

KULTURA POZNANIA SIEBIE
UPADEK CZY ROZWÓJ?

Szymon Wawrzyniak

**KULTURA POZNANIA SIEBIE
UPADEK CZY ROZWÓJ?**



POZNAŃ 2016

KOMITET NAUKOWY

Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT

prof. dr hab. Jadwiga Mizińska

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI

Adriana Staniszevska

REDAKCJA

Izabela Baran

ŁAMANIE

Adriana Staniszevska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2016

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Filozofii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 978-83-64902-33-8

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK

Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

SPIS TREŚCI

Wstęp	
TERAŹNIEJSZOŚĆ W PERSPEKTYWIE PRZESZŁOŚCI	7
1. Pytanie wyjściowe	8
2. Nasza złożona współczesność	8
3. Uzasadnienie zwrotu ku historii	17
4. Struktura pracy	19
Rozdział I	
SAMOPOZNANIE I FILOZOFIA. SOKRATES ORAZ MYŚL GRECKO-RZYMSKA ..	25
Wprowadzenie	25
1. Samopoznanie a troska o siebie	29
2. Znaj własną niewiedzę	42
3. Pytanie o człowieka	56
Podsumowanie	67
Rozdział II	
PRAWDA O SOBIE W KONTEKŚCIE OBJAWIENIA. CHRZEŚCIJAŃSTWO	73
Wprowadzenie	73
1. Samopoznanie a świat chrześcijański	77
2. Metafizyka duszy	86
3. Rachunek sumienia	104
Podsumowanie	113
Rozdział III	
SAMOWIEDZA W RAMACH NOWEGO OBRAZU ŚWIATA.	
KARTEZJUSZ I CZASY NOWOŻYTNE	115
Wprowadzenie	115
1. Horyzonty nowożytności	122
2. Umysł	132
3. Ciało	147
4. Umysł i ciało	154
Podsumowanie	168

Zakończenie	
SAMOPOZNANIE A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY	171
Wprowadzenie	171
1. Teoria samowiedzy	173
2. Wartość samowiedzy	179
3. Czy koniec człowieka do odkrycia?	187
Podsumowanie	191
Bibliografia	193
Streszczenie	205

WSTĘP

TERAŻNIEJSZOŚĆ W PERSPEKTYWIE PRZESZŁOŚCI

Spośród wielu rad dotyczących życia przekazanych nam w spadku przez tradycję szczególnie doniosłe miejsce przypada zachęcie do poznania samego siebie. Jak wiadomo, problem poznania samego siebie ma w kulturze zachodniej bardzo długą i zarazem szacowną tradycję. W powszechnej opinii jego geneza sięga okresu siedmiu mędrców i wiąże się ze świątynią Apollona w Delfach¹. Jak możemy przeczytać u Platona, „Oni to kiedyś zeszyli się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollonowi, wypisując w świątyni delfickiej to, co przecież wszyscy śpiewają: »Poznaj siebie samego« i »Niczego nad miarę«”². Już w kilka stuleci później imperatyw „Poznaj samego siebie!” (gr. *gnothi seauton*, łac. *nosce te*

¹ Używany współcześnie w tym kontekście termin „samowiedza” jest znacznie późniejszy. W języku angielskim pojawia się on (*self-knowledge*) w XVII wieku (por. na ten temat O. Barfield, *History in English Words*, Edinburgh 1985, s. 170) i wraz z wieloma innymi podobnymi wyrażeniami wzbogaca rozwijający się w tamtym czasie język wewnętrzności (na temat wzbogacenia języka psychologicznego w okresie po reformacji por. I. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Siniugina, Warszawa 1987, ss. 154–156). Jeśli chodzi o język polski, to „samowiedza” i „samowiedny” spotykamy po raz pierwszy w słowniku wileńskim, który ukazuje się w drugiej połowie XIX wieku (*Słownik języka polskiego*, t. 1–2, nakładem Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861). „Samowiedza” wywołuje dziś wiele tematów. Ktoś, kto podejmuje problem samowiedzy, może pytać o samoświadomość, naturę ludzką, tożsamość, cechy i właściwości człowieka, charakter, osobowość, intencje, zdolności, możliwości. Mieć samowiedzę, to, jeśli pominiemy szczegółowe kwestie filozoficzne, znać odpowiedź na pytania: „kim jestem?”, „jaki jestem?”, „co wiem?”, „co potrafię zrobić?”, przy założeniu, że odpowiedzi te nie są rzeczą dowolnego kształtowania (słowniki definiują najczęściej samowiedzę jako wiedzę o sobie, co dalej tłumaczone jest jako poznanie osobowości, charakteru itp. Por. np. wspomniany słownik wileński: samowiedza oznacza „wiedzę, wiadomość o sobie samym”. Por. też *Słownik języka polskiego PWN* (Warszawa 1989), według którego samowiedza to „wiedza o samym sobie, uświadomienie sobie własnej osobowości”. Na temat samowiedzy w kontekście filozofii por. hasło *self-knowledge* w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/self-knowledge/>.

² Platon, *Protagoras* (343A), w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

ipsum) staje się bliski wielu filozofom greckim, by następnie, za sprawą kultury chrześcijańskiej, zyskać miano wskazania o powszechnym zasięgu. W czasach nowożytnych cieszy się on niekwestionowanym uznaniem, a od wprowadzenia go w życie zależy nie tylko, jak to zwykle miało miejsce wcześniej, osiągnięcie celów o charakterze praktycznym, ale także powodzenie epistemologii i metafizyki. I choć każda epoka rozumie słowa wyroczni w Delfach we właściwy dla siebie sposób, choć w każdej epoce wyróżnić możemy określone kwestie będące przedmiotem sporów, to jednak tradycja, o której mowa, niezmiennie silnie oddziałuje, stanowiąc oparcie dla wielu najbardziej istotnych ludzkich dążeń.

1. PYTANIE WYJŚCIOWE

Książka ta zrodziła się z pytania o losy samopoznania w dzisiejszym świecie. Biorąc pod uwagę współczesną rzeczywistość, która w powszechnej opinii jawi się jako nieprzejrzysta, skomplikowana, pełna ryzyka i zagrożeń, wydawać by się mogło, że słowa wyroczni w Delfach zyskują szczególną aktualność. Zgodnie z logiką Blaise'a Pascala piszącego: „Trzeba znać siebie samego: gdyby to nie posłużyło do znalezienia prawdy, służy przynajmniej do wytyczenia własnego życia, a nie ma nic godziwszego”³, można by wnosić, że w naszym dzisiejszym świecie samopoznanie staje się palącą potrzebą – tam, gdzie świat nie dostarcza już stabilnych ram dla realizacji ludzkich celów, wiedza o sobie przychodzi z pomocą, niosąc nadzieję na odnalezienie się w świecie czy też rozwiązanie trudności, jakie niesie życie. Lecz oto nie brakuje dziś głosów upatrujących w samopoznaniu raczej problemu niż jego rozwiązania; coraz częściej słyszymy też, że czas maksymy delfickiej dobiegł już końca. Przyjrzyjmy się, dlaczego scenariusz, według którego samopoznanie przestaje jawić się współczesnemu człowiekowi jako odpowiedni lek w jego życiowych zmaganiach, wydaje się dziś tak bardzo przekonujący.

2. NASZA ZŁOŻONA WSPÓŁCZESNOŚĆ

Lektura powstałych w XX wieku dzieł prowadzi do wniosku, że w grę wchodzić może tu kilka możliwości.

Po pierwsze, nie potrafimy (już) siebie poznać. Choć w toku historii poznanie samego siebie często przedstawiane było jako zadanie trudne, to jednak niezwykle rzadko pojawiały się głosy mówiące, że jest to zadanie niewykonalne. Wśród

³ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1999, s. 50.

wielu wypowiedzi zdarzały się nawet takie (czego przykładem są dzieła ojca filozofii nowożytnej, Kartezjusza), które utrzymywały, że poznać samego siebie jest właśnie najłatwiej, że nie ma nic prostszego niż samopoznanie.

Optymizm, jaki znajdujemy u Kartezjusza, podzielało wielu ważnych myślicieli nowożytności. Jednak wraz z upływem czasu stanowisko to w coraz mniejszym stopniu znajdowało oparcie w rzeczywistości. Jak celnie zauważa Richard Rorty, „[...] »ja« – w miarę jak świat się upraszczał i stawał się coraz mniej ciekawy – stawało się bardziej skomplikowane i coraz ciekawsze”⁴. Tendencja ta znajduje wyraz w licznych pismach już na przełomie XIX i XX wieku. Najdobitniejszym jej wyrazicielem jest Max Scheler piszący w artykule *Człowiek i historia* (1926): „W żadnej epoce poglądy na istotę i pochodzenie człowieka nie były bardziej niepewne, nieokreślone i zróżnicowane niż w naszych czasach [...]. W historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się »problematyczny«, w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie”⁵. Również według Hannah Arendt wszystko wskazuje na to, że zagadka, jaką jest dla samego siebie człowiek, nie może liczyć na zadowalającą odpowiedź. Jak dowiadujemy się z *Kondycji ludzkiej*, na pytanie stawiane przez wyrocnię w Delfach nie potrafimy odpowiedzieć ani w wymiarze ogólnym, ani indywidualnym: „Problem natury ludzkiej [...] jest, jak się wydaje, nierozwiązywalny, zarówno w jednostkowym, psychologicznym sensie, jak i w ogólnym sensie filozoficznym. Jest wysoce nieprawdopodobne, byśmy, mogąc poznawać, określać i definiować naturalne istoty wszystkich otaczających nas rzeczy, którymi nie jesteśmy, zdołali kiedykolwiek to samo uczynić ze sobą – byłoby to coś w rodzaju przeskakowania własnego cienia”⁶. Trudności, o których mowa, nie zaliczają się do grupy tak zwanych czysto teoretycznych, zajmujących umysły wyłącznie zawodowych myślicieli, ale sięgają powszechnego doświadczenia żyjących w świecie jednostek. Jak dawno temu zauważyli socjologowie, wraz z narastaniem nowoczesności pytania, które od wieków wywołuje temat delficki, nie znajdowały satysfakcjonującej odpowiedzi także w głowach tak zwanych ludzi z ulicy.

Po drugie, przestaliśmy być dla siebie, przynajmniej kognitywnie, problematyczni. Inaczej niż poprzednio więc, to nie bezradność człowieka pytającego o siebie jest powodem współczesnych kłopotów z samopoznaniem, ale to, że poznanie samych siebie przestało współczesnych ludzi interesować. Korzeni prezentowanego stanowiska poszukiwać możemy już u filozofów antycznych. Takiego zdania był na przykład Sokrates, według którego samopoznanie

⁴ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 179.

⁵ M. Scheler, *Człowiek i historia*, w: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 151.

⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 14.

wykracza poza granice potrzeb posiadanych przez tak zwane „szerokie koła”. To częste w filozofii greckiej spojrzenie, będące świadectwem nie tylko zdolności do chłodnej diagnozy, ale także elitaryzmu myślicieli, dostrzegalne jest również w następnych epokach. Bez względu na to, czy pod uwagę weźmiemy średniowiecze, czy też czasy nowożytne, w ustach moralistów niepomny siebie człowiek stanowi zawsze temat wart szczególnej uwagi.

W wieku XX tendencję tę odnajdujemy w głównym nurcie myśli europejskiej w związku z problemem tak zwanego „kryzysu kultury”. Źródeł interesującego nas stanu rzeczy nie upatruje się już, jak to dawniej najczęściej bywało, w niedoskonałości natury ludzkiej, ale w przemianach dokonujących się w otaczającym świecie. Wyrazem tej tendencji jest na przykład *Bunt mas*. W swym dziele José Ortega y Gasset pisze: „Przez całą Europę dmie wichur wszechogarniającej i nader różnorodnej farsy. Prawie wszystkie postawy, które się przyjmuje i manifestuje, są wewnętrznie fałszywe. Cały wysiłek skierowany jest na ucieczkę od własnego przeznaczenia, na niedostrzeganie go, na unikanie konfrontacji z tym, czym się być powinno. [...] Człowiek masowy nie stoi nogami na twardym i niewzruszonym podłożu swego przeznaczenia, lecz woli raczej fikcyjną egzystencję, zawieszony w przestworzach”⁷. W sposób niezwykle sugestywny wizję człowieka, który przestał być dla siebie problemem, przedstawia *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya⁸. Bohaterowie jednej z najsłynniejszych antyutopii już od momentu poczęcia poddani są wszechogarniającej kontroli. Wszystkie dostępne środki, począwszy od eugeniki, poprzez ideologię, a na środkach farmaceutycznych (*soma*) mających na celu wywołanie pożądanego stanu świadomości skończywszy, służą reprodukcji systemu powszechnej szczęśliwości. W *Nowym wspaniałym świecie* problemy, z którymi borykali się od zawsze ludzie, zostały rozwiązane. Nie ma tam wojen, agresji, walki klas, biedy, bólu, buntu czy przemocy. Cena jednak, jaką trzeba zapłacić za taki stan rzeczy, jest wysoka. Konsekwencją (i zarazem warunkiem) realizacji marzenia o doskonałym społeczeństwie jest bowiem wytworzenie człowieka całkowicie przeciętnego i podporządkowanego.

Do podobnej tezy dochodzą też autorzy wychodzący z innych przesłanek. Jak dotąd ideał delficki idzie w parze z wyobrażeniem człowieka jako spójnego i kompletnego bytu, którego istota jest dana z góry i czekająca na odkrycie. Takie wyobrażenie bliskie jest ciotkom Józia z *Ferdydurke*: „Gdyż na jawie byłem równie nie ustalony, rozdarty – jak we śnie. Przeszedłem niedawno Rubikon nieuniknionej trzydziestki, minąłem kamień milowy, z metryki, z pozorów wyglądałem na człowieka dojrzałego, a jednak nie byłem nim – bo czymże byłem?”

⁷ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1995, s. 106.

⁸ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawa 1997.

[...] Chodziłem po kawiarniach i po barach, spotykałem się z ludźmi, zamieniając słowa, czasem nawet myśli, ale sytuacja była nie wyjaśniona i sam nie wiedziałem, czym człowiek, czym chłystek; i tak na przełomie lat nie byłem ani tym, ani owym – byłem niczym [...]. Ciotki moje, te liczne ćwierćmatki doczepione, przylatane, ale szczerze kochające, już od dawna usiłowały na mnie wpływać, abym się ustabilizował jako ktoś [...] – nieokreśloność moja była im niezwykle przykra, nie wiedziały, jak rozmawiać ze mną nie wiedząc, kim jestem [...]”⁹. Bohater Witolda Gombrowicza jednak nie jest już w stanie odnaleźć w sobie tego, co w zgodnej opinii przedstawicieli starszego pokolenia każdy szanujący się człowiek odnaleźć w sobie powinien. Z analiz Frederica Jamesona wynika, że właściwość tę orzec możemy o całym współczesnym systemie społecznym: „Oto cały nasz współczesny system społeczny zaczął stopniowo tracić zdolność przechowywania przeszłości, żyjąc w wiecznej terażniejszości i wiecznej zmianie, wymazującej wszystkie te rodzaje tradycji, które wcześniejsze formacje społeczne musiały w taki czy inny sposób ochraniać”¹⁰. W *Nasyconym Ja* Kennetha J. Gergena czytamy z kolei: „Będę jednak dowodził, że zarówno romantyczne, jak i modernistyczne przekonania na temat Ja wychodzą obecnie z użycia, a podtrzymywane przez nie społeczne układy ulegają powolnemu rozkładowi. Jest to w dużej mierze efektem oddziaływania sił społecznego nasycania. Rodzące się technologie nasycają nas głosami ludzkości – zgodnymi z nami bądź nam obcymi. W miarę jak absorbujemy ich różnorodne porządki i racje, stają się one częścią nas, a my – częścią nich. Społeczne nasycenie wyposaża nas w mnogość niespójnych i niepowiązanych ze sobą języków Ja. Na wszystko to »co wiemy, że jest prawdą« o nas, inne głosy reagują wątpliwościami, a nawet drwiną. Tej fragmentaryzacji wyobrażeń na temat Ja odpowiada mnogość niespójnych i bezładnych związków z innymi. Związki te pociągają nas w nieprzebranych kierunkach, skłaniają do odgrywania takiej różnorodności ról, że samo pojęcie »autentycznego Ja« o dających się poznać cechach znika z pola widzenia. W pełni nasycone Ja przestaje być w ogóle jakimś »sobą«”¹¹. Sięgnijmy jeszcze do Zygmunta Baumana, który zwraca uwagę na to, że interesujący nas stan rzeczy pociąga za sobą również zmiany w sferze ocen: „Ulubionym bohaterem naszej płynnej nowoczesności jest niczym nieobciążona, swobodnie poruszająca się

⁹ W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 1997, ss. 6–7; por. też w *Dzienniku*: „Kim jestem? Czy w ogóle »jestem«? Od czasu do czasu »bywam« tym lub owym” (idem, *Dziennik I*, Kraków 1997, s. 304).

¹⁰ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. P. Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 212.

¹¹ J.K. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009, s. 35.

jednostka. Bycie »ustalonym«, »zidentyfikowanym« na sztywno i bez możliwości zmian, staje się coraz gorzej widziane¹².

Dla opisywanego wyżej człowieka samopoznanie z całą pewnością nie pozostaje tym, czym było dawniej. Warto podkreślić, że zjawisko, o którym mowa, nie jest oceniane jednoznacznie. Dla Ortegi y Gasseta opisywana w *Buncie mas* zmiana postawy człowieka współczesnego oceniana jest jako nie tylko niepożądana, ale nawet groźna. W XX wieku jednak interesujący nas stan rzeczy doczekał się także oceny pozytywnej. Dla Rorty'ego, by wymienić jednego z najważniejszych rzeczników prezentowanego punktu widzenia, postulowanego stanu rzeczy nie należy rozumieć w kategoriach upadku, ale przeciwnie, jako szansę. Jeśli sięgnąć do tradycji, trudno chyba znaleźć myśliciela, który otwarcie głosiłby podobne tezy. Ostatnie stulecie przynosi więc w tym względzie dużą zmianę. Według autora *Konsekwencji pragmatyzmu* powinniśmy odczytać się myśleć, że w człowieku jest coś do odkrycia¹³. Człowiek jest wyłącznie więzłą percepcji, przygodną siecią przekonań i pragnień. Idea człowieka – zagadki do rozwiązania, która stoi u podstaw dawnych koncepcji, może przeto zostać bez szkody odrzucona¹⁴.

Po trzecie, uznajemy samopoznanie za szkodliwe (albo przynajmniej: za mniej wartościowe niż niewiedza o sobie). Taki pogląd odnajdujemy u Fryderyka Nietzschego: „[...] tam, gdzie *nosce te ipsum* jest receptą na upadek, tam roztropnością staje się samozapomnienie, nierozumienie siebie, pomniejszanie, zawężanie, uśrednianie siebie”¹⁵. Według filozofa wartość samowiedzy nie jest absolutna. W ten sposób dystansuje się on od wielowiekowej tradycji, zgodnie z którą pogląd, jakiego jest wyrazicielem, wydaje się całkowicie absurdalny. By się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do Sokratesa, który, jak to ujmuje Nietzsche, w błędzie upatruje zła samego w sobie¹⁶, czy też do myślicieli chrześcijańskich utrzymujących, że człowiek, który nie pragnie poznać samego siebie, zniża się do poziomu pozbawionego rozumu zwierzęcia¹⁷. Dla adwersarzy Nietzschego samowiedza jest zawsze lepsza od niewiedzy; przekonanie to zachowuje swą ważność nawet wtedy, gdy poznanie pociąga za sobą określone niedogodności¹⁸.

¹² Z. Bauman, *Tożsamość*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007, s. 30.

¹³ Por. np. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 25.

¹⁴ W podobnym duchu wypowiada się S. Fish, *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć, co robimy*, tłum. A. Derra-Włochowicz, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2008, s. 413.

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, ss. 51–52.

¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Kraków 2001, ss. 115–116.

¹⁷ Por. na ten temat wstęp do rozdziału drugiego niniejszej pracy.

¹⁸ Jak czytamy u Kartezjusza: „Dlatego widząc, że większą doskonałością jest znajomość prawdy, choćby nawet dla nas niekorzystnej, niż jej nieznanomość, uznaję, iż lepiej jest być mniej

Zwrot ku historii przekonuje, że stanowisko, które nas tu interesuje, jest niezwykle rzadkością w dotychczasowych dziejach refleksji nad człowiekiem i jego samopoznaniem. Zdecydowana większość autorów podnoszących temat poznania siebie głosi coś wręcz przeciwnego. Wyjątek od reguły możemy odnaleźć w powieści *Don Kichote*. Główny bohater stwierdza tam z właściwą sobie bezpretensjonalnością: „O sobie rzec mogę, że odkąd jestem błędnym rycerzem, jestem waleczny, pełen umiarkowania, wspaniałomyślny, dobrze ułożony, szczodry, dworny, śmiały, łagodny, cierpliwy, mężnie znoszący trudy więzienia i zakłęcia”¹⁹. Nieprawdziwy sąd na swój temat ma zatem pozytywne konsekwencje dla postawy bohatera. Co oczywiste, bohater ten w zgodnej opinii nowożytnych autorytetów nie jest przykładem stworzonym po to, by go naśladować. Jest raczej przestrogą przed zgubnym wpływem obłąkanej wyobraźni zrodzonej z nieumiarkowanego oddawania się lekturze nieodpowiednich książek. W późniejszym okresie byli jeszcze romantycy z kultem genialnej jednostki, człowieka ciemnego, nieprzejrzystego dla samego siebie, tworzącego swe dzieło z głębi nieświadomości, ale i oni, mimo pewnego wpływu, nie zdołali zdominować nowoczesnej umysłowości. W wieku XX stanowisko wyrażone przez nich zaczęło brzmieć całkiem poważnie. Z wielu stron wysuwane są argumenty stawiające dawną mądrość pod znakiem zapytania. W poważnej literaturze przeczytać możemy o złudzeniach, które ułatwiają życie²⁰. Kultura popularna dostarcza całej masy przykładów bohaterów zawdzięczających sukces całkowitej ignorancji. To nie gruntowna wiedza, poznanie swych mocnych i słabych stron oraz możliwości prowadzi bohatera do sukcesu; przeciwnie, z punktu widzenia osiągniętego celu, okazuje się, że wiedza taka byłaby tylko i wyłącznie balastem, czynnikiem uniemożliwiającym podjęcie właściwej decyzji. Nie prawda i wiedza zatem, ale błąd i niewiedza wiodą do celu²¹. Bardzo dobrze stanowisko to streszcza formuła André Gide’a: „Gdyby gąsienica próbowała poznać siebie, nigdy nie stałaby się motylem”²². Pozytywna waloryzacja niewiedzy człowieka o samym sobie łączy się także często z silnie zaznaczającym się współcześnie kultem młodości. Idąc za lordem Henrykiem z powieści *Portret Doriana Graya*, który zapewniał, że

wesołym, a za to posiadać większą wiedzę”, R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 57.

¹⁹ M. Cervantes, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. 1, tłum. A.L. Czerny, Z. Czerny, Warszawa 1983, s. 412.

²⁰ Por. np. M. Kofta, T. Szustrowa (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*, Warszawa 2001.

²¹ Na temat przemian w pojmowaniu zła gnoseologicznego (błędu) por. O. Marquard, *Odciążenie. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, w: idem, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 22.

²² Por. A. Gide, *Later Fruits of the Earth*, w: idem, *Fruits of the earth*, tłum. D. Bussy, Harmondsworth 1970, s. 196: „The Caterpillar that tried »to know itself« would never become a butterfly”.

najlepszym sposobem na odzyskanie młodości jest powtarzanie dawnych błędów²³, brak doświadczenia cechujący okres wstępujący w życiu człowieka postrzegany być zaczyna jako rzecz pożądana. Wraz z coraz silniej upowszechniającym się kultem młodości, brak adekwatnego obrazu samego siebie przestaje być tym samym powodem do wstydu.

Za wymienionymi głosami idą także te, które podkreślają, że wiara w zbawczą moc ideału delfickiego nie tylko nie pomaga człowiekowi, ale wręcz prowadzi do opłakanych skutków. Taki punkt widzenia znajdujemy na przykład w powieści Henrika Ibsena *Dzika kaczką*, gdzie nadgorliwość Gregersa Werlego doprowadza do smutnego finału w postaci śmierci młodej Jadwini oraz rozpadu rodziny²⁴. Jak możemy wnosić z lektury, wbrew zapewnieniom moralistów prawda nie wyzwala człowieka; przeciwnie, przyczynia się do jego zguby. Podobne spostrzeżenia idą często w parze z przekonaniem, że wbrew temu, co sądzono na ten temat powszechnie, ideał delficki służył raczej ujarzmieniu człowieka niż jego wyzwoleniu. Wszystkie kategorie z nim związane, jak natura ludzka i płynące z niej cele i powinności człowieka, prawda, wewnętrzność, są wynalazkami służącymi legitymizacji określonych interesów oraz zniewoleniu jednych grup przez inne. Często także pojawiają się w interesującym nas tu kontekście głosy mówiące o zgubnym wpływie nauki. Jak pisze Gergen, „To wiek dwudziesty miał w końcu odpowiedzieć na starożytne wyzwanie delfickiej wyroczni: »poznaj samego siebie«. Sprostanie temu wyzwaniu stanowiło główne zajęcie naukowej psychologii [...]”²⁵. Jak wiadomo, nowożytna nauka w swych początkach koncentruje się wyłącznie na przyrodzie, nie sięgając rzeczywistości specyficznie (w jej własnym języku) ludzkiej. Dopiero z czasem rozszerza swój zakres badań, w czym natrafia na znaczny opór. Najczęstszym zarzutem wysuwany pod adresem tego dążenia jest zarzut redukcjonizmu oraz uprzedmiotowienia człowieka. Jak czytamy w *Dialektyce oświecenia*, która stanowi wręcz paradygmatyczny przykład tego rodzaju krytyki, „[...] gdy psychologia musi ludzi wyjaśniać, znaczy to, że ludzie ulegli regresji i zniszczeniu. Gdy ludzie wzywają na pomoc psychologię, skąpy obszar ich bezpośrednich relacji zostaje jeszcze bardziej zawężony, raz jeszcze stają się dla siebie rzeczami. Odwoływanie się do psychologii po to, by zrozumieć innych, to hańba, odwoływanie się do psychologii po to, by wyjaśnić swoje własne motywy, to sentymentalizm”²⁶.

Po czwarte wreszcie, dzisiejszy człowiek robi coś innego. Według rzeczników przedstawionego poglądu poznanie samego siebie nie jest już przedmiotem

²³ Por. O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, tłum. M. Feldmanowa, Wrocław 1996, s. 52.

²⁴ Por. H. Ibsen, *Dzika kaczką*, tłum. J. Frühling, Poznań 1994.

²⁵ K.J. Gergen, *Nasycone Ja*, s. 66.

²⁶ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 269.

zainteresowania; w zamian jednak skierowane na siebie wysiłki jednostek zmierzają w inną stronę. Poznanie siebie zastąpione zostaje tworzeniem siebie²⁷. Takiego zdania jest na przykład Michel Foucault. W swej odpowiedzi na pytanie, czym jest oświecenie, nawiązuje on do Charles'a Baudelaire'a, by na tej podstawie stwierdzić: „Być nowoczesnym, to nie akceptować samego siebie, każdy z nas jest bowiem strumieniem wpływających chwil; to traktować siebie jako przedmiot trudnego i złożonego procesu kształtowania [...]. Wedle Baudelaire'a człowiek nowoczesny nie dąży do odkrycia samego siebie, swych sekretów i ukrytej prawdy; to człowiek, który próbuje siebie wykreować”²⁸. Autorzy, którzy reprezentują podobny punkt widzenia, odwołują się do różnych źródeł. Wśród nich ważne miejsce zajmuje wymieniony tu Baudelaire; często w tym kontekście pojawiają się odwołania do Nietzschego, a także do psychoanalizy Sigmunda Freuda.

W ogólnym wymiarze tworzenie siebie rozpatrywać należy na tle silnie znaczących się współcześnie procesów estetyzacji. Nie wdając się w szczegóły, dzisiejsza estetyzacja zatacza coraz szersze kręgi, wykraczając poza dziedzinę wyznaczoną jej przez tradycję. Jak pisze Wolfgang Welsch: „Bez wątpienia jesteśmy współcześnie świadkami *boomu* estetyki, którego zakres sięga od indywidualnej stylizacji, poprzez kształtowanie wyglądu miast i ekonomię, po sferę teorii. Coraz więcej elementów rzeczywistości jest przekształcanych estetycznie, a sama rzeczywistość w rosnącym stopniu uchodzi za konstrukt estetyczny”²⁹. Co warto podkreślić, estetyzacja dotyczy nie tylko tego, co może być widziane (zjawisk), ale również tego, co pozwala widzieć (warunków możliwości). Nie tylko zatem tworzymy i chcemy być twórcami (również samego siebie), ale także interpretujemy zjawiska w kategoriach tworzenia (to, co kiedyś powszechnie uznane było za odkrywane, dziś uznajemy za efekt kreacji).

Z perspektywy człowieka – twórcy siebie poznanie samego siebie staje się synonimem ograniczeń i zniewolenia. „Ja” traktowane jako rzecz do odkrycia nie jest już utęsknionym celem poszukiwań, ale zaczyna jawić się jako coś, co nas uwiera, czemu należy sprostać. Dlaczego mam być tym, czym jestem? Lepiej stać się tym, czym pragnę być. Dla wielu współczesnych filozofów autokreacja należy do najważniejszych zadań (i możliwości), jakie otwiera przed człowiekiem dzisiejsza rzeczywistość. Takiego zdania jest przytaczany wyżej Foucault i wielu

²⁷ Na temat „tworzenia” por. W. Tatarkiewicz, *Twórczość*, w: idem, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1998; H. Blumenberg, „*Naśladowanie natury*”. *Z prehistorii człowieka twórczego*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997, ss. 53–97.

²⁸ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 285; por. też idem, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 43: „Niejeden – jak ja zapewne – pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam”.

²⁹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, tłum. K. Guzalska, Kraków 2005, s. 32.

innych filozofów. Podobne zjawisko obserwujemy także w literaturze. Dobrym przykładem są *Dzienniki Gombrowicza*, gdzie autor pisze: „Chciałbym w tym dzienniczku jawnie przystąpić do konstruowania sobie talentu [...]”³⁰. Gombrowicz nie chce, jak to dawniej mieli w zwyczaju podejmujący się pisania o sobie autorzy, odkryć swojego prawdziwego ja, ale chce je wykreować.

Współcześnie postawa taka nie jest zarezerwowana dla nielicznych jednostek. Tworzenie siebie zyskuje rangę zjawiska o charakterze powszechnym, egalitarnym³¹. Kultura popularna dostarcza niezliczonych wręcz przykładów potwierdzających tę tezę. W poradniku pod tytułem *Praktyczne metody osiągnięcia sukcesów* przeczytać możemy: „Celem niniejszej książki jest nauczyć CIĘ sposobów ZDOBYWANIA WSZYSTKIEGO, CZEGO TYLKO ZAPRAGNIESZ. Kiedy w treści pojawia się słowo »Ty«, to oznacza ono CIEBIE, właśnie CIEBIE. I nie jest ważne, kim jesteś, gdzie żyjesz, ile masz lat, jaki masz kolor skóry, wykształcenie, jaka jest Twoja sytuacja (czy pracujesz, czy jesteś bezrobotny), czy jesteś bogaty, czy biedny. Przeznaczona jest ona dla CIEBIE”³². Tworzenie siebie nie jest więc dziś, jak tego chciał Foucault, formą sprzeciwu wobec zastanego porządku, ale znakomicie wpisuje się w główny nurt życia. Współczesny świat wysłał dzisiejszemu człowiekowi wyraźny komunikat, że w zasadzie może on dowolnie kształtować samego siebie³³. Obiecuje przy tym zapewnić mu odpowiednie środki ku temu. Rozwijająca się technika oraz systemy eksperckie przekonują, że nie ma problemów nie do rozwiązania. Wygląd, ubiór, styl życia, bogactwo, sława? Każdy może wybrać siebie, wystarczy, że zwróci się o pomoc do właściwego specjalisty.

³⁰ W. Gombrowicz, *Dziennik I*, s. 58.

³¹ Z dzisiejszej perspektywy można śmiało powiedzieć, że ideał autokreacji lepiej pojmować w kategoriach wypełnienia ideałów oświecenia, nie zaś jako wyraz ich kontestacji. Jak to ujmuje Hudzik: „Zgodnie z [...] oświeceniowym rozumem, jesteśmy, jak wiadomo, »dojrzałi« wtedy tylko, kiedy nasze działania nie są regulowane ani przez przekonania religijne, ani przez jakieś przepisy systemu prawnego, ingerującego w nasze moralne, osobowe, prywatne życie. Człowiek, jego działanie, pozostaje z tego punktu widzenia zdany na samego siebie. W tych warunkach etyka skoncentrowana może być zatem tylko na problematyce osobowego wyboru, na problematyce estetyki egzystencji”, J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji*, Lublin 1998, s. 93.

³² M.R. Kopmeyer, *Praktyczne metody osiągnięcia sukcesów*, tłum. W.J. Wojciechowski, Warszawa 2003, s. 127.

³³ Elliott rozpoczyna pracę na temat współczesnych koncepcji „ja” w następujący sposób: „Jedna ze stacji radiowych, której zdarza mi się niekiedy słuchać, ogłosiła niedawno konkurs pod hasłem »Zdobądź nowe ja«. Konkurs ten skierowany był do tak zwanych nieudaczników [...]. Ostateczny zwycięzca konkursu, w tym przypadku »wielki nieudacznik«, otrzymywał nagrody, które miały mu umożliwić »przeróbkę własnej tożsamości«. W skład nagrody głównej wchodziły: samochód, odzież, kupon na wyjazd urlopowy oraz pieniądze”, A. Elliott, *Koncepcje „Ja”*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007, s. 7.

3. UZASADNIENIE ZWROTU KU HISTORII

Powyższe spostrzeżenia nie pozostawiają wątpliwości, że postawiony na wstępie problem jest jak najbardziej aktualny. W wieku XX oczywistość samopoznania jako drogi rozwiązania ludzkich problemów postawiona została pod znakiem zapytania. Jak mieliśmy okazję się przekonać, myśliciele wskazali na liczne trudności oraz wysunęli zarzuty, obok których nie sposób przejść obojętnie. Jeśli zastanowimy się nad przedstawionymi punktami, zobaczymy, że problem nasz jest nie tylko aktualny, ale także niezwykle skomplikowany. Krótka analiza tychże głosów ukazuje, że w sprawie samopoznania mamy do czynienia z wieloma perspektywami, które mimo licznych punktów wspólnych niekoniecznie składają się na spójną wizję świata. Rozbieżności spotykamy w niezwykle istotnych miejscach. Do zaistnienia takiego stanu rzeczy z całą pewnością przyczynia się to, że kwestie merytoryczne podejmowane są przez przedstawicieli rozmaitych dziedzin: filozofii, nauk społecznych, ale też literatury pięknej; zagadnienia te są też silnie obecne w kulturze popularnej. Szeroka dyskusja nieuchronnie rodzi rozbieżności, których źródła upatrywać należy nie tylko w czynnikach o charakterze empirycznym (np. wtedy, gdy autorzy odnoszą się do różnych obszarów dzisiejszej rzeczywistości), ale także w normalnych obecnie różnych założeniach czy postawach teoretycznych. Do tego dołączyć należy fakt, że w tej wielogłosowej dyskusji na złożoność sytuacji składa się również forma prezentowanych wypowiedzi – wśród nich znajdujemy zarówno diagnozy, jak i oceny oraz twierdzenia teoretyczne.

Wymienione zagadnienia potwierdzają w dostatecznym stopniu, że interesujący nas problem jest nie tylko aktualny, ale i skomplikowany. Powyższa konstatacja dotyczy nieuchronnie nie tylko poznania siebie, ale także naszego o nim myślenia. Powiedziałem wcześniej, że wielu współczesnych badaczy wskazuje, iż dzisiejsze pragnienie odnalezienia samego siebie natrafia na poważne trudności. Zaprezentowana wielość perspektyw sprawia, że to samo da się powiedzieć na temat filozoficznej refleksji nad tym zagadnieniem. Podobnego zdania jest wielu dwudziestowiecznych autorów podejmujących niniejszy temat. Zacytuję tutaj Romana Ingardena, który zauważa: „Trzeba przeto skrupulatnie zbadać wszelkie źródła wiedzy o sobie samym i rozważyć, czy i w jakich granicach jej wyniki są zdolne nas upewnić o istnieniu i właściwościach nas samych jako ludzi transcendujących przeżycie. Jest to zadanie, do którego rozwiązania nie jesteśmy dziś przygotowani. O ile bowiem w dziejach europejskiej teorii poznania poświęcono wiele wysiłków dla zbadania przebiegu spostrzeżenia zmysłowego i wyników poznawczych na jego podstawie uzyskanych, o tyle – dziwnym trafem – zagadnienie, jak poznajemy samych siebie, leżało wciąż odlogiem. Nie mamy dziś

nawet istotnych początków teorii doświadczenia wewnętrznego, bo trudno za taki początek uważać pewną ilość niewiele mówiących ogólników na temat tzw. spostrzeżenia wewnętrznego, które można znaleźć w literaturze³⁴.

W pracy niniejszej przyjmuję za Ingardenem, że aby zmierzyć się z zarysowanym problemem, aby podjąć się próby odpowiedzenia na współcześnie rysujące się pytania, w pierwszej kolejności należy poznać poznanie siebie. W przeciwieństwie do Ingardena jednak nie traktuję zagadnienia tego w kategoriach problemu teorii doświadczenia wewnętrznego. Już przedstawione wyżej spostrzeżenia nie pozostawiają wątpliwości, iż problem poznania siebie postawiony jest tu inaczej. W zarysowanej przeze mnie perspektywie pytanie o metodę (nie jest powiedziane, że jest ono równoznaczne z pytaniem o doświadczenie wewnętrzne)³⁵ jest jednym z wielu punktów, które wymagają odpowiedzi. Dodatkowego argumentu przemawiającego za tym, by w poszukiwaniach podążyć inną drogą, dostarcza przekonująca, jak sądzę, dwudziestowieczna krytyka głównych założeń filozofii podmiotu oraz podmiotowości rozumianej jako dostępna dzięki introspekcji wewnętrzna przestrzeń umysłu. Z chwilą, gdy uznamy zasadność tej krytyki, zwłaszcza zaś podnoszonego z wielu stron postulatu mówiącego o zapośredniczeniu podmiotowości w tym, co obiektywne, uwikłania człowieka w świat, kulturę, język, problem samopoznania przestanie jawić się jako przede wszystkim problem metody. W prezentowanej optyce teoretyczne zainteresowanie poznaniem samego siebie przenosi się z problemu czynności izolowanego podmiotu na zagadnienie warunków możliwości takiej czynności. Punktem wyjścia nie jest więc metoda, ale świat, w którym człowiek może zrozumieć siebie w kategoriach bytu, który należy zgłębić; świat, w którym dążenie do samowiedzy znajduje wyraz w wytworach ludzkiej działalności.

Wątpliwości zgłaszane pod adresem filozofii podmiotu sprawiają, że w poszukiwaniu rozwiązania należy uciec się do innych środków. Najlepszą drogą jest, jak sądzę, droga poznania historycznego. Warto przy tym podkreślić, że historia odgrywa w niniejszej pracy podwójną rolę. Z jednej strony traktowana jest w kategoriach źródła wiedzy o samopoznaniu, z drugiej – pojmowana jest

³⁴ R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999, ss. 55–56.

³⁵ Również Ingarden w końcowych fragmentach cytowanej pracy (powstały one w późniejszym okresie) odchodzi od pogłębienia problematyki doświadczenia wewnętrznego i skupia się na człowieku działającym: „Ale zasadnicza możliwość przewyciężania czasu jest dana faktem takich swobodnych czynów moich, dokonywanych w pełni świadomości ciężącej na mnie za nie odpowiedzialności, wbrew najwyższym nieraz oporom i pod grozą poniesienia wszelkich konsekwencji, a jednak spełnianych z głębokiego przekonania, iż jedynie one mogą mię uchronić przed zagładą wewnętrzną jedności, przed rozbiciem przez utratę wiary w siebie, w ostateczną podstawę wszelkiego życia. W czynach takich przejawia się moje »ja«, trwałość mego istnienia”, R. Ingarden, *Człowiek...*, s. 64 i n.

jako transcendentálny horyzont ľudského doświadczenia. Cel, jaki sobie stawiam na pierwszym planie, polega na przyjrzeniu się tej tradycji, która stanowi punkt odniesienia dla większości przytaczanych wyżej wypowiedzi. Chciałbym przyrzec się trzem formacjom kulturowym (świat grecko-rzymski, chrześcijaństwo, nowożytność), w których imperatyw „poznaj samego siebie” występuje, ciesząc się przy tym uznaniem licznych autorytetów. W sytuacji nieredukowalnej wielości perspektyw poznanie historyczne jest zawsze naturalnym sojusznikiem. Interpretacja źródeł daje nadzieję sprostania wywołanej przez wielogłosowość dzisiejszej dyskusji potrzebie porządku i systematyzacji. W ten sposób może przyczynić się do zrozumienia teraźniejszości, w której żyjemy. Jednak powyższe nie wyczerpuje roli, jaką odgrywa tutaj historia. W pracy niniejszej historia nie jest traktowana wyłącznie w kategoriach źródła wypowiedzi na interesujący nas temat; historia występuje tutaj także w roli horyzontu rozumienia zjawisk. Tu pojawia się druga płaszczyzna. W pracy przyjmuję także tezę o zapośredniczeniu ludzkiego odniesienia do świata. Zgodnie z nią każda historycznie dana kultura jest, po pierwsze, źródłem sensu dla żyjących w ramach jej oddziaływania ludzi, wyznacza ramy tego, co każdorazowo wspólne, określa zakres interesujących problemów oraz sposoby ich rozwiązania; po drugie, jest również miejscem aktywności człowieka, jego poszukiwań, twórczości, działań, których skutkiem jest niejednokrotnie zmiana zastanego świata.

Zwrot ku przeszłości jest zatem w ostatecznym rachunku zwrotem ku określonym formacjom kulturowym dokonywanym z perspektywy filozofii kultury. Wskazany podwójny sens tłumaczy, dlaczego w pracy tej mówię o kulturze poznania siebie. Nie natura samopoznania, nie doświadczenie wewnętrzne, ale kultura rozumiana zarówno jako przedmiot badań, jak i horyzont ludzkich poczynań, wyznacza perspektywę dla stawianych tutaj pytań³⁶.

4. STRUKTURA PRACY

Publikacja składa się z trzech rozdziałów, które stanowią grunt pozwalający na ustosunkowanie się do postawionego w tytule książki problemu. Cel, jaki sobie stawiam, ma zatem charakter głównie opisowy. Chodzi mi o to, by przyrzeć się

³⁶ Przez kulturę rozumiem ponadindywidualną rzeczywistość myślową, na którą składają się przekonania normatywne i dyrektywne, indywidualnie respektowane (niekoniecznie indywidualnie uświadamiane) w określonej społeczności ludzkiej. Zob. na ten temat: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 20; J. Kmita, G. Banaszak, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, ss. 38–39. Stawiane w niniejszej pracy pytanie o poznanie siebie nie mieści się zatem w dziedzinie psychologii ani antropologii, ani metafizyki. Punktem odniesienia dla niej jest filozofia kultury.

zagadnieniu poznania samego siebie, uwzględniając jego złożoność i historyczną różnorodność. Dopiero w zakończeniu, korzystając z całości uzyskanego materiału, podejmuję dyskusję na temat sytuacji oraz perspektyw samopoznania w dzisiejszym świecie.

W rozdziale pierwszym – *Samopoznanie i filozofia. Sokrates oraz myśl grecko-rzymska* – głównym bohaterem czynię Sokratesa. Wspominałem już o siedmiu mędrkach i świątyni Apollona w Delfach. Nie dysponujemy świadectwami, które pozwoliłyby na udzielenie zadowalających odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące tamtego okresu. Nie wiadomo, któremu z mędrców przypada w udziale zasługa powołania do życia maksymy, której oddziaływanie daleko wykracza poza granice świata antycznego, maksymy uznanej następnie przez wielu za najważniejszą prawdę, jaką Grecy ofiarowali kolejnym pokoleniom. Wśród kandydatów wymieniani są: Tales, Chilon, Solon i Bias. Podobnie tajemnicą pozostają szczegóły, takie jak data pojawienia się słów oraz ich konkretna lokalizacja w obrębie świątyni. Co najważniejsze jednak, to samo dotyczy zasadniczego problemu, a więc pierwotnego znaczenia nakazu „poznaj samego siebie”³⁷. Dzisiejsi badacze przyjmują najczęściej, że maksyma ta wywodzi się z wcześniejszej od niej „nic nad miarę” i oznacza „[...] wezwanie do poznawania swoich ograniczeń, uświadomienie sobie ludzkiej kondycji śmiertelnika i zaniechanie porównywania się z bogami”³⁸. Nie jest ona zatem jeszcze wtedy namową do poznania duszy, czy też do poszukiwania siebie za pomocą introspekcji. Z czasem maksyma wzbogaca się o kolejne znaczenia, zdobywając przy tym coraz wyższą rangę. U Heraklita pojawiają się fragmenty mogące świadczyć o nowym spojrzeniu na temat delficki³⁹. Dopiero jednak w przypadku Sokratesa możliwy staje się szerszy, a co

³⁷ Na temat kontrowersji wokół maksymy delfickiej zob. E.G. Wilkins, *Delphic Maxims in Literature*, Whitefish 1994, ss. 1–10; eadem, „*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago 1917, ss. 1–12.

³⁸ J.P. Vernant, *Człowiek Grecji*, w: J.P. Vernant (red.), *Człowiek Grecji*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, s. 24; szerzej na ten temat będzie mowa na początku rozdziału pierwszego.

³⁹ Heraklit mówi o poszukiwaniu samego siebie (101) oraz o tym, że każdy człowiek może poznać siebie i myśleć rozumnie (116), por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przed-sokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 213: „Etyczne zalecenia Heraklita mają formę sentencji. Ich treść w sporej mierze przypomina refleksję poprzedników i współczesnych mędrca. Heraklit jest niekiedy bardziej obrazowy i kategoryczny. Podkreśla znaczenie umiaru, zależnego od właściwej oceny własnych umiejętności. Przychodzą tu oczywiście na myśl delfickie maksymy, »poznaj siebie« lub »nic ponad miarę«. Myśli Heraklita mają jednak głębsze znaczenie, gdyż wynikają z fizycznych teorii. Nie jest to wprawdzie jasno powiedziane, ale wyraźnie widoczne jako założenie [...]. Heraklit był też przekonany, że tylko zrozumienie fundamentalnej budowy świata pozwala człowiekowi być prawdziwie mądrym i sprawnym. Jest to najważniejszy wniosek z jego filozofii, w której po raz pierwszy etyka splata się z fizyką” (numeracja fragmentów według wydania H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1934).

najważniejsze, potwierdzony większą liczbą źródeł, rzut oka na tę problematykę. Sokratesa powszechnie uznaje się za ojca tradycji „poznaj samego siebie”. Filozof ten odwołuje się do dawnej sentencji, nadając jej przy tym znaczenie, dzięki któremu może ona stać się czymś szczególnie istotnym dla określenia sytuacji człowieka w świecie. Niebagatelny udział rozważań Sokratesa w formowaniu się interesującej nas tradycji sprawia, że filozofowi temu poświęcam większą część rozdziału. Na koniec przyjrę się dalszemu oddziaływaniu maksymy delfickiej w tradycji grecko-rzymskiej.

W rozdziale drugim – *Prawda o sobie w kontekście Objawienia. Chrześcijaństwo* – przyjrę się rozumieniu maksymy delfickiej na gruncie chrześcijańskim. Religia chrześcijańska jest, według słynnego powiedzenia, drugim korzeniem, z którego wyrasta nowożytna Europa. Pozostając pod wpływem kultury Cesarstwa Rzymskiego (w tym filozofii), w granicach którego się rodzi, przynosi wiele elementów nowych, obcych kulturze świeckiej, które nie pozostają bez wpływu na rozumienie słów „poznaj samego siebie”. Nowe pojmowanie Boga, świata i człowieka, nowe wartości, jak miłość bliźniego, pokora, posłuszeństwo, znajdują odzwierciedlenie na gruncie doświadczenia siebie przez jednostkę, rzucając inne światło na ideał delficki. Jak zobaczymy, już w chrześcijaństwie przedśredniowiecznym jest to ideał niezwykle ważny. Filozofowie odwołują się do mądrości delfickiej, podkreślając przy tym boskie pochodzenie maksymy. Jak możemy przeczytać u Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesusa, Biblia w dostatecznym stopniu potwierdza konieczność podejmowania wysiłków mających na celu odkrycie prawdy o sobie; potwierdza także to, że Grecy nie byli na tym polu pierwsi. Również w średniowieczu temat poznania samego siebie jest problemem ważnym, o czym świadczą liczne dyskusje, w których głos zabierają reprezentanci najważniejszych nurtów. Oprócz różnego typu teoretycznych rozważań literatura chrześcijańska dostarcza też przykładów praktyki samopoznania, które również warto wziąć pod uwagę. Choć nie są one zbyt liczne (dopowiedzmy, że początki upowszechniania się praktyki rachunku sumienia wiązać należy z rokiem 1215, kiedy to czwarty sobór laterański wprowadza obowiązek przynajmniej jednej w roku spowiedzi indywidualnej), to jednak stanowią ważne źródło wiedzy na temat zarówno formy, jak i problemów interesujących pytającego o siebie chrześcijanina. Na koniec parę słów powiem o dalszych losach tej idei w chrześcijaństwie.

W rozdziale trzecim – *Samowiedza w ramach nowego obrazu świata. Kartezjusz i czasy nowożytne* – zajmuję się szerokim oddziaływaniem maksymy delfickiej w czasach nowożytnych. Już w renesansie odnaleźć możemy nowe pod wieloma względami spojrzenie na problem delficki, jednak dopiero wraz z przewartościowaniami, jakie przynosi wiek XVII, samopoznanie zyskuje znaczenie zapewniające mu niekwestionowane miejsce w porządku spraw, których według

powszechnego uznania nowożytnych ludzi, nie można zaniedbać. Sięgając wstecz, poznanie siebie spełnia się głównie w wymiarze praktycznym. W czasach nowożytnych okazuje się ważne także dla metafizyki i teorii poznania. Z całą pewnością znaczny wpływ na taki stan rzeczy ma zaznaczające się nie tylko w filozofii odejście od dominującej dawniej perspektywy ontologicznej. Odkąd świat przestaje jawić się jako z góry ustanowiony porządek, przestaje też być pojmowany jako niezawodna instancja dostarczająca norm zarówno poznawczych, moralnych, jak i estetycznych – znajduje się miejsce dla nowych rozwiązań. Odpowiedzią na zarysowaną sytuację staje się w czasach nowożytnych samopoznanie. Scenariusz taki odnajdujemy u Kartezjusza, który nie znajdując zaspokojenia swych intelektualnych ambicji w tym, co światowe, obiera drogę ku wnętrzu, aby tam, poprzez poznanie siebie, podjąć trud poszukiwania podstaw wiedzy i działania. Autor *Rozprawy o metodzie* jest jednym z twórców stylu myślenia, który upowszechnia się w czasach nowożytnych. Zgodnie z nim to właśnie poznanie siebie pojawia się jako odpowiedź na najważniejsze ludzkie pytania. Powyższe w dostatecznym stopniu tłumaczy rangę, jaką przyznano samopoznaniu w czasach nowożytnych. Nie wyczerpuje jednak wszystkich aspektów oddziaływania maksymy delfickiej. Kolejny istotny wątek, którym zajmę się w rozdziale trzecim, ukazuje poznanie siebie w związku z inną ważną ideą, mianowicie ideą postępu ludzkości. Kiedy nowożytni Europejczycy za pewnik przyjmują tezę o ciągłym postępie dokonującym się w ramach ludzkiego świata, nabywanie samowiedzy staje się synonimem zmierzającego ku spełnieniu ruchu dziejów. Ostatnia wreszcie grupa problemów, jakie wywołuje temat delficki w czasach nowożytnych, to problemy natury antropologicznej. Pytanie człowieka o samego siebie w interesującym nas okresie jest pytaniem zarówno o ludzkie „ja”, o ciało, jak i o umysł rozpatrywany wspólnie z ciałem. Każdemu z wymienionych aspektów zamierzam poświęcić osobne miejsce, zwracając uwagę na podstawowe założenia oraz przyjmowane rozwiązania (uwzględniając także kwestie sporne oraz konsekwencje przyjętych rozwiązań). W *Zakończeniu* zajmę się zarysowanymi już w czasach nowożytnych kłopotami z samopoznaniem, które w konsekwencji prowadzą nas ku współcześnie obserwowanym dylematom.

* * *

Chciałbym podziękować promotorowi, prof. dr. hab. Romanowi Kubickiemu, za pomoc w przygotowaniu pracy, cenne uwagi, które towarzyszyły mi podczas procesu pisania, a także za propozycję wydania książki.

Dziękuję recenzentom, prof. dr. hab. Jadwidze Mizińskiej, prof. dr. hab. Barbarze Kotowej oraz prof. dr. hab. Annie Zeidler-Janiszewskiej za pracę włożoną

w przygotowanie recenzji, okazaną przychylność oraz za wszystkie sugestie i uwagi polemiczne.

Specjalne podziękowania należą się moim najbliższym, Marcie Graczyk oraz rodzicom, którzy szczególnie żywo uczestniczyli we wszystkich wzlotach i upadkach towarzyszących pisaniu niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ I

SAMOPOZNANIE I FILOZOFIA. SOKRATES ORAZ MYŚL GRECKO-RZYMSKA

WPROWADZENIE

Sokrates już przez starożytnych uznany został za postać o wyjątkowym znaczeniu. Świadectwo wpływu, jaki wywarł nie tylko swą nauką, ale także osobowością, znajdujemy w niemal całej późniejszej filozofii greckiej. Również w pisanej tutaj historii Sokrates zajmuje bardzo ważne miejsce. Słowa „poznaj samego siebie” posłużyły mu bowiem do wyrażenia treści, za sprawą których mogły stać się integralną częścią filozofii, a także wezwaniem o pierwszorzędym znaczeniu dla człowieka. Jak wiadomo, wyroczenia nie namawiała nikogo, by zajął się filozofią, ale przestrzegała przed przekroczeniem właściwej miary, co w praktyce oznaczało wymóg posłuszeństwa bogom oraz prawu państwowemu¹. Sokrates

¹ Takiego zdania jest cytowany wyżej Vernant. Podobnie rzecz ujmuje Jaeger: „[...] znad bramy do świątyni przemawiała do wchodzących przestroga »poznaj samego siebie«, która z dosadnością przepisu prawnego, tak charakterystyczną dla ducha tych czasów, wyraża zasadę *sophrosyne*, polegającą na tym, aby mieć zawsze w pamięci granice ludzkich możliwości”, W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 247; zob. też Snell: „[...] pytyjski bóg wzywa γνῶθι σαυτόν, poznaj siebie samego! – co znaczy: zobacz, że jesteś człowiekiem, że nieprzekraczalna otchłań dzieli cię od boskiego. Pokrewne napomnienia epoki archaicznej to: nie próbuj wstępować do spizowego nieba, nie próbuj poślubić Afrodyty; liczne mity ukazują niebezpieczeństwo takiej *hybris*”, B. Snell, *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 227; zob. też Dembińska-Siury: „Dążenie do zachowania równowagi, troska o określony porządek rzeczy, zatem o przestrzeganie właściwej miary, są tak widoczne w poematach Homera i we wczesnych rozważaniach filozoficznych, że często w literaturze przedmiotu uznaje się maksymę: »nic ponad miarę« za podstawę wczesnogreckich przekonań religijnych i moralnych. Z niej dopiero wywodzić się mają inne, jak np. delfijskie: »poznaj samego siebie«. Miałoby ono stanowić uzupełnienie owej pierwszej zasady, nakładając na człowieka obowiązek określenia własnej sytuacji i własnego statusu, a następnie zaakceptowania ich”, D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 41. W *Prometeuszu w okowach* Ajschylosa mamy przykład takiego użycia. Okeanos zwraca się do tytułowego bohatera tymi słowami: „Poznaj siebie – i dawne

adaptuje słowa wyroczni – inaczej jednak, niż to miało miejsce w czasach siedmiu mędrców, interesujący nas problem sytuuje w kontekście rozumu i wiedzy². W ten sposób maksyma „poznaj samego siebie” może ukazać się w nowym świetle. Przemiana, o której mowa, będzie przedmiotem rozważań w niniejszym rozdziale. Przechodząc do tematu, warto już na wstępie podkreślić, że nie należy jej sobie wyobrażać wyłącznie w kategoriach zerwania. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z odejściem, ale także z ciągłością, której nieprzekraczalny horyzont wyznacza Sokratesowi grecka tradycja.

Zacznijmy od kilku fragmentów mówiących o związku nauki Sokratesa z delficką maksymą.

Najwcześniejszym źródłem, w którym mowa jest o samopoznaniu w kontekście Sokratesa, są *Chmury* Arystofanesa. Na pytanie swego syna, Fejdippidesa, o to, czego nauczy się u Sokratesa, Strepsjades odpowiada: „Wszelkiej, jaka jest, mądrości;/ siebie samego poznasz, jakieś głupi”³. Trudno z całą pewnością powiedzieć, czy Arystofanes „przytacza” w komicznym kontekście słowa, które widz ateński niejednokrotnie słyszeć mógł od dyskutującego na agorze Sokratesa, czy też pojawienie się niniejszego nawiązania w *Chmurach* jest zupełnie przypadkowe. Biorąc pod uwagę znaczną liczbę aluzji do innych (znanych nam również z pism Platona i Ksenofonta) cech oraz właściwości nauczania filozofa, trudno jednak przypuszczać, by było to zwykłym zbiegiem okoliczności⁴. Jest wielce prawdopodobne, że komediopisarz, podobnie jak inni Ateńczycy, wielokrotnie

odmien obyczaj;/ nowe przyjmij: nowego przecie mamy pana./ Jeśli tak twarde, ostre ciskać będziesz słowa,/ może cię – acz daleko stąd do jego tronu –/ usłyszeć Zeus, a wonczas całe twej dzisiejszej/ męki brzemię igraszką jeno ci się wyda./ Porzuć tedy zacięty gniew i drogi szukaj,/ co by cię z tej nieszczęsnej wywiodła udreki./ Nazbyt to może proste dla ciebie, co-ć rzekę,/ lecz wierz mi, Prometeju: taka zawždy bywa/ języka zuchwałego nad miarę zapłata”, Ajschylos, *Prometeusz w okowach* (318–328), w: idem, *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 199.

² Sokrates mówi w *Kritonie* (Platon, *Kriton* (46B-C), w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 597): „Więc trzeba nam się zastanowić, czy to zrobić [chodzi o ucieczkę z więzienia – S.W.], czy nie. Ja już taki jestem; nie tylko teraz, ale zawsze taki, nie umiem nikogo i niczego innego z moich słuchać, jak tylko argumentu, który mi się po rozwadze wyda najlepszy”. Jak wiadomo, w konsekwencji Sokrates nie decyduje się na ucieczkę, a zatem jest posłuszny prawom. Jednak z powyższego fragmentu jasno wynika, że będąc posłusznym prawu, filozof nie jest posłuszny zasadzie posłuszeństwa wobec prawa. Nie prawo, ale wynik rozmowy ma tu znaczenie decydujące – gdyby w rozmowie doszedł on do przekonania, że powinien postąpić inaczej, nie pozostałby w więzieniu.

³ Arystofanes, *Chmury* (841–842), w: idem, *Komedie*, t. 1, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2001, s. 219.

⁴ Por. np. Guthrie: „Kiedy Arystofanes nazywa Sokratesową szkołę »dumalnią wielkich i mądrych duchów [psychai]«, może to być właśnie prześmiewcza aluzja do użycia tego słowa przez samego Sokratesa”, W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 181.

miał okazję słyszeć, jak filozof w rozmowach prowadzonych na agorze przekonuje o wartości samopoznania, a cytowany fragment jest tego świadectwem.

Kolejny istotny fragment pochodzi z Platońskiego *Fajdrosa*. Sokrates mówi tam:

Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy jeszcze siebie nie znam, bawić się w takie nie swoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak ja mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego⁵.

Cytowane słowa są odpowiedzią na pytanie Fajdrosa, czy wierzy w prawdziwość jednego z tradycyjnie uznawanych mitologicznych podań. Sokrates dystansuje się od niego, przywołując maksymę delficką. Jak wynika z wypowiedzi, tym, czemu należy sprostać najpierw, jest wezwanie, jakie stawia przed ludźmi bóg z Delf. Poznanie siebie przedstawione jest jako rzecz szczególnej wagi: jako poznanie tego, co nasze, bliskie, w przeciwieństwie do badania spraw odległych, mniej istotnych.

Trzeci fragment, na który chciałbym zwrócić uwagę, znajdziemy u Plutarcha, który, powołując się na Arystotelesa, mówi o wielkim wpływie maksymy „poznaj samego siebie” na Sokratesa:

[...] a spośród napisów w Delfach najbardziej boski okazał się „poznaj samego siebie”; on to nasunął Sokratesowi zasadę stawiania aporii i dociekania, jak powiedział Arystoteles w księgach platońskich⁶.

Jak widać, przekonanie o szczególnym znaczeniu słów wyroczni w życiu filozofa znajduje wyraz także w anegdocie. Jeśli mamy wiarę słowom Plutarcha, co nie musi być wcale oczywiste, to okazuje się, że spotkanie z maksymą było bezpośrednim powodem tego, iż Sokrates stał się tym, kim już potem zawsze był. Nie znaczy to naturalnie, cały czas dając wiarę niniejszej opowieści, że gdyby

⁵ Platon, *Fajdros* (229E – 230B), w: idem, *Dialogi*, t. 2, s. 113.

⁶ Por. Plutarch, *Przeciw Kolotesowi* (1118 c) (korzystam z tłumaczenia Artura Pacewicza zawartego w jego tekście: *Zaginione pismo Arystotelesa „O filozofii”*, „Peitho: Examina Antiqua” 2012, nr 1(3), s. 175). Historia obecna u Plutarcha stanowi konkurencję dla wersji przedstawionej przez Platona w *Obronie Sokratesa* (por. Platon, *Obrona Sokratesa* (20E i n.), w: idem, *Dialogi*, t. 1). Jak wiadomo, także według Platona, Sokrates zwraca się ku filozofii moralnej pod wpływem wyroczni w Delfach (powracam do tej historii na dalszych stronach niniejszej pracy). O wizycie Sokratesa w Delfach w odwołaniu do Arystotelesa mówi Diogenes Laertios (por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (II. 5. 23), tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, przy współpracy W. Kupisia, Warszawa 1984, ss. 89–90). Nie ma jednak u niego wzmianki o tym, jakoby wydarzenie to wpłynęło znacząco na bieg życia filozofa.

nie „poznaj samego siebie”, nie byłoby Sokratesa, jakiego dobrze znamy; z całą pewnością jednak zmiana ta nie nastąpiłaby wtedy, kiedy faktycznie miała miejsce. Jeśli nawet nie damy wiary tym słowom, to i tak historia ta jest z naszego punktu widzenia wielce pouczająca. Pokazuje bowiem, bez względu na to, czy tak się rzeczy miały, iż „poznaj samego siebie” stanowi ważny punkt odniesienia już dla starożytnej recepcji Sokratesa. Nawet jeśli podważymy prawdziwość relacji Plutarcha, pewne w niej pozostanie to, że już Grecy nie mieli wątpliwości, iż Sokrates swą filozofią dowiódł, że ten wpływ miał faktycznie miejsce.

Cytowane źródła wyraźnie wskazują na związek zachodzący pomiędzy naukami Sokratesa a słowami wyroczni delfickiej; źródła te informują nas także o ich dla filozofa dużym znaczeniu. We fragmencie *Chmur* Arystofanesa Sokrates pojawia się jako nauczyciel, który ma kompetencje pomocne w zdobyciu samopoznania. U Platona jest on tym, który o poznanie samego siebie zabiega. Świadcstwo Plutarcha natomiast we wpływie maksymy delfickiej upatruje przyczyn zwrotu Sokratesa ku człowiekowi i problematyce moralnej. Mimo że cytowane fragmenty pozwalają dostrzec związek między działalnością Sokratesa a ideą samopoznania i dzięki temu stanowią dogodny punkt wyjścia, nie jest jednak trudno zauważyć, że niewiele dowiadujemy się z nich o tym, jak filozof słowa te zrozumiał. Każdy z wymienionych autorów zwraca uwagę na pewne aspekty pozwalające domniemywać, jaki jest ogólny sens, czy też kierunek, w którym można w interpretacji podążyć; wypowiedzi te jednak z całą pewnością nie mogą być zadowalające w interesującym nas zakresie.

By poradzić sobie z nasuwającymi się problemami, potrzebne jest bardziej dogłębne badanie⁷. Obrany cel zamierzam osiągnąć w trzech częściach. W części

⁷ Istnieje obszerna literatura na temat samopoznania u Sokratesa. Interpretacja tego problemu nie jest jednak jednoznaczna. Zob. na ten temat: S.L. Rappe, *Socrates and Self-knowledge*, „Apeiron” 1(28)/1995, s. 2. W interpretacji opieram się na następujących pracach podejmujących temat samopoznania u Sokratesa: J. Annas, *Self-knowledge in Early Plato*, w: *Platonic Investigations*, D.J. O’Meara, Washington, 1985; J. Annas, *Ethics and Argument in Plato’s Socrates*, w: B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge 2006; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, ss. 315–341; N. Denyer, *Introduction*, w: N. Denyer (ed.), *Plato, Alcibiades*, Cambridge 2001; M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, tłum. G. Burchell, New York 2005, ss. 4–8, 32–79; M. Foucault, *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka...*, ss. 253–256; M. Foucault, *Użytek z przyjemności*, w: idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000; L.P. Gerson, *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford 2006, ss. 29–40; Ch. Gill, *Self-knowledge in Plato Alcibiades*, w: S. Stern-Gillet, K. Corrigan (eds), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato*, Leiden–Boston 2007; Ch.L. Griswold, *Self-knowledge in Plato’s Phaedrus*, New Haven 1996; W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, ss. 179–186; Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge 1996, ss. 188–203; idem, *Plato’s Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues*, „The Journal of Philosophy” 10(85)/1988; R. McKim, *Socratic Self-knowledge and „Knowledge of Knowledge” in Plato’s Charmides*, „Transactions of the American Philological Association (1974-)”

pierwszej – *Samopoznanie a troska o siebie* – punktem wyjścia jest pytanie, które wydaje się podstawowe, mianowicie po co Sokratesowi maksyma delficka. Przy okazji uda się także uchwycić specyfikę postawy reprezentowanej przez Sokratesa na tle problemów charakterystycznych dla jego współczesności oraz wskazać dwa najważniejsze kierunki, w których podąża jego wykładnia słów „poznaj samego siebie”. W części drugiej – *Znaj własną niewiedzę* – oraz trzeciej – *Pytanie o człowieka* – skupię się na zagadnieniu, jak Sokrates słowa wyroczeni w Delfach rozumie. Rozważania niniejsze doprowadzą nas do *Podsumowania*, w którym po sumarycznym spojrzeniu na dorobek filozofa powiem parę słów na temat problematyki samopoznania w świecie grecko-rzymskim po Sokratesie.

1. SAMOPOZNANIE A TROSKA O SIEBIE

Jak pisze Giovanni Reale, „Całą naukę Sokratesa można streścić w tych zbieżnych co do treści zdaniach: »poznać samych siebie« i »troszczyć się o siebie samych«⁸. „Poznaj siebie”, które nas tu interesuje, zostaje zestawione z innym ważnym dla Greków nakazem moralnym, mianowicie, by troszczyć się o siebie. W platońskiej *Obronie* Sokrates, przemawiając do zgromadzonych na sali obywateli, nie odwołuje się do słów „poznaj samego siebie”, ale właśnie do tego drugiego ideału: „[...] tak szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbał prędeż, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i najmądrzejszym [...]”⁹. Według Foucaulta odwołanie to nie jest przypadkowe, ale stanowi wyraz ogólnej tendencji, która właściwa jest myśli antycznej w całości – inaczej niż w czasach nowożytnych, filozofowie antyczni pierwszeństwo przyznawali zasadzie „troszcz się o siebie”: „Nakaz »zajmij się sobą« był dla Greków jedną z głównych zasad miasta-państwa, jedną z podstawowych reguł społecznego i osobistego zachowania [...]”¹⁰. Jeśli

115/1985; E. Osek, *Samopoznanie w Teajtecie*, w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia platońskie – Teajtet*, Wrocław 2007, ss. 59–84; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, ss. 311–335; F. Schleiermacher, *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Cambridge 1936, ss. 328–336; A. Tschemplik, *Knowledge and Self-knowledge in Plato's Theaetetus*, Lanham 2008; P. Warnek, *Descent of Socrates, Self-knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Bloomington 2005.

⁸ G. Reale, *Historia...*, t. 1, s. 319.

⁹ Platon, *Obrona...* (36C), s. 576.

¹⁰ M. Foucault, *Techniki...*, s. 250. Troska o siebie stanowi istotę greckiej *paidei*: „Żadnej techniki, żadnej zawodowej sprawności nie sposób opanować bez ćwiczeń; nie można więc nauczyć się sztuki życia, *techné tou biou*, bez *askesis*, którą należy rozumieć jako pracę nad samym sobą”, M. Foucault, *Sobq̄pisanie*, tłum. M.P. Markowski, w: idem, *Szaleństwo i literatura*, wybrał i opracował T. Komendant, Warszawa 1999, ss. 304–305; por. też na ten temat: P. Hadot,

zgodzić się z autorem *Historii seksualności*, to pierwszy problem, z którym trzeba się zmierzyć, związany jest z kwestią, w jaki sposób przejść od zasady „zajmij się sobą” do normy „poznaj samego siebie”. W *Obronie* odpowiedzi na to pytanie, przynajmniej sformułowanej *explicite*, nie znajdujemy. Kwestia ta wymaga więc, by rozwiązania poszukać w innym miejscu. Z pomocą przychodzi *Alkibiades I*, gdzie problem ten stanowi ważny przedmiot dyskusji¹¹.

Sokrates w *Obronie* odwołuje się do ideału „zajmij się sobą” i namawia Ateńczyków, by ci troszczyli się o siebie. Kontrowersja, jaka natychmiast pojawia się w związku ze słowami filozofa, dotyczy tego, że namowa skierowana jest do ludzi, którzy we własnym mniemaniu troski nie zaniedbują. Dla Sokratesa jednak to, co Ateńczycy za troskę biorą, w rzeczywistości jest zaniebdywaniem siebie: „I jeżeli mi kto z was zaprzeczał i mówił, że dba, ja go nie puszcze i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał [...]”¹². Problem troski o siebie rodzi w ten sposób pytanie o to, co jest prawdziwą troską, a co tylko za

Czym jest filozofia starożytna, tłum. P. Domański, Warszawa 2000; idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003; A. Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1998.

¹¹ Pseudo-Platon, *Alkibiades I*, w: *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, tłum. L. Rengier, Warszawa 1973. *Alkibiades I* jest najbardziej obszernym tekstem starożytności mówiącym o poznaniu samego siebie. Przy okazji dialog ten budzi liczne kontrowersje. Należy on do tak zwanych dialogów spornych. Wielu badaczy nie włącza go do korpusu dzieł platońskich (por. np. G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, ss. 46–47; idem, *Socratic Studies*, M. Burnyeat (ed.), New York 1994, s. 135). Według świadectw starożytnych *Alkibiades I* wyszedł spod pióra Platona (por. np. Diogenes Laertios, *Żywoty...* (III. 51), s. 185). Aż do XIX wieku autorstwo założyciela Akademii uznawane jest powszechnie. Przekonanie to podaje w wątpliwość w 1809 roku Schleiermacher (*Schleiermacher's Introductions...*), zarzucając dziełu liczne błędy i braki. Od tego czasu autentyczność dialogu staje się przedmiotem krytyki, która w następstwie pociąga za sobą odpowiedź w postaci argumentów na rzecz platońskiego pochodzenia dzieła. Dyskusja ta do dziś nie znajduje rozstrzygnięcia (por. też *Przedmowę* do polskiego wydania *Alkibiadesa*: J. Annas, *Self-knowledge...*, ss. 112–115; N. Denyer, *Introduction...*, ss. 14–26; J. Jirsa, *Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections*, „Listy filologiczne” CXXXII, (3–4)/2009; D. Smith, *Did Plato Write the Alcibiades I?*, „Apeiron” 37/2004). Inny ważny problem dotyczy czasu napisania utworu. Pierwsze wyraźne nawiązanie do niego pochodzi od Cycerona (*Rozmowy tuskulańskie* (1. 22 oraz 3. 32), tłum. J. Śmigaj, w: idem, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010). Neoplatonicy, którzy darzyli dialog wielkim uznaniem, sądzili, że jest to najdojrzałe pismo Platona. Dziś zdania na ten temat są zróżnicowane. Spotykamy więc opinie przychylnie wersji neoplatońskiej, takie, które widzą w dialogu wczesne dzieło Platona, a także sytuujące jego powstanie już po śmierci filozofa. I wreszcie bardzo ważny problem wiąże się z pytaniem, na ile poglądy wypowiedzane w dialogu można przypisać historycznemu Sokratesowi (a nawet – zakładając, że nie jest to dialog Platona – Platonowi). Ostatni problem nie wymaga już jednak odniesienia się do kwestii autentyczności dialogu, ale może być rozpatrywany niezależnie od niej.

¹² Platon, *Obrona...* (29E), s. 569.

nią uchodzi. Rozwiązanie dylematu odnajdujemy w *Alkibiadesie*. W dialogu tym Sokrates w opracowaniu znaczenia słów „poznaj samego siebie” (również we wprowadzeniu słów wyroczni w życie) widzi szansę na to, by znaleźć odpowiedź na wskazaną powyżej trudność.

W dialogu tytułowego bohatera spotykamy na kilka dni przed spodziewanym rozpoczęciem kariery politycznej. Planowany debiut wiąże się z udziałem w obradach, od których zależy, jakie znaczenie Alkibiades zdobędzie w państwie. Sokrates doskonale zdaje sobie sprawę z okoliczności, w jakich znajduje się jego rozmówca. Deklaruje swą przyjaźń i oferuje pomoc w realizacji przedsięwzięcia. Podczas gdy inni opuścili Alkibiadesa i ze względu na jego wyniosłość nie chcą mieć z nim nic do czynienia, Sokrates pozostaje mu wierny. Mimo że przez długi czas trzymał się na uboczu, to jednak nie spuszczał Alkibiadesa z oczu, czekając na najlepszy moment, by się przed nim pojawić. Moment ten właśnie nadszedł; młodzieniec znajduje się bowiem w sytuacji, w której najbardziej potrzebuje pomocy swego przyjaciela. Bez niej jego polityczne plany nie mają szansy powodzenia:

Oto bez mojej pomocy nie zdołasz w żaden sposób urzeczywistnić swoich zamierzeń. Jestem przekonany, że mam taką moc nad twoim postępowaniem i nad tobą. Dlatego, sądzę, bóg [Sokrates powołuje się tutaj na swego *daimoniona* – S.W.] nie pozwalał mi wcześniej rozmawiać z tobą. Więc czekałem, aż mi zezwoli. Skoro bowiem masz nadzieję, że będziesz władny udowodnić miastu, iż jesteś mu nade wszystko potrzebny, i że po udowodnieniu tego nie będzie już nic tak trudnego, czego byś nie był w stanie osiągnąć, spodziewam się, że zdobędę wielki wpływ na ciebie, jeżeli uprzednio udowodnię, że ja jestem ci najbardziej potrzebny, gdyż ani opiekun, ani krewny, ani nikt inny poza mną – z pomocą boga – nie udzieli ci tej mocy, której potrzebujesz¹³.

Sokrates przekonuje Alkibiadesa, iż ten potrzebuje jego pomocy. Twierdzi przy tym, że umiejętności niezbędnych do tego, by odnieść sukces w polityce, młodzieniec nie jest w stanie wynieść z domu. Również inne dostępne środki, z jakich mógłby skorzystać, nie zapewnią mu powodzenia. Sokrates jest więc jedyną osobą, której usługi przysły polityk powinien brać pod uwagę. Tym, czego pragnie w zamian, jest, jak mówi, uzyskanie wpływu na młodzieńca, zdobycie jego przychylności oraz możliwości kierowania nim.

Cytowana wypowiedź przywodzi na myśl zachętę, jaką młody Ateńczyk mógł w owym czasie usłyszeć ze strony któregoś z sofistów. Wraz z rozwojem demokracji i zwiększającym się wpływem ludu na znaczeniu zyskują nowe kompetencje, zwłaszcza te, które wiążą się z kierowaniem ludzkimi opiniami. Sztuki przemawiania młody Grek nie wynosił z domu, ale musiał się jej nauczyć u specjalnie przygotowanych do tego celu nauczycieli. Nauczycielami tymi byli,

¹³ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (105D), s. 12.

jak wiadomo, sofisci. Sokrates zatem nie mówi tutaj nic, co mogłoby wydać się Alkibiadesowi niezwykle czy podejrzane; jego wypowiedź jest doskonale zrozumiała. Podobnie jest z deklarowaną motywacją. Sokrates, mówiąc o tym, iż w zamian chce uzyskać przychylność młodzieńca, nawiązuje do dawnego zwyczaju wychowania wojowników, gdzie młody człowiek pod nadzorem kogoś starszego wykształcał w sobie cechy arystokratyczne. W relację mistrz–uczeń wpisany był element erotyczny i jeszcze za czasów Sokratesa stosunek ten (nawet jeśli nie wiązał się z miłością homoseksualną) wyrażano za pomocą terminów z zakresu erotyki¹⁴.

Filozof, oferując swą pomoc, odwołuje się do ambicji rozmówcy i roztacza przed nim wizję możliwych osiągnięć. Z całą pewnością nakreślona perspektywa przyszłego sukcesu zgodna jest z najgłębszymi aspiracjami Alkibiadesa. Wysokie urodzenie, liczne koneksje, uroda oraz bogactwo nie tylko predestynują już na starcie do zajmowania najlepszych funkcji w państwie; one również zobowiązują i zarazem sprawiają, że Alkibiades pragnie dokonać rzeczy wielkich, że chce dorównać najlepszym lub nawet ich przerosnąć. Słowa Sokratesa idą więc w odpowiednim kierunku. Są zachętą do tego, by przyszły polityk za nim podążył. Biorąc pod uwagę postawę młodzieńca, którą filozof już na wstępie uznał za główny powód nieprzychylności ze strony jego przyjaciół, zabieg ten wydaje się uzasadniony. Wyniosła pewność siebie oraz przekonanie o własnym powodzeniu nie dostarczają zwykle dobrej motywacji do tego, by podjąć wysiłek nauczania się czegoś. Wychowawczy cel zatem zrozumiałym czyni złożenie obietnicy, która w następstwie otworzy drogę właściwej dyskusji.

Propozycja dopomożenia w realizacji obranego celu spotyka się z zainteresowaniem Alkibiadesa: „Skoroś więc, jak się wydaje, odgadł – zanim się z tym wypowiedziałem – zem się nad tymi sprawami zastanawiał, nie mam potrzeby przekonywać cię o tym. Niechże więc! Jeżeli zaś żywię tak wysokie aspiracje, to czy możesz mi powiedzieć, jak z twoją pomocą mi się powiedzie, gdy bez ciebie nie mogłoby się mi powieść”¹⁵. Przyszły polityk przyznaje, iż już wcześniej zastanawiał się nad swą karierą i wyraża gotowość do wysłuchania Sokratesa. Oczywiście, za jego gotowością nie kryje się jeszcze autentyczna potrzeba oraz zaangażowanie (zgoda Alkibiadesa jest raczej w rodzaju „nic mi nie szkodzi posłuchać, co ma mi do powiedzenia Sokrates”), niemniej użyty przez filozofa zabieg wystarczy, by rozpocząć rozmowę, której skutki całkowicie rozminą się z oczekiwaniami, jakie do niej Alkibiadesa zaprowadziły.

¹⁴ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 119; na temat roli homoseksualizmu w Grecji zob. G. Cambiano, *Stać się człowiekiem*, w: J.-P. Vernant (red.), *Człowiek Grecji*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, ss. 125–126; por. też analizy Foucaulta z przywoływanej już *Historii seksualności*.

¹⁵ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (106A), s. 12.

Bez większego trudu stawia siebie Sokrates w roli nauczyciela. Następnym krokiem jest ustalenie warunków, na jakich edukacja ma się odbywać:

Sokrates: [...] oczekujesz zapewne długiego wywodu, takiego, do jakich jesteś przywykły. Lecz to nie jest moim zwyczajem. Jestem natomiast w stanie – jak sądzę – wykazać ci, że tak się ma sprawa [Sokrates mówi o zdolności uczynienia Alkibiadesa wielkim politykiem – S.W.], jeżeli tylko co do jednego zechcesz mi być odrobinę posłusznym.

Alkibiades: Zgadzam się, byle nie szło o coś trudnego.

Sokrates: Czy ci się zdaje, że odpowiadać na pytania jest trudne?

Alkibiades: Nie jest trudne.

Sokrates: Odpowiadaj więc.

Alkibiades: Pytaj¹⁶.

Wskazana prośba ma na celu nakłonienie Alkibiadesa, by przystał na rozwiązanie kolejnych problemów metodą pytań i odpowiedzi. Znany z pism Platona czy Ksenofonta Sokrates zawsze filozofuje w ten sposób i w tym przypadku nie będzie inaczej. Młodzieniec godzi się na zaproponowane warunki, gdyż, jak sądzi, odpowiadanie na pytania nie stanowi zbyt dużej trudności. Nie widzi przy tym, że w ten sposób zamienia się ze swym rozmówcą rolami. Ten, który miał nauczać, wciela się w rolę ucznia; ten, który chciał się czegoś dowiedzieć, zmuszony jest przyjąć rolę eksperta i odpowiadać na pytania. Sokrates nie jest więc nauczycielem takim jak inni. W przeciwieństwie do sofistów nie przekazuje wiedzy, nie wyklada niezbędnych wiadomości, ale przepytuje¹⁷. Mimo to nie spotyka się z oporem ze strony partnera dyskusji. Cała wcześniejsza rozmowa przygotowała już bowiem grunt niezbędny do tego, by zyskać uległość Alkibiadesa.

Przepytywanie, któremu poddany zostanie Alkibiades, doprowadzi młodzieńca do wniosku, że brakuje mu kompetencji w zakresie spraw publicznych. Nie ma potrzeby przywoływać tutaj całej dyskusji; wystarczy skupić się na jej zasadniczych elementach. Przede wszystkim tam, gdzie trzeba, Sokrates będzie Alkibiadesa umiejętnie zbijał, doprowadzając w efekcie do aporii i do kolejnej próby określenia istoty problemu, innym znów razem stawiał będzie pytania w ten sposób, by dzięki odpowiedziom Alkibiadesa możliwe stało się postępowanie naprzód. Najpierw Sokrates przyjmuje, że przepytwanie ma dotyczyć zamysłów, które Alkibiadesowi przypisał na samym wstępie. W kolejnym kroku uzyskuje zgodę co do tego, iż przyszedł polityk, kiedy przyjdzie mu zabrać głos na

¹⁶ Ibidem (106B), ss. 12–13.

¹⁷ Na temat metody Sokratesa por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 54: Sokrates „Odrzuca [...] tradycyjne pojęcie wiedzy. Jego metoda polegać będzie nie na przekazywaniu wiedzy, co doprowadziłoby do odpowiadania na pytania uczniów, lecz wręcz przeciwnie, na wypytywaniu”.

zgromadzeniu, winien mówić o sprawach, na których się dobrze zna, a ponadto że posiadaną wiedzę zawdzięczamy albo nauczaniu ze strony kogoś innego, albo jest ona efektem samodzielnego poszukiwania. Alkibiades potwierdza również, że warunkiem samodzielnego poszukiwania jest świadomość, iż czegoś (tu: wiedzy) nam brakuje. Powyższe odpowiedzi przygotowują serię pytań dotyczących kompetencji Alkibiadesa oraz ich ewentualnego zastosowania w sprawach politycznych. Jak się okazuje, przysły polityk uczył się w młodości gramatyki, gry na kitarze, zapaśnictwa, zaniedbywał za to gry na flecie¹⁸. Nietrudno zauważyć, co Sokrates wespół z Alkibiadesem zaraz czynią, że umiejętności te nie nadają się, by użyć ich na zgromadzeniu ludowym. O czym więc chce Alkibiades mówić, skoro tylko w wymienionych dziedzinach odebrał wykształcenie?

Alkibiades jeszcze bez trudu znajduje odpowiedź. Brzmi ona: „O tym, co dotyczy wojny, Sokratesie, i co dotyczy pokoju i innych spraw państwowych”¹⁹. Jednak czy w myśl powyższych wniosków, może ona zostać obroniona? Czy Alkibiades wie w ogóle, jakiego rodzaju umiejętności winien posiadać ten, kto pragnie zabrać głos w sprawach, o których mowa? Już tutaj młodzieniec ma problemy i nie potrafi wskazać umiejętności właściwej dla sztuki politycznej. Dopiero dzięki pomocy Sokratesa mówi, iż polityka jest wiedzą o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe.

Słowa te prowadzą znów do problemu źródeł kompetencji Alkibiadesa. Jak się wcześniej okazało, umiejętności, które dotąd posiadał w trakcie swojej edukacji, nie pozwalają na to, by przypuścić, iż młodzieniec dysponuje wiedzą na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Skoro więc nigdy się tych rzeczy nie uczył, to jedyna pozostająca możliwość jest taka, że doszedł do tej wiedzy dzięki własnym poszukiwaniom. Ale czy tak było faktycznie? Czy kiedykolwiek myślał, że brakuje mu wiedzy w tej materii? Jeśli nie, to jasne jest, że i poszukiwać nie mógł. Skąd zatem Alkibiades wie?

Przyparty do muru młodzieniec zmuszony jest przyznać, że nie wie, lub ponownie przyjrzeć się któremuś z przyjętych wcześniej założeń. Wybiera tę drugą możliwość i stwierdza, że wprawdzie sam nigdy nie zabiegał o umiejętności w zakresie tego, co dotyczy sprawiedliwości, ale nie dlatego, że nie wie, lecz dlatego, iż wiedzę tę posiadał tak jak wszyscy inni, od ogółu. Okoliczność zatem, iż nie miał w młodości nauczyciela od polityki, nie pociąga za sobą wniosku, że nie ma on żadnej na ten temat wiedzy. Sokrates jednak natychmiast gani go:

Sokrates: Na wybitnych nauczycieli się powołujesz, wskazując na ogół.

Alkibiades: A cóż to? Czy ogół nie jest władny niczego nauczyć?

¹⁸ Por. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (106D – 106E), s. 14.

¹⁹ *Ibidem* (107D), s. 15.

Sokrates: Nie. Nawet tego, jak grać w warcaby, a jak nie. Chociaż to jest – jak sądzę – sprawa zaiste łatwiejsza niż wiedza o rzeczach sprawiedliwych²⁰.

Dobrze znane jest stanowisko Sokratesa w kwestii kompetencji tak zwanych „szerokich kół” i w dalszej części dialogu Alkibiades zmuszony będzie się z nim zgodzić²¹. Jednak i tu nie traci moresu: „Sądzę, Sokratesie, że Ateńczycy i inni Hellenowie rzadko zastanawiają się nad tym, co jest bardziej sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Poczytują bowiem te rzeczy za oczywiste. Dlatego nie dbają o nie, a zabiegają o to, co działającym przynosi korzyść”²². Wraz z niniejszą wypowiedzią Alkibiades rezygnuje z rozumienia polityki jako wiedzy o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe i proponuje, by określić ją mianem wiedzy o tym, co przynosi korzyść. Czyniąc to, znów spotka się z serią pytań, które w efekcie prowadzą go do poddania się: „Ach, na wszystkich bogów, Sokratesie, nie wiem doprawdy, co powiedzieć, ale, wydaje się, uwikłałem się w sprzeczność. Gdy stawiasz pytania, to mi się raz tak wydaje, drugi raz inaczej”²³.

Alkibiades znalazł się pod ścianą i zupełnie nie wie, jak ma Sokratesowi odpowiadać. Pewność siebie, która towarzyszyła mu dotychczas, pod wpływem przepytywania ustępuje w końcu miejsca stanowi całkowitej rezygnacji. Filozof jakby na to czekał. Za chwilę doprowadzi młodzieńca do zrozumienia powodów takiej sytuacji. Alkibiades będzie próbował się jeszcze bronić, powołując się na wspólną niemal wszystkim Grekom ignorancję w zakresie polityki: „No, bo gdyby byli wykształceni, to ten, kto by się brał do współzawodnictwa z nimi, powinien by uprzednio zdobyć wiedzę i zaprawę, podobnie jak przed igrzyskami. Lecz tak, jak jest teraz, gdy oni sami bez wykształcenia wzięli się do spraw państwa, na co

²⁰ Ibidem (110E), s. 22.

²¹ Por. R. Spaemann, *Granice*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006, ss. 281–282: „[...] założeniem tradycji platońskiej jest to, że konsens nie jest *a priori* rozumny i że faktyczny konsens większości nie zawsze jest antycypacją rozumnego konsensusu wszystkich. Rzeczywiście uniwersalny konsens byłby oczywiście zarazem rozumny, gdyż obejmowałby też konsens ludzi rozumnych. Jak można by argumentować przeciw niemu, jeśli przystają nań wszyscy ci, którzy są zdolni do wysuwania argumentów? Wszyscy nie mogą być nierozumni. Ale »większość« może być nierozumna. Dlatego większość nie jest *a priori* reprezentacją wszystkich. Może się zdarzyć, że większość chce tego, czego ludzie rozumni nigdy nie mogliby chcieć. Ludzie rozumni chcą jednak tego, czego zasadniczo mogliby chcieć wszyscy. To jest właśnie definicja ich rozumności. Rozumny jest tylko taki konsens, który jest wynikiem wolnego od przemocy dialogu. Dla Platońskiego Sokratesa kryterium prawdy nie jest opinia tłumu, lecz wyłącznie zgoda tych, którzy biorą udział w takim dialogu. Krąg tych ludzi jest z konieczności niewielki, gdyż tylko w takim kręgu, który jest wprawdzie zasadniczo otwarty dla wszystkich, ale faktycznie zawsze musi pozostać niewielki, rozmowa może mieć naukowy charakter, tj. może zmierzać do odkrycia prawdy”.

²² Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (113D), s. 27.

²³ Ibidem (116E), s. 34.

mi zaprawiać się lub pobierać naukę?”²⁴. Alkibiades rozumuje w sposób następujący: „skoro inni nie posiadają wiedzy, to ja też nie muszę, gdyż, w tej sytuacji, i bez niej dam sobie świetnie radę”. Sokrates jednak po raz kolejny wykaże mu, że nie tak się rzeczy mają. Młodzieniec nie powinien swego zainteresowania kierować ku współobywatelom, by na tej podstawie następnie określać wymagane kompetencje. Nie oni są tutaj właściwymi wrogami, nie z nimi Alkibiades ma współzawodniczyć. Przywódca polityczny podobny jest do sternika, który podczas bitwy morskiej nie może zadowalać się tym, że jest najlepszy wśród załogi, ale swą uwagę winien skupić na nieprzyjaciolach. Nieprzyjaciół młodzieniec nie ma więc szukać wśród mieszkańców Aten – oni są jego sprzymierzeńcami. Dalej Sokrates roztacza wizję doskonałego pochodzenia, wychowania i wykształcenia władców, których Alkibiades za wrogów mógłby uważać. Jednak po chwili okazuje się, że głównym problemem nie jest nawet to, iż tamci są znacznie lepiej przygotowani do swych zadań, co odbiera młodzieńcowi wszelkie szanse przy ewentualnej konfrontacji z nimi. Kto zatem jest rzeczywistym nieprzyjacielem Alkibiadesa? Gdzie ma on poszukiwać wroga? Sokrates wyjaśni mu to w następujących słowach:

Zresztą, szczęśliwczu, posłuszny mnie i temu zawołaniu w Delfach: „Poznaj siebie samego”, zrozum, że ci [w nas samych] są naszymi wrogami, a nie ci, których ty za takich uważasz²⁵.

Tu Sokrates po raz pierwszy przywołuje delficką maksymę. Wrogiem Alkibiadesa nie jest ani żaden Ateńczyk, ani nikt inny spośród ludzi. To on sam stanowi dla siebie zagrożenie.

Młodzieniec znajduje się w stanie pożałowania godnym i z całą pewnością nie jest gotowy do tego, by zostać politykiem. Jego problem polega nie tylko na tym, że nie posiada on odpowiednich kompetencji, ale na tym, że w ogóle nie zdaje sobie z tego sprawy. Dopiero zrozumienie tego faktu może pozwolić mu na porzucenie samozadowolenia z tego, co osiągnął dotąd i wejście na drogę doskonalenia, wychowania samego siebie. Młodzieniec już teraz całkowicie zgadza się z Sokratesem. Widać to w wypowiedzi, jakże różnej od tej, która dyskusję otworzyła: „Czegóż więc trzeba, Sokratesie, i do czego się przykładać? Możesz mi wskazać? Wydaje mi się bowiem, że mówisz szczerą prawdę”²⁶.

W gruncie rzeczy przed chwilą Alkibiades uzmysłowił sobie to, co już na początku Sokrates mu obwieścił – dowiedział się mianowicie, że nie jest gotowy, by pełnić ważne funkcje w państwie. Jasne jest jednak, iż położenie Alkibiadesa jest w tym momencie zupełnie inne. Różnica polega na tym, że za sprawą argumentacji

²⁴ Ibidem (119 B), s. 39.

²⁵ Ibidem (124A – 124B), s. 46.

²⁶ Ibidem (124B), s. 46.

został przekonany do punktu widzenia Sokratesa. Pytanie, jakie zadaje następnie, a więc, co należy robić, by zmienić zastaną sytuację, jest całkiem podobne do pytania z początku dialogu o to, w jaki sposób osiągnąć powodzenie, jednak ze względu na powyższe, jego wymowa jest zupełnie inna. Alkibiades jest teraz całkowicie po stronie Sokratesa i już do końca dialogu sytuacja ta nie ulegnie zmianie.

Pytanie o kompetencje, jakie winien posiadać ktoś, kto ma zamiar piastować ważne funkcje w państwie, nie znajduje jak dotąd odpowiedzi. Alkibiades wie już jednak, iż wiedzy takowej nie posiada, i tym samym zaczyna zdawać sobie sprawę, że powinien przyłożyć się do własnego wykształcenia, powinien zatroszczyć się o siebie. To właśnie spostrzeżenie jest źródłem kolejnego pytania, mianowicie w jaki sposób najlepiej dbać o siebie. Alkibiades chce wiedzieć, co należy zrobić (czym się zająć, jakie sprawności osiągnąć), by stać się jak najlepszym (by osiągnąć oczekiwany sukces). Tym, co prowadzi do pytania, jest więc świadomość własnych braków, o którą się właśnie wzbogacił. Sokrates jednak, swym zwyczajem, nie udzieli odpowiedzi na postawione przez niego pytanie, ale po raz kolejny zaproponuje, by rzecz rozważyć metodą pytań i odpowiedzi. Filozof zauważy, że nie znajduje się w sytuacji uprzywilejowanej, że sam również potrzebuje uleczenia²⁷. Deklarowany przez niego brak wiedzy uniemożliwia wyłożenie, jak stać się najlepszym, i tym samym ponownie nieuniknione staje się postępowanie metodą dialektyczną. Alkibiades znów zostanie postawiony przed trudnymi pytaniami. Tym razem skupiać się one będą wokół tematu troski o siebie i samodoskonalenia. Młodzieniec jeszcze raz nie będzie w stanie stawić czoła sokratejskiemu przepytywaniu. Znów przyzna się do własnej niewiedzy, znów poprosi o wskazówki dotyczące najlepszego sposobu zaradzenia położeniu, w jakim się znalazł. Sokrates najpierw pocieszy go, a następnie po raz kolejny zapyta, co to znaczy troszczyć się o siebie:

Trzeba jednak być dobrej myśli. Gdybyś bowiem zrozumiał to [w jak nędznym stanie się znajdujesz – S.W.] dopiero mając pięćdziesiąt lat, byłoby ci trudno uleczyć samego siebie. Teraz jednak jesteś w takim wieku, kiedy właściwa pora zdać sobie sprawę z tego²⁸.

I zaraz potem:

Mów więc, co to znaczy pracować nad sobą? Abyśmy przypadkiem, ulegając złudzeniu, że pracujemy nad sobą, nie zaniedbywali samych siebie²⁹.

²⁷ Sokrates niezwykle często stosuje terminologię medyczną. Na ten temat por. W. Jaeger, *Paideia*, ss. 582–584.

²⁸ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (127D – 127E), s. 54.

²⁹ *Ibidem* (127E – 128A), s. 54.

W powyższym fragmencie wyraźnie widać, dlaczego rozważenie kwestii troski o siebie jest tak niezwykle istotne. Problem „jak stać się lepszym” nie sprowadza się wyłącznie do kwestii, czy tego pragniemy czy nie (jeśli ta druga sytuacja w ogóle zachodzi – czyż nie jest tak, że każdy chce dbać o siebie?), ani nawet do tego, czy sądzimy, że nam się to udaje. Prawdopodobna jest bowiem sytuacja, że nie dbamy o siebie ani wtedy, gdy tego pragniemy, ani nawet wtedy, gdy jesteśmy przekonani, że rzeczy idą po naszej myśli (czyli nawet wtedy, gdy sądzimy, że dbamy). Jest tak wtedy, gdy to, co za troskę o siebie bierzemy, troską o siebie nie jest.

Sokrates, inaczej niż pewnie większość mu współczesnych (a na pewno: inaczej niż biorący udział w rozmowie Alkibiades), nie zgadza się z przekonaniem, że ludzie z zasady dbają o siebie. Na podstawie powyższego jasno widać, iż dialog stawia sobie cele praktyczne: stawką w dyskusji jest to, co dla każdego najważniejsze, czyli własna pomyślność. Porażka, do której przyznał się przed chwilą Alkibiades, nie jest zupełnie bez wartości, gdyż pozwala mu zrozumieć, że to, co było dla niego oczywiste (Alkibiades, zanim spotkał Sokratesa, nie sądził przecie, iż nie troszczy się o siebie), jest wielce problematyczne. Nadal jednak nie wie on, jak najlepiej dbać o siebie. Sokrates mógłby na tym zakończyć i pozostawić rozmówcę z doświadczeniem niewiedzy; nie czyni tego jednak, ale podejmuje problem po raz kolejny. Sposób, w jaki to czyni, przenosi zainteresowanie przyjaciół z zagadnienia troski o siebie na problem poznania samego siebie.

Sokrates: Cóż więc? Czy możemy wiedzieć, która umiejętność robi lepszymi nas samych, nie wiedząc, czym właściwie sami jesteśmy?

Alkibiades: Nie możemy.

Sokrates: Czy poznanie siebie samego jest czymś łatwym i lekkoduchem był ten, kto umieścił ów napis na pytyjskiej świątyni, czy też czymś trudnym i nie dla każdego dostępnym?

Alkibiades: Mnie, Sokratesie, wydawało się często czymś dostępnym dla każdego, często zaś czymś niezmiernie trudnym.

Sokrates: Jednakże, Alkibiadesie, bez względu na to, czy to jest łatwe, czy nie, sprawa tak się nam przedstawia: poznając samych siebie, tym samym poznamy, jak mamy dbać o samych siebie, nie poznając natomiast samych siebie, byłoby przeciwnie.

Alkibiades: Tak jest³⁰.

Kolejna porażka i brak wspólnego stanowiska nie kończy rozmowy, ale prowadzi do następnej próby. W obliczu niewiedzy Alkibiadesa Sokrates sugeruje, że aby pomyślnie rozwiązać interesującą ich kwestię, należy pójść inną drogą. Proponuje, by zapytać o naturę tego, co jest przedmiotem troski, to znaczy o to,

³⁰ Ibidem (128E – 129A), ss. 56–57; cytowane słowa poprzedza argumentacja, którą w tym miejscu pomijam. Będzie ona przedmiotem rozważań w innym miejscu książki.

czym właściwie sami jesteśmy. Alkibiades zgadza się z Sokratesem, co w efekcie sprowadza rozmowę na inny tor. W dalszym jej ciągu temat troski o siebie ustąpi miejsca problemowi poznania siebie. Zauważmy, że rozmówca filozofa nie jest aktywnym uczestnikiem dialogu, biernie poddaje się przepytywaniu, odpowiadając bez przekonania, które charakteryzuje tego, kto wie, o co chodzi. Jak się wydaje, każdej jego odpowiedzi towarzyszy obawa, jaką to pułapkę Sokrates dla niego obmyślił. Nie ma on też sprecyzowanych poglądów. Nie wie na przykład, jak ustosunkować się do kwestii, czy poznać siebie jest łatwo, czy też rzecz to niezwykle trudna – prawdopodobnie powodem braku zdecydowania jest to, że nigdy wcześniej się nad tym problemem nie zastanawiał. Filozofowi braki te nie przeszkadzają w prowadzeniu rozmowy; pomija on też rozważenie kwestii łatwości bądź trudności poznania siebie. Tym, co go interesuje, jest uzyskanie zgody, że to właśnie dzięki opracowaniu kwestii poznania siebie może udać się rozwiązać problem troski o siebie.

Jak widzimy, w rozmowie między przyjaciółmi problem troski o siebie nie znalazł jak dotąd rozwiązania. Sokrates, widząc, że Alkibiades nie potrafi poradzić sobie ze stawianymi mu pytaniami, zmienia kierunek i proponuje inną drogę. Dzięki temu po raz kolejny w rozmowie pojawia się temat delficki. Jak się okazuje, staje się on teraz kluczem do interesującego rozmówców tematu. Pomyślna odpowiedź na pytanie o poznanie siebie przedstawiona zostaje jako podstawa troski o siebie, jako fundament, bez którego nie jest możliwe sprostanie temu, co dla każdego najważniejsze.

Nie można dbać o coś, nie znając natury tego czegoś; troska o siebie musi więc być poprzedzona poznaniem siebie. Sposób myślenia, jaki w dialogu prezentuje Sokrates, w późniejszym okresie zyskał uznanie powszechne. Teza, że poznanie samego siebie jest podstawą właściwego życia, wydawała się na tyle oczywista, iż wręcz niewymagająca dowodzenia. Trzeba jednak pamiętać, że to, co jawi się jako intuicyjne dziś, nie musiało być takim wczoraj. Przyglądając się rozmowie prowadzonej przez Sokratesa, można domniemywać, że teza ta nie była oczywista dla Alkibiadesa; nie była taka prawdopodobnie również dla innych Ateńczyków³¹. Postawienie sprawy, jakie odnajdujemy u Sokratesa, wydaje się wprowadzać nową jakość w stosunku do tego, co mieniło się normą w jego czasach. By się o tym przekonać, odwołajmy się do dwóch najważniejszych modeli wychowania młodzieży z czasów Sokratesa, mianowicie modelu arystokratycznego oraz

³¹ Zgodnie z tezą, że: „[...] proponowane Sokratesowi definicje wyrażają zawsze mniemania ogółu, a przynajmniej dużej jego części [...]”, R. Hackforth, *Socrates*, w: *Philosophy*, 1933, s. 265, cyt. za: W.K.C. Guthrie, *Socrates*, s. 156. Świadectwem interesującego nas stanu rzeczy jest nie tylko *Alkibiades I*, por. też Platon, *Charmides* (164B – 164C), w: idem, *Dialogi*, t. 1; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* (IV. 2. 24), w: idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

sofistycznego. Zobaczmy, że w każdym z nich problem doskonalenia siebie jest postawiony inaczej niż u Sokratesa.

Choć w czasach Sokratesa nakaz delficki jest bez wątpienia dobrze znany, to jednak treści z nim związane nie pokrywają się z tymi, które odnajdujemy u filozofa. Jak wiadomo, nie o posłuszeństwo prawu i tradycji chodzi filozofowi, kiedy powołuje się na głos wyroczni w Delfach. Mieliśmy okazję przekonać się wyżej, że rozmówcy we wstępnych fragmentach rozmowy ustalili, iż przyszły polityk uczył się w młodości gramatyki, gry na kitarze oraz zapaśnictwa – uczył się zatem tego, co przewidywał dla dobrze urodzonego młodzieńca kanon edukacji arystokratycznej. Wychowanie arystokratyczne opiera się na założeniu o ścisłej zależności między cnotą (*arete*) a szlachetnym urodzeniem. Kształtowanie młodzieży odbywa się w ramach tej samej warstwy społecznej, zaś do podstawowych wartości wpajanych młodym ludziom należą: odwaga, siła fizyczna, poczucie obowiązku, honor itp. Do podstawowych dziedzin, których uczy się młody człowiek, należą: muzyka oraz gimnastyka³². W ramach tego modelu działalność polityczna nie wymaga od człowieka (zawsze człowieka szlachetnie urodzonego) specjalnych umiejętności, nie wymaga nauki wykraczającej poza tę, która bierze się z przykładu udzielanego przez dorosłych i tym samym bardziej doświadczonych. Sokrates, wprowadzając nakaz wyroczni, przeciwstawia się powszechnemu przekonaniu, jakoby każdy szlachetnie urodzony człowiek był z tego powodu gotowy do pełnienia ważnych funkcji w państwie. (Tak samo jest z umiejętnościami pozwalającymi kształcić przyszłych polityków³³; podobnie jak nauczania szewstwa czy jazdy konnej nie powierza się laikom, lecz wyłącznie osobom odpowiednio przeszkolonym, tak wychowanie polityczne powinno być prowadzone przez specjalistów). W rozmowie Alkibiades zostaje zmuszony do tego, by zapytać samego siebie, co wie. W dalszym jej ciągu przekonuje się, że mylił się co do posiadanych przez siebie kompetencji.

Odwolując się do nakazu wyroczni w Delfach, Sokrates odróżnia się nie tylko od przedstawicieli arystokracji, ale także od sofistów. Zapotrzebowanie na sofistów pojawia się w Atenach na skutek wzrastającego wpływu ludu. Jak pisze Werner Jaeger: „W państwie demokratycznym z jego zgromadzeniami ludowymi i swobodą słowa umiejętność przemawiania stała się [...] nieodzowna, urosła do roli właściwego steru polityki w ręku męża stanu”³⁴. Sofiści odpowiadają na potrzeby, jakie rodzi życie w demokratycznej *polis*, i tym samym, podobnie jak Sokrates, podważają panujące przekonanie, że szlachetne urodzenie wystarcza do tego, by sprawować władzę polityczną. Sofiści jednak zupełnie inaczej niż

³² Na temat edukacji w Atenach por. G. Cambiano, *Stać się...*, ss. 121–131.

³³ Por. np. Platon, *Obrona...* (24C – 28B), s. 562.

³⁴ W. Jaeger, *Paideia*, s. 380.

Sokrates pojmują właściwy sposób nauczania. Choć pod względem środków i metod kształcenia, jakie proponują, panuje duże zróżnicowanie, to jednak dają się one sprowadzić do dwóch głównych nurtów, w praktyce najczęściej wzajemnie się uzupełniających. Z jednej strony edukacja sofistyczna skłania się ku wyrabianiu zdolności formalnych (sztuka przemawiania), z drugiej – jej celem jest przekazanie jak największej ilości informacji (wiedza encyklopedyczna)³⁵. Wychowanie więc w każdym przypadku przyjmuje formę wykładu i sprowadza się do przedstawienia i wyuczenia gotowej wiedzy. Ponadto istotą wychowania tego jest staranie, by w sposób jak najprostszy zadośćuczynić zapotrzebowaniu ucznia. Zacytujmy fragment z Platońskiego *Protagorasa*, gdzie tytułowy bohater, przedstawiając swoją ofertę, potwierdza niniejsze spostrzeżenie: „[...] a do mnie jak przyjdzie, nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać, i mówić”³⁶. Jak widać, w wychowaniu sofistycznym ideał delficki nie zajmuje centralnego miejsca. Tu pojawia się Sokrates. Inaczej niż sofisci, filozof nie przekazuje gotowych wiadomości, ale przepytuje. Rozmawiając z Sokratesem, próbując rozwiązać konkretny problem, uczeń mierzy się z sobą samym – ma okazję dowiedzieć się, co wie oraz co sobą reprezentuje. Ponadto, inaczej niż ma to miejsce u sofistów, Sokrates nie odpowiada w sposób bezpośredni na oczekiwania tego, z kim rozmawia. Za sprawą przyjętej metody, zmusza on swego rozmówcę do wysiłku, wprawia go w stan konfuzji. Świetnie widać to na przykładzie rozmowy z Alkibiadesem, w której młodzieniec już na samym początku namówiony został do udzielania odpowiedzi, a następnie wielokrotnie, wbrew własnym oczekiwaniom, przyparty do muru. Gdyby poszedł on do sofistów, jego edukacja z całą pewnością przedstawiałaby się inaczej.

Podsumowując, z dotychczasowych rozważań jasno wynika, że ideał delficki jest kluczem do zrozumienia specyfiki stanowiska Sokratesa. Jako podstawa troski o siebie, pytanie o samopoznanie (i w konsekwencji: samopoznanie) okazuje się najważniejszym zadaniem, jakie przed człowiekiem stawia nadzieja na najlepsze życie. Ponadto, jeśli spojrzymy na wysiłki wychowawcze Sokratesa na tle ideałów prezentowanych przez arystokrację i sofistów, bez trudu dostrzeżemy, że wprowadzenie tematu delfickiego w formie, w jakiej obecny jest on u filozofa, może być uznane za nową jakość w stosunku do każdego z nich.

³⁵ U sofistów „spotykamy się [...] z dwiema całkowicie różnymi odmianami kształcenia umysłu: już to przez podawanie mu sumy encyklopedycznych wiadomości, już to przez wyrabianie formalne rozmaitych jego sprawności”, ibidem, s. 381.

³⁶ Platon, *Protagoras* (318D – 319A), w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 274.

W następnych częściach książki zaprezentowana zostanie dokładna charakterystyka sokratejskiego rozumienia słów wyroczni w Delfach.

2. ZNAJ WŁASNĄ NIEWIEDZĘ

W rozmowie z Sokratesem Alkibiades dowiadyuje się, że nie posiada odpowiednich kompetencji do tego, by sprawować ważne funkcje w państwie. Kiedy, chcąc wytłumaczyć zasadność swych aspiracji oraz przekonać rozmówcę o szansie powodzenia, wskazuje na podobną ignorancję współobywateli, filozof poucza go, że nie należy wrogów szukać poza sobą samym. Alkibiades ma zdać sobie sprawę z tego, że za największe zagrożenie uznać powinien samego siebie. Ignorancję natomiast, o której się właśnie dowiedział, potraktować ma on jako okazję do podjęcia wysiłku ulepszenia siebie. Sokrates mówi, by młodzieniec uczynił to w akcie posłuszeństwa słowom wyrytym na świątyni w Delfach. Spróbujmy rozważyć to zagadnienie dokładniej, wychodząc od fragmentu *Alkibiadesa*, w którym dyskutowana jest ta kwestia.

Maksyma „Poznaj samego siebie” pojawia się w kontekście niewiedzy Alkibiadesa. Jednak, co ma miejsce nie tylko w omawianym dialogu, interesujący Sokratesa problem nie dotyczy niewiedzy po prostu, ale pewnej postaci, jaką ona przyjmuje:

Sokrates: [...] Czy wiesz, w jaki sposób wzlecieć w przestrzeń międzygwiazdną?

Alkibiades: Na Zeusa, nie wiem.

Sokrates: Czy twoje przekonanie w odniesieniu do tego jest chwiejne?

Alkibiades: Nic podobnego.

Sokrates: A czy wiesz, dlaczego, czy też ja ci mam to powiedzieć?

Alkibiades: Powiedz.

Sokrates: Dlatego, przyjacielu, że nie wiedząc, nie sądzisz, że wiesz.

I za chwilę:

Sokrates: Widzisz więc, że błędy są związane z postępowaniem wynikającym z takiej niewiedzy, która polega na przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie.

[...]

Sokrates: A skoro ani ci, którzy się znają na rzeczy, ani ci z nie znających się na rzeczy, którzy wiedzą, że się nie znają, nie popełniają błędów, to pozostają jeszcze ci, którzy nie znając się na rzeczy są przekonani, że się znają?

Alkibiades: Tacy właśnie.

Sokrates: Taka przeto niewiedza bywa przyczyną zła i jest godnym nagany nieuctwem³⁷.

³⁷ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (117B – 118A), ss. 35–36.

Nie jest zatem tak, że należy lękać się wszelkiej niewiedzy, ale tylko takiej, która jest niewiedzą o niewiedzy. Tylko w tych wypadkach niewiedza może przynieść szkodę. Największe niebezpieczeństwo zaś pojawia się wtedy, gdy obejmuje ona sprawy najwyższej wagi, a za takie Sokrates uważa te, które dotyczą sprawiedliwości, dobra i użyteczności. Odwołując się do słów wyroczni w Delfach, filozof namawia Alkibiadesa, by ten zdał sobie sprawę z własnej niewiedzy³⁸.

Wyrocznia w Delfach zalecała przybywającym do świątyni pielgrzymom zachowanie miary, by nigdy nie przekraczali wyznaczonych, właściwych człowiekowi granic. Sokrates, mówiąc, iż należy znać własną niewiedzę, nawiązuje do tego dawnego wątku; nadaje mu jednak odmienne znaczenie. W ten sposób powiedzenie „poznaj samego siebie” może zyskać wymowę „filozoficzną”. Dokonana przez filozofa reinterpretacja nie dotyka samego pojęcia właściwej miary, ono będzie konstytutywne dla tego wątku jeszcze przez wiele wieków³⁹. „Poznaj samego siebie” w ujęciu Sokratesa zgodne jest więc z charakterystycznym dla Greków wyobrażeniem na temat człowieka; nie odsyła już jednak, jak to było wcześniej, do usankcjonowanego tradycją porządku i obowiązku posłuszeństwa wobec niego, ale łączy się z problemem wiedzy i rozumu. Poniżej przyjrzymy się temu tematowi dokładniej. Najpierw, odwołując się do *Wspomnień* Ksenofonta oraz pism Platona, rozważymy kilka fragmentów, w których Sokrates odwołuje się do tematu delfickiego w tym właśnie kontekście. W każdym z nich filozof może być traktowany jako teoretyk, badacz zajmujący się pojęciem samopoznania, jego możliwością oraz pożytkiem z niego płynącym. Jak zobaczymy, w każdym z przykładów Sokrates będzie zwracał uwagę na zagadnienie właściwej miary (własnych granic, poznania swych możliwości). Nie tylko zatem temat wiedzy o niewiedzy dyskutowany jest przez filozofa. Postulat, by znać właściwą miarę, znajduje zastosowanie także w odniesieniu do ludzkich przymiotów (cech, własności), zdolności, czy też nawet stanu posiadania. Powinniśmy więc nie tylko wiedzieć, czego nie wiemy, ale także, co potrafimy zrobić oraz jak bogaci lub sławni jesteśmy. Śledząc te wątki, warto zwrócić uwagę na nieomawiany dotąd szerzej problem pożytków, jakie płyną z samopoznania, a także przyjrzeć się trudnościom, z jakimi mierzy się Sokrates podczas rozważań na wspomniany temat⁴⁰. Następnie przejdziemy do Sokratesa – praktyka samowiedzy. Rozważania teoretyczne poprowadzą nas wprost do działalności, jakiej oddawał się w swym

³⁸ Jak zobaczymy niżej, postulat ten Sokrates wyraża na kilka sposobów. Nie ma jednak wątpliwości, że sformułowanie, które mówi o znajomości własnej niewiedzy, najsilniej wiąże się z jego nauczaniem.

³⁹ Por. E. G. Wilkins, *Delphic Maxims in Literature*, Whitefish 1994, s. 49 i n.

⁴⁰ Problem, czy Sokrates dysponował spójną teorią samopoznania jako wiedzy o własnej niewiedzy, pozostawiam tu na boku. Filozofowi, oczywiście, nie chodzi o teorię, ale o praktykę, praktykę filozofii jako drogę ku samowiedzy i w tym kierunku podąży niniejsza interpretacja.

życiu Sokrates. Dopiero tutaj, w świetle filozoficznej praktyki wyrażonej w prowadzonych codziennie dyskusjach, postulat samowiedzy jako wiedzy o własnej niewiedzy zyskuje konkretyzację. Przez pryzmat teorii (choć w istocie, odwrotnie, to raczej praktyka była inspiracją dla teorii) będzie można przyjrzeć się filozofowaniu Sokratesa w działaniu. Zacznijmy więc od przykładów.

W IV księdze *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofont samopoznanie rozumie jako znajomość własnych możliwości. Sokrates pyta tam młodego Eutydema, czy ten był kiedyś w Delfach oraz czy zauważył on widniejący tam napis „Poznaj samego siebie”. Usłyszawszy potwierdzenie, filozof pragnie się dowiedzieć, czy zainteresowała młodzieńca treść tego powiedzenia. Eutydem odpowiada: „Niestety, nic z tego [...] ponieważ sądziłem, że znam już to wszystko. Naprawdę, co mógłbym znać jeszcze innego, gdybym nie znał samego siebie?”⁴¹. Dalej możemy przeczytać:

– Jak ci się zdaje? Czy zna siebie samego ktoś, kto zna tylko swe imię, czy też kto na modłę handlarzy końmi – którzy nie wcześniej sądzą, że poznali konia, aż dokładnie zbadają, czy jest posłuszny wędzidłu czy narowisty, silny czy słaby, szybki w nogach czy powolny i wiele innych szczegółów, mających pod kątem użyteczności konia znaczenie pozytywne lub negatywne – tak samo bada siebie pod każdym względem dociekając, jaką wartość przedstawia jako człowiek, i dokładnie poznaje swe możliwości?

– Według tego, co mówisz – odrzekł Eutydem – mam wrażenie, że dopiero ten naprawdę zna siebie, kto zna dokładnie swe możliwości⁴².

W platońskim *Filebie* Sokrates odwołuje się do tematu delfickiego przy okazji dyskusji na temat natury komizmu. Przywołany zostaje napis na świątyni w Delfach. Dalej Sokrates zwraca uwagę, że ci, którzy nie znają samych siebie, doświadczają tego stanu na jeden z trzech sposobów:

Sokrates: Najpierw, jeśli idzie o majątek. Ktoś uważa siebie za bogatszego, niż jest. Protarchos: Jest wielu takich, którzy na ten stan cierpią.

Sokrates: Jest jeszcze więcej takich, którzy się uważają za większych i piękniejszych, niż są, i wszystkie zalety cielesne przypisują sobie niezgodnie z prawdą, która ich dotyczy.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A najwięcej – i to bez żadnego porównania – jest takich, którzy się myślą co do trzeciego rodzaju zalet, a mianowicie co do zalet swojej duszy, i co do dzielności uważają się za lepszych, niż są⁴³.

⁴¹ Ksenofont, *Wspomnienia...* (IV. 2. 24), s. 192.

⁴² Ibidem (IV. 2. 23), ss. 192–193.

⁴³ Platon, *Fileb* (48E), w: idem, *Dialogi*, t. 2, s. 631.

W *Charmidesie* temat samopoznania zostaje wprowadzony przy okazji dyskusji nad problemem rozważliwości (*sofrozyny*). Sokrates mówi najpierw: „A tylko to mi dziwne, mówię, że twoim zdaniem, ludzie rozważni nie wiedzą o swojej rozważności”. I za chwilę:

- A czy lekarz musi także koniecznie wiedzieć, kiedy leczy z pożytkiem i kiedy nie? I każdy robotnik – kiedy ma zarobić na pracy, nad którą siedzi, i kiedy nie?
- Może i nie musi.
- Przecież niekiedy, powiedziałem, lekarz pożytecznie działa albo szkodliwie, a sam siebie nie zna z tej strony, jak działa właściwie. A jednak, jeśli działał pożytecznie, to według twego zdania, działał rozważnie. Czyżes tak nie mówił?
- Mówiłem.
- Nieprawdaż – to zdaje się, że nieraz pożytecznie działa i działa rozważnie i posiada rozważność, a jednak sam siebie nie zna z tej strony, że jest rozważny⁴⁴?

Zacytujmy jeszcze dwa fragmenty z *Charmidesa*:

- Zatem jedynie tylko człowiek rozważny znać będzie siebie samego i potrafi zdać sprawę z tego, co właśnie wie i czego nie wie, i innych tak samo potrafi rozpatrywać z góry i dojrzeć, co ktoś wie, a co znów wydaje mu się tylko, że wie, a nie wie wcale [...]. To właśnie znaczy być rozważnym i to jest rozważa: znać siebie samego i wiedzieć, co się wie i czego się nie wie⁴⁵,

oraz:

- [...] Jeśli chcesz Krytiaszu, to teraz zgódźmy się na to, że to jest możliwe, taka wiedza o wiedzy. Innym razem będziemy się zastanawiali, czy tak jest czy nie. Więc proszę cię, przypuśćmy, niechby to i było możliwe, to o ileż by to ułatwiało wiedzę o tym, co się wie i czego się nie wie? Bośmy przecież powiedzieli, że na tym polega poznanie siebie samego i rozważa. Czy tak?
- Owszem, tak, powiada, Sokratesie, i to się chyba dobrze trzyma razem. Bo jeżeli ktoś ma wiedzę, która samą siebie poznaje, to on będzie chyba i sam taki, jakie jest to, co on posiada. Tak, jak ktoś, kto ma szybkość, jest szybki, a kiedy ma piękność, jest piękny, a gdy ma poznanie, wtedy poznaje. Więc jeśli by kto miał wiedzę o sobie samej, to miałby poznanie siebie samego⁴⁶.

Widzimy, że w cytowanych fragmentach temat delficki nie jest przywoływany w kontekście pytania o naturę człowieka. W większości przypadków mamy do czynienia z problemem prawidłowego określenia właściwych granic, czy też własnego stanu (formułowanych w takich kategoriach, jak znajomość możliwości, cnoty, właściwości, posiadania czy też tego, co się wie, a czego się nie wie).

⁴⁴ Platon, *Charmides* (164B – 164C), s. 64.

⁴⁵ Ibidem (167A), s. 69.

⁴⁶ Ibidem (169D – 169E), s. 73.

W *Charmidesie*, prócz wymienionego znaczenia, samowiedza pojawia się także w kontekście wiedzy o wiedzy (czy też nauki o nauce), której poznanie oznacza również poznanie samego siebie. Jak wynika z prezentowanych fragmentów, dla większości ludzi nakaz delficki pozostaje poza obszarem zainteresowań. Pisałem wcześniej, że wszystko wskazuje na to, iż obcy jest on Alkibiadesowi; u Ksenofonta podobny wniosek nasuwa się w związku z Eutydemem; z *Fileba* wynika natomiast, że zdaniem Sokratesa przypadek młodzieńców nie jest odosobniony. Według Sokratesa ludzie zwykle żywią błędne mniemania co do siebie, więcej, nawet nie starają się nad tym problemem zastanowić. W ten sposób szkodzą samym sobie; poznanie samego siebie niesie bowiem za sobą wiele korzyści. Zdaniem Sokratesa znać siebie jest zawsze lepiej niż nie znać. U Ksenofonta wiedza ta prezentowana jest jako odpowiedź na każde pytanie, a korzyści z niej płynące jako dające się zaobserwować na każdym polu; niewiedza zaś ma skutki odwrotne⁴⁷. Prócz tego z *Fileba* dowiadujemy się, że nieznamość siebie jest gorsza u ludzi silnych⁴⁸. Ci bowiem, inaczej niż słabi, którzy szkodzą wyłącznie sobie, mogą szkodzić także innym.

Spośród wszystkich cytowanych powyżej dzieł interesujący nas temat najszerszej rozpatrywany jest w *Charmidesie*⁴⁹. Przyjrzyjmy się krótko tej dyskusji – dyskusji, co warto podkreślić, która nie prowadzi do satysfakcjonującego finału⁵⁰. Rozmówcą Sokratesa jest Krytiasz, który zastępuje w tej roli tytułowego bohatera, głównym tematem zaś rozwaga. Niemoc młodego Charmidesa, który dotąd odpowiadał na pytania Sokratesa, sprawia, że do dyskusji włącza się starszy i bardziej doświadczony Krytiasz⁵¹. On teraz aż do końca dialogu będzie wspólnie z Sokratesem zmagał się z problemem rozwagi.

Interesujące nas zagadnienie wprowadzone zostaje zaraz po tym, jak Krytiasz mówi, że rozwaga „to jest czynienie rzeczy dobrych”. Sokrates wtedy stawia

⁴⁷ Por. Ksenofont, *Wspomnienia...* (IV. 2. 26–29), ss. 193–194.

⁴⁸ Sokrates mówi w *Filebie*: „Otóż według tego ich podzieli. Jedni z nich są przy tym słabi i nie potrafią się pomścić na tym, który by ich wyśmiał. Jeżeli powiesz, że to są ludzie śmieszni, powiesz prawdę. Drudzy potrafią się mścić i są mocni. Jeżeli o tych powiesz, że straszni, zniechęceni, najsluszniej sobie zdasz z nich sprawę. Niewiedza ludzi potężnych budzi nienawiść i pogardę, bo przynosi szkodę także ich bliźnim – wszelkie jej odwzorowania tak samo – niewiedza słabych budzi w nas śmiech i jest śmieszna z natury” (Platon, *Fileb* (49C), s. 632).

⁴⁹ Por. na ten temat np. S.L. Rappe, *Socrates...*, ss. 7–9.

⁵⁰ Dialog ten budzi liczne kontrowersje. Por. związłą prezentację problemów związanych z interpretacją *Charmidesa* w: G.A. Press, *The Elenchos in the Charmides*, w: G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, Old Main 2002, ss. 253–254.

⁵¹ Krytiasz zostaje sprowokowany do wzięcia udziału w rozmowie. Chwilę przed tym Sokrates odrzuca definicję Charmidesa, której autorem jest właśnie Krytiasz. To sprawia, że temu ostatniemu nie pozostaje nic innego, jak tylko włączyć się do dyskusji.

problem (fragment ten cytowałem wyżej), czy nie jest czasem tak, że człowiek rozważny musi wiedzieć o swojej rozwadze. Krytiasz odpowiada najpierw, że być może nie musi wiedzy takiej posiadać, lecz pod wpływem następnych pytań poprawia się i zdecydowanie twierdzi, iż nie można uznać za rozważnego kogoś, kto nie zna samego siebie. Więcej, twierdzi nawet, że rozważa to znać siebie samego: „Ja się zgadzam z tym, który w Delfach napis taki położył u stóp Boga. Mam wrażenie, że ten napis pobożny to jest jakby słowo powitania ze strony Boga, skierowany do tych, którzy wchodzą, zamiast zwyczajnego »ciesz się«. Bo to nie jest właściwe słowo to »ciesz się« i nie należy sobie tego nawzajem zalecać, tylko: rozważi! Więc to Bóg tak się odzywa do tych, którzy wchodzą do świątyni – inaczej nieco niż się witają ludzie. [...] Bo to: »Poznaj siebie samego!« i to: »Rozważny bądź!« to jest jedno i to samo, jak mówią napisy i ja”⁵². Powyższe sformułowanie Krytiasz uznaje za wiążące i dodaje, że gotów jest go przed Sokratesem, jeśli ten się nie zgadza, bronić. To prowadzi do dalszych pytań.

Sokrates, zanim przystąpi do przepytania, powie jeszcze, że on sam także jest w rozmowie poszukującym: „Wiesz, Krytiaszu, ty się tak do mnie odnosisz, jakbym ja mówił, że sam dobrze wiem to, o co pytam, i jeżeli tylko zechcę, zgodzę się z tobą. A to nie tak jest – ja przecież za każdym razem szukam razem z tobą tego, co przed nami; szukam, bo sam nie wiem, jak to jest”⁵³. Według deklaracji nie jest tak, że filozof może się zgodzić bądź nie – taki przypadek mógłby mieć miejsce, gdyby sam znał odpowiedź. On tymczasem również poszukuje. Potrzeba poszukiwania zatem, a nie niezgoda na to, co twierdzi Krytiasz, prowadzi w dialogu do dalszych pytań.

Kwestie, które interesują Sokratesa w pierwszym pytaniu pojawiającym się po wspomnianej deklaracji, dotyczą wytworu oraz przedmiotu wiedzy z wypowiedzi Krytiasza. Jeśli weźmiemy, dla przykładu, medycynę, bez trudu wskażemy zarówno jej przedmiot (dotyczy zdrowia), jak i wytwór (czyni ludzi zdrowymi). Sokrates prosi, by jego rozmówca wskazał mu, przez analogię, jakiego to przedmiotu dotyczy oraz jakiego produktu dostarcza samowiedza.

Krytiasz gani Sokratesa, zarzucając mu, że nie dostrzega on zróżnicowania w obrębie wiedzy. Rozważa, jego zdaniem, nie jest podobna do innych, tak samo jak inne nie są podobne do siebie nawzajem. Nie można więc traktować ich, jakby były jednakie. Jest wiele dziedzin, jak choćby nauka rachunków albo geometria, które nie przynoszą wytworów w postaci domów, które daje architektura, czy płaszczy otrzymany dzięki umiejętności tkackiej. Filozof przystaje na to. Ale nawet jeśli tak jest, powie Sokrates dalej, to jednak bezsprzecznie dla każdej dziedziny można wskazać przedmiot, którym się ona zajmuje. Nawet jeśli uznamy,

⁵² Platon, *Charmides* (164D – 165A), ss. 65–66.

⁵³ *Ibidem* (165B – 165C), s. 66.

że matematyka nie dostarcza wytworów, jak domy czy ubrania, to jednak trzeba się zgodzić, że i ona ma swój przedmiot, różny od niej samej. Czego więc dotyczy rozważa w rozumieniu Krytiasza?

Rozmówca Sokratesa bez wahania odpowiada: „To jest właśnie to [...]. Właśnie do tego dochodzisz głębiej patrząc, czym się różni od wszystkich dziedzin wiedzy rozważa. A ty szukasz jakiegoś podobieństwa między nią i innymi naukami. A to tak nie jest, tylko wszystkie inne nauki są naukami o czymś innym, a o sobie samych nie. A ona jedna jedyna jest nauką o innych naukach i o sobie samej”⁵⁴. Odpowiedź niniejsza sprawia, że rozważa jako samowiedza przestaje jawić się wiedzą o naszym rzeczywistym stanie i zmienia się w wiedzę o wiedzy. Ten wątek zdominuje dalszą część rozmowy. Rozmówcy rozważać będą wiele kwestii, takich jak: czy wiedza ta dotyczy tylko wiedzy, czy jest również wiedzą o niewiedzy; czy jest ona w ogóle możliwa; czy posiadacz wiedzy o wiedzy zyskuje tym samym zdolność wydawania sądów w sprawie innych nauk czy umiejętności; jakie płyną z niej korzyści. W żadnej z diskutowanych kwestii rozmówcy nie zdołają wypracować stanowiska, które satysfakcjonowałyby ich całkowicie. Sokrates niedosyt ten w końcowych fragmentach dialogu wyraża następującymi słowami: „A teraz cóż – klęska z każdej strony i nie możemy dojść, na jaki właściwie byt dawca nazw tę nazwę położył: rozważa. Myślimy się na niejedno zgodzili, co jakoś nam nie wynikało w rozumowaniu. Toż zgodziliśmy się, że istnieje wiedza o wiedzy, choć na to nie pozwalał tok rozumowania, ani tego pomysłu nie potwierdzał. I zgodziliśmy się, że z pomocą tej wiedzy poznajemy też dzieła innych nauk, choć i na to nie pozwalał tok rozumowania; aż się nam wydawać zaczęło, że człowiek rozważny wie, że wie to, co wie, i wie, że nie wie tego, czego nie wie. Na to była przecież zgoda zupełnie uroczysta – nawet nam przez myśl nie przeszło, że to jest rzecz niemożliwa, żeby coś, czego się w ogóle nie wie, wiedzieć w jakimkolwiek sposobie. Przecież nasza wspólna teza powiada, że taki ktoś wie to, czego nie wie. A mam wrażenie, że trudno o głupstwo większe od tego. Jakoś się nam to dochodzenie nie udało”⁵⁵.

Z powyższego widać wyraźnie, jak wiele trudności potencjalnie wywołuje interesujący nas temat. Nie trzeba się tu zastanawiać, dlaczego Platon nie pozwala rozmówcom wypracować zadowalającego stanowiska ani dlaczego konstruuje dzieło swe w ten właśnie, akcentując trudności, sposób⁵⁶. Istotne jest to, że z przebiegu interesującej nas części dialogu jasno wynika, iż Sokrates rozmawia w niej o sobie samym, o tym, co według dostępnych świadectw uczynił istotą swojej filozoficznej działalności.

⁵⁴ Ibidem (166B – 166C), s. 68.

⁵⁵ Ibidem (175B – 175D), s. 82.

⁵⁶ Por. na ten temat np. R. McKim, *Socratic Self-knowledge...*; Ch.H. Kahn, *Plato's Charmides...*; idem, *Plato and the Socratic Dialogue...*, ss. 188–203.

Najistotniejszym z wymienionych aspektów sokratejskiego wezwania do poznania siebie jest bez wątpienia ten, który mówi o tym, by mieć świadomość własnej niewiedzy (niekiedy także: mieć świadomość tego, co się wie). Jak ważny jest to dla filozofa problem, świadczą już rozważania przytoczone przy okazji interpretacji *Alkibiadesa*. Cała mająca miejsce w dialogu dyskusja wychodzi z założenia, zgodnie z którym polityk na zgromadzeniu powinien mówić o tym, na czym się dobrze zna. Gdyby pokazać, że wiedzy takiej mieć nie można, że nie można wiedzieć, co (że) się wie (ani czego (że) się nie wie), lub też, iż wiedzę taką posiadamy zawsze, dalsza rozmowa potoczyłaby się inaczej. Ale na tym rzecz się nie kończy. Nie tylko dialog, ale również najważniejsze filozoficzne rozstrzygnięcia Sokratesa odwołują się do wskazanego postulatu. Według *Wspomnień* Ksenofonta podobny argument tłumaczy niechęć Sokratesa do filozofii przyrody. Filozof nie tylko sam nie zajmuje się badaniami przyrodniczymi, ale także odradza taką działalność innym:

[Sokrates – S.W.] nie rozprawiał o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał tak zwany w języku sofistów „kosmos”, ani pod działaniem jakich koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na niebie. [...] Często dziwił się, że nie rozumieją dość jasno, że zbadanie takich tajemnic nie leży w mocy człowieka, skoro nawet filozofowie, którzy uważają się za najwyższe autorytety, za ludzi kompetentnych do zabierania głosu w tych sprawach, nie zgadzają się w tym punkcie w poglądach, ale kiedy ich nawzajem porównać, podobni są do ludzi szalonych⁵⁷,

oraz:

Sokrates mawiał, [...] że temu, kto badając te sprawy zbyt natęży rozum, grozi niebezpieczeństwo: może dojść do nedorzecznych wniosków, podobnie jak Anaksagoras, który tym najbardziej się pysznił, że umie tłumaczyć przemyślnie urządzenia dzieł boskich⁵⁸.

Oba przytoczone fragmenty zwracają uwagę na problem niewiedzy o tym, co wiemy (możemy wiedzieć) i w ten sposób, mimo że bezpośrednio nie ma tu mowy o poznaniu siebie, łączą się z problemem delfickim. Pierwszy z nich podnosi kwestię niemożliwości zgłębienia dziedziny wyznaczonej przez poszukiwania filozofów przyrody (wkroczenie w boskie kompetencje); drugi zwraca uwagę na konsekwencje praktyczne takich badań, czyli postawę, jaką może rodzić

⁵⁷ Ksenofont, *Wspomnienia...* (I. 1. 11 – I. 1. 13), ss. 21–22.

⁵⁸ *Ibidem* (IV. 7. 6), s. 231; inaczej jest w *Obronie* (19A – 19D), gdzie Sokrates mówi, że go te problemy po prostu nie interesują. Wymowa obu tych fragmentów jest jednak bardzo podobna: Sokrates nie posiada mądrości, która pozwoliłaby mu zajmować się tymi sprawami – one leżą w mocy boga.

zajmowanie się tymi sprawami. Napis w Delfach poucza tym samym Sokratesa, że człowiek nie jest w stanie osiąść wiedzy o przyrodzie, gdyż przekracza ona jego możliwości, oraz przypomina, iż zgłębianie sfer niedostępnych poznaniu łatwo prowadzi do fałszywych mniemań, do przypisywania sobie wiedzy, której w rzeczywistości się nie posiada. Ten, kto zajmuje się filozofią przyrody, uchybia zatem zasadzie „poznaj siebie” w dwójnasób: po pierwsze, twierdzi, że wie to, czego wiedzieć nie może, po drugie, twierdząc to, popada w pychę.

Z tej perspektywy jasny staje się również jeden z najważniejszych fragmentów *Obrony*. Sokrates mówi w nim o tym, że jego mądrość, jak ją nazywa – „ludzka mądrość”, polega na tym, iż kiedy nic nie wie, to mu się nawet nie zdaje, że wie. Ta wiedza, wiedza o własnej niewiedzy, jak sądzi, czyni go mądrzejszym od wszystkich Ateńczyków: „Bo ja, obywatele, przez nic innego tylko przez pewnego rodzaju mądrość imię takie zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka jest i może cała ludzka mądrość! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry”⁵⁹. Jak się dalej dowiadujemy, mądrość filozofa na tym polega, że w przeciwieństwie do innych zna własną niewiedzę. Obywatele z kolei tylko sądzą, że wiedzą, lecz wiedzy rzeczywistej nie posiadają. Owo fałszywe przeświadczenie – a nie sama niewiedza w kwestiach przedmiotowych – jest w *Obronie*, podobnie jak w wielu innych dialogach, przedmiotem nagany ze strony filozofa.

Na ten sam rys zwraca uwagę Platon w *Menonie*. Kiedy Menon porównuje Sokratesa do drętwy morskiej wprawiającej w odrętwienie każdego, kto się do niej zbliży, ten mu odpowiada:

A ja sam, jeżeli ta drętwa, sama zdrętwiała, przez to i drugich w odrętwienie wprawia, to ja jestem do niej podobny. A jeżeli nie, to nie. Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam. Tak i teraz o tej dzielności – co to jest, ja sam nie wiem. A ty możeś przedtem wiedział, zanimesz się ze mną zetknął, a teraz jesteś podobny do tego, co nie wie⁶⁰.

Świadomość niewiedzy wyróżnia Sokratesa spośród Ateńczyków. Ona też jest zachętą do filozofii. Ani ci, którzy mają wiedzę, ani ci, którzy sądzą, że ją mają, filozofować nigdy nie będą. Jak czytamy w *Uczcie*:

Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa⁶¹?

⁵⁹ Platon, *Obrona...* (20D – 20E), s. 557.

⁶⁰ Platon, *Menon* (70C – 70D), w: idem, *Dialogi*, t. 1, s. 474.

⁶¹ Por. Platon, *Uczta* (204A), w: idem, *Dialogi*, t. 2, ss. 68–69.

Oto jak Sokrates, według świadectwa znajdującego się w *Obronie*, dochodzi do prezentowanych wniosków. Chajrefont, będąc w Delfach, zapytał wyrocznie o to, kto jest najmądrzejszy z ludzi. Ta odpowiedziała, że Sokrates. Gdy się filozof o tym dowiedział, nie mogąc uwierzyć, iż wyrocznia mówi wprost, zapragnął rozwiązać zagadkę:

Zważcie tedy, dlaczego to mówię. Chcę wam pokazać, skąd się wzięła potwarz. Bo ja, kiedy to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co to też bóg mówi? Co ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi. I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć, a potem powoli, powoli zacząłem tego dochodzić tak mniej więcej: Poszedłem do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych, aby jeśli gdzie, to tam przekonać wyrocznie, że się myli, i wykazać jej, że ten oto tu jest mądrzejszy ode mnie, a tyś powiedziała, że ja⁶².

Aby rozwiązać zagadkę, Sokrates udaje się na agorę. Przepytując tych, którzy według tradycji posiadają wiedzę i mądrość, a więc mężów stanu, poetów, rzemieślników, uświadamia sobie, iż jest dokładnie tak, jak powiedziała wyrocznia; zaczyna też zdawać sobie sprawę z tego, jakiego rodzaju jest jego przewaga. Wnioski, do których podczas licznych rozmów dochodzi, sięgają jednak dalej. Sokrates nie tylko dowiadyuje się, że mądrość jego polega na tym, iż wie, że jeśli chodzi o mądrość nic zgoła nie jest wart, ale także rozszyfrowuje znaczenie zagadki jako nakaz, by uczynić wszystko po to, by wiedzę taką (o własnej niewiedzy) posiadli również inni. Z tego między innymi powodu filozof nie porzuca swych dociekań zaraz po tym, jak już przekonał się o swej niewiedzy, lecz podejmuje je zawsze, ilekroć nadarza się ku temu okazja:

A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jak by mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość.

Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszkańcami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, a jak mi się który mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry⁶³.

Sokrates interpretuje odpowiedź wyroczni jako nakaz, żeby nie ustawać w wysiłkach uświadamiania ludziom ich niewiedzy⁶⁴. W ten sposób, jak mówi,

⁶² Platon, *Obrona...* (21A – 21C), s. 558.

⁶³ Ibidem (23A – 23B), ss. 560–561.

⁶⁴ „[...] jak ja sądziłem i byłem przekonany, że powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugih [...]”, ibidem (28E), s. 572.

spełnia nakaz Apolla. Czyni to tak gorliwie, że nie ma nawet czasu, by zadbać o swoje prywatne interesy. Jego działalność przysparza mu przyjaciół, do których zalicza się wielu, zwłaszcza młodych, Ateńczyków; prócz tego jest ona przyczyną wrogości ze strony obywateli, wrogości, która w konsekwencji doprowadziła do oskarżeń, przed którymi musi bronić się teraz przed sądem. Bez względu jednak na to, czy chodzi o przyjaciela, czy adresatem pouczeń jest ktoś, kto nie może liczyć na przychylność Sokratesa, bez względu na to, czy efektem rozmowy będzie wdzięczność, czy – przeciwnie – narazi go ona na brak sympatii, filozof twierdzi, że nie może poniechać swej misji. Wiedza bowiem, której jest rzecznikiem, jest dobrodziejstwem dla Aten i dla wszystkich obywateli.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Sokrates nie spodziewa się znaleźć rozwiązania zagadki, którą z podróży do Delf przyniósł ze sobą Chajrefont, we własnym domu, nie bada i nie przeszukuje zakamarków własnego wnętrza, ale wychodzi na agorę, ku ludziom. Filozof sprawdza słowa wyroczni, wspólnie z nimi rozprawiając o tym, czym jest dobro, sprawiedliwość, rozważa, pobożność, męstwo itp. Dopiero tam zaczyna rozumieć, na czym polega jego mądrość, dopiero tam poznaje, że polega ona na wiedzy o własnej niewiedzy. Samopoznanie według Sokratesa (zarówno teoria, a więc wiedza o tym, czym jest samopoznanie, jak i praktyka, a więc proces nabywania wiedzy o sobie) nie byłoby możliwe bez innych (inni pozwolili na zbudowanie teorii – została zbudowana w trakcie rozmów z Ateńczykami, ale też inni są jej składnikiem – założona jest w niej intersubiektywność), bez tych, u których spodziewał się rozwiązania zagadki i dzięki którym zagadkę tę, jak sądził, rozwiązał⁶⁵. Nie inaczej będzie później, kiedy jasne stanie się dla niego, jakiego rodzaju zadanie postawił przed nim Apollo. Weźmy wypowiedź z *Charmidesa*:

[...] toż jeśli przede wszystkim ciebie zbijam, to czy robię to z jakiegoś innego powodu, a nie dlatego, przez co i siebie samego bym przeszukiwał i tropił, i uważał, co mówię: przecież ja się boję, żeby mi się nie zdawało, że coś wiem, choćbym nic nie wiedział, a nie byłbym świadom swego stanu. Więc teraz ja ze swojej strony oświadczam, że właśnie to robię – rozpatruję rzecz przede wszystkim ze względu na siebie samego, a może też i na innych znajomych⁶⁶.

Poznanie siebie nie ma nic wspólnego z wędrówką do wnętrza, lecz wiąże się ze wspólnym poszukiwaniem odpowiedzi. Sokrates, co należy, ze względu na

⁶⁵ Oczywiście, nic nie stoi na przeszkodzie, aby dialog stał się dialogiem wewnętrznym, „rozmową z samym sobą” (na temat myślenia jako dialogu z samym sobą por. Platon, *Teajtet*, w: idem, *Dialogi*, t. 2 (189E – 190A); E. Osek, *Samopoznanie...*, s. 78; H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, ss. 241–260). Nie ma jednak wątpliwości, że przypadkiem modelowym jest w interesujących nas okolicznościach intersubiektywna sytuacja rozmowy.

⁶⁶ Platon, *Charmides* (166C – 166D), s. 68.

zrodzone w czasach nowożytnych skojarzenia, szczególnie podkreślić, nie mówi w tym kontekście o doświadczeniu wewnętrznym jako metodzie poszukiwania wiedzy. By jeszcze lepiej to pokazać, weźmy inny fragment *Charmidesa*. Filozof zwraca się w nim do tytułowego bohatera: „To jasne przecież, że jeśli posiadasz rozagę, to potrafisz o niej jakiś sąd wydać. Przecież, niewątpliwie, jeżeli ona w kimś jest, to przysługuje mu, musi wywołać pewne spostrzeżenie, na podstawie którego mógłbyś sobie urobić sąd o niej, co to jest ta rozaga i jaka jest”⁶⁷. Sokrates, co prawda, odwołuje się do doświadczenia rozmówcy, ale tylko po to, by zaraz potem zapytać o definicję: „Więc, żebyśmy odgadli, czy ty to masz w sobie, czy nie, powiedziałem, powiedz to, czym jest rozaga, wedle twego zdania?”⁶⁸. Po raz kolejny widać, że problem wiedzy o sobie zakłada perspektywę intersubiektywną i łączy się ze wspólnym poszukiwaniem. Widać też wyraźnie, że filozof pyta młodzieńca o właściwe pojęcie rozagi, które człowiek rozważny powinien umieć wskazać (w myśl założenia, że cnota jest wiedzą). Modelem dla poszukiwania siebie jest dialektyka, a nie wewnętrzny ogląd; jego przedmiotem pojęcie, a nie subiektywne spostrzeżenie.

Już podczas interpretacji *Alkibiadesa* widać było, że rozmowa, dialektyka pomyślana jest w taki sposób, by rozmówca miał szansę zapytać siebie o to, co wie. Ten sam wzór realizowany jest także w wielu innych dialogach. By potwierdzić, że wiedzę tę Sokrates zalecał wszystkim, bez względu na to, czy byli mu drodzy czy nie, zajmijmy się dwoma przypadkami.

Pod koniec rozmowy z Teajtetem, po tym, jak rozmówcom nie udało się dociec, na czym polega istota wiedzy, filozof mówi:

Więc jeśli byś kiedyś w przyszłości chciał coś innego rodzić [Sokrates nawiązuje do metody akuszerskiej – S.W.], to jeśli byś rodził, czegoś lepszego będziesz pełen po dzisiejszym rozważaniu, a jeśli byś był dalej próżen, mniej będziesz nieznosny dla tych, z którymi będziesz obcował, będziesz raczej łagodny i skromny, nie będzie ci się zdawało, że wiesz coś, czego nie wiesz. Tyle tylko moja sztuka potrafi – więcej nic⁶⁹.

W cytowanym fragmencie samego siebie przedstawia Sokrates jako świadomego własnej niewiedzy. Filozof nie posiada wiedzy, dysponuje za to darem odnajdywania jej u innych. Jest jak jego własna matka, położna, po której umiejętność tę odziedziczył – samemu będąc bezpłodnym, potrafi rozpoznać, kto jest brzemienny, oraz przyjąć poród. Sokrates jest więc akuszerem i tylko taką rolę sobie przypisuje. Młodzieniec w końcowych fragmentach dowiaduje się od niego, że pomimo iż cel rozmowy nie został osiągnięty, nie powinien się przejmować. Jest już o odbytą właśnie dyskusję bogatszy i następnym razem

⁶⁷ Ibidem (159A), s. 52.

⁶⁸ Ibidem (159A), s. 53.

⁶⁹ Platon, *Teajtet* (210B – 210C), s. 429.

nie będzie musiał zaczynać od początku. A jeśli nawet stanie się inaczej, to przynajmniej posiadał wiedzę o własnej niewiedzy. Wiedza ta, mimo że, jak się może wydawać, nie o nią w dialogu bezpośrednio chodziło, przedstawiona jest jako posiadająca duże znaczenie. Sokrates zwraca raczej uwagę na korzyść, jaką inni odnieść mogą z obcowania z kimś, kto posiadał wiedzę w zakresie własnej niewiedzy, ale jasne jest, że pożytek jest obustronny. Sam Sokrates jest przecież tutaj przykładem i wzorem do naśladowania. Warto też zwrócić przy tej okazji uwagę, że wypowiedziane przez Sokratesa słowa przywołują na pamięć cytowany wcześniej fragment z *Fajdrosa*, gdzie filozof odcina się od rozważań na tematy religijne, tłumacząc, iż chce najpierw poznać samego siebie. Sokrates powołuje się tam na postać Tyfona, podając go za antywzorzec – kogoś, kim nie chciałby być. Tyfon, mitologiczny potwór o ciele pokrytym łuskami oraz stu głowach ziejących ogniem, któremu tradycja przypisuje atak na uświęcony przez Zeusa porządek, jest właśnie uosobieniem typu skomplikowanego i zarozumiałego, pełnego pychy. Zarówno więc w *Fajdroście*, jak i w *Teajtecii* Sokrates otwarcie przyznaje, że ważnym celem intersubiektywnego badania siebie (i innych) jest ustrzeżenie się przed chorobą polegającą na przecenianiu własnych możliwości.

Jak wiadomo, „chorobę” tę diagnozował Sokrates u wielu Ateńczyków⁷⁰. Doskonałym przykładem tejże dolegliwości jest Eutyfron. Sokrates spotyka go przed siedzibą Archonta Króla. W rozmowie okazuje się, że obaj znaleźli się tam nieprzypadkowo. Na Sokratesa czekają sprawy związane ze zbliżającą się rozprawą sądową. Wieszczek natomiast przybył tam po to, by pociągnąć swego ojca do odpowiedzialności za zabójstwo niewolnika. W krótkiej rozmowie okazuje się, że Eutyfron decyzję swą usprawiedliwia powinnością wobec boskiego prawa. Kiedy Sokrates swym zwyczajem rozpoczął przepytывanie, rozmówca bardzo szybko znalazł się w poważnych tarapatach. Zaraz po tym, jak na pytanie, co nazywa pobożnością, odpowiedział, iż pobożne jest to, co się bogom podoba, Sokrates ukazał mu trudności pojawiające się przy takiej definicji. Zauważył mianowicie, iż po pierwsze, bogowie niezwykle często upodobanie znajdują w rzeczach przeciwstawnych, co prowadzić musi do wniosku, że to, co pobożne, niczym nie różni się od braku pobożności. Z tego też płynie dalsza konsekwencja, tym razem o charakterze praktycznym, iż po drugie, sprostać tak rozumianej pobożności byłoby niezmiernie trudno. Skoro przyjmujemy, że pobożne jest to, co jest miłe bogom, oraz twierdzimy dalej, iż to, co podoba się jednemu bogu, może być niemiłe innemu, to okazuje się, że: „[...] cokolwiek by było miłe, to samo

⁷⁰ Jak pisze Diogenes Laertios, „[...] a już szczególnie był zniechęcony za to, że wykazywał, iż ludzie, którzy mają wielkie o sobie mniemanie, są w rzeczywistości głupcami”, Diogenes Laertios, *Żywoty...* (II. 5. 38), s. 98.

też będzie im niemiłe. Tak że, Eutyfronie, to, co ty teraz robisz, kiedy się starasz o karę dla ojca, to nic by nie było dziwnego, gdybyś się takim czynem Zeusowi przypodobał, a Kronosowi i Uranosowi naraził, i Hefajstosowi podobał, a Herę sobie zraził⁷¹. Mimo zgody co do tego wniosku i trwającej nadal dyskusji do końca dialogu nie zostaje wypracowane ostateczne pojęcie pobożności. Eutyfron co rusz powraca na swoje pozycje, by w pewnym momencie, usprawiedliwiając się brakiem czasu, czmychnąć.

Eutyfron swym zachowaniem daje doskonały przykład postawy, którą Sokrates gani w *Obronie*. Odpowiedź, jakiej udziela jego rozmówca, jest doskonale zrozumiała i zgadza się z powszechnie uznanym wtedy pojęciem pobożności. Sokrates jednak nie przystaje na nią i domaga się dalszych wyjaśnień. Eutyfron mimo wysiłków nie potrafi podolać przepytywaniu; aż do momentu ucieczki nie znajduje odpowiedzi, która zadowoliłaby filozofa. Również Sokrates nie podaje rozmówcy odpowiedzi. Jego rola sprowadza się do wykazania sprzeczności w rozumowaniu partnera. Z powyższego widać, że jeśli dialog traktować jako poszukiwanie definicji pobożności, to kończy się on niepowodzeniem. Jednak czy faktycznie porażka sprawia, że dialog jest nieudany, a rozmówca wychodzi z niczym? Słowem, czy Eutyfron, tracąc grunt pod nogami, wycofując się bez wiedzy o tym, czym jest pobożność, otrzymuje coś w zamian? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca: mimo że Eutyfron nie rozwiązał kwestii przedmiotowej, to, podobnie jak we wcześniejszym przykładzie Teajteta, podczas rozmowy miał okazję poznać samego siebie, sprawdzić, co właściwie wie. Dzięki temu mógłby ponownie przemyśleć kwestię słuszności oraz motywów swej decyzji. Ironiczne słowa Sokratesa w końcówce dialogu są do tego zachętą: „Przecież gdybyś nie był jasno wiedział, co zbożne, a co bezbożne, żadną miarą nie byłbyś próbował o służącego ścigać za zabójstwo starca, ojca, ale byś się był bał i bogom narażać; a nuż nie postąpisz poprawnie i ludzi byś się wstydził. A tak, ja jestem głęboko przekonany, że ty, swoim zdaniem, jasno wiesz, co zbożne, a co nie⁷². Uciekający przed Sokratesem Eutyfron zatem nadal nie wie, czym jest pobożność, wie już jednak (dokładniej: miał okazję się dowiedzieć), że tego nie wie. O tę wiedzę jest (mógłby być) mądrzejszy i ta wiedza może pozwolić mu jeszcze raz przemyśleć, co powinien uczynić.

⁷¹ Por. Platon, *Eutyfron* (6B i n.), w: idem, *Dialogi*, t. 1, ss. 522–524. Sokrates, mówiąc o walkach między bogami, nie wypowiada własnych poglądów, ale nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi Eutyfrona, który broniąc swego prawa do podania w stan oskarżenia własnego ojca, powołuje się na to, że również bogowie nie oszczędzali własnych: „Przecież ludzie sami wierzą, że Zeus jest najlepszy z bogów i najsprawiedliwszy, a zgodnie utrzymują, że on własnego ojca wtrącił do więzienia za to, że swoje dzieci zjadał, a nie miał prawa, a tamten znowu swojego ojca wykastrował za inne takie sprawki [...]”, Platon, *Eutyfron* (5E – 6A), s. 520.

⁷² Ibidem (15D), s. 537.

3. PYTANIE O CZŁOWIEKA

Maksyma „poznaj samego siebie”, interpretowana jako wezwanie do uświadomienia sobie własnej niewiedzy, stanowi składnik, bez którego nie sposób wyobrazić sobie filozofii Sokratesa. Przejdźmy teraz do drugiego z kluczowych problemów, które porusza filozof w związku z tematem delfickim, mianowicie do pytania o naturę ludzką.

Jak dotąd, w *Alkibiadesie* tytułowy bohater nie dowiedział się, w jaki sposób zyskać powodzenie w polityce. Zmuszony przyznać się do porażki, prosi Sokratesa, by ten pomógł mu się poprawić. Filozof jednak nie udziela rozmówcy gotowych rad, ale ponownie przechodzi do zadawania pytań. Tym razem tematem rozmowy jest problem troski o siebie. Od niego przyjaciele wprost przejdą do zagadnienia delfickiego. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób przejście to się dokonuje. Sokrates wychodzi od pytań dotyczących troski o siebie. Rozmówca nie potrafi im sprostać i w końcu przyznaje się, w jak bardzo pożałowania godnym stanie się znajduje. Sokrates pociesza go i zachęca do dalszego poszukiwania. W tym miejscu już tylko krok dzieli rozmówców od interesującego nas zagadnienia. Filozof dokona jeszcze potrzebnych rozróżnień; rozdzieli troskę o rzecz samą oraz dbanie o to, co do rzeczy należy. W ten sposób okaże się, że inna umiejętność pozwala troszczyć się o rzecz samą, a inna o to, co do rzeczy należy: „Uprawianiem gimnastyki dbamy również o ciało, uprawianiem tkactwa i innych umiejętności o to, co należy do ciała?”⁷³. Dalej, zaraz po wprowadzeniu niniejszego podziału, Sokrates po raz kolejny może zadać wcześniejsze pytanie: przez jaką umiejętność dbamy o samych siebie. Nawet jeśli nadal nie wiadomo, w jaki sposób na zadane pytanie odpowiedzieć, to, na podstawie powyższego, jasne jest już, że „[...] nie ta sama umiejętność pozwala komuś dbać o siebie samego i o to, co do niego należy”⁷⁴. Dokonane rozróżnienie wyraźnie wskazuje dalszy kierunek poszukiwań: „Czybyśmy w ogóle wiedzieli, jaka umiejętność służy wykonaniu lepszego obuwia, nie wiedząc nic o obuwiu?”⁷⁵. Sokrates przechodzi od umiejętności pozwalającej dbać o coś do przedmiotu, którego troska dotyczy. Przy okazji, pośrednio, wskazuje młodzieńcowi powody, dla których nie potrafi on udzielić odpowiedzi na zadane pytanie. Jest tak dlatego, że nie zna on rzeczy, której troska ma dotyczyć – podobnie jak bez wiedzy o obuwiu trudno dbać o obuwie, tak samo nie jesteśmy władni zadbać o siebie bez wiedzy o tym, czym sami jesteśmy. Dlatego też następnym krokiem musi być rozważenie kwestii: „W jaki sposób rozumiemy *samo Samo*? W ten sposób bowiem będziemy mogli

⁷³ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (128D), s. 55.

⁷⁴ Ibidem (128D), s. 56.

⁷⁵ Ibidem (128E), s. 56.

poznać, czym sami jesteśmy, nie poznając natomiast tamtego, nigdy nie będziemy władni poznać tego⁷⁶.

Poprzednio rozważania Sokratesa na temat wyrytej na ścianach świątyni w Delfach maksymy odsyłały do problemu granic i wiązały się przede wszystkim z kwestią wiedzy. Tu jest inaczej. W ostatnim pytaniu filozofa nie interesuje, co jego rozmówca wie. Sokrates pyta o to, czym jest ten, który ma zamiar troszczyć się o siebie. Oczywiście, w pierwszej kolejności pojawia się problem, czy tego nie wiemy. Sokrates, pytając, zakłada naturalnie, że tak jest w istocie, że możemy nie mieć pojęcia, czym jesteśmy; w przeciwnym bowiem wypadku pytanie to nie ma sensu. Przy okazji okazuje się, że jest możliwe (oraz na jakiej zasadzie jest możliwe), iż ten, kto pragnie troszczyć się o siebie, w rzeczywistości dba o coś innego. Rozumowanie to z całą pewnością nie zgadza się z powszechnym zapytrywaniem w tym względzie. Czyż nie jest tak, że każdy dba o siebie najlepiej, jak potrafi? Dla Sokratesa, jak można wnioskować z dialogu, jest tak tylko wtedy, gdy ten, kto sądzi, że dba, zna swą prawdziwą naturę. Przy takim potraktowaniu sprawy odslania się w pełni ranga postawionego pytania. Uzasadnienie konieczności podjęcia poszukiwań i udzielenia odpowiedzi na postawione pytanie ma charakter zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Po pierwsze, pcha nas do tego świadomość, że nie wiemy, czym jesteśmy, po drugie – przekonanie, iż odpowiedź zapewni nam oczekiwaną pomyślność.

Czym zatem jesteśmy? Sokrates poprowadzi Alkibiadesa ku pożądanej definicji, stawiając przed nim następujące rozróżnienie. Według niego czymś innym jest ten, kto się czymś posługuje, oraz to, czym się ten ktoś posługuje: „Czy ten, kto się posługuje czymś, nie różni się od tego, czym się posługuje⁷⁷”. Alkibiades nie rozumie pytania, więc Sokrates, by rzecz lepiej naświetlić, myśl swą sformułuje inaczej; zapyta mianowicie, czy posługujący się nożem szewc jest tym samym, co narzędzie, którego używa, a kitarzysta tym samym, co instrument, którym się posługuje. Po uzyskaniu, co jest łatwe do przewidzenia, odpowiedzi przeczącej, filozof pociągnie swe rozumowanie jeszcze dalej. Skoro tak, to nie są oni również ani swymi oczami, ani rękami – nimi także się podczas pracy tylko posługują. Alkibiades zgadza się i za chwilę zrobi to po raz kolejny. Dalszy tok rozmowy przedstawia się następująco:

Sokrates: Czy człowiek nie posługuje się również całym ciałem?

Alkibiades: Owszem.

Sokrates: Czym innym zaś posługujące się i to, czym się posługuje?

Alkibiades: Tak.

⁷⁶ Ibidem (129B), s. 57; por. Ch. Gill, *Self-knowledge...*, ss. 97–110.

⁷⁷ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (129C), s. 57.

Sokrates: Człowiek różni się przeto od własnego ciała?

Alkibiades: Wydaje się, że tak⁷⁸.

Odróżnienie wykonawcy (użytkownika) od narzędzia, którym się on posługuje, pozwala rozmówcom dojść do wniosku, że człowiek różni się od własnego ciała. Kolejne pytanie jest następujące:

Sokrates: Czym przeto jest człowiek?

Alkibiades: Nie wiem, co powiedzieć.

Sokrates: W każdym razie wiesz, że jest tym, co się posługuje ciałem.

Alkibiades: Tak⁷⁹.

Widzimy, jak krok po kroku Sokrates stawia Alkibiadesa przed filozoficznym problemem natury ludzkiej. Dokonując kolejnych odróżnień, ostatecznie wyklada on powiedzenie delfickie jako pytanie o to, „czym jest człowiek?”⁸⁰.

Czym zatem jest człowiek, skoro nie jest on swym ciałem?

Sokrates: Czy zaś co innego posługuje się nim [ciałem – S.W.] niż dusza?

Alkibiades: Nic innego.

Sokrates: I czy nie w ten sposób, że włada nim?

Alkibiades: W ten sposób⁸¹.

Człowiek to więc nic innego jak dusza. By jeszcze lepiej rzecz przebadać i ostatecznie potwierdzić, że człowiekiem jest jego dusza, Sokrates odwołuje się do trzech przyjętych, jak twierdzi, rozstrzygnięć pytania o to, czym jest człowiek. Według filozofa są tacy, którzy twierdzą, że człowiek to dusza, tacy, dla których człowiek to ciało, oraz wreszcie ci, dla których człowiek to złożenie duszy i ciała. Jak się w toku argumentacji okazuje, zarówno druga, jak i trzecia koncepcja nie dają się utrzymać. Jeśli, jak to już wcześniej rozmówcy zrobili, zgodzić się, iż czymś innym jest to, czym się posługujemy, a czymś innym my sami, ciało nie może być uznane za człowieka, ponieważ, jak argumentuje Sokrates, nie posługuje się ono sobą samym, ale jest podwładnym; możliwość bycia złożeniem również zostaje odrzucona, gdyż „[...] żadne przemysłne zespolenie nie daje temu, co złożone z obojga, mocy władania”⁸². Tym samym również drogą eliminacji rozmówcy dochodzą do wcześniejszego wniosku – człowiekiem jest jego dusza, a poznać siebie znaczy poznać duszę: „Skoro więc ani ciało, ani to, co złożone z obojga, nie jest człowiekiem, pozostaje – jak sądzę – że albo człowiek

⁷⁸ Ibidem (129E), s. 58.

⁷⁹ Ibidem (129E), s. 59.

⁸⁰ Sokrates, jak to ma w zwyczaju, chce, by Alkibiades wskazał mu istotę poprzez definicję.

⁸¹ Ibidem (130A), s. 59.

⁸² Ibidem (130B), s. 59.

jest wręcz niczym, albo jeżeli jest czymś, to człowiek nie jest niczym więcej, jak duszą⁸³. Chwilę później Sokrates może podsumować:

Sokrates: A więc ten, kto rzucił hasło, aby poznać siebie samego, nakazuje nam poznać duszę.

Alkibiades: Tak się zdaje⁸⁴.

W tym miejscu potwierdzenie zyskuje wcześniejszy wniosek: człowiek to nie ciało ani też złożenie duszy i ciała, ale wyłącznie dusza. Tym samym ostatecznie okazuje się, że słowa „poznaj samego siebie” znaczą tyle co „poznaj duszę”.

Pozwala to rozmówcom na wyciągnięcie następujących wniosków: ten, kto poznaje ciało lub któryś z członów ciała, nie poznaje siebie, ale to, co do niego przynależy; również nauki skupiające się na ciele, takie jak medycyna i gimnastyka, nie pozwalają na poznanie samego siebie. Nie inaczej jest w przypadku ludzi, którzy uprawiają inne zawody, takie jak rolnictwo. Oni nie tylko nie poznają siebie, ale nawet tego, co do nich należy, gdyż zajmują się rzeczami jeszcze bardziej odległymi, czyli tymi, które nie dotyczą ciała, ale tego, co mu i jego potrzebom służy. Najgorzej rzecz się ma, według Sokratesa, z tymi, którzy troszczą się o pieniądze; oni nie tylko nie poznają siebie, ale nawet tego, co do nich należy.

Udzielona w dialogu odpowiedź, że człowiek to dusza, jest ogromnym krokiem naprzód; nie wyjaśnia jednak jeszcze wszystkiego. Następne kwestie, jakie podejmą rozmówcy, dotyczą dokładniejszego określenia, czym jest dusza, oraz ustalenia drogi wiodącej do jej poznania. Zanim do nich przejdziemy, warto zwrócić uwagę na to, że kategorie duszy i ciała, których Sokrates używa, pytając o to, czym jest człowiek, nie zostały w dialogu wypracowane; są one założone z góry. Możliwość takiego postawienia sprawy nie powinna być uznana za coś, co zrozumiałe jest samo z siebie; analiza historyczna ukazuje, że jest ona efektem długiego rozwoju języka, w którym Sokrates zajmuje określone miejsce. Rozwój ten trudno jest, co prawda, ze względu na ograniczoną liczbę źródeł, w szczególności prześledzić, jednak z całą pewnością jeszcze Homer nie dysponuje osobnymi słowami powalającymi na ujęcia zarówno duszy, jak i ciała jako organicznej jedności o jasno przypisanych funkcjach. Autor *Odysei* postrzega ciało jako wielość członków, duszę zaś jako wielość organów⁸⁵. Kilka wieków później Sokrates używa interesujących nas kategorii niezwykle często, głosząc przy tym zawsze prymat duszy nad ciałem⁸⁶. Przytoczmy kilka fragmentów, gdzie takie postawienie sprawy jest wyraźnie obecne.

⁸³ Ibidem (130C), s. 60.

⁸⁴ Ibidem (130E – 131A), ss. 60–61.

⁸⁵ Por. B. Snell, *Odkrycie...*, ss. 17–21.

⁸⁶ Jak pisze Snell, „[...] duch–ciało, ciało–dusza to pojęcia przeciwstawne, z których każde określa swoje przeciwieństwo. Gdzie nie ma wyobrażenia ciała, nie może być wyobrażenia

W platońskiej *Obronie Sokrates* mówi:

Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza [...] ⁸⁷.

Podobnie w *Charmidesie* filozof podkreśla, iż tym, co szczególnie godne uwagi, jest dusza:

A Chajrefon woła na mnie i powiada: Sokratesie, jak ci się wydaje ten młody człowiek? Czy nie ładna twarz?

– Nadzwyczajna, mówię.

– Ach on – naprawdę – powiada, gdyby się zechciał rozebrać, to będziesz miał wrażenie, że twarzy w ogóle nie ma. Takie ma przepiękne kształty.

Inni też mówili zupełnie to samo, co Chajrefon. Więc ja powiadam: Na Heraklesa, a cóż to za niezwykłony mąż, powiadacie; jeżeli tylko ma w dodatku jeszcze jeden drobiazg. Nieduży.

– Co? – powiada Krytiasz.

– Jeżeli, mówię, duszę ma dobrej rasy. [...]

– Ależ, powiada, bardzo jest piękny i taki, jak się należy – także i pod tym względem.

– Więc czemu by tak, mówię, nie obnażyć u niego właśnie tej strony i nie obejrzeć jej, zanim zobaczymy kształty ⁸⁸.

Również we *Wspomnieniach* Ksenofonta mamy do czynienia z Sokratesem, który duszy przypisuje centralną pozycję:

Oto dusza człowieka, która, jeśli w ogóle coś z rzeczy ludzkich, na pewno uczestniczy w naturze boskiej. Jej panowanie w człowieku jest dla nas widoczne, nie możemy jej samej zobaczyć ⁸⁹.

Dla Sokratesa problem człowieka to problem duszy i ciała, przy czym, jak wynika z *Alkibiadesa*, filozof rozstrzyga dylemat, opowiadając się za definicją człowieka jako duszy posługującej się ciałem – nic innego jak tylko poznanie siebie otwiera nam oczy na ten fakt.

Trudno nie zauważyć, że rozwiązanie proponowane przez Sokratesa jest ciosem wymierzonym w bliski Ateńczykom obraz świata ⁹⁰. Dokładny sens tej

duszy, i na odwrót”, ibidem, s. 22. Według Snella (ibidem, s. 33): „Nowe rozumienie człowieka przedstawia jako pierwszy Heraklit: [...] człowiek składa się dla niego z ciała i duszy, a dusza otrzymuje cechy zasadniczo różniące się od właściwości ciała i narządów cielesnych”.

⁸⁷ Platon, *Obrona...* (30A – 30B), s. 569.

⁸⁸ Platon, *Charmides* (154D – 154E), s. 45.

⁸⁹ Ksenofont, *Wspomnienia...* (IV. 3. 14), s. 204.

⁹⁰ „Rozróżnienie duszy i ciała stanowi podstawę Sokratesowego porządku wartości oraz opartej na nim, trójdzielnej nauki o dobrach, wedle której dobra duchowe stoją na pierwszym

krytyki ukaże się dalej, kiedy dowiemy się, czym dla Sokratesa jest dusza. W tym miejscu warto jednak poczynić pewne spostrzeżenia. Tradycyjnie wartości związane były z takimi dobrami, jak uroda, zdrowie, ciężka fizyczna, sława czy bogactwo. Filozof, mówiąc, że poznanie siebie to poznanie duszy, jednocześnie głosi, iż poświęcanie się sprawom, o które dbają Ateńczycy, nie może być uznane za zajęcie prawdziwie wartościowe (a przynajmniej tak długo, jak długo sprawy te nie są podporządkowane trosce o duszę)⁹¹. Cytowane powyżej fragmenty ukazują, że Sokrates nieustannie powraca do tematu duszy. Ateńczyków namawia do troski o duszę, u Charmidesa chce zobaczyć, jaką wartość reprezentuje jego dusza. Podobnych przykładów można bez trudu podać jeszcze więcej. Również postawa Sokratesa może służyć za świadectwo, jak niewielkie znaczenie mają tamte (dla filozofa pozorne) dobra. W *Uczcie Alkibiades*, kreśląc portret filozofa, przedstawia niezwykle właściwości jego duszy. To ona sprawia, że mimo osławionej fizycznej brzydoty Sokrates roztacza czar, którym przyciąga do siebie młodych ludzi. Nie inaczej rzecz się ma ze stosunkiem Sokratesa do takich spraw, jak bogactwo, sława itp. Filozof chodzi w podartym płaszczu, o dom swój (i rodzinę) nie dba, zaszczyty go nie interesują, pieniądze za naukę nie pobiera⁹².

Po tych uwagach możemy powrócić do przerwanej wątku, by idąc za rozmówcami, przyjrzeć się kolejnym pytaniom. Punkt wyjścia jest następujący:

Sokrates: Otóż w jaki sposób zrozumiemy *samo* jak najbardziej naocznie? Albowiem – jak się wydaje – gdy to zrozumiemy, poznamy też i samych siebie. Chyba jednak, na bogów, nie zrozumieliśmy tego, ujmującego sedno rzeczy, napisu delfickiego, o którym dopiero co wspomnieliśmy.

Alkibiades: Co chcesz przez to powiedzieć, Sokratesie?

miejscu, dobra cielesne na drugim, a dobra zewnętrzne, jak majątek albo potęga, na ostatnim”, W. Jaeger, *Paideia*, s. 591.

⁹¹ Z krytyki tej nie należy wnosić, że Sokrates był wrogiem ciała. Sądził on tylko, że podstawowe znaczenie w życiu człowieka należy przyznać duszy. Choć sposób, w jaki temat ten potraktowany jest w *Alkibiadesie I*, może w konsekwencji prowadzić (i często prowadzi) do takiego wniosku, to jednak odwołanie się do szerszego kontekstu, mianowicie sokratycznych dialogów Platona oraz innych źródeł, pozwala na przedstawienie Sokratesa jako filozofa przyjaznego ciału. Tak sądzi np. Shusterman, który broni swej tezy, korzystając z fragmentów zaczerpniętych z *Żywotów* Diogenesa Laertiosa: „Sokrates »troszczył się o ciało i utrzymywał je w dobrej kondycji« dzięki regularnym ćwiczeniom tanecznym. »Ciało – głosił – jest cenne dla wszystkich ludzkich czynności; we wszystkich swych zastosowaniach powinno być tak sprawne, jak to tylko możliwe. Nawet w przypadku aktu myślenia – któremu ciało powinno rzekomo towarzyszyć w jak najmniejszym stopniu – mogą się zdarzyć, jak każdy wie, poważne błędy na skutek złego stanu zdrowia fizycznego«, R. Shusterman, *Świadomość ciała*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010, s. 37.

⁹² Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...* (II. 5. 27 – II. 5. 28), ss. 91–92; Platon, *Obrona...* (33A – 33B), s. 572; idem, *Uczta* (216C – 221D), ss. 83–86.

Sokrates: Wyjaśnię ci, co ten napis – jak się przynajmniej domyślam – mówi nam i radzi. Bo wydaje mi się, że nie ma zbyt wielu przykładów, które by przedstawiły poglądowo *Samo*, z wyjątkiem widzenia.

Alkibiades: Jakże to, powiadasz?

Sokrates: Rozważ, gdyby [ten napis – S.W.] zwracał się do naszego oka, tak jak do człowieka: „Oglądaj samo siebie!”, to jak by należało to wezwanie rozumieć? Czy nie, aby wpatrywać się w to, w czym oko mogłoby oglądać *samo siebie*⁹³?

Filozof, chcąc naprowadzić Alkibiadesa na właściwy trop, porównuje duszę do oka⁹⁴. Oko oglądać samo siebie nie może inaczej, jak tylko wpatrując się w to, co nie jest nim samym, a co pozwala mu siebie zobaczyć. Tym czymś, jak powie zaraz Alkibiades, są lustra i inne podobne rzeczy. Sokrates zgodzi się z nim; doda jednak, że w grę wchodzi również oko drugiego człowieka: „Wszak zauważyłeś, że wpatrującemu się w oko zjawia się w przeciwległej tęczówce twarz, jakby w lustrze”⁹⁵. Zupełnie podobnie rzecz się ma z duszą. Ona również nie ma zdolności bezpośredniego zaglądania w siebie; by siebie zobaczyć, musi zwrócić się na zewnątrz i spojrzeć w lustro, którym, jak wynika z dialogu, jest inna dusza.

Według Diogenesa Laertiosa Sokrates zalecał otaczającym go licznie młodym ludziom, by jak najczęściej przeglądali się w lustrze: „[...] pięknym będzie to przypominać – mówił – aby się zachowywali odpowiednio do swego wyglądu, brzydkim zaś, że zdobywając wiedzę, będą mogli zakryć swoją szpetotę”⁹⁶. Według Diogenesa zatem Sokrates miał twierdzić, iż widzialny kształt młodzieńców urodziwych zobowiązuje do równie przystojnego zachowania; tych mniej pięknych z kolei zachęcić ma do zdobywania wiedzy. Anegdota ta pozwala zwrócić uwagę, że Sokrates odnosi się do „lustra” także w innych kontekstach. Pomaga też, wraz z tym, co zostało powiedziane wyżej, rozpoznać rolę, jaką ono pełni. Widać, że w obu przypadkach lustro jest gwarantem prawdy o człowieku. W zwierciadle odnajdujemy siebie takimi, jakimi jesteśmy⁹⁷. Nasz wygląd dany nam jest dzięki

⁹³ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (132C – 132D), s. 64; na temat analizy niniejszego fragmentu por. Ch. Gill, *Self-knowledge...*, ss. 97–112.

⁹⁴ Por. też Platon, *Państwo* (518 C), tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 225; na temat oddziaływania metafory oka i widzenia w kulturze zachodniej por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 1994; M. Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, tłum. J. Przeźmiński, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Kraków 2004, ss. 295–330.

⁹⁵ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (132E – 133A), s. 64.

⁹⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty...* (II. 5. 33), ss. 95–96; por. też Platon, *Fajdros* (255D), s. 152.

⁹⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, P. Dybel (red.), Warszawa 2008, s. 154: „Porównanie z lustrem jest już obecne u Platona. Poznanie siebie nie oznacza zainteresowania sobą w opozycji do innego, lecz dotyczy właśnie tego, co wspólne między mną a innym [...]. Nie partykularność własnego bycia widzi ktoś w takim lustrze, lecz to, co dla niego samego

odbiciu, co znaczy, że poznajemy siebie zawsze tak, jak poznajemy innych (a więc widzimy siebie jako innego). Dodajmy tu jeszcze, iż w lustrze nie tylko oglądam siebie tak jak innych i jako innego, ale także spostrzegam, jak mnie widzą inni. Wymienione aspekty są wzajemnie powiązane w kulturze, gdzie być dla siebie oznacza zawsze być na widoku innych ludzi. Odnosząc wnioski te tylko do duszy, zwróćmy po raz kolejny uwagę, że Sokrates nie mówi nic o doświadczeniu wewnętrznym, o uświadomieniu sobie procesów, jakie zachodzą w umyśle – według tego, co zostało powiedziane, dusza, podobnie jak oko, musi zwrócić swe spojrzenie na zewnątrz, poza siebie⁹⁸.

Jak wynika z dialogu, poznanie siebie realizuje się w medium rozmowy, w wymianie pytań i odpowiedzi pomiędzy duszą a duszą. W dalszej części Sokrates jeszcze dokładniej sprecyzuje, co w poznaniu siebie jest tym czymś, co zarówno poznaje, jak i jest poznawane. Jak się okazuje, oko, kiedy spogląda w lustro, widzi nie tylko samo siebie, ale uobecnia mu się cała twarz oraz wszystko inne, co znajduje się poza nim – oko widzi więc siebie samo i to, co nim samym nie jest. Chcąc więc poznać siebie, uwagę musi kierować nie na to, co znajduje się poza nim samym, ale dokładnie na siebie, czyli musi wpatrywać się w to, co w oku samo widzi (jest widzącym). Jeśli byłoby inaczej, wtedy nie oglądałoby siebie, ale (również) rzeczy inne niż ono samo: „Jeżeli więc oko ma widzieć samo siebie, to powinno wpatrywać się w oko, w to miejsce tęczęwki, w którym właśnie jest obecna siła oka, czyli zdolność widzenia”⁹⁹. Wniosek zastosowany w odniesieniu do duszy jest następujący:

Sokrates: [...] dusza, jeżeli chce poznać samą siebie, powinna się wpatrywać w duszę, a osobliwie w to jej miejsce, w którym kryje się moc duszy, mądrość, i w inne, do którego to jest może podobne?

i dla innego wiążąco obowiązujące, w sposób aprobujący lub ganiący, i tym, co w lustrze rozpoznaje, jest to, czego sam w sobie, we własnych słabościach właściwie nie zdołałby zobaczyć. Obraz lustra ma tutaj pośrednią siłę wyrazu. Widzenie siebie samego w lustrze przemierza całą skalę od wyobcowujących spotkań aż do fatalnego samopodziwu Narcyza. We wszystkim tym znajduje się moment normatywny. Ale jak zwykle, takie spotkanie w lustrze przyjaciela nie jest doświadczane jako wymaganie, lecz jako spełnienie. [...] Tym, co udziela się w ten sposób, jest nie tylko odczucie lub usposobienie, lecz oznacza to rzeczywiste zakorzenienie się w układzie żyjących ze sobą ludzi”.

⁹⁸ Por. J.-P. Vernant, *Człowiek Grecji...*, s. 25: „[...] zawsze będziemy patrzeć gdzieś poza siebie, a nie w swoje wnętrze. Będą to rzeczy o podobnym charakterze, które nasza dusza rozpoznaje, tak jak oko widzi dobrze oświetlone przedmioty; istnieje naturalna bliskość między spojrzeniem i światłem, między tym, co obserwowalne, a samym patrzącym. W analogiczny sposób to, czym jesteśmy – nasze oblicze i duszę – możemy obserwować za pośrednictwem innych, używając czyichś oczu. Tożsamość jednostki określana jest w procesie, w którym krzyżują się spojrzenia i następuje wymiana słów”.

⁹⁹ Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (133B), s. 65.

Alkibiades: Tak mi się wydaje, Sokratesie.

Sokrates: Czy możemy więc w duszy wskazać coś bardziej duchowego niż to, z czym związane jest poznanie i myślenie?

Alkibiades: Nie możemy.

Sokrates: Otóż to jest czymś podobnym w duszy do Boga i ktoś, wpatrując się w to i poznając wszystko, co boskie, Boga i mądrość, poznaje w ten sposób najlepiej również *samego siebie*¹⁰⁰.

W tym miejscu rozmówcy dochodzą do określenia „prawdziwej natury duszy”. Jak widać, filozof, mówiąc, że człowiek to dusza, nie poprzestaje na określeniu biorącym pod uwagę relację duszy i ciała (odrębność i panowanie), ale także wskazuje na to, co jest jej najbardziej właściwe. Filozof twierdzi, że dusza, aby poznać siebie, musi wpatrywać się w to miejsce, gdzie mieści się jej cnota, oraz, zaraz potem, że cnotą duszy jest mądrość. To, czym coś jest, zostaje przez Sokratesa sprowadzone do kwestii, do czego służy. Podobnie jak cnotą szewca jest umiejętność wykonywania obuwia, cnotą muzyka umiejętność gry na instrumencie, tak samo cnotą duszy jest mądrość, poznanie i myślenie. Poznanie i myślenie stanowi więc to, co w duszy jest najbardziej jej własne, jest tym, czym dla oka widzenie. Dzięki poznaniu i myśleniu dusza ma uczestnictwo w tym, co boskie, a także najpełniej poznaje siebie. Ostateczny wniosek, by użyć słów Realego, jest następujący: „Najwyższą wartością dla ludzi jest więc poznanie, jako że właśnie poznanie czyni duszę taką, jaką być powinna, i z tego powodu spełnia człowieka, którego istotą jest dusza”¹⁰¹.

Tym samym okazuje się, że jeśli dusza jest istotą człowieka, to tym, co w duszy widzi, jej okiem, jest rozum. Sokrates w swych rozważaniach na temat duszy idzie więc w określoną stronę, ku wykładni człowieka jako istoty rozumnej, myślącej i poznającej. Tu otwiera się ranga oraz pełny sens przełomu, o którym mowa była wcześniej. Homer nie dysponuje jeszcze jednolitym słowem na określenie duszy. Słowa „psyche” używa on w znaczeniu zasady życia. Po Homerze, aż do V wieku, dusza przedstawiana jest jako tchnienie, demon, zjawia, zasada. Sokrates mówi, że dusza to rozum, zdolność myślenia i poznawania¹⁰². Na tej

¹⁰⁰ Ibidem (133B – 133C), s. 65.

¹⁰¹ G. Reale, *Historia...*, t. 1, s. 327.

¹⁰² Charakterystyczne dla filozofii greckiej utożsamienie istoty duszy z pierwiastkiem racjonalnym znajdzie wyraz w często spotykanym utożsamieniu filozofa z „prawdziwym człowiekiem”. Wielu autorów, idąc za Burnetem, sądzi, że Sokrates używa słowa „psyche” w znaczeniu, w jakim nie używał go nikt przed nim (por. ibidem, s. 318 i n.). Jednak, jak słusznie zauważa Guthrie, nie trzeba aż tak silnie podkreślać oryginalności filozofa, by docenić jego znaczącą rolę na tym polu (por. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, s. 181). Na temat duszy u Greków por. też: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, ss. 133–150; O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, ss. 173–183.

podstawie może on twierdzić, że nie ciało, majątek, sława, ale poznanie i wiedza jest tym, o co powinniśmy się w swym życiu troszczyć. Rozum jako siedlisko myślenia i działania moralnego upodabnia człowieka do bogów, a także jest tym pierwiastkiem, który powinien mieć panowanie w duszy¹⁰³.

W ujęciu Sokratesa słowa „poznaj samego siebie” wzywają ostatecznie do uświadomienia sobie, że naszym powołaniem jest poznanie i zdobywanie wiedzy. Jak widać, wykładnia człowieka jako bytu rozumnego pozwala w łatwy sposób przejść od problemu duszy do problemu wiedzy. W dalszej części rozmowy Sokrates pyta o tę wiedzę, którą – podobnie jak w *Charmidesie* – nazywa rozważą i określa jako wiedzę o sobie i o wszystkim innym¹⁰⁴. Inaczej jednak niż tam, nie podejmuje się rozważenia problemu od strony teoretycznej, tylko od razu przechodzi do wniosków praktycznych. Dzięki temu może uniknąć aporii, jakie pojawiły się w rozmowie z Krytiaszem. Alkibiades zresztą w znacznym stopniu mu to ułatwia. Już wcześniej pisałem, że od pewnego momentu młodzieniec jest całkowicie poddany Sokratesowi; jego uczestnictwo w rozmowie sprowadza się bądź to do potwierdzenia wniosków, które filozof wyciąga z przytaczanych przez siebie argumentów, bądź to do wyznania, iż danego pytania nie rozumie. Trzeba tu przyznać, że również w związku z wnioskami o charakterze praktycznym uległość Alkibiadesa pomaga Sokratesowi doprowadzić rozmowę do pomyślnego konkluzji. Wnioski te, by nie wdawać się w ich analizę, przedstawiają się następująco:

¹⁰³ Utożsamienie duszy z pierwiastkiem racjonalnym jest tym elementem, który odgrywa niezwykle ważną rolę w całej filozofii greckiej po Sokratesie. Ważne pytanie pojawiające się w tym miejscu brzmi: jak dokładnie rozumie Sokrates tę duszę-rozum. Czy mamy tu do czynienia z subiektywnością (refleksyjnością, podmiotowością, ja), czy też należy raczej mówić o „ja” obiektywnym, bezosobowym. Kwestia ta jest przedmiotem dyskusji, w której, jak mi się wydaje, dwie sprawy nie budzą wątpliwości. Po pierwsze, nie tylko Sokrates, ale także Grecy późniejszego okresu nie posiadali koncepcji podmiotowości, jaka stała się bliska członkom społeczeństw nowożytnych. Po drugie, z całą pewnością najistotniejsze elementy, które śledzimy w *Alkibiadesie I*, w przyszłości odnajdziemy w filozofii podmiotu. Kiedy Locke w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (por. rozdz. trzecim niniejszej pracy) mówi, że oko samo siebie oglądać nie może, jasne jest, że za porównaniem tym skrywa się nowożytna podmiotowość. Por. na ten temat: M. Foucault, *The Hermeneutics...*; P. Remes, J. Sihvola (eds), *Ancient Philosophy of the Self*, Springer 2008; Ch. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford 1996; R. Sorabji, *Self*, Oxford 2006; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński, Warszawa 2001.

¹⁰⁴ Pojawia się tu wątek bardzo podobny do obecnego w *Charmidesie*: „Więc może nie do końca prawdziwe było nasze twierdzenie, któreśmy dopiero co uzgodnili, że są tacy, którzy nie znają samych siebie, lecz znają się na tym, co do nich należy. Owszem, oni nie znają się nawet na tym, co należy do tego, co do nich należy. Wydaje się bowiem, że znać te wszystkie rzeczy, a mianowicie: znać siebie samego, znać się na tym, co należy do siebie samego, i znać się na tym, co należy do tego, co należy do siebie samego, jest sprawą jednej i tej samej umiejętności”, Pseudo-Platon, *Alkibiades I* (133D – 133E), s. 66.

przede wszystkim słowa filozofa mają potwierdzić, jak bardzo istotne jest poznanie siebie. Skoro bez tego nie jest możliwe posiadanie innej wiedzy, to oczywiście staje się (po raz kolejny), że nie sposób bez znajomości siebie osiąść także kompetencji w zakresie władania państwem¹⁰⁵. W następnym kroku filozof powie, że brak tejże wiedzy oznacza błędzenie, co wiąże się w konsekwencji z wyrządzaniem szkody i zła. Ten zaś, kto wyrządza zło, jest nieszczęśliwy; to samo dotyczy tych, którym je wyrządza. Tylko więc rozumność i wiedza uchronić mogą ludzi od zła i nieszczęścia: „A więc od nędzy nie jest wolny bogacz, lecz mędrzec”¹⁰⁶. To z kolei oznacza, iż „Dlatego państwa, Alkibiadesie, nie mogą osiągnąć pomyślności ani dzięki murom, trójrzędowcom i stoczniom, ani dzięki zaludnieniu i rozległości ziem, przy których brak cnoty”¹⁰⁷. Alkibiades, jeśli chce być dobrym politykiem, musi wpajać obywatelom cnotę (ta jest dla Sokratesa wiedzą). Nie może tego czynić tak długo, jak długo sam jej nie posiada. Dlatego też tak ważne jest, by zdobył odpowiednie wykształcenie – wykształcenie, którego, co jasno z rozmowy wynika, jeszcze nie posiadał. W ten sposób okazuje się, że rozsądniejszym wyjściem dla niego (do czasu, aż nie nabędzie cnoty) jest poddanie się mądrzejszemu od siebie i porzucenie ambicji władania państwem: „Zanim się jednak zdobędzie cnotę, lepsze jest – nie tylko dla chłopca, lecz i dla męża – być poddanym władzy dzielniejszego, niż władać”¹⁰⁸.

W rozmowie Alkibiades przeszedł wraz z Sokratesem długą drogę, dochodząc na koniec do wniosku, że nie posiada należytych kompetencji, by sprawować ważne funkcje w państwie. Dowiedział się on przy tym, co powinien dalej czynić, jeśli chce sprostać własnym ambicjom. Wszystkie problemy poruszane w trakcie rozmowy składają się w spójną całość pozwalającą dostrzec wzajemne powiązanie poszczególnych elementów nauki Sokratesa dobrze znanych z innych pism sokratycznych. Niech za podsumowanie posłużą słowa Williama K.C. Guthriego, który zwraca uwagę na wspomniany przed chwilą związek: „Wszystko to jest dobrze znaną Sokratejską nauką, której elementy, powtarzane wielokrotnie, można znaleźć w pismach sokratycznych. Tutaj [w *Alkibiadesie I* – S.W.] zostały jednak tak przedstawione, by wydobyć wewnętrzne związki tych elementów w jednym ciągłym wywodzie. [...] Mamy tutaj cały łańcuch myślowy, który leży u podstaw napomnienia udzielonego przez Sokratesa w *Obronie*, aby troszczyć się o *psyche* oraz mądrość i prawdę raczej niż o pieniądze i sławę. Przedstawienie

¹⁰⁵ „Ten zaś, kto by się nie znał na własnych sprawach, tym samym nie znałby się również na sprawach innych” i zaraz po zgodzie Alkibiadesa: „Jeżeli by się zaś nie znał na sprawach innych, to by się nie znał również na sprawach państwowych”, *ibidem* (133E).

¹⁰⁶ *Ibidem* (134B), s. 67.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem* (135B), s. 69.

go w całości w mowie obrończej podczas procesu byłoby niestosowne czy wręcz niemożliwe¹⁰⁹.

PODSUMOWANIE

Za sprawą Sokratesa maksyma delficka usytuowana zostaje w samym centrum filozofii. Jak mieliśmy okazję się przekonać, samopoznanie jest w ujęciu myśliciela zarówno początkiem filozofii, jak i tym, co robimy, gdy filozofujemy. Jeśli przyjrzeć się rozmowom na temat poznania samych siebie, można dostrzec, że dotyczą one nie tylko tego, o czym jest w nich mowa, ale także tego, co dzieje się podczas rozmowy. Pytając o poznanie siebie, Sokrates nie chce rozwiązać wyłącznie intelektualnej zagadki, ale pyta zawsze o istotę swojej filozofii. Ta, jak się okazuje, jest dokonującym się za pośrednictwem rozmowy praktykowaniem samopoznania. Dialektyka, stawiając pytanie o tego, kto filozofuje, o jego wiedzę oraz duszę, ma nadzieję zadośćuczynić staraniu o lepsze życie. Przychodząc z pomocą w realizacji ideału „troszcz się o siebie”, otwiera przed człowiekiem, takie przynajmniej zgłasza aspiracje, perspektywę osiągnięcia cnoty, dobra, szczęścia i pożytku.

Wraz z Sokratesem imperatyw delficki zyskuje nowy wymiar. Od tego też czasu wezwanie do poznania siebie samego nieustannie powraca jako jedna z podstawowych wytycznych kierowanych do człowieka. Na zakończenie rozdziału przyjrzymy się jeszcze oddziaływaniu maksymy delfickiej w tradycji grecko-rzymskiej (bez chrześcijaństwa) po Sokratesie.

Imperatyw ten oddziałuje zwłaszcza w obszarze filozofii, odgrywając zarazem największą rolę w kręgu platońskim¹¹⁰. Jego rolę podkreśla Plutarch z Cheronai. W *O E delfickim* czytamy:

A spójrz na te napisy: „Poznaj siebie samego” i „Nic ponad miarę” – ileż one wzbudziły rozważań wśród filozofów i jakie mnóstwo dyskusji wyrosło z każdego z nich, jak z nasienia¹¹¹.

Przytoczę jeszcze słowa Plotyna, który nie ma wątpliwości co do wagi samopoznania. W *Enneadzie* czwartej, w *O trudnościach, jakie nastręcza dusza*, filozof pisze:

¹⁰⁹ W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, ss. 185–186.

¹¹⁰ Jeśli chodzi o sokratyków mniejszych, nie dysponujemy źródłami pozwalającymi na przytoczenie konkretnych wypowiedzi lub anegdot, które w bezpośredni sposób odnosiłyby się do interesującego nas tematu.

¹¹¹ Plutarch, *O E delfickim* (385D), w: idem, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 10.

Czemu by zresztą mógł ktoś bardziej dorzecznie nie szczenić swoich słów i badań niż właśnie duszy? Prócz wielu innych powodów przede wszystkim dlatego, że darzy obustronnym poznaniem, tak tych rzeczy, których jest początkiem, jak i tych, od których sama pochodzi. Zgłębiając to zagadnienie będziemy dalej posłuszni nakazowi boga, bo nakazuje nam „poznać samych siebie”! Chcąc wreszcie szukać i wyszukać jeszcze inne rzeczy, słusznie szukać będziemy, czym też jest owo „szukające”, zwłaszcza jeśli pragniemy zażyć upojnych widoków¹¹²!

Od czasu Albinusa (II w. n.e.) aż do schyłku ery pogańskiej ideał delficki odgrywa ogromną rolę, stanowiąc centralny punkt nauczania szkół neoplatonickich¹¹³. Powszechnie przyjęte jest, że naukę filozofii rozpoczyna się od studiowania *Alkibiadesa I*. Dialog ten cieszy się ogromnym poważaniem. Stawiany jest na czele pism platońskich i często komentowany (uwagę poświęcają mu tacy autorzy, jak Proklos, Olimpiodor, Damaskios). Przekonaniu o niebagatelnej roli wskazania „poznaj samego siebie” daje wyraz jeden z najważniejszych neoplatoników, mianowicie Proklos. Na początku komentarza do *Alkibiadesa I* pisze on, że postulat „poznaj samego siebie” jest punktem wyjścia całej nauki Platona¹¹⁴.

Inaczej niż to ma miejsce u Platona i platoników, Arystoteles w mniejszym stopniu zajmuje się ideałem delfickim. Nie znaczy to jednak, że całkowicie problem ten pomija. W *Retoryce* pisze on o maksymie delfickiej jako o ogólnie uznanej prawdzie, zestawiając ją zarazem z powiedzeniem „nic ponad miarę”¹¹⁵. Odwołania znajdujemy też w *Etyce nikomachejskiej* oraz w *Etyce wielkiej*¹¹⁶.

Zagadnienie wiedzy o sobie pojawia się u Arystotelesa w związku z zagadnieniami etycznymi. W *Etyce nikomachejskiej*, co zresztą charakterystyczne jest dla greckiej myśli, rozważane jest jako problem właściwej miary: nie znają siebie ci, którzy mylnie oceniają swoją wartość. W *Etyce wielkiej* natomiast problem samopoznania postawiony jest przy okazji pytania o to, czy człowiek samowystarczalny potrzebuje przyjaciela. Autor dzieła odpowiada na to pytanie twierdząco, argumentując, że bez przyjaźni nie jest możliwe poznanie samego

¹¹² Plotyn, *Enneady*, t. 2 (IV, 3, 1), tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 14, por. też (V, 3, 4) oraz (VI, 7, 41).

¹¹³ Por. na ten temat: S. Blandzi, *Platoński projekt...*, s. 324 i n.; M. Foucault, *The Hermeneutics...*, ss. 169–174; E.G. Wilkins, *Delphic Maxims...*, ss. 65–67; idem, „Know Thyself” in *Greek and Latin Literature*, Chicago 1917, ss. 60–77.

¹¹⁴ Por. Proclus, *In Primum Alcibiadem* (I, 3), cyt. za: S. Blandzi, *Platoński projekt...*, s. 325.

¹¹⁵ Arystoteles, *Retoryka* (1395A), tłum. H. Podbielski, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 404.

¹¹⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (1125A), tłum. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 158; Arystoteles, *Etyka wielka* (1213A), tłum. W. Wróblewski, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 382. Warto tu odnotować, że autorstwo *Etyki wielkiej* nie jest pewne. Na temat autentyczności dzieła por. *Wstęp do Etyki wielkiej* autorstwa W. Wróblewskiego w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, ss. 304–307.

siebie. Podobnie jak w *Alkibiadesie I* dusza, tak w *Etyce wielkiej* człowiek nie potrafi poznać samego siebie bez pośrednictwa, bez lustra, w którym mógłby się przejrzeć. Inaczej niż u Platona jednak niewiedza nie dotyczy prawdy o rozumnej naturze człowieka, ale naszych cnót i wad. Stagiryta zajmuje się także kwestiami, które historycznie wywołuje temat delficki, nie wiążąc ich jednak z problemem samopoznania. W traktacie *O duszy* w szerokim zakresie podejmuje tytułowy temat, ale nie mówi nigdzie o poznaniu duszy w związku z kwestią delficką. Arystoteles zajmuje się także zagadnieniem refleksyjności świadomości, a więc problemem, który w późniejszym okresie stanie się z naszej perspektywy absolutnie kluczowy. W kilku miejscach zauważa on, że poszczególne władze posiadają zdolność zwracania się ku samym sobie, i wiąże to spostrzeżenie z kwestią naszego istnienia. Zacytujmy fragment z *Etyki nikomachejskiej*: „[...] i jeśli ten, kto widzi, spostrzega, że widzi, i ten, kto słyszy, spostrzega, że słyszy [...] – i w odniesieniu do wszystkich innych funkcji istnieje podobnie jakaś świadomość tego, że je wykonujemy, tak że możemy spostrzegać, że spostrzegamy, i myśleć, że myślimy; i jeśli to, że spostrzegamy i myślimy jest spostrzeganiem, że istniejemy [...]”¹¹⁷. Choć, co wynika z uwarunkowań myśli greckiej, zagadnienie to nie ma w filozofii Arystotelesa jakiegoś szczególnego znaczenia¹¹⁸, z łatwością w słowach filozofa dostrzec możemy myśl, która podjęta przez Augustyna, prowadzi do Kartezjusza i nowożytnej filozofii podmiotu.

Również u filozofów nienależących do kręgu Platona i Arystotelesa samopoznanie odgrywa ważną rolę¹¹⁹. Odwołania do maksymy delfickiej znajdujemy u takich myślicieli, jak Cyceon, Seneka i wielu innych¹²⁰. Wiążą oni z maksymą delficką różne sensy, zwracając przy okazji uwagę na problem duszy, charakteru, właściwej miary, cnoty czy też śmiertelnej kondycji człowieka. Niejednokrotnie w wypowiedziach tych podkreślana jest trudność zagadnienia zrodzonego z zalecenia wyroczeni; mówi się o dużym nim zainteresowaniu wśród filozofów; przekonuje się, jak ważny to temat; zwraca się uwagę na korzyści płynące z samowiedzy.

¹¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (1170A – 1170B), s. 274; por. też Arystoteles, *O zmyślach i ich przedmiotach* (448A), w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 228.

¹¹⁸ „Ale oczywiście wiedza, postrzeżenie, mniemanie i myślenie mają zawsze przedmiot różny od siebie, sobą zajmują się tylko ubocznie”, Arystoteles, *Metafizyka* (1074B), tłum. K. Leśniak, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 819.

¹¹⁹ „Często bywa przywoływana zasada delficka, choć widzieć w tym jedynie prosty wpływ tematu sokratycznego to za mało. W istocie została rozwinięta cała wielka sztuka poznawania siebie, z precyzyjnymi receptami, ze specyficznymi formami egzaminu i ze skodyfikowanymi ćwiczeniami”, M. Foucault, *Historia seksualności...*, s. 435.

¹²⁰ Por. np. Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie...* (I. 22), ss. 32–33; Seneka, *O pocieszeniu dla Marcji* (XI), w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001, s. 327.

W kulturze grecko-rzymskiej najsilniej oddziałuje interpretacja platońska. Ona też stanie się podstawą dla odwołujących się do maksymy delfickiej myślicieli chrześcijańskich. Sokrates nadał temu tematowi znaczenie filozoficzne; Platon i jego następcy natomiast interesującą nas problematykę znacznie wzbogacili. Sokrates nie był zainteresowany budowaniem metafizyki. W działalności, jakiej się poświęcił, nie chodziło o teorię wiedzy i duszy ludzkiej – temat samopoznania odnosił on bezpośrednio do praktyki filozofii: samopoznanie jest tym, co prowadzi do filozofii, oraz tym, co mamy dzięki filozofii osiągnąć. Zdaniem Sokratesa, poddając się sprawdzianowi w intersubiektywnej wymianie pytań i odpowiedzi właściwej sztuce dialogu, możemy lepiej dbać o duszę. Następcy Sokratesa, zachowując jego praktyczne nastawienie, wzbogacają tę problematykę o nieobecne u poprzednika elementy. Znajdujemy więc u nich teorię duszy, człowieka, wiedzy, poznania, prawdy. W tradycji platońskiej poznanie siebie przedstawiane jest najczęściej jako zwrot we właściwą stronę, jako przemiana, w efekcie której rozum zyskuje panowanie w człowieku. Rozum przy tym nie jest pojmowany w kategoriach subiektywnej władzy znajdującej się we wnętrzu człowieka, ale jako porządek (obiektywna koncepcja rozumu). Punktem ciężkości nie jest zatem, jak to ma miejsce w koncepcjach nowożytnych, podmiot czy jednostka, ale byt¹²¹. Rys niniejszy znajduje najdoskonalszy wyraz w przypowieści o jaskini z VII księgi *Państwa*¹²². Według Platona kwestia zasadnicza sprowadza się do tego, gdzie kierujemy swe spojrzenie. Zadaniem człowieka jest odwrócenie wzroku od rządzonego przez namiętności świata cieni i skierowanie go ku prawdziwemu bytowi. Bardzo często stan doskonałości przedstawiany jest jako efekt procesu, w którym dusza pokonuje kolejne szczeble¹²³. Droga ku prawdzie może wieść zarówno przez świat przedmiotów, jak i (co ma miejsce w późniejszym okresie)¹²⁴ poprzez wnętrze – bez względu na to, czy mamy do czynienia z przypadkiem pierwszym czy drugim, celem duszy jest zawsze osiągnięcie transcendencji, ujrzenie prawdziwego bytu.

Istotny kontekst dla interesującego nas tu problemu wyznacza dokonujący się w III wieku p.n.e. tak zwany „zwrot ku wnętrzu” i związany z nim rozwój technik introspekcyjnych. Świadomość staje się wtedy przedmiotem wytężonej

¹²¹ T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005, s. 60 i n.

¹²² Por. Platon, *Państwo* (514A i n.), s. 220 i n.

¹²³ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt...*, ss. 315–322.

¹²⁴ Dokonuje się to prawdopodobnie u Plotyna. Nie należy sądzić, że droga „wewnętrzna” zastępuje drogę przez „zewnątrze”, ale raczej że pojawia się obok niej. U filozofów po Plotynie spotkać możemy się zarówno z jedną, jak i z drugą drogą. Motyw wznoszenia się (w obu wersjach) będzie też silnie obecny w inspirującym się myślą platońską chrześcijaństwie.

uwagi, czego skutki obserwować możemy w wielu nurtach¹²⁵. Znaczenia nabierają praktyki, takie jak poddawanie się próbie, rachunek sumienia, ćwiczenie pamięci, praca nad myślą. Sięgając do pism Seneki, Epikteta czy Marka Aureliusza, bez trudu odnajdujemy liczne przykłady¹²⁶. Rysem wspólnym interesujących nas tutaj praktyk jest, prócz ich terapeutycznego charakteru, to, że wszystkie one zakładają rozdwojenie, dystans wobec siebie. Seneka zaleca, byśmy przyjęli wobec siebie postawę „stróża” i „tajnego sędziego”, który „[...] po wnikliwym rozpoznaniu swego postępowania albo pochwali swe obyczaje, albo je zgani”¹²⁷. Epiktet radzi, by rachunek sumienia przeprowadzać na piśmie, notując częstotliwość występowania błędów¹²⁸. Wymienione przykłady stanowią reprezentację silnie zaznaczającego się w kulturze hellenistycznej i rzymskiej zwrotu ku wnętrzu. Zjawisko to będzie miało swą kontynuację w kulturze chrześcijańskiej, gdzie podobne motywy podjęte zostaną w oparciu o nowe zasady.

¹²⁵ Filozofia starożytna nie pozostawia żadnego tekstu, który poddawałby interesujące nas zjawisko systematyzacji. Trudno też z całą pewnością określić jego zasięg, gdyż wiele tekstów nie zachowało się do naszych czasów. Jak pisze Hadot, liczne przesłanki wskazują na to, że techniki introspekcyjne znały i praktykowały wszystkie szkoły. Por. na ten temat: P. Hadot, *Filozofia...*, ss. 15–16; idem, *Czym jest filozofia...*, s. 242; a na temat hellenistycznej „filozofii umysłu”: J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley 1994.

¹²⁶ Marek Aureliusz pisze: „Ustroni sobie szukają na wsi, nad morzem lub w górach. [...] Wszystko to jest jednak bardzo niemądre, bo przecież można usunąć się, kiedykolwiek zechcesz, w głąb siebie. Nigdzie bowiem nie schroni się człowiek spokojniej i łatwiej jak do duszy własnej; zwłaszcza ten, kto ma taką ustronń wewnętrzną, że się natychmiast zupełny znajdzie spokój, jeśli w nią się wpatrzy. A nic innego nie nazywam spokojem jak wewnętrzny ład. Jak najczęściej więc stwarzaj sam sobie tę ustronń i odświeżaj sam siebie” (Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (IV. 3), tłum. M. Reiter, Warszawa 1988, s. 30). Przedmiotem namysłu dla Epikteta jest między innymi: „Czego mi jeszcze brakuje do całkowitego opanowania namiętności? Czego do całkowitego spokoju ducha? Kim jestem?”, a także „czegom zaniedbał”, „czegom dokonał”, „w czym nie uczyniłem w pełni zadość mej powinności” (Epiktet, *Diatryby* (IV. 6. 34), w: idem, *Diatryby, Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961).

¹²⁷ Por. Seneka, *O gniewie* (III. 36), w: idem, *Dialogi*, s. 302. W innym miejscu z kolei Seneka pisze: „Niektórzy chełpią się swymi wadami. Czy sądzisz, że ci, co przywary swe zaliczają do cnót, myślą choć trochę o środkach poprawy? Toteż w miarę swych możliwości staraj się obwinić siebie i szukać przeciwko sobie dowodów. Nasamprzód działaj w charakterze swego oskarżyciela, potem sędziego, a wreszcie orędownika”, Seneka, *Listy moralne do Lucylusza* (28. 10), tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 96.

¹²⁸ Epiktet, *Diatryby* (II. 18. 12).

ROZDZIAŁ II

PRAWDA O SOBIE W KONTEKŚCIE OBJAWIENIA. CHRZEŚCJAŃSTWO

WPROWADZENIE

W ujęciu Sokratesa maksyma „poznaj samego siebie” zyskuje ogromną wagę. Stając się filozoficzną zachętą, której celem jest skłonienie ludzi, aby podjęli trud zmiany własnego życia, usytuowana zostaje w samym centrum filozofii. W późniejszym okresie obecność tematu delfickiego zaznacza się niemal we wszystkich nurtach myśli Grecji i Rzymu. Również w tradycji chrześcijańskiej płynąca z maksymy delfickiej nauka odgrywa ważną rolę. Chrześcijaństwo, adaptując na swój grunt nakaz „poznaj samego siebie”, nada mu wiele znaczeń, które obce są tradycji antycznej¹. Uczyni go także ideałem o zasięgu powszechnym, wykraczającym daleko poza obszar oddziaływania niewielkiej grupy ludzi wykształconych. Już u wczesnych myślicieli spotkać możemy fragmenty, w których mówi się o ogromnej wartości samopoznania. Jak pisze Orygenes w *Komentarzu do pieśni nad pieśniami*, to sam Chrystus „[...] wskazuje im [duszom – S.W.], że główny punkt zbawiania i szczęśliwości tkwi w poznaniu i znajomości samych siebie”². Ojcom Kościoła zależy na tym, by słowa „poznaj samego siebie” nie

¹ Kontekst dla niniejszego problemu wyznacza dokonujące się w pierwszych wiekach naszej ery spotkanie kultury świeckiej i chrześcijańskiej. Por. na ten temat: W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002; E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, ss. 69–93; idem, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, ss. 297–315; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, ss. 5–24.

² Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, w: idem, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2005, s. 92. Orygenes rozważania na interesujący nas temat rozpoczyna od fragmentu *Pieśni nad pieśniami* (Pnp 1. 8): „Jeśli nie poznasz siebie, o wspaniała – albo: piękna – między niewiastami, wyjdź za śladami trzód i paś swoje kozły przy namiotach pasterzy”, Orygenes *Komentarz...* s. 91. Warto w tym

tyle włączyć w ramy chrześcijaństwa, ale by pokazać, iż są one jego integralną częścią. Często wypowiedziom tego typu towarzyszy argumentacja, zgodnie z którą interesujące nas powiedzenie powstało niezależnie (wcześniej) od wpływów greckich³. Ten sam Orygenes pisze: „Powiadają, że wśród sentencji jednego z siedmiu szczególnie sławnych mędrców greckich istnieje takie oto podziwu godne zdanie: »Znaj siebie samego« albo: »Poznaj samego siebie«. Salomon natomiast, który [...] żył wcześniej od nich wszystkich i przewyższał ich mądrością i wiedzą o rzeczywistości, słowa te w tonie pogroźki kieruje do duszy [...]»⁴. Również Klemens Aleksandryjski widzi w „poznaj samego siebie” mądrość obecną w Starym Testamencie: „Jeszcze wyraźniej wskazuje Mojżesz na zasadę: »Poznaj samego siebie« mówiąc często: »Uważaj na siebie«”⁵.

Wymienieni wcześnie myśliciele podkreślają, iż poznanie siebie stanowi ważny element życia każdego człowieka. Podobnego zdania jest wielu innych przedstawicieli chrześcijaństwa. By podać jeszcze jeden przykład, Antoni Pustelnik zdecydowanie twierdzi, że „Pierwszą rzeczą mającą znaczenie dla człowieka obdarzonego rozumem jest poznanie samego siebie, potem zaś poznanie tego, co pochodzi od Boga, oraz wszelkich łask, których nieustannie od Niego doznają”⁶. Także następne stulecia przynoszą świadectwa podobnego punktu widzenia. Dla Augustyna, uznawanego powszechnie za jednego z najważniejszych filozofów chrześcijaństwa, samopoznanie jest podstawowym celem człowieka. W *Soliloquiach* czytamy: „Chcę poznać Boga i duszę”⁷, by po chwili dowiedzieć się, że poznanie to całkowicie wyczerpuje ambicje filozofa. Boecjusz natomiast nie ma żadnych wątpliwości, iż „Natura człowieka jest taka, że jest lepszy od innych stworzeń, tylko, jeśli siebie poznaje, jeśli zaś przestaje wiedzieć, kim jest, schodzi

miejscu zwrócić uwagę, gdyż problem ten będzie powracał w bieżącym rozdziale wielokrotnie, że z podobną praktyką, polegającą na „chryścianizacji użytku, jaki czyni się ze świeckich motywów”, mamy do czynienia niezwykle często w myśli chrześcijańskiej. Jak na ten temat pisze Hadot (*Czym jest filozofia...*, s. 311): „Aluzja do tekstów biblijnych opiera się tu często wyłącznie na interpretacji alegorycznej, która sprowadza się do nadania tekstom sensu, jaki się im nadać pragnie, zgoła nie uwzględniającego intencji ich autora”.

³ Przykładów podobnego uwiarygadniania jest znacznie więcej. Wielu filozofów chrześcijańskich pierwszych wieków głosi, że Grecy korzystali ze Starego Testamentu. Por. np. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 21: „Klemens naprawdę myślał, podobnie jak przed nim Justyn, że Platon zapożyczył swą mądrość od Mojżesza i proroków (argument Filoński) [...]”.

⁴ Orygenes, *Komentarz...*, s. 91.

⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1 (II. 15. 71. 3), tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 177.

⁶ Św. Antoni Pustelnik, *List V bis*, w: św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywoł świętego Antoniego. Antoni Pustelnik. Pisma*, tłum. Z. Brzostowska i in., Warszawa 1987, s. 149.

⁷ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. II. 7), tłum. A. Świderkówna, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, K. Tarnowski (red.), Kraków 1999, s. 244.

nizej niż dzikie zwierzęta. Naturalne dla innych bytów ożywionych jest nie wiedzieć o samych sobie, a u człowieka to wada”⁸.

W późniejszym okresie problem samopoznania zyskuje jeszcze na znaczeniu. Jak pisze Étienne Gilson: „Kiedy pod tym kątem widzenia badamy teksty średniowieczne, uderza nas w nich, jak wielkiej doniosłości nabiera tam sprawa wiedzy, którą dusza zdoła osiąść o samej sobie. [...] Nic łatwiejszego, jak cytować tu wciąż nowe nazwiska”⁹. Sięgając do pism chrześcijańskich, widzimy, że mamy tam do czynienia zarówno z rozważaniami teoretycznymi, w których podnosi się między innymi kwestie wartości, możliwości, przedmiotu, metody samopoznania, ale też z samopoznaniem w działaniu, ze szczegółowymi analizami własnej świadomości, rachunkiem sumienia, badaniem duszy. Często też, jak na przykład w *Soliloquiach* Augustyna, obie te płaszczyzny występują wspólnie. Z całą pewnością do tak silnego oddziaływania idei samopoznania przyczynia się wczesna recepcja pism neoplatonickich oraz autorytet tych filozofów, którzy z neoplatonizmu obficie korzystali. Jak to ujmuje Seweryn Blandzi, maksyma „poznaj samego siebie” „[...] stała się punktem wyjścia dla myśli chrześcijańskiej zainspirowanej platonizmem, a tym samym znalazła szeroki rezonans w późniejszej Civitas Christiana. [...] Motyw ten uzyskał wymiar uniwersalny zarówno w tradycji Kościoła Wschodniego, jak i Zachodniego, dzięki rozważaniom św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity”¹⁰. W średniowieczu o wartości samopoznania przekonani będą przedstawiciele różnych nurtów niejednokrotnie reprezentujących rozbieżne stanowiska w odniesieniu do kluczowych ze względu na ten temat kwestii (takich jak: rola rozumu i wiary, problem duszy i ciała, natura poznania i wiedzy itp.). Zacytujmy dla przykładu fragment z rozważań uznawanego za ojca scholastyki Anzelma z Canterbury: „Jasne więc jest, że umysł rozumny jako jedyny spośród stworzeń może wznieść się do badania najwyższej istoty i podobnie jako jedyny, na podstawie poznania siebie, może coraz lepiej ją odkrywać. Dowiedzieliśmy się już bowiem, że umysł rozumny jest najbliższy najwyższej istocie dzięki podobieństwu natury. Jest więc oczywiste, że im intensywniej umysł rozumny dąży do poznania samego siebie, tym skuteczniej wznosi się do poznania najwyższej istoty, a im bardziej zaniedbuje wglądanie w siebie, tym bardziej oddala się od kontemplacji najwyższej istoty”¹¹, a także słowa przedstawiciela mistyki Bernarda z Clairvaux: „Stworzenie obdarzone bezcennym skarbem rozumu, a nie poznające samego siebie, dołącza do

⁸ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* (II. 5), tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 51.

⁹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 224.

¹⁰ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 338.

¹¹ Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, tłum. L. Kuczyński, w: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, ss. 149–150.

trzydy stworzeń nierozumnych i nie ceni swojej wielkości płynącej z wnętrza. Powodowane ciekawością rzeczy zmysłowych, zewnętrznych, staje się jednym z nierozumnych stworzeń i zapomina o wrodzonej wyższości¹².

Powyższe sprawia, że nie może być mowy o jednolitej wykładni ideału delfickiego. Trudno w zasadzie oczekiwać tego po religii, której oddziaływanie pod względem społecznym, czasowym czy geograficznym jest tak rozległe. Różnice, o których będzie okazja powiedzieć, nie oznaczają jednak, że nie istnieje wspólna płaszczyzna, na której możliwe byłoby spotkanie między nimi. Kultura chrześcijańska zakłada wspólny fundament, mianowicie Stary oraz Nowy Testament, w których objawiona została człowiekowi prawda dotycząca całości bytu. Fundament ten, na który składa się wizja Boga, świata, życia i zbawienia, stanowi niepodważalny punkt odniesienia dla wszelkich praktyk oraz rozważań, również tych dotyczących samopoznania.

Historia przejmowania przez chrześcijaństwo tego istotnego dla tradycji greckiej motywu zaczyna się już w pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa. Nie należy jednak owego przejmowania rozumieć w kategoriach biernego naśladowania dawnych wzorców, ale jako adaptację i dostosowanie określonego ideału do panującego systemu przekonań, w ramach którego, co oczywiste, odnajdujemy wiele nurtów niejednokrotnie pozostających między sobą w niezgodzie. Jak mieliśmy okazję się przekonać, już u wczesnych myślicieli takich jak Klemens i Orygenes horyzontem dla interpretacji maksymy delfickiej są wartości, których źródłem jest Biblia. Podobnie będzie również w późniejszym okresie. Specyficznie chrześcijańskiego rozumienia samopoznania poświęcona będzie część pierwsza bieżącego rozdziału – „Samopoznanie a świat chrześcijański”. Wskażę w niej podstawowe konteksty, w jakich mówi się o poznaniu siebie, zwracając uwagę zarówno na te wątki, które łączą chrześcijan z tradycją grecką, jak i te, w których pojawia się nowa jakość. W dwóch następnych częściach skoncentruję się na najważniejszych problemach wywoływanych przez ten temat. Jak pisze Orygenes, „Myślę, że nie można łatwo i krótko wyjaśnić, w jaki sposób dusza poznaje siebie samą. Spróbujemy jednak, w miarę naszych sił, wydobyć kilka z wielu możliwych sposobów. Moim zdaniem do poznania siebie dusza powinna dochodzić dwojako: przez zrozumienie, czym jest i jak postępuje, to znaczy – jaką dysponuje substancją i jakimi skłonnościami [...]”¹³. Autor *Komentarza* zwraca uwagę na dwa podstawowe pytania, jakie winna postawić sobie pytająca o siebie dusza, mianowicie pytania o naturę oraz kondycję moralną. Jak zobaczymy, każde z nich ma bogatą tradycję w świecie chrześcijańskim. W części drugiej,

¹² Św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, w: idem, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka SOCist, Poznań 2000, s. 25.

¹³ Orygenes, *Komentarz...*, s. 92.

„Metafizyka duszy”, zajmę się pierwszym z nich, w części trzeciej, „Rachunek sumienia”, pod uwagę wezmę kolejne. Na koniec, w „Podsumowaniu”, parę słów powiem o oddziaływaniu tematu delfickiego w chrześcijaństwie po średniowieczu.

1. SAMOPOZNANIE A ŚWIAT CHRZEŚCIJAŃSKI

Religia chrześcijańska rodzi się na terenie Imperium Rzymskiego w zamieszkałej przez wyznających judaizm Żydów Palestynie. Każda z tych tradycji, zarówno judaizm, jak i kultura Rzymu, odgrywa ogromną rolę w konstytuowaniu się podstaw ideowych wczesnego Kościoła. Prócz wymienionych wpływów chrześcijaństwo zakłada nowy początek, osobę Chrystusa uznawanego przez wyznawców za syna Bożego. Nauka oraz postać Jezusa, których obrazu dostarcza Nowy Testament, decydują o swoistości chrześcijaństwa.

Podstawy antropologii chrześcijańskiej, które interesują nas w tym kontekście szczególnie, odnaleźć możemy w Księdze Rodzaju. Jak możemy tam przeczytać, szóstego dnia stworzenia Bóg powołuje do życia człowieka (Adama i Ewę)¹⁴. Uczynionym na obraz i podobieństwo boże ludziom przypada w udziale rola szczególna: otrzymują oni w posiadanie całą ziemię wraz ze wszystkimi zamieszkującymi ją stworzeniami. Wśród wielu rad i zaleceń, które Bóg daje człowiekowi, jest też zakaz mówiący, że nie wolno im kosztować owocu z drzewa poznania dobra i zła: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”¹⁵. Namówieni przez węży Adama i Ewa nie posłuchali jednak swego Stwórcy i zakaz ten złamali: „Wtedy rzekł wąż do niewiasty: »na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło«”¹⁶. Skuszona obietnicą Ewa kosztuje owoc, a następnie wręcza go Adamowi, by ten poszedł w jej ślady. Na skutek tego czynu pierwsi ludzie muszą pożegnać się z oferowaną im wizją szczęśliwości. Konsekwencją złamania zakazu, grzechu, jest wypędzenie z raju oraz zepsucie natury ludzkiej, która odtąd traci przywilej nieśmiertelności, a także obarczona zostaje doświadczeniem wstydu, słabości, bólu oraz płynącego z pracy trudu. Bóg, zamykając przed człowiekiem bramy raju, nie przerywa z nim dialogu, ale podejmuje go w biegu dziejów ponownie. Przez prawo Mojżesza,

¹⁴ W Księdze Rodzaju znajdują się dwie opowieści o stworzeniu człowieka, które prawdopodobnie dzieli około czterystu lat. Por. na ten temat: A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997, s. 55 i n.

¹⁵ Rdz 2, 16 (wszystkie fragmenty Pisma Świętego cytuję na podstawie: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003).

¹⁶ Rdz 3, 4.

proroków, a zwłaszcza w osobie Jezusa, który przychodzi na świat, by zbawić ludzkość, kontynuuje dialog z człowiekiem, dając mu nadzieję na powrót do utraconej szczęśliwości.

Obraz zamieszczony w Księdze Rodzaju jest podstawowym źródłem chrześcijańskiej wykładni człowieka. Przyjrzyjmy się tym wątkom, które są szczególnie godne uwagi w związku z problemem samopoznania.

Przede wszystkim Pismo tłumaczy usytuowanie człowieka w świecie. Człowiek stworzony przez Boga zajmuje miejsce pomiędzy Stwórcą a światem roślin i zwierząt. W ten sposób pojmowany jest on jako część szerszej całości, porządku¹⁷. Opis stworzenia dostarcza hierarchicznej wizji świata, w której każdy element zajmuje przydzielone mu przez Boga miejsce. Człowiek jest pośrodku, najwyższy pośród stworzeń, ale poniżej Stwórcy. Ze względu na swą pozycję panuje nad tym, co niższe; temu, co ponad nim, Bogu, winny jest posłuszeństwo.

Przedstawiona wizja świata usprawiedliwia wysoką ocenę autorytetu, a więc Pisma oraz Kościoła. Tłumaczy obecny stan człowieka, niedoskonałość jego kondycji, dolegliwości i trudy, z jakimi związane jest życie na ziemi. Człowiek jest tym, czym jest, ponieważ zgrzeszył, sprzeniewierzył się Bogu, i dlatego słusznie skazany został na taką dolę. Augustyn, mierząc się z problemem wygnania z raju pierwszych ludzi, pisze: „One to [pierwsze jednostki – S.W.] popełniły grzech tak wielce szkodliwy, iż przezeń skażona została natura ludzka i na potomstwo pierwszych ludzi przeniosła się skaza grzechu i niechybna śmierć”¹⁸. Kara ta jest ze wszech miar słuszna, a jej wymiar nie powinien budzić zdziwienia: „Rodząc się, dziedziczymy po tamtej pierwszej parze ludzi niewiedzę, trudności i śmiertelność, ponieważ oni po grzechu także zostali strąceni w omamienie, udręki i śmierć. Taki sprawiedliwy wyrok wydał Bóg, najwyższy rządca świata, w tym celu, aby od początku w samym narodzeniu człowieka objawiła się sprawiedliwość karzącego, a w jego dalszych losach miłosierdzie”¹⁹. Jak pokazuje historia, kto raz zgrzeszył, nie cofnie się przed kolejnym występkiem²⁰. Również obecnie grzech, łączony często przez chrześcijan z doczesnością oraz przyjemnościami ciała, oddala człowieka od spotkania z Bogiem.

Zaprezentowany obraz wskazuje też cel, ku któremu należy zmierzać. Tym celem jest Bóg i zbawienie. Jak pisze Gilson, „Bez względu na to, w jakim aspekcie filozof chrześcijański rozważa człowieka, zawsze w ostatecznym wniosku odnosi

¹⁷ Por. E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 216.

¹⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże* (XIV. 1), tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 507.

¹⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli* (III. XX. 55), tłum. A. Trombala, w: idem, *Dialogi...*, s. 629.

²⁰ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy...*, s. 68: „[...] wygnanie z raju niczego zresztą nie kończy. Śmierć Abła (Rdz 4) jest prostą konsekwencją tego, co stało się na początku. Kto raz wybrał zło, gotów będzie zabić nawet własnego brata”.

go do Boga lub podporządkowuje Bogu²¹. Jak dowiadujemy się z początkowych fragmentów Biblii, natura ludzka, dziś ułomna, była kiedyś doskonała. Ta doskonałość jest dla jednostki wzorem i jednocześnie źródłem nadziei, że także i ona będzie mogła stan taki kiedyś osiągnąć. Oddalenie od Boga może zostać przewycięzone. W tym celu jednak powinniśmy się zaangażować, doskonalić, ulepszać siebie. Jak widzieliśmy powyżej, kara, która spotyka człowieka, oddalając go od Boga, staje się zarazem okazją do osiągnięcia, dzięki miłosierdziu, wiecznego życia. Ten sam Augustyn pisze: „[dusza – S.W.] [...] może przy pomocy Stwórcy udoskonalić samą siebie, może przez pobożność i gorliwy wysiłek dojść do posiadania wszystkich cnót, dzięki którym uwolni się od dręczących ją trudności i zaślepiającej niewiedzy²². Bóg przychodzi człowiekowi z pomocą, wskazując właściwą drogę.

Księga Rodzaju, dostarczając antropologicznych podstaw, wyznacza zarazem horyzont dla zagadnienia poznania samego siebie w tradycji chrześcijańskiej.

Człowiek ma poznać siebie w związku z miejscem, jakie zajmuje w hierarchii bytu:

Skąd więc nakaz dawany duszy, ażeby sama siebie poznała? Sądzę, że chyba stąd, że dusza ma myśleć o sobie i żyć w zgodzie ze swoją naturą, to jest znając swoją naturę, winna wedle niej żyć, czyli zając wśród bytów to miejsce, jakie jej z natury przypada, a więc chodzi o to, by była poddana temu, któremu winna podlegać, a wzniosła się ponad rzeczy, nad którymi ma panować²³;

Znać samego siebie – znaczy znać swój stan, swój zakres, to, co człowiek zawdzięcza temu, co jest ponad nim, w nim samym i poniżej niego [...]²⁴;

ma rozpoznać siebie jako obraz Boga:

Uczyniłeś człowieka na obraz i podobieństwo swoje, a prawdę tę poznaje ten, kto poznał samego siebie²⁵;

uznać w sobie grzesznika:

Postaw się w obliczu samego siebie, tak jakbyś stawał przed obliczem kogoś innego i oplakuj samego siebie. Oplakuj nieprawości swe i grzechy, którymi obraziłeś Boga. Wskaż Mu na nędzę swoją, ukaż Mu przebiegłość swych wrogów²⁶.

²¹ E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 211.

²² Św. Augustyn, *O wolnej woli* (III. XX. 56), s. 631.

²³ Św. Augustyn, *O Trójcy świętej* (X. 5. 7), tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 316.

²⁴ Hugon ze Świętego Wiktora, *DE sacr.*, I, 6, 15, cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 217.

²⁵ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. I. 4), s. 242.

²⁶ Pseudo-Bernard, *Meditationes*, cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 219.

Każdy z wymienionych aspektów ma szeroką reprezentację w historii myśli chrześcijańskiej. Problem uświadomienia sobie miejsca w hierarchii nie dzieli autorów rozważań na temat wiedzy duszy o sobie samej. Kwestia ta jest dla filozofów tak podstawowa, że nie ma mowy o tym, by budziła zastrzeżenia. Również odwołanie się do idei samopoznania przy okazji tematu dwóch natur człowieka pojawia się bardzo często; jednak w tym przypadku możemy mówić o różnym rozłożeniu akcentów w toku historii. Jak pisze Jacques Le Goff, „Ta pesymistyczna wizja słabego, pełnego wad, upokorzonego przed Bogiem człowieka przewija się przez całe wieki średnie, lecz silniej zaznacza się we wczesnym średniowieczu, [...] podczas gdy bardziej optymistyczny obraz człowieka, odbicia Boga, zdolnego do kontynuowania na ziemi dzieła stworzenia i do osiągnięcia zbawienia, zaczyna przeważać w okresie od XII i XIII wieku”²⁷. Im bardziej optymistyczna stawała się wizja ludzkiej kondycji, tym częściej podnoszono kwestię człowieka – obrazu Boga, a rzadziej kazano mu pamiętać o własnej niedoskonałości i grzeszności. Niezależnie jednak od czasu, wielokrotnie oba wątki wiązane są w pismach chrześcijańskich w jedną całość, stanowiąc poszczególne kroki na drodze ku Bogu. Uświadomienie sobie grzeszności swej duszy pojmowane jest jako pierwszy krok, po którym następują następne. Na wyższym stopniu znajduje się uświadomienie sobie, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo boże.

Wymienionym wątkom często towarzyszy obecny już u Platona język, w którym pojawiają się sformułowania zawierające odniesienia do zwierciadła, upodabniania czy też wznoszenia się. Obecny jest przy tym język alegoryczny. Pojawiają się porównania do wchodzenia po schodach, wędrówki, drogi, żeglugi. Biblijnym źródłem, które legitymizuje taką wykładnię, są słowa św. Pawła z 2 Listu do Koryntian: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu”²⁸. Siłą rzeczy filozofia grecka dostarcza konstrukcji pojęciowych pozwalających wyrazić treści zawarte w Biblii. Proces adaptacji kategorii wypracowanych przez filozofów antycznych na gruncie chrześcijańskim obserwować możemy już w Nowym Testamencie²⁹. Doświadczenie postępu duszy jako wznoszenia się, pokonywania poszczególnych etapów, w wyniku którego następuje upodabnianie się do tego, co rozumiane jest jako cel, jest wspólne myśli pogańskiej i chrześcijańskiej. U chrześcijan, inaczej niż u Greków, bardzo mocno podkreśla się, że tym, co prowadzi człowieka wzwyż, jest zaangażowanie woli, miłość ku Bogu. Niezwykle często mówi się, że pośrednikiem wiodącym człowieka ku prawdzie jest Chrystus. Także odwołanie się

²⁷ J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, w: J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000, s. 13.

²⁸ 2 Kor 3, 18.

²⁹ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 25, przypis.

do zwierciadła, w które wpatrujemy się, by osiągnąć samopoznanie, znane jest dobrze Grekom. Dla chrześcijan jednak lustrem nie jest, jak to było u Platona, idea, ale osobowy Bóg, stwórca świata. Może nim być też, jak na przykład u Anzelma, sama dusza poznającego: „Słusznie więc można powiedzieć, że umysł jest dla samego siebie jak zwierciadło, w którym może widzieć, by tak rzec, odbity obraz najwyższej istoty, której nie może oglądać »twarzą w twarz«³⁰”.

Motyw samopoznania jako wznoszenia się przedstawiany jest na dwa sposoby. Z jednej strony samopoznanie rozumie się jako proces, który prowadzi przez świat przedmiotów, z drugiej – jako dokonujący się we wnętrzu człowieka. Pierwszy motyw popularny jest już w myśli helleńskiej. W takim przypadku proces ten przebiega zawsze od obiektów mniej doskonałych do tych o wyższym stopniu perfekcji (np. dusza, wyrывая się z błędu, opuszcza świat pozorów zmysłowych i sięga ku przedmiotom inteligibilnym; ostatecznie dociera do oglądania prawdy samej). Drugi z motywów u Platona jeszcze nie występuje³¹. Ogromnej wagi natomiast nabiera on u chrześcijan³². Zgodnie ze słowami Augustyna: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda³³”, droga ku Bogu wiedzie przez wnętrze, poprzez doświadczenie świadomości, która zwracając się ku sobie, osiąga pełnię samopoznania dzięki odkryciu Boga.

Inne zróżnicowanie, o którym warto wspomnieć, pojawia się przy okazji ustaleń dotyczących roli, jaką w życiu człowieka kierującego się ku Bogu odgrywa samopoznanie. Tu również możemy mówić o dwóch podstawowych ujęciach. Z jednej strony poznanie siebie jest podstawą poznania Boga, z drugiej – poznanie Boga tożsame jest z poznaniem siebie. Jak możemy przeczytać u Ryszarda ze Świętego Wiktora, „A zatem rozważanie tylko rzeczy cielesnych jest, że tak powiem, zatrzymywaniem wzroku na tym, co najniższe, natomiast przykładanie się do badań rzeczy duchowych jest niejako wstępowaniem na wyżyny. Pierwszym i głównym wysiłkiem umysłu, usiłującego wznieść się ku

³⁰ Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, s. 150.

³¹ „Zdolnością, która wedle wielkich starożytnych moralistów odgrywała zasadniczą rolę, była zdolność do postrzegania porządku – porządku kosmicznego (jak u Platona) czy też porządku w hierarchii ludzkich celów (jak u stoików). Introspekcja w przypadku pierwszego podejścia nie miała żadnego znaczenia, a w przypadku drugiego nie odgrywała kluczowej roli. Stoicy, chcąc przekonać nas, że nie powinniśmy przywiązywać żadnej wagi do zwykłych satysfakcji, przedstawiali nam argumenty na temat rozumu, natury i samowystarczalności; nie wzywali do badania samych siebie”, Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, w: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 252.

³² Chrześcijański zwrot ku wnętrzu należy postrzegać w kontekście wzmiankowanej w poprzednim rozdziale historii „odkrywania” wewnętrznosci, której początki śledzimy u stoików. Chrześcijaństwo jednak, o czym będzie jeszcze mowa, wnoszą do historii tej wiele nowego.

³³ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze* (XXXIX. 72), tłum. J. Ptaszyński, w: idem, *Dialogi...*, s. 788.

tej wysokiej wiedzy, powinno być poznanie samego siebie. Doskonale poznanie samego siebie jest więc wiedzą wysokiego rzędu³⁴. I odwrotnie: „Widząc Boga, zobaczysz siebie samego”³⁵.

Równie często samopoznanie pojawia się wspólnie z ideą wyrzeczenia. Chrześcijańscy myśliciele ogromną wagę przywiązują do idei doskonałości. Cytowany Augustyn w *O wolnej woli* wyraźnie pisze o konieczności czynienia postępów i podobnie jest w całym chrześcijaństwie. To nie odróżnia jeszcze chrześcijan od Greków, dla których ideał troski o siebie jest jednym z centralnych imperatywów. Różnica między tymi dwoma światami polega na tym, że w każdym przypadku postęp jest inaczej rozumiany. Była już o tym mowa wyżej, że nie ku platońskiej idei kieruje się chrześcijanin, ale ku osobowemu Stwórcy. Jednak szczególnie dla nas istotne w tym miejscu jest to, że zmianie ulega także pojmowanie środków służących postępowi, a więc tego, co ma zrobić jednostka, by osiągnąć cel.

Do podstawowych ideałów człowieka greckiego należą takie, jak: sprawiedliwość, mądrość, męstwo, umiar, sława, bogactwo, piękno, przyjaźń, poświęcenie dla wspólnoty. W świecie chrześcijańskim dochodzi na tym obszarze do przeobrażeń, w wyniku których dawne wartości zostają ponownie zinterpretowane lub zastąpione nowymi, takimi jak: pokora, posłuszeństwo, skromność, miłość bliźniego, współczucie, męczeństwo, ubóstwo, przebaczenie, nadzieja, czystość. W wyniku narodzin wartości chrześcijańskich zwłaszcza te ideały greckie, które służyły dobremu życiu na ziemi, zostają uznane za wady i odrzucone.

Zmiana ta nie pozostaje bez wpływu na sposób rozumienia maksymy delickiej. Przyjrzyjmy się kilku kontekstom, w których interesująca nas zależność jest wyraźnie obecna.

Wyjdźmy od fragmentu *Kobierców*, w którym Klemens Aleksandryjski, komentując fragment Ewangelii: „Kto znajdzie swą duszę, straci ją, a znowu, kto ją straci, znajdzie ją”, pisze: „Znaleźć duszę, czyli poznać samego siebie”³⁶. Jak widać, dla filozofa poznanie siebie, odnalezienie duszy, łączone jest z wcześniejszą jej utratą. Klemens komentuje to w sposób następujący: „[...] o ile tylko to, co w nas jest śmiertelne, pogrążymy w boskiej nieprzemijalności. Bóg życzy sobie, byśmy Go poznawali, a w ten sposób uzyskiwali wspólnotę z nim w nieprzemijalności. Tak więc kto poznaje poprzez akt pokutny grzeszność swej duszy, tym samym pozbawia ją grzechu, od którego dusza się oderwała. Pozbawiwszy zaś, znajdzie ją w stanie nowego życia w wierze poprzez poddanie się woli bożej, gdy już umarła dla grzechu”³⁷.

³⁴ Ryszard ze Świętego Wiktora, *Ben. Minor*, 75 col. 53–54, cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 222.

³⁵ Sekstus, *Sententiae*, cyt. za: E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, s. 94.

³⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1 (IV. 6. 27. 1), s. 312.

³⁷ *Ibidem* (IV. 6. 27. 2), s. 312.

Klemens, zaraz po tym, jak stwierdza, że stracić duszę oznacza duszę znaleźć, kontynuuje: „Zwrot zaś do spraw boskich tłumaczą stoicy jako wynik nowego ustawienia się duszy, mianowicie w kierunku mądrości. Platon natomiast tłumaczy zwrot do spraw boskich jako zwrot duszy ku czemuś lepszemu i odwrócenia się od dnia, który noc przypomina”³⁸. Autor *Kobierców*, rozwijając swą myśl, odwołuje się do autorytetu filozofów greckich i do obecnej u nich idei konwersji, przemiany, która przenosi człowieka z obszaru zainteresowań właściwych zwykłym ludziom w wymiar życia filozoficznego. Z przytoczonego komentarza jasno jednak wynika, że ta chrześcijańska „utrata siebie” ma zupełnie inny charakter. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu dokładniej.

Tomasz z Akwinu w *O doskonałości życia duchowego* pisze: „Otóż jest czymś oczywistym, że serce ludzkie tym usilniej dąży do czegoś jednego, im bardziej odsunie się od wielu [przedmiotów pożądania]. Tym doskonalej więc duch ludzki zwróci się ku miłowaniu Boga, im więcej oddali się od pożądania rzeczy doczesnych. [...] Wszystkie zatem rady, zapraszające nas do doskonałości, to mają na celu, aby duch ludzki odwrócił się od miłości rzeczy doczesnych i tak z większą wolnością dążył do Boga: przez kontemplację, miłość i pełnienie jego woli”³⁹. Następnie Tomasz w swym dziele przedstawia trzy drogi do doskonałości ściśle dotyczące stanu zakonnego: pierwsza droga polega na porzuceniu dóbr cielesnych, druga – na wyrzeczeniu się pragnień cielesnych oraz małżeństwa, trzecia – na wyrzeczeniu się woli. Na ten ostatni temat pisze on: „Natomiast jest sprawą doskonałości, że człowiek – ze względu na miłość Bożą – odrzuca nawet to, czym mógłby się godziwie posługiwać, aby w ten sposób z większą godnością oddać się Bogu. W tym więc sensie nienawiść i wyrzeczenie się samego siebie należy do doskonałości”⁴⁰.

Tomasz w swych rozważaniach na interesujący nas temat co rusz przywołuje fragmenty Pisma („Jeśli chcesz być doskonałym, idź i sprzedaj wszystko, co masz”, „Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie”) oraz odwołuje się do swych poprzedników. Wiele tych odwołań potwierdza niewątpliwą erudycję Tomasza, ale także ukazuje, jak silnie motyw ten oddziałuje w chrześcijaństwie.

W *Religii gnozy* Hans Jonas cnoty chrześcijańskie, takie jak „pokora, łagodność, wytrwałość, cierpliwość, a nawet strach i smutek”, analizuje wspólnie pod nazwą „cnót wyrzeczenia”⁴¹. Ich oddziaływanie, jak pisze, nie należy łączyć z wpływem kultury greckiej, ale traktować je jako wspólne dziedzictwo myślenia religijnego. W poszukiwaniu źródeł każe Jonas odwołać się do tradycji

³⁸ Ibidem (IV. 6. 28. 1), s. 312.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *O doskonałości życia duchowego*, w: idem, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Warszawa 2001, s. 189.

⁴⁰ Ibidem, s. 204.

⁴¹ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994, ss. 293–294.

żydowskiej. Postacią, której przypisać należy szczególne znaczenie, jest Filon Aleksandryjski. U tego filozofa wyraźnie obecna jest reinterpretacja najważniejszych pojęć obecnych w myśli greckiej⁴². Reinterpretacja ta dotyczy także pojęcia cnoty. W myśli Filona przestaje ona jawić się w kategoriach własnego osiągnięcia człowieka, ale rozumiana jest jako całkowicie zależna od Boga. Jak na ten temat pisze Jonas, „Dusza nie cechuje się wrodzoną doskonałością i jedynie może ona jej pragnąć. Ale nawet tego pragnienia, ani wysiłku włożonego w zdobycie cnoty, dusza nie może przypisać sobie: je również należy uznać za pochodzące od Boga [...]”⁴³. Według Filona człowiekowi nie przysługuje aktywność w dziedzinie samodoskonalenia się. Jest on całkowicie pasywny, a wszystkie osiągnięcia, które mógłby uważać za własną zasługę, w całości zawdzięcza Bogu. Ten, kto myśli inaczej, komu wydaje się, iż zdobycie cnoty należy przypisać jego wysiłkom, nieuchronnie popada w pychę, a więc grzeszy. Niniejsze rozstrzygnięcia prowadzą filozofa do wniosku, że tym, co człowiek może zrobić, jest uświadomienie sobie własnego marnego stanu i uznanie przysługującej mu znikomości i niesamoistności. Skoro nie możemy być dobrzy wtedy, kiedy myślimy, że bycie dobrym zawdzięczamy sobie, ocalenie naszego poczucia bycia dobrym wymaga od nas, byśmy zrezygnowali z samych siebie i zasługę przyznali Stwórcy: „[...] Ja może wyrzec się pretensji do autorstwa siebie samego i uznać swą zasadniczą niesamoistność [...]. Tak więc samo znaczenie *arete* przeniesione zostaje z pozytywnych zdolności człowieka na wiedzę dotyczącą jego nicości. Postawa polegająca na zafaniu we własne siły moralne, na opartym na nim dążeniu do samodoskonalenia i przypisywaniu sobie zasługi w jego osiągnięciu – integralne aspekty greckiej koncepcji cnoty – zostaje tu całkowicie potępiona jako występki próżności i miłości własnej. Natomiast postawa przyznania się do własnej nieudolności, postawa ufności, że tego, czego dusza nie może osiągnąć samodzielnie, udziela jej tylko Bóg, i uznania, że wszystko, co zostało człowiekowi udzielone, posiada źródło boskie – ta jest w całości postawą »cnoty« jako takiej”⁴⁴.

Grecy przywoływany problem stawiają zupełnie inaczej, co nie pozostaje bez wpływu na rozumienie maksymy delfickiej: „Ten całkowity rozpad greckiego ideału cnoty zakłada też rozpad jej fundamentów antropologicznych [...]. Podczas gdy dla Hellenów od Platona do Plotyna droga człowieka do boga wiodła

⁴² Por. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 268: „Filon naruszył bowiem poważnie same podstawy, na których przez trzy wieki opierała się myśl wielkich szkół hellenistycznych”. Prócz odwrotu od materializmu, oparcia wizji rzeczywistości na transcendencji, przełom dokonuje się w pojmowaniu człowieka: „Nadto drastycznie ograniczył bezwarunkową przedtem wiarę w »autarkię« człowieka i pokazał, że jeśli chce się naprawdę rozwiązać problemy ostateczne, to trzeba koniecznie wyjść poza rozum, który należy sprząć z Bogiem i boskim objawieniem”.

⁴³ H. Jonas, *Religia...*, ss. 294–295.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 296.

przez moralne samodoskonalenie, dla Filona prowadzi ona poprzez rozpacz jaźni uprzytamniającej sobie własną nicość. Istotnym elementem obu dróg jest maksyma »poznaj siebie«. Lecz dla Filona samopoznanie oznacza »poznanie nicości śmiertelnych« i dzięki temu osiągnięcie poznania Boga [...]. Poznanie Boga i wyparcie się siebie są u Filona niezmiennie ze sobą skorelowane⁴⁵.

Interpretacja natury ludzkiej obecna u Filona oddziałuje niezwykle silnie na chrześcijańskich myślicieli. Władysław Seńko pisze, że u początków myśli chrześcijańskiej mamy do czynienia z całkowitym determinizmem, i przytacza na potwierdzenie wyrażenie występujące u wielu autorów tego okresu: „Nic nie jest pozostawione naszej mocy. I chcenie, i działanie nasze od Boga jest”⁴⁶. Oczywiście, radykalizm ten nie panuje w myśli chrześcijańskiej powszechnie. Spotkać możemy w niej i takie interpretacje, zgodne z którymi zdanie na temat mocy człowieka przedstawia się w innym świetle. Niemniej nie zmienia to ogólnej tendencji. Ocena ta jest bez wątpienia jednym z czynników sprawiających, że niezwykle często pojawiają się one wespół z tematem poznania siebie. Zacytujmy jeszcze dwa fragmenty.

Augustyn pisze:

Ale dlaczego dusza, kontemplując najwyższą mądrość [...] ogląda także samą siebie i niejako sama sobie przychodzi na myśl? Pochodzi to stąd, że choć nie posiada boskiej natury, ma jednak coś, co po Bogu może budzić w niej upodobanie. Ale jest lepsza, kiedy z miłości do niezmiennego Boga zapomina o sobie albo porównując się z Nim, gardzi zupełnie sama sobą. [...]. Odkupieni przez krew Chrystusa, po trudach i niewypowiedzianych niedolach mamy przyłgnąć do naszego Oswobodziciela z taką miłością, a Jego blask tak ma nas porwać do Niego, żeby nie odwrócił nas od tej wzniosłej kontemplacji widok żadnego niższego piękna⁴⁷.

U Bernarda czytamy:

Definicja pokory może być następująca: pokora jest cnotą, dzięki której człowiek, poznaawszy się dokładnie, widzi swą marność. Jest ona – pokora – właściwa tym, którzy wznosząc się duchowo, wstępują ze stopnia na stopień, czyli z cnoty na cnotę, aż do szczytu pokory, skąd [...] oglądają prawdę⁴⁸.

Motyw utraty i wyrzeczenia w kontekście poznania siebie jest przez myślicieli chrześcijańskich różnie interpretowany. Poszczególne różnice nie zmieniają jednak faktu, że w całej tej tradycji tendencja niniejsza zaznacza się bardzo wyraźnie – i to do tego stopnia, że Foucault, podobnie jak przytaczany wyżej

⁴⁵ Ibidem, s. 297.

⁴⁶ Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 143.

⁴⁷ Św. Augustyn, *O wolnej woli* (III. XV. 76), ss. 647–648.

⁴⁸ Św. Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory*, w: idem, *O miłowaniu Boga...*, s. 68.

Jonas, stawia wręcz znak równości między chrześcijańskim poznaniem siebie a wyrzeczeniem siebie: „Ów temat wyrzeczenia się samego siebie jest niezwykle istotny. Cały czas w chrześcijaństwie zachodził związek między dramatycznym lub werbalnym odkryciem siebie a wyrzeczeniem się swego »ja«⁴⁹ i w innym miejscu, tym razem w szerszym kontekście, ale z wyraźnym wskazaniem na chrześcijańską genezę: „Poznanie samego siebie było, paradoksalnie, drogą wyrzeczenia się siebie”⁵⁰.

Wychodząc od obrazu człowieka zamieszczonego w Księdze Rodzaju, pokazałem podstawowe rysy chrześcijańskiej wykładni idei samopoznania. Oprócz wymienionych wątków w ramach interesującej nas problematyki wyróżnić możemy również dyskusje dotyczące takich zagadnień, jak: możliwość pełnego poznania siebie, przedmiot oraz sposób osiągnięcia wiedzy o sobie czy rola Boga i człowieka w odkrywaniu siebie. Problemy te wyłącznie wzmiankuję, pozostawiając bez omówienia. Wielu z nich będzie jeszcze okazja przyjrzeć się w następnych częściach pracy.

2. METAFIZYKA DUSZY

Jak mieliśmy okazję się przekonać, Orygenes w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* wskazuje na dwie zasadnicze kwestie wiążące się z tematem samopoznania. Bieżący paragraf poświęcony jest pierwszej z nich, a więc problemowi poznania substancji, natury oraz położenia duszy. Sam Orygenes, zastanawiając się nad samopoznaniem, wskazuje wiele pytań oraz możliwych odpowiedzi stojących przed duszą. Jak pisze, zadaniem duszy jest zrozumienie, czym jest, to znaczy, jaka jest jej substancja: „[...] materialna czy niematerialna, prosta czy złożona z dwóch, trzech lub większej ilości elementów, [...] czy została stworzona, czy też przez nikogo stworzona nie została, a jeśli została stworzona, to [...] czy jej substancja tkwi w nasieniu cielesnym i czy jej narodziny dokonują się równocześnie z narodzinami ciała, czy raczej przychodzi z zewnątrz jako już ostatecznie ukształtowana i przywdziewa na siebie ciało uformowane w kobiecym łonie. A jeśli tak, to czy przybywa stworzona właśnie na tę okazję, gdy okazuje się, że ciało zostało ukształtowane, tak iżby można było uznać, że powodem jej istnienia jest konieczność ożywienia ciała, czy raczej trzeba uznać, że została stworzona kiedyś dawniej i z jakiegoś powodu przyszła przyjąć ciało. A jeśli się uznaje, że

⁴⁹ M. Foucault, *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 275; zob. także idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 602.

⁵⁰ M. Foucault, *Techniki siebie...*, s. 252.

jakiś powód skłonił ją do tego, to celem wiedzy jest możliwość poznania tego powodu⁵¹. Na tym lista zagadnień do rozważenia i możliwych w ich ramach rozwiązań się nie kończy. Kolejne pytania, jakie dusza ma sobie postawić, to, czy przywdziewa ciało tylko raz, dwa czy może wiele razy i jak ewentualne wnioski odnieść do przepowiedzianego w Piśmie nadejścia końca świata; jak jej substancja ma się do innych bytów, czy są takie, do których jest podobna, oraz takie, które są od niej różne; czy istnieją inne duchy obdarzone rozumem oraz takie, które rozumu są pozbawione; czy skoro uznaje się, że jedna substancja rozumna niczym nie różni się od innej, to substancja duszy jest taka sama jak substancja aniołów; czy może, różniąc się w swej substancji, staje się podobna do substancji aniołów dzięki łasce, jeśli zasłuży, czy też jest to niemożliwe z powodu otrzymanej na początku substancji; czy moc ducha jest zmienna, może rosnąć i słabnąć, czy też jest stała i, raz uzyskana, nie ginie.

Na podstawie powyższego widać wyraźnie, jak wiele pytań każe pytającej o siebie duszy postawić Orygenes. Jeśli tekst myśliciela chrześcijańskiego porównamy z rozważaniami, którym kilka wieków wcześniej oddaje się Sokrates, zobaczymy również, jak znacznemu poszerzeniu ulega zakres możliwych kwestii oraz ich potencjalnych rozwiązań.

Czas, który dzieli obu myślicieli, jest okresem intensywnego rozwoju interesującej nas problematyki. Włączając się do dyskusji, filozofia chrześcijańska nie rezygnuje z dorobku filozofii świeckiej. Ujmując go w innej perspektywie, dołączając przy tym wiele kwestii, które nie zajmowały Greków epoki klasycznej. Zagadnienie duszy (i ciała) jest u myślicieli chrześcijańskich tematem szczególnie ważnym, rodzącym liczne dyskusje oraz wątpliwości. Wiele z problemów będzie nieustannie powracać, nie znajdując rozwiązania zadowalającego wszystkie strony sporu⁵².

Obecnie zajmę się problemem samopoznania duszy u jednego z najważniejszych myślicieli chrześcijaństwa, mianowicie u Augustyna. Wyboru tego w zasadzie nie trzeba uzasadniać. Przede wszystkim Augustyn jest filozofem, dla którego samopoznanie stanowi zadanie najwyższej wagi. Jak możemy przeczytać u Gilsona, dla Augustyna „Najważniejszą sprawą jest [...] poznanie siebie, aby się dowiedzieć, co należy czynić, by być lepszym i o ile to możliwe – by być dobrym”. I dalej: „W pewnym sensie więc punktem wyjścia świętego Augustyna jest główna zasada sokratyzmu. [...] *Nosce te ipsum*. Poznaj samego siebie. Po co ta zasada? Po to, by wiedząc, czym jest, dusza żyła w zgodzie ze swoją naturą, to znaczy, by zajęła to miejsce, jakie jej przystoi: poniżej Tego, któremu powinna się

⁵¹ Orygenes, *Komentarz...*, ss. 95–96.

⁵² Por. np. P. Abelard, *Tak i nie* (115), w: idem, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001, ss. 422–428.

poddać, a powyżej tego, nad czym powinna panować; powyżej ciała, a poniżej Boga”⁵³. Ponadto myśliciel ten wywiera największy wpływ na myśl chrześcijańską w średniowieczu. Aż do XIII wieku nie ma alternatywy dla jego filozofii. Dopiero ponowne odkrycie Arystotelesa jest źródłem nowego spojrzenia na wiele kluczowych problemów. To ostatnie nie oznacza jednak w żadnym razie odrzucenia, czy też choćby niedoceniaania nauk biskupa Hippony. Wpływ Augustyna rozciąga się na wszystkie zagadnienia, jakie w średniowieczu podejmują myśliciele; nie inaczej jest w przypadku tematu samopoznania.

Podstawowy problem, jaki rodzi filozofia Augustyna, polega na tym, że poza wyraźnie obecnym głównym kierunkiem, jego myśl nie jest jednoznaczna. Trudności interpretacyjne generują zarówno treść, jak i forma dzieł filozofa. Augustyn w trakcie swego życia znajdował się pod wpływem licznych, często przeciwstawnych kierunków religijnych oraz filozoficznych, takich jak manicheizm, sceptycyzm nowej akademii oraz neoplatonizm. Przyjmując chrześcijaństwo, autor *O wolnej woli* nie pozostawia za sobą całkowicie tego, co wcześniej uznawał za słuszne. Spotkanie w jednej głowie tak wielu prądów myślowych rodzi wiele dylematów, których efektem są niejednokrotnie antytetyczne wypowiedzi. Także forma utrudnia ustosunkowanie się do konkretnych rozwiązań Augustyna. Filozof prócz stylu właściwego rozprawie filozoficznej posługuje się językiem osobistym, biograficznym; filozoficzne analizy łączą się u niego z metaforą; nie przeprowadza on także ścisłego odróżnienia filozofii od teologii. To sprawia, że niejednokrotnie trudno powiedzieć, jak dokładnie Augustyn rozumiał daną ideę czy twierdzenie. Ze wszystkimi tego konsekwencjami, pozytywnymi i negatywnymi, lektura Augustyna powoduje, że „Często stajemy przed aurą nieuchwytności, aluzją, brakiem definicji głoszonej idei, co rodzi w nas poczucie zawodu, zdumienia, zaciekawienia”⁵⁴.

Właściwy cel filozofii Augustyna nie budzi wątpliwości: jest nim poznanie Boga i duszy:

- R. Co chcesz zatem poznać?
 To wszystko, o co się modliłem.
 R. Streść krótko swoje życzenia.
 Chcę poznać Boga i duszę.
 R. Czy nic więcej?
 A. Nic zgoła⁵⁵.

⁵³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 2.

⁵⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, s. 60.

⁵⁵ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. II. 7), s. 244.

W *O Porządku* podobnie:

Wyłaniają się w niej [w filozofii – S.W.] dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala nam poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. Pierwsze jest dla nas przyjemniejsze, drugie bardziej drogie; pierwsze czyni nas godnymi szczęśliwego życia, drugie – szczęśliwymi; pierwsze należy do studiujących jeszcze, drugie – do ludzi już wykształconych⁵⁶.

Przytoczone słowa pozwalają dostrzec, że Augustyn stawia znak równości pomiędzy poznaniem siebie a poznaniem duszy. Co najmniej od czasu Sokratesa problem człowieka to problem duszy i ciała. Biskup Hippony idzie tym samym tropem i zupełnie podobnie, jak to ma miejsce w całej tradycji platońskiej (do której sam się zalicza), rozstrzyga dylemat ten, przyjmując, że człowiek to dusza.

Augustyn ma świadomość, że rozwiązanie to jest na gruncie chrześcijaństwa niezwykle problematyczne, zdaje sobie sprawę, że nie jest ono zgodne z opisem stworzenia zamieszczonym w *Księdze Rodzaju*. Jak wiadomo, według Biblii Bóg powołuje do życia ludzi z krwi i kości, Adama i Ewę, a nie wyłącznie same dusze. Mimo że filozof jest tego świadomy, co niejednokrotnie znajduje wyraz na poziomie deklaracji, to jednak w praktyce pozostaje on wierny wizji człowieka-duszy z pism neoplatońskich⁵⁷. Augustyn niejednokrotnie podkreśla, że „[...] człowiekiem nie jest samo ciało albo sama dusza, lecz to, co jest złożone z duszy i z ciała”⁵⁸. Jednak jeśli wziąć pod uwagę filozoficzne rozwiązania autora *O wolnej woli*, okazuje się, że w praktyce nie czyni on z przytoczonej definicji użytku. Według Gilsona Augustyn wypowiada się na temat człowieka jako chrześcijanin oraz jako filozof. W pierwszym wypadku uznaje on jedność człowieka, w drugim opowiada się za definicją platońską⁵⁹. Sytuację tę dobrze ujmuje Seńko: „Sam Augustyn odrzucał zdecydowanie tezy neoplatońskie sprzeczne z wiarą, nie uświadamiał sobie jednak do końca, że przesłanki, na których się w swojej analizie opierał, prowadziły nieuchronnie do wniosków, których chciałby uniknąć”⁶⁰. W konsekwencji, jak stwierdza Richard Heinzmann, „Mimo że w poszczególnych sformułowaniach można odnaleźć inne ujęcia – Augustyn musiał uwzględnić fakt, że ciało również zostało stworzone przez Boga – w istocie całe zainteresowanie

⁵⁶ Św. Augustyn, *O porządku* (II. XVIII. 47), tłum. J. Modrzejewski, w: idem, *Dialogi...*, s. 227.

⁵⁷ Poglądy Augustyna na temat duszy podlegają ewolucji. Z czasem coraz silniej podkreśla on, że człowiek stanowi psychofizyczną jedność. Mimo to do końca wizja platońska najsilniej na niego oddziałuje. Na temat ewolucji poszczególnych poglądów dotyczących duszy por. R. Teske, *Augustine's Theory of Soul*, w: E. Stump, N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006, ss. 116–123.

⁵⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże* (XIII. 24), s. 502.

⁵⁹ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, ss. 61–62.

⁶⁰ W. Seńko *Jak rozumieć...*, s. 138.

Augustyna człowiekiem skupia się na duszy, a wszystkie dążenia poznawcze skierowane są ku niej i ku Bogu⁶¹.

W *O wielkości duszy* definiuje Augustyn duszę jako substancję rozumną przysposobioną do kierowania ciałem⁶². Ciało zatem pojmowane jest wyłącznie w kategoriach narzędzia, którym dusza się posługuje. To zaś pociąga za sobą wniosek, że ściśle rzecz biorąc, złożenie nie ma charakteru substancjalnego, ale akcydentalny. Dusza jest wyższa i całkowicie niezależna od ciała. W żaden sposób nie podlega jego wpływowi. Duszy przypadają wszystkie istotne właściwości: jest funkcją życia, reaguje też, za sprawą uwagi, na to, co przytrafia się ciału, oraz notuje to, co dzieje się na zewnątrz – nawet aktywność zmysłową Augustyn rozumie jako działanie duszy posługującej się ciałem, a nie całego, składającego się z duszy i ciała człowieka⁶³.

Przedmiotem wiedzy, którą chce osiągnąć Augustyn, jest dusza. Celem natomiast – szczęście⁶⁴. Według filozofa każdy człowiek dąży do szczęścia. Poszukiwania te niezwykle często nie odnoszą pożądanego rezultatu. Jak twierdzi Augustyn, jest tak dlatego, że ludzie poszukują nie tam, gdzie trzeba. Jedynym właściwym rozwiązaniem jest Prawda, Bóg⁶⁵. Tylko poprzez spotkanie Boga dusza może odnaleźć szczęście, którego pragnie. Słynne zdanie z *Wyznań* wyraża myśl tę znakomicie: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁶⁶. W *Wyznaniach* cała biografia filozofa przedstawiana jest jako sensowna całość, której wypełnieniem jest spotkanie Boga; ze względu na ten cel Augustyn interpretuje wszystkie zdarzenia swego życia: zarówno błędy, jak i posunięcia właściwe widziane są w tej perspektywie. Podobnego obrazu dostarczają inne pisma filozofa. Bóg jest nieodmiennie centrum i wszystko jest mu podporządkowane; to samo dotyczy

⁶¹ R. Heinzmann, *Filozofia...*, s. 75.

⁶² Św. Augustyn, *O wielkości duszy* (XIII. 22), tłum. D. Turkowska, w: idem, *Dialogi...*, s. 360.

⁶³ Na temat podziału władz duszy por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 352: „Duszę człowieka *animus* dzieli [Augustyn – S.W.] na trzy stopnie: zmysły (*sensus*) zewnętrzne i wewnętrzne, wyobraźnię (*spiritus* – która może oznaczać pamięć zmysłową (Porfiriusz) lub jak w *Piśmie Świętym* – rozumną część duszy) oraz wyższą część duszy (*mens*), w której wyróżnia z kolei: *ratio* – rozum (sądy, rozumowania, wiedza), *intelligentia* – to, co najwyższe w człowieku, dar Ducha Świętego (*sapientia*), *intellectus* – władza wyższa od rozumu: podmiot iluminacji, czyli *acies mentis, oculus cordis*”.

⁶⁴ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, ss. 1–10; na samym początku czytamy (s. 1): „Otóż dla zrozumienia augustynizmu niezmiernie ważny jest fakt, że mądrość, przedmiot filozofii, była w nim zawsze złączona ze szczęśliwością. Szuka on takiego dobra, którego posiadanie zaspokaja wszystkie pragnienia i w następstwie przynosi ukojenie. Ten gruntowny eudajmonizm uznać trzeba za przyczynę, dla której filozofia pozostała dla świętego Augustyna czymś innym niż spekulatywnym poszukiwaniem bezinteresownego poznania natury”.

⁶⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, s. 62.

⁶⁶ Św. Augustyn, *Wyznania* (I. 1), tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998, s. 25.

również problemu poznania samego siebie. Jak czytamy w *Solilokwiach*: „Bóg ukryty, którego chcesz pojąć, ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać, że umożliwia poznanie innych rzeczy”⁶⁷.

W *Solilokwiach* dusza, pytając o siebie oraz o Boga, dochodzi do wniosku, że droga do tej wiedzy wiedzie przez poznanie prawdy:

R. Mówisz zdecydowanie, że chcesz poznać duszę i Boga?

Tym się tylko zajmuję.

R. Niczym więcej?

Zupełnie niczym.

R. A nie chcesz pojąć prawdy?

A. Czyż bez prawdy mógłbym poznać Boga i duszę?

R. Najpierw zatem trzeba poznać prawdę, bo przez nią możesz poznać tamto⁶⁸.

Wyjściowe życzenie Augustyna „chcę poznać Boga i siebie” prowadzi do wniosku, że dusza, aby poznać Boga i samą siebie, musi poznać naturę prawdy: „[...] poznanie natury prawdy jest koniecznym warunkiem osiągnięcia Boga i poznania duszy”⁶⁹. Augustyn poświęca temu zagadnieniu znaczną część rozważań. Jego odpowiedź przynosi rozwiązanie, według którego prawdą jest byt, a więc Bóg. Mamy tu zatem do czynienia z ontologiczną koncepcją prawdy; prawda to nie zgodność myśli z rzeczywistością, ale sama rzeczywistość, prawdziwy byt istniejący niezależnie od umysłu poznającego⁷⁰.

Prawdę poznajemy nie za pomocą zmysłów, ale dzięki światłu rozumu: „Dusza ludzka wznosi się, jak może, ponad ciało i woli zażywać rozkoszy wewnętrznej. Osiąga to za pomocą rozumu i wiedzy [...] ponieważ przewyższają one znacznie wrażenia zmysłowe”⁷¹. W *O porządku* podobnie:

Ażeby jednak siebie poznać, trzeba długo przyzwyczajać się do uciekania od zmysłów, do skupiania swego umysłu i zamykania go w sobie. Osiągają go tylko ci,

⁶⁷ Św. Augustyn, *Solilokwia* (I. VIII. 15), s. 253.

⁶⁸ Ibidem (I. XV. 27), s. 265.

⁶⁹ W. Seńko, *Solilokwia*, w: św. Augustyn, *Solilokwia*, s. 235–236. Warto zwrócić uwagę, zestawiając powyższe słowa z cytowanym fragmentem *O porządku* (XVIII. 47), że Augustyn niekiedy problem poznania siebie stawia w jednym rzędzie z problem poznania Boga, niekiedy zaś oba zagadnienia rozdziela, traktując je jako bardziej lub mniej niezależne. Niezwykle doniosłe z punktu widzenia naszej problematyki rozważania czytelnik znajdzie w X księdze *O trójcy świętej* (ss. 307–328). Zwięzłej prezentacji argumentacji obecnej w dziele dostarcza G.B. Matthews, *Knowledge and Illumination*, w: E. Stump, N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion...*, ss. 176–178). W dalszej części jednak, chcąc zwrócić uwagę na charakterystyczny dla chrześcijaństwa związek poszukiwania siebie z poszukiwaniem Boga, punktem odniesienia czynię sposób postawienia sprawy, jakiego dostarcza lektura dialogu *Solilokwia*.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Solilokwia* (II. V. 8), s. 276: „Sądzę, że prawdziwe jest wszystko, co istnieje”.

⁷¹ Św. Augustyn, *O wielkości duszy* (XXVIII. 54), s. 394.

którzy albo w samotności wypalają rany niepewnych poglądów, zadane przez bieg spraw życia codziennego, albo leczą je szlachetnymi naukami⁷²

oraz:

Rozum – to ruch myśli, dzięki któremu możemy rozróżniać i wiązać ze sobą rzeczy, które poznajemy. Bardzo rzadko zdarza się, żeby ludzie szli za tym przewodnikiem, prowadzącym do poznania Boga i duszy [...] ⁷³.

Temat to stary i doskonale znany Grekom. Augustyn uznaje dychotomiczny podział na rozum i zmysły oraz skłania się do prezentowanego rozwiązania pod wpływem tradycji neoplatońskiej, w której teoria poznania oparta jest na założeniu całkowitej autonomii rozumu. Zmysły, których przedmiotem jest ze swej natury zmienny świat materialny, są źródłem błędów. Prawda bowiem nie może podlegać zmianom; musi być ona niezmienna, konieczna i wieczna. Musi więc zasadzać się wyłącznie na tym, co idealne, na tym, co w żaden sposób nie daje się ująć zmysłowo. Rozum dociera do prawdy, przypominając sobie wieczne idee, z którymi obcował, nim trafił w cielesną powłokę. Dla Augustyna sama koncepcja anamnezy w jej neoplatońskim kształcie jest trudna do przyjęcia, gdyż zakłada sprzeczną z nauką Kościoła tezę o preegzystencji duszy. Poza tym jednak powyższa konstrukcja pojęciowa zyskuje aprobatę filozofa. Augustyn interpretuje ją w kategoriach właściwych perspektywie monoteistycznej – przyjmuje, iż dusze stworzone zostają przez Boga, najwyższym bytem oraz celem dążeń człowieka jest Bóg, idee to myśli Boga, prawda znajduje się w Bogu i udzielona zostaje człowiekowi drogą oświecenia.

Przyjęcie tezy, że rozum jest źródłem poznania, nie usuwa jeszcze wszystkich wątpliwości. Pytanie, jakie się nasuwa, brzmi: „skąd rozum wie, co ma poznać?”. Augustyn w dalszej części dialogu odpowiada na to pytanie, odwołując się do autorytetu: „Wielu bowiem ludzi mówi dużo o rzeczach, których nie zna – ja sam powiedziałem, że chcę poznać wszystko, co wymieniłem w modlitwie, a przecież nie chciałbym poznać tego, gdyby mi już było znane. Mimo to mogłem o tych rzeczach mówić. Mówiłem bowiem nie o tym, co pojąłem rozumem, ale o tym, co z wielu stron słysząc, powierzyłem pamięci i w co w miarę sił moich uwierzyłem. Wiedza natomiast jest czymś innym”⁷⁴. Punktem wyjścia poszukiwań jest zatem zawierzenie autorytetowi, temu, co przekazane mocą tradycji⁷⁵. Na tej podstawie

⁷² Św. Augustyn, *O porządku* (I. I. 3), s. 157.

⁷³ *Ibidem* (II. XI. 30), s. 213.

⁷⁴ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. IV. 9), s. 247.

⁷⁵ Por. R. Heinzmann, *Filozofia...*, s. 61: „Wiara w objawienie Boże to akt woli i w tej mierze akt posłuszeństwa [...]. Wiara ta nie jest wszakże czymś irracjonalnym, ale następstwem zrozumienia wiarygodności Kościoła i Świętych Pism; powody tej wiarygodności nie są nieodparte

rozum może rozpocząć swe poszukiwania. W średniowieczu ten sposób myślenia dominuje (co znajduje wyraz w formule mówiącej o „wierze poszukującej zrozumienia”), wyznaczając nie tylko punkt wyjścia, ale także granice rozważań. Dla filozofów tego okresu źródłem autorytetu są: Bóg, którego powaga objawia się w Piśmie Świętym, ojcowie Kościoła oraz autorzy greccy (zwłaszcza Platon i Arystoteles). Zupełnie inaczej problem ten rozwiąże Kartezjusz. U autora *Medytacji*, a podobnie będzie u najważniejszych filozofów nowożytnych, wiedza i autorytet zostają rozdzielone⁷⁶.

Rozwiązanie przyjęte przez Augustyna nie tylko uzasadnia obranie wskazanego przedmiotu rozważań, ale także pozwala wziąć w nawias argumenty sceptyków. Wiara, jaką pokłada on w autorytecie, uprawnia go do następującego sformułowania: „Dlatego też stwierdzam bez obawy, że znam to, czego się nauczyłem. A jeżeli tak, jak tego pragnę, osiągnę mądrość, wówczas będę czynił to, co ona mi nakaze”⁷⁷. Dzięki takiemu postawieniu sprawy może filozof bez obaw zabrać się za dalsze poszukiwanie. Pierwsze ustalenia dotyczą poznania figur geometrycznych. Jak się okazuje w toku rozważań, „Można mieć zatem wiedzę jednakową o rzeczach różnych”⁷⁸. Prosta i okrąg różnią się bezsprzecznie od siebie. To nie przeszkadza jednak, by znać je tak samo dobrze. Powyższy argument otwiera drogę nadziei na zdobycie wiedzy również o Bogu i duszy. Jest tak dlatego, że, jak wynika z dalszych przemyśleń, wszelka wiedza, pomimo iż ma różny przedmiot, jest tylko jedna: „Przyznaję, że będziesz się cieszył więcej, i to o wiele więcej, z poznania Boga niż z poznania figur geometrycznych. Różnica ta jednak polega na naturze przedmiotów poznania, a nie na samym poznaniu. Nie spoglądasz chyba innym wzrokiem na ziemię, a innym na pogodne niebo, chociaż widok nieba o wiele więcej sprawia ci przyjemności niż widok ziemi.

i przemożne, ale istnieją ku nim zachęcające, motywujące i dające się racjonalnie podjąć *indicia*. Zrozumienie tego stanu rzeczy może zatem doprowadzić do wiary”.

⁷⁶ Dla Kartezjusza autorytet nie może być uznany za punkt wyjścia poszukiwań zmierzających do osiągnięcia prawdy i pewności. Takie postawienie sprawy, o czym będzie mowa w następnym rozdziale, jest właściwe czasom nowożytnym w ogóle. Jeszcze Montaigne nie widzi sprzeczności pomiędzy autorytetem a poszukiwaniem wiedzy. Locke z kolei powie wyraźnie, że poszukiwać prawdy należy wyłącznie o własnych siłach (por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 115: „[...] robilibyśmy zapewne większe postępy w poznaniu rozumowym i kontemplacyjnym, gdybyśmy go szukali u źródła, rozważając same rzeczy, i gdybyśmy w poszukiwaniach swych opierali się raczej na własnej zdolności myślenia niż na opiniach innych ludzi; sądzę bowiem, że równie rozsądnie moglibyśmy żywić nadzieję, iż będziemy patrzyli cudzymi oczyma, jak że będziemy myśleli przy pomocy cudzego rozumu. Tyle tylko mamy rzeczywistego poznania, ile sami zdołamy rozważyć i pojąć prawd i racji”.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. IV. 9), ss. 247–248.

⁷⁸ *Ibidem* (I. IV. 10), s. 249.

A jeśli tylko oczy cię nie zwodzą, sądzę, że zapytany, czy jesteś również pewny tego, że widzisz niebo, jak tego, że widzisz ziemię, będziesz musiał odpowiedzieć, iż pewność jest taka sama, chociaż więcej raduje cię piękność i blask nieba niż cienie ziemi⁷⁹. I za chwilę: „Rozum, który z tobą rozmawia, obiecuje, że tak twojej myśli ukáže Boga, jak słońce ukazuje się oczom⁸⁰”.

Augustyn mierzy się z problemem sceptycyzmu wielokrotnie. Pokonanie wątpliwości w kwestii możliwości osiągnięcia prawdy ma dla niego znaczenie również z tego powodu, że sam przez pewien okres pozostawał pod wpływem filozofii akademickiej. Niezwykle ważne z naszego punktu widzenia są te argumenty, które podnoszą kwestię pewności odnoszącej się do życia wewnętrznego. Po pierwsze, sceptyk może wskazywać, iż niejednokrotnie mylimy się tam, gdzie chodzi o zgodność zachodzącą między przedstawieniem a rzeczą; nie może jednak podważyć samej treści przedstawienia:

Wyrażając swoją zgodę, ograniczaj się do tego, żeby przekonać, że ta rzecz tak się tobie przedstawia, a nie będzie żadnej pomyłki. Nie widzę bowiem, w jaki sposób akademik obali takie twierdzenia: Wiem, że przedstawia mi się to jako białe, wiem, że to jest przyjemne dla mych uszu, wiem, że to ma dla mnie przyjemny zapach, wiem, że to jest dla mnie słodkie w smaku, wiem, że to mnie ziębi⁸¹.

Po drugie, sceptyk może wątpić niemal we wszystko; nie może on jednak podać w wątpliwość pewności odnoszącej się do czynności zachodzących we własnej duszy:

Jeśli zaś nie pojmujesz tego, co mówię, i wątpisz, czy to jest prawda, to zastanów się przynajmniej, czy nie wątpisz, że to ty wątpisz; a jeśli jest pewne, że to ty wątpisz, pomyśl, skąd ta pewność. [...] Dlatego samą zasadę, która się rzuca w oczy, ujmiesz w ten sposób: „Każdy, kto pojmuje, że wątpi, pojmuje rzecz prawdziwą i jest pewien tego, co pojmuje, jest więc pewny rzeczy prawdziwej. Każdy więc, kto wątpi, czy prawda istnieje, w sobie samym ma rzecz prawdziwą, o której nie wątpi, a żadna rzecz prawdziwa nie jest prawdziwa bez prawdy⁸²”.

Po trzecie, mogą nie istnieć inne rzeczy w świecie, ale pewne jest, że istnieje ten, który to pojmuje:

Bo i my naprzód jesteśmy; i my wiemy o tym, że jesteśmy; i my miłujemy to nasze istnienie, i tę naszą świadomość. [...] Natomiast o tym, że ja jestem, że wiem o tym i lubię to – jestem najpewniejszy bez żadnego złudnego wyobrażenia sobie obrazów

⁷⁹ Ibidem (I. V. 11), s. 250.

⁸⁰ Ibidem (I. VI. 12), s. 250.

⁸¹ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom* (III. XI. 26), tłum. K. Augustyniak, w: idem, *Dialogi...*, s. 131.

⁸² Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze* (XXXIX. 73), ss. 788–789.

czy widziadeł. Co do tych prawd nie ma żadnej obawy wobec takich zarzutów akademików, gdy pytają: a cóż będzie, jeśli się mylisz? Jeśli się mylę – to dowód, że jestem. Ten, co nie istnieje, nie może się mylić, skoro więc ja się mylę, to właśnie dlatego istnieję. Jeśli tedy jestem, skoro się mylę, to jakże mogę się mylić w tym, że jestem, skoro pewnym jest, że istnieję, gdy się mylę? Ponieważ więc byłbym, gdybym się mylił, to choćbym się i mylił, to niewątpliwie nie mylę się w tym, iż wiem, że jestem. Stąd wynika, że i co do tej mojej świadomości, iż jestem, nie mylę się. Tak bowiem, jak wiem to, iż jestem, tak samo wiem również i to, że wiem o tym⁸³.

Możemy zatem wątpić w to, czy zdolni jesteśmy do poznania istnienia rzeczy zewnętrznych, możemy nie być pewni, czy zdołamy uchwycić adekwatnie ich poszczególne właściwości; wątplenie jednak nie sięga do wnętrza człowieka. Treści moich przedstawień, czynności umysłu oraz fakt, że istnieję, odporne są na zarzuty sceptyków. Są one całkowicie niezależne od zmysłów. Argumenty powyższe stanowią ważny element teorii poznania Augustyna. Mają też ważne konsekwencje dla psychologii i antropologii. Autor *O wolnej woli* w wielu miejscach, podobnie jak przed nim Platon i Arystoteles, zastanawiając się nad duszą, myśli o niej w kategoriach obecnego w świecie przedmiotu. Prezentowane fragmenty polemiki z akademizmem ukazują jednak inne oblicze duszy: jako świadomego własnego istnienia (i miłującego to istnienie) wnętrza, duszy posługującej się obrazami oraz posiadającej zdolność refleksji mogącej odnosić się do samej siebie (do własnych czynności). Widać tu wyraźne różnice w stosunku do analiz duszy obecnych u większości autorów antycznych. Tym, na co warto zwrócić szczególną uwagę, jest fakt, że każdy z argumentów autora *O wolnej woli* odwołuje się do perspektywy pierwszej osoby. Tylko ja sam jestem świadomy zachodzących w moim umyśle wrażeń oraz czynności, tylko ja sam świadomy jestem własnego istnienia⁸⁴. Świadomość ta prowadzi do uznania, że sceptyk się myli. Jak wiadomo, tych samych argumentów użyje Kartezjusz w *Medytacjach*. W perspektywie Kartezjusza jednak argumenty te nabiorą nowego znaczenia.

W *Soliloquiach*, jak to zostało pokazane wcześniej, to nie bezpośrednio pewność świadomości jest punktem wyjścia dla poszukiwań, których ostatecznym celem ma być poznanie Boga i duszy, ale wiara w to, co przekazane zostało mocą autorytetu i tradycji. W dialogu, zaraz po obietnicy ujżenia Boga, czytamy:

⁸³ Św. Augustyn, *Państwo Boże* (XI. XXVI), s. 431; por. idem, *O Trójcy świętej* (X. 10. 13–14), ss. 322–324.

⁸⁴ Rolę punktu widzenia pierwszej osoby w poznaniu duszy bardzo silnie akcentuje Augustyn w *O Trójcy świętej* (X. 9. 12), ss. 321–322: „Niech więc dusza nie szuka siebie jako nieobecnej, ale niech się stara rozpoznać siebie jako obecną. [...] Lecz kiedy mówi się do duszy: »Poznaj samą siebie«, dusza od razu rozumie te słowa. »Samą siebie« – zna siebie, nie dla czego innego zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna. Gdyby nie rozumiała tego, co się do niej mówi, z całą pewnością by tego nie uczyniła”.

Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niby przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzialnymi, jak na przykład ziemia i inne rzeczy ziemskie. Sam zaś Bóg jest tym, który oświeca. Ja – rozum – jestem tym w umyśle, czym w oczach jest wzrok. Nie dość bowiem mieć oczy, aby patrzeć, nie dość patrzeć, aby widzieć. Trzech rzeczy zatem potrzebuje dusza: musi mieć oczy, którymi by umiała dobrze się posługiwać, musi patrzeć, musi widzieć. Zdrowymi oczami jest myśl nie skalana żadną zmazą ciała, to znaczy uwolniona już i oczyszczona od pożądań rzeczy ziemskich. Czystość tę na początku może dać duszy jedynie wiara. Widzieć bowiem może tylko dusza zdrowa; jeśli więc nie uwierzy, że inaczej nie ujrzy tego światła, którego nie można jej pokazać, póki jest jeszcze dotknięta chorobą i splamiona występkami, nie będzie się starała o zdrowie⁸⁵.

Augustyn w cytowanym fragmencie wychodzi od znanego Grekom ujęcia rozumu w kategoriach oka duszy. Oko, by widzieć, potrzebuje nie tylko przedmiotu, ale także światła. Dla duszy światłem jest Bóg. Oko musi być także zdrowe. Dla duszy warunkiem zdrowia jest wiara, która pozwala jej na oczyszczenie się z grzechu⁸⁶.

Zaakcentowanie roli wiary w życiu człowieka i w jego poznaniu odróżnia chrześcijaństwo od filozofii świeckiej⁸⁷. Bardzo dobrze widać to u Augustyna, który nie tylko mówi o tym, że dobrze jest, kiedy rozum idzie w parze z wiarą, ale także wielokrotnie twierdzi, że sama wiara wystarczy do osiągnięcia szczęścia. Jak czytamy w *O porządku*, „Kiedy więc dokuczają nam niejasności spraw, mamy przed sobą podwójną drogę: rozum lub autorytet. Filozofia wskazuje na rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; [...] a wiara w Niego, czysta i niezłomna, wyzwala całe ludy, bez żadnego zamętu, bez żadnego upokorzenia – wbrew twierdzeniom niektórych ludzi”⁸⁸. Jeśli sięgniemy do poszczególnych wypowiedzi Augustyna, zobaczymy, że ten sposób myślenia znajduje wyraz również w jego rozumieniu samopoznania. Akcent położony na rozum w sposób naturalny wiąże poznanie samego siebie z problematyką „mądrości” i „mędrca”. Jest tak na przykład w *O porządku*, gdzie przeczytać możemy: „Z pewnością mędrzec jest złączony z Bogiem, bo zna również samego siebie”⁸⁹. W pismach filozofa znajdujemy jednak również fragmenty, które na problem nasz rzucają inne światło. W *Państwie Bożym*, gdzie

⁸⁵ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. VI. 12), ss. 250–251.

⁸⁶ Z fragmentu tego wynika, że nie ma poznania poza wiarą, co nie zgadza się z innymi wypowiedziami filozofa. Autor *Państwa Bożego* w wielu miejscach uznaje autonomię rozumu (potwierdzeniem tego jest na przykład fakt, że przyznaje on, iż również myślicielom pogańskim dane było – do pewnego stopnia – poznać prawdę). Rolę wiary w poznaniu w ujęciu Augustyna dobrze określa Copleston (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, ss. 58–59).

⁸⁷ Por. też E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, ss. 115–128.

⁸⁸ Św. Augustyn, *O porządku* (II. V. 16), s. 198.

⁸⁹ *Ibidem* (II. II. 6), s. 188.

filozof, przekonując o wyższości religii chrześcijańskiej nad filozofią pogańską, stwierdza, że wyższości chrześcijaństwa należy upatrywać w tym, iż „[...] od jedynego, prawdziwego i najlepszego Boga mamy i naturę, przez którą na obraz Boży stworzeni jesteśmy, i naukę, byśmy przez nią i Boga, i siebie poznali, i łaskę, byśmy przez nią Boga się trzymając, uszczęśliwili się”⁹⁰.

Wiara jest pierwszym krokiem w drodze ku Bogu. Kolejnym niezbędnym elementem jest nadzieja:

Ale co będzie, jeśli wprawdzie uwierzy, że tak jest, jak powiadają, i że tak by widziała, jeśliby mogła widzieć, a jednak nie będzie miała nadziei, że może być uleczona? Czy nie zaniedba się wtedy zupełnie, nie wzgardzi sobą, nie przestanie słuchać wskazówek lekarza⁹¹?

Bez nadziei dusza nie osiągnie celu, zwłaszcza że, jak mówi Augustyn, w takim przypadku udzielane jej wskazówki muszą wydać się ciężkie. Dla człowieka podążanie drogą wyznaczoną przez chrześcijaństwo jest sprawą trudną; przyjemności oferowane przez życie doczesne natomiast stanowią silną pokusę i dla tego, kto się ich wyrzeka, niejednokrotnie są przedmiotem tęsknoty. Jak dowiadujemy się z *Wyznań*, Augustyn na sobie doświadczył opisywanego stanu: „Ciągle odwlekałem ten moment, w którym miałem umrzeć dla śmierci, a dla życia żyć zacząć. Większą miało we mnie moc zakorzenione zło niż dobro, do którego nie przywykłem. Im bliższy był moment, w którym się miałem stać czymś innym, niż byłem, tym większą wzbudzał on we mnie grozę”⁹². W drodze ku Bogu nadzieja przychodzi więc człowiekowi z pomocą. U Sokratesa, by ponownie podnieść kwestię różnicy w ujęciu interesującego nas tematu w obu tradycjach, kwestia nadziei nie występuje. Jak wynika z dialogów Platona, przed rozmówcami filozofa otworem stoją dwie możliwości: albo wiedzą, albo nie wiedzą – nadzieja nie ma tu nic do rzeczy.

Trzecią cnotą, którą powinna posiadać dusza, jest miłość:

R. A cóż będzie, jeśli nawet wierzy, że tak się wszystko przedstawia, i ma nadzieję, że może odzyskać zdrowie, ale mimo to nie miłuje tego światła, które jej przyrzeczono, nie pragnie go i sądzi, że na razie powinny jej wystarczyć jej własne ciemności, które już z przyzwyczajenia stały się jej miłe? Czy dusza pomimo wiary i nadziei nie odtrąci również owego lekarza?

Nie można temu zaprzeczyć.

R. A więc dusza musi posiadać i trzecią cnotę: miłość.

A. Nic innego nie jest tak bardzo potrzebne jak ta cnota⁹³.

⁹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże* (VIII. 10), s. 301.

⁹¹ Św. Augustyn, *Solilokwia* (I. VI. 12), s. 251.

⁹² Św. Augustyn, *Wyznania* (VIII. 11), ss. 222–223.

⁹³ Św. Augustyn, *Solilokwia* (I. VI. 12), s. 251.

Miłość jest trzecią cnotą pozwalającą duszy wznieść się ku Bogu. Miłość Augustyn utożsamia z wolą, a więc z władzą, której nie spotykamy jeszcze w pismach Platona⁹⁴. Platon tłumaczy nasze działanie moralne, odwołując się do dwóch czynników: kierujemy się albo rozumem, albo uczuciami⁹⁵. Konkretnie działanie zależy od tego, która z części duszy odniesie zwycięstwo. Dla Augustyna wola nie daje się zredukować do żadnej z nich – jest ona autonomiczna zarówno wobec rozumu, jak i niższych pobudek. Wola ma zdolność chcenia niezależnie od tego, co rozum bierze za prawdę (dobro, piękno), oraz tego, co ma do powiedzenia niższa część duszy. U Greków jest inaczej. Według powszechnej opinii filozofów prawda ma moc przymuszania. Nie można zatem poznać prawdy i się od niej odwrócić. Na gruncie chrześcijańskim natomiast wola może się prawdzie przeciwstawić – mamy wtedy do czynienia z przypadkiem złej woli (świadomym wyborem zła). Wola może być także słaba i pomimo właściwego rozpoznania nie potrafić sprostać prawdzie. Klasycznego przykładu takiej bezsilności dostarcza zdanie św. Pawła z Listu do Rzymian: „[...] nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię”⁹⁶. Problem Pawła nie polega na tym, że nie wie on, co dobre; przeciwnie, znakomicie zdaje sobie sprawę z tego, co powinien czynić. Na przeszkodzie staje mu jednak jego słaba wola, która nie potrafi sprostać wymogom rozumu.

Widać tu wyraźnie, że droga ku Bogu zakłada zaangażowanie. Do tego miejsca wszystko wydaje się jasne: by osiągnąć szczęśliwość, wola ma zwrócić się ku Bogu. U Augustyna sprawa ulega komplikacji, kiedy przychodzi do rozważenia kwestii warunków możliwości ludzkiego chcenia dobra. Trudność, jaka się pojawia, bierze się z pytania o to, jak pogodzić działania woli z wszechmocą i wszechwiedzą Boga. Jak wiadomo, autor *O wolnej woli* w swych rozważaniach na ten temat przyjmuje teorię predestynacji, uznaje, że Bóg z góry wybiera tych, którzy dostąpią zbawienia, i tych, którzy zostaną potępieni. W *O prawdziwej wierze*, gdzie po raz pierwszy pojawia się wzmianka na ten temat, rzecz ujęta jest w sposób następujący: „Tak też ludzkość cała, której życie [...] rozciąga się od Adama aż do końca tego świata [...] dzieli się na dwa obozy. Z jednej strony stoi tłum grzeszników, którzy od początku do końca wieków żyją na obraz człowieka ziemskiego; z drugiej szereg pokoleń oddanych jednemu Bogu”⁹⁷. W prezentowanej perspektywie wolność człowieka zostaje ograniczona do czynienia zła. Tam, gdzie w grę wchodzi dobro, sprawstwo leży w całości po stronie Boga.

⁹⁴ Na temat woli u Augustyna por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, ss. 126–159; E. Stump, *Augustine on Free Will*, w: E. Stump, N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion...*, ss. 124–147.

⁹⁵ Por. B. Snell, *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 230.

⁹⁶ Rz 7, 15.

⁹⁷ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze* (XXVII. 50), ss. 770–771.

Z jednej strony zatem mamy do czynienia z potrzebą zaangażowania, z drugiej okazuje się, że człowiek sam z siebie nie jest do niego zdolny. Napięcie, o którym mowa, jest wyraźnie obecne u Augustyna. Sam filozof zresztą chyba zdaje sobie sprawę z tego, że problem sprawstwa i możliwości wyboru dobra przez człowieka nie znajduje u niego ostatecznego rozwiązania.

Niemniej jednak, bez względu na powyższą okoliczność, posiadanie cnót wiary, nadziei i miłości pozwala duszy zbliżyć się do Boga. Gdy je bowiem posiadamy, „[...] dochodzimy do posiadania Boga, a to już jest kres patrzenia”⁹⁸. Wiara, nadzieja i miłość mają kluczowe znaczenie dla problematyki samopoznania. One to pozwalają zbliżyć się do Boga i dzięki temu poznać duszę. Każda z wymienionych cnót, jak przekonuje dalej Augustyn, jest człowiekowi niezbędna w życiu doczesnym. Nawet wtedy, kiedy pojmiemy już Boga, wiara i nadzieja nie stają się bezużyteczne. Przez cały czas pomagają one nie zbroczyć z obranej drogi. Kiedy wszakże dusza „po śmierci ciała skupi się cała w Bogu”, wiara i nadzieja znikają. Tym, co pozostaje, jest wyłącznie stale wzmagająca się miłość.

Powyższe rozważania pokazują wyraźnie, że w drodze ku Bogu perspektywa poznawcza łączy się z perspektywą moralną. By poznać prawdę, trzeba być odpowiednio przygotowanym: dusza ludzka musi się oczyścić, musi kolejno wyrzec się miłości własnej, pożądania rzeczy, takich jak bogactwo, małżeństwo, obcowanie cielesne; powinna nawet umieć zrezygnować z życia, gdyby to było przeszkodą w drodze ku mądrości. Celem praktyki wyrzeczenia jest całkowite podporządkowanie swych wysiłków jednemu dążeniu – dążeniu do poznania prawdy: „Gdybyś kochał jakąś piękną kobietę, czy nie słusznie by postąpiła, nie oddając ci się całkowicie, jeśliby wiedziała, że nie ją jedną miłujesz? Czy więc nie ukaze ci się najczystsza piękność mądrości, jeśli nie będziesz jej jednej tylko miłował?”⁹⁹.

W optyce Augustyna religia chrześcijańska wymaga pełnego zaangażowania. Dotyczy to zwłaszcza kwestii poznania Boga. Zaangażowanie z kolei zakłada rezygnację, wyrzeczenie. Dopiero na skutek oczyszczenia, duszy rozumnej może ukazać się prawda: „Kiedy więc staniesz się tak doskonałym, że żadna zgoła rzecz ziemiska nie będzie cię nęcić, w tej samej chwili – wierz mi – w tym samym mgnieniu oka ujrzysz to, co pragniesz zobaczyć”¹⁰⁰. W tym miejscu otwiera się kolejny etap poszukiwań. Augustyn nie podejmuje rozważań natychmiast, ale wyznacza im osobne miejsce, rezerwując dla nich następną część dzieła. Ostatnie fragmenty księgi pierwszej zawierają zapowiedź problematyki obecnej dalej: „Nie pozwolę zakończyć tej księgi, zanim nie ukazesz mi z bliska choćby jakie-

⁹⁸ Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. VI. 13), s. 252.

⁹⁹ *Ibidem* (I. XIII. 22), ss. 260–261; por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (X. 5.7), ss. 316–318.

¹⁰⁰ *Ibidem* (I. XIV. 24), s. 263.

goś błysku tego światła, na którym mógłbym skupić swoją uwagę”¹⁰¹. W krótkiej dyskusji zamykającej księgę pierwszą rozmówcy skupią się na problemie prawdy. Jak się kolejno okazuje, prawda istnieje, jest wieczna, nie znajduje się w ciałach ani nie zajmuje miejsca w przestrzeni; okazuje się też, że tylko rzeczy nieśmiertelne naprawdę istnieją: „Jedynie więc o rzeczach nieśmiertelnych możemy powiedzieć słusznie, że są”¹⁰².

Augustyn wnioskiem powyższym kończy rozważania obecne w księdze pierwszej. Pozostawia rzecz do uważnego rozpatrzenia. W księdze następnej podejmuje wyjściowy problem po raz kolejny. Tym razem pytanie, od którego rozpocznie poszukiwania, dotyczy nieśmiertelności duszy:

Boże zawsze niezmienny! Spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie. –
Oto moja modlitwa.

R. Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz?

Wiem.

R. Skąd wiesz?

Nie wiem.

R. Czy uważasz się za istotę prostą czy złożoną?

Nie wiem.

R. Czy wiesz, że się poruszasz?

Nie wiem.

R. Czy wiesz, że myślisz?

Wiem.

R. A więc prawdą jest, że myślisz.

Tak.

R. A czy wiesz, że jesteś nieśmiertelny?

Nie wiem.

R. Wyznałeś swoją niewiedzę w wielu sprawach. A czego chciałbyś się najpierw dowiedzieć?

A. Czy jestem nieśmiertelny¹⁰³.

Problem nieśmiertelności jest punktem wyjścia rozważań Augustyna w *Księdze drugiej*. Dusza wie o sobie, że istnieje oraz że myśli – wiedza ta dana jest jej bezpośrednio, dzięki zdolności refleksji. Nie wie natomiast wielu innych rzeczy: nie wie, czy się porusza ani czy jest prosta czy złożona; nie wie też, czy jest nieśmiertelna. To, że Augustyn spośród wskazanych właściwości duszy za przedmiot rozważań obiera tę właśnie, że najsilniej zainteresowany jest problemem nieśmiertelności, nie jest zwykłym zbiegiem okoliczności. Jest to bowiem jedno z podstawowych (i zarazem najbardziej doniosłe „egzystencjalnie”) zagadnień

¹⁰¹ Ibidem (I. XV. 27), s. 265.

¹⁰² Ibidem (I. XV. 29), s. 267.

¹⁰³ Ibidem (II. I. 1), s. 269.

chrześcijańskiej antropologii¹⁰⁴. Kiedy Sokrates w końcowych fragmentach *Obrony* rozważa swe położenie, stwierdza, że na temat śmiertelności bądź nieśmiertelności nie ma żadnej wiedzy¹⁰⁵. W optyce Augustyna spokój i brak zaangażowania w rozwiązanie zagadki nieśmiertelności duszy, jaki odnajdujemy u Sokratesa, jest trudny do zrozumienia¹⁰⁶.

O tym, czy przysługuje nam nieśmiertelność, rozum chce się przekonać za pomocą dowodu, do którego filozof przystępuje, rozpatrując kwestie zamykające część poprzednią¹⁰⁷. Pierwszym problemem do rozwiązania jest zatem kwestia istnienia prawdy. Augustyn odrzuca subiektywistyczną koncepcję, według której prawda zależna jest od poznającego ją umysłu. Człowiek nie wymyśla ani nie tworzy prawdy, ale znajduje ją gotową, istniejącą obiektywnie. Prawda istnieje obiektywnie, jest wieczna, konieczna, niezmienna. Ustalenia powyższe są podstawą do tego, by uznać duszę za nieśmiertelną. Skoro bowiem, ujmując prawdę, rozum ludzki odkrywa to, co istnieje niezależnie od niego samego, to poznając, że może poznać prawdę, dusza odkrywa też, iż sama ma udział w tym, co odkrywa, w wieczności. Dzięki poznaniu prawdy dusza poznaje siebie jako nieśmiertelną.

Dla Augustyna nieśmiertelność stanowi jedną z najważniejszych cech duszy i to ona stanowi przedmiot namysłu już do końca dialogu. Jakkolwiek problematyka ta jest dla filozofa niezwykle istotna, to biorąc pod uwagę jego metafizykę duszy, stanowi tylko fragment, element większej całości. Z filozoficznego punktu widzenia podstawową rolę odgrywają również nieakcentowane w *Soliloquiach* kategorie substancjalności oraz niecielesności duszy. Warto krótko o nich wspomnieć na koniec tej części rozważań. Jak pisałem we fragmentach początkowych bieżącego paragrafu, Augustyn w *O wielkości duszy* uznaje duszę za rozumną substancję przysposobioną do rządzenia ciałem. Jego zdaniem na rzecz takiego

¹⁰⁴ Ewangelia mówi, co prawda, o zmartwychwstaniu ludzi, a nie o nieśmiertelności samych tylko dusz: „W rzeczy samej chrystianizm bez nieśmiertelności duszy nie byłby całkowicie nie do pomyślenia, czego najlepszym dowodem jest fakt, że został tak właśnie pomyślany. Absolutnie natomiast nie da się pomyśleć chrystianizm bez zmartwychwstania człowieka. Człowiek umiera, jego ciało umiera – i gdyby również jego dusza umierała, nic nie byłoby nieodwołalnie stracone, »dobra nowina« nie stałaby się daremna, byleby tylko człowiek posiadał pewność zmartwychwstania zarówno ciała, jak i duszy, tak, by mógł jako cały człowiek cieszyć się wieczną szczęśliwością” (por. E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 178). Po krótkim czasie, głównie pod wpływem platonizmu, uznano jednak tezę o nieśmiertelności duszy.

¹⁰⁵ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 174: „W ogóle jest niesłychanie znamienne dla filozofii starożytnej aż do późnego cesarstwa, jak bardzo po prostu liczone się z kresem wszystkiego i pełnym unicestwieniem człowieka po śmierci. Nie widać strachu przed śmiercią, jak w późniejszych stuleciach”.

¹⁰⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, w: idem, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Poznań 1999, ss. 131–133.

¹⁰⁷ Augustyn w swych pismach problem nieśmiertelności podejmuje wielokrotnie. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, ss. 93–94.

ujęcia przemawiają następujące właściwości duszy: po pierwsze, realność duszy, która potwierdzona zostaje w bezpośrednim doświadczeniu świadomości, po drugie, to, że jest ona różna od swych aktów, po trzecie, że zachowuje swą tożsamość pomimo zmiany treści świadomości. Kolejny problem dotyczy tego, czy dusza jest niematerialna czy cielesna. Augustyn opowiada się za pierwszym rozwiązaniem – jego zdaniem zdolność postrzegania rzeczy niematerialnych dowodzi, że dusza nie może być materialna¹⁰⁸.

Augustyn w swoich rozważaniach na temat duszy podejmuje wiele innych zagadnień, o których nie było okazji tu powiedzieć. Zastanawia się na przykład nad problemem połączenia duszy z ciałem (będzie to jeden z centralnych problemów filozofii nowożytnej). Ponadto warto wspomnieć jeszcze o często podejmowanym przez niego problemie pochodzenia duszy. Autor *O wolnej woli* przyjmuje oczywiście, że dusze pochodzą od Boga; nie potrafi jednak określić czasu i sposobu, w jaki powstają. W swych pismach opowiada się za różnymi rozstrzygnięciami, jak traducjanizm, kreacjonizm indywidualny, istnienie dusz w Bogu i ich dobrowolne wstępowanie do ciał¹⁰⁹. Mimo wielokrotnych prób Augustynowi nie udaje się ostatecznie rozstrzygnąć tego zagadnienia. Jak przyznaje się w *Sprostowaniach*, „Jeśli bowiem chodzi o jej początek, jak to się stało, że jest w ciele, czy pochodzi z tego jednego, który najpierw został stworzony, kiedy »stał się człowiek istotą żywą«, czyli też podobnie każdy otrzymuje własną, tego ani wtedy nie wiedziałem, ani do tej pory nie wiem”¹¹⁰.

W antropologii Augustyna dominującym problemem jest problem duszy. Filozof w niewielkim stopniu skupia się na poznaniu ciała, rezerwując swe wysiłki dla mierzenia się z kwestią duszy. Poznanie siebie natomiast rozpatruje on w relacji do Boga: „Wyznam, co o sobie wiem, jak też wyznam, czego o sobie nie wiem. Bo to, co wiem, wiem dzięki temu, że Ty na moją drogę siejesz światło. Czego zaś nie wiem, to tak długo będzie mi nie znane, aż moje ciemności staną się przed Twoim obliczem jak południe”¹¹¹. Choć wiele poszczególnych składników myśli Augustyna trudno zinterpretować jednoznacznie, to jednak jej główne wątki oraz kierunek jest łatwy do określenia. Autor *Wyznań* ujmuje duszę jako pochodzącą od Boga samodzielną, niematerialną substancję, w której naturze leży nieśmiertelność. Dusza jest ontologicznie i epistemicznie niezależna od ciała, w jej naturze leży poznanie i chcenie, jest także zasadą życia. Ponadto ma zdolność refleksji, a więc odnoszenia się do samej siebie, dzięki której świadoma jest własnego istnienia, życia oraz zachodzących w niej czynności. Poznanie siebie

¹⁰⁸ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (X. 7. 9–10), ss. 318–320.

¹⁰⁹ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 353.

¹¹⁰ Św. Augustyn, *Sprostowania* (1. 3), w: idem, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 187.

¹¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania* (X. 5), s. 265.

przez duszę rozumie filozof jako proces wznoszenia się ku temu, co obiektywnie istniejące, ku Bogu i prawdzie. Samopoznanie wymaga od człowieka nie tylko pełnego zaangażowania władz poznawczych, ale także moralnego ulepszenia. W drodze ku Bogu rozum i wiara wzajemnie się warunkują: wiara udziela oparcia oraz wspiera człowieka na drodze we właściwą stronę; rozum pomaga rozstrzygnąć, w co należy wierzyć, a następnie daje pełniejsze zrozumienie celu ludzkich dążeń. Dusza, zmierzając ku Bogu, pokonuje kolejne szczeble, a wstępowanie po nich oznacza dla niej rosnącą doskonałość oraz nabywanie szczęśliwości. Kluczowym momentem dla rozumu jest zrozumienie, że prawda jest obiektywna, niezależna od tego, kto jej poszukuje. Efektem tego jest uznanie swej zależności i służebności względem niej. W konsekwencji dusza dochodzi do wniosku, że osiągnięcie prawdy nie jest następstwem jej własnych wysiłków, ale skutkiem działania w niej Boga. Bóg, oświecając człowieka, prowadzi go ku sobie. U kresu samopoznania człowiek przekracza siebie, osiągając szczęście poprzez stopienie się z przedmiotem miłości.

Przedstawione powyżej rozwiązania określają przyszły wzór refleksji nad człowiekiem, któremu myśliciele zachodniego chrześcijaństwa wierni są aż po wiek XII. Dopiero wraz z recepcją pism Arystotelesa wizja obecna u Augustyna znajduje poważną konkurencję. Wśród myślicieli, którzy idą śladami Stagiryty, najważniejszy jest Tomasz z Akwinu. Myśliciel ten, oczywiście, w wielu punktach zgodny jest z Augustynem. Trudno, by było inaczej w przypadku filozofów, dla których podstawowym punktem odniesienia jest wiara chrześcijańska. Jednak znacznie bardziej istotne jest to, co do czego zgody nie ma. Przede wszystkim u Tomasza z Akwinu, za sprawą koncepcji hylemorficznego złożenia człowieka, pojawia się nowe spojrzenie na problem psychofizyczny. Dominującą w średnio-wieczu, do czego w dużej mierze przyczynił się Augustyn, filozofię neoplatońską, w interpretacji myślicieli chrześcijańskich znamionuje akcent położony na duchową stronę człowieka połączony z potępieniem ciała jako znaku upadku, efektu i źródła grzeszności: „Im silniej zakorzeniony był platonizm w teorii człowieka jakiegoś myśliciela chrześcijańskiego tej epoki, tym mocniej akcentował on ruinę i spustoszenie, jakich dokonał w nas grzech pierworodny, tym silniej podkreślał absolutną niemoc człowieka pozbawionego Łaski i tym większy kładł nacisk na duchowość, a więc na bezcielesność ciał, które otrzymamy w powszechnym zmartwychwstaniu”¹¹². W interpretacji Tomasza ciało zyskuje znaczenie, którego nie chciała przyznać mu tradycja nawiązująca do neoplatonizmu. Dusza nie ma się do ciała jak rzemieślnik do narzędzia, ale jest jego formą. Człowiek nie jest wyłącznie duszą, ale psychofizyczną całością, substancją złożoną z ciała i duszy – powstaje, gdy otrzymuje rozumną duszę, ginie, kiedy dusza opuszcza ciało.

¹¹² W. Seńko, *Jak rozumieć...*, s. 140.

Połączenia tego nie należy traktować jako jej szkody, ale jako stan naturalny. Tym samym, przyjmując pozytywną rolę ciała, Tomasz nie zgadza się na uznawanie go za efekt upadku i grzechu. Powyższe wnioski potwierdza także jego nauka o poznaniu. To nie sama dusza odkrywa prawdę, ale cały człowiek. Początkiem poznania, zgodnie z formułą, że „nie ma niczego w umyśle, czego wcześniej nie byłoby w zmyśle”, jest wrażenie zmysłowe, a tego nie ma bez ciała. Dusza nie posiada idei wrodzonych, które mogłaby odkryć, opierając się na samej sobie, ale musi korzystać z materiału dostarczanego przez zmysły. Ta sama zasada obowiązuje także tam, gdzie w grę wchodzi samopoznanie duszy¹¹³. Zmysłowa geneza idei wyklucza możliwość bezpośredniego uchwycenia istoty duszy. Dusza poznaje siebie w akcie, „[...] za pomocą którego abstrahuje umysłowe formy poznawcze z przedmiotów podpadających pod zmysły”¹¹⁴. Naturalnym przedmiotem umysłu człowieka są istoty bytów materialnych. Tylko dzięki ich pośrednictwu możemy dotrzeć do poznania duszy.

3. RACHUNEK SUMIENIA

Przejdźmy teraz do problemu samopoznania – rachunku sumienia. Jak pisze Orygenes, obowiązkiem duszy jest w tym wypadku zrozumienie, jak postępuje, to znaczy skupienie się na własnych skłonnościach: „[...] czy ma dobre, czy złe skłonności, czy jej zamiar jest słuszny, czy niesłuszny; a jeśli ma słuszne zamiary – czy jej nastawianie jest jednakowe w odniesieniu do wszystkich cnót, zarówno w myśli, jak i w działaniu, czy tylko w odniesieniu do spraw niezbędnych i oczywistych; czy działa w tym kierunku, by czynić postępy i rozwijać się w pojmowaniu rzeczywistości i we wzroście cnót, czy poprzestaje na tym, co zdoła osiągnąć; czy dba tylko o siebie, czy może też pomagać innym i nieść im pożytek poprzez słowo nauki albo przez przykład postępowania”¹¹⁵. Kolejne zagadnienia do rozważenia dla duszy, która poznaje siebie, wiążą się z sytuacją, kiedy stwierdza ona, iż jej skłonności nie są dobre, a zamiary słuszne. W takim wypadku powinna zapytać siebie na przykład, czy wiele jej brakuje, czy jest daleko od drogi cnoty, czy już jest na drodze, czy przykłada się, by na nią wkroczyć, czy może jest już blisko, ale jeszcze nie osiągnęła doskonałości. Dalej niezwykle ważny jest namysł nad motywami własnych postępów. Czy złe czyny popełnia pod

¹¹³ Por. na ten temat: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (87), tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, ss. 624–646.

¹¹⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, s. 449; na temat poznania siebie przez duszę u św. Tomasza por. R.T. Lambert, *Self Knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington 2007; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 257.

¹¹⁵ Orygenes, *Komentarz...*, ss. 92–93.

wplywem namiętności i pragnienia, czy na skutek jakiejś słabości; czy dobre – pod wplywem uczuć i słusznego postanowienia. Dobrze też jest, gdy zastanowi się nad okolicznościami, w jakich ogarniają ją uczucia jak gniew, smutek, strach, a także gdy zapyta siebie, czy bardzo dba o sławę.

Tekst Orygenesusa pozwala zapoznać się z długą listą pytań, które winna postawić sobie dusza. Analiza własnego stanu moralnego zakłada poddanie się sprawdzianowi, którego celem jest odkrycie prawdy o sobie, rozliczenie się z samym sobą. Jak to ujmuje Gilson: „Wszak celem rachunku sumienia jest właśnie oznaczenie miejsca, do którego człowiek dotarł na szlaku wiodącym go z powrotem ku jego prawdziwej naturze, wykazanie, jak daleko postąpiła naprzód praca nad odnowieniem obrazu Bożego”¹¹⁶. Kierując uwagę ku sobie (myśli, motywy, skłonności, uczynki itp.), poddając je starannej analizie, dusza zmierza do zrozumienia stanu moralnego, w jakim się znajduje. Za sprawą rachunku sumienia człowiek ma pracować nad ulepszeniem siebie. Uświadamiając sobie własny stan moralny, własne osiągnięcia oraz winy, zmierzać winien ku Bogu.

Rachunek sumienia nie jest zjawiskiem powstałym dopiero na gruncie chrześcijańskim. Jego genezy poszukiwać należy w związku z tak zwanym zwrotem ku wnętrzu, a więc około III wieku p.n.e. Jak pisze Pierre Hadot, rachunek sumienia uprawiano: „[...] na bardzo szeroka skalę już w starożytnych szkołach filozoficznych. Korzeni zjawiska należy szukać po prostu w fakcie, że we wszystkich tych szkołach początkiem filozofii było uświadomienie sobie stanu wyobcowania, rozproszenia, nieszczęścia, w jakim znajdował się człowiek, zanim nawrócił się na filozofię”¹¹⁷. Rachunek sumienia jest jedną z wielu praktyk zalecanych każdemu, kto pragnie ulepszyć samego siebie i wraz z, by wymienić kilka przykładów, medytacją, uwagą skierowaną na siebie, koncentracją na teraźniejszości, kontrolą wyobrażeń, ćwiczeniem się w śmierci, wchodzi w zakres ćwiczeń podejmowanych przez filozofów. Skupienie się na sobie, badanie świadomości ma wiele aspektów, ale zawsze zakłada czujność i dystans wobec siebie. Ważną rolę odgrywa też pisanie, powtarzanie, zapamiętywanie. Wśród celów, jakim służy, wymienić możemy na przykład panowanie nad sobą, wykorzeniecie namiętności, odłączenie duszy od ciała, uzyskanie wewnętrznego spokoju, brak trosk, odsunięcie się od świata, szczęście, zbliżenie się do Boga i wiele innych.

W chrześcijaństwie praktykowanie rachunku sumienia staje się jednym z głównych imperatywów życia skierowanego ku zbawieniu. Choć takie badanie siebie obce jest duchowi Ewangelii, w której nie znajdujemy dla niego ani modelu, ani reguł, to jednak w krótkim czasie praktyka ta zdomowia się

¹¹⁶ E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 218.

¹¹⁷ P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 253.

w chrześcijaństwie¹¹⁸. W celu „uwiarygodnienia” omawianego motywu autorzy chrześcijańscy często powołują się na fragment 2 Listu do Koryntian: „Siebie samych doświadczajcie”¹¹⁹. Cytowany wyżej Orygenes jest najlepszym przykładem wczesnego oddziaływania tej tradycji filozoficznej wśród chrześcijan. W ślad za nim idą inni myśliciele. W *Żywocie św. Antoniego* czytamy, iż mnich zalecał swym braciom, co następuje:

A więc niech każdy codziennie zdaje przed sobą rachunek z uczynków popełnionych w dzień i w nocy; jeśli popełnił grzech, niech dalej nie grzeszy, a jeśli nie zgrzeszył, niech się nie wychwala, ale pozostaje w tym, co dobre, nie opuszcza się, niech nie potępia bliźniego, ani nie uważa, że sam jest sprawiedliwy [...] ¹²⁰.

Doroteusz z Gazy pisze:

Kiedy Bóg stworzył człowieka, zasiał mu w serce coś boskiego, pewną zdolność, jaśniejszą i żarliwszą od iskry, oświecającą umysł i pokazującą mu to, co jest dobre, a co złe. Nazywa się ona sumieniem i jest wyrazem prawa naturalnego. [...] Jeśli bowiem sumienie nakazuje nam coś uczynić, a my nim wzgardzimy, i znowu się odzywa, a my tego nie czynimy, ale nadal je depczemy, to ponownie zasypujemy tę iskiarkę i nie może już ona pouczać nas jasno spod ciężaru, którym ją przysypaliśmy [...]. I tak stopniowo [...] tracimy zdolność słyszenia głosu sumienia, i w końcu prawie się nam wydaje, że go wcale nie mamy. Ale nie istnieje człowiek, który by go wcale nie miał: jest on bowiem czymś boskim, jak powiedzieliśmy, i nigdy nie ginie, ale zawsze przypomina nam nasz obowiązek; tylko my już nie słyszymy tego głosu, bośmy nim pogardzili i podeptali je ¹²¹.

Ten sam autor zaleca:

Musimy więc, bracia, czuwać nad sobą zawsze i strzec się tego wszystkiego, abyśmy nie wpadli w niebezpieczeństwa.

Bo powinniśmy robić rachunek sumienia nie tylko z dnia, ale i okresowo, np. co miesiąc, co tydzień. Należy mówić: „W zeszłym tygodniu tak a tak ulegałem takiej a takiej wadzie, a jak jest obecnie?”. Podobnie, co jakiś czas: „W zeszłym roku ta a ta wada miała nade mną przewagę, a jak jest teraz?”. I tak wciąż badać siebie, czy postąpiliśmy naprzód, czy może pozostaliśmy tacy sami albo nawet staliśmy się gorsi. Przekazali nam Ojcowie, jak powinien każdy z nas oczyszczać się z dnia na dzień. Zastanowić się należy wieczorem, jak spędziło się dzień, a rano znowu, jak spędziło się noc [...]. A my, ponieważ wiele grzeszymy, ze względu na naszą krótką pamięć powinniśmy zaiste i co sześć godzin robić rachunek sumienia i pytać się,

¹¹⁸ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, s. 86.

¹¹⁹ 2 Kor 13, 5.

¹²⁰ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego* (55), w: idem, *Żywot świętego Antoniego*, s. 89.

¹²¹ Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne* (40), tłum. M. Borkowska OSB, Warszawa 1980, s. 61.

jak ten czas spędziliśmy i jak zawiniliśmy. I każdy powinien mówić sobie: Czy nie powiedziałem może czegoś, co by zraniło mego brata? A może zobaczyłem go coś robiącego i osądziłem go, wzgardziłem nim albo go obmówiłem? Może prosiłem o coś szafarza, a kiedy nie otrzymałem, szemrałem przeciw niemu? Może jedzenie było niedobrze przygotowane i skrytykowałem za to kucharza, zawstydziłem go i zasmuciłem, albo przynajmniej z niesmaku szemrałem w sercu. [...] Tak to po każdym dniu powinniśmy robić rachunek sumienia, jak go spędziliśmy. Podobnie trzeba też zastanowić się, jak spędziliśmy noc; czy pośpiesznie wstaliśmy na wigilię, czy też zlekceważyliśmy budzącego albo szemraliśmy przeciw niemu¹²².

Rachunek sumienia należy robić często, regularnie i systematycznie, nie tylko z jednego dnia, ale także biorąc pod uwagę dłuższy fragment czasu. Jak widać, praktyka ta angażuje pamięć. Pytanie o przeszłość stawiane jest w kontekście stanu obecnego, co w efekcie pozwolić ma na ustosunkowanie się do poczynionych postępów. Analiza zakłada poddanie siebie ocenie moralnej i łączy się z żalem z powodu zaniedbań; jej celem jest rozeznanie własnej sytuacji, odkrycie źródeł postępowania, wytropienie czających się pokus. Według nauk Doroteusza w rachunku sumienia zwracać winno się uwagę na stosunek do Boga, bliźnich i rzeczy materialnych. W analizie swego zachowania należy skupić się na najdrobniejszych szczegółach, gdyż zaniedbywanie rzeczy małych otwiera drogę zaniedbaniom większym, prowadząc w konsekwencji do rozwoju choroby i upadku człowieka.

Problem badania sumienia jako drogi do uświadomienia sobie zaniedbań podejmowany jest także na gruncie filozofii świeckiej. W perspektywie chrześcijańskiej kluczowym założeniem, które uzasadnia konieczność podejmowania analizy stanu moralnego, jest założenie o słabości i grzeszności człowieka¹²³. Skutkiem grzechu pierwszych ludzi jest radykalne zepsucie natury objawiające się w słabości ciała i ducha. Przekonanie o grzeszności człowieka prowadzi do wniosku, że nikt nie może czuć się w pełni bezpieczny, i przyczynia się do wzrostu znaczenia poglądów w rodzaju: zło jest ukryte i silnie zakorzenione; zło oddziałuje mimo pozorów wyplenienia; zepsuta natura musi być poddana analizie i kontroli w celu dotarcia do źródeł zła; ciągła podejrzliwość wobec myśli i intencji daje nadzieję na niedopuszczenie do pogłębienia się choroby. Jak widzieliśmy, według Doroteusza grzeszymy tak często, że rachunek sumienia winniśmy praktykować co sześć godzin.

Będąc stałym zagrożeniem zło stwarza potrzebę ciągłej czujności wobec myśli i intencji. Czujność ta daje nadzieję na obronę przed grzechem. Sama uwaga skierowana ku sobie może jednak nie być dość skuteczna. Dlatego też,

¹²² Ibidem (par. 46, 111, 117), ss. 63, 103, 106.

¹²³ Na różnice między stoicyzmem, epikureizmem oraz pitagoreizmem a chrześcijaństwem zwraca uwagę M. Foucault w artykule *Techniki siebie...*, ss. 261–263.

aby wyzbyć się grzechu, dobrze jest wystawić się na widok publiczny. Jak czytamy w *Żywocie św. Antoniego*, „Uważajmy na każdy czyn i każde poruszenie duszy, zapisujmy je tak, jakbyśmy chcieli wszystkim podać do wiadomości”¹²⁴. Rachunek sumienia nigdy nie jest czynnością całkowicie prywatną. Jego świadkiem jest zawsze wszechwiedzący Bóg, który zna wszystkie zakamarki duszy ludzkiej. Zgodnie ze słowami Augustyna: „Ty zaś, który stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko”¹²⁵. Wystawienie się na widok publiczny, ukazanie swej słabości innym ma wzmocnić poczucie skruchy oraz dążenie do poprawy. W życiu klasztorным podstawowym obowiązkiem jest zdawanie relacji ze swych myśli i intencji przełożonemu; spowiedź, werbalizowanie tego, co dzieje się we wnętrzu, dokonuje się w warunkach pełnego posłuszeństwa, wyrzeczenia woli. Również pismo pełni funkcję podobną do postawienia się na widoku. Pisanie pozwala zobiektywizować, zobaczyć siebie tak, jak jest się widzianym przez innych, ale też doświadczyć wstydu z powodu swego zepsucia: „[...] a bądźcie pewni, że ogarnięci wstydem, iż ludzie nas poznają, zaprzestaniemy grzeszyć, a nawet myśleć cokolwiek nieprawego. Bo jaki grzesznik pragnie być widziany? I czy ten, kto zgrzeszył, raczej nie będzie kłamał, aby grzech ukryć? A więc tak zapisujemy, jakbyśmy grzechy mieli wszystkim przekazać. Bo tak jak przecież nie oddawalibyśmy się rozpuście, gdyby nas widziało otoczenie, tak będziemy unikać nieczystych myśli zawstydzeni, że je poznają. Piszmy na oczach współtowarzyszy ascezy, byśmy czerwieniąc się od notowania tego, co ma być widziane, w ogóle nie mieli złych poruszeń”¹²⁶.

Wymóg kierowany do duszy, by nie miała przed sobą żadnych tajemnic, związany jest z obroną przed grzechem i pomocą przez korygowanie złych motywów w naprawie siebie. Czynniki te sprawiają, że rachunek sumienia jest niezwykle ważnym elementem życia chrześcijańskiego. Doskonale widać to u Orygenesusa, który w dalszej części rozważań obecnych w *Komentarzu* podkreśla ogólnoludzki wymiar obowiązku rachunku sumienia. Zastanawiając się nad słowami: „Wyjdź za śladami trzód”, filozof zauważa, że mówią one o niebezpieczeństwie grożącym duszy, która zlekceważyła poznanie samej siebie. Dalej tłumaczy: „Ponieważ jednak dwojaki sens nadaliśmy samopoznaniu duszy, może uznamy, że słusznie powiedziano jej: »Wyjdź«, w związku z tym, że zaniechała rozważań nad swymi uczynkami, analizy swoich postępów oraz przeglądu występków; polecenie to usuwa ją jak gdyby z wnętrza na zewnątrz. Jeśli zaś chodzi o drugi sens tego wyrażenia, [...] to polecenie to można uznać za ciężkie. Czyż bowiem można łatwo spotkać duszę tak doskonałą i tak potężną, iżby sens i znaczenie

¹²⁴ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego* (55), s. 90.

¹²⁵ Św. Augustyn, *Wyznania* (X. 5), s. 265.

¹²⁶ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego* (55), s. 90.

tych wszystkich problemów były dla niej jasne? [...] Okazuje się zatem, że słowa te są skierowane do wszystkich wybranych dusz, którym Bóg udzielił wielkiej łaski rozumienia i pojmowania, a one mimo to lekceważą część wiedzy i nie starają się wcale poznać samych siebie¹²⁷. Widać wyraźnie, że Orygenes przyznaje, iż pytania o naturę duszy mogą być przez niektórych zostawione na boku bez szkody. Inaczej jest z rachunkiem sumienia. Do niego tekst wzywa każdego bez wyjątku i każdemu, w razie zaniechania, obiecuje karę.

Trzeba tu zaznaczyć, że w powszechnej opinii badaczy umiejętność analizy samego siebie w okresie, który nas tu interesuje, jest znacznie ograniczona. Poza duchowieństwem (dokładniej: mnichami) przeciętnemu mieszkańcowi Europy zdolności w zakresie analizy swego wnętrza były po prostu obce. Ogromnym krokiem w rozszerzeniu interesującej nas tu praktyki jest wprowadzenie powszechnego obowiązku spowiedzi. Ma to miejsce stosunkowo późno, bo dopiero w XIII wieku: „Na 1215 r. przypada ważne wydarzenie, jedno z najważniejszych w historii Średniowiecza. Czwarły sobór laterański w kanonie 21, *omnis utriusque sexus*, wprowadza obowiązek spowiedzi indywidualnej, przynajmniej raz w roku, dla dorosłych wiernych płci obojga¹²⁸. Jak zauważa Le Goff, wprowadzenie obowiązku spowiedzi polega na rozszerzeniu na warstwy świeckie tego, co dotąd zarezerwowane było wyłącznie dla mnichów, i stanowi zwieńczenie tendencji od dawna obecnej w chrześcijaństwie¹²⁹. Ale nawet jeszcze w tym czasie spowiedź w praktyce często okazywała się czymś przekraczającym zdolności wielu ludzi. Jak to ujmuje Aron Guriewicz, „[...] ludzie tej epoki nie byli zdolni do wnikliwej analizy własnej świadomości; często dochodziło więc do profanacji sakramentu spowiedzi. Również wielu spowiedników nie potrafiło pomóc wiernym w dokonaniu takiej autoanalizy, poprzestając na zewnętrznych formułach¹³⁰. Niezależnie od towarzyszących okoliczności, wraz z wprowadzeniem obowiązku spowiedzi zalecenie, by nikt nie zaniedbywał badania siebie, zyskuje umocowanie instytucjonalne, co w konsekwencji pozwala rozszerzyć jego zasięg. Zdaniem wielu badaczy zagadnienia te są niezwykle istotne nie tylko ze względu na historię chrześcijaństwa, ale również dlatego, że stanowią podstawowy kontekst dla badań dotyczących kształtowania się nowożytnego wyobrażenia obdarzonej wewnętrzną głębią jaźni¹³¹.

¹²⁷ Orygenes, *Komentarz...*, ss. 97–98.

¹²⁸ J. Le Goff, *Narodziny czyszcza*, tłum. H. Januszewska, „Literatura na Świecie” 4(201)/1988, s. 317.

¹²⁹ Por. na ten temat *ibidem*, ss. 316–319.

¹³⁰ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, tłum. Z. Dobrzyński, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 117.

¹³¹ Por. np. M. Foucault, *Historia seksualności*, ss. 57 i n., 103 i n.

Prócz tekstów preskryptywnych, zawierających zbiór reguł postępowania oraz zachęcających do czynienia rachunku sumienia, literatura chrześcijańska dostarcza także przykładów samej praktyki. Jak mieliśmy okazję przekonać się wcześniej, dla Augustyna oczyszczenie się z grzechu jest nieodzownym krokiem na drodze do poznania Boga. Nie jest to możliwe bez rachunku sumienia. W *Soliloquiach* czytamy:

R. Ale dlaczego zwlekamy? Chodźmy w drogę; zbadajmy, czy jesteśmy zdrowi – o tym przede wszystkim należy się przekonać.

A. Ty zobaczysz to najlepiej, jeśli popatrzysz trochę czy to na siebie samego, czy to na mnie. Ja odpowiem na twoje pytania, o ile coś zobaczę¹³².

Dalej Augustyn mierzy się z takimi pytaniami, jak: „Czy miłujesz coś więcej niż wiedzę o sobie samym i o Bogu?”, „Czy pożądasz bogactw?”, „Czy miłe ci są zaszczyty?”, „Czy wyzbyłeś się pożądania?”. Rozważania co jakiś czas przerywają wnioski mówiące o aktualnym stanie moralnym: „Ciągle więc dręczą cię jeszcze wszystkie choroby i niepokoje duszy. Czyż nie jest zatem zuchwałością, że takie słabe oczy chcą oglądać owo słońce”¹³³ albo: „Wielkie postępy poczyniłeś, ale zło, które pozostało, nie pozwala ci jeszcze ujrzeć światła”¹³⁴.

Także w *Wyznaniach* znajdujemy wiele przykładów takiego rozrachunku z samym sobą. Zacytuj tu dwa fragmenty:

A kim ja jestem i jaki jestem? Jakiegoż to zła nie było we mnie albo w czynach moich? A jeśli nie w czynach – to w słowach? A jeśli nie w słowach – to w intencji¹³⁵?

Spowiadanie się już nie z tego, jaki byłem, lecz z tego, jaki teraz jestem, będzie owocne: bo będę to wyznawał z tajemną radością, ale i z lękiem, z tajemnym smutkiem, lecz i z nadzieją, i to nie tylko wobec Ciebie, lecz także wobec ludzi wierzących, uczestników mojej radości i współników mojej doli śmiertelnej, członków tej samej społeczności [...] ¹³⁶.

W pismach Augustyna mamy do czynienia zarówno z formą wewnętrznego dialogu, jak i monologu, których celem jest rozpoznanie własnego stanu moralnego. Introspekcji obecnej w jego dziełach nie należy traktować, oczywiście, jako zapisu faktycznych, mających miejsce w chwili pisania rozrachunków. Jednak literackość tekstu niczego nie ujmuje interesującym nas wnioskom, tym mianowicie, że podstawowe składniki właściwe rachunkowi sumienia da się tam

¹³² Św. Augustyn, *Soliloquia* (I. IX. 16), s. 254.

¹³³ Ibidem (I. IX. 16), s. 255.

¹³⁴ Ibidem (I. XI. 18), s. 257.

¹³⁵ Św. Augustyn, *Wyznania* (IX. 1), s. 228.

¹³⁶ Ibidem (X. 4), s. 264.

bez trudu rozpoznać. W rozważaniach filozofa widzimy najważniejsze elementy, o których była mowa wyżej. Mamy więc takie elementy, jak przepytywanie, ocena, analiza wewnętrznych pobudek, wyznanie słabości, nadzieja poprawy itp. Całości towarzyszą silne emocje, egzaltacja. Ostatni przytoczony fragment zawiera też deklarację świadomości publicznego charakteru odkrycia siebie.

W literaturze chrześcijańskiej odnajdujemy wiele innych przykładów zawierających analizy moralnego stanu jednostki. Tendencje autorów do tego rodzaju koncentracji na sobie, do wyznania, spowiedzi, rozszyfrowywania, samooskarżenia, samoponizenia, wyrażania skruchy czy podkreślania pokory zaznaczają się bardzo wyraźnie. Tak jest na przykład u Gwiberta z Nogent, który rozpoczyna swe dzieło *De vita sua* od słów: „Wyznaję Majestatowi Twemu, Panie, moje niezliczone błędy”. Autor skupia się dalej na swych winach, opowiada o nieczystych czynach i pobudkach, które stały na przeszkodzie w pełnym oddaniu się Bogu. Także mówiąc o własnej matce, której zresztą nie poznajemy z imienia, podkreśla, że choć nie potrafiła czytać i pisać, to jednak była bardzo pobożna i lękając się zguby swej duszy, często spowiadała się z grzechów znanych jedynie Bogu¹³⁷. Zjawiska tego rodzaju uznać możemy za typowe w kulturze uwarunkowanej przez ideę grzechu, lęku przed karą oraz pokuty jako środka służącego zbawieniu.

W parze z chrześcijańskim rachunkiem sumienia idzie szeroki rozwój technik introspekcji: „[...] uwaga skierowana na siebie wytwarza w akcie rachunku sumienia czy rozróżnienia stanów ducha [...] niezwykle subtelną analizę”¹³⁸. W porównaniu z człowiekiem Platona, dla którego to, co należy zgłębić, znajduje się zawsze pomiędzy rozmówcami, autor chrześcijański znajduje we własnym wnętrzu nowy obszar badań i analiz. W ten sposób zyskuje on wewnętrzną głębię, a także zaczyna postrzegać siebie jako byt, którego istota nie może być nigdy w pełni wyrażona. Jak pisze Augustyn w *Wyznaniach*, „Ale jest też w człowieku coś, czego nie zna nawet duch człowieczy, który w nim jest”¹³⁹. Rachunek sumienia pozwala więc nie tylko na ujęcie siebie w kategoriach bytu obdarzonego wewnętrżnością, ale także przyczynia się do „rozpoznania” w sobie nieskończonych pokładów, które mimo wysiłków, nie dają się nigdy w pełni odkryć¹⁴⁰.

Poza wymienionymi formami interesujący nas problem znajduje wyraz także w systematycznej teorii życia wewnętrznego rozpatrywanego w kontekście moralnym. Do najbardziej znanych przykładów należy dzieło Piotra Abelarda *Etyka, czyli poznaj samego siebie*. Już na początku autor pisze:

¹³⁷ Na temat Gwiberta z Nogent por. A. Guriewicz, *Jednostka...*, ss. 120–131.

¹³⁸ P. Hadot, *Filozofia...*, s. 86.

¹³⁹ Św. Augustyn, *Wyznania* (X. 5), s. 265.

¹⁴⁰ Por. E. Gilson, *Duch filozofii...*, s. 220: „[...] człowiek zyskuje jakąś głębię, nieprzeczuwaną przez starożytnych, głębię sprawiającą, że jest on poniekąd dla samego siebie niezgłębiony”.

Przyzwyczajeniem w znaczeniu moralnym nazywamy wadę lub zaletę duszy, która nas czyni skłonny do wykonywania dobrych lub złych uczynków¹⁴¹.

W *Etyce* Abelard skupia się w pierwszej kolejności nie na obiektywnych normach i wartościach czy na skutkach działań i czynów, ale na wewnętrznej postawie i intencji człowieka. Pytając o właściwe kryterium postępowania moralnego, swe badania koncentruje niemal w całości na teorii intencji oraz definicji grzechu¹⁴². Według Abelarda to intencja, nastawienie decyduje o ocenie ludzkiego postępowania: „Mówimy, że intencja jest dobra, to znaczy właściwa sama przez się, ale uczynek jest dobry nie dlatego, że ma w sobie coś z dobra, lecz że pochodzi z dobrej intencji. I to jest przyczyna, że chociaż ten sam człowiek w różnych czasach czyni to samo, jednak jego uczynek w zależności od niejednakowej intencji raz nazywa się dobry, raz zły i tak, jak widać, zmienia swoją kwalifikację pod kątem dobra i zła”¹⁴³. Bóg nie ocenia człowieka za skutki jego działań, lecz bierze pod uwagę wyłącznie wewnętrzne motywacje i zamiary, gdyż tam właśnie kryje się nasz stosunek do Stwórcy: „Grzech nasz jest więc pogardą dla Stwórcy, a grzeszyć znaczy tyle co gardzić Stwórcą, albo inaczej – grzeszyć to znaczy nie czynić dla Boga czegoś, co jak wierzymy, powinniśmy dla niego uczynić, albo też czynić dla niego coś, czego, jak wierzymy, nie powinniśmy dla Niego uczynić”¹⁴⁴. Tam, gdzie człowiek działa w zgodzie z sumieniem, nie ma więc mowy o grzechu. Powyższy wniosek odnosi się także do tych, którzy nie znając Ewangelii, nie wypełniają zawartych w niej zaleceń.

Koncepcja Abelarda wyraża i filozoficznie uzasadnia dokonującą się z wolna w XI i XII wieku przemianę w pojmowaniu człowieka, zwłaszcza zaś tendencję do interioryzacji wiary. W perspektywie autora *Etyki* spowiedź, skrucha i pokuta nie mają znaczenia same przez się, ale tylko jako wyraz wewnętrznego żalu, który bierze się ze świadomości popełnionej winy. Jak to ujmuje Guriewicz, „Jednostka wie, że czeka ją Sąd Ostateczny, i ta perspektywa nie może nie wywierać potężnej presji na jej świadomość. Zbawienie jednak wymaga deklaracji woli oczyszczenia z grzechu, świadomego »współdziałania« z Bogiem w dziele zbawienia, a nie zewnętrznych aktów, pozostawiających wewnętrzną duchowość człowieka nie tkniętą”¹⁴⁵. Stopniowo ten „subiektywny” punkt widzenia zaczyna stanowić poważną konkurencję dla dominującego wcześniej modelu oceny jednostki na podstawie jej czynów.

¹⁴¹ P. Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: idem, *Rozprawy*, s. 165.

¹⁴² R. Heinzmann, *Filozofia...*, s. 178.

¹⁴³ P. Abelard, *Etyka* (XI), s. 204.

¹⁴⁴ Ibidem (III), s. 168.

¹⁴⁵ A. Guriewicz, *Jednostka...*, s. 132.

Problem grzechu i intencji moralnej widziany jest w *Etyce* okiem dialektyka. Inaczej niż we wcześniej przedstawionych przypadkach, akcent położony jest tu na systematyczną pracę nad określonymi zagadnieniami. Miejsce moralnych pouczeń czy pełnych emocji introspekcji zajmuje w dziele dialektyczno-językowa analiza błędu i grzechu¹⁴⁶. Jakkolwiek, co warto tu podkreślić, rozwiązania Abelarda nie mieszczą się w granicach ujęć typowych dla średniowiecza, to inaczej jest z poruszonymi przez niego problemami. Filozoficzne rozważania na temat ludzkich uczynków, sumienia, grzechu czy intencji mają w chrześcijaństwie długą tradycję. Abelard, podejmując wskazane kwestie, włącza się w dyskusję, której źródła poszukiwać należy już u najwcześniejszych myślicieli chrześcijaństwa.

By podsumować ten wątek, według Orygenesusa, od którego rozważań wyszedłem, dusza zmierzająca do poznania samej siebie, oprócz pytania o własną naturę, winna zastanowić się także, jakimi skłonnościami dysponuje. Autor *Komentarza* przekonany jest, że w przeciwieństwie do problemu substancji duszy, który kierowany jest do najlepszych, rachunek sumienia nie może być pozostawiony na boku przez nikogo. Jak mieliśmy okazję się przekonać, literatura chrześcijańska dostarcza wielu przykładów potwierdzających fakt, że ten aspekt samopoznania nie został w przyszłości zlekceważony, a także że był rozpatrywany na wielu płaszczyznach. Choć, w czym zgodni są badacze, u początków chrześcijaństwa umiejętność autoanalizy ograniczała się do niewielkiej liczby ludzi, to jednak z czasem znacznie się upowszechniła, przyczyniając się w ten sposób do urzeczywistnienia myśli obecnej u Orygenesusa.

PODSUMOWANIE

Kultura chrześcijańska przyznała samopoznaniu miejsce szczególne, określając je jako jedną z najważniejszych powinności każdego człowieka. Choć, jak mieliśmy okazję się przekonać, ani Stary, ani Nowy Testament nie zawierają wprost sformułowanych wypowiedzi mówiących o roli czy znaczeniu poznania siebie, to jednak już wcześnie Ojcowie Kościoła, pod wpływem tradycji świeckiej, adaptują maksymę delficką na grunt własnej religii. W celu uwiarygodnienia biblijnego pochodzenia słów filozofowie odwołują się do fragmentów takich tekstów, jak *Pieśń nad pieśniami* (Pnp 1, 8), *Księga Powtórzonego Prawa* (Pwt 4, 9) czy też *2 List do Koryntian* (2 Kor 3, 18; 2 Kor 13, 5). W myśli średniowiecza idea ta jest już mocno zakorzeniona, a świadectwo jej oddziaływania znajdujemy w licznych tekstach tego okresu. U schyłku epoki staje się ona bliska nie tylko

¹⁴⁶ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1980, s. 319.

wykształconym elitom, ale także, między innymi na skutek upowszechniania się praktyki rachunku sumienia, szerszym rzeszom ludzi.

W tradycji chrześcijańskiej przekonanie o podstawowym znaczeniu samopoznania dla człowieka wykracza znacznie poza wieki średnie i silnie oddziałuje aż po dzień dzisiejszy. W Kościele katolickim idea ta jest wciąż żywa¹⁴⁷. Również reformacja nie odrzuciła przekonania o doniosłości poznania samego siebie¹⁴⁸.

Przechodząc do następnego rozdziału, powiedzmy, że z całą pewnością nowożytność nie musi maksymy delfickiej „odzyskiwać”, sięgając do spuścizny antyku, gdyż jest ona cały czas w świecie Zachodu obecna dzięki myślicielom chrześcijańskim. Niewątpliwie pozostaje to, że wiele wątków, o których była mowa w dotychczasowych rozważaniach, będzie oddziaływać nadal jeszcze przez długi czas. Ostatnie spostrzeżenie nie powinno jednak przesłaniać faktu, że w kulturze nowożytnej temat ten podjęty zostanie w oparciu o nowe podstawy, za sprawą których będzie mógł ukazać się w nowym świetle.

¹⁴⁷ Jak czytamy w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*: „Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się – nie mogło bowiem być inaczej – w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie »poznaj samego siebie« wryte na architrawie świątyni w Delfach stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako »człowiek«, czyli ten, kto »zna samego siebie«, Jan Paweł II, *Fides et ratio* (1), s. 3–4.

¹⁴⁸ Zarówno Luter, jak i Kalwin poświęcają temu zagadnieniu miejsce w swych pismach. Luter pisze: „Więc idźcie tu szczególnie o to, abyśmy poznali, żeśmy grzesznymi, a potem o łaskę prosili. Bo, chcąc kogo chrześcijaninem uczynić, zawsze pierwszym kamieniem tej budowy być musi poznanie grzechów swoich. [...] Kto tak siebie pozna, ten wielbi Pana Boga i daje mu chwałę, iż jest prawdziwym w słowie swoim, które nas wszystkich jako grzeszników oskarża i do pokuty napomina. Nadto i przez to wysławia Pana Boga, iż wierzy w odpuszczenie grzechów w Chrystusie Jezusie. Niepokutujący i niewierzący natomiast bluźnią przeciw Bogu i za to też kiedyś karę swoją poniosą”, M. Luter, *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny*, w: idem, *Kazania nieekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 50–51. Podobnie Kalwin: „Nie bez powodu starożytne już przysłowie tak gorąco zalecało zawsze człowiekowi poznanie samego siebie. Bo jeśli za rzecz haniebną uchodzi nieznamość wszelkich zasad ludzkiego życia, to o wiele haniebniejszą jest zaiste nieznamość nas samych, która sprawia, że gdy zachodzi konieczność podjęcia jakiejś decyzji, tracimy rozsądek, a nawet stajemy się ślepi”, J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej* (II. 1. 1), tłum. I. Lichońska, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (oprac.), Warszawa 1972, s. 328.

ROZDZIAŁ III

SAMOWIEDZA W RAMACH NOWEGO OBRAZU ŚWIATA. KARTEZJUSZ I CZASY NOWOŻYTNE

WPROWADZENIE

Człowiek, o którym mówią myśliciele zarówno starożytni, jak i średniowieczni, odniesiony jest do bytu pojmowanego w kategoriach sensownej całości oraz instancji stanowiącej miarę dla powziętych przez siebie poczynań. Słowa „poznaj samego siebie”, którym filozoficzną treść nadaje Sokrates, zwracają uwagę na ową konstytuującą jednostkę relację do tego, z czego się wywodzi i czemu może zawdzięczać odpowiedź. W czasach nowożytnych, których symboliczny początek wyznacza kartezjańskie wątplenie, byt przestaje być punktem odniesienia, gdyż zakwestionowany, sam domaga się usprawiedliwienia. Nowożytne wątplenie, któremu wyraz jako pierwszy daje Kartezjusz, nie ma precedensu w historii ludzkiej myśli; zajmuje ono miejsce, które wcześniej przyznawano dziwieniu się. Jak to ujmuje Hannah Arendt, „Kartezjusz był pierwszym filozofem, który owemu nowożytnemu wątpleniu nadał formę pojęciową, i odtąd stało się ono samooczywistą, niezauważalną siłą napędową każdej myśli, niewidoczną osią, wokół której koncentrowało się wszelkie myślenie”¹.

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 296. Nowożytne przetwarzanie, którego interpretację znajdujemy poniżej, jest przedmiotem niezliczonych, a co za tym idzie, różnorodnych studiów. Ponawiane stale co najmniej od czasów Kanta pytanie o to, „jaką różnicę wprowadza dzisiaj w stosunku do wczoraj?”, nie doczekało się nigdy ostatecznej odpowiedzi. Faktem jest również to, że po Kancie myśl europejska nie zdołała pytania tego nigdy pominąć (por. M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, ss. 276–278). Jak pisze Habermas, pierwszym filozofem, który dostarcza jasnego pojęcia nowożytności, jest Hegel (por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 13). Następnie fenomen zwany, w zależności od przyjętych rozstrzygnięć terminologicznych, „nowożytnością”, „nowoczesnością”, „modernizmem”, „oświeceniem”, rozpatrywany jest przez najważniejszych filozofów. Podejmując na kolejnych stronach niniejszych rozważań temat „nowożytności”, chciałbym

Celem wątpienia Kartezjusza nie jest przychylenie się do poglądów reprezentowanych przez sceptyków, ale upewnienie się². Na początku pierwszej medytacji filozof zdaje sprawę ze swej intencji w następujących słowach: „Nie od dziś zauważam, że od najmłodszych lat przyjmowałem fałszywe poglądy za prawdę i że to, co od tego czasu zbudowałem na tak źle upewnionych podstawach, musi być bardzo wątpliwe i niepewne. Uznałem więc, że powinienem raz w życiu wyzbyć się wszystkich poglądów, które wcześniej zdarzyło mi się przyjąć na wiarę, i – gdybym miał ustalić coś pewnego i trwałego w nauce – rozpocząć całkiem od nowa i od podstaw”³. Projekt Kartezjusza obliczony jest na poszukiwanie wiedzy pewnej, a tej nie ma bez odpowiednich podstaw⁴. Na długo przed pojawieniem się *Medytacji* argumenty sceptyków spędzały sen z powiek filozofom poszukującym prawdy. Kartezjusz zna je dobrze i sądzi, że ich odparcie wymaga punktu wyjścia, który nie budziłby żadnych wątpliwości. Filozof w pierwszej medytacji dokonuje przeglądu wszystkich dotąd uznanych przez siebie przekonań i dochodzi do wniosku, iż pośród tego, o czym wcześniej sądził, że jest prawdziwe, nie potrafi znaleźć nic, co po rozważeniu mogłoby ostać się wątpieniu. Okazuje się, że wszystkie przekonania żywione dotąd narażone są na argumenty, w świetle których ich niewątpliwość postawiona być może pod znakiem zapytania. Dotyczy to nie tylko świadectwa pamięci i zmysłów, które najłatwiej zawsze jest podważyć, ale także prawd rozumowych. Kartezjusz na każdym etapie swego rozumowania wzmacnia argumentację przemawiającą za podaniem w wątpliwość swych dotychczasowych przekonań. Kulminację proces ten osiąga w hipotezie złego demona⁵. Jeśli założyć, że istnieje zły i potężny duch,

podkreślić, że głównym celem takiego zamierzenia jest nakreślenie horyzontu pozwalającego na uchwycenie przemian w pojmowaniu ideału delfickiego. Oznacza to, że pomijam tutaj liczne problemy biorące się ze wspomnianej różnorodności stanowisk (na temat różnych interpretacji nowożytności por.: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998; H. Schnädelbach, *Przegrana moderna?*, w: idem, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, ss. 226–344).

² Lepiej w kontekście Kartezjusza mówić o krytycyzmie niż o sceptycyzmie: „[...] na gruncie kartezjańskiego kompleksu przekonaniowego występuje – obiektywnie rzecz biorąc – nie przypisywany mu w literaturze przedmiotu sceptycyzm, lecz krytycyzm poznawczy”, Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980, s. 32. Szerzej na ten temat: ibidem, ss. 32–48.

³ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2002, s. 33.

⁴ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 34: „Nie znaczy to, abym naśladował w tym sceptyków, którzy wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania, a przeciwnie, cały mój plan zmierzał jedynie do zdobycia pewności i do odrzucenia ruchomej ziemi i piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę”.

⁵ Por. A.M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989, s. 54: „W klasycznym ujęciu przypisuje się Descartes’owi przyjęcie trzech faz wątpienia. W pewnym uproszczeniu, faza pierwsza to odrzucenie świadectwa zmysłów. Druga to niemożność odróżnienia snu od jawy. Trzecia to argument zwodziciela”.

któremu zależy na tym, by nas wprowadzać w błąd, to może okazać się, że nic, co dotąd brał pod uwagę, pewne nie jest⁶.

Czy w takim wypadku sceptycyzm da się pokonać? Czy możliwe jest wymknięcie się władzy złego demona? Autor *Medytacji* znajduje na te pytania pozytywną odpowiedź w twierdzeniu „myślę, więc jestem”. Filozof odwołuje się tym samym do argumentu, którego wieki przed nim użył Augustyn. Jak wiadomo, autor *O wolnej woli* był przekonany, że sceptyk, mimo mocnych argumentów, nie może podważyć pewności, jaką mamy w kwestii własnego istnienia. Nawet jeśli wątpimy we wszystko, to nie możemy wątpić, że to my wątpimy, a co za tym idzie, że istnieje ktoś, kto wątpi (wątpiący podmiot). Kartezjusz, opierając się na tym samym rozumowaniu, czyni twierdzenie „myślę, więc jestem” punktem wyjścia swych poszukiwań⁷. Podobieństwo nie oznacza jednak, że obaj myśliciele mówią to samo. Cel Augustyna streszcza formuła o wierze poszukującej zrozumienia. W projekcie autora *Medytacji* natomiast zdanie przynoszące kres wątpieniu przedstawione jest jako nowy początek i wiąże się z całkowitym oparciem dalszych poszukiwań na samym sobie. Augustyn argumentem swym nie ma zamiaru rzucać wyzwania tradycji. Dla biskupa Hippony, podobnie zresztą jest u innych myślicieli średniowiecza, prawda jest dana w Piśmie i potwierdzona przez autorytety. Argument Augustyna prowadzi do potwierdzenia tego, w co myśliciel już wcześniej wierzył i co znane jest dobrze z innych źródeł. Zupełnie inaczej jest w przypadku Kartezjusza. Celem, jaki przyświeca filozofowi, jest poszukiwanie prawdy o własnych siłach, niezależnie od wszelkiego autorytetu. *Medytacje* są wyprawą w nieznaną; powodzenie zawartych w nich poszukiwań nie jest w punkcie wyjścia pewne (przynajmniej zgodnie z deklaracjami, jakie odnajdujemy w *Medytacjach*), ich wynik zależy natomiast całkowicie od zdolności podmiotu. *Medytacje* otwierają

⁶ „Przyjmę więc teraz założenie, że wprawdzie nie Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry i jest najwyższym źródłem prawdy, lecz że jakiś zły demon, tyleż przebiegły i zwodniczy, ile potężny, użył całej swej zmyślności, ażeby mnie wprowadzić w błąd. Będę myślał, że niebo, powietrze, Ziemia, kolory, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są jedynie złudzeniami i zjawami, którymi posłużył się on, aby zastawić sidła na mą łatwowierność. Będę o sobie samym sądził, że nie mam rąk ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnych zmysłów, a jedynie fałszywie wierzyłem, że mam to wszystko. Będę uparcie trwał przy tej myśli i chociaż w ten sposób nie będę w stanie dojść do poznania żadnej prawdy, to przynajmniej będę zdolny zawiesić swój sąd”, R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, ss. 37–38.

⁷ Dla Kartezjusza wątpienie jest przypadkiem myślenia. Filozof ten, jak wiadomo, myślenie definiuje bardzo szeroko: „No więc czymże w końcu jestem? Czymś, co myśli. Co to znaczy coś, co myśli? To znaczy coś, co wątpi, pojmuję, rozumie, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje”, R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 43; na temat problemów związanych z kartezjańskim określeniem umysłu będzie mowa w dalszej części pracy.

więc drogę poszukiwaniu, które nie będzie chciało tradycji brać za drogowskaz, a „myślę, więc jestem” daje nadzieję, iż odwołanie takie, przynajmniej w punkcie wyjścia, nie będzie potrzebne.

Inaczej niż Augustyn, Kartezjusz nie pokłada zaufania w świecie, który dla jego poprzednika stanowił ramy pewności. Mimo że w dalszym toku jego rozumowania powraca wiele kategorii charakterystycznych dla myśli średniowiecza, to jednak nie da się podważyć rewolucyjnego wymiaru tej filozofii. W pismach Kartezjusza mamy do czynienia z odwróceniem tradycyjnego sposobu myślenia o świecie. Odtąd już nie Bóg i ustanowiony przez niego porządek, ale świadomy siebie podmiot staje się punktem wyjścia poszukiwań oraz gwarantem ich prawomocności. Subiektywizacja, która w czasach nowożytnych zaznacza się niemal na każdym polu, dla filozofii oznacza odejście od rozważań ontologicznych i skupienie się na problemie świadomości. Autor *Medytacji* wierzył, że choć możliwe jest, iż mylimy się w odniesieniu do rzeczy obecnych w świecie zewnętrznym, to jednak poznanie obrazów rzeczy znajdujących się w umyśle, jeśli nie pociąga za sobą sądu o ich istnieniu poza świadomością, nie rodzi żadnych wątpliwości. Tą samą drogą pójdą jego następcy⁸. Myśląc, podmiot nie zajmuje się światem, ale samym sobą, gwarancją zaś prawomocności jego ujęć jest założenie o całkowitej przejrzystości świadomości dla samej siebie. Doświadczenie nierzeczywistości świata, które stopniowo wyłania się w procesie kartezjańskiego wątpienia, sprawia, że indywidualna świadomość staje się jedynym miejscem, gdzie poszukujący prawdy podmiot może czuć się bezpieczny. Okazuje się, że chociaż nie posiada on pewności dotyczącej tego, co obecne w świecie, to nie może się mylić, dopóki pozostaje u siebie. Nawet jeśli śni, nawet jeśli światem rządzi potężny duch zwodziciel, w granicach świadomości zachowuje absolutną pewność; rozciąga się ona na wszystkie czynności, doznania oraz przedmioty świadomości. Można zatem odrzucić pogląd, że istnieje kształt, kolor, smak i zapach, ale nie da się podważyć, że myślę o kształcie, kolorze, smaku i zapachu. Świat mentalny jest nie tylko całkowicie dostępny dzięki introspekcji, ale również jest miejscem, gdzie dokonuje się poznanie. W pismach Kartezjusza obserwujemy narodziny nowożytnego przekonania, że podmiot osiąga pewność

⁸ Por. A.M. Ziółkowski, *Filozofia...*, s. 67: „Dostrzeżenie, iż nigdy nie możemy mieć pewności, że mamy w poznaniu do czynienia z rzeczami takimi, jakimi są naprawdę (choćabyż złudzenia zmysłowe), pozwoliło również na wyciągnięcie pozytywnego wniosku: fakt istnienia i postać myśli (wyobrażenie) jest nam dostępny w sposób pewny. Nie znamy tylko zasad powiązania myśli i rzeczy, więc ich badanie powinno stać się naszym zadaniem. Bezcelowe są natomiast próby analizowania samych rzeczy. Przynajmniej do czasu, kiedy nie stwierdzimy stopnia adekwacji, kiedy nie zbadamy stopnia zależności pomiędzy myślą a rzeczą. Tak zrodził się problem tzw. mostu, czyli przejścia od podmiotu (treści poznawczej) do przedmiotu (świata zewnętrznego), który stał się integralnym elementem każdej filozofii pokartezjańskiej”.

we własnym wnętrzu, myśląc własne myśli⁹. Przekonanie o niezawodności drogi doświadczenia wewnętrznego pozwoli Kartezjuszowi postępować w swych dociekaniach naprzód bez konieczności zakładania istnienia rzeczy poza umysłem.

Jak wiadomo, Kartezjusz podaje w wątpliwość istnienie świata po to, by go następnie odzyskać, ale należy zauważyć, że to, co wyłania się w efekcie starannie obmyślnego postępowania, nie jest już tym samym światem co przedtem. Argumentacja Augustyna pozwala mu powrócić do rzeczywistości rozumianej teologicznie, jako stworzony przez Boga porządek¹⁰. U Kartezjusza jest inaczej. W pismach autora *Medytacji* wizja kosmicznego ładu, porządku, który powinniśmy rozpoznać, by móc żyć według niego, ustępuje miejsca rzeczywistości pojmowanej mechanistycznie. Substancja materialna w ujęciu Kartezjusza to rzecz rozciągła, podlegający prawidłowościom przyrodniczym i zdolny do ruchu automat. Wszechświat-mechanizm nie spełnia funkcji normatywnej, nie jest źródłem orientacji ani sensu; doskonale za to nadaje się do tego, by stać się przedmiotem badań rodzącego się właśnie przyrodoznawstwa. Kartezjusz w zakres świata przyrody włącza wszystko, co napotkać możemy w świecie. Jedyne wyjątek stanowi myślące ja, które będąc całkowicie różne od materii, wymyka się obiektywnemu spojrzeniu nauk przyrodniczych.

W projekcie nowych nauk Kartezjuszowi nie przyświeca wyłącznie nadzieja na zdobycie lepszej wiedzy o świecie. Filozof za sprawą poznania chce również świat ten przekształcić; osiągnięte wyniki chce móc użyć do celów praktycznych, by w ten sposób poprawić jakość ludzkiego życia. U Kartezjusza nauka nie jest więc wiedzą dla wiedzy, ale idzie w parze z techniką. W *Rozprawie o metodzie* wyraźnie opowiada się on za taką koncepcją, która nadzieje na lepszą dolę człowieka przenosi z nieba na ziemię, stwierdzając, że „[...] jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu oraz że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając

⁹ To znaczy dzięki refleksji: „Refleksja jest przede wszystkim metaforą z dziedziny optyki i określa załamywanie się promienia światła za pomocą odbijającego medium, np. lustro. W ujęciu obrazowym refleksja jest załamywanym promieniem uwagi, która zazwyczaj skupia się na przedmiotach, odesłanym z powrotem do uważnej świadomości, wskutek czego świadomość zwraca uwagę na siebie samą. Wszystkie procesy zachodzące w świadomości i możliwe do opisanego jako procesy refleksji mają zawsze tę samą formę: uwaga [skierowana] na uwagę, świadomość świadomości (samoświadomość), postrzeganie postrzegania, myślenie myślenia itp. Podstawową figurą refleksji jest »samo...«, tzn. zwrotne odniesienie do siebie, autoreferencyjność świadomości i poznania w samoświadomości i samopoznaniu”, H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, s. 43. Problem refleksji, jak mieliśmy okazję się przekonać, dyskutowany jest już u Platona i Arystotelesa. Pojawia się on również np. u stoików i Augustyna. W czasach nowożytnych zyskuje podstawowe znaczenie.

¹⁰ „Porządek jest rozłączeniem równych i nierównych rzeczy, dającym każdej z nich właściwe miejsce”, św. Augustyn, *Państwo Boże* (XIX. 13), tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 2002.

moc i sposób działania ognia, wody, powietrza gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”¹¹. I tutaj nietrudno zauważyć różnicę między Kartezjuszem a myślicielami średniowiecza. W kulturze średniowiecza idea postępu oczywiście występuje, podporządkowana jest jednak rzeczywistości pośmiertnej, a nie doczesnej. Chrześcijanin nie ma oczekiwać nagrody na ziemi, ale dopiero po śmierci. To sprawia, że dążenia do poprawy i postępu w życiu obiektywizację znajdują w praktykach podporządkowanych zbawieniu (modlitwa, asceza itp.).

Powszechnie sądzi się, że *Medytacje* Kartezjusza otwierają nową epokę w historii myślenia, a także że w sposób paradygmatyczny wyrażają dążenia i ideały nowożytności¹². Sięgając do głównego dzieła filozofa, odnajdujemy, po pierwsze – będący siłą napędową nowożytnego myślenia i działania krytycyzm, po drugie – mający źródła w postulatcie, by w myśleniu i działaniu opierać się zawsze na samym sobie, zwrot ku subiektywności; po trzecie – przyświecający idei świata materialnego jako rzeczy rozciągłej oraz nauki jako prawomocnej wiedzy o nim obiektywizm oraz po czwarte – płynącą z przekonania o mocy człowieka i nauki wiarę w postęp. W czasach nowożytnych ideały te dadzą znać o sobie nie tylko w dziedzinach, które stanowiły główny przedmiot zainteresowania Kartezjusza, ale przenikać będą wszystkie ważne aspekty życia umysłowego i praktycznego. One też, w ogromnej mierze, ukształtują nowożytne pojmowanie ideału delfickiego.

Wraz z nowożytnym przewartościowaniem słowa „poznaj samego siebie” nabierają nowego sensu; zyskują także niespotykaną dotąd rangę¹³. Kwestie, o których mowa, przedstawione zostaną w części pierwszej niniejszego rozdziału, „Horyzonty nowożytności”, gdzie wychodząc od Kartezjusza, zajmę się podstawowymi dla czasów nowożytnych kontekstami samopoznania. Kolejne części: drugą – „Umysł”, trzecią – „Ciało” oraz czwartą – „Umysł i ciało”, poświęcę w całości analizie interesującego nas zagadnienia na gruncie filozofii. Oczywiście,

¹¹ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 72.

¹² Już Hegel uznaje Kartezjusza za założyciela filozofii nowożytnej: „Dopiero wraz z Kartezjuszem zaczyna się właściwie filozofia czasów nowożytnych [...]”, G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 193. Trzeba podkreślić, że Kartezjusz jest przy tym różnie interpretowany i różnie oceniany.

¹³ Por. np. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 79: „Pojawienie się Kartezjuszowego *cogito* okazało się zasadniczym wydarzeniem intelektualnym, zmieniającym sposób naszego myślenia, refleksja zaś nad sobą jako temat zyskuje rangę bezprecedensową”. Szerzej na temat roli kartezjańskiego zwrotu w ujęciu Ricoeura por. idem, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, ss. 11–29.

w czasach nowożytnych nie tylko filozofowie zajmują się teorią i praktyką samopoznania. Ideał delficki, o czym mówię w części pierwszej bieżącego rozdziału, oddziałuje szeroko, znajdując wyraz na wielu innych polach¹⁴. Filozofia dostarcza jednak najbardziej systematycznego wykładu, dzięki czemu pozwala na uwzględniające możliwie wiele aspektów ustosunkowanie się do interesujących nas problemów. Jeśli natomiast chodzi o zaproponowany podział, to nie powinien on wydawać się kontrowersyjny. Umysł, ciało oraz umysł w relacji do ciała to trzy zagadnienia wyłaniające się z filozoficznej i naukowej refleksji Kartezjusza skupiającej się wokół tematu poznania podmiotu oraz człowieka. Co więcej, opierając się na prezentowanych kategoriach, prześledzić możemy także dalszą historię refleksji nad interesującym nas tutaj zagadnieniem oraz pokazać najważniejsze konsekwencje płynące z przyjętych rozstrzygnięć. Rozstrzygnięcia obecne u Kartezjusza oddziałują bowiem bardzo silnie w czasach

¹⁴ Na gruncie społecznym praktykowanie samopoznania wiąże się przede wszystkim z oddziaływaniem religii chrześcijańskiej. I tu jednak nowożytność (prócz dających się bez trudu zauważyć licznych elementów wspólnych) przynosi przewartościowania w stosunku do średniowiecza. Jak pisze Weber, zachodzi wyraźna analogia pomiędzy kartezjańskim *cogito* a postawą współczesnych mu purytanów: „Bowiem tylko w przekształceniu sensu całego życia, w każdej godzinie i w każdym uczynku, mogło dojść do głosu działanie łaski [...]. Tylko życie, któremu towarzyszyła stała refleksja, mogło być uważane za przewyciężenie *status naturalis*. Kartezjańskie *cogito ergo sum* zostało tu przyjęte przez współczesnych mu purytanów w wersji całkowicie etycznej”, M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 104. Już Hegel zwraca uwagę na związki zachodzące pomiędzy religią a narodzinami nowożytnej podmiotowości. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, ss. 312–314: „Pojednanie musi dokonać się przede wszystkim w podmiocie jako takim, w jego świadomym odczuwaniu. Podmiot musi zdobyć pewność, że duch w nim przebywa [...]. Człowiek nie jest z natury taki, jakim być powinien; dopiero drogą przeobrażenia dochodzi on do prawdy. [...] Domagano się, by podmiot uświadomił sobie to, czym jest sam w sobie. To znaczy: dogmatyka chciała, by człowiek wiedział, że jest zły. [...] Wobec tego, że pojednanie przybrało tak abstrakcyjną formę, człowiek wydany został na mękę narzucania sobie świadomości, że jest grzeszny i zły. Ludzie o najprostszych duszach i najniewinniejszych charakterach zaczęli udrećzać się śledzeniem najtajniejszych skłonności swego serca, aby je badać jak najdokładniej. Ale z tym obowiązkiem połączono zarazem przeciwny: człowiek powinien także wiedzieć, iż zamieszkuje w nim duch dobry, że łaska boża nim zawładnęła. Nie uwzględniono przy tym jednak wielkiej różnicy między wiedzą o tym, co jest samo w sobie, a wiedzą o tym, co jest w egzystencji. Zjawiła się męka niepewności, czy dobry duch zamieszkuje w człowieku, i cały proces przeobrażenia musiał dokonać się w świadomości samego podmiotu. [...] W ten sposób protestantyzm wszedł na drogę drobiazgowego analizowania podmiotowych stanów duszy oraz ważności zajmowania się nimi. [...] Również i do Kościoła katolickiego przeniknęły uczone rozważania na temat ludzkich uczynków”. Wiele cennych uwag na ten temat znajdujemy także w: M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, np. ss. 25, 58; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, np. s. 343.

nowożytnych (co oczywiście, dla nowożytnego człowieka ujęcie takie nie jest wyłącznie oderwaną koncepcją, ale wypływa z najgłębszego przekonania, że tym właśnie jesteśmy)¹⁵. Wychodząc od konceptualizacji wyłaniającej się z pism Kartezjusza, chcę osiągnąć cztery cele: po pierwsze, możliwie szeroko przedstawić poszczególne rozwiązania filozofa, po drugie, pokazać ich oddziaływanie w kulturze nowożytnej, po trzecie, zwrócić uwagę (zwłaszcza jeśli chodzi o problem umysłu) na występujące wśród myślicieli nowożytnych różnice zdań, i po czwarte, przyrzeć się wewnętrznym napięciom, które dają znać o sobie już u samego Kartezjusza¹⁶. Analiza wymienionych zagadnień zaprowadzi nas do „Podsumowania”, w którym powiem o wyczerpywaniu się nowożytnych nadziei wiązanych z ideałem delfickim.

I. HORYZONTY NOWOŻYTNOŚCI

Pisma Kartezjusza nadają ideałowi delfickiemu znaczenie, którego próżno szukać u jego poprzedników. W *Medytacjach* problem poznania samego siebie pojawia się w związku z potrzebą uprawomocnienia oraz uzasadnienia wiedzy. Wraz z projektem poszukiwania wiedzy pewnej Kartezjusz otwiera nowy rozdział w historii ideału delfickiego, przecierając zarazem szlaki licznym następcom.

W czasach nowożytnych sposób myślenia obecny u Kartezjusza zastosowanie znajduje na wielu polach. Sięgając do źródeł, przekonujemy się, że w ujęciu najważniejszych autorów epoki powiedzenie „poznaj samego siebie” odsyłać zaczyna do fundamentu, w którym poszukuje się uprawomocnienia dla wiedzy, moralności, polityki, religii, sztuki czy wreszcie decyzji życiowych. W ten sposób staje się ono źródłem nadziei, że podążając za nim, że dzięki odsłonięciu podstawy, droga ku innym dziedzinom wiedzy oraz rozeznanie się w świecie zarówno rzeczy, jak i ludzi stanie przed człowiekiem otworem.

W świecie, w którym obiektywny porządek gwarantowany przez Objawienie staje pod znakiem zapytania, pojawia się problem ponownego ugruntowania.

¹⁵ „Ten sposób klasyfikowania rzeczy sprawia, że przyzwyczailiśmy się do mówienia o tym, co »mentalne«, i o tym, co »fizyczne«, jako o dwóch całkowicie odrębnych kategoriach. Jest to dla nas naturalne, lecz można tego uniknąć. Wielu nowożytnych filozofów zwalczało ten rodzaj dualizmu. Na ogół jednak bez oporów przyjmujemy taki sposób myślenia, a cały ciężar argumentacji spada na tych, którzy chcą go przezwyciężyć. Myślenie potoczne tak właśnie rozkłada brzemień perswazji i jest to kolejne świadectwo tego, jak wielki wpływ wywarła na nas nowożytna koncepcja podmiotowości i umiejscowienia”, Ch. Taylor, *Źródła...*, s. 353.

¹⁶ Problematyczność kartezjańskich rozwiązań podnoszona jest przez wielu badaczy. Na temat napięć w myśleniu Kartezjusza por. rozdział *Sprzeczności kartezjańskie*, w: H. Lefebvre, *Kartezjusz*, Warszawa 1950, ss. 40–105; rozdział *Kartezjusz – sprzeczności istnienia i myślenia*, w: B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, ss. 42–65.

Słowa „poznaj samego siebie” wskazują Kartezjuszowi rozwiązanie tej kwestii. Według filozofa droga do prawdy wiedzie przez indywidualną świadomość, która uwolniona od mocy tradycji pewności szuka w samej sobie:

Skoro jednak umysł, który sam siebie poznaje, a o wszystkich innych rzeczach dotąd wątpi, wszędzie dookoła się rozgląda, aby rozszerzać bardziej swoje poznanie, wówczas z pewnością nasamprzód znajduje w sobie idee wielu rzeczy; dopóki im się przygląda, nie twierdząc ani nie przecząc, że coś do nich podobnego poza nim istnieje, dopóty nie może się pomylić¹⁷,

oraz

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, wyłączę wszystkie swe zmysły, a nawet usunę z myśli wszystkie obrazy rzeczy materialnych, a skoro jest to prawie niemożliwe do wykonania, to przynajmniej będę uważał je za pozbawione znaczenia i fałszywe. W ten sposób, pozostając tylko sam na sam ze sobą i mając do czynienia jedynie ze swym wnętrzem, będę starał się stopniowo stawać się bardziej znanym i zrozumiałym dla samego siebie¹⁸.

Jak widać, poznanie siebie pozwala Kartezjuszowi poradzić sobie z problemem upewnienia się, dając nadzieje osiągnięcia niezawodnego poznania. Jasne jest, że filozofia chrześcijańska, dla której punktem orientacyjnym jest nieodmiennie Bóg, nie mogła kwestii niniejszej postawić w ten sposób. Zauważmy, że podobnie jest jeszcze u myślicieli renesansu. U filozofów takich jak Giovanni Pico della Mirandola, Erazm z Rotterdamu czy Michel de Montaigne ideał delficki cieszy się dużym autorytetem¹⁹, nie stawia się przed nim jednak oczekiwań, jakie odnajdujemy następnie u Kartezjusza. Świetnie widać to na przykładzie Montaigne'a. Filozof wielokrotnie na kartach *Prób* odwołuje się do ideału „poznaj samego siebie”: „Wiele lat upływa, jak mam jeno siebie za cel myśli, jak badam i doświadczam jeno samego siebie; a jeśli badam i co inne, to aby zaraz przymierzyć na sobie albo, lepiej mówiąc, w sobie. [...] Żadne opisanie nie jest równie trudne, jak opisanie samego siebie, ani z pewnością bardziej pożyteczne”²⁰.

¹⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 32.

¹⁸ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 48.

¹⁹ Por. G.P. Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, t. 1, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, w: *Wielkie mowy historii*, Warszawa 2006, s. 143: „[...] poznaj samego siebie namawia nas i nakłania do studiowania całej Natury, w której natura człowieka zajmuje miejsce pośrednie i niejako mieszane”; natomiast Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza chrystusowego*, tłum. J. Domański, Warszawa 1965, s. 61, zaleca: „po pierwsze poznać samego siebie, następnie niczego nie czynić pod wpływem afektu, lecz wszystko wedle osądu rozumu”.

²⁰ M. Montaigne, *Próby*, t. 2, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 81; por. też na przykład t. 1, s. 147: „Często powtarza się w Platonie ta wielka przestroga: »czyń swoją rzecz i znaj samego siebie«. Każda z tych dwóch części zdania obejmuje ogólnie całą naszą powinność

Montaigne świadomie podąża za ideałem delfickim, starając się poprzez pisanie samego siebie lepiej zrozumieć. Nie rości jednak pretensji, by w ten sposób osiągnąć cele, jakie stawia sobie Kartezjusz. Nie jest tak tylko z powodu sceptycyzmu autora *Prób*; także inne założenia ontologiczne sprawiają, że nie widzi on nic złego w tym, by za godne zaufania źródło wiedzy i pewności przyjąć głos autorytetu, tradycji czy też świadectwo innych, godnych zaufania, ludzi: „Im bardziej dusza jest próżna i bez przeciwwagi, tym bardziej ugina się pod ciężarem lada perswazji [...]. Ale też, z drugiej strony, jest to głupia zarozumiałość lekceważyć wszystko i gardzić jako fałszem wszystkim, co nam się nie zdaje prawdopodobne. [...] Trzeba sądzić z większym uszanowaniem o nieskończonej potędze natury, a z większą skromnością o naszej nieświadomości i niemocy. Ileż jest rzeczy mało prawdopodobnych, a stwierdzonych przez ludzi godnych wiary!”²¹.

Jeśli cytowany wyżej fragment zestawimy z wypowiedziami Kartezjusza, różnica jest ewidentna. W systemie autora *Medytacji* poznający siebie podmiot wyłącznie w samym sobie chce znaleźć oparcie. Mające miejsce w punkcie wyjścia odwrócenie się od świata pozwala mu na stopniowe przedarcie się przez mrok wątpliwości, by ostatecznie utworować sobie drogę do prawdy. Sposób myślenia autora *Medytacji* podejmą jego następcy i podobnie jak on, samopoznanie traktować będą w kategoriach ideału o podstawowym znaczeniu dla filozofii. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego przedstawienia interesującego nas zagadnienia, warto powiedzieć, że nowożytny projekt poszukiwania pewności w samym sobie już w zarodku kryje wiele problemów. Szczególnie istotny z naszego punktu widzenia związany jest z pytaniem, jakiego rodzaju jest ta instancja, która w oczach myślicieli stanowić ma oparcie dla naszej wiedzy. Czy jest ona empirycznie danym człowiekiem (duszą, jaźnią człowieka), czy może jej naturę należy rozumieć inaczej. U progu epoki nowożytnej kwestie te nie mają jeszcze wyraźnej artykulacji. Dopiero późniejszy okres zaowocuje gorącym sporem na ten temat. By rzecz ująć zwięźle, w czasach nowożytnych fundamentem, do którego odwołuje się filozofia, jest z jednej strony człowiek, psychika czy też natura ludzka (ujęcie to otworzy w konsekwencji drogę psychologizmowi i antropologizmowi)²², z drugiej zaś byt o charakterze transcendentnym (podmiot

i zarazem część drugą. Kto by miał czynić swoją rzecz, ujrzałby, iż pierwszą jego lekcją jest poznać, kim jest i co mu jest własne: a kto zna siebie, ten nie weźmie cudzej rzeczy za swoją [...]”; ibidem, t. 3, s. 289: „Upomnienie, by każdy »znał siebie«, musi być niemałej wagi, skoro bóg wiedzy i światła kazał je umieścić na czele swej świątyni, jako zawierające wszystko, co nam może doradzić. Platon również powiada, że mądrość jest nie czym innym jak tylko wykonaniem tego przepisu”; ibidem, t. 3, s. 287: „Studiuję siebie samego bardziej niż jaki bądź przedmiot: to moja metafizyka i moja fizyka”.

²¹ M. Montaigne, *Próby*, t. 1, s. 288.

²² Problem „psychologizacji” i „antropologizacji” myśli nowożytnej był wielokrotnie podejmowany. Na szczególną uwagę zasługują prace Edmunda Husserla (*Badania logiczne*, t. 1,

uniwersalny, podmiot logiczny, czysta świadomość²³. Filozofowie obrane przez siebie źródło pewności określają rozmaicie: podmiot, ja (jaźń), świadomość, rozum, umysł, natura ludzka, psychika, człowiek. Inny istotny problem dotyczy drogi, na jakiej upewnienie ma się dokonać. Autorzy piszący u progu epoki nowożytnej nie mają wątpliwości, że drogą tą jest droga refleksji (introspekcja, doświadczenie wewnętrzne, spostrzeganie wewnętrzne, samoobserwacja – przy czym terminom tym przypisuje się różne znaczenia)²⁴. Jednak już w późniejszym okresie stanowisko to przestaje być oczywiste. Jeśli bowiem przez fundament rozumieć człowieka lub naturę ludzką, wiele względów przemawia za tym, by ugruntowania poszukiwać za pomocą metod obiektywnych, pomijających perspektywę pierwszej osoby. Jak to słusznie ujmuje Charles Taylor, subiektywny punkt wyjścia filozofii nowożytnej prowadzi w wielu wypadkach do całkowitej eliminacji subiektywności: „Widzimy tu [Taylor pisze to przy okazji analizy „lockowskiej podmiotowości punktowej” – S.W.] narodziny jednego z największych paradoksów filozofii nowożytnej. Filozofia oderwania i obiektywizacji, której skrajną odmianą są niektóre formy materializmu, przyczyniła się do stworzenia takiego obrazu człowieka, z którego do reszty usunięto subiektywność. Jest to obraz, który został nakreślony w całości z perspektywy trzeciej osoby. Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany jest z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej wręcz jego fundament”²⁵.

Jeśli dla Kartezjusza droga ku filozofii podmiotu i badaniu świadomości poprzedzona jest argumentacją, w ramach której krok ten jawić ma się jako jedyny możliwy do przyjęcia, to następni myśliciele wniosli, że maksyma „poznaj samego siebie” odsyła do fundamentu naszej wiedzy, stanowiąc w ten sposób punkt wyjścia dla wszelkich dociekań, będą zwykle po prostu zakładać. Tak będzie u Johna Locke’a, który na początku *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* dzieli się z czytelnikiem następującym spostrzeżeniem:

Umysł, podobnie jak oko, [...] sam siebie nie dostrzega: toteż niemało potrzeba umiejętności i trudu, aby, odsunawszy go na pewną odległość, uczynić zeń jego własny przedmiot badania. Ale jakkolwiek wielkie trudności spotkalibyśmy na drodze tych poszukiwań i czymkolwiek byłoby to, co utrzymuje nas w takim mroku

tłum. J. Sidorek, Toruń 1996) i Martina Heideggera (*Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004; *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999; *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989). Interesującej perspektywy dostarcza także Michel Foucault (*Słowa i rzeczy*, t. 1–2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005).

²³ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1982, ss. 26–30, zob. też ss. 35–38.

²⁴ Por. S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 1(50)/2002, ss. 263–301.

²⁵ Por. Ch. Taylor, *Źródła...*, s. 330.

niewiedzy o nas samych, to jestem przekonany, że każdy promień światła, jaki będziemy w stanie rzucić na swe umysły, że każdy krok, jaki zdołamy zrobić ku znajomości własnych zdolności poznawczych, nie tylko będzie wielce przyjemny, lecz da nam także znaczną korzyść, wyznaczając kierunek naszych myśli przy badaniu innych rzeczy²⁶.

Znana już starożytnym idea oka wprowadza problematykę właściwą nowej dziedzinie – epistemologii²⁷. Narodziny nowego poglądu na świat i związane z nim poczucie utraty zakorzenienia w dawnym porządku stwarzają warunki dla powstania dziedziny, która swym tematem uczyni wiedzę i poznanie. Jest kwestią sporną, czy dorobek Kartezjusza włączyć należy w ramy teorii poznania. Autor *Medytacji* stara się bowiem rozwiązać w swych pismach wiele problemów właściwych dawnej tradycji metafizycznej, a badanie poznania służy mu jako wstęp do nich. W przypadku Locke’a nie ma już takich wątpliwości. Filozof ten wprost deklaruje, że dawne kwestie, mimo iż ciekawe, nie będą przez niego rozpatrywane²⁸. Zadanie filozofii w *Rozważaniach* określa on jako refleksję nad poznaniem w celu określenia jego źródeł, pewności oraz zasięgu. Locke przyznaje omawianej dziedzinie bardzo ważną rolę. Jej głównym zadaniem jest określenie granic prawomocnego użycia naszych zdolności poznawczych i dzięki temu wytyczenie obszaru, na którym poszukiwanie prawdy przez inne dyscypliny ma szansę powodzenia. Powyższe sprawia, że jest to dziedzina, która powinna poprzedzać wszystkie inne:

Sądziłem bowiem, że pierwszym krokiem ku zadowalającemu rozwiązaniu różnorodnych zagadnień, [...] będzie zdobyć pogląd na nasze zdolności poznawcze, zbadać nasze władze umysłowe i stwierdzić, do jakich rzeczy są one przystosowane. Jeśli zaczynamy pracę badawczą, zanim to zostało dokonane, to obawiam się, że zaczynamy od strony niewłaściwej i na próżno poszukujemy zadowolenia, jakie towarzyszy spokojnemu i pewnemu posiadaniu prawd dla nas najdonioślejszych [...]²⁹.

W podobnym kontekście do delfickiej maksymy odwołuje się wielu innych filozofów, z Immanuelem Kantem i Edmundem Husserlem na czele³⁰. Od czasu Locke’a epistemologia uznawana jest powszechnie za najważniejszą dyscyplinę filozoficzną i wraz z przyrodoznawstwem, uważanym powszechnie za synonim

²⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 23.

²⁷ Nazwa, jak to ma zwykle miejsce, jest znacznie od problematyki późniejsza. Por. J. Wołęński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, ss. 13–16.

²⁸ Por. J. Locke, *Rozważania...*, t. 1, ss. 23–24.

²⁹ Ibidem, ss. 28–29.

³⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, ss. 24–25; E. Husserl, *Medytacje*, s. 236.

najdoskonalszej wiedzy, ma ogromny udział w kształtowaniu i podtrzymywaniu wartości charakterystycznych dla tej epoki.

Podobny sposób myślenia znajdujemy również w odniesieniu do filozofii praktycznej, filozofii historii oraz w ogóle do wszelkiej wiedzy³¹. Liczne przykłady, z którymi mamy do czynienia, nie pozostawiają wątpliwości, że w filozofii nowożytnej słowa „poznaj samego siebie” stanowią punkt wyjścia wielu rozważań, dając nadzieję na rozwiązanie najistotniejszych dla myślicieli kwestii. Jeśli odwołamy się do Pascala, z łatwością zauważymy, że ten sam scenariusz znajduje zastosowanie nie tylko w stosunku do praktyki filozofów poszukujących prawdy. Pascal w *Myślach* pisze: „Trzeba znać siebie samego: gdyby to nie posłużyło do znalezienia prawdy, służy przynajmniej do wytyczenia własnego życia, a nie ma nic godziwszego”³². Zalecenie, by poznać siebie, ma tu znaczenie egzystencjalne, a podołanie mu łączy się z wiarą w możliwość lepszego pokierowania własnym życiem. W ten sposób samopoznanie nie jest czymś, co przydaje się wyłącznie filozofom, ale pomoc ma każdemu bez wyjątku człowiekowi.

W myśli Pascala charakter nadziei pokładanych w samopoznaniu jest typowo nowożytny. Zarówno dla Sokratesa, jak i Augustyna słowa wyroczni w Delfach odsyłają do obiektywnego porządku, który rozumiany jest jako warunek odkrycia prawdy o sobie. W świecie widzianym oczami Pascala ludzkim aspiracjom nie towarzyszy już wizja kosmicznego ładu, którą poznający siebie człowiek rozpoznaje i wciela w życie. Nic dziwnego, skoro to, co dla myślicieli średniowiecza jest podstawą porządku (Bóg), według Pascala rozum przyjąć może co najwyżej na zasadzie zakładu, w którym o wyniku wyboru decyduje rachunek zysków i strat. Utrata pewności w kwestii istnienia Boga pod znakiem zapytania stawia dane przez niego wytyczne i sprawia, że zadanie pokierowania własnym życiem przeniesione zostaje na barki człowieka. Teraz to nasze czekające na odkrycie „ja” ma pełnić funkcję, którą wcześniej pełnił Bóg i autorytet, ma za zadanie stać się przewodnikiem w życiu, dostarczyć miary dla naszych decyzji³³.

³¹ W odniesieniu do filozofii praktycznej por. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, ss. 6–7; w odniesieniu do myślenia historycznego por. G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. 138; wiedza o naturze ludzkiej jako podstawa wszelkiej wiedzy pojawia się np. u Hume’a w *Traktacie o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 5. Por. także słynną wypowiedź Kanta: „Dziedzina filozofii w tym kosmopolitycznym znaczeniu zdaje się rozparcelować na następujące pytania: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Na co wolno mi mieć nadzieję? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszystko to można by zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego” (I. Kant, *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 37).

³² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1999, s. 50.

³³ Podobny punkt widzenia znajdujemy u Maxa Webera. W kontekście przemian doświadczenia, jakie pociąga za sobą obecna u Kalwina koncepcja predestynacji, socjolog pisze: „Oznacza

Pascal w swym poglądzie na człowieka z przedstawionej sytuacji wyciąga radykalne konsekwencje, malując tragiczny obraz losu ludzkiego, pełnego niepewności i zagubienia. Z całą pewnością rozważania obecne w jego dziełach pozwalają rozpoznać obawy mieszkańców nowożytnego świata, którzy uwolnieni od mocy tradycji obciążeni zostają trudem samodzielnego kształtowania własnego życia. Nie można jednak nie zauważyć, że lęki Pascala w czasach nowożytnych znajdują przeciwwagę w pismach tych myślicieli, którzy destrukcji dawnego metafizycznego porządku nie postrzegają w kategoriach brzemienia, lecz widzą w niej raczej wyzwolenie. Dla reprezentantów tego punktu widzenia samopoznanie jest źródłem godności człowieka i łączy się z ideałami jego autonomii, samostanowienia oraz samorealizacji. Z tej perspektywy dominująca w średniowieczu wizja świata postrzegana jest jako wroga autonomii człowieka i wiązana z zasadą bezwzględnego posłuszeństwa wobec autorytetu oraz z porządkiem metafizycznym i społecznym, w którym człowiek skazany jest na zajmowanie tego miejsca, które przypadło mu z racji urodzenia.

Nowożytny człowiek, aż do czasu, gdy niezadowolony z jego dorobku następcy zaczęli wykazywać mu, jak bardzo był zniewolony i jak wielkiej opresji poddawał innych, myślał będzie o sobie jako o autonomicznym bycie, którego obowiązkiem jest decydować za siebie przy użyciu przyrodzonych środków. Konsekwencji przypisywanego sobie uwolnienia często zaś doświadczał będzie w postaci lęku oraz tęsknoty za bezpieczeństwem. Wezwanie do poznania samego siebie w obu przypadkach pojawia się jako odpowiedź na pytanie, jakie w nowych okolicznościach stawia życie. Tym samym wspiera ono poczucie autonomii; ma być też lekiem na zwątpienie.

Jak widać z powyższych wypowiedzi, poznanie siebie nieodmiennie przedstawiane jest jako wynikająca z redefinicji miejsca człowieka w świecie odpowiedź na potrzebę upewnienia się. Następny istotny wątek, na który warto zwrócić uwagę, w kulturze zachodniej swe miejsce odnalazł na długo przed nastaniem epoki nowożytnej. Jego doniosłość w czasach nowożytnych łączy się z wyłonieniem problematyki historycznej, a wraz z nią idei postępu ludzkości. Kant

to w gruncie rzeczy, że Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie sami, a więc, że kalwinista swoje zbawienie, czy raczej pewność zbawiania, stwarza sobie sam. Jednak to stwarzanie pewności nie może, jak w katolicyzmie, polegać na stopniowym gromadzeniu doczesnych zasług, lecz na systematycznej samokontroli wobec mogącej się pojawić w każdym momencie alternatywy: zostaniesz wybrany albo potępiony". W przypisie (84) do cytowanego fragmentu autor dodaje: „Przypomina się tu powiedzenie Goethego, mające w swej istocie zupełnie podobne znaczenie: »Jak można nauczyć się poznawać samego siebie? Nigdy przez obserwację, lecz przez działanie. Próbuje wykonywać swoje obowiązki, a zaraz dowiesz się, co w tobie jest. Ale co to takiego obowiązki? Wymagania dnia«, M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 98.

w odpowiedzi na pytanie „co to jest oświecenie?”³⁴ traktuje tytułowe zagadnienie w kategoriach procesu wychodzenia człowieka z zawinionej przez siebie niedojrzałości. W tekście *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii* przeciwstawia zaś herkulesowy wysiłek poznania samego siebie aspiracjom tych, którzy skłonni są zawierzyć bezpośredniej inspiracji³⁵. Już u Platona idea indywidualnego postępu duszy przedstawiana jest jako proces nabywania samowiedzy. Wątek ten w późniejszym okresie odgrywa ważną rolę, znajdując swe miejsce u takich myślicieli jak Plotyn, Augustyn i wielu innych. Obecny jest także u Kartezjusza³⁶. Wraz z tematem postępu ludzkości zyskuje jednak nowe i jakże istotne znaczenie. Najpełniej w filozoficznej formie ideę tę ujmuje Georg Wilhelm Friedrich Hegel. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy:

Poznanie ducha jest czymś najkonkretniejszym i dlatego czymś najwyższym i najtrudniejszym. *Poznaj samego siebie* – ten absolutny nakaz ani sam w sobie, ani tam, gdzie został on, historycznie rzecz biorąc, wypowiedziany, nie oznacza jedynie jakiegoś *samopoznania* dotyczącego *partykularnych* zdolności, charakteru, skłonności i słabostek jednostki, lecz oznacza poznanie tego, co w człowieku prawdziwe, jak również tego, co prawdziwe samo w sobie i dla siebie, czyli samej *istoty* jako ducha³⁷.

Dla autora *Fenomenologii ducha* poznanie siebie stanowi najważniejsze i zarazem najtrudniejsze zadanie. Jako najwyższy cel, zwieńczenie zyskuje dopiero u kresu dziejów:

Do tego punktu doszedł obecnie duch dziejów powszechnych. Ostatnia filozofia jest rezultatem wszystkich wcześniejszych; nic nie przepadło, wszystkie zasady są zachowane. Ta konkretna idea jest rezultatem *wysiłków ducha* trwających przez prawie 2500 lat (Tales urodził się w 640 roku przed Chrystusem) – rezultatem jego

³⁴ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, tłum. T. Kupś, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, ss. 44–49.

³⁵ I. Kant, *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, w: idem, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, tłum. M. Żelezny, Toruń 1992, s. 32. W tym kontekście por. H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 21: „Pod jednym przynajmniej względem praktyczne implikacje oświecenia są niepodważalne: poznawanie i zmienianie samego siebie łączą się ze sobą”.

³⁶ „Świadomość tę [rozwojowych faktów dotyczących osób – S.W.] można odnaleźć w jego wizji życia intelektu jako stopniowego uwalniania się od dziedziczonego chaosu, a także w stylu filozofowania w *Medytacjach*. Są one w istocie dziełem narracyjnym i dramatycznym, podzielonym na sześć aktów. Opowiadają historię rozwoju duszy od chaosu i zależności od innych przez bunt aż po ograniczoną autonomię i akceptację zbawiennej zależności”, A. Baier, *Kartezjańskie osoby*, tłum. M. Szuster, w: *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 56.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 399.

pełnej powagi pracy nad tym, żeby stać się dla siebie czymś przedmiotowym, żeby poznać siebie: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* [tak wiele trudu kosztowało ducha poznanie samego siebie]³⁸,

i za chwilę:

Ta praca ducha nad poznaniem siebie, nad odnalezieniem siebie, ta działalność jest duchem, jest samym życiem ducha. Rezultatem, do którego dochodzi duch, jest uchwycenie pojęcia samego siebie³⁹.

Hegel jest jednym z ojców nowożytnej idei postępu. Wiek XIX, nazwany wiekiem historii, najczęściej dzieli z berlińskim filozofem przekonanie o kierunkowym biegu dziejów. Idea ta zyskała wtedy powszechne uznanie, czego świadectwem jest jej silne oddziaływanie również w świadomości potocznej. I choć w mniemaniu jednych postęp dobiegł już do szczęśliwego końca, inni natomiast przesuwali go w czasie, upatrując spełnienia w przyszłości, to jednak bez względu na tę różnicę, niezwykle często przedstawiany był on w kategoriach osiągnięcia coraz lepszego samopoznania⁴⁰.

Zaprezentowane fragmenty stanowią ilustrację silnie oddziałującej w kulturze nowożytnej tendencji – tendencji, w ramach której zagadnienia historii i postępu rozpatrywane są w powiązaniu z tematem samopoznania. Przejdźmy teraz do ostatniego, istotnego z punktu widzenia podejmowanych w tej części rozważań kontekstu. Ostatni kontekst, na który chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy problemu człowieka. U Kartezjusza czytamy:

Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznawania samego siebie. Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie dziedziny duchowej (*la morale*), jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny [...]⁴¹.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, ss. 649–650.

³⁹ Ibidem, s. 650. Podobne sformułowania odnaleźć możemy w wielu innych miejscach. Na przykład w tomie pierwszym *Wykładów z filozofii dziejów* czytamy: „Ten niezmierny ogrom aktów woli, interesów i działań – to narzędzia i środki ducha świata, służące do spełnienia jego celu, do uświadomienia go i urzeczywistnienia, a celem tym jest: odnaleźć siebie, dotrzeć do siebie i oglądać siebie jako rzeczywistość” (s. 38); „Albowiem dzieje powszechne są obrazem boskiego, absolutnego rozwoju ducha w jego najwyższych postaciach, kolejnego następstwa tych szczebli, po których wstępując duch dochodzi do swej prawdy, do swej samowiedzy” (s. 80).

⁴⁰ Idea ta bliska jest między innymi Husserlowi. Por. E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, tłum. Z. Krasnodębski, „Studia Filozoficzne” 2(219)/1984, ss. 176–177.

⁴¹ R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, w: idem, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 79.

Maksyma delficka w sposób niejako „naturalny” prowokowała zawsze pytanie o człowieka. Nie inaczej jest w czasach nowożytnych. Choć u progu tej epoki temat ów interesuje filozofów głównie ze względu na idącą z nim w parze problematykę ugruntowania i uzasadnienia wiedzy, to jednak, jak widać z powyższego fragmentu, zainteresowanie człowiekiem znajduje także inne podstawy. Z czasem problem ten zyskiwał będzie coraz większe znaczenie, o czym można się przekonać nie tylko dzięki pismom filozofów, ale także sięgając do literatury pięknej, sztuki, a z czasem także nauki (socjologia, psychologia, historia, antropologia). Tendencję tę znakomicie wyraża słynna formuła Alexandra Pope’a, zgodnie z którą człowiek jest dla siebie najważniejszym przedmiotem zainteresowania:

Poznaj siebie, niech Boga myśl twa nie docieka,
sam człowiek jest właściwą nauką człowieka⁴².

Nowożytny człowiek, poznając siebie, „odkrywa” siebie jako byt składający się z umysłu (psychiki, duszy) i ciała. Więcej na ten temat będzie okazja powiedzieć dalej. Tutaj niech wystarczy krótka charakterystyka. Umysł określany jest najczęściej jako świadomość czy też władze poznania i chcenia. Stanowi on wnętrze człowieka i dostępny jest obserwacji dzięki zdolności refleksji. Do własnego wnętrza każdy ma uprzywilejowany dostęp – tylko ja sam, z punktu widzenia pierwszej osoby, wiem, co dzieje się w moim wnętrzu; wnętrze innych natomiast przedstawia się jako problem. Tylko istotom świadomym przysługuje wolność oraz możliwość samostanowienia. Umysł znajduje się w ciele, które łączy człowieka ze światem przyrody. Choć skutki działania zarówno myśli, jak i woli na ciało (i odwrotnie, ciała na umysł) są ewidentne, to jednak natura połączenia obu składników naszego jestestwa oraz charakter ewentualnego oddziaływania jasny nie jest.

Pytanie człowieka o samego siebie stawiane będzie z wielu punktów widzenia; odpowiedzi zaś różnić się będą zarówno co do treści, jak i formy⁴³. Jeśli pod uwagę weźmiemy filozofię, obecność problemu samopoznania zaznacza się w epistemologii, filozofii praktycznej, psychologii czy antropologii. Także w sztukach plastycznych zagadnienie człowieka staje się przedmiotem wyęzionej uwagi. Powszechnie staje się przedstawienie ciała ludzkiego, na twarzach postaci pojawiają się emocje, odczucia i przeżycia duchowe, powstają portrety i autoportrety. W powieści, pisarstwie intymnym, autobiografii, dziennikach,

⁴² A. Pope, *Wiersz o człowieku*, w: idem, *Poematy*, tłum. L. Kamiński, Kraków 2002, s. 75.

⁴³ Dobrej ilustracji dostarcza historia języków nowożytnych. Już u progu nowożytności język wewnętrzności wzbogaca się o wiele słów dotyczących życia wewnętrznego. Por. I. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Siniugina, Warszawa 1987, ss. 154–156.

listach itp. interesujące nas pytanie stawiają sobie zarówno zawodowi twórcy, jak i autorzy anonimowi, bohaterowie zarówno rzeczywiści, jak i fikcyjni. W każdej z tych dziedzin obserwować możemy pogłębioną w stosunku do średniowiecza analizę życia wewnętrznego. Powszechnie jest zainteresowanie psychologiczną stroną człowieka, wędrówki w głąb siebie, próby rozpoznania własnego ja. Jeśli filozofia skupiła się głównie na tym, co w człowieku ogólne, to wymienione dziedziny dostarczają obrazu człowieka jako myślącej i działającej w konkretnych sytuacjach jednostki. Wreszcie, również rodzącym się z filozofii naukom o człowieku towarzyszą ambicje, by rozwiązać zagadkę delficką. Jak wiadomo, nauka nowożytna rodzi się jako nauka o przyrodzie, nie obejmując swym zakresem człowieka i jego wytworów. Kwestią czasu jednak pozostaje „rozszerzenie” zainteresowań na interesujący nas temat.

2. UMYŚŁ

W kartezyjskich *Medytacjach* problem poznania siebie w związku z tematem duszy, umysłu⁴⁴ pojawia się zaraz po wskazaniu niemożliwego do podania w wątpliwość punktu wyjścia. Filozof jest przekonany, że twierdzenie o istnieniu „ja” musi być prawdziwe, ilekroć je wypowiada lub pojmuje umysłem. Istnieniu samego siebie, jako myślącego podmiotu, nie da się w żaden sposób zaprzeczyć, jednak, jak zauważa Kartezjusz, świadomość ta nie odpowiada jeszcze, czym oraz jaki ten, który myśli, jest: „Lecz będąc pewnym, że jestem, nie wiem jeszcze z dostateczną jasnością, jaki jestem”⁴⁵. By nie pobłądzić, autor *Medytacji* chce zastanowić się nad tą kwestią dokładniej. Najpierw skupia się na tym, za co wcześniej się uważał, by „[...] nieostrożnie nie wziąć czegoś innego za siebie samego i nie popaść w błąd w tym poznaniu, które uważałem za pewniejsze i bardziej oczywiste niż wszystkie inne, które miałem dotąd”⁴⁶. Już na wstępie rezygnuje z przyjęcia twierdzenia, że jest człowiekiem. Taka odpowiedź rodzi tylko kłopoty: „Bez zastrzeżeń myślałem, że jestem człowiekiem. Ale kim jest człowiek? Czy powiem, że jest to zwierzę rozumne? Na pewno nie, bo wtedy musiałbym zbadać, co to jest zwierzę i co to znaczy rozumny i w ten sposób wychodząc od jednego pytania, niepostrzeżenie popadłbym w nieskończoną

⁴⁴ Kartezjusz (mimo że z filozoficznych powodów preferuje termin „umysł”) na zmianę używa słów „dusza” (łac. *anima*, fr. *âme*) i „umysł” (łac. *mens*, fr. *esprit*). W pracy idę za tym zwyczajem. Por. hasła *Mind* oraz *Soul* w: R. Ariew, D. Des Chene, D.M. Jessephe, T.M. Schmaltz, T. Verbeek, *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham–Toronto–Oxford 2003.

⁴⁵ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 40.

⁴⁶ Ibidem.

ilość innych – trudniejszych i jeszcze bardziej kłopotliwych⁴⁷. Filozof woli więc zrezygnować z tego rodzaju dociekań i skupia się na tym, co podsuwa mu jego własna istota, kiedy ją rozważa: „Raczej już skupię się tu na badaniu tych myśli, które dotychczas podsuwała mi sama moja istota, kiedy tylko oddawałem się rozważaniu swego bytu⁴⁸. Następujące dalej badanie siebie prowadzi do odpowiedzi, która całkowicie zadowala Kartezjusza.

W ostatniej wypowiedzi mamy do czynienia z odcięciem się od rozważań, na jakie natrafić mógł czytelnik oddający się lekturze pism scholastycznych. Kartezjusz nie chce, jak jego poprzednicy, pytać „czym jest człowiek?“, ale skupia się całkowicie na analizie swego doświadczenia. Kartezjusz łączy tutaj wyraźnie problem możliwości odpowiedzi na postawione pytanie z perspektywą pierwszej osoby. Taki punkt widzenia, polegający na wyeksponowaniu roli czynności poznawania oraz tego, że to ja jestem tym, który poznaje, jest dla Kartezjusza niezwykle istotny już od samego początku. Jest on gwarantem prawomocności postępowania i dlatego filozof, chcąc dalej realizować swój projekt, musi pozostać mu wierny.

W swym badaniu Kartezjusz zauważa: „Uważałem się więc najpierw za posiadającego twarz, ręce, ramiona i całą tę maszynę kości i mięśni, którą widzimy i u trupa i którą nazywałem słowem »ciało«. Uważałem ponadto, że się odżywiam, chodzę, odczuwam i myślę – a wszystkie te działania przypisywałem duszy⁴⁹. Jak się dowiadujemy, filozof sądził, że jest istotą cielesno-duchową oraz że z każdą z wymienionych stron swojego jestestwa łączył określone właściwości. Zaraz jednak okazuje się, że nad duszą, której przed chwilą przypisał poruszanie, czucie i myślenie, nie zastanawiał się nigdy zbyt mocno: „Nie zastanawiałem się jednak nad tym, czym właściwie jest ta dusza, a jeśli już, to wyobrażałem sobie, że jest ona czymś krańcowo ulotnym i subtelnym, jak powiew wiatru, ogień czy tchnienie, które przenikałoby grubsze moje części i rozchodziło się w nich⁵⁰. Natura ciała z kolei nie budziła nigdy jego wątpliwości i uważał ją za dobrze znaną: „Jeśli zaś chodzi o ciało, to nigdy nie miałem żadnych wątpliwości co do jego natury. Uważałem, że znam ją dokładnie [...]”⁵¹. Ciałem jest to, co można obrysować figurą, co zajmuje jakieś miejsce i wypełnia przestrzeń, wykluczając, by mogło zajmować ją inne ciało, co może być spostrzeżone za pomocą zmysłu słuchu, dotyku, wzroku itp., co może być wprawiane w ruch.

Powyższa charakterystyka stanowi jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie o naturę nas samych. Składają się na nią z jednej strony określone wyobrażenia

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, ss. 40–41.

⁵¹ Ibidem, s. 41.

na temat ciała, z drugiej – dotyczące duszy. Dla Kartezjusza ciało na tym etapie jest po prostu czymś przestrzennym, zmysłowym i posiadającym zdolność ruchu; duszę z kolei postrzega on jako byt, na którego opis składają się: obecna już u starożytnych trójdzielna koncepcja duszy (wegetatywna, zwierzęca i rozumna) oraz pewne potoczne przeświadczenia, jakie mógłby posiadać ktoś, komu głębszy namysł nad jej naturą jest zwyczajnie obcy. Za chwilę jednak wyżej wymienione wnioski zostają skonfrontowane z hipotezą, którą Kartezjusz posłużył się już na wcześniejszym etapie: „Więc w końcu, kimże jestem, skoro założę, że jest jakiś demon, niebywale potężny i, jeśli wolno tak powiedzieć, złośliwy i przebiegły, który używa całej swej mocy i całej swej zmyślności, aby wprowadzić mnie w błąd?”⁵². Uznawane dotąd poglądy, aby mogły się ostać, muszą zatem sprostać najważniejszemu ze sprawdzianów, mianowicie sprawdzianowi, przed jakim stawia hipoteza ducha zwodziciela.

Zaraz po odwołaniu się do przywołanego argumentu, Kartezjusz uznaje za niegodne zaufania przekonanie, że posiada ciało. Co jednak począć z tymi właściwościami, które wcześniej łączył z naturą swej duszy? Po namyśle filozof stwierdza, że nie ma pewności, czy odżywianie i poruszanie należą do jego istoty. Wniosek ten wynika z poprzedniego – warunkiem istnienia tychże funkcji jest posiadanie ciała. Kwestia odczuwania zostaje rozwiązana podobnie – nie musi ono należeć do natury duszy. Kartezjusz w swej argumentacji odwołuje się do przykładu snu: podczas snu wielokrotnie zdarzało mu się sądzić, że coś czuje, by po obudzeniu stwierdzić, iż faktycznie nic takiego nie miało miejsca.

W ten sposób Kartezjusz pozbawia duszę właściwości pozwalających widzieć w niej trójdzielną substancję. Istnienie funkcji, które filozofowie tradycyjnie łączą z duszą wegetatywną i zwierzęcą, budzi uzasadnione wątpliwości i dlatego, przynajmniej na razie, nie może być brane pod uwagę⁵³. Co w takim razie z ostatnim z pozostałych obszarów, mianowicie z duszą rozumną? Kartezjusz nie ma wątpliwości, że myślenie musi mu przysługiwać z konieczności: „[...] myśl jest atrybutem, który mi przysługuje i który nie może być oddzielony ode mnie. Jestem, istnieję – to pewne. Jak długo jednak? Otóż tak długo, jak długo myślę. Bo też być może mogłoby się tak stać, gdybym całkowicie przestał myśleć, że jednocześnie przestałbym całkowicie istnieć. Obecnie przyjmuję [jednak] tylko to, co jest prawdziwe w sposób konieczny. Jestem więc, mówiąc ściśle, czymś, co myśli, to znaczy duszą, umysłem czy rozumem, które to pojęcia mają

⁵² Ibidem.

⁵³ Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa*, w: idem, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, Warszawa 1996, s. 11: „[...] z czym się nie zgadzam, to gdy powiadasz, iż dusza ludzka jest trojaka [...]”; s. 12: „Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna [...]”.

znaczenie wcześniej mi nie znane. Jestem więc czymś prawdziwym i naprawdę istniejącym⁵⁴.

Myślenie, zdaniem Kartezjusza, musi należeć do natury duszy. Filozof, przyjmując tę odpowiedź, nie wyklucza całkowicie, że umysł jest czymś jeszcze ponadto; twierdzi tylko, iż na razie nie może nic na ten temat wiedzieć. Autor *Medytacji*, zgodnie z przyjętym założeniem, by w swym badaniu kierować się wyłącznie tym, co absolutnie pewne, wszelkie przesłanki mogące budzić najmniejsze wątpliwości bierze w nawias: „Kartezjusz [...] nie przeczy, iż oprócz myślenia inne rzeczy mogą należeć do jego bytu. Na razie nic o tym nie wie. Jest tylko pewien tego, że jest »rzeczą myślącą«⁵⁵.

Ustalenie, że istotą nas samych jest myślenie, że jesteśmy myślącą duszą, prowadzi do kolejnego problemu, mianowicie, co to znaczy być rzeczą myślącą: „No więc czymże w końcu jestem? Czymś, co myśli. Co to znaczy, coś, co myśli? To znaczy coś, co wątpi, rozumie, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje⁵⁶. Jak widać, myślenie Kartezjusz rozumie tutaj bardzo szeroko. Nie tylko te czynności, które tradycyjnie uznawano za atrybut rozumu, za przejaw aktywności racjonalnej, są dla niego „myśleniem”. W zakres myślenia włącza on wszystkie świadome przeżycia, również te, których źródłem jest wola, wyobrażenia i czucie. Nasze ja w tym ujęciu to świadomość, dostępne z punktu widzenia pierwszej osoby czynności i doznania zachodzące w naszym wnętrzu⁵⁷.

Odpowiedź mówiąca, że istotą duszy jest myślenie, całkowicie satysfakcjonuje Kartezjusza. Wątpliwość, z którą chce się jeszcze zmierzyć, sprowadza się do kwestii, czy faktycznie dusza jest bardziej dostępna niż ciało. W zasadzie na tym etapie nie powinien mieć już wątpliwości, jednak, gwoli ćwiczenia i powtórnego upewnienia się, postanawia powtórnie podjąć ten temat. Tym razem odwołuje się do przykładu wosku. Wosk pozostaje tym samym woskiem bez względu na przeobrażenia, jakim ulega pod wpływem temperatury. Wynika stąd, że nasza wiedza o nim nie zawdzięcza niczego jakościom uchwytnym przez zmysły: „Cóż

⁵⁴ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, ss. 41–42.

⁵⁵ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Ciechowicz, Warszawa 1989, s. 89.

⁵⁶ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 43.

⁵⁷ Por. R. Descartes, *Zasady...*, s. 31: „Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie”; por. też R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, ss. 76–77: „Te [funkcje duszy – S.W.] są głównie dwojakiego rodzaju: jedne są czynnościami duszy, drugie jej doznaniem. Te, które nazywam jej czynnościami, stanowią wszelkie nasze chęci, ponieważ doświadczamy tego, że pochodzą one bezpośrednio z naszej duszy i zdają się zależeć tylko od niej. Natomiast jej doznaniem można ogólnie nazwać wszelkie rodzaje spostrzeżeń lub wiadomości, które się w nas znajdują, ponieważ często nie dusza nasza czyni je takimi, jakimi one są, i ponieważ zawsze otrzymuje je od przedmiotów przez nie przedstawionych”.

takiego więc poznaje się w tym kawałku wosku tak dokładnie? Z pewnością nie jest to nic, co spostrzegłem w ujęciu zmysłowym, gdyż wszystko, co podpadałoby pod zmysł smaku, powonienia, wzroku, dotyku albo słuchu, okazało się być zmienić, a mimo to wosk pozostał ten sam⁵⁸. Plastyczność wosku potwierdza także, że jego pojmowanie nie zależy w żaden sposób od wyobraźni: „[...] ponieważ pojmuję go jako zdolny do nieskończonej liczby podobnych przemian, a w wyobraźni swej nie jestem przecież w stanie przebiec tej nieskończonej liczby⁵⁹. Argumenty te w wystarczającym stopniu przekonują Kartezjusza, że jedyny uprawniony wniosek jest następujący: „Trzeba się więc zgodzić, że nie byłbym w stanie za pomocą wyobraźni zrozumieć, czym jest ten kawałek wosku, i że jedynie sam rozum to potrafi⁶⁰. I zaraz filozof dodaje: „Trzeba wszelako koniecznie zauważyć, że moje doświadczenie to wcale nie widzenie ani dotykanie, ani wyobrażanie sobie, [...] lecz że jest to wyłącznie wgląd samej duszy⁶¹.

Poznanie rzeczy nie jest zatem możliwe ani za pośrednictwem zmysłów, ani wyobraźni, ale tylko dzięki władzy rozumu. Zdaniem Kartezjusza sama ta konstatacja upoważnia do tego, by twierdzić, że rozum jako poznający tym bardziej sam jest poznawany: „Przecież skoro, jak się zdaje, tak jasno i dokładnie poznaję ten kawałek wosku, to czyż nie poznaję samego siebie nie tylko prawdziwiej i z większą pewnością, lecz także dokładniej i jaśniej?⁶² Poznanie ciała upewnia, po pierwsze, o istnieniu poznającego. Nie mogłoby bowiem zachodzić poznanie, jeśli nie istniałby ktoś, kto poznaje; po drugie, daje dostateczną wiedzę o naturze podmiotu: „[...] uznać trzeba, że ja sam teraz poznaję siebie, skoro wszelkie środki, służące pojęciu i poznaniu owego wosku czy jakiegokolwiek innego ciała, daleko lepiej jeszcze ukazują naturę mojego rozumu. Co więcej, tyle innych rzeczy znajduje się w samej duszy, które mogą przyczynić się do wyjaśnienia jej natury, że te wszystkie, które związane są z ciałem, prawie nie zasługują, by brać je w ogóle pod uwagę!⁶³ Na tej podstawie Kartezjusz stwierdza: „Skoro bowiem jest dla mnie jasne, że ciała materialnych jako takich nie da się w sposób właściwy poznać za pomocą zmysłów ani wyobraźni, lecz jedynie za pomocą poznania rozumowego, i że nie są one poznawane wtedy, gdy się na nie patrzy, czy też dotyka ich, lecz wtedy, gdy się je rozumie czy ujmuje rozumowo, to i widzę jasno, że nic nie jest bardziej dostępne mojemu poznaniu niż mój własny umysł⁶⁴.

⁵⁸ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 44.

⁵⁹ Ibidem, s. 45.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, s. 46.

⁶³ Ibidem, s. 47.

⁶⁴ Ibidem.

Przykład wosku potwierdza po raz kolejny, że dusza jest lepiej znana od ciała. Kartezjusz wiedział to już wcześniej; mówił przecież, że jej poznanie możliwe jest bez ciała, że jest pewne i dokonuje się całkowicie niezależnie od niego. W omawianym wywodzie jeszcze raz potwierdza swe wcześniejsze spostrzeżenia. Przy okazji jednak rozważania te pozwalają na poczynienie pewnych spostrzeżeń dotyczących natury poznania. Filozof, w czym daje znać o sobie jego aprioryzm, odrzuca przekonanie, jakoby źródłem naszej wiedzy mogły być zmysły lub wyobrażenia. Poznanie duszy zawdzięczamy wyłącznie intuicji intelektualnej. Jak to dalej filozof pokaże, właściwym przedmiotem poznawanym przez rozum są znajdujące się w umyśle i dane przez Boga idee wrodzone. Przyjęcie czystej intuicji intelektualnej (światła rozumu) jako źródła wiedzy stanowi niezwykle ważny element całej filozofii Kartezjusza. Jego obecność przenika całą jego metafizykę i epistemologię z wiarą w możliwość poznania istoty duszy, Boga i świata materialnego.

Kartezjusz konsekwentnie głosi, że myślenie potwierdza istnienie duszy, oraz konsekwentnie nazywa duszę rzeczą myślącą. Trzeba tu jednak powiedzieć, że nie jest on konsekwentny, jeśli chodzi o jej pojęcie. Już na podstawie powyższych analiz zauważyć można, że mamy do czynienia z napięciem. W *Medytacjach* (również w innych swych pismach) Kartezjusz traktuje duszę raz jak podmiot świadomości, podstawę doświadczenia, wewnętrzną przestrzeń, która wykonuje rozmaite operacje, doznaje oraz mieści w sobie idee, raz jak przedmiot, na który składają się określone władze (najczęściej: rozum lub też rozum i wola). Świadome czynności, doznania i przedstawienia to nie to samo, co władze umysłu – zakres tego, co świadome, nie daje się zredukować do władzy poznania i chcenia (nawet jeśli rozumie się je bardzo szeroko). Problem ten, choć podstawowy, nie wyczerpuje wszystkich trudności płynących z kartezjańskiego określenia umysłu⁶⁵.

⁶⁵ Różne aspekty kartezjańskiego ujęcia natury umysłu budziły wątpliwości już u współczesnych filozofa. Dla przykładu, Gassendi pisze: „Następnie, gdy chodzi o ideę siebie samego, nie należy niczego dodawać do tego, co zostało już powiedziane, zwłaszcza [w zarzutach] przeciw drugiej *Medytacji*. Na podstawie tego można bowiem wykazać, że nie tylko nie posiadasz jasnej i wyraźnej idei samego siebie, ale wydaje się, że nie posiadasz w ogóle żadnej”, P. Gassendi, *Zarzuty piąte do Medytacji*, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. K. i M. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbmska, Kęty 2001, s. 274. Inne przykładowe napięcia, które podnoszone były w związku z kartezjańskim ujęciem umysłu, można ująć w następujących pytaniach: „Czy umysł jest uniwersalny czy jednostkowy, psychologiczny?”, „Czy jest odrębny od ciała czy z ciałem złączony?”, „Czy jest aktywny czy pasywny?”, „Czy ujmuje siebie bezpośrednio, czy też ujęcie to jest wynikiem rozumowania?”. Bednarowski interesujący nas problem formułuje w sposób następujący: „Jeżeli więc myślenie jest taką uprzywilejowaną »własnością«, jest tym, co stanowi naturę substancji duchowej, jej atrybutem, który tylko w myśli można od niej odróżnić, należy zastanowić się, co to jest myślenie, *cogitatio*. [...] Pragnę na razie pominąć dwie trudności

Wraz z innymi ważnymi dylematami stanowi on tę część spuścizny po filozofie, z którą borykać się będą jego następcy.

Umysł to zatem myślenie – świadomość lub też rozum i wola. Wraz z tym stanowiskiem Kartezjusz zrywa z dominującym dotychczas ujęciem duszy. Od czasów greckich w psychologii dominuje powiązanie problematyki duszy i życia. Jak pisze jeden z najważniejszych rzeczników tego stanowiska, Arystoteles, dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życia”⁶⁶. U Kartezjusza rzecz ulega zmianie i problematyka życia wyłączona zostaje z obszaru rozważań o duszy. Autor *Medytacji* wyraźnie odróżnia zagadnienia dotyczące duszy od tych, które mają za swój temat życie, dając w ten sposób początek wyraźnemu ograniczeniu sfery psychicznej. Na skutek tej zmiany pojęciowej tradycyjny podział na przedmioty żywe i martwe ulega zmianie, przyjmując postać: przedmioty świadome i nieświadome. Życie w tej perspektywie, o czym będzie jeszcze dokładniej mowa, nie jest w żaden sposób powiązane ze sferą tego, co psychiczne. Dusza nie ożywia ciała, ale zajmuje się wyłącznie myśleniem; ciało natomiast jest samo z siebie zdolne do życia. Życie bowiem to nic innego, jak leżący w naturze rzeczy rozciągłej ruch.

W tym miejscu możemy porzucić tok argumentacji obecny w *Medytacjach* i przejść do dalszej analizy osiągniętych przez Kartezjusza wyników. Sam filozof jest przekonany, że ten sposób ujęcia nie znajduje poprzedników w dotychczasowej historii rozważań na temat duszy. W odpowiedzi na tezy Regiusa pisze on: „[...] nie znam nikogo, kto przede mną twierdziłby, iż dusza rozumna sprowadza się jedynie do myślenia [...]”⁶⁷. Warto zatem charakterystykę tę uzupełnić o kolejne ważne własności, które filozof przypisuje duszy. Chociaż nie wszystkie z wymienionych niżej właściwości duszy przypisać należy oryginalności Kartezjusza (filozof często przyjmuje powszechnie uznane w świecie filozoficznym opinie albo opowiada się po jednej ze stron prowadzonych sporów), to jednak każda z nich zasługuje na uwagę ze względu na jej oddziaływanie. W czasach nowożytnych zagadnienia, o których dalej będzie mowa, zdominowały filozoficzne dyskusje na temat jaźni; w wielu przypadkach mogą też one być uznane za składnik doświadczenia nowożytnych ludzi.

związane z *cogitatio*: pierwsza z nich polega na tym, że podając różne określenia związane z *cogitatio*, Descartes mówi o bardzo rozmaitych sprawach; druga zaś bierze się stąd, że właściwie nie bardzo wiadomo, co Descartes mówi”, W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, ss. 16–17; por. też H. Lefebvre, *Kartezjusz*, s. 174: „Kartezjusz [...] tworzy formułę: »Myślę więc jestem«. Nigdy jednak formuły tej nie zdoła jasno określić”; s. 175: „Niepodobna tedy wyjaśnić niejasności Cogito”.

⁶⁶ Arystoteles, *O duszy* (412B), w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 70.

⁶⁷ R. Descartes, *Uwagi o pewnym pisemku...*, s. 75.

Po pierwsze, umysł jest substancją, rzeczą myślącą. Kartezjusz wprawdzie mówi w *Medytacjach*, że świadoma siebie myśl należy do rzeczy myślącej, jest atrybutem określonej substancji, ale nie rozwija wątku na tyle dokładnie, by niepotrzebny stał się dodatkowy komentarz i wyjaśnienia. Sięgnijmy zatem do innych pism, gdzie filozof przedstawia czytelnikowi podstawy swej metafizyki. Według Kartezjusza w świecie istnieją wyłącznie substancje. Istnienie zatem oznacza bycie w formie substancji. Kartezjusz przyjmuje w swej filozofii kategorie wypracowane przez antyk i powszechnie uznane w średniowieczu. Prócz Boga, któremu z powodu tego, że jest bytem samoistnym⁶⁸, miano substancji przysługuje najpełniej, w świecie istnieje jeszcze substancja myśląca oraz rozciągła (która w tym miejscu nas nie interesuje). Charakteryzując substancję, Kartezjusz wyróżnia jej atrybuty (własności główne, konstytuujące istotę) oraz modyfikacje. Atrybutem umysłu jest myśl, jej modyfikacje zaś to wszelkie odmiany myśli, czyli chcenia, wyobrażenia, przypomnienia itp. Poznanie atrybutów (modyfikacji) jest podstawą do uznania istnienia substancji: „Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa. Ale łatwo ją poznajemy na podstawie któregośkolwiek z jej atrybutów przez owo wspólne założenie, że temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty [...]. Na podstawie tego bowiem, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu, wnosimy, że z koniecznością obecna jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisać”⁶⁹.

Po drugie, umysł jest niematerialny. Określenie to wynika wprost z pojęcia duszy. Rzecz myśląca bowiem jest z definicji całkowicie różna od rzeczy rozciągłej. Nie może zatem być materialna: „Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która do swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego”⁷⁰. Kartezjusz swą odpowiedzią wpisuje się w długą tradycję dualizmu metafizycznego. Zdecydowanie obstaje on przy prezentowanym stanowisku i nie jest skłonny pójść na żadne ustępstwa. Bardzo dobrze widać to w dyskusji z Regiusem. W napisanym przez siebie piśmie Regius bierze pod uwagę możliwość, iż umysł stanowi substancję cielesną lub modyfikację ciała. Autor *Rozprawy o metodzie* przeciwstawia się takiej koncepcji, twierdząc, że w żadnym wypadku tak być nie może. Jedyna dopuszczalna odpowiedź na pytanie o naturę umysłu brzmi: „umysł jest niematerialną substancją myślącą”.

Po trzecie, co z tego wypływa, umysł jest jeden i niepodzielny. Jak będzie dowodził Kartezjusz, rzeczy materialne podlegają nieskończonym podziałom,

⁶⁸ Por. R. Descartes, *Zasady...*, s. 43: „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”.

⁶⁹ Ibidem, s. 44.

⁷⁰ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 39.

dusza natomiast jest jedna i niepodzielna: „[...] dusza jest całkowicie niepodzielna. Wobec tego gdy zastanawiam się nad nią, to znaczy, gdy zastanawiam się nad samym sobą jako czymś, co jedynie myśli, to nie mogę wyróżnić w sobie żadnych części, lecz poznaję i pojmuję nader jasno, że jestem rzeczą absolutnie jedną i całkowitą”⁷¹. Jedność duszy potwierdza wiele przykładów. Uznając, że dusza jest w całości zjednoczona z ciałem, widzimy bez żadnych wątpliwości, że utrata jakiejś części ciała nie powoduje żadnej straty w duszy. Nie powinna nas również zmylić w tym względzie powszechnie przyjęta wielość władz duszy: „[...] nie można poprawnie nazwać częściami duszy zdolności chcenia, postrzegania czy rozumienia, ponieważ to ta sama dusza w całości chce, w całości postrzega i rozumie itd.”⁷².

Po czwarte, umysł jest kompletny i gotowy. Według Kartezjusza ludzkie ja nie staje się w toku historii, nie jest czymś, czego istota może podlegać przygodnej zmianie. Umysł już od samego momentu pojawienia się w świecie jest tym, czym jest – jest z góry dany i czekający na odkrycie: „Otóż niewątpliwie można powiedzieć o rzeczach przygodnych, iż ich natura dopuszcza, by rzecz taka przybierała tę czy inną odmianę, jak w tym przykładzie, że teraz piszę lub nie piszę. Gdy jednak idzie o istotę jakiejś rzeczy, wówczas niedorzeczne i sprzeczne jest powiedzenie, że ich natura dopuszcza, by przybierały jakąś odmianę inną od tej, którą rzeczywiście posiadają”⁷³. By rzecz ująć innymi słowami, dla autora *Medytacji* idea „ja” jest ideą wrodzoną. Jej źródłem jest Bóg. Każdy człowiek otrzymuje ją wraz z urodzeniem. Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy zawsze i od razu muszą być świadomi tego, czym i kim są – taka świadomość wymaga solidnej pracy i starań, czego dobrym przykładem są *Medytacje*. Oznacza to tylko, że zarówno przedmiot, jak i warunki odkrycia prawdy o sobie są dane i przedstawiają się tak, jak to w *Medytacjach* prezentuje Kartezjusz⁷⁴.

Po piąte, umysł ma naturę skończoną. W przeciwieństwie do nieskończonego Boga substancje cielesna i myśląca są skończone. Według Kartezjusza właściwość

⁷¹ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 93.

⁷² Ibidem.

⁷³ R. Descartes, *Uwagi o pewnym pisemku...*, s. 75.

⁷⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 22: „Filozofowie w rodzaju Kartezjusza [...] przyjmowali ideę prawd wrodzonych, czyli apriorycznych. Nie sądzili oni oczywiście, że nowo narodzone niemowlę postrzega pewne prawdy od chwili swego przyjścia na świat. Uważali raczej, że pewne prawdy są potencjalnie wrodzone w tym sensie, że doświadczenie stanowi jedynie okazję do uświadomienia ich sobie przez kierowany własnym światłem umysł”. Por. też R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 130: „Należy tu jednak podkreślić, że wszystkie rzeczy, o których poznaniu mówi się, że jest nam dane przez naturę, nie są z tej racji przez nas wyraźnie poznane, lecz że są one takie, iż możemy je poznać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, za pomocą wyłącznie sił własnego rozumu”.

tę tłumaczyć należy w taki sposób, że człowiek (mimo iż stworzony został na podobieństwo Boga) ma również udział w nicości: „[...] ja sam jestem jakby środkiem pomiędzy Bogiem i nicością [...]”⁷⁵. W *Zasadach* brak konstytuujący naturę ludzkiego umysłu przedstawiony jest jako ograniczoność intelektu. Spośród dwóch władz konstytuujących człowieka i biorących udział w poznaniu, mianowicie intelektu oraz woli, ta ostatnia uznana być może za równą Bogu. Inaczej jest natomiast w przypadku intelektu: „W istocie zaś ujmowanie przez intelekt rozciąga się jedynie na te nieliczne rzeczy, które się mu przedstawiają, i zawsze wielce jest ograniczone”⁷⁶. Także w *Medytacjach* uznaje Kartezjusz wolę za nieskończoną, intelekt natomiast za ograniczony. W ostatnim z wymienionych dzieł, prócz intelektu, w poczet zdolności decydujących o ograniczoności umysłu włącza on jeszcze wyobraźnię, pamięć oraz wszystkie inne zdolności (nie precyzując, o jakie chodzi): „W podobny sposób rozpatruję pamięć, wyobraźnię i wszelkie inne swoje zdolności, nie znajdując żadnej, która nie byłaby bardzo mała i ograniczona”⁷⁷.

Po szóste, istota umysłu jest taka sama u wszystkich ludzi. Kartezjusz pisze o tym na przykład w *Rozprawie o metodzie*: „[...] jeśli chodzi o rozum lub rozsądek, jako że jest on jedyną rzeczą, która nas czyni ludźmi i odróżnia od zwierząt, to chciałbym wierzyć, że zawiera się on całkowicie w każdym z nas, i trzymać się tu powszechnego poglądu filozofów, którzy twierdzą, że różnice co do wielkości stopnia zachodzą wyłącznie między cechami przypadkowymi, a nigdy między formami czy naturami tego samego gatunku”⁷⁸. Filozof stoi tu na dobrze znanym stanowisku głoszącym, że mimo licznych uwarunkowań podstawowy rdzeń człowieka pozostaje zawsze i u wszystkich ten sam (doktryna prawa naturalnego). Wszyscy ludzie mają taką samą istotę, mimo różnic majątku czy urodzenia – są z natury równi. Postulat ten pociąga za sobą tezę o powszechności i uniwersalności ludzkich celów – każdy człowiek ma te same prawa i obowiązki. Odkrycie tych podstawowych składników naszej natury jest najprostszą drogą do ukazania celów, a tym samym środkiem torującym drogę wyzwolenia człowieka z przesądów, jakim podlega zarówno w nauce, jak i w dziedzinie spraw praktycznych.

Po siódme, umysł każdego człowieka jest odrębnym bytem: „[...] z tego samego tylko powodu, że każdy poznaje siebie jako rzecz myślącą i że może myślą oddzielić od siebie samego każdą inną substancję zarówno myślącą, jak rozciągłą, pewną jest rzeczą, że każdy w ten sposób ujmowany różni się realnie od wszelkiej innej substancji myślącej i od wszelkiej substancji cielesnej”⁷⁹.

⁷⁵ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 66.

⁷⁶ R. Descartes, *Zasady...*, s. 39.

⁷⁷ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, ss. 68–69.

⁷⁸ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 4.

⁷⁹ R. Descartes, *Zasady...*, s. 46.

Kartezjusz opowiada się tu przeciw odgrywającej ważną rolę w średniowieczu doktrynie monopsychizmu. Według jej przedstawicieli intelekt, jako ogarniający to, co powszechne i trwałe, sam musi być uniwersalny i wieczny. Nie może być zatem partykularny, ale jeden i wspólny wszystkim ludziom. Najważniejszym filozofem stojącym na tym stanowisku, wiążącym je przy tym z Arystotelesem, był Awerroes. Inaczej niż arabski myśliciel, autor *Zasad filozofii* mówi, że pomimo iż ludzie są z natury równi, każdy z nas jest oddzielnym bytem. Jako jednostki różniemy się nie tylko od tego, co nieświadome (jako podmioty od przedmiotu), ale także od każdego poszczególnego bytu obdarzonego umysłem (a więc jako jednostki od innych jednostek). Potwierdza to nasza własna świadomość, która pozwala nam bez żadnych wątpliwości postrzegać siebie we własnym wnętrzu jako odrębne byty. Stanowisko Awerroesa było zwalczane już w średniowieczu; przeciwko niemu opowiadał się na przykład Tomasz z Akwinu. Kartezjusz jednak nadaje problemowi temu znaczenie, wykorzystując nowe podstawy teoretyczne.

Po ósme, umysł jest sprawcą, jest autorem własnych myśli. W *Zasadach filozofii* czytamy: „To zaś, że najszerszej rozciąga się wola, to również zgodne jest z samą jej naturą; a najwyższą doskonałością w człowieku jest to, że działa przez [swoją] wolę, tzn. swobodnie. I tak w swoisty jakiś sposób jest sprawcą swoich czynów i zasługuje za nie na pochwałę. Nie chwali się bowiem automatów, dokładnie wykonujących wszystkie ruchy, do których zostały skonstruowane [...]”⁸⁰. Jak widzieliśmy wyżej, dla Kartezjusza niemal wszystkie zdolności człowieka świadczą o jego skończoności. Wyjątek stanowi wola, która jest tak „wszechstronna i rozległa, że wykracza poza wszelkie granice”⁸¹. Wolność woli decyduje o możliwości bycia sprawcą. Przypisanie sprawstwa wyznacza swoistość człowieka, odróżniając go od wszystkich innych bytów obecnych w świecie. Człowiek jest wolny, co oznacza także, iż za swe czyny ponosi pełną odpowiedzialność – tylko istoty posiadające umysł mogą ponosić odpowiedzialność; charakter jaźni wyznacza też jej zakres⁸². Odpowiedzialni możemy być tylko za to, co nas stanowi, to znaczy za, w rozumieniu Kartezjusza, nasze myślenie.

Po dziewiąte, umysł pochodzi od Boga. W *Medytacjach* problem pochodzenia umysłu pojawia się zaraz po tym, jak Kartezjusz dochodzi do uznania istnienia Boga. By całą rzecz przemyśleć raz jeszcze, odeprzeć wątpliwości, które pojawiają się w chwili rozproszenia uwagi i w ten sposób utwierdzić się ponownie w swym przekonaniu, filozof postanawia zbadać, czy możliwa jest sytuacja, że on sam istniałby, mimo nieistnienia Boga. Kartezjusz rozważa trzy alternatywne

⁸⁰ Ibidem, s. 39.

⁸¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 68.

⁸² Więcej na ten temat powiem przy okazji omówienia kartezjańskiego ujęcia zagadnienia ludzkich uczuć.

rozwiązania, mianowicie, że sam jest twórcą swego bytu, że pochodzi od rodziców oraz że został stworzony przez inną przyczynę, mniej doskonałą od Boga. Każde z nich następnie odpiera jako nieprzekonujące; ostatecznie dochodzi do wniosku, że umysł ludzki pochodzi od Boga. Jak się okazuje, perspektywa stanowiąca punkt wyjścia *Medytacji* ulega w tym miejscu odwróceniu. Kartezjusz odrzuca pogląd, jakoby to umysł był twórcą Boga, co jednocześnie oznacza, że porządek dzieła nie pokrywa się z porządkiem świata – w perspektywie ontycznej to nie jaźń stanowi punkt wyjścia, ale Bóg, który jest nie tylko stwórcą duszy, ale także podtrzymuje ją w istnieniu⁸³.

Po dziesiąte, umysł jest nieśmiertelny: „[...] pewne jest, że ja, to znaczy moja dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie i prawdziwie różna od mojego ciała i że może ona być czy istnieć bez niego”⁸⁴. W przeciwieństwie do materii, która jest zniszczalna, umysł cechuje nieśmiertelność. Kartezjusz nie rozważa nigdzie tego problemu szczegółowo. Nie buduje skomplikowanych dowodów na nieśmiertelność duszy, nie poświęca też miejsca takim kwestiom jak wizja życia po śmierci itp. Niemniej teza o nieśmiertelności duszy pada w dziełach filozofa bardzo często. Właściwość ta, podobnie jak poprzednia, wskazuje na bliskość wielu wniosków Kartezjusza z tradycją myśli chrześcijańskiej. Nie powinno to dziwić. Autor *Rozprawy o metodzie*, jako mieszkaniec nowożytnej Europy, a co za tym idzie, chrześcijanin, siłą rzeczy podziela liczne przekonania charakterystyczne dla mającej swe korzenie w Biblii antropologii⁸⁵. Z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, że Kartezjusz otwiera drogę myśleniu, za sprawą którego możliwość, iż Bóg nie jest nam już potrzebny (wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami), zostanie poważnie wzięta pod uwagę, jednak z całą pewnością nie taka jest intencja filozofa i z całą pewnością on sam do wniosków takich się nie posuwa.

Powyżej wymieniałem szereg właściwości, które Kartezjusz przypisuje duszy i które stały się ważnym składnikiem nowożytnej charakterystyki (pojmowania) wewnętrzności. Mimo że nie wolny od wewnętrznych napięć, obraz niniejszy uznany może być za podstawowy.

U progu epoki nowożytnej spotykamy nowe doświadczenie jaźni jako autonomicznej i refleksyjnej struktury znajdującej się w ciele. „Ja” stanowi nasze prawdziwe wnętrze, jest różne od ciała, spójne, ahistorycznie gotowe i czekające na odkrycie dzięki zdolności refleksji; jest także sprawcą naszego myślenia,

⁸³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, ss. 81–82.

⁸⁴ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 86.

⁸⁵ Europa nowożytna jest chrześcijańska. Jeszcze w XIX i w początkach XX wieku niewielu było autorów, którzy otwarcie przeciwstawiali się tej tradycji. Por. M. Heimann, *Chrześcijaństwo Europy Zachodniej od oświecenia*, tłum. E. Ziemska, w: A. Hastings (red.), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa 2002, s. 575.

poznania i działania. Ponadto jaźń swe pochodzenie zawdzięcza Bogu oraz jest nieśmiertelna.

Spróbujmy teraz kilka słów powiedzieć na temat nowożytnych dyskusji dotyczących umysłu i jego poznania samego siebie. Doskonale wiadomo, że poszczególne aspekty proponowanego przez Kartezjusza rozumienia duszy były przedmiotem licznych wątpliwości już za jego życia. Krytyka kartezjanizmu nie pojawia się dopiero w wieku XX, ale jest zjawiskiem, o czym świadczą choćby zarzuty dołączone do *Medytacji*, stale obecnym w myśli nowożytnej. Z jednej strony na bieżąco atakuje się filozofa z pozycji scholastycznych; do drugiej grupy należą ci autorzy, z których rozważań wynika, że Kartezjusz zatrzymał się w pół drogi. Te ostatnie głosy mają w tym miejscu szczególne znaczenie. Wątpliwości filozofów nowożytnych dotyczyły z jednej strony własności umysłu, z drugiej pytano, czy możemy mieć o danych własnościach wiedzę. Zastanawiano się także nad charakterem oraz metodą zdobywania wiedzy. W zasadzie każdy element charakterystyki podmiotu zaproponowanej przez Kartezjusza był przedmiotem krytycznych analiz. Do diskutowanych kwestii należały: czy dusza jest substancją, czy jest niematerialna, nieśmiertelna, ogólna, wolna, ahistorycznie gotowa, czy pochodzenie zawdzięcza Bogu? Czy poznanie siebie jest zadaniem łatwym czy trudnym? Co jest przedmiotem introspekcji? W jaki sposób oglądamy siebie w doświadczeniu wewnętrznym? Czy doświadczenie wewnętrzne jest jedynym/głównym źródłem wiedzy o nas samych?⁸⁶

⁸⁶ Pomijam tu szersze omówienie tych kwestii. W celu ilustracji, chcąc zwrócić uwagę na różnicowanie stanowisk i wielość ciekawych dyskusji, odniosę się krótko do dwóch ostatnich pytań. Zaczniemy od pytania o naturę doświadczenia wewnętrznego. Słynną krytykę stanowiska kartezjańskiego znajdujemy u Locke'a. Autor ten pisze: „To źródło idei każdy ma całkowicie w sobie samym; a chociaż nie jest to zmysł, jako że nie ma do czynienia z rzeczami zewnętrznymi, to przecież do zmysłów jest bardzo podobne i mogłoby być słusznie nazwane „zmysłem wewnętrznym”. Ale ponieważ źródło pierwsze nazwałem wrażeniem zmysłowym, to nazywam refleksją, bo idee, jakie wywołuje, mogą być otrzymane tylko dzięki temu, że umysł zwraca się ku sobie samemu przez refleksję nad własnymi czynnościami”, J. Locke, *Rozważania...*, t. 1, s. 121. Według Locke'a pod względem sposobu uzyskiwania idei doświadczenie wewnętrzne nie różni się w zasadzie od zewnętrznego. Podobnie jak możemy utworzyć sobie ideę łabędzia, składając razem ideę białej barwy, długiej szyi, czerwonego dziobu, zdolności pływania po wodzie i tak dalej, tak samo tworzymy ideę nas samych, łącząc idee czynności obserwowanych przez nas dzięki refleksji: „Tak oto, łącząc ze sobą idee myślenia, postrzegania, wolności, mocy poruszania się i poruszania innych rzeczy, osiągamy równie jasne postrzeżenie i pojęcie substancji niematerialnych [...]”, *ibidem*, s. 423. Podobnie jeśli chodzi o kwestię kolejną, podawano w wątpliwość pierwszeństwo introspekcji w ogóle. U Goethego czytamy: „Jak poznać samego siebie? Nigdy przez rozpamiętywanie, lecz raczej przez czyny. Spróbuj spełnić swój obowiązek, a od razu będziesz wiedział, kim jesteś”, J.W. Goethe, *Myśli wybrane*, tłum. J. Brodzki, A. Milska, w: *idem, Dzieła wybrane*, t. 4, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), Warszawa 1956, s. 421. U tego samego autora: „Miło zapewne zajmować się sobą,/ Gdyby to tylko było pożytecznym!/ Patrząc

W nowożytnych dyskusjach dotyczących umysłu natrafiamy na liczne kontrowersje. Poszukując siebie, filozofowie nowożytni stawiają interesujący nas problem w różny sposób oraz odkrywają w sobie odmienne cechy i właściwości. Kontrowersje dotyczą zarówno stopnia trudności poznania, metody, zakresu wiedzy, jak i charakteru jaźni. Nigdy w filozofii nowożytnej nie udało się wypracować takiego stanowiska, które zadowoliliby wszystkie strony rozgrywających się sporów. Trzeba jednak pamiętać, że mimo licznych różnic i problemów przytaczani tutaj filozofowie nie mówią przy tej okazji o potrzebie całkowitego zerwania z dorobkiem Kartezjusza.

Na koniec chciałbym poświęcić uwagę konsekwencjom ujęcia Kartezjusza.

Jedną z najdonioślejszych konsekwencji płynących z nowożytnego pojmowania siebie w kategoriach umysłu jest uwewnętrznienie źródeł zarówno poznawczych, jak i moralnych. Pisałem o tym problemie obszernie we wcześniejszych fragmentach pracy. Tutaj więc niech wystarczy krótka wzmianka. Od czasu Kartezjusza nowożytny podmiot nadziei na osiągnięcie pewności upatruje nie w obiektywnym porządku bytu, ale w samym sobie. Zarówno w poznaniu, jak i działaniu mamy postępować w zgodzie z zasadami, które odnajdujemy we własnym wnętrzu. Podobnie z własnego wnętrza płynie teraz godność i szacunek człowieka dla samego siebie⁸⁷. Uwewnętrznienie, jakie śledzić mogliśmy na przykładzie kartezjańskich *Medytacji*, jest powodem zarówno lęków, nadziei, jak i aspiracji. Wraz z nim rodzą się podstawowe dla czasów nowożytnych ideały, jak samowystarczalność, krytyczny stosunek do tradycji, niezgoda na posłuszeństwo wobec autorytetu, postępowanie w zgodzie ze sobą, kierowanie się własnym zdaniem i wiele innych.

Po drugie, wyłonienie się kartezjańskiej koncepcji umysłu pociąga za sobą także zmiany w obszarze wiedzy. Koncepcja ta oddziaływała niemal na każdym polu. Przede wszystkim legła u podstaw filozofii nowożytnej, dając myślicielom nadzieję na uchwycenie niezawodnych podstaw wiedzy. Za sprawą „odkrycia” umysłu filozofia głównego nurtu odchodzi od kontemplacji bytu i skupia się na problemie świadomości. W efekcie epistemologia zastępuje ontologię, stając się „filozofią pierwszą” czasów nowożytnych. Inną ważną dziedziną, która konstituuje siebie, opierając się na prezentowanym pojęciu umysłu, jest psychologia empiryczna. Odgrywająca wcześniej naczelną rolę w dyskusjach o naturze człowieka psychologia racjonalna okazuje się przejawem myślenia metafizycznego i musi zostać porzucona. Zakorzenione w tradycji pojęcia, takie jak „substancja”, „dusza”, „intuicja intelektualna”, „idee wrodzone”, zaczynają jawić się jako

w swe wnętrze, żaden człek nie pozna/ Swojego wnętrza, własną bowiem miarą/ raz się za małym, raz zbyt wielkim mierzy./ Człowiek się tylko poznaje w człowieku/ i tylko życie uczy, czym jesteście”, J.W. Goethe, *Torquato Tasso*, tłum. J. Kasprzowicz, w: idem, *Dzieła wybrane*, t. 3, s. 130.

⁸⁷ Por. Ch. Taylor, *Źródła...*, ss. 284–296.

niemające oparcia w faktach; jej pytania o nieśmiertelność czy pochodzenie duszy od Boga nie znajdują rozwiązania na gruncie poznawczym. Choć u Kartezjusza wiele z tych kwestii odgrywa jeszcze kluczową rolę i, jak twierdzi autor *Medytacji*, zasadność zajmowania się nimi znajduje potwierdzenie w niezawodnym poznaniu, to już następne pokolenia filozofów będą wobec tego poprzednika bardziej sceptyczne. Pod wpływem empirystycznej wykładni poznania, według której bezpośrednimi, a przeto nienarażonymi na wątpliwości, składnikami doświadczenia podmiotu są świadome przeżycia, cała aparatura pojęciowa psychologii racjonalnej traci uzasadnienie⁸⁸.

Trzecim zagadnieniem, na które chciałbym zwrócić uwagę, jest niezwykle często podkreślane oderwanie umysłu od świata. Choć trudno bezwzględnie uznać, że „podmiot nowożytny” znajduje się poza światem (pełni on raczej podwójną rolę podmiotu–przedmiotu, co znaczy, że w równym stopniu traktowany jest jak przedmiot znajdujący się pośród innych przedmiotów), to jednak trzeba przyznać, że myśl o pozaświatowym charakterze umysłu oddziałała niezwykle szeroko⁸⁹. Jej skutki zaznaczają się na terenie filozofii, dla której znajdujący się na zewnątrz podmiot może przyznać sobie miano warunku możliwości poznania, a także w obszarze wczesnych nauk społecznych, u których podstaw legła antynomia jednostki rozumianej jako izolowana i samodzielna całość, której natura nie jest w żaden sposób powiązana ze światem zewnętrznym i innymi ludźmi, oraz społeczeństwa jako równie zewnętrznego wobec niej bytu; odegrała także ważną rolę w życiu jednostek, czego skutkiem jest silnie zaznaczająca się tendencja do myślenia o samych sobie w kategoriach bytów ahistorycznie gotowych, znajdujących się poza światem i wspólnotą⁹⁰.

Czwarta konsekwencja, o której chciałbym wspomnieć, dotyczy stosunku umysłu do tego, co inne w nas samych. Jeśli umysł, naszą wewnętrzną istotę, pojąć jako rozum i wolę, to okazuje się, że niezwykle szeroki obszar mogący wchodzić w ramy opisu nas samych potraktowany zostaje jako zewnętrzne, jako

⁸⁸ Bardzo dobrze widać to u ojca psychologii, Wilhelma Wundta. W swej koncepcji dystansuje się on w sposób zdecydowany od spuścizny psychologii racjonalnej. Jego zdaniem psychologia jest nauką o bezpośrednim doświadczeniu, nauką o tym, czego bezpośrednio doświadcza podmiot, o zjawiskach bezpośrednio doświadczanych za pomocą samoobserwacji.

⁸⁹ „Oczywiste jest, iż nawet autorzy klasycznych powieści w stylu Robinsona Cruoe, nie mówiąc już o psychologach XIX wieku, doskonale rozumie, że człowiek żyje w społeczeństwie i od niego zależy. Jednakże społeczeństwo, podobnie jak przestrzeń w fizyce newtonowskiej, było ujmowane jedynie jako warunek, rama, zewnętrzne środowisko rozwoju osobowości. Natomiast treść refleksyjnego »ja« wydawała się bezpośrednio dana (samopoczucie) lub kształtująca się w trakcie introspekcji”, I. Kon, *Odkrycie „ja”*, s. 36.

⁹⁰ Norbert Elias mówi w tym kontekście o „myślących posagach”. Por. N. Elias, *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2008, ss. 109–141. Ujęcie, które znajdujemy u Eliasza, najwięcej zawdzięcza pracom Heideggera (por. zwił. *Bycie i czas* oraz *Nietzsche*, t. 2).

„nie-ja”. Skoro naszą najgłębszą istotę, istotę całkowicie samowystarczającą, stanowi rozum i wola, to ciało, uczuciom, zmysłom, wyobrażeniom przyznana zostaje pozycja tego, co obce. Z takiego postawienia sprawy wynika nieuchronnie, że tym bardziej jesteśmy sobą, im bardziej uniezależnimy się od nich. Widać wyraźnie, że mamy tu do czynienia z modelem racjonalnego podmiotu, który pewność samego siebie łączy z odcięciem się od sfery zmysłowej, a więc z jednym z najważniejszych modeli określających w czasach nowożytnych stosunek duszy i ciała. Płyną z niego przekonania takie jak to, że człowiek rozsądny nie poddaje się emocjom, nie idzie za wskazaniem tego, co zmysłowe itp.⁹¹

Ostatni, piąty problem, o którym warto powiedzieć przy okazji omówienia konsekwencji płynących z nowożytnej koncepcji umysłu, nie oddziałuje szeroko poza dziedziną filozofii. Na tym obszarze jednak odgrywa ważną rolę. Kartezjańska koncepcja umysłu, zgodnie z którą właściwym przedmiotem poznania są znajdujące się we wnętrzu idee, naraża filozofię na liczne trudności. Do najważniejszych z nich należy problem istnienia drugiego człowieka oraz istnienia świata (problem mostu, problem transcendencji). Skoro umysł to, co inne, poznaje za pośrednictwem obrazów, to skąd ma wiedzieć, czy idei odpowiada znajdujący się na zewnątrz przedmiot? Skoro świadomość jest dana wyłącznie z punktu widzenia pierwszej osoby, to jak upewnić się o istnieniu świadomości innych ludzi? Jak wiadomo, Kartezjusz rozwiązuje te problemy, odwołując się do prawdomówności Boga. Rozwiązanie takie jednak bardzo szybko przestało wystarczać, czego konsekwencją jest ciągle powracające niebezpieczeństwo zamknięcia się we własnym umyśle – groźba solipsyzmu nieustannie towarzyszy rozważaniom nowożytnych filozofów.

3. CIAŁO

W *Medytacjach* centralną pozycję zajmuje problem podmiotowości. Umysł jest dla Kartezjusza nie tylko przedmiotem poznania, ale także „przestrzenią”, w której możliwe jest osiągnięcie pewności i wiedzy. Nie znaczy to jednak, że filozof

⁹¹ Por. na ten temat. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980. Jak pisze Gianni Vattimo: „Według Eliasza nowożytna cywilizacja rozwija się, gdy władza i przymus koncentrują się w suwerennym, najpierw absolutnym, a następnie konstytucyjnym Państwie. W konsekwencji psychologia zbiorowa ulega radykalnej transformacji: we wszystkich klasach społecznych jednostki przyswajają sobie »dobre maniery« dworzan, którzy pierwsi zrzekli się stosowania siły na rzecz suwerennego władcy; namiętności nie są już tak potężne i nieskrywane jak w poprzednich epokach; egzystencja traci żywotność i barwność, lecz zyskuje bezpieczeństwo i formalizm”, G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 53.

w swych rozważaniach ogranicza się wyłącznie do duszy. Także ciało poświęca on w swych pismach sporo miejsca. Z rozważaniami na ten temat mamy do czynienia zarówno w głównych działach Kartezjusza, jak i w innych pracach (na przykład *Człowiek* czy *Opis ciała ludzkiego*), gdzie koncentruje się on wyłącznie na interesującym nas problemie. Zwłaszcza te ostatnie prace pozwalają przyjrzeć się poglądom autora *Rozprawy o metodzie* w szerszym zakresie. Biorąc pod uwagę całokształt wyłaniający się z kartezjańskich zainteresowań ciałem, filozof rozpatruje temat ten na kilku płaszczyznach. Prócz filozoficznego pytania o naturę ciała (mającego kluczowe znaczenie) bada jego budowę i funkcjonowanie, zajmuje się anatomią i fizjologią, pisze nawet na temat embriogenezy. Z wiedzą o ciele wiąże on niezmiennie duże nadzieje, pozytywnie oceniając nie tylko czysto poznawcze walory, ale także związane z nią korzyści praktyczne⁹².

W Kartezjańskim ujęciu ciała na uwagę zasługują przede wszystkim dwie sprawy: po pierwsze, to, czy człowiek posiada ciało, nie jest pewne, ale wymaga dowodu, po drugie, ciało jest całkowicie różne od duszy: „I chociaż być może, czy raczej na pewno, jak to powiem wkrótce, mam ciało, z którym jestem bardzo ściśle związany, to jednak jako że z jednej strony mam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako czegoś będącego wyłącznie czymś myślącym, a nie przestrzennym, a z drugiej posiadam dokładną ideę ciała jako czegoś będącego wyłącznie rzeczą przestrzenną, a nie myślącą, pewne jest, że ja, to znaczy moja dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie i prawdziwie różna od mojego ciała i że może ona być czy istnieć bez niego”⁹³.

Inaczej niż wiedza o istnieniu myślącej duszy, która jest całkowicie pewna, wiedza o tym, że mamy ciało, wymaga dowodu. W *Medytacjach* wszystko, co nie mieści się w pojęciu umysłu poznanego jako pierwszy, objęte jest wątpliwością, którego usunięcie wymaga specjalnych środków. W porządku dzieła, istnienie ciała potwierdzenie zyskuje dopiero na ostatnim etapie, po tym, jak filozof przekonuje się, że istnieje Bóg. Dopiero gwarancja istnienia oraz wynikająca z jego pojęcia teza o prawdopodobności Stwórcy pozwala sądzić, że istnieje materia, a wraz z nią ludzkie ciało. Skoro Bóg dał człowiekowi „[...] bardzo silną skłonność do przekonania, że idee te pochodzą od rzeczy materialnych, to nie widzę, jak można by uzasadnić, że nie jest zwodzicielem, jeśliby idee te faktycznie pochodziły skądinąd lub były sprawione przez inne przyczyny niż rzeczy materialne. Dlatego też trzeba uznać, że istnieją rzeczy materialne”⁹⁴.

Przejdźmy teraz do zagadnienia natury ciała. Kartezjusz, przeciwstawiając duszę ciału, włącza ciało w ramy przyrody. W dualistycznej koncepcji filozofa

⁹² Szerzej na ten temat por. A. Bednarczyk, *Wstęp*, w: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989; H. Lefebvre, *Kartezjusz*, ss. 148–167.

⁹³ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 86.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 88.

jest bowiem miejsce wyłącznie na dwie substancje. Stąd też płynie nieuchronny wniosek, że to, co nie mieści się w pojęciu umysłu, musi należeć do drugiej dziedziny: „Tak więc w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia [...]”⁹⁵. Na tej podstawie Kartezjusz ludzkie ciała stawia w równym rzędzie ze zwierzętami (którym odmawia duszy), wytworzonymi ręką człowieka maszynami oraz wszechświatem fizycznym. Wszystkie ciała, zarówno te martwe, jak i żywe, pod względem istoty są identyczne, należą do jednej kategorii.

Jeśli duszę Kartezjusz charakteryzuje jako rzecz myślącą, to o materii mówi, że jej atrybutem jest rozciągłość wzdłuż, wszcz, i w głąb: „W ten sposób rozciągłość wzdłuż i wszcz, i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej”⁹⁶. Za ujęciem niniejszym przemawiają dwa argumenty. Po pierwsze, wszystkie inne cechy, które możemy przypisać ciału, zakładają rozciągłość: „Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej [...]”. Tak na przykład nigdzie indziej jak tylko w rzeczy rozciągłej można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciągłej przestrzeni [...]”⁹⁷. Po drugie, rozciągłość może być pojęta bez wszystkich innych cech. Nawet jeśli odrzucimy wszystkie możliwe właściwości, ona niezmiennie będzie ciału towarzyszyć. Przypuśćmy, że od „[...] idei jakiegoś ciała, na przykład kamienia odrzucimy [...] to wszystko, o czym wiemy, że się tego nie domaga natura ciała. Odrzucimy więc najpierw twardość, bo kamień traci ją, gdy rozpuszcza się albo rozsypuje [...]”; odrzucimy także barwę [...]; odrzucimy ciężar [...]. A wreszcie odrzucimy zimno i ciepło oraz wszystkie inne jakości [...]. Tak więc uświadomimy sobie, że nic zgoła nie pozostaje w jego idei prócz tego, że jest on czymś rozciąglym na długość, szerokość i głębokość [...]”⁹⁸. Podobnie jak w rzeczy myślącej, również w ciele odkrywamy rozmaite modyfikacje. Do najczęściej wymienianych przez Kartezjusza modyfikacji rzeczy rozciągłej należą: nieskończona podzielność, kształt, liczba, położenie, trwanie, wielkość i ruch.

Włączając ciało w ramy przyrody, Kartezjusz każe pojmować je jak maszynę. Mechanizmem są nie tylko zegary, młyny i inne tego rodzaju przedmioty wykonane ręką człowieka; jest nim również cały wszechświat; są nim zwierzęta oraz ludzkie ciało. W swym *Człowieku* filozof pisze: „Przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągim bądź maszyną”⁹⁹. Maszyna ta, będąc skonstruowaną przez Boga, ma w sobie wszystkie niezbędne części pozwalające jej działać samodzielnie: „Pragnąłbym – powiadam – byśmy wzięli pod rozwagę, że wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko

⁹⁵ R. Descartes, *Zasady...*, s. 64.

⁹⁶ Ibidem, s. 44.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem, s. 59.

⁹⁹ R. Descartes, *Człowiek...*, s. 3.

przestrzennego rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara (bądź innego automatu) są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół. Nie należy przeto z ich powodu wyobrażać sobie w owej maszynie żadnej duszy roślinnej ani zmysłowej, żadnej zasady ruchu i życia – oprócz krwi i tchnień wzburzonych ciepłem ognia, który nieustannie płonie w sercu maszyny i ma tę samą naturę, co każdy inny ogień, spotykany w ciałach nieożywionych¹⁰⁰.

Tak określone ciało, rzecz rozciąglą, maszyna, posiada określone właściwości.

Po pierwsze, ciała są nieskończenie podzielne (nie istnieją atomy). W przeciwieństwie do duszy, która nie posiada żadnych części, ciało, jako rzecz rozciąglą, cechuje podzielność: „[...] zachodzi wielka różnica między duszą a ciałem, taka mianowicie, że ciało jest zawsze z natury podzielne, a dusza jest całkowicie niepodzielna¹⁰¹. Pojmujemy przy tym z całą oczywistością, że podzielność ta musi być nieskończona: „Poznajemy także, że nie może tak być, aby istniały jakies atomy, czyli cząstki materii z natury swej niepodzielne. Gdyby one istniały, z konieczności musiałyby być rozciąglę niezależnie od tego, jak bardzo małymi byłyby pomyślane; bo możemy wciąż każdą z nich dzielić w myśli na dwie albo więcej mniejszych [cząstek] i na tej podstawie poznawać, że są one podzielne. Niczego bowiem nie możemy dzielić w myśli, czego byśmy tym samym nie poznawali jako rzeczy podzielnej¹⁰²”.

Po drugie, ciała podlegają prawidłowościom. Podczas gdy dusza jest domeną wolności, ciało podlega prawidłowościom przyrodniczym. Ciała podlegają prawom mechaniki; nie zachowują się więc przypadkowo czy dowolnie¹⁰³. To, co w nich zachodzi, jest skutkiem działania określonych przyczyn sprawczych i daje się wytłumaczyć za pomocą praw przyrody. Kartezjusz pisze w *Rozprawie o metodzie*: „[...] dostrzegłem pewne prawa, które Bóg w taki sposób ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości, że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje¹⁰⁴. Jak widać, determinizm Kartezjusza swe umocowanie znajduje w Bogu, który nadaje światu prawa. Prawa te, jak dowiadujemy się z *Zasad filozofii*, wynikają wprost z istoty Stwórcy: „Rozumiemy też, że doskonałość Boga nie tylko na tym polega, że On sam w sobie jest niezmienny, ale i na tym, że działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny¹⁰⁵. Filozof argumentuje więc, że idąca w parze

¹⁰⁰ Ibidem, s. 71.

¹⁰¹ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 93.

¹⁰² R. Descartes, *Zasady...*, s. 63.

¹⁰³ Kartezjusz nie jest konsekwentnym mechanycystą. Ciało, jako stworzone przez Boga, jest bowiem w ujęciu filozofa także strukturą celową. Por. A. Bednarczyk, *Wstęp*, ss. XXIV–XXV.

¹⁰⁴ R. Descartes, *Rozprawa...*, ss. 49–50.

¹⁰⁵ R. Descartes, *Zasady...*, s. 69.

z doskonałością, stałość i niezmiennosc Boga sprawia, iż również jego dzieło musi odznaczać się podobnymi właściwościami.

Po trzecie, ciała posiadają wyłącznie własności geometryczne. W ciałach istnieją wyłącznie takie cechy jak kształt czy wielkość; nie ma w nich natomiast smaków, zapachów czy też barw; nie ma też w nich doznań, jak ból czy łaskotanie: „I chociaż zbliżając się do ognia, czuję ciepło, a zbliżając się trochę za bardzo, czuję ból, to jednak nie ma żadnej takiej racji, która mogłaby przekonać mnie, że w ogniu jest coś podobnego do tego ciepła, czy też tego bólu [...]”¹⁰⁶. Jakości takie jak zapach czy smak nie znajdują się w ciałach. Podobnie jest z bólem. Wniosek ten dotyczy w równym stopniu wszystkich ciał materialnych. To nie ciało jest ich siedliskiem ontologicznym, ale umysł, co oznacza, że wszystkie jakości prócz geometrycznych są wyłącznie rzeczą naszego ich postrzegania: „Abyśmy jednak to, co jasne, odróżnili od tego, co niejasne, jak najpilniej należy zwrócić uwagę na to, że doprawdy ból i barwę, i pozostałe tego rodzaju rzeczy ujmuje się jasno i wyraźnie wtedy tylko, kiedy się je bierze jako wrażenia zmysłowe, czyli myśli”¹⁰⁷.

Po czwarte, ciała są same z siebie zdolne do ruchu (do życia). Jak już wspominałem, jeszcze za czasów Kartezjusza powszechnie uznawano, że ruch obecny w ciele, a więc tym samym życie, pochodzi od duszy. Przyjmowano zatem istnienie duszy wegetatywnej i zwierzęcej, by w ten sposób wytłumaczyć zjawiska biologiczne. Kartezjusz wyraźnie protestuje przeciw temu ujęciu. To nie dusza jest źródłem ruchu, ale ciało-mechanizm: „Ponieważ jednak już od dzieciństwa wszyscy doświadczamy, że liczne ruchy ciała są posłuszne woli, która jest jedną z władz duszy, skłonni jesteśmy wierzyć, że dusza stanowi zasadę wszystkich ruchów. A wiele się do tego przyczyniła nieznanostwo anatomii i mechaniki: rozpatrując bowiem zaledwie stronę zewnętrzną ciała ludzkiego, nie wyobrażalibyśmy sobie, że ma ono w swoim wnętrzu dość narządów bądź sprężyn, by poruszać się samo przez się [...]”¹⁰⁸. Przyczyną ruchu zachodzącego w ciałach jest Bóg, „[...] który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył”¹⁰⁹. Kiedy widzimy martwe ciało, powiada Kartezjusz, błędnie sądzimy, że powodem jego śmierci jest to, iż opuszczone zostało przez duszę: „Na podstawie tego zaś, że wszystkie owe ruchy ustają w ciele, gdy ono umiera i dusza je porzuca, nie należy wnosić, iż to ona ruchy wywołuje, lecz jedynie [wolno twierdzić], iż ta sama przyczyna, która sprawia, że ciało nie jest już zdolne ich wykonywać, sprawia też, że dusza jest

¹⁰⁶ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 90.

¹⁰⁷ R. Descartes, *Zasady...*, s. 48.

¹⁰⁸ R. Descartes, *Człowiek...*, ss. 79–80.

¹⁰⁹ R. Descartes, *Zasady...*, s. 69.

w nich nieobecna”¹¹⁰. Jeśli uświadomimy sobie, że naturę duszy stanowi wyłącznie myślenie, zrozumiemy, że błędem jest przypisywanie jej ruchów niezależnych od myśli. Wszystkie czynności zachodzące w maszynie i niezależne od świadomości są wyłącznym efektem przestrzennego rozmieszczenia jej narządów: „To prawda, że trudno uwierzyć, iż samo przestrzenne rozmieszczenie narządów wystarczy, by wywołać w nas wszystkie ruchy, o których nie decyduje myśl. Oto dlaczego będę próbował tu tego dowieść i w taki sposób objaśnić całą maszynę naszego ciała, że nie bardziej będziemy skłonni sądzić, iż to nasza dusza wyzwała w ciele ruchy, o których wiemy z doświadczenia, że nie są kierowane naszą wolą, niż jesteśmy skłonni sobie wyobrażać, iż zegar ma duszę, która mu każe pokazywać godziny”¹¹¹. Wiele przykładów może potwierdzić, iż istnieją ruchy, które nie są zależne od woli człowieka, a zatem nie mogą przysługiwać duszy: „[...] ruch serca i tętnic, trawienie pokarmów w żołądku i im podobne, w których nie ma żadnej myśli [...]”¹¹².

Ta krótka charakterystyka wystarczy, by zająć się konsekwencjami prezentowanego ujęcia oraz powiedzieć parę słów na temat jego wpływu. Przede wszystkim płynie z niego wniosek, że ciało to nie my sami, a przynajmniej nie w takim stopniu, w jakim naszą istotę stanowi myślące ja. Umysł, a więc to, czym rzeczywiście jesteśmy, może być doskonale i w całości pojęty bez udziału ciała; może też bez ciała istnieć. Nietrudno zauważyć, że odpowiedź ta stanowi nowożytną wersję obecnego już u Sokratesa, podtrzymanego przez Platona, a potem Augustyna przekonania, że człowiek to dusza. Jak wynika z *Medytacji*, filozofia doskonale obywają się bez udziału ciała, więcej, ciało pojmowane jest jako balast, przeszkoda stojąca na drodze ku prawdzie. Choć oczywiście „związki” filozofów nowożytnych, w tym samego Kartezjusza, z ciałem nie dają się zamknąć w tak prostej formule, to trzeba tu powiedzieć, że tendencja ta jest niezwykle silnie obecna w nowożytnym myśleniu.

Mimo że stanowisko, zgodnie z którym dusza i ciało są oddzielnymi bytami, ma wielkich rzeczników przed Kartezjuszem, to jednak sposób ujęcia, jaki spotykamy u autora *Rozprawy o metodzie*, ukazuje nowe horyzonty. Dzieje się tak przede wszystkim za sprawą ujęcia ciała w kategoriach mechanizmu. W ten sposób otwarta zostaje droga pozwalająca kolejny obszar bytu włączyć w ramy rodzącego się w czasach nowożytnych przyrodoznawstwa¹¹³. Powszechnie uznaje

¹¹⁰ R. Descartes, *Człowiek...*, s. 81; w *Namiętnościach duszy* (s. 67) na ten sam temat: „Aby więc uniknąć tego błędu, należy zauważyć, że śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu”.

¹¹¹ R. Descartes, *Człowiek...*, s. 81.

¹¹² *Ibidem*, s. 80.

¹¹³ „Wielu wszakże krytyków, jasno dostrzegających słabości Kartezjusza-przyrodnika, dzieliło z nim metodologię mechanistyczną. I w tej dziedzinie należy poszukiwać głównych

się, że w XVII wieku rozpoczyna się nowa epoka w dziejach nauki. Rozumienie ciała-maszyny jako elementu świata przyrody sprawia, że nie tylko fizyka, ale także biologia i medycyna mogą być pojęte jako część nauki w nowożytnym rozumieniu¹¹⁴. Kartezjusz jest przekonany, że podstawą wiedzy o przyrodzie jest wykrycie prawidłowości, które narzucają zdarzeniom rygor zdeterminowania i mogą być opisane za pomocą matematyki. Nie ma przy tym wątpliwości, że prawa, za pomocą których należy opisać świat fizyczny, to prawa mechaniki. Zgodnie z własnymi założeniami, podobną postawę przyjmuje w pracach z zakresu biologii i medycyny, gdzie również szeroko stosuje metodologię mechanistyczną. Za jej pomocą filozof wyjaśnia ruch serca i krążenie krwi, trawienie, rozwój przez epigenezę czy też czynności układu nerwowego¹¹⁵.

Takie ujęcie ma wpływ na sposób postrzegania ciała. Doświadczenie ciała jest zobiektywizowane, jest doświadczeniem, które w zasadzie mogłoby przytrafić się komuś innemu. Ciało w tym ujęciu pozbawione zostaje subiektywności, nie jest ono ciałem przeżywanym, ale przedmiotem pod względem natury podobnym wszystkim innym przedmiotom obecnym w świecie. Podczas gdy niematerialna dusza doświadcza siebie od wewnątrz, ciało jako zespół sprężyn i narządów jest obiektem bezosobowego spojrzenia nauki. Rozumienie ciała w kategoriach mechanizmu oznacza ponadto, że nie mają do niego przystępu ani kryteria moralne, ani estetyczne. Sprężyny i narządy nie podlegają normom moralnym i estetycznym, są poza dobrem i złem, poza pięknem i brzydotą. Jest to jeden z czynników, który niewątpliwie wspiera rozwój nauk biologicznych i medycznych; neutralizacja ciała usuwa bowiem wiele dylematów, które mogłyby stanąć mu na przeszkodzie. Nauki o ciele nie podejmują problemów z dziedziny moralności czy estetyki. Ich celem jest przede wszystkim wyjaśnienie sposobu funkcjonowania organizmu ludzkiego oraz przyczynienie się w ten sposób do poprawy ludzkiego życia¹¹⁶.

zastług Kartezjusza dla późniejszej biologii. Filozoficzny dualizm kartezjański sprawił, że ciało ludzkie, radykalnie izolowane od duszy, zaczęto badać w sposób przyrodniczy, stosując dostępne w tamtych czasach metody i prawa fizyczne oraz pierwsze ujęcia matematyczne zjawisk biologicznych. W ten pośredni sposób dawano wyraz przekonaniu, iż także na dziedzinę biologiczną rozciąga się zdeterminowanie przyrody nieożywionej, pozwalające na formułowanie ścisłych, ilościowych praw”, A. Bednarczyk, *Wstęp*, s. XXXVIII.

¹¹⁴ U Kartezjusza wyłączony jest myślący umysł – ale już tutaj widać podstawy pozwalające uczynić krok do przodu i również duszę potraktować jako element przyrody.

¹¹⁵ Według zgodnej opinii Kartezjusz jest w odnośnych sprawach dyletantem (ibidem, s. XIV). Ważne pytanie pojawiające się w związku z analizami Kartezjusza dotyczy roli, jaką odgrywa u niego doświadczenie. Trzeba powiedzieć, że chociaż – jako metafizyk – Kartezjusz był apriorystą, to już jako przyrodznawca chętnie odwołuje się do doświadczenia. Por. na ten temat: F. Alquié, *Kartezjusz*, ss. 125–126; A.M. Ziółkowski, *Filozofia...*, ss. 40–45.

¹¹⁶ Ten aspekt podkreśla: A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995, ss. 333–341.

W pismach biologicznych Kartezjusza na plan pierwszy wysuwa się aspekt instrumentalny. Dzięki wiedzy o ciele człowiek może uzyskać możliwość leczenia i zapobiegania chorobom, opóźnienia starości, przedłużenia życia. Bardzo dobrze widać to w *Rozprawie o metodzie*: „[...] jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, iż należy go szukać w medycynie. [...] wszystko, co w niej jest znane, jest niczym prawie w porównaniu z tym, co pozostało do poznania, a również, że można by się wyzwolić od niezliczonego mnóstwa chorób tak ciała jak umysłu, a może nawet także od starczej niemocy, gdyby się posiadało dość wiedzy o ich przyczynach oraz o wszystkich lekach, w które zaopatrzyła nas przyroda”¹¹⁷. Udoskonalenie wiedzy przedstawiane jest przez Kartezjusza jako narzędzie wpływu, coraz lepszej kontroli oraz źródło szansy na realizację pożądanego celu. Wielokrotnie podkreślano związki pomiędzy nowożytną koncepcją wiedzy a panowaniem. W Kartezjańskich rozważaniach na temat ciała motyw ten jest doskonale widoczny¹¹⁸. Bezosobowe i pozbawione emocji spojrzenie projektowane w pismach filozofa jest najlepszym sposobem na poddanie ciała skutecznej kontroli.

4. UMYŚL I CIAŁO

Jakkolwiek mamy jasne i wyraźne poznanie duszy oraz ciała jako odrębnych substancji, to jednak nie ulega wątpliwości, że w człowieku dusza i ciało oddziałują wzajemnie na siebie. Kartezjusz w *Medytacjach* ujmując rzecz w sposób następujący: „Natura poucza mnie również, poprzez odczucie bólu, głodu, pragnienia itd., że nie jestem jedynie osadzony w swym ciele, tak jak sternik na swym okręcie, ale że ponadto jestem z nim bardzo ściśle zjednoczony i tak z nim stopiony i zmieszany, że składam się z nim w jakąś jedność. Gdyby tak bowiem nie było, to z powodu zranienia ciała, ja, będący czymś, co myśli, nie odczuwałbym bólu, lecz ujmowałbym to zranienie jedynie rozumem”¹¹⁹. W jednym z listów do księżniczki Elżbiety filozof, podnosząc to samo zagadnienie, pisze: „[...] to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy [samymi] zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie swymi zmysłami,

¹¹⁷ R. Descartes, *Rozprawa...*, ss. 72–73.

¹¹⁸ Por. np. Ch. Taylor, *Źródła...*, s. 280: dla Kartezjusza „Być wolnym od iluzji, która miesza umysł z materią, to osiągnąć takie rozumienie tej ostatniej, które ułatwia nadzór nad nią”.

¹¹⁹ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, ss. 88–89.

nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę [...]”¹²⁰. Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, nie jest w pełni jasne, jak to jest możliwe, by dusza działała na ciało, i odwrotnie, by ciało miało wpływ na duszę; trudno jednak oddziaływaniu temu przeczyć.

Podczas gdy każdą substancję z osobna pojmujemy rozumem (ciało również dzięki wyobraźni), to natura ich połączenia dla rozumu jasna nie jest. Fenomeny takie jak ból, łaskotanie, pragnienie przekonują nas jednak, że całkowicie różne, autonomiczne i niemające z sobą nic wspólnego byty, automat i myśl, w człowieku w jakiś sposób pozostają w jedności. Jak wiadomo, proponowane przez Kartezjusza rozwiązanie, według którego do spotkania między substancją duchową i cielesną w człowieku dochodzi w szyszynce, nie zadowala nawet jego samego¹²¹. Ten teoretyczny niedostatek nie przeszkadza mu jednak w prowadzeniu badań i wyciąganiu wniosków dotyczących tego, co wynika z interesującego nas połączenia. Filozof jest przy tym przekonany nie tylko o ogromnej doniosłości możliwej do zdobycia na tym polu wiedzy, ale także o własnym nowatorstwie. Widać to wyraźnie w *Namiętnościach duszy*, gdzie, wyrażając swe niezadowolenie odnośnie do wyników osiągniętych dotąd w dziedzinie uczuć, autor stwierdza: „[...] jestem zmuszony pisać w ten właśnie sposób, jak gdyby nikt przede mną tym przedmiotem się nie zajmował”¹²².

Jeśli pominąć teoretyczną problematyczność wzajemnego wpływu obu substancji, w perspektywie kartezjańskiej nie ulega wątpliwości, że dusza oddziałuje na ciało, i odwrotnie, ciało na duszę. Pewność ta nie jest pewnością racjonalną, ale empiryczną, to znaczy bierze się z (samo)obserwacji tego, jak w różnych okolicznościach działa człowiek. Co do przykładów wpływu ciała na duszę, wystarczy wymienić przytaczany przez Kartezjusza fenomen bólu. Ale nie inaczej jest w przypadku relacji odwrotnej. Najprostszy przykład to ruchy ciała wykonywane pod wpływem woli: „[...] kiedy chcemy iść lub poruszyć swoje ciało w jakiś inny sposób, wówczas chęć ta sprawia, że gruczoł pcha tchnienia życiowe ku tym mięśniom, które służą do wywołania tego skutku”¹²³. Prócz tego za potwierdzenie służyć mogą częste i łatwe do zaobserwowania zmiany dokonujące się w ciele pod wpływem myśli: „Taka jest bowiem budowa naszego ciała, że pewne ruchy powstają w nim w naturalny sposób pod wpływem myśli, co widzimy obserwując, jak rumieniec pojawia się na twarzy, gdy czujemy wstyd, lzy – gdy budzi się w nas współczucie, a śmiech – gdy się weselimy”¹²⁴.

¹²⁰ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 8.

¹²¹ Por. R. Descartes, *Namiętności...*, ss. 84–85; o trudnościach, jakie rodzi połączenie duszy i ciała, por. *Rozprawa o metodzie*, s. 69, przypis.

¹²² R. Descartes, *Namiętności...*, s. 65.

¹²³ *Ibidem*, s. 92.

¹²⁴ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 22.

W swych dziełach Kartezjusz porusza szereg problemów wynikających ze spotkania w człowieku duszy i ciała. Prócz metafizycznego zagadnienia dotyczącego natury połączenia autor *Medytacji* bada takie fenomeny, jak postrzeżenia zmysłowe (odbieranie cech przedmiotów – barwy, kształty, dźwięki), odczucia (ból, ciepło, głód, łaskotanie) i uczucia (miłość, smutek, nienawiść). W niniejszym rozdziale zajmę się wymienionymi zjawiskami po kolei. Pomijam zaś szersze omówienie metafizycznego problemu połączenia duszy i ciała. Sądzę bowiem, że na potrzeby bieżących rozważań zamieszczone już wyżej spostrzeżenia w zupełności wystarczą. Skupiając się na interesujących nas przeżyciach, warto zauważyć, że nie jest tajemnicą, iż dotycząca ich terminologia oraz podziały w ich obrębie zawsze narażone są na wątpliwości. Nie inaczej jest u Kartezjusza. Bezspornym faktem pozostaje jednak to, że każde z nich filozof pojmuje i rozpatruje jako będące wynikiem interakcji w człowieku dwóch odrębnych i samoistnych substancji.

Na początek warto zauważyć, że wszystkie wymienione fenomeny Kartezjusz włącza do wspólnej grupy. To, że na przykład doznanie bólu ma taką samą podstawę jak postrzeżenie lub uczucia, nie jest wcale oczywiste. U Kartezjusza jednak podejście takie, jak również będący jego dalszą konsekwencją sposób opracowania rozpatrywanych zagadnień, płynie wprost z pojęcia duszy jako myśli oraz ciała jako automatu. Skoro wszystko, co przypisać możemy podmiotowości, sprowadza się do ujmowania i chcenia, to pozostałe fenomeny, które, czemu nie da się zaprzeczyć, są przez nas uświadamiane, muszą pochodzić z innego źródła. Jeśli nie można ich przypisać duszy, to jedyną instancją, którą należy brać pod uwagę, pozostaje ciało.

Cechą charakterystyczną wszystkich interesujących nas przeżyć jest to, że są one doznaniem docierającymi do duszy z ciała lub ze świata zewnętrznego za pośrednictwem ciała. Nie rodzą się one w duszy, ale są przez nią wyłącznie uświadamiane (w niektórych wypadkach mogą być przez nią także wywoływane – wtedy zawsze umysł działa na ciało). Wspólne źródło ontyczne decyduje o przynależności wymienionych fenomenów do wspólnej dziedziny. Zróżnicowanie w ich obrębie natomiast, bez którego nie istniałaby podstawa do odróżnienia jednych od drugich, związane jest z przedmiotem ich odniesienia. Kartezjusz mówi, że wskazanie na przedmiot odniesienia stanowi niezawodne kryterium pozwalające na oddzielenie od siebie doznawania wrażeń, odczuć i uczuć: pierwszych doświadczamy jako pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, drugie odczuwamy jako zachodzące w ciełe, trzecie – odnosimy do duszy¹²⁵.

Tylko człowiek, zdaniem Kartezjusza, może doświadczać wrażeń zmysłowych, bólu lub uczuć: „[...] gdyby bowiem w ciełe ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez

¹²⁵ Por. R. Descartes, *Namiętności...*, ss. 78–81.

przedmioty wewnętrzne [...]”¹²⁶. Doświadczenie bólu czy uczuć jest, zdaniem Kartezjusza, czymś specyficznym ludzkim i wiąże się z naszą kondycją cielesno-duchową. Inne stworzenia, a więc wymienieni przez Kartezjusza aniołowie, ale także rośliny i zwierzęta, doznań tego rodzaju nie mają. O zwierzętach filozof pisze, że nie powinniśmy traktować ich inaczej niż maszyny: „[...] o ile by istniały takie maszyny, które miałyby narządy i zewnętrzną postać małpy lub jakiegoś innego bezrozumnego zwierzęcia, nie posiadalibyśmy żadnego środka do rozpoznania, że nie są one we wszystkim tej samej natury, co owe zwierzęta”¹²⁷. Ani sama dusza, ani też samo ciało, ale tylko złożenie duszy i ciała otwarte jest na doświadczenie miłości czy bólu. Ujęcie niniejsze sprawia, że Kartezjusz, zajmując się wymienionymi fenomenami, stosuje dwa odrębne języki: jeden odnoszący się do dziedziny duszy i drugi dotyczący ciała. Mamy więc tu do czynienia z problematyką świadomości, intelektu, woli, a także z mechanistycznym wyjaśnieniem charakterystycznym dla nauk przyrodniczych.

Pierwszy problem dotyczy wrażeń zmysłowych. Stojący na przeciwnym biegunie scholastycy postrzeganie zmysłowe przypisywali powszechnie duszy zmysłowej. Kartezjusz odrzuca pojęcie duszy, które wykracza poza myślenie. To sprawia, że pytanie o doświadczenie zmysłowe musi być sformułowane inaczej. Pytanie, na jakie filozof chce znaleźć odpowiedź w swych pismach, brzmi: „Czy przedmioty, z których pochodzą wrażenia, są wytworem duszy, czy też pochodzą z innego źródła?”. Ten problem (problem istnienia rzeczy na zewnątrz podmiotu) interesuje Kartezjusza od początku *Medytacji*. Podając w wątpliwość istnienie świata, bierze on pod uwagę możliwość, że idee są w całości wytworem duszy. Ostatecznie, dzięki przeprowadzonemu rozumowaniu, dochodzi do wniosku, iż jednak wiele z nich ma swe źródło w znajdujących się na zewnątrz przedmiotach. Ich posiadania zatem podmiot nie zawdzięcza sobie. Jaźń nie jest ich wytwórcą, co oznacza, że uzyskuje je w inny sposób. Jediną możliwą drogą, za pośrednictwem której umysł zdobywa idee, jeśli sam ich nie tworzy i nie otrzymuje od Boga, jest ciało, a dokładniej – pięć zmysłów (wzrok, słuch, węch, smak i dotyk).

Zmysłów nie należy w żadnym wypadku łączyć z duszą. Przynależą one do ciała i stanowią instancję pośredniczącą pomiędzy światem zewnętrznym a duszą. Aby jednak dusza mogła przedstawić sobie dany przedmiot, nie wystarczą same zmysły: „[...] przedmiotów tych zaś nie przedstawiają duszy te bezpośrednie ruchy, które się odbywają w oku, ale te, które się odbywają w mózgu”¹²⁸. To mózg jest właściwym miejscem, z którego dusza otrzymuje materiał pozwalający na wytworzenie obrazów cech przedmiotu. Kartezjusz argumentuje za ujęciem,

¹²⁶ R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 30.

¹²⁷ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 65; na temat braku rozumu u zwierząt por. *ibidem*, s. 68.

¹²⁸ Por. R. Descartes, *Namiętności...*, ss. 73, 87; *idem*, *Medytacje o filozofii...*, s. 93.

według którego to ciało, a nie dusza odpowiada za odbiór wrażeń, odwołując się do przykładu ruchów niezależnych od woli: „Wykażę to na jednym tylko przykładzie. Jeżeli ktoś zrobi szybki ruch ręką ku naszym oczom, jak gdyby chciał nas uderzyć, to trudno nam będzie ich nie zamknąć, chociaż wiemy, że on jako nasz przyjaciel czyni to jedynie z żartu i nic złego nie zamierza nam uczynić; wskazuje to, że zamykają się one bynajmniej nie za pośrednictwem naszej duszy, skoro dzieje się to wbrew naszej woli [...], ale dlatego, że maszyna naszego ciała jest tak zbudowana, iż ruch owej ręki ku naszym oczom wywołuje inny ruch w naszym mózgu, a tchnienia życiowe prowadzi do tych mięśni, które zamykają powieki”¹²⁹.

Od samego więc początku wrażenia docierają do duszy za pośrednictwem ciała. Kartezjusz idee pochodzące z tego źródła nazywa nabytymi i sytuuje obok idei wrodzonych i wytworzonych. Jako filozof, do tego, co nabyte, nie przywiązuje wielkiej wagi. Sądzi on bowiem, że poznanie prawdziwe to poznanie racjonalne mające za przedmiot idee wrodzone. Częściej, jak na przykład na początku *Medytacji*, idee pochodzące ze zmysłów przedstawia w kategoriach potencjalnej przyczyny błędów. To, że ich filozoficzne znaczenie nie jest duże, nie oznacza jednak, iż Kartezjusz odmawia im go zupełnie. Są one bowiem ważne w codziennym, praktycznym życiu. Zobaczmy w dalszym ciągu analiz, jak dokładnie rozumie filozof owe praktyczne pożytki płynące z połączenia w człowieku substancji cielesnej i duchowej.

Kolejne interesujące nas zagadnienie dotyczy takich doznań, jak ból, łaskotanie, suchość w gardle. I w tym przypadku, podobnie jak poprzednio, doznania te wynikają z interakcji między duszą a ciałem. Uświadomienie sobie przez umysł bólu w stopie dokonuje się za pośrednictwem mózgu, do którego docierają impulsy znajdujące się w nerwach w niej rozmieszczonych: „[...] gdy odczuwam ból w stopie, to jak poucza mnie fizyka, odczucie to zostaje przekazane za pośrednictwem nerwów, rozmieszczonych w stopie i rozpiętych jak sznurki pomiędzy stopą i mózgiem, w taki sposób, że gdy zostają one pociągnięte w stopie, to same pociągają jednocześnie to miejsce w mózgu, z którego wychodzą lub do którego prowadzą, wywołując w nim pewien ruch, który natura ustaliła dla wywoływania w duszy odczucia bólu, tak jakby ból ten był w nodze”¹³⁰. Problem, nad którym warto się przy tej okazji zastanowić, sprowadza się do pytania: „Dlaczego właściwie mamy tego rodzaju odczucia?”

Według Kartezjusza jest oczywiste, że gdybyśmy nie mieli ciała, nie odczuwalibyśmy bólu, nie drapałoby nas w gardle itp. Ale z drugiej strony przecież Bóg, tworząc człowieka jako istotę cielesno-duchową, mógł sprawić, że doznania

¹²⁹ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 74; późniejsza psychologia mówić będzie w tym kontekście o odruchach bezwarunkowych.

¹³⁰ R. Descartes, *Medytacje o filozofii...*, s. 94.

takie byłyby nam całkowicie obce. W związku z tym pojawia się pytanie, dlaczego Bóg nie uczynił nas innymi, niż jesteśmy. Czy nie lepiej byłoby, gdyby pozwolił nam wieść życie, w którym nie byłoby cierpienia, w którym nie znalibyśmy bólu? Odwołując się do historii, łatwo możemy wskazać dwie najważniejsze odpowiedzi tłumaczące taki stan rzeczy. Klasyczna odpowiedź teodycei głosiła, że cierpienie jest efektem grzechu popełnionego przez pierwszych ludzi. To nie Stwórca, lecz człowiek, który nieposłuszeństwem zasłużył na swój los, ponosi pełną odpowiedzialność za obecny stan rzeczy. Inne wytłumaczenie mówiło mniej więcej tyle, że cierpienie ma w gruncie rzeczy pozytywne skutki. Jego rola polega bowiem na tym, że pomaga człowiekowi stać się lepszym moralnie, uszlachetnia go, przygotowując do spotkania z Bogiem. Kartezjusz także dostrzega sens w doświadczaniu odczuć – nie jest on jednak ani metafizyczny, ani moralny, ale biologiczny. W ramach własnej teorii filozof pokazuje, że doznania takie są korzystne z punktu widzenia przetrwania człowieka.

Kartezjusz w *Medytacjach* wyraźnie pisze: „[...] natura uczy mnie uciekać od rzeczy, które wywołują we mnie doznanie bólu, a skłaniać się do tych, które sprawiają, że doznaję jakiejś przyjemności”¹³¹. Zgodnie z powyższym konstrukcja człowieka sprzyja pewnym określonym zachowaniom, a od innych odwodzi. Ból czy drapanie w gardle jest reakcją organizmu motywującą umysł do podjęcia określonych kroków mających na celu zapobieżenie przykrym doznaniom. W ten sposób przyczynia się do ochrony ciała przed zniszczeniem i zachowaniem człowieka w zdrowiu. Jak pisze Kartezjusz, ból „[...] alarmuje duszę i pobudza ją do uczynienia wszystkiego, co się da, dla odkrycia jego przyczyny, jako czegoś bardzo niebezpiecznego i szkodliwego dla stopy. To prawda, że Bóg mógł urządzić w taki sposób naturę człowieka, iż ten sam ruch w mózgu sprawiałby, że dusza odczuwałaby coś innego, na przykład sam ów ruch, [...] albo wreszcie jeszcze coś zupełnie innego. Żadne z tych odczuć jednak nie przyczyniłoby się tak do utrzymania ciała, jak to, które faktycznie jest przez ten ruch wywoływane w duszy”¹³². Gdybyśmy nie cierpieli, pozbawieni byłibyśmy najlepszej motywacji, by działać z pożytkiem dla siebie. Jest tak w przypadku wszystkich negatywnych odczuć. Ta sama zasada obowiązuje także w przypadku doznań przyjemnych (te motywują do kierowania się ku źródłu przyjemności) oraz w odniesieniu do takich zjawisk jak wymieniany przez Kartezjusza mimowolny ruch powiek. Tu także organizm działa na rzecz zachowania samego siebie. Pożyteczność niniejszego urządzenia jest tak wielka, że nawet błędy są w tym wypadku zrozumiałe: „I jeśli zdarzy się czasem, że suchość w gardle nie będzie pochodzić, jak to jest zazwyczaj, stąd, że wypicie czegoś jest konieczne dla zdrowia ciała, lecz

¹³¹ Ibidem, s. 90.

¹³² Ibidem, s. 94.

będzie miała całkiem przeciwną przyczynę, [...] to jednak jest czymś znacznie lepszym, że będzie ona myląca w tym przypadku, niż gdyby miała być myląca zawsze wtedy, gdy ciało znajduje się w dobrej kondycji. Podobnie rzeczy mają się w innych przypadkach”¹³³.

Przejdźmy teraz do ostatniego z interesujących nas zagadnień, mianowicie do problemu uczuć¹³⁴. Kartezjusz zajmuje się nim w wydanym na rok przed śmiercią traktacie pod tytułem *Namiętności duszy*. Poświęca mu też sporo uwagi w korespondencji z księżniczką Elżbietą. Opracowanie tematu uważa za niezwykle ważne. Jednym z powodów, które skłaniają go ku takiemu pogładowi, jest przekonanie, że problem uczuć nie został dotąd odpowiednio potraktowany. Zaraz na początku dzieła stwierdza: „Nic nie pokazuje lepiej, jak błędne są nauki przekazane nam przez starożytnych, niż ich pisma o namiętnościach. Chociaż bowiem poznanie tego przedmiotu było zawsze bardzo pożądane i chociaż wydaje się, że nie należy on do najtrudniejszych, każdy bowiem sam doznaje uczuć, nie potrzebuje wcale zapożyczać skądinąd jakichś obserwacji, aby odkryć ich naturę, jednakże to, czego o nich uczyli starożytni, jest tak mało ważne i po największej części tak mało prawdopodobne, że wtedy jedynie mogę mieć nadzieję zbliżenia się do prawdy, gdy porzucę drogę, którą oni poszli”¹³⁵.

W czasach Kartezjusza największy wpływ na rozumienie uczuć wywierała teoria stoicka. Interpretowała ona uczucia w kategoriach mniemań, błędnych sądów dotyczących dobra i zła¹³⁶. Z tego, co zostało powiedziane w bieżącej części rozważań, jasno wynika, że ujęcie takie nie może zadowolić autora *Namiętności duszy*. Według filozofa uczucia postrzegać należy jako funkcjonalne środki służące dobru organizmu: „[...] głównym skutkiem wszelkich uczuć u ludzi jest to, iż pobudzają one i skłaniają duszę, by chciała rzeczy, do których przysposabiają one ciało; toteż poczucie strachu wywołuje w niej chęć ucieczki, poczucie śmiałości chęć walki itd.”¹³⁷. Kartezjusz nie idzie także drogą, jaką mógłby zaproponować filozof moralny lub mówca. Interpretuje on bowiem uczucia z przyrodniczego punktu widzenia, rozpatruje je nie jak moralista czy retor, ale jak fizyk¹³⁸. Według Kartezjusza, całkiem podobnie jak ma to miejsce w przypadku omówionych już w tym rozdziale fenomenów, uczucia zależą od mechanizmu fizjologicznego. Nie są one wytworem duszy, ale doznaniem wywołanymi przez ruch tchnień

¹³³ Ibidem, ss. 95–96.

¹³⁴ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, ss. 144–156; W.F. Asmus, *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960, ss. 349–360; B. Suchodolski, *Kartezjusz w dziejach filozofii człowieka*, w: R. Descartes, *Namiętności...*, ss. 7–31.

¹³⁵ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 65.

¹³⁶ Por. Ch. Taylor, *Źródła...*, s. 281.

¹³⁷ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 90, też art. XXXVI.

¹³⁸ Por. L. Chmaj, *Wstęp do wydania z 1938 roku*, w: R. Descartes, *Namiętności...*, s. 35.

życiowych; dusza nie jest ich podłożem, lecz wyłącznie uświadamia je sobie za pośrednictwem mózgu. To oznacza, że w mocy umysłu pozostają wyłącznie chcenia, a więc akty woli; uczucia natomiast „[...] zależą od działań, które je wywołują, i mogą być tylko pośrednio zmienione przez duszę [...]”¹³⁹.

Sposób rozumienia uczuć, jaki proponuje Kartezjusz, wynika z jego koncepcji duszy i ciała. Za miejsce powstawania uczuć nie może być uznana dusza; jej domeną jest bowiem wyłącznie myślenie. Uczucia muszą zatem powstawać w ciele; są one niczym innym jak tylko sposobem przejawiania się w człowieku tego, co przyrodnicze. By dokonać pełnej klasyfikacji uczuć, nie wystarczy jednak wskazać na ich ontologiczną podstawę, ale trzeba jeszcze przedstawić ich bezpośrednie przyczyny: „Wiadomo z tego, co uprzednio powiedziałem, że ostatnią i najbliższą przyczyną namiętności duszy jest jedynie ruch tchnień życiowych, który udziela się małemu gruczołowi znajdującemu się w środku mózgu. Ale to nie wystarcza, aby móc je odróżniać jedne od drugich; w tym celu należy odkryć ich źródła i zbadać ich pierwsze przyczyny”¹⁴⁰. Zdaniem Kartezjusza emocje mogą być wywołane przez duszę (myślenie o niebezpieczeństwie wywołuje strach), przez ciało (ból odczuwany w ciele staje się przyczyną strachu), przez wrażenia, które przypadkowo spotykają się w mózgu (jak wtedy, gdy nie wiemy, dlaczego coś czujemy) oraz przez przedmioty zewnętrzne (straszny przedmiot wywołuje strach). Choć wszystkie one są istotne, to najpowszechniejszą i najważniejszą przyczyną powstawania uczuć jest działanie przedmiotów zmysłowych: „[...] te same uczucia mogą być także wywoływane przez przedmioty zmysłowe oraz [...] te przedmioty są ich przyczynami najbardziej pospolitymi i głównymi [...]”¹⁴¹. Przekonanie, że głównymi przyczynami uczuć są przedmioty zmysłowe, prowadzi Kartezjusza do wniosku, iż: „[...] chcąc wyliczyć uczucia, należy jedynie zbadać kolejno, w ile różnych i ważnych dla nas sposobów mogą przedmioty zewnętrzne działać na nasze zmysły”¹⁴².

Wśród uczuć wyróżnia filozof sześć pierwotnych, z których wywodzi wszystkie inne. Należą do nich: podziw, miłość, nienawiść, pożądanie, radość i smutek¹⁴³. Radość, smutek, miłość i nienawiść sięgają podstaw natury człowieka „[...] i wykazują te same objawy, jakie towarzyszyły doznaniom dziecka, kiedy otrzymywało pokarm wystarczający lub niedostateczny i zły. Chociaż więc wraz z rozwojem życia ludzkiego przekształcają się owe namiętności, niemniej ruchy wewnętrzne »tchnień życiowych« i krwi, które im niegdyś towarzyszyły,

¹³⁹ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 90.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 100.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, s. 101.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 107; por. też: L. Chmaj, *Wstęp...*, ss. 38–39; F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 148.

pozostają wciąż te same. Te same są też ich skutki i objawy zewnętrzne¹⁴⁴. Inaczej podziw, którego wzbudzenie jest efektem wyłącznie oceny branego pod uwagę przedmiotu. Podziw (podobnie jak zdziwienie) to uczucie powstające wraz z pierwszym zetknięciem się z przedmiotem, który oceniamy jest jako nowy, rzadki lub nieoczekiwany. Podziw jest pierwszym z uczuć, gdyż jego wystąpienie poprzedza wiedzę o użyteczności bądź szkodliwości przedmiotu. Osobne miejsce zajmuje u Kartezjusza pożądanie. Jest ono siłą dynamiczną człowieka, pobudza nas do działania i przezwyciężania przeciwności losu. Łącząc się z innymi uczuciami, wspomaga je, ułatwiając osiągnięcie obranych celów.

W kartezjańskiej charakterystyce uczuć niezwykle istotne jest to, że – ponieważ miejscem ich powstania jest ciało – nie są one dziedziną działania wolności. Przyroda jest zdeterminowana, jest domeną konieczności i emocje nie stanowią w tym względzie wyjątku. Uczuć nie wybieramy, ale doznajemy ich; są one reakcjami organizmu na bodźce zewnętrzne. Kartezjusz podkreśla, że u poszczególnych jednostek możemy zaobserwować w tym zakresie spore różnicowania indywidualne. Dotyczą one, po pierwsze, sposobu uczuciowego reagowania na przedmioty: „To samo wrażenie, [...] które powoduje strach u pewnych ludzi, może u innych wywołać odwagę i śmiałość; a przyczyna tego jest ta, że mózg nie jest u wszystkich w ten sam sposób urządzony [...]”¹⁴⁵; po drugie, intensywności, z jaką doświadczamy uczuć: „[...] zazwyczaj najlepsze umysły żywią uczucia silniejsze i mocniej działające na ciało”¹⁴⁶. Oznacza to, że poszczególni ludzie w tych samych okolicznościach mogą doświadczać różnych uczuć lub też tych samych, ale z różną intensywnością.

Nie wybieramy sobie tego, jak silnie doświadczamy uczuć, ani tego, czy jesteśmy strachliwi czy odważni. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy w sprawach emocji całkowicie bezradni. Dusza ma tu pewien wpływ; jest on jednak ograniczony. Nie jest tak, że opanowanie uczuć może dokonać się natychmiast i wyłącznie za sprawą woli. Jak już była mowa, tam, gdzie w grę wchodzi ciało, wola nie posiada pełnych kompetencji. Spostrzeżenie to dotyczy wielu innych zjawisk zachodzących dzięki udziałowi ciała. Nie jest możliwe, by sama wola mogła wpływać na częstotliwość uderzeń serca; nie jest ona też w stanie zdecydować o wielkości źrenic, o widzeniu bądź niewidzeniu przedmiotów itp. Jeśli chodzi o uczucia, ważnym powodem, dla którego tak się dzieje, jest to, „[...] że niemal wszystkim uczuciom towarzyszy pewne wzburzenie [...]; toteż jak długo trwa to wzburzenie, pozostają one obecne w naszej myśli w ten sam sposób, jak przedmioty zmysłowe są tam obecne w chwili, gdy działają na nasze narządy zmysłowe”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ L. Chmaj, *Wstęp...*, s. 38.

¹⁴⁵ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 89.

¹⁴⁶ R. Descartes, *Listy do księżniczki*, s. 33.

¹⁴⁷ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 94.

Inny ważny czynnik utrudniający osiągnięcie wpływu to ewentualna słabość woli. Podobnie jak w przypadku cielesnej podstawy, gdzie u poszczególnych jednostek spotykamy spore zróżnicowanie, również dusze nie są jednakowe. Zdaniem Kartezjusza mogą być one silne bądź słabe. Jest oczywiste, że umysły słabe (charakteryzuje je to, że dają się ustawicznie ponosić doznawanym emocjom) znajdują się w gorszej sytuacji niż te pierwsze. Jednak pomiędzy umysłem a reakcjami ciała zachodzi ważna różnica. Inaczej w przypadku ciała, dusza nie jest skazana na pozostanie w położeniu, w jakim się aktualnie znajduje. Filozof jest przekonany, że każdy człowiek może przy odrobinie wysiłku przekształcić siebie tak, by zyskać wpływ na uczucia. Jak dowiadujemy się z *Namiętności*, nie ma duszy tak słabej, która nie mogłaby zdobyć władzy nad swoimi uczuciami: „[...] skoro bowiem można bez wielkiego wysiłku zmienić ruchy mózgu u zwierząt pozbawionych rozumu, jest rzeczą oczywistą, iż można jeszcze lepiej dokonać tego u ludzi, i nawet ci, którzy mają dusze najslabsze, mogliby posiadać władzę całkiem absolutną nad wszystkimi swymi namiętnościami [...]”¹⁴⁸. W tym miejscu otwiera się szerokie pole dla praktyk pozwalających duszy w taki sposób pokierować sobą, by za sprawą wiedzy potrafiła ona kształtować i doskonalić swą władzę nad uczuciami.

Problem samokształcenia duszy, w efekcie którego zdobywa ona władzę nad uczuciami, Kartezjusz uznaje za niezwykle ważny. Jego przemyśleniom towarzyszy optymizm biorący się z wiary w moc umysłu pozwalającą zwyciężać w konfrontacji z naturą. Zdaniem filozofa z samej istoty człowieka wynika, że może on zdobyć wpływ na namiętności i w ten sposób uzyskać podstawę do osiągnięcia stanu pomyślności. Aby do tego doszło, muszą być spełnione dwa warunki: po pierwsze, niezbędne jest ćwiczenie, po drugie, wiedza o naturze uczuć. Jeśli do warunków powyższych dodamy jeszcze poznanie prawdy, umiejętność panowania nad uczuciami doprowadzi nas do osiągnięcia najwyższego dobra dostępnego człowiekowi za życia. Warto każdemu z wymienionych punktów poświęcić kilka słów.

Zdobycie władzy nad uczuciami nie może dokonać się natychmiast. Nie wystarczy tylko chcieć być panem uczuć, nie wystarczy chcieć się nie bać, by strach ustąpił; tu potrzebna jest praca intelektu, który za sprawą zastanowienia i pilności może osiągnąć obrany cel: „Działanie naszej woli nie może też bezpośrednio wywołać ani stłumić naszych uczuć, ale może uczynić to pośrednio przez przedstawienie sobie rzeczy związanych zazwyczaj z uczuciami, które chcemy mieć, a przeciwnych tym, które chcemy odrzucić. Ażeby zatem wzbudzić w sobie śmiałość i poskromić strach, nie wystarczy chcieć tego, ale trzeba pilnie rozważyć rację, przedmioty lub przykłady, które świadczą, iż niebezpieczeństwo nie jest

¹⁴⁸ Ibidem, s. 99.

wielkie, że zawsze bezpieczniejsza jest obrona niż ucieczka i że zwyciężywszy posiadziemy sławę i radość, ucieczka natomiast przyniesie nam tylko żal, wstyd i inne rzeczy podobne¹⁴⁹. Kartezjusz zauważa: „[...] przyznaję, iż mało ludzi jest w ten sposób dostatecznie przygotowanych przeciwko wszelkiego rodzaju zdarzeniom i że owe ruchy, wywołane w krwi przez przedmioty namiętności, idą zrazu tak szybko za samymi wrażeniami powstającymi w mózgu i za stanem organów bez żadnego przyczyniania się do tego duszy, iż żadna mądrość ludzka nie jest zdolna im się przeciwstawić, bez dostatecznego przygotowania¹⁵⁰. Ćwiczenie ma za zadanie wyrobienie nawyku: „[...] chociaż ruchy tak gruczołu, jak i tchnień życiowych przedstawiające duszy pewne przedmioty wiążą się w sposób naturalny z pewnymi uczuciami wywołanymi przez te przedmioty, to wskutek przyzwyczajenia mogą się one od nich oddzielić i związać z innymi, całkiem od nich różnymi [...]”¹⁵¹. W ten sposób, poprzez stopniowe przyzwyczajenie (Kartezjusz mówi, że nie potrzeba na to wiele czasu), umysł pozbywa się niepożądanych reakcji i zastępuje je właściwymi¹⁵².

Same ćwiczenia na nic się nie zdadzą, jeśli nie są poparte wiedzą o uczuciach. W program Kartezjusza wpisane jest to, że badanie namiętności nie ma wyłącznie sprzyjać rozwijaniu teorii. Ma ono także służyć pomocą w codziennym życiu. Poznanie uczuć wymaga wiedzy o człowieku w ogóle, o jego duszy i ciele. Już na początku *Namiętności* Kartezjusz stwierdza: „[...] nie ma lepszej drogi, by dojść do poznania naszych uczuć, niż zbadanie różnicy pomiędzy duszą a ciałem, aby poznać, któremu z nich należy przypisać każdą z istniejących w nas funkcji”¹⁵³. Dopiero dzięki tej wiedzy można przystąpić do poznania uczuć w ich różnorodnych przejawach. Filozof po wstępnych rozważaniach dotyczących natury człowieka przechodzi do szczegółowego zbadania uczuć. Po kolei poddaje badaniu rozmaite przejawy życia emocjonalnego – wymienia poszczególne uczucia, definiuje je, bada przyczyny i objawy, podaje rozmaite przykłady, dodając do tego wiele ciekawych spostrzeżeń. W perspektywie praktycznej całość pomyślana jest jako podstawa dla ćwiczenia się w opanowaniu uczuć¹⁵⁴. Dobre poznanie uczuć daje nam narzędzia pozwalające lepiej z nimi postępować; wiedza sprawia także, że nie musimy się ich obawiać.

Spełnienie wymienionych warunków wystarczy, by zdobyć panowanie nad uczuciami. Ale nawet to nie gwarantuje jeszcze wejścia na drogę cnoty

¹⁴⁹ Ibidem, s. 93.

¹⁵⁰ Ibidem, ss. 192–193.

¹⁵¹ Ibidem, s. 98.

¹⁵² Ibidem, s. 146.

¹⁵³ Ibidem, s. 66.

¹⁵⁴ Por. na przykład R. Descartes, *List do królowej Krystyny z 20 listopada 1649 roku*, w: idem, *Listy do księżniczki...*, s. 124.

i pomyślności. Aby to ostatnie mogło dojść do skutku, potrzebne jest także poznanie prawdy. O tym, czy dusza jest silna czy słaba, decyduje jej umiejętność kierowania się postanowieniami. Często jednak zdarza się, że postanowienia te oparte są na całkowicie błędnych (niewywiezionych z rozumu) podstawach. Fakt powyższy, to, że kierujemy się fałszywymi przesłankami, nie zmienia oceny sił duszy. Czyni jednak wielką różnicę, jeśli chodzi o ludzkie działania: „Zachodzi jednakże wielka różnica pomiędzy postanowieniami, które wynikają z jakiegoś fałszywego mniemania, a tymi, które opierają się na poznaniu prawdy; toteż jeśli idzie się za tymi ostatnimi, jest się pewnym, iż nigdy nie dozna się żalu ani wyrzutów, podczas gdy w pierwszym wypadku odczuwa się je zawsze, skoro odkryje się ich fałsz”¹⁵⁵. Skoro umysł w celu poddania sobie namiętności używa przedstawień, dobrze, by przedstawienia te były prawdziwe. Ten, kto kieruje się powyższą zasadą i dokłada starań, by osiągnąć prawdziwe poznanie, może być pewien, że jego wysiłki spotka zasłużona nagroda już w tym życiu.

Zdaniem Kartezjusza zastosowanie się do przedstawionych wskazań daje gwarancję powodzenia każdemu, kto zechce trochę się wysilić. Generalna zasada ćwiczeń polega na warunkowaniu, przyzwyczajaniu i odzwyczajaniu samego siebie. Zadaniem duszy jest zmiana nawyków, jakie zachodzą na poziomie nieświadomym (technień życiowych). By osiągnąć obrany cel, bardzo ważne jest poznanie całego człowieka. Wiedza ta przedstawia się jako podstawa dla wszelkich działań mających na celu zmianę samego siebie. Prócz wymienionych warunków ważne miejsce na drodze samodoskonalenia zajmuje filozofia (metafizyka), która dostarcza właściwych zasad postępowania. To właśnie dzięki nim człowiek odnajduje właściwą drogę w życiu i osiąga najwyższe dobro dostępne mu na ziemi. Kartezjusz podsumowuje *Namiętności duszy* w sposób następujący: „Zresztą dusza może mieć swoje osobne radości; ale co się tyczy tych, które są jej wspólne z ciałem, to zależą one całkowicie od uczuć; toteż ludzie, których one najbardziej mogą wzruszyć, są zdolni do największego zakosztowania słodczy w tym życiu. Prawda, że mogą oni w nim znaleźć również najwięcej goryczy, gdy nie umieją ich dobrze używać i gdy los jest im przeciwny. Lecz mądrość jest głównie pożyteczna pod tym względem, że uczy opanowywać je i kierować nimi tak umiejętnie, iż cierpienia, jakie one wywołują, są nader znośne, a nawet, iż się z nich wszystkich czerpie radość”¹⁵⁶.

Interakcja w człowieku duszy i ciała otwiera kolejną perspektywę, rodząc wiele zagadnień, które odgrywać będą ważną rolę w kulturze świata zachodniego. Inaczej niż wtedy, gdy dusza i ciało rozpatrywane są z osobna, punkt widzenia prezentowany obecnie ukazuje, w jak wielkim stopniu ciało działa na duszę,

¹⁵⁵ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 97.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 194.

czyniąc ją od siebie zależną. W perspektywie niniejszej, by użyć słów Bogdana Suchodolskiego: „Cieleśne istnienie człowieka nie tylko więc nie jest »obce« jego osobowości, ale stanowi bogate źródło intensywnych przeżyć, jest silną więzią z życiem, motorem jego działań”¹⁵⁷. Podsumowując, warto poczynić kilka ogólnych uwag na temat omówionej wyżej problematyki. Chciałbym wskazać na związane z nią zagadnienia i konsekwencje, które uznać należy za szczególnie ważne dla kultury nowożytnej.

Pierwsze zagadnienie, na jakie chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy natury połączenia umysłu i ciała. Tocząca się do dziś dyskusja na ten temat (obecnie *mind-body problem*) ma źródło w kartezjańskim ujęciu duszy i ciała. W czasach nowożytnych odpowiedź Kartezjusza spotkała się z krytyką płynącą z wielu źródeł. Najpoważniejszymi konkurentami stanowiska interakcjonizmu reprezentowanego przez autora *Medytacji* były: epifenomenalizm, paralelizm, a także monizm zarówno w wersji materialistycznej, jak i idealistycznej¹⁵⁸. Każde z tych stanowisk próbowało na swój sposób poradzić sobie z zagadnieniem połączenia w człowieku dwóch niewspółmiernych substancji. Choć w toczących się dyskusjach udział brali najwięksi filozofowie tamtych czasów, żadnemu ze stanowisk nie udało się w interesującym nas sporze odnieść ostatecznego zwycięstwa¹⁵⁹.

Drugi godny odnotowania problem wynikający z interakcji duszy i ciała dotyczy różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Jak wiadomo, człowiek od zarania swojej refleksji konstituował swoją tożsamość w opozycji do pojęcia zwierzęcia. U Kartezjusza problem ten powraca, zyskuje jednak nowe podstawy teoretyczne. Tym, co wyróżnia nas spośród wszystkich istot żywych, jest myśląca dusza. Oprócz tego jednak ludzie dzielą ze zwierzętami pierwiastek cielesny, są w pewnej przynajmniej części maszynami. Rozstrzygnięcia tego rodzaju stają się płaszczyzną toczących się w czasach nowożytnych dyskusji. Odpowiedź obecna u Kartezjusza prowokowała bowiem, by wciąż na nowo podejmować ten temat. Możemy mówić o dwóch kierunkach, w jakich podążają filozofowie, którzy nie zgadzali się z ujęciem Kartezjusza. Pytali oni, po pierwsze, na ile zwierzęciu odmówić wypada świadomości, po drugie, na ile za autonomiczne uznać należy ludzkie myślenie. W każdym przypadku podważano wyznaczoną przez autora *Medytacji* granicę dzielącą człowieka od zwierzęcia. Różnica między stronnictwami polegała na tym, że jedni chcieli uczynić zwierzę bliższym człowiekowi,

¹⁵⁷ B. Suchodolski, *Rozwój...*, s. 56.

¹⁵⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kraków 1949, ss. 178–179.

¹⁵⁹ Dziś najczęściej mówi się o materializmie jako kandydacie do hegemonii. Takiego zdania jest np. R. Rorty, według którego światopogląd materialistyczny jest „naturalnym” tłem dla świadomości liberalnej (por. np. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 100). Ale, jak sądzę, stanowisko to ma dziś równie wielu zwolenników, co przeciwników.

druzdy przeciwnie, pytając, czy nie jest czasem tak, że należymy w pełni, ze wszystkimi tego konsekwencjami, do przyrody, człowieka zbliżali do zwierzęcia.

Po trzecie, ujęcie Kartezjusza pozwala na włączenie omówionych w tym rozdziale fenomenów w ramy przyrodoznawstwa. Doznania, jako niemające źródła w duszy, należą do świata przyrody. To oznacza, że podobnie jak świat fizyczny oraz ciało, mogą stać się przedmiotem nauki. Jak pisał na ten temat Iwan Pawłow, „[...] podstawowym punktem wyjścia jest dla nas pojęcie Kartezjusza, pojęcie ruchu [...], ta czy inna działalność odruchu jest prawidłową odpowiedzią na ten lub inny czynnik zewnętrzny [...]. W ten sposób działalność systemu nerwowego zwierząt została postawiona na stałym przyrodniczo-naukowym gruncie”¹⁶⁰. Kartezjusz doznaniom tym przyznaje wartość praktyczną i traktuje w kategoriach adaptacyjnych, jako środki służące przystosowaniu się do środowiska. Ciało jako byt autonomiczny poprzez wrażenia zmysłowe, odczucia i uczucia działa na rzecz samozachowania. W ten sposób przyczynia się do utrzymania bytu człowieka jako jedności psychofizycznej.

Po czwarte, w prezentowanej perspektywie doznania nie są oceniane negatywnie. Choć, jak widzieliśmy, Kartezjusz-metafizyk postrzega doznania w kategoriach przeszkody w dotarciu do prawdy, to już Kartezjusz obecny tutaj traktuje je jako przeważnie korzystne. Koncepcja taka wynika z pojmowania roli doznań w życiu człowieka jako złożenia duszy i ciała. W *Namiętnościach duszy* czytamy: „[...] pożytek zaś wszelkich uczuć polega na tym tylko, że skłaniają one duszę do chcenia rzeczy z natury dla nas pożytecznych i do wytrwania w owej woli, podobnie jak ten sam ruch tchnień życiowych, który je zwykle powoduje, skłania ciało do ruchów służących do wykonania owych rzeczy”¹⁶¹. To samo powiedzieć można o wszystkich interesujących nas tutaj fenomenach. Zdaniem Kartezjusza nie chodzi o to, by uwalniać się od nich, ale by pojąć ich funkcję, przyznać im właściwe miejsce i odpowiednio nimi kierować. Weźmy inny fragment mówiący o namiętnościach, gdzie widać to wyraźnie: „Widzimy bowiem, że one wszystkie są dobre z natury i że powinniśmy unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru”¹⁶². Rozstrzygnięcia niniejsze mają duże znaczenie zwłaszcza na tle tradycji, dla której w przeważającej mierze prawdziwe bycie oznaczało uwolnienie się od doznań.

Ostatni, piąty punkt chciałbym poświęcić wyłącznie problemowi uczuć. Praca Kartezjusza w tej dziedzinie ma wielkie znaczenie dla nowożytnej wykładni człowieka, a skutki modelu wyłaniającego się z rozważań filozofa obserwować możemy do dziś. Najważniejszy wątek w tym kontekście dotyczy mającego

¹⁶⁰ I. Pawłow, cyt. za: W.F. Asmus, *Descartes*, s. 355.

¹⁶¹ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 101.

¹⁶² *Ibidem*, s. 192.

swe źródła w filozofii antycznej problemu panowania nad uczuciami. Według dominującej dawniej koncepcji panowanie przedstawiano za pomocą dwóch uzupełniających się obrazów. Po pierwsze, władza nad uczuciami polegała na hegemonii rozumnej części duszy nad jej częściami niższymi. Po drugie, człowiek osiąga panowanie nad sobą poprzez rozpoznanie powszechnego ładu rządzącego światem. Motyw ten przedstawiany jest najczęściej w kategoriach zwrotu od życia w świecie pozorów i mniemań, życia targanego namiętnościami, ku powszechnej i prawdziwej rzeczywistości. Wraz ze zmianami pojęciowymi, które odnajdujemy u Kartezjusza, cała ta koncepcja ulega zmianie. Panowanie nie jest już teraz przedstawiane jako władza nad niższymi częściami duszy, ale nad ciałem. Nie jest też związane z widzeniem ładu, ale polega na takim ustosunkowaniu się do uczuć, dzięki któremu mogą one stać się przedmiotem manipulacji i instrumentalnego kształtowania. U Kartezjusza stosunek do uczuć jest określony jako relacja tego, co wewnętrzne, do tego, co zewnętrzne. To zaś oznacza, że właściwe podejście do nich zakłada instrumentalną kontrolę. Nie odpowiadamy za uczucia (one są czymś, co przychodzi do nas z zewnątrz), ale za to, co z nimi uczynimy. Racjonalne działanie tym samym (podobnie jest zresztą w odniesieniu do reszty przyrody) tożsame jest z wysiłkiem podporządkowania uczuć poprzez odpowiednie kierowanie. Jak widzieliśmy, filozof jest przekonany, że tylko w ten sposób możemy sprawić, by uczucia nie rządziły nami.

PODSUMOWANIE

Czasy nowożytne przyznały idei samopoznania bardzo ważne miejsce. Jak to zostało pokazane, miała ona, po pierwsze, otwierać drogę do świata, dając odpowiedź na związaną z podważeniem teologicznych struktur utratę pewności; została też, po drugie, włączona w ramy projektu zmierzającej ku historycznemu spełnieniu ludzkości; prowokowała wreszcie, po trzecie, wciąż powracające pytanie o człowieka. Bardzo szybko jednak okazało się, że to, co w zamyśle miało stanowić podstawę wiedzy, samo staje pod znakiem zapytania i domaga się odpowiedzi; okazało się także, że pytanie, na które odpowiedź miała być coraz lepiej uobecniającym się celem idącej naprzód ludzkości, musi samo udowodnić własną celowość; nie oszczędzono w końcu również problemu człowieka, czyniąc najpierw problematycznymi najgłębsze wyobrażenia, jakie o sobie żywił, by następnie odrzucić zasadność dociekań takich w ogóle.

Będące punktem wyjścia czasów nowożytnych wątpliwość w zamyśle miało być wstępem do osiągnięcia pewności i poznania prawdy. Wbrew temu jednak, co sądził Kartezjusz, wątpliwości nie udało się nigdy przewyciężyć. Wbrew oczekiwaniom filozofa z czasem stawały się one coraz silniej dojmujące, sięgając

nawet w te obszary, które jemu samemu wydawały się ostoją pewności. Problemy z samopoznaniem nie pojawiają się nagle. Są one obecne od zarania tej problematyki; dają znać o sobie także w czasach nowożytnych. Przyglądając się w dobiegającym tutaj końca rozdziale zagadnieniu samopoznania wyłaniającemu się z lektury dzieł filozofów nowożytnych, mieliśmy okazję przekonać się, jak wiele trudności i punktów spornych przynosi ten temat. A trzeba tu zauważyć, że sięgając do takich autorów jak Pascal, Hume czy Kant, bez trudu odnajdziemy miejsca, gdzie problem niniejszy spotyka się ze znacznie mocniej sformułowanymi wątpliwościami¹⁶³. Warto na koniec zacytować jeszcze dwa fragmenty, by na tej podstawie dotrzeć do konkluzji.

Pascal zwraca uwagę, że:

Człowiek jest dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej, co to duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna istota¹⁶⁴.

Hume pisze:

Dokądże ja doszedłem i czymże jestem? Z jakich przyczyn wywodzi się moje istnienie i do jakiej kondycji powrócę? O czyje względy mam się ubiegać i czyjego gniewu powinienem się bać? [...] Wszystkie te pytania wywołują zamieszanie w moim umyśle i zaczynam wyobrażać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką można sobie tylko wyobrazić; że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możliwości władania mymi członkami i władzami¹⁶⁵.

W dziełach filozofów nowożytnych, mimo ich (niemal) niezmiennej ufności w moc samopoznania, znajdujemy także miejsca wyraźnie wskazujące, że dostrzegają oni wiele problemów związanych z interesującym nas tematem¹⁶⁶.

¹⁶³ Problemy te, oczywiście, w większości przypadków rozumieć należy w kategoriach niezamierzonych konsekwencji przyjętych rozwiązań. Dobrze wiadomo, że w zamyśle wysiłkom Kartezjusza i jego następców towarzyszy najczęściej przekonanie o, jeśli nie spełnionej, to na pewno rychło osiągalnej, spójności i jedności. By użyć słów Jadwigi Mizińskiej, która zwraca uwagę na ten aspekt myśli nowożytnej: „O ile nowożytność zafascynowana była kategorią jedności (Kartezjusz pod jej wpływem ukonstytuował pojęcie Rozumu jako strażnika »świętej liczby Jeden«), o tyle też preferowała wszystkie jej implikacje: monocentryczny i monolityczny porządek, konsekwencję i spójność”, J. Mizińska, *Człowiek zintegrowany – zmartwychwstanie podmiotu*, w: T. Szkołut (red.), *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, Lublin 1996, s. 187.

¹⁶⁴ B. Pascal, *Myśli*, s. 60; w podobnym duchu Pascal wypowiada się w innych miejscach. Por. też *ibidem*, ss. 130–131.

¹⁶⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. 1, ss. 348–349.

¹⁶⁶ Por. też np. E. B. de Condillac, *Traktat o wrażeniach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1958, s. 264; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, ss. 95, 168–169; *idem*, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, ss. 19–20.

Zgłaszane wątpliwości dotyczą całej serii zagadnień, poczynając od sposobu zdobywania wiedzy o sobie, przez naturę przedmiotu tej wiedzy, po pozytywne skutki badania siebie. Nie ma jednak wątpliwości, że w pewnym momencie problemy te dają znać o sobie z ogromną mocą. Co więcej, niezwykle często zdają się przysłaniać to, co mimo świadomości określonych trudności przed oczyma mieli przed chwilą cytowani filozofowie. Wychodząc w niniejszej pracy od przeglądu najważniejszych dylematów, zyskujących na znaczeniu począwszy od połowy XIX wieku, mogłem pokazać przeobrażenia zachodzące w naszym myśleniu o poznaniu samych siebie, a także zwrócić uwagę na narastające wątpliwości związane z tym tematem. Dylematy, nie tylko ich liczba, ale także siła, z jaką są słyszane i odczuwane, zrozumieć można bez trudu jako efekt (a także jako przyczynę) wyczerpywania się nakreślonego w bieżącym rozdziale nowożytnego modelu samopoznania.

W zrozumieniu powodów takiego stanu rzeczy z całą pewnością pomocne okaże się odwołanie do czynników zarówno o charakterze społecznym, jak i ideowym. Do najczęściej wymienianych przez badaczy należą: narastanie złożoności nowożytnego życia, utrata stabilnych, gwarantowanych przez tradycję punktów odniesienia, wyczerpywanie się wiary w postęp, kryzys filozofii podmiotu (zwrot lingwistyczny), krytyka nowożytnego rozumienia umysłu (behawioryzm, psychoanaliza) i wiele innych. Sięgając jednak do Kartezjusza i innych klasyków myśli nowożytnej, przyglądając się ich zmaganiom (zarówno teoretycznym, jak i praktycznym) z samopoznaniem, trudno oprzeć się wrażeniu, że nowożytna myśl w sobie samej kryje warunki swego przekroczenia.

Załamanie nowożytnej wizji i nadziei wiązanych z samopoznaniem pozwala nam odnaleźć się w dzisiejszej, złożonej rzeczywistości. Tym, co pozostaje jeszcze do zrobienia, jest odniesienie się do postawionego na wstępie pracy pytania o perspektywy samopoznania we współczesnym świecie.

ZAKOŃCZENIE

SAMOPOZNANIE A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

WPROWADZENIE

W *Poza dobrem i złem* czytamy:

W najdłuższym dziejów ludzkich okresie [...] o wartości dodatniej lub ujemnej jakiegoś czynu wnioskowano z jego skutków: czynu samego w sobie równie dobrze jak jego pochodzenia nie brano przytem pod rozwagę [...]. Nazwijmy ten okres p r z e d m o r a l n y m ludzkości okresem: imperatyw „poznaj siebie samego!” podówczas był jeszcze nie znany. W ostatnich natomiast lat dziesięciu tysiącach na kilku wielkich połaciach ziemi doszło z wolna do tego, iż już nie skutki lecz pochodzenie czynu jęło rozstrzygać o jego wartości [...] oznaka okresu, który w ściślejszym znaczeniu nazwać by można okresem m o r a l n y m: dokonano tem pierwszej próby poznania siebie samego. Zamiast następstw, pochodzenie: co za odwrócenie perspektywy!¹

Jeśli wypowiedź Nietzschego odniesiemy do licznie cytowanych w tej pracy tekstów, których tematem jest samopoznanie, zauważymy, że stawia ona problem nasz w nowym świetle. Nie jest tak tylko dlatego, że spotykamy w niej rzadki w przeszłości dystans wobec maksymy delfickiej oraz brak pochwalnego tonu, do jakiego przyzwyczailiśmy się przez stulecia. W prezentowanym fragmencie filozof zwraca uwagę na historyczność imperatywu, wskazuje, że w pewnym momencie, na pewnym obszarze zamieszkałego przez ludzi świata, pojawiło się coś, czego w nim wcześniej nie było. Ukazanie historyczności zdarzenia nie mówi nam jeszcze nic o jego „naturze”, jednak perspektywa, do której przekonuje Nietzsche, za historycznością pozwala dostrzec całkowitą przygodność tak wysoko ongiś cenionego ideału. Fakt narodzin nie jest dowodem konieczności, nie potwierdza spełnienia planu bożego ani nie stanowi aktualizacji powszechnej

¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. K. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 50.

natury ludzkiej. Stoi za nim raczej szereg przygodnych, idiosynkratycznych okoliczności, które na skutek innych, tak samo przygodnych zdarzeń, utrwalają się w kulturze, stając się „drugą naturą” człowieka. Przyjęcie perspektywy, do której przekonuje Nietzsche, pociągając za sobą rezygnację z poszukiwania ścisłej istoty rzeczy, jej najczystszej możliwości, jej starannie zamkniętej w sobie tożsamości, pozwala dojść do wniosku, że za powagą źródła nie kryje się to, co najcenniejsze i najbardziej zasadnicze². Rewizja naszego stosunku do przeszłości nie pozostaje bez wpływu na całość naszego doświadczenia. Myślenie w perspektywie Nietzschego bowiem nie tylko przeszłość chce myśleć inaczej; zwraca się ono także ku temu, co obecne, przygotowując nas na nadejście nowego. Tam bowiem, gdzie uczymy się myśleć, że sekretem skrywanym przez historię jest brak źródła, tam uczymy się dostrzegać, że nawet najistotniejsze historie, podobnie jak początki, mogą mieć także swe końce³.

Zamieszkujący nowożytny świat ludzie związali z ideałem delfickim liczne nadzieje. Ostatnie fragmenty zamykającego tę pracę rozdziału, doprowadzając nas do miejsca, w którym nadzieje te ustępują pod naporem coraz silniej zaznaczających się wątpliwości, otwierają drogę pytaniu o współczesność. Zdając sobie sprawę z dzisiejszych kłopotów, a także posiadając oparcie w postaci uzyskanych w toku pisania pracy wyników, możemy zastanowić się nad obecną sytuacją samopoznania.

Postawiony cel realizację znajdzie w trzech częściach⁴. W pierwszej części podejmuję temat „Teorii samowiedzy”, w drugiej – „Wartości samowiedzy”, w trzeciej przedmiotem mojego zainteresowania jest diagnoza, a dokładniej pytanie: „Czy należy zgodzić się z tezą, że czas człowieka do odkrycia dobiegł końca?”.

² Por. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1909–1910, § 3; por. na ten temat M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia...*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000; por. też F. Nietzsche, *Poza dobrem...*, ss. 7–35; idem, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.

³ Perspektywa „końca” jest niezwykle silnie obecna w dziele Nietzschego. Dla przykładu por. zbliżoną w formie do cytowanej wyżej przypowieść z *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *Pisma pozostałe, 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 183: „W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w »dziejach świata« – ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły”.

⁴ Zaproponowany podział wyrasta z przekonania (przekonania, które uzasadnienie znajduje na kartach niniejszej pracy), że satysfakcjonująca odpowiedź na postawione tutaj pytanie wymaga uwzględnienia wielości płaszczyzn współczesnej dyskusji.

I. TEORIA SAMOWIEDZY

Zacznijmy od teorii samowiedzy. Problem, jak poznajemy siebie, co jest takiego poznania przedmiotem, czy też granic naszej o sobie wiedzy, spotykamy już w najwcześniejszej refleksji nad maksymą delficką. Historia przekonuje przy tym, że nigdy nie zdołano zagadnienia naszego uczynić niekontrowersyjnym. Również w czasach nowożytnych, mimo że uczyniono wtedy z samopoznania jedno z najważniejszych zadań czekających na człowieka, nie udaje się uniknąć kwestii spornych. Prócz tego myśl nowożytna generuje wiele napięć oraz trudności, które z czasem zaczynają coraz silniej doskwierać. Punkt kulminacyjny proces ten osiąga w XX wieku, kiedy to mamy do czynienia z występującymi na niespotykaną dotąd skalę oznakami zwątpienia, poczucia kryzysu, a także z licznymi nowymi rozwiązaniami (co w konsekwencji potęguje poczucie utraty wspólnego mianownika).

Jak to zostało pokazane, intelektualnych źródeł prezentowanego stanu rzeczy poszukiwać możemy już u Kartezjusza, którego filozofia nie potrafi uniknąć wielu napięć – między językiem refleksji a obiektywistycznym językiem nauki, porządkiem empirycznym i transcendentnym, przyrodniczym i moralnym, czy też ideałem natury ludzkiej wypracowanym przez chrześcijaństwo a podstawowymi założeniami nowej koncepcji człowieka. Jeśli do wymienionych trudności dodamy wątpliwości, jakie rodzi koncepcja doświadczenia wewnętrznego, natury podmiotu i wiele innych, jasne staje się, że nietrudno znaleźć się w skórze tych, którzy w początkach XX wieku z rezygnacją czy zwątpieniem przyglądali się temu problemowi. Łatwo też na tej podstawie zrozumieć intelektualne korzenie późniejszej polaryzacji stanowisk.

Trudności, o których mowa, prowadzą do pytania, czy w obecnych warunkach da się jeszcze, na gruncie teoretycznym, bronić ideału delfickiego? Oczywiście, trudno oczekiwać, by na kończących tę pracę stronach możliwe było wyczerpujące, czy chociażby tylko szersze ustosunkowanie się do tego niezwykle złożonego zagadnienia. Zdając sobie sprawę z powyższych okoliczności, poprzestaną na wskazaniu dwóch najważniejszych punktów, które, jak sądzę, obronę taką czynią sensowną⁵. Zanim do nich przejdziemy, warto jeszcze powiedzieć, że nie należy utożsamiać samopoznania z doświadczeniem wewnętrznym. Historia tematu nie pozostawia wątpliwości, że takie potraktowanie sprawy jest zdecydowanie zbyt wąskie. Liczne przytoczone w tej pracy przykłady pokazują, że mamy

⁵ Współcześnie problem ten podejmowany jest z wielu perspektyw. Por. np. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002; D.A. Jopling, *Self-knowledge and the Self*, New York–London 2000; J. Koziellecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1981.

wiele dróg ku samowiedzy. Dając wiarę cytowanym na kartach tej pracy autorom, równie dobrze możemy poznawać siebie w działaniu, w trakcie rozmowy, lektury czy poprzez twórczość artystyczną. Skutecznym sposobem na zdobycie wiedzy o sobie jest poddanie się próbie, lektura interesującej książki, obcowanie z dziełem sztuki itp. Jeśli chodzi o zagadnienie doświadczenia wewnętrznego, nie wymaga ono odrzucenia, ale raczej reinterpretacji. Teoria doświadczenia wewnętrznego w jej nowożytnym kształcie miała wpływ na tyle istotny, że i dziś niezwykle często niemal automatycznie przechodzimy od problemu samopoznania do problemu doświadczenia wewnętrznego. Utożsamienie takie jest nieuprawnione, co nie znaczy jednak, że introspekcji należy odmówić prawa do bycia źródłem (jednym z wielu) wiedzy o nas samych. Tym, co wymaga korekty, są stojące za koncepcją doświadczenia wewnętrznego założenia, zwłaszcza zaś założenie istnienia izolowanego, ahistorycznie gotowego podmiotu, który niezależnie od świata, społeczeństwa, języka, doświadcza siebie w samotności wewnętrznej przestrzeni umysłu. Po tej krótkiej uwadze możemy przejść do rzeczy.

Po pierwsze, kluczem do naszego problemu nie jest izolowany podmiot i doświadczenie wewnętrzne, ale zapośredniczenie rzeczywistości subiektywnej w tym, co obiektywne, a więc, w zależności od wybranego stanowiska, znaczenia nabierają takie kategorie, jak: intersubiektywność, język, kultura, historia, społeczeństwo, świat życia⁶. W proponowanej perspektywie tajemnicy bliskości, intymności naszego doświadczenia samego siebie i płynącej stąd łatwości opisu wewnętrznego doświadczenia, cech psychicznych i fizycznych nie należy upatrywać w naturze człowieka, świadomości, podmiotu itp., ale w udanej, na danym polu, socjalizacji (akulturacji). Aby samopoznanie mogło dojść do skutku, konieczne jest dokonujące się w toku socjalizacji przyswojenie przez jednostkę zarówno schematu motywacyjnego, jak i odpowiedniego języka. To, że potrafimy pojąć siebie jako byt czekający na odkrycie, jest efektem oddziaływania znaczących innych, instytucji, edukacji itp. To samo dotyczy języka, w którym artykułowane jest doświadczenie. Trudno, by ktoś, kto w swym słowniku nie ma wyrażenia „dusza”, mógł użyć go do opisu samego siebie, a z całą pewnością

⁶ Korzeni niniejszego ujęcia poszukiwać możemy już w tradycji niemieckiego idealizmu (Fichte, Hegel). Por. rozdziały: *Dwa modele intersubiektywności* (ss. 172–202) oraz *Heglowskie pojęcie podmiotowości* (ss. 35–49), w: M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998. Ze względu na szerszą recepcję, koncepcja zapośredniczonej podmiotowości oddziałuje zwłaszcza przez lekturę Hegla. Dopiero najnowsze badania przyznają pierwszeństwo Fichtemu: „Za filozofa zaś, który w obrębie tej tradycji pierwszy wyraźnie rozpoznał i opisał *dialogiczną* strukturę takiej źródłowej intersubiektywności, słusznie jest dziś uważany nie Hegel, lecz Fichte. W tej sprawie bowiem najnowsze badania nie pozostawiają wątpliwości: już jenajska Teoria Wiedzy, którą Fichte rozwinął w latach 1794–1798, a więc z pewnością wcześniej od ukazania się pierwszych publikacji Hegla, umieszcza tę problematykę w samym centrum pokantowskiej filozofii transcendentnej”, *ibidem*, s. 174.

łatwiej wejść w jego posiadanie, będąc członkiem społeczności, w której się go używa. Przyswajany przez jednostkę instytucjonalny program różni się znacząco w zależności od czasu i miejsca. „Odkrycia” średniowiecznego mnicha, doskonale zrozumiałe przez jego współbraci, kilka stuleci później (albo: kilkaset kilometrów dalej, albo: przedstawicielowi innego stanu) mogą wydać się całkowicie nieadekwatne, niezrozumiałe lub dziwne. Nabywanie kompetencji wspierają narracje uprawomocniające, które mogą odwoływać się do różnych społecznie respektowanych wartości. Poznanie siebie może być przedstawiane jako źródło szczęścia i pożytku, obowiązek dany przez Boga i kryterium człowieczeństwa, podstawa pozwalająca określić nasze aspiracje życiowe i tym podobne. Proces stawania się „czymś do odkrycia” w większości przypadków dokonuje się *implicitie* – nie jest więc tym bardziej interpretowany przez jednostkę w kategoriach uspołecznienia.

Po drugie, wiedza o sobie nie jest odkrywaniem uprzednio danej wewnętrznej rzeczywistości, ale ma charakter interpretacyjny i narracyjny⁷. Ujęcia odwołujące się do wyżej wymienionych kategorii stanowią dziś najlepszą alternatywę dla ukształtowanej w tradycji klasycznej epistemologii koncepcji wiedzy, która poznanie rozumie jako odkrywanie istoty rzeczy (esencjalizm). U ich podstaw znajduje się odrzucenie roszczenia do czystego opisu, rezygnację z dążenia do zdobycia wiedzy bezzałożeniowej, na rzecz tezy o zapośredniczeniu, zakorzenieniu ludzkiego poznania w świecie, kulturze, języku, historii. Poznanie nie sięga nigdy absolutu, nie jest w nim dane to, co obiektywne, bezpośrednie, pierwsze. Aby poznać samego siebie, muszę już wcześniej dysponować językiem, w ramach którego poznanie takie zostanie wyrażone, muszę znać kategorie, które następnie posłużą mi do opisanego samego siebie. Za językiem użytym do opisu stoi zawsze jakaś tradycja, wartości, przyjęte milcząco przesądzenia. One to wspólnie stanowią horyzont, który wyznacza granice wyobrażeń, jakie mogę mieć o sobie, oraz przesądza o możliwym rozumieniu stawianych przeze mnie pytań. Pytając o to, kim jesteśmy (jacy jesteśmy?, co wiemy/potrąfimy zrobić?), przedmiot poznania jest już zawsze jakoś dany. To, co chcemy wiedzieć, nie jest dowolne albo nieokreślone ze względu na nasze usytuowanie w zawsze konkretnym, historycznie danym i zinterpretowanym świecie⁸. Nawet jeśli nie wiemy,

⁷ Literatura dotycząca przywoływanych problemów jest niezwykle obszerna. By poprzestać na wymienieniu po jednej pozycji traktującej o każdym z nich: na temat sporu pomiędzy „konstruktywizmem” a „obiektywizmem” por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995; na temat „interpretacji” por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005; na temat „narracji” por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.

⁸ „Człowiek uświadamia sobie przede wszystkim takie swoje właściwości, na które ktoś lub coś zwraca jego uwagę. Jest to prawdziwe nawet w odniesieniu do elementarnych właściwości fizycznych. Zauważono, że nastolatki kreśląc słowny portret innego człowieka lub autoportret znacznie częściej niż dzieci i dorośli włączają w te opisy właściwości skóry. Chodzi o to, że

jak pytaniu temu podolać, to i tak dany jest nam pewien horyzont możliwości, w ramach którego spodziewamy się odpowiedzi. Trudno oczekiwać, by współczesny Europejczyk rozpoznał siebie w kategoriach charakterystycznych dla psychologii voodoo; z większą łatwością natomiast odnajdzie siebie na kozetce psychoanalizy, u lokalnego duszpasterza lub oddając się lekturze poradnika poświęconego dręczącemu go tematowi⁹. Dopóki horyzont, w ramach którego się znajdujemy, pozostaje bez zmian, uzyskane odpowiedzi mogą być przedmiotem wiążących rozstrzygnięć; w chwili gdy wchodzące w jego skład elementy ulegają znaczącej transformacji, zmieniają się także wyniki¹⁰.

Proponowane spojrzenie na problem samopoznania ma niewątpliwie wiele zalet. Przede wszystkim pozwala bronić (na gruncie teoretycznym) ideału delfickiego mimo nieufności wobec najważniejszych założeń nowożytnej koncepcji człowieka, wiedzy i poznania. Opowiedzenie się po stronie stanowisk głoszących historyczność oraz przygodność naszego bycia i poznania nie oznacza rezygnacji z aspiracji do osiągnięcia wiedzy. Wbrew tym, którzy utrzymują, że stanowisko takie wiąże się z całkowitą dowolnością i brakiem jakichkolwiek reguł (*anything goes*), historyczność i przygodność nie jest argumentem przeciw poznaniu, ale przeciw określonej jego wykładni¹¹. Nadal zatem możliwe jest osiągnięcie wiedzy; poznanie ma jednak inny status. Także odrzucenie poznania, jeśli nie ma być wyrazem całkowicie arbitralnego przeświadczenia, wymaga w tym wypadku dodatkowych argumentów. Argumenty te nie należą do porządku wyznaczonego przez problemy, które omawiane są obecnie i rozpatrzone zostaną w punkcie następnym, gdzie pod uwagę wezmę oceny, jakie wystawia się samowiedzy.

Ponadto prezentowany tutaj punkt widzenia lepiej, jak sądzę, wyraża cele bliskie współczesnym społeczeństwom demokratycznym. W przeciwieństwie do

pojawiające się w związku z dojrzewaniem płciowym zmiany skóry mimowolnie przyciągają uwagę otoczenia, co sprawia nastolatkom wiele przykrości". I dalej: „Wytrwały, mądry, silny, piękny, wybuchowy, posłuszny, staranny – wszystkie te określenia mają sens oceniający i zakładają porównywanie z kimś. Rozgraniczenie własnych psychicznych, a nawet fizycznych właściwości od społeczno-moralnych lub estetycznych samoocen jest praktycznie niemożliwe”, I. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Siniugina, Warszawa 1987, s. 37.

⁹ Por. na ten temat P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983, s. 268.

¹⁰ Dobrym przykładem jest konwersja, na marginesie, niezwykle często interpretowana w kategoriach samopoznania.

¹¹ „Dewiza Feyerabenda: *anything goes*, potraktowana jako skrót hipotezy dotyczącej nie tylko nauki, ale i wszelkich innych dziedzin kultury, musi być odrzucona – możemy co najwyżej zaakceptować hipotezę *something goes*. To, co dookreśla owo *something*, wygląda różnie w różnych dziedzinach kultury [...]”, J. Kmita, A. Pałubicka, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań 1992, s. 162.

tych stanowisk, które poszukują jedyne go możliwego punktu widzenia albo głoszą, że już go znalazły, ujęcie proponowane tutaj wyrasta z akceptacji różnorodności niewspółmiernych postaw, stanowisk, punktów widzenia¹². Dostrzeżenie, że za głosami innymi niż nasze kryją się także ważne racje, że nie są one jedynie oznaką ślepoty, ignorancji czy złych intencji, ale że wyrastają z innych, równie co nasze przygodnych wartości i celów, jest dobrym punktem wyjścia dla rewizji ukształtowanych przez tradycję przekonań. Zadaniem ludzkiej aktywności poznawczej nie jest w takim przypadku ostateczne rozwiązanie wszystkich sporów, nie chodzi w niej o to, by powiedzieć ostatnie słowo. Pierwszoplanowymi wartościami stają się życzliwość, solidarność, umiejętność dostrzeżenia zasadności celów wysuwanych przez innych, godzenie różnych punktów widzenia. W tak zarysowanej sytuacji dominujące kiedyś roszczenia mogą zostać bez szkody porzucone na rzecz płynącej ze świadomości prawomocności wielu dążeń i interesów postawy otwartej, gotowej do kompromisu¹³. W tej perspektywie jasne jest, że o kategoriach, za pomocą których opisujemy siebie, nasze właściwości, cechy, myśleć możemy jako o przygodnych, właściwych i oczywistych dla danej wspólnoty, w ramach określonych struktur i celów. Ona sprawia także, iż myśl, że inni ludzie do opisanie siebie stosują języki niewspółmierne z naszymi oraz że być może i nasze opisy samych siebie ulegną kiedyś transformacji, nie jest źródłem niepokoju, ale czymś zupełnie naturalnym.

Kolejną mocną stroną takiego ujęcia samopoznania jest to, że pozwala ono na zachowanie punktu widzenia pierwszej osoby oraz aktywnej roli człowieka. Autorytet, jaki w czasach nowożytnych zdobywają nauki przyrodnicze i towarzysząca im refleksja, prowadzi do szeroko oddziałującego przekonania, że status wiedzy prawomocnej mogą zyskać jedynie takie twierdzenia, w których nie ma miejsca na subiektywność („widok znikąd”). Tym torem podąża wiele współczesnych kierunków upatrujących możliwości poznania człowieka w takim jego opisie, który umożliwia potraktowanie go jak każdy inny przedmiot, w kategoriach całkowicie niezależnych od jego własnego doświadczenia. Proponowany tutaj punkt widzenia za kluczowy dla wiedzy człowieka uznaje

¹² Por. na ten temat: T. Szkołut, *Pluralizm – tolerancja – prawda*, w: T. Szkołut (red.), *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, Lublin 1996, ss. 161–180.

¹³ Jak pisze Jadwiga Mizińska: „W pewnym sensie postmodernizm jest więc odkrywcą metaporządku, czyli takiej wizji świata, w której różne porządki mogą na równych prawach istnieć obok siebie, czy wręcz na siebie zachodzić. U osób przywiązanych do myślenia »jednoimiennego«, do dychotomicznych opozycji, sytuacja owa może się wydawać po prostu uosobieniem chaosu. Jest to jednak chaos twórczy; albowiem każdy może sobie z nim radzić po swojemu. Nowy fundamentalizm – religijny, kulturowy, polityczny – świadczy wyłącznie o tym, że mentalność wielu ludzi pozostała sztywna, nieelastyczna. Operują oni straszakiem »relatywizmu«, co jest wyrazem lęku przed nadmiarem i koniecznością własnego wyboru”, J. Mizińska, *Chaos błogosławiony i chaos przeklęty*, w: eadem, *Podnoszenie iskiej*, Lublin 2010, s. 142.

sens, jaki rzeczy (również wtedy, gdy „rzeczą” tą jesteśmy my sami) mają dla nas¹⁴. Zgodnie z nim, w ogólnym wymiarze, pomiędzy subiektywnością a tym, co obiektywne, nie występuje sprzeczność, którą należałoby rozwiązać, stając po jednej ze stron sporu (albo subiektywność i irracjonalność, albo racjonalność bez subiektywności). Wiedza jest zawsze wytworem myślącego i działającego w świecie człowieka, jego aktywności i pomysłowości; jest także efektem oczekiwania, celów oraz nabytych w przeszłości przekonań.

I wreszcie, ujęcie to dostarcza przekonującego wytłumaczenia powodów zaznaczających się u progu XX wieku kłopotów z samopoznaniem. W czasach nowożytnych za pewnik przyjęto, że pomimo niepewności, jaką napotykałyśmy w świecie, wewnętrzna natura stanowi zawsze godne zaufania oparcie; inaczej rzecz ujmując, przyjęto, że wiedza o sobie ma inny status, że jest uprzywilejowana względem wiedzy o świecie zewnętrznym. Przy takiej interpretacji, problemów, o których mowa w tym punkcie, nie sposób wytłumaczyć. Z perspektywy przyjętej w niniejszej pracy natomiast okazują się one zrozumiałe jako efekt wzrastającej złożoności oraz pluralizacji kultury. Zapośredniczenie samowiedzy w świecie sprawia, że kształt tego ostatniego nie pozostaje bez wpływu na charakter i treść przekonań, jakie o sobie żyjemy. Tam, gdzie mamy do czynienia z kulturą, którą cechuje niewielka złożoność i różnorodność, tam trudności z opisem samego siebie występują w niewielkim zakresie. Im złożoność i różnorodność większa, tym łatwiej o dezorientację. Nie należy z tego wnosić, o czym powiem później, że dezorientacja ta sięga samych podstaw egzystencji i jest na tyle groźna, iż należy jej przeciwdziałać za pomocą szczególnych środków, jak na przykład powrót do tradycji. Oznacza to tylko, że znacznie częściej niż w przypadku pierwszym otwarte pozostaje pytanie, jak mamy siebie pośród tej różnorodności i złożoności rozumieć.

Z powyższych ustaleń jasno wynika, że wiele nadziei, jakie czasy nowożytne związały z ideałem „poznaj samego siebie”, należy porzucić. Mam tu na myśli zwłaszcza roszczenia płynące z fundamentalistycznych dążeń wpisanych w epokę nowożytną. Przy prezentowanym tutaj punkcie widzenia, odwołujące się do figury samowiedzy postulaty absolutnego ugruntowania oraz wypełnienia się dziejów nie wydają się przekonujące. Warto podkreślić, że porzucenie to nie jest postrzegane w kategoriach straty, ale jako zysk, jako uwolnienie się od krępujących schematów.

¹⁴ Por. np. Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, ss. 261–295; M. Frank, *Świadomość siebie...*, ss. 128–150; W. Welsch, *Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego?*, tłum. K. Krzemień, w: M. Czerniawska, J. Kopania (red.), *Schelling a pojęcie subiektywności*, Białystok 1991, ss. 75–96.

2. WARTOŚĆ SAMOWIEDZY

Osobny problem stanowi pytanie o to, jaką ocenę wystawić samopoznaniu. Jak mieliśmy okazję się przekonać, niejednokrotnie poznanie samego siebie przedstawiane jest jako szkodliwe. Dwa argumenty, które wydają się najmocniej oddziaływać we współczesnej kulturze, są następujące: po pierwsze, ideał delficki ma charakter opresyjny, po drugie, samopoznanie hamuje rozwój naszej osobowości, zabija spontaniczność, odwołuje od działania itp. Powiem od razu, że oba wydają mi się nieprzekonujące.

Jeśli chodzi o pierwszy z nich, jest on związany z krytyką ideologii i idącym z nią w parze frontalnym atakiem na ideały zrodzone w kulturze zachodniej. Wszystko, co dotąd uchodziło za wiążące, uznaje się za niegodne zaufania, za przejaw fałszywej świadomości, władzy, dominacji, ujarzmienia. Dotyczy to także ideału delfickiego. Jeśli myśli klasy panującej są myślami panującymi, to ideał delficki jest jednym z kanałów, jakimi myśli te docierają do głów jednostek. Za sprawą „poznaj samego siebie” władza reprodukuje siebie we wnętrzu podmiotu – wyrażające interesy grup uprzywilejowanych kategorie przedstawiane są jako powszechnie ważne, co w efekcie służy wzmocnieniu dominujących stosunków władzy.

Ideał delficki nie jest najważniejszą powinnością człowieka, ale narzędziem sprawowania władzy, sposobem na jego ujarzmienie. Znakomicie się do tego nadaje również dlatego, że wiążąc się z zachętą do mówienia, do wyjawienia prawdy o sobie, pozwala kontrolować, co dzieje się w ludzkich głowach. Najlepszym przykładem jest instytucja spowiedzi. Poprzez wpojenie określonego systemu wartości, skłaniającego do poświęcania uwagi samemu sobie, poczucia winy oraz przekonania, że wyjawienie wewnętrznej prawdy przyniesie ulgę i oczyszczenie, wnętrze może stać się zewnątrz. Poznający, nie zdając sobie z tego sprawy, jest w ten sposób także poznawany, czyniąc się obiektem dla siebie, staje się także obiektem dla innych¹⁵. Do niedostrzegania takiego stanu rzeczy przyczynia się wydatnie nasze pojmowanie siebie w kategoriach podmiotu. Kategoria izolowanego wnętrza, skrywając podstawowy fakt zapośredniczenia, nie pozwala dostrzec dialektycznego charakteru relacji podmiot–przedmiot. W ten sposób czyni człowieka bezbronny, ślepy wobec działania ideologii¹⁶.

¹⁵ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 57: „Wyznanie prawdy wpisało się w centrum indywidualizujących procedur stosowanych przez władzę”; s. 61: „Dominująca pozycja nie przypada jednak w udziale temu, kto mówi (jest on bowiem zmuszony), lecz temu, kto słucha i milczy; nie temu, kto zna odpowiedź i jej udziela, lecz temu, kto pyta i nie musi wiedzieć”.

¹⁶ Por. ibidem, s. 59: „Musimy głęboko tkwić w wewnętrznej pułapce wyznania, skoro fundamentalną rolę przypisujemy cenzurze, zakazowi wypowiedzania się i myślenia. Musieliśmy

Argumentów tych, mimo dużej mocy retorycznej, nie uznaję za przekonujące. Jak sądzę, wynikają one z pomylenia porządku transcendentального z porządkiem normatywnym. Raz system traktuje się jak warunki możliwości, a raz jak wroga, którego należy odrzucić. Jednego z powodów takiej sytuacji należy upatrywać w tym, że koncepcje te, mimo iż same najczęściej stoją na stanowiskach historycznych, u swych podstaw mają odrzucaną przez siebie wizję ahistorycznego podmiotu (w wersji romantycznej) więzionego przez stanowiącą źródło cierpień kulturę. Próbując odrzucać samopoznanie, chcą wyrwać się na niepodległość, chcą osiągnąć autonomię rozumianą jako stan, który byłby poza wszelką władzą¹⁷. Jeśli konsekwentnie obstawać będziemy przy rozumieniu transcendentálním, władza przestaje być czymś, co możemy wybrać albo nie. Tym samym uznanie, że poznanie siebie służy władzy, nie jest argumentem przeciw poznaniu siebie. Władza jest bowiem po prostu horyzontem naszego działania; jest też, by ująć rzecz z drugiej strony, efektem tego, co w ramach określonych kontekstów stanowiących horyzont naszego świata robimy. Tym, co podlega naszemu wpływowi (przy oczywistych ograniczeniach)¹⁸, są formy władzy – władza może być lepsza lub gorsza, bardziej lub mniej opresyjna, nie da się jednak osiągnąć stanu „niezdeformowania”, stanu poza wszelką władzą.

Ponadto także historycznie argument ten da się obalić. Pomijając pytanie, czy krytyka ta, chcąc uświadomić nam nasze położenie, sama (mimowolnie) nie

sobie stworzyć zupełnie opaczny obraz władzy, skoro wierzymy, że o wolności mówią te wszystkie głosy, które w naszej cywilizacji od tak dawna do znudzenia powtarzają zadziwiający nakaz ujawnienia, czym jesteśmy [...]. Ogromna robota, do której Zachód nakłonił całe pokolenia [...] ażeby ujarzmić ludzi, to znaczy wytworzyć w nich »ja«”.

¹⁷ Taki zarzut Foucaultowi stawia w ogólnym wymiarze w wielu pracach Rorty: „Jednak my, liberalni reformatorzy uważamy, że dzieło Foucaulta przenika paraliżująca dwuznaczność pomiędzy »władzą« jako terminem pejoratywnym a »władzą« jako terminem neutralnym, opisowym”. I dalej: „Foucault starał się służyć ludzkiej wolności, jednakże próbował również, w interesie swojej własnej autonomii, być dla ludzkości i dla historii pozbawionym oblicza, wyzbytym korzeni, bezdomnym i obcym”, R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, tłum. M. Kwiek, w: M. Kwiek (red.), *„Nie pytajcie mnie kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998, s. 32.

¹⁸ „Hurtownik papieru nie może nagle zostać monterem, a osoba bezrobotna dyrektorem fabryki. A jeszcze mniej możliwe jest, aby ktokolwiek z nich, choćby bardzo tego pragnął, stał się dworzaniem, rycerzem albo braminem, chyba że umownie, na balu kostiumowym. Musi nosić pewnego rodzaju strój, przestrzegać pewnego rytuału w kontaktach z innymi i określonych form zachowania, bardzo odmiennych od tych obowiązujących w chińskiej wiosce czy w grodzkiej wspólnocie cechowej we wczesnym średniowieczu. Niewidoczny porządek tych form wspólnego życia, którego nie można bezpośrednio dostrzec, oferuje jednostce mniej lub bardziej ograniczony wachlarz możliwych funkcji i sposobów zachowania. Poprzez swe narodziny człowiek wchodzi w funkcjonalny kompleks o dość określonej strukturze; musi się do niego dostosować, ukształtować siebie pod jego dyktando i być może dalej rozwijać się na jego gruncie”, N. Elias, *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2008, ss. 19–20.

odwołuje się do ideału „poznaj samego siebie”, zauważmy, że niezwykle często, jak mieliśmy okazję się tu przekonać, maksymę delficką wykorzystują również rewolucjoniści, a więc te grupy i jednostki, które na miejsce zastanych, chcą wprowadzić nowe języki. Sokrates, Augustyn, Kartezjusz i, jak sądzę, także Nietzsche¹⁹ – wszyscy oni wiązali z ideałem tym szansę wygrania nowego przeciw staremu.

Jeśli zgodzimy się z prezentowaną linią obrony, trudno ideał delficki wzięty sam w sobie uznać za opresyjny. Opresyjne mogą być co najwyżej pewne formy, które on historycznie przyjmuje. Stąd już tylko krok do pytania, czy prócz form niosących szkodę możliwe są także takie, które służą wyzwoleniu. To już jest jednak inne pytanie. Zajmijmy się teraz następnym argumentem – upatrującym wady samopoznania w tym, że hamuje rozwój osobowości. Wymieniony argument płynie z wysokiej oceny naturalności, spontanicznego życia i działania traktowanych jako stojące w sprzeczności z namysłem i refleksją. Ktoś, kto stoi na podobnym stanowisku, jest przekonany, że refleksja nie pozwala człowiekowi stać się tym, czym byłby, gdyby refleksję porzucił (albo: gdyby od narodzin działał bez udziału refleksji), uważa, że efektem refleksji jest zahamowanie prawidłowych czynności²⁰.

Wizja spontaniczności jako czegoś, co znajduje się poza rozumem, silnie oddziałuje w kulturze współczesnej. Jej źródła poszukiwać należy w romantycznym

¹⁹ Kłopoty, jakie rodzi filozofia Nietzschego, doskonale wyraża Giorgio Colli: „Nietzsche powiedział wszystko, a także przeciwieństwo tegoż wszystkiego”, por. G. Colli, *Po Nietzsche*, tłum. S. Kasprzyskiak, Kraków 1994, s. 143. Nietzsche wielokrotnie porusza problem samopoznania. Podajmy kilka przykładów. Jeszcze w pisanym u schyłku życia *Ecce homo* (tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 17) możemy przeczytać: „Nie szukaliście jeszcze siebie, a znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący i dlatego tak mało warta jest wiara. [...] Nakazuję wam teraz mnie zgubić i siebie znaleźć [...]”. Z kolei w *Schopenhauer jako wychowawca* (w: idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 127) stwierdza: „Lecz jakże odnajdziemy samych siebie? Jak może człowiek znać siebie? [...] By jednak najważniejsze zarządzić przesłuchanie, istnieje ten środek. Niech dusza młodzieńcza wstecz spojrzy na życie z pytaniem: co kochałeś aż dotąd prawdziwie, co duszę twoją pociągało w górę, co ją opanowywało i zarazem uszczęśliwiała. Ustaw przed sobą szereg tych czczonych przedmiotów, a może ukarzą ci one, przez swą istotę i swą kolejność, prawo, zasadnicze prawo twojej właściwej samości. Porównaj te przedmioty, spójrz, jak jeden drugi uzupełnia, rozszerza, przewyższa, przejaśnia, jak tworzą drabinę, po której dotąd wspaniałe się ku sobie samemu; gdyż twa prawdziwa istota nie jest głęboko ukryta w tobie, lecz niezmiernie wysoko nad tobą lub przynajmniej ponad tym, co za swe ją bierzesz zwyczajnie. Twoi prawdziwi wychowawcy i kształciciele zdradzą ci, co jest prawdziwą pramysłą i pierwiastkiem twojej istoty, coś absolutnie nie do wychowania i nie do ukształcenia, lecz w każdym razie coś trudno dostępnego, spętanego, ubezwładnionego: wychowawcy twoi nie mogą być niczym, jeno twymi oswobodzicielami”.

²⁰ Ilustracji zgubnego działania refleksji dostarcza historia stonogi z wiersza Crastera. Por. też hasło: *Efekt stonogi*, w: A. M. Colman, *Słownik psychologii*, Warszawa 2009.

buncie przeciw cywilizacji naukowo-technicznej oraz idącej z nią w parze wizji człowieka – racjonalnego podmiotu²¹. Pomijając oczywiste problemy, jakie rodzi odpowiedź na pojawiające się w związku z argumentem pytanie, „kim bylibyśmy, gdybyśmy nie byli tym, czym jesteśmy?”, myślę, że najlepszym sposobem na odparcie opartego na prezentowanej wizji argumentu jest ukazanie, iż spontaniczność i naturalność można rozumieć nie tylko w kategoriach opozycji rozumu, ale również jako jego efekt. W proponowanej perspektywie spontaniczność nie bierze się z braku zapośredniczenia, nie jest oznaką oddalenia się od kultury; przeciwnie, zakłada namysł i uwagę skierowaną na siebie. Znakomitym przykładem ilustrującym drugi punkt widzenia jest tancerz, którego perfekcja i swoboda ruchu nie jest osiągnięta po prostu, ale wiąże się z długotrwałym treningiem. To nie znajdująca się poza światem kultury natura, ale właśnie ciężka praca i idąca z nią w parze samoświadomość sprawia, że mamy do czynienia z doskonałością ruchu²².

Nie trzeba zatem spontaniczności uważać za coś, co dane jest z natury, nie trzeba też temu, co rozumne, przypisywać miana hamulca spontaniczności – jak to zostało pokazane, spontaniczność i racjonalność (refleksyjność) mogą iść z sobą w parze. Warto w tym miejscu również dodać, że rzecznicy tak rozumianej spontaniczności nie dostrzegają, iż niezwykle często nasze tak zwane spontaniczne nawyki utrudniają nam lub nawet uniemożliwiają osiągnięcie zamierzonych celów. Bez wyraźnego uświadomienia sobie popełnianych błędów nabyte w toku socjalizacji niewłaściwe przyzwyczajenia będą stale wzmacniane i utrwalane w naszym zachowaniu. Nie trwanie przy szkodliwym nawyku, ale refleksja oraz korekta stanowią w tym przypadku właściwe rozwiązanie²³.

²¹ Genezy takiego spojrzenia można doszukiwać się już w Kartezjańskiej filozofii ciała. Jak widzieliśmy, Kartezjusz przekonuje, że ciało „samo wie”, co dla niego najlepsze. Trzeba jednak powiedzieć, że wersja romantyczna najsilniej oddziałuje.

²² Por. na ten temat R. Shusterman, *Self-knowledge and Its Discontents*, „Philosophy of Education” 2007; szeroką argumentację (popartą licznymi przykładami) przeciwko dyskutowanemu tutaj punktowi widzenia zawierają inne prace Shustermana, por. np. *Świadomość ciała*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010; *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław 2007. W *Świadomości ciała* (ss. 160–161) autor pisze: „Prawdziwa wolność woli wiąże się [...] z uwolnieniem od więzów spontaniczności nierefleksyjnego nawyku tak, by można było świadomie zrobić ze swoim ciałem to, co naprawdę chce się zrobić. Taka wolność nie jest wrodzonym darem, ale nabytą umiejętnością łączącą się z doskonaleniem zarówno inhibicyjnej kontroli, jak i konkretnego działania”. W *O sztuce i życiu* (ss. 108–109) z kolei czytamy: „Takie poszukiwanie samowiedzy w celu uleczenia i samospełnienia jest egzystencjalnym motorem napędzającym znaczną część najlepszych badań somatoestetycznych. [...] Krótko mówiąc, jeśli naprawdę wiemy, co robimy, możemy lepiej zrobić to, czego chcemy”.

²³ Por. R. Shusterman, *Świadomość ciała*, s. 42: „Pomyślmy tylko o początkującym golfiście, który próbuje trzymać głowę opuszczoną i patrzeć na piłeczkę, i który jest całkowicie przekonany, że to robi, choć w ogóle mu się to nie udaje. Na nic się zdaje jego świadoma wola, ponieważ

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze jednej wersji tego argumentu. W tym ujęciu lepiej nie znać siebie, gdyż brak wiedzy o sobie daje lepsze rezultaty. Wzorem jest tutaj oczywiście młodość, w której stan niewiedzy znajduje kompensację w postaci nieświadomości własnych braków. To dzięki ignorancji odnoszącej się do niewiedzy niewiedza może stać się atutem pozwalającym na dokonanie tego, co nie mieściło się w głowach ludzi o większym doświadczeniu. Od razu powiem, że twierdzenie takie trudno przyjąć za regułę. Z całą pewnością niekiedy rzeczywiście jest tak, jak argument ten głosi, jednak można przytoczyć wiele przykładów potwierdzających tezę odwrotną. Bardzo często poznanie siebie może służyć lepszej realizacji naszych celów. Jest tak choćby w przypadku sportowca, który dzięki rozpoznaniu swoich słabych stron otwiera sobie drogę do poprawienia osiągniętych wyników, i wielu innych przypadkach, których nie trzeba tu wymieniać²⁴.

Jak widać, powyższe argumenty nie są na tyle przekonujące, by na ich podstawie zgodzić się z postulatem rezygnacji z samopoznania. By uniknąć nieporozumień, warto jeszcze w tym miejscu zwrócić uwagę, że krytyka niniejsza nie jest krytyką krytyki, ale krytyką określonych rozwiązań wysuwanych przez krytyków. Krytykę krytyki rozumieć można na dwa sposoby. Z jednej strony jako praktykę zmierzającą do odrzucenia krytyki. Uważam, że tak rozumianej krytyce krytyki należy postawić zdecydowany opór. Krytyka jest istotna i potrzebna już choćby dlatego, że jest dowodem istnienia ludzi niezadowolonych. Tylko to wystarczy, by z uwagą przysłuchiwać się temu, co ma do powiedzenia. W społeczeństwach zachodnich prawo do krytyki należy także do uprawnień wynikających z wolności do swobodnego wypowiedzania się. Ponadto tak rozumiana krytyka krytyki natrafia na poważną trudność, mianowicie, krytykując krytykę, krytykuje się również siebie, a więc naraża się na zarzut samoodniesienia. Po drugie, krytykę krytyki rozumieć można jako praktykę zmierzającą do określenia

biorą nad nią górę głęboko zakorzenione nawyki cielesne, a przy tym nawet nie zauważa on swego błędu, ponieważ jego nawykowa percepcja zmysłowa jest do tego stopnia nieadekwatna i zniekształcona, że ma on odczucie, iż zamierzone działanie jest w istocie wykonywane tak, jak tego chce. Golfista ten podnosi głowę wbrew swej woli. Lecz nikt przecież nie zmusza go, by to zrobił, podobnie jak nie ma żadnego biologicznego instynktu, który by powodował takie działanie. Nie jest ono zatem »bezwolne« w żadnym z powyższych sensów; lecz nie jest to również coś, czego świadomie chce. Jego wolna wola jest zatem blokowana przez opresywne nawyki nieprawidłowego posługiwania się własnym ciałem i równie nieprawidłowego postrzegania go. [...] Taka błędna percepcja i osłabienie woli są przeszkodą dla cnoty”.

²⁴ Por. na przykład R. Shusterman, *Świadomość ciała*, s. 34: „Znamy już dość dobrze problemy wywołane nadmiernym używaniem komputera: przemęczenie wzroku, bóle pleców i szyi, [...] które możemy wykryć dzięki polepszonej somatycznej samoświadomości i samoobserwacji”. Warto porównać też uwagi Anthony’ego Giddensa na temat autoterapii w pracy *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2006, ss. 98–103.

statusu krytyki. Ona, uważam, jest jak najbardziej na miejscu. Odcięcie się od absolutystycznych roszczeń dotyka również krytykę, która staje przed zadaniem przemyślenia swojego statusu. Przy braku idei powszechnego, wspólnego wszystkim ludziom celu, postawienie siebie w pozycji głosu przemawiającego w imieniu ludzkości nie może przekonywać; podobnie nieprzekonujący jest wysuwany pod adresem oponentów zarzut pozostawania w ramach fałszywej świadomości. Z tej perspektywy łatwo też dostrzec praktyczne niebezpieczeństwo związane z myślą krytyczną – krytyka powinna uważać, by nie stać się opresyjną wobec tych, których chce wyzwalać, nie mówiąc już o tych, których traktuje jako wrogów emancypacji. W pracy tej jednakże nie zajmuję się krytyką krytyki w pierwszym sensie; w niewielkim stopniu interesuje mnie też krytyka krytyki w drugim rozumieniu. Przedmiotem krytyki są tutaj wyłącznie określone rozwiązania wysuwane przez krytykę. Propozycje te wydają mi się nie wystarczać do tego, by zasadnym uznać postulat rezygnacji z idei „poznaj samego siebie”.

Po tej krótkiej dygresji warto zastanowić się nad alternatywnym wobec prezentowanego ujęciem. By nie pozostawać tylko i wyłącznie na pozycji krytycznej wobec rozwiązań proponowanych przez krytykę, zobaczymy więc, w jaki sposób interesujący nas tu problem przeformułować, uzyskując tym samym lepsze rozwiązanie.

Jeśli jest tak, jak to zostało powiedziane wyżej, to okazuje się, że kluczem do oceny samopoznania jest charakter układu odniesienia, w ramach którego człowiek może siebie poznać. Jest wiele przykładów, które w oczach mieszkańca zachodniego świata potwierdza, że ideał delficki może potencjalnie przybrać formy szkodliwe i niszczące²⁵. Wystarczy przypomnieć sobie, iż całkiem niedawno dla wielu jednostek zamieszkujących centrum Europy realną możliwością był opis samych siebie w języku narodowego socjalizmu. Najlepszym sposobem zapobiegania przypadkom niechcianym nie jest jednak odrzucenie samopoznania, ale dążenie do tego, by nadać światu kształt, w którym opisy takie będą absurdalne. Samopoznanie, jak mieliśmy okazję się przekonać, może przybierać także formy bardziej przyjazne człowiekowi. W związku z powyższym uważam, że lepszego wzoru niż model całkowitego odrzucenia dostarcza obecne w *Byciu i czasie* Martina Heideggera odróżnienie troskliwości „zastępczo-zdominującej” i „występująco-uwalniającej”. Przez analogię lepiej mówić o poznaniu

²⁵ Podobnie rzecz się ma z przywoływanym jako alternatywa dla samopoznania tworzeniem siebie. Również w przypadku zjawiska „estetyzacji podmiotu (człowieka)” wyróżnić możemy formy budzące wątpliwości. Por. np. W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, przeł. K. Gucałska, Kraków 2005, ss. 38–41; por. też mój artykuł na ten temat: S. Wawrzyniak, *Autokreacja jako źródło cierpienia*, „Colloquia Communia” 2(93)/2012, ss. 19–36.

siebie, które wywała, i takim, które wyzwoleniu nie służy²⁶. Poznanie siebie nie jest samo w sobie źródłem nieszczęść; stać się nim może jedynie to, co (zawsze w ramach określonych układów odniesienia) potrafimy w sobie znaleźć, oraz jak będziemy maksymy delfickiej używać.

Zadaniu odróżnienia form wyzwalających od tych, które służą zniewoleniu, nie może dziś podolać żadna ogólna teoria, która stawiając siebie w pozycji trybunału, odpowiedziałaby w imieniu wszystkich na pytanie, jak ma być. W sytuacji odrzucenia danego z góry powszechnego celu, ku któremu mogłaby zmierzać dążąca do wyzwolenia ludzkość, każde tego rodzaju przedsięwzięcie narażone jest na zarzut sprzyjania określonym partykularnym interesom. Najlepszym wyjściem w tak zarysowanej sytuacji jest, jak sądzę, rozmowa – wynikająca z opowiedzenia się po określonej stronie dyskusja i argumentacja, której celem jest przekonanie innych, by jedne wartości przedkładać nad inne²⁷. Jej punktem wyjścia jest przejście do porządku nad tym, że to, co dla jednych jest wyzwoleniem, inni biorą za opresję. Odpowiednim początkiem jest więc uznanie prawomocności roszczeń zgłaszanych przez różne grupy i jednostki²⁸. Gotowość do rozmowy nie oznacza rezygnacji z własnej pozycji; charakteryzuje ją raczej uznanie, że inni mają takie samo prawo do tego, by brać w niej udział, oraz że w trakcie rozmowy może się zdarzyć, iż zostaniemy przekonani do cudzych racji.

Rozmowa, jako w ogólnym wymiarze alternatywa dla przemocy, jest dziś najlepszą drogą do tego, by móc mieć nadzieję, że szkodliwe formy zastąpione zostaną lepszymi. Oczywiście, w praktyce trudno oczekiwać, by wszystkie strony uznały przygodność swych stanowisk. W warunkach demokratycznych nie przeszkadza to jednak w prowadzeniu dyskusji. Wolność słowa, w ramach której do głosu dochodzą filozofia, polityka, sztuka, nauka, religia, media, siłą rzeczy sprawia, że każda forma – (również) absolutyzmu – zajmuje miejsce w otwartej przestrzeni pośród wielu innych form. W świecie, w którym żadna instytucja nie ma monopolu na wykładanie rzeczywistości, tam, gdzie władza nie stosuje przemocy w celu eliminowania „herezji” i, co często ma w takich przypadkach miejsce, „heretyków”, tam pluralizm jest nieunikniony. Nie jest on zagrożeniem, ale szansą dla dzisiejszego świata, dowodem, że rozmaite, także te izolowane kiedyś punkty widzenia mają prawo przypominać o swym istnieniu.

²⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, ss. 156–157.

²⁷ Por. na przykład R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 18: „Filozofowie powinni opowiadać się za jakąś stroną w tych dyskusjach, kierując się możliwością wpływu na bieg rozmowy. Powinni zadać sobie samym pytanie, czy wybór określonej strony wpłynie na stan nadziei społecznych, programów działania, lepszej przyszłości”.

²⁸ „[...] w dialogu wszystko, co mówi inny, bierze się poważnie, nie zaś »redukuje« czy »demaskuje« z perspektywy jakiegoś wyższego, bardziej prawdziwego itp. punktu widzenia”, G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 130.

Należy w tym miejscu odnieść się do głosów, według których wnioski te prowadzą do całkowitego niezdeteminowania i przynoszą konsekwencje w postaci braku poszanowania norm moralnych albo skazują człowieka na zagubienie. Zawsze już gdzieś jesteśmy, wrzuceni w jakiś świat, kulturę, społeczeństwo, język. Nawet w pytaniu Raskolnikowa: „czy jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone?”, „wszystko” jest wyraźnie skonkretyzowane. Raskolnikow nie chce wszystkiego (nie można chcieć wszystkiego), ale pyta, czy odrzucenie absolutu upoważnia go do morderstwa. Ukryta za dylematem ukazanym przez Fiodora Dostojewskiego troska o świat, który pozbywa się absolutu, opiera się na problematycznym założeniu, że tylko wiara w absolutny trybunał (czy też strach przed nim) jest w stanie powstrzymać człowieka przed najgorszym. Założenie to w oczywisty sposób nawiązuje do chrześcijańskiego rozumienia zepsutej przez grzech natury ludzkiej, nie biorąc przy tym pod uwagę trzech poważnych wątpliwości. Po pierwsze, nie bierze pod uwagę, że moc odstraszenia mają też te mniej absolutne trybunały; po drugie, że w odpowiednich warunkach, dla większości ludzi, wybór, jakiego dokonuje Raskolnikow, nie jest możliwością pociągającą; po trzecie, że świat, mimo wiary w absolut, jak dotąd, o ile mi wiadomo, tego, co przedstawiamy sobie jako najgorszy scenariusz, uniknąć nie zdołał. Wskazane wątpliwości przekonują, że związane z możliwym upadkiem wiary w absolut obawy przed nihilistyczną rzeczywistością wspierają się na przesłankach mało przekonujących. Inna rzecz, że odrzucenie powyższego stanowiska nie jest tożsame z osiągnięciem pewności, iż to, co uznajemy za najgorszą możliwość, nie dojdzie (ponownie) do skutku; nie sądzę jednak, by rozsądne było obarczanie winą za to naszego takiego czy innego stosunku do absolutu.

Również argument dotyczący zagubienia dzisiejszego człowieka nie jest przekonujący. Owszem, świat, w którym żyjemy, jawi się jako złożony i nieprzejrzysty, co niejednokrotnie przynosi negatywne skutki dla ludzkiego poczucia tożsamości. Nie jest jednak tak, że kultura współczesna jest wobec problemów tych bezradna²⁹. Złożoność ta wytwarza nowy stosunek do świata, polegający na większej otwartości, elastyczności, umiejętności poruszania się między różnymi rodzajami racjonalności³⁰. Dzięki temu warunki, które z punktu widzenia

²⁹ Por. Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 36: „[...] ogólny rezultat prywatyzacji i cedowania odpowiedzialności okazuje się nieco mniej obojętny dla jaźni moralnej i moralnych jednostek, niżby tego oczekiwali Levinas, Løgstrup i ich uczniowie, wliczając i mnie. W jakiś sposób udało się zminimalizować ich potencjalnie niszczycielski wpływ i ograniczyć straty”. Por. też P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 1995, ss. 197–198.

³⁰ Filozoficzną odpowiedź na ten stan rzeczy znajdujemy na przykład w postaci koncepcji racjonalności transwersalnej. Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998; *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego*. Wo-

świadomości ukształtowanej w ramach ideałów właściwych czasom nowożytnym jawiły się w kategoriach zagrożenia dla egzystencji człowieka, nie wydają się dziś tak uciążliwe. Ponadto trudności, jakie mogłyby wynikać z interesującego nas stanu rzeczy, kompensowane są przez systemy eksperckie. Systemy eksperckie są instytucjonalną odpowiedzią na problemy (a zarazem problemy te wytwarzają), jakie rodzi dzisiejsze bycie w świecie. Badania akademickie, podręczniki, przewodniki, działalność terapeutyczna, poradnictwo wychodzą naprzeciw potrzebom człowieka, składając ofertę pomocy w jego życiowych zmaganiach³¹. Oba te czynniki sprawiają, że wiele problemów podnoszonych w ramach dwudziestowiecznej (dotyczy to zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku) filozofii i nauk społecznych oraz związane z problemami tymi poczucie bezradności z dzisiejszej perspektywy okazuje się wynikać nie tyle z rozpoznania rzeczywistego kierunku, w jakim podążamy, co raczej z próby stosowania dawnych konceptualizacji i rozwiązań do nowych problemów.

Podsumowując ten wątek, myślę, że powyższa argumentacja przekonuje w dostatecznym stopniu, iż nie ma potrzeby odrzucać ideału delfickiego. Nie trzeba tym samym zniechęcać ludzi do poznawania samych siebie. Lepszym wyjściem w tej sytuacji jest, jak sądzę, ponowne przemyślenie, przekształcenie. Wiele pozytywnych przykładów, przytoczonych tu mimochodem, jest dodatkowym argumentem przemawiającym za tym, by uznać, że pójdzie w tę stronę jest znacznie lepszym rozwiązaniem. Poznanie siebie, mimo że nie pozwala na uchwycenie absolutnej jaźni, nadal odznacza się empiryczną trafnością, która, w ramach określonych kontekstów, pociąga za sobą większą skuteczność w realizacji obranych przez nas celów.

3. CZY KONIEC CZŁOWIEKA DO ODKRYCIA?

Przejdźmy teraz do ostatniego problemu, mianowicie, jak mają się sprawy z poznaniem samego siebie dziś. Z całą pewnością podłożem pojawienia się interesującego nas w tym miejscu dylematu są szeroko zakrojone zmiany, jakie dokonały się w życiu jednostek i społeczeństw w ubiegłym stuleciu. O wielu

kół koncepcji Wolfganga Welscha, część 1: A. Zeidler-Janiszewska (red.), część 2: R. Kubicki (red.), Poznań 1998. Jak pisze Roman Kubicki: „Rytmu świata ponowoczesnego nie wyznacza już *telos*, na którego pojęciu nieodłącznie pasożytowała dotąd każda zbiorowa nadzieja. Transwersalny rozum nie proponuje naiwnego powrotu do takiej nadziei. Jest ambitną próbą zracjonalizowania zgody na przygodność, która coraz mocniej i staranniej wpisuje się w życie każdego z nas”, R. Kubicki, *O skoku do Królestwa Rozumu Transwersalnego*, w: *Filozoficzne konteksty...*, część 2, s. 167.

³¹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, ss. 26–28.

z nich miałem okazję powiedzieć na wstępie niniejszej pracy i, co warto podkreślić, nie mam wątpliwości, że nie pozostają one bez wpływu na sytuację samopoznania w dzisiejszym świecie. Interesujące jest jednak to, jak wpływ ten rozumieć, a dokładniej, czy możemy mówić o końcu człowieka do odkrycia.

Wypada zacząć od tego, że jeśli kwestię tę potraktujemy dosłownie (jako problem empiryczny), to końca tego próżno szukać. Owszem, sięgając do wybranego spośród ogromnej liczby dostępnych na rynku poradników, niejednokrotnie wyczytać możemy komunikat, iż dzięki niemu, bez względu na to, kim jesteśmy, bez trudu osiągniemy sukces; jeśli jednak do ręki weźmiemy kolejny, ku naszemu zaskoczeniu okaże się, że oferuje on nam kolejne sposoby na obudzenie w sobie olbrzyma albo odkrycie swoich mocnych stron³². Gdzie nie spojrzymy, spotykamy jednostki z upodobaniem oddające się kreacji samych siebie; obok nich jednak nie brakuje także takich, dla których celem życia jest poszukiwanie prawdziwej jaźni (dodać warto, że często są to te same osoby). W zasadzie każdy dziś może udać się na któreś ze szkoleń pomagających ulepszyć samego siebie; ale jeśli

³² Por. A. Robbins, *Obudź w sobie olbrzyma*, tłum. P. Cichawa, Warszawa 1996; M. Buckingham, D.O. Clifton, *Teraz, odkryj swoje silne strony*, tłum. A. Doroba, Warszawa 2003. W literaturze poradnikowej niezwykle często spotykamy zachętę do pogłębiania samowiedzy. Zacytuję tutaj dla przykładu dwa fragmenty z różnego typu źródeł: „Niestety jest tak, że większość ludzi nigdy nie zastanawia się nad tym, czego właściwie chce od życia. [...] Osobista efektywność zaczyna się od tego, że należy usiąść i zastanowić się nad swoim życiem. Zastanów się, co cię uszczęśliwia i co nadaje twemu życiu sens. Gdy już znajdziesz odpowiedź na te podstawowe pytania, możesz zacząć planować bardziej szczegółowe cele, jakie chcesz osiągnąć w życiu zawodowym. Dlatego zastanów się przez chwilę, po co żyjesz! Ważne jest, aby jak najlepiej zidentyfikować swoje cele prywatne. Takim celem może być np. zakup domku letniskowego, spędzenie jak największej ilości czasu z rodziną, stanie się dobrym golfistą, zakup Ferrari, spędzanie dwóch tygodnie w roku pod żaglami, podróż dookoła świata, zakup własnej willi itd. Zastanów się, jakie masz cele. Najlepiej spisz je na kartce. Pomoże ci to w ich skonkretyzowaniu i zapamiętaniu. Jeżeli twoje cele osobiste przez cały czas nie będą dla ciebie jasne i klarowne, nie będziesz mógł także w efektywny sposób zaplanować działań zawodowych”, L. Rosell, *Techniki sprzedaży*, tłum. B. Pawłowska, Białystok 2010, s. 111; „Jedyny sposób przyjscia tobie z pomocą, to rzucić wyzwanie twoim ideom. Jeśli gotów jesteś słuchać i jeśli jesteś gotów podjąć to wyzwanie [wyzwanie, do którego namawia autor książki – S.W.], pozostaje ci tylko jeszcze jedno do zrobienia. Ale w tym już nikt nie może ci pomóc. Czym jest ta najważniejsza ze wszystkich rzeczy? Jest to samoobserwacja. Nikt za ciebie tego nie może zrobić. Nikt ci nie poda metody. Nikt też nie poda sposobu. W chwili, w której podpatrzysz jakąś technikę, staniesz się znowu zaprogramowany”, A. de Mello, *Przebudzenie*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1996, s. 41. Oba cytowane fragmenty są wyrazem przeobrażeń samopoznania zachodzących w naszych czasach. W przykładzie pierwszym zwraca uwagę zwłaszcza typowo „doczesny” zestaw „celów osobistych”. W przykładzie drugim autor w sposób wyraźny zakłada wciąż dominujący w naszej kulturze model niepośredniczonego obcowania człowieka z samym sobą. Zgodnie z nim we własnym wnętrzu jesteśmy (ewentualnie: „powinniśmy być”) całkowicie u siebie, poza światem kultury, poza narzuconymi, „zewnętrznymi” uregulowaniami.

zechce, znajdzie też wiele kursów pogłębienia samoświadomości. Chcąc uporać się z uciążliwymi dolegliwościami, dzisiejszy człowiek udaje się do lekarza, który zaoferuje mu uśmierzającą ból (zarówno ten fizyczny, jak i psychiczny) tabletkę; może też podjąć się trudu dotarcia do wewnętrznych przyczyn swoich problemów u psychoterapeuty.

Jasne jest, że przykłady mógłbym tu dowolnie mnożyć, sięgając w równym stopniu do kultury popularnej, religii, nauk społecznych, filozofii. Oczywiście, nie znaczy to, że temat jest w tym momencie zakończony. Zawsze bowiem można utrzymywać, że to, z czym mamy do czynienia obecnie, to wyłącznie następstwa martwych już przesłanek. Oznaczałoby to, że wraz z nastaniem współczesności warunki wspierające poznającego siebie człowieka znikają. Być może to mają na myśli autorzy stojący na dyskutowanym stanowisku. By diagnozę opartą na tego typu założeniu uznać za sensowną, wystarczy przypomnieć sobie, że jeszcze w XVIII, a nawet XIX wieku wiele wypracowanych w średniowieczu (i, jak dziś sądzimy, obcych „duchowi” nowoczesnemu) form stanowiło normalny element rzeczywistości. Na podstawie powyższego można więc wnosić, że także w przypadku samopoznania empiryczna obecność niczego nie dowodzi, że za chwilę pozbawiony korzeni ideał delficki podzieli los innych, wcześniej istotnych, a dziś już martwych elementów naszej kultury.

Zapytajmy zatem, czy przesłanki wspierające samopoznanie są martwe? Powiedziałem już, że odrzucenie esencjalistycznej koncepcji poznania i rezygnacja z pojmowania człowieka w kategoriach trwałej, spójnej i gotowej całości nie musi pociągać za sobą rezygnacji z ideału delfickiego. Rozszerzmy tę argumentację w interesującym nas tu kontekście: doświadczana przez jednostki niespójność nie jest nigdy na tyle absolutna, by nie dało się dostrzec za nią elementów niepodlegających zmianie (nawet jeśli trwałość ta nie jest trwałością na całe życie, ani też nie obejmuje wszystkich kontekstów, w których działa jednostka) stanowiących podstawę ukonstytuowania się poczucia tożsamości³³. Ponadto doświadczenie niespójności nie musi wcale oznaczać, że jednostki zrezygnują z poszukiwania tego, co stałe; przeciwnie, skutkować może ono wzmożonym dążeniem do nadania spójności narracjom tożsamościowym – ideał delficki znakomicie się do tego nadaje³⁴.

³³ W sprawie filozoficznej analizy tego problemu por. M. Frank, *Świadomość...*, ss. 77–107.

³⁴ „W konsekwencji ludzie coraz wyraźniej wpadają w labirynt niepewności, pytań kierowanych do siebie i samoupewniania się. Niekończące się oczekiwanie na odpowiedź na pytania: »czy rzeczywiście jestem szczęśliwy?«, »czy się realizuję?«, »kim właściwie jestem?« rodzi coraz to nowe modne odpowiedzi. Są one w wieloraki sposób przetapiane na monety przez rynki ekspertów, przemysłu i ruchów religijnych”, U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004, ss. 147–148. W cytowanym fragmencie Ulrich Beck wskazuje na potrzebę samopoznania w kontekście „negatywnych” doświadczeń związanych z życiem w „społeczeństwie ry-

Jak widzimy, trudności z tożsamością, o których często mówią badacze, nie muszą oznaczać, iż dzisiejszy człowiek zrezygnuje z poznania samego siebie. Inny, równie podstawowy argument, który zdaniem wielu autorów przemawia na rzecz przedstawionej diagnozy, ma związek z opisywanym szeroko zjawiskiem estetyzacji rzeczywistości i z narodzinami człowieka tworzącego siebie. Zapytajmy więc, czy człowiek do odkrycia ustępuje obecnie miejsca człowiekowi do stworzenia? Tutaj również należy zgłosić pewne zastrzeżenia. Nie mam wątpliwości, że estetyzacja rzeczywistości ma faktycznie miejsce. Trudności związane z taką diagnozą wydają się leżeć gdzie indziej. Zastanawia to, że wymienione sformułowania zakładają ostrą opozycję, budowane są na zasadzie alternatywy rozłącznej. To z kolei prowadzi do mylnego wniosku, że poznanie i tworzenie siebie wykluczają się. Ani logicznie, ani historycznie jednak tworzenie siebie (historycznie interpretowane zwykle w kategoriach moralnych, a nie estetycznych)³⁵ nie wyklucza poznania siebie. Historycznie rzecz biorąc, człowiek do zrobienia i człowiek do odkrycia nie stoją przeciw w sprzeczności, ale wzajemnie się uzupełniają. Przyglądając się kulturze antyku, chrześcijańskiej oraz czasów nowożytnych, mieliśmy okazję przekonać się, że dopuszczają one pytania typu „kim jestem?” i „kim chcę być?”. Dlaczego inaczej miałyby być w związku z sytuacją dzisiejszą?

Estetyzacja nie musi oznaczać, że zegnamy się z ideałem delfickim. Być może wiele form, jakie w przeszłości nakaz „poznaj samego siebie” przyjmował, nie wydaje się przemawiać do wyobraźni człowieka współczesnego; być może także przyznana mu kiedyś ranga („kim jestem?” ma być podstawą dla tego, „kim chcę być?”) sprawia, że postrzegany jest on jako ograniczenie wolności wyboru. Świadomość historyczna pozwala jednak dostrzec, że samopoznanie nie może być utożsamione z żadną z konkretnych form przyjętych w przeszłości. Śledząc w niniejszej pracy losy maksymy delfickiej, mieliśmy okazję przekonać się, że poszczególne epoki nadają jej właściwy sobie kształt. Sądzę, że podobnie jest i dziś. Z całą pewnością wiele elementów składających się na nowożytne rozumienie samopoznania sprawia wrażenie wyczerpanych. Nie oznacza to jednak, że nie funkcjonują one nadal, w nieco przekształconych formach, albo że na miejsce starych nie pojawiają się nowe interpretacje. Horyzontem dla dzisiejszych pytań wprowadzanych przez maksymę delficką jest złożona, różnorodna i rodząca wiele

zyka” oraz pisze o zagospodarowaniu wysiłków zatroskanych o swój los jednostek przez rynek ekspertów w sposób, który wysiłki te każe ujrzeć w świetle zysku, jaki przypada w udziale raczej sprzedawcom niż nabywcom. Nie lekceważąc wskazanej przez autora *Spoleczeństwa ryzyka* strony zjawiska, warto pamiętać, że zarówno dzisiejsze poszukiwania oraz lęki, jak i sposoby na ich „uleczenie” mają wiele, także takich, które nie wyczerpują się w prezentowanym obrazie, oblicz.

³⁵ Por. P. Hadot, *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem*, w: idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 306.

wątpliwości rzeczywistość, w której obecnie żyją i działają jednostki. Cechą tej rzeczywistości jest znajdujący wyraz w codziennym doświadczeniu oraz na poziomie instytucjonalnym pluralizm, wielość ośrodków władzy i języków (którego przejawem jest też opór przeciw poznaniu siebie)³⁶. Sytuacja dzisiejsza zarówno w wymiarze globalnym, jak i w ramach poszczególnych lokalnych kontekstów wymusza na jednostce, by na własne barki wzięła trud kształtowania samej siebie. W przedsięwzięciu tym, czy to na etapie wyboru kierunku, czy – częściej jeszcze – wyboru środków do celu, w wielu przypadkach przychodzi i, jak sądzę, nadal przychodzić będzie jej z pomocą maksyma delficka.

PODSUMOWANIE

W ubiegłym stuleciu miejsce charakterystycznych dla czasów nowożytnych optymizmu i wiary w poprawę losu ludzkiego zajęło poczucie, że dotychczasowy porządek staje się chwiejny. Wyrazem tego doświadczenia były z jednej strony licznie pojawiające się głosy troski o przyszłość człowieka, z drugiej – frontalny atak na wszystko, co jawiło się wtedy jako przejaw tradycji. W efekcie słowo „kryzys” odmieniane było na wszystkie możliwe sposoby; ogłoszono śmierć Boga, koniec nowoczesności, filozofii, sztuki, historii, podmiotu, człowieka. Prowadzona na wielu płaszczyznach debata nie pozostała obojętna także wobec zagadnienia samopoznania. Przyglądając się kwestiom tym z perspektywy dzisiejszej, okazuje się jednak, że wiele spraw wygląda inaczej. Z rzadka już daje się słyszeć tak często kiedyś obecny apokaliptyczny ton, a to, co jawiło się badaczom kresem, niejednokrotnie okazuje się przekształceniem. Również w odniesieniu do zajmującego nas zagadnienia diagnoza mówiąca o końcu poznającego siebie człowieka wydaje się przedwczesna. Jeśli odrzucimy niektóre presupozycje oraz zrezygnujemy z czytania rzeczywistości w kategoriach ostrych opozycji, okaże się, że w dzisiejszym pluralistycznym świecie jest nie tylko miejsce dla maksymy

³⁶ Jak pisze Giddens: „»Świat«, w którym dziś żyjemy, różni się więc pod paroma względami zasadniczo od świata, w którym żyli ludzie w minionych epokach historycznych. Pod wieloma względami jest to pojedynczy świat o jednolitych ramach doświadczenia (na przykład jeśli chodzi o podstawowe osie czasu i przestrzeni), ale zarazem jest to świat, który wytwarza nowe formy różnicowania i rozproszenia”, A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 8. Przejawem dzisiejszego pluralizmu są opinie dokładnie przeciwstawne tym, którymi się zajmujemy: „Zgodnie z potocznymi poglądami i wynikami wielu prac psychologicznych samowiedza jednostki jako składnik osobowości odgrywa znaczącą rolę w ludzkim działaniu. [...] Badacze współczesnej cywilizacji i futurologowie próbują przekonać nas, że w toku rozwoju społeczeństwa znaczenie wiedzy o sobie i o innych ludziach będzie stopniowo wzrastać”, J. Koziński, *Psychologiczna teoria...*, ss. 6–7.

delfickiej, ale też że miejsca tego powinniśmy bronić, koncentrując się raczej na tym, by poszukiwać jak najlepszych rozwiązań oraz wskazywać związane z nią zagrożenia. Sądzę, że świat, w którym człowiek zrezygnowałby z poznania siebie, z dociekania swoich przyczyn oraz uwarunkowań, byłby, jeśli nie gorszym, to na pewno uboższym i mniej ciekawym światem niż ten, w którym pytania prowokowane przez wyrocznię w Delfach są istotnym składnikiem życia.

BIBLIOGRAFIA

- Abelard, P., *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: idem, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Abelard, P., *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Abelard, P., *Tak i nie*, w: idem, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Ajdukiewicz, K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kraków 1949.
- Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, w: idem, *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Kraków 2005.
- Ajschylos, *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Kraków 2005.
- Alquié, F., *Kartezjusz*, tłum. S. Ciechowicz, Warszawa 1989.
- Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley 1994.
- Annas, J., *Ethics and Argument in Plato's Socrates*, w: B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge 2006.
- Annas, J., *Self-knowledge in Early Plato*, w: *Platonic Investigations*, D.J. O'Meara, Washington 1985.
- Anzelm z Canterbury, św., *Monologion*, tłum. L. Kuczyński, w: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004.
- Arendt, H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt, H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002.
- Arendt, H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002.
- Aronson, E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2002.
- Ariew, R., Des Chene, D., Jesseph, D.M., Schmaltz, T.M., Verbeek, T., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham-Toronto-Oxford 2003.
- Arystofanes, *Chmury*, w: idem, *Komedie*, t. 1, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2001.
- Arystofanes, *Komedie*, t. 1, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Rengier, W. Wróblewski, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigierowa i in., Warszawa 2001.

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *O duszy*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *O zmysłach i ich przedmiotach*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Asmus, W.F., *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.
- Atanazy Aleksandryjski, św., *Żywot świętego Antoniego. Antoni Pustelnik. Pisma*, tłum. Z. Brzostowska i in., Warszawa 1987.
- Augustyn, św., *Dialogi filozoficzne*, K. Tarnowski (red.), Kraków 1999.
- Augustyn, św., *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979.
- Augustyn, św., *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, K. Tarnowski (red.), Kraków 1999.
- Augustyn, św., *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, św., *O Trójcy świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn, św., *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, św., *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, św., *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Augustyn, św., *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, św., *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998.
- Baier, A., *Kartezjańskie osoby*, tłum. M. Szuster, w: *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Barfield, O., *History in English Words*, Edinburgh 1985.
- Bauman, Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman, Z., *Spółczesność w stanie obłąkania*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006.
- Bauman, Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007.
- Bauman, Z., *Tożsamość*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.
- Bauman, Z., Kubicki, R., Zeidler-Janiszewska, A., *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Poznań 1997.
- Beck, U., *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004.
- Bednarczyk, A., *Wstęp*, w: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Bednarowski, W., *Descartes i cogito*, Kraków 2001.
- Berger, P.L., Luckmann, T., *Spółczesność tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, Warszawa 1983.
- Berger, P.L., *Revolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 1995.
- Bernard z Clairvaux, św., *O miłowaniu Boga*, w: idem, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka SOCist, Poznań 2000.

- Bernard z Clairvaux, św., *O stopniach pokory*, w: idem, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka SOCist, Poznań 2000.
- Bettelheim, B., *Freud i dusza ludzka*, tłum. D. Danek, Warszawa 1994.
- Bińczyk, E., *Obraz, który nas zniewala*, Kraków 2007.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Blumenberg, H., „*Naśladowanie natury*”. Z *prehistorii człowieka twórczego*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997.
- Blumenberg, H., *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006.
- Buckingham, M., Clifton, D.O., *Teraz, odkryj swoje silne strony*, tłum. A. Doroba, Warszawa 2003.
- Buczyńska-Garewicz, H., *Prawda i złudzenie*, Kraków 2008.
- Cassirer, E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.
- Cervantes, M., *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. 1, tłum. A.L. Czerny, Z. Czerny, Warszawa 1983.
- Colli, G., *Po Nietzsche*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Colman, A.M., *Słownik psychologii*, Warszawa 2009.
- Condillac, E.B., de, *Traktat o wrażeniach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1958.
- Copleston, F., *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000.
- Copleston, F., *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Cycon, *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, tłum. J. Śmigaj, Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 2010.
- Demińska-Siury, D., *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991.
- Denyer, N., *Introduction*, w: N. Denyer (ed.), *Plato, Alcibiades*, Cambridge 2001.
- Descartes, R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes, R., *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.
- Descartes, R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Descartes, R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes, R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2002.
- Descartes, R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. K. i M. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Descartes, R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes, R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
- Descartes, R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Dewey, J., *Jak myślimy*, tłum. Z. Bastgenówna, Warszawa 1988.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olaszewski, przy współpracy W. Kupisia, Warszawa 1984.
- Dodds, E.R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.
- Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, tłum. M. Borkowska OSB, Warszawa 1980.
- Drozdowicz, Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.
- Eco, U., Rorty, R., Culler, J., Brooke-Rose, Ch., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996.
- Elias, N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
- Elias, N., *Spółczesność jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2008.

- Elliott, A., *Koncepcje „Ja”*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007.
- Epiktet, *Diatryby, Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza chrystusowego*, tłum. J. Domański, Warszawa 1965.
- Feuerbach, L., *Wybór pism*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988.
- Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, część 1: A. Zeidler-Janiszewska (red.), część 2: R. Kubicki (red.), Poznań 1998.
- Fish, S., *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Arbiszewski i in., Kraków 2008.
- Fish, S., *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć, co robimy*, tłum. A. Derra-Włochowicz, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Arbiszewski i in., Kraków 2008.
- Foucault, M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Foucault, M., *Czym jest Oświecenie?*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault, M., *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault, M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000.
- Foucault, M., *Nietzsche, genealogia, historia*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault, M., *Słowa i rzeczy*, – t. 1–2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005.
- Foucault, M., *Sobąpisanie*, tłum. M.P. Markowski, w: idem, *Szaleństwo i literatura*, wybrał i opracował T. Komendant, Warszawa 1999.
- Foucault, M., *Szaleństwo i literatura*, wybrał i opracował T. Komendant, Warszawa 1999.
- Foucault, M., *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault, M., *The Hermeneutics of the Subject*, trans. G. Burchell, New York 2005.
- Foucault, M., *Użytek z przyjemności*, w: idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000.
- Frank, M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.
- Freud, S., *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998.
- Freud, S., *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. W. Szewczuk, Warszawa 1994.
- Gadamer, H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer, H.-G., *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, P. Dybel (red.), Warszawa 2008.
- Gergen, K.J., *Nasycone ja*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009.
- Gerson, L.P., *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford 2006.
- Gertler, B., *Self-Knowledge. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/self-knowledge/>.
- Giddens, A., *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2006.
- Gide, A., *Later Fruits of the Earth*, w: idem, *Fruits of the Earth*, tłum. D. Bussy, Harmondsworth 1970.

- Gide, A., *Les Nouvelles Nourritures*, w: idem, *Les nourritures terrestres et les Nouvelles nourritures*, Paris 1960.
- Gigon, O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.
- Gill, Ch., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford 1996.
- Gill, Ch., *Self-knowledge in Plato Alcibiades*, w: S. Stern-Gillet, K. Corrigan (eds), *Reading Ancient Texts*, Vol. 1, *Presocratics and Plato*, Leiden–Boston 2007.
- Gilson, E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson, E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- Gilson, E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Goethe, J.W., *Dzieła wybrane*, t. 1–4, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), Warszawa 1956.
- Goethe, J.W., *Myśli wybrane*, tłum. J. Brodzki, A. Milska, w: idem, *Dzieła wybrane*, t. 4, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), Warszawa 1956.
- Goethe, J.W., *Torquato Tasso*, tłum. J. Kasprowicz, w: idem, *Dzieła wybrane*, t. 3, J.Z. Jakubowski, A. Milska (red.), Warszawa 1956.
- Gombrowicz, W., *Dziennik I–III*, Kraków 1997.
- Gombrowicz, W., *Ferdydurke*, Kraków 1997.
- Griswold, Ch.L., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1996.
- Guriewicz, A., *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, tłum. Z. Dobrzyński, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Guthrie, W.K.C., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Habermas, J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hadot, P., *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem*, w: idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hall, C.S., Lindzey, G., *Teorie osobowości*, tłum. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Warszawa 2001.
- Hastings, A. (red.), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa 2002.
- Hegel, G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 1–3, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994–2002.
- Heidegger, M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger, M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999.
- Heidegger, M., *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999.
- Heimann, M., *Chrześcijaństwo Europy Zachodniej od oświecenia*, tłum. E. Ziemska, w: A. Hastings (red.), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa 2002.
- Heinzmann, R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Hobbes, T., *Elementy filozofii*, t. 1–2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes, T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Horkheimer, M., *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

- Howarth, D., *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008.
- Hudzik, J.P., *Estetyka egzystencji*, Lublin 1998.
- Hume, D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1–2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Husserl, E., *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996.
- Husserl, E., *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, tłum. Z. Krasnodębski, „*Studia Filozoficzne*” 2(219)/1984.
- Husserl, E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1982.
- Huxley, A., *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawa 1997.
- Ibsen, H., *Dzika kaczką*, tłum. J. Frühling, Poznań 1994.
- Ingarden, R., *Człowiek i czas*, w: idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999.
- Ingarden, R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999.
- Jaeger, W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger, W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jaeger, W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- James, W., *Psychologia*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2002.
- Jameson, F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. P. Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998.
- Jay, M., *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, tłum. J. Przeźmiński, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Kraków 2004.
- Jirsa, J., *Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections*, „*Listy filologiczne*” CXXXII(3–4)/2009.
- Jonas, H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994.
- Jopling, D. A., *Self-knowledge and The Self*, New York–London 2000.
- Judycki, S., *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1(50)/2002.
- Kahn, Ch.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge 1996.
- Kahn, Ch.H., *Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues*, „*The Journal of Philosophy*” 10(85)/1988.
- Kalwin, J., *Nauka religii chrześcijańskiej*, tłum. I. Lichońska, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (oprac.), Warszawa 1972.
- Kant, I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kant, I., *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, tłum. M. Żelezny, Toruń 1992.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant, I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984.
- Kant, I., *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- Kant, I., *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, tłum. T. Kupś, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.
- Kant, I., *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993.
- Kant, I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelezny i in., Kęty 2005.
- Kaufmann, J.-K., *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2004.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.

- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kmita, J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Kmita, J., *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000.
- Kmita, J., Banaszak, G., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994.
- Kmita, J., Pałubicka, A., *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań 1992.
- Kofta, M., Szustrowa, T. (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*, Warszawa 2001.
- Kołąkowski, L., *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Kołąkowski, L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kon, I., *Odkrycie „ja”*, tłum. L. Siniugina, Warszawa 1987.
- Konersmann, R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009.
- Kopmeyer, M.R., *Praktyczne metody osiągania sukcesów*, tłum. W.J. Wojciechowski, Warszawa 2003.
- Kozielecki, J., *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1981.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Kubicki, R., *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, Poznań 2001.
- Kubicki, R., *O skoku do Królestwa Rozumu Transwersalnego*, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, część 2, R. Kubicki (red.), Poznań 1998.
- Kwiek, M. (red.), *„Nie pytajcie mnie kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998.
- Lambert, R.T., *Self Knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington 2007.
- Le Goff, J., *Człowiek średniowiecza*, w: J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000.
- Le Goff, J. (red.), *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000.
- Le Goff, J., *Narodziny czystości*, tłum. H. Januszewska, „Literatura na Świecie” 4(201)/1988.
- Lefebvre, H., *Kartezjusz*, Warszawa 1950.
- Legowicz, J., *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1980.
- Lejeune, P., *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski i in., Kraków 2007.
- Locke, J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955.
- Luter, M., *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny*, w: idem, *Kazania nieekumeniczne*, Warszawa 1998.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1988.
- Markowski, M.P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
- Marquard, O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard, O., *Odciążenie. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, w: idem, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard, O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Martens, E., Schnädelbach, H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.

- Matthews, G.B., *Knowledge and Illumination*, w: E., Stump, N. Kretzmann, (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.
- McKim, R., *Socratic Self-knowledge and „Knowledge of Knowledge” in Plato’s Charmides*, „Transactions of the American Philological Association (1974-)” 115/1985.
- Mello, A. de, *Przebudzenie*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1996.
- Mirandola, G.P., *Mowa o godności człowieka*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, w: *Wielkie mowy historii*, t. 1, Warszawa 2006.
- Mizińska, J., *Chaos błogosławiony i chaos przeklęty*, w: eadem, *Podnoszenie iskier*, Lublin 2010.
- Mizińska, J., *Człowiek zintegrowany – zmartwychwstanie podmiotu*, w: T. Szkołut (red.), *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, Lublin 1996.
- Mizińska, J., *Podnoszenie iskier*, Lublin 2010.
- Montaigne, M. de, *Próby*, t. 1–3, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Motycka, A. (red.), *Wiedza a kultura*, Warszawa 2007.
- Motycka, A. (red.), *Wiedza a prawda*, Warszawa 2005.
- Nehamas, A., *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1998.
- Nietzsche, F., *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.
- Nietzsche, F., *Jutrzenka*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010.
- Nietzsche, F., *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Kraków 2001.
- Nietzsche, F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche, F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *Pisma pozostałe, 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche, F., *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche, F., *Poza dobrem i złem*, tłum. K. Wyrzykowski, Warszawa 1990.
- Nietzsche, F., *Schopenhauer jako wychowawca*, w: idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche, F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1909–1910.
- Nietzsche, F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Nietzsche, F., *Zmierzch bożyszczy*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2006.
- Nycz, R. (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Kraków 2004.
- Nycz, R. (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997.
- Ortega y Gasset, J., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1995.
- Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2005.
- Osek, E., *Samopoznanie w Teajtecie*, w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia platońskie – Teajtet*, Wrocław 2007.
- Pascal, B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1999.
- Platon, *Dialogi*, t. 1–2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Eutyfron*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fajdros*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fileb*, w: idem, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Kriton*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Menon*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Protagoras*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Teajtet*, w: idem, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Uczta (204A)*, w: idem, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Plotyn, *Enneady*, t. 1–2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plutarch, *O E delfickim*, w: idem, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
- Plutarch, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
- Pope, A., *Poematy*, tłum. L. Kamiński, Kraków 2002.
- Pope, A., *Wiersz o człowieku*, w: idem, *Poematy*, tłum. L. Kamiński, Kraków 2002.
- Press, G.A., *The Elenchos in the Charmides*, w: G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method. Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, Old Main 2002.
- Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.
- Przyłębski, A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
- Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, tłum. L. Rengier, Warszawa 1973.
- Rappe, S.L., *Socrates and Self-knowledge*, „Apeiron” 1(28)/1995.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1–5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994–2005.
- Remes, P., Sihvola, J. (eds), *Ancient Philosophy of the Self*, Springer 2008.
- Renaut, A., *Era jednostki*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Ricoeur, P., *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
- Ricoeur, P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Robbins, A., *Obudź w sobie olbrzyma*, tłum. P. Cichawa, Warszawa 1996.
- Rorty, R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty, R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Rorty, R., *Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rorty, R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, tłum. M. Kwiek, w: M. Kwiek (red.), „Nie pytajcie mnie kim jestem...” *Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998.
- Rorty, R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty, R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rosell, L., *Techniki sprzedaży*, tłum. B. Pawłowska, Białystok 2010.
- Rosińska, Z., Michalik, J. (red.), *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa 2006.
- Rosner, K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.
- Safranski, R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Scheler, M., *Człowiek i historia*, w: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler, M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Schleiermacher, F., *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Cambridge 1936.
- Schnädelbach, H., *Filozofia w Niemczech*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach, H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach, H., *Przegrana moderna?*, w: idem, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach, H., *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.

- Seneka, *O gniewie*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Seneka, *O pocieszeniu dla Marcji*, w: idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Seńko, W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
- Seńko, W., *Solilokwia*, w: św. Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A Świderkówna, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Shusterman, R., *O sztuce i życiu*, tłum. W. Małecki, Wrocław 2007.
- Shusterman, R., *Self-knowledge and Its Discontents*, „Philosophy of Education” 2007.
- Shusterman, R., *Świadomość ciała*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.
- Siemek, M.J., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Simmel, G., *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Simmel, G., *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005.
- Skinner, B.F., *Zachowanie się organizmów*, tłum. K. Dudziak, Warszawa 1995.
- Słownik języka polskiego*, t. 1–2, nakładem Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861.
- Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 1989.
- Smith, D., *Did Plato Write the Alcibiades I?*, „Apeiron” 37/2004.
- Snell, B., *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Sorabji, R., *Self*, Oxford 2006.
- Spaemann, R., *Granice*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006.
- Spaemann, R., *Osoby*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001.
- Stump, E., *Augustine on Free Will*, w: E. Stump, N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.
- Stump, E., Kretzmann, N. (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.
- Such, J. (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań 1992.
- Suchodolski, B., *Kartezjusz w dziejach filozofii człowieka*, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Suchodolski, B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963.
- Suchodolski, B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1969.
- Swieżawski, S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szkołut, T. (red.), *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, Lublin 1996.
- Szkołut, T., *Pluralizm – tolerancja – prawda*, w: T. Szkołut (red.), *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, Lublin 1996.
- Szlezák, T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005.
- Świderkówna, A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997.
- Tatarkiewicz, W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1998.
- Tatarkiewicz, W., *Twórczość*, w: idem, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1998.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
- Taylor, Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002.
- Taylor, Ch., *Moralna topografia jaźni*, w: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004.
- Taylor, Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Teske, R., *Augustine’s Theory of Soul*, w: E. Stump, N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2006.

- Tomasz z Akwinu, św., *O doskonałości życia duchowego*, w: idem, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Warszawa 2001.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Tschemplik, A., *Knowledge and Self-knowledge in Plato's Theaetetus*, Lanham 2008.
- Vattimo, G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Vattimo, G., *Spoleczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006.
- Vernant, J.-P. (red.), *Człowiek Grecji*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000.
- Vico, G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Vlastos, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- Vlastos, G., *Socratic Studies*, M. Burnyeat (ed.), New York 1994.
- Warnek, P., *Descent of Socrates, Self-knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Bloomington 2005.
- Watson, J.B., *Behawioryzm oraz psychologia, jak widzi ją behawiorysta*, tłum. J. Siuta, Warszawa 1990.
- Wawrzyniak, S., *Autokreacja jako źródło cierpień*, „Colloquia Communia” 2(93)/2012.
- Weber, M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.
- Welsch, W., *Estetyka poza estetyką*, tłum. K. Guzalska, Kraków 2005.
- Welsch, W., *Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego?*, tłum. K. Krzemień, w: M. Czerniawska, J. Kopania (red.), *Schelling a pojęcie subiektywności*, Białystok 1991.
- Welsch, W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wilde, O., *Portret Doriana Graya*, tłum. M. Feldmanowa, Wrocław 1996.
- Wilkins, E. G., „*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago 1917.
- Wilkins, E. G., *Delphic Maxims in Literature*, Whitefish 1994.
- Woleński, J., *Epistemologia*, Warszawa 2005.
- Wróblewski, W., *Wstęp do Etyki wielkiej*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Ziółkowski, A. M., *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989.
- Zybertowicz, A., *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995.

STRESZCZENIE

Spośród wielu rad dotyczących życia przekazanych nam w spadku przez tradycję szczególnie doniosłe miejsce przypada w udziale zachęcie do poznania samego siebie. Jak wiadomo, temat samopoznania obecny jest w kulturze zachodniej od najdawniejszych czasów. Według powszechnej opinii jego geneza sięga okresu siedmiu mędrców i wiąże się ze świątynią Apollona w Delfach. Już w kilka stuleci później imperatyw „poznaj samego siebie” zaczyna pełnić istotną rolę w dociekaniach filozofów greckich, by następnie, za sprawą kultury chrześcijańskiej, stać się wskazaniem o powszechnym zasięgu. W czasach nowożytnych cieszy się on niekwestionowanym uznaniem, a od wprowadzenia go w życie zależeć zaczyna nie tylko, jak to najczęściej miało miejsce wcześniej, osiągnięcie celów o charakterze praktycznym, ale także powodzenie epistemologii i metafizyki. I choć każda epoka rozumie słowa wyroczni w Delfach we właściwy sobie sposób, choć w każdej epoce wyróżnić możemy określone kwestie będące przedmiotem sporów, to jednak tradycja, o której mowa, niezmiennie silnie oddziałuje, stanowiąc oparcie dla wielu najbardziej istotnych ludzkich dążeń.

Napisana przeze mnie praca zrodziła się z pytania o losy idei „poznaj samego siebie” w dzisiejszym świecie. Biorąc pod uwagę współczesną rzeczywistość, rzeczywistość, która niezwykle często jawi się „zanurzonemu” w niej człowiekowi jako nieprzejrzysta, skomplikowana, pełna ryzyka i zagrożeń, wydawać by się mogło, że słowa wyroczni w Delfach zyskują szczególną aktualność. Zgodnie z logiką Pascala, według którego poznanie samego siebie służy, jeśli nie znalezieniu prawdy, to przynajmniej wytyczeniu własnego życia, można by wnosić, że w naszym dzisiejszym świecie samopoznanie staje się palącą potrzebą – tam, gdzie świat nie dostarcza już stabilnych ram dla realizacji ludzkich celów, wiedza o sobie przychodzi z pomocą, dając nadzieję na odnalezienie się w świecie czy też rozwiązanie trudności, jakie niesie życie. Lecz oto nie brakuje dziś głosów upatrujących w samopoznaniu raczej problemu niż jego rozwiązania; coraz częściej słyszymy też, iż czas maksymy delfickiej dobiegł już końca.

Jak odnieść się do tego rodzaju? Czy faktycznie jest tak, że epoka, w której człowiek uczył się myśleć o sobie w kategoriach „bytu do odkrycia”, należy już do przeszłości? Jeśli tak, to co koniec ten miałby oznaczać: czy należy się z niego cieszyć, czy też powinniśmy go oplakiwać? Czy powinniśmy się z nim pogodzić, czy też dążyć do przywrócenia ideałowi delfickiemu jego dawnej świetności? A może te jakże często dziś wygłaszane tezy są

zwyczajnie przedwcześnie, a to, co ich autorom jawi się jako koniec, widzieć należy raczej jako przekształcenie, zmianę w obrębie istniejącej tradycji? Na pytania te nie udzielam odpowiedzi wprost, ale zwracam się ku historii tego zagadnienia w kulturze zachodniej. Jak argumentuję, poprzez przemyślenie podjętego tematu w jego historycznych odsłonach (antykwizm, kultura chrześcijańska, świat nowożytny) możliwe jest uzyskanie pełniejszego wglądu w naszą obecną sytuację.