



Cezary Kalita

ORCID: 0000-0002-6019-0606

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
Wydział Nauk Społecznych

Pansofia Comeniusa a możliwość poznania wszystkiego

Pansophism of Comenius and the opportunity to know everything

DOI: 10.5604/01.3001.0014.7096

Streszczenie: Ideę pansofii jako całościowego i holistycznego ujęcia wszelkiej wiedzy zaproponował w naukach medycznych Paracelsus, a w dydaktyce Jan Amos Komeński (Comenius). Opanowanie wszechwiedzy (pansofia) jest dla Comeniusa postulatem moralnym. Jego realizacja jest możliwa poprzez ograniczenie poznania do aktualnej i sprawdzonej wiedzy, która ma charakter podręcznikowy. Aktualizacją wiedzy zajmuje się nauka, a filozofia ma wskazywać nowe pytania i wątpliwości (aporie), które domagają się jednoznacznego rozstrzygnięcia. Celem pansofii jest zarówno zdobycie całej wiedzy, jak i jej utrzymanie, czyli wyeliminowanie ograniczeń poznawczych człowieka (SI, Big data).

Słowa kluczowe: pansofia, wszechwiedza, Comenius, Jan Amos Komeński, filozofia, mądrość, trzecia kultura, Paracelsus, głupota, sztuczna inteligencja, aporia

Abstract: The idea of pansophy as a holistic and holistic approach to all knowledge was proposed in medical sciences by Paracelsus, and in didactics by Jan Amos Comenius. The mastery of omniscience (pansophy) is a Comenius moral postulate. Its implementation is possible by limiting cognition to the current and proven knowledge which is of a textbook nature. The task of updating knowledge is science and philosophy for indication new questions and doubts (apories) that require the unequivocal solution. The aim of pansophy is both to acquire and maintain all knowledge, i.e. to eliminate human cognitive limitations (AI, Big data).

Keywords: pansophy, omniscience, Comenius, Jan Amos Comenius, philosophy, wisdom, third culture, Paracelsus, stupidity, artificial intelligence, aporia

Idea pansofii pojawiła się w dziełach lekarza Theophrastusa Bombasta von Hohenheima (1493–1541), powszechnie znanego jako Paracelsus. Jest on współtwórcą nowożytnej medycyny (m.in. idei stosowania substancji chemicznych jako leków), którą uważał za najważniejszą naukę i pokładał

w niej nadzieję, że może ona zapewnić pomyślność i szczęście całej ludzkości. Aby jednak było to możliwe, medycyna musi się opierać na metodzie empirycznej, ugruntowanej na obserwacji i eksperymencie. Do zadań lekarza należy systematyzacja uzyskanych danych doświadczenia. Jednak sama koncentracja na chorobie nie jest wystarczająca, gdyż każde schorzenie jest inne i zależy od wielu czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Dlatego przy diagnozie chorób trzeba brać pod uwagę również różnorodne czynniki oraz uwzględniać osiągnięcia innych nauk, chociażby takich jak filozofia, teologia czy astronomia (Paracelsus, 2003).

Człowiek, którym zajmuje się medycyna, nie może być traktowany jako izolowany element wszechświata, ponieważ należy on przynajmniej do trzech światów. Jego ciało cielesne uczestniczy w świecie ziemskim (widzialnym) i podlega działaniu elementów natury. Nieśmiertelna dusza uczestniczy w świecie boskim, a „ciało astralne” uwikłane jest w świat gwiazd. Antropologia Paracelsusa postrzega zatem człowieka jako mikrokosmos, w którym spotykają się ze sobą i oddziałują na siebie trzy światy (ciało, dusza, astralność) tworzące makrokosmos.

Można pominąć, bez szkody dla zrozumienia głównej idei, całą teorię pierwiastka (*archeus*) ożywiającego świat i jego wpływu na skuteczność leczenia pacjenta. Istotna jest tutaj idea całości prawdy *Mysterium Magnum* (pansofia), do której to dążył Paracelsus. Często mieszał on spekulacje filozoficzne z tym, co dzisiaj nazywamy paranauką, tj. alchemią i astrologią, jednak wyznaczył też jednoznaczne granice spekulacji teologicznych. Filozofia ma przede wszystkim badać naturę (przyrodę), podczas gdy teologia ogranicza się do studiowania Boga. Ale ponieważ przyroda jest objawieniem bożym, zatem studiując ją, można też dojść do poznania samego Boga (Copleston, 2001: 285–286). Tak jak studiuje się jednostkowy przypadek pacjenta, można uogólnić wiedzę nie tylko do rodzaju choroby, ale do całościowych rozstrzygnięć dotyczących kosmosu (Szumowski, 1994: 395–412). Najistotniejsza w tym przypadku jest holistyczna metoda w podejściu do poznania. Czy ten projekt epistemologiczny nazwiemy pansofią, holizmem, panteizmem, jest już tylko – z punktu widzenia nominalizmu – drugorzędną sprawą. To idee mają ułatwiać nam myślenie i przekładać się na skuteczne rozpoznanie rzeczywistości oraz jej dalsze przekształcanie. Ten wątek będzie kontynuował w przyrodoznawstwie chociażby Francis Bacon, a w pedagogice Comenius.

Dlaczego zatem pansofia (nominalistycznie właśnie ta nazwa) miałaby spełnić oczekiwania co do zapewnienia pełnego poznania świata? Dla-

czego samo uporządkowanie encyklopedyczne wiedzy, miałyby gwarantować w tym zakresie powodzenie? Dlaczego do tego zadania należało powołać nowy twór epistemologiczny, jakim jest pansofia, a nie poprzestać na reformie filozofii? Są to pytania, na które odpowiedź umożliwi właściwy wgląd w ideę pansofii Comeniusa.

W najbardziej skrótowym ujęciu filozofia co do swojego przedmiotu poznania zajmuje się wszystkim, całością. Jej metodą jest racjonalizm, a cel jest teoretyczny (Kalita, 2004: 116–120). Ten ostatni aspekt może niepokoić, gdyż ujmuje on filozofię jako „poznanie dla samego poznania”. Niemniej jednak łatwo można przeorientować filozofię na cel praktyczny i wielu filozofów, szczególnie doby renesansowej, to robiło. Co jest takiego w idei pansofii, że dla jej realizacji nie jest wystarczająca reforma filozofii, którą przykładowo proponował wspomniany Francis Bacon?

Dla Comeniusa pansofia to: „Wszechwiedza ludzka – to ujęcie całej mądrości, jaka przypada w udziale człowiekowi” (Comenius, 1964: 74). Nie ma ograniczeń w tym zakresie co do kultury przekazu wiedzy. Obejmuje ona przekaz zarówno pisany (książka, instrukcja), jak i oralny (mowa). Można ją poszerzyć o tzw. transfer uczuć bezpośrednich (Dukaj, 2019: 266–324), a co jest związane chociażby z odbiorem obrazów (*Orbis sensualium pictus*) (Kalita, 2019: 159–175; Fijałkowski, 2012). Nazwa „pansofia” ma jeszcze – według Comeniusa – walor normatywny, będący nakazem „aby wszyscy ludzie uczyli się być mądrymi w każdym zakresie i w pełni” (Comenius, 1964: 74). Postuluje on, że wszyscy mają być mądrzy i to, żeby „być mądrym w każdym zakresie – to znaczy przyswoić sobie dostateczną wiedzę o wszystkim, co istnieje i co można poznać” (Comenius, 1964: 75). Trzeba to podkreślić, że mamy tutaj do czynienia nie z wiedzą, ale z wszechwiedzą, zgodnie z zasadą *omnes, omnia, omnino* (Suchodolski, 1979: 29), czyli „wszyscy o wszystkim wszystko”. Trudno wyobrazić sobie bardziej uniwersalny projekt. Ponadto z punktu widzenia śmiertelnego (skończonego) oraz ograniczonego możliwościami poznawczymi człowieka, rodzi się zasadna obawa, że jest on wręcz niemożliwy do realizacji w tak maksymalistycznym zakresie.

Kluczowym pojęciem w rozumieniu pansofii jest „mądrość”. „Być mądrym w pełni, znaczy mieć o rzeczach wiedzę pewną, jasną i przydatną w praktyce” (Comenius, 1964: 75). Sama mądrość jest uwikłana w kontekst relacyjny z wiedzą (można też konfrontować mądrość z głupotą (por. Kalita, 2016: 89–97, wykorzystano fragmenty tego tekstu)). Jak historycznie kształtowała się owa relacja wiedza – mądrość? Szczególnie dobrze ukazują to dzieje filozofii; pojęcie mądrości jest wręcz jej organiczną istotą. Pamiętać

jednak należy, że filozofia jest umiłowaniem mądrości, a nie jej posiadaniem, natomiast pansofia – w pewnym uproszczeniu postulat Comeniusa – jest posiadaniem mądrości. Również warto przeanalizować samo zakorzenienie tego pojęcia w kulturze języka narodowego (rozumienie) i greki (źródło-słów rozumienia kulturowego).

Mądrość jest kategorią poznawczą, której pozytywna wartość aksjologiczna nie budziła i nie budzi wątpliwości. W historii obserwowaliśmy wzrosty oraz spadki zainteresowania mądrością, zarówno przez filozofów (np. „siedmiu mędrców greckich” (Diogenes, 1982: 21–74)), jak i twórców tekstów religijnych (np. *Księga mądrości*). W nauce zastąpiła ją wiedza, a same rozważania o mądrości zostały przesunięte raczej do kwestii etycznych (cnota) czy pedagogicznych (pewien pożądany stan edukacyjny, np. Comenius). Mimo zmiennych losów „mądrości” jako kategorii poznawczej, pozostaje ona ciągle pewnym ideałem życia człowieka, ale jest już bardziej swoistą ozdobą (kategoria estetyczna) niż jego istotą. Współcześnie raczej nikt nie chce być personifikacją posiadacza mądrości, czyli mędrce.

W języku polskim pojęcie mądrości jest związane z procesem nabywania wiedzy i jej rozsądnego zastosowania. Łączy się z rozsądkiem i rozumem. Ale też ma konotacje z ironicznym ujęciem mądrości (por. Szymczak, 1988: 129). Lepiej niż współczesna polszczyzna oddaje to rozumienie wcześniej używana terminologia, w której dominowało zabarwienie ironiczne. W *Słowniku języka polskiego* Lindego z 1857 roku przeważają określenia lekceważące powagę mądrości i jej posiadacza: mądrzelka, mądracha, mądrostka, mądroszka, mądrować, mądr (Linde, 1857: 20–21).

Mądrość (mędrzec) w języku polskim – częściowo zgodnie z tradycją starożytną – dotyczy zarówno posługiwania się wiedzą teoretyczną, jak i jej praktycznym wykorzystaniem. Mądrym jest więc ten, kto nie tylko wie, ale i umie praktycznie tą wiedzą w sposób roztropny posługiwać się. Jeden termin oznacza zarówno teoretyka, jak i praktyka. Ale w języku polskim funkcjonuje tylko „mędrzec”, natomiast ktoś, kto postępuje roztropnie, nie jest reprezentowany przez samodzielne określenie typu „roztropek”. Ten ostatni termin występuje wyłącznie w zabarwieniu ironicznym, co go dyskwalifikuje w użyciu związanym z „praktyczną mądrością” (sama „mądrość” zawiera, jak była o tym mowa, silne konotacje ironiczne).

Język starożytnej Grecji w tym względzie był znacznie bogatszy, co może świadczyć o przykładaniu szczególnego znaczenia do tego określenia. „Mądrość” była oddawana za pomocą dwóch terminów: *sophía* (mądrość) i *phrónesis* (roztropność). *Sophía* jest utożsamiana z wiedzą, a Ksenofanes

przeciwstawia ją sile fizycznej: „Wyższą bowiem od siły ludzi i koni jest nasza mądrość. Tymczasem to się ceni bardzo nierozważnie, a nie jest słuszne przedkładanie siły nad wartość mądrości” (za: Reale, 1994: 138) (Ksenofanes zestawia w sposób krytyczny kult zwycięstwa w zawodach sportowych (siły fizycznej) i mądrości, mędrzec „przegrywa” ze sportowcem). Heraklit łączy ją z cnotą: „Bycie mądrym jest największą cnotą, a *sophía* polega na mówieniu prawdy i działaniu według natury” (za: Legowicz, 1973: 79). Platon wprost ją utożsamia z cnotą duszy rozumnej. Sam Sokrates będzie nazywał swoją działalność „ludzka mądrością”.

Dopiero Arystoteles wyraźnie rozdzielił *sophía* i *phrónesis*. *Sophía* będzie wiedzą teoretyczną, która „przewyższa” sprawy ludzkie i uosabia się głównie w poznaniu metafizycznym. *Phrónesis* jako roztropność jest „tylko” praktyczną wiedzą o człowieku i jego sprawach. W czasach hellenistycznych, w których osłabło znaczenie rozważań metafizycznych na korzyść zainteresowań praktycznego życia w nowej sytuacji społeczno-politycznej Grecji, *phrónesis* (roztropność) zostaje też uznana za najwyższą cnotę. Utrzymano wyraźne rozróżnienie na mądrość teoretyczną i mądrość praktyczną.

Średniowiecze interpretowało mądrość zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez *Biblię* i *Księgę Mądrości*. Jednak pod wpływem *Nowego Testamentu* wprowadzono wątki mniej jednoznaczne w ocenie mądrości, a szczególnie dotyczące przekonania o jej posiadaniu. Starotestamentowa mądrość staje się sprawczynią wszystkiego dzięki swojej mocy pouczenia. „Jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpięliwy, miłujący dobro, bystry, niepowstrzymany, dobroczynny, ludzki, trwały, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszystkowiedzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze” (Biblia, 1990: Mdr 7,22–23). Apoteoza mądrości kończy się deklaracją, że jest ona „tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie” (Biblia, 1990: Mdr 7,26).

Ta ostatnia uwaga sugerowałaby, że mądrość jest stanem, któremu nic nie zagraża, a już na pewno nie głupota. Jednak na poziomie personifikacji następuje rozdzielenie głupca i mędrca. „Słowa z ust mędrca są przyjemnością, lecz usta głupca gubią jego samego. Początek słów jego ust to głupstwo, a koniec jego mowy to wielkie szaleństwo. A głupiec mnoży słowa” (Biblia, 1990: Koh, 10, 12–14). To nie wypowiedź jest mądra lub głupia, ale staje się taką ze względu na tego, kto ją wypowiada. Interpretując powyższe w sensie literalnym, przeczyłoby to logice jako nauce o wartościach logicz-

nych (prawda, fałsz), ponieważ są one funkcją samego zdania, a nie podmiotu je materializującego (nadawca). Jednak jeśli odniesiemy je do wartości etycznych (dobro, zło), to intencja osoby wypowiadającej ma znaczenie. Głupiec musi mówić głupio, a mędrzec mądrze. Każdy formułuje wypowiedzi zgodnie z konstytucją swojej natury. Ten dogmatyzm osłabia Jezus Chrystus, wprowadzając figurę „prostaczka”. Sprowadza tym samym mądrość z „boskości” na stopień ludzki, gdzie jedną z najistotniejszych cech pozostaje pokora (cecha/cnota niezrozumiała dla Greków). Staje się w ten sposób możliwa do realizacji na poziomie bytu niedoskonałego, jakim jest śmiertelny i ograniczony w swoich zdolnościach poznawczych człowiek. Też umożliwia wszelką dydaktykę – każdy może osiągnąć mądrość.

U świętego Pawła następuje przewartościowanie figury greckiej „mędrca” i żydowskiej „proroka”. Pierwszy rości pretensje do poznania rzeczywistości za pomocą swego rozumu, za którym nie stoi żaden autorytet religijny, tj. autorytet pierwotny (stwórczy). Drugi otrzymuje mądrość w formie zapośredniczonej od Boga i jest tylko jej przekąźnikiem. Chrześcijaнин jest już poszukiwaczem mądrości, która jest dana (Badiou, 2007) – „Cała mądrość od Boga pochodzi” (Biblia, 1990: Syr, 1,1).

Rodzi to właśnie ambiwalentność mądrości i umożliwia wytwarzanie oksymoronów typu „mądra głupota”, czy „głupia mądrość” (por. Dobrowolski, 2007: 30–31; Erazm, 2001: 140–153). Jak to ujął św. Paweł: „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (Biblia, 1990: 1 Kor, 1,20–21). Obie formuły są do zaakceptowania w chrześcijaństwie, a wykluczone przez tradycje filozoficzną Grecji i judaizmu. Można uznać ten właśnie moment za „dowartościowanie” głupoty czy też niedyskryminowanie głupca. Nie wszystko sprowadza się do racjonalizmu poszukującego prawdy, szczególnie gdy prawda została objawiona.

Z tej apoteozy głupoty próbuje wydostać rozum ludzki Bacon. Wskazuje on na ograniczenia naszego poznania, które jest skażone przez różnego typu błędy poznawcze, nazywane zgodnie z terminologią religijną „idolami”. Rozprawić się z idolami można tylko poprzez uświadomienie ich istoty. To krytyka „głupoty” jest warunkiem adekwatnego poznania, a nie rozwój mądrości (Bacon, 1955). Tylko świadomość głupoty powoduje, że rozum nie podąża za nią, a chętnie by to uczynił. Jak to ujął Bacon w słynnej przestrodze z *Novum Organum*: „Rozumowi ludzkiemu nie trzeba dodawać skrzydeł, lecz raczej ołowiu i ciężarów, ażeby hamowały wszelkie wyskoki i wzloty”.

Koncentrując się na głupocie jako wyzwaniu dydaktycznym, eliminujemy ją. Paradoksalnie to mądrość konstytuuje, czy w ogóle umożliwia wytwarzanie głupoty. W takim razie i mądrość musi ją usunąć. A „rozpoznana głupota to dodatkowy okruszek mądrości” (Boxsel, 2004: 28).

Z drugiej strony głupota jest warunkiem poznania. Wynika to z faktu jej powszechności. Błędnie odczytujemy inwokację Kartezjusza na temat powszechności rozumu ludzkiego. „Zdrowy rozum jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej podzielona, każdy bowiem sądzi, iż jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej, niżli posiadają. Nie jest prawdopodobne, aby się wszyscy mylili w tej mierze; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu (a to, ściśle biorąc, nazywamy zdrowym rozsądkiem lub rozumem), jest z natury równa u ludzi” (Descartes, 1988: 3). Dlaczego więc pojawiają się błędne sądy? Kartezjusz wskazuje w *Rozprawie o metodzie*, że przyczyną błędzenia w poznaniu, tkwi nie w dyspozycjach, ale w niewłaściwej metodzie prowadzenia rozumowań. Nie wnikając w całą metafizykę Kartezjusza, przyczyna błędu tkwi w tym, że nasza wolna wola jest nieograniczana i może nakierowywać się na dowolne zagadnienia, nawet na te, co do których jasności nie posiada rozum. Gdybyśmy potrafili powstrzymać naszą wolność, ograniczając ją rozumem, wtedy błędzenie jako takie nie byłoby możliwe (oczywiście możliwa jest w kwestiach nierozstrzygalnych postawa sceptyczna) (por. Kalita, 2007: 19–33).

Jednak powyższe nie tyle wyjaśnia mądrość, co raczej głupotę. Bierze się ona z nieograniczonej wolności (wolność woli) do wypowiedzania się o wszystkim, o czym nie mamy nawet pojęcia. Montaigne radykalniej wskazuje w *Próbach*, że rozum jest „zanurzony” w głupocie. Jednak proponuje lekarstwo w formie doświadczenia (u Kartezjusza lekarstwem miała być metoda): „kiedy rozum chybia, uciekamy się do doświadczenia (...), które jest o wiele słabszym i podlejszym środkiem; ale prawda jest tak wielką rzeczą, iż nie powinniśmy gardzić żadnym pośrednictwem, które do niej prowadzi” (Montaigne, 2009: 406).

Natomiast plan pansofii Comeniusa zakłada ograniczenie tejże woli do kierowania jej na wiedzę istniejącą, czyli na to, co jest już poznane. Eliminować ma to błąd. Studiujący poznaje to, co jest zawarte w podręczniku np. *Orbis Pictus*, co może ogranicza wiedzę do jej aktualności, ale i ogranicza powstanie błędu (przynajmniej czasowo). Według Comeniusa eliminacja błędów poznawczych sprowadza się do dydaktyzmu, czyli swoistej pansofii zawartej w podręcznikach (nie obniża to wartości zarówno właściwej meto-

dy poznawczej przy ich tworzeniu, jak i odwołania się do doświadczenia, przy weryfikacji wiedzy).

Ten powyższy kontekst oraz uwagi dotyczące mądrości należy odnieść do rozumienia pansofii przez Comeniusa. Jak wspomniano powyżej, realizacja projektu pansofii jako „*omnes, omnia, omnimo*” jest zagrożone przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, może okazać się, że wiedza jest aż tak rozległa, iż swoim zasięgiem obejmuje zbiór nieskończony. A już z samego ograniczenia egzystencji człowieka wynika, że byt skończony, co do swego trwania, nie jest w stanie przyswoić sobie nieskończonej wiedzy. Po drugie, nawet gdyby udało się ująć całą wiedzę, gdyż okazałaby się ona zbiorem skończonym, to pozostaje problem jej zachowania w umyśle. Jesteśmy jako ludzie ograniczeni biologicznym zapisem wiedzy, tj. naszą pamięcią (pomijam jej szacowaną wielkość na ok. 2,5 petabajta (Reber, 2010)¹), która podlega cały czas procesowi zapominania (utruty). Powraca tu starożytny dylemat, zgodnie z którym człowiek może uzyskać – jakimś cudem boskim – całą mądrość (wiedzę), ale nie jest w stanie jej utrzymać. Inaczej mówiąc, są to problemy kumulacji (gromadzenia) wiedzy i jej przechowywania oraz odtwarzania. Należy też uwzględnić, iż przekazywanie wiedzy, będące elementem komunikacji, czyli transmisji informacji oraz ich interpretacji, stanowiąc ważny aspekt interakcji społecznej, może nie tylko prowadzić do zamierzonych efektów, ale również tych nieoczekiwanych lub wręcz niechcianych. Wynika to z tego, iż język jest istotną częścią kultury i ukazuje on różnorodne doświadczenia. Różnice kulturowe są więc powiązane z językowymi. Język wpływa także na formy myślenia. W ramach jednej społeczności może dochodzić do rozmaitych zakłóceń w procesie komunikacji, dotyczącego chociażby przekazywania wiedzy, tym bardziej więc narastają one w przypadku kontaktów odmiennych grup różniących się językiem. W konsekwencji może to prowadzić nie tylko do braku zrozumienia, ale także do różnorodnych konfliktów (Bobyryk, 2013: 46–51; Bobryk, 2015: 115–137). Czy pansofia Comeniusa jest próbą pozytywnego wyeliminowania tych ograniczeń, czy też tylko bardzo ambitnym projektem bez szans na realizację?

Taką próbą realizacji idei pansofii *in actu* jest *Orbis Pictus*. Nie jest to książka, po której spodziewalibyśmy się, że zawiera całą wiedzę, zwłaszcza,

¹ Yet neurons combine so that each one helps with many memories at a time, exponentially increasing the brain's memory storage capacity to something closer to around 2.5 petabytes (or a million gigabytes). For comparison, if your brain worked like a digital video recorder in a television, 2.5 petabytes would be enough to hold three million hours of TV shows. You would have to leave the TV running continuously for more than 300 years to use up all that storage.

że oznaczałoby to, że można ją zawrzeć w stu pięćdziesięciu krótkich rozdziałach. „Jak więc widzicie, *książeczka* jest niewielka, a zawiera w sobie skrót (*breviarum*) całego świata i całego języka, jest pełna *obrazów, nazw i opisów rzeczy*” (Comenius, 2015: 52). Na zakończenie Comenius pisze: „Tak zobaczyłeś pokrótce wszystkie rzeczy, które mogą być pokazane” (Comenius, 2015: 365). Jak zatem należy rozumieć kwantyfikator ogólny, który swym zakresem obejmuje wszystko, czy całość. Łatwo tutaj popaść w pułapkę paradoksu, wynikającego z natury kwantyfikatora uniwersalnego. Gdy Heraklit mówi, że „wszystko jest zmienne”, to krytycy zarzucają mu, że samo twierdzenie o zmienności jest niezienne, zatem istnieje coś, co jest stałe. Jest to odmiana paradoksu kłamcy. Kłamacz mówi, że „wszystko, co do tej pory powiedziałem, było kłamstwem”. To czy tym twierdzeniem skłamał, czy też powiedział prawdę? Jeśli była to prawda, to nie *wszystko* było kłamstwem, a zatem twierdzenie jest fałszywe; a jeśli jest fałszywe, to *wszystko*, co było powiedziane, staje się kłamstwem, a więc jest prawdziwe, itd. Rozwiązanie tego dylematu musi się znajdować w specyficznym rozumieniu „wszystkiego” przez Comeniusa.

„Wszystko”, chociaż ze swojej istoty jest nieograniczone, musi zostać ograniczone, aby mogło być poznane. Wprawdzie „wszystko” stanowi klasę uniwersalną, czyli zawiera „wiedzę” i jej dopełnienie do klasy uniwersalnej, tj. „nie-wiedzę”. Comenius mówi o moralnym obowiązku, aby „przyswoić sobie dostateczną wiedzę o wszystkim, co istnieje i co można poznać” (Comenius, 1964: 75). A tym, „co można poznać”, jest tylko „wiedza”. Nie możemy poznać tego, czego nie wiemy (por. Eubulidesa *paradoks Elektry* – nie wie tego, co wie). „Wszystko” zatem jest ideą pozytywną (jest tym, co istnieje) i dotyczy tego, co już zostało poznane (cała przeszłość). Jest to swoista tautologia, czy trywialne twierdzenie, że poznajemy tylko to, co już poznaliśmy i tylko do tego ograniczamy nasze zadanie dydaktyczne. Mimo swojej banalności to twierdzenie ma istotne skutki co do zakresu poznania. Jest to też twierdzenie, które wyznacza normę poznania na przyszłość, aby ograniczać działalność badawczą do tego, co może być poznane.

Filozofia opiera się na aporiach, czyli sprzecznych grupach twierdzeń (każde twierdzenie osobno wygląda wiarygodnie), które znoszą się nawzajem siłą swojej argumentacji. Są one nierozstrzygalne (tak je traktowali sceptycy), gdyż nie mamy przeważającego argumentu, który jednoznacznie zakończyłby ciąg dowodzenia (aby usunąć aporetyczną sprzeczność należy zrezygnować z jednego z sądów, który składa się na aporię – problemem niestety jest to, że mamy do czynienia z wieloma sądami składa-

jącymi się na aporię i odrzucenie jednego, tylko nieznacznie ją redukuje). Może również aporia być początkiem poznania (wątpieniem metodycznym), jak ją postrzegał chociażby Sokrates. Dlatego filozofowie nie rozwiązują problemów, a co najwyżej je porządkują, a dodatkowo tworzą nowe. Jeśli jednak jakiś problem, który początkowo był problemem filozoficznym, uda się jednoznacznie rozstrzygnąć, to przestaje on być problemem filozoficznym (aporetycznym), a staje się zagadnieniem naukowym. Nie potrafimy jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie „czym jest człowiek?” (pytanie filozoficzne – wiele odpowiedzi prowadzących do aporii), ale potrafimy udzielić jednej odpowiedzi na pytanie „ile człowiek ma zębów?” (pytanie naukowe – odpowiedź jednoznaczna). To właśnie jest zasadnicza przyczyna, dlaczego Comenius nie stara się reformować poznania w ramach filozofii (nauka uniwersalna), a wprowadza nową dziedzinę epistemiczną, jaką ma być pansofia (wszechwiedza).

Pansofia jest nauką składającą się z rozstrzygalnych twierdzeń. Jest czymś, co można opanować, gdyż jest zawsze projektem zamkniętym – ma swój aktualny zasób wiedzy. Może oczywiście ten zasób wiedzy zostać powiększony i faktycznie ciągle tak się dzieje, jednak zawsze istnieje pewna jej aktualność. Da się całą wiedzę zamknąć w zbiór, chociaż już w momencie tego zamknięcia, staje się on nieaktualny i wymaga ponownego zamknięcia itd. To zjawisko w przypadku drukowanych encyklopedii wymagało ciągłego aneksowania wydania głównego. Filozofia tylko otwiera ten zbiór i nigdy nie pozwala go domknąć (tworzenie aporii). Stąd poznawczo (dydaktycznie) jest bezwartościowa, gdyż nie jest nauką dogmatyczną. Jej wartość polega na zmuszaniu do dalszych poszukiwań, do wątpienia, do prowokowania do zamiany pytań filozoficznych w pytania nauki. Filozofia jest krytycznym poszukiwaniem, zadawaniem pytań podważających dotychczasową pansofię. Jest to również wykorzystywane w modelach szkolnych, w których podejmuje się próby, by oprzeć edukację na modelu krytycznym Sokratesa, czego orędowniczką jest Martha Nussbaum (Nussbaum, 2016: 65–95). Jednak Comeniusowi bliższy jest model budowy całego gmachu wiedzy, związany z tradycją arystotelesowską (Arystoteles mistrz tych, którzy wszystko wiedzą).

Pansofia jest zbiorem wszelkiej aktualnej wiedzy. Jednak jej domykanie wymaga dwóch działań. Po pierwsze, uznanie twierdzeń za prawdziwe i włączenie ich w system nauki (co Karl Popper określał mianem „nauki normalnej”). Tym się zajmują badacze czy tzw. środowisko naukowe, które uznaje dany paradygmat – w znaczeniu nadanym mu przez Thomasa Khuna

– dla danej dziedziny. Ale pozostaje jeszcze drugie działanie, tj. popularyzacja nauki. Różnie szacuje się w jakim czasie wyniki badań zostają przyjęte przez szeroki obieg kulturowy, tj. stają się elementem nauczania szkolnego. Jest to okres od 30 do 50 lat (obserwujemy cały czas skracanie tego okresu). Potrzebujemy zatem zarówno erudytów (naukowców), jak i amatorów, czyli tych, którzy przyswoili sobie – jak to określił Comenius – „dostateczną wiedzę o wszystkim”. Chodzi zatem o ogólną, dostateczną orientację w świecie nauki.

Dzisiaj tym zadaniem zajmuje się m.in. nurt tzw. „trzeciej kultury”. Jest on w jakimś stopniu dłużnikiem sensacji Pascala: „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Stamtąd trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapełnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralności” (Pascal, 1989: 140 (347)). I dalej: „Nie w przestrzeni powinienem szukać swej godności, ale w umiarze własnej myśli. Nie zyskam nic więcej, posiadając ziemię; przestrzeń, wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt; myślą, ja go ogarniam” (Pascal, 1989: 140 (348)). Człowiek ma możliwość stosowania kwantyfikatora uniwersalnego do „każdej” rzeczywistości. Stąd dzięki myśli może ją uczynić wszystkim. I dlatego pansofia jest możliwa. „Przestrzeń i czas” nauki jest trudno zapełnić, ale parafrazując Pascala, nasza myśl to potrafi. Pansofia to myśl dokonująca uogólniającego podsumowania, „ogarnięcia” wszystkiego. I Pascal, dokładnie tak jak Comenius, uznaje ten wysiłek „dobrego myślenia” za nakaz moralny. Poznanie wszystkiego jest możliwe, jest naszym obowiązkiem i wymaga działań dydaktycznych w tym zakresie. Wiedza szkolna jest całą wiedzą, a szkoła jest całym światem. Parafrazując, można to ująć w sentencji: *lundum mundi* (szkoła światem). Temu zadaniu próbuje sprostać też „trzecia kultura”.

C.P. Snow w wykładzie o znamienym tytule „Dwie kultury” (Snow, 1999: 77–122) zauważył (w 1959 roku), że możemy mówić o co najmniej dwóch różnych kulturach. „Pierwsza kultura” to kultura humanistyczna, oparta na wykształceniu literackim, czyli czytaniu książek. To kultura „wyższa” (za taką się uważa), która wyznacza pojęcie człowieka kulturalnego (oczytanego erudyte). „Druga kultura” to kultura nauk przyrodniczych. Ci naukowcy nie czytają, a jak zauważył w badaniach Snow, niektórzy z nich chcieliby użyć książki jako narzędzia (jak to ujmowali, że może służyć jako podpórka lub też nieudolnie zastąpić młotek). Dickens wydał się im pisarzem ezoterycznym (*sic!*), czyli wymagającym jakichś dodatkowych objaśnień, ze względu na swoją tajemniczość. Przedstawiciele „pierwszej kultu-

ry” nie znają wprawdzie odpowiedzi na pytanie, na czym polega druga zasada termodynamiki, ale też nie mają z tego powodu żadnych wyrzutów sumienia. Przedstawiciele „drugiej kultury” zachowali poczucie wstydu, że tak mało czytali.

Humaniści stają się w swoich badaniach coraz bardziej hermetyczni. „Coś” tam czytają (często ekskluzywne rzeczy i rzeczywiście ezoteryczne) i piszą równie niezrozumiałym językiem. Na konferencji odczytują swój artykuł (nie są w stanie powiedzieć tzw. własnymi słowami, o co chodzi) i nie oczekują żadnej dyskusji (ponieważ inni się na tym przecież nie znają, a to dlatego, że nie czytali o tym, o czym właśnie on mówi). Na koniec i tak są zadowoleni z siebie – zostało wygłoszone. W ten sposób niszczone jest to, co jest istotą humanistyki (i filozofii) – dyskusja. Nie ma już uzgadniania myśli, są tylko oświadczenia. Natomiast przyrodnicy koncentrują się na wnioskach, na korzyściach, próbują rzeczywiście rozstrzygnąć problem, co brzmi patetycznie, dla całej ludzkości. Humanisci szukają zadowolenia (zaspokojenia) siebie, przyrodnicy dobra ogółu – tak wygląda diagnoza na dzisiaj, a nie tylko w czasach Snowa.

Na szczęście pojawiają się reprezentanci „trzeciej kultury”. Są to naukowcy o zdolności przekazywania trudnych zagadnień nauki językiem zrozumiałym dla szerszej publiczności. Zaczęło się od Einsteina, poprzez Stephena Hawkinga czy Briana Greene’a. Piewcą trzeciej kultury jest John Brockman: „Trzecia kultura to uczeni, myśliciele i badacze świata empirycznego, którzy dzięki swoim pracom i piarstwu przejmują rolę tradycyjnej elity intelektualnej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania od zawsze nurtujące ludzkość: czym jest życie, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy” (Brockman, 1996: 17). Tak więc filolodzy przegrywają z naukowcami. Czy to koniec starcia?

Może powinniśmy odnowić mądrość, która z założenia ma charakter metarefleksyjny, czyli stara się zrozumieć to, co jest rozumne i jednocześnie uchwycić istotę praktyczności. Trzecia kultura, jako wiedza „mądrościowa”, umożliwi nam uogólnienia, a dzięki nim, sprowadzając świat do kilku zasad, możemy go zrozumieć. Na tym polega sztuka wyjaśnienia. Czy jednak mamy „mędrców” (a nikt nie chce już dzisiaj nim być), którzy są w stanie sprostać temu zadaniu? Czy nie stali się oni filologami, hermeneutycznymi humanistami, którzy szukają tylko zadowolenia swoich solipsystycznych ambicji? Coś musi się zmienić, aby mądrość mogła przetrwać, abyśmy my „uczni” mogli przetrwać. Może czas na czwarta kulturę? To może być filozofia, ale odrodzona. Może to być pansofia, która jest bardziej zbliżona do nauk

przyrodniczych. Mimo że Comenius przedstawił swoją ideę pansofii prawie 400 lat temu, to jej aktualność pozostaje nakazem normatywnym, aby ludzie wiedzieli wszystko. Pozostają kwestie techniczne – gromadzenie wiedzy i jej udostępnianie, co wydaje się rozwiązywalnym problemem w perspektywie czasowej, m.in. dzięki sztucznej inteligencji (AI), czy Big data. Ale, aby taki program można było realizować, musi pojawić się śmiała idea, właśnie taka jak program pansofii Comeniusa.

Bibliografia

- Bacon Francis, *Novum Organum*, tłum. J. Wikariak, Warszawa 1955.
- Badiou Alain, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracowanie zespół Biblistów Polskich, wyd. III, Poznań–Warszawa 1990.
- Bobryk Adam, *Przełamywanie barier. Język polski na Litwie – język litewski w Polsce, W: Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy. Różnorodność praktyk i teorii*, red. D. Szaban, J. Nyckowiak, T. Kołodziej, Zielona Góra 2015: 115–137.
- Bobryk Adam, *Społeczne znaczenie funkcjonowania polskich ugrupowań politycznych w Republice Litewskiej 1989–2013*, Siedlce 2013.
- Boxsel van Matthijs, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, Warszawa 2004.
- Comenius, *Brama rzeczy, czyli szkoła całej wszechwiedzy*, W: Idem, *Pisma wybrane*, tłum. K. Remerowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964: 97–102.
- Comenius, *Orbis Pictus*: Komeński J.A., *Świat w obrazach rzeczy dostępnych zmysłom*, wstęp i przekład przekł. z języka jęz. łacińskiego łac. A. Fijałkowski, Warszawa 2015.
- Copleston Frederick, *Historia filozofii*, tom III, *Od Ochama do Suáreza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001.
- Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982.
- Dobrowolski Jacek, *Filozofia głupoty. Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*, Warszawa 2007.
- Dukaj Jacek, *Po piśmie*, Kraków 2019.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001.
- Fijałkowski Adam, *Tradycja i nowatorstwo w Orbis sensualium pictus Jana Amosa Komeńskiego*, Warszawa 2012.
- Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, red. J. Legowicz, Warszawa 1973.

- Kalita Cezary, *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*, Siedlce 2007.
- Kalita Cezary, *Meandry poznania: mądrość, głupota i „trzecia kultura”*, W: M. Fałdowska, A.W. Świdorski, G. Wierzbicki (red.), *Kultura bezpieczeństwa. Potrzeby i uwarunkowania*, t. III, Siedlce 2016: 89–97.
- Kalita Cezary, *ORBIS PICTUS: od świata w obrazach do wyjaśniania świata obrazami – Jan Amos Komeński (1658) a Otto Neurath (1936)*, „Siedleckie Zeszyty Komeniologiczne, seria pedagogika”, t. VI, Siedlce 2019: 159–176.
- Kalita Cezary, *Zachęta do filozofii (w setną rocznicę powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego)*, „Szkice Podlaskie” 2004, z. 12: 115–120.
- Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. III, Lwów 1857.
- Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. III, Warszawa 2009.
- Nussbaum C. Martha, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016.
- Pascal Blaise, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994.
- Reber Paul, *What Is the Memory Capacity of the Human Brain*, „Scientific America Mind. Neuroscience” May 1, 2010; <https://www.scientificamerican.com/article/what-is-the-memory-capacity/> (20.08.2020).
- Słownik języka polskiego*, red. nauk. M. Szymczak, t. II, Warszawa 1988.
- Snow Charles Percy, *Dwie kultury*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Suchodolski Bogdan, *Komeński*, Warszawa 1979.
- Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus – lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, tłum. K. Wójcik, oprac. E. Obarski, postł. J. Kosian, Wrocław 2003.
- Szumowski Władysław, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 2008.
- Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.