

Zbigniew Drozdowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Źródła mądrości filozofów

Wielu filozofów było i jest przekonanych, że osiągnęło mądrość i ewentualnie może się nią podzielić z tymi wszystkimi, którym jej z różnych względów brakuje. Co więcej, niejeden z nich uważał i uważa, że mądrość filozoficzna jest w gruncie rzeczy jedyną mądrością wartą zabiegów¹. Można się o tym przekonać sięgając do dzieł wielkich mistrzów czasów starożytnych, nowożytnych i współczesnych. Rzecz jasna, ani w przeszłości, ani współcześnie nie brakowało i nie brakuje takich filozofów, którzy wprawdzie powielają – z mniejszym lub większym zrozumieniem – to, co ci wielcy mistrzowie mieli do przekazania, ale nie czynią tego bezkrytycznie i poprawiają błędy swoich poprzedników. Nie brakowało i nie brakuje również takich, którzy uważali i uważają, że nie da się już w żaden sposób poprawić ich błędów i cały trud osiągnięcia autentycznej mądrości rozpoczynają od początku. Nie zawsze oznacza to tzw. wyważania otwartych drzwi. Przynajmniej niektórym z tych śmiałków czasami udaje się powiedzieć coś nowego. Bez nich filozofowanie przypominałoby krążenie wokół zaledwie kilku pomnikowych postaci, zaś każde odejście od nich groziłoby utratą orientacji w tej trudnej drodze do mądrości. Kwestie te jedynie sygnalizuję. Problem źródeł mądrości filozoficznej jest bowiem na tyle złożony, że gruntowne przeanalizowanie i przedstawienie ich wszystkich wymagałoby napisania całkiem pokaźnych

¹ Dla jasności warto przypomnieć pierwotne znaczenie terminu **mądrość** (*sophia*). Rolf Elberfeld pisze, że starożytni myśliciele kojarzyli go najpierw ze „zręcznością, sprawnością i biegłością”, a później z „rozumieniem, wiedzą, pojmowaniem oraz mądrością”, tzn. najpierw łączyli go głównie z racjonalnością działania („*sophoi* określano przedstawicieli poszczególnych zawodów, takich jak: artysta, budowniczy, jasnowidz, wódz, sternik, lekarz” itd.), a dopiero później z racjonalnością myślenia. Krótko mówiąc: „*sophia* to umiejętność połączona z tymi praktycznymi zastosowaniami, które wymagają jednocześnie ogromnej wiedzy, a co za tym idzie, prawdziwa wiedza okazuje się ostatecznie umiejętnością, a prawdziwa umiejętność jest zdolnością wydobywania na świat prawdziwej jakości, przy czym skuteczność jest miarą umiejętności oraz wiedzy jako mądrości [...]. Mądry jest ten, któremu wszystko się udaje” (R. Elberfeld, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam, Stuttgart 2006, s. 19 i n.).

rozmiarów rozprawy. W swoich stosunkowo krótkich rozważaniach przedstawię ją, odwołując się do zaledwie kilku znaczących filozofów z przeszłości, oraz kilku modnych filozofów współczesnych. Na koniec spróbuję sformułować kilka uwag ogólnych dotyczących źródeł mądrości filozoficznej.

Źródła mądrości dawnych mistrzów

Komuś nieobeznanemu z filozoficzną tradycją może się wydawać, że w przeszłości przynajmniej wielcy mistrzowie sztuki filozofowania zgodni byli w kwestii źródeł mądrości filozoficznej. Tak jednak nie jest. Jest to zresztą stosunkowo łatwo wytłumaczalne, bowiem mistrzowie ci nie tylko różnili się w tym, co uznawali za mądrość, ale także w tym jak można i powinno się do niej dochodzić oraz posługiwać się nią w życiu. Dotyczy to m.in. takich filozofów jak Platon i jego bezpośredni uczeń Arystoteles. Wprawdzie jeden i drugi stawiał na rozum oraz na to, co jest rozumne, ale różnili się m.in. w kwestii tego, czy w grę wchodzi tylko ich własny rozum i ich własna rozumność, czy także rozum i rozumność tego filozofa, który był jego nauczycielem. W przypadku Platona nauczycielem tym był Sokrates. Ten ostatni sam jednak niczego nie napisał i wszystkie relacje o jego mądrości pochodzą z tzw. drugiej ręki, przy czym w świetle jednych z nich była to mądrość niewątpliwa, natomiast w świetle innych wątpliwa, a nawet dająca powody do żartów i kpin². Do tych szyderców nie należał Platon. Przeciwnie, w świetle nakreślonego przez niego wizerunku Sokratesa filozof ten był intelektualnym i moralnym herosem, jedynym „prawdziwym mędrcelem i wychowawcą ludzi, jedynym prawdziwym politykiem, jaki był kiedykolwiek w Atenach”³. Problem w tym, że – jak twierdzi Giovanni Reale – „Platon wkłada w usta Sokratesa niemalże całą swoją doktrynę” i w gruncie rzeczy nie jest możliwe wskazanie, gdzie kończy się mądrość pierwszego z nich i zaczyna drugiego. Pewne jest jednak to, że Platon był głęboko przekonany o posiadaniu swojej mądrości filozoficznej. Takie przekonanie mieli zresztą również jego liczni uczniowie, w tym ci, którzy wprowadzali do niej istotne korekty.

Takim uczniem był Arystoteles. Jeszcze za życia swojego mistrza odszedł z jego szkoły i założył w Atenach własną. Ze swoimi uczniami prowadził dyskusje na różne tematy, bowiem źródło mądrości widział w zdziwieniu i zaciekawieniu, a trudno byłoby wskazać takie obszary rzeczywistości, który by nie budził jego ciekawości. Stąd począwszy od Arystotelesa, przyjęło się uznawać filozofię nie tyle za jedną z nauk, co naukę nauk, a filozofa nie tyle za uczonego-specjalistę,

² Pisał o tym m.in. Diogenes Laertios w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* (Warszawa 1984).

³ „[...] tę z okresu swojej młodości, tę z okresu dojrzałego i część doktryny z okresu starości (*Fileb*), a jest pewne, że w większości nie są to doktryny głoszone przez Sokratesa, lecz przemyślenia, poszerzenia, a nawet całkowicie nowe wytwory Platona” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2005, t. II, s. 306).

co za kogoś kto wprawdzie nie jest specjalistą od niczego, ale posiada taką mądrość, która pozwala mu wypowiadać się rozumnie na każdy temat oraz udzielać mądrych rad tym, którzy nie są filozofami. Arystoteles potrafił to przy tym na tyle dobrze uzasadnić, że przez wiele stuleci spoglądano na filozofię jak swoistą skarbnicę mądrości, a na niego samego jako na jednego z najmądrzejszych wśród mądrych⁴. Stosunek jego mądrości do mądrości Platona jest jednak przedmiotem wielu dyskusji i kontrowersji. Nie brakuje przy tym zarówno takich znawców filozofii starożytnej, którzy uważają, iż występują między nimi zasadnicze różnice, jak i takich, którzy dostrzegają między nimi tak daleko idące zbieżności, że zaliczają ich filozofię i ich filozofowanie do tego samego sposobu żeglowania do mądrości (ale niekoniecznie dobijania do tego samego portu)⁵.

W okresie odrodzenia za wielkiego mistrza sztuki filozofowania uchodził Erazm z Rotterdamu. Wprawdzie swoje dzieło zatytułował przewrotnie, tj. *Pochwała głupoty*, jednak nie mogłoby ono powstać, gdyby jego autor po pierwsze sam nie potrafił uwolnić się od głupoty, a po drugie nie potrafił jej wskazać u tych, których spotykał na swojej życiowej i zawodowej drodze. Trzeba przypomnieć, że swoje kwalifikacje intelektualne zdobywał najpierw w przyklasztornej szkole w opactwie św. Lebuina w Dewenter, później w klasztorze w Hertogenbosch i w paryskiej Sorbonie⁶. Po zakończeniu tej edukacji miał wiele okazji do polemizowania z różnymi szkołami w chrześcijańskiej teologii. W poszukiwaniu źródeł utrzymania prowadził bowiem życie wędrownego nauczyciela. O tych, z którymi przyszło mu dyskutować napisał, że są wśród nich ludzie

[...] o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (o teologii już nie mówiąc); oni to [...] wyuczyszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – Z.D.], liznęli do tego coś niecoś z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii i gotowi do czerpania niby z rogu obfitości z *Catholiconu*, z *Mammotrekra* [były to również akademickie podręczniki – Z.D.] i tym podobnych – tego na czym im jeszcze zbywa [...], wyśmiewają księgi

⁴ „Jego wysiłek zmierzał w znacznej mierze do tego, aby filozofia w możliwie największym stopniu potrafiła samą siebie uzasadnić jako wiedzę, która nie jest związana z żadną korzyścią. Filozofia jako filozofia powinna pozostać całkowicie wolna i niezależna, a jednocześnie powiązana z praktyką i tworzeniem. [...] nie oznacza to jednak, że zdobyta w ten sposób wiedza nie może przynosić istotnych korzyści w życiu ludzkim. Przeciwnie, staje się ona nieodzowną wiedzą dla dobrego życia. [...] Filozofujący zbliżają się w swojej działalności do Bogów (Arystoteles jest w tym punkcie zgodny z Platonem) i osiągają dzięki swojej działalności najwyższe szczęście. Nie zdobywają go jednak wyłącznie dla siebie, lecz dzieląc się z innymi swoją wiedzą stwarzają im możliwość osiągnięcia życiowego powodzenia” (R. Elberfeld, *op. cit.*, s. 41 i n.).

⁵ Za daleko idącymi zbieżnościami między tymi filozofami opowiada się m.in. Giovanni Reale. Wyróżnia on w filozofii starożytnej dwa rodzaje owego żeglowania. „»Pierwsze żeglowanie« pod pełnymi żaglami, odpowiadałoby [...] drodze, którą Platon przebył, idąc za filozofami przyrody i stosując ich metodę. »Drugie żeglowanie«, z użyciem wiosł, a zatem o wiele bardziej męczące i absorbujące, o d p o w i a d a j a c e n o w e m u t y p o w i m e t o d y, który prowadzi do odkrycia sfery tego co ponadmysłowe” (por. G. Reale, *op. cit.*, s. 79 i n.).

⁶ Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji Erazm z Rotterdamu nazwał później (w swoim *Antibarbarum liber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głępsi od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą.⁷

Te surowe słowa stanowią krytykę przede wszystkim ówczesnej scholastyki. Zasadnym jest jednak postawienie pytania: skąd u tego najpierw absolwenta, a później wykładowcy zdominowanych przez scholastykę uczelni ta filozoficzna mądrość, która skłania go do stawiania znaku równości między tym, czego w nich nauczano i w jaki sposób w nich nauczano, a głupotą? Jediną sensowną odpowiedzią zdaje się być wskazanie na umysł i doświadczenie życiowe samego Erazma z Rotterdamu.

Podobne pytanie i podobną odpowiedź można dać w przypadku mądrości filozoficznej Kartezjusza. On również zdobywał swoje intelektualne kwalifikacje w placówce edukacyjnej, której program oparty był o scholastyczne wzorce, tj. w jezuickim Kolegium La Flèche. Wprawdzie w napisanej częściowo w autobiograficznej konwencji *Rozprawie o metodzie* stwierdza on, że swoją edukację zdobywał w jednej w najlepszych szkół w Europie oraz iż miał stosunkowo najlepszych nauczycieli, na jakich mógł trafić w swoim życiu, to jednak dokonując swego rodzaju zbilansowania efektów tego kształcenia wyznaje, że „poczuł się uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mu się, że jedyną korzyść, którą odniósł z jego usiłowań kształcenia się, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy”⁸. Generalny wniosek wyprowadzony z tego doświadczenia życiowego sprowadza się do stwierdzenia, że „nie należy szukać innej wiedzy poza tą, którą mógłby znaleźć w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata”. Ta księga świata to m.in. życie i współżycie z innymi, obserwowanie ich, oraz „gromadzenie rozmaitych doświadczeń, wypróbowywanie siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los” i takie zastanawianie się nad sprawami, które mu się nasunęły, aby „móc z tego wyciągnąć jakąś korzyść”. Krótko mówiąc: jako osoba dojrzała wiekowo i umysłowo postanowił zdobywać mądrość samodzielnie, ufając własnym zdolnościom poznawczym i nie ufając zbytnio ani „rozumowaniom dokonywanym przy biurku przez naukowca i dotyczącym spekulacji”, ani

⁷ Por. List Erazma do Marcina Dorpa (z końca maja 1515 r.), w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. i oprac. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław 1953, s. 197 i n.

⁸ „Program nauczania filozofii w La Flèche jest dość powszechnie znany, a codzienny rozkład zajęć uczniów dobrze udokumentowany. W La Flèche, tak jak w innych jezuickich kolegiach tamtego czasu, program nauczania filozofii trwał trzy lata (ostatnie trzy lata edukacji ucznia od ok. 15 roku życia). Obejmuje on wykłady, dwa razy dziennie w sesjach trwających po dwie godziny, i oparty był głównie na Arystotelesie i św. Tomaszem z Akwinu. W czasach Descartes’a pierwszy rok poświęcony był logice i etyce, zawierających komentarze i pytania oparte na *Isagodzie* Porfiriusza, oraz na *Kategoriach*, *O interpretacji*, *Analitykach wtórych*, *Topikach* i *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Drugi rok poświęcony był fizyce i metafizyce, opartych głównie na *Fizyce*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginieciu* (Księga I) i *Metafizyce* (Księga I, II i XI) Arystotelesa. Trzeci rok był rokiem matematyki, zawierającej arytmetykę, geometrię, muzykę, astronomię [...]” (Por. R. Ariew, *Descartes and scholasticism*, [w:] J. Contingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 60 i n.).

też rozpowszechnionym mniemaniom; w jednych i drugich bowiem dostrzegał „niemalże tyleż samo rozbieżności”.

Wniosek ten stanowił swoiste życiowe *credo* również dla Woltera – skądinąd surowego krytyka poglądów Kartezjusza. Jednak nie krytyka tego sposobu dochodzenia do mądrości, który wiąże się z unikaniem profesorów uniwersyteckich (filozof ten swoją edukację zakończył w wieku 16 lat i o swoich nauczycielach z jezuickiego Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu miał jak najgorszą opinię), oraz zdobywaniem mądrości życiowej poprzez „wypróbowanie siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los” (a życie miał bogate w różne burzliwe sytuacje). Nie miał on jednak ani tej cierpliwości, ani też tej systematyczności, która jest niezbędna przy zdobywaniu mądrości typu kartezjańskiego. Stąd być może tak surowo oceniał jego dokonania⁹. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że nie za wiele on rozumiał z mądrości Kartezjusza – również z tych nielicznych dokonań, do których nie zgłaszał swoich zastrzeżeń. Podobnie zresztą ma się rzecz z chwaloną przez niego (ale nie bezkrytycznie) mądrością takich uczonych jak Izaak Newton. Nie mając matematycznego przygotowania, nie był on w stanie pojąć ani fizyki, ani tym bardziej metafizyki tego uczonego i filozofa. Nie przeszkadzało mu to napisać sporych rozmiarów rozprawy o *Elementach filozofii Newtona*, a nawet wytknąć tytułowemu bohaterowi kilku istotnych błędów (takich m.in. jak dopuszczenie możliwości transmutacji wszystkich pierwiastków)¹⁰. W tym wypowiedzianiu się na każdy stawiany w filozofii i w nauce temat szedł on bez wątplenia za wskazaniami Arystotelesa. Nie łączył tego jednak z ani arystotelesowską analityką pierwszą, ani z drugą – nie łączył tego z nimi, bowiem obowiązywały one do takiego rygoryzmu logicznego, do którego nie posiadał ani kwalifikacji, ani też zamiłowania. Łączył on to natomiast z prawem filozofa do wypowiedziania się na każdy z tematów – bez oglądania się na specjalistów i specjalistyczne kompetencje. Stanowi to bez wątplenia swoiste dziedzictwo filozofii oświecenia – dziedzictwo powielane i upowszechniane dzisiaj nie zawsze ze świadomością jego rodowodu.

⁹ W *Liście czternastym*, wchodzącym w skład jego *Listów o Anglikach*, napisał, że „we wszystkich innych dziełach pana Kartezjusza [poza dziełem *O dioptryce* – Z.D.] roi się od błędów”, oraz że filozof ten „tak dalece w swoich błędach metafizycznych zabrnął, iż utrzymywał nawet, że dwa i dwa to cztery, ponieważ tak się spodobało Bogu. Mylił się, ale przynajmniej była w tym jakaś metoda i konsekwencja; zburzył niedorzeczne chimery, którymi od dwóch tysięcy lat faszerowano młode umysły [...]” (por. Wolter, *Listy o Anglikach*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1953, s. 111 i n.).

¹⁰ „Nie wiem dlaczego Newton, który przyjmował istnienie atomów, nie wysnuł stąd tak naturalnych wniosków. [...] wierzył, iż atomy te, pierwiastki niepodzielne, przemieniają się nieustannie jedne w drugie. Newton był człowiekiem; mógł się mylić, tak jak my” (por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczińska, PWN, Warszawa 1956, s. 52 i in.).

Źródła mądrości współczesnych modnych filozofów

Dzisiaj ustalenie kto jest, a kto nie jest mistrzem sztuki filozofowania jest tak trudne, że każda taka próba może budzić głębokie kontrowersje. Łatwiejsze zdaje się być wskazanie kto należy do modnych filozofów – chociażby na podstawie częstotliwości ich przywoływania w różnego rodzaju publikacjach (rzecz jasna, nie zawsze bezkrytycznie), czy pojawiania się w tzw. mediach. Jednym z takich często przywoływanych dzisiaj filozofów jest Richard Rorty (zmarł w 2007 r.), profesor kilku amerykańskich uniwersytetów. W odpowiedzi na pytanie: kto był dla niego mistrzem i nauczycielem w dochodzeniu do filozoficznej mądrości jego biografowie wskazują na zwolennika neopragmatyzmu Johna Deweya. On sam w swojej autobiografii wymienia jednak znacznie dłuższą listę tych, którym jest winien dług wdzięczności za dojście w końcu do takiej mądrości, która go skłaniała do intelektualnego ironizowania z tzw. wielkich filozofów i tzw. wielkiego filozofowania. Na liście tej znajdują się m.in. nazwiska Platona i Nietzschego (po zapoznaniu się z ich filozofią w wieku trzynastu lat uznał, że „może jednak nie będzie czytał **wszystkich** książek w bibliotece”), oraz Arystotelesa, Hegla i Whiteheada, z których filozofią zapoznał się podczas swoich studiów filozoficznych w Uniwersytecie w Chicago. Natomiast spośród wykładowców jego „guru był Hartshorne, student Whiteheada”¹¹. Z kolei podczas studiów doktoranckich w Uniwersytecie Yale jego „nowym herosem filozoficznym stał się Sellars” (w autobiografii tej przyznaje on, że „większość jego publikacji z kolejnych dwudziestu lat pasożytowała na ideach” tego filozofa). Jego pierwszym miejscem akademickiej pracy był Uniwersytet w Princeton, na którym wykładali w okresie jego pobytu w nim m.in. tacy filozofowie, jak Stuart Hampshire, Donald Dawidson, Samuel Nagel czy Saul Kripke. Jeśli wierzyć jego zapewnieniom sporo się od nich nauczył, a nawet zmuszony był się nauczyć (dla „zdobycia ich szacunku” i stałego etatu w tej uczelni)¹². Jeśli wierzyć jego zapewnieniom wielu rzeczy nauczył się jednak również od swoich studentów na prowadzonych przez niego seminariach magisterskich. We wprowadzeniu do swojego dzieła zatytułowanego *Filozofia a zwierciadło natury* przyznaje, że sporo się nauczył nie tylko od tych studentów, ale także od „uczestników rozmaitych konferencji, kolegów i przyjaciół”¹³.

¹¹ „Częściowo było to powodowane faktem, że był on postacią wyjątkowo uroczą ani na tyle przerażającą, co McKeon (który używał rozległej wiedzy z zakresu całej historii filozofii do tego, aby budzić grozę wśród studentów i kolegów), ani na tyle ascetyczną intelektualnie, co Carnap (którego poglądy, zresztą podobnie do poglądów Ayera, wydawały mi się zarazem nie do obalenia, jak i nie do przyjęcia)” (por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, przeł. E. Bińczyk, J. Grygień, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 3 (79) 2011, s. 14 i n.).

¹² „Usiłując przemienić się w kogoś na kształt filozofa analitycznego, jednocześnie robiłem co tylko w mojej mocy, aby opublikować wystarczająco dużo, tak aby przybliżyć perspektywę stałego etatu” (tamże, s. 20).

¹³ „Jednak specjalne podziękowania chciałbym złożyć Michaelowi Williamsowi i Richardowi Bersteinowi, którzy, tak jak i anonimowy czytelnik z Princeton Univ/ersity Press, przedostatnią wersję całej książki opatrzyli bardzo cennym dla mnie komentarzem”. Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Wydawnictwo KR 2013, s. 8 i d.

Jego odpowiedź na pytanie do jakich generalnych wniosków doprowadziła go ta nauka, nie jest i nie może być jednoznaczna, bowiem w różnych okresach swojego intelektualnego rozwoju dochodził do różnych wniosków. W okresie pisania *Filozofii a zwierciadła natury* (była to jego pierwsza książka) starał się on „zglebić konsekwencje twierdzenia głoszącego, że »wszelka świadomość stanowi problem natury lingwistycznej«” – twierdzenia, które znalazł zarówno u Wittgensteina, jak i u Sellarsa. Jednak w napisanej dużo później *Autobiografii intelektualnej* dwa ostatnie rozdziały tej książki uznał za „swoisty falstart („Za szczególnie rozczarowujące uważam rozróżnienie na filozofię »systematyczną« i »budującą«”)¹⁴.

Filozoficzne lektury, dyskusje i przemyślenia doprowadziły go w późniejszym okresie do wniosku (sformułowanego w rozprawie pt. *Przygodność, ironia i solidarność*), że „filozofia od czasów Hegla w dużym stopniu została zastąpiona przez literaturę, sztukę oraz rodzaj pisarstwa, który miał zostać nazwany »krytyką kulturową«”. We *Wprowadzeniu* do tej książki pisze, że

[...] stara się w niej pokazać, co się dzieje, gdy zaprzestajemy poszukiwań teorii jednoczącej to, co publiczne, i to, co prywatne, a zadawaliśmy się traktowaniem wymogów autokreacji i ludzkiej solidarności jako równie zasadnych, aczkolwiek nie zawsze niewspółmiernych. Szkieletuję w niej postać, którą nazywam »liberalną ironistką«. [...] Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych niedających się uzasadnić pragnień zaliczają osobistą nadzieję, że zakres cierpienia się zmniejszy, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne.¹⁵

Aż tyle, czy tylko tyle? W świetle dalszych losów życiowych i zawodowych Rorty’ego było to wystarczające do wywołania fali krytyki jego filozofii i uznania go za kogoś kto, „na próżno i przewrotnie kała własne gniazdo”, oraz sprawienia, że zmuszony był szukać sobie innego miejsca zatrudnienia niż Uniwersytet w Princeton¹⁶.

Do modnych filozofów można zaliczyć również Michela Foucault (zm. w 1984 r.), wykładowcę filozofii, literatury i języka francuskiego na różnych uczelniach w różnych krajach, w tym w Niemczech, w USA i w Polsce (w latach 1958/59 kierował Centrum Francuskim na Uniwersytecie Warszawskim). Źródła jego mądrości były różne, bowiem w różnych okresach swojego rozwoju intelektualnego dochodził do istotnie różniących się przekonań. W okresie młodzieńczym pozostawał pod wpływem myśli Karola Marksa i jej francuskiego kontynuatora Louisa Althussera. Później ulegał wpływom Fryderyka Nietzschego, strukturalistów i egzystencjalistów (filozofujących w stylu J.-P. Sartre’a). Znawcy jego

¹⁴ „Problem z owymi rozdziałami polegał na tym, że dopiero co zaczynałem wówczas zaznajamiać się ze sposobem rozumowania prowadzącym od Hegla, przez Kierkegaarda i Nietzschego, do Heideggera i Derridy”. Por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, wyd. cyt., s. 23.

¹⁵ Por. R. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, WAP Warszawa 2009, s. 16 i d.

¹⁶ Znalazł je najpierw na Uniwersytecie w Wirginii (w l. 1982 – 1998 zatrudniony był w nim na stanowisku *university professor of the humanities*), a następnie na Uniwersytecie Stanforda (zatrudniony był w nim od 1998 r. na stanowisku *professor of comparative literature*).

filozoficznych dokonań wskazują na jeszcze inne źródła jego poglądów¹⁷. Nie chciałbym tutaj jednak podejmować próby ich zestawienia. Chciałbym natomiast przywołać jedynie to źródło, na które wskazuje sam Foucault w przedmowie do swojego fundamentalnego dzieła zatytułowanego: *Słowa i rzeczy*.

Stwierdza on tam, że

[...] ta książka zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia – naszego myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie – śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego. Tekst ten cytuje pewną encyklopedię chińską, gdzie napisane jest, że „zwierzęta dzielą się na: (a) należące do Cesarza, (b) zabalsamowane, (c) tresowane, (d) prosięta, (e) syreny, (f) fantastyczne, (g) bezpańskie psy, (h) włączone do niniejszej klasyfikacji, (i) miotające się jak szalone, (j) niezliczone, (k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, (l) *et cetera*, (m) które właśnie rozbiły wazon, (n) które z daleka podobne są do much.¹⁸

Bez przywołania tego fragmentu przedmowy do *Słów i rzeczy* trudno było zrozumieć nie tylko rozbawienie autora tego dzieła (przyznaje on, iż „śmiał się z tego tekstu Borgesa długo, choć odczuwał też niepokój”), ale także sens jego archeologii wiedzy (jej przedmiotem są „systemy ludzkich wypowiedzi”), oraz takich generowanych przez nią fundamentalnych pytań jak pytania:

[...] na jakim opieramy się gruncie i skąd bierze się nasza pewność, kiedy ustanawiamy przemyślaną klasyfikację, kiedy mówimy, że kot i pies – nawet gdy obydwie są wytresowane bądź zabalsamowane, nawet gdy obydwie miotają się jak szalone i właśnie zbiły wazon – /-/ mniej przypominają siebie niż dwa charty? Na jakim „stole”, w jakiej przestrzeni identyczności, podobieństw i analogii rozmieszczamy zazwyczaj wielkości bliskich sobie i odrębnych rzeczy? Skąd bierze się koherencja – bo przecież widać od razu, że ani nie określają jej konieczne związki aprioryczne, ani nawet nie narzucają bezpośrednie dane zmysłowe?

Bez zrozumienia sensu tych pytań nie można również zrozumieć sensu oddzielnych na nie odpowiedzi – takich chociażby jak stwierdzenie, że

[...] fundamentalne kody kultury – rządzące jej językiem, schematami percepcji, wymianami, technikami, wartościami i hierarchią zachowań – od razu narzucają jej uczestnikom szereg empirycznych porządków, z którymi będzie miał do czynienia i w których odnajdzie swoje miejsce.

¹⁷ Jerzy Topolski – autor wstępu do jego *Archeologii wiedzy* – pisze, iż „sam termin »archeologia« w odniesieniu do dziejów myśli ludzkiej zapożyczony został najprawdopodobniej od Gastona Bachelarda”, a idea budowania „»głębszej« historii nauki od G. Canguilhema – propagatora myśli Bachelarda”. Dalej wymienia on nazwiska takich inspiratorów poglądów M. Foucaulta jak Nietzsche, Kant, Hegel, Marks i marksiści, oraz strukturaliści (tacy jak C. Levi-Strauss, G. Dumezil i J. Lacan). Por. J. Topolski, *Wstęp*, [w:] M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 5 i n.

¹⁸ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, wyd. II, Wydawnictwo Słowo, obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 5 i n.

Z kolei bez tego rozumienia nie sposób zrozumieć, a tym bardziej sensownie polemizować z takimi proponowanymi przez niego „dwoma wielkimi nieciągłościami w *episteme* kultury zachodniej”, jak „*episteme* otwierające epokę klasyczną (około połowy XVII wieku”, oraz *episteme* wyznaczające próg naszej współczesności na początek XIX wieku. Przekłada się to na rozumienie (lub jego brak) innych dzieł tego filozofa – takich chociażby jak *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (tytułowa „doba klasycyzmu” wzięta jest oczywiście w specyficznym Foucaultowskim sensie tego określenia)¹⁹.

W Polsce takim modnym filozofem był i w jakiejś mierze jest nadal Leszek Kołakowski (zmarł w 2009 r.), również profesor kilku uniwersytetów (m.in. Warszawskiego i Oksfordzkiego). Początki swojej długiej i skomplikowanej drogi do filozoficznej mądrości przypomniał w wykładzie wygłoszonym w związku z nadaniem mu doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet Łódzki. W Łodzi pojawił się jesienią 1945 r. i „w krótkim czasie zrobił trzy rzeczy: zdał jako ekstern maturę, zapisał się na uniwersytet i wstąpił do PPR, czyli partii komunistycznej”. W wykładzie tym przypomniał niektórych ze swoich akademickich nauczycieli – takich m.in. jak prof. Tadeusz Kotarbiński („Był to nauczyciel genialny; wymagał od nas – życzliwie bardzo, ale nieustępliwie – byśmy jego śladem starali się zachować wszystkie warunki, jakie myślenie czyni rzetelnym”), prof. Kazimierz Ajdukiewicz („prowadził znakomity, wedle mej pamięci kurs logiki matematycznej”), prof. Maria Ossowska („przekonywała nas, z jednej strony, że odróżnienie dobra i zła oraz opinie na temat, co złe, a co dobre, co wolno, a czego nie wolno w moralnym sensie, nie mają wartości logicznej”), czy prof. Józef Chałasiński (na jego seminariach socjologicznych „często dochodziło do różnych starć politycznych, bo tematy tych zajęć nieraz o politykę się ocierały”)²⁰. W tym wyliczeniu osób mających wpływ na jego filozoficzne wykształcenie i myślenie L. Kołakowski pomija tych, którzy przyczynili się do tego, że stał się wojującym marksistą i zapisał w swoich dokonaniach takie „osiągnięcia” jak podpisanie w 1950 r. (po przeniesieniu się na studia w Uniwersytecie Warszawskim) listu protestacyjnego przeciwko prowadzeniu seminarium przez prof. Władysława Tatarkiewicza, czy

¹⁹ W odróżnieniu od standardowych obrazów tej epoki (określanej w literaturze mianem *epoki rozumu* lub *oświeconej rozumności*) Foucault proponuje spojrzeć na nią nie z punktu widzenia triumfu rozumu, czy też rozumności, lecz bezrozumności, a ściślej, takiej bezrozumności, którą zwykło się określać w kulturze zachodniej mianem *szaleństwa* lub *obłąd*. W jej rozdziale wprowadzającym pisze, iż „Świat początków XVII wieku przyjmował obłąd nad podziw życzliwie”. W kolejnych rozdziałach analizuje one zarówno formy obecności tego obłąd w kulturze, jak i formy społecznego reagowania na jego obecność. Natomiast w rozdziale podsumowującym wskazuje on na tak różnych obłąkańców czy szaleńców jak m.in. Nietzsche czy van Gogh, oraz twierdzi, że „szaleństwo jest częścią ich dzieł w sposób niemniej istotny” (por. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Keszycyca, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987, s. 54 i nn.).

²⁰ Por. L. Kołakowski, *Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę*, [w:] *Honoris causa*. Księga pamiątkowa ku czci Leszka Kołakowskiego, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1994, s. 15 i nn.

wykłady z historii filozofii średniowiecznej, w których negatywne role przypisywał m.in. Ojcom Kościoła (takim jak m.in. św. Augustyn)²¹.

Nawet pobieżne przejrzenie bogatej i zróżnicowanej twórczości filozoficznej L. Kołakowskiego pozwala się zorientować, że myśl chrześcijańska – zwłaszcza w jej nieortodoksyjnych odmianach – stanowiła dla niego przez całą drogę do filozoficznej mądrości swoiste intelektualne wyzwanie. Najpierw traktował ją jako wyzwanie ideologiczne. Jednak stopniowo – w miarę jej zgłębiania i swojego intelektualnego dojrzewania – coraz wyraźniej zaczął ją traktować jako wyzwanie ideowe, filozoficzne i badawcze – co zresztą marksiści odbierali i przedstawiali jako ideową zdradę, oraz „nieuczciwość intelektualną” wobec własnej przeszłości²². Świadectwem tej zmiany są m.in. jego opublikowane w 1965 r. obszerne studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym, zatytułowane: *Świadomość religijna a więź kościelna*²³. Uznanie czytelników może w nich budzić zarówno kompetencja warsztatowa jego autora, jak i drobiazgowość analiza wielojęzycznej literatury źródłowej. Nie ma w nich w gruncie rzeczy ani jednoznacznie pozytywnych, ani też jednoznacznie negatywnych bohaterów. W świetle tej prezentacji myśli i życia wielu nieortodoksyjnych chrześcijan (nazywanych przez L. Kołakowskiego „chrześcijanami bezwyznaniowymi”) każdy z nich jest na swój sposób ważnym aktorem na scenie religijnej ówczesnej Europy oraz postacią godną jeśli już nie uznania filozofa, to przynajmniej jego zainteresowania.

W gronie tym znajdują się m.in. janseniści, tj. zwolennicy poglądów bp Ypres Corneliusa Jansena (w latynizowanej wersji: Janseniusza), autora potępionej w 1653 r. przez papieża Innocentego X doktryny teorii łaski bożej; w jej świetle – łaska ta dawana jest tylko nielicznym, przy czym aż do dnia Sądu Ostatecznego nikt nie wie i wiedzieć nie może, czy znajduje się wśród wybrańców, czy też wśród skazanych na wieczne potępienie²⁴. To że jej autor nawiązywał w niej do doktryny św. Augustyna (swoje dzieło zatytułował: *Augustinus*) nie tylko nie mogło stanowić dla ówczesnych autorytetów kościelnych argumentu „za”, lecz wręcz stanowiło argument „przeciw” jego doktrynie, bowiem do tego Ojca Kościoła nawiązywały również doktryny niejednego z teologów reformacyjnych, w tym Kalwina (jansenistom stawiano zresztą zarzut kryptokalwinizmu). Nie mogło go również stanowić to, że w jego obronę zaangażowali się niektórzy teolodzy katolicy (tacy m.in. jak profesor Sorbony Antoine Arnauld), niektórzy literaci (tacy m.in. jak Jean Racine), oraz niektórzy filozofowie.

²¹ Por. L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1956.

²² Por. W. Meybaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.

²³ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

²⁴ Por. potępienie błędów Janseniusza, w: L. Kołakowski (red. wstęp i przypisy), *Filozofia XVII wieku. Francja – Holandia – Niemcy. Wybrane teksty z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1959, s. 302 i nn.

Wśród tych ostatnich znalazł się m.in. Blaise Pascal. Jego *Mysli* stanowiły ważne źródło inspiracji filozoficznej dla wielu filozofów – również dla L. Kołakowskiego, który w swojej twórczości wielokrotnie odwoływał się do nich i to w różnych okresach swojego dochodzenia do filozoficznej mądrości. Pokazuje to m.in. opublikowany już po śmierci tego filozofa zbiór jego esejów zatytułowany: *Nasza wesola Apokalipsa* (znajduje się tam opublikowany po raz pierwszy w 1963 r. w marksistowskich „Argumentach” esej pt. *Banał Pascala*)²⁵. Na temat filozofii i religii Pascala oraz ducha jansenizmu wypowiedział się on szerzej w swojej w opublikowanej w 1994 r. książce pt. *Bóg nam nic nie jest dłużny*. W jej pierwszej części próbuje on odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego Kościół katolicki potępił nauki św. Augustyna”; teolog ten występuje w niej jednak już nie w roli negatywnego bohatera, lecz „ofiary zmagania między jezuitami i jansenistami”. Natomiast w jej część drugiej głównym bohaterem nakreślonego przez Kołakowskiego obrazu tych zmagania jest Pascal – już niebanalny w swoich *Mysłach* i przemyśleniach, lecz prawdziwy heros intelektualny i moralny, zmagający się ze swoimi wątpliwościami i skłonnościami do przypuszczenia, że żyjemy w absurdalnym świecie lub co najmniej w świecie pełnym nierozwiązanych i nierozwiązywalnych zagadek²⁶. Czy nie jest to sugestia, którą można uznać za filozoficzne *credo* mądrości Leszka Kołakowskiego z okresu, w którym rozstał się ze swoją wiarą w „zbawczą moc marksizmu” i zaczął szukać takiego myślenia i takiej wiary, które byłyby bliższe tradycjom kulturowym świata zachodniego. Nie sędzę, aby na to pytanie mógł przekonywująco odpowiedzieć ktokolwiek poza Leszkiem Kołakowskim.

Kilka uwag ogólnych

Pierwsza z nich dotyczy autentyczności źródła mądrości filozoficznej. Związana jest ona z pytaniem: czy to, na co powoływali i powołują się filozofowie zawierało i (ew.) nadal zawiera prawdziwą mądrość, czy też tylko ją mniej lub bardziej umiejętnie naśladuje. Sprowadzając je na grunt podanych tutaj przykładów związków „mistrz – uczeń”, można zapytać: czy w czasach starożytnych Platon był dlatego taki mądry, że taki mądry był Sokrates, a Arystoteles dlatego był taki mądry, że potrafił dostrzec ograniczenia mądrości swojego nauczyciela?; czy w czasach odrodzenia Erazm z Rotterdamu był dlatego taki mądry, że miał w swoim otoczeniu do czynienia z takim ogromem głupoty?; czy w czasach nowożytnych Kartezjusz dlatego był taki mądry, że potrafił dostrzec i przekroczyć mądrości swoich filozoficznych poprzedników, a Wolter dlatego był taki mądry, że potrafił dostrzec i przekro-

²⁵ Por. L. Kołakowski, *Nasza wesola Apokalipsa*, Znak, Kraków 2010.

²⁶ „[...] Pascal, który znalazł Boga, powinien być »rozumny i szczęśliwy«. Był więcej niż rozumny – był geniuszem, ale ostatnią rzeczą, jaka nasuwa się czytelnikowi *Mysli*, jest wrażenie, iż ułożył je pogodny, zadowolony człowiek, pogodzony ze światem, którym rządzi Bóg” (por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994, s. 171 i n.).

czyć mądrości m.in. takich filozofów jak Kartezjusz? Nie sędzę, aby ktokolwiek znający tradycje filozoficzne i dokonania tych filozofów mógł na te pytania udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Wątpliwości można bowiem mieć już nie tylko do faktycznego korzystania przez nich ze wskazanych źródeł, ale także do sposobu ich przedstawiania – mniejsza o to, czy apologetycznego, czy hiperkrytycznego wobec pierwowzoru, bowiem w każdym przypadku mającego znamiona falsyfikatu. To samo zresztą można powiedzieć przynajmniej o niektórych z tych źródeł, na które powołują się współcześni modni filozofowie. U Rorty'ego są to m.in. takie źródła jego mądrości, jakimi były akademickie zajęcia ze studentami filozofii, u Foucault lektury literackie, a u Kołakowskiego jego akademicy nauczyciele z okresu studiów w Uniwersytecie Łódzkim. Nie twierdzą, że każdy z nich na swój sposób świadomie zafałszowuje obraz tych źródeł swojej mądrości. Twierdzą natomiast, że u każdego z nich występuje podobna intencja – sprowadza się ona do przedstawienia tych źródeł w dużo lepszym świetle niż są przedstawiani ci, u których dostrzegają oni braki lub ograniczenia mądrości (nawet wówczas, gdy ich adwersarze posiadają profesorskie tytuły lub zajmują stanowiska decyzyjne na uczelniach i poza nimi).

Druga z tych uwag wiąże się z wiarygodnością informatora. W przypadku przywoływanych tutaj filozofów starożytnych można ją sprowadzić do pytań: czy to, co napisał Platon o mądrości Sokratesa jest na tyle wiarygodne, aby uznać jego przekaz za zgodny z rzeczywistością? Takie samo pytanie można postawić w stosunku do tego, co napisał Erazm z Rotterdamu o głupocie, Kartezjusz o scholastycznym nauczaniu, Wolter o dokonaniach Kartezjusza, Rorty o filozofach i filozofii analitycznej, Foucault o fragmencie tekstu Borgesa, a Kołakowski o swoich profesorach z okresu studiów filozoficznych. Pytania te wzięte dosłownie mają w gruncie rzeczy retoryczny charakter. Nie ulega bowiem wątpliwości, że nikt nie był, ani nawet nie mógł być tak doskonały, jak przedstawiają jedni z nich, ani też tak niedoskonały jak przedstawiają inni. Odpowiedź na pytanie: dlaczego zatem są przedstawiani w taki sposób, jakby byli „chodzącymi” mądrościami” lub „chodzącymi” niemądrościami nie jest już taka prosta. Można wprawdzie powiedzieć, że przywoływani filozofowie koloryzują rzeczywistość, a różnią się tym, że jedni dodają do niej więcej kolorów jasnych, inni natomiast ciemnych. Istotne znaczenie ma jednak ustalenie, czym się oni kierują w tym koloryzowaniu. Wkraczamy tutaj już na grunt takich wieloznaczności, które zawsze będą pozostawiały jakieś znaki zapytania. Jest to bowiem obszar tych motywacji, tych osobistych sympatii i antypatii, oraz tych jednostkowych doświadczeń, które niejednokrotnie są trudne do uświadomienia sobie i innym. Niektóre z nich mają tego rodzaju charakter, że jeśli nawet sami sobie je uświadomiamy, to nie specjalnie jesteśmy zainteresowani tym, aby poznali je inni (bo mogą nas znacznie gorzej oceniać i przedstawiać niż byśmy sobie tego życzyli). Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe. Tyle tylko, że nie jest pomocne w zrozumieniu tych, których z różnych względów zrozumieć

chcemy i zrozumieć powinniśmy (jeśli chcemy uchodzić za specjalistów od ich twórczych dokonań).

Trzecia z tych ogólnych uwag – łączące w sobie problemy sygnalizowane w dwóch poprzednich – wiąże się z pytaniem o wartość poznawczą tych źródeł, w których się to i owo przemilcza lub też przedstawia w takim świetle, że wygląda dużo lepiej (lub dużo gorzej) niż wyglądało lub mogło wyglądać w rzeczywistości. Skłonny jestem podpisać się pod twierdzeniem, że tego rodzaju zabiegi nie pozbawiają wartości poznawczej tych źródeł. Wymagają one jednak spełnienia szeregu takich warunków i podjęcia szeregu takich działań, które sprawiają, że źródła te nie tylko będą przekłamywały rzeczywistości, lecz będą do niej przybliżały tych, którzy potrafią stawiać sensowne pytania i poszukiwać na nie sensownych odpowiedzi. Specjaliści od badania źródeł historycznych – tacy np. jak Jerzy Topolski – wskazują przynajmniej na niektóre z tych warunków i z tych działań – żeby tylko tytułem przykładu wymienić posiadania przez tego, kto pyta odpowiedniej wiedzy, odpowiedniego systemu wartości oraz odpowiedniej umiejętności selekcji faktów, których jest stosunkowo wiele (ale stosunkowo niewiele z nich jesteśmy w stanie opanować swoim umysłem)²⁷. Tak czy inaczej wychodzi na to, że wiele tutaj zależy nie tylko od tego, co zawiera źródło mądrości, ale także od mądrości i umiejętności tych, którzy z niego korzystają. Nie od dzisiaj zresztą wiadomo, że postawienie określonego pytania zawiera już jakąś część odpowiedzi lub przynajmniej skłania do określonego rodzaju odpowiedzi. Prawdziwą sztuką twórczego myślenia jest jednak postawienie takich pytań, które nie zawierają całej odpowiedzi. Chcę przez to na koniec powiedzieć tylko tyle, że powinniśmy być mądrzy nie tylko mądrością innych, ale także swoją własną mądrością. Wszystko inne w tym artykule jest jedynie dodatkiem do tego generalnego stwierdzenia.

Zbigniew Drozdowicz

The Sources of Philosophical Wisdom

Abstract

In these remarks I ponder the question of the sources of philosophical wisdom: the ancient as well as the contemporary one. I seek the answer to this question by recalling those philosophers who not only gave evidence of their wisdom but also indicated its origins. In the summary, I formulate conclusions in regard to both the authenticity of these sources and the credibility of those indications and their cognitive value. The

²⁷ Por. J. Topolski, *Historyk i źródła: próba dynamicznej charakterystyki źródeł historycznych*, [w:] *idem*, *Marksizm i historia*, PIW, Warszawa 1977, s. 42 i n.

most general conclusion formulated by me might be summed up by the remark that in philosophy (and not only in philosophy) we should be wise with the wisdom of others, but also our own: however, in such situations our thinking is creative in character.

Keywords: philosophical wisdom, great masters of philosophical thought, fashionable philosophers.