

**O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII STAROŻYTNEJ  
I ODRODZENIOWEJ**



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Zbigniew Drozdowicz

**O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII  
STAROŻYTNEJ I ODRODZENIOWEJ**

**Wykłady**



**POZNAŃ 2008**

Recenzent: prof. dr hab. Marek Szulakiewicz

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz 2008

Projekt okładki: *Dorota Bojkowska-Koralewska*

Redaktor: *Renata Madelto-Filipowicz*

Redaktor techniczny: *Krystyna Jasińska*

ISBN 978-83-232-1939-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
UL. F. NOWOWIEJSKIEGO 55, 61-734 POZNAŃ, TEL. 061 829 39 85, FAX 061 829 39 80  
<http://press.amu.edu.pl> e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Nakład 500 egz. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 8,0.

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

# Spis treści

Od autora .....	7
<b>CZĘŚĆ I: O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII STAROŻYTNEJ .....</b>	<b>11</b>
<b>WYKŁAD I</b>	
Racjonalność sofistyczna i sokratejska .....	13
<b>WYKŁAD II</b>	
Racjonalność platońska .....	25
<b>WYKŁAD III</b>	
Racjonalność arystotelesowska .....	43
<b>WYKŁAD IV</b>	
Racjonalność plotyńska .....	57
<b>CZĘŚĆ II: O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII ODRODZENIOWEJ</b>	<b>71</b>
<b>WYKŁAD V</b>	
Racjonalność kuzańska .....	73
<b>WYKŁAD VI</b>	
Racjonalność erazmiańska .....	85
<b>WYKŁAD VII</b>	
Racjonalność pompacjańska .....	99
<b>WYKŁAD VIII</b>	
Racjonalność montaigne'owska .....	109
<b>Bibliografia .....</b>	<b>123</b>
<b>Indeks nazwisk .....</b>	<b>125</b>

## Od autora

Filozofia tak mocno łączy się z racjonalnością, że w niejednym przypadku można postawić znak równości między filozofowaniem oraz próbami racjonalizowania ludzkiego myślenia i postępowania. Już w samym określeniu „filozofia” (z gr. *phileo* – umiłowanie, i *sophia* – mądrość) dostrzec można próby ukonstytuowania takiej racjonalności, która mogłaby stanowić swoistą wizytówkę tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się rozumem. Określeniem tym starożytni myśliciele posługiwali się w istotnie różniących się znaczeniach. Rolf Elberfeld pisze, że termin *sophia* kojarzyli najpierw ze „zręcznością, sprawnością i biegłością”, a później z „rozumieniem, wiedzą, pojmowaniem oraz mądrością”, to znaczy w pierwszej kolejności chodziło im o racjonalność ludzkiego działania („*sophoi* określano przedstawicieli poszczególnych zawodów, takich jak: artysta, budowniczy, jasnowidz, wódz, sternik, lekarz” itd.)<sup>1</sup>. Autor ten zwraca również uwagę na fakt, że w miarę upływu czasu owa *sophia* w coraz większym stopniu łączyła się z tym, co boskie, oznaczając „ostatecznie wiedzę przekazaną przez boskie moce dla coraz lepszego dostrzegania i rozumienia boskiego porządku”.

Zanim jednak doszło do tej swoistej teizacji, przez długi czas filozofowanie starożytnych wykazywało skłonność jeśli nie do antropomorfizacji, to co najmniej do takiego zbliżenia go do spraw ludzkich, aby możliwe było udzielenie odpowiedzi na pytanie: jak żyć, aby osiągnąć szczęście?

---

<sup>1</sup> „We wcześniejszym znaczeniu *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? Programmatiscche Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart 2006, s. 19 i d.

Na to z pozoru proste pytanie odpowiedź starożytnych również wydawała się prosta – sprowadzała się bowiem do stwierdzenia, że należy żyć mądrze lub też – co na jedno wychodzi – myśleć, działać i zachowywać się racjonalnie. Złudzenie prostoty zniknęło w momencie, gdy trzeba było wskazać wzorce takiego myślenia, działania i zachowania się. Okazywało się bowiem, że jest ich wiele, a o tym, który z nich może i powinien być stosowany rozstrzyga nie tyle mędrzec, co konkretne sytuacje życiowe. W ten sposób otwierała się furтка dla mądrości (racjonalności) fundowanej przez tych filozofów, którzy swoją mądrość zawdzięczali czemuś tak pospolitemu jak doświadczenie życiowe i zdrowy rozsądek. Ten typ mądrości cieszył się szczególnie dużą popularnością w pierwszym okresie filozofii europejskiej, nazywanym presokratycznym. Sokrates jest tym filozofem, którego już jego współcześni uznali za mędrca nowego typu i opinia ta do dzisiaj ma zwolenników. W jakiej mierze ją podzielam – mimo istotnych wątpliwości związanych zarówno z filozofią samego Sokratesa, jak i tą, którą zwykło się nazywać sokratyczną.

Dla celów dydaktycznych przyjmuję taki uproszczony podział, w którym z jednej strony mamy ogromnie zróżnicowane spektrum filozoficznych racjonalności wykorzystujących te możliwości, które daje zdrowy rozsądek, z drugiej tych, którzy zgłaszali swoje zastrzeżenia co do „zdrowia” tego rozsądku i wskazywali na możliwości ludzkiego intelektu. Szczególnie znaczące pozycje wśród tych ostatnich zajmują – uczeń Sokratesa Platon oraz uczeń Platona Arystoteles. Ich racjonalizm intelektualistyczny uchodził przez wieki za wzór ścisłości, jasności dowodzenia, systematyczności i innych jeszcze intelektualnych cnót. Od dawna jednak wiadomo, że między tymi filozofami występowały nie tylko pewne zbieżności, ale i istotne rozbieżności. W poświęconym każdemu z nich wykładzie nie wszystkie z nich zostały przedstawione, ale nawet te, które są tam wskazane przekonują, że mamy tutaj do czynienia w gruncie rzeczy z różnymi racjonalizmami. Podobnie zresztą rzecz się przedstawia z racjonalizmem tych, którzy w późniejszych wiekach uchodzili za platoników i arystotelików i sami uznawali siebie za sukcesorów bądź to Platona, bądź też Arystotelesa. Odrębny wykład poświęcam Plotynowi – nie dlatego, że był to szczególnie głęboki lub oryginalny, lecz dlatego, że był to platonik, który próbował włączyć do swojego platonizmu elementy arystotelizmu i odniósł spory sukces – przez kilka wieków uchodził bowiem za filozofa-racjonalistę na swój sposób pełnego.

W drugiej części wykładów przedstawiam odrodzeniowy racjonalizm filozoficzny. Tym, co stanowi o jego specyfice jest nie tyle zerwanie ze średniowieczną chrześcijańską filozofią i teologią, chociaż tak właśnie odczytywało się i odczytuje niekiedy jeszcze dzisiaj tę przypadającą na okres od XIV do XVI stulecia epokę, co swoisty renesans starożytnego intelektualizmu i racjonalizmu zdroworozsądkowego<sup>2</sup>. Na taki charakter filozofii tamtych stuleci zwracają zresztą uwagę niektórzy współcześni znawcy Odrodzenia<sup>3</sup>. W tej bogatej w indywidualności epoce ścierały się oczywiście różne idee, postawy i dążenia, w tym różne formy racjonalizmu. W części tej przedstawiam stanowiska czterech filozofów, to znaczy Mikołaja z Kuzy, Erazma z Rotterdamu, Pompacjusza oraz Montaigne'a. Są one nie tyle typowe dla Odrodzenia, co głośne i przyciągające od dawna uwagę różnych osób. Nie bez znaczenia jest również fakt, że w ich poglądach można znaleźć elementy prekursorskie wobec tych postaci racjonalizmu, które pojawiły się i zyskały szerokie uznanie w czasach nowożytnych.

Taka próba spojrzenia na różnicujący się przez wiele stuleci i mocno zróżnicowany racjonalizm wymaga znalezienia takiego „klucza”, który pozwoli na jego pewne uporządkowanie i tym ułatwi jego zrozumienie. Proponowanym tutaj „kluczem” jest po pierwsze wyróżnienie w filozofii

<sup>2</sup> Renesans – w spolszczonej wersji „Odrodzenie” – zwykle się kojarzy z wielkim „odwróceniem przymierzy”, to znaczy z odwróceniem się znaczącej i wpływowej części ówczesnych myśli od szukania oparcia w chrześcijańskim Bogu i w chrześcijańskim Kościele oraz zwróceniem się – podobnie jak to miało miejsce w czasach starożytnych – w kierunku człowieka – jego naturalnych (ziemskich) potrzeb oraz możliwości ich zaspokajania opartej na naturalnych (przyrodzonych) mu zdolnościach, w tym zdolności jego umysłu. Taki generalnie sens nadał autor temu określeniu Jules Michelet (1788–1874) w swojej *Historia Francji*. Charakteryzując to ujęcie Zygmunt Łempicki pisze, że „J. Michelet, bohater rewolucji lutowej, ujmuje obraz renesansu z perspektywy rewolucjonisty, widzi w nim pierwsze stadium oswobodzonego człowieka i zarazem pierwszy krok na drodze do wielkiej rewolucji. Ale w obrazie Micheleta są rysy zgoła nowe i niezmiernie charakterystyczne. Akcentuje on zmysł życia realnego, radość z życia cechującą tę epokę i pod-nosi, że dzięki temu człowiek uwolnił się z kłępiących go w średniowieczu więzów spirytualistycznego oderwania od życia i ascetycznej pogardy świata. W świetnym Wprowadzeniu do tomu VII powiada on, że zdobyczą epoki renesansu było: odkrycie świata, odkrycie człowieka, nowa zadziwiająca natura ludzka, starożytność, do której powrócono okazuje się identyczna co do sposobu odczuwania z epoka nowożytną. Jako istotne dla renesansu podnosi też Michelet wrażliwość na przyrodę”. Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, w: *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1966, s. 31 i d.

<sup>3</sup> Por. przykładowo: P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985.

dwóch rodzajów racjonalności, to znaczy *racjonalności afirmacji* oraz *racjonalności negacji*; po drugie pokazanie, że te rodzaje racjonalności nie tylko się wzajemnie wykluczają, ale także niejednokrotnie się dopełniają, a najczęściej pod jednym względem wykluczają, pod innym zaś dopełniają, to znaczy znajdują się w dialektycznym związku. Sugestia taka pojawia się zresztą już w *Wykładach z historii filozofii* Hegla i w jakiejś mierze ją tutaj rozwijam. Wykłady moje nie są jednak powtórką „z Hegla”. Nie tylko bowiem nie podzielam heglowskiego przekonania, że wszystkim rządzi Rozumny Absolut, ale także przekonania, że na końcu tego procesu musi się pojawiać (i pojawia) jakiś całkowicie rozumny filozof (taki, który wszystko wie, wszystko rozumie i wszystko potrafi opisać oraz wyjaśnić) oraz całkowicie rozumna filozofia (taka, która opiera się wyłącznie na racjonalnych założeniach oraz wyprowadza wyłącznie racjonalne wnioski). Nie będę jednak nawet próbował odpowiadać na pytanie: kto i co tam się może pojawić? Pytanie to jest wprawdzie sensowne, ale obawiam się, że każda próba udzielania na nie odpowiedzi może być zakwestionowana.

**CZĘŚĆ PIERWSZA**

**O RACJONALNOŚCI  
W FILOZOFII STAROŻYTNEJ**



# Wykład I

## Racjonalność sofistyczna i sokratejska

W najwcześniejszym okresie filozofii greckiej jej mądrość (racjonalność) bazowała na czymś tak pospolitym, jak doświadczenie życiowe i zdrowy rozsądek. Potwierdzają to m.in. sentencje tzw. siedmiu mędrców greckich, to znaczy Solona z Aten (ur. ok. r. 594 p.n.e.), Talesa z Miletu (ok. r. 585 p.n.e.), Periandera z Koryntu (625–585 p.n.e.), Kleobulosa z Lindos (ok. r. 600 p.n.e.), Chilona ze Sparty (ok. 560 p.n.e.), Biasa z Prieny (ok. 570 p.n.e.) czy Pittakosa z Miteleny (ok. r. 600 p.n.e.). O pierwszym z nich Diogenes Laertios napisał w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, że zyskał uznanie swoich współczesnych nie tylko ustanowionymi „prawami, mowami do ludu, napomnieniami dla samego siebie, elegiami o wyspie Salaminie i o ustroju Aten”, ale także takimi m.in. sentencjami: „nic ponad miarę”, „unikaj takich rozkoszy, które rodzą smutek”, „nie opowiadaj o tym, czegoś nie widział”, „nie pozyskuj zbyt szybko przyjaciół, a tych których pozyskasz nie odtrącaj zbyt szybko”<sup>1</sup>. Periandrowi przypisuje się autorstwo m.in. takich sentencji: „niebezpieczna jest lekkomyślność”, „w szczęściu bądź umiarkowany, w nieszczęściu roztropny”, „dotrzymaj tego coś dobrowolnie przyrzekł”. Kleobulos mawiał, „że przyjaciołom należy dobrze czynić, aby stali się jeszcze lepszymi przyjaciółmi, a nieprzyjaciołom należy także dobrze czynić, aby pozyskać ich przyjaźń”. Chilona ze Sparty autor *Żywotów* przedstawia jako tego spośród mędrców, który „miał zwyczaj mówić bardzo zwięźle”, a w pamięci potomnych zapisało się m.in. takie jego powiedzenie: „ręcz za kogoś, a nieszczęście pewne”. „Bias występował podobno w sądzie i był świetnym mówcą. Ale wymowy swojej używał tylko w dobrych sprawach”, a szczególną popularność zyskały te jego powiedzenia: „wszystkich mieszkańców miasta staraj się sobie pozyskać, to zdobywa życzliwość, butny zaś sposób bycia, często powodował wielkie szkody. [...] nieszczęśliwy jest ten, kto nie umie znosić nieszczęścia, a chory na

<sup>1</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 21 i d.

„duszy ten, kto pragnie rzeczy niemożliwych i nie pamięta o cudzych nieszczęściach”. Pittakos z Mitelenu na uznanie swoich współczesnych zasłużył zarówno swoimi mądrymi rządami w Mitelenie, jak i takimi powiedzeniami: „nie zapowiadaj tego, co zamierzasz uczynić, bo jeżeli ci się nie uda, narazisz się na śmieszność”, „nie szydź z nikogo w nieszczęściu, aby się nie narazić na zemstę”, „kochaj wstrzemięźliwość”.

Szczególnie wielką sławę spośród owych starożytnych mędrców zyskał Tales z Miletu. Diogenes Laertios przedstawia go jako filozofa, który „wycofawszy się z życia publicznego [...] poświęcił się badaniom przyrodniczym” i głosił m.in., że „początkiem wszechrzeczy jest woda, że świat ma duszę i jest pełen demonów”. Według Ksenofanesa, przewidział zaćmienie słońca, które miało miejsce 28 maja 585 roku (przepowiednia ta sprawiła, że zaniechano bitwy między królem Lidii Alyattesem oraz wojskami medyjskimi dowodzonymi przez Kyaksanesa). Przypisuje się mu również autorstwo twierdzeń geometrycznych dotyczących: średnicy okręgu, kątów trójkąta równobocznego, przeciwległych kątów przecinających się prostych, kątów wpisanych w półokrąg oraz wyznaczania trójkąta. Platon przedstawiał go jako myśliciela, który był zapatrzony w gwiazdy, ale nie potrafił dostrzec tego, co znajdowało się tuż przed nim (co miało m.in. sprawić, że wpadł do studni). Jednak według Arystotelesa był on nie tylko wielkim myślicielem, ale także osobą zaradną życiowo<sup>2</sup>. Jako wielki mędrzec pojawia się również w ówczesnych anegdotach; w świetle jednej z nich, gdy nakłaniano go w wieku młodzieńczym do małżeństwa miał mówić: „jeszcze nie czas”, natomiast gdy go do tego nakłaniano w wieku dojrzałym twierdził, że „czas już minął”. W pamięci wielu pokoleń zapisał się również takimi sentencjami: „gadulstwo nigdy nie zwiastuje rozumnej myśli”, „trzeba pamiętać o przyjaciółach, zarówno obecnych, jak nieobecnych” „nie bogać się w nieuczciwy sposób, żebyś nie ściągnął na siebie złej sławy obmową tych, którzy ci zaufali”.

Łatwo zorientować się, że te mądrości (racjonalności) „przykrojone” są na miarę konkretnych sytuacji życiowych i nie mają charakteru prawd uniwersalnych, to znaczy nie wszędzie i nie zawsze się sprawdzają. W tym najwcześniejszym okresie filozofii starożytnej na ogół nie oczekiwano

<sup>2</sup> „Kiedy Tales spostrzegł, że zbiory oliwy zapowiadają się szczególnie udanie, wykupił wszystkie wyciskacze do oliwy i wynajmował je za wysoką opłatą”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1966, s. 12 i n.

jednak od nich, aby miały taki charakter. Przeciwnie, wielu z ówczesnych filozofów było przekonanych, że ludzie bytujący w zmiennym i ogromnie zróżnicowanym świecie nie są w stanie osiągnąć takich prawd. Stąd Heraklit z Efezu (ok. 544–484 p.n.e.) twierdził, że „zdroworozsądkowe myślenie jest największą z doskonałości” oraz dodawał, że „ci, którzy pragną być mądrzy muszą badać wiele rzeczy”, oraz że „mądry jest ten kto mierzy siły na zamiary”. Natomiast Demokryt z Abdery (ok. 460–350 p.n.e.) miał mówić, że mądrość jest jak sztuka lekarska – tyle tylko, że ta ostania „leczy ciało od choroby, a ta pierwsza uwalnia duszę od namiętności”, z czego jasno wynika, że musi być na miarę człowieka oraz musi mierzyć się z jego wewnętrznymi problemami<sup>3</sup>. Autorstwo powiedzenia, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” przypisywane jest Protagorasowi z Abdery (ok. 480–410 p.n.e.). Nie ulega jednak wątpliwości, że podpisywało się pod nim wielu współczesnych mu filozofów – takich jak Gorgiasz z Leontinoi (autor tezy „nic nie istnieje”) czy Phaidon, który mądrość (racjonalność) sprowadził do sztuki umierania – twierdził bowiem, że „ci którzy zajmowali się prawdziwą formą filozofii, bez ubiegania się o bycie dostrzeżonym przez innych, nie dążyli do niczego innego niż do śmierci”; i dodawał, że „nie należy wierzyć nikomu innemu, jak tylko sobie samemu, samemu rozpoznawać rzeczy i przyglądać się im aż dostrzeżemy że to, czemu się przyglądamy u każdego przybiera inny kształt i nie należy tego brać za prawdę, lecz za to właśnie postrzeżenie, zaś to czym ono jest naprawdę nie sposób dostrzec”.

Wszyscy wymienieni tutaj filozofowie nazywani są „sofistami”. Określenie to w jego najogólniejszym sensie oznacza tych, którzy „*sophoi*” (mądrości, racjonalności) nadali charakter personalistyczny, relatywistyczny, indywidualistyczny i zdroworozsądkowy. Oceniając ich wkład do filozofii, Giovanni Reale pisze, że „wszyscy sofisci roztrząsali wprawdzie i na rozmaite sposoby pogłębiali problemy moralne czy problemy strukturalne związane z moralnością, ale nie potrafili pozytywnie wskazać zasady, z której wszystkie one się wywodzą. [...] żaden z sofistów nie powiedział wyraźnie, to znaczy nie określił pozytywnie czym jest człowiek, a w konsekwencji tego żaden z sofistów nie pokazał w sposób świadomy, jak różne głoszone przez nich doktryny łączyły się w jedną określoną koncepcję człowieka”<sup>4</sup>. Nie powiedział tego żaden z nich, bowiem generalnie byli

<sup>3</sup> Por. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie?*, wyd. cyt., s. 24 i d.

<sup>4</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 1993, s. 294.

oni przekonani, że powiedzieć tego nie może nawet największy mędrzec, a prawdziwa mądrość (racjonalność) polega m.in. na tym, aby nie mówić tego, czego mądrze (racjonalnie) powiedzieć nie można.

W okresie młodości sofistą był również Sokrates (469–399 p.n.e.). Jego koncepcja racjonalności jest jednak różnie pojmowana i przedstawiana. Bierze się to m.in. stąd, że nie napisał żadnej rozprawy filozoficznej, a wszystko to, co wiemy o jego poglądach pochodzi z niejednokrotnie istotnie różniących się relacji jego uczniów, przeciwników oraz takich biografów, jak przywoływany już tutaj Diogenes Laertios<sup>5</sup>. Ten ostatni w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* przedstawia Sokratesa jako „pierwszego filozofa, który rozprawił o tym, jak należy żyć, i pierwszego filozofa, który został skazany na śmierć i poniósł śmierć z wyroku”. Z tego samego źródła można się również dowiedzieć, jakie były reakcje otoczenia na Sokratesowe rozprawianie – u jednych wywoływało ono uznanie, ale u innych taką wściekłość, że „rzucali się na niego, bili go po twarzy, szarpali za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie”. Był bowiem „człowiekiem niezależnym i dumnym”, „nie tykały go szyderstwa, był wyższy ponad nie”<sup>6</sup>. Można się domyślać, że ową wściekłość, drwiny i pogardę przeciwników traktował jako przejaw braku rozumności z ich strony lub też – co na to samo mu wychodziło – przejaw kierowania się nie rozumem, lecz emocjami. Tych zaś spośród jego otoczenia, którzy chcieli go słuchać przekonywał m.in., że „dobry początek jest już niemałym osiągnięciem, a zaczynać należy od małego; że on sam nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie. Powiadał też, że ludzie, którzy płacą wysoką cenę za wczesne owoce, sami pozbawiają się owoców naprawdę dojrzałych. Na pytanie, co jest największą

<sup>5</sup> Na temat tych relacji cytowany wyżej autor pisze, że „są ze sobą bardzo niezgodne, a w niektórych wypadkach tak radykalnie sobie przeciwstawne, że się wzajemnie wykluczają” (por. tamże, s. 304 i d). Natomiast W. Weischedel przypomina w cytowanej już tutaj monografii, że „tylko niewielu młodych szlachetnie urodzonych, prawdziwych nierobów stawało po jego stronie i towarzyszyło mu niestrudzenie w jego wyprawach do miasta. Inni szanowani obywatele nie chcieli mieć z nim nic wspólnego. Nazywali oni Sokratesa «ulepszającym świat gadułą», «wynałazcą drobiazgowej gadaniny», «wiecznie kręcącym nosem»” itp. (por. tamże, s. 32 i d.).

<sup>6</sup> Do współczesnych mu sofistów (takich jak Prodikos z Keos) zgłaszał jednak poważne obiekcje. Związane były one m.in. z tym, że sofistyka ta przerodziła się w erystykę, to znaczy sztukę nadawania fałszom pozorów prawdy. Wspomina zresztą o tym Diogenes Laertios w swoim dziele; por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 88 i d.

cnotą u człowieka młodego, odpowiedział: «umiara»<sup>7</sup>. Z punktu widzenia tych, którzy chcieliby znaleźć odpowiedzi na pytania dotyczące istoty człowieka nie są to oczywiście wielkie mądrości. Są one jednak na miarę możliwości człowieka, który ma spore doświadczenie życiowe, potrafi z niego wyprowadzić jakąś naukę dla siebie i innych oraz jest przekonany o tym, że z każdym następnym krokiem życiowym będzie jeszcze mądrzejszy (rozumniejszy). W tym sensie Sokrates był sofistą, to znaczy nauczycielem i doradcą życiowym<sup>7</sup>.

W późniejszych wiekach Sokrates był postrzegany i przedstawiany przez jednych jako postać heroiczna, przez innych jako komiczna, a jeszcze przez innych jako heroiczna i komiczna równocześnie. Ostatni z tych wizerunków nakreślił m.in. Fryderyk Nietzsche. Zaproponował on spojrzenie na Sokratesa „oczami” jego żony Ksantypy, „najbardziej nieznośnej baby, jaka kiedykolwiek żyła na świecie”. „Jeśli wierzyć starożytnym przekazom, Ksantypa robiła wszystko, aby jej mąż nie miał czasu na zajmowanie się swoim filozoficznym rzemiosłem. W domu go zadreślała, a gdy miał już tego dosyć i chciał spotkać się ze swoimi przyjaciółmi na filozoficznej rozmowie, była z tego niezadowolona. Czasami wylewała przez okno wiadro z brudną wodą na jego głowę lub uganiała się za nim i zdierała z niego ubranie na placu publicznym. Przyjaciele oburzali się z tego powodu [...]. Sokrates jednak znosił te domowe i pozadomowe burze z filozoficznym spokojem. Kiedy spotykał go «prysznic» z góry mawiał: «Czyż nie powiedziałem, że Ksantypa, gdy zagrzmi, zsyła też

<sup>7</sup> „Widząc, jak Euklides z zapalem kształci się w sztuce erystycznej, zauważył: «Będziesz umiał może, Euklidesie radzić sobie z sofistami, ale nie z ludźmi». Uważał bowiem subtelności retoryczne za całkowicie bezużyteczne – co potwierdza też Platon w *Eutyfronie*”. Tamże, s. 94. Trzeba jednak dopowiedzieć, że Platon nakreślił wyidealizowany wizerunek swojego Mistrza i nauczyciela Sokratesa – Giovanni Reale pisze, że „Jego Sokrates jest moralnym herosem, jest świętym. Mocnym, opanowanym, mądrym, sprawiedliwym, najbardziej autentycznym wychowawcą ludzi, jedynym prawdziwym politykiem, jaki był kiedykolwiek w Atenach”; i dodaje, że „Platon wkłada w usta Sokratesa niemalże całą swoją doktrynę...” (por. G. Reale, *Historia...*, wyd. cyt., s. 306 i d.). Rzecz jasna, Platon nie był oczywiście ani pierwszym, ani też ostatnim z filozofów idealizującym w taki sposób swojego Mistrza i nauczyciela, aby prezentował się on dużo lepiej niż w relacjach jego przeciwników oraz postronnych obserwatorów. W tym konkretnym przypadku idealizacja sprawia, że Sokrates w relacji takiego wyrafinowanego intelektualisty, jakim był Platon, sam staje się znacznie bardziej wyrafinowany intelektualnie niż bazujący na zdrowym rozsądku sofista oraz wyzbywa się tych sofistycznych wątpliwości, które skłaniały raczej do stawiania pytań i znaków zapytania niż przyjmowania takich rozstrzygnięć, z których wyłaniałyby się różnego rodzaju istoty rzeczy.

deszcz»". Na pytanie: „co osiągnęła Ksantypa tym ciągłym strofowaniem?”, Nietzsche odpowiada, że osiągnęła skutek odwrotny do zamierzonego, to znaczy im bardziej na niego „grzmiała, tym bardziej skłaniała go do uprawiania jego filozoficznego zawodu”<sup>8</sup>.

Czy było to mądre (racjonalne)? Na to proste pytanie nie można niestety udzielić prostej i jednoznacznej odpowiedzi. Wiele zależy bowiem o tego, jak ową „mądrość” (racjonalność) mierzymy. Jeśli przyjąć, że jej miarą czy oznaką jest osiąganie postawionego sobie celu działania, to rzecz jasna postępowanie Ksantypy jest niemądre, a nawet można powiedzieć, że głupie (irracjonalne). Jeśli jednak je mierzyć obowiązującymi wówczas standardami zachowań oraz postaw prospołecznych i aspołecznych, to sprawa zaczyna się komplikować. W świetle bowiem owych standardów zachowanie Sokratesa i jego „kompanów” nosi wszelkie znamiona zachowań aspołecznych. Czym się bowiem oni zajmują? Właściwie niczym – całymi dniami włączają się po mieście i wypełniają czas „filozofowaniem” (czytaj: „próżną gadaniną”), a największym „nierobem wśród tych nierobów” jest Sokrates, bo „zamiast troszczyć się o dom, żonę i synów oraz wykonywać wyuczony zawód kamieniarza, który przejął po swoim ojcu, zamiast wprowadzać porządne zmiany społeczne, włączy się i wdaje w bezużyteczne dyskusje ze wszystkimi możliwymi ludźmi”<sup>9</sup>. „Porządny” Ateńczyk tak się oczywiście nie zachowuje; a ktoś kto tak się zachowuje nie tylko że nie może oczekiwać społecznego uznania, ale wręcz musi się liczyć z poważnymi reperkusjami ze strony „porządnych” Ateńczyków (i z taką represyjnością filozof ten się spotkał). Wychodzi zatem na to, że to Sokrates postępuje niemądrze (nieracjonalnie) – mądrze natomiast zachowuje się Ksantypa oraz sądzący go i skazujący na śmierć ateńscy sędziowie<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Podaję za: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 29 i d.

<sup>9</sup> „Lubi on od czasu do czasu znajdować monety na ulicy i tym właściwie tylko przyczynia się do finansowania gospodarstwa domowego w ogólnie przyjęty sposób; nie jest to jednak to samo, co utrzymywanie rodziny z wykonywania uczciwie swojego rzemiosła. Ani razu nie może sobie pozwolić na kupno butów; stąd Arystofanes, autor komedii, przedstawia go na scenie boso” (tamże).

<sup>10</sup> Wątek ten eksponowany jest zresztą przez Platona w *Obronie Sokratesa* – „obrona Sokratesa” to oczywiście obrona jego mądrości (racjonalności), ale z dialogu tego bynajmniej nie wynika, że żadnej mądrości nie ma w myśleniu i postępowaniu jego oskarżycieli i sędziów. Można oczywiście stwierdzić, że są to różne mądrości (racjonalności), jednak jednoznaczne wskazanie ich granic i „miar” jest niemożliwe; niech ktoś spróbuje „rozszyfrować” do końca chociażby ten fragment, w którym Sokrates mówi: „ja, obywatelu, przez nic

Chcę przez to powiedzieć nie tylko to, że filozofię sokratyczną można w różny sposób interpretować i oceniać, ale także to, że można w niej znaleźć różne racjonalności, przy czym jedne z nich się dopełniają, inne wykluczają, a jeszcze inne dopełniają i wykluczają jednocześnie. Podobnie zresztą jest z filozofią sofistów, z której Sokrates przejął niektóre propozycje oraz opozycje, w tym sposób owego jednoczesnego dopełniania się i wykluczania mądrości (racjonalności). Punktem wyjścia jest tutaj generalne założenie, że mądry jest ten filozof, który potrafi znaleźć właściwą miarę rzeczy i stanów rzeczy oraz stosować ją efektywnie w praktycznym postępowaniu. Jednak jego bezpośrednim dopełnieniem jest założenie, że mądry jest również ten filozof, który wprawdzie nie znalazł takiej miary, ale znalazł takie drogowskazy (tropy) postępowania, które pozwalają mu w miarę sprawnie poruszać się po takim obszarze z wieloma niewiadomymi, jakim jest rzeczywistość – wprawdzie nie osiąga on żadnej z tych wartości, których osiągnięcie obiecuje ten pierwszy, ale za to ma przekonanie, którego nie może mieć tamten, to znaczy, że nie bierze pozorów za rzeczywistość; nawet gdyby się w czymś pomylił, to stosunkowo łatwo może się wycofać na bezpieczną pozycję stania z boku i przyglądania się temu, co przez chwilę wydawało się być prawdą, dobrem, sprawiedliwością i inną jeszcze wartością. Pierwsza z tych mądrości zwie się racjonalnością afirmacji (twierdzenia), natomiast druga racjonalnością negacji (wątpienia).

U sofistów oba rodzaje racjonalności współistnieją – czasami dopełniając się, a czasami wykluczając, najczęściej jednak dopełniając się poprzez wykluczanie. Widoczne jest to m.in. w sentencjach siedmiu mędrców – takich np. jak powiedzenie Biasa: „O bogach mów, że istnieją” (racjonalność afirmacji), a myśl sobie o ich istnieniu co chcesz (racjonalność negacji); powiedzenie Periandra: „wysiłek może wszystko” (racjonalność afirmacji), ale powinieś to twierdzenie traktować raczej jako zachętę do podejmowania wysiłków niż gwarancję osiągnięcia wszystkiego (racjonalność negacji); czy powiedzenie Kleobulosa: „nie karaj pijanych domowników” (racjonalność afirmacji), „bo to robi wrażenie, że się sa-

---

innego tylko przez pewnego rodzaju mądrość takie imię zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka może jest i cała ludzka mądrość! Doprawdy, ze tą i ja, zdaje się, jestem mądry. A ci, o których przed chwilą mówiłem, ci muszą pewnie być jakąś większą mądrością, ponad ludzką miarę mądrzy albo nie wiem sam, co powiedzieć. Ja przynajmniej zgoła się na tej wyższej nie znam, a kto na mnie mówi, ten kłamie i tylko na to wychodzi, żeby oszczerstwo na nie rzucił”. Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958, s. 95 i in.

memu jest pijanym” (racjonalność afirmacji i negacji jednocześnie). Jeszcze bardziej złożoną strukturę ma pozornie proste powiedzenie Sokratesa: „wiem, że nic nie wiem”; trudno byłoby jednoznacznie wskazać, gdzie skończy się w nim pierwszy rodzaj racjonalności i zaczyna drugi, a nawet nie można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że najpierw mamy do czynienia z racjonalnością afirmacji, a później negacji.

### Post scriptum

Z pewnością nie wszyscy uczestnicy tej wielkiej „sceny”, jaką była starożytna filozofia w pełni uświadamiali sobie i doceniali to zróżnicowanie na racjonalność afirmacji i racjonalności negacji. Nie zmienia to jednak faktu, że pojawiło się ono już w najwcześniejszym okresie filozofii europejskiej, a z każdym kolejnym pokoleniem filozofów stawało się nie tylko coraz wyraźniejsze, ale też i coraz bardziej filozoficznie wyrafinowane i skomplikowane, bowiem w miejsce prostych dychotomii pojawiały się dychotomie dialektyczne, to znaczy takie, których elementami były nie tylko negacja afirmacji i afirmacja negacji, ale także afirmacja negacji negacji i negacja afirmacji afirmacji itd. Jedną z wykładni tego, co można rozumieć pod tymi tajemniczo wyglądającymi sformułowaniami przedstawił taki mistrz dialektycznego myślenia jakim był Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Prezentowana była ona na prowadzonych przez niego w uniwersytetach w Jenie (1805/06), Heidelbergu (1816–1817) oraz w Berlinie (1820–1830) wykładach z historii filozofii (drukami ukazały się po jego śmierci).

Pominę tutaj heglowską prezentację filozofii wschodniej i przejdę od razu do greckiej. Na takie pominięcie jest zresztą „przyzwolenie” samego Hegla – twierdzi on bowiem, że „Możemy zrozumieć grecką filozofię, poprzestając na samych Grekach. Ale musimy określić bliżej jej charakter i punkt widzenia. Grecy tyleż mają przesłankę poprzedzającą, co jej nie mają, tzn. wywodzą się sami z siebie. Ta przesłanka poprzedzająca ma charakter historyczny. Jeżeli chcemy to ująć w sposób myślowy, to jest nią charakterystyczna dla Wschodu substancjalna jedność tego, co duchowe i tego, co naturalne”<sup>11</sup>. Z dalszych wyjaśnień Hegla wynika, że Grecy ową jedność nie tyle zakładali, co jej poszukiwali – nie tylko zresztą w filozofii,

<sup>11</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994, s. 209 i d.

ale także w sztukach, naukach, prawie i prawości itd.; w każdym przypadku dusza jest u nich tym „źródłem, z którego czerpie swoje bogactwo pewien wyższy idealny świat, świat myśli”. „Świat” ten jest początkowo daleki od doskonałości, niemniej Grecy mieli rozpocząć wielkie dzieło jego doskonalenia. Właśnie w to doskonalenie Hegel wpisuje filozoficzne racjonalizmy i racjonalizacje, a ich częścią składową mają być filozoficzne afirmacje i negacje.

W sentencjach „siedmiu mędrców”, od których wychodzi on w swojej prezentacji filozofii greckiej, dostrzegał w pierwszej kolejności afirmację racjonalnego myślenia oraz zachowania się w mniej lub bardziej skomplikowanych sytuacjach życiowych. Natomiast negacje znajdował przede wszystkim w podtekstach lub w interpretowaniu przez innych tych sentencji. „Na przykład Chilon powiada tak: «Ręcz za kogoś, a nieszczęście pewne». Z jednej strony, jest to całkiem ogólna mądra reguła życiowa; ale sceptycy nadali temu zdaniu o wiele wyższy, ogólniejszy sens, o który podejrzewali również samego Chilona. Jest to sens taki: «Zwiąż swoje własne Ja z czymkolwiek określonym, a popadniesz w nieszczęście». Sceptycy cytowali to zdanie samo dla siebie, jako że zawarty był w nim sceptycyzm; zasadą sceptyków jest to, że nic skończonego, określonego nie istnieje samo w sobie i dla siebie, jest to tylko pewien pozór, coś chwiejącego się, nietrwałego. Kleobulos powiada: «najlepszy jest umiar», inny znów «nic ponad miarę»; ma to również ogólniejszy sens<sup>12</sup>. Dopowiem: sens negowania takiej postawy lub zachowania się, które odznacza się brakiem umiaru oraz brakiem umiejętności znalezienia lub stosowania odpowiedniej miary.

Według Hegla, wyższy poziom racjonalności filozoficzna afirmacja i negacja miała osiągnąć u sofistów. W prezentacji ich stanowiska wychodzi on od stwierdzenia, że „pojęcie, które rozum w osobie Anaksagorasa rozpoznał jako istotę, jest prostą negatywnością, w której roztopia się wszelka określoność, wszystko co istniejące i jednostkowe. Nic nie może się ostać przed pojęciem. Jest ono właśnie pozbawionym orzeczników Absolutem, wszystko jest dla niego bezwzględnie tylko momentem. Nie ma dla niego niczego, żeby tak rzec, przytwierdzonego na trwale nitami i gwoździami”. Mniejsza o te „nity i gwoździe” – najważniejsze jest tutaj bowiem wyrażające afirmację racjonalne stwierdzenie, potwierdzenie i „przytwierdzenie” czegoś. Sofista oczywiście będzie negował możliwość

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 230 i d.

istnienia takiej racjonalności. Nie oznacza to jednak, że z „ruchem sofistów” nie można wiązać żadnej racjonalnej afirmacji. Hegel przypomina, że oni sami nadali sobie miano „nauczycieli mądrości”; charakterystyczne dla niej jest opowiedzenie się za zdrowym rozsądkiem, oraz „mnogością reguł życiowych, maksym praktycznych, zasad itd.”, czyli relatywizmem. Zwraca on przy tym uwagę, że „pospolity rozsądek niejednokrotnie również świadomie dopuszcza przeciwieństwo i sam je stwierdza. Albo też nie wie, że bezpośrednio wypowiada przeciwieństwo tego, co mniema – jego wypowiedź jest tylko wyrazem sprzeczności. W swoich postępowaniach w ogóle, a nie tylko w złym postępowaniu, łamie on te swoje maksymy, swoje zasady. A kiedy prowadzi rozumne życie, to jest to właściwie tylko ciągła niekonsekwencja, czynienia zadość pewnej ograniczonej maksymie postępowania przez gwałcenie innych”<sup>13</sup>. Krótko mówiąc, nawet w sofistycznych afirmacjach Hegel znajduje negacje i wszystko to ma się znajdować w dialektycznym związku.

Przypomina on również, że „złą sławę zdobyli sobie sofisci zwłaszcza za sprawą przeciwieństwa pomiędzy nimi a Sokratesem i Platonem”. Pierwszemu z nich poświęca szczególnie wiele uwagi – uznaje go bowiem za filozofa, który po pierwsze „zapoczątkował świadomość, że to, co jest, zapośredniczone jest przez myślenie”, po drugie „zapoczątkował filozofię moralną” („nauka Sokratesa jest właściwie moralnością”), po trzecie „sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów”; ale zanim ją tam sprowadził „przemyślał gruntownie wszelkie spekulacje ówczesnej filozofii”, a później, gdy już ją „sprowadził na ziemię”, swoje życiowe prawdy „przypieczętował” własnym życiem. Stąd, „stoi on przed nami [...] jako jedna z owych wielkich posągowych natur (jednostek) wykutych w całości z jednej bryły [...] jako doskonałe klasyczne dzieło sztuki, które samo siebie wyniosło na wyżyny”, jako „wielka posągowa postać” i „wzór moralnych cnót: mądrości, skromności, wstrzemięźliwości, umiaru, sprawiedliwości, dzielności, niezłomności, niezmiennej prawości stawiającej czoła tyranom i demosowi, której obca była chciwość i żądza władzy”.

Dopóki co, w heglowskiej prezentacji Sokratesa mamy same afirmacje i praktycznie żadnej negacji. Ta ostatnia pojawia się jednak już w tym momencie, kiedy dowiadujemy się od Hegla, że jest to posąg „wykuty” przez Platona i rozpoczyna się „procedura” odejmowania tego i owego

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 496 i d.

z „sokratesowych” wielkości lub przynajmniej stawiania przy nich znaków zapytania; bo np. czy możliwe jest, aby „nie wiadomo ile wypił” w nocy, rankiem mógł rozprawiać (do tego jeszcze „z kielichem w ręku”) „z Arystofanem i Agatonem na temat komedii i tragedii”. Takich przykładów ze znakiem zapytania pojawia się tam oczywiście więcej i w miarę jak ten „demontaż” platońskiego „pomnika” postępuje Sokrates nabiera coraz bardziej ludzkich cech – nie przestaje być wprawdzie wielkim mistrzem, ale nie mistrzem na miarę greckich bogów, lecz na miarę chodzących po ziemi ludzi.

Zdaniem Hegla, w takim żyjącym na ziemi i doświadczającym zarówno ziemskich „radości”, jak i ziemskich „przykrości” Sokratesie trzeba szukać prawdziwego źródła jego filozofii, w tym występujących w nich racjonalnych afirmacji i negacji oraz oczywiście dialektycznego związku między nimi<sup>14</sup>. W heglowskim rozumieniu, sokratyczna dialektyka jest takim sposobem („metodą”) prowadzenia konwersacji, aby: po pierwsze „doprowadzić każdego do tego, by zastanowił się na własnych obowiązkami”, po drugie, doprowadzić tych, z którymi Sokrates „wdawał się w dyskusję nad ich sprawami [...] do myślenia o tym, co ogólne”; a to, co ogólne jest, a przynajmniej powinno być „samą w sobie i dla siebie obowiązującą prawdą, pięknem”.

Dopiero w tym momencie otwiera się „furtka” dla sokratycznej dialektyki afirmacji i negacji. Jednym z jej najistotniejszych aspektów jest to, co Hegel nazywa „ironią sokratyczną”. „Jest ona u niego pewną postacią subiektywnej dialektyki, sposobem zachowania się w kontakcie z ludźmi [...]. Chciał on w ten sposób sprawić, by inni wypowiedzieli się i przedstawili swojej zasady. I z każdego określonego twierdzenia [afirmacji – uwaga Z.D.] albo jego rozwinięcia (afirmacji afirmacji) wydobywał przeciwieństwo tego (negację), co twierdzenie to wyrażało; to znaczy nie występuje on przeciw owemu twierdzeniu czy też definicji (nie neguje tego, co one afirmują), lecz przyjmuje to określenie i wykazuje w sposób immanentny, że jest w nim przeciwieństwo jego samego [to znaczy, dopiero afirmacja i negacja tworzą pewną całość – uwaga Z.D.]. Tak więc Sokrates uczył tych, z którymi obcował, wiedzieć, że niczego nie wiedzą; a co więcej, sam powiadał, że nic nie wie, i dlatego też nie nauczał”. Jednak „nie

<sup>14</sup> „Jego życie i jego filozofia wykute są z jednej bryły; to filozofowanie nie jest bynajmniej wycofywaniem się z istnienia tu i teraz w wolne rejony czystej myśli” (tamże, s. 554).

nauczając nauczał, bowiem „Sokrates powiada, że nie wie tego czy tamtego, i wypytuje o to ludzi; ale dokładniej rzecz biorąc, kryje się w tym taki sens, że nie wiadomo, co ten inny sobie przy tym wyobraża” i powinien się tego dowiedzieć nie tylko Sokrates czy jakiś inny filozof stosujący „ironię sokratyczną”, ale także ten, kto to coś sobie wyobraża, i nie tylko tego powinien się dowiedzieć, co sobie wyobraża, ale także tego, co „kryje” się za tymi wyobrażeniami, a zdaniem każdego „sokratyka”, „kryją” się za nimi pewne ogólne, z góry przyjęte „ostateczne wyobrażenia, ostateczne sentencje, które znane są jako coś ogólnego, tak że ta znajomość jest obopólna”<sup>15</sup>.

Dzisiejsza młodzież mogłaby zapewne powiedzieć, że wszystko to jest jakieś „zakręcone”. Jestem skłonny się z tym zgodzić. Nie będę jednak nawet próbował „rozsupływać” tego zawilego „kłębka”, którym w heglowskim ujęciu są owe „ogólne” i „obopólnie znane ostateczne wyobrażenia i sentencje”. Nie jest to zresztą tutaj potrzebne. Już w tym momencie bowiem widać wyraźnie, że w świetle heglowskiego wykładu rozumna afirmacja i rozumna negacja stanowią „jądro” sokratycznego racjonalizmu.

---

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 556 i d.

## Wykład II

### Racjonalność platońska

Dla wielu późniejszych pokoleń Platon (ok. 428–347 p.n.e.) stał się jeśli nie „klasykiem” racjonalizmu w filozofii, to co najmniej tym, który w wielu problemach racjonalizmu i racjonalizacji filozoficznego myślenia był swoistą wyrocznią. Diogenes Laertios podaje, że „mając lat dwadzieścia słuchał [...] Sokratesa, a po jego śmierci Kratylosa, ucznia Heraklita oraz Hermogenesa, zwolennika filozofii Parmenidesa”. Później „udał się z kilkoma sokratykami do Euklidesa do Megary” oraz odbył podróże do Cyreny, Italii i Egiptu. Ok. 387 r. p.n.e. powrócił do Aten i przebywał w Akademii, to znaczy „w gimnazjum położonym w gaju na przedmieściu i nazwanym tak od imienia jakiegoś herosa Hekademos<sup>1</sup>”. Gimnazjum to przekształcił w szkołę filozoficzną w której był scholarchą (mistrzem). Miał wielu uczniów i słuchaczy, w tym takich, którzy później sami założyli liczące się szkoły filozoficzne<sup>2</sup>. W Akademii ateńskiej zajmowano się nie tylko filozofią, ale także naukami szczegółowymi, w tym matematyką i retoryką. Znalazło to wyraz w dorobku pisarskim samego Platona – dzieł tych, pisanych w formie dialogów jest kilkadziesiąt; według Diogenesa Laertiosa pięćdziesiąt sześć, natomiast według gramatyka Trazylosa trzydzieści sześć<sup>3</sup>. W okresie wieloletniej aktywności filozoficznej jego

<sup>1</sup> „Dawniej bowiem gaj ten nazywał się nie Akademią, lecz Hekademią”. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 165 i d.

<sup>2</sup> „Uczniami Platona byli: Speuzyp z Aten, Ksenokrates z Chalcedonu, Arystoteles ze Stagiry, Filip z Opuntu, Hestiajos z Perintu, Dion z Syrakuz, Amyklos z Heraklei, Erastos i Koristos ze Skepsis, Timolaos z Kyzikos, Euaion z Lampsaku, Pyton i Heraklides z Ainos, Hippotales i Kallippos z Aten, Demetrios z Ampfipolis, Heraklides z Ainos, Heraklides z Pontu oraz wielu innych...”. Por. tamże, s. 183.

<sup>3</sup> Trazylos podzielił je na dziewięć następujących tetralogii: I: Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton i Fedon; II: Kratyl, Teajtet, Sofista i Polityk; III: Parmenides, Fileb, Uczta i Fajdros; IV: Alkibiades I, Alkibiades II, Hipparch i Rywale; V: Teages, Charmides, Laches i Lysis; VI: Eutydem, Protagoras, Gorgiasz i Menon; VII: Hippiasz Większy, Hippiasz Mniejszy, Ion i Meneksenos; VIII: Klejtofon, Państwo, Timajos i Kritias; IX: Minos, Prawa, Epinomis i Listy. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2005, s. 31 i d.

poglądy przechodziły sporą ewolucję – od pewnego relatywizmu do „dogmatyzmu”<sup>4</sup>.

Problem ten zasygnalizował już autor *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*, pisząc, że „istnieje wielki spór o to czy Platon jest, czy też nie jest dogmatykiem”. Nieco dalej dodaje, że filozof ten „wyraża sąd o rzeczach, które sam pojął, odrzuca rzeczy nieprawdziwe, w rzeczach niepewnych wstrzymuje się od sądu”. Niełatwo się zorientować, jak układa się w tym racjonalność afirmacji oraz racjonalność negacji. Pewną wskazówką może być pojawiające się dalej stwierdzenie, że Platon „uważał, że mądrość w znaczeniu najbardziej właściwym jest wiedzą o rzeczach poznawalnych umysłem i rzeczywiście istniejących, wiedzą o bogu i o duszy odłączonej od ciała. Tę mądrość właściwą nazywał też filozofią, którą określał jako dążenie do boskiej mądrości. Na ogół jednak mądrością była dlań także wiedza oparta na doświadczeniu, tak np. nazywa mądrym rzemieślnika”<sup>5</sup>. Wychodzi na to, że u Platona mamy do czynienia nie z jednym, lecz co najmniej z dwoma typami racjonalności afirmacji – pierwszy z nich zorientowany jest na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe (duchowe), natomiast drugi na to, co względne i po części umysłowe, a po części zmysłowe (cielesne). Trafność tego rozpoznania potwierdzają historycy filozofii<sup>6</sup>. U Platona te dwa typy racjonalności afirmacji są ze sobą

<sup>4</sup> „Pojęcie «ewolucji» myśli Platona wprowadził w 1839 r. Herman w dziele, które stanowiło istotny zwrot w studiach nad Platonem [to znaczy w *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* – uwaga Z.D.]. [...] Teza została niezwykle przychylnie przyjęta, a koncepcja ewolucji myśli platońskiej stała się prawdziwym kanonem hermeneutycznym także dlatego, że znalazła miarodajne potwierdzenie dzięki zastosowaniu do dialogów Platona analizy stylistycznej i statystyki lingwistycznej oraz wyrafinowanych metod nowoczesnej filologii”. Por. tamże, s. 60.

<sup>5</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt. s. 186 i d.

<sup>6</sup> G. Reale interpretuje te dwa typy racjonalności afirmacji jako przeciwstawienie «mitu» i «logosu». Ten pierwszy przez Hegla przedstawiany był jako „skażony formami zmysłowymi” („dlatego mit u Platona ... miałby mieć wartość negatywną”), natomiast przez Heideggera jako „najbardziej autentyczny wyraz metafizyki platońskiej”, bowiem „Logos dominuje wprawdzie w teorii idei, ale zdolny jest tylko ująć *byt*, nie potrafi natomiast wyjaśnić *życia*; mit przychodzi z pomocą właśnie dla wytłumaczenia życia, w pewnym sensie przewyższa *logos* i staje się mitologią”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, wyd. cyt., s. 65 i n. T. Buksiński wskazuje na opozycje między platońskim *logosem* („jest wyrazem mocy myślenia pojęciowego: jego panowania nad obrazem zmysłowym, nad wyobraźnią, nad mitem”) oraz *sofrosine* lub *fronesis* („Była to idea roztropności lub mądrości praktycznej...”). Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 134 i d.

powiązane i zhierarchizowane, przy czym generalnie pozycję nadrzędną zajmuje u niego racjonalność zorientowana na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe, a co możemy nazwać – w zależności od kontekstu – racjonalnością *Logosu* (dla filozofów greckich termin ten oznaczał m.in. *argument, ocenę, miarę, propozycję, zasadę i rozum*) czy *Nous* (ten z kolei termin oznaczał dla nich m.in. *zasadę i inteligencję*).

Owa racjonalność afirmacji zorientowana na absolut (absolutną prawdę, absolutne dobro, absolutną sprawiedliwość, absolutne piękno itd.) wychodzi z tego, co duchowe (rozumowe) i prowadzi do tego, co duchowe (idealne). W *Fedonie* Platon formułuje postulat dotarcia do prawdziwych przyczyn (istot), „ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i osiąść w pełni tego, czego pragniemy”<sup>7</sup>. Dodaje jednak, że jeśli ktoś dociera do prawdziwych przyczyn, to „najczęściej tego dokonać potrafi ten, kto samym tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał, goniąc za tym, co niepokalane w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu i, powiem nawet, od całego ciała, bo ono mąci widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma”. W *Parmenidesie* przekonywał, że owe „prawdziwe przyczyny” stanowią „pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istotę samą w sobie”, dodając, iż „podziwu godzien byłby ktoś, kto by to i znaleźć potrafił, i umiał kogoś drugiego o tym nauczać, przemyślawszy to wszystko

<sup>7</sup> „A do tego, jeśli na nas jakieś choroby spadną, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, prawdę przez to na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie”. Por. Platon, *Fedon*, w: *Dialogi*, t. I, Kęty 2002, s. 640 i d. Natomiast w *Timajosie* wyjaśnia, że owe „widziadła” i „głupstwa” to m.in. „wieszczbiarstwo” – „Ci, którzy nas zbudowali – stwierdza tam – pamiętali o zleceniu ojca, on im polecił zrobić ród śmiertelny, o ile możliwości, jak najlepszy. Więc oni nawet i to, co w nas licze spróbowali naprawić, aby jednak jakoś tam prawdy dotykało, więc urządzili w nim wyrocznie. Najlepszy dowód, że wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył. Bo żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem [...], chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał. Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie, słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym albo w nawiedzeniu bożym, we śnie lub na jawie, i co się pokazało w widzeniu, wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo [...]”. Por. Platon, *Timajos*, w: *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724.

aż do końca”<sup>8</sup>. Natomiast w *Kratylosie*, odpowiadając na pytanie po czym można poznać owe „prawdziwe przyczyny” stwierdza, że „prawdziwa przyczyna tłumacząca to, co się zmienia, sama nie może podlegać zmianie, gdyż wtedy nie byłaby «prawdziwą przyczyną», czyli ostateczną racją”.

W stwierdzeniach tych pojawia się próba przerzucenia pewnego „pomostu” między tym kto lub co poznaje oraz tym, co jest poznawane lub co stanowi przedmiot poznania. Owymi „prawdziwymi przyczynami” okazuje się bowiem świat idei. Problem statusu ontologicznego idei (ich bytowania) Platon podejmował w różnych dziełach i w każdym przypadku dowodził, że owe idee („rzeczy bezcielesne”) po pierwsze istnieją realnie, po drugie są poznawalne, po trzecie poznane być mogą jedynie rozumem, a po czwarte poznane być muszą, jeśli chcemy poznać „prawdziwe przyczyny, czyli ostateczne racje” tego, co stanowi skutki. Zdaniem G. Reale, podstawowe cechy platońskich idei to: „1) *inteligibilność* (idea jest w całym tego słowa znaczeniu przedmiotem intelektu i może być ujęta tylko przez intelekt); 2) *niecielesność* (idea przynależy do zupełnie innego wymiaru niż świat materialny, który można poznać zmysłami); 3) *bytowanie w sensie pełnym* (idee są bytem, który istnieje naprawdę); 4) *niezmiennność* (idee nie tylko nie powstają i nie giną, lecz także nie podlegają jakiegokolwiek postaci zmiany); 5) *samoistność* (idee istnieją w sobie i przez siebie, czyli są bezwzględnie obiektywne); 6) *jedność* (każda idea jest jednością jednoczącą wielość rzeczy, które w niej partycypują”<sup>9</sup>. W każdym z tych punktów pojawiają się przede wszystkim racjonalne afirmacje. Bez większego trudu można w nich dostrzec różnego rodzaju racjonalne negacje, a status poznawczy świata materialnego (zmysłowego, cielesnego, zmiennego itd.) określany jest głównie poprzez opozycję do tego świata idei<sup>10</sup>. Wyraża się

<sup>8</sup> Por. Platon, *Parmenides*, w: *Dialogi*, wyd. cyt., s. 253 i d.

<sup>9</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 91 i n.

<sup>10</sup> Podstawą tego podziału jest platoński podział na „rzeczy istniejące wiecznie” oraz „powstające zawsze” – „Otóż według mego zdania – pisał – należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstania nie ma i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściślych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy”; i dodaje: „trzeba się pogodzić z tym, że pierwszy rodzaj bytu przedstawia się zawsze w ten sam sposób, nie rodzi się ani nie ginie, nie przejmuje w siebie znikąd czegoś innego, nie przechodzi nigdy w żadną inną rzecz, jest niedostrzegalny wzrokiem ani innymi zmysłami, sam tylko jest w stanie go oglądać. [...] drugi rodzaj, który nosi tę samą nazwę; jest podobny do tamtego, lecz jest postrzegalny zmysłowo, jest zrodzony, zawsze w ruchu, rodzi się w pewnym miejscu i znów

to u Platona w swoistym dualizmie ontologicznym i epistemologicznym, dualizmie przekładającym się na szereg dopełniających się i wykluczających opozycji, takich jak opozycja tego, co idealne i tego, co materialne, tego, co umysłowe i tego, co zmysłowe, tego, co stanowi prawdziwą wiedzę oraz tego, co stanowi mniemanie itd.

W platońskim racjonalizmie istotne jest zarówno wyartykułowanie tego dualizmu, jak i pokazanie w jaki sposób może i powinien on być przekraczany – powinien bowiem według Platona wszystko to, co przejawia się jako wielość „odsylać” do jakiejś jedności, zaś zadaniem filozofa jest znalezienie w wielości owej jedności; w *Państwie* Platon stwierdza: „Kto potrafi widzieć całość jest dialektykiem, kto nie potrafi – nie”. Trzeba dopowiedzieć, że dialektyka uznana została przez niego za najwyższą formę rozumności (racjonalności) – przewyższającą nawet tak zrjonalizowaną naukę jak logika<sup>11</sup>. Z logiką, a także z arytmetyką, geometrią i astronomią dialektyka ma ten sam „rdzeń” – stanowi go przejawiający się w różnych formach („wcieleniach” i znaczeniowych „odcieniach”) *Logos*. Stąd owa platońska dialektyka może i powinna przybierać różne formy. O jej formie najwyższej – prowadzącej od tego, co stanowi wielość do tego, co stanowi jedność – Platon napisał, że jest „metodą mądrej rozmowy, idącej tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi do początku samego, aby się umocnić”, oraz że „zdolny do mądrej rozmowy jest ten, kto chwyta ściśle istotę każdej rzeczy”. Jest to forma dialektyki wstępującej, to znaczy stosującej metodę *synoptyczną*.

Dialektykiem jest jednak również ten, kto stosuje metodę *diaretyczną* (zstępującą) – wychodzi on od tego, co stanowi jedność i dochodzi do różnych wielości; w *Sofiście* Platon napisał, że dialektyk ten „należycie dostrzega, że jedna postać (idea) ciągnie poprzez wiele rodzajów; chociaż każdy z nich leży osobno [...] i jak wiele (idei) różnych od siebie jedna postać (idea) z zewnątrz obejmuje i jak się jedna (idea) poprzez wiele rodzajów w jedno łączy i jak się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony”; natomiast w *Filebie* dodawał, że „ta jedność, utożsamiana w rozważaniach z wielością, kręci wszędzie i wkrada się w każdą myśl zawsze;

---

z niego znika, jest przystępny mniemaniu złączonemu z postrzeganiem zmysłowym”. Platon, *Timajos*, wyd. cyt., s. 677 i d.

<sup>11</sup> „[...] ta ostatnia jest raczej teorią rozumowania, rozumowania dyskursywnego, teorią myśli racjonalnej, dialektyka jest sztuką stosowania w dyskusji reguł logicznych. [...] Logika jest teorią statyczną, dialektyka jest umiejętnością dynamiczną”. Por. K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 54.

i dawniej, i teraz. To nigdy nie ustanie i to się nie zaczęło teraz, tylko to jest, jak mi się zdaje. Taki nieśmiertelny i nie starzejący się stan samych naszych myśli”; jednak „trzeba przyjmować, że jakieś takie jedności istnieją naprawdę” oraz badać „jakim sposobem one, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama, i ani powstać nie może, ani ginąć. To jednakże każda jest jak najmocniej tą właśnie jedną jednością”<sup>12</sup>.

Można zatem powiedzieć, że według Platona racjonalność dialektyczna to racjonalność wyrażająca się nie tyle w jednoznacznościach czy w określonościach (tak jak w logice), co w szukaniu i znajdowaniu środka między tym, co jednoznaczne oraz tym, co wieloznaczne, dalej, między tym, co zmienne oraz tym, co stałe, jeszcze dalej, między tym, co ograniczone oraz tym, co nieograniczone itd. W ostatecznym rachunku o tym, czym jest i powinna być racjonalność dialektyczna przesądza nie ludzki rozum (nawet najmądrzejszego z mędrców), lecz rzeczywistość w której nam przyszło żyć i którą usiłujemy poznać. Rzeczywistość ta zdaje się przypominać ogromny kłębek mieniących się różnymi kolorami i odcieniami nici, a sztukę dialektycznego (racjonalnego) myślenia można sprowadzić do umiejętności znalezienia w nim tej z nich, która umożliwi nam przejście przez ten gąszcz od jego początku do jego końca. To jak bardzo ten kłębek jest splątany oraz dlaczego tak, a nie inaczej jest splątany w pełni orientuje się tylko tajemniczy Bóg-Demiurg. W *Timajosie* Platon przedstawia go jako „Byt dobry”, a nawet „najlepszy z bytów rozumnych”, bowiem sprawiający, aby „wszystko było, o ile możliwości dobre, a lichego nie było nic, o ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto. Nie było racji i nie ma, żeby ktoś najlepszy robił coś innego, jak tylko to, co najpiękniejsze. Obrachował więc sobie i znalazł, że spośród rzeczy z natury swej widzialnych żadne dzieło nierozumne nie będzie nigdy jako całość piękniejsze od dzieła rozumnego jako całości, a nie może mieć rozumu nic, co nie ma duszy. Zważywszy to sobie, złożył rozum w duszy, a duszę w ciele i w ten sposób wszystko zmajstrował, aby wszechświat był jak najpiękniejszy w swej naturze”<sup>13</sup>. Minimaliści poszukujący odpowiedzi na pytanie o sens czy też charakter boskiego kreacjonizmu mogą już w tym momencie czuć się usatysfakcjonowani – bo to, co w tej kwestii najistotniejsze zostało już powiedziane. Rzecz jasna, Platon

<sup>12</sup> Platon, *Fileb*, w: *Dialogi*, t. II, wyd. cyt., s. 582 i in.

<sup>13</sup> Por. Platon, *Timajos*, wyd. cyt., s. 679 i d.

był nie minimalistą, lecz maksymalistą i ma jeszcze sporo do powiedzenia zarówno w tej, jak i w wielu innych istotnych filozoficznie kwestiach.

Nie miejsce tutaj na prezentację platońskiego stanowiska we wszystkich stawianych i rozwiązywanych przez niego problemach. Warto jednak jeszcze zwrócić uwagę na problem możliwości poznania „całego zasobu rzeczy widzialnych”. Platon zdaje się zajmować w tej kwestii dwa istotnie różniące się stanowiska. W *Menonie* skłania się ku tezie, iż jest on poznawalny – uzasadnieniem dla niej jest przekonanie, że „dusza ludzka jest nieśmiertelna”, a skoro ta dusza „nie raz jeden się rodzi, i już widziała to, co tu i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Nic zatem dziwnego, że o dzielności i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem widziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna, więc nic nie przeszkadza, żeby i przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół [...] wszystkie inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi mężny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając”<sup>14</sup>.

Inaczej ocenia i przedstawia Platon tę możliwość w swoim *Państwie*. Dla opisanego sytuacji poznawczej człowieka odwołał się w tym dziele do metafory jaskini; pisał tam: „Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do grotty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają w miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głowy. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami...”; i pyta: „czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem wiedzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?. Jakim sposobem?”<sup>15</sup>. Dalej okazuje się, iż nie ma takiego sposobu, aby poznali wszystko to, co rzuca owe cienie; nawet gdyby zostali wyzwoleni z owych „kajdan”, to „mieliby oczy pełne blasku i nie mogliby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by im teraz mówiono, że są prawdziwe”. Metafora ta bezpośrednio ma na celu pokazanie zawodności poznania zmysłowego, natomiast pośrednio stanowi argument za tym, że poznanie umysłowe jest wprawdzie jedyną drogą prowadzącą do prawdy, ale podążanie nią nie oznacza, iż zdołamy się wspiąć na szczyt tej góry, na której owa prawda zdaje się znajdować. Zdaniem Platona, należy jednak podjąć trud tego wspinania się; „Wchodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy

<sup>14</sup> Por. Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, t. I, wyd. cyt., s. 457 i d.

<sup>15</sup> Por. Platon, *Państwo*, Kęty 1997, s. 220 i d.

do świata myśli, to nie zabłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko wie czy ona prawdziwa, czy nie. [...] co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym”<sup>16</sup>.

Jest to bez wątpienia platońskie wyznanie wiary – wiary w ludzki rozum i ludzką rozumność, a także w to, że trzeba i warto podjąć trud wyzwolenia się z „kajdan” zmysłowej ułudy i wspinania się na szczyty rozumności, jednak bez żadnej gwarancji, a nawet nadziei, że trud ten zakończy się takim ostatecznym sukcesem, jakim byłoby znalezienie się na owym być może rzeczywistym, a być może tylko mitycznym szczycie, na którym „świeci idea Dobra”.

W platońskim ujęciu wiara ta ma głębokie i różnorakie (nie tylko epistemologiczne) uzasadnienie, niemniej nie jest ono w stanie sprawić, że nabiera ona tych walorów, które posiadają logiczne lub matematyczne prawdy; te ostatnie bowiem albo same są takimi pewnikami wobec których nikt kto rozumie sens wyrażenia „pewnik” nie może i nie powinien zgłaszać żadnych obiekcji, albo też logicznie wynikają z takich pewników. O Platonie z okresu pisania *Menona* można powiedzieć, że co najmniej skłaniał się ku pewnemu dogmatyzmowi poznawczemu. Natomiast w okresie pisania *Państwa* nie tyle się od niego odciął, co ujawnił zarówno jego racjonalne, jak i pozaracjonalne podstawy – takie jak wiara czy nadzieja. Rzecz jasna, zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku można mówić o „racjach ostatecznych”, ale w tym drugim przypadku pojęcie „racja” należy brać – mówiąc językiem Platona – „dialektycznie”.

## Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad platońską racjonalnością jest zarówno ewoluowanie Akademii platońskiej w kierunku coraz bardziej radykalnego sceptycyzmu, jak i takie jego późniejsze recepcje i wykładanie, w których ze sporym trudem można rozpoznać myśl samego Platona.

<sup>16</sup> Tamże, s. 158.

**Sceptycyzm.** Na początek parę zdań na temat starożytnego sceptycyzmu. Zdaniem Leona Joachimowicza, jego prekursorami byli eleaci (Parmenides, Ksenofanes, Heraklit, Demokryt) oraz sofiści, w tym Sokrates; o tym ostatnim napisał, że „na równi z sofistami burzył przesady, poddawał krytycznej ocenie stare zwyczaje i religijne wyobrażenia, interesował się przede wszystkim praktyką i kształcił dzielnych obywateli” oraz „posługiwał się tą samą co sofiści metodą stawiania problemów, tą samą krytyką. Z tą samą podchwytiliwością i dialektyczną subtelnością prowadził dyskusje, precyzował i rozgraniczał pojęcia. Jego ulubiona formuła: «Wiem, że nic nie wiem» nie była wyrazem sceptycznej myśli, jak to błędnie interpretował Cyceron, lecz swoistej metody”<sup>17</sup>. Jest to oczywiście jedno z możliwych odczytań sokratycznej racjonalności.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że żaden z wymienionych wyżej myślicieli nie był sceptykiem w takim sensie w jakim nim był Pirron z Elidy (ok. 365–275 p.n.e.). Diogenes Laertios przedstawia go jako tego filozofa, który „wybrał najlepszą drogę uprawiania filozofii, ucząc [...] o niepoznawalności rzeczy [...] i wprowadzając zasadę wstrzymywania się od wydawania sądów [...]. Żadna rzecz bowiem nie jest w większym stopniu taka niż inna. W życiu trzymał się również tej zasady”<sup>18</sup>. Autor ten wspomina również, że Pirron „miał wielu uczniów, którzy za jego przykładem wstrzymywali się od wszelkiej aktywności”. Jednym z najbardziej „byстрыch w rozumowaniu i w kpinach” spośród nich był Timon z Flintu (ok. 325–235 p.n.e.), natomiast wśród tych, którzy przyczynili się do popularyzacji postawy i poglądów sceptycznych („sam Pirron żadnych dzieł nie zostawił”) wymienia m.in. Ainesidemos, Numenios i Nauzyfanesa.

Sednem sporu między sceptykami i ich przeciwnikami, nazywanymi „dogmatykami”, była właśnie racjonalność afirmacji i negacji. „Dogmatycy zarzucają stoikom [mianem tym Diogenes Laertios określa również sceptyków – uwaga własna], że oni sami przyjmują poznanie rozumowe i wygłaszają pozytywne twierdzenia (dogmatyzują). Odpierając bowiem poglądy przeciwników, sami opierają się na poznaniu rozumowym i w konsekwencji afirmują tezy i dogmatyzują. Gdy bowiem twierdzą, że niczego nie określają i że dla każdego twierdzenia istnieje przeciwtwierdzenie, to tym samym coś określają i głoszą tezę pozytywną (dogmatyzują). Na to sceptycy odpowiadają: Jeśli idzie o zwyczajne ludzkie doświad-

<sup>17</sup> Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 27.

<sup>18</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 553 i d.

czenia, przyznajemy wam słuszność; przyznajemy, że teraz jest dzień, że żyjemy i wielu innych zjawisk codziennego życia nie kwestionujemy. Jeśli idzie natomiast o twierdzenia dogmatyków, które – jak twierdzą – poznali rozumem, to wstrzymujemy się z wydawaniem sądu, jako o niepewnych mówiąc, że poznajemy tylko nasze własne doznania. To, że widzimy – poznajemy, że ową określoną myśl mamy – wiemy; ale jak widzimy i jak myślimy, tego nie wiemy. [...] Jeśli idzie natomiast o sformułowania takie, jak «Niczego nie określam» i temu podobne, to nie nadajemy im charakteru twierdzeń [...], używane przez nas zwroty są tylko pewnymi wyznacznikami”<sup>19</sup>. Ta niezbyt precyzyjna prezentacja stanowiska sceptyków oddaje dobrze co najmniej jedną istotną dla podjętych tutaj rozważań kwestię, to znaczy pokazuje, że w gruncie rzeczy nie jest możliwa racjonalność afirmacji bez dopełniającej jej (w którymś z istotnych aspektów) racjonalności negacji.

Jak związek ten wygląda, a przynajmniej mógł wyglądać u Pirrona przedstawił Sextus Empiryk w swoich *Zarysach pirrońskich*<sup>20</sup>. Wychodzi w nich od odróżnienia szkoły sceptycznej zarówno od szkoły dogmatycznej („jej przedstawiciele orzekli, że znaleźli prawdę”), jak i od akademickiej (oni z kolei „oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić”). W odróżnieniu od nich sceptycy to ci, którzy prawdy ciągle szukają lub – co na jedno mu wychodzi – próbują ją „uchwycić”<sup>21</sup>. Stąd „kierunek sceptyczny” nazywany jest również „zetetycznym, od czynności szukania i badania, efektywnym od poczucia więzi, jaka ogarnia badacza po poszukiwaniu, aporetycznym bądź dlatego, że, jak powiadają niektórzy, wątpi się o każdej rzeczy i szuka, bądź dlatego, że niemożliwym staje się stanowcze przytwierdzenie lub zaprzeczenie, i wreszcie pirrońskim, ponieważ Pirron, tak nam się przynajmniej wydaje, zbliżył się uchwytnej i wyraźniej od swych poprzedników do sceptycyzmu”. Po tym usytuowaniu sceptycyzmu w opozycji do dogmatyków i akademików Sextus Empiryk przeszedł do wskazania takich jego podstawowych kategorii jak: „rzeczy jawne”,

<sup>19</sup> Tamże, s. 574 i n.

<sup>20</sup> Autor tego dzieła zarówno sam uważał się za późnego kontynuatora szkoły sceptycznej (żył na przełomie II i III w. n.e.), jak i uznawany jest za jej przedstawiciela przez znawców filozofii starożytnej; L. Joachimowicz uważa, że jego „historyczną zasługą było ułożenie i zbudowanie z pojedynczych cegiełek i elementów, z rozproszonych wątków i argumentów imponującej syntezy, niejako skodyfikowanie w jedną sumę całego sceptycyzmu”. Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, wyd. cyt. s. 105 i d.

<sup>21</sup> Por. Sextusa Empirika *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931, s. 1 i d.

czyli zmysłowe oraz „niejawne”, czyli „umysłowe”, „sprzeczne wypowiedzi”, „równowaga”, czyli „równość wiary i niewiary, tak że żadne ze sprzecznych wystowień nie góruje nad innym jako wiarygodniejszym”, „powściągliwość”, czyli „niewzruszony stan świadomości, dzięki któremu nie uchylamy i nie zakładamy niczego” oraz „niezakłócony spokój”, czyli „wolność od utrapień i pogoda duszy”. Sceptyk manifestuje i potwierdza swoją mądrość wówczas, gdy wychodząc od „rzeczy jawnych”, dochodzi do „niezakłóconego spokoju”. Miara jego racjonalności nie jest zatem ani to, że dochodzi do prawdy, ani też to, że nieustannie wątpi w możliwość dojścia do niej, lecz to, że potrafi tak postępować, że osiąga i przynajmniej na pewien czas zachowuje taki szczególnie pożądanym przez niego stan wewnętrzny, jakim jest owa „pogoda duszy”. Oznacza to, że w gruncie rzeczy nie ma dla niego większego znaczenia to czy coś jest prawdziwe, czy fałszywe, dobre czy złe, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe itd. Zasadnicze znaczenie ma natomiast to, czy służy ono osiągnięciu owego pożądanego przez niego stanu duszy. W ten sposób sceptyk okazuje się subiektywistą, to znaczy kimś zorientowanym w swoim myśleniu i działaniu na swoje wewnętrzne przeżycia oraz psychologistą, to znaczy kimś ceniącym ponad wszystko „pogodę duszy”.

Nie jest jednak tak, że świat zewnętrzny ani go specjalnie nie interesuje, ani też nie wpływa na osiągnięcie nadrzędnego celu jego działań. Podlega bowiem – podobnie jak każdy inny człowiek – tzw. „przymusom”, to znaczy „przymusowi samej natury”, „przymusowi doznań”, „przymusowi praw i obyczajów oraz „przymusowi nauczania się kunsztów, które przejmujemy z przeszłości”. Zdaniem Sextusa Empiryka są one źródłem jego „cierpienia”, jednak – w odróżnieniu od wszystkich innych ludzi – „cierpi umiarkowanie”, bowiem dzięki swojej sztuce myślenia i postępowania potrafi osiągnąć równowagę między tym, co chce oraz tym, co może osiągnąć. Sztuka ta sprowadza się do realizacji generalnej zasady zachowania umiarkowania we wszystkim. W praktyce wspierana jest ona przez tzw. „dziesięć hamulców”<sup>22</sup>. Związane są one z różnorodnością i różnorodnością

<sup>22</sup> „Przedstawiają się one w następujący sposób: Pierwszy polega na różności żywych stworzeń, drugi na różnicy pośród ludzi, trzeci na odmiennych narządach zmysłowych, czwarty na warunkach, piąty na położeniach, odstępach i miejscach, szósty na domieszkach, siódmy na rozmiarach i ustrojach przedmiotów, ósmy na względności, dziewiąty na ustawicznych lub rzadkich stykach, dziesiąty na mnogich dążnościach, obyczajach, prawach, mitycznych wierzeniach i dogmatycznych mniemaniach. Używamy tego porządku w sposób dowolny”. Por. tamże, s. 8 i d.

rzeczy i stanów rzeczy (dostrzeżenie tego powstrzymuje przed „dogmatyzmem”) oraz z ich regularnością i powtarzalnością (to z kolei powstrzymuje przed „akademizmem”). Owe „hamulce” sprawiają, że sceptykowi wprawdzie łatwiej jest postępować „środkiem drogi”, ale jednocześnie zmuszają go do generalnego zaakceptowania tego, co jest i niepodejmowania prób „poprawiania” innych – np. ich poglądów (nawet gdyby wydawały się one wewnętrznie sprzeczne). Może im oczywiście udzielić jakichś ogólnych rad, ale rady te sprowadzają się raczej do wskazania tego, czego oni powinni unikać niż tego, co powinni przejmować czy też za czym powinni się opowiadać. Uzasadnienie dla owego powstrzymywania się z udzielaniem rad innym przedstawił Sextus Empiryk w paragrafie o „pięciu ośrodkach powściągliwości”<sup>23</sup>. Rekapitulując, można powiedzieć, że w sceptycyzmie łączy się racjonalność myślenia (sprowadzająca się generalnie do tego, aby do absolutnego minimum ograniczyć możliwość wzięcia fałszu za prawdę), racjonalność działań (sprowadzająca się do tego, aby podejmować jedynie takie działania, które umożliwiają osiągnięcie spokoju duszy) oraz racjonalność postawy – sprowadzającej się do tego, aby nie przechylać się na żadną ze stron, to znaczy ani na stronę jednoznacznej afirmacji, ani na stronę jednoznacznej negacji.

**Ewolucja platonizmu.** Zapewne zbliżenie się platonizmu do tak pojętego sceptycyzmu nie mogło być ani szybkie ani proste i potrzeba było kilkunastu generacji platoników zanim do niego doszło. Wskazuje na to zresztą również Sextus Empiryk w swoich *Zarysach*; jego zdaniem, „były trzy Akademie, pierwsza, czyli najstarsza, Platona, druga, czyli średnia, Arkezilosa, który słuchał Polemona, w końcu trzecia, czyli nowa, Karneadesa i Klejtomachosa; inni dodają jeszcze czwartą, a mianowicie Filona i Charmidasa, inni zaś wreszcie wymieniają jeszcze piątą Akademię Antiochosa”. O Platonie autor tego dzieła napisał, że zarówno „dogmatyzował” (np. wówczas „kiedy orzeka o ideach, o istnieniu opatrności lub o tym, że lepiej jest wybrać cnotliwe życie niż występne”), jak i był „wątpliwcem” (np. wówczas, gdy „o czymś przesądza ze względu na wiarę czy też nie-

<sup>23</sup> „[...] pierwszy polega na niezgodzie, drugi na zapędzie w nieskończoność, trzeci na względności, czwarty na założeniach, a piąty na wzajemnej kołowaciznie. Hamulec niezgody polega na tym, że w danej sprawie znajdujemy tak w życiu, jak i u filozofów spór, nie dający się rozstrzygnąć i nie mogąc skutkiem owego sporu niczego ani przyjąć ani odrzucić, dochodzimy w końcu do powściągliwości. Hamulec zapędu w nieskończoność polega na tym, że to co się przytacza gwoli uzasadnienia danej rzeczy, wymaga, jak mówimy, swojego uzasadnienia, a to znowu swojego, i tak w nieskończoność ...” itd. Por. tamże, s. 30 i d.

wiarę”<sup>24</sup>. Natomiast o „nowych akademikach” napisał, że są wprawdzie „wątpliwcami” (bo głoszą, że «wszystko jest nieuchwytnie»), ale od prawdziwych (pirrońskich) sceptyków różnią się „w osądzie rzeczy dobrych i złych. Oto akademicy mówią, że coś jest dobre lub złe, nie tak jak my, lecz w przekonaniu, że jest rzeczą godniejszą wiary, by to, co nazywają dobrem było nim rzeczywiście, niż nim nie była rzecz przeciwna, i podobnie w przypadku zła, a my niczego nie nazywamy dobrem i złem w mniemaniu [...], lecz po prostu idziemy bez żadnych urojeń stanowienicznych za życiem, żeby uniknąć bezczynności”, czyli pirroński sceptyk kieruje się względem na taką życiową potrzebę, jaką jest ludzkie działanie; stanowi to dla niego – mówiąc językiem Platona – ową „rację ostateczną”.

Leon Joachimowicz, próbując odpowiedzieć na pytanie: „w jaki sposób sceptycyzm utworował sobie drogę do twierdzy dogmatyzmu – Akademii Platńskiej?”, stwierdza, że w „systemie Platona sporo było podstaw do sceptycznych konkluzji, np. w wyrażonej matematyczną proporcją przeciwstawności między światem prawdziwego bytu – idei i światem zjawy – materii z jednej strony a mającym te światy za przedmiot poznania – wiedzą (*epistémē*) i mniemaniem (*dóxa*) z drugiej. W miarę jak słabła wiara w realność idei, równoległe musiała zanikać również dogmatyczna pewność co do możliwości prawdziwej wiedzy”<sup>25</sup>. Zapewne jest w tym sporo racji. Warto jednak również odnotować, że sceptycy z „nowej” czy „nowych Akademii” zwrócili uwagę na to, co miało wprawdzie swoje racjonalne uzasadnienie, ale samo w sobie miało więcej z wiary i mitu czy legendy (gr. termin *mýthos* oznacza zarówno „słowo”, jak i „legendę”) niż z owego *Logosu*, który zarówno sam jest racjonalny, jak i racjonalizuje swoje bliższe i dalsze otoczenie. Platon oczywiście wierzył, iż mit i *Logos* mogą, a nawet powinny się dopełniać i uzupełniać<sup>26</sup>. Sceptycy z „nowej Akademii” wprawdzie zachowali wielki podziw i uznanie dla samego Platona, ale już nie dla jego wiary, nadziei czy mitologii – głębokiej, ale według nich nie mającej wystarczająco mocnych racji, aby można było wydawać sądy twierdzące lub przeczące; zdaniem Diogenesa Laertiosa, Arkesilaos (ok. 318–242 p.n.e.) był pierwszym z „akademików”, który

<sup>24</sup> Por. Sextusa Empirikus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza...*, wyd. cyt., s. 43 i d.

<sup>25</sup> L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, wyd. cyt., s. 59.

<sup>26</sup> Podkreśla to również G. Reale, wskazując na „ściśle określone racje, które skłoniły Platona do powrotu do mitu [...], mit u Platona odradza się nie tyle jako ekspresja *fantazji*, ile raczej jako wyraz tego, co moglibyśmy nazwać *wiarą* (Platon używa w *Fedonie* słowa *nadzieja*). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, wyd. cyt., s. 65 i b.

zalecał wstrzymywanie się od sądów z powodu sprzeczności występujących w różnych twierdzeniach<sup>27</sup>. Mądrość (racjonalność) polega w tym przypadku na tym, aby ani samemu nie wypowiadać żadnych sądów (twierdzeń), ani też nie uznawać za prawdę lub fałsz tego, co twierdzą inni.

W schyłkowym okresie epoki starożytnej wszystkie te problemy i wątki pojawiają się w rozważaniach filozoficzno-teologicznych Aureliusza Augustyna (św., 354–430). On sam solidaryzował się raczej ze „starą” Akademią niż „nową” czy „nowymi”. Z przedstawicielami „nowych Akademii” prowadził zresztą intelektualną batalię – najpełniejszy wyraz znalazła ona w dialogu filozoficznym *Przeciwko Akademikom*. Jego zdaniem, „nowa Akademia” wyłoniła się nie tyle na skutek opozycji wobec „starej”, co raczej dla przeciwstawienia się stoikom. [...] Łatwo można to udowodnić powagą samego Sokratesa, Platona i innych dawnych filozofów, którzy sądzili, że o tyle mogą ustrzec się od błędu, o ile nie będą lekkomyślnie wyrażać zgody. Nie wprowadzili oni jednak do swych szkół żadnych specjalnych dysput na ten temat. Nigdy też nie sformułowali wyraźnego pytania czy można poznać prawdę, czy nie można. [...] Kiedy dowiedział się o tym Arkezilaos zawyrokował, że człowiek nie jest w stanie znaleźć nic takiego i że mędrzec nie może puszczać się na takie niepewne i niebezpieczne wody, jak mniemanie. Stąd wyciągnął wniosek, że na nic nie należy wyrażać zgody<sup>28</sup>.

Co najmniej dyskusyjna jest trafność augustyńskiej tezy, że przed pojawieniem się „nowej Akademii” nie postawiono pytania o możliwości poznania prawdy. Bezdyskusyjne jest natomiast to, że według Augustyna; po pierwsze „twierdzenie, że niczego nie można poznać jest błędne”; po drugie, że „przekonanie o istnieniu świata nie jest fałszem”; po trzecie, że „znajomość najwyższego dobra jest niezależna od błędów poznania zmysłowego”; po czwarte, że „te właśnie wiadomości zawdzięczam dialektyce, jak również wiele innych”; a po piąte, że wszystkie te i wiele jeszcze innych mądrości można znaleźć w pismach Platona, „najmądrzejszego i najbardziej uczonego filozofa swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotykało zagadnień,

<sup>27</sup> „[...] on również zapoczątkował argumentację na dwie strony, a przekazany przez Platona sposób dowodzenia uczynił bardziej erystycznym (służącym zwalczaniu poglądów), stosując metodę pytań i odpowiedzi”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 231 i n.

<sup>28</sup> Por. Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 85 i in.

które niezależnie od sposobu przedstawienia nie traciły na wielkości”. Wprawdzie w podsumowaniu do tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, jednak Augustyn równocześnie zapewnia, że „wiedza, którą trzeba zdobywać poprzez subtelne rozumowania” i którą „spodziewa się znaleźć w szkole Platona”, „nie sprzeciwia się naszej wierze”. Włożył zresztą sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać chrześcijańskiego czytelnika, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko od poglądów platoników z „drugiej” czy z „trzeciej akademii”, ale także z „pierwszej”; w przekonaniu Augustyna ma on w sobie więcej rozumności, ale zawdzięcza to nie tyle swojemu rozumowi, co zwróceniu się ku takiemu Wszechrozumowi, jakim jest w przekonaniu tego Ojca Kościoła Bóg chrześcijański.

W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko co istnieje dowodzi istnienia Boga oraz konieczności zwrócenia się ku Bogu i szukania w Nim zarówno owej platońskiej „pierwszej racji”, jak i wyjaśnienia jedności w różnorodności – „Jeśli ktoś powie, że to zbyt dużo, to powiem jeszcze mniej: niech (ktoś) pozna dobrze albo samą naukę o liczbach, albo dialektykę. A jeżeli także i to wyda się nieskończonym trudem, to zadowolę się przynajmniej dokładną wiedzą o znaczeniu jedności w liczbach, pomijając już najwyższe prawo i najwyższy porządek wszechrzeczy [...]. Te wiadomości zawiera w sobie już sama filozofia i ona to właśnie nie odkryje nic więcej ponad istotę jedności, czyniąc to wszakże w sposób znacznie bardziej głęboki i boski. Wyłaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. [...] Taki jest porządek studiów, które wiodą ku mądrości i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, że wie, w jaki sposób Go nie zna”<sup>29</sup>. Zarówno ta, jak i inne wypowiedzi Augustyna przekonują, że Platona i platonizm traktował on jak ważny etap na drodze człowieka dążącego do prawdziwej mądrości, a jego naukę o liczbach i dialektykę jako stopnie prowadzące do tego celu. Nie ulega jednak również wątpliwości, że prawdziwą mądrość (racjonalność) uzależniał nie tylko od tego, co jest lub może być znane („co dusza wie”), ale także, a nawet przede wszystkim

<sup>29</sup> Św. Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 219 i n.

od tego, co jest nieznanne i nie może być znane; co najwyżej „dusza wie, w jaki sposób Go nie zna”. Rzecz jasna, jest w tym coś z platońskiej dialektyki, ale dialektyka augustyńska tym różni się od tamtego pierwowzoru, że funkcję wiodącą przejmuje w niej – przynajmniej na jej najwyższym poziomie myślenia (rozumowania) – nie racjonalność afirmacji, lecz negacji; negacji różniącej się zarówno od sokratycznego, jak i sceptycznego „wiem, że nic nie wiem”, bowiem w niej zarówno „wiem”, jak i „nie wiem” zostają uzależnione od wiary.

W okresie Odrodzenia zdeklarowanym platonikiem był m.in. Marsilio Ficino (1433–1499). Reaktywował on nawet w 1462 roku we Florencji (przy wsparciu Wawrzyńca Wspaniałego Medyceusza) Akademię Platońską (stała się ona z czasem jednym z najważniejszych w Odrodzeniu ośrodków platonizmu). Dokonał również przekładów z greki na łacinę wielu pism Platona; jedno z najważniejszych jego dzieł – *O miłości* – pomysłane zostało pierwotnie jako wstęp do *Uczty Platona*<sup>30</sup>. Na pytanie: co znalazł Ficino w myśli platońskiej? znawcy filozofii włoskiego odrodzenia zgodnie odpowiadają, że po pierwsze moralistykę, a po drugie teistykę<sup>31</sup>. To, co sam proponował jest połączeniem jednej i drugiej oraz wzbogaceniem ich, a być może jedynie mocniejszym zaakcentowaniem niż to miało miejsce u samego Platona, wątków kosmologicznych, angeologicznych i mitologicznych. We wspomnianym tutaj wstępie do *Uczty* pisał: „Platonicy nazywają świat bez form Chaosem i mówią, że świat jest Chaosem obdarzonym formami. Twierdzą również, że istnieją trzy światy, a więc będą i trzy Chaosity. Wszystkie rzeczy są Bogiem, który jest twórcą wszystkich rzeczy, a którego my nazywamy Dobrem. Bóg stwarza najpierw umysł anielski, następnie duszę świata, jak twierdzi Platon, a na końcu ciało wszechświata. Sam Bóg nie nazywa się światem dlatego, że świat oznacza ład, uporządkowanie wielu rzeczy złożonych, natomiast Boga należy pojmować jako byt absolutnie prosty. [...] twierdzimy, że sam Bóg jest zasadą i celem wszystkich światów. Umysł anielski jest pierwszym światem uczynionym przez Boga. Drugim jest dusza wszechświata, trzecim cała ta budowla, którą widzimy. W tych trzech światach rozważamy oczywiście trzy chaosity. Bóg na początku stwarza substancję umysłu anielskiego, który my nazywamy esencją. Ona to, w pierwszym momencie

<sup>30</sup> M. Ficino napisał również: *Liber de Christianismus religione* (1474), *Theologia Platonica* (1482), oraz *De vita libris tres* (1489).

<sup>31</sup> Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.

swego stworzenia jest bez form i jest ciemna. Lecz ponieważ urodziła się ona z Boga, dzięki pewnemu wrodzonemu popędowi zwraca się do Boga jako do swej zasady. Dążąc do Boga, oświecana jest jego promieniem, a pożądanie jej zapala się od blasku jego promienia. Zapaliwszy się (tym pożądaniem) wszystko zdąża do Boga, a zbliżywszy się otrzymuje formę. Następnie Bóg, który wszystko może, wyrzeźbi w Umyśle, który zbliża się do niego, wszystkie rzeczy, które zostają stworzone” itd.<sup>32</sup> Jest w tym oczywiście coś z platońskiej metafizyki, coś z platońskiego uniwersalizmu, coś z platońskiego natywizmu, a nawet coś z platońskiego racjonalizmu, ale brane zarówno oddzielnie, jak i łącznie różnią się istotnie od filozofii samego Platona. Widoczne jest to zresztą tzw. „gołym okiem”; bo przecież filozof ten nie pozostawił aż tyle miejsca dla działalności bogów czy Boga, że jeśli mędrzec „świeci” blaskiem swojego umysłu, to jest to jedynie „światło” odbite, oraz jeśli już podejmuje wątki teistyczne, to nie rozbudowuje ich do takich rozmiarów, że filozofia staje się w gruncie rzeczy teozofią.

---

<sup>32</sup> M. Ficino, *O miłości, czyli o Uczcie Platona*; podają za: *Filozofia włoskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 110 i d.

# Wykład III

## Racjonalność arystotelesowska

Według Diogenesa Laertiosa, Arystoteles (ok. 384/83–322/21 p.n.e.) „był najzdolniejszym uczniem Platona”, ale „odszedł od Platona jeszcze za życia mistrza” i założył w ateńskim Liceum („miejscu odpowiednim do przechadzek”) szkołę perypatycką (termin *peripatos* w jęz. greckim oznacza tyle, co „przechadzanie się”). Ze swoimi uczniami prowadził dyskusje na różne tematy, bowiem źródło mądrości widział w „zdziwieniu” i „zaciekawieniu”, a trudno byłoby wskazać taki obszar 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, co za kogoś kto wprawdzie nie jest „specjalistą” od niczego, ale zdołał osiągnąć taką mądrość, która pozwala mu rozumnie (racjonalnie) wypowiadać się na każdy temat oraz udzielać mądrych rad wszystkim tym, którzy nie są filozofami. Jest to wprawdzie intelektualnie podejrzane, ale Arystoteles potrafił to na tyle dobrze wyjaśnić i uzasadnić, że przez wiele stuleci spoglądano na filozofię jak na swoistą skarbnicę mądrości, a na niego samego jako na jednego z najmądrzejszych wśród mądrych<sup>1</sup>. Istotne znaczenie dla ugruntowania jego pozycji miał również fakt, że zachowała się znaczna część jego dorobku pisarskiego, zwłaszcza tzw. dzieł szkolnych<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „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, *Was ist Philosophie?*, wyd. cyt., s. 41 i d.

<sup>2</sup> „Pisma Arystotelesa dzielą się na dwie wielkie grupy: *egzoteryczne* (które były skomponowane w większości w formie dialogu i przeznaczone dla szerokiego kręgu odbior-

Wprawdzie Diogenes Laertios nie zawsze jest miarodajnym źródłem informacji o „żywotach i poglądach” owych „słynnych filozofów”, którzy pojawiają się na kartach jego dzieła, niemniej nierzadko można tam znaleźć coś takiego, co trafnie wskazuje na generalny kierunek myślenia prezentowanych przez niego osób. Tak jest również w przypadku Arystotelesa. O filozofie tym napisał, że z jego punktu widzenia „dwojaka jest nauka filozofii – jedna praktyczna, druga teoretyczna. Praktyczna dzieli się na etykę i politykę, a w tej ostatniej mówi się o państwie i o gospodarstwie domowym; teoretyczna zaś obejmuje fizykę i logikę, przy czym logika nie stanowi sama działu dla siebie, ale jest najskuteczniejszym narzędziem dla innych działów filozofii. A wyznaczając jej dwa cele, wykazywał to, co prawdopodobne i to, co prawdziwe. Do każdego zaś z tych celów używał dwóch środków pomocniczych, tj. dialektyki i retoryki oraz analityki i filozofii do wykazania tego, co prawdziwe. Nie pomijał przy tym niczego, co odnosi się do heurezy [...] ani też niczego, co odnosi się do sądu [...] ani też niczego, co odnosi się do praktycznego zastosowania”. Nieco dalej dodawał, że „za jedyny cel uważał uprawianie cnoty w całym życiu”, oraz że „cnota jako taka nie wystarcza do szczęśliwości; potrzebne są jeszcze dobra cielesne i dobra zewnętrzne, bo nawet mędrzec czuje się nieszczęśliwy, jeżeli doznaje cierpień, niedostatku i różnych braków”, a także, iż „cnoty nie idą jednak z sobą w parze: człowiek rozumny i sprawiedliwy równocześnie może być wyuzdany i nieopanowany. Mędrzec nie jest człowiekiem wolnym od namiętności, ale człowiekiem, który nad namiętnościami panuje [...]”<sup>3</sup>.

Pojawiający się na końcu tej wypowiedzi ów mędrzec czy też – co na to samo wychodzi – „człowiek rozumny i sprawiedliwy” przekonuje, że

---

ców) oraz *ezoteryczne* (które były owocem, a jednocześnie podstawą działalności dydaktycznej Arystotelesa i nie były przeznaczone dla odbiorców zewnętrznych, lecz tylko dla uczniów). [...] Pierwsza grupa pism całkowicie zaginęła i pozostało z niej zaledwie kilka tytułów i nieliczne fragmenty. [...] Dotarła natomiast do nas większość dzieł szkolnych, które traktują o całej problematyce filozoficznej i niektórych gałęziach nauk przyrodniczych. *Corpus Aristotelicum*, według obecnego uporządkowania, otwiera *Organon*, którym to tytułem, począwszy od późnej starożytności, oznaczony został zbiór traktatów logicznych; są to: *Kategorie*, *O zdaniu*, *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O dowodach sofistycznych*. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, wyd. cyt., s. 373 i n. Próbę całościowego zestawienia dorobku pisarskiego Arystotelesa podjął Diogenes Laertios w cytowanym tutaj dziele – wyliczył, iż składa się on „w sumie z 445 270 wierszy”.

<sup>3</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 270 i d.

u Arystotelesa – podobnie jak u jego nauczyciela Platona – w całym tym „szkolnym” filozofowaniu chodziło m.in. o osiągnięcie maksymalnej rozumności (racjonalności), ale wygląda na to, że w tym wypadku owa rozumność uznana została za warunek konieczny, ale niewystarczający do osiągnięcia szczęścia, które jawi się tutaj jako cel nadrzędny wszystkich ludzkich działań. Czego jeszcze, zdaniem Arystotelesa, potrzeba do osiągnięcia tego celu (poza „dobrami cielesnymi i zewnętrznymi”) oraz – co niemniej ważne – w jaki sposób ów cel osiągnąć?, nie dowiemy się już niestety od Diogenesa Laertiosa. Jego prezentacja stanowiska tego filozofa jest bowiem wyjątkowo lapidarna – żeby nie powiedzieć: ogólnikowa. Trzeba zatem odwołać się do źródeł, to znaczy pism Arystotelesa.

Dla udzielenia odpowiedzi na postawione wyżej pytania istotne znaczenie ma to, od którego z tych pism czy grupy pism się wychodzi. Zasadne wydaje się wyjście tutaj od należącej do grupy pism moralnych jego *Etyki nikomachejskiej* – nie tylko dlatego, że Arystoteles uznał „uprawianie” cnoty za cel nadrzędny ludzkiego życia, ale także dlatego, że stwierdził tam, iż „cnotą ludzką jest tylko ta, w której ma udział działanie rozumu” (z czego wynika, że nie ma prawdziwej moralności bez prawdziwej racjonalności, i odwrotnie), a ponadto uznał „życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego” za swoisty wyróżnik człowieka (odróżniający go zarówno od świata roślin, jak i świata zwierząt), zaś wykonywanie tej „funkcji” przez duszę za najwyższą z dostępnych człowiekowi cnot<sup>4</sup>. Tam również przedstawiony został przez Arystotelesa taki hierarchiczny podział cnot, z którego wynika, że najwyższej stoją te, które związane są z „najbardziej szlachetną częścią duszy”, to znaczy z rozumem (stanowią one tzw. cnoty dianoetyczne; jedną z nich jest mądrość). Wskazał tam również na istnienie „mniej szlachetnej części duszy” oraz na jej wewnętrzne zróżnicowanie, to znaczy: „nierozumna część duszy jest – jak się okazuje – dwójaka: wegetatywna, bowiem jej strona nie ma nic wspólnego z rozumem;

<sup>4</sup> Stwierdza tam: jeśli „za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie postępowanie zgodne z rozumem, zaś za swoistą funkcję człowieka dzielnego (= cnotliwego) to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej swoistej dzielności (= cnoty); jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju” [czyli „postępowania zgodnego z rozumem” – uwaga Z.D.]. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2000, s. 88 i n.

druga natomiast, która jest zdolnością pożądania i wszelkiego w ogóle pragnienia, uczestniczy poniekąd w rozumie o tyle, o ile mu ulega i jest mu posłuszna”. Rzecz jasna, ludzkie myślenie i postępowanie jest tym bardziej rozumne, im bardziej owa „zdolność pożądania i wszelkiego w ogóle pragnienia” jest kontrolowana i „dyscyplinowana” przez rozum.

Trzeba jeszcze odnotować, że w dziele tym pojawia się zarówno wyróżnienie różnych rodzajów mądrości, jak wskazanie jej najwyższego rodzaju; „Mądrość w sztukach – stwierdza tam – przypisujemy [w języku greckim] najznakomitszym artystom, np. Fidiaszowi jako rzeźbiarzowi lub Polikletowi jako twórcy posągów, i wówczas nic innego nie rozumiemy przez «mądrość», jak tylko mistrzostwo w sztuce; o niektórych jednak ludziach mówimy, że są w ogóle mądrzy, a to nie tylko w pewnej dziedzinie lub pod pewnym względem, [...] więc jasną jest rzeczą, że mądrość jest najwyższym z rodzajów wiedzy. Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych zasadach”.

Na pytanie: jak to osiągnąć? odpowiedź Arystotelesa sprowadza się do stwierdzenia, że należy opanować i praktykować cnoty, przy czym ich praktykowanie przyczyniać się ma do ich coraz lepszego opanowywania; „Tak np. budowniczowie kształcą się budując domy, a cytarzyści – grając na cytrze. Tak samo stajemy się sprawiedliwi, postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się”. Wszystkie wymienione tutaj cnoty wymagają wsparcia rozumem, ale umiarkowanie – nazywane również „słusznym środkiem” – stanowi tę z nich, która warunkuje pozostałe; w *Etyce wielkiej* wyjaśnia, że „umiarkowanie jest stanem umiaru pomiędzy nieumiarkowaniem, czyli rozwiązłością”; i dodaje: „jeżeli umiar jest rzeczą najlepszą, umiarkowanie jest pewnego rodzaju środkiem pomiędzy nieumiarkowaniem a brakiem wrażliwości”<sup>5</sup>. Oznacza to m.in., że nie można być mężnym, nie będąc umiarkowanym – pierwsza z nich bowiem okazuje się „słusznym środkiem” między zuchwałością i tchórzostwem. Dalej wyjaśnia, że bez opanowania i praktykowania tej cnoty nie można również opanować i praktykować wielu innych cnót – takich np. jak: łagodność (jest „słusznym środkiem” między porywcznością i nieczułością), hojność (jest owym środkiem między rozrzutnością i skąpstwem), przyjaźń (jest „środkiem” między pochlebstwem i wrogością), godność (jest „środkiem” między słu-

<sup>5</sup> Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, Warszawa 1977, s. 41 i d.

zaleczością i zarozumiałstwem), wielkoduszność (jest „środkiem” między próżnością i małodusznością) czy szczodrość (jest „środkiem” między marnotrawstwem i skąpstwem).

Już w tym momencie można podjąć próbę nakreślenia ogólnego wizerunku człowieka rozumnego (mędrca). Z pewnością jest to osoba zorientowana w swoim myśleniu i działaniu w pierwszej kolejności nie na rozwiązywanie wielkich problemów metafizycznych (takich jak początek i koniec świata czy panujący w nim ład lub bezład), lecz na rozwiązywanie fundamentalnych problemów egzystencjalnych człowieka, zwłaszcza tych problemów moralnych, bez rozwiązania których nie może on osiągnąć tego, czego najbardziej pragnie, a okazuje się, że każdy człowiek – również mędrzec – pragnie osiągnąć szczęście; osiągnąć je pragnie nie w jakimś innym lepszym świecie, lecz w tym świecie w którym przychodzi mu stawiać czoła trudom codziennego życia („cierpieniom, niedostatom i różnym brakom”). Jest to również ktoś kto wprawdzie znalazł już sposób na dotarcie do tego celu (jest nim postępowanie „środkiem drogi” lub przynajmniej nieuleganie skrajnościom), to jednak ma on świadomość, że nie jest to przedsięwzięcie łatwe do realizacji – nawet wówczas, gdy już się na owej drodze znajdzie, to musi się liczyć ze skłonnością do „chodzenia własnymi drogami” tych części duszy, które ze swojej natury ani nie są rozumne, ani też niełatwo poddać je kontroli rozumu. Jest to w znacznej mierze ktoś niezależny w swoim myśleniu i działaniu od sądów, mniemań i ocen innych lub też – co na to samo wychodzi – ma wewnętrzne głębokie przekonanie, że jeśli mu jego własny rozum nie pomoże, to nie pomoże mu nikt i nic innego. Jednak odpowiadając na pytanie: skąd bierze to przekonanie oraz inne swoje mądrości?, nie będzie utrzymywał, że jest to wynikiem wyłącznie jego własnych przemyśleń i doświadczeń życiowych. Przeciwnie, będzie dowodził, że przynajmniej jeśli chodzi o ogólne wskazania, to warto posłuchać mędrców (filozofów), to znaczy tych, dla których poświęcili swoje życie w zabieganiu o względy owej tajemniczej dla wielu *Sophie* (Mądrości) i zdołali poznać niejedną z jej tajemnic. Jednak w wielu konkretnych problemach codziennego życia można i trzeba liczyć wyłącznie na swój rozum, a ściślej na swój zdrowy rozsądek (*phrónesis*) – w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles definiuje go jako „trwałą dyspozycję do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” i sytuuje go wśród cnót dianoetycznych, to znaczy należących do „najbardziej szlachetnej części duszy”.

Mądrość owych mędrców jest jednak czymś dużo więcej niż mądrość oparta na zdrowym rozsądku. Odpowiedzi na pytanie: czym ona jest oraz czym być powinna znaleźć można w arystotelesowskim *Organonie*, to znaczy w jego w pismach z zakresu logiki i epistemologii. Tam bowiem Arystoteles dowodzi, że ów mędrzec jest – poza wszystkim innym „analitykiem” (terminem tym określał on logika), to znaczy kimś kto „za pomocą dowodu zdobywa wiedzę”; „Przez wiedzę rozumiem sylogizm tworzący wiedzę naukową”, natomiast „sylogizm jest to wypowiedź, w której gdy się coś założy, coś innego niż się założyło musi wynikać dlatego, że się założyło”, przy czym sylogizm może być „doskonały” (wówczas „jeżeli nie potrzebuje niczego więcej ponad to, co zostało w nim przyjęte”) lub „niedoskonały” (wówczas „jeżeli potrzebuje do tego jednego lub więcej zdań, które chociaż są konieczne dzięki przyjętym terminom, nie są jednak przyjęte dzięki przesłankom”)<sup>6</sup>. Ów mędrzec jest również kimś kto potrafi w sposób jednoznaczny określić podstawowe pojęcia, to znaczy albo je zdefiniować (według Arystotelesa, definicja to „dyskurs, który wyraża istotę” lub „dyskurs, który wyraża naturę rzeczy”, lub „dyskurs, który wyraża substancję rzeczy”) lub wskazać rację, dla której nie mogą i nie muszą one być definiowane (nie można definiować kategorii, bowiem są to najogólniejsze pojęcia, służące m.in. do definiowania innych pojęć), dalej – potrafi on dokładnie wskazać liczbę takich pojęć, które nie mogą być definiowane (zdaniem Arystotelesa, jest ich dziesięć i tylko dziesięć), jeszcze dalej, potrafi dokonać logicznej i gramatycznej analizy zdań (analizę tę Arystoteles nazywa „hermeneutyką”) itd. Tych „dalej” jest więcej, bowiem ów mędrzec okazuje się nie tylko sprawnym logikiem, ale także m.in. niemiernie sprawnym matematykiem, fizykiem, metafizykiem i retorem. W każdej z tych nauk i sztuk (według Arystotelesa retoryka jest sztuką – „niewątpliwie sztuką pożyteczną”, bowiem „przydającą bardziej prawdzie i sprawiedliwości niż ich przeciwieństwom”), a także w wielu jeszcze innych (takich np. jak poetyka czy polityka) mędrzec ów w mistrzowski sposób posługuje się rozumem oraz tymi zdolnościami, które go wspoma-

<sup>6</sup> Por. Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, Warszawa 1973, s. 4 i d.. Zdaniem G. Reale, „Arystotelesowska logika [...] stanowi ten moment, w którym filozoficzny *logos* stał się już zupełnie dojrzały dzięki sformułowaniu wszystkich problemów [...] był w stanie potraktować jako problem samego siebie i swój własny sposób postępowania; w ten sposób, gdy już nauczył się rozumować, doszedł do ustalenia, czym jest sam rozum, to znaczy, jak się rozumuje, a także kiedy i o czym można rozumować”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, wyd. cyt. s. 533.

gają, a nad tymi, które mu się sprzeciwiają potrafi zapanować i sprawować taką kontrolę, aby nie stanowiły przeszkody w osiągnięciu szczęścia.

Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na pytanie: czy ów mędrzec posługuje się w tym wszystkim jednym i tym samym rozumem, czy też korzysta raz z jednego, innym razem z innego rodzaju rozumu. Nie można wykluczyć, że Arystoteles zakładał, iż człowiek dysponuje różnego rodzaju rozumami i odwołuje się do nich w zależności od konkretnych potrzeb i okoliczności<sup>7</sup>. Nie można jednak również wykluczyć, że zakładał on istnienie tylko jednego ludzkiego rozumu – takiego, który ulega zmianom w zależności od poziomu jego wykształcenia oraz wykonywanych funkcji; przy takim założeniu rozum matematyczny byłby niższą formą rozwoju tej zdolności duszy ludzkiej niż rozum logiczny, ale jeden i drugi wyższą formą jej rozwoju niż rozum praktyczny; z kolei w tym ostatnim należałoby postawić wyżej tę jego część, która ma zastosowanie w tzw. naukach wytwórczych (nazywanych przez Arystotelesa również „sztukami”) niż tę, która ujawnia swoją obecność w codziennym życiu i w prozaicznych działaniach. W grę wchodzi tutaj również możliwość takiego rozróżnienia, w którym z jednej strony sytuowałby się rozum pojmowany jako zdolność do myślenia abstrakcyjnego (pojęciowego), natomiast z drugiej rozum pojęty jako zdolność do takich działań, które umożliwiają człowiekowi osiągnięcie jego celów w życiu praktycznym. Tak czy inaczej, u Arystotelesa rozum i rozumność raz jest traktowana substancjalnie (akcentowana w niej jest istotowość rozumności), innym razem funkcjonalnie (w niej na plan pierwszy wysuwa się realizowanie przez rozum określonych zadań).

## Post scriptum

Ustalenie relacji między filozofią Arystotelesa i Platona od dawna jest przedmiotem licznych kontrowersji. Diogenes Laertios w tym pierwszym widział ucznia, który w gruncie zerwał z nauką swojego mistrza i nauczyciela. Nie brakowało i nie brakuje jednak również takich, którzy między tymi filozofiami dostrzegali i dostrzegają więcej istotnych zbieżności niż

<sup>7</sup> Zdaniem T. Buksińskiego, u Arystotelesa występują „następujące rodzaje rozumu (resp. funkcje, jego stany): bierny, czynny, potencjalny, aktualny, dianoetyczny, noetyczny, poza tym jeszcze naukowy oraz filozoficzny”. Por. T. Buksiński, *Dwa rozумы filozofii*, wyd. cyt., s. 142 i n.

rozbieżności. Ujmując problem w kategoriach racjonalnej afirmacji oraz racjonalnej negacji, sprowadza się on do pytania: czy racjonalizm arystotelesowski był afirmacją, czy też negacją najistotniejszych punktów racjonalizmu platońskiego?

**Schodzenie się i rozchodzenie platonizmu i arystotelizmu.** Już w czasach starożytnych pojawiali się tacy filozofowie, którzy w filozofii Arystotelesa znajdowali w większym stopniu kontynuację platonizmu niż odejście od niego. Jednym z nich był Plotyn (203–269 n.e.); w swoich *Enneadach* starał się on pokazać przede wszystkim filozoficzną wielkość Platona, ale i o Arystotelesie ma sporo dobrego do powiedzenia; jeśli nawet wytyka mu jakieś błędy czy niejasności, to jednocześnie twierdzi, że można je stosunkowo łatwo skorygować, a niejasności wyjaśnić, odwołując się do platońskich wypowiedzi<sup>8</sup>. Za bliskością filozofii Platona i Arystotelesa opowiadał się również św. Augustyn – w swoim dialogu filozoficznym *Przeciwko akademikom* napisał, że „Arystoteles i Platon do tego stopnia zgadzają się ze sobą, że tylko niedoświadczeni i niezbyt uważni mogą widzieć między nimi różnice”<sup>9</sup>.

Później z tym „zbliżaniem” Arystotelesa do Platona było różnie. W wiekach średnich łączono ich w tradycji arabskiej, ale w filozofii chrześcijańskiej opowiadanie się za jednym lub drugim często oznaczało znalezienie się po przeciwnych stronach intelektualnej „barykady”, w tym albo w istotnie różniących się racjonalistycznych opcjach, albo wręcz z jednej strony w racjonalizmie, z drugiej zaś w którejś z ówczesnych wersji irracjonalizmu. Pokazuje to m.in. Jan Legowicz w swoim obrazie filozofii wieków średnich; mamy w nim zatem (w kolejności chronologicznej):

1. „recepję arystotelizmu w Syrii” w szkołach nestoriańskich; „wprawdzie szkoły te nie wypracowały własnego systemu, niemniej jednak [...] zapoczątkowały zwrot do ścisłości myślenia naukowego i filozoficznego, co było jednym z pierwszych i najwcześniejszych wyrazów reakcji na irracjonalizm gnozy teistycznej”;

<sup>8</sup> Np. gdy Arystoteles „zbyt pośpiesznie mówi, że czas jest miarą ruchu, zamiast powiedzieć, że mierzy się ruchem [...]. Platon przynajmniej nie powiedziałby ani, że substancja czasu jest tym co mierzy, ani też tym co jest przez coś mierzone”. Por. Plotyn, *Enneady*, t. I, Warszawa 1959, s. 412 i in.

<sup>9</sup> Nieco dalej dodaje: „Dzięki nim po wielu wiekach i wielu sporach zarysował się jasno, jak sądzę, jeden system prawdziwej filozofii. Filozofia ta nie dotyczy tego świata [...], lecz tamtego drugiego, duchowego świata”. Por. Św. Augustyn, *Przeciwko akademikom*, wyd. cyt., s. 141.

2. „neoplatoński arystotelizm arabski”; ogromnie zróżnicowany wewnętrznie, ale w każdym przypadku eksploatujący platoński i arystotelesowski racjonalizm oraz przeciwstawiający się różnym formom irracjonalizmu;

3. „irracjonalizm i arystotelesowski racjonalizm żydowski”; ten pierwszy łączy się z „gnozą filońską” oraz „teozofią wschodnią”, natomiast drugi z pitagoreizmem, neoplatonizmem oraz oczywiście arystotelizmem (reprezentowanym m.in. przez Maimonidesa i Saadja);

4. „dialektyków”; dzielących się na „neoplatoników” (takich jak Jan Szkot Eriugiena) oraz kontynuatorów tradycji arystotelesowsko-beocjańskiej (takich jak Alkuin czy Erik z Auxerre);

5. „antydyalektyków”, toczących walkę intelektualną z „dialektykami” o „supremację teologii nad filozofią”<sup>10</sup>.

Ową „walkę” autor tego opracowania uznaje za podstawowy punkt odniesienia dla tych wszystkich istotnych polemik filozoficznych, które miały miejsce w X i XI wieku; jego konsekwencją był m.in. głośny spór między nominalistami i realistami pojęciowymi o powszechniki (uniwersalia) oraz wyłonienie się takich racjonalistycznych opcji jak: „racjonalizm naturalistyczny” (jednym z jego przedstawicieli był Bernard z Chartres, „wybitny znawca platonizmu”) „racjonalizm spekulatywny” (reprezentowany m.in. przez Piotra Abelarda, „jednego z najwybitniejszych umysłów swojej epoki”)<sup>11</sup>.

Wprawdzie nie zawsze można się zorientować, gdzie w tym wszystkim mamy do czynienia z platonizmem, a gdzie już z arystotelizmem lub

<sup>10</sup> Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 164.

<sup>11</sup> Charakteryzując wkład Piotra Abelarda w kreację filozoficznego racjonalizmu, J. Legowicz pisze, że „Abelard jako pierwszy jasno rozdzielił, a nawet wyraźnie przeciwstawił zakres filozofii i rozumu zakresowi teologii i wiary. Szukając racjonalnego uzasadnienia danych wiary, doszedł do przekonania, że połączenie wiary z rozumem nie jest możliwe ani w zakresie rozumienia sformułowań dogmatycznych, ani też w dziedzinie możliwości ich racjonalnego, logicznego formułowania. [...] Sprzeciwiając się racjonalizmowi teologicznemu, który przypisywał głównie Anzelmowi z Canterbury, Abelard zapoczątkował racjonalizm dialektyczny, otwierający przed filozofią możliwość niemal całkowitego uniezależnienia się od teologii”. Por. tamże, s. 218. Nie ze wszystkimi sformułowanymi tutaj ocenami skłonny jestem się zgodzić – bo przecież racjonalizm dialektyczny pojawia się już u Platona i Arystotelesa, a jego łączenie z teologią pojawi się później w filozofii Hegla (stanowiącej jedną z „wizytówek” nowoczesnego myślenia), niemniej w pełni podpisuje się pod tymi, które wynikają z założenia, iż Abelard w większym stopniu był filozofem (i to filozofem-racjonalistą) niż teologiem.

też bardziej z arystotelizmem niż z platonizmem, niemniej nie ulega wątpliwości przynajmniej to, że to właśnie filozoficzny racjonalizm obu wielkich filozofów greckich inspirował te polemiki oraz dostarczał różnorodnych argumentów zarówno jednej, jak i drugiej stronie. Przekonuje zresztą o tym autor tego opracowania w tej jego części, w której przedstawia filozofię wieków średnich – wskazuje tam m.in. na pojawienie się w XIII wieku „filozoficzno-teologicznej recepcji arystotelizmu i jej opozycji racjonalistycznej”; do wybitnych przedstawicieli tej „recepcji” należą Albert z Bollstädt (1206–1280), zwany „Wielkim” oraz Tomasz z Akwinu (św., 1225–1274), nie tylko wielki teolog-racjonalista (autor m.in. dowodów na istnienie Boga), ale także wielki filozof-racjonalista (autor „nowego systemu filozoficzno-teologicznego”). Warto odnotować, że w świetle tego opracowania sprzeciw wobec tej „recepcji arystotelizmu” (na swój sposób racjonalistycznej, ale jej racjonalizm opierał się na łączeniu filozofii z chrześcijańską teologią), wychodził z różnych ośrodków kościelnych i akademickich (m.in. paryskiego i oksfordzkiego), a jego przedstawiciele (tacy m.in. jak Jan Duns Szkot, czy Roger Bacon) również posługiwali się racjonalistyczną argumentacją oraz odwoływali się do racjonalizmu arystotelesowskiego<sup>12</sup>.

**„Trzecie żeglowanie”.** Niejeden z tych średniowiecznych sporów filozoficznych i teologicznych przeminął wraz z tamtą epoką. Pozostał jednak do dzisiaj spór o stosunek filozofii Arystotelesa do filozofii Platona oraz oczywiście podział na tych, którzy dostrzegają w tej pierwszej więcej kontynuacji niż faktycznego zerwania z tą drugą oraz tych, którzy skłonni są akcentować arystotelesowską odrębność. Do tych pierwszych należy m.in. przywoływany już tutaj kilkakrotnie Giovanni Reale. Rzecz jasna, ma on świadomość dyskusyjności tego stanowiska. W uwagach wstępnych do tomu II swojej *Historii filozofii starożytnej*, poświęconego w całości prezentacji filozofii Platona i Arystotelesa, z niektórymi pojawiającymi się w tej mierze kontrowersji zdaje zresztą sprawę. Generalnie jednak uważa, że „interpretacja Arystotelesa w znacznej mierze zależy od interpretacji Platona”, a „istotny rdzeń myśli Arystotelesa, jeśli się je odczyta bez

<sup>12</sup> Charakteryzując stanowisko Jana Duns Szkota (1270–1308) autor tego opracowania stwierdza, że „przeciwstawiając się Tomaszowi i jego recepcji arystotelizmu, Szkot również poznawał Arystotelesa, korzystając z tych samych tłumaczeń, którymi posługiwali się dominikanie [Tomasz z Akwinu ukończył dominikańskie seminarium – uwaga Z.D.]”. Por. tamże, s. 257 i d.

uprzedzeń, jawi się nie jako antyteza, lecz jako swoiste potwierdzenie myśli Platona”<sup>13</sup>. Dla wyjaśnienia i uzasadnienia swojego stanowiska wprowadza on kategorie „pierwszego” i „drugiego żeglowania”; „«Drugie żeglowanie» jest metaforą wziętą z języka żeglarskiego, a najjaśniej wydaje się tłumaczyć je znaczenie Eustatiosa, który powołując się na Pausaniasza, wyjaśnia: «Drugim żeglowaniem nazywa się to, którego ktoś podejmuje się wtedy, gdy nie mając już wiatru w żaglach, płynie się, posługując wiosłami». «Pierwsze żeglowanie» pod pełnymi żaglami, odpowiadałoby zatem 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, *odpowiadające nowemu typowi metody*, który prowadzi do odkrycia sfery tego, co ponadzmysłowe. Pchanymi wiatrem żaglami filozofów przyrody były *zmysły i wrażenia zmysłowe*; wiosłami «drugiego żeglowania» są *rozumowania i postulaty*; to na nich właśnie opiera się nowa metoda”<sup>14</sup>.

Rzecz jasna „wiosłami” tymi posługiwali się zarówno Platon, jak i Arystoteles. Na przynależność tego ostatniego do grona „żeglarzy” «drugiego żeglowania» wskazywać ma ponadto uznanie „istnienia jakiejś rzeczywistości ponadzmysłowej” (transcendentnej); zasadnicza różnica między Platonem i Arystotelesem w tej ostatniej kwestii sprowadza się do tego, że Arystoteles zastąpił „platońską koncepcją tego co ponadzmysłowe, rozumianego najczęściej jako rzeczywistość inteligibilna”, „koncepcją tego, co ponadzmysłowe, rozumiane najczęściej jako Intelpekt”, którym okazują się: „a) Bóg, czyli nieruchomy Poruszyciel; b) byty podobne do pierwszego Poruszyciela; c) byty o strukturze hierarchicznej; d) istniejące w ludziach dusze rozumne”<sup>15</sup>. Z tej konfrontacji wyłania się obraz Arystotelesa jako filozofa „dążącego do większej niż u Platona spójności i spójności”, ale jednak przede wszystkim wielkiego metafizyka, i to metafizyka platońskiego, a w każdym razie „podtrzymującego platoński teoremat

<sup>13</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, wyd. cyt., s. 20 i d.

<sup>14</sup> Por. tamże., s. 79 i d. Warto odnotować, że autor do największych „sterników” tego „pierwszego żeglowania” zalicza Anaksagorasa (500–428 p.n.e.) – Platon się z nim „rozstał” nie dlatego, że nie uznawał on kierowniczej roli umysłu ludzkiego, lecz dlatego, że „głosząc tezę o kierującym umyśle, powinien był wyjaśnić kryterium *tego co najlepsze*, ze względu na które umysł ten działa. [...] Anaksagoras jednak tego nie zrobił. Wprowadził umysł, ale nie przyznał mu wyżej opisanej roli i zamiast «temu co najlepsze» nadał rolę przyczyny *sprawczej elementom fizycznym* (powietrzu, eterowi, wodzie itd.)” (tamże, s. 77).

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 380 i d.

o metafizycznym pierwszeństwie formy”, a ponadto zachowującego platońską „podstawową koncepcję ejdetyczną”. Tyle w wielkim skrócie Giovanni Reale.

Moim zdaniem, między stanowiskami Platona i Arystotelesa występują wprawdzie pewne zbieżności, ale występują również rozbieżności – i to one ostatecznie przesądzają o tym, że racjonalizm platoński oraz racjonalizm arystotelesowski stanowią dwa różne typy. Zbieżności i rozbieżności występują m.in. w pojmowaniu teoretycznych i praktycznych możliwości rozumu oraz w sposobie jego używania. U Platona jest to przede wszystkim rozum spekulatywny (teoretyczny) najlepiej „czujący się” i odnajdujący w świecie spekulacji i teorii, to znaczy idei, aksjomatów, teorematów i postulatów. U Arystotelesa taki rozum wprawdzie również się pojawia, ale pojawia się nie tylko po to, aby zademonstrować swoją zdolność do spekulatywnego i ścisłego myślenia (i ją demonstruje m.in. w metafizyce i w logice), ale także, aby pokazać swoją chęć rozwiązania wszystkich ludzkich problemów. Wprawdzie okazuje się, że nie może ich łatwo i szybko rozwiązać, a być może nawet nigdy przedsięwzięcie to nie zakończy się definitywnym sukcesem, to jednak chce, może i potrafi przyznać się do swoich ograniczeń oraz – co niemniej ważne – wskazać na ograniczenia tych, z którymi musi współdziałać na poszczególnych etapach dochodzenia do coraz większej sprawności (rozumności) oraz uzasadnić zawierane z nimi sojusze i kompromisy; uzasadnieniem tym jest pokazanie po jak ogromnym, zróżnicowanym i obfitującym w liczne pułapki obszarze zmuszony jest się poruszać. Wszystko to sprowadzałoby się do sceptycznych kontestacji, gdyby nie miał racjonalnego planu na pokonanie tych trudności oraz silnej determinacji i niezłomnej wiary w to, że można i trzeba je pokonać. Ale on ją ma i ją wyklada (w swojej etyce) w postaci katalogu cnót, które trzeba realizować (jeśli człowiek chce się czymś różnić od rośliny) – krok po kroku, wchodząc stopniowo na coraz wyższe poziomy rozumności. Na jednym ze wstępnych etapów tego zmierzania do jak największej rozumności jego sojusznikiem okazuje się zdrowy rozsądek; korzysta z jego pomocy nie dlatego, że ma do niego wielkie zaufanie (bo go nie ma), lecz dlatego, że sam jest dostatecznie obeznany ze swoim „rzemiosłem” – jak ów budowniczy, który ma już pewien plan domu, ale nie ma jeszcze wystarczającego doświadczenia i wprawy, aby samemu go wznieść i musi korzystać z pomocy tego, który mu wprawdzie nie daje intelektualnego wsparcia, ale umożliwia uniknięcie najpoważniejszych błędów. Jest to w jakiejś mierze odpowiedź na pytanie o stosunek

Arystotelesa do sofistów; ich zdroworozsądkowej mądrości filozof ten nie negował, niemniej traktował ją jako pomocniczą i wymagającą kontroli i korekt ze strony intelektu.

Tak czy inaczej, Arystoteles głęboko wierzył w to, że każdy człowiek wyposażony jest w pewien rodzaj rozumu oraz ma możliwość osiągnięcia coraz większej rozumności poprzez zdobywanie przez jego rozum coraz większej sprawności oraz coraz większego doświadczenia; jest to jednym z warunków nie tylko zawierania rozumnych sojuszy, ale także rozwiązania ich wówczas, gdy przestają być użyteczne i przystępowania do szukania sobie nowych, bardziej przydatnych sojuszników. Na pytanie: czy w którymś momencie ów rozum okaże się na tyle silny, że wystarczy samemu sobie? Arystoteles nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. W moim przekonaniu, w jego filozofii nie pojawia się jednak żadna taka argumentacja, która mogłaby uzasadnić racjonalność takiego oczekiwania. Oznacza to, że arystotelesowski rozum (brany w jego „najszlachetniejszej” części) faktycznie nie może stać się tym, czym staje się w interpretacji Giovanniego Reale, to znaczy Bogiem, Pierwszym Poruszycielem lub „bytem podobnym do Pierwszego Poruszyciela”. Nie może on również stać się owym pisanym dużą literą *Logosem*, to znaczy bytem, który zarówno sam jest całkowicie rozumny, jak i wprowadza rozumność oraz jej pochodne (takie jak harmonia czy porządek) do wszystkiego, co realnie istnieje. Może on natomiast, i w przekonaniu Arystotelesa powinien, stać się *logosem* (pisanym małą literą), to znaczy naczelną cnotą, zasadą i miarą ludzkiego myślenia oraz praktycznego działania. Być może mógłby również stać się *mitologosem*, to znaczy czymś ze sfery przypowieści o herosach i bohaterach oraz wiary w możliwość i potrzebę istnienia różnego rodzaju heroizmów i form bohaterstwa – jednak już nie bez istotnych zastrzeżeń; podstawowe dotyczy tego, czy jest on zdolny do sprawowania nad tą wiarą racjonalnej kontroli, a nade wszystko czy nie pomyli jej z tym, co stanowi jej intelektualne zaplecze; przypominę, że stanowi je m.in. ów operujący mocnymi racjami, logicznymi dowodami i ścisłymi pojęciami arystotelesowski „Organon”.

Wszystkie wskazane wyżej swoistości arystotelizmu stanowią uzasadnienie dla generalnej tezy, że inicjuje on **trzecie żeglowanie**.

# Wykład IV

## Racjonalność plotyńska

Plotyna (203–269) zalicza się do przedstawicieli piątej Akademii Platonskiej. Założona została ona przez Antiochosa z Askalonu (zm. ok. 68 r. p.n.e.) i charakteryzowała się: w pierwszym okresie swojego istnienia próbą „łączenia idealizmu Platona nie tylko z idealizmem Arystotelesa, ale także z materializmem stoików”, natomiast później z „tendencją do ujęcia szeroko rozbudowanego idealizmu platońskiego w ortodoksyjne karby szkolne i razem z nią silną opozycją przeciwko stoickiemu materializmowi”<sup>1</sup>. Działalność Plotyna przypada na drugi okres funkcjonowania piątej Akademii. Głównym źródłem informacji o tym filozofie jest napisana przez jego ucznia Porfiriusza biografia *O życiu Plotyna*; jej autor przedstawia w niej głównie ostatnie sześć lat z życia Plotyna, to znaczy z okresu, gdy przebywał on w Rzymie i cieszył się u Rzymian opinią znakomitego myśliciela i nauczyciela, otwartego na dyskusje i różnorodność poglądów oraz wykazującego daleko idącą wyrozumiałość dla pojawiających się u jego uczniów trudności w zrozumieniu głoszonych przez niego poglądów<sup>2</sup>. Jego pisma zostały zebrane, podzielone na sześć grup i wydane

<sup>1</sup> Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 227 i d.

<sup>2</sup> Charakterystyczny dla tego plotyńskiego podejścia jest przypadek samego Porfiriusza, który pod wpływem wykładów Ammoniosa Sakkasa zarzucił Plotynowi, że „jego twierdzenie, jakoby «umysłowych przedmiotów» nie było na zewnątrz umysłu, jest fałszywe. Plotyn polecił rzecz wyjaśnić swojemu najlepszemu uczniowi Ameliuszowi, ale Porfiriusz dopiero po jego drugim pisemnym wyjaśnieniu zrozumiał z wielkim, jak sam przyznaje, trudem i zdumieniem, że rację ma nie on Porfiriusz, lecz – Ameliusz i Plotyn” (tamże, s. 232). W. Weischedel podaje, że na wykłady Plotyna „przychodzili nie tylko uczniowie w dosłownym znaczeniu tego słowa, ale także wielki świat, w tym znaczna liczba senatorów”. Co więcej, nie tylko słuchali jego nauk, ale także realizowali lub przynajmniej próbowali je realizować w swoim życiu; „Jeden wytworny senator rezygnuje ze wszystkich swoich urzędów, zwalnia swoją służbę, wyprowadza się ze swojej willi i żyje w odosobnieniu od świata ziemskiego [...]. Inny – adwokat – jest mniej wstrzemięźliwy i nie może opanować swoich namiętności do pieniędzy i lichwiarskich interesów, za co zostaje gwałtownie zgany w środowisku uczniów. Trzeci żywi ogromne namiętności do polityki, które Plotyn

przez Porfiriusza pt. *Enneady* (termin *ennea* oznacza, że w każdej z tych sześciu grup jest dziewięć pism). Wstępem do nich jest wspomniana wyżej biografia. Podanych w niej jest nie tylko szereg faktów z życia tytułowego filozofa, ale także informacje na temat niektórych spośród jego uczniów („miał dużą ilość zwykłych słuchaczy, a nadto żarliwych wielbicieli, obcujących z nim z powodu filozofii”) oraz samych „ksiąg”. Jedne z tych „ksiąg” napisane zostały „w zaraniu dojrzałości, inne w rozkwicie, a jeszcze inne wtedy, kiedy chorował na ciele, tak też jest z mocą tych ksiąg. Oto pierwsze w liczbie dwudziestu i jednej są słabszej mocy i nie mające jeszcze dość silnego lotu, księgi ze średniego okresu twórczości wykazują moc dojrzałą i są te księgi w liczbie dwudziestu czterech z małymi wyjątkami arcydoskonałe, a ostatnie wreszcie księgi w liczbie dziewięciu są napisane niestety już wtedy, kiedy moc osłabła [...]”<sup>3</sup>. Adam Krokiewicz pisze, że „*Enneady* stały się manifestem filozofii nowej – «neoplatonickiej». Zdobyły wielką sławę w starożytności i wywarły ogromny wpływ na wieki późniejsze. Krytykować je jako takie zaczęto dopiero w wiekach nowszych”<sup>4</sup>.

Pisma te pokazują, że w kręgu zainteresowania Plotyna znajdowało się to, co w jego przekonaniu miało istotne znaczenie dla życia w ogóle (nazywanego przez niego „żywina”), a dla życia ludzkiego w szczególności. *Enneady* rozpoczynają się rozważaniami nad tym, „co to jest żywina i kto to jest człowiek”<sup>5</sup>. W świetle wyłożonych tam poglądów, „żywina” to nie tylko byt, który „żywi uczucia przyjemności i przykrości, obawy i odwagi, pożądania i wstrętu”, ale także byt, który posiada zdolność „i rozważania, i mniemania” – „gdzie przynależą uczucia”, „jak powstają i gdzie należą myśli czyste”, „co nadzoruje i spraw tych docieka oraz wyroki wy-

próbował tłumić. Czwarty w końcu chciał z niezyczliwości wyrządzić krzywdę mistrzowi poprzez magiczne zaklęcia, ale mu się to nie udało, a czary zwróciły się przeciwko zaklinaczowi”. Por. W. Weischedel, *Die Philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 70 i d.

<sup>3</sup> Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, w: Plotyn, *Enneady*, t. I, Warszawa 1959, s. 12 i d.

<sup>4</sup> Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, wyd. cyt., s. 234 i d. Adam Krokiewicz uważa, że można wprawdzie dokonać streszczenia nauki Plotyna (i dokonuje takiego streszczenia), ale „żadne streszczenie nie zastąpi lektury dzieł filozofa. O wartości nauki Plotyna stanowi nie tyle dająca się streścić część systematyczna, ile ogromne i nie dające się streścić bogactwo głębokich myśli, osobistych przeżyć i obserwacji psychologicznych osnutych na jej systematycznej części”.

<sup>5</sup> Było to faktycznie jedno z ostatnich pism Plotyna – na początku *Ennead* umieszczone zostało przez Porfiriusza.

daje” itd. Krótko mówiąc, owa interesująca filozofa „żywina” to człowiek, a człowiek to istota posiadająca duszę, a dusza to byt zdolny zarówno do uczuć, jak i do myślenia, a myślenie to zdolność do postrzegania czegoś, jak i do „rozważania i mniemania” („postrzeżenie jest «przyjęciem» idei lub też cielesnego doznania, a rozważanie i mniemanie idą po postrzeżeniu”) itd.

Tych „dalej” jest oczywiście wiele, bowiem Plotyn był przekonany, że powołaniem człowieka w ogóle jest myślenie, a powołaniem człowieka rozumnego lub człowieka w pełni godnego tej nazwy („człowiek zbiega się z duszą rozumną”, a „rozumowania są działaniami duszy”) takie „rozsupłanie” tego „kłębka” jakim jest „żywina”, aby wszystko to, co w niej jest zasłonięte albo całkowicie zostało odsłonięte, albo przynajmniej zostało pokazane to, czego swoim rozumem człowiek nie jest w stanie całkowicie odsłonić, i oczywiście wykazane, że nie sposób tego uczynić. Po Platonie i Arystotelesie, na których autorytet Plotyn w tym piśmie się wielokrotnie powołuje, te wielkie skróty myślowe wydały mu się prawdami oczywistymi. Za stosowne uznał on jedynie przypomnienie platońskiego rozróżnienia między człowiekiem i zwierzęciem („Zwierzę to ożywione ciało”), porównania postrzegania zmysłowego do poznania „widma” (na ścianie jaskini), utożsamienia tego, co specyficznie ludzkie z „czystymi myślami, które mają siedlisko w oddzielającej się właśnie duszy samej” oraz połączenie owego „czystego myślenia” z tymi cnotami, które „mają korzenie w mądrości”. Do tego dołączył – bazując częściowo na Platonie, a częściowo na Arystotelesie – wykaz tych cnót; na liście tej umieścił tzw. cnoty „mniejsze” (takie jak umiarkowanie) oraz „większe” – takie jak „mądrość” („Polega na widzeniu bytów, które ma w sobie umysł”) oraz rozumność, która w najlepszym wydaniu, to znaczy „w szczytowym żywocie mędrca” polegać ma na „porzuceniu tego życia” (zmysłowego, uwikłanego w różnorakie uczucia) i „wyborze życia innego, życia bogów, bo upodobniać się trzeba do nich, a nie do dobrych ludzi!”<sup>6</sup>.

Odpowiadając na pytanie, jak osiąść sztukę takiego życia, najpierw dokonuje on podziału na tych, którzy „kroczą pod górę” (uczniów, adeptów tej sztuki) oraz tych, którzy „już weszli na górę” (mędrców, nauczycieli), następnie różnicuje tych pierwszych według właściwych ich naturze uzdolnień i predyspozycji – np. muzyk „jest wrażliwy i pełen trwożnego zachwyty wobec piękna [...], raczej trudno się podnieca sam w sobie, a za

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 67 i d.

to łatwo na skutek przypadkowych bodźców”, zatem „trzeba go nauczyć, żeby nie popadał w trwożny zachwyty na widok jednego tylko ciała, lecz prowadzić go trzeba pojęciowo, do ciał wszystkich wskazujących na to samo piękno w nich wszystkich”. Przeciwnością muzyki jest „urodzony filozof” – jego zdolności sprawiają, że „sam rusza w górę i w razie trudności trzeba mu jeno wskazówki”. Wszystkie potrzebne jednemu i drugiemu wskazówki znajdować się mają w dialektyce, która w ujęciu Plotyna okazuje się „zdolnością pojęciowego i słownego określania każdej rzeczy, a mianowicie, czym jest rzecz każda, czym różni się od innych i na czym polega wspólnota [...]. Ona rozprawia i poucza również o tym, co dobre i co niedobre, ile ma podziałów dobre i ile jego przeciwności, czym jest owo wieczne i owo nie-takie, a o wszystkich tych rzeczach poucza oczywiście na podstawie wiedzy, nie mniemania”. Dalej okazuje się, że dialektyka jest zarówno najwyższą mądrością do jakiej zdolny jest człowiek („jest tym, co najczystsze w umyśle i rozumie”, „karmi” się wyłącznie „czystymi prawdami”), jak i jest źródłem ludzkiej mądrości („karmi” duszę ludzką „czystymi prawdami”, „nagimi prawdami i przepisami”). Filozofia i dialektyka nie są jednak tym samym – ta druga jest wprawdzie „cenną częścią” tej pierwszej, ale „filozofia jeszcze inne części, równie cenne posiada”, zawierające mądrość i prowadzące zarówno do mądrości, jak i do innych „cnót posiadających rozumowania w swoich własnych doznaniach i wyczynach, podczas gdy sam rozum jest raczej jakimś wyrozumieniem i uogólnianiem i tym się zajmuje, czy cnoty towarzyszą sobie wzajemnie i czy należy już teraz się zatrzymać [w owym „kroczeniu pod górę” – uwaga Z.D.], czy dopiero później [...]” itd. Już w tym momencie można powiedzieć, że w plotyńskim racjonalizmie występuje łączenie racjonalności z mądrością, a mądrości z ludzkim rozumem i ludzką rozumnością, a ludzkiego rozumu i ludzkiej rozumności z dialektyką, a dialektyki z filozofią, a filozofii z „kroczeniem pod górę”.

W kolejnych pismach wchodzących w skład *Enneady pierwszej* Plotyn stara się przekonać ich czytelnika, że racjonalność łączy się lub przynajmniej powinno się łączyć również ze szczęściem – „żyć dobrze i być szczęśliwym to to samo”, a „być szczęśliwym” to nie tyle „doznawać przyjemności”, co „móc rozpoznawać, że przyjemność jest dobrem”, a „moc rozpoznawania” posiadają jedynie istoty mające rozum i posługujące się nim, a rozumem w sposób najdoskonalszy posługuje się mędrzec (filozof), z czego m.in. wynika, że „mędrzec nie popadnie w nikczemne nieszczęście z powodu głupoty ludzi innych, nawet swych bliskich, i nie uzależni się

z pewnością od cudzych powodzeń oraz niepowodzeń; rzecz jasna, nie popadnie w nie dopóty dopóki „słucha się” swojego rozumu i postępuje zgodnie z jego „wskazówkami”. Racjonalność ta łączy się także z pięknem. Wprawdzie samo piękno sytuuje się „w dziedzinie” wzroku, słuchu oraz innych zmysłów, to jednak i tutaj nie można „pozostać na dole”, lecz trzeba „iść w górę od świata zmysłów” do „świata umysłu” i wiedzieć, a przynajmniej próbować się dowiedzieć „co sprawia, że ciała mają piękny wygląd i że słuch przyznaje dźwiękom to, że są piękne?” itd. (tych „dalej” jest oczywiście wiele). Racjonalność ta łączy się ma też z dobrem – zarówno z jego doznawaniem i przeżywaniem, jak i jego poznawaniem, w szczególności z poznaniem tego, co stanowi „Dobro pierwsze” („Dobro” pisane przez Plotyna dużą literą), „w jaki sposób dąży do Dobra wszystko inne?” itd.; z kolei z tych „dalej” wynika m.in., że „Życie przysługujące duszy, duszy pierwszej po umyśle, znajduje się bliżej prawdy i odzwierciedla ona Dobro przez umysł, zdobędzie zaś Dobro, jeżeli się w Nie wpatruje [...]”. Nie bez znaczenia dla tej racjonalności jest również wiedza, a przynajmniej próba dowiedzenia się „Jakie są i skąd są rzeczy złe?”. Kwestii tej poświęcone jest obszernie pismo zamieszczone w *Enneadzie pierwszej*. Kończą ją krótkie rozważania o „uzasadnionym samobójstwie” – wprawdzie „mędrcom ono bodaj nie grozi, jeżeli zaś zagrozi, to samobójstwo można by zaliczyć do rzeczy koniecznych i wskazanych okolicznościowo, ale nie wskazanych bezwzględnie”. Można się tutaj domyślać przynajmniej tyle, że i w tym przypadku plotyński mędrzec będzie się kierował nie jakimś irracjonalnym impulsem, lecz swoim rozumem<sup>7</sup>.

Trzy pozostałe *Enneady* zawierają pisma adresowane nie tyle do tych, którzy zaczynają się „wspinać” do prawdziwej mądrości (racjonalności) lub dopiero zastanawiają się nad tym, czy podjąć ten trud, lecz do tych, którzy albo już się „wspięli” dosyć wysoko i oczywiście są zdecydowani podążać dalej wskazywaną im przez mędrca (mistrza) drogą albo nawet znaleźli się już na owej „górze”, ale nie wszystko są w stanie samodzielnie dostrzec i zrozumieć. A zatem, najpierw mamy ogólny „wykład” o świecie – że „zawsze był i będzie”, że to swoje „bycie” zawdzięcza „woli bożej”, że „owa wola ma tę moc, by mimo że ciało wciąż ucieka i przepływa, na-

<sup>7</sup> Pojawienie się tej krótkiej wypowiedzi na temat samobójstwa może tłumaczyć fakt, że w pewnym momencie swojego życia z zamiarem popełnienia samobójstwa nosił się jego Porfiriusz – Adam Krokiewicz pisze, że „Plotyn mu poradził, żeby wypoczął z dala od Rzymu. Porfiriusz wyjechał na Sycylię i rzeczywiście powrócił do zdrowia”. Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, wyd. cyt., s. 232.

kładać tę samą ideę gatunkową na coraz to inne ciało w coraz to innej chwili, tak iż zostaje zachowana na zawsze nie jednostka indywidualna, lecz jednostka gatunkowa” itd. Wniosków z tych generalizacji wynika wiele i wszystkie one mają być zgodne z metafizyką bądź to Platona, bądź też Arystotelesa. W kolejnych częściach *Enneady drugiej* podejmowane są bardziej szczegółowe zagadnienia ontologiczne (m.in. „o ruchu obrotowym” oraz o „mocy sprawczej gwiazd”), a kończy ją obszerne pismo polemiczne *Przeciw mówiącym, że zły jest stwórca i świat* – rzecz jasna, tak nie mówił ani Platon, ani też Arystoteles, mówili i mówią to natomiast ci, którzy nie potrafili i nie potrafią znaleźć w wielości Jedność, w różnorodności i niewystarczalności jednolitość i wystarczalność, a dokładniej „arcyjednolitość i «Samowystarczalność». Według Plotyna, myślenie takich osób albo jest całkowicie nierozumne, albo też ma „tylko widmo rozumnego wątku, ale nie sam wątek i w ogóle nie «pojmie» umysłu i nie będzie w ogóle nawet myśleć pojęciowo”<sup>8</sup>.

*Enneadę trzecią* otwiera pismo *O przeznaczeniu*, a kończy pismo *O naturze i o oglądaniu i o Jedni*. Swoistą „klamrę” spinającą „brzeży” plotyńskiego racjonalizmu stanowi z jednej strony zastanawiający się nad swoim losem człowiek, natomiast z drugiej to, co wie oraz może wiedzieć – jeśli oczywiście będzie realizował takie swoje „przeznaczenie” jak „nieustanne dociekanie dalszych przyczyn” („wszystkie rzeczy stają się za sprawą przyczyn”). Generalnie, podejmowane tutaj przez Plotyna problemy mieszczą się w obszarze filozofii człowieka, ale jedne z nich mają charakter tak ogólny, że oderwane od całości tych rozważań mogą sprawiać wrażenie, iż w gruncie rzecz mają niewiele wspólnego z losem ludzkim, inne natomiast mają charakter tak szczegółowy, że sprawiają wrażenie marginalnych – jak np. wówczas, gdy np. pyta o „przyczynę pójścia na rynek” (może nią być to, że „trzeba kogoś zobaczyć lub odebrać dług”). Rzecz jednak w tym, że filozofia ta ma charakter systemowy i – jak w przypadku każdej filozofii systemowej – podejmowane i rozwiązywane problemy muszą być rozpatrywane w szerszych kontekstach oraz oczywiście z uwzględnieniem jej naczelných idei, założeń i postulatów; jedną z tych idei jest tutaj idea „wspinania się” człowieka po szczeblach mądro-

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 231. Zdaniem A. Krokiewiczza, Plotyn występuje tutaj „przeciwko gnostykom, którzy kończyli na upadku duszy i twierdzili kategorycznie, że świat zmysłowy jest siedliskiem zła. Plotyn uczył inaczej: upadła dusza nie pozostaje w miejscu upadku, lecz «dźwiga się» w górę z taką siłą, iż wróciwszy do umysłu dąży jeszcze dalej wzwyż i jednoczy się z Absolutem” (tamże, s. 259).

ści oraz postulat „wspinania się” dopóty dopóki nie osiągnie się „ogłądania Jedni” oraz „ogłądania w Jedni”.

Poświęcone temu „ogłądaniu” pismo rozpoczyna się generalizacją, że „wszystkie jestestwa pragną «ogłądać» i ten cel mają na oku, więc nie tylko rozumne, ale także nierozumne stworzenia, tudzież ta natura w roślinach oraz rodząca je ziemia, i że wszystkie ów cel osiągają, o ile to jest dla nich możliwe, więc według swojej natury [...]”. Dalej pojawia się również generalna teza, iż do natury człowieka należy posiadanie i posługiwanie się rozumem, co w tym przypadku oznacza „ogłądanie z rozumu” („Mówię zaś «z rozumu» w znaczeniu «badania swojej treści»), które okazuje się „ogłądaniem twórczym” lub – co na to samo zdaje się wychodzić – „ogłądaniem mocą tworzącą” („tworzenie jest «ogłądaniem», albowiem jest wynikiem «ogłądania» nieruchomego”), a to z kolei okazuje się „wyrozumieniem”, które – po kolejnym „obejrzeniu ogłądania” – okazuje się „płodem duszy przedniej, która «żyje» potężniej, że dzierży spokojnie w sobie swoje «ogłądanie», nie zwracając się w górę ani też znowu jeszcze dalej w dół, że pozostaje stale w tym, czym jest, a mianowicie na właściwym sobie szczeblu jakby zmysłowego postrzegania ujrzała to, co po niej, jak ujrzyć je mogła, i już nie szukała innych «ogłądów», gdyż wyłoniła «ogład» wspaniały i pełen uroku”<sup>9</sup>. W ten sposób docieramy do takiej Jedni, jaką stanowi „dusza przodująca”, nazywana również „wyższą rozumnej części duszy”, „duszą mędrca” lub po prostu „umysłem”. W końcowych partiach tego pisma Plotyn starał się przekonać jego czytelnika, że Jednia ta ma wymiar ludzki nie tylko dlatego, że umożliwia człowiekowi (i tylko człowiekowi) racjonalne poznanie (w tym samopoznanie), ale także dlatego, że tylko w jej przypadku «widzenie» dopełnia Dobro (pisane przez niego dużą literą; pisał: „umysł potrzebuje Dobra, ale Dobro nie potrzebuje go zgoła. Toteż umysł, zyskując Dobro, upodobnia się do Dobra i swoją doskonałość ma od Niego w darze, gdyż idea, która na nim widnieje, przybywa od Dobra i czyni go podobnym do Dobra”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 420 i d. Zwrot „jakby zmysłowe postrzeganie” należy zapewne rozumieć w ten sposób, że poprzez analogię do zmysłowego postrzegania dusza rozumna, będąca ze swojej natury bytem nie zmysłowym, lecz duchowym „postrzega” („wyrozumuje”) swoją własną naturę.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 434. „Być podobnym do Dobra” to oczywiście nie to samo, co być owym pisaniem dużą literą „Dobrem”. Podkreśla to zresztą sam Plotyn, stwierdzając, iż w umyśle istnieje jedynie „ślad” tamtego „Dobra”, „ślad”, o którym „należy myśleć” jako o „wzorcu” tamtego „arcyprawdziwego Dobra”.

Problemy różnie pojmowanej i różnie przedstawianej duszy przedstawiają pisma wchodzące w skład *Enneady czwartej*. W dwóch z nich podejmowana jest kwestia „substancji duszy”. Generalną tezę – sformułowaną w opozycji do różnych odmian starożytnego materializmu – jest twierdzenie, że „dusza nie jest żadnym ciałem”, żadną harmonią, żadną entelechią, oraz że ma „umysłową naturę oraz bożą dola”. W świetle wcześniejszych rozważań pierwsza z tych kwestii jest w miarę jasna. Wyjaśnienia wymaga natomiast owa „boża dola”. Wypowiedzi Plotyna na ten temat nie tworzą jednak jakiegось zwartej logicznej całości. W jednym bowiem miejscu stwierdza on, że „dusza to rzecz boska i godna uwielbienia” (bowiem „nie posiadając wielkości, przestaje z każdą wielkością i będąc to oto, jest znowu tu oto nie przez coś innego obecna, lecz przez «tożsame»), natomiast w innym sugeruje (cytując fragment *Timajosa* Platona), że jej „boża dola” bierze się stąd, że bóg (pisany małą literą) z „«niepodzielnej i zawsze w tym samym stanie pozostającej substancji i z substancji podzielonej w ciałach, zmieszał trzeci rodzaj substancji». Więc dusza istnieje jako jedno i wielość”<sup>11</sup>. Być może jednak ta wieloznaczność jest zamierzona. W kolejnych bowiem trzech pismach mowa jest *O trudnościach, jakie następcza dusza*; z „których albo się trzeba wydobyć po uporaniu z nimi, albo też utknąwszy w samych trudnościach mieć ten zysk przynajmniej, że się nie wie, na czym one polegają”.

Lista tych trudności jest długa; jedna z najpoważniejszych z nich ma swoje źródło w tym, że „nasze dusze dochodzą do tych samych szczytów, do jakich dąży dusza świata i to zrównanie z nią umysłowe [...] nie będzie stanowić dostatecznej przeszkody, żeby nasze dusze nie były częściami tamtej, bo przecież części należą do tego samego działu, co ich całości”. Krótko mówiąc, aby do końca poznać część (w tym przypadku stanowi ją dusza ludzka) trzeba do końca poznać całość (stanowi ją dusza świata), aby jednak poznać ową całość trzeba poznać jej części; w ten sposób ludzki rozum i ludzkie rozumowanie wpada w pułapkę błędnego koła.

Jedną z możliwości uniknięcia tego błędnego koła lub wyjścia z niego, gdy już się w nie wpadło jest zaniechanie prób umysłowego „dochodzenia do samych szczytów”, to znaczy szukania wiedzy pełnej i całkowicie pewnej. Z takiej możliwości skorzystali m.in. „akademyści” (sceptycy) z drugiej i trzeciej Akademii platońskiej. Plotynowi wydała się ona jednak

<sup>11</sup> Plotyn, *Enneady*, t. II, s. 12 i d.

mało kusząca. Bardziej interesująca zdała mu się natomiast perspektywa dalszego „wspinania się” do prawdy oraz stawiania kroków nie na całkiem pewnym gruncie różnego rodzaju intuicji, hipotez, domysłów czy objawień<sup>12</sup>. Już w zamieszczonym w *Enneadzie trzeciej* piśmie *O naszym dajmonie opiekuńczym* pojawiają się rozważania nad „jestestwem”, które jest i nie jest z tego świata<sup>13</sup>. W *Enneadzie piątej* takich „jestestw” pojawia się więcej; już w pierwszym z wchodzących w jej skład pism mowa jest „o trzech początkowych samobytach”, to znaczy bogu, który jest jednią, duszy, która „za sprawą” boga jest jednią oraz świecie cielesnym, który jest jednią „za sprawą duszy oraz jej mocy”. W piśmie drugim (*O powstaniu i następstwie bytów po pierwszym*) pojawia się wprawdzie tylko jedna Jednia, nazywana „Jednym”, ale „Jedno jest wszystkimi bytami i ani jednym z nich [...]”. Albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie posiada niczego i nie potrzebuje – przelało się bowiem niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się spełniło i stało się Je widzące i to jest umysł”. W piśmie trzecim (*O poznających samobytach i tym, co jest ponad nimi*) ponownie pojawia się kilka takich „jestestw” – bo „to, co myśli się samo, musi być «rozmaite»”, a ponad tym „samobytem” myślące „jestestwo” „widzi Boga” (pisanego tym razem dużą literą) oraz poznaje wszystko, co ma od Niego i co dał i co może Bóg” itd. Dalej wprawdzie tych „samobytów” już nie przybywa, ale przybywa wiedzy *O tym, co jest Pierwszym i o Jednym*.

<sup>12</sup> Porfiriusz podaje, że Plotyn nie tylko „wciąż dążył do tego, co boskie, ale doświadczył również w ciągu tych 6 lat, w których z nim przebywał czterech objawień tego „zaświatowego Boga, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci i który króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym”. [...] «Rozbłyśł» więc Plotynowi «Wzór blisko przebywający», celem bowiem i kresem było mu zbliżenie i zjednoczenie się z Bogiem najwyższym”. Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, wyd. cyt., s. 33 i n.

<sup>13</sup> Bo „któż będzie dajmonem? Ten, kto nim jest także tutaj! A któż bogiem? Także ten, kto tutaj! Oto każdego prowadzi to, co w nim «czynne» za życia, bo ono i tutaj przewodniczy. Czy więc to ów dajmon, który «wylosował żyjącego człowieka»? Raczej nie to, lecz tamto, co je poprzedza. Ono bowiem nadzoruje, ale czynnie nie działa”. Nieco dalej pojawiają się rozważania nad wielorakim „jestestwem” duszy („Bo dusza jest i wieloma, i wszystkimi rzeczami”), prowadzące ponownie do owego tajemniczego dajmonu; ale nie tajemniczego na tyle, aby nie móc stwierdzić, że „ów dajmon nie jest całkowicie «zewnątrzny», lecz tylko nie jest z nami związany i w nas wyczynny”, oraz nie zaryzykować twierdzenia, że mędrzec „z pewnością nie byłby «mędrce», gdyby miał współdziałającego z sobą tylko dajmona! W nim działa umysł zaiste. Więc albo sam jest dajmonem, albo na wysokości dajmona i dajmonem dla niego jest bóg!” (por. tamże, s. 325 i d.).

Okazuje się, że poza wszystkim innym jest to „Dobro najdoskonalsze”, a Dobro to jest Bogiem, a Bóg ten to „świętość”, a „świętość” ta „niewidoczna jest dla oka”, ale możliwa do „wyzrozumowania” dla umysłu – jeśli nie przez twierdzenia (afirmację), to przez przeczenia (negację)<sup>14</sup>.

W *Enneadzie szóstej* (i ostatniej) Porfiriusz zamieścił plotyńskie pisma z zakresu szeroko rozumianej metafizyki oraz niemniej szeroko rozumianej i łączącej się z tą pierwszą etyki. Motywem przewodnim jest w nich ukazanie różnych „obliczy” Jedni lub też – co na to samo wychodzi – różnych form i przejawów „bytowania Bytu” („Jestestwa”). W trzech pierwszych pismach (występujących pod wspólnym tytułem *O rodzajach bytu* i różnicowanych numerycznie) pojawia się zarówno próba skatalogowania owego „bytowania” (wskazania jego rodzajów), jak i wskazania występujących między różnymi rodzajami bytu takich ścisłych i obiektywnych związków, że można sformułować generalny wniosek, iż o tym, co „istnieje jako jedno i tożsame”, oraz że „jest równocześnie wszędzie całe” (wniosek taki pojawia się w tytułach czwartego i piątego z pism zamieszczonych w tej *Enneadzie*). Dalej mamy jeszcze pismo *O liczbach*, zawierające próbę odpowiedzi na pytanie „czy wielość jest rzeczywiście odstępstwem od «jednego», a nieskończoność odstępstwem już zupełnym?” (rzecz jasna, nie jest, jest natomiast „uwielkościowieniem jednego”), pismo o tym „jak zaistniała wielość idei i o Dobru” (zaistniała za sprawą woli i wiedzy „Boga albo jednego z bogów”, ale dla Dobra takiej „rozumnej żywiony” jaką jest człowiek), pismo *O wolności i woli Jednego* (zawierające generalizujący wniosek, że owo już nie aż tak bardzo tajemnicze Jedno „jest wolne naprawdę, ponieważ nawet Sobie niewolnie nie służy, lecz jest jeno Sobą i Sobą na wskroś, podczas gdy każda z rzeczy innych jest sobą oraz czymś innym”), a na końcu zamieszczone zostało pismo *O Dobru lub Jednym*; wprawdzie nie składa się ono z samych generalizacji, ale rozpoczyna się stwierdzeniem z „najwyższej półki” ogólności (że „Wszystkie byty są bytami dzięki jedności”) oraz „utkane” jest z tego rodzaju stwierdzeń, a kończy się równie ogólnym apelem o podążanie „rozumnej żywiny” ku szczytowi rozumności – bez względu na to czy szczyt

<sup>14</sup> „Plotyn, krocząc to drogą zaprzeczeń, odkrywa, że boskości można przypisać parę cech negatywnych; jest ona nieskończona, nieograniczona, niepodzielna, nieprzestrzenna, beczasowa, bez ruchu i bez spokoju, nie mająca żadnej postaci, bez wielkości, bez wyglądu, bez myślenia, bez potrzeb”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 72.

ten będziemy nazywali bogami, Bogiem, Wzorem, Dobrem czy po prostu Jednością. Do tego dochodzi jeszcze – ni to zachęta, ni to obietnica, ni to przestroga – że „jeśli ktoś ujrzy siebie na tej wysokości, to posiada Jego podobiznę w samym sobie, i jeśli jako podobizna przejdzie od siebie do Wzoru, to osiągnie kres i cel wędrówki. Spadając zaś z wyżyn widzenia, niech tylko znowu tę cnotę w sobie rozbudzi i uświadomi sobie, że zdobiją go jej umysłowe klejnoty, a doda mu znowu skrzydeł cnota w drodze do umysłu i dalej mądrość w drodze do Niego”.

### Post scriptum

Jeśli wierzyć słowom Porfiriusza, Plotyn „umiał rzecz jasno wytłumaczyć i szczególnie celował w wynajdywaniu właściwych myśli” – jeśli już popełniał jakieś błędy to „w wymowie”, „pisał zaś w sposób treściwy i zwięzły mimo obfitości treści [...], przy czym często się zachwycał i poddawał z głębokim przejęciem własnym również to, co mu odpowiadało u innych [...]”; dalej pojawia się długa lista tych „innych”, którymi „się zachwycał”<sup>15</sup>. Nawet bez tych „rekomendacji” Porfiriusza lektura *Ennead* skłania do wniosku, że ich autor był sprawnym narratorem. Czasami faktycznie mówi „treściwie i zwięźle”, ale nawet wówczas, gdy mówi „rozwlekle” to jego wywody zdają się być jasne, logiczne i – co niemniej istotne – trzymają się tego samego problemu; stanowi go oczywiście zmierzający od najniższego do najwyższego poziomu rozumności myślący człowiek, nazywany przez Plotyna „rozumną żywioną”. Nie ma również wątpliwości, że wśród tych, których poglądami się on najbardziej „zachwycał” znajdowali się Platon i Arystoteles. Można natomiast mieć pewne wątpliwości czy im się „poddawał”, to znaczy dobrze je pojmował i akceptował<sup>16</sup>. Można mieć także wątpliwości czy Plotyn podąża cały czas tą samą drogą, którą podążali jego wielcy filozoficzni poprzednicy, a także czy w którymś momencie tego „podążania” nie nastąpiło odejście od racjonalistycznej filozofii oraz pójdzie w kierunku może nie zupełnie irracjo-

<sup>15</sup> Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, wyd. cyt. s. 19 i d.

<sup>16</sup> Wątpliwości takie pojawiają się zresztą w literaturze na ten temat; np., Adam Krokiewicz w cytowanej tutaj rozprawie zwraca m.in. uwagę na istotną różnicę w pojmowaniu „Absolutu” przez Platona i Plotyna – w końcu „sztandarowej” kategorii dla obu filozofów i obu filozofii („na planie wzlatania ludzkiej jaźni do Absolutu” toczy się „główna akcja” kreślonego przez nich „dramatu”).

nalnej, ale jednak znacznie mniej racjonalnej teologii<sup>17</sup>. Te i podobne im wątpliwości sprawiają, że tym bardziej zagadkowa staje się ta wielka i długotrwała popularność plotyńskiej filozofii.

Być może jej źródło znajduje się nie tylko w jej eklektyzmie, a także w sposobie w jaki eklektyzm ten jest wyrażany. Rzecz jasna, jest to „wybieranie” i „dobieranie” (bo tyle oznacza grecki termin *eklektikós*) przede wszystkim z filozofii Platona i Arystotelesa (a nawet bardziej z pierwszego niż z drugiego), jednak nie brakuje w nich również elementów pitagorejskich, herakliteskich, sokratycznych oraz takich, których rodowodu szukać należałoby w wielkiej tradycji mistyki wschodniej. Charakterystyczne jest przy tym, że nawet wówczas, gdy Plotyn zgłasza swoje *votum separatum* wobec poglądów jakiegoś filozofa, robi to *tout court*, to znaczy krótko, starannie ważąc słowa i z reguły krytykując pogląd, a nie samego filozofa; być może to właśnie miał na myśli Porfiriusz, pisząc o swoim mistrzu, że był „dobry, życzliwy, a przede wszystkim łagodny i słodki”. To musiało się podobać filozofującym Rzymianom, bo wiele można o ich filozofowaniu powiedzieć, ale nie to, że postępowało za jedną tylko filozoficzną tradycją, lub że trzymało się jedynie jednej filozoficznej opcji.

Okazuje się, że podobało się to również filozofującym chrześcijanom, w tym takim, którzy sami zdobyli znaczącą pozycję w historii filozofii. Jednym z nich jest Aureliusz Augustyn. Przypomnę, że w swoim dialogu filozoficznym *Przeciwko Akademikom* wyraża on zachwyt dla „mistrza poznania rozumowego” Platona, ale już nie dla tych platoników z „nowej Akademii”, którzy głoszą, iż „człowiek nie może osiąść prawdy”, zaś prawdziwa „mądrość polega nie na jej posiadaniu, lecz na gorliwym jej szukaniu i na zrezygnowaniu ze zdecydowanych i stałych poglądów”. Jednak między „starymi akademikami” oraz tymi „nowymi”, którzy „usiłowali wprowadzić całkiem nowy pogląd zupełnie odbiegający od tego, jaki wyznawali starzy” jest miejsce dla takich, którzy wprawdzie nie dorówny-

<sup>17</sup> Adam Krokiewicz nie ma wątpliwości, że taka zmiana „drogi” nastąpiła – „Wizja Absolutu, a właściwie nie «wizja», lecz pełna najwyższej miłości ofiara jaźni z siebie samej i jakby «ekstazy przemiana» w Absolut [...] dokonywa się nagle, bez żadnej specjalnej przyczyny i jest największym misterium w filozofii Plotyna” (por. tamże, s. 263). Wątpliwości takich nie ma również Wilhelm Weischedel – zwraca on m.in. uwagę na występowanie u Plotyna „elementów ekstazy” oraz na przekonanie, że dzięki tym „elementom” świat niemożliwy do „ogarnięcia” rozumem nie tylko staje się człowiekowi dostępny, ale także umożliwia pozostanie w jedności z boskością (por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 72 i d.).

wali Platonowi mądrością, niemniej nie sprzeniewierzyli się ideom założyciela Akademii. Augustyn nie wymienia wprawdzie w tym gronie Plotyna, ale wymienia Porfiriusza i nazywa go „wielkim filozofem pogańskim i najuczeńszym z filozofów”, natomiast w jego dialogach filozoficznych pojawiają się takie wyrażenia i twierdzenia, które równie dobrze mogą być platońskie, jak i plotyńskie, a niekiedy nawet wyglądają bardziej na plotyńskie niż platońskie; takie chociażby jak określenie rozumu jako „ruchu myśli, dzięki któremu możemy rozróżniać i wiązać ze sobą rzeczy, które poznajemy” czy uznanie „jedności za klucz do rozwiązania zagadnienia porządku”<sup>18</sup>.

W okresie Odrodzenia takich myślicieli „zachwycających” się myślą Platona, ale mylących ją z myślą Plotyna było znacznie więcej. Należał do nich Giovanni Pico della Mirandola (1494–1494), autor m.in. traktatu *O godności mowy ludzkiej* oraz *Heptaplusa*. W dziełach tych stawiał sprawy fundamentalne, to znaczy pierwszych przyczyn i ostatecznych celów, tego co rozumne (obdarzone inteligencją) oraz tego co bezrozumne itp., a w ich rozwiązywaniu odwoływał się nie tylko do Platona (nazywanego przez niego „attyckim Mojżeszem”) i „boskich platoników” (zaliczał do nich „przysięgłych uczniów Ammoniosa: Orygenes, Plotyna i Herenniusza”), ale także Arystotelesa i innych perypatetyków<sup>19</sup>. Mirandola miał jednak ogromne kłopoty z ówczesną cenzurą kościelną (został nawet postawiony przed sądem i skazany na karę więzienia). Ich powodem nie było ani uwielbienie dla Platona i platoników, ani nawet próba pojednania ich

<sup>18</sup> Por. Święty Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 206 i d.

<sup>19</sup> „Perypatetycy nazywają samego twórcę – pisał tam – raczej przyczyną niż zasadą. Tymczasem boscy platonicy, zawsze przypominający o sprawach boskich, przypominają nam, mimo że nam wydaje się, że działanie naturalnych czynników wystarcza do ustanowienia formy i do przemiany ciał, że w rzeczywistości działanie to nie jest przyczyną pierwszą tego, co się staje, lecz raczej narzędziem sztuki bożej, której jest posłuszne i której służy. Podobnie jak ręce cieśli, chociaż same składają, porządkują i przemieniają całą materię domu, jak drzewo, kamienie, cement, chociaż wydaje się, że im tylko cały dom zawdzięcza swoje istnienie, to wiemy, że stanowią one sprawne i usługujące narzędzie znajdujące się w duszy twórcy, która równocześnie myśli, wciela szczegółowo w życie i urzeczywistnia plan domu w materii nieczutej. Stąd też platonicy dopuszczają tylko dwie przyczyny: organiczną i wzorcą. Perypatetycy nie przeczą temu, wprost przeciwnie, podtrzymują to owym znanym ich powiedzeniem: «wszelkie dzieło przyrody jest dziełem inteligencji»”. G. Pico della Mirandola, *Heptaplus, czyli o siedmiorakiej opowieści o sześciu dniach z Księgi rodza-ju*; podaje za: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 145.

z perypatetykami, lecz próby przerwienia duchowego „pomostu” między różnymi filozofiami oraz różnymi religiami, w tym między chrześcijaństwem i judaizmem. Dzisiaj nawet osoby przeciętnie wykształcone wiedzą, że te dwie religie wiele łączy, ale wówczas publiczne powiedzenie tego oznaczało niedopuszczalne zachwalstwo i obrazę najwyższych ówczesnych autorytetów.

**CZĘŚĆ DRUGA**

**O RACJONALNOŚCI  
W FILOZOFII ODRODZENIOWEJ**



# Wykład V

## Racjonalność kuzańska

Mikołaja z Kuzy (1401–1464) znawcy Odrodzenia uznają za umysłowość wyjątkową; zdaniem Paula Oskara Kristellera, „najoryginalniejszą i najgłębszą” jaka pojawiła się w XV stuleciu<sup>1</sup>. Niezwykła jak na tamte czasy była również droga życiowa Kuzańczyka. Urodził się w Kues (Kuzie), niewielkim miasteczku nad Mozelą, w rodzinie rybaka i doszedł do godności z reguły rezerwowanej dla osób szlachetnie urodzonych, to znaczy kardynała („księcia Kościoła”) oraz doradcy papieża Piusa II<sup>2</sup>. Zanim jednak osiągnął te pozycje przeszedł długą i trudną drogę – od uciekiniera z domu rodzinnego (podobno ojciec podczas kłótni wyrzucił go z łódki do wody), poprzez ubogiego studenta uniwersytetów w Heidelbergu oraz w Padwie (studiował tam prawo), do wykładowcy prawa kanonicznego na uniwersytecie w Löwen oraz stanowiska archidiakona w Liège. Momentem zwrotnym w jego życiu okazało się przyjęcie (1426 r.) posady sekretarza arcybiskupa Triestu Ottona von Ziegenhaina. Funkcję tę pełnił stosunkowo krótko (jego protektor zmarł w 1430 r.), ale stanowiła ona „furtkę” do jego wielkiej kariery w Kościele. W walce o arcybiskupią sukcesję zaangażowane były bowiem ówczesne autorytety (w tym papież Marcin V), a Kuzańczyk otrzymał zaproszenie do udziału w soborze w Bazylei (reprezentował na nim kandydata miejscowej szlachty Ulryka z Manderscheid). Wprawdzie jego kandydat nie otrzymał arcybiskupiej godności

<sup>1</sup> Autor ten zalicza go – obok Marisilio Ficina i Giovaniego Pico della Mirandoli – do „trzech najważniejszych myślicieli XV w. „Kuzańczyk, Ficino i Pico – pisze on – choć nie byli czystymi platonikami, byli jednak głęboko przesiąknięci platonizmem, a pisma ich, podobnie jak dzieła samego Platona i neoplatoników, rozpowszechniane były do końca w końcu XV i w XVI wieku szeroko poprzez kopie rękopiśmienne i drukowane i znajdowały bardzo wielu czytelników nie tylko w kręgu zawodowych filozofów, lecz również wśród poetów i literatów, przedstawicieli nauk ścisłych i teologów, uczonych i dyletantów”. Por. P.O. Kristeller, *Renesans w historii myśli filozoficznej*, w: *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 175 i d.

<sup>2</sup> Ten ostatni w swoich pamiętnikach pisał m.in., że był „ujęty wiedzą i uczciwymi obyczajami” Mikołaja z Kuzy. Por. Pius II, *Pamiętniki*, Marki 2005, s. 363 i in.

(urząd ten przypadł w udziale papieskiemu kandydatowi Rabanowi z Helmstadt), ale on sam dał się na tym soborze poznać jako wytrawny polemista i polityk (zwolennik wyższości decyzji soborowych nad papieskimi)<sup>3</sup>. Z okresu tych sporów pochodzi jego koncyliatorskie pismo *O zgodzie powszechnej* (1433 r.). Najważniejsze dzieło dla poznania kuzańskiego racjonalizmu, to znaczy rozprawa *O oświeconej niewiedzy* (*De docta ignorantia*) powstała w 1440 r., w okresie gdy na pewien czas wycofał się ze światowego życia<sup>4</sup>.

Głównym bohaterem tej rozprawy jest nie (jak można byłoby sądzić z tytułu) człowiek, lecz Bóg. Przedstawiona w *Oświeconej niewiedzy* batalia intelektualna toczona jest jednak przez posługującego się umysłem intelektualistę i to toczona o jego maksymalne intelektualne zbliżenie się do Boga, co mu się zresztą w końcu udaje; tak przynajmniej sądzi autor tego dzieła. W ten sposób pojawia się drugi z ważnych bohaterów tej batalii – z całą pewnością nie tak doskonały jak Bóg, ale przecież bez jego intelektu nikt z żyjących tutaj i teraz nie wiedziałby ani o boskiej doskonałości, ani też o własnej słabości. To określanie i samookreślanie się poprzez konfrontację niedoskonałości z doskonałością oraz korzystanie z możliwości, które daje zarówno afirmacja, jak i negacja jest obecne we wszystkich trzech księgach z których składa się ten traktat. W ostatniej z nich podniesione zostaje do rangi negatywnej, ale racjonalnej teologii. Stanowi to punkt dojścia Kuzańczyka w tym traktacie.

W punkcie wyjścia występuje on jednak nie tylko, a nawet nie tyle jako teolog-racjonalista, co jako filozof-racjonalista. Najpierw bowiem przed-

<sup>3</sup> „W Bazylei otworzył sobie Mikołaj drogę do niewyczerpanych tematów kościelno-papieskich. Zajmowały go nie tylko spory między papieżem i soborem czy waśnie o obsadę trewirskiego arcybiskupstwa, ale także kwestia pojednania husyckich Kościołów w Czechach z Rzymem. Jego zajęcia sięgały nawet dalej, bo w światowe obszary. Zlecone mu zostało pośrednictwo w sporze między Hiszpanią i Anglią [...]. Zajmował się również problemem reformy kalendarza [...]”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 126 i d.

<sup>4</sup> Później napisał jeszcze: *Dialog o Bogu ukrytym* (1444–45), *O poszukiwaniu Boga* (1445), *O synostwie Bożym* (1445), *O darze danym od Ojca światel* (1445–46), *O stworzeniu* (1447), *O widzeniu Boga* (1447), *O równości* (1459), *O początku* (1459), *O łowach mądrości* (1462), *O grze kulą* (1463) oraz *O szczycie kontemplacji* (1464). Z punktu widzenia rozwoju nauk przyrodniczych istotne znaczenie ma jego traktat z 1450 r. pt. *Prostak o mądrości* (*Idiota de sapientia*) – Kuzańczyk (ustami tytułowego Prostaka) formułuje w nim zasadę zachowania masy; szerzej na ten temat, por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 128 i d.

stawia pewien ciąg logicznie powiązanych zasad, racji i wniosków o różnym stopniu ogólności. W ich świetle wszystko to co jest, jest „z boskiego zrządzenia”, w tym „z boskiego zrządzenia” jest to, że wszystko to, co wykazuje „jakąś naturalną dążność do możliwie najlepszej formy” – co najmniej „dążność” taką wykazuje to, co „we wszystkich rzeczach spostrzegamy”, a „spostzegamy”, ponieważ „rozporządzamy odpowiednimi narzędziami do osiągnięcia tego celu”. Na pytanie: jakie to są „narzędzia”? odpowiada on, że jest to „zdrowy i swobodny intelekt, pragnący osiągnąć prawdy drogą niezmordowanego roztrząsania wszelkich rzeczy i powiększania wiedzy”. Na pytanie: co się z nim dzieje, gdy nie jest „zdrowy” („toczy go choroba”)? odpowiada, że „prowadzi on na manowce”. Na pytanie: „co jest najszczerzą prawdą?” odpowiada, że jest to „to, czemu zdrowy umysł nie potrafi zaprzeczyć”; z czego jasno wynika, że „chory umysł” przeczy „najszczerzym prawdom” i stanowi to oznakę jego choroby<sup>5</sup>. Te i inne jeszcze twierdzenia pojawiają się w pierwszym akapicie rozdziału I książki pierwszej tej rozprawy. Nosi on tytuł: *O tym, że wiedzieć to znaczy nie wiedzieć*, wyrażający jedno z naczelných prawideł kuzańskiego sposobu „dociekania” prawdy; głosi ono, że „wszelkie dociekanie zasadza się na prostszym bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym”, a „złożone stosunki porównawcze” należy redukować do prostszych, bowiem kiedy stają się prostsze „osąd łatwo rzecz uchwytuje”, a kiedy już ją właściwie „uchwyci” rzecz staje się pewna. I nie ma żadnego „dalej”, bo „zdrowemu” umysłowi chodzi o pewność, w tym pewność w tym, co „wiedzieć można” oraz w tym, czego „wiedzieć nie można”. Wszystko to oczywiście jest również filozofią, a ściślej filozofią racjonalnego poznawania i poznania. Przekonuje o tym również lista tych autorytetów, na które powołuje się Kuzańczyk w tym krótkim, ale „gęsto utkanym” filozoficznymi ideami, założeniami i postulatami rozdziale; pojawiają się na niej takie postacie jak Pitagoras, Sokrates i Arystoteles; nie ma natomiast żadnych teologów.

Tych ostatnich nie ma również w rozdziale II tej książki. Pojawia się tam natomiast kwestia, która równie dobrze może należeć do filozofii, co i do teologii, to znaczy „absolutnie Największego”. Całość zawartych w tym rozdziale rozważań idzie wyraźnie w kierunku filozofii bytu, a ściślej Bytu pierwszego, rozumianego na sposób arystotelesowskiej metafizyki. Stwierdza tam bowiem, że „absolutnie Największe jest absolutną By-

<sup>5</sup> Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 45 i d.

towością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum od absolutnego Maksimum, i dlatego istnieje w sposób ściągnięty, jak wszechświat, którego jedność ograniczona jest wielością, bez jakiej istnieć nie może”. Po tym ogólnym stwierdzeniu następują jego uszczegółowienia, mające stanowić dla tego pierwszego bądź to racje uzasadniające, bądź też wyjaśniające – takie np.: „istnienie Wszechświata w wielości możliwe jest tylko poprzez ściągnięcie, w tejże wielości wyodrębniamy coś jednego, największego, w czym Wszechświat istnieje aktualnie najdoskonalej i najpełniej jako w swoim celu” itd. Z tych „dalej” warto odnotować stwierdzenie Kuzańczyka, że celem „wysupływania” tych wszystkich racji jest „takie prowadzenie czytelnika, aby [stopniowo] przekroczył rzeczy zmysłowe i pozostawił je, i żeby bez trudu doszedł do bezpośredniego zrozumienia”. Jakby to nie interpretować, zawsze wyjdzie na to, że autorowi tego traktatu nie chodzi o poznanie zmysłowe, lecz o umysłowe, w szczególności o takie, w którym intelektualny „osąd łatwo rzecz uchwytuje”; rzecz jasna, „łatwo uchwytuje” to, co albo samo w sobie jest proste, albo też przejawia się jako proste, albo jest złożone, ale można to rozłożyć na proste elementy.

Kolejny rozdział jest *O tym, że pełna prawda jest niepojęta*; „niepojęta jest” dlatego, że „nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym”; „Największe jest nieskończone”, a „skończony jest intelekt”, który nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach. [...] Intelekt przeto [...] nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci”. Może on jednak i powinien (jeśli sam jest „zdrowy” i ma „zdrowe” potrzeby) uchwycić granice umysłowych możliwości poznawczych („nasz umysł to poniekąd możliwość”) lub też – co na to samo wychodzi – „posiąść oświeconą wiedzę o swojej niewiedzy”, przy czym „im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy”, tym bardziej będziemy „oświeceni” lub też tym bardziej „zblizamy się do samej prawdy”. Rekapitulując, w konfrontacji z „Największym” ludzki intelekt musi uznać i uznaje (jeśli jest „zdrowy”) swoją ograniczoność lub po prostu niezdolność do poznania „Maksimum”; bez względu na to czy jest nim jakieś bliżej nieokreślone i nie dające się określić „absolutne Maksimum”, czy jakieś „nader odległe sprzeczności”, czy też określony, a przynajmniej przez teologów w jakiś sposób określany Bóg. Ten sam intelekt może jednak (i powinien) rozumieć nie tylko swoją „niemoc” dotarcia do „absolutnego Maksimum”, ale także swoją moc – wyrażającą się m.in. w tym, że „zupełnie jasno” pojmu-

je, iż „absolutne Maksimum jest pojmowalne w sposób niepojmowalny”, oraz że „największe jest Jednym”, a „jedność absolutna, której nic się nie przeciwstawia, samym absolutnym Największym, czyli Bogiem błogosławionym”; i sławionym nie tylko przez ludzi głębokiej wiary (tacy jak „Świętobliwi nasi Doktorzy” opowiadający się za „Trójcą”), ale także przez ludzi głębokiej myśli – takich jak Pitagoras (głoszący, że „Jedno jest potrójne”) czy „boski Plato, który [...] oznajmia w *Fedonie*, iż jeden jest tylko wzorzec albo idea wszystkich rzeczy”. Takich odwołań do konkretnych osób i ich poglądów w księdze pierwszej tego traktatu jest oczywiście znacznie więcej. Prowadzić one mają czytelnika do przekonania, że drogi racjonalnej filozofii oraz racjonalnej teologii się nie rozchodzą, lecz schodzą; rzecz jasna, pod warunkiem, że siłą sprawczą i kierowniczą jest w nich ludzki intelekt; ten sam, którym posiłkowali się i posiłkują matematycy i logicy (w księdze tej znajduje się szczególnie wiele odwołań do dokonań tych pierwszych).

W rozdziałach ostatnich tej książki (od XXIV do XXVI) Kuzańczyk stawia pod znakiem zapytania racjonalność teologii afirmatywnej oraz wskazuje na racje przemawiające za przyjęciem teologii negatywnej. W obu przypadkach następuje odwołanie się do „Pierwszego Największego” (Boga). Przeciwno teologii afirmatywnej przemawia to, że „przypisywane przez nas Bogu określenia pozytywne są dla Niego odpowiednie w stopniu nieskończenie małym, gdyż nadajemy Mu je podług jakichś cech, które odnajdujemy w stworzeniach<sup>6</sup>. O jej znikomej racjonalności świadczyć ma również fakt, że „poganie różne Bogu nadawali imiona ze względu na stworzenia”. Natomiast za teologią negatywną przemawiać ma oczywiście cała „oświecona niewiedza”, czyli wszystko to, co zostało w tym traktacie wcześniej ustalone i stwierdzone, w szczególności generalna teza, że Bóg „nieskończenie przewyższa wszystko, co może być nazwane”; ale żeby mogło być nazwane musi być poznane. „Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując Bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od innych [określeń]...”. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że Kuzańczyk całkowicie nie przekreśla wartości teologii pozytywnej. Uznaje ją jednak za mniej racjonalną od teologii negatywnej; sytuuje ją na poziomie tych

<sup>6</sup> „Ponieważ zaś którekolwiek z takich szczegółowych określeń, mających wszak swoje przeciwieństwa, przysługiwać może Bogu w stopniu zaiste absolutnie znikomym, przeto [owe] pozytywne i Nim stwierdzenia są [...] beztreściowe (*incompactae*). Por. tamże, s. 103.

„kultów”, które wprowadzie „wznoszą ku Bogu”, ale w tym „wznoszeniu” w większym stopniu opierają się na wierze niż na intelekcie. Odpowiedź na pytanie: „na jakim intelekcie?” jest prosta i oczywista – przede wszystkim takim jakim reprezentuje sam Kuzańczyk, oraz jaki reprezentują ci, których on uznaje za autorytety filozoficzne i teologiczne<sup>7</sup>.

Księga druga tego traktatu jest wykładem kuzańskiej metafizyki (w ówczesnym rozumieniu tego terminu), to znaczy „wglębieniem się w istotę rzeczy będących tym, czym są, jedynie dzięki owemu Najwyższemu Absolutowi”. Autor zapewnia, że to „wglębienie się” jest „z korzyścią dla naszej nauki o niewiedzy”, co – wzięte dosłownie – oznacza tyle, że metafizyka ta jest racjonalna i stanowi ona „przedłużenie” przedstawionych wcześniej elementów racjonalnej epistemologii i teologii. Przywołane one zostały zresztą w wielkim skrócie w rozdziale I tej księgi – nie tylko dla ich utrwalenia w pamięci, ale także dla wskazania tych opozycji, które na gruncie kuzańskiego racjonalizmu mają charakter „bazowy” – takich jak: zmysłowe – rozumowe (ew. intelektualne), skończone – nieskończone, względne – Absolutne, wielość – Jedność itp. Stanowiąc one mają „pary przeciwieństw” logicznie i ontycznie dopełniających się i jednocześnie wykluczających się. „Wychodząc z takiego stanowiska powiemy: ponieważ w parach przeciwieństw odnajdujemy to, co przekracza i co przekraczane [...] więc nie sposób dotrzeć do całkowicie czystej opozycji, takiej w której przeciwieństwa byłyby dokładnie wyrównane”. Jednak „na tej podstawie można rozumnie badać rzeczy, poznawać je i dochodzić do wiedzy, w jaki sposób w czymś prostym istnieje złożoność, a w czymś innym – prostota w złożoności, jak i gdzie indziej w niezniszczalności tkwi

<sup>7</sup> „Krytyczne wydanie *Uczonej niewiedzy* obfituje w odnośniki do Teodoryka z Chartres, Gilberta z la Porrée, Clarenbauda z Arras, Jana z Salisbury i innych, których ożywił duch pokrewny duchowi doktryny Mikołaja. Kuzańczyk cofnął się jeszcze głębiej w przeszłość, do źródeł dopiero co wymienionych źródeł: Chalcydiusz, Marokrobisz, Asclepius, Hermes Trismegistos to imiona dobrze mu znane, a skoro platonizm tych autorów zgodny był z doktryną Dionizego Areopagity, to Mikołaj nie mógł wątpić, że mieli oni słusność”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 480. Ostatni z wymienionych tutaj kuzańskich autorytetów (występujący również jako Pseudo-Dionizy Areopagita) dział ok. 500 r. n.e. był autorem traktatów: *O Imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, *O Hierarchii Niebiańskiej* oraz *O Hierarchii Kościelnej*; przedstawiony w nich system filozoficzno-teologiczny nazywany jest „teologią dialektyczną” lub „negatywną” (jedną z jego generalny tez głosi, że odwołanie się do Boga sprawia, iż dla każdego racjonalnego stwierdzenia można podać nie mniej racjonalne przeczenie). Szerzej na ten temat, por. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, London 1928.

zniszczalność” itd. Dla kogoś kto przyswoił sobie wykład sokratyczno-platońskiej dialektyki (a Kuzańczyk z całą pewnością go sobie przyswoił) powinno to być łatwe do zrozumienia.

Odpowiadając zatem na pytanie: „o czym poucza święta niewiedza na temat bytu” (wyraz „niewiedza” trzeba brać dialektycznie)? stwierdza on, iż „poucza nas: 1) „O tym, że byt stworzenia w sposób niepojęty pochodzi od Bytu Pierwszego”, „bezwzględnie Największego, w którym wszystko istnieje z siebie, w sobie, przez siebie i z sobą tożsamo”<sup>8</sup>; 2) „O tym, w jaki sposób Najwyższe ma w sobie w «zwinięciu» i «rozwija» sposobem niepojętym wszystkie rzeczy”, to znaczy (i tutaj pojawia się „rozwiniecie” tej „zwiniętej” myśli) w jaki sposób „spoczynek jest jednością ze «zwiniętym» w niej ruchem”, „ruch jest rozwinięciem spoczynku”, „przeszłość i przyszłość” są „zwinięte” w terażniejszości, a „teraźniejszość” jest „zwinięciem wszystkich czasów terażniejszych” itd.; 3) „O tym, w jaki sposób wszechświat, jedynie ściągnięte Najwyższe, jest odwzorowaniem absolutu”; w ten sposób „dowiemy się znacznie więcej na temat świata bądź Wszechświata, który, moim zdaniem, jest tylko ściągniętym Najwyższym”, a Najwyższy „jednością najprostszą” itd.

Przywołane zostały tutaj (w wielkim skrócie) jedynie cztery pierwsze rozdziały tej książki. W sumie rozdziałów tych jest trzynaście i każdy z nich ma „oświecić” naszą „niewiedzę” na temat Bytu w ogóle i bytów oraz bytowania w wielu istotnych szczegółach. Warto jeszcze odnotować, że w ostatnim z nich (*O przejawionym w świecie cudownym kunszcie Boga i o stworzeniu żywiołów*) pojawia się odwołanie nie tylko do tego Boga, który „dał nam twarz ku Niemu zwróconą, płonąca pragnieniem odnalezienia Go”, ale także do tych, którzy tę „twarz” mają i nie tylko potrafią podziwiać „okazałość, piękno i uporządkowanie” świata, ale także o tym bożym dziele coś wiedzieć i powiedzieć – albo „za pomocą Arytmetyki”, albo „za pomocą Logiki”, albo „za pomocą Dialektyki” (sam Kuzańczyk tylko słowo „Arytmetyka” pisze dużą literą), a w każdym przypadku „za pomocą Intelaktu”, bez którego być może byłoby w nas „osłupienie wobec kunsztu i doskonałości Boga”, ale nie byłoby ani żadnej z tych nauk, ani też żadnej innej takiej nauki czy sztuki, która umożliwiłaby rozpoznanie owego „kunsztu i doskonałości” oraz ich właściwe ocenienie i docenienie.

<sup>8</sup> Pierwsza część tego stwierdzenia stanowi tytuł rozdziału II tej książki, natomiast druga pojawia się w pierwszym zdaniu tego rozdziału.

„Po tym krótkim wykładzie o Wszechświecie i sposobie jego istnienia w kontrakcji, na koniec – w duchu oświeconej niewiedzy – zajmiemy się jeszcze osobą Jezusa Chrystusa na wieki błogosławionego, będącego Absolutem Najwyższym, a zarazem istniejącego w ograniczoności”. Całe to pierwsze zdanie z *Przedmowy* do księgi trzeciej tego dzieła mogło zaniepokoić ówczesnych cenzorów kościelnych; bo dlaczego „na końcu” i co to znaczy „istniejący w ograniczoności?”. Kuzańczyk jednak nie obawiał się takich pytań. Zakładał bowiem, że rozprawa ta trafi do osób posługujących się rozumem i obroni się siłą przedstawionych w niej racjonalnych argumentów. A zatem, najpierw krótkie przypomnienie tego, co zostało powiedziane w księdze I (najważniejszej, z punktu widzenia kuzańskiego racjonalizmu), później równie krótko o „bytach ściągniętych” oraz o „kontrakcji” i „Wszechświecie” (m.in., że „nie wyczerpuje tej nieskończonej, absolutnie Najwyższej Bożej Mocy”), a nieco dalej obszerniej o Bogu (m.in., że jest „Początkiem, Środkiem i Celem Wszechświata oraz pojedynczych bytów”). W tych przypomnieniach i powtórzeniach nie ma generalnie niczego takiego, czego by nie mówili od wieków chrześcijańscy teolodzy. Kuzańczyk był oczywiście również teologiem, ale teologiem nowego typu, to znaczy takim, który odwołuje się do wielkiej tradycji filozoficznego racjonalizmu. Dowodził zatem w kolejnych rozdziałach tej części traktatu *O oświeconej niewiedzy*, że „największe, kontrakcyjnie zawarte w tym lub owym i od którego nic większe już być nie może, musi być absolutnym”, że „ściągnięte Największe jest zarówno absolutem, stwórcą i stworzeniem”, że „jedynie w naturze człowieczeństwa jest wielce możliwe owo największe” itd.; aż do krótkiego rozdziału *O Kościele*, który jeśli ma być prawdziwym Kościołem musi być „zjednoczeniem wiernych” – zjednoczeniem w wierze i w miłości, ale także w rozumności, a przynajmniej w dążeniu do niej, bowiem „Błogosławiony Bóg obdzielił nas intelektem nie dającym się nasycić”. „Oto Kościół triumfujących [dodam: „triumfujących intelektualistów” – uwaga Z.D.]. Jest w nim też Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek, złączony jest z Synem Bożym spójnią najwyższą, taką że człowieczeństwo trwa w niej tylko złączone z bóstwem na mocy niewypowiedzianej głębokiej unii hipostatycznej. Jej cechą jest to, że zachowując prawdę ludzkiej natury, nie mogłaby ona już być wyższa ani prostsza. Dlatego wszelka natura **rozumna** [podkreślenie – Z.D.], zachowując całą swoją osobową prawdę, może złączyć się z Chrystusem Panem, o ile w tym życiu zwróci się ku Chrystusowi w najwyższej wierze, nadziei

i miłości”<sup>9</sup>. Jest to bez wątpienia swoiste wyznanie wiary – wiary w Jezusa Chrystusa, ale także wiary w ludzki rozum (intelekt), który – jeśli jest tylko w pełni wykorzystywany – może i powinien tę pierwszą wspierać.

## Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad kuzańską teologią negatywną i związaną z nią racjonalnością jest jej „odczytanie” przez neotomistę Etienne’a Gilsona. Mikołaja z Kuzy uznaje on za filozofa i teologa znaczącego i – co niemniej istotne – chrześcijańskiego. Nie tylko bowiem umieszcza go w swojej *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, ale także stosunkowo obszernie (jak na tak całościowe kompendium filozofii tamtej epoki) przedstawia jego poglądy. W dziele tym Kuzańczyk występuje jako filozof „schyłkowy”. Pojawia się bowiem w rozdziale zatytułowanym: *Koniec podróży*; owa tytułowa „podróż” to „linearna ewolucja doktryn”<sup>10</sup>. Warto odnotować, że „towarzyszem” Kuzańczyka w końcowej fazie tej „podróży” jest Jan Gerson (zm. 1429 r.), wykładowca teologii na Uniwersytecie Paryskim, autor m.in. traktatu *Przeciwko próżnej ciekawości w sprawach wiary*, zawierającego „bezlitosną krytykę metod ówczesnej teologii scholastycznej” oraz opowiedzenie się za pewną wersją teologii negatywnej<sup>11</sup>. Na szczególne uznanie Gilsona zasługuje jednak nie Gerson, lecz Kuzańczyk; w *Historii filozofii chrześcijańskiej* stwierdza on, iż był „wspaniałą postacią, górującą nad swoim wiekiem”, a jego dzieło

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 236.

<sup>10</sup> „Doktryny, które następujący po sobie nauczyciele gromadzili, zakony przejmowały, szkoły wykorzystywały i które w nie kończących się sporach ulegały ciągłym zniekształceniom, stworzyły w końcu to, co trudno byłoby określić inaczej niż ostateczną mieszaniną doktrynalną”. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, wyd. cyt., s. 470 i d.

<sup>11</sup> W świetle tej krytyki, teologia scholastyczna (pozytywna) stanowi wyraz odwracającej się od prawdziwej skruchy oraz prawdziwej wiary pychy („co ma miejsce szczególnie u ludzi z wykształceniem uniwersyteckim”). W generalnej konkluzji do gersonowskiej teologii negatywnej E. Gilson stwierdza, że jej autor „usiłował na nowo wprowadzić intelektualną jedność nie na drodze uzgodnienia przeciwieństw, lecz przekraczania sprzeczności”; jej słabością miało być jednak nie osiągnięcie owej „jedności”, lecz „poprzestanie na zachęcaniu swych współczesnych do jej osiągnięcia” (por. tamże, s. 475 i d.).

*O oświeconej niewiedzy* „tworzy wewnątrznie zharmonizowaną całość złożoną z teologii i filozofii, których niemal nie sposób oddzielić inaczej, jak tylko ustalając słowny ich podział. Jest ono ponadto syntezą filozoficzną spontanicznie przystosowaną do potrzeb ówczesnej epoki”.

Nie chciałbym tutaj polemizować na temat „filozoficznej spontaniczności” tej syntezy. Chciałbym jednak wyraźnie powiedzieć, że dostrzegam w niej więcej intelektualnego wyrachowania (z charakterystycznym dla niego starannym ważeniem słów) niż spontaniczności. Zgadzam się natomiast z tezą E. Gilsona, że jest ona w swoich najistotniejszych punktach antyarystotelesowska (w szczególności zwrócona jest przeciwko arystotelesowskiej logice i dialektyce) oraz w istotnym stopniu postplatońska, a ściślej, postplotyńska – kontynuuje bowiem nie tylko plotyńską logikę i dialektykę, ale także metafizykę<sup>12</sup>. Zgadzam się również z twierdzeniem, że kuzańskiej „doktryny” nie można traktować jako jeszcze jednej „powtórki” z Plotyna – zawiera bowiem elementy „nowe i oryginalne”. Skłonny jednak jestem polemizować m.in. z tezą, że stanowi je wzięcie pojęcia nieskończoności „w sensie nieskończonej pełni pozytywnego bytu” (takie ujmowanie nieskończoności pojawia się już u Pseudo-Dionizego Areopagity), a także z kilkoma wzajemnie dopełniającymi się tezami pojawiającymi się w stwierdzeniach, że taki filozof jak Mikołaj Kuzańczyk „nie poszukuje najwyższego pojęcia, które by wirtualnie zawierało w sobie wszystkie pojęcia; zamierza roztopić wszelkie różnice pojęciowe w jedności mistycznej intuicji. I nie po to, by osiągnąć doskonałą konceptualizację, lecz by ją przewyciężyć”. Mniejsza o owe „wirtualne zawieranie się pojęć w najwyższym pojęciu”. W świetle doktryny Kuzańczyka najważniejsze jest bowiem to, aby człowiek myślący zmierzał do „Najwyższego” (bez względu na to, czy „Najwyższy” będzie „konceptualizowany” jako Bóg, Jedność, Absolut czy też jeszcze jakoś inaczej) oraz aby w tym „zmierniu” posługiwał się „zdrowym rozumem” (w szczególności intelektem). W moim przekonaniu, nie pozostawia to miejsca ani dla „mystycznej intuicji”, ani dla żadnej innej mistyki (jeśli pod tym pojęciem rozumieć coś, co ze swojej natury wymyka się racjonalności lub chociażby tylko próbom racjonalizacji).

<sup>12</sup> „Powstałe pod wpływem Plotyna doktryny metafizyczne nie posiadają żadnego określonego punktu, wokół którego by się organizowała całość danej doktryny. Każdy z tych punktów jest centrum lub można go tak traktować, jak gdyby nim był” (tamże, s. 476).

To samo łączenie przez E. Gilsona doktryny Kuzańczyka z tradycją mistyczną pojawia się w jego *Jedności doświadczenia filozoficznego*<sup>13</sup>. W świetle przedstawionego tam stanowiska, „bazowym” doświadczeniem dla filozofii „oświeconej niewiedzy” jest doświadczenie średniowiecznego „klasyka” mistycyzmu Mistra Eckharda”. Według Gilsona, „Mikołaj Kuzańczyk zastosował do filozofii teologiczne zasady Eckharda”; miał to uczynić powodowany pragnieniem obrony, bowiem „dostrzegał, iż chrześcijaństwu grozi zagłada”. Źródłem tego zagrożenia miały być spory między akademickimi filozofami i teologami. Chciał zatem ich przekonać, aby „zdobyli się na uznanie swoich sporów za nieistotne różnice zdań w zakresie filozofii i teologii” oraz odeszli od swojego stanowiska dogmatycznego i przeszli do krytycznego („Mikołaj z właściwą sobie przenikliwością spostrzegł, że trudność polega na tym, że wszyscy ci ludzie zajmowali równie dogmatyczne stanowisko tak w swych negacjach, jak i w swych twierdzeniach”).

Ta nieco zawiła konstrukcja myślowa staje się jaśniejsza w momencie, gdy Gilson zaczyna sprowadzać kuzańską „oświeconą niewiedzę” do rozumnej wiedzy nie tyle o swoich możliwościach poznawczych, co wiedzy o niemożliwościach poznania – Boga, świata i człowieka. Jeszcze jaśniejsza staje się ona wówczas, gdy formułuje on tezę, że Kuzańczyk ostatecznie zmierzał do pokonania rozumu ... przy pomocy rozumu; „Bez względu na to – stwierdza on – jak bardzo byśmy nad tym ubolewali, rozum ludzki tak jest stworzony, że kiedy usiłuje pojąć jakąś rzecz jako będącą sobą oraz swym przeciwieństwem, przestaje rozumieć. A tego właśnie chciał dowieść Mikołaj; bynajmniej nie tego, że świat jest dla nas intelektualnie poznawalny oraz w jaki sposób, lecz raczej, że świat nie jest intelektualnie poznawalny, i to jest konieczne, przynajmniej na tyle, na ile ma on spełniać właściwą mu funkcję, która polega na ukazywaniu Boga, przewyższającego wszelkie rozumienie. Powszechna tajemnica rzeczy jest tylko konkretnym wyrazem najwyższej tajemnicy Boga. Były to ostatnie słowa filozofii średniowiecznej”. I dodaje: „Daleki jestem od niedostrzegania wspaniałości doktryny Kuzańczyka i niepojmowania tajemnej prawdy jej posłannictwa; wskazuję jedynie na fakt, że stanowiło to zupełne wyrzeczenie się filozofii jako dyscypliny opartej na rozumie”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, s. 5 i d.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 86 i n.

Rzecz jasna, nie podzielam ani opinii, że Kuzańczyk był „filozofem ostatniego słowa średniowiecza” (przyłączam się do tych, którzy uznają go za jednego z najwybitniejszych umysłów Odrodzenia), ani opinii, że w toczonych wówczas sporach między filozofami i teologami o prawo „obywatelstwa” filozofii w wysokiej kulturze ostatecznie opowiedział się za teologią i przeciw filozofii, ani też opinii, że użył swojego nieprzeciętnego rozumu do ... wykazania słabości zarówno swojego własnego, jak i każdego innego ludzkiego rozumu. Nie podzielam tych opinii, bowiem prowadzą one do generalnego wniosku, że miejsce tego filozofa i teologa jest nie wśród programowych racjonalistów, lecz irracjonalistów. Przedstawiona wcześniej analiza traktatu *O oświeconej niewiedzy* skłania mnie do uznania go za wprawdzie przewrotnego, ale głębokiego i wyrafinowanego racjonalistę (intelektualistę).

## Wykład VI

### Racjonalność erazmiańska

Postać Erazma z Rotterdamu (1469–1536) stała się – używając dzisiejszego określenia – ikoną kultury dla wielu tych pokoleń, którym z różnych względów nie odpowiadał i nie odpowiada gorset tradycyjnego myślenia. Dla tego myśliciela stanowiła go współczesna mu scholastyka, zwłaszcza ta, z którą bezpośrednio się spotkał podczas swojej nauki – najpierw w przyklasztornej szkole w opactwie św. Lebuina w Dewenter, później w klasztorze w Hertogenbosch, a w końcu podczas studiów w Kolegium Montaigu w paryskiej Sorbonie<sup>1</sup>. Po zakończeniu edukacji miał również wiele okazji do polemizowania z różnymi „szkołami” chrześcijańskiej teologii. W poszukiwaniu źródeł utrzymania prowadził bowiem życie wędrownego nauczyciela. O tych, z którymi przyszło mu dyskutować napisał (w liście do swojego przyjaciela Marcina Dorpa), 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 [...] wyuczywszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – uwaga własna] liźnęli 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 – uwaga własna] i tym podobnych – tego na czym im jeszcze zbywa [...], wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupszy 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”<sup>2</sup>. Już te twarde słowa mogły przysporzyć Erazmowi życiowych kło-

<sup>1</sup> Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji nazwał później (w swoim *Antibarbarum liber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

<sup>2</sup> Por. *List Erazma do Marcina Dorpa* (z końca maja 1515 r.), w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 197 i d.

potów, a przecież stanowią one jedynie część tego, co przewrotnie nazwał „pochwałą głupoty”, a co faktycznie stanowiło odważną krytykę ówczesnej scholastyki<sup>3</sup>.

W jego zróżnicowanym tematycznie dorobku pisarskim szczególnie znaczące miejsce zajmuje *Pochwała głupoty*. Pewnego rodzaju „przymiarką” do napisania tego dzieła są jego młodzieńcze *Rozmowy potoczne* (*Colloquia familiaria*). Napisane zostały prawdopodobnie w latach 1497–1500 (swoje pierwsze wydanie miały jednak dopiero w 1518 r.), z myślą o kształceniu językowym i moralnym uniwersyteckiej młodzieży na wydziale sztuk wyzwolonych (*artes liberales*)<sup>4</sup>. Ten zbiór *Rozmów* czy raczej

<sup>3</sup> Rzecz jasna, przysparzały mu one owych życiowych kłopotów praktycznie we wszystkich tych miejscach, które znalazły się na szlaku jego życiowej wędrówki, a było to: Lowanium (1503/04), Oxford (1509–1514) kilka ośrodków akademickich we Włoszech (1514/15), Bazylea (1516) oraz Brabancja. W końcu 1521 r. ponownie przyjechał do Bazylei i zaangażował się w polemikę z teżami Marcina Lutra. W 1529 r., gdy miasto to dostało się pod władanie protestantów przeniósł się do bryzgowickiego Fryburga, jednak w 1533 r. powrócił do Bazylei i pozostał w tym mieście do śmierci (zmarł w lipcu 1536). W każdym z tych miejsc powstało jakieś jego dzieło – podczas swojego pierwszego pobytu w Lowanium napisał *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbawiennych pełny* (1503/04), podczas siedmioletniego przebywania w Oxfordzie powstała m.in. jego *Pochwała głupoty* (1509), we Włoszech rozbudował i wydał (w weneckim wydawnictwie Alda Manuncjusza) swoje *Adagia*, podczas kilkuletniego pobytu w Niderlandach powstało m.in. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* (1516) oraz *Metoda prawdziwej teologii* (1518), a z okresu szwajcarskiego pochodzą jego rozprawy teologiczne zatytułowane: *De libero arbitrio* (1524) oraz *De servo arbitrio* (1525).

<sup>4</sup> W „klasycznej” (tzw. paryskiej) organizacji uniwersytetów występowały cztery wydziały, to znaczy sztuk, dekretów (prawa), medycyny i teologii. „Fakultet sztuk, znacznie liczniejszy od innych, opierał się na systemie nacji. Profesorowie i studenci tworzą tu grupy odpowiadające z grubsza miejscu pochodzenia. W Paryżu są cztery nacje: francuska, pikardyjska, normandzka, angielska”. Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 80 i d. W odniesieniu do profesorów i studentów wydziału sztuk w XV w. zaczęto używać określenia „studia humanitatis” – P.O. Kristeller pisze, że wówczas studia te oznaczały „ściśle określony krąg dyscyplin naukowych, a mianowicie gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną, studiowanie zaś każdego z tych przedmiotów obejmowało, wedle ówczesnego pojmowania, czytanie i interpretację wzorcowych pisarzy po łacinie oraz, w mniejszym stopniu, po grecku. [...] A zatem humanizm renesansowy był nie tyle kierunkiem czy systemem filozoficznym, ile raczej programem kulturalnym i edukacyjnym, który akcentował i rozwijał ważny, ale ograniczony obszar badań”. Nieco dalej autor ten dodaje, że „wielu pomniejszych humanistów zadowoliło się całkowicie samą wymową i żywiło przekonanie, że wraz z nią, bez żadnych dalszych wysiłków, pojawi się również w stopniu wystarczającym sama mądrość, gdy znów inni uznawali za mądrość płytkie kolumnały. Powinnyśmy jednak również pamiętać, że wielu humanistów wyższej miary, takich

„rozmówek” (składa się on bowiem ze stosunkowo krótkich dialogów na różne tematy) w zamierzeniu jego autora podporządkowany był realizacji dwóch celów dydaktycznych, to znaczy, po pierwsze doskonaleniu znajomości języka łacińskiego, zwłaszcza w jego praktycznych zastosowaniach, po drugie kształceniu różnych cnót moralnych, zwłaszcza takiej za jaką od czasów Arystotelesa uchodziła mądrość<sup>5</sup>. Kluczem do zrozumienia tych na pozór błahych, a w istocie dotyczących najistotniejszych problemów życiowych rozmów jest przyjęta w nim forma przekazu zawartego w nim przesłania moralnego – stanowi ją tzw. *paragone*, to znaczy porównywanie ze sobą różnego rodzaju postaw, zachowań, przekonań itd. oraz naprowadzanie czytelnika lub słuchacza na ten trop, który mógł go doprowadzić do którejś z cnót. Ta forma uprawiania moralistyki przejęta została oczywiście ze starożytnej retoryki, jednak renesansowi humaniści „przekuli” ją na realia ówczesnego życia, a niektórzy z nich, w tym Erazm, dołożyli do tego swoją intelektualną pasję w tropieniu tego, co stanowiło zaprzeczenie którejś z poszczególnych cnót lub wszystkich cnót razem wziętych<sup>6</sup>.

Już w pierwszej z tych rozmów – prowadzonej przez Arnolda z powracającym z pielgrzymki do Jerozolimy Korneliuszem – pojawia się problem, który Erazm uznał za najistotniejszy. Stanowi go kwestia przejawów głupoty („ciemnoty”) oraz mądrości. Postawiony on został przez niego w wyraźnej opozycji do dominujących w tamtych czasach przekonań i zachowań. Kiedy bowiem Arnold pyta się swojego „wymizerowanego, bladego, wychudłego” przyjaciela skąd powraca, ten odpowiada, że wraca „z piekła”. Natomiast na pytanie: „co tam widział?” odpowiada, że „wszę-

jak Petrarka i Salutati, Valla i Bruni, Alberti i Pontano, Erazm, More i Montaigne, zdołało połączyć z wymową autentyczną mądrość”. Por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 19 i d.

<sup>5</sup> Kristeller przypomina, że już w „XIII wieku wszystkie pisma Arystotelesa zostały przełożone na łacinę i weszły w użycie w Paryżu i na innych uniwersytetach jako podręczniki filozofii”, a w stuleciu następnym „doktryny Arystotelesa dotyczące cnót i najwyższego dobra, jak również teoria uczuć, przedstawiona przez niego w *Retoryce*, były dobrze znane studentom filozofii i wielu innym czytelnikom. Przejawszy w XV wieku znaczną część nauczania etyki i pisząc ogólne traktaty na tematy związane z moralnością, nadal korzystali z pism Arystotelesa, którego zaletą było wyczerpujące ujęcie tematu i bogactwo szczegółów. [...] W ciągu XVI wieku zaczynają brać górę reguły zaradności życiowej oraz opisy manier i obyczajów”. Por. tamże, s. 102 i d.

<sup>6</sup> „W literaturze humanistycznej ulubioną zabawą był retoryczny spór o prymat jednego z dwóch przeciwieństw czy rywali. [...] W ten sposób były często omawiane zalety i przewagi rozmaitych sztuk, zawodów lub sposobów życia. Istnieją traktaty na temat «miecza i pióra», rozważające pozytywne strony życia wojskowego i literackiego”. Por. tamże, s. 131.

dzie widział wielką ciemnotę”. Z kolei na pytanie: „jakie wiatry go tam zagnały?” odpowiada, że była to „głupota” – ta sama zresztą, która „tam kieruje ogromne rzesze”. Z tej krótkiej rozmowy można dowiedzieć się również o innych przejawach „głupoty” – takich np. jak wiara w moc „wielkiego kielicha, który po spełnieniu stał się pełnym czci votum – darem dla świętego” czy w moc odpustów (nie pomogły one pielgrzymowi napadniętemu na drodze przez rabusiów, mimo że „miał torbę podróżną wypchaną odpustami”)<sup>7</sup>. Z rozmowy tej wynika co najmniej kilka różnych mądrości – pierwsza, najbardziej oczywista, to mądrość „mądrego po szkodziu”, druga, to „mądrość zawstydzonego” swoją łatwowiernością i nie znajdującego usprawiedliwienia dla tej łatwowierności, natomiast trzecia – stosunkowo najgłębsza – to „mądrość zdystansowanego” wobec potocznych wierzeń i umysłowego prostactwa, a także na swój sposób „mądrych” i wyrachowanych („sprzedają bulle nawet nieboszczykom”) dostojników kościelnych. Wszystkie te przejawy głupoty i mądrości pojawiają się również w innych *Rozmowach*.

W rozmowie o *Pielgrzymach w celach religijnych* dochodzą do nich wyraźne akcenty satyryczne i sarkastyczne; bo jak inaczej można odczytać pojawiający się w niej obraz powracającego z pielgrzymki Ogigiusza, obwieszzonego „złobionymi muszlami”, „medalikami z ołowiu i cyny”, „łańcuchami ze słomy”, „bransoletami z jaj węża” i zadowolonego z tego, że wypełnił „misję” zleconą mu przez teściową „pokłonienia się i podziękowania świętemu Jakubowi” za szczęśliwy poród żony. Do nowych elementów należy również pojawiająca się w niej sugestia, że można pod jednym względem pozostawać głupcem lub – co na to samo wychodzi – zachowywać umysłowość naiwnego prostaczka, natomiast pod innym wy-zbyć się tej naiwności pod wpływem doświadczeń życiowych. Takim przykładem jest ów Ogigiusz, zachowujący pobożną wiarę w moc świętego Jakuba oraz innych świętych i świętości (takich np. jak krążący wśród wiernych list, który „napisała sama Dziewica Maria”), ale już nie tych wielu zwykłych ludzi, którzy żyją z pielgrzymek i pielgrzymów (takich jak owi „chciwi karczmarze”, którzy „nie chcą podać na stół godziwie potrawy i nie wahają się niegodziwie obdzierać gości”).

W dialogach tych eksponowany jest również motyw głupoty ówczesnych uczonych. W rozmowie prowadzonej przez opata z „uczoną damą” ten pierwszy przekonuje, że: „Mieć rozum to nie rzecz niewieścia. Damom

<sup>7</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *Rozmowy potoczne*, Warszawa 1962, s. 11 i d.

przystoi żyć przyjemnie”, a „żyć przyjemnie” to prowadzić w gruncie rzeczy życie próżniacze i – co niemniej istotne – nie przystoi damie szukanie mądrości w książkach. Owa „uczona dama” właśnie to robi i nie wygląda na to, aby opat przekonał ją do zaniechania tego zajęcia. Przekonał ją natomiast, że „niegdyś wyjątkiem był nieoświecony opat, a dziś to najczęstsze zjawisko”. W rozmowie o *Egzorcyzmach, czyli duszy pokutującej* ukazana jest pozorna mądrość odprawiających egzorcyzmy (nie są to głupcy, lecz sprytni szarlatani „zmyślający bajeczki” o opętaniach i znający doskonale swój fach, to znaczy magiczne sztuczki) oraz tych, którzy są obiektem ich praktyk i wierzą w ich „bajeczki”; to są właśnie prawdziwi głupcy. W rozmowie o *Alchemiku* tymi spryciarzami są oczywiście alchemicy, natomiast prawdziwymi głupcami ci, którzy – jak ów „staruszek szalejący na punkcie sztuki zwanej alchemią” („choć już tysiąc razy oszukiwali go różni szarlatani alchemicy”) – niezmiennie wierzą w ich sztukę przemieniania „węgla w złoto”. W rozmowie *Oszust oszukany* Erazm wprawdzie sugeruje, że w końcu każdego oszusta można złapać na jakimś szachrajstwie, ale przedstawiona tam argumentacja jest mało przekonująca.

Napiętnowane w *Rozmowach potocznych* przejawy głupoty są przedmiotem krytyki również w *Pochwale głupoty*. Tytuł tego traktatu jest oczywiście sarkastyczny. W poprzedzającym go adresie do Tomasza Morusa jego autor oświadcza, że chce nim „czytelnika raczej ubawić niż ugryźć”, niemniej przedstawiona w nim głupota – zarówno w całości, jak i w poszczególnych „wcieleniach” – raczej zasmuca niż bawi; bo czyż jest coś zabawnego w tym, że „o Głupocie (pisanej przez Erazma dużą literą) mówią nawet najwięksi głupcy”, czy też w tym, że „Głupota sama trąbiła o swej chwale”, a „praktykują ją ci wszyscy wielmoże i mędrzy”, którzy „przedstawiają się jako niedościgniony wzór wszelkich cnót, choć dobrze wiedzą, że im tak do niego, jak ziemi do nieba”; a jest to przecież zaledwie uvertura do „koncertu” pt. *Pochwała głupoty*<sup>8</sup>. Po niej następuje podanie skróconej listy tych, którzy mają historyczne zasługi w krzewieniu głupoty – na pierwszym miejscu umieszczeni zostali na niej stoicy („ci to się niemal za bogów uważają”), natomiast na drugim pitagorejczy (wymyślili ową tajemniczą „kwaternię”, która ma tłumaczyć źródło wszelkiego życia). Po tych i podobnych im „górnym marszczącym się filozofach” pojawiają się „mnichy” (w tym „po trzykroć najświętobliwsi papieże”), „czcigodni starcy” („Bredzi taki staruch, ale równocześnie wolny jest od tych żalos-

<sup>8</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, wyd. cyt., s. 9 i d.

nich trosk, które dręczą mądrego”) i podobnie do nich „bredzące” dzieci („seplenienie, plecenie, fraszki, zapominanie, brak przezorności – krótko mówiąc w ogóle wszystko u nich podobne”). Do tego grona dochodzą „płochliwi młodzieńcy” i wyróżniający się głupotą na tle innych nacji Brabańczycy („Brabańczyk im starszy, tym bardziej i bardziej głupieje”), głupie („z definicji”) niewiasty („kiedy Platon niby to nie wiedział, do jakiego rodzaju ma zaliczyć niewiastę; czy do stworzeń rozumnych, czy do zwierząt, to nic przez to nie chciał zaznaczyć innego jak tylko oczywistą tej płci głupotę”), starożytni i współcześni gramatycy, dialektycy i retorzy (ich sztuka sprowadza się do „wodzenia po sądach”) oraz medycy („w tym zawodzie – im kto większym nieukiem, im kto bezczelniejszy, im bardziej bez zastanowienia, tego bardziej cenią nawet owi obwieszani łańcuchami książe”), „prawniczy krętacze”, „głodujący filozofowie, marznący fizycy i będący pośmiewiskiem astrologów”, to znaczy „subtelni mistrzowie dysput, na których nawet pies nie patrzy”.

Mniej więcej w połowie tego traktatu pojawiają się stwierdzenia sugerujące, że Erazm ma już dosyć tego wskazywania kolejnych grup głupców i zaczyna zmierzać do generalnych konkluzji – stwierdza tam bowiem m.in., że głupcy „życie niezmiernie miło przeżywszy, bez nijakiego lęku przed śmiercią czy zdawania sobie z niej sprawy, prościutko wędrują sobie na pola elizejskie, aby tam swymi igraszkami zabawiać duszyczki pobożne a bezczynne. Porównajmy [...] teraz dolę jakiego tam chcecie mędrca z dolą takiego głuptaka! Wyobraźcie sobie, że głuptakowi przeciwstawiamy wzór mądrości, człeka, co całe dzieciństwo i młodość strawił na zgłębianiu wszelkiej nauki i najpiękniejszą część życia strwoił na ciągłe nocne czuwanie, na troski i trud w pocie czoła, a który w całym dalszym życiu nigdy nie zakosztował ani krztyny przyjemności [...]” itd.<sup>9</sup> Dalej okazuje się jednak, że ów mędrzec nie jest jednoznacznie pozytywną postacią – wygląd ma raczej marny („wybladły, wychudły, chorowity”, „o wiele przed czasem postarzały i posiwiały”), a to co robi i mówi zdradza jakąś odmianę szaleństwa (a „czymże jest szaleństwo, jeśli nie błędną drogą rozumu?”). Wprawdzie Erazm zapewnia, że należy to szaleństwo odróżnić od szaleństwa wszystkich wymienionych wcześniej głupców („Nie każde bowiem szaleństwo jest szkodliwe”) i na potwierdzenie tego przywołuje najpoważniejszych z ówczesnych autorytetów – takich jak Platon, który umieścił szal „wśród szczególnych dóbr życia”, czy Cyncero, „tęskniący” za

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 71 i d.

takim szaleństwem („obłądem”), które „uwalnia duszę od owych trosk, które ją trwożą i napełnia ją różnorodną rozkoszą”, niemniej szaleństwo to szaleństwo i – w przekonaniu Erazma – „Człowiek jest tym szczęśliwszy, im więcej mu klepek nie dostaje, byleby tylko utrzymywał się w tej kolejnie obłąkania, która do niego przynależy”.

W dalszej części tej rozprawy Erazm podejmuje próbę przekonania czytelnika, że wprawdzie nie sposób się całkowicie uwolnić od szaleństwa (obłąkania), ale można i należy przynajmniej bronić się przed tymi jego formami, które w sposób najbardziej oczywisty urągają zdrowemu rozsądkowi; np. „jeśli ktoś patrzący kaprawymi oczami na muła widzi w nim osła albo kiedy prostacką śpiewkę podziwia jako arcydzieło”, albo gdy „ktoś przysięga na swoją żoneczkę, która oprócz niego ma wielu jeszcze mężów [...], i w tak szczęśliwej dla siebie trwając omyłce, bardzo sobie w tym schlebia” albo [...]. Tych „albo” jest oczywiście wiele. Erazmowi zależało jednak nie tylko na tym, aby sporządzić listę „najcięższych” przypadków głupoty, lecz także na tym, aby odróżnić bardziej szkodliwe od mniej szkodliwych. Co więcej, podjął próbę ich kategoryzacji, to znaczy wskazania grup „półmądrości”, „ćwierćmądrości” i „niemądrości” (głupoty). Jedną z nich stanowią „mądrości” poszczególnych nacji – np.: „Anglicy przypisują sobie – prócz rzeczy innych – piękność, talent muzyczny i doskonałe jedzenie, Szkoci chwalą się szlachectwem [...] i subtelnością dialektyczną. Francuzi za pierwszych się uważają, gdy o ogładę idzie towarzyską” itd. Nie są to z całą pewnością jakieś wielkie zbiorowe „obłądy”, ale też nie są to jakieś prawdy „wieczne”, „uniwersalne” czy chociażby podzielane przez większość mądrych ludzi.

Tych ostatnich zresztą ma być „niewielu na świecie – jeśli w ogóle trafi się jaki. Przecie Grecy w ciągu tylu wieków wszystkiego siedmiu się doliczyli [...]”. Po tych zapowiadających powrót do wyliczania przejawów głupoty słowach pojawiają się znaki zapytania przy tym co może, a co nie może być uznane za przejaw mądrości, a także jak trudno być mądrym mądremu (bo przecież nawet najmądrzejszy może np. „zwariować dla jakiejś kobietki, a im mniej ma jej wzajemności, tym bardziej za nią szaleje”) i jak trudno znaleźć wśród różnych ludzi mądrego, oraz jak łatwo być głupim głupiemu i jak dobrze wiecie się w życiu przedstawicielom „głupich cechów”. „Najgłupszy i najbrudniejszy z wszystkich to cech kupców”, a „ile złota mają na paluchach”, a przecież są jeszcze gramatycy (to „nasienie ludzkie, od którego doprawdy nie było nic straszliwszego, nic bardziej utrapionego”), poeci (ich „wszystkie dążenia nie do czego innego

zwrócone, jak tylko do tego, by uszy głupców łaskotać czystymi bzdurami i śmiesznymi bajeczkami”), retorzy („na przemyślne sposoby wzbudzają wesołość śmiesznym gadaniem”), mistrzowie sztuki epistolarnej („sobie tacy kadzą listami, wierszami i penegirykami: głupcy kadzą głupcom, pustę fby pustym łbom”), „ci, którzy cudze prace podają za swoje i chwałę zdobytą wielkim cudzym trudem po kuglarsku na siebie przenoszą”, prawnicy („jednym tchem płaczą ze sobą setki praw”), „po nich idą filozofowie, czcigodni dzięki swym brodom i długim płaszczom” (ale nie swoim umysłom), teolodzy („może by lepiej było, gdybym ich pominął milczeniem”; trzeba jednak powiedzieć o nich przynajmniej tyle, że z tej „całej kupy różnych systemów scholastycznych” trudniej jest się wydostać niż z labiryntu”) itd. W konkluzji do tej listy na swój sposób „mądrych”, ale przez Erazma uznanych za głupców napisał on: „Fortuna kocha tych, co niezbyt mądrzy, tych co mają więcej zuchwalstwa niż rozumu [...]. Mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbaniu, w zapomnieniu, w nienawiści, głupcy natomiast opływają w pieniądze, dostają się do steru państwa, krótko mówiąc: kwitną na wszelkie sposoby”<sup>10</sup>.

Przywołane dotychczas rozprawy można potraktować jako erazmiańską wytrawną eseistykę – miejscami dowcipną, złośliwą, sarkastyczną i intelektualnie przewrotną (jeśli tak można nazwać coś, co na początku wywodu wygląda na pochwałę, a na jego końcu okazuje się naganą), ale jednak eseistykę bazującą tyleż samo na obserwacji codziennego życia, co i na przemyśleniach jej autora, oraz sięgającą chętnie po tzw. mocne słowa i dosadne porównania. Inaczej rzecz się ma z jego *Metodą prawdziwej teologii* (*Ratio verae theologiae*), traktatem napisanym w związku z dokonaniem przez Erazma przekładem (z greki na łacinę) i opublikowanym (w 1517 roku) *Nowym Testamentem*. Dzieło to być może nie jest klasyczną rozprawą scholastyczną, jednak ma przynajmniej niektóre jej znamiona – takie jak odsyłacze do literatury źródłowej (przede wszystkim do *Wulgaty*, to znaczy greckiego wydania Pisma Świętego) czy terminologiczne wyjaśnienia i uściślenia. W zamyśle Erazma, *Metoda teologii* miała być „dostatecznie obszerną przedmową” do wydanego przez niego *Nowego Testamentu*; nie byłby on jednak sobą, gdyby zaraz (na samym początku) nie dodał: „pracy swej nadam takie rozmiary, żeby mogła być jako przedmowa, jeśli ktoś tak będzie wołał, jeśli zaś nie, to żeby można ją było czytać

<sup>10</sup> Tamże, s. 140 i n.

oddzielnie. Czyniąc tak, naśladowę tych lubiących przepych i skąpych zarazem gospodarzy, którzy resztki wczorajszych potraw zmieszawszy ze świeżymi, zaprawiają je pospolitą przyprawą<sup>11</sup>. Jest w tym oczywiście również pewien intelektualny sarkazm, ale i intelektualna przewrotność. Ta ostatnia staje się zresztą coraz bardziej widoczna w miarę lektury tej rozprawy.

Jej bezpośrednim adresatem byli ci „kandydaci świętej teologii”, którzy pobierali nauki w Kolegium Trinligual Uniwersytetu w Lowanium (w jego ramach działały katedry greki, łaciny i hebrajskiego, a jednym z jego profesorów był Erazm); owych „kandydatów” doprowadzić miała ona drogą krótszą, prostszą i bardziej niezawodną do tego celu, do którego zmierzali i zmierzają wszyscy adepci tej teologii. Pośrednio adresowana jest jednak do wszystkich wyznawców tej teologii – zarówno tych bardziej, jak i tych mniej uczonych, a także ludzi „prostych i niskiego pochodzenia, umysłów niezbyt głębokich”. Odpowiadając na pytanie: „czego im wszystkim potrzeba?”, Erazm odpowiada, że potrzeba im wielu różnych rzeczy – takich m.in. jak „wiara szczera i głęboka, która widzi to tylko, co niebiańskie. Potrzebny im jest nadto wielki zapał do nauki. Nie ściępi bowiem ta nieporównana skarbnica ani miłości pospolitej, ani tego, by ją na równi z innymi rzeczami miłowano. Domaga się ducha spragnionego i niczego prócz niej samej nie pragnącego”. Ani tego, ani też niczego innego owi „kandydaci” i wyznawcy „świętej teologii” nie osiągną, jeśli nie będą mogli przystąpić do niej z „umysłem jej godnym, nie tylko, o ile to możliwe, czystym od wszelkiej skazy grzechu, ale także spokojnym i bezpiecznym od wszelkiego zgiełku żądz, bo dzięki temu tym wyraźniej odbije się w nas, niby w zwierciadle gładkim i wypolerowanym, obraz owej przedwiecznej Prawdy”. Proponowana przez Erazma metoda, w intencji jej autora, nie ma uwalniać od „wszelkiej skazy grzechy”, ale jedynie od niektórych grzechów, w tym od takiego grzechu, jakim jest głupota. Odpowiedzieć na pytanie: w czym się ona w przypadku teologów przejawia? znajdujemy oczywiście na wielu kartach tej rozprawy. Już na samym jej początku pisze on o takich „obyczajach” niektórych teologów, które „sprawiają, że to najbardziej zbożne powołanie posiada czasem złą sławę. Jeśli bowiem teologowie ci osiągnęli w swoim stanie wysokie zaszczyty, to niekiedy stają się bardziej zuchwali niż szara brać, a nadto bardziej

<sup>11</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 63 i d.

chciwi zaszczytów, bardziej skorzy do gniewu, bardziej zjadliwi w języku, w ogóle we wszystkich zwykłych okolicznościach życiowych nie tylko bardziej uciążliwi niż prostacy, ale także bardziej uciążliwi niż normalnie byliby sami, tak że ci i owi sądzą, że to teologia uczyniła ich takimi”<sup>12</sup>.

Głównym celem tej rozprawy nie jest jednak wypominanie owych kompromitujących teologów i teologii zachowań, lecz wskazanie drogi prowadzącej do „mądrości prawdziwie teologicznej”. Tytułowa „metoda” okazuje się takim sposobem kształcenia umysłów, w którym albo mają być odkryte, albo też ugruntowane takie prawdy, które chronią przed przesądem, zabobonem lub fałszem. Jest to zresztą ta sama „metoda”, którą stosował Erazm m.in. w *Pochwale głupoty*, to znaczy prowadzenie czytelnika do postawionego celu poprzez podawanie pozytywnych i negatywnych przykładów. Jej specyfika w *Metodach prawdziwej teologii* polega na tym, że mądrość prezentują nie postacie fikcyjne, lecz głównie znane i uznane autorytety religijne. Od czasu do czasu w rozprawie tej pojawia się jakiś sławny filozof oraz taki „znakomity mąż”, o którym niewielu słyszało; a szkoda, bo miał swój udział, jeśli nie nawet w samym dochodzeniu do mądrości teologicznej, to przynajmniej we wspieraniu tych, którzy albo starają się ją osiągnąć, albo też ją upowszechniają<sup>13</sup>.

Mamy zatem w tym dziele takie znakomitości jak: „św. Jakub, który napomina, aby ten, kto osiągnął prawdziwą mądrość, udzielał jej i głosił ją nie w pysze, nie w zaciętości dysputowania, ale w prawości obyczajów i łagodności”; św. Augustyn, który „prowadząc dysputę [...] z Kreskoniuszem, gdy przeciwnik przytoczył z Eklezjastyka świadectwo, którego sens był niedorzeczny, polecił mu, aby się poradził przekładu greckiego, jako że tam można by szukać pewniejszego sensu”; czy Orygenes, wprawdzie nie święty, ale przecież mówił tak „wytwornie” i z takim sensem, że Erazm mógłby „na niezliczonej ilości przykładów pokazać, jak nudnie – żeby nie powiedzieć śmiesznie – bredzą niektórzy, ilekroć trzeba pieśnią pochwalną uczcić jakiegoś świętego albo posłużyć się formą hymnu, który wymaga blasku i uczucia. Tego właśnie typu teologom zawdzięczamy jakieś tam hymny i pieśni kościelne, które pospółstwo nazywa sekwencjami, a których żaden człowiek wykształcony literacko czytać nie może bez śmiechu

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 70 i n.

<sup>13</sup> Przykładem jest „znakomity mąż Hieronim Buslidius, który „olbrzymią sumę pieniędzy zapisał testamentem na ten cel, aby ludzie, którzy nauczać mieli w Lowanium trzech języków, otrzymywali godziwe uposażenie”.

lub obrzydzenia”<sup>14</sup>. W tym momencie odsłaniamy już fragment erazmiańskiej „czarnej” listy – głupoty, brzydoty, złego gustu i smaku itp. Tworzy ją nie tyle galeria postaci (choć i one pojawiają się na niej od czasu do czasu), co pewnego rodzaju kulturowych symboli (takie np. jak biblijni „faryzeusze, uczeni w Piśmie i bogacze”) oraz słów-kluczy wskazujących miejsca, w których te negatywne postacie łatwo można spotkać – takich słów jak „pewien teolog” lub „nasz nowszy teolog”<sup>15</sup>.

## Post scriptum

Podzielam opinię Juliusza Domańskiego, że „twórczość Erazma jest twórczością o cechach wyraźnie krytycznych”<sup>16</sup>. Krytyka ta dotyczy przede wszystkim współczesnej mu religii i religijności, w tym teologii i teologów. Na kartach jego dzieł pojawiają się jednak również odwołania do filozofii i filozofów. Chciałbym tutaj na nie zwrócić uwagę, bowiem pokazują one w jakiejś mierze zarówno filozoficzne inspiracje erazmiańskiego racjonalizmu, jak i zgłaszane przez Erazma filozoficzne *votum separatum*. W *Pochwale głupoty* odwołania te ograniczają się do wzmianek na temat mądrości niektórych spośród starożytnych filozofów i – co w tym wypadku jest niemal regułą – przy mądrościach tych stawiane są różne znaki zapytania; rzecz jasna, przy jednych większe, przy innych mniejsze. Stosunkowo najmniej wątpliwości zdaje się on mieć do mądrości Platona. W dziele tym przywoływany jest kilkakrotnie, ale jest to bardziej Platon wielki moralista czy egzystencjalista niż logik czy metafizyk. O jego autentycznej mądrości świadczyć ma m.in. to, że „określił filozofię jako rozpatrywanie śmierci, ponieważ odwodzi ona myśl [...] od rzeczy zmysłami dostrzegalnych i cielesnych”. Nieco dalej napisał jednak o tym, co się Pla-

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 86 i d.

<sup>15</sup> Erazm, próbując racjonalizować tą „ucieczkę” w ogólnikowość, stwierdza, że „w tej chwili nie chodzi mu o to, aby ujawniać czyjeś nieuctwo, lecz o to, aby zachęcić młodzież do stosowania w studiach jak najlepszej metody. Tyle tylko ogólnie powiem w tej sprawie, że jeśli ktoś chce od razu mieć jej dowód, to niech porówna tamtych dawnych teologów, jak Orygenes, Bazyli, Chryzostom, Hieronim, z naszymi nowszymi” (tamże, s. 87).

<sup>16</sup> „Krytyka, uprawiana w różnych formach literackich i w różnych «tonacjach» od pełnej subtelnej, ale dotkliwej drwiny satyry *Pochwały głupoty* do poważnego eseju *Metody prawdziwej teologii* – dotyczy, obok średniowiecznego typu religijności, także kultury umysłowej wieków średnich, w szczególniejszy jednak sposób godzi w średniowieczną filozofię”. Por. J. Domański, *Od tłumacza*, w: *Trzy rozprawy*, wyd. cyt., s. 7 i d.

tonowi „roilo”, a „roilo mu się coś takiego, że największym szczęściem jest szaleństwo tych, którzy kochają”<sup>17</sup>. Podobnie jest z przywoływanym kilkakrotnie Arystotelesem. Erazm przypomina np. arystotelesowskie powiedzenie „o baranich łbach”, którego „używa się zwyczajnie jako obelżywego przezwiska na tępych i głupich”, ale czy to jest świadectwem wielkiej mądrości?

W dziele tym racjonalizmowi erazmiańskiemu zdaje się jednak mimo wszystko być bliżej do arystotelizmu niż do platonizmu. Z tym pierwszym łączy go z pewnością zorientowanie na konkrety codziennego życia, natomiast dzieli próba nakłonienia czytelnika do przyswojenia sobie arystotelesowskiego Organonu i wyprowadzenia go z owych małych spraw, z których się to życie składa oraz zaprowadzenia na szczyty mądrości; ów Organon kojarzy się Erazmowi (i słusznie) z ówczesną scholastyką (jej sylogistyką, dialektyką, erystyką itd.), natomiast owo prowadzenie na szczyty z pogonią za taką ułudą, jaką są dla scholastyków ich jedynie możliwe do przyjęcia „prawdy”. Z Platonem łączy go z pewnością dystansowanie się od świata zmysłowego (cielesnego), ale nie wystarczy ono do tego, aby przekonać go do rozumności platońskiego spoglądania na wszystko i wszystkich z wysokości niemal wszystko potrafiącego poznać, zrozumieć i ocenić intelektu. W racjonalizmie erazmiańskim wyłożonym w *Pochwale głupoty* oraz w *Rozmowach potocznych* znaleźć można również pewne punkty wspólne z racjonalnością sofistyczną – takie m.in. jak warunkowe zaufanie do zdrowego rozsądku; warunkowe, bowiem autor tych dzieł pokazuje, że ów zdrowy rozsądek nie zawsze jest na tyle „zdrowy”, aby uchronić przed zdumiewającą jego samego głupotą.

Nieco inaczej przedstawiają się te odwołania w *Metodach prawdziwej teologii*. Przede wszystkim częściej pojawiają się w tej rozprawie nazwiska filozoficzne. Są w niej nawet takie fragmenty, które skłaniają do wniosku, że rola filozofów i filozofii w doprowadzaniu do mądrości, jeśli nie jest nadrzędna wobec roli teologów i teologii, to co najmniej równorzędna; przykładem może być ten fragment, w którym najpierw mówi się o Augustynie (jako tym spośród teologów, który uważał, że „przyszły teolog winien się przez pewien okres życia kształcić z pomocą wytworniejszych nauk”, to znaczy „dialektyki, retoryki, arytmetyki, muzyki, a przede

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 160 i 164. W początkowych partiach tego dzieła przywoływany jest „Platon, świetny obrońca” Sokratesa, ale taki „świetny obrońca”, który „przerażony wrzawą tłumu ledwo może wykrztusić początek owego pierwszego zdania” (miało ono brzmieć: „choć ja jestem tutaj z wszystkich najmłodszy...”).

wszystkim wiedzy przyrodniczej”), a później wymienia się liczną grupę tych filozofów, od których można się nauczyć logicznego myślenia, logicznego porządkowania, logicznego systematyzowania i wielu jeszcze innych mądrości. Na pierwszym miejscu pojawia się tutaj Arystoteles i jego „wielce uczone wykłady” o zwierzętach, o zjawiskach meteorologicznych, „o duszy, o zmyśle i tym co zmysłowe, o pamięci i przypominaniu sobie”, a na kolejnych miejscach: Teofrast (i jego „księgi o roślinach, wiatrach, drogich kamieniach”), Pliniusz, Makrobiusz, Atenajos, Dioskorodes i Seneka (jako autor „pism przyrodniczych”). Nieco dalej pojawia się wyraźna zachęta do „naśladowania własnych źródeł i własnych poprzedników”, w tym naśladowania ich naśladownictwa; „I tak Wergiliusz wzorował się na Homerze, Teokrycie i Hezjodzie, Horacy na Pindarze i Anakreonie, Awicenna na Galenie, Galenus na Hipokratesie, Cycero na Demostenesie, na Platonie Ksenofont; Arystoteles, który zajmował się wszystkim, stosownie do różnaitości przedmiotu naśladował różnych autorów, Arystotelesa zaś – Teofrast, Temistiusz i Awerroes”, a „Augustyn cieszy się, że gdy błąkał się jeszcze wśród rozmaitych błędów, natrafił przede wszystkim na Platona, ponieważ jego poglądy nader bliskie są nauce Chrystusa”<sup>18</sup>. Nieco dalej Erazm formułuje tezę, że nauce Chrystusa „nader bliskie” są nie tylko poglądy Platona, ale także „u Seneki znajdziesz może rzeczy zgodne z nauką Chrystusa, w życiu Sokratesa znajdziesz jakieś podobieństwo do życia Chrystusa” itd. Te i podobne im stwierdzenia skłaniają do generalnego wniosku, że Erazm w *Metodach prawdziwej teologii* proponuje coś w rodzaju filozoficzno-teologicznego „ekumenizmu” – jeśli tak można nazwać „metodę” szukania tego, co w mądrościach filozofów i filozofii oraz teologów i teologii jest wspólne oraz pomijania tego, co ich dzieli. Rzecz jasna w postępowaniu tym był eklektykiem oraz proponował coś, co ma eklektyczny charakter. Ale akurat to stanowiło nie o jego małości, lecz o jego wielkości.

Warto odnotować, że w literaturze poświęconej epoce Odrodzenia uznawany jest on za nowatora, a przynajmniej takiego myśliciela, który zapowiada nadejście nowych czasów. Jacob Burckhardt zalicza go do grona tych wielkich uczonych, którzy w XVI stuleciu przejęli „pałeczkę” mądrości po „uczonych greckich” i włoskich humanistach XIV i XV wieku<sup>19</sup>. Natomiast Johan Huizinga w myśli erazmiańskiej dostrzega nawią-

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 90 i d.

<sup>19</sup> Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 131 i d.

zanie do charakterystycznego dla kultury umysłowej tamtego okresu optymizmu oraz afirmację życia<sup>20</sup>. Z kolei Panajotis Kondylis umieścił Erazma w gronie tych myślicieli, którzy swoim wątpieniem przygotowywali grunt pod narodziny epoki Oświecenia, burząc takie filary średniowiecznej kultury umysłowej jak chrześcijańska teologia oraz związane z nią scholastyczna logika, etyka i antropologia<sup>21</sup>. W ocenie tej jest sporo trafności. To, co w erazmiańskim racjonalizmie jest na „tak”, nie jest może imponujące, niemniej żeby można było coś nowego powiedzieć na „tak”, trzeba było najpierw wypowiedzieć uznanie (i wiarę) wielu chrześcijańskim autorytetom, wierzeniom i praktykom. Pod tym względem Erazm okazał się mistrzem i nauczycielem – nie tylko zresztą dla wielu późniejszych filozofów, ale także polityków, w tym koronowanych głów. George Macaulay Trevelyan w swojej *Historii społecznej Anglii* pisze, że „Henryk VIII wychował się w atmosferze naukowego antyklerykalizmu Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – ludzi szczerze religijnych i w zasadzie prawowiernych, ale płonących oburzeniem przeciwko sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyłudzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”<sup>22</sup>. Trzeba przypomnieć, że już w XVI stuleciu samo posiadanie pism Erazma uchodziło w oczach kościelnych sędziów za poważne przestępstwo i niejednego z takich „ciekawskich” doprowadziło przed inkwizycyjny trybunał.

<sup>20</sup> „Jasno widać tu, jaki charakter miał optymizm XVI stulecia. Dominującym nastrojem Odrodzenia i humanizmu było coś całkiem innego aniżeli nieokiełznana radość życia, w której zwykło się dopatrywać zasadniczego tonu epoki. Erazmowa afirmacja życia jest nieśmiała i słaba, a przede wszystkim ma ona odcień skrajnie intelektualny. A przecież jest to głos jakiegoś w wieku XV poza Włochami nigdzie jeszcze nie można było usłyszeć”. Por. J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza*, Warszawa 1996, s. 55 i n.

<sup>21</sup> Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, s. 124 i d.

<sup>22</sup> Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 112 i in. Ten sam autor okres panowania Henryka VIII nazywa „czasami rewolucji antyklerykalnej” i przypomina takie dokonania tego monarchy jak rozwiązanie zakonów („Rozwiązanie zakonów było naturalnym wynikiem tej postawy wobec religii, którą usilnie propagował Erazm i jego angielscy przyjaciele”) oraz likwidacja klasztorów i przejęcie ich ogromnych majątków.

## Wykład VII

### Racjonalność pompacjańska

Pietro Pomponazzi, w spolonizowanej wersji – Pompacjusz (1462–1524), w pamięci późniejszych pokoleń zapisał się głównie swoim *Traktatem o nieśmiertelności duszy* (1516 r.)<sup>1</sup>. Stanowi on ważny rozdział w historii nowożytnego racjonalizmu, w szczególności podważania przekonania, za którym stał (i stoi do dzisiaj) autorytet chrześcijańskich teologów i Kościoła (jako Najwyższego Nauczycielskiego Urzędu). Co więcej, znajduje ono wsparcie w sferze najbardziej elementarnych i powszechnych pragnień ludzkich – kto bowiem nie chciałby być nieśmiertelny? Pompacjuszowi przekonanie o nieśmiertelności duszy ludzkiej wydało się jednak co najmniej wątpliwe i wątpliwości te postanowił ujawnić oraz przedyskutować w gronie ówczesnych autorytetów naukowych. Napisał zatem swój *Traktat o nieśmiertelności duszy*. Znak zapytania powinien być postawiony już w jego tytule. Pompacjusz oczywiście go nie postawił, jednak postawił go w poszczególnych rozdziałach i to przy najpoważniejszych ówczesnych autorytetach filozoficznych i teologicznych. Motywem przewodnim w tym dziele jest bowiem próba wykazania, że kwestia nieśmiertelności i śmiertelności duszy ludzkiej wyznacza granicę między myśleniem rozumnym i nierozumnym lub przynajmniej nie na tyle rozumnym, aby nie można było zgłosić wobec niego poważnych obiekcji.

W sumie rozprawa ta składa się: z *Dedykacji* („do wielce miłego przyjaciela Marka Antoniego Flaviusa Contariniego”) w której Pompacjusz sugeruje, że to nie on, lecz „ludzie zaiste uczeni i niezwykle godni [...] wszczęli dyskusję na temat nieśmiertelności duszy”; z *Przedmowy*, w któ-

---

<sup>1</sup> Pompacjusz pochodził z Mantui, natomiast studiował na uniwersytecie w Padwie, stanowiącym w tamtym czasie we Włoszech główny ośrodek odrodzeniowego arystoteliizmu. Po ukończeniu studiów na wydziale sztuk (na tej uczelni wchodziła w ich skład również medycyna) w 1487 r. uzyskał stopień magistra sztuk, a w 1495 r. doktora medycyny. W latach 1492–1509 r. był profesorem padewskiej uczelni (wykładał w niej filozofię przyrody), a w latach 1512–1525 profesorem w cieszącym się wielką renomą uniwersytecie w Bolonii.

rej się pojawia „Brat Hieronim Natalis z Raguzy” (pojawia się, aby postawić problem śmiertelności i nieśmiertelności duszy) oraz z 15 rozdziałów. W ostatnim z nich „podaje się ostateczny wniosek w tej kwestii”, zdaniem autora „już nie do obalenia”; sprowadza się on do stwierdzenia, że „kwestia nieśmiertelności duszy, podobnie jak kwestia wieczności świata, stanowi problem dający się rozwiązać w dwóch przeciwstawnych kierunkach”, to znaczy albo w kierunku wiary, albo w kierunku „naturalnych argumentów”. Inaczej mówiąc, „pogląd [...] głoszący, że dusza jest nieśmiertelna stanowi artykuł wiary [...], dlatego też powinien być udowodniany za pomocą środków właściwych dla wiary, środki zaś, którymi posługuje się wiara, stanowią Objawienie i Pismo kanoniczne; wyłącznie tedy za ich pomocą powinno się dowodzić takiej prawdy; wszelkie inne argumenty są przydatne z zewnątrz i opierają się na środkach, które nie są w stanie dowieść tego, czego się zamierzało”<sup>2</sup>. Wynikałoby z tego, że pogląd głoszący, że dusza jest śmiertelna powinien „stanowić artykuł” owych „naturalnych argumentów” oraz posługującego się nimi „naturalnego” (przyrodzonego człowiekowi) rozumu. Tego wprawdzie Pompacjusz w tym podsumowaniu w sposób jednoznaczny nie mówi, ale nie mówi z oczywistych względów – doprowadziłoby go to bowiem do otwartego konfliktu z kościelnymi autorytetami i cenzorami. Zakładana i wykładana w tym traktacie racjonalność polega bowiem nie tylko na tym, aby nie mieszać prawd rozumu z prawdami wiary oraz nie tylko na tym, aby nie mówić tego, czego się nie wie, ale także na tym, aby to co się wie, powiedzieć w sposób maksymalnie bezpieczny dla mówiącego.

Za taki sposób Pompacjusz uznał przedstawienie tytułowego problemu poprzez porównywanie różnych stanowisk, oraz takie kluczenie między nimi, aby albo „zgubić” kościelnych cenzorów, albo też zasugerować im, że kwestie kontrowersyjne pozostawia się nierozstrzygniętymi i przekonywać, że jest to zgodne zarówno z chrześcijańską tradycją, jak i ze stanowiskiem największych autorytetów (religijnych i filozoficznych). Wprawdzie zabiegi te nie przyniosły oczekiwanego efektu, niemniej warto nieco dokładniej przyrzeć się, jak wygląda ta próba racjonalizacji poglądu, że „sama istota duszy jest śmiertelna i nieśmiertelna, atoli śmiertelna jest po prostu, a nieśmiertelna pod pewnym względem”, to znaczy pod względem „pragnienia nieśmiertelności, choć pragnienie to nie jest doskonałe”. Ma to być stanowisko, za którym miał się opowiadać Arystoteles, najpo-

<sup>2</sup> Por. P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980, s. 152 i d.

ważniejszy z pompacjańskich autorytetów, i za którym opowiada się również Pompacjusz<sup>3</sup>.

*Przedmowa* do tego dzieła może sugerować, że będzie ono miało charakter dialogu między „Pietro Pomponazzim z Mantui” oraz „bratem Hieronimem Natlisem z Raguz”<sup>4</sup>. Jednak już jego rozdział pierwszy pokazuje, że zawiera ono w gruncie rzeczy monolog; jeśli już o jakimś dialogu można tutaj mówić, to wyłącznie w znaczeniu przenośnym, to znaczy jako takiej dyskusji z autorytetami teologicznymi i filozoficznym, w której ci ostatni to wszystko co mieli do powiedzenia, już powiedzieli; dalej głos należy już do Pompacjusza, który nie tylko potrafi sam sobie postawić pytania, ale także znaleźć na nie właściwe odpowiedzi oraz ocenić trafność odpowiedzi tych, których nazwiska przywołuje. Jest to jeden z istotnych aspektów pompacjańskiego racjonalizmu. Drugim, niemniej istotnym, jest zastosowanie takiej strategii postępowania, aby: po pierwsze pokazać mocne i słabe strony różnych stanowisk (nie wpadając w „sidła” towarzyszącej im argumentacji), po drugie pozostawić czytelnikowi przekonanie, że nie jest prowadzony niczym dziecko „za rękę” i może w każdej chwili pójść samodzielnie swoją drogą (choć tak naprawdę nie może, a przynajmniej nie powinien) i w końcu po trzecie, że zarówno owa droga, jak i przedstawione na jej końcu rozwiązanie jest najbardziej zgodne z rozumem (jest racjonalne). Zapewne, można w tym dziele znaleźć jeszcze i inne aspekty pompacjańskiego racjonalizmu, ale ograniczę się do tych dwóch.

Realizację przedstawionego wyżej zamysłu rozpoczyna Pompacjusz od przywołania tych fragmentów dzieł Arystotelesa *O duszy* oraz *O rozważaniu się zwierząt*, na podstawie których można wnioskować, że „natura człowieka jest dwoista (*ancipitem*), nie jest on bowiem po prostu śmiertelny, ani też po prostu nieśmiertelny, lecz posiada obie te właściwości”. Wniosek ten jest wprawdzie dosyć prosty, ale okazuje się, że „całą tę kwestię można przedstawić na sześć sposobów”. Wygląda zatem na to, że za prostymi wnioskami mogą kryć się (i kryją) złożone sytuacje problemowe. Z rozdziału trzeciego tego traktatu można się dowiedzieć, że jednak nie

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 55 i d. Tezę o możliwości mówienia o nieśmiertelności duszy w znaczeniu „względny” czy przenośnym uzasadnia on, powołując się na IX księgę *Metafizyki* Arystotelesa (por. tamże, s. 89).

<sup>4</sup> Lech Szczucki, autor wstępu oraz przypisów do polskojęzycznego wydania tego dzieła, podaje, że Girolamo Natale da Ragus „spisał wykłady Pomponazziego na temat XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa z lat 1511–1512”.

każda z tych sytuacji warta jest zainteresowania – bądź to dlatego, że już została „poddana osądowi krytyki” (tak się miała rzecz przedstawiać z czterema spośród sześciu wymienionych sposobów), bądź też dlatego, że „straciły one zupełnie swą wartość”. Wprawdzie Pompacjusz nie mówi o jaką tutaj wartość chodzi, ale można się domyślać, że w grę wchodzi pewność i prawdziwość. Co się natomiast tyczy owego „osądu krytyki”, to z rozdziału trzeciego można się dowiedzieć, że brane są pod uwagę poglądy takich m.in. autorytetów jak: Awerroes, który twierdził, że „dusza intelektualna różni się od duszy niszczonej” oraz Platon, który to w *Timajosie* „w sposób oczywisty zdaje się to potwierdzać”. Mniejsza o to, na ile filozofowie ci byli lub nie byli zgodni w wymienionej tutaj kwestii. Najistotniejsze jest bowiem to, że podważa się zasadność stanowiska jednego autorytetu poprzez przywołanie poglądów innych autorytetów. Jest to pewną regułą w pompacjańskim racjonalizmie.

Nie powinno być zatem zaskoczeniem, że w rozdziale czwartym tego traktatu Pompacjusz „zbija przytoczony powyżej pogląd Awerroesa”; „choć [...] jest w naszych czasach bardzo znany i niemal wszyscy uznają go bez zastrzeżeń za pogląd Arystotelesa”; jednak „jest on [po pierwsze] w swojej istocie nie tylko całkowicie fałszywy, lecz zgoła niezgodny z rozumem i dziwaczny. [Po drugie], nie ma on zaiste nic wspólnego z Arystotelesem”<sup>5</sup>. Na pytanie: „z czym rozumem jest on niezgodny?” można oczywiście odpowiedzieć, że z rozumem Arystotelesa, ale trzeba dopowiedzieć, że „rozumność” tego rozumu jest oceniana (i doceniana lub nie) przez rozum Pompacjusza, który okazuje się ostatecznym arbitrem w tej oraz wielu sprawach, w tym w sprawie [...] własnej rozumności. Staje się to coraz bardziej jasne w kolejnych rozdziałach tego traktatu i nie są w stanie tego przysłonić ani intelektualne gesty, ani też tzw. „piękne słówka” – takie np. jak „odesłanie czytelnika do dzieł ozdoby pisarzy łacińskich, świętego Tomasza z Akwinu” czy postawienie „znaku równości” między rozumnością a twierdzeniem „samego Awerroesa” (że „dusza intelektualna działa zupełnie niezależnie od ciała”).

Skoro już wiadomo o czym rozum i czyją rozumność tutaj chodzi, to można dokonać skrótovej prezentacji przynajmniej niektórych problemów stawianych i rozwiązywanych przez Pompacjusza w kolejnych rozdziałach. W krótkim rozdziale piątym przedstawia on twierdzenie, „zgodnie

<sup>5</sup> „Sądzę nawet, że w takie brednie Arystoteles nie tylko nie mógł wierzyć, lecz nigdy myśl taka nie przyszła mu do głowy”. Por. tamże, s. 13 i d.

z którym dusza intelektualna różni się realnie od duszy zmysłowej”, oraz że „istnieje tyle dusz intelektualnych, ile zmysłowych”. Nie jest jednak do końca jasne czy mówi to we własnym imieniu, czy też jedynie zdaje sprawę ze stanowiska kogoś z filozofów. Wprawdzie pojawia się w tym rozdziale Platon, ale pojawia się jako autor błędnego poglądu, że „człowiek jest duszą posługującą się ciałem”. Na „wszelki wypadek” w rozdziale szóstym „obala się przedłożoną powyżej opinię”, powołując się zarówno na autorytet Arystotelesa, jak i św. Tomasza z Akwinu.

Po tym dosyć swobodnym „prześlizgiwaniu się” po różnych problemach i stanowiskach w rozdziale siódmym Pompacjusz formułuje na pozór jednoznaczne „twierdzenie, zgodnie z którym to, co śmiertelne i to, co nieśmiertelne jest w człowieku realnie tym samym, ale istota owa jest po prostu nieśmiertelna, pod pewnym zaś względem śmiertelna”. Za takim poglądem opowiadać się mieli „liczni i bardzo sławni uczeni”, w tym św. Tomasz z Akwinu, który „zagadnienie to roztrząsa najdokładniej i w wyjątkowo jasny sposób”. Nie opowiada się za nim jednak Pompacjusz, o czym przekonuje w rozdziale ósmym, „w którym wysuwa się wątpliwości wobec przedstawionego powyżej twierdzenia”.

W najobszerniejszym ze wszystkich rozdziałów dziewiątym przedstawia on w końcu pogląd, za którym sam zdaje się opowiadać, to znaczy, że dusza ludzka jest „śmiertelna po prostu, a nieśmiertelna pod pewnym względem”. Co więcej, podaje w nim wiele argumentów mających przemawiać za tym stanowiskiem. Najważniejszy z nich sprowadza się do wskazania możliwości i zasadności dokonania dwustopniowego redukcjonizmu – jego pierwszym stopniem jest sprowadzenie tego, co w duszy intelektualne do tego, co w niej zmysłowe (w ten sposób „dusza zmysłowa jest identyczna z duszą intelektualną”), natomiast drugim tego, co zmysłowe do tego, co cielesne (w ten sposób „dusza zmysłowa jest po prostu aktem ciała naturalnego-organicznego”). Stąd prowadzi już prosta droga do stwierdzenia, że dusza „może być zaliczana do rzędu ciał”. „Obejmuje ona wszystkie władze duszy zmysłowej i wegetatywnej i dlatego kieruje nimi za pomocą narządów; działając w ten sposób, dusza staje się zniszczalna. A chociaż dusza połączona z ciałem zachowuje w swym posiadaniu intelekt i wolę, jednak nie może nimi swobodnie posługiwać się, nie może bowiem z nich korzystać bez pomocy ciała, którego potrzebuje jako przedmiotu”<sup>6</sup>. Najważniejszym z autorytetów, do których Pompacjusz w tym rozdziale się odwołuje jest Arystoteles.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 66 i in.

W kolejnych rozdziałach (od dziesiątego do czternastego) rozważa on różnorakie „za” i „przeciw” arystotelesowskiego stanowiska. Rozważania te stanowią interesujący przyczynek do wyróżnionej w tych wykładach racjonalności negacji. Pokazują bowiem w jaki sposób można za pomocą mnożenia różnego rodzaju wątpliwości (i wątpliwości do wątpliwości) „oczyszczyć pole” z niejasności, sprzeczności oraz fałszywych poglądów i umocnić swoją pozycję. Warto przywołać chociażby fragment tej argumentacji. I tak, w rozdziale jedenastym Pompacjusz wskazuje na „trzy wątpliwości na temat tego, co zostało powiedziane” (to znaczy, „że dusza ludzka jest prawdziwie śmiertelna”, a tylko „pod pewnym względem nieśmiertelna”). Pierwsza z nich bierze się z przekonania że „nieśmiertelne zawiera również i to, co śmiertelne”; druga z możliwości „niewłaściwego nazywania” tego, co śmiertelne oraz nieśmiertelne; trzecia z faktu, iż „cały trzon tego twierdzenia opiera się na tej podstawie, iż mianowicie intelekt ludzki posiada tylko jeden sposób poznawania umysłowego, tak jak zmysły i inteligencja mają jeden sposób poznania”. Inaczej mówiąc, „materialny byt jednostkowy można poznać tylko za pomocą zmysłów”, natomiast poznanie intelektualne zależy od wyobraźni i „polega na oglądaniu powszechników”. W rozdziale dwunastym, w „którym zawarta jest odpowiedź na te wątpliwości”, Pompacjusz twierdzi, że pierwsza i druga z nich bierze się z wieloznaczności języka, natomiast trzecia ze zbyt dosłownego (a być może tylko opaczego) interpretowania stwierdzeń zawartych w *Summie* św. Tomasza, czyli również z niedoskonałości mowy ludzkiej (jej wieloznaczności, niejasności itd.)<sup>7</sup>.

Trzeba powiedzieć, że przyjęta przez Pompacjusza taktyka wyprowadzania „w pole” ówczesnych autorytetów nie przyniosła oczekiwanego efektu. Reakcją na tezy sformułowane w tym traktacie było ogromne oburzenie i stanowczy sprzeciw wielu teologów i filozofów. Doprowadzili oni do tego, że najpierw (1517 r.) został on potępiony przez zgromadzenia zakonne w Wenecji i publicznie spalony w tym mieście, później za „skandaliczny” uznali go dominikanie w Bolonii, natomiast w 1518 r. papież Leon X nakazał jego autorowi odwołanie zawartych w nim tez (pod groźbą wszczęcia przeciwko niemu postępowania przez rzymską inkwizycję).

<sup>7</sup> W rozdziale tym przykładem takiej niejasności jest dla niego słowo «człowiek» – „nie jest on poznawany w Sokratesie albo w Platonie, lecz w «jakimś człowieku» [...] Albowiem jeśli istnieje «człowiek», to istnieje «jakiś człowiek»; jeśli zaś istnieje «jakiś człowiek», to istnieje «człowiek»; a nie mogłoby tak być, gdyby «człowiek» był wcześniejszy od «jakiegoś człowieka». Takie jednak twierdzenia są dla mnie niejasne”. Por. tamże, s. 98 i d.

Stanowisko władz kościelnych wobec Pompacjusza było jednak co najmniej dwuznaczne, bowiem jego dzieło nie zostało umieszczone na indeksie ksiąg zakazanych, a krytyka papieska nie pozbawiała go prawa do uniwersyteckiego wykładania. Z ostrą krytyką spotkał się on jednak również ze strony niektórych uniwersyteckich profesorów. Prym wśród tych krytyków widli Ambrogio Fiandino oraz Agostino Nifo, autor refutacji *O nieśmiertelności duszy*. Pewnym przyczynkiem do dyskusji nad racjonalizmem pompacjańskim, w tym nad jego filozoficzną inspiracją może być fakt, że zarówno w tej refutacji, jak i w kilku innych atak na Pompacjusza prowadzony był z pozycji tomistycznie interpretowanego arystotelizmu<sup>8</sup>. Swoją wymowę ma również fakt, iż Pompacjusz nie pozostał dłużny swoim adwersarzom – patriarchę Wenecji, który doprowadził do spalenia jego dzieła nazwał „kompletnym ignorantem w dziedzinie filozofii i teologii”, a uniwersyteckich przeciwników nie tylko ignorantami, ale również „szalbierzami i hipokrytami, bezwstydnie głoszącymi niedorzeczności sprzeczne zarówno z filozofią, jak i naukami Kościoła”<sup>9</sup>.

Z pewnością Pompacjusz nie miał tej osobistej odwagi, którą demonstrował Erazm z Rotterdamu. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że obaj myśliciele obracali się w istotnie różniącym się środowisku społecznym. Społeczeństwo włoskie epoki renesansu było wprawdzie do pewnego stopnia otwarte na różnego rodzaju nowinki i nowinkarzy, ale stopień tej otwartości wynikał częściowo z rozluźnienia obyczajów wewnątrzkościelnych, częściowo zaś ze świadomej polityki prowadzonej przez takich pa-

<sup>8</sup> „Odnotujmy [...] dla porządku tytuły kilku traktatów związanych bezpośrednio z «polemiką pompacjańską». I tak, w 1521 r. Luca Prassico ogłosił traktat, którego sam tytuł określa już jego stanowisko: *Quaestio de immortalitate animae secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Averroi interpretati*; traktat był skierowany zresztą nie tylko przeciwko Pomponazziemu, lecz również Nifowi i Fiandrowi. W 1524 r. arystotelik boloński Battista Fiera wydał *Opusculum de anime immortalitate contra Pompanatium*, całą zaś polemikę zamyka, utrzymane zresztą w spokojnym tonie, dziełko dominikanina Crisostorna Javellego *Tractatus de animae humanae indeficientia* [...]. Z dokonanego przed chwilą przeglądu całej polemiki wynika jasno, że główną rolę odegrali w niej tomiści (Contarini, Javelli, Spina), oraz – nie umiemy tu znaleźć bardziej precyzyjnego określenia – platonizujący eklektycy, pozostający jednak również pod silnym wpływem tomizmu (Amidei, Fiandino, Nifo). Niezależnie od sporych niekiedy różnic w kwestiach szczegółowych, łączyło ich wszakże przekonanie, dogmatycznie wręcz niekiedy głoszone, że Tomasz z Akwinu jest jedynym autentycznym interpretatorem myśli Arystotelesa”. Por. L. Szczucki, *Pomponazzi – arystotelik wątpiący*, tamże, s. XLIV i d.

<sup>9</sup> W swoim *Defensorium* proponował nawet, aby dzieło „nieszczęsnego Nifa” stanowiło lekturę pokutną dla grzeszników.

pieży jak Leon X<sup>10</sup>. Gdy na szczytach władzy kościelnej zabrakło osobistości dużego formatu i po Soborze Trydenckim przystąpiono do porządkowania spraw wewnątrzkościelnych, to w głównych rolach zaczęły występować inkwizycyjne trybunały i one orzekały o tym, co jest, a co nie jest zgodne z nauką oraz jaki można pozostawić uczonym stopień niezgodności i niezależności od tego, co jest głoszone przez teologiczne autorytety. Efekt był taki, że niezależne umysły (takie np. jak Giordano Bruno) musiały sobie szukać miejsca poza włoskimi uczelniami i przeżywały niejednokrotnie osobiste dramaty.

### Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad racjonalnością stanowioną poprzez zakwestionowanie rozumności rozpowszechnionych przekonań mogą być dramatyczne losy życiowe Galileusza (właściwie Galileo Galilei, 1564–1642). Ten wybitny uczyony (matematyk i przyrodnik) oraz pomysłowy wynalazca (skonstruował m.in. lunetę oraz wagę hydrostatyczną) zakwestionował – pod wpływem lektury dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* oraz własnych obserwacji i przemyśleń – powszechnie przyjmowane przekonanie, że to Ziemia obraca się wokół Słońca, a nie Słońce wokół Ziemi. Wniosek ten – wraz z jego obszernym uzasadnieniem przedstawił w swoim *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata ptolemeuszowym i kopernikowym*; w adresowanym do „Wyrozumiałego Czytelnika” wprowadzeniu do tego dzieła napisał, że „zajął stanowisko Kopernika, aby opierając się na czysto matematycznej hipotezie, za pomocą najrozmaitszych sposobów wykazać wyższość jego układu nie tyle nad samą teorią Ziemi – ile w stosunku do jej obrony przez tych którzy, będąc perypatetykami z zawodu, zachowują jedynie swe miano, zadowoleni, że mogą bez dyskusji oddawać hołd złudzie, niezdolni do samodzielnego filozofowania, posługując się jedynie utrzymanymi w pa-

<sup>10</sup> Leopold von Ranke, w swoich *Dziejach papieżstwa* znajduje niewielu papieży tak dużego formatu intelektualnego jak Leon X (wł. Giovanni de Medici) – napisał o nim, że „jego umysł był dostatecznie niezależny i chłonny, aby potrafił sprzyjać rozwojowi sił i znajdować upodobanie w ich rozkwicie”, „był człowiekiem pełnym dobroci i skłonny do osobistego angażowania się; niczego nie odmawiał albo też czynił to jedynie w możliwie najogólniejszych słowach”. Por. L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974.

mięci, a przy tym źle zrozumianymi pojęciami czterech elementów”<sup>11</sup>. Już po tych słowach Galileusz musiał się liczyć ze zdecydowaną negatywną reakcją ze strony kościelnych autorytetów. Znalazły się one bowiem wśród owych „hołdujących złudzie, niezdolnych do samodzielnego filozofowania”.

Taka reakcja z ich strony miała miejsce. W sporze prowadzonym w latach 1615–1633 z Galileuszem stronę kościelną reprezentował m.in. mający przygotowanie z zakresu astronomii kardynał Robert Belarmin. W jego rozbudowanej argumentacji przeciwko autorowi *Dialogu* ważne miejsce zajmuje powołanie się na postanowienie Soboru Trydenckiego, „zabraniające interpretacji Pisma świętego w sposób niezgodny z powszechną opinią świętych Ojców”, a także zanegowanie zasadności tezy, że kwestia Układu Słonecznego „nie jest sprawą wiary”, lecz rozumu<sup>12</sup>. Teza taka została *expressis verbis* sformułowana przez Galileusza w otwartym *Liście do pani Krystyny lotaryńskiej, wielkiej księżnej tokańskiej*<sup>13</sup>. Jak wiadomo, ten trwający kilkanaście lat spór zakończył się procesem przed rzymskim Trybunałem Inkwizycyjnym, który nakazał uczonemu uznanie twierdzenia, że „Słońce jest środkiem świata i w ogóle pozbawione jest ruchu lokalnego [...], jest szalone i absurdalne pod względem filozoficznym oraz formalnie heretyckie, bowiem wyraźnie sprzeciwia się nauce Pisma św. w wielu miejscach”. Po rocznym pobycie w więzieniu Galileusz nie widział innego wyjścia jak podporządkowanie się kościelnemu nakazowi; w stroju pokutnym i na klęczkach „przysiągł i zobowiązał się” uznać wymienione twierdzenie za „fałszywe, błędne i heretyckie” oraz obiecał, że „w przyszłości nigdy go nie będzie głosił ani

<sup>11</sup> Por. Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa 1962, s. 3 i d.

<sup>12</sup> W liście do o. Pawła A. Foscariniego, jednego z przyjaciół Galileusza i zwolennika jego poglądów napisał, że „Wasza Wielebność i Galileusz działaliby rozsądnie, zadowolając się sformułowaniami hipotetycznymi, a nie absolutnymi”, a także, iż ich stanowisko jest „bardzo niebezpieczne i obliczone na to, aby nie tylko zaniepokoić wszystkich scholastycznych filozofów i teologów, ale również – sprzeciwiając się Pismu św. – obrazić naszą świętą wiarę” i dodawał: „Nie wystarczy mówić, że to nie jest sprawą wiary *ex parte obiecti*, czyli ze względu na omawiany przedmiot, jednakże jest to sprawa wiary *ex parte dicentis*, czyli ze względu na tego, kto te słowa wypowiada”. Podaję za: A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1980, s. 258 i n.

<sup>13</sup> Twierdził w nim m.in., że „przy omawianiu problemów przyrodniczych nie powinniśmy zaczynać od autorytetu Pisma św., lecz od doświadczenia zmysłów oraz koniecznych dowodów” (por. tamże, s. 248).

słowem, ani na piśmie [...]; a gdy się dowie o jakimś heretyku lub podejrzanym o herezję, doniesie o tym Świętemu Officjum albo inkwizytorowi lub ordynariuszowi miejsca, w którym się będzie znajdował”.

Rzecz jasna, nie zakończyło to ani sporów Galileusza z kościelnymi autorytetami, ani też sporów o miejsce tego filozofa i uczonego w historii myśli. Legenda głosi, że już wychodząc z sali sądowej miał wyszeptać: „a jednak się porusza”<sup>14</sup>. Nie jest natomiast legendą nazwanie przez niego wytoczonego mu procesu oraz sądowego werdyktu triumfem „ignorancji, bezbożności, oszukaństwa i podstępu”. Nie jest również legendą pogłębianie się w nowożytnej filozofii przepaści między tym, co racjonalne i naukowe oraz tym, co religijne i być może również naukowe, ale z pewnością jest to inny rodzaj naukowości niż ta, za którą stoi przede wszystkim ludzki rozum oraz jego racje.

---

<sup>14</sup> „Słynne zdanie *E pur si muove* pojawiło się, jak się zdaje, po raz pierwszy jako napis na portrecie Galileusza, namalowanym w rok po jego śmierci. Jest rzeczą nieprawdopodobną, ażeby po tak całkowitym i upokarzającym poddaniu się, rzeczywiście wyszeptał te słowa powstając z kolan”. Por. tamże, s. 266.

## Wykład VIII

### Racjonalność montaigne'owska

Michel Montaigne (1533–1592) jest bez wątpienia autorem od dawna rozpoznanym i docenionym. W literaturze francuskiej (i nie tylko francuskiej) przedstawiany jest jako mistrz myśli i słowa, a jego ogromne, składające się z trzech obszernych tomów *Próby* (*Essais*) są książką szczególną, łączącą w sobie rozwlekłość wypowiedzi ze skłonnością do skrótowości, prostolinijność lub wręcz prostoduszność jej autora z jego intelektualną przewrotnością, stawianie – niejednokrotnie obok siebie – spraw najważniejszych z zupełnie błahymi i mruganie przy tym okiem do czytelników w taki sposób, że potrzeba sporo intelektualnego doświadczenia, aby się orientować w którym momencie mówi żartem czy półżartem, a w którym całkiem serio<sup>1</sup>.

Niestety, nie sposób dzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie co w *Próbach* jest najważniejsze – nie tylko dlatego, że jego autor ma do powiedzenia tak wiele różnych rzeczy, ale także dlatego, iż wiele zależy tutaj od tego kto szuka i w jaki sposób szuka. Ci, którzy podchodzili do nich z punktu widzenia tradycji sceptycznych i libertyńskich znajdowali w nich przede wszystkim te wątki, które torowały drogę tej tradycji<sup>2</sup>. Ci

---

<sup>1</sup> Raymond Lebègue, charakteryzując tę „szczególną” książkę pisze, że „niejednego czytelnika zniechęciła swą treścią lub formą”, a także swoimi sprzecznościami („łatwo jest je wykazać”) oraz „nakładającymi się warstwami tekstów” (są one wynikiem „redakcji z lat 1580, 1588 i 1589–92”). Por. R. Lebègue, *Montaigne*, w: *Literatura francuska*, t. I, Warszawa 1974, s. 252. Trzeba dopowiedzieć, że *Próby* pisane były przez ok. 20 lat. Do realizacji tego przedsięwzięcia Montaigne przygotowywał się studiując dzieła starożytnych i odrodzeniowych autorów oraz sporządzając notatki z tego, co mógł bezpośrednio zaobserwować w swoim otoczeniu. Po opublikowaniu w 1580 r. jego pierwszej wersji tego dzieła, przeredagowywał je oraz rozszerzał jego niektóre fragmenty.

<sup>2</sup> „Eseje Montaigne’a, poprzedzone przez *De Vanitate Scientiarum* oraz łacińskie wydanie Etienne’a Sekstusa Empiryka i wsparte przez *Sagesse* Charrona, energicznie i gwałtownie odpierają wszelkie roszczenia wysuwane przez filozofów włoskich na równi z uczonymi do posiadania pewnej wiedzy”. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 21 i d. Rolf Elberfeld widzi w Montaigne’u nie tylko

natomiast, którzy wprowadzili religię i religijność, ale nie jej form poszukujących dla siebie oparcia w scholastyce, znajdowali w nim takie wskazówki, które w ich przekonaniu powinny doprowadzić do autentycznej mądrości<sup>3</sup>. Nie bez znaczenia dla rozpoznania zawartej w tym dziele mądrości jest m.in. znajomość realiów społecznych towarzyszących jego powstaniu, w szczególności faktów związanych z toczącymi się wówczas we Francji wojnami religijnymi<sup>4</sup>. Przede wszystkim jednak trzeba odwołać się do tego, co powiedziane zostało w samym dziele i przynajmniej próbować szukać w nim takiego przekazu, który byłby bliski intencjom Montaigne'a. Trzeba przy tym zachować spory dystans wobec różnego rodzaju deklaracji składanych przez autora tego dzieła. U tego autora bowiem nic nie jest proste ani w tym, co ma on do powiedzenia, ani też w sposobie wyrażania się.

Takiego zdystansowania się wymagają już oświadczenia Montaigne'a zawarte w poprzedzającym całość rozważań adresie do czytelnika. Jeśli wziąć je dosłownie, to wychodzi na to, że intencją autora nie jest pouczenie czy nauczanie kogokolwiek czegokolwiek, czy nawet „zabieganie o łaskę świata”. Jest nią natomiast przedstawienie samego siebie, „całego i ze wszystkim nago”, to znaczy takim jakim jest on naprawdę, „w jego prostym, przyrodzonym i pospolitym obyczajach, bez wymuszania i sztuki”, o tyle jednak „o ile publiczna obyczajność pozwala”<sup>5</sup>. W tym krótkim adresie jest tyle intelektualnej przewrotności, że łatwo może ona wyprowadzić na manowce nawet wytrawnego intelektualistę – zwłaszcza jeśli weź-

kontynuatora tradycji sceptycznych („jego filozofia nie dopuszcza żadnej możliwości zajęcia jednoznacznej pozycji i zmusza do nieustannego wątpienia”), ale także pesymistycznych, a w każdym razie takich, które „sprowadzają filozofię do sztuki umierania”. Por. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie?*, wyd. cyt., s. 119 i d.

<sup>3</sup> Jednym z takich czytelników *Prób* był Blaise Pascal – w swoich *Myślach* wielokrotnie odwołuje się on do ich autora (traktowanego jako autorytet), a w jednym z fragmentów swojego dzieła napisał: „To, co Montaigne ma dobrego, można zdobyć jedynie z trudem. To, co ma złego (rozumiem oprócz obyczajów), można by poprawić w jednej chwili, gdyby go ktoś ostrzegł, iż nadto bawi się mówieniem o sobie”. Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1972, s. 50.

<sup>4</sup> Jan Baszkiewicz pisze, że trwające (z różnymi nasileniami) w latach 1562–1596 wojny „przyniosły Francji eksplozję okrucieństwa, fanatyzmu, grabieży i zniszczeń”, oraz że „w obliczu nieszczęść kraju spory religijne traciły [...] dawny wymiar. Coraz więcej ludzi podzielało opinię Montaigne'a, iż żadne ludzkie mniemanie nie jest warte, by dlań żywcem usmażyć człowieka”. Por. J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004, s. 214 i d.

<sup>5</sup> Por. M. Montaigne, *Próby*, t. I, Warszawa 1985, s. 139.

mie się na serio to widoczne już na pierwszy rzut oka spontaniczne i trudne do opanowania gadulstwo Montaigne'a. Dopiero uważniejsze wczytanie się w *Próby* pozwala się zorientować, że w gruncie rzeczy nie chodzi tutaj wyłącznie, a nawet przede wszystkim o zwierającego się ze swojej „obyczajności” i – dopowiedzmy od razu – pewnej „nieobyczajności” autora tego dzieła, a tym bardziej o jego szczerść, lecz o człowieka w ogóle, a w szczególności o jego racjonalne myślenie i postępowanie.

Odpowiedź na pytanie, czemu zatem mają służyć te wybiegi jest stosunkowo prosta i – co niemniej istotne – mająca swoje racjonalne uzasadnienie. Chodzi bowiem o to, aby doświadczony już przez różnego rodzaju „mędrców” czytelnik nie przyjął z „góry” negatywnej postawy wobec prób pouczenia go przez kolejnego mędrca (Montaigne'a). Pomysł, aby ująć czytelnika swoją bezpretensjonalnością nie jest specjalnie oryginalny (za jego prekursorów mogą uchodzić sofisci), ale autor *Prób* dodał do niego to, czego z całą pewnością nie można znaleźć u żadnego z jego poprzedników, to znaczy tyle lokalnego kolorytu, że czytelnik może czuć się niemal jak na własnym „podwórku” – co krok bowiem napotyka bliskie mu miejsca, sytuacje, twarze, postawy, poglądy itd.<sup>6</sup> Przykładowo: czyż nie jest coś bliskiego, znajomego i trafiającego do przekonania pojawiające się w pierwszym zdaniu rozdziału pierwszego księgi pierwszej stwierdzenie, że „najpospolitszy sposób zmiękczenia serc tych, których się obraziło [...] jest obudzić w nich współczucie i litość swoim poddaniem”; a przecież tego rodzaju uwagi można znaleźć niemal na każdej stronie tego ogromnego dzieła.

Można oczywiście podjąć próbę podążania za tokiem wywodów zaproponowanym przez autora w *Próbach*, to znaczy studiować je księga po księdze, rozdział na rozdziale i strona po stronie. Tyle tylko, że wówczas staniamiy przed problemem – albo wszystko o czym pisze Montaigne należy uznać za równie ważne, albo za najważniejsze uznać to, co powiedział na początku swojego dzieła, a w miarę jak problemy zaczynają się gubić

<sup>6</sup> Można by było napisać sporych rozmiarów rozprawę na temat zaproponowanej przez Montaigne'a, a później naśladowanej przez kolejne pokolenia literatów i filozofów metody przekonywania do czegoś i związanej z nią racjonalności. Nie będę wprawdzie na jej temat się szerzej wypowiadał, niemniej warto wiedzieć, że zdaniem takich znawców literatury francuskiej jak cytowany już tutaj Raymond Lebègue „najoryginalniejszą cechą stylu Montaigne'a stanowi obrazowość. Niewątpliwie pisarze odrodzenia [...] używali często porównań i metafor, ale Montaigne przewyższa ich wszystkich, gdyż jego styl jest niejako spletem obrazów”.

w szczegółach ważność ta maleje. Być może jednak należy przyjąć, że „najprawdziwsza prawa” zajaśnieje pełnym blaskiem dopiero na samym końcu tej długiej wędrówki przez to dzieło<sup>7</sup>. Rozwiązanie tego problemu, podobnie zresztą jak wiele innych, Montaigne pozostawia czytelnikowi, zakładając – albo że ma on wystarczająco dużo rozsądku, aby się w tym wszystkim orientować, albo że nie można wskazać jednego i tylko jednego kierunku myślenia, albo też, iż każdy z kierunków ma za sobą pewne racje, zaś wybór któregoś z nich zależy od potrzeb i możliwości intelektualnych konkretnego czytelnika. I znowu pojawia się problem, którego rozwiązanie zależy albo... itd. Nie będę mnożył tych „albo”, bowiem problem nie w tym, że nie można znaleźć żadnej „nici Ariadny” w tym labiryncie różnych wątków nakreślonym z taką lekkością pióra przez Montaigne’a, lecz w tym, że możliwe jest wiele odczytań jego dzieła.

Dla poszukujących w nim przede wszystkim montaigne’owskiej racjonalności ważne są oczywiście te fragmenty, w których *expressis verbis* mówi się o jakiejś mądrości. W *Próbach* mówi się o niej praktycznie w każdym rozdziale, ale mówi się o niej w taki sposób, jakby mądrości (rozumności) było wiele, przy czym pod jednym względem się one dopełniają, pod innym wykluczają, a nierzadko dopełniają się i wykluczają jednocześnie. Sugestia taka pojawia się zresztą już w tytule rozdziału I księgi pierwszej – stwierdza się tam bowiem, że „różnymi drogami dochodzi się do podobnego celu”, a celem tym może być albo praktykowanie jakiejś cnoty (takiej np. jak mądrość), albo uzyskanie za jej pomocą jakiegoś innego życiowego celu (takiego chociażby, jak spokój wewnętrzny czy „pogoda duszy”), albo ... itd. Jednym słowem, „człowiek jest to istota osobliwie lekka, różnorodna i odmienna; niełacno budować o nim stałe i jednolite mniemanie”. Jest to oczywiście jakaś mądrość filozoficzna, a dokładniej jedna z tych mądrości, które mają znamiona refleksji filozoficznej.

Inne pojawiają się oczywiście w kolejnych rozdziałach. I tak, w drugim mówi się m.in. o wielkim smutku i wielkiej radości, a także o tym, że oba te uczucia w przesadnej formie okazują się równie szkodliwe (jak np. w przypadku papieża Leona X, który po otrzymaniu wiadomości o zdobyciu Mediolanu „popadł w taką radość, iż gorączka przystąpiła doń od tego i z niej zmarł”; stąd wniosek, że „wszelka namiętność, którą się daje smakować i trawić jest jeno miernej siły”). W rozdziale trzecim mówi się m.in.

<sup>7</sup> Przykładowo: cytowany wcześniej Rolf Elberfeld uznał pojawiające się w początkowych partiach księgi pierwszej tego dzieła rozważania nad śmiercią za swoiste credo filozoficzne Montaigne’a.

o tym, że raz „mądrość zadowala się tym co jest”, innym razem tym „czego się pragnie” i raz „jest rada” z jednego, innym razem z drugiego; stąd właśnie miała się brać platońska „wielka przestroga: «Czyń swoją rzecz i znaj samego siebie»”. W rozdziale czwartym mówi się m.in. o tym, że „dusza wstrząśnięta i wzruszona gubi się sama w sobie, jeśli jej nie dać upustu”. W kolei w piątym m.in. o tym, że wprawdzie „zwyciężanie siłą mniej jest chlubne niż zdradą”, ale w praktyce triumfy święci raczej ta druga niż pierwsza. Nie dajmy się jednak wciągnąć w ten tok wywodowy zaproponowany przez Montaigne’a, bowiem dowiemy się wprawdzie w ten sposób o różnych mądrościach, niekiedy zabawnych, niekiedy zdumiewających i niekiedy skłaniających do głębszej refleksji, ale raczej nie dowiemy się wszystkiego o ludzkich „wielkościach” i „małościach” (jest ich bowiem zbyt wiele) ani też nie uda nam się uchwycić jakiegoś w miarę spójnego logicznego sensu tych wywodów.

Można natomiast próbować przynajmniej uporządkować te wywody według pojawiających się w nich generalnych wątków. W dziele tym występuje ich co najmniej kilka. Pierwszym z nich – stosunkowo najbardziej eksponowanym – jest wątek różnorodności i różnorodności ludzkich mniemań, drugim względności ludzkiej rozumności i bezrozumności, trzecim ludzkich namiętności, czwartym konfliktowości ludzkiej natury, piątym wolnej woli, szóstym podlegania przez różnych ludzi różnym uwarunkowaniom, zaś siódmym – „bilansującym” wcześniejsze – wątek rozbieżności między światem ludzkiej natury i światem ludzkiej kultury. Rzecz jasna, takie określenia jak „uporządkowanie” czy „bilansowanie” w przypadku tego dzieła było i zapewne pozostanie dyskusyjne. Mniejsza jednak o to – ważne jest, aby już nie wracać do montaigne’owskich „albo”.

Rozwijając zatem wątek różnorodności i różnorodności ludzkich mniemań, Montaigne starał się pokazać, że jest ich tak wiele, iż „niemożliwym jest spotkanie dwóch mniemań całkowicie jednakowych nie tylko u różnych ludzi, ale i u jednego człowieka o różnych godzinach”. Bierze się to stąd, że po pierwsze „przedmioty mają rozmaite oblicza i rozmaite perspektywy”, to znaczy podlegają różnym zmianom i w zmianach tych ujawniają różne swoje właściwości; po drugie, zmysły mają ograniczone zdolności percepcyjne, to znaczy „chwytają to i owo” wybiórczo oraz „chwytają na chybił trafił”; po trzecie, ludzka wyobraźnia okazuje się „kłamliwa” (przykładem może być „filozof zawieszony w klatce na wysokości wieży Najświętszej Panny w Paryżu, który miesza się i przeraża”, mimo że jest całkowicie bezpieczny). Generalizujący te rozważania wnio-

sek sprowadza się do przekonania, że każde mniemanie ma charakter względny, to znaczy nie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, lecz raz może być uznane za prawdziwe, innym razem za fałszywe i nie ma w tym sprzeczności, bowiem wszystko zależy od tzw. punktu widzenia, tzw. miejsca siedzenia oraz towarzyszących im okoliczności.

Rozwijając wątek względności ludzkiej rozumności i bezrozumności, Montaigne dążył do wykazania, że wiedzy ludzkiej nie powinno się rozpatrywać wyłącznie, a nawet przede wszystkim w kategoriach logicznych (prawdy i fałszu, jasności i niejasności itp.), bowiem „prawda i fałsz mają jednakowe oblicze”, to znaczy, to co dla jednego jest jasne, dla kogoś innego jest niejasne i nie sposób wskazać wiarygodnych i możliwych do zaakceptowania przez wszystkich kryteriów logicznych. Można natomiast, a nawet powinno się rozpatrywać rozumność i bezrozumność również w kategoriach pragmatycznych, takich np. jak użyteczność i bezużyteczność. Rzecz jasna, one również mają charakter względny. Przykładowo: dla „ludziom pospolitym” najbardziej użyteczna zdaje się być „pospolita wiedza”, składająca się z przekonań, które nie tylko są wzajemnie sprzeczne, ale również są sprzeczne z „wiedzą uczonych”. Ta ostatnia zdaje się owym uczonym wewnątrznie niesprzeczna – rzecz jasna, dopóty dopóki nie znajdą tkwiących w niej sprzeczności (a jest bardzo prawdopodobne, że w końcu któryś z nich je znajdzie).

Rozwijając wątek ludzkich namiętności, Montaigne starał się m.in. pokazać, że jedną z takich namiętności jest dążenie do prawdy. Przyznawał wprawdzie, że „nie ma naturalniejszej żądzy niż żądza poznania”, ale przyznawał nie po to, aby ją pochwalić czy usprawiedliwić, lecz po to, aby pokazać jak sprzeczne są ludzkie pragnienia i dążenia. Nie ma bowiem również „naturalniejszej żądzy” niż pragnienie spokoju wewnętrznego, a „żądza poznania” rodzi raczej niepokoje niż spokój. Z wątkiem ludzkich namiętności łączy się bezpośrednio wątek konfliktowości ludzkiej natury. Rozwijając go Montaigne starał się pokazać, że podstawowe źródła wszelkich ludzkich konfliktów tkwią w naturze człowieka – w jego „zarozumiałości” („jest to choroba wrodzona i pierwotna”), pysze (skłania ona m.in. do tego, aby być raczej „wodzem zgrai zbłąkanych niż uczniem w szkole prawdy”), próżności (skłania m.in. do zawierzenia raczej swoim siłom jednostkowym niż zbiorowym ludzkości) itd. Tym, którzy próbują temu zaradzić za pomocą rozumu mówi, że najpierw „powinni pogodzić rozum z samym sobą” (a to okazuje się niewykonalne). Natomiast tym, którzy próbują temu zaradzić za pomocą ustanowienia nowych regulacji życia spo-

łecznego mówi, że „nie ma niczego tak groźnego dla państwa jak nowatorstwo” („zmiana użycza jedynie kształtu niesprawiedliwości i tyranii”).

Rozwijając wątek wolnej woli, Montaigne starał się pokazać, że z wolności tej ludzie robią z reguły zły użytek – służy ona bowiem m.in. do „rozpasania myśli”, „przyznawania sobie prawa rozmaitego sądenia, wybierania i przystawania do jakiejś partii”, popełniania rozmaitych wykroczeń (przeciwko prawom, obyczajom itd.) i na domiar złego jeszcze ich usprawiedliwiania. Krótko mówiąc, wolna wola okazuje się najczęściej samowolą. Wniosek ten prowadzi autora *Prób* do sformułowania tezy, że szczęśliwi są nie ci, którzy są wolni, lecz ci, którzy są zniewoleni („szczęśliwy jest naród, który czyni to, co mu każą, nie martwiąc się o racje tego”). Napisał zresztą rozdział *O oszczędzaniu woli*, w którym stwierdza m.in., że „Bieg naszych pragnień powinien być określony i ograniczony do szczupłych granic najprostszych i najbardziej bezpośrednich pożytków” i dodaje: „trzeba odgrywać przystojnie swą rolę”<sup>8</sup>. W wątku różnorodnych uwarunkowań szczególnie eksponowana jest przez Montaigne’a kwestia „władania” człowiekiem przez „błahę przyczyny” („najbłahsze w świecie rzeczy kręcą ludzkimi sądami, decyzjami i poczynaniami jak chorągiewką), to znaczy „chuć, gniew, uciechę i zazdrość”, a z „rzeczy” zewnętrznych m.in. przez „stan powietrza” (pogoda).

Wszystko to prowadzić ma do radykalnych rozbieżności między ludzką naturą i kulturą. Potwierdzeniem takich rozbieżności ma być ludzka mowa – powinna ona służyć do wyrażania tego, co jest, a służy do „wydymania rzeczy małych”, „wykoślawiania i skażania samej istoty rzeczy”, „przyznawania bez zasług i komu się podoba przymiotników najchlubniejszych” itd. Potwierdzeniem tego są również obyczaje – powinny one być naturalne, a są dziwaczne, zdumiewające, a czasami również rozśmieszające – jak chociażby w przypadku zwyczajów powitalnych i pożegnalnych (owych „całuje rączek, wężowatych pokłonów i podrygów” itp.). W każdej z ksiąg *Prób* można znaleźć opisy takich obyczajów, które postronnemu obserwatorowi mogą się wydawać sprzeczne z rozumem, ale przez osoby praktykujące je są traktowane jako całkowicie rozumne i społecznie uzasadnione. Przykładowo: w rozdziale XVII *Księgi pierwszej* pisze m.in. on

<sup>8</sup> „[...] ale jak gdyby rolę przybranej osobistości. Z maski i pozorów nie trzeba czynić rzeczywistej istoty ani też z cudzego własne”. Por. tamże, t. III, s. 234. W tym „ale” jest oczywiście nie mniej z Montaigne’a niż w jego prowokującej tezie, że człowiekowi zniewolonemu żyje się lepiej niż wolnemu.

o „obyczajach królów perskich, którzy odmierzali tak kuso zlecenia swoim posłom i namiestnikom, iż ci w najmniejszej rzeczy musieli odwoływać się do ich decyzji; taka zwłoka w państwie o tak rozległych granicach nieraz stała się przyczyną znacznych szkód w państwie”. Z kolei w rozdziale trzecim *Księgi drugiej* pisze on m.in. o takich zwyczajach greckich i rzymskich jak samobójstwo (w jego świetle „najbardziej własnowolna śmierć jest najpiękniejsza”)<sup>9</sup>.

Rzecz jasna, ludzie mądrzy (myślący i postępujący racjonalnie) dostrzegają te i wiele jeszcze innych rozbieżności oraz przyjmują takie obyczaje, które są zgodne z rozumem, ale... „z jakim rozumem?” Jakąś część odpowiedzi na to pytanie znaleźć można w rozdziale XXXVI *Księgi drugiej*, zatytułowanym: *O największych ludziach*. Montaigne przedstawił tam bowiem krótką listę owych „największych” – na pierwszym znajduje się tam Homer (jego księgi stały się „najdoskonalszym mistrzem w znajomości wszystkich rzeczy”, „szkółką wszelkiej umiejętności”), na drugim znajdują się Aleksander Wielki („W istocie, obyczajom jego nic, zda się, ze słusnością nie można przyganić”) oraz Juliusz Cezar („wiele rzeczy jest u nich równych”), natomiast na „trzecim i najwyborniejszym” Epaminondas (nie ma ona wprawdzie „ani w przybliżeniu tyle co tamci sławy [...], ale hartu i męstwa nie tego, którego paliwem jest ambicja, ale tego, które mądrość i rozum mogą zaszczyć w duszy poczciwej i zacnej, tych miał wiele, ile tylko można sobie wyobrazić. [...] Co się tyczy obyczajów i sumienia przewyższał o wiele wszystkich”) i „nie ustępuje żadnemu filozofowi, nawet samemu Sokratesowi”<sup>10</sup>. Z tego krótkiego – co tutaj dużo mówić – dyskusyjnego zestawienia „największych ludzi” można się zorientować, że u każdego człowieka liczy się oczywiście rozum i rozumność, ale nie tylko one, bo również „hart i męstwo” i zapewne wiele jeszcze innych przymiotów ducha i ciała; a to które z nich są ważniejsze od

<sup>9</sup> „Ale (!!!) i w tym zdania nie są jednolite. Wielu utrzymuje, iż nie godzi się nam opuszczać tej ziemskiej kwatery bez wyraźnego rozkazania tego, który nas w niej postawił; że woła Boga, który nas tu posłał nie dla nas jeno, ale swej chwały i służby bliźniego, jest zwolnić nas ze służby, kiedy jemu się podoba [...]”; por. tamże, s. 57 i d. Tych „wielu” to oczywiście chrześcijanie, którzy uznawali i uznają samobójstwo za wykroczenie przeciwko boskim nakazom.

<sup>10</sup> „Szlachetność jest w nim cnotą wrodzoną, naczelną, stałą, jednostajną, niewzruszoną, w porównaniu do której owa Aleksandrowa zdaje się lichszą, niepewną, odmienną, miętą i przypadkową”. Por. tamże, s. 400 i d. Epaminondas (ok. 410–362 r. p.n.e.) był tebańskim mężem stanu i przywódcą, który doprowadził do złamania militarnej potęgi Sparty (w 371 r. rozbił wojska spartańskie w bitwie pod Leuktarmi).

innych zależy od tego czy w grę wchodzi życie jednostkowe, czy też zbiorowe oraz tylu innych okoliczności zewnętrznych, że nie jest ich w stanie przewidzieć największy z filozofów.

Z przedstawionych w *Próbach* różnych „za” i „przeciw” wyłania się montaigne'owski „człowiek roztropny” (*honnête homme*). Jest to ktoś kto nie jest ani zarozumiałcem, ani poczciwcem, ani impertynentem, ani pochlebcą, ani złośliwcem, ani ... (jego cech osobniczych można oczywiście wymienić więcej). Najistotniejsze w tym jest to, że w zależności od sytuacji jest on bardziej jednym, lub drugim, lub trzecim, lub czwartym itd., a także to, że wszystkie te wcielenia traktuje jako maski, które przybiera, grając którąś z ról w tym wielkim widowisku, którym jest ludzkie życie. Dystansuje się jednak (tak jak profesjonalny aktor) wobec każdej z tych ról, oraz – w miarę możliwości – wobec tego całego „przedstawienia”, którego z konieczności jest uczestnikiem. Dla kogoś takiego nic w gruncie rzeczy nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, ani dobre, ani złe, ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe, ani... (w tym momencie zaczyna się montaigne'owskie „mrużenie oka” do czytelnika).

Jedną z życiowych dewiz tego człowieka Montaigne zawarł w stwierdzeniu: „niechaj mędrzec zwolni duszę od ucisku i dźwiz ją wolną i zdaną do swobodnego sądzenia o rzeczach; wszelako na zewnątrz powinien we wszystkim przestrzegać zwyczajów i form przyjętych”. W praktycznym wydaniu wyraża się to w demonstrowaniu na zewnątrz uległości wobec zastanych wierzeń, obyczajów, praw, autorytetów itd., jednak wewnątrz przeciwstawianiu się „nakładanym przez nie wędzidłom” („chyba że przymus i niewola są pożyteczne”). Człowiek ten będzie mówił to, co się powszechnie mówi oraz mówił tak jak się mówi powszechnie, to znaczy wieloznacznie i wykrętnie (z użyciem wielu „być może”, „poniekąd”, „powiadają”, „mniemam” itp.), chyba że okoliczności pozwalają mu na w miarę jednoznaczne wyrażanie swoich rzeczywistych przekonań (co jednak zdarza się raczej rzadko). Ów człowiek będzie raczej bronił zastanych form życia i współżycia ludzkiego oraz występował przeciwko różnego rodzaju nowinkarzom, ale nie będzie tego czynił dlatego, że wydają mu się one rozumne, dobre czy sprawiedliwe, lecz dlatego, że jest przekonany, iż zachowanie tych form daje większą korzyść jemu i tym, z którymi przyszło mu współżyć niż ich zmiana („nie ma w sprawach publicznych tak złego porządku, byleby był odwieczny i stały, któryby nie był wart więcej niż zmiany i wstrząsy”). Będzie on oczywiście co innego mówił publicznie, a co innego prywatnie, a nawet przekonywał, że „nie należy

czynić publicznej parady ze swego wewnętrznego mniemania”. Jeśli jednak ktoś mu zarzuci, że w ten sposób okazuje się hipokrytą, oportunistą czy konformistą, to albo się po prostu do tego przyzna (jeśli stwierdzi, że nie pociąga to dla niego poważniejszego zagrożenia), albo będzie szukał jakiegoś racjonalnego uzasadnienia dla takich zachowań, albo też będzie przekonywał, że jego zachowanie nie ma nic wspólnego z owymi przywarami, albo ... (znowu to notoryczne montaigne’owskie „mrukanie okiem”).

To, że na sporządzonej przez Montaigne’a liście „wielkich ludzi” nie ma najbardziej znaczących filozofów greckich, nie oznacza oczywiście, że zanegował on w gruncie rzeczy wartość ich filozofii. Oznacza natomiast, że podchodził do niej krytycznie, przy czym krytycyzm jego był zróżnicowany. Stosunkowo najbardziej krytyczny był wobec filozofów i filozofii afirmacji, w mniejszym natomiast stopniu wobec filozofów i filozofii negacji, to znaczy tych, dla których „filozofować znaczyło wątpić”, a ściślej raczej w coś wątpić niż coś twierdzić. Potwierdzenie tego można znaleźć w wielu rozdziałach *Prób*, natomiast obszernie omówienie i uzasadnienie tego podejścia przedstawił w rozdziale II *Księgi drugiej* zatytułowanym: *Apologia Rajmunda Sebonda*. Wszystkie tzw. (przez niego) „sekty filozoficzne” sprowadził tam do „trzech głównych szkół”; „dwie czynią jawne wyznanie wątpienia i niewiedzy; w szkole zaś dogmatycznej, to jest trzeciej, łatwo odkryć, iż większość przybrała jeno maskę pewności, aby nadrabiać miną”, ale jakoś „niełacno” Montaigne’owi „jest uwierzyć, aby Epikur, Platon i Pitagoras mieli nam dawać za prawdziwą monetę swoje Atomy, Idee i Liczby; zbyt byli mądrzy, aby budować artykuły wiary z tak niepewnej i sporej rzeczy”. Łatwiej mu natomiast uwierzyć, iż jedne rzeczy napisali dla zaspokojenia swojej „naturalnej ciekawości, która jest w nas”, inne natomiast „na potrzeby społeczności, jako swoje religie; i okazali w tym znaczną roztropność, iż nie zanadto szli na wspak pospolitym mniemaniom [...]”. Z kolei o „filozofach wątpienia i niewiedzy” (takich jak pirroniści czy akademicy z drugiej i trzeciej akademii platońskiej) napisał, że „nie mogą wyrazić swego ogólnego pojęcia w żadnym sposobie mówienia” („tak iż gdy mówią «wątpię», można ich natychmiast ścisnąć za gardło i zmusić do wyznania, iż przynajmniej twierdzą i wiedzą to, że wątpią”)<sup>11</sup>. Krótko mówiąc, ich wątpienie i mówienie o tym, że wątpią oraz o tym, w co wątpią jest wewnętrznie sprzeczne i prowadzące do sprzeczności w myśleniu, mówieniu i w praktycznym postępowaniu, a co

<sup>11</sup> Por. tamże, t. II, s. 208 i in.

za tym idzie, trzeba je uznać za destruktywne oraz autodestruktywne, to znaczy najpierw znoszące różnorakie afirmacje, a na końcu negujące samo siebie.

Rzecz jasna, Montaigne był przeciwko takiemu wątpieniu. Opowiadał się on natomiast za takim roztroprnym wątpieniem, które uwalniając nas od różnego rodzaju urojeń, złud i nieuzasadnionych mniemań, umożliwi na końcu stwierdzenie czegoś – może nie całkiem bez sprzeczności, ale przynajmniej bez popadania w takie sprzeczności, których usunięcie byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby zaniechało się jakiegokolwiek myślenia i mówienia. Takie wątpienie przyznaje prawo „obywatelstwa” w gronie mędrców wielu starożytnym filozofom, w tym wspomnianym wyżej Epikurovi, Platonowi i Pitagorasowi, ale pod warunkiem, że nie będzie się ich traktowało jako wielkich metafizyków, logików, matematyków czy po prostu dogmatyków, lecz jako literatów, poetów czy po prostu opowiadaczy mniej lub bardziej prawdopodobnych opowieści o świecie, ludziach, ich myśleniu itd.

### Post scriptum

Dzisiaj jakby nieco lepiej rozumiemy to przesłanie Montaigne'a, a to m.in. za sprawą tzw. postmodernistów oraz dyskusji toczonych wokół postmodernizmu. Zapewne, niejednemu z przedstawicieli czy sympatyków tej filozoficznej orientacji trudno będzie w to uwierzyć, ale wiele wskazuje na to, że jej wiodące idee pojawiły się nie po *modernie*, lecz przed *moderną*. Ta ostatnia łączona jest bowiem często przez postmodernistów z epoką Oświecenia, a montaigne'owski racjonalizm był „post” przede wszystkim wobec średniowiecznej kultury umysłowej. Wizytówką tej ostatniej jest opierająca się na formalno-logicznych regułach scholastyka, która obiecywała – poza wszystkim innym – rozwiązanie dzięki swojej ścisłości i jednoznaczności wszystkich najistotniejszych problemów człowieka. Natomiast o racjonalności Montaigne'a można powiedzieć wiele, ale nie to, że kontynuowała scholastyczny rygoryzm, formalizm czy uniwersalizm – przeciwnie, jego logika jest logiką wieloznaczności oraz wykazywania bezużyteczności tego, co w oczach scholastyków uchodziło za przejaw naukowości. Czyż nie jest to bliskie postmodernizmowi, który „odsyła do lamusa scjentystyczne przekonanie, że nauka może pełnić rolę arbitra wszystkich ludzkich spraw, wyznaczając jedynie słuszne standardy po-

znawcze, dostarczając światopoglądu spełniającego wszystkie ludzkie tęsknoty, wyznaczając swymi metodami wzorce racjonalności”<sup>12</sup>. Współcześni postmoderniści podważają oczywiście zasadność tej wiary w naukę, która w ich przekonaniu narodziła się w Oświeceniu, a umocniła w XIX stuleciu. Jeśli jednak przyjąć, że jej podstawą było przekonanie o istnieniu „pewnego fundamentu poznania”, a także, iż „wiązała się ona z oczekiwaniem, że poznanie naukowe zbliży nas do poznania jakiejś absolutnej Prawdy o świecie i naszym w nim miejscu”, to kwestią drugorzędną stają się różnice światopoglądowe, epistemologiczne i aksjologiczne w pojmowaniu owego „fundamentu” oraz „absolutu”.

Na zbieżność między racjonalnością montaigne’owską i postmodernistyczną można spojrzeć również z punktu widzenia *Rozumu transwersalnego*. Charakteryzując ten *Rozum*, Michał Buchowski pisze, że „pozwała on nam poruszać się między różnymi dziedzinami. Racjonalności charakterystyczne dla poszczególnych sektorów muszą przekraczać swe granice, jeśli tylko mamy w jakiś sposób uczynić je sensownymi. [...] Te racjonalności odnoszą się do siebie wzajemnie i przeplatają. *Rozum transwersalny* porusza się na tych złączach, jest swego rodzaju metaracjonalnością bądź raczej interracyjnością [...]. Żaden typ racjonalności nie jest uprzywilejowany, ale dzięki *Rozumowi* występuje między nimi równowaga sił”<sup>13</sup>. U Montaigne’a ów *rozum transwersalny* (autor *Prób* słowo «rozum» pisze notorycznie małą literą) nakłania do stawiania niemal na każdym kroku owych „ale” „albo” „być może” i temu podobnych wątpliwości i wieloznaczności, a jednocześnie potrafi pokazać ich zasadność i – co niemniej ważne – odwodzi od popełniania „grzechów” dogmatyzmu, absolutyzmu, ekstremizmu itp.

Na zbieżność tę spojrzeć można również z punktu widzenia „problemu ramy” lub też – co na to samo wychodzi – przechodzenia filozofii w literaturę oraz literatury w filozofię. Grzegorz Dziamski przedstawia to na przykładzie stanowiska Jacquesa Derridy – zdaniem tego autora „Derrida nie zmienia filozofii w literaturę” („Większość autorów uważa, że Derrida skłania się ku temu”), lecz „analizując granice oddzielające te dwa rodzaje pisma i w nowy sposób stawiając problem ramy oddzielającej tekst arty-

<sup>12</sup> Por. A. Szahaj, *Postmodernizm a scjentyzm*, w: *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Poznań 2001, 76 i in.

<sup>13</sup> Por. M. Buchowski, *Racjonalizm, pragmatyzm, rozum transwersalny a racjonalność*, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, część 2, Poznań 1998, s. 37 i in.

styczny od pozaartystycznego, niewątpliwie zmienia nasze wyobrażenie filozofii i literatury”<sup>14</sup>. Zgadzam się z autorem tego opracowania, że „nie jest to problem nowy”, bo co najmniej od czasów Mikołaja z Kuzy, Erazma z Rotterdamu i Montaigne’a funkcjonuje w filozofii i w literaturze, a dzieła tych autorów przyczyniły się do tego, że „zmobilizowana została rama, w której literatura spotyka się z filozofią, przechodząc w jakąś nie przynależną w pełni ani do literatury, ani do filozofii «literazofię» [...], aby literatura i filozofia mogły wzajemnie na siebie wpływać i przekształcać się bez określania czy też predeterminowania jednej przez drugą”. W epoce Oświecenia ten typ wypowiedzi nazywano powiastką filozoficzną. Drążenie jednak tego wątku zapewne doprowadziłoby do wniosku, że przynajmniej pod tym względem postmodernizm jest jeszcze jedną więcej wersją modernizmu (na co zresztą zwracają uwagę niektórzy znawcy *moderny* i *postmoderny*).

---

<sup>14</sup> G. Dziamski, *Czy Derrida zmienia filozofię w literaturę?*, w: *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Studia Kulturoznawcze nr 2, Poznań 1995, s.109 i in.

## Bibliografia

- ARYSTOTELES, *Analityki pierwsze i wtóre*, Warszawa 1973
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2000
- ARYSTOTELES, *Etyka wielka*, Warszawa 1977
- AUGUSTYN (św.), *Dialogi filozoficzne*, t. I–IV, Warszawa 1953
- BASZKIEWICZ J., *Historia Francji*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004
- BUCHOWSKI M. (i in.), *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, część 2, Poznań 1998
- BUKSIŃSKI T. (i in.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997
- BURCKHARDT J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991
- CROMBIE A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960
- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984
- DZIAMSKI G. (i in.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Studia Kulturoznawcze nr 2, Poznań 1995
- ERAZM Z ROTTERDAMU, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953
- ERAZM Z ROTTERDAMU, *Rozmowy potoczne*, Warszawa 1962
- ERAZM Z ROTTERDAMU, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960
- GALILEUSZ (GALILEO GALILEI), *Dialog o dwu najważniejszych układach świata ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa 1962
- GARIN E., *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987
- GILSON E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994,
- HUIZINGA J., *Jesień Średniowiecza*, Warszawa 1996
- JOACHIMOWICZ L., *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972
- LEBÈGUE R. (i in.), *Literatura francuska*, t. I, Warszawa 1974
- LE GOFF J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997
- LEGOWICZ J., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967
- LEŚNIAK K., *Platon*, Warszawa 1968
- KONDYLIS P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981

- KRISTELLER P.O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985
- KROKIEWICZ A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974
- MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997
- MONTAIGNE M., *Próby*, t. I–III, Warszawa 1985
- NOWICKI A. (red.), *Filozofia włoskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967
- PASCAL B., *Myśli*, Warszawa 1972
- PIUS II, *Pamiętniki*, Marki 2005
- PLATON, *Dialogi*, t. I i II, Kęty 2002
- PLATON, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958
- PLATON, *Państwo*, Kęty 1997
- PLOTYN, *Enneady*, t. I i II, Warszawa 1959
- POMPONAZZI P., *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980
- RANKE L., *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I i II, Lublin 1993
- SEXTUSA EMPIRIKUSA *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931
- SPINK J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974
- SZAHAJ A. (i in.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Poznań 2001
- TREVELYAN G.M., *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961
- WEISCHEDEL W., *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1997
- WHITTAKER T., *The Neo-Platonists*, London 1928

## Indeks nazwisk

### A

Abelard Piotr 51  
Ainesidemos 33  
Albert z Bollstädt 52  
Alberti Leon Batista 87  
Aleksander Wielki 116  
Alkuin z Auxerre 51  
Alyattes 14  
Ameliusz 57  
Amidei 105  
Ammonios Sakkas 57, 69  
Amyklos z Heraklei 25  
Anakreont 97  
Anaksagoras 53  
Antiochos z Askalonu 36, 39, 57  
Anzelm z Canterbury 51  
Arkesilaos z Pitany 36, 37, 38  
Arnold z Bresci 87  
Arystofanes 18  
Arystoteles 8, 14, 25, 43-48, 50-55,  
57-59, 62, 67-69, 75, 85, 87, 96,  
97, 100-103, 105  
Asclepius 78  
Atenajos 97  
Aureliusz Augustyn (św.) 38, 39, 50,  
68, 69, 94, 96, 97  
Awerroes 97, 102  
Awicenna 97

### B

Bacon Roger 52  
Baszkiewicz Jan 110

Bazyli 95  
Belarmin Robert 107  
Bernard z Chartres 51  
Bias z Prieny 13, 19  
Bruni Leonardo 87  
Buchowski Michał 120  
Buksiński Tadeusz 26  
Burckhardt Jacob 97

### C

Chalcydiusz 78  
Charmidas 36  
Charron Pierre 109  
Chilon ze Sparty 13, 21  
Chryzostom 95  
Clarenbaud z Arras 78  
Contarini 105  
Crombie A.C. 74, 107  
Cycero 33, 90, 97

### D

Demetrios z Ampfipolis 25  
Demokryt z Abdery 15, 33  
Demostenes 97  
Derrida Jacques 120  
Dion z Syrakuz 25  
Dioskorodes 97  
Domański Juliusz 95  
Dorp Marcin 85  
Dziamski Grzegorz 120, 121

**E**

Elberfeld Rolf 7, 15, 43, 109, 110, 112  
Epaminondas 116  
Epikur 118, 119  
Erastos ze Skepsis 25  
Erazm z Rotterdamu 9, 85, 87-98, 105, 121  
Erik z Auxerre 51  
Euaion z Lampsaku 25  
Euklides z Megary 17, 25  
Eustatios 53

**F**

Fiandino Ambriogio 105  
Ficino Marsilio 40, 41, 73  
Fidiasz 46  
Fiera Battista 105  
Filip z Opuntu 25  
Filon z Aleksandrii 36  
Foscarini Paweł A. 107

**G**

Galen z Pergamonu 97  
Galienus 97  
Galileusz, Galileo Galilei 106-108  
Gall Aleksander 85  
Garin Eugenio 40  
Gerson Jan 81  
Gilbert z la Porrée 78  
Gilson Étienne 78, 81-83  
Giordano Bruno 106  
Giovanni Pico della Mirandola 69, 73  
Gorgiasz z Leontinoi 15

**H**

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 10, 20-23, 26, 51  
Henryk VIII, król Anglii 98  
Heraklides z Pontu 25

Heraklit z Efezu 15, 25, 33  
Herenniusz 69  
Herman 26  
Hermes Trismegistos 78  
Hermogenes 25  
Hestiajos z Perintu 25  
Hezjod 97  
Hieronim Buslidius 94, 95  
Hieronim Natalis z Raguzy 100, 101  
Hipokrates 97  
Hippotales z Aten 25  
Homer 97, 116  
Horacy 97  
Huizinga Johan 97, 98

**J**

Jan Duns Szkot 51, 52  
Jan z Salisbury 78  
Javelli Crisostorn 105  
Joachimowicz Leon 33, 34, 37  
Juliusz Cezar 116

**K**

Kallippos z Aten 25  
Karneades 36  
Klejtomachos 36  
Kleobulos z Lindos 13, 19, 21  
Kondylis Panajotis 98  
Kopernik Mikołaj 106  
Koristos ze Skepsis 25  
Korneliusz 87  
Kratylos 25  
Kreskoniusz 94  
Kristeller Paul Oskar 9, 73, 86, 87  
Krokiewicz Adam 57, 58, 61, 62, 67, 68  
Ksantypa 17, 18  
Ksenofanes 14, 33  
Ksenofont 97  
Ksenokrates z Chalcedonu 25  
Kyaksanes 14

**L**

Laertios Diogenes 13, 14, 16, 25, 26,  
33, 37, 38, 43-45  
Le Goff Jacques 86  
Lebègue R. 109, 111  
Legowicz Jan 50, 51  
Leon X, papież 104, 106, 112  
Leśniak Kazimierz 29  
Luter Marcin 86

**Ł**

Łempicki Zygmunt 9

**M**

Macaulay Trevelyan George 98  
Maimonides 51  
Makrobiusz 78, 97  
Marcin V, papież 73  
Michelet Jules 9  
Mikołaj z Kuzy (Kuzańczyk) 9, 73-  
84, 121  
Montaigne Michel 9, 87, 109-121  
Morus (More) Tomasz 87, 89

**N**

Nauzyfanos 33  
Nietzsche Fryderyk 17  
Nifo Agostino 105  
Numenius 33

**O**

Ogigiusz 88  
Orygenes 69, 94, 95

**P**

Parmenides 25, 33  
Pascal Blaise 110  
Pauzaniusz 53  
Periander z Koryntu 13, 19  
Petrarka 87

Phaidon 15

Pindar 97

Pirron z Elidy 33, 34, 58

Pitagoras z Samos 75, 77, 118, 119

Pittakos z Miteleny 13, 14

Pius II, papież 73

Platon 8, 17-19, 22, 26-32, 36-41, 50-  
54, 57, 62, 64, 67-69, 73, 90, 95-  
97, 102-104, 118, 119

Pliniusz 97

Plotyn 8, 50, 57-69, 82

Polemon 36

Poliklet 46

Pompacjusz, Pietro Pomponazzi 9,  
99-105

Pontano 87

Porfiriusz 57, 58, 61, 65-69

Prassico Luca 105

Prodikos z Keos 16

Protagoras z Abdery 15

Pseudo-Dionizy Areopagita 78, 82

Pyton z Ainosy 25

**R**

Raban z Helmstadt 74

Ranke von Leopold 106

Reale Giovanni 15, 17, 25, 26, 28,  
37, 44, 48, 52, 53, 55

**S**

Saadje 51

Salutati Coluccio 87

Seneka 97

Sextus Empiryk 34-37, 109

Sokrates 8, 16-19, 22-25, 33, 38, 75,  
96, 97, 104

Solon z Aten 13

Speuzyp z Aten 25

Spina 105

Spink J.S. 109

Szahaj Andrzej 120  
Szczycki Lech 101, 105

**T**

Tales z Miletu 13, 14  
Temistiusz 97  
Teodoryk z Chartres 78  
Teofrast 97  
Teokryt 97  
Timolaos z Kyzikos 25  
Timon z Flintu 33  
Tomasz z Akwinu 52, 102-105  
Trazylos z Mendes 25

**U**

Urlyk z Manderscheid 73

**V**

Valla Lorenzo 87

**W**

Weisedel Wilhelm 14, 16, 18, 57,  
58, 66, 68, 74  
Wergiliusz 97  
Whittaker T. 78

**Z**

Ziegenhain von Otton 73