

Przemysław ROTENGRUBER

OBLICZA GŁUPOTY O wiedzy niemądrej i roztropnej niewiedzy

Przyczyną trudności związanych z nazwaniem głupoty po imieniu jest amorficzność tego pojęcia. Dobitnie świadczą o tym próby jego charakterystyki dokonywanej za pomocą antonimów. W historycznym sporze o definicję głupoty wiedza, roztropność czy mądrość tyleż lokują się naprzeciwko niej, co ujawniają jej ukryte znaczenie. Jedni ją chwala, inni gania. Jednych i drugich łączy wspólna intencja poszukiwania tego, co stanowi istotę „dobrego życia”. Jedni i drudzy przedstawiają solidne argumenty na rzecz tego, co głoszą. Jak jednak między nimi wybierać?

Ziemię pomierzył i głębokie morze,
Wie, jako wstają i zachodzą zorze;
Wiatrom rozumie, praktykuje komu,
A sam nie widzi, że ma kurwę w domu.

Jan Kochanowski¹

Stupid is as stupid does.

Forrest Gump²

Czym jest głupota? Sądząc po tym, jak często posługujemy się tym pojęciem, powinniśmy świetnie orientować się, do czego się ono odnosi. Dodatkową przesłanką przemawiającą za tym domniemaniem są formułowane przez wielu rady i napomnienia dotyczące tego, by nie być głupim. Niestety, sprawa komplikuje się, gdy owe rady (wraz z własnymi przemyśleniami) zestawiamy ze sobą. Problemem drugorzędym stają się wówczas pojawiające się między nimi niezgodności. Prawdziwa trudność dotyczy tego, że nie potrafimy (i nie chcemy) między nimi wybierać³. Poprzestając na najszacowniejszych przykładach, możemy przyjąć, że podstawą naszej wiedzy o świecie pozostaje albo Arystotelesowska korespondencyjna definicja prawdy (wraz z zasadą niesprzeczności), albo przeprowadzona przez Davida Hume'a osiemnastowieczna

¹ J. K o c h a n o w s k i, *Na matematyka*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 146.

² *Forrest Gump*, USA, 1994, reż. R. Zemeckis.

³ Wzmianka o konieczności uwzględniania w praktyce życiowej konkurencyjnych koncepcji mądrości i głupoty jest dobrą okazją po temu, by wskazać istotny aspekt poruszonego zagadnienia. Zakładam, że zawartość owych koncepcji jest wtórna wobec pytania o to, jak mądrze między nimi wybierać oraz jak unikać zagrożeń związanych z utratą krytycznego wobec nich dystansu.

krytyka związku koniecznego (skutkująca postępującym wypieraniem pojęcia prawdy ze słownika nauki). Nasz stosunek do wartości może być zaś pochodną poszukiwań ontologicznej podstawy ładu ogólnego, socjologicznych obserwacji ludzkich zachowań albo też kulturoznawczych ustaleń dotyczących „długiego trwania” wzorów kultury oraz ich heteronomicznego porządku (przez Floriana Znanieckiego nazwanego „logiką wartości”⁴)⁵. Myli się przy tym ten, kto sądzi, że wybawieniem od podobnych dylematów jest wybór objawienia religijnego jako podstawy wiedzy o tym, co jest. Nie szukając daleko, można wskazać, że na przykład chrześcijanie kształtują swój stosunek do Ewangelii tak za pomocą przypisywanej Tertulianowi reguły „credo quia absurdum”⁶ (wierzę, gdyż to jest absurd), jak i w oparciu o Anzelmiańską zasadę „fides quaerens intellectum”⁷ (wiara poszukująca zrozumienia)⁸.

Zaproponowane przeciwstawienie naprędce przywołanych doktryn może jednak wprowadzać w błąd. Zdawałoby się, że nie ma nic trudnego w wyborze jednej z nich kosztem pozostałych. Owszem, w odniesieniu do zagadnień przykuwających naszą uwagę „tu i teraz” zdarza się nam to czynić. Kiedy jednak przychodzi opamiętanie, słabnie nasze przywiązanie do rozstrzygnięć generalnych, mających chronić nas przed brakiem rozważy, zapiekłością i docelowo... głupotą. Aby rozwiać wszelkie wątpliwości dotyczące tej kwestii, proponuję powrócić do przykładu nowożytnej nauki. Choć proces rozmontowywania jej epistemologicznych podstaw trwa w najlepsze (co potwierdzają tacy badacze, jak Willard Van Orman Quine⁹, Thomas Kuhn¹⁰, Paul Karl Feyerabend¹¹ czy Bruno Latour¹²), nie cierpi na tym jej autorytet. Przeciwnie, powszechnie

⁴ F. Z n a n i e c k i, *Rzeczywistość kulturowa*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, red. J. Wocial, PWN, Warszawa 1987, s. 744n.

⁵ Por. F. B r a u d e l, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 55; P. R o t e n g r u b e r, *Man in a World of Values: What is Applied Cultural Studies?*, „Journal of Applied Cultural Studies” 1(2015), s. 7-16 (<http://jacs.amu.edu.pl/uploads/1.%20Rotengruber%201.pdf>).

⁶ Por. T e r t u l i a n, *De carne Christi*, V, 4.

⁷ Por. A n z e l m z C a n t e r b u r y, *Prosologion*, II-IV.

⁸ Przywołując św. Anzelma, nie zapominam o św. Justynie Męczenniku (100-165 n.e.), będącym bodaj pierwszym obrońcą filozofii interpretowanej przez niego jako refleksja nad logoi spermatikoi (okruchami Prawdy), oraz o jego licznych następcach.

⁹ Zob. W.V.O. Q u i n e, *Two Dogmas of Empiricism*, „The Philosophical Review” 60(1951) nr 1, s. 20-46; t e n ż e, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa, 1996, s. 49-75.

¹⁰ Por. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2001, s. 25n., 55n., 122, 148, 241.

¹¹ Por. P.K. F e y e r a b e n d, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 188, 242.

¹² Por. B. L a t o u r, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 16, 71, 190-199.

postrzegana jest ona jako motor postępu i gwarant bezpieczeństwa społecznego. Doprecyzowując myśl: jedno nie wyklucza drugiego. Mimo wątpliwości związanych z roszczeniem nauki do wyłączności jej orzeczeń nie chcemy rezygnować z nich jako przepisu na wygodniejsze i bardziej przewidywalne życie. Stanowią one część, jakkolwiek nie całość, czegoś, po co sięgamy, by nie wyjść na głupców.

Z poczynionych uwag wynika, że przyczyną trudności związanych z nazwaniem głupoty po imieniu jest amorficzność tego pojęcia. Dobitnie świadczą o tym próby jego charakterystyki dokonywanej za pomocą antonimów. W historycznym sporze o definicję głupoty wiedza (gr. episteme), roztropność (gr. phronesis) czy mądrość (gr. sophia) tyleż lokują się naprzeciwko niej, co ujawniają jej ukryte znaczenie. Jedni ją chwala, inni gania. Jednych i drugich łączy przy tym wspólna intencja poszukiwania tego, co stanowi istotę „dobrego życia”. Jedni i drudzy przedstawiają wreszcie solidne argumenty na rzecz tego, co głoszą. Jak jednak między nimi wybierać? Czy rozważania na temat głupoty są czymś więcej niż jedynie wyrazem własnych przekonań normatywnych głoszących je osób? Tak i nie. Nie są niczym więcej w odniesieniu do preferowanego przebiegu granicy oddzielającej mądrość od głupoty. Bez względu na to, czy głupotę kojarzyć będziemy z błędnym szacowaniem własnych możliwości poznawczych, brakiem wiedzy o tym, jak („naprawdę”) urządzony jest świat, życiową niezaradnością czy utratą rozeznania moralnego, pozostawała ona będzie kategorią światopoglądową. Aby uniknąć pomyłki, odpowiedzieć należy, że mowa tu o światopoglądzie rozumianym jako zestaw sądów wartościujących dotyczących (potencjalnie wszystkich) kwestii. Głupcem Psalmista nazwa kogoś, kto uważa, że nie ma Boga (zob. Psalm 53), za głupich (nierozumnych) zwolennicy Nietzschego uważają ludzi niedostrzegających tego, że (w kulturze Zachodu) Bóg umarł.

Czymś innym natomiast są rozważania dotyczące prawomocności przekonań normatywnych składających się na określony światopogląd. O ile trudno spierać się o owe przekonania, o tyle w pełni zasadne stają się pytania o reguły kształtowania, korygowania i manifestowania postaw światopoglądowych. W drugim wypadku chodzi o trzy grupy spraw. Najpierw na uwagę zasługuje to, czy wyrażane poglądy są spójne. Nie przeceniając znaczenia logiki dwuwartościowej, można utrzymywać, że jako suma warunków czytelności komunikatów adresowanych do siebie i innych, pozostaje ona użytecznym narzędziem. Rozwijając tę myśl, można też powiedzieć, że choć każdy z nas ma prawo wierzyć w to, w co chce wierzyć, to zaprzeczając samym sobie, narażamy się na zarzut artykułowania treści pozbawionych sensu. Dalej, na znaczeniu zyskują powody, dla których identyfikujemy się z określonym obrazem świata. Nasza wiara bądź niewiara w naukę, niepewność odnośnie do naszych powinności moralnych czy przekonania dotyczące tego, o co warto

zabiegać, zmieniają się pod wpływem okoliczności. Nazbyt łatwe im uleganie naraża nas jednak na chwiejność w wytyczaniu własnego kursu życiowego. W ostatnim kroku zaś warto zastanowić się, co ma nam do zaoferowania filozofia. Wielowiekowe rozważania nad istotą człowieczeństwa (metafizyczne, psychoanalityczne, fenomenologiczne czy inne) nawet wtedy, gdy do nas nie przemawiają, pomagają nam zdystansować się od chwilowych odczuć i mniemań (błędnie traktowanych jako gotowy pogląd na świat). Na czoło wysuwa się założenie, że jest coś, co nadaje sens istnieniu każdego z nas niezależnie od dzielących nas różnic. Pominięcie tego domniemania bądź zapomnienie o nim musi być traktowane z perspektywy filozoficznej jako działanie na własną szkodę, czyli głupota.

Wymienione aspekty pojęć mądrości i głupoty odnoszą nas do kryteriów obowiązujących niezależnie od wyznawanego przez nas światopoglądu. Jakkolwiek kryteria te mają ograniczone zastosowanie, nie do przecenienia są ich walory porządkujące. Z jednej strony zabezpieczają one przed zaciętrzewieniem i intelektualnym sekciarstwem. Dodać należy, że nie chodzi tu jedynie o zaciętrzewienie nas samych, za ich pomocą możemy bowiem pomagać innym w wykrywaniu popełnionych przez nich błędów. Z drugiej strony ograniczenia dotyczące użyteczności owych kryteriów same w sobie urastają do rangi kryterium dodatkowego. Chroni nas ono przed przemocą innych, skłonnych narzucać nam własne przekonania normatywne w imię ich rzekomego ponadprzekonaniowego statusu poznawczego.

To dodatkowe kryterium przypomina nam o tym, że tak jak my nie mamy wpływu na poglądy tych, którzy składnie mówią o tym, w co wierzą, tak też oni nie potrafią uzasadnić roszczenia, byśmy to my podporządkowali się ich wizji świata. Odkrycie tej prawidłowości nie kończy jednak sprawy. Choć możliwy jest impas w sporze o granice mądrości i głupoty, to nie jest on stanem przyjmowanym przez którąkolwiek ze stron za docelowy. Stan ów zaświadczałby o „głupocie mądrych” – o ich niezdolności do wykorzystania własnych przepisów na życie przeżywane wspólnie z innymi, względnie o bezużyteczności owych przepisów. Celem jest tymczasem coś przeciwnego – dialog z otoczeniem. Tylko w dialogowym nastawieniu możemy dokonywać korekty własnych przekonań normatywnych. Tylko dzięki dialogowi możemy odkrywać inność drugiego człowieka. Tylko dialogując z nim, możemy poszukiwać tego, co nas łączy. Choć zatem dialog (jako działanie poprzedzone zawieszeniem wiedzy o innych) pozostaje w ambiwalentnym związku z pojęciem mądrości, to rezygnacja z niego jest oczywistym nonsensem. Pomijając fakt, że odmowy uczestnictwa w dialogu nie sposób konsekwentnie zakomunikować¹³, naraża

¹³ Por. P. R o t e n g r u b e r, *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 238n.

ona odmawiającego na błędy i przeoczenia będące następstwem pominięcia trzech wcześniejszych reguł konstruowania własnej narracji światopoglądowej. Mając to na uwadze, z postulatu dialogu zamierzam uczynić motyw przewodni badań nad głupotą.

WIEDZA NAUKOWA JAKO LEKARSTWO NA GŁUPOTĘ

Jak zatem chronić się przed głupotą? W nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń można wskazać, że na pierwszy plan wysuwają się konsekwencja i rozważa w opisie świata oraz nasza wiedza o własnej naturze (obejmująca także ukryte aspekty ludzkiej egzystencji). Możemy domniemywać, że kiedy joińscy filozofowie przyrody zainicjowali poszukiwania arche (zasady), przyświecał im ten właśnie cel. Choć bowiem ich oczekiwania znacznie wykraczały poza to, by nie wyjść na głupców, warunkiem ich spełnienia było uporanie się z głupotą za pomocą wiedzy (gr. episteme¹⁴) i mądrości (gr. sophia). Ponieważ skojarzenie ich ze sobą wywołuje szereg wątpliwości, warto przypomnieć, że ich wspólnym mianownikiem jest prawda (gr. aletheia). Przynajmniej te postaci mądrości, którym towarzyszy poczucie odpowiedzialności za innych, nie mogą obyc się bez wiedzy. Niestety, prawidłowość ta z pozoru tylko podlega odwróceniu. To właśnie miał na myśli Jan Kochanowski, pisząc fraszkę, która stała się mottem niniejszego artykułu. Można posiadać wiedzę i nie być mądrym.

Kiedy zatem wiedza chroni nas przed głupotą? Kompleksowa odpowiedź na to pytanie wymagałaby przywołania wątków składających się na – niemal całą – historię filozofii. Z tego względu zasadne wydaje się zawężenie owych rozważań do rozstrzygnięć reprezentatywnych dla formacji kulturowej, do której należymy. Celem zabiegu stanowiącego kanwę niniejszych rozważań jest ogólna rekonstrukcja tego, co Max Scheler nazwał „światopoglądem naturalnym”¹⁵. Tomasz Bańczyk wyjaśnia, że Scheler określa światopogląd naturalny platońskim terminem „doksą”, oznaczającym wiedzę pozorną, a termin ten obejmuje zarówno otoczenie jednostki czy jakiejś grupy społecznej, jak i ogólne pojęcie świata, w którym cała wspólnota ludzka żyje jako odrębny gatunek istot żywych¹⁶. Schelerowska kategoria (jakkolwiek obciążona trudno-

¹⁴ Jako alternatywy dla poznania doksalnego.

¹⁵ Zob. M. S c h e l e r, *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*, tłum. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 384-410; por. t e n ż e, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 285.

¹⁶ Por. T. B ań c z y k, *Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii*, „Czasopismo Filozoficzne” 1(2006), s. 14; por. A. Wę g r z e c k i, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 181n.

ściami interpretacyjnymi) pozwala na ustalenie, w co wierzymy nie tylko jako jednostki czy grupy uwikłane w bieżące interakcje, lecz przede wszystkim jako przedstawiciele kultury nowożytnej. Także w tym wymiarze operujemy przecież pojęciami głupoty, wiedzy i mądrości. Aby dowiedzieć się, w jaki sposób to czynimy, znaczenia przywołanych pojęć proponuję poszukać w dwóch manifestach programowych nowoczesnej formacji kulturowej: *Novum organum* (1620) Francisa Bacona oraz *Rozprawy o metodzie* (1637) Kartezjusza.

Rozpocznijmy od dzieła prekursora angielskiego empiryzmu. Najlepiej bodaj znany fragment *Novum organum* brzmi następująco: „Rozumowi ludzkemu nie trzeba dodawać skrzydeł, lecz raczej ołowiu i ciężarów, ażeby hamowały wszelkie wyskoki i wzloty. A dotąd tego nie czyniono. Kiedy zaś to nastąpi, będzie wolno co do nauk lepsze żywić nadzieje”¹⁷. Czy ma z tego wynikać, że – zdaniem Bacona – człowiekowi niepotrzebna jest mądrość rozumiana jako rezultat intelektualnych „wyskoków i wzlotów”? Zdecydowanie nie. Widać to, kiedy zachęca on swojego czytelnika do namysłu nad aktualnym stanem nauki. Mądrość potrzebna jest również – według Bacona – wtedy, gdy odróżniamy wiedzę przyrodniczą od wiedzy o człowieku. Zwłaszcza w tym drugim wypadku wszyscy zostajemy wezwani do ostrożności uzasadnionej wszechobecnością intelektualnych raf, czyhających na nie dość uważnego badacza spraw ludzkich. O ile w przypadku nauk przyrodniczych wystarcza Baconowi zerwanie z Arystotelesem (polegające na bezzałożeniowym gromadzeniu materiału empirycznego i poszukiwaniu cech wspólnych prawidłowo rozpoznanych rzeczy), o tyle w badaniach humanistycznych Bacon przestrzega przed „idolami” krępującymi nasze myślenie¹⁸. Lubimy dobrze myśleć o sobie samych (Bacon mówi w tym kontekście o „idolach plemiennych”¹⁹), o grupie, do której przynależymy (są to „idole jaskini”²⁰), o ideach, z którymi się identyfikujemy (to zaś „idole teatru”²¹). Chętnie sięgamy wreszcie po pojęcia pasujące do naszej wizji świata (czyli po „idole rynku”²²). Ulegając w taki sposób sobie samym, tracimy z pola widzenia prawdziwy świat²³. Dlatego – tak bardzo – potrzebna jest mądrość.

W ujęciu Bacona mądrość ma charakter proceduralny. Jest pochodną wiedzy o tym, jak prowadzić działalność badawczą. W przypadku badania przyrody dominuje metoda indukcyjna. Kluczem do spraw dotyczących człowieka

¹⁷ F. B a c o n, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 133.

¹⁸ Por. tamże, s. 103n., 132, 158.

¹⁹ Tamże, s. 63-65.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ Tamże, s. 70.

²² Tamże, s. 106.

²³ Zob. B. S u c h o d o l s k i, *Znaczenie Bacona w dziejach nauki o człowieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 6(1961) nr 2, s. 207-224.

jest zaś utopia²⁴. Reszta to kwestia dyscypliny wykluczającej odstępstwa od reguł posługiwania się wymienionymi metodami. Zgodnie z przekonaniem Bacona – któremu daje on wyraz w przywołanym fragmencie *Novum organum* – nauka osadzona w konkretnie ma przejmować kontrolę nad jej (zbiorowym) użytkownikiem. Ma go kontrolować, dając mu w zamian mniej, niż mógł się spodziewać. Nie gwarantuje mu bowiem tego, że stanie się mądry w meta-naukowym lub pozanaukowym sensie. Jest ona raczej warunkiem mądrości zredukowanej do „naukowej rozwagi” w doborze środków służących poszukiwaniu wiedzy o tym, jak urządzony jest świat.

Podobne podejście do wiedzy i mądrości prezentuje Kartezjusz. Choć jego stosunek do metody gwarantującej pewność w poznaniu jest diametralnie różny do Baconowskiego, to obu autorów łączy przekonanie o służebnym charakterze indywidualnej rozwagi (przybierającej niekiedy postać mądrości) wobec wiedzy naukowej. Kartezjusz docenia obie cnoty. Wyraźniej od Bacona opowiada się jednak za prymatem metody. Skąd to domniemanie? W pierwszym zdaniu *Rozprawy o metodzie* czytamy: „Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, że jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają”²⁵. Dalej zaś Kartezjusz pisze, że „zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem”²⁶, nie przeczy ani „różnorodności naszych mniemań”²⁷, ani możliwości popadania w zaciętrzewienie niebezpiecznie upodabniające nas do głupców²⁸. Aby odróżnić jedno od drugiego, Kartezjusz dokonuje ważnego dopowiedzenia. Jego zdaniem nasze cnoty i ułomności, nie świadczą o tym, że „jedni są rozumniejsi od innych”²⁹, a o tym tylko, że „prowadzimy nasze myśli różnymi drogami”³⁰.

Czy można się uchronić przed błędem w wyborze „drogi” wiodącej do wiedzy (i mądrości)? Kartezjusz nie wypowiada się jednoznacznie w tej sprawie. Obok rozumu (lub rozsądku) wyróżnia on wyobraźnię i pamięć, traktując je jako przymioty ułatwiające przywidywanie skutków naszych decyzji.

²⁴ Por. F. B a c o n, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 84-88; t e n ż e, *Z Wielkiej Odnowy*, tłum. J. Wikarjak, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, s. 99-108; por. też: J. S z a c k i, *Słowo wstępne*, w: Bacon, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, s. 8n.

²⁵ R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 3.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 3n.

²⁹ Tamże, s. 3.

³⁰ Tamże.

Przymiotów tych jednak nie utożsamia z mądrością, rozumianą jako gwarant właściwego postępowania. Co zatem decyduje, na której „drodze” się znaleźliśmy? „Odważyłbym się [...] powiedzieć – wyznaje Kartezjusz – że, jak miemam, wielkie miałem szczęście, gdyż już od czasu młodości znalazłem się przypadkiem na drogach, które zawiodły mnie do pewnych rozważań i zasad; utworzyłem z nich metodę, dzięki której, jak się zdaje, posiadam środek do stopniowego powiększania mego poznania i wznoszenia go pomału na najwyższy dlań osiągalny stopień”³¹.

Odpowiedź Kartezjusza składa się zatem z dwóch części. Najpierw pisze on o szczęściu, dzięki któremu nie zbłądził, później zaś o metodzie, której odkrycie (nawet jeśli przypadkowe) dało mu pewność odnośnie do prawdy będącej zwieńczeniem jego wysiłków poznawczych. Człowiek jest istotą omylną. To metoda jest kluczem do wiedzy pewnej. Wytycza ona miejsce mądrości na obu krańcach Kartezjańskiej „drogi do wiedzy”. Mądrzy są ludzie świadomi tego, że błędzą. Podejmują oni kolejne próby wyjścia z impasu, zachowując krytyczny dystans wobec rozwiązań (każdorazowo) uchodzących za ostateczne. Kiedy znajdują to, czego szukali, kwintesencją ich mądrości okazuje się kurczowe trzymanie się metody będącej – jedynym znanym im – przepisem na unikanie błędów w poznaniu. Podobnie jak sądził Bacon, ich mądrość ma charakter proceduralny. Inaczej jednak niż wyobrażał to sobie autor *Novum organum*, metoda, do której dotarli, nie jest czymś dostępnym na wyciągnięcie ręki. Jej odnalezienie to kwestia szczęścia. Dlatego za mądrych mogą uważać się ci, którzy owo szczęście potrafią docenić.

POCHWAŁA GŁUPOTY NIE-ROZUMNOŚĆ JAKO FORMA SPRZECIWU WOBEC APODYKTYCZNOŚCI WIEDZY NAUKOWEJ

Rekonstrukcja światopoglądu naturalnego charakteryzującego człowieka Zachodu byłaby niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili w rozważaniach zastrzeżeń twórcy tego pojęcia dotyczących zmian będących następstwem procesu unowocześnienia³². Korzystając z podpowiedzi Schelera, warto przyjrzeć się dwugłosowi, jaki w historii tej epoki pojawił się za sprawą autorów występujących w obronie cnoty rozumności opartej na wartościach (ang. wertrational) oraz przeciwstawiających się zagrożeniu polegającemu na absolutyzacji wie-

³¹ Tamże, s. 4n.

³² Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bouvier, Bonn 2009, s. 312; t e n ż e, *Resentiment a moralności*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 133; zob. też: A. Kobylński, *Historyczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera*, „Episteme” 2001, nr 17, s. 29-46.

dzy naukowej. Do rangi symbolu urasta tu stanowisko Erazma z Rotterdamu. W *Pochwale głupoty* (1509) tak opisuje on przedmiot – a właściwie bohaterkę – swoich rozważań: „Ale tymczasem mnie, Głupocie, wy zawdzięczacie tyle znakomych korzyści w życiu i, co już w tym najprzyjemniejsze, zysk ciągniecie z cudzego szaleństwa. A jakżeby było, gdybym przypisawszy sobie już tak chwałę męstwa i pilności, przypisała sobie także chwałę roztropności? [...] Przede wszystkim więc, jeżeli roztropność polega na doświadczeniu, to komuż to przysługuje zaszczyt jej tytułu, czy mądrymu, który bądź to z poczucia wstydu, bądź to z nieśmiałości do niczego się nie bierze, czy głupiemu, którego od niczego nie odstrasza ani wstyd, bo go nie ma, ani niebezpieczeństwo, którego się nie domyśla? Mądry szuka ucieczki w starych księgach, z których uczy się czystych subtelności słownych. Głupi, pchając się wręcz do niebezpiecznych spraw, prawdziwej chyba uczy się roztropności”³³.

Przyznając słuszność Erazmowi w kwestii odwagi, którą posiada „głupiec” (wraz z towarzyszącymi jej pilnością, męstwem i roztropnością), skonfrontować należy wymienione cnoty z Kartezjańskim pytaniem o „drogę”. Autor *Rozprawy o metodzie* nie kwestionował przecież ich wartości, chociaż uważał je za niewystarczające. Dopiero odnalezienie metody – cóż, że po omacku – miało decydować o tym, że ktoś prozaicznie głupi mógł stać się „głupi” w twórczym, naukowym sensie. Kluczowe znaczenie w owym zestawieniu ma obietnica „drogi”, jeśli nawet jest to „droga”, której odnalezienie zależy od szczęścia tych, którzy jej poszukują. Czy jednak droga taka w ogóle istnieje?

W zupełnie innym duchu ks. Jan Twardowski czyni następujące wyznanie:

Zaufałem drodze
wąskiej
takiej na łeb na szyję
z dziurami po kolana
takiej nie w porę jak w listopadzie spóźnione buraki
i wyszedłem na łąkę stała święta Agnieszka
– nareszcie – powiedziała
– martwiłam się już
że poszedłeś inaczej
prościej
po asfalcie
autostradą do nieba – z nagrodą od ministra
i że cię diabli wzięli³⁴.

³³ E r a z m z R o t t e r d a m u, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław 1953, s. 173n.

³⁴ J. T w a r d o w s k i, *Zaufałem drodze*, w: tenże, *Zaufałem drodze. Wiersze zebrane 1932-2006*, red. A. Iwanowska, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR – Dom Wydawniczy Bellona – Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa–Poznań 2007, s. 556.

Ktoś mógłby uznać, że kiepska to odpowiedź na postawione wyżej pytanie. Czy będzie miał rację? Trudno oprzeć się wrażeniu, że po upływie niemal czterech wieków od rozpoczęcia poszukiwań „drogi, której można zaufać”, metoda kartezjańska pozostaje przedmiotem naszego „wątpienia”. W trzeciej części *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz ustanawia prowizoryczną podstawę powinności na czas potrzebny do „rozebrania starego gmachu wiedzy”³⁵ oraz wzniesienia na jego miejscu „nowego gmachu”³⁶. Ponieważ w okresie przejściowym wiedza przestaje stanowić oparcie dla norm społecznych, konieczna jest selekcja tych spośród nich, które – chwilowo – mogą się bez niego obyć. Kartezjusz skupia się na wartościach powszechnie szanowanych i stosowanych. Nazywa je „moralnością tymczasową”³⁷. Przedmiotem wątpliwości okazuje się jednak właśnie owa „tymczasowość”. Zdaniem Hansa Blumenberga, Odo Marquarda i innych badaczy pochylających się nad nowoczesnym projektem „gmachu wiedzy pewnej”, nie pozostało po nim nic, poza szacunkiem dla „utartych zwyczajów”³⁸. Wobec braku ostatecznej podstawy wiedzy, to, co tymczasowe, urasta do rangi pierwszej zasady. Ta zaś, z konieczności, upodabnia się do „głupoty” Erazma, nazywanej przez księdza Twardowskiego zaufaniem do „drogi na łeb na szyję”.

Do Erazma, Schelera, Blumenberga i Marquarda dołącza wielu badaczy deklarujących potrzebę praktykowania mądrości jako refleksji krytycznej wobec werdyktów nauki. Na ścieżce wytyczonej przez Bacona do głosu dochodzą sceptycy z Johnem Lockiem, George’em Berkeleyem i Davidem Hume’em na czele. W tradycji kontynentalnej na przypomnienie zasługują takie postaci, jak Blaise Pascal, Friedrich Daniel Schleiermacher, Søren Kierkegaard czy Friedrich Nietzsche. Nie sposób w krótkim tekście wymienić ich wszystkich. Przywołanie tych nazwisk służy jednak czemuś więcej niż tylko celom sprawozdawczym. Wszystkie one zaświadczenia bowiem o sile humanistyki, przejawiającej się w jej zdolności do utrzymania w mocy rozróżnienia mądrości i wiedzy naukowej. Na dodatkową uwagę zasługuje fakt, że owe znakomitości nie porzucają nauki. Doceniając jej walory poznawcze i porządkujące, szukają mądrości (także) tam, gdzie władza nauki nie sięga.

³⁵ Descartes, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Tamże, s. 27; por. tamże, s. 27-36.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ H. B l u m e n b e r g, *An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric*, w: *After Philosophy: End or Transformation?*, red. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London 1987, s. 434n.; por. t e n ż e, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 103, 128; O. M a r q u a r d, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994; M. Z i ó ł k o w s k i, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2000, s. 62-68.

Przytoczone argumenty warto poddać pod rozwałę tym wszystkim, którzy załamują ręce z powodu wypierania z praktyki naukowej kryterium prawdy przez teorię odzwierciedlającą aktualny stan wiedzy. Orzeczenia nauki nie mają charakteru ostatecznego. Ich przydatność jako klamry łączącej ogół spraw ludzkich jest zaś ograniczona. W szczególnie sugestywny sposób objaśniają obie tezy filozofowie dialogu. Z zestawienia wiedzy o prawach rządzących światem (i regułach panowania nad nim) z doświadczeniem spotkania z drugim człowiekiem wywodzą oni wniosek o niemożliwości rezygnacji z nauki, a zarazem niemiarodajności jej orzeczeń w odniesieniu do relacji interpersonalnych. W ujęciu Martina Bubera korzyścią wynikającą z uprawiania nauki jest skuteczność w działaniu, jego kosztem zaś przedmiotowe podejście do siebie i innych. Nasze powszednie nastawienie na realizację bezpośrednich celów sprawia, że zwykle ów koszt bagatelizujemy. Tymczasem jego konsekwencją jest zawężenie naszych horyzontów poznawczych poprzez zmianę perspektywy „Ja–Ty” na „Ja–Ono”³⁹.

Buber definiuje relację „Ja–Ty” za pomocą dwóch cech, którymi są „okamgnienie”⁴⁰ (niem. Augenblick) i „Pomiędzy”⁴¹ (niem. Zwischen). Pierwsza z nich odnosi się do charakteru relacji dialogowej. Jest ona całkowitym zaprzeczeniem działania instrumentalnego. Dialog przydarza się nam jako coś nieoczekiwanego. Doświadczamy wyjątkowości dialogowego partnera w okolicznościach niemożliwych do zaplanowania. Miejsce informacji o nim zajmuje on sam. Buber podkreśla, że w takich momentach mamy okazję przejrzeć: odnaleźć w sumie aktów poznawczych zredukowanych do przedmiotowych kryteriów wyłom w postaci drugiego człowieka w jego niepowtarzalności. Właśnie wtedy zyskuje na znaczeniu druga cecha relacji dialogowej. Wyłom ten nie jest możliwy, jeśli nie spełnimy warunku naszej otwartości na „Ty” (różnej od wiedzy o „To”). Tego również nie jesteśmy w stanie zaplanować. Mimo to jednak od czasu do czasu doświadczamy uczestnictwa w dialogu rozumianym jako wspólne odkrywanie przestrzeni Pomiędzy. „W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki – pisze Buber – widać wyraźnie, że krąg wokół zdarzenia zakreśla pałeczka nie tego, co indywidualne, ani tego, co społeczne, lecz owego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tamtej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty”⁴².

Niestety, sytuacja taka nie trwa długo. Racjonalność proceduralna powraca wraz z powszednimi wyzwaniami. O wartości spotkania, w którym uczest-

³⁹ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 40.

⁴⁰ Tamże, s. 43.

⁴¹ Tamże, s. 47.

⁴² T e n ż e, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 92.

niczyliśmy przez chwilę (niem. Augenblick), decyduje pamięć. To od niej zależy, czy – jako beneficjenci nauki – podporządkujemy się jej bez reszty, czy wytworzymy wobec niej krytyczny dystans uzasadniony wspomnieniem o tym, co wykracza poza granice ważności jej sądów. Miejsce wyboru między dialogiem a przedmiotowym oglądem rzeczy zajmuje wówczas postulat łączenia obu perspektyw poznawczych. Rozstrzygnięcie to, zdaniem Michaela Theunissena, pozwala na godzenie transcendentального założenia o konstytuowaniu się podmiotu w perspektywie wiedzy o świecie zewnętrznym z – rozbijającym apercpepcyjną jedność tegoż podmiotu – doświadczeniem spotkania z „Ty”⁴³. Doprecyzowując myśl: Theunissen odnajduje w koncepcji Bubera wątki otwierające go na dialog z przedstawicielami tradycji filozoficznej, której niewystarczalność głosi.

Do podobnych wniosków – choć inną drogą – dochodzi Emmanuel Lévinas. Filozof ten, radykalizując Buberowskie przesłanie, napotyka trudność uniemożliwiającą – w jego przekonaniu – rezygnację z kryteriów przedmiotowych w ocenie zobowiązań wynikających z pozostawania w relacji dialogowej. Początkowo Lévinas przekonany był o rozłączności obu perspektyw poznawczych. Głosił, że wiedza przedmiotowa przesłania prawdę o inności (wyjątkowości) drugiego człowieka. Z tego samego powodu odrzucił Buberowską zasadę wzajemności charakterystyczną dla relacji dialogowej. Jej miejsce zajęła dlań zasada bezwarunkowej odpowiedzialności za Drugiego⁴⁴. Oczekiwanie wzajemności, zdaniem Lévinasa, oznacza powrót do reguł racjonalności proceduralnej, stosowanych w celu wyliczenia „sprawiedliwej odpłaty”⁴⁵. Reguły te są zaprzeczeniem troski o partnera dialogu (zamiennie nazywanej przez Lévinasa „diakonią”⁴⁶ bądź „substytucją”⁴⁷). Okazało się tymczasem, że argument dotyczący bezwarunkowej odpowiedzialności za Drugiego nie wystarcza do ich odrzucenia. Lévinas zdał sobie z tego sprawę, kiedy w otoczeniu Drugiego dostrzegł ludzi mogących padać jego ofiarą⁴⁸.

⁴³ Zob. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, w: *Filozofia dialogu*, tłum. J. Doktor, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 256-279.

⁴⁴ Por. E. Lévinas, *Pytania i odpowiedzi*, w: tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 158; zob. tenże, *Substytucja*, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, tłum. J. Filek, red. J. Filek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 215-235.

⁴⁵ M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 64n.; por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 74-93.

⁴⁶ Tamże, s. 253.

⁴⁷ Tamże, s. 246.

⁴⁸ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: tenże, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, red. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993; P. Rotenruber, *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2000, s. 65-136.

Ludzi tych Lévinas określał mianem „Trzeciego”. To, że „Trzeci” nie jest naszym dialogowym partnerem, nie oznacza, że nie jesteśmy mu nic winni. Zobowiązania te różnią się od imperatywu troski o Drugiego. Nie można przecież roztoczyć opieki nad kimś nieznanym. Trzeba natomiast zagwarantować mu sprawiedliwość⁴⁹.

Oto pułapka, którą napotkał Lévinas w – preferowanym przezeń – ujęciu dialogu jako jednostronnego zobowiązania. Oceniając rzecz z perspektywy społecznej, trzeba zauważyć, że bezgraniczna odpowiedzialność za Drugiego łatwo upodabnia się do konformizmu, oportunistu czy też zwyczajnego tchórzostwa. Kiedy się tak dzieje, dialog staje się karykaturą tego, czym miał być. To, co Lévinas odrzucił na wstępie swoich poszukiwań, powróciło na ich końcu. Aktywny uczestnik relacji dialogowej nie może zrezygnować ani z wiedzy o regułach sprawiedliwości, ani z (racjonalnych) procedur ich stosowania. Nie może tego uczynić, jeśli nie chce uchodzić za zaciętrzewienca ani za hipokrytę. Do tego zaś potrzebna jest mądrość chroniąca go przed jednym i drugim. Choć nie wiemy, czym ona jest, mamy podstawy sądzić, że wiemy, gdzie jej szukać. Nawiązując do Bubera i Lévinasa, można powiedzieć, że kluczem do niej jest dialog wewnętrzny człowieka usiłującego stawić czoła głupocie. Tylko dialogowa otwartość na to, co różne, może uczynić go zdolnym do łączenia umiejętności orientowania się we własnym otoczeniu (za pomocą wiedzy o rządzących nim prawach) z wyborem „drogi wąskiej, takiej na łeb na szyję z dziurami po kolana...”.

*

Próby wyjaśnienia tego, czym jest głupota, wprawiają w zakłopotanie. Wywołują ów stan zwłaszcza wtedy, gdy wyjaśniający wciela się w rolę posiadacza wiedzy o tym, jak mądrze żyć. To, co głosi, niemal automatycznie zwraca się przeciwko niemu. Któż bowiem spośród (mimowolnych) odbiorców jego nauk nie jest ciekawy tego, co jemu samemu udało się z nimi czynić? Sytuacja ta przypomina szkolenie dla osób poszukujących pracy prowadzone przez bezrobotnego prelegenta. Na usta cisną się słowa: „Lekarzu, ulecz się sam!”. Jest to jednak tylko połowa prawdy. Przeciwwagą dla przytoczonej sentencji stanowi żart ks. Józefa Tischnera. Rozmówców wywodzących sens komunikatu etycznego z postępowania jego nadawcy Tischner miał pytać,

⁴⁹ Zob. S. D e c l o u x, *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli E. Lévinasa*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7(1992), s. 339-351; por. J. T i s c h n e r, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 28(1976) nr 1(259), s. 82-85.

czy widzieli, by drogowskaz szedł do miast(a)⁵⁰. W słowach Tischnera tkwi nadzieja. Nadzieja dla tych, którzy chcą zrozumieć to, czego doświadczają. Z ich punktu widzenia „zrozumieć” nie oznacza „pójść do miasta”, lecz raczej wskazać kierunek, w którym się ono znajduje. Próbę taką podjąłem w niniejszym artykule.

Wnioski, do których doprowadziły mnie rozważania nad głupotą, obejmują trzy kwestie. Po pierwsze, głupota jest pojęciem amorficznym. O rozmiarach jej znaczeniowego rozmycia najlepiej świadczy to, że równie niejasne są jej antonimy, takie jak wiedza, rozważa czy mądrość. Zasadne stało się zatem odniesienie opozycyjnych pojęć do ogólniejszej kategorii światopoglądu, co wzbudziło moje obawy, czy namysł nad głupotą można snuć inaczej niż z perspektywy jaźni skonfrontowanej z własnymi przekonaniem normatywnymi. Choć ostateczność tej perspektywy wydaje się oczywista, to mniej oczywiste są przesłanki decydujące o możliwości konsekwentnego się nią posługiwania. Obok spójności żywionych przekonań uwzględnienia wymagają ich związki z doświadczeniem życiowym wyraziciela oraz jego świadomość dalekosieżnych (filozoficznych) skutków dokonanego wyboru. Uznałem, że wymienione warunki decydują o poprawności wyznawanego światopoglądu. To z kolei rzutuje na jego wiarygodność. Niekiedy głupota – czy przynajmniej brak rozważa – rozpoczyna się od uchybień tego właśnie rodzaju.

Po drugie, niezależnie od indywidualnych poglądów na świat, jesteśmy wyznawcami światopoglądu naturalnego. Jako członkowie określonej wspólnoty kulturowej deklarujemy przywiązanie do (niemal) tych samych ideałów, wartości czy autorytetów. W przypadku nowoczesnej formacji kulturowej autorytetem takim jest wiedza naukowa. To jej powierzamy nasze zdrowie, bezpieczeństwo, a nawet pomyślność. Od tego zaś tylko krok do postawienia znaku równości między nauką a mądrością rozumianą jako lekarstwo na głupotę. Tymczasem owo zrównanie napotyka znaczącą przeszkodę. Przeciwno (bezkrytycznym) entuzjastom nauki występują filozofowie i poeci dostrzegający zagrożenia wynikające z jednej strony z absolutyzacji wiedzy naukowej, z drugiej zaś z przeszacowania jej walorów porządkujących. Pewne rzeczy musimy wykonać sami, akceptując towarzyszącą temu działaniu niepewność. Możemy, jak Erazm z Rotterdamu, nazwać takie postępowanie „głupotą”, jak Blaise Pascal, Dietrich von Hildebrand czy Max Scheler uzasadnić je wskazaniami „serca” czy, jak Sigmund Freud czy Herbert Marcuse, uznać je za synonim „twórczości”.

⁵⁰ Anegdota ta pojawia się w wielu wersjach (zob. np. J. T i s c h n e r, *Ojczyzna. O co tutaj właściwie chodzi?*, „Magazyn Wyborczej” z 8 XI 2014, https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16933420,Ojczyzna__O_co_tutaj_wlasciwie_chodzi_.html?disableRedirects=true).

Przywołane rozstrzygnięcia zaświadczać o tym, jakie miejsce w światopoglądzie naturalnym człowieka Zachodu zajmuje jego poczucie rozdarcia między zaufaniem do nauki a krytycznym dystansem do jej wskazań. Dwuznaczność ta powoduje, że nauka – pozostając użytecznym narzędziem – traci charakter przekazu mądrościowego. Musi go utracić, skoro granice jej użyteczności wytyczane są przez jej użytkownika. Sposób ich wytyczania wymyka się regułom racjonalności proceduralnej (będącym synonimem postępowania naukowego). Mądrość staje się tu sztuką wyboru między rekomendacjami nauk szczegółowych a przekonaniem odnośnie do granic oraz warunków ich zastosowania. Łatwo tu o pomyłkę. Tym większa zasługa tych, którzy zdołali jej uniknąć.

Po trzecie, wcześniejsze uwagi warto odnieść do ustaleń filozofów dialogu. Niezależnie od naszych zapatrywań na temat związków łączących nas z innymi ludźmi, bezdyskusyjne jest, że tylko w dialogowym nastawieniu możemy uczyć się od nich oraz – przy ich pomocy – dokonywać korekty własnych zapatrywań. Jeżeli praktykowanie mądrości uznać za błądzenie po omacku (pośród wskazówek i znaków różnego pochodzenia), to jej zaprzeczeniem jest rezygnacja ze wsparcia dialogowych partnerów. Dopowiedzieć trzeba, że owi partnerzy nie są ani bezmyślnym tłumem, ani konformistycznie usposobionymi potakiwaczami. Kwestie ich nurtujące postrzegają po swojemu. Według Bubera pragną jednak tego samego, co my. W przestrzeni Pomędzy wspólnie z nimi poszukujemy ochrony przed poznawczym zaciętrzewieniem i arogancją. Uczestnictwo w tych poszukiwaniach nie daje gwarancji powodzenia. Sprawia natomiast, że rozpoznajemy głupotę jako sumę dialogowych zaniechań dotyczących poruszonych tu kwestii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bacon, Franciszek. "Nowa Atlantyda." Translated by Wiktor Kornatowski. In Bacon, "Nowa Atlantyda" i "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- . *Novum organum*. Translated by Jan Wikarjak. Warszawa: PWN, 1955.
- . "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Jan Wikarjak. In Bacon, "Nowa Atlantyda" i "Z Wielkiej Odnowy." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- Bańczyk, Tomasz. "Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii." *Czasopismo Filozoficzne* 1 (2006): 10–20.
- Blumenberg, Hans. "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric." In *After Philosophy: End or Transformation?* Edited by Kenneth

- Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1987.
- . *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Translated by Wanda Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1997.
- Braudel, Fernand. *Gramatyka cywilizacji*. Translated by Hanna Igalson-Tygielska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Buber, Martin. *Ja i Ty*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . *Problem człowieka*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: PWN, 1993.
- Decloux, Simon. “Braterstwo i sprawiedliwość w myśli E. Lévinasa.” Translated by Marek Jędraszewski. *Poznańskie Studia Teologiczne* 7 (1992): 339–51.
- Derrida, Jacques. *Przemoc i metafizyka: Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*. Translated by Krzysztof Matuszewski and Paweł Pieniążek. In *Derrida, Pismo filozofii*. Edited by Bogdan Banasiak. Translated by Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, and Paweł Pieniążek. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Descartes, René. *Rozprawa o metodzie*. Translated by Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1988.
- Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Wrocław: Ossolineum, 1953.
- Feyerabend, Paul Karl. *Przeciw metodzie*. Translated by Stefan Wiertlewski. Wrocław: Siedmioróg, 2001.
- Filek, Jan. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak, 2003.
- Jędraszewski, Marek. *Wobec innego: Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1990.
- Kobyliński, Andrzej. “Historyczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera.” *Episteme*, no. 17 (2001): 29–46.
- Kochanowski, Jan. “Na matematyka.” In Kochanowski, *Dzieła polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: PIW, 1989.
- Kuhn, Thomas. *Struktura rewolucji naukowych*. Translated by Helena Ostromecka. Warszawa: Aletheia, 2001.
- Latour, Bruno. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni: Studium z antropologii symetrycznej*. Translated by Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Lévinas, Emmanuel. *Pytania i odpowiedzi*. In Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- . “Substytucja.” In *Filozofia odpowiedzialności XX wieku: Teksty źródłowe*. Edited by Jacek Filek. Translated by Jacek Filek. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2004.
- Marquard, Odo. *Apologia przypadkowości*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- Quine, Willard Van Orman. “Dwa dogmaty empiryzmu.” In Quine, *Z punktu widzenia logiki: Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*. Translated by Barbara Stanosz. Warszawa: Aletheia, 1996.
- . “Two Dogmas of Empiricism.” *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20–43.

- Rotengruber, Przemysław. *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- . *Ideologia, anarchia, etyka: Dyskurs ponowoczesny a "dialog."* Poznań: Wydawnictwo Humaniora, 2000.
- . "Man in a World of Values: What is Applied Cultural Studies?" *Journal of Applied Cultural Studies* 1 (2015): 7–16. <http://jacs.amu.edu.pl/uploads/1.%20Rotengruber%201.pdf>.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bonn: Bouvier, 2009.
- . "O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego." Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- . *Resentiment a moralności*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2008.
- . "Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu." Translated by Stanisław Czerniak. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Suchodolski, Bogdan. "Znaczenie Bacona w dziejach nauki o człowieku." *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 6, no. 2 (1961): 207–24.
- Szacki, Jerzy. "Słowo wstępne." In Franciszek Bacon, "*Nowa Atlantyda*" i "*Z Wielkiej Odnowy*." Translated by Wiktor Kornatowski and Jan Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1995.
- Theunissen, Michael. "Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu." In *Filozofia dialogu*. Edited by Bogdan Baran. Translated by Jan Doktor. Kraków: Znak, 1991.
- Tischner, Józef. "Emmanuel Lévinas." *Znak* 28, no. 1 (259) (1976): 73–85.
- . "Ojczyzna. O co tutaj właściwie chodzi?" *Magazyn Wyborczej*. 8 Nov. 2014. https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16933420,Ojczyzna__O_co_tutaj_wlasciwie_chodzi_.html?disableRedirects=true.
- Twardowski, Jan. "Zaufałem drodze." In Twardowski, *Zaufałem drodze: Wiersze zebrane 1932-2006*. Edited by Aleksandra Iwanowska. Warszawa and Poznań: Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Dom Wydawniczy Bellona and Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, 2007.
- Węgrzecki, Adam. *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975.
- Ziółkowski, Marek. *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań: Humaniora, 2000.
- Znaniecki, Florian. "Rzeczywistość kulturowa." In Znaniecki, *Pisma filozoficzne*. Vol. 2. Edited by Jerzy Wocial. Warszawa: PWN, 1987.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Przemysław ROTENGRUBER – Oblicza głupoty. O wiedzy niemądrej i roztropnej niewiedzy

DOI 10.12887/34-2021-1-133-10

Czym jest głupota? Co odróżnia głupotę od twórczego szaleństwa? Czy bez niego możliwa jest mądrość? Pytania te od niepamiętnych czasów przykuwają uwagę naukowców, filozofów i poetów. Niestety, ich wysiłki są niezadowolające. Choć przybywa dysertacji dotyczących tego zagadnienia, nie czynimy (znaczących) postępów w kultywowaniu mądrości ani przynajmniej w unikaniu głupoty. Artykuł ma dwa cele. Pierwszym z nich jest przypomnienie, że ani nauka, ani filozofia nie są w stanie dać ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, jak mamy postępować, by uniknąć błędów dotyczących naszych życiowych wyborów. Owszem, nauka wyposaża nas we – wciąż nową – wiedzę o świecie, filozofia natomiast uczy konsekwencji w myśleniu. Tymczasem to nie wystarcza. Tak nauka, jak i filozofia oferują bowiem konkurencyjne rozwiązania. Dlatego drugim celem artykułu jest obrona twórczego szaleństwa, rozumianego jako zapomniany komponent życiowej mądrości. Mądrość ta, w przeciwieństwie do wiedzy książkowej, nie jest dostępna inaczej niż jako rezultat indywidualnych poszukiwań. Żaden naukowiec ani filozof jej za nas nie znajdzie.

Słowa kluczowe: głupota, twórcze szaleństwo, wiedza, racjonalność proceduralna, mądrość

Kontakt: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań

E-mail: proten@amu.edu.pl

Tel. 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>

Przemysław ROTENGRUBER, The Faces of Folly: On Empty Knowledge and Prudent Ignorance

DOI 10.12887/34-2021-1-133-10

What is foolishness? What distinguishes foolishness from folly? Is wisdom possible without folly? These questions have attracted the attention of scientists, philosophers, and poets from time immemorial. Unfortunately, their efforts have proven unsatisfactory. While there are more and more dissertations on this subject, we are not making (significant) progress in cultivating wisdom, or at least in avoiding foolishness. This article has two purposes. The first is to provide a reminder that neither science nor philosophy can offer a definitive answer to the question of how we should act in order to avoid mistakes with our life choices. Yes, science equips us with—ever new—knowledge about

the world, while philosophy teaches us to be consistent in thinking. Alas, this is not enough. Both science and philosophy offer competing and contradictory solutions. Therefore, the second goal of the article is to defend folly, understood as a forgotten component of life wisdom. This wisdom, unlike the knowledge gained from books, is not available except as the reward for individual striving. No scientist or philosopher will look for it on our behalf.

Keywords: foolishness, folly, knowledge, procedural rationality, wisdom

Contact: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: proten@amu.edu.pl

Phone: +48 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>