i pozakonfesyjnym Absolutie) oraz w transcendencji (w przekazach dajmoniona i sądach apriorycznych o proveniencji boskiej, wywodzących się od Absolutu chrześcijańskiego). Jednakże to, co ma być teorią czy metateorią poznania jest oparte na tym, do czego umysł ludzki w pełni nie dociera, co może wyłącznie w sposób intuicyjny i subiektywny odczuwać, co leży poza granicami jego poznania. Prowadzi to oczywiście do negacji trafności, rzetelności, oczywistości i możliwości jakiegokolwiek pewnego poznania, ponieważ wprowadza konieczność zastosowania dyskursywnego narzędzia zewnętrznego w stosunku do pozaracjonalnej recepcji świata. Ustanawia niejako niezbędność zastosowania kontekstu uzasadniania całkowicie nieprzystającego do bezpośredniego podmiotowego, biernego lub aktywnego odczuwania, odbioru świata. Ów kontekst również nie ustanawia wcale jakiegokolwiek pewności dotyczącej tego, czy zasady ustanowione np. w naukach formalnych, matematyce i logice, odnoszą się w sposób konieczny, powszechny i obiektywny do świata zewnętrznego, czy też tylko dotyczą sfery apriorycznej, czystego rozumu, ludzkiej wiedzy i mądrości etycznej, której ostateczne przesłanki wywodzą się z sokratesowego i kantowskiego świata nadnaturalnego, idealnego, boskiego.

Nelsonowska krytyka teorii poznania podąża zatem starym — wywodzącym się od Sokratesa i starożytnych sceptyków — agnostycznym tropem, potwierdzając także po drodze i poniekąd sensowność hume'owskiej krytyki prawdziwości poznania oraz możliwości zbudowania teorii poznania, tj. krytyki opartej m. in. na antyindukcjonizmie. Filozof berliński, nawiązując do tradycyjnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, stwarza solidne podstawy – ugruntowując negację czy też powątpiewanie w jakąkolwiek sensowną metodę i teorię poznania — dla różnych postaci współczesnego anarchizmu metodologicznego i epistemologicznego. Bo jeśli poznanie (jako *episteme*) nie da się w żaden sposób uzasadnić za pomocą teorii poznania (epistemologii), to wtedy należy zgodzić się z Feyerabendowskim *anything goes*, z jego całkowitym anarchizmem wyłożonym w *Against the Method* i w innych pracach.

Jednak nie tyle ważna jest ostateczna konkluzja Nelsonowskich badań teoriopoznawczych, ile droga wiodąca do niej, argumentacja, kontekst uzasadnienia. Myśl jego jest oryginalna i nowatorska ze względu na okres, w którym tworzył, natomiast poza historyczną perspektywą, z obecnego punktu widzenia, po L. Flecku, K. Ajdukiewiczu (konwencjonalistcie), H. Poincaré, K. Popperze, T. Kuhnie, I. Lakatosu i P. Feyerabendzie, nie posiada już dla filozofii większego znaczenia. Zbyt późno została wydobyta z zapomnienia. Niemniej jednak jej znaczenia, podobnie jak wielkości Sokratesa czy Platona, nie da się w żaden sposób zakwestionować. L. Nelson wskazuje, że epistemologia, stawiająca konieczność budowy teorii poznania, jest niemożliwa z trzech zasadniczych powodów: 1. Nie może uzasadnić w żaden sposób obiektywnej ważności prawdziwości poznania; 2. Błędnie przyjmuje założenie o konieczności uzasadnienia poznania w ogóle oraz każdego jednostkowego, konkretnego poznania; 3. Przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia jest logicznie sprzeczne i jest sprzeczne z faktami psychologicznymi²².

Uprzedzając i *a priori* przyjmuje on zatem w swojej teorii poznania założenie negujące możliwość jej stworzenia. Wnosi do teorii poznania nowe – i można rzec – wyżej ukonstytuowane i bardziej wyrafinowane w sensie konstrukcyjno-merytorycznym – piętno agnostycyzmu. To znaczy nie neguje poznania jako takiego, gdyż możliwość poznania jest faktem podstawowym i nieredukowalnym (problemem zaś nie jest możliwość poznania, lecz raczej

²² L. Nelson, *O sztuce filozofowania*, Kraków 1994, s. 143-145.

możliwość błędu), ale podważa prawomocność jego uzasadnienia. Skoro żadne uzasadnienie poznania nie posiada ważności i obiektywności, to tym samym nie posiada jej również samo poznanie, gdyż nie da się stworzyć żadnych odpowiednich i rzetelnych kryteriów poznania, m. in. kryteriów prawdy absolutnej i nierelatywizowanej, czy też jakiegos sensownego konwencjonalizmu, opierającego się przez pewien czas falsyfikacji, tj. czas istotny z punktu widzenia budowy i funkcjonowania mniejszego lub większego paradygmatu. Z tego względu wszelkie poznanie jest wątpliwe.

L. Nelson poszerza – zgodnie z intencją Sokratesa i innych starożytnych sceptyków teoriopoznawczych – rozmiary pokory wobec możliwości poznania tego, co abstrakcyjne i tego, co zmysłowe. Poszerza też wymiar agnostycyzmu D. Hume'a, wskazującego na nieadekwatność podmiotowego poznania (ze względu na immanentyzm teoriopoznawczy) w stosunku do recypowanego, zewnętrznego świata, o niemożność zbudowania odpowiedniego kontekstu uzasadnienia. W związku z tym nie tylko poszerza ów agnostycyzm, ale na dodatek go wzmacnia. Nie atakuje bezpośrednio obiektywności samego poznania, lecz neguje jego prawomocność, podważając nie tyle sens, ile możliwość budowania odpowiednich procedur badawczych, założeń, kryteriów metodologicznych, na mocy których dałoby się przyjąć, iż poznanie jest pewne.

Tworzy negację poznania w sposób odmienny, inaczej niż tradycyjni sceptycy, nie odwołuje się do samej *episteme* (nie podważa od razu jej własności poznawczych), tylko wskazuje – w tym przypadku za Sokratesem – że nie można jej prawomocności uzasadnić. Sokrates, powołując się na dajmoniona, podaje w wątpliwość swoją – czyli ludzką – wiedzę. Występuje w związku z tym, poniekąd profetycznie w sensie filozoficznym, przeciw pewności poznania (w tym także przeciw niepodważalności wiedzy moralnej) ufundowanej na ostatecznych przesłankach, przyjmujących – jak u Kanta i Kartezjusza – istnienie i poznanie właściwości Boga. Skoro nie można stworzyć żadnych pewnych podstaw dla epistemologii, przeto i poznanie jako fakt pewny, podstawowy i nieredukowalny (np. w postaci Kartezjańskiego *cogito*), nie może zaistnieć. Konsekwencją tego stanowiska jest więc agnostycyzm radykalny i powszechny, podważający możność poznania i możność zaistnienia pozytywnej teorii poznania oraz pozytywnej, nierelatywistycznej, jedynie słusznej i prawdziwej, powszechnie obowiązującej etyki.

Refleksja L. Nelsona jest jednak, mimo negacji teorii poznania, przykładem sensowności zabiegów, rozstrzygnięć epistemologicznych. Dotyczy to tylko jednej jej formy, tzn. wyłącznie tej postaci teorii poznania, którą przedstawia Nelson i koncepcji do jego myśli nawiązujących. To znaczy możliwa jest, biorąc pod uwagę sens danego wywodu, tylko epistemologia negatywna, czyli odrzucająca możliwość uznania sensowności jakiegokolwiek poznania. Pozytywna refleksja teoriopoznawcza jest – jego zdaniem, jak się można domyślać – w tym znaczeniu pozytywna, że prowadzi koniecznie do epistemologii negatywnej, do negacji teorii poznania i *episteme* jako wiedzy i etyki pewnej i niepodważalnej. Nelson buduje zatem – moim zdaniem – epistemologię paradoksalną o wydźwięku radykalnie i powszechnie agnostycznym.

W przemysłeniach epistemologicznych Nelsona wyraźnie występuje – zradykalizowana za pomocą pojęć, kanonów, koncepcji i metodologii XX-wiecznej teorii poznania – myśl Sokratesa, redukująca jednak w sposób krańcowy czysto ludzkie możliwości poznawcze o charakterze intuicyjnym, pozaempirycznym i empirycznym.. To właśnie sokratesowe „wiem, że nic nie wiem” stanowi – moim zdaniem – punkt wyjściowy współczesnego sceptycyzmu i agnostycyzmu epistemologicznego. Wyprowadził on pod tym względem hume'owski antyindukcjonizm i hume'owską negację orzekania w sposób pewny o istnieniu i właściwościach bytów idealnych, nadprzyrodzonych (nie da się stwierdzić – ani że istnieją, ani że nie istnieją). Z tego względu tracą ostoję pewności założenia etyki obiektywnej i uniwersalnej przyjmujące za pewnik ich istnienie.

Powyższe refleksje nad poglądami Sokratesa, wskazują poniekąd, że u podstaw europejskiej refleksji nad człowiekiem, leży nie tyle antropologia platońska, co rozważania

epistemologiczne i etyczne Sokratesa. Wprowadził on metodę dialogową, umożliwiającą wskazanie granic ludzkiego poznania i zarazem nieodpartą potrzebę dążenia do mądrości, wiedzy moralnej, pozwalającej osiągnąć szczęście. Sokratyczna koncepcja *homo ethicus* dowodzi dwudzielności struktury ontologicznej człowieka, przynależności do dwóch światów – idealnego i zjawiskowego. Umożliwiło to określenie możliwości poznawczych człowieka, wytyczenie fundamentów dla sceptycyzmu i współczesnego agnostycyzmu teoriopoznawczego. Jego metoda filozoficzna prowadziła nie tylko do rozwinięcia sztuki filozofowania, ale także do rozwinięcia wiedzy o samym sobie. Zastosowana przez Platona zwróciła uwagę psychoanalizy w drodze do poznania istotnych tajemnic duszy i organizmu ludzkiego, genezy i przeobrażeń kultury. Z tego względu można również poniekąd przyjąć – parafrazując znane powiedzenie Alfreda N. Whiteheada, odnoszące się do Platona – że dzieje filozofii zachodniej są jedynie szeregiem przypisków do poglądów Sokratesa.

Socrates to knowledge and morality – anthropological and agnostic consequences

The analysis of Socratic views shows that epistemological and ethical considerations of Socrates not Platonic anthropology lie at the basis of European reflection on man. Socrates introduced the method of dialogue that helps to show the borders of human cognition and at the same time the irresistible need to strive for wisdom, moral knowledge helping to reach for happiness. Socrates' concept of *homo ethicus* proves the twofold ontological structure of man belonging to two worlds – the ideal and phenomenal one. It helped to describe the cognitive abilities of man, to lay the basis for skepticism and modern theory-cognitive agnosticism. His philosophical method led not only to the development of the art of philosophy but also to the development of the knowledge of self-cognition. The method used by Plato became interesting for psychoanalysis in the field of cognition of crucial secrets of human soul and body, and the origin and transformation of culture. For that reason it can be also accepted that – paraphrasing a famous saying of Alfred N. Whitehead about Plato – the history of the Western philosophy is only a series of notes about Socrates.