

Sokrates i problem samopoznania¹

Wasył Sezemann²

1.

Choć temat prezentowanego eseju jest czysto teoretyczny, to jednak ściśle związany z najbardziej aktualnymi zagadnieniami współczesności. Ponowna krytyczna ocena, której podlega obecnie cała kultura europejska, wymaga również

¹ [Przypis tłumaczy] Tłumaczenie z oryginału: В. Э. Сеземан, *Сократ и проблема самопознания*, w: Евразийский временник (Евразийское книгоиздательство: Berlin, 1925), księga 4, 224–267.

² [Przypis tłumaczy] Wasył Sezemann (1884-1963) – filozof urodzony w Wyborgu, ówczesnie należącym do Finlandii. Jego ojciec był Szwedem, a matka Niemką. Dzieciństwo i młodość spędził w Petersburgu. Od czasów nauki w niemieckim gimnazjum w Petersburgu przyjaźnił się i pozostawał w stałych relacjach zarówno osobistych, jak i intelektualnych z Nicolaiem Hartmannem. W latach 1903–1909 studiował na Uniwersytecie Petersburskim filozofię u Mikołaja Łosskiego oraz filologię klasyczną u Teodusza Zielińskiego. Swoje studia filozoficzne kontynuował w Marburgu i Berlinie u neokantystów Hermanna Cohena, Paula Natorpa oraz Ernsta Cassirera. Studiował także historię sztuki u Heinricha Wölfflina. Po powrocie do Rosji przez parę lat uczył na Uniwersytecie w Petersburgu, publikował w czasopiśmie niemieckich oraz w rosyjskim *Logosie*. W czasie I wojny światowej służył w armii rosyjskiej. Po wojnie przez chwilę wykładał w Rosji, a później w Instytucie Rosyjskim w Niemczech. W 1923 roku, między innymi dzięki poparciu Nicolai Hartmanna, otrzymał stanowisko profesora na Uniwersytecie w Kownie na Litwie, który później, po przyłączeniu Wilna z powrotem do Litwy, został przeniesiony do Wilna. Pracował tam do czasu zamknięcia uniwersytetu przez nazistów w 1943 roku. W 1950 roku został aresztowany i wysłany do gułagu, gdzie spędził 6 lat. Po uwolnieniu wrócił na Uniwersytet w Wilnie, gdzie pracował aż do śmierci. Sezemann publikował teksty filozoficzne w trzech językach: litewskim, rosyjskim i niemieckim. Jest jednym z reprezentantów zwrotu ontologicznego, mającego miejsce w latach 20-tych XX wieku. Podobnie jak jego rosyjski nauczyciel, Mikołaj Łosski, pracował nad ontologicznymi postawami naukowej (lecz niepozytywistycznej) psychologii.

rewizji problemu poznania. Wiedza stanowi bowiem jedną z głównych sił napędowych współczesnej kultury, a wielu przypisuje jej nawet znaczenie przewodnie. Analiza samej natury wiedzy powinna więc rzucić światło na rolę, jaką pełni ona w całości życia duchowego i kultury.

Problem Sokratesa jest jednym z wiecznych i przewodnich problemów kultury europejskiej. W chwilach kryzysu duchowego, podczas którego ponownej ocenie i rewizji poddawane są wszystkie osiągnięcia kultury, kwestionowany jest jej sens i przeznaczenie, problem ten wciąż ożywa na nowo, wymagając bardziej dogłębnego i wyczerpującego rozwiązania. Czym jest droga, którą wyznaczył Europejczykowi Sokrates? Czy jest ona drogą prawdy czy fałszu? I co w ogóle oznacza fenomen Sokratesa? Czy w ostatecznym rozrachunku stanowi on początek pozytywny czy negatywny?

Problem ten po raz pierwszy został postawiony przez chrześcijańskich apologetów i Ojców Kościoła. Ujawnił on różnicę zachodzącą pomiędzy dwoma głównymi prądami myśli chrześcijańskiej: jednym, który absolutnie zaprzeczał całej filozofii pogańskiej (a także właściwej jej kulturze intelektualnej), i drugim, który [w filozofii tej] upatrywał niezbędnego etapu wstępnego, poprzedzającego pełne odkrycie Prawdy chrześcijańskiej. Dla Klemensa Aleksandryjskiego i całej platonizującej patrystyki Sokrates jest prekursorem chrześcijaństwa, reprezentantem zawartego w prawdach rozumu objawienia naturalnego; w oczach Tertuliana i jego zwolenników jest zaś jednym z heretyków, którego opętał zły „demon”, kuszący swoim mędrkowaniem chrześcijańską duszę, pobudzając ją tym samym do religijnego samookreślenia się i odejścia od jedynej prawdy cerkiewnej. Jednak poza swoim aspektem historycznym problem Sokratesa ma jeszcze drugi, ponadczasowy aspekt: dotyczy intelektualnego znaczenia początku całej duchowej i religijnej kultury oraz nieuchronnie prowadzi do pytania o wzajemny stosunek wiary i wiedzy, pytania, z którym związane są największe i najgłębsze kryzysy świadomości chrześcijańskiej. Czy możliwe jest pełne i bezpieczne rozplynięcie się wiary w wiedzy, które Aleksandryjczycy chcieli widzieć w doskonałej gnozie, czy może raczej uznanie pierwszeństwa i autonomii wiedzy zdecydowanie niszczy samą podstawę istnienia wiary?

Religijne znaczenie problemu Sokratesa ukazuje tylko jeden z aspektów, jedną ze stron jego ogólnego kulturowego znaczenia. Pierwszym, który to zauważył, był Hegel. Wskazał on na to, że nauka Sokratesa miała zgubny wpływ na moralność i świadomość prawa ówczesnej epoki. Jego własny racjonalizm przeszkodził

dził mu jednak w odkryciu całej głębi i złożoności tego problemu. W intelektualizmie Sokratesa upatrywał wyższego początku, kierowanego dialektycznym ruchem rozwoju historycznego. W bardziej konkretny sposób problem Sokratesa postawił Nietzsche; rozważając go w kontekście sztuki. To nowe podejście pomogło mu dojrzeć to, co umknęło Hegłowi i wszystkim poprzednikom Nietzschego. Intelektualizm Sokratesa jest – w jego oczach – przede wszystkim siłą negatywną, niszczącą największe osiągnięcie ducha antycznego, sztukę tragiczną Aj-schylosa i Sofoklesa; jest więc zjawiskiem świadczącym o nadchodzącym upadku kultury, o wyczerpaniu się jej sił twórczych i wypaczeniu prawdziwych instynktów życiowych.

Chrześcijaństwo stało się religią europejskiego świata dzięki wchłonięciu w siebie intelektualnej kultury antyku i wykorzystaniu osiągnięć filozofii antycznej do uzasadnienia i przedstawienia chrześcijańskiej nauki wiary i światopoglądu. Jednak zwycięstwo Aleksandryjskiej syntetyzującej myśli nie było całkowite. W chrześcijańskiej świadomości wciąż pozostawały żywe tendencje antyracjonalistyczne, które budziły się z nową, a nawet wzmożoną siłą, przy każdym kolejnym rozkwicie życia i twórczości religijnej. Nawet w takim ruchu jak reformacja, w znacznym stopniu kierującym się humanistycznym dążeniem do rozumnego samookreślenia się osoby, u najsilniejszych religijnie jednostek (np. u Lutera) pojawia się niekiedy głębokie, prawie instynktowne, niedowierzanie rozumowi i jego siłom twórczym. Czy jednak można, nawet mając to wszystko na względzie, wydawać w stosunku do intelektualizmu Sokratesa aż tak surowy wyrok, jak czynił to Tertulian i jego zwolennicy, czy może wyrok ten jest jedynie plonem fanatycznego oślepienia oraz niezrozumienia prawdziwej istoty antycznej kultury, błędnego utożsamienia prawdziwej filozofii z bezprzedmiotowym i bezpłodnym pustostwem późniejszej szkolnej scholastyki, przeciwko której uporczywie ostrzegał swoich wiernych apostoł Paweł (Kol. 2, 8⁴ i inne)? I czy nie jest znamienne, że tak samo ambiwalentny stosunek do wiedzy, jaki pojawia się w myśli chrześcijańskiej, odnajdujemy już w świadomości mitologicznej? Mity greckie i przypowieści biblijne opowiadają o tym w podobny sposób: wiedza ma decydującą rolę w popadaniu człowieka w grzech oraz w określeniu jego historycznej i religijnej drogi do zbawienia. A jednak bezpośrednia ocena tej decydującej roli wiedzy w obu tych przypadkach jest przeciwna. W mitach orfickich grzech oznacza utratę wiary, spowodowaną zapomnieniem przez duszę o Boskim Praźródle, z którym jest ona

⁴ „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata*, a nie na Chrystusie”.

związana całą swą istotą i któremu zawdzięcza swój byt i nieśmiertelność. To zapomnienie oddziela duszę od Boga i włącza ją w porządek śmiertelnego i grzesznego bytu cielesnego. Drogą ratunku jest więc odnowienie tej wiedzy i „przypomnienie” tego, co zostało zapomniane przez duszę w momencie podpadnięcia w grzech. Tylko dzięki wiedzy dusza się oczyszcza i nabywa zdolności ponownego połączenia się z Boskim Pra-źródłem. – Zupełnie inne znaczenie nadają wiedzy przypowieści biblijne. Poznanie dobra i zła jest urojonym dobrem, dla którego prarodzice ludzkości łamią Boskie przykazanie i zostają wygnani z raju. Poznanie dobra i zła nie upodabnia człowieka do Boga, lecz przeciwnie oddala go od Niego, nie wyzwala go, lecz pogrąża go w niewoli grzechu. – Jak wytłumaczyć przeciwstawność tych dwóch religijnych koncepcji wiedzy i jej znaczenie? Czy można uznać ją za zwykły przypadek, kaprys wyobraźni mitologicznej? A jeżeli nie, to czy nie odzwierciedla ona jakiejś obiektywnej, obecnej w samym poznaniu, przeciwstawności – przeciwstawności dwóch jego stron lub aspektów, tak samo koniecznych i tak samo zakorzenionych w jego istocie?

2.

Centralnym punktem filozofii Sokratesa jest, jak wiadomo, nauka o tożsamości dobra i wiedzy, przy czym niewątpliwie pojęciem definiującym nie jest dobro, lecz wiedza; nie wiedza jest tutaj utożsamiana z dobrem, ale dobro z wiedzą. Można więc dojść do wniosku, że filozoficzne zainteresowania Sokratesa koncentrują się na problemie logicznym. Mówi się, że Sokrates jest przede wszystkim twórcą logiki, który odkrył po raz pierwszy czyste, niepodporządkowane żadnym praktycznym celom, logiczne myślenie. Jego filozoficzny patos jest głównie i przede wszystkim patosem fanatyka czystego logicyzmu. To, że poświęcał on swoje dyskusje głównie kwestiom moralności i wychowania moralnego, stanowiło jedynie ich konkretną treść historyczną, ujawniającą logiczną istotę myślenia. Samopoznanie (czyli poznanie źródła subiektywnego) jest dla niego tylko drogą do poznania pojęć przedmiotowych. Sokrates jest zatem prekursorem nowej kultury intelektualnej, a dokładnie: kultury naukowej, która uzyskała później wiodące znaczenie w rozwoju życia duchowego świata europejskiego.

Taka interpretacja intelektualizmu Sokratesa jest jednak nie tylko historycznie błędna, gdyż grzeszy uwspółcześnieniem jego filozoficznych aspiracji, lecz nie oddaje również jego najważniejszej cechy. „Czystość” myślenia Sokratejskiego nie

polega na tym, że jest ono oderwane od wszelkiej treści, lecz na tym, że ma ono całkiem szczególną treść – samą cnotę, samego człowieka w jego całości. Jego logika pojęć nie jest autonomiczna, lecz jest jedynie próbą w pełni adekwatnego wyrażenia prawdziwie żywego i życiowego sensu jego nauki. Sokratesowi nie chodzi przecież o naukowy rozwój człowieka, lecz kieruje nim troska o duszę ludzką, o jej moralne doskonalenie. I tylko z tej troski o duszę wyrasta jego logika, niezmiennie zachowująca z nią żywy organiczny związek. – W innym wypadku siła wpływu Sokratesa na losy kultury duchowej świata antycznego pozostałaby niepojęta, a związek jego nauki z najbardziej tajemniczymi motywami platonizmu byłby niezrozumiały.

Znaczenie logicznych odkryć Sokratesa sięga oczywiście daleko poza obszar bytu moralnego, na którym skupiał on swoje badania i dlatego słusznym pozostaje uznanie go za tego, który zapoczątkował czystą myśl naukową. Jednak newralgiczny punkt jego filozofowania nie zawiera się w tym, lecz polega na swoistym połączeniu i zestawieniu pojęć wiedzy i dobra, które próbował wyrazić w paradoksalnej formule ich nierozzerwalnej jedności i tożsamości. Z tego powodu jedynie wyjaśnienie tej formuły w jej całości może odkryć prawdziwy sens Sokratejskiego intelektualizmu i ujawnić, na czym polega jego filozoficzne znaczenie, w czym tkwi nowatorstwo i nieprzemijalność jego wkładu w duchowe życie ludzkości.

Często twierdzi się, że Sokrates jako pierwszy mówił o autonomii źródła moralności. Nie wspominając już o tym, że samo pojęcie autonomii nie ma pochodzenia antycznego i pozostaje obce Sokratesowi, jest ono wieloznaczne i stąd rodzi się pytanie: w czym zawarta jest swoistość tej okrytej przez Sokratesa autonomii. W jaki sposób jest ona wewnętrznie związana z jego rozumieniem wiedzy? Czy jego intelektualizm nie kryje poważnego zagrożenia dla autonomii moralności? Czy autonomia moralności nie zatracą się w autonomii wiedzy? Wszystkie te trudności związane z pojęciem autonomii w jasny sposób pokazują, że nie może ona stanowić klucza do rozumienia nauki Sokratesa. Rozwiązania jego tajemnicy należy szukać w innym miejscu.

3.

Jeśli pozostać w kręgu pojęć i myśli, w którym poruszał się sam Sokrates i spróbować wydobyć ich sedno, zawarte w formule tożsamości dobra i wiedzy, to,

jak się zdaje, należy wpieryw koniecznie wskazać na trzy punkty jego nauki: przeciwstawienie wiedzy prawdziwej mniemaniu, określenie prawdziwego dobra jako przedmiotu wiedzy prawdziwej oraz sprowadzenie wiedzy prawdziwej do samopoznania. Sokrates przeciwstawia wiedzę prawdziwą, której szuka, mniemaniu sofistów; właśnie mniemaniu, a nie fałszowi. Wiedza sofistów stanowi mniemanie, dlatego że w swej istocie jest bezprzedmiotowa; nie dociera ona do swojego przedmiotu, lecz grzęźnie w pół drogi w żywiole słów, zastępując przedmiot jego pozorem – znaczeniem słowa, niezakorzenionego w przedmiocie i z tego powodu zmiennego, nieokreślonego i złudnego. Logosowi – *słowu* Sokrates przeciwstawia logos – *pojęcie*. Pojęcie powinno zabezpieczyć obiektywność czyli przedmiotowość wiedzy; nie dzięki sile swojej ogólności – jest to moment wtórny, formalnie logiczny, – lecz dzięki temu, że w nim skupia się wiedza, która swoją „intencją”, pytaniem, na które odpowiada (co to jest?) skierowana jest na sam przedmiot, na jego istotę, wiedza, która, o ile w ogóle się realizuje, rzeczywiście uchwytuje, dostrzega [przedmiot]. Przedmiotowość wiedzy oznacza więc prawdziwość jej treści. A prawdziwość ta jest zarazem także prawdziwą realnością. Według panującego w antycznej filozofii poglądu: „podobne poznaje się przez podobne”. Dlatego w prawdziwej wiedzy obecny jest także prawdziwy realny przedmiot. Przedmiotem tym jest dla Sokratesa sama cnota, samo dobro. Dobro to nie przeciwstawia się wiedzy jako coś różnego od jej treści, jako transcendentny wobec niej przedmiot, lecz samo jest w niej obecne, dlatego, że prawdziwość (przedmiotowość) wiedzy oznacza nic innego jak tylko bezpośrednią obecność prawdziwości czyli prawdziwego realnego przedmiotu. Dlatego prawdziwa wiedza jest samym dobrem, jest z nim tożsama.

Pokazaliśmy w ten sposób związek nauki Sokratesa z główną ideą antycznej gnoseologii. Czy związek ten może rzeczywiście usprawiedliwić tożsamość dobra i wiedzy? Czy w tym aspekcie intelektualizmu Sokratesa nie kryje się jego wewnętrzny niedostatek, to, co jest w nim martwe i co powinno zostać przewyżnione i odrzucone? Nawet jeśli uznamy, że sens prawdziwej wiedzy zawiera się w tym, że jej przedmiotem jest prawdziwy byt, to nie wynika stąd jeszcze pełna tożsamość bytu i wiedzy. Czy ta formuła Parmenidesa, zawierająca u samych swych podstaw *petitio principii*, swoją arbitralnością nie gwałci zarówno bytu, jak i myślenia? Oczywiście, jeżeli rozpatrujemy naukę Sokratesa z punktu widzenia samej tej formuły, to łatwo odkryć jej gnoseologiczny niedostatek i niejednoznaczność. Ale formuła Sokratesa posiada bardziej konkretny charakter, nie utożsamia ona ani bytu z myśleniem, ani dobra z wiedzą; inaczej mówiąc, dla Sokratesa

kwestia wiedzy sprowadza się w istocie (co sam otwarcie przyznaje, *Fajdros*, 230, C. V...⁵) do kwestii p o z n a n i a m o r a l n e g o , co w oczywisty sposób prowadzi do utożsamienia wiedzy z s a m o p o z n a n i e m . W tym centralnym pojęciu zbiegają się wszystkie ścieżki nauki Sokratesa. I tylko wcześniejsza analiza skomplikowanej treści tego pojęcia [samopoznania] może utorować drogę do prawdziwego zrozumienia formuły tożsamości dobra i wiedzy.

4.

W jakim więc sensie poznanie dobra jest samopoznaniem i może zostać przez nie określone? Przede wszystkim w tym, że każdy poznaje dobro tylko w samym sobie i przez siebie. Ujawnia to majeutyczna metoda Sokratesa. Poznanie dobra zakłada bezpośrednio doświadczenie obecności dobra, czyli prawdziwe moralne doświadczenie. Doświadczenie to jest wewnętrzne, otwiera się ono przed każdym tylko w nim samym i należy tylko do niego. Doświadczenie zewnętrzne nie służy za źródło poznania dobra. Albo nie mówi ono o dobru samym nic, albo jest doświadczeniem cudzym i dlatego zapośredniczonym, nieprawdziwą znajomością dobra, prawdziwą może stać się tylko za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego. W tym sensie, według Sokratesa, cnoty nie można nauczyć; każdy może się jej nauczyć tylko sam, czyli za pośrednictwem samopoznania. W tym sensie samopoznanie jest rzeczywiście związane z moralną autonomią osoby. Autonomia ta oznacza nic innego jak tylko prawdziwość, samodzielność wewnętrznego doświadczenia dobra, niemożliwość zastąpienia go żadnym innym zewnętrznym lub cudzym doświadczeniem. Właśnie z niej wyrasta ta „autarkia” (samowystarczalność) doskonale moralnej osoby (mędrca), która w etycznych systemach posokratejskich, a w szczególności w późnym antyku, staje się główną ideą; nie można oczywiście zaprzeczyć temu, że nauka samego Sokratesa zawiera pewne dążenie do tego ideału samowystarczalnego mędrca. Jednak istota doświadczenia moralnego, zakorzeniona w samopoznaniu i ujawniająca się w Sokratejskiej metodzie majeutycznej, nie zawiera w sobie tego motywu i dlatego powinna być wyraźnie od niego odróżniana. Zgodnie z tym nie można utożsamić autonomii, we wskazanym przez Sokratesa sensie, z autonomią Kantowską albo heautonomią

⁵ [Przypis tłumaczy] Sezemann odwołuje się tutaj najprawdopodobniej do następnego fragmentu dzieła Platona: Platon, *Fajdros*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2006), 20: 229 E-230 B.

jako samostanowieniem praktycznego rozumu. Sokratejskie samopoznanie bezpośrednio nie ustala żadnego „prawa” moralnego. Sens poszukiwania prawdziwego dobra nie jest tożsamy z poszukiwaniem prawa dobra. Sokratesowi obce jest pojęcie powinności jako p r z e c i w s t a w i a j ą c e j s i ę osobie wyższej instancji przypisującej jej normę moralnego zachowania. W każdym razie jego zainteresowanie etyczne nie skupia się na tym aspekcie kwestii moralności. Stanie się to jasne, gdy przyjrzymy się uważniej doświadczeniu moralnemu, do którego prowadzi droga Sokratejskiego samopoznania. Pojęcie to wymaga rzeczywiście bardziej precyzyjnego rozjaśnienia. Jak w ogóle można rozumieć prawdziwość i bezpośredniość wewnętrznego doświadczenia moralnego? Czy warto rozumieć ją w taki sposób, że poznaję dobro tylko dlatego, że znajduję je w sobie, czyli realizuję w swoim życiu i zachowaniu? Inaczej mówiąc, czy oznacza to, że przedmiotem prawdziwego moralnego poznania jestem tylko ja sam i moje moralne czyny i czy wynika z tego, że dobro w innym poznaje się tylko wtórnie, w sposób zapośredniczony poprzez „analogię” z tym dobrem, które znajduję w sobie samym? Gdyby to tak wyglądało i gdyby w tym zawierał się sens Sokratejskiego samopoznania, to oczywiście nigdy nie stałby się on duchowym przywódcą i założycielem antycznej filozofii moralnej. Jednak cała jego nauka i cała działalność pozostają w sprzeczności z taką interpretacją. W swoich poszukiwaniach prawdziwego dobra, Sokrates nie jest sam i nie pogrąża się tylko w samoanalizie, zwraca się także do innych, szuka współrozmówcy, od którego mógłby nauczyć się cnoty i mądrości. To zwrócenie się do współrozmówcy nie jest tylko zewnętrznym sposobem, pozostającym bez znaczenia dla jego metody samopoznania, lecz jest raczej samo związane z istotą tej metody, jest koniecznym do jego konkretnej realizacji. Właśnie w innym albo dokładniej przez innego dobro poznaje się pełniej, głębiej i wyraźniej niż w sobie samym. Można nawet powiedzieć, że moralne samopoznanie siebie jest w znacznym stopniu uwarunkowane poznaniem dobra w innym. Sokrates kierował się właśnie tą wieczną prawdą życia moralnego; świadectwem tego jest jego dialogiczna metoda filozofowania. Powstaje więc znowu pytanie, na jakiej podstawie Sokrates utożsamiał poznanie dobra z samopoznaniem. Czy jego własna metoda sama nie obala tej tezy?

Dotarliśmy do najtrudniejszego punktu nauki Sokratesa: zderzają się tutaj ze sobą pozytywne i negatywne aspekty jego intelektualizmu, a wraz z tym ujawnia się niewystarczalność i nieadekwatność słownych sformułowań jego myśli. Jednak, jak się zdaje, trudności te mogą zostać przezwyciężone, jeżeli tylko podążymy za głównymi motywami jego nauki. Sokrates poszukuje poznania prawdziwego dobra, czyli takiego dobra, które powinno określić moralne życie człowieka jako rzeczywista siła; próbuje uchwycić je przy pomocy swojego logicznego pojęcia dobra. Innymi słowy, logiczne określenie dobra jest dla niego drogą lub środkiem do ujęcia prawdziwego dobra. Jest to jeden z najważniejszych momentów jego intelektualizmu, o którym będzie jeszcze mowa. Innym, nie mniej istotnym, jest jednak to, że Sokrates utożsamia drogę z celem, logiczne pojęcie dobra z poznaniem (albo posiadaniem) prawdziwego dobra. Jest to niewątpliwie najsłabsza strona Sokratejskiego intelektualizmu. Jednak nie należy rozumieć tej tożsamości w sposób uproszony. Sokrates nie utożsamia, lecz jedynie nie r o z r ó ż n i a logicznego pojęcia dobra od poznania prawdziwego dobra. Dlatego błędem byłoby myśleć, że – zgodnie z jego nauką – poznanie prawdziwego dobra jest całkowicie określane przez logiczne pojęcie dobra i całkowicie się do niego sprowadza. Znak równości, którego używamy w językowym wyrażeniu tego logicznego sformułowania między tymi dwoma momentami, nie może w pełni ukryć przedmiotowego sensu ich rozróżnienia. Paradoksalność głównych założeń etyki Sokratejskiej – „nikt dobrowolnie, czyli świadomie, nie zachowuje się niesprawiedliwie” i „posiadanie wiedzy o dobru jest samo cnotą” – tłumaczy się właśnie tym, że dotyczą one nie logicznego pojęcia dobra, lecz prawdziwego poznania dobra. Prawdziwe poznanie dobra wyróżnia się tym, że jest w swej istocie częściową realną partycypacją w dobru, częściowym bezpośrednim kontaktem z nim. Dlatego dobro posiada realną rzeczywistą moc i w swej i s t o c i e nieuchronnie zmierza do przemiany w cnotę, przemiany w działanie moralne. Nie jest to teoria metafizyczna, lecz niewątpliwym fakt doświadczenia moralnego. Dobra nie można zobaczyć jak zewnętrznego, przeciwstawiającego się nam przedmiotu; dopóki nam się ono przeciwstawia, nie poznajemy go bezpośrednio w jego prawdziwej postaci; wiedza o nim jest wtedy zapośredniczona znaczeniem jego logicznego pojęcia. Dobro poznaje się w sposób prawdziwy jedynie wtedy, gdy chwyta nas ono bezpośrednio, dotyka naszych uczuć i woli, stanowi całościowy akt ducha. Na określenie tego swoistego rodzaju wiedzy użyto niedawno niezupełnie poprawnego terminu „poznania emocjonalnego”. Ważne tutaj nie jest bowiem to, że wiedza ta jest zabarwiona emocjonalnie, czyli że przewodzą jej pewnie uczucia i emocje, lecz to, że nie jest ona procesem

czysto teoretycznym, lecz całościowym aktem ducha. W akcie tym nie da się odróżnić wiedzy od uczucia (życia emocjonalnego), i uznać jej za dokonujące się za jego pośrednictwem i przy jego pomocy samopoznanie⁶.

Staje się teraz jasne, dlaczego poznanie dobra, nawet gdyby było poznaniem dobra w innym, sprowadza się w swej istocie do samopoznania. Jeżeli dobro poznajemy tylko wtedy, gdy wewnątrz nas dosięga, czyli wchodzi do sfery naszego doświadczenia duchowego, to poznajemy je w innym tylko o tyle, o ile rozpoznajemy je w sobie jako fakt naszego doświadczenia wewnętrznego. Zrealizowany zostaje dzięki temu Sokratejski wymóg samopoznania. Prawdziwość doświadczenia moralnego, a wraz z tym poznania dobra, uwarunkowana jest tym, że ma korzenie w samopoznaniu. Dodatkowo, ze wskazanych właściwości poznania moralnego wyprowadzić można również prawdziwy sens główniejszej tezy Sokratejskiej etyki: tezy o tożsamości wiedzy i dobra, a dokładniej tezy o tożsamości poznania dobra i samego dobra. Ponieważ prawdziwe poznanie dobra rodzi się z wewnętrznego doświadczenia duchowego, nie jest ono tylko czysto teoretycznym poznaniem, lecz również procesem realnym; nawet jeżeli poznanie nie oznacza całkowitego przyswojenia sobie samego dobra, to jest jednak pewnym rodzajem uczestnictwa⁷ (*приобщение*) w nim. Oczywiście stopień tego uczestnictwa może być różny. W zależności od swojej głębi i intensywności, doświadczenie moralne i poznanie dobra będzie bardziej lub mniej adekwatne. Zatem nie każde bezpośrednio poznanie dobra porusza całego człowieka do głębi, i tym samym nie każde zamienia się w żywą działalność cnoty. Ale ta empiryczna niewspółmierność poznania dobra i cnoty nie podważa w żaden sposób tezy Sokratesa. Sokrates szuka bowiem pełnego i adekwatnego poznania dobra, które jest takim tylko wtedy, gdy jest zarazem pełnym w nim uczestnictwem. Dlatego w swojej idealnej realizacji – czyli w swej istocie – bezpośrednio poznanie dobra zbiega się z posiadaniem dobra, czyli z samą cnotą.

⁶ Słuszne rozjaśnienie tej kwestii po raz pierwszy przedstawił Scheler w swoim głównym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Por. jego naukę o intencjonalnych uczuciach jako podstawie poznania moralnego („Fühlen und Gefühle“). Por. także Dietrich von Hildebrand „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“, w: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922): 462–602. Pierwszych kroków w tym kierunku dokonał Brentano w swoim artykule *Von dem Ursprung sittlicher Erkenntnis*. W rzeczy samej, takie rozumienie moralnego poznania pozostaje bliskie rosyjskiej myśli filozoficznej.

⁷ [Przypis tłumaczy] Rosyjski termin *приобщение* można przetłumaczyć zarówno jako *uczestnictwo* czy *partycypacja* jak również jako *dostosowanie się*. Zdecydowaliśmy się na pierwsze tłumaczenie, gdyż wydaje nam się ono lepiej oddawać ducha filozofii Sezemanna.

Samopoznanie jako źródło prawdziwego poznania moralnego i poznanie moralne jako podstawa realnego uczestnictwa w dobru to najgłębsze motywy nauki Sokratesa, które zostały w taki lub inny sposób przejęte prawie przez wszystkie szkoły sokratejskie. Jednak tylko w platonizmie zachowały one swoją pierwotną czystość i zostały opracowane zgodnie z ich prawdziwym sensem. W neoplatonizmie rozwinęły się we wszechobejmująca filozofię ducha, która wieńczy rozwój antycznej spekulacji. Samopoznanie służy tutaj za główną metodę nie tylko poznania moralnego dobra, lecz w ogóle całego świata duchowego; wraz z tym zaczyna się proces realnego „upodobnienia się” (*homoiosis*) duszy do wyższego boskiego bytu i „wypełnienia jej” prawdziwie realną treścią. W ten sposób podstawowe motywy platonizmu zachowują fundamentalne znaczenie w filozofii chrześcijańskiej. Stanowią one jedno z najważniejszych źródeł religijnej spekulacji szkoły aleksandryjskiej, wielkich kapadockich Ojców Kościoła i świętego Augustyna.

6.

Bezpośredniość i bytowość doświadczenia wewnętrznego mają dla poznania dobra jeszcze jedno znaczenie. – Sokratejskie dialogi posiadają pewną cechę, która zawsze zaskakuje współczesnego czytelnika, wywołując w nim często uczucie pewnego rodzaju przykrości i niedosytu. Pozytywnym zadaniem dialogów jest poznanie prawdziwej cnoty; ale ich wynik w przeważającej części jest negatywny – uznanie przez Sokratesa własnej niewiedzy na temat tego, co to jest cnota. Nieuchronnie odnosi się wrażenie, że Sokrates nie tworzy, lecz jedynie burzy. Wprawdzie na płaszczyźnie teoretycznej właśnie ta świadomość własnej niewiedzy okazuje się płodnym metodycznym punktem wyjścia do wiedzy prawdziwej. Czy można jednak przypisać jej takie same pozytywne znaczenie również w dziedzinie poznania moralnego? Czy właśnie tutaj nie odnajdujemy jednej z negatywnych cech sokratejskiego intelektualizmu? Czy nie zastępuje on w tym miejscu kwestii prawdziwego poznania dobra kwestią jego logicznej (teoretycznej) określoności? – Nie wdając się w szczegóły omawianego problemu, wskażemy tylko jeden punkt, który ma decydujące znaczenie dla rozpatrywanego aspektu nauki Sokratesa. Świadomość własnej niewiedzy jest zawsze wynikiem zaprzeczenia pozornemu mniemaniu, ujawnienia jego fałszywości, czyli wynikiem rozpoznania jego błędności. Błąd w nauce Sokratesa jest porównywany do zła w tej samej mierze, w jakiej wiedza

jest utożsamiana z dobrem. Dlatego rozpoznanie błędu jest ujawnieniem zła jako zła. Jednak formuła tożsamości (zła i niewiedzy albo błędu) nie wyraża tutaj w sposób adekwatny głównego sensu nauki Sokratesa; poznanie zła, tak samo jak poznanie dobra, zakłada istnienie wewnętrznego moralnego doświadczenia i dlatego jest zapośredniczone przez samopoznanie. Poznanie dobra jest jednocześnie uczestnictwem w dobru, w tym samym stopniu, w jakim poznanie zła jest jednocześnie niszczeniem zła, wyzwoleniem się z niego. Zło, rozpoznane jako zło, tak samo przestaje być złem, jak błąd rozpoznany jako błędzenie przestaje być błędzeniem. Zło może istnieć tylko pod pozorami dobra, jako coś, co wydaje się być dobrem. W istocie każdy dąży do dobra i czyni zło jedynie wtedy, gdy uznaje je za dobro. Takie rozumienie zła zostaje w pewnym stopniu potwierdzone w doświadczeniu moralnym. W jakim stopniu takie rozumienie zła znajduje swoje potwierdzenie w doświadczeniu moralnym, a w jakim jest tylko rezultatem intelektualnych przesądów, jest szczególnym i skomplikowanym pytaniem, którego rozwiązanie wymagałoby osobnych badań. Możemy je pominąć, ponieważ tym, co nas tutaj interesuje, jest jedynie wyjaśnienie roli, jaką poznanie zła odgrywa w poznaniu dobra; Sokrates interesuje się kwestią zła tylko o tyle, o ile jest ona związana z kwestią dobra i jego poznania. Metoda majeutyczna Sokratesa daje całkowicie jasną odpowiedź: ujawnienie pierwotnej prawdy i dobra powinno być poprzedzone usunięciem z rodzącej duszy wszystkiego, co może przeszkadzać tym narodzinom; główną przeszkodą jest błędzenie czyli zło. Ujawnienie zła jako zła czyni niemożliwym pomieszenie go z dobrem. Poznanie zła ujawnia różnicę pomiędzy mniemaniem na temat prawdziwego dobra a prawdziwym dobrem. W ten sposób poznanie zła nie tyle towarzyszy poznaniu dobra jako jego konieczne następstwo, ile samo jest koniecznym momentem poznania dobra. Pozytywne znaczenie poznania zła wynika z tego, że w swej istocie jest ono samopoznaniem: nigdzie nie poznaje się zła tak głęboko i bezpośrednio jak w sobie samym, ani w jego najbardziej ukrytych podstawach, ani tam, gdzie w najbardziej zwodniczy sposób upodabnia się do dobra. Dla poznania dobra ważne jest także coś innego: tylko dzięki poznaniu zła powstaje i umacnia się to wewnętrzne doświadczenie, dzięki któremu możliwe jest prawdziwe poznanie dobra. Poznanie zła w sobie samym jest także przewyciężeniem samego zła, wyzwoleniem duszy od kłamstwa, w którym pogrąża go zło. Inaczej mówiąc, poznanie zła w sposób konieczny towarzyszy momentom moralnego oczyszczenia, duchowego *katharsis*, koniecznego dla uczestnictwa duszy w dobru i dla prawdziwego poznania dobra. Właśnie dlatego, nie

tylko z perspektywy teoretycznej, lecz również z perspektywy poznania moralnego, negatywne wyniki Sokratejskiej majeutyki skrywają w sobie coś bardzo pozytywnego: poznanie zła jako negacja zła, – to jedyna możliwa droga do poznania dobra; droga wynikająca ze swoistości i absolutności samego dobra. Nie poddaje się ono pozytywnemu określeniu; jest bezpośrednio odkrywane przez poznającą duszę tylko po jej oczyszczeniu od błędu-zła przez samopoznanie. W ten sposób Sokratejska nauka o złu prowadzi ostatecznie do centralnego pojęcia jego etyki: pojęcia samopoznania.

7.

Dla poprawnego zrozumienia Sokratejskiego intelektualizmu i obiektywnej oceny jego ogólnego filozoficznego znaczenia konieczne jest dalsze pogłębienie naszej analizy. Należy w szczególności dokładniej zbadać jedną istotną cechę samopoznania, która do tej pory nie była przedmiotem naszej analizy – j e g o r e f l e k s y j n o ś ć . Zwykle na własność tę nie zwraca się szczególnej uwagi, uważając ją za nieistotną dla gnoseologicznej charakterystyki samopoznania; twierdzi się, że natura wiedzy nie zmienia się przez to, że przedmiotem poznawanym staje się sam podmiot poznania. Taki pogląd na samopoznanie jest jednak częściowo nieuzasadniony; w gnoseologii mógł się zakorzenić tylko dzięki temu, że zwykle mówiąc o poznawaniu w ogóle od razu ma się na myśli poznanie zewnętrznego, przeciwstawiającego się podmiotowi przedmiotu. Jednak dokładna analiza aktu samopoznania ujawnia zupełnie inny obraz; pokazuje ona, że pokrywanie się przedmiotu z podmiotem w samopoznaniu wyznacza wewnętrzną strukturę i gnoseologiczne znaczenie tego ostatniego. Właśnie to, że podmiot, pozostając podmiotem, równocześnie odnosi się do samego siebie jako do przedmiotu, zmienia jakościowo charakter zgodności podmiotu z przedmiotem. Ale u Sokratesa, a także w klasycznym platonizmie, ten aspekt samopoznania nie ujawnia się. Po raz pierwszy refleksyjność samopoznania lub pojęcie samoświadomości pojawia się u Arystotelesa w jego nauce o boskim Duchu, którego działalność wyczerpuje się w myśleniu samego siebie, a w neoplatonizmie staje się jednym z głównych motywów metafizycznej dialektyki Plotyna. Tym niemniej, moment refleksyjności powinien zostać ujawniony także w nauce Sokratesa, o ile słuszne jest, że zasada samopoznania jest naczelnym motorem całej jego filozofii. Być może właśnie

w tym momencie ukryte są niebezpieczne dla kultury europejskiej negatywne tendencje jego etyki, które wskazywał Nietzsche i inni myśliciele.

8.

Filozoficzne zainteresowania Sokratesa nie wyczerpują się w pytaniu: co to jest dobro i cnota; są one także nierozzerwalnie związane z pytaniem o j e d n o ś ć cnoty. Jedność ta nie jest oczywiście jednością samego poznania cnoty; za jednością pojęcia ukrywa się bezpośrednia przedmiotowa jedność samej cnoty, – z jednej strony, jako jedność tej najwyższej i ostatniej instancji lub normy, do której powinny być odnoszone i wedle której powinny być oceniane wszystkie nasze dążenia, pragnienia i czyny, a z drugiej strony jako jedność samego życia, kierującego się jedną troską – troską o duszę i jej uczestnictwo w dobru. Taka zasadnicza koncentracja i siła życia duchowego możliwa jest tylko dzięki refleksyjności samopoznania; oczywiście nie w tym sensie, że rodzi się ona refleksyjnie, lecz w tym, że tylko refleksyjność ujawnia jej zasadnicze bezwarunkowe znaczenie i zabezpiecza możliwość jej nieuchronnej realizacji. Sama istota tej wewnętrznej aktywności, która jest właściwa samopoznaniu dzięki jego refleksyjności, zawiera się więc nie w samym fakcie skupienia się całego życia wokół jednego centrum, a w tym j a k i w j a k i e j f o r m i e osiąga się to skupienie. Poznanie jako kryterium dobra nie uczestniczy w walce motywów na równi z innymi motywami. Od początku zajmuje ono wyróżnioną pozycję w stosunku do nich; nie dlatego, że jest od wszystkich tych motywów silniejsze, lecz dlatego, że stanowi wyższy początek, który po raz pierwszy określa wartość i znaczenie każdego z nich. Gdy tylko samoświadomość, czyli refleksyjność samopoznania otrzymuje w życiu duchowym decydujące znaczenie (a nie pozostaje tylko pochodnym momentem, wtórnym odbiciem bezpośredniej świadomości), traci ono swój „jednopłaszczyznowy” („jednoplanowy”) linowy charakter. Dzięki samoświadomości życie duchowe otrzymuje pewne stałe i niezmiennie centrum, które znajduje się jednak poza strumieniem przeżyć i stanów duchowych. Wszelkie bezpośrednie przeżycia są zależne od tego centrum, w nim odbijają się i kontynuują swoje istnienie w odzwierciedlonej postaci. Życie duchowe z jednopłaszczyznowego (jednoplanowego) staje się dwupłaszczyznowe (dwuplanowe). Ta dwupłaszczyznowość nie oznacza jednak po prostu podwojenia bytu duchowego; oznacza ona coś więcej: tylko dzięki

udziałowi w tej nowej odbitej płaszczyźnie życia, tworzonej przez samoświadomość, nasze ja lub dusza we właściwym sensie wychodzi z tego położenia, w którym była pogrążona w strumieniu przeżyć i skrępowana bezpośrednim realnym życiem przed olśnieniem promieniami samoświadomości. Innymi słowy, tylko dzięki samoświadomości samo ja odróżnia się od żywiołu życia jako swoisty początek, jako prawdziwe centrum bytu duchowego i otrzymuje wewnętrzną niezależność i wolność, która przejawia się głównie w dwóch relacjach: przede wszystkim w przewyciężeniu przez duszę (czyli „ja”) swojej własnej o g r a n i c z o n o ś c i . W samej świadomości określoności swojego bytu, czyli w świadomości określających jego właściwości granic, ukrywa się już możliwość wyjścia (choćby jedynie potencjalnego) poza te ograniczenia i przyzwyczajenia w stronę nieskończoności. Z drugiej zaś strony, tylko przez świadomość własnej osobliwości i samodzielności dusza naprawdę „opanowuje” wszystkie faktyczne treści życia duchowego i uświadamia je sobie jako własny świat wewnętrzny, który, choć znajduje się w stałym współoddziaływaniu ze światem zewnętrznym, zachowuje swoją samoistność i posiada swój własny życiowy rytm i budowę. Jest to prawdziwy świat subiektywności, po raz pierwszy ujawniony i potwierdzony przez Sokratesa jako samodzielny i niezależny początek. Wszystko, co jest zewnętrzne w stosunku do niego jest jedynie surowym materiałem, uzyskującym sens i znaczenie tylko dzięki włączeniu do teleologicznej jedności życia wewnętrznego; albo jest powodem dla uzewnętrznienia jego wolnej samoczynnej rzeczywistości.

Żaden ze wspomnianych tutaj momentów refleksyjności samopoznania (samoświadomości) – jak twierdzimy – nie zostały wskazane przez Sokratesa. Tym niemniej są one ukrytym fundamentem i prawdziwą podstawą jego nauki o samopoznaniu i tylko dzięki nim można zrozumieć filozoficzne znaczenie jego etycznego stanowiska i wytłumaczyć jego wyjątkowo silny wpływ na dalszy rozwój filozoficznej etyki, a także całej duchowej kultury antyku. Właśnie w refleksyjności samopoznania tkwi ostateczne źródło autonomii moralnej osoby i tego ideału wewnętrznej jedności, którym żyła cała antyczna etyka i nad której uzasadnieniem i rozwojem pracowały wszystkie posokratejskie szkoły filozoficzne, zaczynając od cyników i cyrenaików, a kończąc na stoikach, epikurejczykach i sceptykach, a po części nawet neoplatonikach. I wreszcie w refleksyjności sokratejskiego *gnothi seauton* zawarte były już początki tej głębi i subtelności życia duchowego (uwewnętrznienia – *Verinnerlichung*), które zostało otwarte w całości tylko na gruncie chrześcijańskim w religijnej świadomości Augustyna i w bliskim mu duchem chrześcijańskich myślicieli-mistyków.

9.

Jednak motywy te nie wyczerpują całej treści Sokratejskiej zasady samopoznania. Ujawnia się to już dzięki późniejszemu antycznemu ideałowi mędrca, za wzór którego uważany był Sokrates. Wręcz przeciwnie, nie można uważać ich za zwieńczenie moralnej nauki Sokratesa ani za realizację tego, czego szukał i do czego dążył. Dla ideału mędrca najbardziej charakterystycznym jest jego samowystarczalność, jego absolutne odosobnienie; tylko to odosobnienie zapewnia mu pełną niezależność od zewnętrznego świata; a niezależność od wszystkiego, co zewnętrzne, stanowi właśnie główny i dominujący moment tej wewnętrznej wolności, która służy za źródło *r o z k o s z y* (eudajmonii) i moralnego dostojęstwa mędrca. W ten sposób tłumaczy się głównie *n e g a t y w n y* charakter ideału wewnętrznej wolności, prowadzący do tego, że, jak pokazuje to wewnętrzny rozwój postsokratejskich szkół filozoficznych – wszędzie, gdzie motyw autarkii mędrca istnieje w czystej postaci – prowadzi do ograniczenia i zubożenia życia duchowego. Takie właśnie ograniczenie i zwieńczenie moralnego ideału jest radykalnie obce duchowy Sokratejskiej nauki. Niezależność od zewnętrznego świata jest jedynie jedną stroną prawdziwej cnoty i w dodatku nawet nie główną. Najważniejsze w samopoznaniu jest to, że zabezpiecza ono samoistność i prawdziwość doświadczenia duchowego, względem których autonomia osoby jest jedynie momentem podporządkowanym. Cały sens autonomii zawiera się właśnie w tym, że aktualizuje ona doświadczenie duchowe osoby i doprowadza ją do pełnej i realnej rzeczywistości. W autonomii powinny znajdować realizację główne tendencje samopoznania, wychodzące się od obecnej w nim refleksyjności. Tendencje te, jak już widzieliśmy, są dwojakie. Zapewniając wewnętrznemu życiu osoby dwupłaszczyznowy (dwuplanowy) charakter, samopoznanie zasadniczo przewyższa ograniczoność. Dlatego w swej istocie samopoznanie, nawet jeśli służy autonomii (czyli pewnej samodzielności i niezależności osoby), nie oznacza żadnej zamkniętości i odosobnienia bytu indywidualnego. Nie nadaremno przecież sens samopoznania widzi Sokrates nie w autonomii (autarkii) mędrca, lecz w poznaniu i uczestnictwie w dobru, i tylko uczestnictwem w dobru usprawiedliwia się autonomię osoby. Jednak dobro w jego nauce jest czymś ponadosobowym i ponadindywidualnym nie tylko od strony formalnej jako ogólne pojęcie czy posiadająca ogólne znaczenie norma. W innym wypadku nie mogłoby ono zrodzić z siebie Platońskiej „idei” jako praobrazu dobra, przez uczestnictwo w której wszelka

cnota staje się tym, czym jest, czyli prawdziwą realną cnotą. Właśnie dlatego Sokratejskie samopoznanie nigdy nie pozostaje tylko samym sobą, czyli poznaniem duszy, lecz wychodzi poza granice duszy albo, dokładniej mówiąc, otwiera w samej duszy, w jej głębi, coś innego i wyższego, czemu sama dusza jest w swym duchowym bycie zobowiązana. W ten sposób w platonizmie samopoznanie rodzi z siebie poznanie idei, a w systemie Plotyna – kończy się samopoznaniem ponadindywidualnego rozumu (*nous*), w którym odzwierciedla się bezpośrednio natura boskiego Absolutu (Jedni). To samo widzieliśmy w chrześcijańskiej filozofii wyrosłej z ducha platonizmu: także tutaj tendencja samopoznania do przewyciężenia samego siebie nie tylko zostaje zachowana, lecz nawet staje się głównym motywem myśli religijnej. „Nie wychodź poza siebie, wracaj do siebie, we wnętrzu człowieka znajduje się prawda. Jeśli odkryjesz swoje jestestwo jako zmienne, to p r z e z y - c i ę ż y s z s i e b i e s a m e g o . Tam podążaj, gdzie płonie samo światło rozumu”. Tak mówi Augustyn. W podobny sposób wypowiada się również Atanazy Wielki i Grzegorz z Nyssy. Samopoznanie jest dla nich główną drogą do poznania Boga.

10.

Jednak samopoznaniu właściwa jest jeszcze druga tendencja, ściśle związana z pierwszą i nie mniej istotna – jego nakierowanie na prawdziwą realność. Gdyby dobro było przedmiotem zewnętrznym przeciwstawiającym się poznającemu podmiotowi, to przepaść między poznaniem dobra a samym dobrem byłaby nie do przekroczenia; realne dobro zawsze byłoby transcendentne wobec poznania dobra. Ale dobro nie jest zewnętrznym przedmiotem i jest dostępne tylko jako fakt duchowego doświadczenia wewnętrznego. Oznacza to, że dobro poznaję przez siebie zawsze jako coś, co jest wewnątrz mnie, co wchodzi do struktury mojego wewnętrznego życia albo raczej jako to, w czym moje ja w większym albo mniejszym stopniu realnie uczestniczy. Rozpoznanie dobra w moim realnym doświadczeniu jest więc uwarunkowane refleksyjnym samopoznaniem, czyli tym, że podmiot i przedmiot poznania są przynajmniej częściowo tożsame, i że podmiot, pozostając podmiotem, poznaje siebie tak jakby był przedmiotem. – W tym tkwi filozoficzne znaczenie samopoznania. Nie jest ono tylko czystą teorią (kontemplacją), lecz ma również realną rzeczywistość. Sokrates nie jest więc tylko myślicielem-teoretykiem, lecz również nauczycielem moralności; i w tym, że łączy on

w sobie tych obu, ujawnia się jego prawdziwe filozoficzne oblicze. Jeżeli wiedza filozoficzna ma za swój przedmiot to, co prawdziwie realne i jeśli Parmenidejska tożsamość bytu i myślenia nie jest tylko mitologemem, nie jest tylko filozoficznym przesądem, lecz wyraża, choćby nie w pełni i nieadekwatnie, pewną wieczną prawdę filozoficzną, to właśnie samopoznanie powinno być metodologicznym punktem wyjścia, ponieważ tylko w samopoznaniu dana jest bezpośrednio-immamentnie pewna prawdziwa realność. Nie znaczy to jednak, że mój wewnętrzny subiektywny świat stanowi jedyną dostępną poznaniu realność. Przecież najbardziej istotną cechą samopoznania jest to, że samo wykracza ono poza swoje granice, że odkrywa nie tylko naturę samego podmiotu poznającego, lecz coś więcej – cały ten świat duchowy, do którego należy podmiot; i dlatego poznanie tego świata również jest bezpośrednio, prawdziwie i bytowe, tak samo jako poznanie tego, co subiektywne w podmiocie.

Uznanie gnoseologicznego prymatu samopoznania nie może służyć za usprawiedliwienie subiektywnego idealizmu, ponieważ subiektywny idealizm nie zawiera podstawowego momentu samopoznania – właściwego mu samoprzekraczania. Samopoznanie, jako zwrócenie wzroku poznającego do wewnątrz, jako wgłębienie się w swoje ja, nie stanowi granicy, lecz tylko *m e t o d o l o g i c z n y* *p u n k t* *w y j ś c i a* poznania. Tak rozumiał je Sokrates, tak rozumiał je cały platonizm (łącznie z neoplatonizmem) i takie metodologiczne znaczenie zachowało ono w spokrewnionej z platonizmem filozofii chrześcijańskiej (w szkole aleksandryjskiej, u Ojców Kapadockich i głównie u Augustyna).

Podsumujmy naszą dotychczasową analizę. Cóż wynika z niej dla zrozumienia nauki Sokratesa i dla poprawnej oceny jego ogólnego filozoficznego i kulturowego znaczenia? Problematyka sokratyzmu skupia się na jednej kwestii – poznaniu prawdziwego dobra (które w platonizmie, rozwijającym myśl Sokratesa, zbieżne jest z prawdziwym bytem w świecie duchowym). Prawdziwe dobro jest dostępne poznaniu tylko dzięki duchowym przeżyciom samopoznającego się podmiotu. Dlatego poznanie prawdziwego dobra zawiera w sobie także uczestnictwo w dobru i możliwe jest tylko w formie samopoznania. To właśnie jest ogólny sens nauki Sokratesa o tożsamości wiedzy i dobra. Jasnym jest więc, że Sokrates jest w istocie daleki od takiego rozumienia wspólnej relacji pomiędzy wiedzą i życiem (bytem), które przeciwstawiałoby je sobie jako coś obcego i tym samym wymagałoby podporządkowania całego żywiołu życia jakiemuś obcemu członowi. Wręcz przeciwnie, cała siła jego myśli filozoficznej kieruje się na to, aby wiedzę

zjednoczyć z samym życiem, aby uczynić ją na wskroś życiową, bytową, aby zrozumieć ją jako wewnętrzne olśnienie i udoskonalenie samego doświadczenia duchowego i tych twórczych sił życiowych, które tworzą i rozwijają kulturę. Jeśli z tymi duchowymi dążeniami sokratyzmu związana jest jakaś kultura, to w każdym razie nie [kultura] helleno-chrześcijańska, lecz [kultura] nierozzerwalnie związana z żywym logosem i jego podwójną naturą, łącząca w sobie świadomość swojej empirycznej organiczności ze świadomością nieskończoności (absolutności) swojej bytowej podstawy. Odrzucić Sokratesa i jego naukę to odrzucić żywotny początek kultury chrześcijańskiej albo uznać, że kultura ta jest u samych swych podstaw wynikiem rozkładu i wypaczenia twórczych sił życia duchowego.

11.

Jeżeli nawet uznamy nasze wytłumaczenie nauki Sokratesa za prawdziwe, to pozostaje jeszcze pytanie, czy rozwiązałyśmy tym samym problemy Sokratesa i sokratyzmu w całej ich objętości? Czy uzasadniliśmy intelektualizm Sokratesa oraz opinię tych myślicieli, którzy w samej naturze [intelektualizmu] upatrują negatywnych, czyli niebezpiecznych tendencji dla witalnych początków kultury? – W rzeczy samej, nasza analiza ujawniła akurat te motywy nauki Sokratesa, które mimo, że są wewnętrznie związane z jego intelektualizmem, to same w sobie nie mają charakteru intelektualistycznego. Nawet jeśli uznamy, że te formuły, w których ujawniła się treść filozofii Sokratesa, nieprecyzyjnie i nieadekwatnie wyrażają jej prawdziwy sens – nie można uznać ich tylko za przypadkową zewnętrzną formę, która w ogóle nie odzwierciedla istoty jego myśli. Nie można także negować, że *l o g i c z n e* określenie pojęcia dobra służyło mu za środek do zapanowania nad samym dobrem. Jak inaczej wytłumaczyć, że Sokrates porównał wiedzę moralną z wiedzą techniczną, stanowiącą praktyczny dodatek do ogólnych praw teoretycznych, i z tego powodu wymagał, by prawdziwie moralny człowiek był „*z n a w c ą*” swoich czynów, czyli aby nie tylko zachowywał się w prawidłowy sposób, ale także *t e o r e t y c z n i e* uchwytywał prawidłowość swojego zachowania? Tylko na gruncie tych poglądów mógł zrodzić się ten charakterystyczny dla Sokratesa racjonalistyczny optymizm i jego niezachwiana wiara we wszechpotęgę logicznego myślenia, rozumu teoretycznego.

Intelektualizm Sokratesa zawiera się nie w tym, że utożsamia on dobro i wiedzę – co wykazała cała poprzednia analiza, lecz w tym, że utożsamia dwa rodzaje

wiedzy – moralną i logiczną: poznać dobro to, według jego nauki, odkryć logiczne pojęcie dobra. To utożsamienie nie polega tylko na prostym nierozróżnieniu dwóch pojęć, spowodowanym tym, że obydwie są objęte tym samym ogólnym terminem „wiedza”, lecz ma głębsze korzenie. Logiczna (teoretyczna) wiedza nie wyczerpuje się tylko w posiadaniu wiedzy o pewnym przedmiocie; pojawia się ona tylko wtedy, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, co wiemy, czyli ze struktury i treści naszej wiedzy. Oznacza to, że wiedza logiczna jest w swej istocie r e f l e k s y j n a . Ale refleksyjna i moralna wiedza jest samopoznaniem. Zatem moment refleksyjności oznacza właśnie ten punkt, w którym dochodzi do połączenia dwóch różnych, i po części również przeciwstawnych stron w nauce Sokratesa – z jednej strony intelektualistycznej, z drugiej bardziej podstawowej, którą można by scharakteryzować jako moralno-ontologiczną. W jakiej relacji znajduje się refleksyjność moralnego samopoznania w stosunku do refleksyjności poznania logicznego?

12.

Pytanie to dotyczy samej istoty samoświadomości i samopoznania. Wydawałoby się, że logiczna refleksyjność ma pierwszeństwo, czyli konstytuuje, ustanawia samoświadomość. Rzeczywiście, samoświadomość pojawia się po raz pierwszy wtedy, gdy podwajając się jako podmiot poznający przeciwstawiam sobie siebie samego jako przedmiot poznawany i poznaje siebie w takim przedmiotowym przeciwstawieniu. Innymi słowy, wydawałoby się, że samoświadomość (i samopoznanie) są możliwe tylko tam, gdzie jest już obecne nastawienie przedmiotowe i poznawane ja staje się zewnętrznym podobnym do przeciwstawianego sobie przedmiotem, czyli tam, gdzie jest przede mną uświadamiane jako coś innego, r ó ż n e g o od poznającego podmiotu. Jednak, gdyby to właśnie tak wyglądało, to nie istniałaby żadna możliwość, aby odróżnić samopoznanie (poznanie „ja”) od poznania przedmiotu zewnętrznego (poznania „nie-ja”). Rzeczywiście, gdybym poznawał swoje ja tylko wtedy i tylko pod warunkiem, że jest mi ono przeciwstawione jako jakiś inny przedmiot, jako nie-ja, to nie mógłbym mieć świadomości tego, że przeciwstawia mi się właśnie moje ja, a nie jakiś inny przedmiot, należący do dziedziny nie-ja. Samoświadomość jest charakteryzowana nie tylko poprzez przeciwstawność, dualizm podmiotu i przedmiotu (jak dowolna świadomość),

lecz także poprzez jedność i zgodność. Mało tego, jedność podmiotu i przedmiotu poprzedza ich przeciwstawność; tylko dlatego, że ich przeciwstawność wyrasta z ich jedności, możliwa jest samoświadomość jako poznanie swojego własnego ja. Stąd oczywiste jest, że samoświadomość jest zakorzeniona w pewnym specyficznym przed-przedmiotowym i poza-przedmiotowym nastawieniu, w którym bezpośrednio uświadamiam sobie siebie jako przeżywający siebie podmiot. Jest to podstawa samoświadomości, bez której nie jest ona możliwa. Z drugiej strony, samoświadomość może stać się samopoznaniem, czyli poznaniem swojego ja w pełnym znaczeniu tego słowa, dopiero wtedy, gdy dokonuje się przejścia od nastawienia przed-przedmiotowego do nastawienia przedmiotowego, w którym przeciwstawiam swoje ja samemu sobie jak przedmiot podmiotowi. W swoim pierwotnym przed-przedmiotowym stanie samoświadomość nie posiada samodzielności, pozostaje immanentna samemu bytowi podmiotu, jawiąc się dzięki jego lśnieniu albo dokładniej wewnętrznemu samo-olśnieniu. Staje się ona samodzielnym aktem tylko dzięki nastawieniu obiektywizującemu, które odrywając ją [samoświadomość] od bytu podmiotu i wychodząc poza granice bezpośredniego przeżywania ustanawia tym samym znany „dystans” pomiędzy naszym ja jako poznającym podmiotem i ja jako poznawanym przedmiotem, dając jej w ten sposób możliwość kontemplacji siebie z dystansu. Ale nastawienie obiektywizujące ma także jeszcze inne znaczenie: po raz pierwszy zabezpiecza możliwość zapamiętania nad poznaniem, pozwala skupić się na jego treści jako poznanej przedmiocie i z tego powodu w sposób naturalny kończy się nadaniem rezultatom poznania logicznej, a wraz z tym również słownej formy. Refleksyjność, obecna w logicznej i opartej na niej naukowej wiedzy, ma więc charakter wtórny i zakłada obecność przedmiotowego (obiektywizującego) nastawienia. Określoność, którą posiada logicznie sformułowana wiedza, czyli wiedza zawarta w sądach i pojęciach, jest zawsze określonością przedmiotu, przeciwstawionego podmiotowi poznającemu jako coś innego i samodzielnego. Dlatego myślenie logiczne jest z konieczności przedmiotowe; nie w tym sensie, że ma w ogóle realną treść, lecz w tym, że treść ta jest dana zawsze w nastawieniu przedmiotowym. Tylko dzięki swojej przedmiotowości myśl logiczna jest wyrażana w słowach; bowiem słowo może zawierać w sobie tylko to, co dane przedmiotowo i dlatego z konieczności uprzedmiotawia nawet to, co nie jest przedmiotowe w swej istocie.

W zupełnie inny, bardziej skomplikowany sposób wygląda sprawa refleksyjności poznania moralnego. Poznanie dobra – jak pokazał Sokrates – jest samopoznaniem, bowiem wynika w całości z naszego wewnętrznego doświadczenia duchowego; doświadczenie to jest dostępne poznaniu właśnie dlatego, że bezpośrednio uświadamia się jako nasze własne, czyli należące do samego poznającego ja, jest doświadczeniem nieprzeciwstawiającym się mu przedmiotowo, lecz wewnątrznie przez niego przeżywanym. Z tej strony czyli od strony swojej doświadczalnej podstawy poznanie moralne posiada niewątpliwie pierwotną przed-przedmiotową refleksyjność niezależną od przedmiotowego nastawienia.

Jednak na tym pierwszym stopniu refleksyjności poznanie moralne pozostać nie może. Dlatego, żeby uzyskać tę realną rzeczywistość, którą przyznaje mu Sokrates, powinno stać ponad życiem i być niezależnym od jego początku, innymi słowy, powinno stać się tym panującym centrum, które – jak to już widzieliśmy wcześniej – znajduje się w samym życiu, jednak stwarza obok siebie drugą idealną płaszczyznę (plan) życia i dzięki tej idealnej płaszczyźnie kieruje także realną płaszczyznę bytu moralnego. Pojawienie się tego wyższego centrum życia nie może obywać się bez aktów obiektywizujących (uprzedmiotawiających). Tylko zyskując swoją własną przedmiotowość, idealna płaszczyzna życia może przeciwstawić się realnej, jako samodzielny i jednakowo aktywny początek, i osiągnąć nie tylko niezależność, lecz także panowanie nad nią. Normy i przykazania dobra, choć powinny wychodzić z bezpośredniego moralnego doświadczenia, nie mniej jednak jako normy i przykazania wynoszą się ponad życie, przedmiotowo mu się przeciwstawiają i tylko temu swojemu przedmiotowemu przeciwstawianiu się zawdzięczają swoją imperatywną siłę i obowiązywanie.

W ten sposób moralne poznanie (Sokratejskie samopoznanie) dla swojej pełnej aktualizacji powinno dostosować się również do tej wtórej refleksyjności, która uzasadniona zostaje przez nastawienie obiektywizujące, czyli tej samej refleksyjności, którą posiada wiedza logiczna. Ta refleksyjność wiedzy logicznej stanowi drugi stopień tej dwustopniowej refleksyjności właściwej poznaniu moralnemu. Ta dwustopniowość refleksyjności ma decydujące znaczenie dla struktury poznania moralnego; czyni ona zrozumiałą podwójność tych podstawowych tendencji, określających jego istotę: z jednej strony tendencji do s a m o p a n o w a n i a , – oznaczającej, że samopoznanie po raz pierwszy okrywa duchowy świat jako odrębną, samodzielną dziedzinę bytu, aktualizuje ją w życiu jednostki, oswaja [jednostkę] z istnieniem tej [dziedziny bytu] i jej istotowymi związkami, a z drugiej strony – tendencji do s a m o a l i e n a c j i ; bowiem tylko uprzedmiotawiając

rozpoznane w nas samych dobro, rzutując je na przeciwstawny nam świat idealnych norm i przykazań, czyli a l i e n u j ą c je od siebie, od swojego bezpośredniego życia, zapewniamy mu możliwość aktywnego działania na nasz realny byt i nieograniczone panowanie nad całym życiem wolitywnym i emocjonalnym. Od współzależności dwóch wskazanych tendencji zależy również wewnętrzny rozwój moralnego poznania (samopoznania). W celu rozjaśnienia tej współzależności, przyjrzymy się teraz szczegółowo tej drugiej tendencji – tendencji do samoalienacji.

13.

Tendencja ta wynika z nastawienia obiektywizującego, które jak to już zostało wskazane, jest charakterystyczne dla wiedzy logicznej (logicznej refleksji). Refleksja logiczna zmienia wiedzę w odrębny przedmiot; uprzedmiotowienie wiedzy dokonuje się poprzez jej logiczne sformułowanie i nadanie jej słownej (gramatycznej) formy. W ten sposób wyłania się idealna dziedzina wiedzy, różna i oddzielna od dziedziny bytu realnego. W swoim znaczeniu i treści dziedzina wiedzy jest całkowicie uwarunkowana dziedziną bytu realnego, czyli tym realnym przedmiotem, do którego wiedza się odnosi; i dlatego w istocie wiedza nie powinna zawierać w sobie nic więcej niż to, co zawiera się w samym przedmiocie. Tworząc ten osobliwy przedmiot, wiedza jest w stosunku do pierwotnego realnego przedmiotu, przedmiotem wtórnym, odzwierciedlonym. Jednak, o ile wiedza stanowi samodzielną fenomenalną realność, niepodobną do bytu realnego, charakterystyczny rodzaj przedmiotowości, którego różnicujące właściwości są określone przez tworzące go obiektywizujące nastawienie i który istnieje oraz rozwija się zgodnie z własnymi wewnętrznymi prawami i zasadami, to mimo, że [te prawa i zasady] ostatecznie sprowadzają się do właściwości samego bytu (pierwotnego przedmiotu), mają jednak również swoją własną osobliwą strukturę; są to przede wszystkim prawa i zasady tzw. logiki formalnej (decydujące o strukturze logicznej myśli i jej elementów, pojęć, sądów itp.), są nimi również metodologiczne źródła wiedzy naukowej itp.

Między bytem realnym (pierwotnym przedmiotem) a uprzedmiotowioną (logicznie ukształtowaną) wiedzą tworzą się w ten sposób bardzo swoiste i skomplikowane relacje. Po to, aby zostać wiedzą w pełnym sensie tego słowa, aby rzeczywiście opanować byt, wiedza musi wyjść od bytu, i powinna wyjść poza i ponad

swój przedmiot i poprzez akt samoobiektywizacji uzyskać swoją własną, różną od bytu, przedmiotowość. Innymi słowy, pełną b y t o w o ś ć wiedzy można uzyskać tylko za cenę jej m e o n i c z n o ś c i (niebytowości).

Główne zadanie teorii wiedzy sprowadza się do tego, aby określić, jak powinna wyglądać relacja między tymi dwoma przeciwstawnymi momentami w prawdziwej wiedzy. Bowiem w momencie meoniczności, przy niewłaściwym jego rozumieniu, ukrywa się dla wiedzy poważne niebezpieczeństwo. Świadczy o tym cała historia filozofii i nauki, a zwłaszcza głębokie przesady i zabobony, które panowały i po części jeszcze wciąż panują w teorii wiedzy. Jeżeli pominiemy różnice pomiędzy pierwotnym przedmiotem (bytem) a wtórnym przedmiotem (zobiektywizowaną wiedzą) – a zrobić to jest bardzo łatwo – i uznamy formę przedmiotowości wiedzy za formę przedmiotowości bytu⁸, to niewątpliwie tym samym struktura wiedzy oraz właściwe jej prawidłowości i relacje zostają przypisywane samemu bytowi i w rezultacie okaże się, że rzeczywiście *ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum*⁹. Istota racjonalizmu sprawdza się do takiego zastąpienia struktury i prawidłowości samego bytu strukturą i prawidłowościami skierowanej na niego (uprzedmiotowionej) wiedzy.

Do jeszcze głębszych i poważniejszych wypaczeń doprowadza nieprawidłowe wytłumaczenie momentu meonicznego w dziedzinie poznania moralnego (i w ogóle poznania świata duszy i ducha). Przenosząc strukturę i właściwości wiedzy zobiektywizowanej na byt moralny, który stanowi jej treść, nie dokonujemy podmiiany jednego przedmiotu (pierwotnego) innym (wtórnym, odzwierciedlonym), ale podmiiany nieuprzedmiotowego bytu (duszy i ducha) przedmiotową wiedzą o nim. W tej uprzedmiotowionej postaci byt ten traci niewątpliwie swoje własne oblicze i upodabnia się do przedmiotów nauk przyrodniczych, czyli do tych przedmiotów, których poznanie zasadza się na nastawieniu obiektywizującym. Na tym polega *petitio principii* wszelkich prób czystego przyrodniczego opisu i wyjaśnienia zjawisk dotyczących duszy i ducha: wychodzą one od nastawienia poznawczego, które od razu niszczy właśnie wyróżniające, istotowe cechy

⁸ [Przypis tłumaczy] W oryginale ten fragment brzmi: „и принять предметность знания, в форме которой нам дана предметность бытия, за эту последнюю” (strona 250), co dosłownie znaczy: „i uznamy przedmiotowość wiedzy, w formie, w której jest na dana przedmiotowość bytu, za tę ostatnią”. Takie dosłowne tłumaczenie tego fragmentu utrudnia jednak zrozumienie sensu całości zdania, dlatego zdecydowaliśmy się na tłumaczenie mniej dosłowne, za to lepiej oddające istotę rzeczy.

⁹ „Porządek i związek rzeczy jest taki sam, jak porządek i związek idei”. Jest to 7 twierdzenie z *Etyki* Spinozy, który w oryginale brzmi: „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum” czyli „Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy”.

tych zjawisk i tym samym czyni niewidoczną całą ukrywającą się w ich naturze problematykę. W tym *petitio* zawiera się ostateczne gnoseologiczne źródło wszystkich sceptycznych, naturalistycznych, materialistycznych i po części także racjonalistycznych koncepcji psychologii, etyki i estetyki itp., których dotychczas nie pozbyto się jeszcze i które wciąż uniemożliwiają swobodne i pozbawione przesądów badanie świata duchowego. Ale sprawa komplikuje się jeszcze bardziej przez to, że wiara w absolutne znaczenie nastawienia obiektywizującego nie jest tylko naukowy przesądem. Przenika ona także całe życiowo-praktyczne myślenie; bowiem wszelka refleksja, która staje się samowystarczalnym momentem wiedzy i rzeczywiście opanowuje swój przedmiot jest związana z nastawieniem obiektywizującym. W ten sposób tłumaczy się wyjątkową żywotność i siłę wszystkich wskazanych sceptycznych, naturalistycznych itd. przesądów: nie powstają one po raz pierwszy w świadomości naukowej, lecz z konieczności rodzą się w już w refleksji przednaukowej. Nie są one jedynie czysto teoretycznym wymysłem, lecz posiadają znaną realną rzeczywistość, mogą wpływać (i rzeczywiście wpływają) na rozwój życia duchowego, na proces jego stopniowego wewnętrznego samoodkrywania się i uświadamiania. Właśnie tutaj znajduje się początek tych rujnujących życie duchowe tendencji, drżących w Sokratejskim nawoływaniu do samopoznania. Arystofanes miał po części rację, przedstawiając Sokratesa jako przedstawiciela sofistyki. Sokrates rzeczywiście był nie tylko racjonalistą, lecz i sofistą; i nie dlatego, że uznawał wiedzę za główne dobro i skierował refleksję filozoficzną na świat wewnętrzny; lecz dlatego, że nie dostrzegał wtórności i umowności tego uprzedmiotawiającego nastawienia, warunkującego możliwość refleksji, wierzył w jego absolutne znaczenie. Ale jak można było nie uwierzyć we wszechpotęgę refleksji, skoro przekraczała uwiązanie i ograniczoność bytu moralnego i otwierała dostęp do wewnętrznej wolności i autarkii. Jednak Sokrates nie przeoczył całkowicie meonicznego momentu wiedzy. Ucieleśnienie rujnujących tendencji refleksji dostrzegał w sofistach. Przypisywał je jednak tylko słownemu, niewystarczająco obiektywnemu charakterowi ich wiedzy, braku jej zasadniczej teoretycznej czystości, nie uświadamiał sobie, że ukrywają się one w samej naturze refleksyjności, w meoniczności jej uprzedmiotawiającego nastawienia. Dlatego właśnie nie przewidział, że zasada samopoznania, która powinna była służyć oswojeniu się ze sobą, czyli samo-otwarciu i samorozwojowi ducha, może zrodzić rezultat przeciwny – samo-alienację ducha, niszczącą jego twórcze siły i rozkładającą jego życie

wewnątrz. Nie trudno pokazać jak z tego niejasnego rozumienia uprzedmiotawiającego charakteru refleksji wynikają wszelkie negatywne aspekty Sokratejskiego intelektualizmu.

14.

Sokrates nie interesuje się światem subiektywnym jako takim, a różnorodność jego indywidualnych przejawów nie przyciąga jego uwagi. Zainteresowanie intymnym aspektem życia wewnętrznego jest mu obce tak samo jak całej filozofii antycznej. Badania świata subiektywnego cenił sobie o tyle, o ile otwierały one obszar empiryczny, w którym przejawia się i działa dobro. To, co przyjęło się nazywać jego „metodą indukcyjną”, sprowadza się do próby pokazania na konkretnym materiale istotnych, typowych form przejawiania się dobra i dotarcia tą drogą do odkrycia natury, albo stosując terminologię Platona, „postaci” (idei) samego dobra. Celowi temu służy logiczne określenie pojęcia dobra. Jako pojęcie wartościujące, ma ono charakter teleologiczny, czyli stanowi to ostatnie kryterium i tę wyższą normę, która określa sens i mierzy moralną wartość zarówno poszczególnych czynów jak i wszelkiej życiowej działalności w jej całości. Ponieważ Sokrates uznaje uprzedmiotawiającą refleksję logiczną za jedyne możliwe nastawienie poznawcze, oddające naturę wiedzy prawdziwej, zaciera się różnica pomiędzy środkiem a celem samopoznania, a bezpośrednie i realne dostrzeżenie dobra zostaje utożsamione z jego logicznym określeniem. Poznać dobro oznacza posiąść dobro; posiąść dobro można tylko poprzez zdefiniowanie jego pojęcia. Taki jest sens Sokratejskiego intelektualizmu. Rzeczywiście, także sam Sokrates czerpie logiczne określenie dobra z doświadczenia moralnego, dlatego właśnie nigdy nie osiąga ostatecznej definicji dobra, jakby przeczuwając nieskończoność tego zadania oraz jego nierozwiązywalność w czysto logicznej płaszczyźnie (planie) przedmiotowej. Jednak zasadnicze moralne poszukiwanie dobra w ten sam sposób przenosi się na tę logiczną płaszczyznę przedmiotową a poznanie moralne uzyskuje teoretyczny albo raczej techniczny charakter; logiczne pojęcie dobra nie służy już wyrażeniu czego innego, wyższego i bardziej realnego, lecz samo staje się tą wyższą moralną realnością, tym absolutnym ogólnym prawem, które rządzi wszystkimi czynami moralnymi, jako podporządkowanymi mu szczegółowymi przypadkami. Cnota jest tożsama nie tylko z wiedzą, lecz także z n a u k ą , działanie moralne sprowa-

dza się do prawidłowego logicznego rozumowania. W tej skrajnej formie intelektualizmu cnota stała się u samego Sokratesa i jego uczniów tylko teorią; i chociaż we wszystkich szkołach sokratejskich tożsamość cnoty i wiedzy wciąż pozostawała niezmiennym dogmatem, to jednak w tych etycznych naukach, które zachowały życiowo-praktyczne znaczenie, bardzo szybko pojawiła się antyintelektualistyczna reakcja, skierowana nie tyle przeciwko sprowadzeniu cnoty do wiedzy, ile przeciw czysto teoretycznemu (logicznemu) rozumieniu tej wiedzy. Jednak żadna z posokratejskich szkół nie przezwyciężyła intelektualizmu do końca i dlatego stał się on realną siłą decydującą o formie i stylu całej duchowej kultury dalszego okresu starożytności.

15.

Etyczny intelektualizm Sokratesa zamienia kwestię moralną w kwestię logiczną: środek ciężkości moralności zostaje przesunięty z płaszczyzny (planu) bytu realnego na płaszczyznę idealnej logiczno-teoretycznej wiedzy. Znaczenie tej idealnej płaszczyzny nie ogranicza się do tego, co zostaje w niej ujawnione, wzmocnione i ukształtowane; staje się ona najwyższą instancją, która ostatecznie decyduje o wszystkich kwestiach moralnych i tym samym kieruje życiem moralnym. To podporządkowanie bytu realnego idealnemu prowadzi nie tylko do podporządkowania go logice, lecz także do częściowej utraty właściwej mu rzeczywistości na rzecz płaszczyzny idealnej. Jednak ta płaszczyzna nie może być rzeczywistą w pełnym tego słowa znaczeniu z powodu swojego wtórnego, odzwierciedlonego charakteru; jej rzeczywistość pozostaje jedynie mniemaniem, rzeczywistością odzwierciedloną, zdolną tylko do podporządkowania sobie czegoś, lecz nie zdolną do zastąpienia prawdziwej rzeczywistości bytu moralnego. Intelektualizm pozbawia życie moralne jego rzeczywistej pełni, sprowadzając realność niektórych jej zjawisk do absolutnej nicości. Szczególnie wyraźnie widać to w odniesieniu intelektualizmu do dwóch głównych problemów etycznych – problemu zła i problemu cierpienia. – Zło dla Sokratesa jest błędzeniem. Co ciekawe, określa on zło nie pozytywnie jako błędzenie, lecz jedynie negatywnie jako niewiedzę, ślepotę. Bowiem błędzenie jako swoista realność nie istnieje w idealnej logicznej płaszczyźnie. Istnieje tylko wiedza lub brak wiedzy. Dlatego zło jest tylko brakiem dobra, niebytem, ale nie w takim rozumieniu niebytu, w którym niebyt nie neguje dostępnej nam fenomenalnej realności (koncepcja platonizmu), lecz absolutnym

niebytem lub nicością. W tym wypadku intelektualizm nie jest już tylko teorią, lecz wyraża również swoisty moralny stan umysłu, w którym świadomość realności zła jest albo nieobecna, albo przynajmniej bardzo niewielka. Nieprzypadkowo problem zła w etyce intelektualistycznej pozostaje w cieniu i nie ma dla niej samodzielnego znaczenia. I nieprzypadkowo w religijnej filozofii neopitagoreizmu, neoplatonizmu, a szczególnie chrześcijaństwa, które pojawiają się pod koniec epoki hellenistycznej, zastępując panujące wcześniej doktryny intelektualizmu, problem zła wychodzi na pierwszy plan. U podstaw tej filozofii leży nowe doświadczenie duchowe, na nowo obudzona świadomość realności zła i grzechu.

W analogiczny sposób intelektualizm próbuje rozwiązać problem cierpienia. Cierpienie przedstawia mu się tylko jako iluzja, mniemanie, oparte na błędzie; dlatego znika, gdy tylko „mrok” błędu zostaje rozjaśniony prawdziwą wiedzą (epikureizm). Albo jeżeli istnieje to w żadnym wypadku nie dotyczy prawdziwej istoty moralnej osoby (mędrca), jej wewnętrznej wolności i samowystarczalności (stoicyzm). Cały wysiłek etyki intelektualistycznej kieruje się na to, aby udowodnić, że cierpienie jest czymś zewnętrznym, peryferyjnym, nieodnoszącym się do moralnego bytu autonomicznej osoby i dlatego dla mędrca cierpienie jako realne nie istnieje. Inaczej mówiąc, obiektywizując cierpienie za pomocą refleksji logicznej zamienia się je w coś podobnego do przeciwieństwa naszego z e w n ę t r z n e g o przedmiotu, intelektualizm o d r y w a je od moralnego podmiotu i pozbawia tej realnej siły, którą posiada ono jako przeżycie bezpośrednie. – Zatem rozwiązanie problemu sprowadza się do tego, że realność cierpienia – w granicach prawdziwego moralnego bytu – (to znaczy prawdziwego bytu) – zostaje po prostu zane-gowana.

16.

Z tymi meonistycznymi tendencjami intelektualizmu po części związany jest właściwy dla niego o p t y m i z m . Wiara we wszechpotęgę rozumu teoretycznego w całej sferze bytu moralnego, społecznego i politycznego nie posiadałaby takiej trwałości i siły, jeśliby rozum teoretyczny sam nie posiadał niezwyklej zdolności n e u t r a l i z a c j i wszystkich realnych faktów, które mogłyby zachwiać tą pewnością; tą zdolnością jest r e f l e k s j a l o g i c z n a . Przesuwając drogą obiektywizacji dowolne zjawisko realne do idealnej płaszczyzny logicznej, [logiczna refleksja] niejako rozbiera je, czyli przewycięża jego realny opór i zamienia

je w materiał podatny do obróbki logicznej. Pod tym względem intelektualizm jest myślą filozoficzną poruszającą się po linii najmniejszego oporu. W okresie duchowego zmęczenia i pozbawienia kultury energii życiowej wydaje się on być najbardziej odpowiednim stylem filozofowania, zaspakajającym najbardziej podstawowe potrzeby – w celu zachowania sił i likwidacji wszystkiego, co mogłoby skomplikować życie i rozszerzyć sferę działalności duchowej.

Oczywiście, u samego Sokratesa optymizm ten wynika również jeszcze z innych źródeł, niemniej w jego myśleniu przejawia się już meonistyczna tendencja intelektualizmu. W tym sensie Nietzsche niewątpliwie ma rację, gdy charakteryzuje Sokratesa jako protoplastę „człowieka teoretycznego”, dla którego obcym i niezrozumiałym pozostaje tragiczny aspekt poznania, a wyjaśnienie faktu samo jest już jego usprawiedliwieniem. Nie ma on jednak racji upatrując tragicznego charakteru wiedzy w jej ograniczoności, którą przewyciężyć może tylko sztuka. Ograniczoność wiedzy – o ile nie wywodzi się, jak to jest u Nietzschego, z arbitralnych przesłanek metafizyki Schopenhauera albo fenomenalizmu Kanta, – jest zawsze tylko faktem empirycznym, którego nie można wyprowadzić z samej natury wiedzy; dlatego ma ono zależny, nieokreślony charakter i może zostać przewyciężone tylko przez samą wiedzę, a nie przez jakieś transcendentne w stosunku do niej źródło (sztuka). W innym wypadku zostałaby naruszona jej [wiedzy] wewnętrzna autonomia. Tragiczny moment poznania jest zakorzeniony głębiej, w samej jego naturze, czyli w obecnych w nim meonistycznych tendencjach, które wraz z rozwojem wiedzy zyskują coraz to większą siłę i impet. Rozwój wiedzy wymaga przede wszystkim wzmocnienia i rozszerzenia jego logicznej dynamiki, czyli podporządkowania obiektywizującej refleksji logicznej całej sfery tego, co poznawane we wszystkich jego wymiarach i wraz ze wszystkimi jego wewnętrznymi relacjami i momentami. Tylko w tym wypadku to, co poznawane staje się obiektem – w pełnym znaczeniu tego słowa – całkowicie zawładniętym przez wiedzę, tylko opanowany obiekt wiedza dochodzi do pełnej wewnętrznej samodzielności i staje się autonomicznym początkiem kultury. Obiektywizacja doprowadzona do końca, kres i ideał „przedmiotowej” wiedzy, czyli wiedza przyrodnicza, skierowana jest na „zewnątrzny” przedmiot, którego dostrzeżenie wymaga właśnie obiektywizującego nastawienia poznania. Nie oznacza to jednak, że absolutna przedmiotowość stanowi kres i ideał poznania w ogóle. Wszystkie te zjawiska i realne rzeczy, które są dostępne w samopoznaniu (np. cały świat duchowy, ale nie tylko on) odrywają się, jak widzimy, od aktów obiektywizacji, wyobcowują się ze

swojego rodzinnego łona bytu i przenoszą się na obcą im płaszczyznę przedmiotową. Poznanie ich na płaszczyźnie uprzedmiotawiającej refleksji logicznej nie może więc być adekwatne. Jednak nie wynika stąd, że adekwatne poznanie tych zjawisk nie jest w ogóle możliwe. To, że refleksja logiczna sama nie pokrywa się z całością poznania, a jest jedynie jednym z jego momentów, widać najlepiej dzięki temu, że samo poznanie w swoim wewnętrznym rozwoju w sposób konieczny dochodzi do uświadomienia jej względności i ograniczoności oraz znajduje środki i drogi dla przewyciężenia tych barier. Refleksja logiczna jest, jak widzieliśmy, wtórnym momentem poznania; w samopoznaniu zasadza się ona na wcześniejszym pre-przedmiotowym nastawieniu poznawczym, w którym poznawany byt ujawnia się bezpośrednio w swojej prawdziwej postaci. Dla prawdziwego samopoznania uprzedmiotawiająca refleksja logiczna nie powinna i nie może służyć za zakończenie; lecz jest tylko etapem, który samopoznanie powinno przejść w swoim rozwoju, aby „zawładnąć” przedmiotem, który jednak powinno przewyciężyć, aby osiągnąć pełną adekwatność. Innymi słowy: w sferze samopoznania refleksja logiczna pozbawia się swojego samowystarczającego charakteru, wychodząc od poza-przedmiotowego doświadczenia jej „intencja” powinna być skierowana na bezpośrednio poza-przedmiotowe poznanie prezentującej się realności. Ta poza-przedmiotowa intencja refleksji logicznej stanowi moment decydujący wszelkiej wiedzy, za każdym razem zasadzającej się na samopoznaniu. Taki charakter ma wszelka wiedza zawierająca się w tzw. naukach o duchu; a w konsekwencji także wiedza filozoficzna, w której swoiste znaczenie metodologiczne przynależy samopoznaniu jako bezpośredniemu poznaniu prawdziwej realności – jest ono [samopoznanie] punktem wyjścia filozoficznej spekulacji (platonizm, Augustyn, Kartezjusz, Fichte i inni). Tylko poza-przedmiotowa intencja samopoznania zdolna jest przekroczyć meonistyczny aspekt refleksji logicznej i przywrócić wiedzy, należącej do niej z istoty, realną pełnię i bytowość. O środkach i drogach, za pomocą których się tego dokonuje, nie będziemy tutaj mówić. Jest to samodzielnny problem, którego metodologiczne znaczenie uświadomiła sobie w pełni dopiero współczesna myśl filozoficzna. Tym niemniej, już platonizm i spokrewniona z nim filozofia chrześcijańska są przeniknięte dążeniem do jego rozwiązania, kierując się przy tym głębszymi, nieintelektualistycznymi motywami, zawierającymi się w samym sokratyzmie.

17.

Jeśli geneza intelektualizmu jest wewnętrznie związana z immanentnym rozwojem samej wiedzy i umocnieniem się jej samodzielności, to okazuje się on być na tyle ogólnym zjawiskiem, że nie można uważać go za specyficzną oznakę jakiejś jednej historycznej epoki lub symptom, charakterystyczny dla określonego wieku kultury, np. dla jej zmierzchu. Motywy intelektualistyczne w większym lub mniejszym stopniu są obecne prawie we wszystkich epokach kultury europejskiej – w starożytności, w okresie patrystycznym, w średniowiecznej scholastyce, w epoce oświecenia, jak również w niemieckim romantyzmie. Ich charakter zmienia się za każdym razem w zależności od innych, głębiej zakorzenionych prądów kulturowych, z którymi się łączy i do których musi się dostosować. W okresie antycznym pojawia się najwcześniej na gruncie refleksji etycznej, a w XVII i XVIII wieku za gwiazdę przewodnią służy mu matematyczne przyrodoznawstwo. W jednym przypadku jest on wrogi mistycyzmowi (epoka oświecenia), w innym nie tylko z nim współistnieje, lecz także organicznie się zrasta, np. w platonizmie, w filozofii romantyzmu itp. Może łączyć się zarówno z młodzieńczym zapałem kwitnącego życia duchowego, jak i z wewnętrznym zmęczeniem starzejącej się kultury. Siła wpływu intelektualizmu uwarunkowana jest nie tylko jego połączeniem z tym lub innym wiekiem kultury i brakiem harmonii w sposobie jego teoretycznego przejawiania się, lecz mocą i głębią meonicznych tendencji, z których wyrasta. Jeżeli są one [tendencje intelektualistyczne] na tyle silne, że zagłuszają i paraliżują prawdziwe dążenia bytowe życia intelektualnego, to nie tylko rozumienie bytu duchowego, lecz także bezpośrednia świadomość jego realności tracą swoją jasność i wyrazność. W ten sposób na przykład etyczne systemy epoki hellenistycznej znacznie łagodzą intelektualizm Sokratesa. Tym niemniej, wszystkie one, z niewielkimi wyjątkami, są w swej istocie bardziej intelektualistyczne niż nauka tego ostatniego, bowiem straciły związek z głębszymi momentami bytowymi, które charakteryzowały ogólnego ducha filozofii Sokratejskiej. Inny przykład: w idealistycznej filozofii romantyzmu prąd intelektualistyczny jest nie mniej silny niż w racjonalizmie XVIII wieku; tym niemniej ten intelektualizm jest dla niej mniej charakterystyczny niż dla epoki oświecenia; świadczy o tym to głębokie rozumienie historycznej i całej duchowej rzeczywistości, które osiągnął romantyzm i które jest właściwe dla całego XVIII wieku.

Wydaje się więc, że znaczenie intelektualizmu dla kultury duchowej może być oceniane tylko z tego punktu widzenia; nie tylko intelektualizmu, lecz także

wiedzy w ogóle, jako jednego z najważniejszych czynników życia duchowego. Czy przejęcie przez wiedzę roli przewodniej ma źródło meonistyczne czy bytowe? Przeciwstawienie tych dwóch źródeł jest, jak widzieliśmy, obecne w samej naturze wiedzy. Jednak nie oznacza ono jeszcze zasadniczego antagonizmu, który wykluczałby możliwość ich współistnienia i współpracy. Przecież źródło meonistyczne – zawiera konieczny warunek samoodkrycia i samoutwierdzenia się wiedzy. Antagonizm ten pojawia się tylko wtedy, gdy moment meonistyczny traci swoją podporządkowaną pozycję i zyskując przewagę odrywa wiedzę od jej podstawy bytowej, przekazując swój charakter samemu rozumowi poznającemu. W procesie immanentnego rozwoju wiedzy odbywa się to rzeczywiście z niemal fatalistyczną nieuchronnością. Nieuchronność ta nie może zostać wyjaśniona samą naturą wiedzy; zostaje ona wyjaśniona całą duchową istotą człowieka i przede wszystkim jego ograniczonością, stworzonością i grzesznością. W ten sposób kwestia gno-seologiczna napotyka bezpośredni opór moralno-religijny i metafizyczny problemu. Wszelkie dążenia wiedzy powinny zmierzać do tego, aby przewyciężyć tę wewnętrzną niezgodę w celu zdemaskowania upadłości i samowoli meonistycznego rozumu i podporządkowania na nowo tego, leżącego u jego postaw, momentu meonistycznego prawdziwemu ukierunkowaniu wiedzy na byt. Tylko tą drogą może zostać odnowiona prawdziwa natura wiedzy. Dotarcie do tego wyższego celu uwarunkowane zostaje jednak nie tylko przeobrażeniami wewnątrz samej wiedzy; w jego osiągnięciu powinna uczestniczyć cała duchowa istota człowieka. Poznanie w swoich fundamentalnych i ostatecznych aktach nie pozostaje tylko poznaniem; lecz jest jedynie momentem jakichś głębszych i szerszych procesów bytowych.

18.

W podobny sposób wiedza rozumiana jest w orficko-platońskiej metafizyce duszy. W platonizmie dusza jest przede wszystkim myślącym, poznającym początkiem i dlatego w jej życiu i losie odzwierciedlają się życie i los ludzkiego poznania. Dusza boskiego pochodzenia; w swoim przed-ziemskim istnieniu znajduje się w świecie prawdziwego bytu (boskiego) i kontempluje bezpośrednio boską naturę. Kontemplacja i byt w pełni się tutaj zbiegają. Upadek duszy w grzech dokonuje się w sposób nieuchronny, najpierw poprzez zapomnienie o swoim

pierwotnym źródle, zwrócenie się ku zmysłowo-materialnej sferze i pogrążenie się w niej. W ten sposób pojawia się poznanie przedmiotowo-materialnego, obcego i przeciwnego do niej świata, świata zdarzania się (*БЫВАНИЯ*) i niebytu. Poznanie to dusza uzyskuje za cenę nie tylko oddzielenia się od Boskiego Praźródła, lecz także zapomnienia o samej sobie i swoim boskim pochodzeniu. Jednak w samym poznaniu zmysłowym zawarta jest możliwość wyjścia z tego stanu samoalienacji. W przedmiotach zmysłowych dusza rozpoznaje niedoskonałe, słabe odbicia tych doskonałych praobrazów, które kontemplowała w sferze Boskiej. Przypomnienie to budzi w niej dążenie do jej rodzimego świata na górze i do bezpośredniej kontemplacji boskich praobrazów – idei. Osiąga ten cel drogą oddzielenia się od świata zmysłowego i zanurzenia się w samą siebie czyli drogą samopoznania. Podobnie jak oderwaniu od Boskiego początku towarzyszyło grzeszne pogrążenie się w żywiole zmysłowym i samozapomnieniu, tak samopoznanie jest drogą wewnętrznego oczyszczenia, prowadzącą nie tylko do Bogopoznania [*Богопознание*], lecz także do realnego dostosowania się do Boskiego Bytu. Zatem według platonizmu w wiedzy przedmiotowej, utożsamionej z poznaniem zmysłowym, zawiera się moment meonistyczny: ponieważ wiedza zmysłowa jest samowystarczalna, jest związana z całkowitą niewiedzą o tym, co prawdziwie-realne oraz z zanurzeniem się duszy w sferze niebytu. W samopoznaniu ten meonistyczny moment zostaje podporządkowany podstawowemu ukierunkowaniu wiedzy na byt: dusza nie tylko poznaje prawdziwą istotę, lecz także, poznając ją, realnie w niej uczestniczy. W ten sposób przez samoalienację (w niższym początku – w świecie zmysłowym) dusza wznosi się ku pełnemu samoopanowaniu w innym wyższym początku (w świecie idei).

19.

Wyjaśnienie tych zachodzących pomiędzy przedstawicielami myśli chrześcijańskiej wyraźnych rozbieżności w ocenie wartości wiedzy filozoficznej i naukowej odnaleźć można wychodząc z odkrytej przez nas wewnętrznej dialektyki wiedzy. Szkoła aleksandryjska i jej kontynuatorzy, zachowując tradycje platonizmu, uznaje bytową podstawę wiedzy: prawdziwa wiedza nie tylko dostrzega byt, lecz także uczestniczy w nim. Dlatego pomiędzy wiedzą i wiarą nie może być żadnego antagonizmu. Tak jak wiara nie wyczerpuje się w prostym poznaniu przedmiotu wiary, lecz wyraża pewien realny stosunek do niego, przenikający całą duchową

istotę człowieka, tak i prawdziwa wiedza nie przeciwstawia się bytowi, lecz jest mu immanentna, wyrasta bezpośrednio z realnego doświadczenia duchowego. Wiedza doskonali i dopełnia wiarę. To, co wiara zawiera w sobie potencjalnie – jako ukryte, to w wiedzy odkrywa się, aktualizuje się i osiąga szczybel samouświadczenia [*осознавшей себя*], a tym samym samowystarczalnej duchowości. W tym sensie gnoza kończy się „ubóstwieniem” – teozą. Tym samym wszelka wiedza nieuzasadniona bezpośrednio doświadczeniem duchowym i z tego powodu niemająca „bytowego” charakteru (czyli wiedza meonistyczna) ma jedynie pomocnicze znaczenie i znajduje uzasadnienie tylko w tej mierze, w jakiej stanowi albo niższy szczybel prawdziwie realnej wiedzy (gnozy), albo środek do jej systematycznego ujawnienia i uzasadnienia.

Zupełnie inny stosunek do wiedzy odnajdujemy u Tacjana, Tertuliana i innych apologetów, którzy stoją na uboczu filozoficznej tradycji platonizmu. Nawet jeżeli nie uświadamiają sobie tego w sposób oczywisty, to jednak instynktownie przeczuwają, że samodzielność filozofii i nauki uzyskać można jedynie za cenę oderwania, wyobcowania wiedzy z żywego bytu, a tym samym za cenę uwzględnienia jej meonistycznego źródła. Autonomiczna nauka to wytwór rozumu meonistycznego, którego nie dopuszcza żywa wiara. Wszelka próba pogodzenia wiary z autonomiczną wiedzą nieuchronnie wciąga ją w sferę panowania rozumu meonistycznego i doprowadza do zniszczenia jej podstaw bytowych. Przejście od wiary do wiedzy nie oznacza udoskonalenia wiary ani wejścia na wyższy szczybel bytu duchowego, lecz przeciwnie, jej całkowite zniszczenie, ruch ku pustce niebytu. Wiedza jest dopuszczalna tylko w tej mierze, w której bezwarunkowo uznaje pierwszeństwo i nietykalność wiary oraz rezygnuje ze wszelkich pretensji do posiadania autonomicznego uzasadnienia i wszechobejmującej uniwersalności. Jakby wąskimi i jednostronnymi nie były te zawarte w myśli aleksandryjczyków poglądy dotyczące czystej, niezależnej od rozumu wiary, nie można odmówić im tego, że są filozoficznie głębokie i spekulatywnie przemyślane, że udaje im się uchwycić tragiczną naturę wiedzy naukowej oraz uświadomić sobie niebezpieczeństwo, ukryte w tych meonistycznych momentach wiedzy, związanych nierozwalnie z uznaniem jej wewnętrznej autonomii. Stanowi to więc ich niewątpliwą zasługę historyczną.

Tragedia wiedzy nie została dotychczas wykorzeniona z kultury europejskiej; i wykorzenioną być nie może, dopóki kultura ta nie zmieni samej siebie, dopóki wciąż żywa jest w nie spuścizna i tradycja helleńsko-chrześcijańskiego Logosu. Dlatego przed współczesnymi stoi pytanie: jakie jest znaczenie wiedzy w życiu duchowym? Czym była i czym powinna się stać obecnie oraz w przyszłości? Główny sens tego pytania został już przez nas przedstawiony w powyższej analizie; chodzi o charakter poznawczego nastawienia myśli współczesnej; czy wypływa ona ze źródła bytowego czy meonistycznego? Na co powinna ona skierować swoje wysiłki, aby zneutralizować i zatrzymać rujnujące działanie rozumu meonistycznego?

Mogłoby się wydawać, że pod pewnym względem współczesna kultura europejska przekroczyła wszystkie poprzednie epoki: ostatecznie i bezpowrotnie przewyciężyła intelektualizm we wszystkich dziedzinach życia kulturowego; nie wierzy już w realną siłę rozumu logicznego, tak jak wierzył w nią antyk, średniowiecze, epoka oświecenia i idealistyczna filozofia romantyzmu. Jednak jeśli przyjrzeć się głębiej, to zwycięstwo okazuje się tylko częściowe i wcale nie jest ostateczne: wystarczy jedynie spojrzeć na dominujące obecnie nurty życia społeczno-politycznego, aby przekonać się, że racjonalistyczne pokusy (choćby w postaci socjalistycznych i komunistycznych utopii) wciąż krępują współczesnego człowieka. Poza tym intelektualizm nie jest jedyną formą przejawiania się meonistycznych tendencji kultury; istnieją także inne jego formy niemniej żywe i niemniej niebezpieczne w swoich skutkach. Przykładowo jedną z nich stanowi współczesny p o - z y t y w i z m .

Pozytywizm przypisuje naukom pozytywnym główną rolę w kulturze. Przez naukę rozumie przede wszystkim wiedzę przyrodniczą, która ze swojej istoty przyjmuje nastawienie przedmiotowe i zasadza się na przedmiotowym doświadczeniu. Wszystkie pozostałe nauki, aby stać się ścisłymi, czyli naukami w pełnym tego słowa znaczeniu, powinny upodobnić się do nauk przyrodniczych, podobnie do nich wyłaniać się z doświadczenia przedmiotowego i korzystać z metod badania właściwych temu doświadczeniu (metod przyrodniczości). Wydawałoby się, że stanowisko pozytywizmu, w odróżnieniu od innych punktów widzenia, posiada ogromną przewagę. Odwołuje się ono do samych faktów, do czystego doświadczenia, dlatego szczególnie w nim powinien zostać rozwinięty zmysł realności i przewyciężone tendencje meonistyczne. Jednak wszystkie te zalety pozytywizmu ograniczają się w najlepszym wypadku do sfery „zewnętrznej”, przyrodniczego (przedmiotowego) doświadczenia. Jeżeli rozważyć jego stosunek do

bytu duchowego to trzeba przyznać, że pozytywizm nie za bardzo liczy się z wyjątkowością tego obszaru [bytowego], a swoimi metodami badawczymi gwałci należące do niego fakty, np. racjonalizm. Przyjmując czysto przedmiotowe nastawienie pozytywizm nie widzi bezpośrednio niczego poza faktami przyrodoznawstwa, wszystkie pozostałe zjawiska rzeczywistości (zjawiska duchowe) znajdują się w jego polu widzenia tylko o tyle, o ile mogą zostać upodobnione do faktów przyrodoznawczych czyli poddane uprzedmiotowieniu. Dopiero teraz, gdy pozytywizm stopniowo traci swoją dominującą pozycję w filozofii, a po części także w naukach o duchu, jasnym staje się, do jakiego stopnia swoim wąskim i jednostronnym rozumieniem rzeczywistości pustoszy, niweluje i wulgaryzuje życie duchowe, zamykając [filozofii] dostęp do głębszych obszarów bytu. Pozytywizm jest nie tylko teorią i przewyciężenie go w filozofii nie przesądza jego losu. Jest on nastawieniem rozumu właściwym zarówno dla samej struktury życia, jak i dla jej rozumienia przez współczesnego europejskiego człowieka, coraz bardziej opanowuje umysły szerokich mas i właśnie z tego powodu stanowi niebezpieczeństwo dla kultury duchowej w jej całości. Właściwe mu tendencje meonistyczne są na tyle silne i na tyle głęboko owładnęły duszą współczesnego Europejczyka, że grożą jego okaleczeniem i ostatecznym pozbawieniem jego percepcji zdolności do postrzegania wyższych form duchowości.

21.

Niebezpieczeństwo to nie jest niestety eliminowane przez inne, coraz popularniejsze w życiu duchowym i częściowo przewyciężające jednostronność pozytywizmu, współczesne prądy umysłowe. Jednym z nich jest idealizm wyrosły na gruncie romantyzmu. Jego wielką zasługą pozostaje nie tylko to, że znacząco rozszerzył granice duchowego rozumienia i zapoczątkował XIX-wieczny historyzm, rozpoczynający nową erę w naukach o kulturze; lecz także to, że zakorzenił to rozumienie w samym realnym życiu. Prawdziwe rozumienie nigdy nie wyczerpuje się w akcie czysto intelektualnym. Ma ono głębszą podstawę psychiczną i jest do pewnego stopnia uwarunkowane życiowym i emocjonalnym odniesieniem do rozumianej realności, która nadaje mu charakter wżywania się [*вживание*]. Wżywającemu się rozumieniu dostępne jest nie tylko cudze życie duchowe, lecz także wszelkie formy i przejawy bytu duszy i ducha (duch kultury, styl epoki, prądy du-

chowe, „płaszczyzny” życia duchowego itp.). Dzięki wzywaniu się całe życie intelektualne zasadzające się na rozumieniu staje się podobne do prawdziwej rzeczywistości. W romantyzmie ta zdolność intelektualnego życia w innym i tym, co inne, osiąga wyższy szczebel rozwoju i finezji; z jego skarbnicy czerpie dzisiejsza kultura, szczególnie współczesny idealizm. Jednak z drugiej strony, w tym ubogaceniu życia duchowego, które przyniósł ze sobą romantyzm, kryje się poważne niebezpieczeństwo. Jakkolwiek ważna nie byłaby ta rozumiejąca empatia dla wewnętrznego rozwoju życia duchowego, i do jakiego stopnia subtelności i wyrafinowania nie dochodziłaby, nie jest ona jednak prawdziwym, pełnym realnym życiem, lecz tylko jego podobieństwem, tylko pół-realnością, mieszczącą się prawie zawsze w granicach tego intelektualnego, idealnego, odbitego obszaru bytu, który nigdy nie może sam zastąpić bezpośredniego życia, stanowi bowiem oderwany od niego obiektywizujący akt refleksji. Na takiej obiektywizującej refleksji zasadza się ostatecznie wzywanie się¹⁰. Tym niemniej pół-realny charakter przeżyć związanych z wzywaniem się na tyle zbliża je do pierwotnych, nieodzwoiercedlonych przeżyć, że mogą one z łatwością zająć ich miejsce i zawłaszczyć sobie dominującą pozycję w życiu duchowym. Pokusa, by dokonać takiej zamiany, jest dość wielka. Intelektualne wzywanie się w sposób nieskończony rozszerza i wzbogaca byt duchowy indywiduum: włącza go w życie reszty świata i wraz z tym nie dosięga samego jądra jego osobowości, nie stawia mu takich wymagań i nie narzuca mu takiej odpowiedzialności jak samodzielne, prawdziwie realne życie duchowe. Innymi słowy, trzymając go w rozrzedzonej atmosferze bytu odzwoiercedlonego, oferuje mu możliwość rozwoju po linii najmniejszego oporu. Nie wspominamy nawet o tym, jak silne są tendencje meonistyczne w życiu ufundowanym na takiej podmiemie, na takim pasożytowaniu na cudzej duchowości. Bez względu na swoje domniemane bogactwo, jest ono [takie życie] wewnątrznie puste, ponieważ nie jest zakorzenione w tym prawdziwym doświadczeniu, którego wymaga Sokratejskie samopoznanie, a które jedynie może zapewnić prawdziwie duchową twórczość i realne napięcie w życiu duchowym.

Intelektualne wzywanie się nigdy nie odgrywało tak istotnej roli w duchowym bycie ludzkości jak we współczesnej kulturze europejskiej. Cały system współczesnej edukacji ufundowany jest głównie na wiedzy historycznej, czyli zasadza się na wzywającym się rozumieniu. Ale właśnie dlatego niebezpieczeństwo

¹⁰ Mówimy o i n t e l e k t u a l n y m wzywaniu się, czyli o wzywaniu się, w którym dominuje moment intencjonalnego rozumienia w odróżnieniu od r e a l n e g o wzywania się, czyli adekwatnej empatii cudzych uczuć, nastrojów, myśli itp. To ostatnie stanowi kres realizacji pierwszego.

zwyrodnienia życia duchowego jest w niej bardzo duże. Wzrasta ono tym bardziej im bardziej same metody kształcenia doskonalą się i stają subtelniejszymi, ponieważ odpowiednio do tego wzrasta rzeczywista siła pół-realnych odbitych odczuć, nastrojów, myśli itp., które rodzą się poprzez wżywanie się. Z drugiej strony, niebezpieczeństwo to zostaje jakby zatrzymane przez to, że teoria i praktyka kształcenia zostają coraz bardziej przesiąknięte duchem Sokratejskiej majeutyki, który stara się w procesie kształcenia czysto zewnętrzne mechanistyczne przyswojenie zastąpić wewnętrzną samodzielnością kształconego. Edukacja musi stać się samokształceniem, powinna rozpoczynać się od własnego realnego doświadczenia każdego indywiduum. Słuszność metody Sokratejskiej nie budzi wątpliwości. Jest to jedyna droga zabezpieczająca organiczny rozwój kultury duchowej. Nie warto jednak poddawać się złudzeniom odnośnie do granic jej możliwego zastosowania. W istocie odnosi się ona niemal wyłącznie do dziedziny intelektualnej; ponieważ edukacja dotyczy także innych sfer życia duchowego, autentyczne doświadczenie indywidualne nieuchronnie zajmuje się żywym rozumieniem. Ponadto niczym nieograniczone korzystanie z metody samowystarczalności może doprowadzić do odwrotnych skutków i wzmocnić meonistyczne tendencje w życiu indywidualnym uczniów. Rzeczywiście, przyspieszony rozwój intelektu w warunkach cieplarnianych, czyli w warunkach braku prawdziwego realnego oporu w przetwarzanym materiale, wywołuje w nim fałszywe wyobrażenie o swoich kompetencjach, czyni z niego formalistę i budzi w nim skłonność do znajdowania zadowolenia z własnej działalności, niezależnie od charakteru materiału, do którego się ona odnosi (racjonalizm wieku młodzieńczego). Z tego wszystkiego nie wynika oczywiście, że całe współczesne humanistyczne i historyczne wykształcenie, o ile zasada się na rozumieniu i wżywaniu, ma jedynie znaczenie negatywne. Byłoby niedorzeczne kwestionowanie wielkiego wychowawczego znaczenia wżywania się w cudzą duchowość. W naszych czasach stanowi ono niezbędny warunek zachowania nieprzerwalnej tradycji kulturowej i ujawnienia twórczych sił i możliwości tkwiących w przeszłym życiu duchowym. Nie można zapominać, że wżywanie się może wzbogacić, rozszerzyć i dopełnić życie wypływające z głębi osoby duchowej, ale nigdy nie może go zastąpić; inaczej duchowe indywiduum traci swoją podstawę bytową. Zatem obecne w wiedzy przeciwstawienie tendencji bytowych i meonistycznych przenika także cały gmach edukacji i rodzi tutaj te same trudności, sprzeczności i niebezpieczeństwa, z którymi przypada także walczyć wiedzy. Pod kątem tej sprzeczności powinien być rozpatrywany i rozwiązany najważniejszy

problem wychowania, problem wzajemnego stosunku autonomii (samookreślenia) i autorytetu.

22.

To fundamentalne przeciwieństwo determinuje jednak nie tylko kwestię wychowania i edukacji, lecz również całej kultury duchowej; problem prawdy nie jest problemem czysto teoretycznym. Dążenie do prawdy oznacza dążenie do prawdziwego bytu, prawdziwej rzeczywistości, a tym samym do włączenia się w nią. Wewnętrzna siła i żywiołowość kultury duchowej wyrażają się przede wszystkim w intensywności jej poszukiwań prawdziwego bytu, we właściwym dla niej zmysle rzeczywistości i w (bardziej instynktownej lub świadomej) umiejętności odróżniania tego, co prawdziwe od tego, co nieprawdziwe, tego, co realne od tego, co meonistyczne. Współczesna kultura europejska osiągnęła punkt zwrotny. Katastroficzne wydarzenia ostatniego dziesięciolecia z przerażającą jasnością ujawniły, do jakiego stopnia utraciła ona ten zmysł rzeczywistości, jak głęboko ugrzęzła w sferze złudzeń, bytu nierealnego i jakiej siły nabrały w niej negatywne, meonistyczne źródła. Czy uda się jej pokonać ten kryzys? Jedno jest niewątpliwe: prądy duchowe i religijne ostatnich lat, jak również świadomość zakorzenienia całej kultury w nieco głębszej, leżącej poza nią rzeczywistości, świadczą o tym, że zmysł rzeczywistości ponownie ożywa i umacnia się. Przyczynia się to do odrodzenia najgłębszych motywów bytowych Sokratejskiego samopoznania.

Z języka rosyjskiego przełożyli: Alicja Pietras i Pylyp Bilyi

 <https://orcid.org/0000-0002-5562-1221>

 <https://orcid.org/0000-0002-8506-4470>

Information about Translators:

ALICJA PIETRAS, PhD, assistant professor, Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice; address for correspondence: ul. Bankowa 11, PL 40-007 Katowice; e-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com

PYLYP BILYI, PhD candidate, Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice; address for correspondence: ul. Bankowa 11, PL 40-007 Katowice; e-mail: philipbielyi@gmail.com

