

ZBIGNIEW DROZDOWICZ *

Uroki filozofów

Zauroczenie kimś lub czymś może mieć, i niejednokrotnie ma, zarówno swoje pozytywne, jak i negatywne strony. Problem w tym, aby w porę dostrzec te drugie i nie tylko je kontestować, ale także zdobyć się na uniknięcie przynajmniej ich najbardziej niepożądanych następstw. Nie jest o to łatwo. Jeśli nawet po jakimś czasie przychodzi opamiętanie, to rzadko kiedy oznacza ono całkowite uwolnienie się od uroku tego, co zrobiło na nas tak wielkie wrażenie, że nie byliśmy w stanie dostrzec jego negatywnych stron. Nie inaczej jest z urokiem tych filozofów, którzy swoim myśleniem, mówieniem i pisanem zrobili tak wielkie wrażenie na ich bliższym i dalszym otoczeniu, że byli podziwiani i naśladowani. Czasami obejmowało to jedynie nieliczne grona bezpośrednich uczniów. Czasami jednak trwało przez wieki i obejmowało kolejne pokolenia osób mniej lub bardziej zauroczonych ich osobą i filozofią. Przywołam tutaj jedynie trzy przykłady takich podziwianych i naśladowanych filozofów, tj. Platona, Kartezjusza i Woltera. Rzecz jasna ich lista może być znacznie dłuższa. Tych, których tutaj przedstawiam, można uznać nie tylko za szczególnie znaczących w filozofii, ale także za trudnych do uwolnienia się spod ich uroku.

Urok Platona

Trafność twierdzenia Alfreda Northa Whiteheada, że „najbezpieczniejszą ogólną charakterystyką europejskiej tradycji filozoficznej jest to, że składa się ona z serii przypisów do Platona”, jest co najmniej dyskusyjna (Whitehead 1978, s. 39). Poza dyskusją zdaje się jednak być to, że Platon (ok. 428/423–348/347 p.n.e.) już za swojego życia spotykał się z uznaniem tych uczniów, którzy prowadzili z nim filozoficzne dialogi w założonej przez niego w Atenach Akademii, a później tych, którzy czytali jego dzieła i w różnym stopniu podążali w swoim myśleniu za znajdującymi się w nich wskazaniem. Byli jednak również tacy, którzy dokonywali w nich takich zmian, że ich akademie istotnie różniły się od Akademii Ateńskiej, oraz tacy, którzy przejmowali z jego filozofii jedynie niektóre idee. Tak czy inaczej urok Platona był tak ogromny, że nawet ci, którzy się z nim w czymś nie zgadzali, w dalszym ciągu uznawali się za platoników.

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (drozd@amu.edu.pl), emerytowany profesor tytularny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

Odpowiedź na pytanie: w czym się on wyrażał? nie może być ani krótka, ani też jednoznaczna. Przekonują o tym podejmowane w tym zakresie próby. Jedną z nich pojawia się w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenea Laertiosa. Zdaniem tego biografa urok Platona brał się z tego, że „pierwszy wprowadził dowód w formie pytań i odpowiedzi. (...) Był wreszcie pierwszym, który wprowadził do filozofii terminy: «antypody», «elementy», «dialektyka», «jakość», «liczby podługowate», wśród granic «płaskie powierzchnie» i wreszcie «boską opatrność». (...) „jako młodzieniec Platon był tak skromny i dobrze ułożony, iż nigdy nie widziano, aby się nadmiernie śmiał. Mimo to wysmiewali go komediopisarze”. Nie bez powodu, bowiem „Platon zakochał się w pewnym młodzieńcu imieniem Aster, który zajmował się razem z nim astronomią”; i nie tylko w nim, o czym mają świadczyć przywoływane przez tego biografa Platońskie wiersze (Diogenes Laertios 1984, s. 167 i d.). Dzisiaj Platońska orientacja seksualna nie budzi już takich negatywnych reakcji jak w czasach starożytnych. Jednak pisanie przez tego filozofa miłosnych wierszy może skłaniać do postawienia pytania o jego urok osobisty.

W późniejszych wiekach raczej pomijano kwestię jego miłosnego życia, a jeśli już o nim mówiono, to pozbawiono go elementów seksualnych. Do dzisiaj zresztą funkcjonuje takie określenie jak „miłość platońska” lub „platoniczna”, tj. taka, która nie jest uwikłana w seksualne pożądania. Znaczący udział w tym mieli ci mniej lub bardziej zdeklarowani platonicy, którzy adaptowali filozofię Platona do potrzeb chrześcijańskiej wiary. Do takich platoników należał m.in. Aureliusz Augustyn (św., 354–430). Przynajmniej w okresie intelektualnego dojrzewania do stania się teologicznym autorytetem pozostawał on pod urokiem Platona. Świadczy o tym nie tylko jego wypowiedzianie się w formie dialogicznej, ale także znajdowanie dla tego filozofa takich słów uznania, jakich nie miał dla innych greckich filozofów. W dialogu *Przeciw akademikom* krytykuje on tych akademików, którzy odeszli od platońskiego dogmatyzmu i przeszli na stanowisko sceptycyzmu, oraz postuluje „powrót do autorytetu Platona”. Dodaje przy tym, że „prawdziwe oblicze Platona, które jest czymś najbardziej czystym i świetlistym w filozofii, rozdarło chmury błędu i zabłysło przede wszystkim u Platona” (Augustyn 1953, s. 140 i d.).

Powstanie w Europie pierwszych uniwersytetów łączyło się z uzyskiwaniem przez tego filozofa na niektórych z nich sporego uznania. Należał do nich m.in. założony 1209 r. Uniwersytet Cambridge. Do jego wykładowców należeli m.in. Erazm z Rotterdamu. Jego związki z Platonem wyrażają się m.in. w stosowaniu w *Rozmowach potocznych* dialogicznej formy wypowiedzi (Erazm z Rotterdamu, 1962). Do największego formatu wykładowców tego uniwersytetu należy Izaak Newton. Jego związki z Platonem nie są wprawdzie widoczne tzw. gołym okiem w żadnej z trzech ksiąg *Matematycznych zasad filozofii naturalnej*, jednak bez większego trudu można je rozpoznać w zamieszczonym

na końcu tego dzieła *Scholium ogólnym*. Pojawia się w nim bowiem postać tajemniczego Pankratora, tj. takiej Istoty, która „rządzi wszystkim, nie jako duch Wszechświata, ale jako Pan nad wszechrzeczą, i dlatego nazywamy go Panem Bogiem, czyli Władcą Wszechświata. Ponieważ «bóg» jest określeniem względnym i ma odniesienie do sług, zaś boskość oznacza władztwo Boga nie nad własnym ciałem, jak wyobrażają sobie traktujący Boga jako ducha Wszechświata, ale nad sługami. Bóg Najwyższy jest Istotą odwieczną, nieskończoną, doskonałą. Jednak istota, nawet doskonała, która nie miałaby królestwa, nie mogłaby być nazywana Panem Bogiem. (...) Źródłem boskości jest władza nad duchem: prawdziwa, najwyższa i wyobrażona władza tworzy prawdziwego, najwyższego i wyobrażonego Boga” (Newton 2021, s. 683 i n.).

Występuje podobieństwo tego Pankratora z bogiem, który pojawia się na kartach Platońskiego *Timajosa*. W tym dialogu przedstawiany jest on jako istota wieczna i niezmienna, „chcąca, aby wszystko było dobre, a lichego nie było nic, ile możliwości, więc wziął cały wszechświat świat widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu”, rachując występujące w nim cztery żywioły, tj. ogień, woda, powietrze oraz ziemia i tworząc z nich uporządkowaną całość według modelu, dla którego sam jest pierwowzorem. „(...) duszę dał bóg do jego środka i po całym jego przestworzu ją rozpiął, i jeszcze na zewnątrz to ciało do niej dołożył, i zbudował wszechświat jako jeden, jedyny samotny krąg obracający się w koło. Tak znakomity, że sam ze sobą może obcować i nikogo innego nie potrzebuje; zna dobrze i lubi sam siebie, i to mu wystarcza. Dzięki temu wszystkiemu świat wyszedł z ręki boga światem szczęśliwym (Platon 2005, s. 679 i n.). Giovanni Reale w komentarzu do tej wizji boga kreatora stwierdza, że „na niej opiera się konstrukcja gnozeologiczna całego traktatu kosmologicznego. Pierwotny model, jako czysty byt, jest przedmiotem wiedzy, która dociera do prawdy bezspornej” (Reale 2005, s. 167 i n.). W *Matematycznych zasadach filozofii naturalnej* Newtona nie znajduje się aż tak wiele szczegółowych wskazań na poczynania kreatora i władcy uporządkowanego Wszechświata, jak to ma miejsce w *Timajosie* Platona. Znajduje się w nich natomiast wiele takich wyliczeń, wykresów i zestawień, które nie pozostawiają wątpliwości, że według Newtona wykreowany przez Pankratora Wszechświat jest uporządkowany i występują w nim takie siły, które sprawiają, że jest on w nieustannym ruchu. Nie ulega także wątpliwości, że ten uczony swoje zadanie widział w odtworzeniu z matematyczną ścisłością porządku tego Wszechświata. Natomiast kwestią dyskusyjną może być to, czy to *Scholium ogólne* stanowi jedynie mało znaczący przypisek do trzech obszernych ksiąg tego dzieła, czy też te księgi stanowią przypis do Newtonowskiej wiary w Boga Pankratora.

W późniejszym okresie pojawili się tacy filozofowie i uczeni, którzy albo wprowadzali do newtonowskiej rekonstrukcji modelu wszechświata różnego rodzaju poprawki,

albo też proponowali takie rekonstrukcje, które się istotnie od niego różniły. Jedną z bardziej interesujących zaproponowali Stephen Hawking i Roger Penrose. W *Krótkiej historii czasu* pierwszy z nich stwierdza, że „do zrozumienia, jak wszechświat musiał rozpocząć swoje istnienie, konieczna jest znajomość praw obowiązujących na początku czasu. Jeśli klasyczna teoria względności jest poprawna, to udowodnione przez Rogera Penrose’a i mnie twierdzenie o osobliwościach wykazuje, iż początkiem czasu był punkt o nieskończonej gęstości i krzywiznie czasoprzestrzeni. W takim punkcie załamują się wszystkie prawa fizyki. Można przypuścić, że istnieją pewne prawa obowiązujące w punktach osobliwych, lecz byłoby czymś niezwykle trudnym sformułowanie jakiegokolwiek reguły dotyczącej punktów o tak patologicznych własnościach (...). A zatem do opisu wczesnego wszechświata należy użyć kwantowej teorii grawitacji. (...) Nie mamy jeszcze kompletnej i spójnej teorii łączącej mechanikę kwantową z grawitacją. Wiemy natomiast prawie na pewno, jakie muszą być pewne cechy takiej teorii” (Hawking 2000, s. 128 i n.). Pomocny w tym zakresie może być Platoński model wszechświata. Zdaniem Penrose’a, „w Platońskim ściśle matematyzowalnym świecie istnieje wiele tajemnic i piękna. Większość tych tajemnic kryje się w czynnikach (*concepts*), które znajdują się poza relatywnie wąską dziedziną dostępną dla algorytmów i obliczeń” (Penrose 1989, s. 447 i n.). Józef Życiński w swoim komentarzu do tej wypowiedzi stwierdza, że chodzi tutaj o taką rzeczywistość, która „istnieje obiektywnie, niezależnie od naszych procesów poznawczych. Jej skromne przebłyski pojawiające się w naszych obliczeniach i rozumowaniach przypominają taniec cieni obserwowanych przez niewolników w jaskini Platona” (Życiński, 1993, s. 217).

W filozofii i w nauce nie brakowało również takich znaczących filozofów, którzy albo nie ulegali urokom Platona i jego filozofii, albo przynajmniej potrafili się z tych uroków wyzwolić. Jednym z pierwszych był jego bezpośredni uczeń Arystoteles. Zdaniem Diogenesa Laertiosa: „okazał się on najbardziej dociekliwy ze wszystkich filozofów, wytrwale dochodził przyczyn zjawisk nawet najdrobniejszych”. Jednak „podobnie jak Platon uważał, że bóg jest bezcielesny, że jego opatrzność sięga ciał niebieskich, on sam zaś jest nieruchomy, a zarządzanie sprawami ziemskimi opiera się na przeciwieństwie z ciałami niebieskimi. Oprócz czterech elementów przyjmował także piąty, z którego tworzą się ciała niebieskie. Ruch tego elementu jest inny; jest to ruch kolisty. Arystoteles uważał również, że dusza jest bezcielesna. Jest bowiem pierwszą entelechią ciała naturalnego i ograniczonego, posiadającego życie potencjalne. Entelechią nazywał jakąś bezcielesną formę” (Diogenes Laertios, s. 272 i n.). Giovanni Reale w swoim komentarzu do tej opinii autora *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* przyznaje, że można mówić o takich zbieżnościach i rozbieżnościach z poglądami Platona, ale jedynie we wczesnym okresie rozwoju intelektualnego Arystotelesa. „(...) potem coraz ostrzej krytykuje platonizm i transcendentne idee, następnie dochodzi do stanowiska metafizycz-

nego, które interesuje się głównie *formami* i *entelechiami* immanentnymi, a w końcu do stanowiska, które jeśli nawet nie wyrzeka się metafizyki, to przynajmniej nie okazuje jej zainteresowania, zwraca się natomiast ku naukom empirycznym oraz danym sprawdzonym i sklasyfikowanym empirycznie. Krótko mówiąc, historia duchowego rozwoju Arystotelesa miała być historią odwracania się od platonizmu i metafizyki, a następnie zwracania się ku empiryzmowi i naturalizmowi” (Reale 2005, s. 375 i d.).

W późniejszych wiekach różnie interpretowany i stosowany arystotelizm konkurował z różnie interpretowanym i stosowanym platonizmem. Znalazło to wyraz m.in. w konkurowaniu w badaniach naukowych i w kształceniu studentów najbardziej znaczących w Europie uniwersytetów. W jej części kontynentalnej taką ostoją arystotelizmu był Uniwersytet Paryski, występujący od 1253 r. pod nazwą Sorbony. Natomiast w Anglii był nią – i w jakiejś mierze pozostał do dzisiaj – założony w 1096 r. Uniwersytet Oksfordzki oraz założony w 1836 r. Uniwersytet Londyński. W latach 1949–1993 profesorem logiki i metodologii nauk we wchodzącej w skład tego ostatniego Szkoły Ekonomicznej był Karl R. Popper. Międzynarodowy rozgłos zyskała jego książka *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Jej tom pierwszy zawiera obszerną krytykę filozofii społecznej Platona. Na liście stawianych jej zarzutów znajduje się taki autorytaryzm i totalitaryzm, który miał swoje formy wyrazu najpierw w *Państwie* Platona, a później m.in. w ustrojach państw komunistycznych i faszystowskich. W świetle tej próby uwolnienia człowieka Zachodu od uroku Platona, filozof ten był „totalitarnym politykiem partyjnym, któremu niezbyt się wiodło w bezpośrednich praktycznych posunięciach, a który odniósł aż nazbyt wielki sukces w długiej perspektywie w dziedzinie propagandy mającej na celu powstrzymanie i zniszczenie cywilizacji, której nienawidził” (Popper 2007, s. 216 i n.). Przeciwno takiemu przedstawianiu Platona wystąpili ci współcześni zwolennicy konserwatyzmu, którzy inspirowali się jego filozofią społeczną. Jednym z nich był amerykański filozof Leo Strauss – w liście do Erica Voegelina nazwał on Poppera „prymitywnym ideologicznym awanturnikiem” (Emberly, Cooper, ed., 1993, s. 67).

Urok Kartezjusza

Ci, którzy pozostają pod urokiem Platona i jego filozofii, potrafią zapewne znaleźć niejeden argument przemawiający za tym, że filozofia Kartezjusza (wł. René Descartes, 1596–1650) stanowiła również swoisty przypis do tej pierwszej. Nie podpisałbym się jednak pod taką opinią. Podzielam natomiast w jakiejś mierze pogląd tych, którzy uważają, że stanowiła ona taką zmianę w myśleniu o człowieku i jego poznawczych możliwościach, która oznacza postawienie całej filozoficznej „stawki” na siły poznawcze tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się swoim intelektem oraz wspomagającymi go władzami umysłu, takimi jak pamięć i wyobraźnia. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza lapidarnie wyraża to formuła *cogito ergo sum – myślę, więc jestem*; i dopóty

jestem jako osoba zmierzająca do tego, co jest całkowicie pewne i prawdziwe, dopóki myślę o sobie jako kimś, kto potrafi pokonać wszystkie pojawiające się na tej drodze przeszkody (Descartes 2001, s. 50 i d.). Trzeba dodać, że według tego filozofa na miano wiedzy zasługuje jedynie to, co jest całkowicie pewne i prawdziwe. Oznaką pierwszej z nich jest całkowita oczywistość. Natomiast oznaką drugiej jest stopniowo osiągnięta coraz większa jasność i wyraźność ujęcia poznawczego, oraz tego, co jest w nim ujmowane. Do tego trzeba przejść w skończonej liczbie kroków poznawczych od tego, co jest tak proste, że już nie musi być dzielone na jeszcze prostsze elementy, do tego, co jest coraz bardziej złożone, aż w końcu dochodzi się do takiego punktu, którego przekroczenie nie jest możliwe przy pomocy wyłącznie przyrodzonych człowiekowi władz poznawczych. Ci, którzy go przekraczają, mogą się odwoływać do religijnej wiary. Jednak takiej wiary nie należy mylić z racjonalną wiedzą. Różnica między nimi jest m.in. taka, że droga do tej wiary jest otwarta zarówno „dla zupełnie nieoświeconych, jak i najbardziej uczonych”. Natomiast droga do tej drugiej jest dostępna dla tych wszystkich, którzy będą postępowali w poznawaniu i poznaniu za wskazówkami Kartezjusza – takimi m.in. jak sformułował w swojej *Rozprawie o metodzie* (Descartes 1970, s. 10 i n.). Jest to oczywiście mocno skrócony „kurs” jego filozofii. Jego dalsze punkty może jednak dopisać każdy, kto zapoznał się z rozprawami tego filozofa.

Nie można powiedzieć, że Kartezjusz takim myśleniem, mówieniem i pisanem uwiódł tłumy. Było nawet wręcz przeciwnie, bowiem od momentu ogłoszenia przez niego pierwszych rozpraw przysparzał sobie wielu przeciwników. Najpierw sformułowali oni swoje zarzuty do jego *Medytacji*, a później sprawili, że wykładanie jego filozofii zostało zakazane w wielu ówczesnych uniwersytetach. John S. Spink prześledził zmienne losy Kartezjusza w XVII stuleciu i stwierdził, że wprawdzie do „Lejdy kartezjanizm przenika gwałtownie”, ale „Oksford nie wykazuje żadnego zainteresowania kartezjanizmem, a Cambridge – jedynie umiarkowane. Na uczelniach Francji obowiązuje zakaz nauczania nowych doktryn. (...) Kolegia jezuickie nastawione są do niego wrogo” (Spink 1974, s. 247 i d.). Byli jednak również tacy teolodzy, którzy jeśli nawet nie do końca podzielali poglądy filozoficzne Kartezjusza, to przynajmniej uznawali je za podstawę do naukowych dyskusji. Należał do nich m.in. Marin Mersenne. Prowadził on tak rozległą korespondencję z wieloma ówczesnymi uczonymi, że zyskał miano „sekretarza uczonej Europy” (Rochot 1966, s. 55 i d.). Część listów między Kartezjuszem i Mersennem zaginęła. Jednak na podstawie tych, które się zachowały, można wnioskować, że prowadzona była między nimi poważna wymiana opinii. Świadectwem swoistego zauroczenia filozofią Kartezjusza są również listy do szwedzkiej księżniczki Elżbiety. Ich adresatka nie tylko wykazywała zainteresowanie jego filozoficznymi i naukowymi dokonaniem, ale także poważnie traktowała jego życiowe rady – takie np. jak „rozsądne i beznamietne osądzanie ważnych rzeczy”, czy „nieuleganie ani presji szczęścia, ani też nieszczęścia”,

bowiem „nie istnieje na tym świecie żadne dobro, z wyjątkiem rozsądku, które można byłoby bezwarunkowo nazwać dobrem” (Descartes 1995, s. 31 i d.).

W XVII stuleciu pojawiło się wprawdzie kilku takich filozofów, którzy sami uznawali się za kartezjan, jednak do ich kartezjanizmu można mieć istotne zastrzeżenia. Dotyczy to m. in. autora rozprawy pt. *Zasady filozofii Kartezjusza* Barucha Spinozy. We wprowadzeniu do niej dał on świadectwo ulegania urokowi tej filozofii, w szczególności temu, że „wszystko w niej jest poddane wątpieniu” – jednak „po uprzednim podaniu racji do takiego wątpienia”. Dalej okazuje się, że to wątpienie, które stosuje Spinoza, prowadzi do istotnie różnych wniosków – takich m.in. jak ten, że zasadą wszystkich zasad jest Bóg (Spinoza 1969, s. 49 i d.). Krótko mówiąc: Spinoza opowiada się za jedną z wersji panteizmu. Natomiast Kartezjusz wobec każdej wersji teizmu starał się zachować możliwie jak największy dystans. Co do tego nie mieli zresztą wątpliwości ani krytykujący jego poglądy teolodzy, ani też tacy filozofowie, jak np. Gottfried W. Leibniz. Trzeba jednak dodać, że ten niemiecki filozof przynajmniej w okresie swojego intelektualnego dojrzewania znajdował się pod urokiem filozofii Kartezjusza. W liście do ks. Simona Fouchera (zwolennika filozofii Platona i przeciwnika filozofii kartezjańskiej) przyznał wprawdzie, że Kartezjusz „nie zdołał osiągnąć doskonałości, do której dążył”, jednak „czuje się zdumiony raczej tym, czego dokonał, niż tym, czemu nie podołał” (Leibniz 1969, s. 61 i n.).

W przypadającej głównie na XVIII stulecie epoce Oświecenia do głosu doszły różne wersje naturalizmu. Dla takich filozofów jak Kartezjusz oznaczało to marginalizację. Jeśli już o nich przypominano, to przede wszystkim przy okazji wykazywania zasadniczych błędów filozoficznych popełnianych przez ich poprzedników. Dobrym tego przykładem może być *List czternasty o Anglikach* Woltera, w którym jego autor napisał, że „Kartezjusz urodził się z silną i żywą wyobraźnią, która uczyniła zeń osobliwego człowieka zarówno w życiu prywatnym, jak i w sposobie rozumowania. Owey wyobraźni nie zdołał poskromić nawet w swoich dziełach filozoficznych, gdzie co chwila spotykamy pomysłowe i efektowne porównania. Natura stworzyła go niemal poetą i rzeczywiście królowej szwedzkiej skomponował *divertissement* wierszowane, którego przez wzgląd na pamięć Kartezjusza nie wydrukowano. (...) Mało kto w Londynie czytuje Kartezjusza i rzeczywiście dzieła jego stały się bezużyteczne; mało kto również czytuje Newtona, bo trzeba być wielkim uczonym, żeby go zrozumieć. A jednak wszyscy mówią o nich, nie przyznając nic Francuzowi, Anglikowi zaś przyznając wszystko”. Dodaje jednak, że „Kartezjusza i za jego błędy szanować należy. Mylił się, ale przynajmniej była w tym jakaś metoda i konsekwencja; zburzył niedorzeczne chimery, którymi od dwóch tysięcy lat faszerowano młode umysły; nauczył swoich współczesnych rozumować i pokazał, jak własną broń przeciw niemu samemu obracać” (Wolter 1953, s. 107 i d.). Pod taką opinią skłonny był się podpisać niejeden ze znaczących filozofów XVIII stulecia.

Swoisty renesans zainteresowania Kartezjuszem i jego filozofią pojawił się dopiero w pierwszej połowie XX stulecia. Wiązało się to z dojściem do głosu fenomenologów – takich m.in. jak Franciszek Brentano. W rozprawie pt. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia*) postawił sobie za zadanie wskazanie tych psychologicznych zasad i praw, które pozwalają w sposób niezawodny rozróżnić świat Kartezjańskiego *cogitatio* (poszczególnych elementów świadomości) od świata *cogitationes* (łączenia tych elementów w większe całości). Jego uczniem był Edmund Husserl. W 1929 r. w paryskiej Sorbonie i na uniwersytecie w Strasburgu wygłosił on cykl wykładów, które opublikował w 1931 r. pt. *Medytacje kartezjańskie*. Stanowiły one wielki hołd oddany Kartezjuszowi (nazywanemu w nich „największym myślicielem Francji”) oraz jego filozofii, „posiadającej znaczenie nieprzemijające” i stanowiącej „źródło metody transcendentalno-fenomenologicznej i transcendentalno-fenomenologicznej problematyki. (...) Ich celem jest całkowite przeobrażenie filozofii w naukę absolutnie ugruntowaną. Dla Kartezjusza oznacza to jednocześnie odpowiednią reformę wszystkich nauk. Są one bowiem, wedle niego, jedynie niesamodzielnymi członami jednej uniwersalnej nauki, a tą jest filozofia. Tylko w jej systematycznej jedności mogą one stać się autentycznymi naukami. W tym jednak kształcie, w jakim rozwinęły się historycznie, nauki te pozbawione są owej autentyczności, która charakterystyczna jest dla całkowitego i ostatecznego ugruntowania w oparciu o absolutnie naoczne zrozumienie, poza które nie można się już głębiej cofnąć. Niezbędna jest przeto radykalna przebudowa, która uczyni zadość tej idei filozofii – filozofii jako uniwersalnej jedności nauk w obrębie jedności owego absolutnego ugruntowania. Ten postulat przebudowy manifestuje się u Kartezjusza w jego subiektywnie skierowanej filozofii. Na dwu znaczących szczeblach dokonuje się ów subiektywny zwrot. Po pierwsze, każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi «raz w swoim życiu» cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. (...) Jeśli zwrócimy się ku tej tak osobliwej dla nas, współczesnych, treści *Medytacji*, zauważmy, że realizuje się w nich powrót ku filozofującemu ego w drugim i głębszym znaczeniu słowa, powrót do czystych *cogitationes*. (...) Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, które zmienia cały dotychczasowy styl, odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego” (Husserl 1982, s. 1 i d.). Wprawdzie z dalszej części tych wykładów można się dowiedzieć, że w podejmowanych przez tego filozofa kolejnych filozoficznych krokach pojawiły się istotne uchybienia (takie m.in. jak brak oczywistości apodyktycznej), to jednak są one do wyeliminowania przez tych fenomenologów, którzy podążają tym samym filozoficznym szlakiem, który został wyznaczony przez autora *Medytacji o pierwszej filozofii*. W opublikowanych w 1936 r. wykładach wygłoszonych na uniwersytecie w Pradze Kartezjusz był przedstawiany przez

Husserla jako „twórca zarówno nowożytnej idei obiektywistycznego racjonalizmu, jak i rozsadzającego go motywu transcendentального” oraz jako „punkt wyjścia dwóch linii rozwojowych: racjonalizmu i empiryzmu” (Husserl 1999, s. 80 i d.).

Uczniem F. Brentano był również założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski. Od swojego mistrza przejął on uznanie dla filozofii Kartezjusza. Dał mu wyraz w swojej rozprawie doktorskiej pt. *Über den Unterschied zwischen der klaren und deutlichen Perception und der klaren und deutlichen Idee bei Descartes (O różnicy między jasnym a wyraźnym postrzeganiem oraz między jasnymi i wyraźnymi ideami u Kartezjusza)*. Od niego mogli go przejąć niektórzy późniejsi przedstawiciele tej szkoły. Jednym z nich był Kazimierz Ajdukiewicz. W rozprawie polemicznej z tzw. neopozytywizmem wskazuje on na takie osiągnięcie naukowe „pierwszorzędnej wagi”, jakie stanowiła „arytmetyzacja logiki, dokonana po raz pierwszy przez Kurta Gödla”. Przypomina przy tym, że „rozwój geometrii zawdzięczamy Kartezjuszowemu odkryciu geometrii analitycznej. Taki prosty w zasadzie chwyt myślowy Gödla, wprowadzający do badań metodologicznych analizę matematyczną, można porównać do wielkiego dzieła Descartes’a” (Ajdukiewicz 1965, s. 21). Natomiast w artykule pt. *Z dziejów pojęcia materii* wskazuje on na takie osiągnięcie tego filozofa i uczonego, jakie stanowiło wykazanie, że „cała przestrzeń jest wypełniona przez ciała, które nie wypełnia żadna próżnia. Nie wierzył też Descartes w ziarnistą budowę ciał, a więc nie wierzył w istnienie ostatecznych, więcej niepodzielnych cząstek ciał, czyli atomów (Ajdukiewicz 1965, s. 68 i n.). W 1996 r. (w czterechsetną rocznicę urodzin Kartezjusza) odbył się w Sorbonie międzynarodowy kongres filozoficzny pod hasłem: *L'esprit cartésien (Duch kartezjanizmu)*. Wzięło w nim udział kilkuset uczestników z różnych krajów na świecie. Byłem jednym z nich i miałem okazję przekonać się nie tylko o tym, że ten „duch” jest nadal żywy, ale także cieszy się sporym uznaniem nie tylko filozofów, ale także przedstawicieli innych nauk. Zdumiała mnie nawet nie tyle jego żywotność, co kojarzenie go z tym, z czym raczej nie byłbym skłonny go kojarzyć, a przecież kartezjanizmem zajmuję się od kilkudziesięciu lat (w 1980 r. opublikowałem monografię pt. *Kartezjusz a współczesność*, a później wypowiadałem się o nim przy wielu innych okazjach).

Urok Woltera

Jeśli mierzyć urok Woltera (Voltaire, wł. François-Marie Arouet, 1694–1778) wzniezionymi mu pomnikami, to z całą pewnością był on i jest nadal ogromny. W samym Paryżu jest kilka jego pomników. Najbardziej okazały znajduje się w miejscu hołdu oddawanego największym Francuzom, tj. położonym w Dzielnicy Łacińskiej Panteonie – na jego frontonie znajduje się napis: *Aux grands hommes, la patrie reconnaissante (Wielkim ludziom, wdzięczna ojczyzna)*. Dobrze prezentuje się Wolter również na pomniku znajdującym się w paryskiej Bibliotece Narodowej. W sierpniu 2020 r. spory rozgłos

w mediach zyskał jednak dosyć skromny pomnik znajdujący się w pobliżu lewego brzegu Sekwany. Na fali protestów przeciwko francuskiej polityce kolonialnej został on oblany farbą. Po renowacji miał być przeniesiony na dziedziniec wydziału medycznego Akademii Francuskiej. Znanym pomnikiem jest również ten, który został wzniesiony na polecenie Katarzyny II w Petersburgu. Jest to tym bardziej zastanawiające, że Wolter nigdy nie był w tym rosyjskim mieście, a ta władczyni Rosji informacje na temat jego dokonań otrzymywała z tzw. drugiej ręki. Jego pomnik znajduje się również w Mediolanie, przed słynną operą La Scala. To akurat mnie specjalnie nie dziwi, bowiem w XVIII stuleciu to miasto było jednym z głównych ośrodków oświeceniowej myśli, a „wizytówkami” włoskiego oświecenia jest grupa filozofów skupiona wokół założonego w Mediolanie przez Pietro Verriego czasopisma „Il Caffè”. Swoje inspiracje czerpali oni m.in. z pism takich filozofów jak Wolter (Drozdowicz, 2012, 137 i n.). O dużym uroku tego filozofa świadczyć mogą również te liczne obrazy, na których występuje on w głównej roli – jeśli nawet nie w gronie innych filozofów, to przynajmniej takich ciekawskich, którzy – tak jak na obrazie Aniceta Lemonnier’a, zatytułowanym: *W salonie Madame Geoffrin* – słuchali z zainteresowaniem tego, co miał do powiedzenia. We Francji Wolter jest również patronem niejednej ulicy oraz niejednej szkoły. Jego nazwisko pojawia się również w nazwach niektórych uniwersyteckich kampusów – nie tylko zresztą we Francji, ale także w innych krajach zachodnich (żeby tylko tytułem przykładu wymienić Voltaire Hall Uniwersytetu w Utrechcie). Wprawdzie stare uniwersytety angielskie kultywują w nazwach swoje religijne tradycyjne, to przecież przy Uniwersytecie Oksfordzkim jest afiliowana Fundacja Voltaire’a (*Voltaire Foundation for Enlightenment studies*), zajmująca się m.in. wydawaniem jego pism oraz upowszechnianiem jego myśli. Z jej strony internetowej można się dowiedzieć, że ukazało się w niej ponad 600 tytułów książkowych, w tym kolejne edycje dzieł zebranych tego filozofa.

Można oczywiście postawić pytanie: co jest takiego wielkiego w dokonaniach Woltera? Na to pytanie odpowiadał już filozof i polityk Antoine N. Condorcet (w 1791 r. został on członkiem francuskiego Zgromadzenia Ustawodawczego oraz pełnił funkcję jego sekretarza). Z napisanego przez niego w 1789 r. wstępu do dzieł zebranych Woltera wynika, że wszystko jest w nim wielkie, a największy jest w nim jego rozum. W tym wstępie filozof ten nazywany jest „ministrem rozumu” i chwalona jest nie tylko jego filozofia, ale taki jego styl życia, który może i powinien być naśladowany przez innych filozofów (Condorcet 1877). Na niemieckim poecie Johannie Wolfgangu von Goethe największe wrażenie zrobiły Wolterowskie powiastki filozoficzne, zwłaszcza *Kandyd*, którego nazwał on „perłą literatury” (Wolter 1985, s. 91 i d.). Cieszą się one zresztą sporym uznaniem również współczesnych znawców dokonań tego filozofa – takich m.in. jak René Pomeau, który napisał, że „narracja zachowuje w nich ton rozmowy, a dialogi włączone w wątek ubarwione są cechami błyskotliwej konwersacji. Całość zyskuje na

wyrazistości dzięki pikantnym szczegółom zapożyczonym z tematyki wschodniej czy egzotycznej, choć trudno brać na serio. (...) Udany pod każdym względem *Kandyd* nie powinien nam przysłonić innych powiastek. W każdej z nich rozkoszujemy się najlepszymi właściwościami talentu Woltera: przekorną złośliwością, dowcipnymi impertynencjami, fantazją niekiedy poetycką. Dzięki urokowi tych arcydzieł tak «portatywnych», których lektura nie nuży, duch wolteriański trwa nadal wśród nas” (Pomeau 1974, s. 615 i d.)

Zdaniem przywoływanego tutaj znawcy dokonań Woltera ten filozof nie tylko „nie grzeszył brakiem inteligencji”, ale także „szacunkiem dla czegośkolwiek”. Skłonny jestem generalnie się z tym zgodzić. Dodam jednak, że była to taka inteligencja, którą interesował niemal każdy problem. Rzecz w tym, że w niejednym przypadku brakowało mu nie tylko odpowiedniego przygotowania do jego rozwiązywania, ale nawet cierpliwości w jego uzyskiwaniu. Prowadziło to do takiego upraszczania niejednego z podejmowanych przez niego problemów, że stawały się już tylko zwyczajną ciekawostką. Tak było nie tylko z tymi, które sytuowały się w ówczesnej matematyce czy w fizyce teoretycznej, ale także w tych religiach i filozofiach, które krytykował, a nawet w tych, które podziwiał i przedstawiał jako przejaw najwyższej z możliwych rozumności. Dobrym tego przykładem może być przedstawianie przez niego *Elementów filozofii Newtona* (Voltaire 1956). W świetle jego prezentacji ten uczony miał się w gruncie rzeczy opowiadać za deizmem. Potwierdzenie tego znalazł w przywołanym już wcześniej *Scholium ogólnym* do *Matematycznych zasad filozofii naturalnej* Newtona. Problem nie tylko w tym, że ten dopisek ma tak ogólny charakter, że może być różnie interpretowany, ale także w tym, że to fundamentalne i obszerne dzieło tego angielskiego uczonego napisane jest takim matematycznym językiem, do którego zrozumienia Wolter po prostu nie miał odpowiedniego przygotowania.

Do Wolterowskiego „braku szacunku dla czegośkolwiek” mam również pewne dopowiedzenie. Związane jest ono z tym, że często stosowanym przez niego sposobem przedstawiania różnych kwestii jest wypowiadanie się o nich tak, jakby był „za” czymś, ale na końcu okazuje się, że jest on w gruncie „przeciw”. Ma to jednak swoją „logikę”. Dziwnym trafem jest to taka „logika”, która w każdym przypadku prowadzi do uznania religii za główne źródła wszystkich ludzkich nieszczęść. Można nawet powiedzieć, że stał się on swoistym mistrzem w tropieniu i demaskowaniu jej różnego rodzaju religijnych nadużyć. Posługiwał się w tym takim prostym schematem, w którym z jednej strony mamy tych, którzy mniej lub bardziej świadomie popełniali różne religijne nadużycia, natomiast z drugiej nieświadome tego ich ofiary. Rzecz jasna, nie mogło to przypaść do gustu obrońcom religijnej wiary. Dawali oni zresztą wyraz swojej dezaprobaty dla takiego myślenia i mówienia o religii. Przykładem mogą być chociażby *Wieczory petersburskie* Josepha de Maistre’a, w których przedstawia on Woltera jako

ucieleśnienia zła, a jego poglądy uznaje za źródło tego, co było najgorsze w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej (Maistre 2011). Przypadały one natomiast w jakiejś mierze do gustu tym, którzy nie byli specjalnie uwrażliwieni na punkcie religijnych wierzeń. Można do nich zaliczyć króla Prus Fryderyka II Wielkiego. Zachowała się korespondencja między Wolterem i tym władcą. W liście z 5 stycznia 1767 r. do tego króla Wolter napisał, że „Nasza religia chrześcijańska jest z pewnością najbardziej absurdalną i najbardziej krwawą religią, jaka kiedykolwiek zainfekowała ten świat. Wasza Wysokość wyświadczy rodzajowi ludzkiemu wielką przysługę, wykorzeniając ten niesławny przesąd, nie mówię wśród motłochu, który nie jest godny oświecenia i który nadaje się do każdego jarzma; mówię o ludziach uczciwych i myślących (...)” (Voltaire 1869, s. 184 i nn.). Raczej nie zdobyłby się na taką szczerość, gdyby nie miał okazji poznać stosunku do religii tego władcy podczas pobytu na jego dworze w latach 1750–1754. Dodam jednak, że ten pobyt zakończył się ucieczką Woltera w obawie przed aresztowaniem za opowiadanie o tym władcy złośliwych epigramatów. W tym gatunku był on zresztą również swoistym mistrzem. Niektóre z tych krótkich utworów mocno dotknęły ich ofiar. Przykładem może być chociażby epigramat, którego ofiarą był jego przeciwnik markiz Jean Lefranc de Pompignan: Wolter pyta w nim: „czy wiecie, dlaczego Jeremiasz tak wiele łez wylał za swojego życia?”, i dopowiada: „Dlatego, że jako prorok przewidywał, iż kiedyś Lefranc przełoży jego słowa” (w oryginale jest to wierszowany czterowiec)”. „Listy, satyry, stale ponawiane aluzje przygłębiły go do tego stopnia, że nie śmiał już wychodzić z domu. Wolter unicestwił Lefranca de Pompignan” (Hazard 1972, s. 96).

Kilka ogólniejszych uwag i sugestii

Bez wątpienia Wolter miał tzw. lekkie pióro. Sięgał po nie chętnie przy różnych okazjach – również takich, które związane były z jego uczuciami i uprzedzeniami. Niejednokrotnie brały one górę nad tym rozumem, który był podziwiany przez jego sympatyków i krytykowany przez jego przeciwników. Czy próbował nad nimi zapanować? Być może nawet zdarzały mu się takie chwile, ale nie wówczas, gdy pojawiły się kwestie, które określał jako „l’infame” (ten francuski termin można tłumaczyć jako: łajdactwo, hańba i nikczemność). Wówczas nie tylko apelował o jego „zmiażdżenie” (*écraser*), ale także podejmował próbę definitywnego rozprawienia się z nim. Czy to mu się udało? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jaką miarą się mierzy te zmiany, które miały miejsce w nowożytnej i współczesnej kulturze krajów zachodnich. Jeśli jednak ograniczyć je do Francji, to można z dużym przekonaniem powiedzieć, że Wolter i podążający za nim wolterianie osiągnęli spory sukces. Z kraju, który przed rewolucją 1789 roku z dumą podkreślał, że jest „najstarszą córką katolickiego Kościoła”, stał się takim krajem, w którym oczekuje się, że w życiu publicznym nie będzie się demonstrowało religijnych uczuć, a w życiu prywatnym można wprawdzie kultywować katolickie wierzenia

(deklaruje je ok. 64% Francuzów), ale praktyki religijne są dla zdecydowanej większości z nich już sprawą mało istotną (uczestniczy w nich ok. 4,5% Francuzów). Te dane stanowią jakąś odpowiedź na pytanie: skąd się bierze w tym kraju taka popularność Woltera?

To, że w Polsce nie cieszy się on tak szerokim zainteresowaniem i uznaniem, wynika nie tylko z tego, że w naszym kraju praktykujących katolików jest znacznie więcej, ale także z tego, że ten filozof na temat Polaków wypowiadał się z reguły negatywnie. Potwierdza to m.in. opublikowany w 2017 r. wybór jego *Pism przeciw Polakom* (Voltaire 2017). To, że nigdy w Polsce nie był i swoje informacje o Polakach czerpał z tzw. drugiej ręki, nie może stanowić żadnego usprawiedliwienia. Od każdego filozofa można i należy oczekiwać, aby nie wypowiadał się o tym, czego nie widział lub przynajmniej nie poznał na podstawie wiarygodnych źródeł. Problem w tym, że Wolter nie miał ani czasu, ani nawet ochoty zapoznać się z realiami nie tylko naszego kraju, ale także tych krajów, których władców podziwiał (były to nie tylko Prusy, ale także ówczesna Rosja). Chceć przez to powiedzieć, że jest on wprawdzie filozofem popularnym, ale jest to taka popularność, jaką się zyskuje w kulturze masowej, a ona czasami równie łatwo przychodzi, co i odchodzi. Mogły się o tym przekonać m.in. gwiazdy tego zaangażowanego dziennikarstwa, którego prekursorem był Wolter. Tzw. kultura wysoka rządzi się jednak innymi regułami, tj. zdobywa się ją ze sporym trudem i nie można mieć pewności, czy już się osiągnęło to, co warto i można było osiągnąć. Trzeba się przy tym w niej liczyć z tym, że pojawią się tacy, którzy potrafią osiągnąć coś więcej od nas i wykazać nam, że myliliśmy się w jakiejś istotnej sprawie. Mam nadzieję, że mimo różnego rodzaju obecnych filozoficznych zawirowań częścią składową tej kultury pozostaje nadal akademicka filozofia – przynajmniej w tych instytucjach, w których prowadzi się poważne badania naukowe i dochodzi się do takich wyników, które wymagają posilkowania się poważną filozofią. Nie twierdzę, że taką filozofią pozostaje jedynie filozofia Platona i Kartezjusza. Warto jednak zadać sobie trud jej uważnego przestudiowania i poszukania w niej tego, co może być również obecnie przydatne w badaniach naukowych.

Rzecz jasna nie nawołuję do zburzenia pomników Woltera, czy jakiegoś innego idola tłumów, oraz wzniesienia pomników Platona i Kartezjusza. Takie pomniki pozwalają się wprawdzie identyfikować tzw. zwyczajnemu obywatelowi z jakąś wielkością (rzeczywistą lub tylko mniemaną), jednak uprawianie wielkiej filozofii nie odbywało się i nie odbywa na pomnikach, lecz w zaciszu tych miejsc, które potrafi docenić stosunkowo niewielu. W czasach Platona były to ateńskie gaje oliwne. W czasach Kartezjusza były to domy prywatne i stosunkowo nieliczne uczelnie. Natomiast obecnie mogą to być m.in. miejsca krajowych i międzynarodowych spotkań specjalistów z wielu różnych krajów. W niejednym z nich brałem udział i sporo się na nich dowiedziałem nie tylko o osiągnięciach znaczących filozofów, ale także brakach tych, którym jeszcze sporo brakuje do mistrzos-

twą w tym fachu. Tak czy inaczej prawdziwie wielką filozofia była i jest uprawiana przez stosunkowo niewielu i spotyka się z uznaniem stosunkowo niewielu. Czy to jest ukłon w kierunku Platona i Kartezjusza? Nie chciałem pozostawić co do tego wątpliwości. Takie zresztą było wyjściowe założenie tych rozważań.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1965), *O tzw. neopozytywizmie*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, Warszawa: PWN.
- Ajdukiewicz K. (1965), *Z dziejów pojęcia materii*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, Warszawa: PWN.
- Augustyn, św. (1953), *Przeciw Akademikom*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa: PAX.
- Brentano F. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Meiner Verlag.
- Condorcet A.N. (1877), *Vie de Voltaire*, [w:] *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 7, Garnier, Paris.
- Descartes R. (1995), *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Descartes R. (1970), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania umysłem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa: PWN.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa: PWN.
- Drozdowicz Z. (2012), *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Emberly P., Cooper B., red. (1993), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934–1964*, New York, University Park Press.
- Hawking S. (2000), *Krótką historią czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Hazard P. (1972), *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa: PIW.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Leibniz G.W. (1969), *List do wielbnego księdza Fouchera, autora krytyki, «poszukiwanie prawdy»*, [w:] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa i inne pisma*, Warszawa: PWN.
- Maistre J. (2011), *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Newton I. (2021), *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Panrose R. (1989), *The Emperor's New Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Platon (1990), *Timajos*, [w:] *Dialogi*, t. II, Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki.
- Pomeau R. (1974), *Voltaire (1694–1778)*, [w:] A. Adam i in., *Literatura francuska*, t. I, *Od początku do końca XVIII wieku*, PWN, Warszawa.
- Popper K.R. (2007), *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reale G. (2005), *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rochot B. (1966), *Le père Mersenne et les relations intellectuelles dans l'Europe du XVIII siècle*, *Cahier d'histoire mondiale*, t. 10, s. 55–73.
- Spink J.S. (1974), *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa: Książka i Wiedza.

- Spinoza B. (1969), *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, [w:] *Pisma wczesne*, Warszawa: PWN.
- Voltaire (1956), *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa: PWN.
- Voltaire (1869), *Letter to Frederick II of Prussia*, [w:] *Oeuvres complètes de Voltaire*, t. 7, Garnier, Paris.
- Voltaire (2017), *Pisma przeciw Polakom*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa.
- Whitehead A.N. (1978), *Process and Reality*, New York: The Free Press.
- Wolter (1953), *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa: PIW.
- Wolter (1985), *Kandyd czyli optymizm*, [w:] *Powiatki filozoficzne*, Warszawa: PIW.
- Życiński J. (1993), *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Uroki filozofów

W tych rozważaniach odwołuję się do takich filozofów, którzy swoimi dokonaniem zauroczyli wiele pokoleń szukających odpowiedzi na filozoficzne pytania. Do takich filozofów należą Platon, Kartezjusz i Wolter. Spotykali się oni jednak również z krytyką ze strony tych, którzy nie tylko nie ulegali ich urokowi, ale także starali się wykazać negatywne strony ich poglądów oraz zauroczenia nimi. W tych rozważaniach nie występuję w roli bezkrytycznego obrońcy któregoś z tych filozofów. Problem w tym, że uleganie urokom jednych filozofów miało i ma nadal swoje pozytywne, natomiast innych poważne negatywy. Te pierwsze znajduję u Platona i Kartezjusza. Natomiast te drugie u Woltera.

Słowa kluczowe: urok Platona, urok Kartezjusza, urok Woltera, wpływy i kontestacje

The Charms of Philosophers

In these considerations, I refer to philosophers whose achievements have charmed many generations of people seeking answers to philosophical questions. Such philosophers include Plato, Descartes, and Voltaire. However, they were also criticized by those who not only did not succumb to their charm, but also tried to demonstrate the negative aspects of their views and their infatuation with them. In these considerations, I do not act as an uncritical defender of any of these philosophers. The problem is that succumbing to the charms of some philosophers had and still has its positives, while succumbing to the charms of others has serious negatives. I find the former in Plato and Descartes. On the other hand, the latter in Voltaire.

Key words: the charm of Plato, the charm of Descartes, the charm of Voltaire, influences and contestations

