

Radosław Litwin

LEW SZESTOW WOBEC FILOZOFICZNEJ TRADYCJI ATEN

W jednej z rozmów prowadzonych ze swym wieloletnim przyjacielem i zarazem jedynym uczniem, Benjaminem Fondanem, Lew Szestow tak charakteryzował swoją pisarską działalność: „W ciągu [...] ponad czterdziestu lat zmagania z filozofią nie zdarzyło się we mnie nic, nie powstała ani jedna myśl, która nie byłaby wyrazem nieprzerwanej walki i jednego pytania: czy to, co uznajemy za prawdę, zaczerpnęliśmy u źródeł prawdy? O to pytałem przez długie lata”¹. Wypowiedź ta jasno wskazuje na pewien niezwykle ważny aspekt jego filozofii. Ujawnia jej demaskatorski, krytyczny charakter. Uwypukla ten moment Szestowowskiej teorii, stanowiący, by tak rzec, „negatywną” jej część, z której wyrasta dopiero część pozytywna, którą nazwać by można „filozofią zbawienia”. Pierwszym krokiem Szestowa okazuje się zatem krytyczna analiza współczesnego świata, która prowadzić ma do odkrycia i zbadania źródeł obecnego stanu rzeczy. Należy zauważyć, że w okresie, w którym Szestow włączył się w trwający od tysiącleci dialog filozofów, tego rodzaju program realizowało wielu wybitnych myślicieli. Dość wspomnieć Edmunda Husserla czy Martina Heideggera². Wszyscy oni, włącznie z Szestowem, dostrzegali kryzys, w jakim znajdowała się kultura europejska na progu XX w. i na swój sposób starali się wskazać ścieżki wyjścia z niego. Oryginalność rosyjskiego filozofa polegała zatem nie na tym, jakie zadania sobie stawiał, lecz na tym, jakich udzielał odpowiedzi. Wobec przekonania o jałowości paradygmatu tradycyjnej filozofii racjonalistycznej, jedyną otwartą drogę wyjścia wskazuje Luterkańska formuła „*Sola fide*”, która do tego stopnia bliska była Szestowowi, że wykorzystał ją jako tytuł jednego ze swoich najważniejszych dzieł.

¹ Cyt. za: C. Wodziński, *Lew Szestow*, [w:] L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 7.

² Por. na ten temat C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, [w:] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 7 i n.

Jakim zatem jawi się świat Szestowowi? Oto zastany świat, jak za Szestowem powiada Bierdiajew, jest królestwem konieczności i rozumu, który podporządkował sobie zarówno Boga, jak i człowieka. Świat stał się dla ludzi zrozumiały, jasny i bezpieczny. Rozum wprowadził weń swe wieczne i stałe zasady, których przestrzeganie ma zapewnić szczęśliwość, powodzenie i spokój. Wyznaczają one porządek świata po wsze czasy. Proklamują absolutny, brzemienisty w skutki determinizm.

Boimy się wszelkiego twórczego *fiat*, wszelkiego nie dającego się wytłumaczyć cudu, boimy się dostrzec wyrwę w biegu historycznych zjawisk. Wszystkie swoje wysiłki kierujemy na to, by wyeliminować z życia wszystkie „nagle”, „niespodziewanie”, „nieoczekiwanie”. Wszystko to nazywamy przypadkiem, a przypadek oznacza w naszym języku to, czego, właściwie rzecz biorąc, nie ma i być nie może³.

Filozofia i idąca z nią ramię w ramię nauka widzą w przypadku problem, który usilnie starają się wyrugować i zastąpić go ogólnym prawem. Rzeczywistość, która dla Szestowa jest synonimem nieoczywistości i przypadkowości, jest przez poznanie filozoficzne i naukowe zasadniczo fałszowana. W związku z tym to, co dotychczas uznawano za poznanie, jest dla Szestowa stanem śnienia na jawie. Ten stan rzeczy opisuje Szestow za pomocą słynnej platońskiej metafory jaskini, przewrotnie obracając ją przeciw samej filozofii. Oto poznający (naukowo lub filozoficznie) rozum pogrążony jest w głębokim śnie, w którym iluzje i halucynacje zastąpiły prawdziwy byt i samą prawdę. Podążając za nim człowiek daje się owładnąć marzeniom sennym, które nauczył się traktować jako adekwatne, naukowe przedstawienie rzeczywistości. Jak mówi Szestow, dopóki wiemy, dopóki rozumiemy – dopóty śpimy⁴. Stąd za Plotynem stwierdzi on, że człowiek stanąć powinien „nawet ponad wiedzą, a może przede wszystkim ponad wiedzą, albowiem co ogranicza nas bardziej od wiedzy?”⁵

Wedle autora *Sola fide* szczególna odpowiedzialność za ten stan rzeczy spoczywa, z nielicznymi wyjątkami, na filozofach. Krytykę swą kieruje zatem Szestow przeciw całej tradycji filozoficznej, na którą dominujący wpływ miał filozoficzny racjonalizm wywodzący się ze starożytnej Grecji. Nie zmierza ona do wykazania niekonsekwencji w obrębie określonych systemów filozofii rozumu, lecz służyć ma zakwestionowaniu prawomocności całego paradygmatu filozoficznego racjonalizmu. Należy przy tym podkreślić, że atak Szestowa na filozoficzną tradycję nie jest tylko i wyłącznie przejawem niszczycielskiej pasji rosyjskiego myśliciela. Ma on pomóc w odkryciu „filozofii prawdziwej”,

³ L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 192.

⁴ L. Szestow, *Włast' Kluczej: Potestas Clavium*, Berlin 1923, s. 134, cyt. za: C. Wodziński, *Rzecz o Lwie Szestowie*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 7–8, s. 200.

⁵ L. Szestow, *Na szalach Hioba...*, s. 268.

związanej z zapoznaną i zniekształconą, lecz stale w kulturze europejskiej obecną tradycją „myślenia religijnego”, którego źródłem jest odkryte w Jerozolimie boskie objawienie. Jest to jedyna alternatywa wobec zniewalającego rozumu roszczonego sobie prawa do totalności. Ateny i Jerozolima to swoiste „albo-albo” myślenia europejskiego. Przyjęcie jednej z tych tradycji równa się zaprzeczeniu drugiej.

Stoimy między dwoma szaleństwami. Między szaleństwem rozumu, dla którego odkrywane przezeń „prawdy” o potwornościach realnego bytu są prawdami ostatecznymi, obowiązującymi wszystkich, prawdami wiecznymi oraz szaleństwem Kierkegaardowskiego „Absurdu”, który decyduje się rozpocząć walkę wówczas, gdy według świadectwa naszego rozumu i jego oczywistości walka jest niemożliwa, ponieważ z góry skazana na upokarzającą klęskę⁶.

Mamy tu zatem przeciwstawione dwa porządki – porządek wiedzy i wiary, które, za Tertulianem, należy od siebie radykalnie oddzielić.

Szestow staje po stronie Jerozolimy i z tej pozycji z niezwykłą konsekwencją bada proces postępującego zniewalania jednostki, który dokonuje się w historycznym rozwoju filozofii racjonalistycznej. Zdaniem autora *Sola fide*, początkiem tego procesu były narodziny filozofii w starożytnej Grecji. Z tego powodu niezwykle dużo miejsca poświęca Szestow w swych dziełach myślicielom starożytnym, jednakże jego analizy nie są prowadzone w systematycznym porządku chronologicznym, lecz mają raczej charakter problemowy. Są próbą stworzenia „genealogii” filozofii racjonalistycznej w tym jej kształcie, jaki przybrała u swego zarania – w Atenach.

W tekście zatytułowanym *Nauka i swobodne poszukiwanie* przywołuje Szestow słynną anegdotę o Talesie, który zapatrzony w niebo wpada do studni. „I całkiem możliwe, że gdy wpadł on do studni i usłyszał wesoły śmiech młodej dziewczyny, poczuł nagle z przerażeniem [...], że trzeba, rzeczywiście trzeba patrzeć pod nogi i musi to robić nawet ten, lub, niestety, przede wszystkim ten, kogo niepokoją tajemnice niebios”⁷. I oto doświadczenie Talesa stało się nauką dla wszystkich jego następców – człowiek powinien twardo stąpać po ziemi i opierać swoją filozofię na trwałym fundamencie. Z tego pragnienia zrodziła się próba wyeliminowania z rzeczywistości tego wszystkiego, co zmienne, nietrwałe i nieprzewidywalne. Należało znaleźć w świecie harmonię, ład i wieczny porządek. Aby sprostać temu zadaniu, odwołano się do jedynej siły, która mogła tu pomóc – do Rozumu. Obraz naszego świata jest, zdaniem Szestowa, prostą konsekwencją tego posunięcia. W jaki zatem sposób rozum wywiązuje się z postawionego przed nim zadania?

⁶ L. Szestow, *Umożnienie otkrowienije. Religioznaja filozofija Władimira Solowjowa i drugije statii*, Paris 1964, s. 321, cyt. za: C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima...*, s. 13–14.

⁷ L. Szestow, *Nauka i swobodne poszukiwanie*, [w:] idem, *Eseje filozoficzne*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 1.

Kluczową rolę odgrywa tu, zdaniem rosyjskiego filozofa, idea „wiecznej prawdy”. Ona staje się centralnym punktem każdego filozoficznego systemu i przez to właśnie nadaje jednolity charakter całej europejskiej filozofii. „Wieczne prawdy [...] nieustannie świecą na kształt nieruchomych gwiazd na nieboskłonie, umożliwiając orientację słabym istotom śmiertelnym, rzuconym w nieskończoność czasu i przestrzeni”⁸. Wieczne prawdy miały zatem pomóc człowiekowi w realizacji zadania, jakim było zapewnienie wieczystego spokoju i pewności. Aby spełnić ten postulat, który, jak widzieliśmy, leży u podłoża filozoficznych poszukiwań, należało odnaleźć w świecie niezmienną prawidłowość. Należało „rozświetlić byt”, przeniknąć jego strukturę i usankcjonować żelazne prawa, którym podlegać miała całość rzeczywistości. Nie mogły w tym zadaniu pomóc zwykłe prawdy empiryczne, odnoszące się do faktów, prawdy, które powstają i giną, zmieniają się w czasie, nie niosą ze sobą konieczności i mogą zostać odrzucone. Trzeba było ustanowić taką prawdę, która obowiązywałaby wszystkich, zawsze i wszędzie – potrzebna była prawda wieczna. Sama prawda nie była najważniejsza. Decydujący był predykat wieczności. Jedynie bowiem prawdy wieczne dysponują mocą zniewalania wszystkich. W nich to wyraża się boska, obowiązująca Konieczność. Racjonalistyczna filozofia u swego zarania uznała za prawdziwe wszystko to, co jest konieczne, co zawsze było i będzie takie samo, niezmiennie i przez to przewidywalne. Wszędzie tam, gdzie odnajdywała konieczność, zakazywała dalszych pytań. Dzięki temu eliminowała z rzeczywistości to, co przypadkowe, niespodziewane i nagłe. Mając po swej stronie moc zniewalania i przymuszania, z niezwykłą konsekwencją i brutalnością występowała przeciwko wszystkim tym, którzy nie chcieli się jej podporządkować.

Kategoria nieubłaganej konieczności równie silnie obecna jest na polu metafizyki, jak i autonomicznej, z ducha sokratejskiej etyki. Również tu, gdzie przedmiotem zainteresowania są ludzkie czyny i ich ocena, do głosu dochodzi rozum, wraz ze swoimi nieodłącznymi pomocnikami: wieczną prawdą i koniecznością. Dzięki wyznaczeniu dziedziny tego, co możliwe i niemożliwe, oraz tego, co znajduje się w mocy człowieka i tego, co poza jego zasięgiem, określa, co jest dobre, a co złe, i ustanawia zasady postępowania.

Sama prawda jest ze swej istoty i natury prawdą zniewalającą i w podporządkowaniu się zniewalającej prawdzie kryje się źródło wszystkich ludzkich cnót [...] Zniewoleni samą prawdą tworzyli swoje dzieła Parmenides, Heraklit, Anaksagoras. Tak być powinno, tak zawsze było i tak zawsze będzie. To nie wielki Parmenides panuje nad prawdą, lecz prawda włada Parmenidesem⁹.

⁸ L. Szestow, *Ateny...*, s. 71.

⁹ *Ibidem*, s. 95–96.

W tej sytuacji jedyną możliwą etyką jest etyka rezygnacji, której zasada wyrażona jest przez Szestowa następująco: człowiek cnotliwy będzie szczęśliwy nawet na torturach w byku Falarisa. Skoro bowiem rozum podpowiada nam, że nie sposób uniknąć cierpienia na ziemi, ponieważ obecność zła czy dobra jest niezależna od nas, to jedyne, co możemy zrobić, to nauczyć się żyć i być szczęśliwymi mimo to. Jak widać, zdaniem rosyjskiego filozofa, występuje ścisły związek między wiedzą – rezultatem działalności rozumu, a wolnością czy raczej utratą wolności.

Należy jednocześnie zauważyć, że taki stan rzeczy jest, zdaniem Szestowa, zgodny z biblijną opowieścią o grzechu pierworodnym. Złamanie pierwotnego zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobrego i złego (owoce te, zdaniem Hegla, stały się zasadą filozofii po wsze czasy) doprowadziło do utraty wolności (która nie była wolnością wyboru między złem a dobrem, lecz raczej możliwością wyboru między tym, czy zło w ogóle istnieje, czy też nie) i do utraty życia wiecznego. Podanie biblijne w oczach Szestowa nabiera zatem cech uniwersalnego schematu interpretacyjnego, i każdy zwrot w stronę filozofii racjonalistycznej będzie on traktował jako powtórzenie aktu pierwszych rodziców.

W pokaznym katalogu „wiecznych prawd” znalazła się idea, którą Szestow uznaje za niezmiernie ważną dla całej racjonalistycznej tradycji filozoficznej. Chodzi mianowicie o ideę jednorodności wszystkich rzeczy. Pierwszym człowiekiem, któremu się objawiła, był Tales. Idea ta została następnie przejęta i rozwinięta przez jego uczniów i kontynuatorów¹⁰. W następstwie jej przyjęcia zaczęto dążyć do odnalezienia jednej, wspólnej wszystkiemu zasady – *arche*, dzięki której można by traktować różne przejawy istnienia jako modyfikacje pierwotnej, jednorodnej podstawy. W rezultacie tworzono systemy, w których wszystkie jednostkowe byty uzyskiwały sens jedynie jako składniki poprzedzającej je całości. Tego rodzaju nastawienie doprowadziło Anaksymandra do słynnej, a jak twierdzi Szestow, brzemiennej w skutki tezy: „skąd rzeczy biorą swój początek tam muszą też przepadać zgodnie z koniecznością”¹¹. Zdaniem rosyjskiego filozofa, za myślą tą krył się wyrok na jednostkę. Oto okazuje się, że istnienie jednostkowe jest tylko przypadkiem, samowolnym i nieuprawnionym wyłomem w porządku doskonałej, niezmiennej i przedwiecznej Jedności, która jako Całość poprzedza każdą ze swych części zarówno w porządku ontologicznym, jak i aksjologicznym. Wyciągając wnioski z tego twierdzenia, Szestow napisze: „W samym istnieniu człowieka rozum

¹⁰ Jej wpływ odkrywał Szestow nawet we współczesnej sobie filozofii: „Współczesny umysł nie znosi filozofii przedkładającej mu wiele podstawowych pryncypiów. Dąży za wszelką cenę do monizmu, do jednoczącej [...], a ściślej, do pierwotnej zasady”. (L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche...*, s. 27).

¹¹ Por. L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 7.

odkrył coś złego – wadę, chorobę, grzech – i zgodnie z tym mądrość wymagała przewyciężenia w zarodku tego grzechu, tj. wyrzeczenia się bytu, który – jako mający początek – skazany został przedwiecznym wyrokiem na niechybny kres¹². W ten sposób rozum sankcjonuje przemoc wobec jednostki, której egzystencja zawsze związana będzie z elementem „grzeszności”. Idea ta, zdaniem Szestowa, jest punktem wyjścia antycznej i całej europejskiej filozofii racjonalistycznej. Filozofia ta dzięki swej metafizyce, naukowej teorii poznania i etyce wyeliminowała jednostkę, przesunęła ją w dziedzinę *ding an sich* – rzeczy niepoznawalnych, a zatem właściwie nieistniejących. Zdaniem Szestowa, większość filozofów podążyła tropem Anaksymandra, który wszelkie indywidualne istnienie uważał za bezprawne i występne, a w jego unicestwieniu widział jedyną możliwość odkupienia, co dla Szestowa oznaczało właściwie zniewolenie.

W związku z tym Szestowa ocena filozoficznej tradycji Aten jest zdecydowanie negatywna. Jednakże stosunek autora *Filozofii tragedii* do poszczególnych filozofów greckich nie jest tak jednoznaczny. Wynika to z faktu, że zniewalanie człowieka przez rozumową konieczność ma charakter procesualny, zarówno w aspekcie czysto historycznym, jak i psychologicznym. W związku z tym postacie filozoficznego panteonu interesują Szestowa nie tylko ze względu na ich znaczenie w historii filozofii. Ich dzieła są przede wszystkim bezcennym świadectwem zmagania z niewolącą siłą rozumu w wymiarze egzystencjalnym. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Szestow również spisuje dzieje filozofii w tragicznej epoce Greków, skoro mottem jego rozważań mogłaby być Nietzscheańska deklaracja „Zadanie polega na ekspozycji tego, co musimy zawsze wielbić i szanować i z czego nie może nas odrzucić żadna późniejsza wiedza: wielkiego człowieka. [...] W odrzuconych systemach może zajmować nas już tylko to, co osobiste, bo to jest to coś na zawsze niepodważalnego”¹³. Najważniejsze dla Szestowa jest zatem dociekanie specyfiki sytuacji człowieka w świecie. Zapożyczając porównanie z fizyki, powiada on, że władają nami dwie siły: dośrodkowa i odśrodkowa¹⁴.

Działalność tej pierwszej wyraża się w ludzkim dążeniu do odnalezienia w świecie bezpieczeństwa i spokoju. Prowadzić ma do jak najlepszego ułożenia się z otaczającą nas rzeczywistością. Jest związana z pierwotną potrzebą przetrwania, zaspokajaną dotychczas przez podporządkowanie się zniewalającym prawom podsuwanym przez rozum. Prawa te mają zaś wpływ zarówno na nasze idee spekulatywne, jak i, co wydawałoby się paradoksalne, na charakter naszych wierzeń i przekonań religijnych. Owo przedstawione już w *Sola fide* ujęcie może nasuwać skojarzenia z Kierkegaardowskim projektem

¹² L. Szestow, *Umożnienie i otkrowienie*, s. 19.

¹³ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 104–105.

¹⁴ Por. L. Szestow, *Sola fide...*, s. 58.

stadium etycznego, choć na tym etapie swej filozoficznej działalności nie znał jeszcze Szestow dzieła swego duchowego antenata. I tak jak u Kierkegaarda stadium etyczne musi zostać przezwyciężone w wysiłku religijnym, tak też u Szestowa siła dośrodkowa powinna ustąpić pod działaniem siły odśrodkowej, dzięki której człowiek może podważać cały rozumny ład, w którym czuł się dotychczas bezpiecznie, a wtedy

pekają wcześniejsze trwale i silne więzi między zjawiskami. Sklepienie niebieskie nad nami przestaje być jednolite i nie przesłania już nieskończoności: pojawiły się w nim szczeliny, poprzez które prześwituje coś nowego, tak odmiennego od tego, co widać było wcześniej, że nie potrafimy nawet ustalić, do jakiej kategorii należy – do kategorii istniejącego, czy nie istniejącego; czy rzeczywiście to widzimy czy tylko wydaje się nam, że widzimy. I aby przekonać się, że nie jest to iluzja, albo halucynacja, usiłujemy owo „nowe” wtłoczyć w te same ramy, w których przywykliśmy postrzegać „stare”. Wydaje się nam, że nadamy mu prawo do istnienia, jeśli je udowodnimy, jeśli powiążemy z naszą dawną rzeczywistością¹⁵.

Niezależnie jednak od tego, jak wydawałoby się to trudne i bolesne, odkrycie istnienia tej siły jest warunkiem koniecznym podążania drogą prawdziwej filozofii zbawienia. Co więcej, nie chodzi tu tylko o jednorazowy akt zerwania z zakorzenionymi w nas nawykami myślowymi, które kierowały naszym poznaniem poprzez ciągłe sprowadzanie nieznanego do tego, co już poznane, lecz raczej o odnalezienie się i wytrwanie w sytuacji nazywanej przez Szestowa „niezakorzeniem”, sytuacji absolutnej wolności. Jedyna droga, jaka tu pozostaje jeszcze otwarta, prowadzi tylko przez wiarę.

Tworząc tę swoistą teorię dialektyki sił i wykorzystując ją jako szczególne narzędzie hermeneutyczne, przechodzi Szestow do krytycznej lektury filozofów greckich. Celem jego nie jest jednak przedstawienie ich poglądów, czy też kolejna oryginalna ich interpretacja, lecz raczej zbadanie motywów, dzięki którym ich teorie przyjęły taki, a nie inny kształt. W swych analizach będzie on zmierzał do pokazania momentu ścierania się owych sił, co doprowadzić ma do ujawnienia głębokiego sensu wszelkiej filozoficznej działalności, który zawsze związany jest z wielką duchową walką.

Choć w myśleniu pierwszych filozofów dostrzec można symptomy kryzysu, choć nosiło ono na sobie piętno wiernopoddańczego posłuszeństwa wobec zaleceń Rozumu, to jednak można znaleźć w nim pewne elementy twórczej tendencji, tak dla Szestowa istotnej. Jego zdaniem, ich poznanie nie opierało się jeszcze na zasadzie *adequatio rei et intellectus* i nie musiało za wszelką cenę zabiegać o zgodność z rzeczywistością, tak jak mit nie jest wiernym odtworzeniem porządku przyrody. Zdaniem Szestowa, prawdy pierwszych filozofów opierały się na samowoli, którą potrafili oni narzucić rzeczywistości. Ich arche znajdowała się poza granicami naszej wiedzy, nie spełniała wymogów

¹⁵ *Ibidem*, s. 60.

wiedzy naukowej. Dopiero z czasem filozofia przekształciła się w naukę. Odpowiedzialność za to w dużej mierze ponosi Sokrates, z którym często Szestow polemizuje. Zdaniem rosyjskiego filozofa, on również skosztował owoc z drzewa poznania, co więcej, jest on dla autora *Sola fide* przykładem człowieka upadłego *par excellence*. Szestow twierdzi, że „istota i zadanie myślenia Sokratesa polegały na tym, aby obronić poznanie przed wszelkimi próbami krytyki”. Miały służyć wzniesieniu niezdojbytej twierdzy, w której można by się schronić przed atakami zmiennej i nieprzewidywalnej rzeczywistości. Do tego miała prowadzić odkryta przez niego dialektyka. W rezultacie Sokrates utożsamia wiedzę z ogólnymi i koniecznymi sędziami, konieczność zaś stała się ostatecznym horyzontem wszelkiego możliwego zapytywania, z kolei zrozumiałość i jasność stały się synonimami prawdziwości i słuszności. Ogólne prawdy zniewalają nawet bogów. Im również nie przysługuje nieograniczona wolność. Wszak dobro i prawda muszą być i są jedne i takie same dla wszystkich. Właśnie to przekonanie przyświecało Sokratesowi, gdy decydował się rozprawiać z Ateńczykami. Dzięki temu mógł przeciwstawić się okrutnej tezie Kalliklesa, przekonywać najznakomitszych sofistów, czy wreszcie, co najistotniejsze, bronić się przed Anytosem i Meletosem. Wszak słuszność, która zawsze towarzyszy Prawdzie i Dobru były po jego stronie. To właśnie od Sokratesa ludzkość dowiedziała się, że człowiek cnotliwy będzie szczęśliwy nawet w byku Falarisa.

Jednakże Szestow nie uważał, że Sokrates całkowicie oddał się we władanie sile dośrodkowej. Świadczyć o tym może pewna niezwykła okoliczność. Oto zdaniem Szestowa, Sokrates w swej mowie obrończej zamiast odparowywać zarzuty, otwarcie nazywał siebie posłannikiem bożym, którego celem ma być budzenie niepokoju u bliźnich, naruszanie podstaw, na jakich budowali swe, w ich mniemaniu niewzruszone, poglądy i przekonania¹⁶. Można przypuszczać, że dokładnie taką rolę w życiu samego Sokratesa odgrywał jego tajemniczy, wiecznie przeciwstawiający się wszystkiemu *dajmonion*. Jednakże Sokrates nie potrafił oprzeć się pokusie i nadawał swej nauce status ogólności i konieczności. „Sokrates nie mógł ograniczyć swojej roli jedynie do roli gza. On także odczuwał ciężar oczywistych prawd, na które nie ośmielił się podnieść ręki. Żądlił, budził ludzi, ale obiecywał też ludziom prawdę, tzn. nowy świat”¹⁷. Kiedy zapomniał o przestrożach *dajmoniona*, stał się niewolnikiem „wiecznych prawd”. Te okoliczności tłumaczą, zdaniem Szestowa, jak doszło do tego, że uczniem Sokratesa był zarówno Antystenes, którego Platon nazywał Sokratesem szalonym, jak i, pośrednio, Arystoteles. Podobny schemat odkrywa Szestow w filozofii Platona i Plotyna.

¹⁶ Por. L. Szestow, *Na szalach Hioba...*, s. 385.

¹⁷ *Ibidem*, s. 395.

Wedle rosyjskiego filozofa, kluczem do właściwego zrozumienia teorii Platona jest odpowiednio zinterpretowana opowieść o jaskini. To, co w tym micie najbardziej interesuje Szestowa, to odpowiedź na pytanie o zasadność wprowadzenia dwóch heterogenicznych i niesprowadzalnych do siebie porządków: świata idei i świata widzialnego. Otóż zdaniem Szestowa, dualizm światów u Platona odpowiada dualizmowi wyżej opisanym, nieustannie na niego oddziaływających sił. Świat widzialny, świat jaskini jawił mu się jako na wskroś przeniknięty prawami i koniecznością. Poznaniu tego świata, wedle interpretacji Szestowa, przysługiwać miały jasność i oczywistość. Jednakże w chwili olśnienia dostrzegł Platon też inny świat – gdzie panuje nie konieczność, lecz niczym nie skrepowana wolność – świat transcendentnych idei, które musiały mu się jawić jako byty konkretne, gdyż z opowieści o jaskini wynika, że to one tworzą świat prawdziwy. Swego doświadczenia nie mógł jednak Platon przekazać innym na drodze dialektyki, choć przez całe życie próbował udowodnić istnienie świata wyższego, nadnaturalnego. Udowodnić właśnie, czyli zastosować do ich opisu te same narzędzia rozumowego poznania, które w tak istotny sposób fałszują wszelkie doświadczenie. Z prawdy, która objawiła mu się w chwili ekstatycznego uniesienia, zapragnął zrobić prawdę ogólną i konieczną, która przekonałaby wszystkich, która pozwoliłaby nabrać Platonowi pewności, że to, co mu się objawiło, nie jest tylko iluzją bądź halucynacją. Z tego powodu usiłował to, co nowe i nieznanne, i co, jak sądzić należy, w ogóle nie poznawalne wedle kryteriów wiedzy rozumowej, wtłoczyć w te same ramy, w jakich zamknął poznanie świata zmysłowego. Zamiast więc zbliżać się do prawdy, nieustannie się od niej oddalał. Język i metody badawcze racjonalistycznej filozofii nie nadają się bowiem do opisu i przekazu tego, co nagle, ekstatyczne, przypadkowe i nieuporządkowane. Dlatego też, jak zauważa Szestow, „Platonowi nie udało się donieść do ludzi tego, co znalazł on poza granicami możliwego poznania. Gdy próbował pokazać ludziom to, co znalazł, ono na jego oczach w zagadkowy sposób przekształciło się w swoje przeciwieństwo”¹⁸. To właśnie stało się powodem, dla którego Platon zaczął traktować idee jako abstrakcyjne pojęcia ogólne, rezygnując tym samym z szansy na przebudzenie do świata wolności.

Jak zauważyliśmy już wcześniej, podobny problem staje się również udziałem ostatniego z wielkich filozofów greckich – Plotyna. Zdaniem Szestowa, osią rozważań Plotyna jest przekonanie o tym, że poznająca na sposób rozumowy ludzkość pogrążona jest w głębokim śnie¹⁹. Ów sen jest właśnie dziedziną obowiązywania konieczności, dziedziną, w której poznanie

¹⁸ L. Szestow, *Ateny...*, s. 133.

¹⁹ L. Szestow, *Na szalach Hioba...*, s. 373.

filozoficzne odkrywa i sankcjonuje żelazne prawa. Znajdowane tu rozumowe prawdy tworzą gmach naszej wiedzy, w której obowiązywalność wątpić nie sposób. Wedle Szestowa, zadaniem, jakie postawił przed sobą i filozofią Plotyn, polegało właśnie na tym, aby się z tego snu przebudzić. I choć ten projekt wydaje się w punkcie wyjścia niemal identyczny z projektem Platońskim, to zauważyć należy, że Plotyn na tej drodze idzie znacznie dalej od swego duchowego ojca. O ile Platon koncentruje się głównie na dyskursie rozumowym, o tyle Plotyn większą wagę przywiązuje do opisu swych ekstazyjnych przeżyć, który to opis nie tyle ma wysławić absolut, ile raczej wskazać prowadzącą do niego drogę, na której trzeba przekroczyć Platońską dialektykę. Plotyn nawołuje przeto do wzniesienia się ponad wiedzę, nie bowiem nie krępuje człowieka bardziej niż ona. Oto, zdaniem Szestowa, w momencie ekstazyjnego widzenia Plotynowi objawił się świat nieskrępowanej wolności. Historia pamięta jednak Plotynowi wszystko, tylko nie to, co zdaniem Szestowa, było dla niego najistotniejsze: ów świadomy moment przekroczenia wiedzy. Wszelkie próby odczytania filozoficznego dorobku Plotyna zawsze prowadzone były w perspektywie historycznej, a więc relatywizowały go nie tylko do wiedzy składającej się na dorobek jego poprzedników i następców, ale również do wiedzy badacza lub filozofa, który czynił go przedmiotem swoich studiów. I właśnie dlatego tego, który mówił, że „wznieść się trzeba ponad wiedzę”, zdaniem Szestowa, „studiować nie należy. A tym bardziej nie należy go czynić ogniwem historycznego procesu”²⁰. Ogniwem historycznego procesu bowiem stać się mogą jedynie filozofowie, których działalność całkowicie podporządkowana była sile dośrodkowej. O ile zatem Plotyn w swej filozofii przełamuje jej dominację, o tyle historyczne jego interpretacje traktują go tak, jakby nigdy tego nie zrobił.

Jeśli zatem Plotyn jest najbliższym Szestowowi filozofem greckim, to zapewne i Szestowa studiować nie należy, a tym bardziej nie należy go czynić ogniwem historycznego procesu. Szestow zatem nie może być odczytywany w perspektywie historycznej, gdyż sama historia jest wytworem tej tradycji, którą on odrzuca. To właśnie odróżnia Szestowa od Husserla, nawołującego w obliczu kryzysu kultury zachodniej do odnowienia europejskiego człowieczeństwa, o które tradycja na przestrzeni dziejów przestała się troszczyć. Szestowa zaś w jego poszukiwaniach interesuje nie abstrakcyjne, patetyczne „europejskie człowieczeństwo”. Interesuje go po prostu człowiek, który historię filozofii czyta nie dla niej samej, lecz dla siebie. Szestow nie szukał dla siebie miejsca w tejże historii. I tak należy go czytać.

²⁰ *Ibidem*, s. 404.

Radosław Litwin

LEV SHESTOW AS AGAINST THE TRADITION OF THE PHILOSOPHY OF ATHENS

In this article we are trying to show the Shestov's point of view at the origins and nature of rationalistic philosophy which he names „philosophy of Athens”. It's very important part of Shestov philosophy, for it helps him to explain the true situation of a modern man in the world.

For Shestov the Greek philosophy was not the result of astonishment, but fear. Fear of unknown, chaotic reality. In order to get rid of that man started to search for certainty and order, both on the ground of metaphysics and ethics. The only appropriate instrument here was Reason with his necessary and immutable truths.

For Shestov the whole history of Greek philosophy in general is a process of gradual rationalization of the world.