



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Próbowanie się z mądrością : wariant sceptyczny

**Author:** Jacek Mydla

**Citation style:** Mydla Jacek. (2016). Próbowanie się z mądrością : wariant sceptyczny. W: M. Zając (red.), "Figury i znaczenia mądrości : studium interdyscyplinarne" (S. 159-174). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Jacek Mydla  
(Uniwersytet Śląski)

## Próbowanie się z mądrością — wariant sceptyczny

Byłoby czymś niestosownym, nietaktem czy wręcz głupotą, zakładać w punkcie wyjścia, że nie wiemy, co to takiego mądrość. Zdrowy rozsądek i nabyte przekonania podpowiadają definicję, która odsłania jej trzy zasadnicze aspekty: osobowy, kolektywny i czasowy. Mądrość to umiejętność podejmowania słusznych decyzji w kwestiach życiowo ważnych, decyzji o poważnych i daleko sięgających konsekwencjach. Tak pojęta umiejętność przekłada się na sprawność słusznego decydowania w codziennych sytuacjach. Mądrość zakłada ponadto zdolność do działania (możność) i trwałe nastawienie, by postępować zgodnie z sugestiami rozsądku. Mądrość w aspekcie kolektywnym polega na działaniu zgodnym z zasadami pokojowego i pomyślnego dla wszystkich stron współistnienia w grupie czy wspólnocie. Do tych dwóch aspektów dochodzi jeszcze trzeci, który określić by można mianem diachronicznego, a mianowicie szacunek dla tradycji; mądrość, jak wiemy, się przekazuje z pokolenia na pokolenie, a zatem można ją „dziedziczyć”. Do wyliczonych aspektów dodać warto jeszcze cechę, którą podpowiada język: mądrość jest stopniowalna, można ją zatem przedstawić jako wznoszącą się lub opadającą linię, na której nanieść niejako możemy pojedynczego człowieka na określonym etapie jego życia oraz taki lub inny czyn czy sekwencję decyzji i postępów.

Fakt, że zdroworozsądkowo wiemy, czym jest mądrość, nie oznacza, iż namysł nad jej naturą pozbawiony jest celowości. Nawet jeśli by pominąć pragmatyczny wymiar takiego namysłu, czyli korzyści, jakie płyną z ponawianego wysiłku intelektualnego zbliżenia się do

natury mądrości, to i tak nasuwa się kilka zagadnień o ogólniejszym charakterze. W rozważaniach, które tu podejmiemy, nurtowało nas będzie pytanie o źródła mądrości. Jak większość tego rodzaju kwestii, ma ono wymiar zarówno historyczny, jak i systematyczny. Pytać możemy zarówno o to, skąd wypływa „dyskurs mądrościowy”, jak i o to, jak sprawy się mają w dzisiejszym świecie. Jak zobaczymy, wymiarów tych nie da się od siebie oddzielić.

W dziejach myśli zachodniej wyraźnie zaznacza się wątek mądrości, wątek, który właśnie nazwaliśmy dyskursem mądrościowym („fronetycznym”). A ponieważ myśl zachodnią cechuje permanentny stan wewnętrznego skłócenia — którego przejawem jest równie mocno zaznaczający się w tych dziejach nurt sceptycyzmu — brak w myśleniu o mądrości jednorodności czy jednoznaczności. W sporym, niemniej, jak sądzę, prawomocnym uproszczeniu wyróżnić można dwa podejścia do mądrości. Jedno, nazwijmy je artystotelesowskim czy ogólniej: kognitywnym, kładzie nacisk na wiedzę (*sophia*); w tym podejściu mądrość to pewna władza poznawcza, której przedmiotem jest działanie, postępowanie. Mądrym jest ten, kto wie, jak w danej sytuacji postąpić zgodnie z nakazami rozumu, ale jednocześnie ten, kto potrafi pójść za tym nakazem (ma po temu, w języku Arystotelesa, odpowiednią możliwość, „potencję”). Mądrość łączy wiedzę (w szczególności wiedzę praktyczną i doświadczenie) z działaniem. Umiejętność rozróżniania pomiędzy tym, co słuszne i niesłuszne, właściwe i niewłaściwe, musi się łączyć ze zdolnością do postępowania zgodnie z taką wiedzą.

Mędrzec może być i jest filozofem, ale takim, którego myślenie nie powstrzymuje od działania, a ponieważ życie nieustannie stwarza sytuacje wymagające niemal natychmiastowej reakcji, mądrym jest ten, kto potrafi właściwie zdecydować nawet w okolicznościach, które nie dopuszczają deliberacji. Jeśli filozof istotnie jest miłośnikiem mądrości, to z pewnością nie chodzi o filozofa pokroju Hamleta, który traktuje myślenie jako sposobność do powstrzymania się od działania. Niemniej zauważyć należy również, iż wyłaniające się tu napięcie pomiędzy refleksją, namysłem a działaniem jest samo w sobie problemem, który nigdy nie przestał nurtować myśli Zachodu. W zawieszeniu pozostawiam w tym miejscu kwestię, czy problem ten da się, ba — czy należy, rozstrzygnąć w nastawieniu teoretycznym (przez myślenie) czy praktycznym (przez działanie). Ponadto zawsze pozostaje możliwość, iż pewien Hamlet uzna, że ma słuszne powody, by powstrzymać się od działania. Zresztą, w sytuacji, która uniemożliwia podjęcie słusznego działania, powstrzymanie się od ingerencji w rozgrywające się wydarzenia będzie właśnie przejawem mądrości.

O ile w omówionym sposobie podejścia do kwestii mądrości istotne są wiedza i zdolność do słusznego działania, w drugim nacisk kładzie się na uczucia. Dlatego proponuję, niezbyt może fortunne, określenie: „emotywna koncepcja mądrości”. Decyduję się w tym miejscu na posunięcie, które zapewne wyda się kontrowersyjne. Mianowicie: przywołam słowa św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian*, w których sławi miłość jako źródło wszelkiej ludzkiej mądrości (13,1—13)<sup>1</sup>. Czynię tak dlatego, iż w owym słynnym *Hymnie o miłości* św. Paweł przynajmniej po trzykroć odnosi się do poznania i wiedzy, za każdym razem wskazując ich ograniczoność i niedostateczność. I tak, czytamy: „Gdybym miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę [...], a miłości bym nie miał — byłbym niczym” (w. 2); „Miłość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak proroctwa, które się skończą, choć zniknie dar języków i choć wiedzy już nie stanie. Po części tylko bowiem poznajemy [...]” (w. 8); „Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (w. 12). Po raz kolejny przyznam, iż określenie „emotywna koncepcja mądrości” użyte w odniesieniu to tych jakże wzniosłych wersów nie jest fortunne. Zdaję sobie sprawę ponadto, że narażam się na poważny zarzut sprowadzania religii i religijności do uczuć, emocji i nastrojów, ogoławając w ten sposób wiarę z jej jakże istotnego komponentu rozumności czy racjonalności. Zarzut ten jednak ma nośność tylko pod warunkiem przyjęcia zubożonej koncepcji natury ludzkiej, zgodnie z którą uczuciom i emocjom przyznaje się rolę drugorzędną. Jest dla mnie i dla każdego, ufam, uważnego czytelnika oczywiste, że w Pawłowym hymnie chodzi nie o przelotny nastrój czy o krótkotrwały poryw namiętności, lecz o głęboki stan ducha. Jest dla mnie jednak jasne, iż w przytoczonych ustępach św. Paweł wykracza, i to wykracza znacznie, poza filozofię życiową, zgodnie z którą oparcia dla słusznego postępowania szukać należy w wiedzy nabytej dzięki cierpliwemu poznaniu, i wskazuje — co istotne również dla dalszego toku naszego wywodu — iż tak zdobyta wiedza nigdy nie przyniesie satysfakcji, jaka płynie z poczucia kompletności, całościowości. Ale nawet jeśli dopuści się możliwość osiągnięcia czegoś na kształt intelektualnej pełni (kojarzącej się z opisywanym przez Arystotelesa stanem spełnienia przez oddanie się filozoficznej kontemplacji), to i tak uznać należy wyższość stanu duchowego polegającego na przyzwoleniu, by wzięta nas w swe posiadanie

<sup>1</sup> Cytaty z Pisma Świętego za wydaniem Pallottinum: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych. Poznań 2008.

i niepodzielne rządy opisywana przez autora miłość, która „współweseli się z prawdą”.

Istotna jest okoliczność, że Pawłowy hymn poprzedza w tym samym liście inny słynny *passus*, w którym autor wprost podejmuje wątek mądrości i w którym padają znamienne słowa. Píše Paweł, iż „głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, [zresztą] przemijających. Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą [...]” (1 Kor 2,6—7). Tutaj bardzo wyraźnie zaznacza się kontrast, przepaść nawet, między „mądrością Bożą” a zdecydowanie pejoratywnie opisywaną „mądrością tego świata”, która polega na „błyszczeniu słowem” i „uwodzeniu” słuchacza „naukami”. W swoim hymnie przeciwstawia św. Paweł miłość, *caritas* (gr. *agape*), poznaniu, wiedzy, naukom — *scientia* (gr. *gnosis*)<sup>2</sup>. Wcześniej, pisząc o mądrości, używa słowa *sapientia* (gr. *sophia*), nie tylko w odniesieniu do mądrości ludzkiej, ale również boskiej, tej tajemniczej ukrytej: „[...] loquimur Dei sapientiam [gr. *sophian*] in mysterio, quae abscondita est [...]”.

Pozwolę sobie w tym miejscu poczynić uwagę, która nie niesie w sobie żadnego odkrycia, mianowicie, iż św. Paweł zdecydowanie i celowo posługuje się paradoksem. Jakże to bowiem możliwe, by posiadać całą wiedzę, a nie mieć mądrości? Cóż to za mądrość, która „wszystko znosi” i „wszystkiemu wierzy”? Jak możliwa jest mądrość, która nie błyszczy, lecz pozostaje okryta tajemnicą? Jak to możliwe, by nauczyciel, który prawić zamierza o mądrości, nie pałał dumą, lecz stawał przed audytorium przepelniony „bojaźnią i drżeniem” (1 Kor 2,3)? Itd., itp. Bo przecież św. Paweł jest tutaj uczniem, wiernie idącym w ślady Mistrza, co dotyczy również sposobu posługiwania się językiem. Mądrość nie polega na umiejętności gładkiego czy podniosłego wypowiedzania się, „wykładu” (*sublimitas sermonis*??), ani też na „mówieniu językami”; przeciwnie, tajemnice prawdziwej mądrości odsłaniają się wówczas, gdy aforyzmy mądrości tego świata, mądrości ludzkiej niejako przełamane zostają paradoksem, jak to ma miejsce, kiedy Chrystus posługuje się zwrotem: „A Ja wam powiadam...” (np. Mt 5), w odpowiedzi na którąś z obiegowych „mądrości”: „Słyszeliście, że powiedziano...”. Jak to znakomicie pojmował poeta William Blake, celem tego rodzaju paradoksalnego, przełamującego wiedzę nauczania nie jest porzucenie obiegowych i bezrefleksyjnie przyjętych maksym („Oko za oko, ząb za ząb”) na rzecz innych prawideł, apodyktycznie na-

<sup>2</sup> Słownictwo greckie i łacińskie podaję we własnej transkrypcji za: *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece at Latine*. Ed. K., B. ALAND. Stuttgart 1987.

rzuconych przez boskie Ja. Chodzi raczej o odsłonięcie zasady, która winna być zasadniczym motywem działania, o osiągnięcie stanu duchowego, który by scalał całe postępowanie człowieka i nadawał mu sens.

Na początku wspomnieliśmy o sceptycyzmie jako o nurcie niejako towarzyszącym refleksjom nad naturą mądrości niemal od zarania filozofii. Zanim przejdę do ery nowożytnej, do eseju filozoficznego i wreszcie do postaci Davida Hume'a — o których więcej w drugiej części rozważań — poświęcę nieco uwagi związkowi pomiędzy sceptycyzmem i mądrością w odniesieniu do Sokratesa. W swojej *Obronie Sokratesa* Platon doprowadza do zderzenia dwóch aspektów postaci i nauczania mistrza. Oto z jednej strony Sokrates to w opinii wyroczni delfickiej najmądrzejszy z żyjących ludzi (21a)<sup>3</sup>. Przekonany o swej niewiedzy, Sokrates frasuje się orzeczeniem wyroczni. Wnet dochodzi do wniosku, że mądrość to świadomość własnej ignorancji w sprawach, które dla ludzkiego bytowania w świecie są najistotniejsze: Czym jest piękno i dobro?. „Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego [pewnego polityka — J.M.] mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem” (21d). W rzeczywistości nie samoświadomość filozofa jest ową „odrobiną”; jest nią metoda. Swoją rozmowę z „obywatelem” uważającym się za i cieszącym się opinią mądrego relacjonuje Sokrates następująco: „[...] próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie znienawidził i on, i wielu z tych, co przy tym byli” (21d).

W jednym z wczesnych dialogów Sokratejskich rozmówcą Sokratesa jest Eutyfron, kapłan czy „wieszczek,” który nie waha się wytoczyć poważnego procesu sądowego własnemu ojcu, w przekonaniu że postępuje ze wszech miar słusznie. Sokrates zakłada, że „z takiego wypadku nie wybrnie w sposób poprawny ktoś pierwszy lepszy, tylko chyba ktoś, co daleko już zaszedł na drodze mądrości” (4 A—B)<sup>4</sup>. Przepęłniony świętą naiwnością, Eutyfron żarliwie przytakuje Sokratesowi, a mylne przekonanie o własnej nieomyślności każe mu połączyć tak zarzuconą przynętę. Zostaje w ten sposób wezwany, by wykazać, że istotnie wie, czym jest czyn słuszny i zbożny: „Jeśli mi to wykażesz, to ja chwalić twojej mądrości nigdy nie przestanę” (9 B).

<sup>3</sup> Cytuję za wydaniem: PLATON: *Obrona Sokratesa*. Tłum. W. WITWICKI. Kraków 2007.

<sup>4</sup> PLATON: *Eutyfron*. W: IDEM: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2005, s. 515—537.



Chętnie skłaniamy się ku temu, by w Sokratesie upatrywać ironisty, dyscyplinatora smagającego pyszałków pokroju Eutyfrona batem bezwzględnej logiki. Osobiście jednak powstrzymuję się przed zbyt pochopnym przypisywaniem zwyczajnego kpiarstwa słowom: „Przyjacielu, mnie żądza pali do twojej mądrości; ja na nią dobrze uważam [...]” (14 D). Sokrates to przecież uosobienie szczerego, „erotycznego” niemal oddania się poszukiwaniu mądrości: *FILozof*. Niemniej również w tym dialogu rozmówca w popłochu umyka, tłumacząc się brakiem czasu: „[...] teraz się dokądś śpieszę i czas mi już iść” (15 C). Znowu skłonni jesteśmy zignorować te słowa jako kiepską wymówkę, a przecież kryjąca się tu sugestia jest znamienna: pośpiech kłóci się z mądrością, podobnie jak i z miłością.

Znamienny jest komentarz Władysława Witwickiego, który podsumowuje dialog w następujący sposób: Eutyfron „ważył się podejmować z lekkim sercem czyn o wielkiej doniosłości etycznej, i nie doznawał skrępułów religijnych, rodzinnych, towarzyskich, ludzkich. Postać Eutyfrona cechuje nie tylko brak głowy — ten by można wybaczyć — ale znacznie gorszy: brak serca”<sup>5</sup>. Interpretacja Witwickiego jest w duchu chrześcijańska, jak o tym świadczą słowa „wybaczyć” oraz „serce”. To nie zarzut, choć jak się zdaje, Sokratejskie umiłowanie mądrości niewiele ma wspólnego z „prawidłami serca”, o których w XVII stuleciu naszej ery będzie mówił Blaise Pascal w słynnym aforyzmie. *Eutyfron* istotnie uderza nas jako dialog niemal chrześcijański w swej wymowie, aczkolwiek takie odczytanie musi pozostać anachroniczne.

Kontekst starożytny ateński — spacerujący ulicami filozof zaczepia przechodniów, „obywateli” *polis*, by przemienić ich, choćby na krótką chwilę, w towarzyszy swoich poszukiwań mądrości — zostanie w erze nowożytnej zamieniony na solipsystyczne „psychomachie” rozgrywające się wewnątrz umysłu trapionego wątpliwościami myśliciela. Mam tu oczywiście na myśli Kartezjusza i jego pomysł, aby radykalizowany sceptycyzm uczynić punktem wyjścia filozofowania. Kartezjanizm to filozofia kryzysu, jeśli rozpatrywać ją w perspektywie dyskursu mądrościowego. Jeśli bowiem mądrość może istnieć i działać tylko w środowisku interpersonalnym, międzysobowym, to solipsyzm, w którym z godną podziwu konsekwencją pograża się Kartezjusz (i z którego nie będzie już się w stanie wyrwać), jest jej radykalnym zanegowaniem, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę kwestionowanie realności świata mate-

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 537, przypis 21.

rialnego. „Poznałem [...] — wywodzi Kartezjusz — że byłem substancją, której istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że oto *Ja*, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała [...]”<sup>6</sup>. Chyba nie przypadkiem słyszymy tu pogłos słów, które w Starym Testamencie Bóg kieruje do Mojżesza: „Jestem, który jestem”. Filozofia odradza się w erze nowożytnej jako myślenie, które ustanawia podmiot ludzki — a w zasadzie i ściślej biorąc: umysł czy „duszę” filozofującego — jako byt niezależny w swym istnieniu i samodzielny. Wziąwszy to pod uwagę, Spinozy definicja substancji jest w zasadzie prostą konsekwencją kartezjanizmu<sup>7</sup>. Złudzeń jednak nie powinniśmy mieć: albowiem nawet jeśli nie będziemy chcieli wtórować tym, których zdaniem wraz z Kartezjuszem filozofia popada w głupotę, na mądrość nie ma tu co liczyć<sup>8</sup>. Kartezjanizm i ścieżki, które wyznaczył filozofii nowożytnej, to przykład, jak wiedza może zostać oderwana od życia i zasad nim rządzących. W tym sensie owe ścieżki to bezdroża.

Kartezjanizm to jednak również filozofia pełna wieloznaczności. Solipsyzm, o którym wspomnieliśmy, staje się, począwszy od Kartezjusza, właśnie bardzo realną „groźbą”, przed którą zresztą niektórzy nie zamierzali się bronić. W swym poszukiwaniu wiedzy absolutnie pewnej Kartezjusz zbliża się do niej na niebezpieczną odległość. Niemniej, w punkcie wyjścia zakłada, co ciekawe, swoistą solidarność z czytelnikiem, coś na kształt wspólnoty obdarzonych rozumem. *Rozprawa o metodzie* zaczyna się od następującego frapującego zdania: „Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach,

<sup>6</sup> R. DESCARTES: *Wybór pism. Rozprawa o metodzie*. Cz. 1. W: F. ALQUIÉ: *Kartezjusz*. Tłum. S. CICHOWICZ. Warszawa 1989, s. 218.

<sup>7</sup> Mam tu na myśli jedną z definicji otwierających *Etykę*: „Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone”. W systemie, którego podwalinę stanowi ta definicja, substancją jest jeden byt: Absolut. B. DE SPINOZA: *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. I. MYŚLICKI. Warszawa 2010.

<sup>8</sup> Spośród filozofów nowożytnych, którzy głosili konieczność odrzucenia kartezjanizmu w imię rozsądku, bodaj najdobitniej zabrzmiał głos Szkota Thomasa Reida (1710—1796). W swoim traktacie o filozofii ugruntowanej na zasadach zdrowego rozsądku (*An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*) Reid daje zdecydowany odpór absurdom tak zwanych systemów czy teorii idei.



nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają”<sup>9</sup>. Wyczuwalna jest ironia, która może być motywowana arogancją człowieka obdarzonego, jak Kartezjusz, ponadprzeciętnym intelektem, zmuszonego do uciekania się do zabiegów retorycznych, które nakłoniłyby ku jego wywodom uszy zwykłych śmiertelników. A zatem mamy tu do czynienia z osobliwym komplementem, który może kryć w sobie przytyk do samozadowolenia głupców, ludzi, którzy — jak Platoński Eutyfron — dumni są ze swojego rozsądku, albowiem nigdy nie uświadomią sobie, w jak niewielkim stopniu zostali nim „obdarowani”. Niemniej, ilekroć wracam to tego zdania, nasuwa mi się myśl, że stawiając po nim kropkę, Kartezjusz przekonany był o prawdziwości zasadniczej myśli, że pominawszy ironię i komplement, ludzie są jednak obdarzeni rozsądkiem, a mianowicie władzą pozwalającą na odróżnienie prawdy od fałszu. Zresztą, jak spieszy wyjaśnić, sam rozsądek nie wystarcza w poszukiwaniu prawdy, równie bowiem ważna jest metoda: „[...] nie dość jest mieć umysł zdatny, najważniejszym jest to, aby go używać właściwie”<sup>10</sup>.

Filozof ery nowożytnej to zatem nauczyciel, taki mianowicie, który stawia sobie za cel odpowiednio pokierować umysłem ucznia. Na szczególne podkreślenie w tym kontekście — nie tyle samego kartezjanizmu, ile ducha oświeceniowego, który go przenika — zasługuje misja popularyzowania filozofii, misja, z którą na początku XVII wieku wystąpili dwaj eseści angielscy: Joseph Addison i Richard Steele. W słynnym eseju, w którym Addison gratuluje sobie sukcesu periodyku „The Spectator” oraz precyzuje cele, jakie stawia sobie jako autorowi popularnych esejów, w znamienny sposób przywołany zostaje Sokrates oraz to, w jaki sposób upowszechniał filozofię: „Mówiono o Sokratesie, że sprowadził filozofię z nieba na ziemię, aby zamieszkała pośród ludzi; moją ambicją jest, by mówiono o mnie, że wyprowadziłem filozofię z gabinetów i bibliotek, szkół i kolegów, aby zadomowiła się w klubach i pośród zgromadzeń, [by gościła — J.M.] przy stolikach herbacianych i w kawiarniach”<sup>11</sup>. Wychwytnujemy kolejną, najpewniej nieuświadomioną, aluzję do

<sup>9</sup> R. DESCARTES: *Wybór pism. Rozprawa o metodzie*. Cz. 1..., s. 211.

<sup>10</sup> Ibidem. Cały ten akapit zapewne sprawia wrażenie dygresji, mam nadzieję jednak, że nie niezręcznego wtrącenia. Zdecydowałam się na włączenie go do wywodu, aby w ten sposób uczcić pamięć Profesora Jana Czerkawskiego (1939—2007), którego wykładom i seminariom (w których uczestniczyłam w latach 1984—1987) zawdzięczam wprowadzenie w problematykę filozofii nowożytnej, w szczególności zaś w kartezjanizm. Przypominam sobie żywo komentarze Profesora do tego i wielu innych passusów z Kartezjusza.

<sup>11</sup> J. ADDISON: *Selections from Addison's Papers Contributed to „The Spectator”*. Oxford 1894, s. 78.

Pisma Świętego, mianowicie do wersetu z Ewangelii św. Jana, mówiącego o Słowie, które „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Addison używa dwóch określeń, pisząc o „zamieszkaniu,” najpierw *inhabit*, a potem *dwell*, które są synonimami, a z których drugie znajdziemy w przywoływanym wersecie w tradycyjnym protestanckim przekładzie Pisma Świętego na język angielski: „And the Word was made flesh and dwelt among us [...]”<sup>12</sup>. Przeszłej formie *dwell* w przekładzie łacińskim odpowiada *habitavit* (*Verbum*).

Te filologiczne i etymologiczne „wycieczki” nie są, ufam, całkowicie nie na miejscu. Addison bowiem dokonuje zabiegu świadomej sekularyzacji idei mądrości. Jednocześnie — o czym za chwilę — dochodzi do osobliwej absolutyzacji mądrości, jak to sugeruje już *quasi*-biblijna metaforyka. Filozofia staje się tu boginią sprowadzoną na ziemię z niebios; filozof zaś staje się półbogiem, wcieleniem czy uosobieniem mądrości. Jego misją jest ucłowieczenie istot jedynie z pozoru w pełni ludzkich. Addison bowiem nie wyraża się pochlebnie o swoich współziomkach, porównując ich do „bezmyślnego stada, pozbawionego wiedzy i uwagi”. Zarazem dodaje otuchy tym, którzy dzięki lekturze jego pism będą mieli sposobność się od owego stada oddzielić, a zatem ucłowieczyć.

Przywołanie postaci Sokratesa jako patrona „oświeconego eseju” było bez wątpienia gestem czy zabiegiem retorycznym głęboko przez Addisona przemyślanym. Mimo jednak oczywistych analogii nie mniej istotne są różnice. Wśród nich na szczególne uwypuklenie zasługuje właśnie wątek sceptycyzmu. Nie wchodząc w tym miejscu w niuanse Sokratejskich metod poszukiwania prawdy, zauważmy, iż zasadnicza dla nich była konwersacyjność czy dialogiczność. Jak to znakomicie uwidaczniają pisma Platona, Sokrates to przede wszystkim zażarty dysputant i polemista, a niemal nigdy wykładowca czy prelegent. Oczywiście, możemy powiedzieć — i będzie to słuszne stwierdzenie — że również celem Addisona, oświeconego eseisty, było przyczynianie się do ożywienia sztuki konwersacji. (Esej to z pewnością forma literacka bliska duchowi konwersacyjnego poszukiwania prawdy w duchu sokratejskim)<sup>13</sup>. Niemniej jednak trudno

<sup>12</sup> Posługuję się standardowym tłumaczeniem Pisma Świętego na język angielski, tak zwaną King James Bible: *The Holy Bible*. Oxford, At the University Press [b.r.w.].

<sup>13</sup> Jak będzie jeszcze o tym okazja wspomnieć — a konstatacja ta jest z gatunku podręcznikowych — esej rodzi się z ducha sceptycyzmu: programowa „próba” Michela de Montaigne’a, esej *Apologia Rajmunda Sebonda*, z jej słynnym „Cóż ja wiem?” („*Que sais-je?*”), jest pochwałą sceptycyzmu w obliczu nieuprawnionych i niepohamowanych porywów ludzkiego intelektu.

Addisonowi — jak to widzimy w przytoczonych cytatach — porzucić ton mentorski, ton nauczyciela wlewającego mądrość w umysły słuchaczy. Przy całym dydaktycznym — i godnym szacunku — zapale, jaki przebija ze stron pism Addisona i innych eseistów o bliskich mu zapatrywaniach co do misji popularyzowania filozofii, znajduje tu jednak odzwierciedlenie kryzys w sensie intelektualnym, a przejawem jego jest właśnie kurczowe trzymanie się idei wiedzy jako zastanego skarbcza, który należy udostępnić rzeszom nieoświeconych. Kryzys polega tu na tym, że kognitywna koncepcja mądrości uznawana jest za wyłącznie słuszną, że nie widzi się dla niej rozsądnej alternatywy.

W „programowym” eseju, poświęconym idei oświeceniowego eseju, *O pisaniu esejów* Dawid Hume rozwija idee Addisona, w szczególności zaś przeformułowuje misję popularyzacji filozofii, która tkwi zamknięta w bibliotekach i gabinetach: „[...] nauka ponosi olbrzymie straty za sprawą zamknięcia w kolegiach i celach oraz izolacji od świata i dobrego towarzystwa. [...] Nawet filozofia doprowadziła się do upadku za sprawą pustelniczej metody studiowania i stała się równie chimeryczna w swoich wnioskach, jak niezrozumiała w sposobie przekazu”<sup>14</sup>. Esej ma stanowić remedium na izolację i hermetyzm filozofii akademickiej. Sokratejskość filozofii użytecznej społecznie Hume wyraźnie wyeksponuje — myśląc część ludzkości dzieli na dwie grupy: uczonych i konwersujących. Siebie nazywa żartobliwie rezydentem lub ambasadorem „państwa nauki w państwie konwersacji”. Idea spajająca te zabiegi retoryczne jest w istocie natury mądrościowej: chodzi o użyteczność, o życiowy pożytek z wiedzy, o to, by myśl pochyliła się nad „ludzkimi sprawami, [nad] obowiązkami codziennego życia i obserwacjami wad lub zalet poszczególnych otaczających przedmiotów”<sup>15</sup>.

W końcowej partii moich rozważań przejdę do wspomnianego na wstępie wątku nowożytnego sceptycyzmu z jego wybitnym przedstawicielem w osobie Hume’a właśnie. Paniczne reakcje, jakie budziło dokonane za sprawą Hume’a ożywienie sceptycyzmu, są dla mnie dowodem tego, co nazwaliśmy kryzysem kognitywnej koncep-

---

M. DE MONTAIGNE: *Próby [Essais]*. T. 2. Tłum. T. ŻELEŃSKI. Warszawa 1985, s. 208. W nawiązaniu do tego, co powiedziało się wyżej o dialogu *Eutyfron*, esej Montaigne’a jest istotnie próbą solidnego wysmagania pyszałkowości i głupoty. O Sokratesie wspomina Montaigne na s. 216, a nieco dalej pisze w duchu sokratejskim: „Odejdę stąd bardziej nieświadom wszystkiego, prócz własnej nieświadomości” (s. 217).

<sup>14</sup> D. HUME: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*. Tłum. D. MISZTAŁ i T. SIECZKOWSKI. Kraków [b.t.w.], s. 135.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

cji mądrości. Jak tego doświadczył Hume, sceptycyzm był w dobie oświecenia postrzegany wręcz jako zagrożenie w sensie politycznym. Faktem jest — a niemalże młodzieńczy jeszcze *Traktat o naturze ludzkiej* pozostaje tego dowodem — że Hume czuł coś w rodzaju intelektualnego pociągu do sceptycyzmu. Faktem jest jednak również, że rozsądek uchronił Hume'a przed popadnięciem w radykalny sceptycyzm, który określał mianem „pirronizmu”. W eseju *Sceptyk* w następujący sposób wprowadza Hume ideę sceptycyzmu w wersji umiarkowanej:

Od dawna żywiłem podejrzenia co do poglądów filozofów na wszelkie zagadnienia i skłonny byłem raczej dysputować z nimi, niż zgadzać się na ich konkluzje. Wszyscy oni, nieomal bez wyjątku, ulegają pewnej pomyłce: ograniczają zbytnio swe tezy i nie biorą pod uwagę tej ogromnej różnorodności, do której natura we wszystkich swych działaniach ma skłonność. Jeśli filozof znalazł jakąś odpowiadającą mu tezę, która może zgadza się z wielu naturalnymi zdarzeniami, to rozciąga ją na całe stworzenie i sprowadza do niej każde zjawisko, choćby trzeba było na to gwałt zadającego i absurdalnego rozumowania. Mając umysł ciasny i ograniczony, nie możemy pojmowaniem naszym objąć całej różnorodności i całego zasięgu natury; lecz wyobrażamy sobie, że jest równie skrępowana w swym działaniu jak my w naszym rozumowaniu<sup>16</sup>.

Ta miękka lub łagodna (ang. *mild*) wersja sceptycyzmu różni się od radykalnej, od pirronizmu, który, jak to głosi już sam tytuł traktatu Sekstusa Empiryka, występuje „przeciw uczonym”, a więc przeciwko wiedzy akademickiej<sup>17</sup>. W odróżnieniu od „pirronistów”, kwestionujących całościowo i pryncypialnie ludzkie aspiracje poznawcze, Hume podkreśla konieczność zachowania czegoś w rodzaju intelektualnej skromności lub lepiej: powściągliwości, w obliczu niemożliwej do ogarnięcia przez umysł ludzki różnorodności „natury”.

<sup>16</sup> D. HUME: *Sceptyk*. W: IDEM: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Tłum. T. TATARKIEWICZ. Warszawa 1955, s. 119. Słowa Hume'a można uznać za parafrazę tezy o „giętkości” rozumu i „rozciągliwości” tezy, po wielokroć sformułowanej przez Montaigne'a w przywołanym już eseju; dla przykładu: „[...] każdy na wyprzódki stara się tę przyjętą wiarę podmurować i wzmocnić wszystkim, co zdoła jego rozum, który jest narzędziem giętkim, podatnym i zdolnym nałożyć się do każdego kształtu. Tym trybem idzie świat i utrwała się w głupstwie i kłamstwach”. M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 219.

<sup>17</sup> SEKSTUS EMPIRYK: *Przeciw uczonym*. Tłum. Z. NERCZUK. Kęty 2007. Czytamy: „[...] jak wykazemy, nie ma ani przedmiotu nauczania, ani nauczającego, ani uczącego się, ani sposobu nauczania; a zatem nie ma żadnej nauki” (s. 27).

Sceptyk jest typem „metafilozofa”. Sceptycyzm charakteryzuje nuta autorefleksji, refleksyjności zwróconej krytycznie ku absolutystycznym zapędom myśli spekulatywnej. Sceptyk to jednocześnie swoisty krytyk historii filozofii. W tradycji myśli zachodniej, jak podkreśla zarówno Montaigne, jak i Hume, jest coś w rodzaju pułapki polegającej na trudnych do powściągnięcia roszczeniach rozumu do wiedzy wszechogarniającej i totalizującej. Tendencja ta przybierała różne postaci, a racjonalistyczny solipsyzm Kartezjusza jest jedną z nich.

Co symptomatyczne dla stylu filozofowania Hume’a, *Sceptyk* to jeden z cyklu esejów, w których szkocki filozof omawia kilka zasadniczych postaw życiowych. (Natura ludzka, podobnie jak przyroda, jawi się Hume’owi jako zróżnicowana i „wielobarwna”). W zestawieniu z innymi jednak, jak *Epikur* czy *Stoik*, *Sceptyk* to swoisty metaesej, esej wyrażający mądrość refleksji eseistycznej, jak też ograniczenia tego typu refleksji. Mówiąc inaczej, esej ten podkreśla wartość myśli spekulatywnej, a jednocześnie usiłuje określić czy wyznaczyć jej zakres; niejako skupia w sobie paradoksalność myślenia w tradycji Zachodu i problematyzuje rolę, jaką refleksja odgrywa w odniesieniu do działania. Refleksja winna towarzyszyć działaniu; zapewne winna je poprzedzać — z tym się chętnie zgadzamy. A jednocześnie świadomi jesteśmy nieuchronności impasu, do jakiego prowadzi kognitywna koncepcja mądrości, ustanawiająca myśl zasadniczą przesłanką działania.

Zwracając się do swego czytelnika, eseista przywołuje zdroworozsądkowe zasady słusznego postępowania:

Powiadasz, że są to zasady zwykłej ostrożności i oględności, które wszyscy rodzice wpajają dzieciom i których się trzyma każdy rozsądny człowiek na wybranej przez siebie drodze życia. Ale czegoś pragniesz więcej? Czyż przychodzisz do filozofa jako do czarodzieja, aby z pomocą swych czarów nauczył cię czegoś więcej, niż nauczy cię zwykła ostrożność i oględność? — Tak, zwracam się do filozofa, aby nas pouczył raczej, do jakiego celu mamy dążyć, niż jakimi środkami mamy się posługiwać dla osiągnięcia go. [...]

W takim razie żałuję, że rościłem sobie prawo do miana filozofa: gdyż pytania twoje wprawiają mnie w wielkie zakłopotanie [...]<sup>18</sup>.

Dalszy wywód pokazuje, że Hume nie ma zamiaru odprawić swojego dyskutanta z kwitkiem. Niemniej odpowiedź, jakiej mu

<sup>18</sup> D. HUME: *Sceptyk...*, s. 121.

udziela, jest nie tyle zwykłą poradą, lecz raczej przywołaniem ogólnej teorii wyjaśniającej funkcjonowanie ludzkiego umysłu: „[...] nie ma nic, co by samo przez się było wartościowe czy bezwartościowe, pożądane czy nienawistne, piękne czy brzydkie, lecz że cechy te są wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć i afektów”<sup>19</sup>. Jak zobaczymy nieco dalej, Hume jest konsekwentny w swoich próbach odejścia od kognitywnego sposobu pojmowania ludzkiej kondycji, w tym oczywiście podejść do dyskursu mądrościowego. Punktem wyjścia takiego dyskursu winno być jasne zdanie sobie sprawy z roli, jaką w działaniu odgrywają „przeżycia i afekty”. Dalszym dopiero krokiem będzie wyznaczenie zakresu kompetencji rozumu i wiedzy.

Tradycyjnie to właśnie działanie przeciwstawiano sceptycyzmowi jako kontrargument. Filozof działający to niefilozof. Działanie to zaprzeczenie, negacja filozofii. Paradoksalnie — triumf sceptyka? Porzucenie myślenia! Ale umiarkowany sceptyk NIE porzuca myślenia. Jest natomiast świadomy ograniczeń rozumu, zarówno co do osiągalnej wiedzy, jak i mądrości. Zasady mądrości, powiada Hume, czerpać należy z innego źródła. Montaigne, w duchu dalekim od oświeceniowej powściągliwości pisze w *Próbach*:

Gdybyśmy dzierżyli się Boga za pośrednictwem żywej wiary; gdybyśmy dzierżyli się Boga przez niego, nie przez siebie; gdybyśmy stali mocno na bożym fundamencie, przygody ludzkie nie miałyby mocy owiewać nas, jako czynią. [...] płócha i przygodna zmiana naszych mniemań nie miałaby siły wstrząsnąć i skazić naszej wiary. Nie dalibyśmy jej zamącić lada nowemu argumentowi i perswazji, ba, nawet i wszystkim retoryce świata [...] <sup>20</sup>.

Wbrew temu silnemu nurtowi sceptycyzmu w rozumowaniu Francuza, Hume jednak trzyma się przekonania, iż przekonanie właśnie (ang. *belief*)<sup>21</sup> jest czymś najsilniej zakorzenionym w ludzkim umyśle i że kompetencje rozumu w zakresie kierowania naszymi postępkami są bardziej ograniczone, niż skłonni jesteśmy mniemać.

Rozdział XII *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, zatytułowany *O filozofii akademickiej, czyli sceptycznej*, zwraca się przeciwko i daje odpór radykalnemu „nieumiarkowanemu” sceptycyzmowi, czyli

<sup>19</sup> Ibidem, s. 121—122.

<sup>20</sup> M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 130—131.

<sup>21</sup> Rzeczownik *belief* to nie dokładnie to samo, co „wiara” (*faith*); niemniej *to believe* to „wierzyć” w sensie religijnym, *credo*.



pirronizmowi właśnie. Argumentacja, którą Hume wytacza, jest typowa dla pragmatyzmu przenikającego jego filozofowanie, ponadto porusza ona wątek w tej filozofii zasadniczy i bodaj najwartościowszy: teorię przekonania (*belief*)<sup>22</sup>. Otóż radykalny sceptyk może nas swymi argumentami wprawić w chwilowe zakłopotanie czy wywołać przelotną niepewność co do najbardziej oczywistych prawd, nie jest jednak w stanie utwierdzić nas w przekonaniu. Argumenty te pozostają i zawsze pozostaną bez wpływu na działanie, na praktyczną sferę ludzkiego życia.

Jest to moment istotny, nie tylko immanentnie, w kontekście filozofii Hume'a, lecz również historycznie, mianowicie jako istotna, konstruktywna próba zarazem przewyciężenia i spożytkowania sceptycyzmu (na przykład w odślonie kartezjańskiej, jak tego był świadom Hume). W kontekście naszych rozważań propozycja Hume'a oznacza wyjście poza wąskie ramy kognitywizmu i otwarcie się na emotywny komponent mądrości. Czytamy: „Nauki moralne oraz ocenianie są raczej kwestią stylu i odczuć, nie zaś rozumu. Piękno, tak moralne, jak i fizyczne, właściwie odczuwamy, a nie postrzegamy”<sup>23</sup>. Słowa „styl” i „odczucie” mogą budzić niepokój, mowa jest przecież o moralności. Obawy te są jednak symptomatycznym stanem umysłu osoby podejmującej wysiłek wejścia w sferę, w której intelekt dopuszcza prawomocność czegoś, co z intelektu nie pochodzi.

Myśl Hume'a ma w tym aspekcie podwójny wymiar. Pierwszy to ten zamierzony przez filozofa: przewyciężenie kognitywizmu w podejściu do mądrości. Drugi, ściśle związany z tamtym, jest metafizyczny i zasadza się na konieczności uznania i — w konsekwencji — uszanowania prawomocności przekonań przez intelekt, w tym oczywiście, a nawet przede wszystkim przez umysł filozofa. Myśl nie ulegnie przez to stłumieniu, lecz otworzy się na rozmówcę, stanie się konwersacyjna, dialogiczna. Prawda, w duchu pragmatyzmu, jest — i owszem — negocjowalna. Ale to oznacza równoprawny udział uczestników w negocjacjach. Filozofia, jeśli chce uniknąć pułapek sceptycyzmu i wyjść na wolność z celi solipsyzmu, winna pozostać dialogiczna, sokratejska. Jednocześnie wszakże musi być emotywna, konstruktywnie nieufna wobec myśli, która uznaje substancjalność wyłącznie siebie samej.

<sup>22</sup> W tym miejscu mogę jedynie odesłać czytelnika do wielu akademickich opracowań tego kluczowego dla myśli Hume'a zagadnienia, np. M.M. GORMAN: *Hume's Theory of Belief*. „Hume Studies” 1993, vol. 19, no. 1, s. 89—101. Pisze autor w pierwszym zdaniu artykułu: „Przekonanie to kluczowe pojęcie w filozofii Hume'a [...]”.

<sup>23</sup> D. HUME: *Badania...*, s. 133.

Przypuszczam, a nawet jestem pewien, że łatwo byłoby mi w konkluzjach perorować na temat „kryzysu mądrości” w świecie współczesnym, w świecie, w którym matka głowi się, jakie płatki i jaką wędlinę podać dziecku na śniadanie, by nie zatruwać mu organizmu, w świecie, w którym niemal egzystencjalnym dylematem staje się kwestia, czy w ogóle roztropne jest jeść płatki śniadaniowe i wędlinę, i pić mleko i wodę gazowaną. Żyjemy bowiem w świecie, w którym za przejaw najwyższej życiowej roztropności niektórzy poczytują sobie wiedzę na temat zdrowej diety. Liczne są podobne przejawy kryzysu wiedzy jako fundamentu mądrości i zapewne nie należy ich ignorować. Ja jednak chwycę się tej myśli: najzdrowsze nawet śniadanie podane dziecku bez choćby szczypty miłości z pewnością okaże się trucizną.

**Jacek Mydła**, ur. w 1965 roku w Chorzowie, jest magistrem filozofii (Katolicki Uniwersytet Lubelski) i filologii (Uniwersytet Śląski), ponadto posiada stopień doktora habilitowanego w zakresie literaturoznawstwa. Pracuje jako adiunkt w Instytucie Kultur i Literatur Anglojęzycznych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego, gdzie prowadzi zajęcia z historii literatury angielskiej. W swoich zainteresowaniach naukowych Mydła skupia się na szekspiologii, literaturze grozy i teorii narracji. Wśród jego publikacji znajdują się monografie poświęcone problematyce czasu w dramaturgii Szekspira (*The Dramatic Potential of Time in Shakespeare*) oraz wpływowi sztuk Szekspira na literaturę „gotycką” w Anglii (*Spectres of Shakespeare*).

## Jacek Mydła

### Wrestling with Wisdom — a Skeptical Variant

#### Summary

The article, written in the form of an essay, is an attempt to reflect on the concept of wisdom through references to the idea of knowledge and, in more general terms, to the nature of our beliefs. The text offers a brief discussion of the historical dimension of “the discourse of wisdom” (including the Cartesian breakthrough and the English essayist tradition). A special emphasis is put on the way the idea of wisdom can be reconciled with a mild version of philosophical skepticism.

**Key words:** discourse, essay, skepticism, knowledge, reason, (common) sense, love.

**Jacek Mydla**

Sich mit der Weisheit abzumühen — skeptische Variante

## Zusammenfassung

Der Artikel in Form eines Essays ist ein Versuch, die Weisheit in Bezug auf das Wissen und im Großen und Ganzen auf die Natur der Gesinnungen zu ergründen. Der Verfasser umreißt den historischen Hintergrund des „Weisheitsdiskurses“ (mit Rücksicht auf den Kartesianischen Umbruch in der Geschichte der westlichen Philosophie und auf die essayistische Tradition in der angelsächsischen Kultur). Er weist besonders darauf hin, inwieweit die Weisheit mit sanfter Variante des philosophischen Skeptizismus zu verbinden ist.

**Schlüsselwörter:** Diskurs, Essay, Skeptizismus, Wissen, Vernunft, (gesunder) Menschenverstand, Liebe.