

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Standardy racjonalności filozoficznej

Wykład w ramach
Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły –
Jana Pawła II wygłoszony w Instytucie Jana Pawła II (KUL)

Gdy *homo sapiens* zdał sobie sprawę ze swojej rozumności, a stało się to zapewne wówczas, gdy świadomie posłużył się swoim rozumem, pojawiła się kwestia takiego jej określenia, aby można było ją efektywnie stosować w różnych życiowych sytuacjach. Okazało się jednak, że to, co w jednych z nich może uchodzić za jej przejaw, w innych musi być uznane za jej brak. Skłoniło to zapewne niejednego z tych, których życiowym powołaniem było dążenie do maksymalnie racjonalnego myślenia i praktycznego działania, do postawienia fundamentalnych pytania: co jest, a co nie jest przejawem racjonalności oraz kiedy nim jest, a kiedy nie jest? Odpowiedzi na te w miarę proste pytania okazywały się złożone. Co więcej, w miarę upływu czasu stawały się one coraz bardziej złożone. W efekcie mamy dzisiaj do czynienia z taką sytuacją, że można wprawdzie wyartykułować różne formy i typy racjonalności, ale trudno jest je sprowadzić do jednego wspólnego mianownika – poza nazwą, która okazuje się pojęciem tak szerokim, iż obejmuje formy myślenia i praktycznego działania pod jednymi względami się dopełniające, a pod innymi wykluczające. Jest to sytuacja trudna do zaakceptowania dla tych, którzy chcieliby mieć myślenie o racjonalności w miarę uporządkowane.

Wyjścia z niej szukano i szuka się nadal na różne sposoby. Jednym z najdawniejszych było takie ograniczenie obszaru występowania racjonalności, aby nie mogło się w nim pojawić nic takiego, czego nie dałoby się ująć rozumem, lub przynajmniej nad czym rozumem nie można by sprawować jako takiej kontroli. Tą drogą poszło wielu logików i matematyków, a także niejeden z filozofów – żeby

tylko tytułem przykładu przywołać ze starożytnych Arystotelesa, a z nowożytnych Kartezjusza. Innym wyjściem z tej intelektualnie kłopotliwej sytuacji było i jest takie elastyczne używanie tego pojęcia oraz innych pojęć bazowych dla racjonalności, aby mogły one oznaczać (w zależności od potrzeb) istotnie różniące się rzeczy i stany rzeczy. Tą drogą również poszedł niejedyn z logików, matematyków i filozofów. Przykładem może być Leibniz i sformułowana przez niego filozoficzna zasada „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*). Leibnizjańska odpowiedź na pytanie, jakie racje mogą i powinny być w niej brane pod uwagę, sprowadza się do stwierdzenia, że w grę wchodzić mogą różne racje, takie jak: racje dostateczne, konieczne, wyjaśniające, uzasadniające. Wprawdzie pierwsza z nich uznana została przez niego za rację preferowaną, to zarówno w jego teoretycznych rozważaniach, jak i praktycznych zastosowaniach racja dostateczna okazuje się tak uwikłana w logiczne i pozalogiczne możliwości, że nie sposób jest wskazać ani realnej, ani nawet potencjalnej różnicy między nią a pozostałymi racjami¹. Trzeba przy tym pamiętać, że Leibniz był dużego formatu logikiem i matematykiem. Jeśli zatem jego umysł nie był w stanie do końca poradzić sobie z tymi różnymi uwikłaniami różnych racji, to w jaki sposób mieliby sobie z nimi poradzić ci, którzy nie mają takiego jak on intelektualnego przygotowania.

Inną drogę do uporania się z tym problemem wybrali ci, którzy racjonalność łączyli raczej z ludzkim działaniem niż z ludzkim myśleniem. Jeśli wierzyć *Żywotom i poglądom słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, tą drogą szli w czasach starożytnych owi słynni mędrcy, którzy nauczali praktycznych mądrości, wybierającej różne formy, bowiem sytuacje życiowe, w których były one przydatne, różniły się niejednokrotnie między sobą w sposób zasadniczy. Jednym z tych mędrców był Tales z Miletu. Twierdził on m.in., że „nie twarz należy upiększać, ale być pięknym przez swe postępowanie”². Z kolei Chilon ze Sparty utrzymywał, że „mówiąc nie należy wymachiwać ręką – jest to bowiem rzeczą nierozumną”. Szukanie w tym jakiś racji dostatecznych czy koniecznych nie jest wprawdzie całkowicie pozbawione sensu, ale z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że nie o to przede wszystkim w tej racjonalności chodzi. Chodzi w niej bowiem o takie postępowanie oraz zachowanie się, które ułatwia nam, a nie utrudnia życie i współżycie z innymi ludźmi, a w każdym razie takie realizowanie naszych życiowych celów, które nie będzie prowadziło do konfliktów ze społecznym otoczeniem. Racjonalność ta nazywana jest dzisiaj racjonalnością społeczną lub – po prostu – racjonalnością społecznego działania. Jest jednak również spory kłopot z jej artykułowaniem, opisywaniem i wyjaśnianiem. Przekonują o tym m.in. podejmowane w tym zakresie próby przez Maxa Webera i tych weberystów, którzy

¹ Szerzej na ten temat: B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Aureus, Kraków 2007, s. 94 nn.

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 29 nn.

podążają wyznaczonym przez niego tropem śledzenia różnych form pojawiania się i przeobrażania racjonalności społecznej³.

Próby w miarę konsekwentnego ujęcia racjonalizmu i racjonalności pojawiały się i pojawiają również u niejednego z dawniejszych i współczesnych teologów. Jednym z bardziej znaczących był i jest św. Augustyn. W jego traktatach można znaleźć m.in. coś w rodzaju intelektualnego rozliczenia się z różnymi formami racjonalności przedchrześcijańskiej i przeciwstawienia im racjonalności chrześcijańskiej. W *Dialogu przeciwko akademikom* krytykuje on m.in. tych przedstawicieli nowych Akademii, którzy odeszli od Akademii Platona i samego Platona. Zaprowadzić ich to miało na bezdroża sceptycyzmu, to znaczy takiej postawy i takich poglądów, które wyrażają się w przekonaniu, że człowiek nie jest w stanie osiągnąć niczego pewnego⁴. Według św. Augustyna Platon nie był sceptykiem. Był od nich nie tylko mądrzejszy, ale także „najmądrzejszym i najbardziej uczonym filozofem swoich czasów”. Wprawdzie w podsumowaniu do tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, to jednak św. Augustyn równocześnie zapewnia, że wiedza, którą osiąga się poprzez subtelne rozumowania i którą znajduje w Akademii Platona, „nie sprzeciwia się naszej wierze”. Włożył on sporo intelektualnego wysiłku w swoje rozważania, aby przekonać ich adresata, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Powiedzmy jednak wyraźnie: wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko od poglądów platoników z nowych Akademii, ale także ze starej. W ujęciu św. Augustyna człowiek myślący osiąga, a przynajmniej osiągnąć może, wielką mądrość (rozumność), ale tylko wówczas, gdy zarówno korzysta z mocy swojego rozumu, jak i zwróci się ku Bogu chrześcijańskiemu. W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko, co istnieje, dowodzi zarówno istnienia Boga, jak i konieczności zwrócenia się ku Niemu i szukania w Nim owej Platońskiej pierwszej racji.

To samo poszukiwanie we wszystkim, co istnieje lub istnieć może pierwszej racji, charakteryzuje także rozważania św. Tomasza z Akwinu. Podobnie jak jego wielki poprzednik odwoływał się on zarówno do chrześcijańskiej tradycji teologicznej, jak i przedchrześcijańskiej tradycji filozoficznej – tyle tylko, że za najwybitniejszego przedstawiciela tej ostatniej uznawał nie Platona, lecz Arystotelesa. Zdaniem jego zwolenników poszukiwanie to zakończyło się powodzeniem, a jego efektem było sformułowanie oryginalnego i racjonalnego systemu teologiczno-filozoficznego. Rzecz jasna, według jego przeciwników zakończyło się ono niepowodzeniem, a to, co głosił, stanowiło i stanowi poważne zagrożenie

³ Por. S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1990.

⁴ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Pax, Warszawa 1953, s. 85 nn.

dla chrześcijańskiej nauki o Bogu, człowieku i otaczającym go świecie. Te dwie różne oceny tomizmu pojawiły się już za życia Tomasza z Akwiny, a później szale zwycięstwa przechylały się raz na jedną, raz na drugą stronę. Jednym z pierwszych jego oponentów był Siger z Brabantu, zwolennik bardziej rygorystycznego trzymania się Awerroistycznego racjonalizmu.

Jednym z tych współczesnych teologów i filozofów, którzy nawiązywali bezpośrednio do św. Tomasza z Akwiny był Karol Wojtyła – Jan Paweł II. W encyklice *Fides et Ratio* stwierdza on, że z punktu widzenia Magisterium Kościoła myśl św. Tomasza stanowi „autentyczny wzorzec dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przeniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum”⁵. W encyklice tej wskazany został jednak nie tylko wzorzec mistrza chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiego myślenia racjonalnego, ale także takie wzorce myślenia, które z różnych względów nie zasługują na uznanie i nie powinno się ich naśladować. Mówi się o nich zarówno w części wprowadzającej, jak i podsumowującej rozważania zawarte w tym dziele. W tej pierwszej wskazuje się m.in. na taki wzorzec myślenia, który cieszył się popularnością w czasach Soboru Watykańskiego I, tj. w drugiej połowie XIX stulecia, a którego generalnym celem było „podważenie wszelkiego poznania, które nie jest owocem naturalnych zdolności rozumu”⁶. Natomiast w tej drugiej wyróżnia się takie cieszące się obecnie popularnością nurty filozoficzne, jak: eklektyzm, scjentyzm, pragmatyzm, nihilizm czy postmodernizm. Każdy z nich opiera się na specyficznym wzorcu myślenia – zdaniem Jana Pawła II wzorcu błędnym, bowiem oddzielającym sferę wiary od sfery rozumu oraz wykluczającym sensowność (racjonalność) fundamentalnych pytań metafizycznych i egzystencjalnych, w tym pytania o sens ludzkiego życia. Można oczywiście z tymi generalizującymi ocenami stanu współczesnej filozofii polemizować. Nie ulega jednak wątpliwości, że w świetle zawartych w tej encyklice rozważań kwestie związane z racjonalizmem i racjonalnością filozoficzną należały i należą do ważniejszych, a problem ich standaryzacji do jednych z trudniejszych. Pojawia się w nich również jeśli nawet nie próba jego definitywnego rozwiązania, to przynajmniej wskazania tych zasad (takich jak zasada łączenia *fides et ratio*) i tych kategorii (takich jak *intellectus fidei*), które mogą do niego doprowadzić.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego. O relacjach między wiarą i rozumem*, Tum, Wrocław 1998, s. 116 nn.

⁶ *Ibidem*, s. 16 nn.

1. Standardowy standard racjonalności filozoficznej

Próby standaryzacji standardów racjonalności filozoficznej czy też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – opracowania jednego wspólnego wzorca dla racjonalności filozoficznej mają niemal tak długą tradycję jak sama filozofia. Pojawiają się bowiem razem z pierwszymi szkołami filozoficznymi i stanowią świadectwo trudności nie tyle nawet z jego wypracowaniem, ile z jego powszechnym uznaniem i przetrwaniem dłuższym niż trwała przyjmująca ów standard szkoła. Nie oznacza to jednak, że nie można wskazać ich generalnej funkcji. Trafna zdaje się być sugestia Alasdaira MacIntyre’a, że funkcje tych standardów można porównać do takich urządzeń nawigacyjnych, które umożliwiają w miarę sprawne żeglowanie po nie zawsze przyjaznych ludziom wodach mórz i oceanów. Rzecz jasna, im lepiej urządzenia te zostaną skonstruowane i im sprawniej będą obsługiwane, tym mniejsze będzie niebezpieczeństwo katastrofy, czy takiego dryfowania, które oznacza, że nie zmierzamy do właściwego portu; a dotarcie do tego „portu” oznacza – już bez żadnej metaforyczności – nie tylko osiągnięcie mądrości, ale także posługiwanie się nią w taki sposób, że osiąga się również inne życiowo istotne cele.

Przemijalność standardów racjonalności filozoficznej nie oznacza również, że nie można wskazać łączących je pojęć. Skłonny jestem przyjąć, że jednym z nich jest pojęcie „racji”. To wywodzące się z łacińskiego *ratio* pojęcie nie tylko miało być dopełnieniem dla greckiego pojęcia „zasady” (w szczególnym przypadku jego równoważnikiem), ale także jego poszerzeniem – oznaczającym m.in. rozum, rachunek, odniesienie itd. Do tego zróżnicowania dochodziło różnicowanie *racji* na: dostateczne i wystarczające, determinujące i uzasadniające, porządkujące i wyjaśniające. Wielcy racjoniści czasów starożytnych, tacy jak Sokrates, Platon czy Arystoteles, oraz nowożytnych, tacy jak Descartes, Kant czy Hegel potrafili dopisać do tej listy takie racje, które wprawdzie dobrze mieściły się w ich sposobie myślenia, mówienia i postępowania, ale już niekoniecznie pasowały do sposobów ich filozoficznych konkurentów.

Ta przemijalność tych standardów nie oznacza także, że nie można wskazać takich zasad, które są wspólne jeśli już nie dla nich wszystkich, to przynajmniej dla takich, które tworzą nurty filozoficznego myślenia. Do takich zasad zaliczam m.in. sformułowaną przez Sokratesa zasadę wyrażoną w stwierdzeniu: „Wiem, że nic nie wiem”. Jej rozumienie oraz wyjaśnienie wymaga jednak odwołania się zarówno do poglądów sofistów, jak i jej wykładni przedstawionej przez Platona w traktatach *Sofista*, *Gorgiasz* czy *Obrona Sokratesa*. Dopiero bowiem na tej podstawie można stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia z dwoma dopełniającymi się typami racjonalności, tj. racjonalnością afirmacji i racjonalnością negacji, oraz że musimy odpowiedzieć na pytanie, jak one mają się do siebie. Krótko rzecz ujmując, pierwsza z nich opiera się na generalnym założeniu, że racjonalnie myśli ten, kto

potrafi znaleźć różnorakie racje dla tego, co twierdzi. Natomiast druga na założeniu, że racjonalnie myśli ten, kto potrafi znaleźć owe racje dla tego, czemu zaprzecza.

Rzecz jasna, zarówno każdy z tych typów racjonalności oddzielnie, jak i oba wzięte razem mogą być na różny sposób rozwijane i interpretowane – zwłaszcza wówczas, gdy wpisuje się je w jakieś myślenie systemowe (np. myślenie Hegla) lub chociażby w jakiś nurt filozoficzny (np. sceptycyzm)⁷. Tak czy inaczej wychodzi na to, że w filozofii istotne znaczenie ma nie tylko samo wyartykułowanie określonych standardów, lecz także ich zinterpretowanie oraz stosowanie w myśleniu oraz w praktycznym postępowaniu. To akurat zdaje się być stosunkowo najmniej dyskusyjne.

W analizowaniu i przedstawianiu różnych stanowisk filozoficznych, w tym tych, które łączą się z myśleniem systemowym i systematycznym, wyróżniam co najmniej dwie dopełniające się części składowe, tj. część zawierającą różnego rodzaju negacje oraz część zawierającą różnego rodzaju afirmacje, przy czym niejednokrotnie jest tak, że warunkiem racjonalnego rozwiązania problemów pojawiających się w drugiej z nich jest racjonalne rozwiązanie problemów pojawiających się w pierwszej. Jednym z takich bazowych problemów było i jest nadal racjonalne odróżnienie filozoficznego krytycyzmu od filozoficznego sceptycyzmu. W swoich interpretacjach przyjmuję, że podstawowym kryterium ich odróżnienia jest ich zróżnicowanie z uwagi na generalne cele – w sceptycyzmie stanowi go próba wykazania, że w gruncie rzeczy nie można osiągnąć niczego pewnego, natomiast w krytycyzmie stanowi go nie tylko próba osiągnięcia owej pewności (pełnej lub chociażby częściowej), ale także przygotowanie gruntu pod jej osiągnięcie oraz nadzorowanie takiego postępowania, aby nie zbroczyć z prowadzącej do niej drogi. Również w części zawierającej różnego rodzaju afirmację wyróżniam jej składnik bazowy. Określam go – za Husserlem – mianem ejdetyki. Stanowią go bowiem podstawowe nastawienia, założenia oraz wiodące idee, motywy i postulaty. Rzecz jasna, u różnych filozofów zarówno ta pierwsza, jak i ta druga część różnie wygląda. Aby odpowiedź na pytanie, co wchodzi w ich skład, trzeba już jednak odwołać się do ich filozofii i przyjmowanych przez nich standardów racjonalności.

⁷ Przykładem takiego wpisania w określony nurt filozoficzny może być jego ujmowanie i wyjaśnienie przez Leona Joachimowicza w monografii poświęconej starożytnym sceptykom. W świetle tego ujęcia Sokrates „na równi z sofistami burzył przesady, poddawał krytycznej ocenie stare zwyczaje i religijne wyobrażenia, interesował się przede wszystkim praktyką i kształcą dzielnych obywateli” oraz „posługiwał się tą samą co sofisci metodą stawiania problemów, tą samą krytyką. Z tą samą podchwytiliwością i dialektyczną subtelnością prowadził dyskusje, precyzował i rozgraniczał pojęcia”. Jednak jego formuła: „»wiem, że nic nie wiem« nie była wyrazem sceptycznej myśli, jak to błędnie interpretował Cynceron, lecz swoistej metody”. Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 27.

2. Przykładowe standardy racjonalności filozoficznej

a) standard Kartezjański

Odwołam się tutaj przede wszystkim do *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza, bowiem w nich kwestia racjonalności negacji i racjonalności afirmacji została przedstawiona w sposób najbardziej systematyczny. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że Kartezjusz wychodzi w nich od negacji tego, co później Husserl nazwał „naiwnym obiektywizmem”, to znaczy zaufania do świadectwa zmysłów. Z pewnością jest to wątek mocno wyeksponowany w pierwszej części *Medytacji I* (zatytułowanej: „O czym można wątpić?”). Jednak uważniejsza analiza pierwszych zdań tej *Medytacji* przekonuje, że zanim zanegował racjonalność zaufania do zmysłów, sformował coś, co można uznać za *credo* Kartezjańskiego racjonalizmu intelektualistycznego – wyraża je stwierdzenie: „Jeśli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”. Jest w tym oczywiście pewna negacja, ale też jest w tym afirmacja wiary w to, że można i trzeba dotrzeć do „pierwszych podstaw” i wznieść na nich „coś pewnego i trwałego”. W dalszej części swoich *Medytacji* Kartezjusz pokazuje, co i jak to należy zrobić, aby dotrzeć do owych „pierwszych podstaw”, czym są owe podstawy, czym jest owo „coś” całkowicie pewnego i trwałego. W każdym z tych punktów pojawia się racjonalność afirmacji oraz negacji.

Generalnie biorąc, do owych pierwszych podstaw możemy i powinniśmy dotrzeć poprzez afirmację tego, co jest bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe oraz negację tego, co daje jakąkolwiek rację do wątplenia. Owymi „podstawami” są – po stronie medytującego Ja intelekt oraz wspomagające go władze poznawcze (wyobraźnia i pamięć), zaś po stronie przedmiotowej – wrodzone każdemu idee oraz „prawdy wieczne”. Te ostatnie traktowane są jako „coś” nie tylko całkowicie trwałego, ale także jako „coś” całkowicie pewnego. Każdy z tych punktów można rozpisać na bardziej szczegółowy scenariusz afirmacji oraz negacji. Przykładowo: wspomagający charakter wyobraźni w pewnym momencie zostaje przez Kartezjusza zanegowany przez wskazanie, że może ona płodzić (i płodzi) senne majaki (np. to że „jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany”), ale przecież (jest to już pewna afirmacja) „Gdy o tym myślę uważniej, widzę jasno, że nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu, tak że ogarnia mnie zdumienie i to zdumienie właśnie utwierdza mnie prawie w mniemaniu, że śnię”.

Szczególnie istotne znaczenie w Kartezjańskich afirmacjach mają afirmacja niezawodności poznawczej intelektu oraz afirmacja prawdomówności Boga. Ta pierwsza prowadzi bowiem do samookreślenia się medytującego Ja, natomiast ta druga – do odróżnienia „rzeczy myślącej, ale nie rozciągłej” od „rzeczy rozciągłej,

ale nie myślącej”, czyli otaczającego owo „ja” świata cielesnego (materialnego). Natomiast w tej drugiej można znaleźć (poza wszystkim innym) pewną wersję dowodzenia nie wprost – dowodzenia boskiej prawdomówności na podstawie najpierw sformułowanej, a później sfalsyfikowanej hipotezy Boga-zwodziciela.

Tych wszystkich wiążących się z Kartezjańską afirmacją „tak” oraz wiążących się z Kartezjańską negacją „nie” jest oczywiście więcej. Jedynie tytułem wskazania kierunku dalszych poszukiwań zasygnalizuję, że w Kartezjańskiej racjonalności występuje: a) afirmacja konstruktywizmu (wyrażającego się m.in. w poszukiwaniu niepowątpiewalnych racji, znajdowaniu ich i używaniu ich do poszukiwania następnych) oraz negacja destruktywizmu (np. sceptyczne wątplenie i „błąkanie się po lesie” – niczym ów podróżny, który nie może się zdecydować, w którą pójść stronę); b) afirmacja intelektualistycznego indywidualizmu (stawianie na własny intelekt) oraz negacja historycznego i zdroworozsądkowego kolektywizmu (stawianie na „mądrości” zbiorowe); c) afirmacja intelektualnej niezależności (niepodlegania religijnym i świeckim autorytetom) oraz negacja „spętania” poprzez różnego rodzaju „przymusy” (mówili o nich już starożytni sceptycy). Niektóre z tych afirmacji i negacji Kartezjusz sam sobie uświadomił. Wiele z nich zostało jednak ujawnionych przez kontynuatorów i krytyków jego filozofii. W Kartezjańskiej filozofii są zapewne również i takie, które nadal czekają na swoich odkrywców.

b) standard Spinozjański

W punkcie wyjścia wykazuje on spore podobieństwo do Kartezjańskich afirmacji i negacji, natomiast w punkcie dojścia ujawnia zasadnicze różnice. Poza wszystkim innym pokazuje to, że w przypadku racjonalizmu intelektualistycznego (jego przedstawicielami są zarówno Kartezjusz, jak i Spinoza) „diabeł” tkwi nie tylko w zasadach, ale także w wielu szczegółach, takich jak mocniejsze akcentowanie jednej z zasad niż innych czy próba takiego domknięcia filozoficznego systemu, aby wyłonił się z niego logicznie spójny obraz świata. O taki obraz świata chodziło również Kartezjuszowi, ale zdaniem jego XVII-wiecznych krytyków celu tego nie osiągnął. Spinoza nie przyłączył się wprawdzie do tych krytyków, ale był przekonany, że filozofia Kartezjańska wymaga jedynie pewnych korekt, dopowiedzeń i uściśleń. Pierwsza zatem ze Spinozjańskich afirmacji to uznanie filozofii Kartezjańskiej za najlepszą z zastanych filozofii, druga – ujawniona już we *Wprowadzeniu* do części pierwszej jego *Zasad filozofii Kartezjusza* – to uznanie dla Kartezjańskiego konstruktywizmu (wielkość swojego poprzednika dostrzegał nie w tym, że „wszystko podał w wątpliwość”, lecz w tym, że „uprzednio zwięźle ukazał racje” dla owego wątplenia), trzecia to uznanie dla Kartezjańskiego maksymalizmu, to znaczy dla potrzeby całkowitego uwolnienia się od fałszu i niepewności oraz opowiedzenia się za koniecznością osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej.

W tych samych punktach, w których występują Spinozjańskie afirmacje, pojawiają się również – początkowo na drugim planie – Spinozjańskie negacje.

Pierwsza z nich wyraża się w zakwestionowaniu Kartezjańskiego operacjonizmu, to znaczy wykonywania przez intelekt takich operacji poznawczych, jak wyszukiwanie racji i racji dla racji, formułowanie ciągów dedukcyjnego rozumowania, definiowanie pojęć. Krótko rzecz ujmując, według Spinozy Kartezjusz nie wykazał tu albo wystarczającej staranności, albo wystarczającej odwagi intelektualnej, aby powiedzieć to, co powiedzieć trzeba o całkowicie pierwszej „zasadzie” („zasadzie zasad”) intelektualnego myślenia. Jego zdaniem nie wystarczy powiedzieć, że jest to Bóg (to Kartezjusz powiedział), ale trzeba również dopowiedzieć, że dla każdego, w tym dla intelektualisty typu kartezjańskiego wszystko logicznie od Boga pochodzi oraz do Boga powraca. Zdecydowanie negatywna reakcja ówczesnych środowisk teologicznych i filozoficznych na te dopowiedzenia i korekty pokazuje, że Spinozjańska teizacja intelektualizmu nie była zgodna ani z chrześcijańską tradycją, ani też z ówczesną filozofią i teologią chrześcijańską. Przekonuje ona również, że Kartezjusz na tyle dobrze się orientował w ówczesnej sytuacji intelektualnej, aby nie mówić otwarcie tego, co jemu i podobnie do niego myślącym filozofom mogło przysporzyć sporo osobistych kłopotów i praktycznie żadnych zysków.

c) standard Leibnizjański

Również Leibniz chciał być filozofem kompletnym. Dla niego oznaczało to tyle, że dla wszystkiego, co istnieje lub tylko może istnieć, lub nie istnieje i nie może istnieć, potrafi wskazać odpowiednią rację. Stąd przyjęło się go nazywać „filozofem racji” oraz przypisywać mu autorstwo zasady „nic bez racji” (*nihil sine ratio*). Wskazanie wszystkich związanych z nią afirmacji oraz negacji nie jest możliwe, a nawet potrzebne. Potrzebne jest natomiast wskazanie tych, od których on wychodzi w swojej filozofii oraz tych, do których dochodzi w jej najbardziej ogólnych sformułowaniach. Krótko rzecz ujmując, Leibniz wychodzi od negacji łączenia teologii z filozofią, natomiast dochodzi do sformułowania twierdzeń, które tyleż samo są filozoficzne, co teologiczne, np. takich, że „świat istniejący jest najlepszym z możliwych światów”, że „człowiek posiada nieśmiertelną duszę”, że „konieczne jest istnienie tego, kto kieruje światem”. Nie jest to przy tym ani powtórka z filozofii Kartezjusza, ani też powtórka z filozofii Spinozy (do obu tych filozofów zgłaszała istotne zastrzeżenia).

Jak wygląda to przekraczanie błędów i ograniczeń zastanych form racjonalizmu oraz intelektualne wkraczanie w „najlepszy z możliwych światów” i znajdowanie w nim miejsca dla racjonalności Leibniza pokazane jest w wielkim skrócie w jego *Zasadach filozofii, czyli monadologii*. Wiele kwestii wyłożonych zostało nich w sposób „najprostszyszy z możliwych”, to znaczy w 90 paragrafach i w niemal definicyjnych sformułowaniach. Jest to jednak ten rodzaj prostoty, z którym spotykamy się już u Kartezjusza i Spinozy, to znaczy mamy tutaj do czynienia z prostotą, której naturę i strukturę może właściwie rozpoznać, ocenić i ewentualnie docenić intelektualista, to jest ten, kto sprawnie posługuje się intelektem. Dla

wszystkich innych, a stanowią oni przecież zdecydowaną większość, problemy zaczynają się już w momencie, gdy Leibniz – odwołując się do podstawowych kategorii swojej filozofii – stwierdza, że „*Monada*, o której będziemy tutaj mówili, nie jest niczym innym, jak tylko substancją prostą [...], tzn. pozbawioną części”. Z każdym kolejnym paragrafem *Monadologii* obraz Leibnizjańskiego „najlepszego z możliwych światów” i „najlepszej z możliwych filozofii” się komplikuje; już w § 7 owe tajemniczo wyglądające monady stają się jeszcze bardziej tajemnicze, bowiem okazuje się, iż „nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby się do nich dostać czy też z nich wydostać”.

Chcę przez to powiedzieć tylko tyle, że Leibnizjańska racjonalność w swoich podstaw zawiera afirmację myślenia intelektualnego, myślenia znajdującego się w opozycji do tego wszystkiego, co zmysłowe, w tym do zmysłowej obrazowości. Stąd Leibnizjańskich uwag o owych „oknach, przez które cokolwiek mogłoby się dostać lub wydostać” nie należy brać dosłownie. Dosłownie należy natomiast brać takie opisy owych monad, z których wynika, że każda z nich „musi różnić się od każdej innej”, że „wszelki byt stworzony podlega zmianom, a zatem także monada stworzona”, że „zmiany naturalne w monadach pochodzą od jakiejś *zasady wewnętrznej*”, że „jest też nieodzowne, aby prócz zasady zmiany było coś *szczegółowego, co się zmienia*”, że „*szczegółowość* ta musi zawierać wielość w jedności”. W tym momencie jesteśmy przy paragrafie 13 *Monadologii*. Możemy już jednak postawić pytanie: Skąd to wszystko wiemy? Odpowiedź tego filozofa jest jednoznaczna: wiemy to nie ze zmysłowych obserwacji, lecz z intelektualnych spekulacji (rozumowań).

Ważne miejsce w Leibnizjańskich spekulacjach (rozumowaniach) zajmują rozważania nad „substancją bezwzględnie doskonałą”, „źródłem istnienia”, „miejscem prawd wiecznych”, „jednością pierwotną” i tyloma innymi przymiotami, które Leibnizjański intelekt rozpoznaje w Bogu. Powiedzenie, że nie jest to Bóg pospolitej wiary czy jakiś zwyczajnych uczuć i pragnień jest samo przez się oczywiste – bo przecież Leibnizjańska filozofia stanowi nie tylko afirmację wyrafinowanego intelektualizmu, ale także negację różnego rodzaju pospolitości i zwyczajności. Rzecz jasna, znajduje się ona również w opozycji wobec filozofii Kartezjańskiej, ale jej słabości Leibniz dostrzega nie tyle w intelektualizmie, ile w niemożliwym do zaakceptowania przez niego dualizmie lub też – co właściwie na to samo wychodzi – nieumiejętności sprowadzenia wszystkiego do jednej Racji, Zasady, Monady, Substancji itp. Leibnizjańska filozofia stanowi oczywiście – poza wszystkim innym – afirmację intelektualistycznego monizmu oraz negację różnych form pluralizmu.

d) standard Wolterowski

Stosunkowo łatwo jest odpowiedzieć na pytanie, co i jak Wolter negował z największym intelektualnym oraz emocjonalnym zaangażowaniem. Nie ma bowiem takiego Wolterowskiego dzieła, w którym nie pojawiałyby się negacja tego, co

kojarzyło mu się z chrześcijaństwem. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że demontaż świata budowanego przez wieki przez tą religię uznał on za swoją życiową misję. Środkami, którymi się posługuje w jej wypełnianiu, jest ironia, złośliwość i napastliwość, jak w apelu: „*Ecrasons l'infâme*” („Rozdeptać łajdactwo!”). Są to w gruncie rzeczy jedyne „pewniki” Wolterowskiej racjonalności. Wszystko inne z nią związane musi być opatrzone znakiem zapytania. Znak taki trzeba postawić również przy kwestii granic Wolterowskich negacji. Można momentami odnieść wrażenie, że Wolter nie uznaje żadnych granic, to znaczy jest skłonny negocjować wszystko i wszystkich. Przypomina w tym tych sceptyków, o których Kartezjusz pisał w swojej *Rozprawie o metodzie*, że „wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania”, podczas gdy już zdecydowali, że nie ma i nie może być niczego pewnego. Niestety, tylko momentami przypomina owych mistrzów destrukcji. Nietrudno jest bowiem również wskazać takie Wolterowskie wypowiedzi, które przekonują, że mimo wszystko miał swoje autorytety i swoje świętości, takie chociażby, jakie pojawiają się w jego *Słowniku filozoficznym* w hasło „Natura” (pisanej przez niego z dużej litery) czy w *Listach o Anglikach*. W ich świetle na szczególne uznanie zasługują „Pan Locke” i „Pan Newton”. Mniejsza o to, za co ich cenił i czy dobrze zrozumiał ich poglądy – ważne, że ich cenił i akceptował przynajmniej niektóre z tych poglądów.

Jeszcze bogatsze w różnorodność niespodzianki są powiastki filozoficzne Woltera. Mają one oczywiście wielu różnych bohaterów, ale tylko jednego głównego. Nie jest nim ani Zadig, ani Kandyd, ani Prostaczek. Jest nim natomiast Wolterowski zdrowy rozsądek (z wyraźnym akcentem na słowo „Wolterowski”). Jest to taki rozsądek, który skłania wymienione tutaj postacie (i wielu jeszcze innych bohaterów tych powiastek) najpierw do ufania innym ludziom (ich „mądrości”, „prawości” „dobroci”) i powtarzania za „najmądrzejszymi” z nich, że „żyjemy na najlepszym z możliwych światów”, później do powątpiewania w ich cnoty, a na końcu do „zajmowania się własnym ogródkiem”, to znaczy nie mędrkowania o wielkich sprawach tego niedoskonałego i tamtego doskonałego świata (o ile oczywiście ów doskonały świat istnieje), tylko w miarę szczęśliwego życia i współżycia z innymi. Rzecz jasna, nic nie stoi nad przeszkodzie, aby Wolterowscy bohaterowie zaczęli się zastanawiać nad tym, czy tamten doskonały świat istnieje. Podobnie jest zresztą z Wolterowską miarą szczęśliwego życia i współżycia z innymi tutaj, na ziemi. Nie chciałbym dodatkowo komplikować tego, co już u samego Woltera jest skomplikowane, niemniej trzeba dopowiedzieć przynajmniej tyle, że można mieć uzasadnione wątpliwości, czy Wolterowski główny bohater może czuć się „w miarę” szczęśliwy bez mędrkowania i pouczenia innych lub przynajmniej stawiania znaku zapytania przy zdrowiu zdrowego rozsądku. Chcę przez to powiedzieć tylko tyle, że Wolterowska afirmacja zdrowego rozsądku również nie może się obejść bez pewnej negacji i nikt nie jest w stanie wskazać takiego sposobu jego używania, który by gwarantował, że prawda jest prawdą, dobro jest dobrem, szczęście jest szczęściem, optymizm jest optymizmem itd.

e) standard Kantowski

Jest on bez wątpienia znacznie bliższy afirmacjom i negacjom Kartezjańskim niż Wolterowskiem. Widoczne jest to już w sposobie stawiania przez Kanta zasadniczych problemów filozoficznych, ich rozwiązywania oraz przedstawiania proponowanych rozwiązań. W porównaniu z *Krytyką czystego rozumu* Kanta Wolterowskie rozprawy zdają się być publicystką lub – w najlepszym razie – swobodną w treściach i formach wyrazu eseistyką. W tym Kantowskim dziele (ale nie tylko w nim) wszystko jest wyłożone zgodnie z najlepszymi tradycjami filozofii zasad. W świetle tych tradycji nie tylko trzeba zaczynać od wskazania zasad, ale także od ich logicznego uporządkowania, a następnie używania zgodnego z tą logiką.

W każdym razie Kant tak właśnie postępuje. Na początku stwierdza on: „Istnieją dwie, absolutnie pierwsze zasady wszystkich prawd, jedna z nich jest zasadą prawd twierdzących, mianowicie twierdzenie: cokolwiek jest, jest, druga jest zasadą prawd przeczących, mianowicie twierdzenie: cokolwiek nie jest, nie jest”. Używając przyjętej w tych rozważaniach terminologii, można powiedzieć, że pierwszą z nich jest zasadą afirmacji, natomiast drugą – zasada negacji. Wszystkie inne zasady Kant traktuje jako pozostające z tymi pierwszymi w związkach logicznej zależności.

W takiej zależności pozostaje m.in. pojawiające się w *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu* Kantowskie *votum separatum* wobec tradycyjnych (czyt. niedostatecznie krytycznych) afirmacji i negacji. Kant – z charakterystycznym dla filozofów zasad redukowaniem tego, co pochodne i złożone do tego, co podstawowe i proste – wyróżnia w tej tradycji dwie zasadnicze opcje: dogmatyczną i sceptyczną. W pierwszej z nich prym wiodą różnego rodzaju afirmacje (i ich następstwa), natomiast w drugiej różnego rodzaju negacje (i ich następstwa). Opcją trzecią, proponowaną przez Kanta, ma być stanowisko krytycznego racjonalizmu, to znaczy takiego, w którym rozum „na nowo podejmuje się najuciążliwszego z wszelkich zadań, a mianowicie poznania samego siebie i ustanowienia trybunału, który by go umacniał w jego sprawiedliwych wymaganiach [...], a trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu”. Stanowi to nie tylko wyjaśnienie tytułu tego dzieła, ale także najogólniejsze z możliwych uzasadnienie dla zawartych w nim wywodów, w tym dla pojawiających się tam kolejnych afirmacji i negacji.

Teoretycznie przesłedzenie ich wszystkich jest możliwe (filozofia Kanta stanowi uporządkowany logicznie system), ale wymaga sporo czasu i miejsca. Stąd jedynie sygnalizując miejsca ich występowania, zaznaczę, że mamy tutaj do czynienia: a) z afirmacją poznania *a priori* (ma być ono „miarą” i „przykładem wszelkiej apodyktycznej pewności”), któremu przeciwstawiane jest poznanie *a posteriori*; b) afirmacją świata fenomenów (przejawów), któremu przeciwstawiany jest świat noumenów (rzeczy samych w sobie); c) afirmacją rygorystycznego logicyzmu, któremu przeciwstawiane są paralogizmy, antynomie oraz innego rodzaju „sofistyczne mamidła”; d) afirmacją transcendentalizmu, w którym wyróżniane i prze-

ciwstawiane sobie są formy oglądu zmysłowego, formy oglądu umysłowego, oraz tzw. idee regulatywne.

Wszystkie te złożone afirmacje i negacje pojawiają się w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*, krytyce, której celem głównym jest „wykrycie bezpodstawnych uroszczeń rozumu” i „sprowadzenie ich pretensji do wynalezienia i rozszerzenia poznania za pomocą [...] wyłącznie zasad transcendentálnych, do samej tylko oceny czystego intelektu i do zabezpieczenia go przed sofistycznymi mamidlami”. Trzeba jednak również pamiętać o Kantowskiej *Krytyce praktycznego rozumu*, rozumu przeciwstawianego „rozumowi czystemu”, ale przeciwstawianego nie poprzez proste negacje, lecz poprzez różnice występujące między rozumem w jego „zastosowaniach teoretycznych” oraz tym samym „czystym rozumem”, ale w jego zastosowaniach praktycznych. Podobnie rzecz się ma z Kantowską *Metafizyką moralności* i *Uzasadnieniem metafizyki moralności*.

f) standard Heglowski

Hegel przejął od Kanta to, co znawcy nowożytnej filozofii, w tym nowożytnego racjonalizmu, nazwali „odmitologizowaniem rozumu”. W określeniu tym zawiera się jeśli nie pewna negacja, to z pewnością pewna opozycja. Warto przypomnieć, że już starożytni filozofowie przeciwstawiali *Logos* (kojarzony z tym, co rozumne) *mýthos* (kojarzonemu z tym, co albo nierozumne, albo niedostatecznie rozumne). Opozycja ta pociągała za sobą inne, w tym takie, które racjonalnie łączyły się poprzez negacje i afirmacje. Hegel, podobnie jak Kant, ten rodzaj związku uznał za „podstawową zasadę” racjonalnego myślenia i nadał mu wymiar uniwersalny, to znaczy uznał, że Wszechrozum w swoim dziejowym marszu samorealizuje się zarówno poprzez afirmacje, jak i poprzez negacje, zaś występujący między nimi związek ma dialektyczny charakter. Oznacza to m.in., że każda afirmacja natrafia na swoje negacje oraz każda negacja posiada swoje afirmacje, a na końcu tego łańcucha wyłania się główny bohater wszystkich wydarzeń – Wszechrozum, nazywany również „Duchem Świata” („Jest to duch, którego wiedza o sobie ma postać duchową, czyli jest *wiedzą pojęciową*, lecz ma także postać pewności siebie”). W tym finalnym momencie wszystkie przeciwieństwa, opozycje, negatywności zostają zniesione, wszystkie „istotności zostają wessane” w jedno pojęcie, „które, uświadamia sobie siebie jako pojęcie”.

Być może, że i w tym przypadku istnieje teoretyczna możliwość wskazania wszystkich Heglowskich afirmacji i negacji. Nie jestem jednak o tym całkowicie przekonany. Do powątpiewania w możliwość sporządzenia ich kompletnej listy skłania mnie m.in. lektura takich dzieł Hegla, jak *Nauka logiki* i *Fenomenologia ducha*. Niemal na każdej stronie pojawia się w nich jakaś negacja lub afirmacja, a najczęściej jedna i druga. Pozostaje zatem wskazanie przynajmniej tych, które można uznać za swoistą wizytówkę wyłożonej tam filozofii. Na początku rozważań zawartych w *Nauce logiki* mamy zatem afirmację takiej „logiki, której materia jest

całkowicie i zupełnie niezależna”. Jednak niemal od razu pojawia się określona negacja, bowiem okazuje się, że tak pojęta logika „może podawać tylko formalne warunki prawdziwego poznania i nie może zawierać w sobie samej prawdy realnej, ani stanowić choćby tylko *drogi do realnej prawdy*”. Nieco dalej pojawia się afirmacja intelektualizmu, artykułowanego zarówno w opozycji do sensualizmu i racjonalizmu zdroworozsądkowego, jak i Kantowskiego idealizmu transcendentnego („konsekwentnie przeprowadzony doprowadził wprawdzie do pokazania, że formy nie mają *zastosowania do rzeczy samych w sobie*”, jednak „subiektywny punkt widzenia tej próby nie pozwolił doprowadzić jej do końca”).

W *Fenomenologii ducha* szczególnie interesujące (i znaczące) są afirmacje i negacje artykułowane w dialektycznym związku Pana i niewolnika. Pierwszy z nich to byt wolny („samoistny”), zaś drugi to byt wprawdzie zniewolony („nie-samoistny”), ale pragnący uwolnienia się „z kajdan” i dążący do osiągnięcia tego celu. Na drodze do niego staje mu zarówno Pan, który „swoją mocą panuje nad tą drugą jednostką”, jak i świat rzeczy, do których w sposób pośredni („poprzez niewolnika”) odnosi się „Pan”. „Niewolnik, jako samowiedza w ogóle, odnosi się również negatywnie do rzeczy i ją znosi; rzecz jest dla niewolnika jednocześnie czymś samoistnym i dlatego przez swą negację nie może poradzić sobie z nią tak, żeby ją unicestwić”. Ta próbka myślenia dialektycznego Hegla ma jedynie sygnalizować, jak bardzo złożony system stanowi Hegłowska filozofia.

Literatura

- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, t. I–IV, Pax, Warszawa 1953.
 Descartes R., *Medytacji o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001.
 Diogenes Laertios, *Żywotom i poglądom słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984.
 Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. I i II, PWN, Warszawa 1963.
 Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. I i II, PWN, Warszawa 1967.
 Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego. O relacjach między wiarą i rozumem*, Tum, Wrocław 1998.
 Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
 Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I i II, PWN, Warszawa 1957.
 Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Antyk, Kęty 2002.
 Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969.
 Paź B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Aureus, Kraków 2007.
 Sica A., *Weber. Irrationality and Social Order*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1990.
 Spinoza B., *Pisma wczesne*, PWN, Warszawa 1969.
 Turner S. (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
 Wojtyła K. (Jan Paweł II), *Encyklika Fides et Ratio. O relacjach między wiarą i rozumem*, Poznań 1998.
 Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1952.