

O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII NOWOŻYTNEJ

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Zbigniew Drozdowicz

**O RACJONALNOŚCI W FILOZOFII
NOWOŻYTNEJ**

Wykłady



POZNAŃ 2008

Recenzent: prof. dr hab. prof. dr hab. Marek Szulakiewicz

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz 2008

Projekt okładki: *Dorota Bojkowska-Koralewska*

Redaktor: *Renata Madelto-Filipowicz*

Redaktor techniczny: *Krystyna Jasińska*

ISBN 978-83-232-1940-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
UL. F. NOWOWIEJSKIEGO 55, 61-734 POZNAŃ, TEL. 061 829 39 85, FAX 061 829 39 80
<http://press.amu.edu.pl> e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 300 egz. Ark. wyd. 10,50. Ark. druk. 10, 625.

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Od autora	7
WYKŁAD I	
Racjonalność kartezjańska	9
WYKŁAD II	
Kartezjańskie kontynuacje	27
1. Racjonalizm spinozjański	27
2. Racjonalizm wolffiański	37
WYKŁAD III	
Przeciwnicy kartezjanizmu	45
1. Racjonalizm leibniziański	45
2. Racjonalizm vicański	55
WYKŁAD IV	
Racjonalność wolterowska	65
WYKŁAD V	
Racjonalność kantowska	81
WYKŁAD VI	
Racjonalność heglowska	97
WYKŁAD VII	
Racjonalność comte'owska	111
WYKŁAD VIII	
Racjonalność poincaré'owska	129
WYKŁAD IX	
Racjonalność afirmacji i negacji	147
1. Kartezjańska racjonalność afirmacji i negacji	147
2. Spinozjańska racjonalność afirmacji i negacji	149

3. Wolffiańska racjonalność afirmacji i negacji	150
4. Leibniziańska racjonalność afirmacji i negacji	151
5. Vicańska racjonalność afirmacji i negacji	153
6. Wolterowska racjonalność afirmacji i negacji	155
7. Kantowska racjonalność afirmacji i negacji	156
8. Hegłowska racjonalność afirmacji i negacji	158
9. Comte'owska racjonalność afirmacji i negacji	159
10. Poincaré'owska racjonalność afirmacji i negacji	161
Bibliografia	164
Indeks nazwisk	167

Od autora

Zapewne wielu kreatorów tych wydarzeń, które miały i mają miejsce na scenie życia umysłowego nazywanej „filozofią” było i jest świadomych tego, że jednym z jej bohaterów jest racjonalność, to znaczy to, co jest kreowane przez różnie pojmowany rozum. W niejednym przypadku efektem tej kreacji był racjonalizm, to znaczy określona doktryna lub nurt filozoficzny. Różnie oczywiście ta racjonalność i ten racjonalizm jest przedstawiany i oceniany, ale z reguły wiąże się z nimi spore nadzieje na osiągnięcie takich istotnych celów, jak poznanie samego siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia, samookreślenie się w stosunku do tego otoczenia itd. Znaczne zróżnicowanie pojawiających się w filozofii form racjonalności sprawia, że nie zawsze łatwo można się zorientować, gdzie się one zaczynają, a gdzie się kończą. Jakimś ułatwieniem w tej mierze może być przyjęte przeze mnie założenie, że w każdej z nich można wyróżnić dwa typy racjonalności, to znaczy racjonalność afirmacji (twierdzenia czegoś) oraz racjonalność negacji (wątpienie w coś lub przeczenia czemuś), przy czym często jest tak, że pod jednym względem się one wykluczają, pod innym dopełniają. Ustalenie ich dopełniania się i wykluczania niekiedy jest stosunkowo łatwe, ale bywa i tak, że komplikuje się tak bardzo, że jedynie w pewnym przybliżeniu można wskazać występujące między nimi granice.

W tym zbiorze wykładów podejmuję próbę pokazania jak ta racjonalność afirmacji oraz racjonalność negacji była kreowana i przedstawiana w filozofii nowożytnej. Wychodzę w niej od Kartezjusza, myśliciela uznanego (m.in. przez E. Husserla) za filozofa głębokiego przełomu, a jednocześnie stanowiącego swoiste wyzwanie filozoficzne zarówno dla tych, którzy znajdowali w jego rozważaniach źródło inspiracji do własnego filozofowania, jak i dla tych, którzy traktowali je jako nagromadzenie różno-

rakich błędów. Stąd w dwóch kolejnych wykładach przedstawiam – najpierw jego kontynuatorów (takich jak B. Spinoza i Ch. Wolff), a później jego krytyków (takich jak G.W. Leibniz i G. Vico). Prezentowany w wykładzie czwartym Wolter był również krytykiem Kartezjusza, ale jego krytyka szła znacznie dalej niż negacja racjonalności kartezjańskiej. Racjonalność wolterowską traktuję jako swoistą wizytówkę Oświecenia, epoki kojarzonej oczywiście z rozumnością (racjonalnością), ale z rozumnością zrywającą z kartezjańskim, spinozjańskim, leibnicjańskim, a nawet (w jej drugiej fazie) z wollfiańskim intelektualizmem i proponującą dla niej nowe podstawy, nowe formuły, a nawet nowe środki wyrazu. Pod niektórymi względami jest ona bliska racjonalności zdroworozsądkowej. Jednak pojawiające się w jej ramach afirmacje przekonują, że odwołuje się ona do istotnie różniących się źródeł mądrości (racjonalności), natomiast jej negacje świadczą o tym, że dystansuje się w jakiejś mierze m.in. od zdrowego rozsądku. W ostatniej fazie Oświecenia (nazywanej „późnym oświeceniem”) mamy do czynienia ze swoistym renesansem intelektualizmu. Pojawia się on jednak głównie w filozofii niemieckiej, a jego najbardziej znaczącymi przedstawicielami są I. Kant oraz G.W.F. Hegel; ich filozofii rozumności (racjonalności) poświęcone są dwa kolejne wykłady. Całość dopełniają wykłady, w których przedstawiam stanowiska A. Comte’a oraz H. Poincarégo. Filozofów tych łączy charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznego scjentyzmu dążenie do maksymalnego zbliżenia refleksji filozoficznej do tych standardów, które uznawane są za naukowe. Dzieli natomiast m.in. postrzeganie tego, jak można i powinno się ten cel osiągnąć oraz jaką wartość przedstawia produkt finalny tych dążeń. Obaj myśliciele nawiązują (krytycznie) do filozofii Kartezjusza i mimo że każdy z nich czyni to w różny sposób oraz formułują różne jej oceny, ich filozofie można potraktować jako pewnego rodzaju pokartezjańskie dziedzictwo.

Wykład I

Racjonalność kartezjańska

Kartezjusz (wł. René Descartes, 1596–1650) tak mocno kojarzy się dzisiaj z racjonalizmem, że nawet ci, którzy zgłaszają do niego różnorakie zastrzeżenia przyznają, że miał on istotny wpływ na nowożytną filozofię w ogóle, a na jej nurt racjonalistyczny w szczególności¹. Formuła: *Cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) stała się swoistą wizytówką jego filozofii. Zarówno to twierdzenie, jak też inne powtarzane za Kartezjuszem, wzięte oddzielnie mogą wydawać się stosunkowo proste. Filozof ten zresztą wielokrotnie powoływał się na ich prostotę i „oczywistość samą przez się”. Problem jednak w tym, że na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu nie funkcjonują one i nie mogą funkcjonować oddzielnie. Funkcjonują natomiast jako części składowe systemu filozoficznego, który filozof ten budował od „pierwszych podstaw” i który miał umożliwiać racjonalne wypowiedanie się o wszystkim, co realnie istnieje lub przynajmniej może istnieć, a nawet wypowiedanie się o tym, co nie istnieje lub nie może istnieć – nie tylko, że nie istnieje lub że nie może istnieć, ale także jakie

¹ Jest rzeczą charakterystyczną, że w wyróżnianych w filozofii nowożytnej dwóch jej głównych nurtach, to znaczy w racjonalizmie i w empiryzmie z reguły pojawia się bezpośrednio lub pośrednio odwołanie do Kartezjusza. Przykładowo: Władysław Tatarkiewicz, po wyróżnieniu tych „dwóch wielkich prądów filozoficznych czasów nowych, a w szczególności XVII i XVIII w.” – stwierdza, iż spór między przedstawicielami jednego i drugiego „miał w nowożytnej filozofii taki przebieg, że rozpoczął się od kwestii ważności. Bacona z Kartezjuszem dzieliła kwestia metodologii: czy rzetelną wiedzę zdobywa się indukcją, czy dedukcją”. Dalej natomiast wskazuje, że na gruncie samego racjonalizmu (utożsamianego z dedukcjonizmem) toczył się spór o całkowicie pierwsze przesłanki dedukcyjnego rozumowania – jedna postać racjonalizmu „mniemała, że pierwsze przesłanki są zbędne. Inna postać racjonalizmu odrzucała taką koncepcję jako niedorzeczną; dla niej system dedukcyjny musi mieć początek, a rolą rozumu jest nie tylko dowodzić twierdzeń., ale także ujmować pierwsze przesłanki. W pierwszej postaci rola rozumu jest tylko *dyskursywna*, w drugiej także *intuicyjna*. Typem czysto dyskursywnego racjonalizmu jest system Leibniza, a intuicyjnego – system Kartezjusza”. Por. W. Tatarkiewicz, *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, w: *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 110 i d.

przemawiają za tym racje, że nie istnieje lub nie może istnieć. Już w tym momencie problem zaczyna się komplikować, a im bardziej zagłębiamy się w kartezjanizm, tym coraz bardziej obraz świata i samego siebie staje się złożony.

Na innego rodzaju problem natrafiamy wówczas, gdy próbujemy znaleźć jakąś w miarę przekonującą wykładnię kartezjanizmu. Jest ich oczywiście wiele i niektóre z nich się dopełniają. Jest jednak wiele takich, które się po prostu wykluczają i to w najbardziej istotnych dla tej filozofii punktach. Nie ma możliwości znalezienia dla nich wszystkich jakiegoś wspólnego „mianownika”. Można oczywiście zaproponować własne odczytania tej filozofii. Można również opowiedzieć się za którąś z bardziej znaczących jej wykładni oraz w miarę konsekwentnie jej się trzymać. W swoim wykładzie kartezjańskiego racjonalizmu opowiadam się za drugą z tych opcji.

Sporo trafności dostrzegam w podejściu Edmunda Husserla do tej filozofii, w szczególności tym, które przedstawione zostało w jego *Medytacjach kartezjańskich*. Rzecz jasna, podejście do jakiejś filozofii to jeszcze nie jej wykładnia. W miarę studiowania tej rozprawy staje się zresztą coraz jaśniejsze, że Husserlowi nie chodzi o kartezjanizm samego Kartezjusza, lecz jego własny, a ściślej o taki transcendentalizm, jaki kryje się za nazwą „fenomenologia”². Kwestia tego podejścia ma jednak zasadnicze znaczenia w przypadku każdej postaci racjonalizmu bazującego na dedukcji, a taki charakter mają właśnie medytacje kartezjańskie. Przesądza ono bowiem o generaliach, czy też – jak to się mówiło w przeszłości – o zasadach. Zgadza się zatem z Husserlem, że medytacje te **z zasady** są programowym:

– antynaturalizmem, to znaczy znajdują się w opozycji do tych wszystkich i tego wszystkiego, co szuka dla siebie oparcia w świecie cielesnym (materialnym, zmysłowym);

² Andrzej Póltawski, autor wstępu do tego dzieła przypomina, że „*Medytacje kartezjańskie* ukazały się po raz pierwszy w języku francuskim w roku 1931 w przekładzie E. Levinasa i G. Peiffer. Praca stanowi przerobiony i rozszerzony tekst dwugodzinnych wykładów, wygłoszonych przez Husserla na paryskiej Sorbonie 23 i 25 lutego 1929 roku. Podobne, choć nie identyczne wykłady miał Husserl w drodze powrotnej w Strasburgu. Nawiązując do stanowiska największego filozofa francuskiego, Kartezjusza, wykłady paryskie miały zarysowywać podstawowy sens i główne kierunki badań fenomenologicznych. Punktem wyjścia rozważań jest próba pokazania, jak radykalizacja kartezjańskiego metodycznego wątplenia prowadzi do problematyki transcendentalnej w rozumieniu Husserla”. Por. A. Póltawski, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, XI i d.

– antypsychologizmem, to znaczy są w opozycji do tych wszystkich i tego wszystkiego, co bazuje na mniej lub bardziej jasno wyartykułowanych związkach psychologicznych (skojarzeniach, odczuciach itp.);

– oraz ahistoryzmem, to znaczy są w opozycji do tych wszystkich i tego wszystkiego co szuka i znajduje uzasadnienie dla swojego myślenia w mniej lub bardziej jasno wyartykułowanych doświadczeniach minionych pokoleń.

Wszystko to należy do kartezjańskich negacji.

Jeśli natomiast chodzi o jego afirmacje, to medytacje te są **z zasady** programowym:

– intelektualizmem, to znaczy korzystają przede wszystkim z tych możliwości, które stwarza ludzki intelekt;

– logicyzmem, to znaczy trzymają się, a przynajmniej usilnie starają się trzymać reguł logicznego myślenia (takich jak reguła niesprzeczności);

– oraz dedukcjonistycznym maksymalizmem, to znaczy takim myśleniem, w którym z przyjętych i traktowanych jako pewniki założeń wyjściowych wyprowadza się maksymalnie wiele różnych konsekwencji oraz postuluje wyprowadzanie dalszych, przy czym zakłada się, że przyjęty dla niego wzorzec myślenia albo nie doprowadzi do pojawienia się sprzeczności, albo też – jeśli jakieś się pojawią – pozwoli na ich eliminację.

Zarówno kartezjańskie negacje, jak i afirmacje stanowią uzasadnienie dla tezy E. Husserla, że „Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, które zmieniając styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu” (czytaj: naturalizmu) i zwraca „w kierunku subiektywizmu transcendentnego” (czytaj: intelektualizmu)³. W swoim wykładzie spróbuję pokazać przynajmniej jakąś część tej kartezjańskiej batalii o uwolnienie medytującego indywiduum od owej „naiwności” oraz o ugruntowanie w nim tego „subiektywizmu”.

Według tego filozofa świadectwem, że batalia ta zakończona została powodzeniem jest pojawienie się w umyśle medytującego indywiduum jasności i wyraźności tego, co stanowi lub może stanowić przedmiot poznania oraz oczywistości traktowanej jako oznaka (kryterium) pewności; w odróżnieniu od niej jasność i wyraźność stanowią u Kartezjusza kryterium prawdziwości, czyli to, po czym niezawodnie można odróżnić pra-

³ „Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadowolających usiłowaniach, do swego koniecznego, ostatecznego kształtu w którym odsoni się być może dopiero jego prawdziwy sens oraz sens samego owego radykalnego przeistoczenia”. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 5 i n.

wdę od fałszu. Dla realizacji podjętego przez tego filozofa przedsięwzięcia te kryteria są warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym – niewystarczającym dlatego, że zamysł kartezjański ma maksymalistyczny charakter, to znaczy stanowi próby przetrucenia intelektualnego „pomostu” między światem rzeczy myślących (*res cogitans*), ale nie rozciągniętych oraz światem rzeczy rozciągniętych (*res extensa*), ale nie myślących, i to takiego „pomostu”, który będzie gwarantował całkowicie bezpieczne przechodzenie w obie strony.

Według Kartezjusza, do wzniesienia takiego „pomostu” trzeba znaleźć niezawodną metodę. Filozof ten znajduje ją w matematyce. Nazywa ją „matematyką uniwersalną” (*mathesis universalis*), bowiem nie chodzi w niej o takie aksjomaty i teorematy matematyki „szkolnej”, o których uczono go w jezuickim Kolegium La Flèche, lecz o aksjomaty i teorematy, które jako „prawdy wieczne” mogą stać się podstawą całkowicie racjonalnego myślenia i działania. Dodam, że metoda ta nakłada na medytujące indywiduum obowiązki:

– systematyczności, to znaczy zmierzania krok po kroku i etap po etapie do wyznaczonego na początku intelektualnej drogi celu;

– systemowości, to znaczy takiego całościowego myślenia i działania, w którym każdy z elementów zostanie umiejscowiony w tym miejscu, w którym logicznie rzecz biorąc umiejscowiony być powinien i nie ma możliwości jego przestawienia w inne miejsce; groziłoby to bowiem rozsypaniem się – niczym domku z kart – całej tej wyrafinowanej konstrukcji intelektualnej;

– oraz cierpliwości, to znaczy umiejętności czekania na taki efekt finalny, jakim jest osiągnięcie całkowitej prawdziwości wyników poznawczych oraz całkowitej pewności, że są one właśnie tymi, które się osiągnąć pragnie i które osiągnąć można.

Pojawiające się wyżej porównanie konstruowania systemu filozoficznego do domku z kart nie pochodzi wprawdzie od Kartezjusza, ale w jego *Rozprawie o metodzie* znajduje się znane i wielokrotnie później wykorzystywane porównanie budowy systemu filozoficznego do budowy domu⁴.

⁴ „Przed rozpoczęciem odbudowy domu w którym mieszkamy, nie dość jest zburzyć go, tylko zaopatrzyć się w materiały oraz zamówić budowniczych lub też samemu ćwiczyć się w sztuce budowania, a dalej, starannie opracować projekt; należy się także wystarać o jakiś inny dom, w którym dałoby się wygodnie zamieszkać w czasie, gdy tamten będzie budowany [...]”. Dalej okazuje się, że dla takiego racjonalisty intelektualistycznego jak Kartezjusz ów „zastępczy dom” to „zaledwie trzy lub cztery zasady moralności tymczasowej” –

W tej stosunkowo niewielkiej rozprawie (stanowiącej pierwotnie wstęp do traktatu *Świat*) znajduje się wiele praktycznych wskazówek dotyczących realizacji tego wielkiego przedsięwzięcia, którym miał być i w jakimś stopniu jest kartezjański system filozoficzny⁵. Do tych wskazówek, nazywanych przez Kartezjusza również „maksymami” oraz „zasadami”, należą zasady tzw. „moralności tymczasowej”:

– pierwsza z nich głosi, że należy „być posłusznym prawom i obyczajom kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce bożej było się od dzieciństwa chowanym i kierować się mniemaniami najbardziej umiarkowanym i najdalej od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałyby się współżyć”;

– druga z nich zaleca, żeby być „w czynach swych w miarę możliwości najbardziej stanowczym i stałym i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych, z chwilą gdy się raz wreszcie na nie zdecydowaliśmy, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne”;

– trzecia zaleca, aby w działaniu „przewycięzać raczej siebie aniżeli porządek świata; i w ogóle wyrabiać w sobie przeświadczenie, że poza myślą nie ma nic, co byłoby w sposób bezwzględny w naszej mocy”.

Jeśli wyłączyć te „maksymy” czy „zasady” z szerszego, towarzyszącego im kontekstu, to można dojść do wniosku, że Kartezjusz nie był żadnym maksymalistą czy absolutystą, lecz był konformistą i takim minimalistą, który skłonny jest uznać za prawdę każde mniemanie – byle tylko żyć

takie jak umiarkowanie we wszystkim lub też – co na to samo wychodzi – unikanie krańcowości (w mniemaniach, ocenach itd.) czy „w miarę możliwości jak najbardziej stanowcze i stałe” przyjęcie mniemania lub kierunku postępowania („tak jak podróżni, którzy, zmyliwszy drogę w lesie, nie powinni się błąkać, krążąc to w tę, to w inną stronę, lecz tylko kroczyć w miarę możliwości jak najprościej w tym samym kierunku”). Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970, s. 27 i d.

⁵ Warto zwrócić uwagę na montaigné’owskie inspiracje *Rozprawy o metodzie*. Już na pierwszy rzut oka widać, że po *Próbach* dziedziczy ona pewien „intelektualny autobiografizm” (opowiadanie o samym sobie). U obu filozofów stanowi on ważny element metody nakłaniania do pójścia tą drogą myślenia, którą oni wybrali, jednak kartezjański racjonalizm nie pozostawia wiele miejsca ani na montaigné’owskie gadulstwo, ani też na literackie wieloznaczności. Praktycznie w każdym ze swoich dzieł Kartezjusz pokazuje, iż ma skłonności do krótkiego i w miarę jednoznacznego wypowiedzania się oraz – generalnie – niepowtarzania tego, co już powiedział w innym miejscu. Jest to – w moim przekonaniu – jedną z istotniejszych przyczyn pojawienia się w literaturze okołokartezjańskiej takich radykalnie rozbieżnych odczytań jego poglądów.

w zgodzie ze swoim otoczeniem. Problem jednak w tym, że zarówno te, jak i inne kartezjańskie wskazania nie powinny być wyrywane z szerszego kontekstu – pod groźbą ich całkowicie opaczego odczytania. Odpowiadając zatem na pytanie, o co w tej „moralności tymczasowej” chodzi, można stwierdzić – bazując na owym kontekście – że chodzi w niej o taką szczególną sytuację w jakiej znajdują się ci wszyscy, którzy nie wybudowali sobie jeszcze właściwego „domu” (czytaj: racjonalnego myślenia i działania) i na okres przejściowy potrzebują czegoś zastępczego (przejściowego); ale nie czegoś takiego, co by ich naraziło na konflikt bądź to z otoczeniem, bądź też z własnym sumieniem. Można jednak również powiedzieć, że chodzi w niej o coś dużo więcej, bo o konstruktywne myślenie i działanie; przykłady negatywnego myślenia i działania pojawiają się w towarzyszących tym zasadom „moralności tymczasowej” stwierdzeniach Kartezjusza, że w swoim postępowaniu nie chciał naśladować ani tych nieszczęsnych „podróżnych, którzy, zmyliwszy drogę w lesie [...] błąkają się krążąc to w tę, to w inną stronę”, ani też „sceptyków, którzy wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania” – przeciwnie, „cały jego plan zmierzał jedynie do zdobycia pewności i do odrzucenia ruchomej ziemi i piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę”. Jednak dopiero odwołanie się do innych partii *Rozprawy o metodzie* oraz takich kartezjańskich rozpraw metodologicznych jak *Prawidła kierowania umysłem* przekonuje, że chodzi o jeszcze coś więcej, bo o wspomnianą już tutaj racjonalną systematyczność i cierpliwość.

Wszystkie sformułowane wyżej uwagi, wskazówki i postulaty można potraktować jako preliminarium (etap wstępny) do tego kartezjańskiego racjonalizmu, który wyłożony został w sześciu kolejnych *Medytacjach o pierwszej filozofii*. To stosunkowo krótkie (jak na programową rozprawę filozoficzną) dzieło zadziwia nie tylko swoją lapidarnością, ale także jasnością oraz logiczną spójnością. Już po zapoznaniu się z tytułami poszczególnych *Medytacji* czytelnik może się zorientować o czym będzie w nich mowa, a śledzenie kartezjańskiego toku wywodowego przekonuje, że posiada on zwartą logiczną strukturę. Na pytanie: co w wywodach tych jest dowodzone? można odpowiedzieć, że dowodzona jest moc intelektualnego myślenia. Natomiast na pytanie: w jaki sposób jest dowodzona? można równie krótko odpowiedzieć, że dowodzona jest ona poprzez hipotetyczno-dedukcyjne odkrywanie prawd oraz aksjomatyczno-dedukcyjne ich uzasadnianie. Przekładając to na kartezjańskie „konkrety” (określenie to biorę w nawias, bowiem te „konkrety” znajdują się mimo wszystko na wysokim

stopniu ogólności), dowodzenie to składa się z trzech o nieproporcjonalnej długości etapów wywodowych. Pierwszy z nich – najdłuższy – przebiega zgodnie z następującą hipotezą: „jeśli «ja» o czymś myślę, to «ja» w sposób konieczny istnieje”. W drugim – krótszym – formułowana jest następująca hipoteza: „jeśli «ja» myślę o sobie i o Bogu, to w sposób konieczny Bóg istnieje”. W trzecim – najkrótszym – pojawia się następująca hipoteza: „jeśli «ja» myślę o sobie, o Bogu i o rzeczach cielesnych (rozciąglących), to w sposób konieczny rzeczy te istnieją”. Pozytywne rozstrzygnięcie hipotezy znajdującej się na pierwszym miejscu daje przesłankę (traktowaną jako pewnik) do postawienia hipotezy znajdującej się na drugim miejscu. Z kolei pozytywne rozstrzygnięcie tej drugiej daje przesłankę do postawienia trzeciej. Na pytanie: co zatem w gruncie rzeczy zostało w *Medytacjach* Kartezjusza dowiedzione? można odpowiedzieć, że dowiedzione zostało to, że wszystko to, co ma racjonalną wartość dla medytującego indywiduum opiera się na jego myśleniu lub też – co na to samo wychodzi – pokazane zostało intelektualne oblicze owego medytującego «ja». Tak przynajmniej odczytuję te *Medytacje*.

Post scriptum

W uzupełnieniu do tego wykładu chciałbym zwrócić uwagę po pierwsze na charakter kartezjańskiego wątpienia, po drugie na kartezjańskie postrzeganie Boga, po trzecie na wychodzące z różnych środowisk intelektualnych obiekty wobec kartezjańskiego racjonalizmu.

Na początek **kartezjańskie wątpienie**. Mówi się o nim już w tytule *Medytacji I*; Kartezjusz postawił w nim pytanie: „O czym można wątpić?” Nie odpowiada jednak na nie wprost, lecz najpierw ogłasza coś w rodzaju swojego filozoficznego *credo* – zawiera się ono w stwierdzeniu: „jeśli chcę [a bez wątpienia Kartezjusz chce – uwaga Z.D.] nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu, z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”⁶. W tym krótkim zdaniu pojawia się tak charakterystyczne dla tego filozofa przekonanie o mocy ludzkiego rozumu – zdolnego zarówno do zburzenia wszystkiego („aż do pierwszych podstaw”), jak i do osiągnięcia tego, co „pewne i trwałe”. W późniejszych interpretacjach z tego oraz z kilku dopełniają-

⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, Warszawa 1958, s. 20.

cych go stwierdzeń wyprowadzono wnioski o występowaniu na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu sceptycyzmu. Dodano do niego miano „metodyczny”, chcąc tym samym podkreślić, że stanowi on „regułę postępowania mającego doprowadzić do ostatecznego sformułowania zadowalającego kryterium prawdy”⁷. Owa reguła zalecać ma zawieszenie na wstępie uznawania wszystkich bez wyjątku sądów, łącznie z najbardziej oczywistymi, „po to, aby za pomocą swego rodzaju dowodu nie wprost wykazać, że nie we wszystko można zważyć bez sprzeczności”⁸.

W moim przekonaniu, nieuprawnione jest zarówno takie rozumienie kartezjańskiego wątpienia, jak przypisywanie Kartezjuszowi sceptycyzmu (obojętnie czy „metodycznego”, czy też jakiegoś innego)⁹. Krótko rzecz ujmując: uważam (podobnie zresztą jak E. Husserl), że kartezjańskie wątpienie generalnie oznacza krytycyzm, a momentami również samokrytycyzm, natomiast niewiele ma wspólnego z takim sceptycyzmem filozoficznym, który występował u Pyrrona czy Sextusa Empiryka. Zasadnicza różnica między nimi sprowadza się do tego, że ten pierwszy ma charakter konstruktywny (daje możliwość „błąkającemu się w lesie podróżnemu” dotarcia do celu jego wędrówki), natomiast drugi destruktywny (skazuje go na „krążenie to w tę, to w inną stronę”). Dla tego krytycyzmu i samokrytycyzmu istotne jest nie tylko pragnienie „zburzenia wszystkiego, aż do pierwszych podstaw” czy wiara w to, że ludzki rozum potrafi tego dokonać, ale także „ostrożne powstrzymanie się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak i wydają się nam oczywiście fałszywe” oraz szukanie we wszystkim racji – zarówno racji do wątpienia w coś, jak i stwierdzenia czegoś. Jest to kwestia fundamentalna dla kartezjańskiego racjonalizmu, bowiem łączy się w nim racjonalność negacji z racjonalnością afirmacji, zaś połączenie to stanowi wprawdzie złożoną, ale logicznie zwartą i w miarę konsekwentnie zrealizowaną strukturę wywodową.

W sytuacji gdy kartezjańskie wątpienie wywołuje tak fundamentalne nieporozumienia warto prześledzić ową strukturą w *Medytacjach o pierw-*

⁷ Por. I. Dąbmska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 79 i d. Autorstwo takiej wykładni kartezjańskiego wątpienia skłonny jestem przypisać Dawidowi Hume’owi – pojawia się ona bowiem w jego *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (Kraków 1947, s. 146).

⁸ Por. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche’a*, Warszawa 1973, s. 14 i in.

⁹ Obszerniejsze uzasadnienie mojego stanowiska w tej kwestii, por. Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980, s. 40 i d.

szej filozofii. W pierwszej z nich, na pytanie: „o czym można wątpić?” Kartezjusz odpowiada, że można i należy (jeśli chce się dojść do czegoś całkowicie pewnego) wątpić w wiarygodność informacji dostarczanych przez zmysły, przy czym nie jest do tego potrzebny jakiś wielki krytycyzm czy samokrytycyzm, bowiem to źródło wiedzy wielokrotnie okazywało się zawodne, „a roztropność nakazuje nie ufać w zupełności tym, którzy nas chociażby raz zwiedli”. Pewien samokrytycyzm jest tutaj potrzebny m.in. do tego, aby zapobiec przesadzie, to znaczy aby nie doszło do tego, że kwestionując wiarygodność zmysłów, zakwestionujemy również to, że oddziaływający na zmysły świat zewnętrzny w ogóle istnieje. W pierwszej chwili ludzi kwestionujących jedno i drugie Kartezjusz nazywa „szaleńcami”. Jednak po głębszym namyśle dochodzi do wniosku, że mogą mieć pewną rację. Okazuje się nią możliwość wzięcia snu za jawę; jakże często sen skłania do wiary, że „tu jestem, że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany”. Jest to racja, którą należy potraktować – podobnie zresztą jak każdy racjonalny argument – z całą powagą; i tak ją Kartezjusz traktuje.

W następnym kroku wywodowym Kartezjusz pokazuje, że można zasadnie wątpić w to, co podsuwa wyobraźnia – np. „w syreny i satyrów w najniezwyklejszych postaciach”. Krytycyzm skłania tutaj do wątpienia w realne istnienie takich wytworów wyobraźni, natomiast samokrytycyzm powstrzymuje przed uznaniem ich za całkowitą fikcję, bowiem „oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam wyobraźni, to jednak rzeczywistymi są jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których – jak gdyby z prawdziwych barw – tworzy się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie znajdują się w naszej myśli”. W kolejnym kroku Kartezjusz stawia pod znakiem zapytania niezawodność intelektu. Ta zdolność umysłu obdarzona była stosunkowo największym zaufaniem. Jednak i w jej niezawodność można zasadnie zwątpić – racją skłaniającą do tego wątpienia jest dopuszczenie możliwości, że „jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić”. Możliwości takiej nie można wykluczyć, bowiem medytujące „ja” zmuszone jest przyznać, że bez względu na to, czym by nie było, nie jest bytem na tyle doskonałym, aby się całkowicie zabezpieczyć przed błędnym myśleniem. Dopuszczenie takiej możliwości nie oznacza oczywiście pogodzenia się ze swoją niedoskonałością, ani też zaniechanie dalszych starań o uczynienie swojego myślenia bardziej rozumnym (racjonalnym). W tych staraniach główną rolę odkrywa racjonal-

ny krytycyzm i samokrytycyzm. To one sprawiają, że hipoteza Boga-zwodziciela staje się przesłanką do odkrycia pewnika o konieczności istnienia siebie samego jako „ja” myślącego – po to bowiem, aby być „zwozdzonym” trzeba istnieć, i to istnieć jako „rzecz myśląca” (*res cogitans*). „Nie ma więc wątpliwości – pisał Kartezjusz mając na uwadze ową hipotezę Boga-zwodziciela – że istnieję, skoro mnie łądzi. I niechajże mnie łądzi, ile tylko potrafi, to jednak nigdy nie okaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: ja jestem, ja istnieję, musi być prawdą ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”¹⁰. „Koniec”, o którym mówi tutaj Kartezjusz dotyczy oczywiście zakończenie jedynie pewnego etapu batalii o rozumne myślenie.

Odwołując się do kartezjańskiej metafory o wznoszeniu domu na solidnych fundamentach, można powiedzieć, że w tym momencie zakończone zostało „wyburzanie” tego co niepewne i odsłonięcie wprawdzie głównego, ale nie jedyne „filaru” tej budowli, którą stanowi jego system filozoficzny. W dalszych etapach tej batalii o rozumne myślenia niezbędny jest oczywiście zarówno krytycyzm, jak i samokrytycyzm. Ujawniają one swoją obecność zaraz po tym, jak Kartezjusz odkrywa pewność istnienia „ja” medytującego (ma to miejsce na początku *Medytacji II*). Zauważa bowiem, że „jeszcze niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam, ja, który teraz już koniecznie istnieję; muszę zatem uważać, abym przypadkiem czegoś innego nierozważnie nie wziął za siebie i tym sposobem nie popadł w błąd nawet w tym poznaniu, które uważam za najpewniejsze i najbardziej oczywiste ze wszystkich”. Ujawniają one również swoją obecność w tych fragmentach *Medytacji*, w których Kartezjusz przekonuje, że nie należy owego „Boga-zwodziciela” („ducha złośliwego”) utożsamiać z Bogiem chrześcijańskim, bowiem „móc zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy, to chcieć zwodzić dowodzi niewątpliwie złośliwości albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga”.

Bóg kartezjański. Swoją głęboką wymowę ma fakt, że pojawia się on w dwóch rolach, to znaczy jako „bohater” negatywny (potencjalny „zwozdziciel”) oraz pozytywny, to znaczy jako taka Istota najwyższa, która może w istotnym stopniu wesprzeć medytujące „ja” w jego staraniach o osiągnięcie prawdy. Owo medytujące „ja” najpierw w swoich przyrodzonych

¹⁰ R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, wyd. cyt., s. 31 i n.

zdolnościach oraz w „prawdach wiecznych” poszukuje takiego zabezpieczenia, które uniemożliwiłoby wzięcie fałszu za prawdę. Nie znajduje go tam jednak – okazuje się bowiem, że jest bytem niedoskonałym, co znaczy potrafi niekiedy rozpoznać prawdę, ale też zdarza mu się wziąć fałsz za prawdę. Potrzebna jest mu zatem taka Istota najwyższa, która uchroni je przed tego rodzaju błędami i ostatecznie zagwarantuje mu, że to co uznaje za prawdę, faktycznie jest prawdą, a to co uznaje za fałsz, faktycznie jest fałszem. Po gruntownym krytycznym i samokrytycznym rozpatrzeniu wszystkiego Kartezjusz dochodzi do wniosku, że do tego potrzebny jest „jakiś Bóg, najwyższy, który jest wieczny, nieskończony i niezmienny, wszytkowiedzący, wszechmocny i jest stwórcą wszystkiego, co jest poza Nim” i – jako Istota wszechmocna – może sprawić wszystko, w tym to, aby owo medytujące „ja” nie pomyliło fałszu z prawdą.

Na początku tego poszukiwania intelektualnego oparcia we wszechmocnym Bogu Kartezjusz rozstrzyga dwie kwestie, to znaczy, po pierwsze, że taka Istota *naprawdę* istnieje, po drugie, że *naprawdę* nie wprowadza owego medytującego „ja” celowo w błąd, lecz udziela mu ostatecznych gwarancji poznawczych. Oba rozstrzygnięcia opierają się na kilku założeniach oraz rozróżnieniach. Przy pierwszym z nich zasadnicze znaczenie ma założenie, że istnieć to tyle, co sprawiać coś lub być przez coś sprawianym i intelektualnie rozpoznawanym oraz rozróżnienie między „istnieniem obiektywnym” tego co jest sprawiane i intelektualnie rozpoznawane oraz jego „istnieniem formalnym” – w pierwszym przypadku coś istnieje jako obraz lub wizerunek tego z czego ono pochodzi, natomiast w drugim – owemu coś przysługuje istnienie rzeczywiste („obiektywne” w dzisiejszym tego słowa znaczeniu). Kartezjusz wyróżnia ponadto „istnienie eminentne” oraz „istnienie potencjalne” – w pierwszym przypadku chodzi o istnienie jako reprezentacja lub wierna kopia tego, co się zawiera w przyczynie sprawczej pojawienia się obrazów lub wizerunków, natomiast w drugim jako istnienie jednego ze składników owej przyczyny sprawczej. Przykładowo: istnieje jakaś rzecz rozciągła oraz idea tej rzeczy rozciągłej – pierwsza z nich istnieje „formalnie”, zaś druga „obiektywnie”. Jeśli owa idea stanowi faktyczną, a nie pozorną reprezentację tego, z czego ona pochodzi, to możemy ją uznać za istniejącą „eminentnie”. W ideach nie posiadających swego „formalnego” odpowiednika w świecie zewnętrznym istnieją takie treści, które zostają intelektualnie rozpoznane (Kartezjusz mówi, że istnieją one „aktualnie” lub „formalnie”) oraz takie, które nie zostały w ten sposób rozpoznane (o nich mówi się, że istnieją „potencjalnie”).

Po dokonaniu tych podziałów Kartezjusz dowodzi, że rozum ludzki może sprawić istnienie „obiektywne” przynajmniej niektórych treści poznawczych przynależących „formalnie” do rzeczy cielesnych (rozciągłych)¹¹. Wówczas jednak to, co jest sprawione („zapożyczone”) przez rozum nie istnieje „eminentnie”, to znaczy nie stanowi prawdziwej reprezentacji tego, z czego pochodzi i do czego jest odnoszone. Oznacza to, że w sensie poznawczym jest fałszem, zaś w sensie ontologicznym brakiem (brakiem owej odpowiedniości). Rozum nie może jednak sprawić zaistnienia idei, które posiadają „więcej obiektywnej rzeczywistości” niż zawiera jej „rzecz myśląca” (*res cogitans*). Zdaniem Kartezjusza, do tego rodzaju idei należy idea Boga. Stąd kartezjańskie stwierdzenie, że „Cała siła tego dowodu polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg”. Za kartezjański dowód na istnienie Boga uznaje się bądź całe przedstawione tutaj rozumowanie, bądź też tylko jego końcowe partie.

Tak czy inaczej dowodzenie to nie rozstrzyga kwestii dla Kartezjusza najistotniejszej, to znaczy wspomnianych wyżej ostatecznych gwarancji dla medytującego „ja”. Autor *Medytacji* miał tego świadomość i podjął próbę wykazania, że po pierwsze Istota najwyższa, czyli Bóg nie ma wiele wspólnego z Wielkim Zwodzicielem (Oszustem), po drugie, że wprawdzie może wprowadzać w błąd medytujące „ja”, ale nie korzysta z tej możliwości. W argumentacji tej wskazuje on, że przypuszczenie (hipoteza) o możliwości zwodzenia rozumu ludzkiego przez Boga opiera się na rozpoznaniu tylko jednego z boskich atrybutów, to znaczy atrybutu wszechmocy. Nie uwzględnia ona natomiast atrybutu boskiej doskonałości oraz atrybutu boskiej prawdomówności. Odwołując się do pierwszego z nich, Kartezjusz przekonuje, że „w każdym zwodzeniu czy podejściu jest coś niedoskonałego”, a co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga jako bytu pod każdym względem doskonałego. Natomiast, odwołując się do drugiego z nich dowodzi, że zwodzenie oznaczałoby popadnięcie Boga w wewnętrzną sprzeczność.

Można oczywiście zapytać: co byłoby, gdy mimo wszystko Bóg skorzystał ze swojej wszechmocy i „nie oglądając” się na inne swoje atrybuty z premedytacją wprowadzał medytujące „ja” w błąd. Odpowiedź Kartezju-

¹¹ „Co się tyczy tego, co jest jasne i wyraźne w ideach rzeczy cielesnych – pisał – to [...] mogłem coś zapożyczyć z idei mnie samego, jak np. substancji, trwania, liczby i tym podobne”. Por. tamże, s. 58 i d.

sza – nie sformułowana wprawdzie *explicite*, ale jasno wynikająca z jego *Medytacji* – jest jednoznaczna: sprowadza się bowiem do stwierdzenia – **tym gorzej dla Boga**; tym gorzej, gdyż w ten sposób Bóg okaże się Istotą wewnątrznie sprzeczną. Dodam, że dla racjonalisty typu kartezjańskiego „wewnątrznie spreczny” oznacza tyle, co nie przedstawiający większej wartości. Bóg zatem **musi** mówić prawdę oraz **musi** wspierać dążącego do prawdy racjonalistę typu kartezjańskiego. Jest to stanowisko trudne, a być może nawet niemożliwe do zaakceptowania przez świadomych swoich powinności chrześcijan – w świetle ich hierarchii wartości (i ważności), jeśli już ktoś coś **musi**, to jest nim nie Bóg, lecz człowiek, zaś stawianie Boga w sytuacji „albo racjonalny, albo nieracjonalny” i zakładanie, że to ludzki rozum rozsądza w tym i w każdym innym przypadku co jest, a co nie jest racjonalne, stanowi przejaw pychy ludzkiego rozumu. Zrozumiałe jest zatem, że niejedna z takich osób zgłasza swoje *votum separatum* wobec filozofii kartezjańskiej w ogóle, a wobec kartezjańskiego Boga w szczególności¹².

W *Medytacjach* to instrumentalne potraktowanie Boga nie zostało przedstawione w tak jasny sposób, że nawet ci, którzy nie byli biegli w filozofii mogliby łatwo się zorientować o co tutaj chodzi. Moim zdaniem, nie zostało ono tak jasno wyłożone nie dlatego, że Kartezjusz nie potrafił tego zrobić, lecz dlatego, że nie chciał tego zrobić. Znalezienie odpowiedzi na pytanie dlaczego nie chciał, nie jest trudne – zwłaszcza gdy będzie się pamiętało batalie intelektualne toczone przez Kartezjusza z jego przeciwnikami, takim np. jak profesor teologii protestanckiej w Uniwersytecie w Utrechcie G. Voetius. Wydarzenia te skłoniły tego filozofa do przekonania, że jego filozofia, w tym filozofia Boga, nie może być adresowana do tych wszystkich, którzy posiadają intelekt. Problem bowiem nie w tym, żeby go posiadać, lecz w tym, aby go właściwie używać. Tym, którzy tę zdolność umysłu wprawdzie posiadają, ale jej nie używają właściwie radził zdanie się na rozpowszechnione mniemania i pospolitą wiarę religijną. W *Liście do o. Picota* (tłumacza z łaciny na język francuski jego

¹² Przykładem może być Etienne Gilson, który o filozofii kartezjańskiej napisał, że „wszystko w niej jest matematycznie dowiedzione, z wyjątkiem samej tezy, że wszystkiego można i trzeba matematycznie dowieść”, natomiast o Bogu kartezjańskim, że „nie mógł w żaden sposób żyć, ponieważ – zgodnie z tym, jak Go pojął Kartezjusz – był On Bogiem chrześcijańskim zredukowanym do poziomu zasady filozoficznej; jednym słowem, był nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli”. Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 80 i d.

Zasad filozofii) pisał, że powinni oni wierzyć w istnienie Boga „doskonale mądrego, to znaczy obdarzonego znajomością wszystkich rzeczy”, który „jest sprawcą wszystkiego tego, co istnieje w świecie i który jako praźródło wszelkiej mądrości nie stworzył naszego rozumu w taki sposób, aby nie mógł się on pomylić w swoich sądach [...]”. Każdy kto posiada chociażby odrobinę zdrowego rozsądku może przecież łatwo stwierdzić, że człowiek to taka istota, która czasami się myli, a czasami nie, a problem w tym, aby móc stwierdzić, kiedy mamy do czynienia z pierwszym, a kiedy z drugim przypadkiem (ale tego za pomocą zdrowego rozsądku nie da się ustalić). Nie byłby jednak Kartezjusz sobą, gdyby przy okazji te osoby zachęcane do wiary nie pouczył, że powinni mieć przynajmniej na tyle rozumu, aby po pierwsze nie uznawały istnienia Boga za „rzecz oczywistą samą przez się” (oznaczałoby to bowiem sprowadzenie go do „zasady matematycznej”), ani też nie przypisywały mu coś zmysłowego, bo „Boga nie można ani zobaczyć, ani odczuć”, a ci, którzy sądzą inaczej narażają się na różnego rodzaju wątpliwości¹³.

Obiekcje wobec kartezjanizmu. Dyskusja, która toczyła się w drugiej połowie XVII stulecia w środowisku akademickim wokół Kartezjusza i o Kartezjusza dotyczyła wielu różnych proponowanych przez niego rozwiązań (głębokie kontrowersje wywoływała zwłaszcza kartezjańska fizyka i fizjologia), ale rzadko kiedy podnoszone w niej były kwestie jego religijnej wiary i pojmowania Boga. Zdaniem J.S. Spinka „oskarżenie o bezbożność nigdy poważnie nie zaciążyło nad kartezjanizmem”¹⁴. Swoją wymowę ma fakt, że w epoce Oświecenia wielu czołowych myślicieli gwałtownie atakowało Kartezjusza i jego filozofię, natomiast wśród nielicznych jego obrońców znaleźli się jezuici¹⁵. Nie chcę przez to powie-

¹³ Por. R. Descartes, *Schreiben des Verfassers an Picot*, w: *Philosophische Werke*, Bd.2: *Die Prinzipien Philosophie. Über die Leidenschaften des Seele*. 3. Aufl. Leipzig 1908, s. XXXI i d.

¹⁴ „Descartesowi zarzucano, że się myli, ale nie oskarżano go o bezbożność; podkreślano tylko, że jego doktryny w kwestii automatyzmu zwierząt dają broń do ręki materialistom”. Autor tego opracowania przywołuje również opinie jednego z ówczesnych krytyków kartezjańskiej filozofii, który napisał: „ponieważ P. Descartes uważany jest za człowieka odznaczającego się właściwym stosunkiem do wiary, to nie zabraknie mu obrońców”. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 256 i d.

¹⁵ „Jezuici bowiem, którzy najpierw wygnali filozofię kartezjańską ze swoich szkół i którzy długo stawiali jej opór [...] ostatecznie wzięli ją za sojuszniczkę. Poza Malebranche'em i Kartezjuszem nie masz zbawienia w filozofii, oświadcza ojciec André; Kartezjusz zwiastował ludziom, że aby być filozofem, nie wystarczy wierzyć, ale trzeba myśleć, mówi

dzieć, że Kartezjusz był w gruncie rzeczy „dobrym synem Kościoła” ani też, że odwoływał się do tego samego Boga, do którego odwołują się chrześcijanie. Przedstawione tutaj fakty zdają się natomiast potwierdzać tezę, że wykonane przez niego asekuracyjne kroki były na tyle skuteczne, że uchroniły go przed takim losem, jaki spotkał Galileusza, to znaczy postawienia przed kościelnym sądem. Nie wystarczyły jednak do tego, aby uchronić jego filozofię przed swoistym ostracyzmem intelektualnym ze strony ówczesnych środowisk akademickich – wspomniany już tutaj J.S. Spink, opisując „zmiennie losy” tego filozofa, przypomina szereg faktów świadczących o tym, że w drugiej połowie XVII stulecia „świat pedagogów uparcie przeciwstawiał się Descartesowi”, a prowadzona przez te środowiska kampania przeciwko jego poglądom sprawiła, że nie miały one prawa wstępu do najbardziej liczących się wówczas uniwersytetów (takich jak Sorbona, Oksford, czy Cambridge)¹⁶.

Ważny rozdział w tych siedemnastowiecznych polemikach kartezjańskich i wokół kartezjańskich stanowią *Zarzuty Uczonych Mężów do Medytacji o pierwszej filozofii* oraz odpowiedzi na nie Kartezjusza; opublikowane zostały one w 1641 roku w pierwszym wydaniu tego dzieła. Nie miejsce tutaj na ich szczegółową analizę. Można jednak generalnie powiedzieć, że wszystkie te zarzuty sprowadzały się do stwierdzenia, iż popełnione przez Kartezjusza błędy sprawiały, że jego myślenie nie było racjonalne. Do podobnego generalnego wniosku prowadzą jednak również *Odpowiedzi autora* – tyle tylko, że Kartezjusz błędy w myśleniu dostrzegał w poglądach swoich oponentów. Polemika ta oczywiście nie doprowadziła do przekonania żadnej ze stron.

Warto zwrócić szczególną uwagę na taką grupę antagonistów Kartezjusza jakimi byli janseniści¹⁷. W *Zarzutach Uczonych Mężów* reprezentowani są oni przez ówczesnego lidera grupy jansenistów z Port-Royal Antoine’a Arnaulda. Jego krótkie i dosyć ogólnikowe *Zarzuty czwarte* nie oddają jednak tak dobrze tej antykartezjańskiej opcji jak *Myśli* Blaise Pascala (1623–1662). W dziele tym kilkakrotnie pojawiają się krytyczne uwagi na temat Kartezjusza – w rodzaju: „Kartezjusz bezużyteczny i niepew-

ojciec Guénard”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 269 i d.

¹⁶ Por. J.S. Spink, *Libertyzm francuski...*, wyd. cyt., s. 247.

¹⁷ Od nazwiska bp. Ypres (Belgia) Corneliusa Janssena (1585–1638), w spolonizowanej wersji Janseniusza, autora m.in. dzieła pt. *Augustinus* – wymierzone było przede wszystkim w tomistyczną wykładnię wiary chrześcijańskiej.

ny”; „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi: rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”¹⁸. Dla tych wyrażonych skrótowo zasadniczych wątpliwości wobec kartezjańskich założeń i proponowanych rozwiązań można znaleźć w *Myślach* gruntowne uzasadnienie i niebanalną kontrpropozycję widzenia Boga, świata i człowieka. Jest ona z ducha i treści antykartezjańska, ale nie antyracjonalistyczna czy antyintelektualistyczna. Ich autor reprezentował jednak inny rodzaj intelektualizmu niż kartezjański. Można o nim powiedzieć, że więcej jest w nim krytycznego wątpienia niż u Kartezjusza, a w konsekwencji mniej uproszczeń, a także bliższa jest ona takim ludzkim potrzebom jak potrzeba wiecznego trwania czy przetrwania w różnego rodzaju trudnych sytuacjach życiowych i znalezienia na końcu intelektualnej drogi przysłowiowego „światła w tunelu”. Tym „światłem” okazuje się u Pascala oraz u innych jansenistów wiara w Boga.

Ich wiara i ich Bóg różnią się oczywiście w sposób zasadniczy od kartezjańskiej wiary oraz od kartezjańskiego Boga. Autor *Myśli* zgadzał się jednak z Kartezjuszem, że prostym ludziom potrzebna jest możliwie najprostsza wiara i możliwie najprostszy obraz Boga. Wyróżnił nawet taką kategorię osób, które Boga nie poszukują, bowiem są przekonani, że już go znaleźli. Tyle tylko, że jest to Bóg potocznych wierzeń, wyobrażeń i oczekiwań, to znaczy taka Istota, która zdaje się tym osobom bliska i gotowa niemal w każdej chwili pośpieszyć im z pomocą. Nie ceni on jednak takich wierzeń, wyobrażeń i oczekiwań, bowiem z jego punktu widzenia nie mają intelektualnego uzasadnienia. Bóg, za którym się Pascal opowiadał, to *Deus absconditus (Le Dieu caché)* – Istota, która jest przede wszystkim jedną wielką niewiadomą, wielką zagadką, niemożliwą do rozwiązania przez najtęższe umysły. „Pragnąłem po sto razy – pisał – jeśli Bóg jest stwórcą natury, aby to ujawnił w sposób niedwuznaczny; a jeśli oznaki, które daje w tej mierze są mylne, aby je usunął zupełnie; aby rzekł wszystko lub nic, iżbym wiedział, na którą stronę się przechylić [...]”¹⁹. Bóg jednak tego nie robi, a zrozumienia tego, dlaczego tego nie robi (jakie za

¹⁸ W innej ze swoich uwag sformułowanych w opozycji do Kartezjusza stwierdza: „Trzeba powiedzieć w ogóle: To dzieje się przez kształt i ruch – to bowiem jest prawda. Ale mówić, przez jaki i składać maszynę – to śmieszne [...] To jest bezużyteczne, niepewne i przykre. A gdyby nawet była to prawda, nie sadzę, aby cała filozofia warta była godziny trudu”. Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1972, s. 92 i d.

¹⁹ Por. tamże, s. 177.

tym kryją się racje) pozostawia ludziom, przy czym nie daje im żadnych gwarancji, że to, co po największych wysiłkach intelektualnych zrozumieli jest właśnie tą prawdą, o którą tutaj chodzi. Ci, którzy zdobyli się na tę próbę mogą co najwyżej mieć przekonanie, że zrobili wszystko to, co było w ich mocy i wiedzą [...] jak wiele jeszcze nie wiedzą i pozostaje im zdać się na wiarę, że Bóg w dniu Sądu Ostatecznego odsłoni im wszystkie swojej tajemnice; ale co do tego również nie mogą mieć żadnej pewności.

Inaczej wyglądała dyskusja między Kartezjuszem i autorem obszernych *Zarzutów piątych* do jego *Medytacji* Pierre'em Gassendim (1592–1655). Ten ostatni reprezentował – podobnie jak autor *Zarzutów trzecich* Thomas Hobbes – opcję naturalistyczną, przy czym w jego wydaniu naturalizm nie wyklucza ani wiary w nadprzyrodzonego Boga, ani tym bardziej przynależności do wspólnoty kościelnej²⁰. Na odnotowanie zasługuje w pierwszej kolejności styl, w jakim prowadzona była ta polemika. Uczestniczące w niej strony demonstrowały wobec siebie wręcz wyszukaną kurtuazję – nie tylko określają się wzajemnie „Znakomitymi Mężami”, ale także niejednokrotnie składają sobie wzajemne słowa uznania; Gassendi Kartezjuszowi m.in. za „podjęcie doniosłych zagadnień, przenikliwość umysłu i jasność wyrażania się”, natomiast Kartezjusz Gassendiemu m.in. za „wystąpienie przeciwko jego *Medytacjom* w rozprawie tak wybornej i tak dokładnie wypracowanej, która, jak mu się zdaje, do tego stopnia przyczyni się do rozświetlenia zawartej w nich prawdy, że uważa się wobec niego za wielce zobowiązanego”. Z samych wywodów nie wynika jednak, że „wielce zobowiązany”, to to samo co przekonany do trafności argumentów adwersarza. Przeciwnie, wynika z nich, że strony od początku tej polemiki stały na radykalnie przeciwnych stanowiskach i pozostały na nich do końca.

W sumie, to co najistotniejsze w *Zarzutach piątych* sprowadza się do tych obiekcji, do których sprowadzić można zarzuty wobec kartezjańskiego racjonalizmu wielu późniejszych naturalistów, to znaczy, że racjonalizm ten wychodzi z błędnych założeń oraz dochodzi do błędnych i wewnętrznie sprzecznych rozwiązań. Przykładem takiego wewnętrznie

²⁰ Por. P. Gassendi, *Zarzuty piąte*, w: *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 402 i d. Gassendi był katolickim duchownym, a nawet pełnił funkcję rektora kolegium w Digne. Wprawdzie janseniści zarzucali mu, że niejednym z jego poglądów „jest całkowicie absurdalny i że jest niezgodny zarówno z religią, jak i z prawdziwą filozofią”, to jednocześnie przyznają, że „wielu filozofów Szkoły”, czyli ówczesnych scholastyków je podziela. Por. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika*, Warszawa 1958, s. 51 i d.

sprzecznego rozwiązania jest dla Gassendiego kwestia istnienia duszy – w świetle kartezjańskiego stanowiska, dusza ludzka istniejąc [...] nie istnieje i nie może istnieć (jako rzecz myśląca, ale nie rozciągła nie zajmuje i nie może zajmować żadnego miejsca w przestrzeni). Właściwe (racjonalne) założenia wyjściowe, to zdaniem autora *Zarzutów piątych* m.in. przyjęcie, że świat naturalny istnieje, że jest on w sposób naturalny poznawalny, że to co jest w ludzkim umyśle, zawdzięczamy zmysłom itd. Te i podobne im przekonania E. Husserl nazwał „naiwnym obiektywizmem”. Problem jednak nie tylko w tym, że Kartezjusz, krytykując go ujawnił owe „naiwności”, lecz także w tym, że to co zaproponował w ich miejsce, również nie było wolne od tych wad, które nieodparcie kojarzyły się i kojarzą z irracjonalnością. W późniejszym czasie kolejne pokolenia filozofów podejmowały próby uporania się z nimi.

Wykład II

Kartezjańskie kontynuacje

Dzieje kartezjanizmu to m.in. takie poprawianie go przez kolejne pokolenia filozofów, aby mógł być zaakceptowany, jeśli już nie przez jego zdecydowanych przeciwników, to przynajmniej przez tych, którzy znajdowali w nim zarówno potknięcia, jak i znaczące osiągnięcia intelektualne. Efektem tych poprawek było z reguły naruszenie tego, co w filozofii Kartezjusza stanowiło jej ejdetyczny trzon, to znaczy fundamentalnych założeń, postulatów, norm itp. W ten sposób kartezjanizm stawał się mniej kartezjański i stawał się filozofią tych, którzy go poprawiali. Z taką sytuacją mamy do czynienia zarówno w przypadku filozofii Spinozy, jak i Christiana Wolffa.

1. Racjonalizm spinozjański

Baruch de Spinoza (1632–1677) był jednym z pierwszych filozofów nawiązujących do filozofii Kartezjusza i próbujących ją na swój sposób doskonalić. Już w jednej ze swoich pierwszych rozpraw, to znaczy w napisanych w latach 1661–1663 *Zasadach filozofii Kartezjusza*, dał świadectwo zarówno fascynacji **filozofią** kartezjańską, jak i pragnienia uczynienia jej bardziej racjonalną. We *Wprowadzeniu* do części pierwszej tego dzieła wielkość swojego poprzednika dostrzega nie tyle w tym, że „wszystko podał w wątpliwość”, lecz w pierwszej kolejności w tym, że „uprzednio zwięźle ukazał racje” dla owego wątpienia – owe racje zaś to nie argumenty za zawodnością ludzkich władz poznawczych, lecz argumenty za potrzebą całkowitego uwolnienia się od fałszu i niepewności lub też – co na to samo wychodzi – za koniecznością osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Aby to osiągnąć należy: „po pierwsze usunąć przesady wszelkie; po wtóre, odnaleźć podstawy, na których wszystko następnie należałoby budować; po trzecie, wykryć przyczyny błędu; po czwarte, zrozumieć wszystko w sposób jasny i wyraźny. Po to zaś, aby móc pierwsze trzy z owych celów osiągnąć, postanowił wszystko

podać w wątpliwość”. Dalej Spinoza wyjaśnia, że Kartezjusz „czyni to nie jak sceptyk, który oprócz zwątpienia żadnego innego nie stawia sobie celu”, lecz jak ktoś kto pragnie „odnaleźć wreszcie dla nauk trwałe i niewzruszone podstawy”, czyli zasady. „Prawdziwe zaś zasady nauk mają być tak jasne i tak pewne, żeby żadnych nie wymagały uzasadnień, żeby odsunięte były od wszelkiego ryzyka wątpliwości i żeby bez ich pomocy nic zgoła nie można było dowieść”¹.

W tym spinozjańskim odczytaniu kartezjańskiej ejdetyki trafnie rozpoznana została – w moim przekonaniu – co najmniej jedna z najistotniejszych zasad tej filozofii, to znaczy nie należy wątpić dla samego wątpienia – ma to bowiem (tak jak u sceptyków) charakter destruktywny, lecz trzeba tak orientować swoje wątpienie, aby doprowadziło ono do odkrycia „trwałych i niewzruszonych podstaw wiedzy naukowej”. W tym odczytaniu przez Spinozę kartezjańskiej ejdetyki poznawczej pojawiają się jednak takie niedopowiedzenia, które łatwo mogą doprowadzić do rozminięcia się z zasadami przyjętymi i stosowanymi w praktyce przez autora *Medytacji o pierwszej filozofii*. Przede wszystkim dotyczą one tak fundamentalnych kwestii jakimi są – po pierwsze związek między jasnością a pewnością (na podstawie wypowiedzi Spinozy można odnieść wrażenie, że jest on bezpośredni), a po drugie jasnością i wyraźnością oraz prawdziwością (wypowiedzi te sugerują, iż jasność i wyraźność łączy się bezpośrednio z pewnością, nie zaś z prawdziwością). Obraz przyjętych i realizowanych przez Kartezjusza w praktyce zasad racjonalnego myślenia jest w ujęciu Spinozy niejasny również z tego względu, że nie pojawia się w nim tak ważna w filozofii Kartezjusza kategoria oczywistości. Uporządkujmy zatem te kategorie.

Z punktu widzenia medytującego „ja” wartością ze wszelkich miar podstawową jest pewność, czyli taki stan umysłu, w którym nie nasuwają się już żadne racje do wątpienia, a jeśli ktoś jakąś rację przedstawi, to owe medytujące „ja” dysponuje takimi środkami, które pozwalają ją oddalić. Przypomnę, że oczywistość jest oznaką albo – co na to samo wychodzi – kryterium pewności; według Kartezjusza, to co jest oczywiste, jest pewne. Dodam, że zdaniem tego filozofa oczywistość ta, a co za tym idzie również pewność, nie może być stopniowalna; coś co jest jedynie w jakimś stopniu oczywiste, jest uznane przez niego po prostu za niepewne, a przynajmniej takie, które można poddać wątpieniu. Jasność i wyraźność stanowią u nie-

¹ Por. B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, w: B. Spinoza, *Pisma wczesne*, Warszawa 1969, s. 27 i d.

go oznaki albo kryteria prawdziwości (prawdziwe może być albo to, co ujmujemy umysłem, albo też samo ujęcie poznawcze), przy czym – jak to napisał w swoich *Zasadach filozofii* – „może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne, natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne”². Wynika z tego, że jasność jest nadrzędna wobec wyraźności, to znaczy uzyskanie wyraźności jest uwarunkowane uprzednim uzyskaniem jasności³.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, na ile Spinoza skłonny był zaakceptować takie rozumienie czy też funkcje poznawcze tych kategorii. Jeszcze trudniej byłoby odpowiedzieć na pytanie, na ile trzymał się on kartezjańskiego rozumienia pojęcia „zasada” czy „filozofia zasad”. Trudność ta wynika m.in. z faktu, że obie kategorie zarówno w filozofii przedkartezjańskiej, jak i w filozofii samego Kartezjusza miały wieloznaczny charakter⁴. Problem jest tym bardziej złożony, że Kartezjusz używał tych określeń nie tylko w różnych, ale też niekiedy wykluczających się znaczeniach⁵. Zapewne Spinoza w jakimś stopniu miał świadomość tej wieloznaczności, a nawet próbował ją twórczo wykorzystać. Widoczne jest to m.in. w jego *Zasadach filozofii Kartezjusza*, zwłaszcza w tych ich fragmentach, w których mowa jest o: „wątpieniu powszechnym”, „odkryciu podstawy całej wiedzy” czy „wyzwalaniu od wszystkich wątpliwości”. W każdym przypadku Spinoza łączy je z kwestiami ludzkiego poznawania i poznania. Analiza tych połączeń pozwala dostrzec charakterystyczne dla tego filozofa przesunięcie akcentów z kwestii genezy (u samego Kartezjusza związana jest ona m.in. z „wrodzonością” lub też – co na to samo wychodzi – z „boskim siewcą zarodków pierwszych myśli”) na kwestię funkcji, to znaczy wykonywania poznawczych operacji i albo odkrywania kolejnych racji, albo ich stanowienia, albo takiego dowodzenia, w którym owe odkrywanie i stanowienie się dopełniają. Szczególnie jest to wyraźne

² Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 29 i d.

³ Szerzej omawiam ten związek w monografii *Kartezjusz a współczesność* (s. 63 i d.).

⁴ Przekonywająco pokazał to Bogusław Paż w swojej monografii pt. *Naczelna zasada racjonalizmu* (Kraków 2007, s. 29 i d.).

⁵ W jak różnych pokazuje m.in. ten krótki fragment jego *Prawideł kierowania umysłem* – filozof ten stwierdza tam, że w umyśle ludzkim „są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych” (w tym wypadku „zasada”, to tyle co ów „zarodek”), a nieco dalej dodaje, że takie najpewniejsze i najłatwiejsze z nauk, jak arytmetyka i geometria, „nie są niczym innym jak naturalnymi owocami, powstałymi z wrodzonych zasad tej metody” (termin „zasada” może oznaczać tutaj zarówno to, co jest „naturalnymi owocami umysłu”, jak i to, co jest sposobem „płodzenia” tych nauk). Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, s. 17 i d.

w takich podejmowanych i zalecanych przez niego operacjach poznawczych jak definiowanie pojęć, wypisywanie aksjomatów i ich enumeracyjne wyliczanie oraz porządkowanie od najogólniejszych do mniej ogólnych.

O każdej z tych czynności można powiedzieć, że jest „zasadą poznawczą”. W systemach dedukcyjnych, do których należy zarówno system kartezjański, jak i spinozjański, są to nawet naczelné zasady. Pozostaje oczywiście kwestią dyskusyjną, które z nich są nadrzędne, a które podrzędne, a także czy można je sprowadzić do jakiejś „zasady zasad”, to znaczy jednej najwyższej zasady. Tego typu dążenia pojawiają się zarówno u Kartezjusza, jak i u Spinozy, przy czym u pierwszego z nich „zasadą zasad” okazuje się ludzki jednostkowy intelekt, natomiast u drugiego Bóg, a dokładniej idea Boga jako bytu pod każdym względem doskonałego. Warto zatem w wielkim skrócie prześledzić, jak doszło u Spinozy do tej programowej teizacji racjonalizmu intelektualistycznego, który – powiedzmy to wyraźnie – nie przestał przez to być racjonalizmem intelektualistycznym, niemniej wkroczył na ten grunt, po którym poruszanie się Kartezjusz ograniczył do zupełnego minimum, to znaczy rozważań nad wiecznym Bogiem.

W punkcie wyjścia *Zasad filozofii Kartezjusza* Spinoza stawia – podobnie jak Kartezjusz – przede wszystkim na możliwości poznawcze ludzkiego intelektu, m.in. w zakresie: wyjaśniania pojęć (poprzez ich definiowanie), ich porządkowania (od bardziej do mniej ogólnych), wydobywania „pierwszych prawd” (okazują się nimi aksjomaty), formułowania twierdzeń itd. Jednak u niego – w odróżnieniu od Kartezjusza – przy każdej z nich pojawia się Bóg – najpierw jako określonego rodzaju idea czy pojęcie „substancji, co do której rozumiemy, że jest ona sama przez się doskonała w najwyższym stopniu”, a następnie jako szereg następujących po sobie i logicznie powiązanych twierdzeń. W sumie wypisał dwadzieścia jeden takich twierdzeń. W pierwszym z nich stwierdza, że „Istnienie Boga poznaje się przez samo rozważenie jego natury”; w 16., że „Bóg jest bezcielesny”; w 17., że „Bóg jest bytem bezwzględnie prostym”; w 18., że „Bóg jest niezmienny”; w 19., że „Bóg jest wieczny”; zaś w 20., że „Bóg odwiecznie wszystko z góry wyznaczył”⁶. Wprawdzie w 21. z tych twierdzeń mówi się o „istnieniu prawdziwym substancji rozciągłej w długości, szerokości i głębokości” oraz o naszym „zjednoczeniu z pewną jej częścią”, jednak zarówno to „istnienie”, jak i „zjednoczenie” również zależy od Boga.

⁶ Por. tamże, s. 49 i d.

Właśnie te twierdzenia skłaniają do generalnego wniosku, że na gruncie racjonalizmu spinozjańskiego taką „zasadą zasad” jest Bóg. U samego Kartezjusza jest nim natomiast ludzki intelekt – nawet wówczas, gdy zmuszony jest on odwołać się do boskich gwarancji swojej nieomyślności. W części drugiej tego traktatu Spinoza wkłada wprawdzie sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać czytelnika, że na tym wielokrotnym odwoływaniu się do Boga i szukaniu u Niego „wsparcia” intelekt ludzki nie tylko że nic nie traci, ale jeszcze zyskuje (w swojej sprawności, niezawodności i efektywności w działaniu itd.), niemniej teizacja proponowana przez niego filozoficznego myślenia jest faktem.

Widoczne jest to również w jego *Traktacie krótkim o Bogu, człowieku i jego szczęśliwościach* (napisanym prawdopodobnie w tym samym okresie co *Zasady filozofii Kartezjusza*). Głosił w nim nie tylko pochwałę Boga (za to, że jest, istnieje, za to „czym jest”, za jego dzieła itd.), ale także wielką pochwałę „człowieka tak doskonałego, iż jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć” i dzięki temu zyskać wszystko to, co jest mu potrzebne do szczęścia, to znaczy „prawdziwą wiarę” („prowadzi nas ona do jasnego rozumienia, dzięki któremu miłujemy Boga”), autentyczną wiedzę, miłość („rodzi się z pojęcia i znajomości, jakie mamy o rzeczach”) i nienawiść („jest to dążenie do usunięcia czegoś, co przyczyniło się do jakiegoś zła”), radość i smutek, szacunek i pogardę, nadzieję, strach itd. Głosił tam również wielką pochwałę ludzkiego intelektu, który wprawdzie wszystkiego nie może, ale może – z bożą pomocą – dużo. Przede wszystkim potrafi on to wszystko poznać, ocenić i sprawować nad tym pewną kontrolę. Oddajmy zresztą w tej sprawie głos samemu Spinozie. W początkowych partiach tego traktatu napisał, że intelekt „także jest synem, wyrobem i stworem bezpośrednim Boga, odwiecznie przezeń stworzonym i na wieczność niezmiennym. A cecha jego jest jedna tylko: wszystko zawsze jasno i wyraźnie rozumieć: stąd zaś płynie nieskończone i niezmienne, najdoskonalsze jakie być może zadowolenie, które tego co czyni, nie może zaprzestać czynić”. Natomiast w jego końcowych partiach dodawał, że „Bóg wytworzył go bezpośrednio [...] wynika stąd nieuchronnie, że intelekt zginąć nie może, dopóki ta jego przyczyna trwa nadal [...]. Otóż przyczyna jego jest wieczna, a zatem i intelekt jest wieczny”⁷. „Wieczny” nie oznacza jednak, że doskonały. Oznacza natomiast jego zdolność i skłonność do ciągłego doskonalenia się, aż do osiągnięcia takiej sprawności, że będzie potrafił

⁷ Por. B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, w: *Pisma wczesne*, wyd. cyt., s. 252 i d.

bezbłędnie odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła, sprawiedliwość od niesprawiedliwości itd.

Z kolei w *Traktacie o uzdrawianiu rozumu* (*Tractatus de Intellectus Emendation*) Spinoza przekonywał, że „nade wszystko [...] wymyśleć trzeba sposób uzdrawiania rozumu i oczyszczania go – o ile to na początku możliwe – tak, iżby z powodzeniem potrafił rzeczy bezbłędnie i jak najlepiej rozumieć. [...] wszystkie działania nasze i wszystkie myśli zarazem powinny ku temu celowi zmierzać”. Następnie – po odróżnieniu poznania intelektualnego od takich jego rodzajów, które z intelektem mają niewiele wspólnego (należy do nich m.in. „poznanie nabyte ze słyszenia” oraz „nabyte dzięki doświadczeniu chwiejnemu”) – wskazuje na sposoby doskonalenia czy też „uzdrawiania” rozumu. We wskazaniach tych nie ma generalnie niczego takiego, co by nie pojawiło się już w jego wcześniejszych traktatach. Mowa tam bowiem o takich zabiegach poznawczych jak: znalezienie właściwej metody odróżniania prawdy od fałszu („dobra metoda to taka, co pokazuje sposób sterowania umysłem wedle prawidła danej idei prawdziwej”), jej efektywne stosowanie (tak, aby „ideę prawdziwą odróżnić i oddzielić od wszystkich innych treści poznawczych oraz zapobiec mieszanemu w umyśle idei fałszywych, zmyślonych i wątpliwych – z prawdziwymi”), znalezieniu niezawodnego kryterium odróżniania idei fałszywych od prawdziwych (o pierwszych z nich Spinoza mówi, że są „zawsze mętne”, zaś o drugich, że są jasne i wyraźne), „zastanowieniu się nad tym, co właściwie może zrodzić zwątpienie i w jaki sposób zwątpienie usunąć”. Przynajmniej do tego punktu rozważania te zdają się być zgodne z myśleniem kartezjańskim. Dopiero na kilkunastu ostatnich stronach tego traktatu pojawiają się takie wskazania, które oznaczają może nie tyle rozejście się dróg tych filozofów, co dowartościowanie takich racjonalizujących ludzkie myślenie zabiegów, które u Kartezjusza odgrywały raczej rolę drugorzędną – dotyczy to m.in. eliminowania wątpliwości poprzez definiowanie pojęć („Musi być tak, by po podaniu definicji rzeczy nie było już w ogóle miejsca na pytanie, czy rzecz ta istnieje”) oraz odwoływania się do nieskończoności („Idee, które rozum wytwarza w znaczeniu bezwzględnym, wyrażają nieskończoność”) i wieczności („Rozum poznaje rzeczy nie tyle poprzez odniesienie do trwania, ile poprzez odniesienie do wieczności i do liczby nieskończonej”)⁸.

Wszystkie te zabiegi i odwołania nabierają szczególnie istotnego znaczenia w napisanej przez niego w ostatnich latach życia *Etyce w porządku*

⁸ Por. B. Spinoza, *Traktat o uzdrawianiu rozumu*, w: *Pisma wczesne*, wyd. cyt., s. 341 i d.

geometrycznym dowiedzionej i na pięć części podzielonej. Wprawdzie można znaleźć w niej pewne analogie z kartezjańską rozprawą *O namiętnościach duszy*, jednak górę biorą w niej nie zbieżności, lecz rozbieżności między tymi filozofami. Generalnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że w dziele Kartezjusza do głosu dochodzi mechanistyczny fizjologizm, natomiast w dziele Spinozy panteistyczny teizm⁹. Ten ostatni szczególnie wyraźny jest w części pierwszej (*O bóstwie*) oraz drugiej (*O naturze i pochodzeniu umysłu*) tej rozprawy. Spinoza wymienia tam najpierw podstawowe pojęcia oraz założenia swojej filozofii (nazywane są one przez niego „pewnikami”), a następnie dowodzi m.in., że: „Bóstwo, czyli wszechistota, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie”; „Prócz bóstwa nie może być dana ani być pojęta żadna istota”; „Z konieczności natury boskiej wynikać musi wiele (tj. wszystko, co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi”; „Bóstwo działa wyłącznie wedle praw swojej natury i nie jest przez nikogo przymuszane”; „Bóstwo, czyli wszystkie przymioty bóstwa są wieczne” itd., aby na końcu tej części sformułować twierdzenie, że „Rozum [...] obejmować musi przymioty oraz pobudzenia bóstwa i nic ponadto”¹⁰.

W dziele tym Spinoza nie pozostawia wątpliwości, że rozum ludzki, w tym intelekt, nie tylko nie jest bytem absolutnie koniecznym, samodzielnym i niezależnym („przez nikogo nie przymuszany”), lecz jeśli ma coś z owej konieczności, samodzielności i niezależności, to zawdzięcza to bóstwu, które bytuje jednak nie w jakimś innym świecie, lecz w tym samym świecie, w którym bytują ludzie. Stąd w części drugiej *Etyki* dowodzi m.in., że „bóstwo jest rzeczą myślą”, że „bóstwo jest rzeczą rozciągłą”, że „bóstwo jest jednością w wielości” i – rzecz jasna – „idea bóstwa [...] może być tylko jedna”, że „porządek i związek idei jest taki sam jak porządek i związek rzeczy”, że „cokolwiek zachodzi w przedmiocie idei, stanowią-

⁹ U podstaw tego kartezjańskiego fizjologizmu znajduje się teoria tzw. „tchnień życiowych”, które stanowić mają siłę napędową różnorodnych zmian dokonujących się w ludzkim organizmie; przykładowo: w świetle tej teorii „Miłość jest wzruszeniem duszy spowodowanym przez ruch tchnień życiowych, który pobudza ją do łączenia się za pośrednictwem woli z przedmiotami, jakie zdają się być dla niej odpowiednie; nienawiść zaś jest wzruszeniem spowodowanym przez tchnienia, które skłaniają duszę do tego, że chce ona odłączyć się od przedmiotów przedstawiających się jej jako szkodliwe”. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1958, s. 81 i in.

¹⁰ Por. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w: B. Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2003, s. 465 i d.

cej umysł ludzki, musi być poznane przez umysł ludzki, czyli idea tej rzeczy dana będzie koniecznie w umyśle ludzkim”, że „umysł ludzki jest zdolny do poznawania bardzo wielu rzeczy i jest do tego tym zdolniejszy, im bardziej jego ciało na różne sposoby może być usposabiane” itd.

Nie oznacza to oczywiście, że sam umysł ludzki jest bóstwem. Oznacza natomiast, że posiada on taką moc, iż może osiąść „wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa, którą zawiera w sobie każda idea”. Nie oznacza to również, iż bóstwo jest ideą i tylko ideą. Oznacza natomiast, że umysł ma ideę bóstwa jako bytu wiecznego i nieskończonego, a dzięki temu posiada również „wiedzę dorównaną o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa” oraz wiedzę o tym, co jest „wspólne wszystkim rzeczy”, w tym „co jest wspólne ciału ludzkiemu oraz niektórym ciałom zewnętrznym”. Tak czy inaczej, bez bóstwa umysł ludzki niewiele mógłby dokonać. Spinoza nie powiedział wprawdzie jasno w jakiej sytuacji znalazłoby się bóstwo bez umysłu, ale nie pozostawił wątpliwości, że byłaby to co najmniej sytuacja dwuznaczna – bez ludzkiego umysłu nie wiadomo byłoby bowiem, czy jego obecność w tym świecie, w którym żyje człowiek miałaby jakieś racjonalne uzasadnienie i kto miałby to uzasadnienie sformułować. Racjonalista typu spinozjańskiego – podobnie zresztą jak kartezjańskiego – nie może lub po prostu nie chce żadnego wsparcia ze strony kogoś z ziemskich Kościołów lub kogoś z kościelnych autorytetów – gdyby z niego skorzystał, to postawiłby pod wielkim znakiem zapytania moc poznawczą swojego intelektu oraz oczywiście tego wszystkiego, co sobie sam „wykoncypował”.

Post scriptum

Krytyka, z którą spotkały się poglądy Kartezjusza, niejednokrotnie była surowa, niemniej generalnie mieściła się w ówczesnych standardach naukowych polemik. Inaczej rzecz się przedstawia z reakcją na poglądy głoszone przez Spinozę. U jednych z ówczesnych uczonych i filozofów wywoływały one bowiem autentyczne oburzenie – np. oburzony nimi był Christian Thomasius, profesor filozofii i prawa na Uniwersytecie w Halle; Spinozę nazwał on „błuzniącym arcy-Żydem”, oraz „zupelnym ateistą”. Innych natomiast skłaniały one do formułowania pod adresem ich autora inwektyw – np. profesor niemiecki o nazwisku Dippel nazywał Spinozę „zaślepionym głupkiem”, „błaznem, który zasłużył sobie na dom waria-

tów”, „zeszmaciałym rupieciem” itd. Jeszcze inny z profesorów niemieckich (Sturm, wykładowca matematyki i fizyki na Uniwersytecie w Norymbergii) nazwał go „podłym skrzatem, głoszącym poglądy godne potępienia”, natomiast Musaeus (profesor teologii na Uniwersytecie w Jenie) pytał: „Czy może wśród tych, których diabeł najał do zagłady praw boskich i ludzkich, znajdzie się ktoś, kto byłby bardziej aktywny niż ten oszust, zrodzony na zgubę Kościoła i państwa”, zaś o dziełach Spinozy napisał, że są „pełne bluźnierstwa i bezbożności, doprawdy, warto cisnąć je w ciemności piekła, skąd wyszły na światło dzienne, ku szkodzie i hańbie rodzaju ludzkiego. Od wieków nie widziano na ziemi czegoś tak zgubnego”¹¹.

Opinie ówczesnych autorytetów filozoficznych były wprawdzie bardziej wyważone, niemniej również bardzo krytyczne i – co jest również charakterystyczne – bagatelizujące poprawki wniesione przez Spinozę do filozofii Kartezjusza. Przykładowo: G.W. Leibniz – w jednym ze swoich listów – wymienia Spinozę wśród tych filozofów, którzy skłonni są Bogu przypisać „dostateczną moc, lecz nie dostateczną mądrość” (tę ostatnią przypisują oni oczywiście człowiekowi)¹². Panajotis Kondylis w swojej monografii poświęconej oświeceniowemu racjonalizmowi pisze, iż Leibniz „przez całe życie przedstawiał Spinozę jako konsekwentnego kartezjanczyka, co oczywiście miało na celu dyskredytację kartezjanizmu”. Nie przeszkadzało to mu jednak wykorzystywać monistycznych tendencji filozofii spinozjańskiej zarówno do walki z kartezjańskim dualizmem, jak i budowy własnego systemu filozoficznego¹³. Podobne bagatelizowanie różnic między filozofią Kartezjusza oraz Spinozy pojawia się u Voltaire’a – umieścił on Spinozę wśród tych „nieszczęsnych” filozofów, których zwiodły na manowce zasady filozofii Kartezjusza („mistrz ten doprowadził swoich uczniów nad brzeg przepaści, od której sam bardzo był daleki; twierdząc, że systemat kartezjański stworzył systemat Spinozy”)¹⁴.

¹¹ Podaję za: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 132 i d.

¹² Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 328 i in.

¹³ „Nie można powiedzieć, że to odparcie kartezjanizmu jest spinozjańskie w sensie naśladowania nauki Spinozy w szczegółach. Jako przeciwnik Kartezjusza sięga Leibniz zarówno do scholastyki, jak i filozofii naturalistycznej renesansu. Należy jednak odnotować występowanie u Leibniza silnego spinozjańskiego aspektu w tym momencie, gdy dokonuje monistycznego zjednoczenia *res cogitans* i *res extensa*”. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, s. 581 i d.

¹⁴ Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 6.

W połowie XVIII stulecia w środowisku filozofów niemieckich toczył się wielki spór o tego myśliciela. Moses Mendelssohn bronił w nim spinozjańskiego monizmu, natomiast krytykował spinozjański determinizm oraz związany z nim fatalizm; „Wszystko, co Spinoza ma do powiedzenia przeciw wolności i swobodzie – pisał – odnosi się do systemu «doskonałej równowagi», którą to jedynie on nazywa «wolnością». Nie uznaje on żadnej innej wolności od przymusu, jak tylko uwolnienie się od wszelkiego wpływu motywów i bodźców, od jakiegokolwiek współdziałania z góry powziętej wiedzy o dobru i złu, uznając tylko to, co determiniści nazywają doskonałą «równowagą nierozstrzygniętą»”¹⁵. Z kolei Friedrich Heinrich Jacobi w swojej książce *O nauce Spinozy* krytykował zarówno samego Spinozę, jak i jego niemieckich obrońców – pisał tam: „Cóż za żalosny antropomorfizm! A popadli weń wszyscy nasi panteiści. [...] Starali się znaleźć i zgłębić Przyczynę wszechświata, różną od niego, stojącą ponad nim i odeń niezależną. Oglądać Boga może tylko ten, ku któremu Bóg zwróci swe oblicze, ten natomiast, od którego Bóg odwróci swą twarz, neguje go i musi go negocować. Tak stało się ze Spinozą. Jego wszechświat jest taki sam dzisiaj, wczoraj i zawsze. Ten w samej swej podstawie bezsensowny wszechświat sam jest tumanem, mgłą pełną istot, które nie istnieją [...]. Dlatego też można powiedzieć, że spinozizm zaprzecza nie tyle istnieniu jakiegoś Boga, ile raczej istnieniu rzeczywistego i prawdziwego świata. [...] Rozum natomiast, jako postrzeżenie i założenie Boga, zna to, co najwyższe w człowieku. Jeśli chce wyjść ponad to, to popada w logiczny emanatyzm, to jest dochodzi do nicości, która wszystko zmienia w nicłość [...], dlatego właśnie spinozizm jest ateizmem”¹⁶.

Zarzut ateizmu był jednym z częściej stawianych Spinozie. Trzeba jednak również odnotować, że nawet w tych najtrudniejszym dla jego filozofii okresie byli tacy autorzy, którzy uważali, iż jest on bezzasadny. W Niemczech jednym z nich był Gottfried Arnold – w swoich opublikowanych w 1700 roku *Dziejach Kościoła i kacerzy* napisał m.in., że „nikt nie może znaleźć w jego pismach wyraźnych sformułowań, które miałyby zaprzeczać istnieniu Boga, co przyznają nawet ci, którzy zazwyczaj go nie oszczędzali. Przeciwnie, on sam ugruntował swoje zasady na istnieniu Boga i na jego najprzedniejszych cechach, wedle poznania naturalnego,

¹⁵ Por. M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*; podaję za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 129 i in.

¹⁶ Por. tamże, s. 133 i d.

o czym zaświadcza najwyraźniej jego pisma [...]. Większość zarzuca mu przeto, jakoby był deistą, drwiącym uparcie z religii chrześcijańskiej, któremu teologowie w niczym nie mogą dogodzić. I zapewne bliskie prawdy są niektóre przypuszczenia, że zraził się do życia i nauk wielu teologów i kaznodziejów, co skłoniło go do samodzielnego dochodzenia prawdy [...]”¹⁷. W drugiej połowie XVIII stulecia, gdy bycie deistą, a tym bardziej antyklerykałem stało się niemal wizytówką oświeconego filozofa, poprawiły się również notowania samego Spinozy, a nawet pojawili się entuzjaści jego filozofii – w Niemczech należał do nich Johann W. Goethe oraz Friedrich D. Schleiermacher¹⁸.

2. Racjonalizm wolffiański

Christian Wolff (1679–1754) był przekonany, że w swojej filozofii nawiązuje do najlepszych tradycji filozoficznego racjonalizmu, w tym oczywiście do racjonalizmu kartezjańskiego, zaś to co proponuje, stanowi wzniesienie go na najwyższy z możliwych poziomów. Faktycznie jego filozofia stanowi eklektyczne połączenie różnych tradycji filozoficznych (m.in. scholastycznej), różnych opcji (m.in. naturalizmu) oraz różnych dążeń filozofów (m.in. dążenia do rozpoznania i opisania wszystkich zasad). Trzeba przy tym powiedzieć, że eklektyzm ten spotkał się z zadziwiająco dobrym przyjęciem ze strony jego współczesnych – zarówno w krajach niemieckich, jak i w wielu innych. Paul Hazard pisze, że ten „mocno pedantyczny profesor” uniwersytetu w Halle „cieszył się ogromnym rozgłosem” m.in. w Anglii, we Francji, w Rosji oraz we Włoszech, a jego filozofię wykładano na wielu uniwersytetach¹⁹. Wprawdzie w drugiej po-

¹⁷ Por. G. Arnold, *Dzieje Kościoła i kacerzy bezstronnie opisane*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt. s. 235.

¹⁸ Ten pierwszy pod wpływem spinozjańskiego panteizmu napisał swoje *Studium filozoficzne* (w niektórych wydaniach nosi ono tytuł: *Studia nad Spinozą*), natomiast drugi z nich w swoich *Mowach o religii* pisał m.in. o „duchu świętego, wypędzonego Spinozy”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 133.

¹⁹ „Francuzi zaliczyli go w poczet członków Académie des Sciences, co było najwyższym zaszczytem, Anglicy przetłumaczyli kilka jego traktatów, co było niezawodną oznaką uznania tego narodu, który uważa, że tylko on jeden potrafi myśleć i filozofować, Włosi bardzo wcześnie uznali jego geniusz; jedni z pierwszych, zarówno w Rzymie, jak i w szkołach włoskich, zalecali jego dzieła, a Jego Wysokość król Neapolu wprowadził nawet w trybie zarządzenia system Wolffa do uniwersytetów swoich państw. Również i Północ darzyła

łowie XVIII stulecia ta fala zainteresowania i uznania dla wolffianizmu wyraźnie opadła, niemniej do dzisiaj można spotkać takich historyków filozofii, którzy uważają, że Christianowi Wolffowi należy się miejsce wśród najbardziej znaczących filozofów²⁰.

Stosunek Wolffa do współczesnych mu filozofów był pod niejednym względem krytyczny. Nawet Leibniza, z którym prowadził ożywioną korespondencję i którego rekomendacji zawdzięczał katedrę matematyki i przyrodoznawstwa na uniwersytecie w Halle nie uznawał za swojego mistrza. Świadczą o tym m.in. jego *Myśli rozumne o Bogu, świecie i duszy ludzkiej, tudzież wszystkich rzeczach w ogóle* – w rozprawie tej (i nie tylko w niej) przejął wprawdzie leibnizjańską tezę, że „świat istniejący jest światem najlepszym z możliwych”, ale dopisał do niej szereg własnych „myśli rozumnych”. Przede wszystkim dokonał istotnej zmiany w rozumieniu zasad oraz w ich różnicowaniu. W świetle zaproponowanej przez niego definicji (a trzeba dopowiedzieć, że miał szczególne upodobanie do definiowania i porządkowania wszystkiego, co da się zdefiniować i uporządkować) „zasadą nazywa się to, co zawiera w sobie rację czegoś innego”, zaś „coś zawiera rację czegoś innego oznacza, że powinno zawierać albo rację możliwości, albo rację aktualności”; dalej, „jeśli zasada zawiera w sobie rację możliwości czegoś innego, to jest nazywana zasadą bytu, jeśli zaś zawiera rację aktualności, to jest nazywana zasadą stawania się”; jeszcze dalej dodawał, że nie chodzi tutaj o „pierwszy rzeczywisty element bytowy, lecz tylko o rację rozumową, dzięki której możemy zrozumieć, dlaczego coś drugiego istnieje”²¹. Jest to nieco zawiłe, ale Wolffowi chodzi tutaj o to, że wszystkie zasady – bez względu na to czy dotyczą one istnie-

go uznaniem: Rosja nadała mu tytuł honorowego profesora Akademii Carskiej [...]”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska...*, wyd. cyt. s. 52 i in.

²⁰ Do takich historyków należy z pewnością Bogusław Paż, autor m.in. monografii poświęconej poglądom epistemologicznym Wolffa (por. *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002) oraz cytowanej już tutaj pracy pt. *Naczelna zasada racjonalizmu* – pisze tam m.in., że filozof ten „zasługuje bez wątpienia na miano nie tylko teoretyka zasady racji, ale teoretyka zasad w ogóle. Trudno byłoby znaleźć innego autora, który bardziej systematycznie i odpowiednio, ogarniając zarówno tradycję klasyczną, jak i kartezjańską, wyłożyłby teorię zasad”. Por. B. Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu*, wyd. cyt., s. 198 i d. W rozprawie tej czytelnik znajdzie wykaz oraz gruntowne omówienie wszystkich dzieł Ch. Wolffa.

²¹ Ch. Wolff, *Filozofia pierwsza, czyli ontologia rozważana metodą naukową, w której zawierają się wszystkie zasady ludzkiego poznania*; podają za: B. Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu*, wyd. cyt., s. 198 i d.

jącego bytu, jego stawania się, czy też jego poznania – sprowadzają się w ostateczności do takiej podstawy racjonalności, jaką jest ludzkie myślenie.

W ten sposób jesteśmy „jedną nogą” w kartezjanizmie. Do związku z tą filozofią zresztą Wolff się przyznawał – w swoich *Myślach rozumnych* pisał jednak nie o Kartezjuszu czy kartezjanach, lecz o tych Francuzach, którzy to co Niemcy określają terminem „podstawa” (*Grund*), oni „nazywają *raison*, zaś łacinnicy nazywają *Ratio*”. „Mówi się – wyjaśniał dalej – że ktoś nie posiada racji (*Grund*) w swojej sprawie, jeśli nie potrafi podać żadnej *raison*. Ale ponieważ również tu dostarczyłem wyraźnego pojęcia tego, co się nazywa *raison*, to można osądzić czy to, które się za tamto podaje, gdy ono przypisuje jakiejś sprawie *raison*, również rzeczywiście znaczy to samo”²². Bez dyskusyjnie jest tutaj przynajmniej to, że owo *raison* czy też *Grund* należy nie tyle do porządku bytowego, co porządku myślowego (racjonalnego myślenia), to znaczy rozumnie powiązanych racji. U Kartezjusza taką pierwszą „racją” dla wszystkich innych racji jest rozum pojęty jako przyrodzony każdemu człowiekowi intelekt. Wolff przynajmniej do pewnego momentu zdaje się stawiać znak równości między „racją”, „podstawą” i „rozumem” (*Vernunft*). W swojej *Teologii naturalnej* wyjaśnia jednak, że te kategorie mogą być tak pojmowane wówczas, gdy mamy na uwadze tzw. „rację podmiotową” lub też – co na to samo mu wychodzi – „rację subiektywną” (*ratio subiectiva*). Odróżnia od niej „rację przedmiotową” lub „rację obiektywną”, która okazuje się „racją bytową” lub po prostu racją pojętą jako przyczyna; „Byt, który zawiera w sobie rację, dlaczego coś innego istnieje, jest nazywany jego przyczyną”, zaś „przyczyna jest zasadą, od której zależy istnienie, czyli aktualność innego od niej bytu, zarówno w jego byciu, jak i byciu takim oto” itd. Dalej pojawia się podobne rozumowanie do tego, które doprowadziło Wolffa do wskazania rozumu jako podstawy racjonalnego myślenia. Zasadnicza różnica sprowadza się do tego, że tutaj chodzi mu o doprowadzenie do wskazania podstawy obiektywnego „bytowania” (istnienia) rzeczy i stanów rzeczy.

Problem ten Wolff sprowadza – podobnie zresztą jak Leibniz – do zasady racji dostatecznej; w sformułowaniu ontologicznym brzmi ona: „Nic nie jest bez racji dostatecznej, dlaczego raczej jest niż nie jest”, natomiast w epistemologicznym: „Przez rację dostateczną rozumie się to, z czego wiadomo dlaczego coś jest”. W kolejnych rozprawach filozof ten próbował

²² Ch. Wolff, *Anmerkung über die vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, za: tamże, s. 202 i n.

wykazać, że te dwa porządki – ontologiczny i epistemologiczny – nie są wprawdzie tożsame, ale są, a przynajmniej mogą i powinny być paralelne, a także – co niemniej istotne – występują między nimi takie „styczne”, które pozwalają na dane zagadnienie spojrzeć raz z ontologicznego, innym razem z epistemologicznego punktu widzenia. Jednym z nich jest kwestia „istoty” („To, w czym znajduje się podstawa czegoś innego, co przysługuje rzeczy, nazywa się istotą”). Z ontologicznego punktu widzenia „istotę” (*essentie*) stanowią „składniki, które nie są ze sobą sprzeczne ani nie są determinowane przez inne”, natomiast owe „inne składniki” bytu determinują; „Te, przez które określa się inne, nazywamy *determinantia*, natomiast te przez które inne są określane, uzyskują nazwę *determinanta*”, „*determinanta* są określane przez *determinatia* (determinacja „rozważana z perspektywy następstwa jest to stosunek zależności”)), zaś być „określonym” to – w wymiarze ontologicznym – być sprawianym, to znaczy powoływanym do istnienia lub przekształcanym z jednej formy istnienia w inną. Z jednym przypadkiem takiego „sprawiania” mamy do czynienia wówczas, gdy „coś jest określane przez wszystkie *esencjalia* razem wzięte („nazywamy to wówczas atrybutem właściwym”), z innym natomiast wówczas, gdy coś jest sprawiane tylko przez niektóre z nich (wówczas mamy do czynienia z „atrybutem wspólnym”). Tak czy inaczej, „racja dlaczego atrybuty są obecne, zawiera się w *esencjaliach*” („Atrybuty są determinowane przez *esencjalia*, zatem są one orzekane o bycie, gdyż jemu *esencjalia* przysługują”); „*Esencjalia* są zatem racją dostateczną, dlaczego w bycie są obecne raczej te aniżeli inne atrybuty”). Od atrybutów Wolff odróżnia tzw. modusy; „To, co nie pozostaje w sprzeczności z *esencjaliami*, jednak w niewielkim stopniu jest przez nie określane, nazywane zostaje przez nas modusem. Scholastycy nazywają to przypadłością bądź *praedicabile*”. Dzisiaj tzw. atrybuty nazywa się cechami konstytutywnymi rzeczy i stanów rzeczy, natomiast tzw. modusy cechami konsekwentnymi. Pierwsze z nich stanowią o tym, czym dana rzecz lub stan rzeczy jest w swojej istocie, zaś drugie o tym, jaki on w danym momencie jest.

Jedne i drugie mają istotne znaczenie zarówno dla samych rzeczy lub stanu rzeczy, jak i dla ich poznania, jednak funkcję „racji dostatecznej” mogą pełnić i pełnią tylko pierwsze z nich. Wynika to z wolffiańskiego rozumienia *esencjaliów*. W wymiarze ontologicznym, dotyczącym istoty (*esse quidditativum*), opiera się to na założeniu, że świat stworzony przez Boga stanowi całość racjonalnie uporządkowaną („Bóg wszystko uczynił podług wagi, miary i liczby”) i wewnętrznie niesprzeczną (i w tym sensie –

logiczną)²³. Natomiast w wymiarze epistemologicznym na założeniu, że owa racjonalnie uporządkowana całość jest poznawalna, a problem sprowadza się do wyboru tej władzy poznawczej człowieka, która posiada zdolność (moc) poznania owej całości oraz wyboru takiej metody (sposobu), która doprowadzi do tego celu. W przekonaniu Wolffa taką władzą jest ludzki intelekt (*intellectus*), nazywany przez niego również „rozumem” (*Verstand*) – o władzy tej pisał m.in., że „jest zdolnością wglądu, czyli przeniknięcia prawd ogólnych”, a także, iż „nie może być ograniczony inaczej niż przez zakres prawd ogólnych oraz ujęcie w jednym akcie ich wzajemnych powiązań”. Pisał o niej również, że jest „władzą wyraźnego przedstawiania rzeczy”. W tych krótkich wypowiedziach zawiera się co najmniej kilka zasadniczych problemów, z którymi musi się uporać ów intelekt, czy też specyficznie pojęty rozum na drodze do poznania istoty rzeczy lub stanów rzeczy. Przede wszystkim jest to kwestia przekroczenia jego „ograniczenia przez prawdy ogólne” lub też – co na to samo wychodzi – „ujęcia w jednym akcie wzajemnych powiązań” rzeczy i stanów rzeczy. Wolff zgadza się z Kartezjuszem, że zasadnicza różnica między boskim i ludzkim rozumem polega na tym, że ten pierwszy jednym aktem poznawczym i w jednym momencie potrafi rozpoznać wszystkie rzeczy i stany rzeczy, natomiast drugi musi wykonać w tym celu szereg kolejnych operacji, i to wykonać je w takim porządku, aby to co musi być wykonane wcześniej, nie zostało wykonane później, a i to pozostanie jedynie „cieniem” (*Cognitio hujus initivae umbra in nobis*) rozumu boskiego. Po drugie takim wielkim problemem, z którym musi się ów rozum zmagać jest usunięcie wszystkich przeszkód na drodze do poznania wyraźnego.

Problemy te uznane zostały za priorytetowe również przez Kartezjusza – zaproponowane przez niego ich rozwiązanie to owe cztery „prawidła” podane w *Rozprawie o metodzie*²⁴. Wolffowi znana była zarówno ta

²³ B. Paź pisze, że „w radykalnie racjonalistycznej wizji Wolffa świat jako całość był rzeczywistością na wskroś uporządkowaną. Tak uporządkowaną strukturą był nie tylko świat dusz [...], ale również ten-to świat materialny. Odziedziczony po Kartezjuszu metafizyczny dualizm został przez Wolffa przewyciężony w jego konsekwentnie racjonalistycznej opcji metodologicznej nakazującej mu widzieć we wszelkich przeciwieństwach jedność, która była jednością tej samej, obecnej we wszystkim i wszystko organizującej *Ratio*”. Por. tamże, s. 237.

²⁴ „Pierwszym było, aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty [...]. Drugim, aby dzielić każde z badanych zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla

rozprawa, jak i inne dzieła Kartezjusza, a nawet przejął z nich to, co można nazwać „duchem kartezjanizmu” (*l'esprit cartésien*), w szczególności jego upodobanie do szukania we wszystkim „racjonalnego porządku”, i to szukanie go na drodze rozumowej, oraz szukania go dopóty dopóki nie zostanie znaleziony; przez „racjonalny porządek” rozumiał on „podobieństwo obecności w wielości, zarówno w jej współlistnieniu, jak i w następstwie”, zaś jego poznanie sprowadzał do poznania jego „reguł” („porządek poznaje ten, kto poznał reguły, które łącznie są przypisywane jakiemuś miejscu”). Dalej pojawiają się zróżnicowania na: porządek subiektywny (nadawany jest bytowi „przez nas samych”) oraz obiektywny (posiada go „byt w sobie”) oraz na prawdę logiczną („stanowi zgodność naszego sądu z jego przedmiotowym korelatem, czyli uobecnioną w przedstawieniu rzeczą”) i prawdę transcendentálną („Prawda, którą nazywa się transcendentálną i którą pojmuje się jako obecną w rzeczach, to porządek w zmienności tych bytów, które istnieją równocześnie i następują po sobie”). Chodzi o to, aby osiągnąć tę drugą, bowiem ona warunkuje (determinuje) pierwszą z nich („Gdyby nie istniała żadna prawda transcendentálna w rzeczach, to nie byłoby również ani żadnej prawdziwości logicznej zdań ogólnych, ani też chwilowej choćby prawdziwości zdań jednostkowych”) i jest prawdą o obiektywnym „porządku tych determinacji, które przysługują bytowi” lub też stanowi „prawdę w rzeczach” (w odróżnieniu od niej „prawda logiczna” jest „prawdą w myślach”). Odpowiadając na pytanie: jaka jest, czy też powinna być „reguła” (zasada) poznania prawdy transcendentálnej, Wolff wskazuje na „regułę” sprzeczności i racji dostatecznej („zasady sprzeczności i racji dostatecznej są źródłem wszelkiej prawdy w rzeczach”).

Znaczną część swoich rozważań filozof ten poświęcił wyjaśnieniu „reguły” (zasady) racji dostatecznej jako podstawy racjonalnego myślenia²⁵. Poza jej sformułowaniem najogólniejszym (sprowadzającym się do stwierdzenia, że „Nie ma niczego, co nie miałoby racji dostatecznej, dla-

najlepszego ich rozwiązania. Trzecim, by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu [...]. I ostatnim, by czynić wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte”. Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., 22 i n.

²⁵ Bogusław Paź w cytowanej tutaj rozprawie formułuje tezę, iż „Christian Wolff zasłynął w dziejach filozofii nie jako ten, który zastosował zasadę racji dostatecznej do systemu ontologicznego, ale głównie jako autor «dowodu» (*probatio*) tej zasady” (por. tamże, s. 285).

czego coś raczej jest niż nie jest”), podaje on również twierdzenia dopełniające, konkretyzujące i uzasadniające konieczność jej przyjęcia. Jedne z nich mają charakter logicznych konsekwencji, czyli wniosków – należą do nich twierdzenia: „jeśli przyjmuje się, że coś jest, to należy też przyjąć coś, dzięki czemu wiadomo, dlaczego to samo raczej jest niż nie jest”, oraz „jeśli się przyjmie, że istnieje Nic, nie należy dopuścić, żeby istniało coś”. Inne mają charakter naturalistyczno-antropologiczny (odwołują się do natury ludzkiej) – należy do nich twierdzenie, iż „naturalną skłonnością jesteśmy powodowani ku racji dostatecznej tego, co jest”. Jeszcze inne odwołują się zarówno do psychologii, jak i – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – cognitywistycznej epistemologii – należą do nich stwierdzenia, że bez tej „reguły” (zasady) nasz umysł byłby „spętany nedorzeczną metodą badania” oraz przesądami. W pismach Wolffa można znaleźć również stwierdzenie, że „regułę” (zasadę) racji dostatecznej „można przyjąć bez dowodu, na wzór aksjomatu” i posługiwać się nią w taki sposób, aby wyprowadzić wszystkie niezbędne do zbudowania racjonalnego systemu wiedzy „teorematy”.

Post scriptum

Bogusław Paź uważa, iż Wolff nie tylko inspirował się filozofią kartezjańską, ale także był „konsekwentnym kartezjanistą” – potwierdzeniem ma być fakt, że „wykład genezy zasad rozpoczyna od perspektywy refleksyjnej, a mianowicie od faktu obecności zasady racji w świadomości”²⁶. Natomiast Panajotis Kondylis umieszcza go w gronie tych filozofów pierwszej fazy niemieckiego oświecenia, którzy zarówno kontynuowali kartezjański intelektualizm, jak i zaproponowali w nim istotne zmiany – elementy kontynuacji widzi on przede wszystkim w jego antyempiryzmie oraz krytycznym stosunku do zdrowego rozsądku, natomiast zmiany we wzmocnieniu w scholastyce elementów intelektualistycznych; „jest swoistym paradoksem – pisze on – że intelektualizm, który w konkretnych niemieckich okolicznościach powinien wyrażać względnie racjonalną wiarę w zdrowy rozsądek, odwołuje się do scholastycznej ideologii”, i dodaje, iż „dla młodych docentów, którzy tak zdecydowanie przyczynili się do powstania wolffianizmu jako szkoły filozoficznej na uniwersytetach Wolff

²⁶ Por. tamże, s. 260.

oznaczał coś więcej niż suchą syllogistykę, to znaczy stanowił zerwanie z tradycyjną sztuką i przyjęcie przejrzystej racjonalnej koncepcji budowy świata. [...] Kolejnym względnie nowoczesnym aspektem wolffianizmu było pragnienie uwzględnienia przy budowie systemu nowszych odkryć nauk ścisłych, a jednocześnie osadzenie mechanicyzmu w na tyle szerokich ramach, aby uniknąć ateizmu²⁷.

²⁷ P. Kondylis, *Die Aufklärung...*, wyd. cyt. s. 545 i d.

Wykład III

Przeciwnicy kartezjanizmu

Lista przeciwników kartezjanizmu jest co najmniej tak długa jak lista jego zwolenników. Pierwsi z nich pojawili się jeszcze przed opublikowaniem *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza, a później było ich tak wielu, że tworzyli swoiste fronty antykartezjańskich opozycji. Jednym z nich był front oświeceniowych filozofów i uczonych. Panjotis Kondylis w swoim studium poświęconym tej opoce pokazuje, że ci przeciwnicy Kartezjusza i kartezjanizmu różnili się między sobą w wielu istotnych kwestiach, ale zgodni byli co do jednego – dla tego rodzaju filozofów i tego rodzaju filozofii co kartezjańska nie ma być miejsca w gronie osób rozumnych lub przynajmniej dążących do prawdziwej rozumności¹. Później okazało się wprawdzie, że z tą oświeceniową rozumnością nie wszystko jest tak jak być powinno, ale bój z kartezjanizmem nadal był toczony – tyle, że już nie tylko z pozycji naturalistycznych, lecz także intelektualistycznych, a biorący w nim udział posługiwali się niejednokrotnie tą samą bronią, którą posługiwał się autor *Medytacji*, to znaczy siłą intelektu oraz intelektualnych racji. Jednymi z pierwszych tego typu antykartezjan byli G.W. Leibniz i G. Vico.

1. Racjonalizm leibnizański

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) należy do tych uczonych i filozofów, którzy byli przekonani, że opracowali sami, bez oglądania się na to czego dokonali inni, tak doskonałą formę racjonalizmu, że oprze się ona wszystkim mającym za sobą jakieś racje obiekcjom. Próbę opracowa-

¹ Przywoływany tutaj autor uważa, że „Oświecenie jako całość stoi pod znakiem odrzucenia podstaw kartezjanizmu” – główną przyczynę tego odrzucenia widzi w niedoszacowaniu przez Kartezjusza wartości tego, co zmysłowe i przeschacowaniu wartości tego, co umysłowe (intelektualne). Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, wyd. cyt. s. 170 i d.

nia zasad takiego racjonalizmu podjął już w okresie swoich studiów prawnych na Uniwersytecie w Lipsku – świadczy o tym jego rozprawa pt. *De Principi Individui* (zawiera ona pierwszą wersję jego późniejszej *Monadologii*). Po zakończonych niepowodzeniem staraniach o uzyskanie doktoratu na macierzystej uczelni, zniechęcił się na tyle do kariery akademickiej, że odrzucił oferowaną mu profesurę na uniwersytecie w Altdorfie i podjął obowiązki na dworze księcia Hanoweru (najpierw bibliotekarza, a później radcy dworu i historyka). Zapewniło mu to stałe źródło utrzymania oraz umożliwiło samodzielne studia z zakresu różnych nauk; interesowały go przede wszystkim problemy matematyczne (jego osiągnięciem w tym zakresie było m.in. sformułowanie podstaw rachunku prawdopodobieństwa) oraz przyrodnicze (sformułował m.in. hipotezę, iż Ziemia znajdowała się początkowo w stanie płynnym) i techniczne (skonstruował m.in. prasę hydrauliczną). Sporo przy tym podróżował, nawiązując kontakty z wieloma uczonymi i filozofami oraz prowadził z nimi bogatą korespondencję. Był podobnym typem filozofa, co Kartezjusz i Spinoza, to znaczy kimś kto za cel swojego życia stawia dotarcie do prawdy i jej osiągnięciu potrafi podporządkować wiele spraw życiowych. Do historii filozofii przeszedł jako „filozof racji”, a ściślej, zasady: „nic bez racji” (*nihil sine ratio*). Można spotkać się z poglądem, że jest to wręcz „naczelna zasada racjonalizmu”². Wprawdzie nie podzielam tego stanowiska (bo racjonalizmy są różne i żadnego z nich nie można zredukować do jednej naczelnej zasady), niemniej warto się dokładniej przyjrzeć tej próbie wypracowania racjonalnej filozofii.

Jedną z jego pierwszych rozpraw filozoficznych jest napisane w 1673 roku w formie dialogu *Wyznanie wiary filozofa*. Rozmowa prowadzona jest w niej między Teologiem oraz Filozofem. Dotyczy ona różnych kwestii, ale o każdej z nich można powiedzieć, iż należy do tzw. fundamentalnych – są to takie m.in. zagadnienia jak: „nieśmiertelności duszy i konieczności istnienia tego, kto kieruje światem”, sprawiedliwości (boskiej i ludzkiej), miłości i szczęśliwości. Generalnym celem Teologa jest przekonanie Filozofa, że powinien posłużyć się swoim rozumem dla „poddania zagadnienia wstępnej niejako obróbce”, a następnie zdać się na „światło objawienia”. Natomiast Filozof (jak to filozof) ma różne wątpliwości i pytania oraz domaga się wyjaśnienia pojęć oraz przeprowadzenia dowodów. Od początku tego dialogu widoczna jest różnica w ich podejściu – Teolog przede

² Ku takiemu pogładowi zdaje się skłaniać m.in. B. Paź w przywoływanej już tutaj monografii pt. *Naczelna zasada racjonalizmu*.

wszystkim wierzy w Boga, natomiast Filozof w ludzki rozum. Na końcu obaj rozmówcy czują się usatysfakcjonowani, bowiem pierwszy z nich jest przekonany, że ostatecznie górę wzięły jego racje, to znaczy postawienie spraw życia wiecznego, zbawienia oraz prymatu wiary nad rozumem, natomiast drugi ma to jakże istotne dla niego przekonanie, że nie tylko nic nie stracił ze swojej rozumności, ale jeszcze na niej zyskał; stąd pełen ufności „poddaje się powszechnej jednomyślności Kościoła” oraz „każdemu, kto rozumuje bardziej niż on poprawnie” i oczekuje od Teologa „wprowadzenia go w objawione tajemnice chrześcijańskiej mądrości [...], aby jaśniejsza stała się harmonia zgodności wiary z rozumem”³. Warto zwrócić uwagę, że w tym stosunkowo niewielkim traktacie pojawiają się najważniejsze zasady leibnizjańskiej filozofii – takie jak zasada racji czy zasada racji dostatecznej; Filozof – po przyznaniu, że „nic nie jest bez racji” – zgadza się z tym, że „nigdy nie ma czegoś takiego czemu by ktoś (przynajmniej wszechwiedzący) nie mógł wyznaczyć racji dostatecznej, dlaczego to raczej jest niż nie jest, i dlaczego jest w sposób raczej taki niż inny”. W napisanych w późniejszych latach rozprawach zostały one dookreślone oraz uzupełnione o jeszcze inne zasady. Rzecz jasna, filozofia leibnizjańska jest – podobnie jak kartezjańska i spinozjańska – filozofią zasad.

Spośród tych zasad szczególną wagę przywiązywał Leibniz do dwóch, to znaczy zasady sprzeczności oraz zasady racji dostatecznej (*principium rationis sufficientis*) – przyznaje on to *expressis verbis* w *Monadologii*; w §31 tej rozprawy stwierdza, że „Rozumowania nasze opierają na **dwóch wielkich zasadach** (podkreślenie Leibniza): na zasadzie sprzeczności, na mocy której osądzamy jako **fałszywe** to, co jest sprzecznością objęte, i jako **prawdziwe** to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne”; w § 32 dodaje: „Opierają się także na **zasadzie racji dostatecznej**, na

³ Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 7 i d. Istotne światło na rozwiązywanie przez Leibniza w tym traktacie stosunku wiary do rozumu może rzucić fakt, iż napisany on został podczas jego pobytu w Paryżu (przebywał on tam z misją dyplomatyczną) w którym nawiązał bezpośrednie kontakty z ówczesnym liderem jansenistów francuskich A. Arnauldem (być może jest on pierwowzorem występującego w tym dziele Teologa). To poczucie ideowej bliskości z jansenizmem towarzyszyło Leibnizowi do końca życia – potwierdzeniem tego jest m.in. jego deklaracja złożona w piśmie *O podwójnej nieskończoności w naturze*; odwołując się do innego jansenisty – Blaise Pascal – napisał tam m.in., że „To, co pan Pascal powiedział o podwójnej nieskończoności, która nas otacza zmniejszając się i powiększając [...] nie jest niczym innym, jak wstępem do mojego systemu”. Por. G.W. Leibniz, *O podwójnej nieskończoności w naturze*, w: *Wyznanie wiary...*, wyd. cyt., s. 277

mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący; żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane”⁴. Szczególnie zagadkowo brzmi ostatnie z tych stwierdzeń. Leibniz miał tego świadomość i próbował wyjaśnić problem do końca, dokonując (w paragrafach od 33 do 35) podziałów prawd na „rozumowe” i „faktyczne”, twierdzeń na „spekulacyjne” i „przepisy praktyczne”, idei na „proste”, to znaczy takie, „których definicji podać nie sposób [...], aksjomaty oraz postulaty, słowem zasady pierwotne, których nie ma potrzeby dowodzić”. W § 36 wyjaśnia, że „**racja dostateczna** musi znajdować się też w **prawdach przypadkowych**, czyli **faktycznych**, tzn. w następstwie rzeczy rozrzuconych we wszechświecie, gdzie rozkładanie na racje poszczególne mogłoby dochodzić do coraz to nowych szczegółów z powodu niezmiennej różnorodności rzeczy i nieskończonej podzielności ciał”.

Z tych dosyć ogólnikowych wypowiedzi wynika jasno nie tylko to, że „nic nie jest bez racji” lub też – co na to samo wychodzi – że „wszystko ma swoją rację” (ew. „swoje racje”), ale także to, że nie wszystkie racje wszystkich rzeczy mogą być przez człowieka poznane (z powodu „niezmiernej różnorodności rzeczy w naturze i nieskończonej podzielności ciał”). Nie jest natomiast całkiem jasne – po pierwsze: jaki jest status epistemologiczny owych racji, to znaczy czy należą one wyłącznie do zbioru elementów pierwotnych ludzkiego poznania i poznawania, czy też również do zbioru elementów wtórnych (np. teorematów); po drugie: jaki jest ich status ontologiczny, to znaczy czy należą one do zbioru elementów konstytuujących (w różny sposób) rzeczywistość, czy również do zbioru elementów konstytuowanych; po trzecie: jak owe racje można lub należy porządkować i czy wszystkie one dadzą się uporządkować w logiczną całość. Leibniz próbował na te i podobne im pytania odpowiadać.

W *Monadologii* przyjął najprostszy (tak mu się przynajmniej zdawało) z wariantów odpowiedzi. Cel tej rozprawy jest bowiem jasny – jest nim przekonanie czytelnika, że znajdziemy odpowiedzi na te i podobne im pytania wówczas i tylko wówczas, gdy uznamy, że „racja ostateczna rzeczy musi tkwić w substancji koniecznej [...], jako w swoim źródle”, a substancją tą jest Bóg – jako istota „bezwzględnie doskonała”, „źródło istnienia”, „miejsce prawd wiecznych”, „jedność pierwotna, czyli pierwsza substancja prosta”, „stwórca wszystkiego”, w tym „wprzódki ustanowionej harmonii” oraz „dusz rozumnych”, „zdolnych do poznania systemu

⁴ Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tamże, s. 303.

wszechświata i do częściowego naśladowania tego systemu” itd. W ostatnich paragrafach *Monadologii* (od 86 do 90) zasady filozofii leibnizjańskiej przekształcone zostają w zasady jego teozofii – mowa tam jest bowiem m.in. o „państwie Bożym” (jako „tym, co jest najwznioślejsze i najbardziej boskie w dziełach Bożych”) oraz „Bogu pojętym jako budowniczy maszyny wszechświata” i „Bogu pojętym jako monarcha Bożego państwa duchów”. Wspomina się tam również o człowieku, ale o człowieku jako istocie, która musi uznać swoją niewystarczalność, w tym niewystarczalność swojego rozumu oraz „zaufać Opatrzności” i uwierzyć, że „żyje na najlepszym z możliwych światów” („niepodobna uczynić go lepszym niż jest, nie tylko w odniesieniu do całości w ogóle, lecz także w odniesieniu do nas samych w szczególności”).

Ważnym dopełnieniem leibnizjańskiej teozofii jest metafizyka oraz moralistyka, to znaczy nauki o podstawach owego „najlepszego z możliwych światów” oraz ziemskich powinnościach („należnościach”) człowieka. Potwierdza to już pierwszy punkt jego *Rozprawy metafizycznej* – stwierdza się tam bowiem, że wprawdzie „najbardziej znane i znaczące pojęcie Boga, jakie posiadamy” jest to, że „Bóg jest bytem bezwzględnie doskonałym, ale następstwa tego określenia nie są dostatecznie uwzględnione; by zaś ogarnąć je lepiej, warto wziąć pod uwagę, że w naturze istnieje wiele całkowicie różnych doskonałości, że Bóg posiada je wszystkie razem i że każda należy doń w najwyższym stopniu. Należy też wiedzieć, czym jest doskonałość, której cechą stanowi to mianowicie, że formy lub natury, które nie mogą osiągnąć ostatecznego stopnia, nie są doskonałościami, jak na przykład natura liczby lub kształtu. [...] moc i wiedza są doskonałościami i – o ile należą do Boga – nie mają granic. Stąd wniosek, iż mając najwyższą i nieskończoną mądrość Bóg postępuje w sposób jak najdoskonalszy, nie tylko w metafizycznym, lecz także w moralnym sensie tego słowa, co można w odniesieniu do nas wyrazić tak, że im ktoś bardziej oświecony i pouczony o dziełach Bożych, tym bardziej jest gotów uznać je za doskonałe i zgodne z tym, czego mógłby sobie życzyć”⁵.

W kolejnych punktach tego traktatu Leibniz dowodził m.in., że wszystkie doskonałości tego świata (również te, których nie jesteśmy w stanie pojąć czy ogarnąć umysłem) pochodzą i muszą pochodzić od Boga, oraz że powinnością człowieka rozumnego jest nie tylko głoszenie boskiej chwały czy podziwianie boskich dzieł, lecz także takie ich poznawanie, aby zbliża-

⁵ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 97.

ło się ono do doskonałości, co w praktyce ma oznaczać „znajomość ogólnej harmonii wszechświata i ukrytych racji Boskich postępków”. Dla tego ogólnego wskazania czy też zadania podaje on szereg takich racji, które mają uzasadniać konieczność jego podjęcia się – np. takie: „Bóg nie robi nic, co by nie zasługiwało na chwałę”; „Bóg nie jest przyczyną zła”; „każda substancja [nazywana przez Leibniza również „monadą” – uwaga własna] stanowi jakby osobny świat, niezależny od wszystkiego, co jest poza Bogiem”, „substancje przeszkadzają sobie nawzajem czy też siebie ograniczają”, „duchy są substancjami najpełniej wyposażonymi w doskonałości, doskonałości te zaś mają tę osobliwą właściwość, że najmniej sobie przeszkadzają”; „nie ma zgoła zewnętrznej przyczyny działającej na nas z wyjątkiem jednego Boga”, „Bóg skłania naszą wolę – nie zmuszając jej jednak do tego – by wybierała to, co wydaje się najlepsze”⁶.

W *Dialogu faktycznym o wolności ludzkiej i źródle zła* Leibniz postawił problem racji jako racji determinujących ludzkie myślenie i działanie. W świetle zawartych tam wywodów głównymi bohaterami są Bóg oraz człowiek – pierwszy z nich oczywiście wie wszystko i wszystko może, natomiast drugi wprawdzie nie wie wszystkiego i nie wszystko może (np. „nie może fruwać jak ptak ani też pływać jak delfin”), ale mimo wszystko wie i może sporo, a będzie wiedział i mógł jeszcze więcej, jeśli będzie postępował tak jak zostało przewidziane w boskim planie („Bóg przewiduje wszystko”). Problem jednak w tym, że człowiek „nie ma nigdy doskonałej wolności”, to znaczy wolności niczym nie uwarunkowanej (niezdeteminowanej), a co za tym idzie popełnia różne błędy w myśleniu i w działaniu. Problem również w tym, że nawet wówczas gdy korzysta z tej swojej specyficznej wolności jako bytu duchowego („najpełniej wyposażonego w doskonałość”) również jest narażony na popełnianie błędów – mając bowiem przed sobą możliwość wybrania różnych dróg myślenia i postępowania nie ma możliwości dotarcia do koniecznych, ostatecznych i dostatecznych racji, które skłoniłyby go do pójścia tą jedną właściwą, a w sytuacji, gdy już się na niej znajdzie, stanowczego trzymania się jej dopóty dopóki nie dotrze się do celu „podróży”, to znaczy do prawdy,

⁶ Zdaniem B. Pazia, jedne z tych racji mają statut „konieczności”, inne „dostateczności”, jeszcze inne „ostateczności” i wszystkie one łączą się w Bogu (jako bycie koniecznym, samowystarczającym i ostatecznym). Por. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, wyd. cyt., s. 94 i d.

dobra, sprawiedliwości itd.⁷ Owa wolność okazuje się zatem – podobnie jak u św. Augustyna i tych wielkich reformatorów chrześcijaństwa, którzy w XVI stuleciu podążyli jego tropem – źródłem zła. Na pytanie: co w tej sytuacji powinien zrobić człowiek? Leibniz udziela podobnej odpowiedzi do tej, której udzielali owi wielcy teolodzy, to znaczy powinien uznać grzeszność swojej natury („człowiek grzeszy dlatego, że jego natura została skażona przez grzech Adama”) oraz przyjąć z pokorą boskie wyroki („Potwierdza to św. Paweł, św. Augustyn, a po części doskonale dzieło Lutra o niewolnej woli”).

Post scriptum

Leibniz uznał za konieczne określenie swojego stosunku do stanowiska Kartezjusza – nie tylko zresztą w kwestiach filozoficznych, ale także naukowych. Prześledzenie tych odwołań w różnych jego pismach przekonuje, że był to stosunek krytyczny. Już w napisanym w 1673 roku *Liście do S. Fouchera* (adresat tego listu był również przeciwnikiem Kartezjusza) zauważa, iż „są dwie ogólne prawdy absolutne, czyli takie, które mówią o aktualnym istnieniu rzeczy – jedna, że myślimy, a druga, że istnieje w naszych myślach wielka różnorodność. Z pierwszej wynika, że jesteśmy, z drugiej – że istnieje coś innego niż my, tzn. coś innego niż to, co myślimy i co jest przyczyną różnorodności danych nam przejawów. Otóż każda z tych dwóch prawd jest jednakowo niezaprzeczalna i niezależna, a pan Kartezjusz, zaprzątnięty tylko pierwszą, w toku swoich medytacji nie zdołał osiągnąć doskonałości, do której dążył”⁸. Dalej wprowadzicie pojawiają się w tym liście słowa pojednawcze, a nawet hołdownicze (w rodzaju „największy geniusz świata nie zdołałby się wdrzeć w głąb rzeczy” bardziej niż Kartezjusz), niemniej nie ulega wątpliwości, że różnice w stanowiskach tych filozofów były zasadnicze. Rzecz jasna, w świetle kartezjańskich medytacji nie ma dwóch takich „ogólnych prawd absolutnych”, które

⁷ „W przypadku człowieka, a więc bytu przygodnego nie ma mowy ani o konieczności moralnej, ani tym bardziej o konieczności metafizycznej. Nie jest on absolutnie wszechwiedzący, a zatem: absolutnie mądrym, ani koniecznym w sensie bytowym. Bytowa przygodność człowieka przekłada się z kolei na przygodność poznawczą, która objawia się dwojako: po pierwsze w możliwości wystąpienia błędu i po drugie w nieprzewidywalnej aspektywności naszego poznania”. Tamże, s. 154.

⁸ Por. G.W. Leibniz, *List do S. Fouchera*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 61 i n.

byłyby „jednakowo niezaprzeczone i niezależne”; przypomnę tylko, że u Kartezjusza stwierdza się pewność istnienia «ja» medytującego i jest to podstawą (racją) do stwierdzenia najpierw istnienia Boga, a następnie istnienia rzeczy rozciągłych, ale nie myślących. Problem polega m.in. na tym, że zarówno Bóg, jak i owe rzeczy rozciągle dla owego medytującego «ja» dopóty istnieją, dopóki ono o nich myśli. Kartezjusz nie odpowiada wprawdzie *expressis verbis* na pytanie: co staje się z ich istnieniem wówczas, gdy przestaje ono o nich myśleć, ale dla przywiązanych do chrześcijańskiej wiary jego przeciwników, w tym dla Leibniza, jest ono co najmniej dyskusyjne.

W *Rozprawie metafizycznej* Leibniz polemizuje z Kartezjuszem jako jednym z tych uczonych, którzy opowiadali się za „prawidłem”, że „Bóg zawsze zachowuje w świecie tę samą ilość ruchu. Jest ono na pozór tylko słuszne [...]”. Błąd ma się brać stąd, że „pan Kartezjusz i wielu innych biegłych matematyków sądziło, iż ilość ruchu, czyli prędkość pomnożona przez wielkość poruszającego się ciała, odpowiada całkowicie sile poruszającej lub – wyrażając się w sposób geometryczny – siły zależą od stosunku prędkości do ciał. Otóż jest rzeczą rozumną, aby ta sama siła zawsze była we wszechświecie zachowana. Toteż kiedy się ma baczność na zjawisko, widać dobrze, że wieczny ruch mechaniczny nie istnieje wcale, gdyż w przeciwnym razie siła maszyny, która zawsze zmniejsza się nieco wskutek tarcia i musi wkrótce zniknąć, odnawiałaby się wciąż, a zatem powiększałaby się sama bez nowego bodźca z zewnątrz [...]”⁹.

Problem jest jednak bardziej złożony niż go przedstawił Leibniz, a historycy w przyjętych przez Kartezjusza rozwiązaniach dostrzegają nie tylko błędy czy uproszczenia, ale także zalety – np. A.C. Crombie twierdzi, że ten uczony i filozof „nie był pierwszym, który twierdził, że filozofia mechaniczna stanowi powszechne wyjaśnienie wszystkich zjawisk fizycznych, ale usiłował dać ich szczegółowe wyjaśnienie. [...] Pewny siebie filozoficzny racjonalizm Kartezjusza, jego jasna koncepcja powszechnej

⁹ Por. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, wyd. cyt., s. 118. W rozszerzonej wersji ten zarzut wobec mechanicyzmu Kartezjusza pojawia się w § 79 *Zasad filozofii* – Leibniz stwierdza tam, iż „Kartezjusz uważa, że dusze nie mogą udzielać siły ciałom, ponieważ ilość siły w materii zawsze jest ta sama. Mniemał wszakże, iż dusza może zmieniać kierunek ciała. A to dlatego, że nie znano w jego czasach prawa natury o zachowaniu w materii także tego samego kierunku ogólnego. Gdyby je był zauważył, wpadłby na mój system wprzód ustanowionej harmonii”. Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, wyd. cyt., s. 314.

filozofii przyrody jako celu nauki zaprowadziły go w dziedzinę spekulacji, przed którą zawahaliby się o wiele lepsi uczeni. Ale właśnie ta spekulatywna pochopność była źródłem jego wielkich zasług dla ruchu naukowego. Jego śmiała jednolita koncepcja wszechświata jako integralnej całości, dającej się wyjaśnić za pomocą powszechnych zasad mechanicznych, stosujących się zarówno do organizmów, jak i do materii nieożywionej, zapewniła następnym pokoleniom filozofów przyrody – astronomom, fizykom, chemikom, fizjologom – posiadanie określonego programu”¹⁰.

Trzeba dodać, że ten krytyczny stosunek do Kartezjusza i kartezjanizmu nie wystarczył jednak do znalezienia przez Leibniza uznania w oczach oświeceniowych filozofów. Nawet w Niemczech jego filozofia budziła (z nielicznymi wyjątkami) różne wątpliwości i zastrzeżenia. Przychylnie mu uwagi pojawiają się w rozprawie Mosesa Mendelssohna *O oczywistości w naukach metafizycznych*; jej autor postawił w niej Leibniza – podobnie jak Kartezjusza – wyżej niż Arystotelesa („metafizyka Kartezjusza czy Leibniza przewyższa głębią i jasnością metafizykę Arystotelesa”). Tyle tylko, że Oświecenie to nie są czasy wielkich metafizyków, lecz raczej ich zdecydowanych przeciwników. Potwierdza to zresztą w jakiejś mierze przywoływany autor, pisząc, iż „nawet ci, którzy uważają pojęcia metafizyczne za przekonujące i niepodważalne, muszą w końcu przyznać, że dotąd nie nadano im oczywistości dowodów matematycznych”, i dodaje: „wiele tęgich głów, które złożyły dostateczne dowody swojego talentu, odrzuca przecież podstawy metafizyki i nie przypisuje pełnej możliwości przekonywania żadnej nauce poza matematyką”¹¹.

We Francji surowo oceniał Leibniza Voltaire. W *Elementach filozofii Newtona* przedstawiany jest jako „filozof sławny”, ale – na swoje nieszczęście – popełniający wiele różnych błędów – np. w kwestii przestrzeni i trwania („niegdyś wraz z Newtonem uznawał rzeczywistość przestrzeni czystej i trwania, ale potem, od dawna już nie dzieląc opinii Newtona, stanął w Niemczech na czele szkoły przeciwnej”), zasadzie racji dostatecznej („według Leibniza, nic nie dzieje się bez racji dostatecznej tkwiącej w samej naturze rzeczy; jaką racją mógł się kierować Bóg, gdy połączył ze sobą dwa byty tak niewspółmierne, tak różne, tak nieskończenie odmienne, jak dusza i ciało”) czy w „systemacie ustanowionej z góry harmonii”.

¹⁰ Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 371.

¹¹ Por. M. Mendelssohn, *O oczywistości w naukach metafizycznych*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 176 i d.

W podsumowaniu do tej krytycznej oceny poglądów Leibniza autor tego dzieła pyta: „czegóż on dowiódł dzięki tym osobliwym pomysłom?” i odpowiada: „Dowiódł, że miał ogromny talent; lecz czy oświecił tym siebie i czy oświecił innych?” (rzecz jasna, nie)¹². Warto również przypomnieć, że Voltaire w swoim *Kandydzie* po prostu wyśmiał leibniziańską tezę, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów; tytułowy bohater tej powieści filozoficznej ciągle powtarza, że „wszystko jest jak najlepsze”, a przecież doświadcza wielu nieszczęść i wszystko wskazuje na to, że przed pesymizmem (uznaniem, że jednak jest to świat panoszącego się zła) może go uratować tylko „prostota ducha i umysłu”. Odnotujmy jeszcze surową ocenę filozofii Leibniza oraz jej zwolenników sformułowaną przez Juliana Offraya de La Mettriego – w swoim traktacie zatytułowanym *Człowiek-maszyna* napisał m.in., że „Zwolennicy Leibniza zbudowali ze swoich monad niezrozumiałą hipotezę. Raczej uduchowali materię niż zmaterializowali duszę”; i pytał: „Jakże można zdefiniować byt, którego natury zupełnie nie znamy”¹³.

Paul Hazard w monografii bilansującej najważniejsze osiągnięcia myśli europejskiej XVIII stulecia nie tylko przypomina tę krytykę filozofii leibniziańskiej ze strony przedstawicieli Oświecenia, a także domaga się oddania „należnego jej miejsca”, bowiem mimo iż była ona wówczas „wyklęta” i „przeklęta” oraz wulgaryzowana, miała swoich „herodów” („Gottscheda, Eliasza de Jaucourt, Königa, Dutensa, Raspego i innych”) i oddziaływała na kulturę umysłową tamtej epoki – nie tylko w Niemczech (choć tam jej wpływ jest najbardziej widoczny), ale także w innych krajach, tym w obierającej coraz wyraźniej antyreligijny kurs oświeceniowej Francji¹⁴. Zdaniem Panajotisa Kondylisa, w tzw. „późnym Oświeceniu

¹² Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, wyd. cyt., s. 45 i in.

¹³ Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984, s. 13.

¹⁴ „Ciekawy jest przykład pani du Châtelet, która do pracy z zakresu czystej fizyki wprowadza w końcu metafizykę i staje się uczennicą Leibniza. Jeszcze ciekawszy jest przykład Maupertuisa, który w swoim [...] wyszedłszy od materializmu, dochodzi do Leibniziańskiego spirytualizmu. [...] Maupertuis oświadcza na początku, że po tylu innych nieudanych próbach sam z kolei spróbuje wytłumaczyć naturę. Tłumaczy ją istnienie elementów, to znaczy najdrobniejszych cząstek podzielnej materii, których kombinacje tworzą ciała. Należy jeszcze wyjaśnić, w jaki sposób te atomy organizują się. Rozwiązania problemu nie mogą dostarczyć ordynarne cząstki wymyślone przez Epikura, a po nim przez Lukrecjusza. Nawet prawa materii, takie jak przyciąganie, nie pozwalają zrozumieć zjawiska życia. Trzeba zatem przyjąć «jakąś zasadę rozumową, coś w rodzaju tego, co nazywamy pożądaniami, wstrętem, pamięcią [...]»”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, wyd. cyt., s. 273 i n.

niemieckim” (przypadającym na drugą połowę XVIII i początek XIX stulecia) można mówić wręcz o ponownym odkryciu Leibniza przez myślicieli tego obszaru językowego (takich m.in. jak Lessing czy Herder). Najważniejszą przyczynę tej swoistej rehabilitacji tego filozofa autor ten widzi w tym, że „Leibniz „dał do dyspozycji struktury, które były zdolne do autonomizacji i swobodnego przemieszczania się”, to znaczy monady („struktura monad w dużej mierze uznana została za wzorcową”). Zwraca również uwagę na fakt, iż to zainteresowanie filozofią leibnizjańską „następuje po zmięczeniu wolffianizmu, z jego statystyczną harmonią”¹⁵.

2. Racjonalizm vicański

Życie i filozoficzna aktywność Giambatista Vica (1668–1744) przypada na okres, w którym Włochy utraciły już swoją odrodzeniową świetność, ale nie weszły jeszcze w pełni w epokę Oświecenia¹⁶. Związany był z Neapolem, miastem, które ok. połowy XVIII stulecia stało się – obok Mediolanu – jednym z najważniejszych ośrodków życia umysłowego w tamtej części Europy¹⁷. Na mediolańskim uniwersytecie ukończył studia prawnicze i przez wiele lat był w nim profesorem retoryki. Do jego obowiązków należało m.in. wygłaszanie uroczystych mów na inaugurację roku akademickiego (kilka z nich ukazało się drukiem). Najważniejszym osiągnięciem filozoficznym Vica jest *Nauka nowa*, dzieło nad którym pracował ponad dwadzieścia lat, zmieniając i udoskonalając jego kolejne wydania; pierwsze ukazało się w 1725 roku, natomiast ostatnie kilka miesięcy po jego śmierci. Jest on również autorem rozprawy *O najstarszej wiedzy Wło-*

¹⁵ „[...] traci wolffianizm tedy swój urok; jego pojęcie harmonii jest negowane jako mechanicyzm, który stanowił odwrotną stronę intelektualizmu, z jego ostrym rozdzieleniem *res cogitans* i *res extensa*. [...] Przeciw Wolffowi jest również skierowane dążenie do powiązania ze sobą możliwości i rzeczywistości, lub – co na to samo wychodzi – prawd rozumowych i prawdziwych faktów [...]”. P. Kondylis, *Die Aufklärung...*, wyd. cyt., s. 580 i d.

¹⁶ Szerzej na ten temat, por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mur-sia 1969.

¹⁷ Z Neapolem związane były również takie znakomitości włoskiego Oświecenia jak Antonio Genovesi (1713–1769), autor m.in. *Listów akademickich* (postulował w nich przeprowadzenie we Włoszech „rewolucji intelektualnej”) oraz Ferdinando Galiani (1728–1787), autor nowatorskich poglądów na społeczną rolę pieniądza. Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 198 i d.

chów odczytanej z języka łacińskiego oraz *Autobiografii* – ukazują one m.in. odchodzenie Vica od kartezjanizmu, którego w młodości był zwolennikiem i przechodzenie do specyficznie rozumianego historyzmu.

Kartezjusz był przekonany, że odwołanie się do historii w niewielkim stopniu może przyczynić się do osiągnięcia tego, co uznał za najważniejszy cel filozofowania, to znaczy do osiągnięcia prawdy. W *Rozprawie o metodzie* lekceważąco wyraża się o studiowaniu historii; stwierdza tam m.in., że „pamiętne czyny historii dźwigają umysł ku górze”, a nawet mają „urok baśni”, ale niestety nie mają i nie dają tego, czego umysłowi ludzkiemu najbardziej potrzeba, to znaczy pewności¹⁸. W jego *Medytacjach o pierwszej filozofii* w ogóle nie pojawiają się gesty grzesznościowe pod adresem historii i historyków. Co więcej, ich autor od pierwszego do ostatniego kroku tak postępuje, jakby nie byli mu oni do niczego potrzebni. Do tego bowiem, aby osiągnąć prawdę, w przekonaniu Kartezjusza w zupełności wystarczy to, co jest każdemu wrodzone, to znaczy określone zdolności poznawcze oraz określone idee. W ten sposób kartezjańskie «ja» medytujące nie tylko manifestuje swoją autokreacyjną moc, ale także dystansuje się od tych wszystkich «ja», które szukają oparcia w kimś innym lub w czymś innym niż w samym sobie.

W *Nauce nowej* ani razu nie pojawia się nazwisko Kartezjusza. Nie ulega jednak wątpliwości, że to obszerne dzieło stanowi wielką polemikę zarówno z tym filozofem, jak i z jego późniejszymi zwolennikami, zaś określenie „nauka nowa” należy rozumieć jako opozycję m.in. do „nauki starej” (m.in. scholastycznej i kartezjańskiej). W jednej i drugiej punkt wyjścia jest jednak taki sam – stanowi go problem zasad. Księga pierwsza dzieła Vica nosi tytuł: *O ustanowieniu zasad* i zawiera: w części pierwszej „komentarz do tablicy chronologicznej, w której wyłożony jest przedmiot dzieła”, w części drugiej przedstawione są aksjomaty, w części trzeciej zasady, zaś w czwartej metoda. Można oczywiście w tym znaleźć coś z szeroko pojętego kartezjańskiego ducha – jeśli z duchem tym kojarzymy staranne planowanie wszystkiego czy dążenie do takiego przedstawienia wszystkiego, aby było to jasne, wyraźne i oczywiste dla każdego kto posiada rozum oraz potrafi się nim posługiwać.

Nie należy jednak iść zbyt daleko w szukaniu tych analogii, bowiem od początku widoczne są również zasadnicze rozbieżności w podejściu obu filozofów. Krótko rzecz ujmując, według Kartezjusza historia może służyć

¹⁸ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 7 i in.

– w najlepszym razie – „uwzniesieniu umysłu”, natomiast dla Vica ma wartość prawdy i to takiej, którą – po pewnej intelektualnej „obróbce” – można umieścić w owej „tablicy chronologicznej”. Kwestią dyskusyjną jest czy w zamysśle autora *Nauki nowej* te prawdy mają mieć charakter powszechny i konieczny, czy też tylko mają być pomocne czytelnikowi w zrozumieniu idei jego dzieła. Na ich pomocniczy, czy wręcz alegoryczny charakter wskazuje m.in. zamieszczone przed tą tablicą „objaśnienie rysunku na karcie tytułowej” tego dzieła. Rysunek ten przedstawia: „Niewiastę ze skrzydłami u skroni, która dominuje nad globem ziemskim, czyli światem [...]. Trójkąt świetlisty, w którym przedstawione jest otwarte oko, to Bóg pojęty jako Opatrzność. [...] Glob, to znaczy świat fizyczny, czyli naturalny” oraz symbolizujący rodzaj ludzki posąg Homera, który „wielbi Boga, składa mu ofiarę i oddaje cześć jako Rozumowi, absolutnemu i wolnemu władcy natury (który mocą swych nieśmiertelnych wyroków w sposób naturalny dał nam byt i równie naturalnie go zachowuje)”. Na rysunku tym są jeszcze inne elementy (m.in. znaki Zodiaku, ołtarz oraz „promień opatrności boskiej”). Jednak główni udziałowcy tego wielkiego spektaklu jakim jest życie rodzaju ludzkiego to świat, Bóg i człowiek – pierwszy z nich dostarcza mu miejsca, drugi jest jego nie zawsze widocznym, ale zawsze obecnym „reżyserem”, natomiast trzeci jego „aktorem”¹⁹.

Tym, co Vico uznał za swoisty wyróżnik człowieka, jest jego język. Stąd szczególnego znaczenia nabiera w *Nauce nowej* filologia. Nie zastępuje ona wprawdzie filozofii, niemniej staje się jedną z jej najważniejszych części. W dziele tym określana jest jako „nauka o tym wszystkim, co zależy od ludzkiej woli i obejmuje dzieje języków i obyczajów, sprawy wojny i pokoju między narodami”. W odróżnieniu od niej filozofia to dziedzina „racjonalnych dociekań”, która „wykrywa schemat idealnej historii wiecznej, na której tle rozwijają się w czasie dzieje narodów”. Ów „schemat idealny” to dziejowe przechodzenie narodów przez „trzy epoki: bogów, bohaterów oraz ludzi. W epoce bogów poganie wierzyli, że żyją pod rządami boskimi, a wszelkie nakazy otrzymują za pomocą wróżb i wyroczeni, stanowiących najdawniejsze fakty historii świeckiej. W epoce drugiej, wszędzie w republikach arystokratycznych panowali bohaterowie mocą zdecydowanej, ich zdaniem, wyższości swej natury nad naturą plebejską. Wreszcie w epoce ludzi, wszyscy uznali się za równych względem natury, wskutek czego tworzono najpierw państwa ludowe, następnie zaś monar-

¹⁹ G. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 3 i d.

chie, jedno i drugie będące formą rządów ludzkich. Odpowiednio do tych trzech rodzajów natury i rządów mówiono trzema językami [...]. Pierwszym posługiwano się w epoce rodzin, gdy poganie zaledwie zaczęli się cywilizować – był to język niemy, znaków lub rzeczy związanych w naturalny sposób z pojęciami, jakie miały wyrażać. Drugi był językiem symboli bohaterskich. Podobieństwa, porównania, obrazy, metafory i opisy naturalne stanowiły główny zasób środków wyrazu tego języka, używanego za czasów panowania bohaterów. Trzeci był językiem ludzkim. Składał się z wyrazów konwencjonalnych i był właściwy republikom i państwom monarchicznym²⁰.

W przywołanym tutaj fragmencie *Nauki nowej* pojawia się co najmniej kilka zasad o różnym stopniu ogólności. Najogólniejszą z nich jest zasada triady – występowania trzech rodzajów natury ludzkiej, zmieniania się dziejów ludzkich poprzez przechodzenie przez trzy epoki, występowania w dziejach trzech rodzajów języka itd.²¹. Uznanie triady za zasadę zasad nie znajduje jednak pełnego potwierdzenia w części trzeciej *Księgi pierwszej*, która nosi tytuł: *Zasady*. Nie jest ono tam wprawdzie *expressis verbis* kwestionowane, niemniej na pierwszym miejscu umieszczona jest zasada wyłaniania się z „gęstych mroków” dziejów ludzkich „wiecznego światła prawdy, której w żadnym wypadku nie należy podawać w wątpliwość: że świat społeczny został z całą pewnością stworzony przez ludzi”. W stosunku do niej zasadami mniej ogólnymi są – zasada „przemiany ludzkiego umysłu” oraz podejmowania przez umysł „wielkiego wysiłku, ażeby pojąć sam siebie”. Jeszcze mniej ogólnymi są zasady, że „jednakowe idee, zrodzone wśród różnych nie znających się wzajemnie ludów, muszą posiadać wspólny pierwiastek prawdy”, oraz że „wszędzie cywilizacja rozpoczęła się od tych trzech zwyczajów”, to znaczy „wszystkie narody, zarówno barbarzyńskie, jak i cywilizowane [...] mają jakąś religię, wszystkie zawierają uroczyste małżeństwa, wszystkie grzebią swoich zmarłych²². Już w tym momencie można powiedzieć, że Vico – w odróżnieniu m.in. od Kartezjusza, Spinozy, czy Leibniza – pojęciu „zasada” nadaje charakter nie absolutny, lecz względny, to znaczy relatywizuje je w zależności od tego, do czego jest ono odnoszone.

²⁰ Por. tamże, s. 28 i n.

²¹ Tej zasadzie triady poświęcona jest w całości *Księga czwarta* tego dzieła – jego autor wskazuje tam m.in. na występowanie trzech rodzajów obyczajów, prawa, autorytetu, rozumu, sądów oraz „sekwencji czasów”.

²² Por. tamże, s. 137 i d.

Podobnie rzecz się ma u niego z „aksjomatami albo pewnikami”. Zostały one przedstawione w stosunkowo obszernej części drugiej *Księgi pierwszej* tego dzieła. Pierwszym z nich jest pewnik, że „nieskończony charakter ludzkiego umysłu sprawia, że człowiek, gdy pogrąży się w niewiedzy, uważa siebie za regułę wszechświata”, natomiast ostatnim (CXIV), że „sprawiedliwość naturalna rozumu ludzkiego, całkowicie rozwinięta, polega na stosowaniu mądrości w sprawach użytecznych, «mądrość» bowiem, w szerokim znaczeniu, jest w istocie umiejętnością używania rzeczy zgodnie z ich naturą”. Z punktu widzenia takiego filozofa zasad jak Kartezjusz, nie są to i nie mogą być żadne pewniki, bowiem bez większego trudu można wskazać jakąś rację do postawienia pod znakiem zapytania ich prawdziwości. Mogą natomiast to być „maksymy życiowe” lub „zasady postępowania” w sytuacji gdy nie ma się jeszcze pewności, ale chciałoby się do niej dojść. Kartezjusz nie kwestionował ich praktycznej użyteczności – w części trzeciej *Rozprawy o metodzie* wskazał nie tylko na czym polega ich użyteczność, ale także jak one mogą i powinny być użyte²³. W świetle *Nauki nowej* „aksjomaty” te mają być zarówno zasadami praktycznego postępowania, jak i racjonalnego myślenia. Stąd m.in. „pewność praw to właściwie ich rozumność” („aksjomat CXI”), a „to, co nazywamy prawdą praw, jest jakby jasnością i blaskiem, jakim oświeca je rozum naturalny” („aksjomat CXIII”). Dla Kartezjusza i jemu podobnych racjonalistów nie jest możliwe pojawienie się pewności przy „jakby jasności”; „jakby jasne” to według niego po prostu „niejasne” i dopóty dopóki nie stanie się całkowicie jasne i wyraźne nie można mieć pewności, że nie wzięło się fałszu za prawdę.

G. Vico nie zaakceptował tych kartezjańskich standardów racjonalnego myślenia. Przekonują o tym m.in. rozważania zawarte w obszernej *Księdze drugiej* jego dzieła. Zatytułowana jest ona: *O mądrości poetyckiej* i zawiera (już w pierwszym akapicie) stwierdzenie, że „historie wszystkich narodów miały początki bajeczne”, oraz że „podobnie było z początkami mądrości poetyckiej”. Nie przeszkadza to jednak jej autorowi w odwołaniu się do tych „początków bajecznych” oraz w przedstawieniu „metafizyki poetyckiej” („mądrość poetycka, owa pierwsza mądrość pogaństwa, musiała rozpocząć się od metafizyki”), „logiki poetyckiej” („Metafizyka,

²³ Krótko rzecz ujmując, powinny być tak użyte, aby mogły stanowić „dom zastępczy” na czas, gdy ten właściwy znajduje się jeszcze w budowie. Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 27 i d.

rozważająca rzeczy według rodzajów bytu, staje się logiką”), pozostającej w związkach z dwoma pierwszymi „moralności poetyckiej” („Metafizyka filozofów dokonuje swego podstawowego dzieła, czyli oświeca umysł ludzki za pośrednictwem idei Boga; logika natomiast pomaga moralności oczyszczać serca ludzkie za pomocą jasnych i przejrzystych refleksji”) oraz kilku jeszcze innych „poetyk”. W „konkluzji” do tych prezentacji stwierdza, że „mądrość poetycka w zupełności zasługuje na dwie najwyższe pochwały [...], po pierwsze [...] była fundamentem cywilizacji w świecie pogańskim [...]. Po drugie zaś, pospolita tradycja głosi, że mądrość starożytnych wydała równie wielkich filozofów jak ustawodawców, wodzów, historyków, mówców i poetów. Żałowano powszechnie, że czas jej już minął. Wszakże owa mądrość nadała im kształt i postać taką, jaką znaleźliśmy w legendach. Świadczą one o tym, że wiedza refleksyjna znajdowała się wówczas dopiero w zarodku. Narody zawarły w nich bowiem prostacki, zmysłami ujęty opis pierwocin wiedzy, która później dopiero, dzięki rozumowaniu, rozwinęła myśl uczonych. I to jest wszystko, czego w dziele tym pragnęliśmy dowieść, tzn. np. że poeci-teologowie stanowili zmysły, a filozofowie intelekt cywilizacji ludzkiej”²⁴. W konkluzji tej pojawia się co najmniej jeszcze jedna ogólna oraz jedna mniej ogólna zasada – pierwsza z nich sprowadza się do stwierdzenia, że w dziejach cywilizacji dokonuje się postęp, natomiast druga do stwierdzenia, że postęp ten polega m.in. na odchodzeniu od tego, co zmysłowe oraz przechodzeniu do tego, co umysłowe (intelektualne).

W *Księdze trzeciej* tego dzieła znaleźć można kolejne zasady. I tak, „poszukiwanie prawdziwego Homera” (postaci zarówno alegorycznej, jak i faktycznie żyjącej w starożytności) skłania Vica m.in. do dopisania do zasady cywilizacyjnego postępu zasady dopełniania się kulturowych osiągnięć; tłumaczy on to na przykładzie tworzenia przez Homera „legend bohaterskich”, które okazują się „niedościgłe” dla późniejszych filozofów i literackich krytyków („ludzie bardzo biegli w filozofii, teoriach poetyckich i krytycznych nie mogą dziś osiągnąć mistrzostwa w tworzeniu po-

²⁴ Tamże, s. 426. W „konkluzji” tej pojawia się odniesienie do głośnego w tamtym czasie sporu (prowadzonego głównie we Francji) między tzw. „starożytnikami” (zwolennikami wyższości dzieł starożytnych artystów nad dziełami nowożytnymi) oraz tzw. „nowożytnikami” (stali oni na stanowisku, że dzieła im współczesnych artystów co najmniej dorównują starożytnym). Szerzej na temat tego sporu, por. Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 65 i d.

etyckich postaci bohaterskich”). Z kolei „odkrycie prawdziwego Homera” (w części drugiej tej książki) staje się dla niego okazją do sformułowania zasady wyjaśniania i oceniania z uwzględnieniem historycznego kontekstu; przy zastosowaniu tej zasady Homer był i pozostaje wielkim poetą, mimo „pospolitych wyrażań, prostackich obyczajów, szorstkich porównań i idiomatów”.

W *Księdze czwartej* tego dzieła – zatytułowanej: *O cyklicznym biegu dziejów narodów* – jej autor dokonuje swoistej rekapitulacji już wcześniej przedstawionej zasady triady. Dokonuje zaś jej po to, aby przedstawić – w *Księdze piątej* – dopełniającą ją, a jednocześnie istotnie korygującą zasadę „nawrotów (*ricorso*) spraw ludzkich”. W świetle tej zasady w miarę upływu czasu może dochodzić i niejednokrotnie dochodzi w różnych miejscach nie tylko do odchodzenia od „pierwotnego barbarzyństwa”, ale także do pojawiania się „barbarzyństwa wtórnego”. G. Vico wyjaśnia to m.in. na przykładzie „powrotu” do czasów chrześcijaństwa wojującego z niewiernymi i innowiercami – najpierw pojawiło się ono w czasach rzymskich, a kilka wieków później w „wojnach zwanych krucjatami”. Ta śmiała (jak na tamte czasy) analogia w *Nauce nowej* ma obszernie uzasadnienia – Vico stwierdza m.in., że w tym „barbarzyństwie wtórnym”, którym w jego przekonaniu były wyprawy krzyżowe „pojawił się po raz wtóry pewien rodzaj sądów bożych pod postacią tak zwanego «oczyszczenia kanonicznego»”, dalej, „powróciły także bohaterskie rozboje”, „ponowił się również bohaterski zwyczaj odwetu”, a „nowe wojny, podobnie jak wojny pierwszych barbarzyńców, miały charakter religijny”.

Ostatnia i być może – w intencji Vica – najogólniejsza ze wskazanych przez niego zasad pojawia się w konkluzji do całego dzieła. Jest to ta sama zasada, pod którą podpisywali się najpierw Ojcowie Kościoła, a później m.in. Leibniz. Chodzi o tezę, że Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów, sprawuje nad nim pełną kontrolę oraz że jest to, a przynajmniej powinno być źródłem ludzkiej pobożności i mądrości. Już w tytule tej konkluzji mówi się „o ustanowieniu przez Opatrzność boską wiecznej republiki naturalnej, która przyjmuje zawsze formę najlepszą z możliwych”. Natomiast swoją *Naukę nową* kończy Vico stwierdzeniem, że „ze wszystkich powyższych rozważań należy wysnuć wniosek, że niniejsza *Nauka* skłania do pobożności. Ten kto jej w sobie nie ma, nie może szczyć się mądrością”. Nie jest to jedynie wyznanie człowieka autentycznej wiary chrześcijańskiej, ale także pogląd Vica jako filozofa.

Post scriptum

Zapewne wiele różnych okoliczności złożyło się na to, że dzieło Vica nie znalazło ani zrozumienia, ani tym bardziej uznania u jego współczesnych. On sam tłumaczył to sobie pewnymi niejasnościami języka i starał się je wyeliminować w kolejnych wydaniach. Przyczyn tej obojętności szukać jednak trzeba przede wszystkim w jego generalnych filozoficznych negacjach i afirmacjach. Przekonanie to wyraża również Panajotis Kondylis w swojej monografii poświęconej oświeceniowemu racjonalizmowi. Zdaniem tego autora, „Vico żył w konflikcie z neapolitańskim środowiskiem i był przez nie ignorowany”. Akurat to można stosunkowo łatwo wytłumaczyć – w środowisku tym bowiem sporym uznaniem cieszyła się filozofia kartezjańska, a myśl vicańska jest antykartezjańska²⁵. Bardziej złożona jest kwestia braku jej akceptacji przez tych oświeconych czytelników, którzy – podobnie jak Vico – dystansowali się od kartezjańskiego intelektualizmu oraz szukali uzasadnienia dla swojego myślenia w historii. Według P. Kondylisa, tym co stanowiło tutaj swoisty „kamień niezgody” było po pierwsze – widzenie miejsca i roli opatrności bożej w ludzkich dziejach (u Vica „boska opatrność nadaje tym dziejom sens”, natomiast wielu oświeconych było przekonanych, że sens nadaje im ludzki rozum oraz ludzkie działania), po drugie – odrzucenia przez Vica „idei szczęśliwego zakończenia biegu historii” (wyraża to m.in. jego zasada „ricorsi”).

Ten brak akceptacji ze strony oświeconych czytelników staje się bardziej zrozumiały wówczas, gdy porównamy vicańską wizję dziejów z innymi, bardziej typowymi filozofiami historii – takimi chociażby jakie pojawiają się na kartach dzieł Woltera czy A.R. Turgota. Ten pierwszy w swoim *Wieku Ludwika XIV* nie próbował wprawdzie przekonywać czytelnika, że dzieje ludzkie zapisane są samymi pozytywami – przeciwnie, już we wprowadzeniu do tego dzieła napisał, iż pojawiają się w nich jedynie „wyspy szczęśliwości”, które otoczone są „oceanami barbarzyństwa, zbrodni i zniszczeń”; jednak w miarę upływu czasu „wysp” tych pojawia się coraz więcej, a i ów „ocean” zdaje się być jakby mniej groźny²⁶. Z kolei Turgot w swojej *Rozprawie o historii powszechnej* dowodził nie

²⁵ „Gdyby Vico nie odrzucił kartezjańskiego intelektualizmu, względnie dualizmu, nie mógłby dojść do fundamentalnego założenia swojej filozofii historii. Odrzucenie tego intelektualizmu jest przy tym (jak to z reguły miało miejsce w Oświeceniu) jedynie odwrotną stroną odrzucenia dualizmu [...]”. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung...*, wyd. cyt., s. 441 i d.

²⁶ Por. Voltaire, *Le siecle de Louis XIV*, w: *Oeuvres historiques*, Paris 1957.

tylko tego, że w dziejach ludzkich ma miejsce postęp, lecz pokazywał jak on przebiega (w jego przekonaniu, przebiega on w sposób ciągły, a w każdym razie bez owych vicańskich „ricorsi”), jakie są jego siły sprawcze („rozum namiętności i wolności wytwarzają bezustannie nowe wydarzenia”), gdzie on znajduje swoje „usprawiedliwienie” (znajduje je w naturalnych potrzebach ludzkich) oraz jakie pojawiają się na jego drodze przeszkody (jedną z najpoważniejszych z nich jest oczywiście chrześcijaństwo)²⁷. Rzecz jasna, nie bez znaczenia było tutaj i to, że oświecony czytelnik takiej właśnie „nowej nauki” oczekiwał.

²⁷ Por. A.R. Turgot, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1967.

Wykład IV

Racjonalność wolterowska

Nawet pobieżny przegląd ogromnego (składającego się z kilkudziesięciu tomów) dorobku pisarskiego Woltera (Voltaire, wł. François Marie Aroueta, 1694–1778) przekonuje, że był to już nowy typ filozofa – zarówno pod względem formy, jak i treści wypowiedzi. Pisał oczywiście po francusku, i to pisał w stylu, który dał mu znaczącą pozycję w historii literatury francuskiej¹. To o czym pisał trudno byłoby jednoznacznie przyporządkować którejs z dziedzin ludzkiej refleksji. Interesowały go bowiem różne problemy i wypowiadał się chętnie na temat różnych problemów – zarówno tych ogólniejszych, jak i bardzo szczegółowych. Co więcej, wypowiadał się o nich z taką swobodą, jakby znał się na wszystkim; mimo że miał skromne wykształcenie, ukończył bowiem jedynie Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu (w dzisiejszych kategoriach – szkołę średnią). Wprawdzie w późniejszym okresie życia sporo czytał, ale nie było to gruntowne studiowanie dzieł naukowych czy filozoficznych – raczej je przeglądał i sporządzał do nich swoje uwagi (często krytyczne). Widoczne to jest m.in. w przywoływanych już tutaj *Elementach filozofii Newtona*.

To opublikowane w 1738 roku dzieło pokazuje, że jego autor czuł się pełnoprawnym filozofem – przez co rozumiał, że jest uprawniony do wypowiedzania się zarówno na tematy naukowe, jak i filozoficzne oraz ocenia uczonych i filozofów, w tym takie autorytety jak Galileusz, Kepler, Kartezjusz czy Newton. Pod jednym względem ich chwalił, pod innym ganił i był przekonany, że posiada odpowiednie kwalifikacje, aby móc ocenić zarówno ich potknięcia, jak ich osiągnięcia – nawet wówczas, gdy w grę wchodziły specjalistyczne kwestie dotyczące „ruchu światła”, „reguły opty-

¹ „Podstawowymi własnościami stylu Woltera są: jasność, czystość, żywość, naturalność. W jego twórczości klasycyzm nabiera prostoty i lekkości, znikają latynizmy, wzniosłość nie polega już tylko na elegancji formy i wyrazu. Wolter nie poprzestaje jednak na dokładnym i subtelnym notowaniu myśli, jest artystą i sztuka jego jest doskonała”. Por. G. Lanson, P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, Warszawa 1971, s. 339 i in.

ki”, „teorii wszechświata”, „ciężkości i praw przyciągania” czy „ruchu procesyjnego Ziemi”. Dzisiaj można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że Wolter ma swój udział w ugruntowaniu się opinii uczonych, że filozof to taka osoba, która skłonna jest wypowiadać się na każdy temat, ale w gruncie rzeczy na niczym się specjalnie nie zna. Ma on zresztą również udział w upowszechnieniu się opinii, że jest to osoba, która wypowiadając się na temat różnych problemów i różnych osób w gruncie rzeczy nie ma szacunku dla niczego i nikogo. Z poglądem takim można zresztą spotkać się w literaturze².

Ta dosyć często eksponowana cecha umysłowości Woltera jest istotna do określenia charakteru wolteriańskiego racjonalizmu. Generalnie jest to racjonalizm budowany na różnego rodzaju negacjach. Racjonalność afirmacji wprawdzie w nim się również pojawia, ale jest ona z reguły jedynie dopełnieniem tej pierwszej. Widoczne jest to zwłaszcza w jego stosunku do religii chrześcijańskiej. Powiedzenie, że był to stosunek krytyczny jest niemal eufemizmem. Krytyka tej religii stanowiła bowiem jego życiową pasję, a to co na jej temat miał do powiedzenia, jeszcze dzisiaj budzi zdumienie lub nawet zgorszenie. Do historii przeszło jego zawołanie: „*Ecrasons l'infâme*” („Rozdeptać łajdactwo!”), to znaczy wszystko to, co łączy się z chrześcijaństwem, a dla Woltera łączy się z nim fanatyzm, okrucieństwo, niesprawiedliwość, głupota oraz wiele jeszcze innych „grzechów głównych”³. Był przy tym mistrzem w ich tropieniu i ujawnianiu. Właści-

² René Pomeau napisał o Wolterze, że „wrodzona beczelność miała go, w miarę biegu lat doprowadzić do niczym nieskrępowanej swobody myśli i słowa”, a także, iż „brakiem inteligencji nie grzeszył, ani szacunkiem dla czegokolwiek”. Por. *Literatura francuska*, t. I, praca zbiorowa, Warszawa 1974, s. 603 i d. Natomiast autorzy cytowanej wcześniej *Historii literatury francuskiej* piszą, że Wolter był „człowiekiem o naturze bardzo skomplikowanej. Pełnej sprzeczności. Łączył w sobie miłość własną, drażliwość, pamiętliwość, interesowność, kłótniwość ze szczerym przywiązaniem do przyjaźni, hojności wobec ubogich literatów i gotowością służenia wszystkim słusznym sprawom” (por. s. 324).

³ „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowiska wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire’a w 1726 roku [...] zarzuca mu, iż «głosił deizm w gotowalnicach młodych szlachciców», a Stary Testament nazywał «nagromadzeniem opowieści i bajek», apostołów – «naiwnymi, łatwowiernymi idiotami», a ojców Kościoła – «szarlatanami i oszustami». Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. J.S. Spink, *Libertynizm francuski...*, wyd. cyt., s. 402 i n. W. Weischedel pisze, że Voltaire „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem, a także z przedstawicielami władzy świeckiej.

wie nie ma takiego tematu czy problemu, który by nie dawał mu okazji do krytyki chrześcijaństwa. Nawet w stylizowanych na naukowe *Elementach filozofii Newtona* pojawia się (między rozważaniami o prędkości światła oraz o jego odbijaniu się) spory fragment o „nadużywaniu Pisma świętego” – przez tych, „którzy zwalczając rozum za pomocą autorytetu”, „zrobili z Mojżesza fizyka” oraz „potępili Galileusza, okrywając ojczyznę swą hańbą”, czyli kościelnych cenzorów i sędziów⁴.

Próbkę swojej zjadliwej krytyki dał zresztą już wcześniej, w opublikowanych w 1734 roku *Listach o Anglikach*. Trzeba przypomnieć, że w Anglii znalazł się (w maju 1727) jako wygnaniec (po nieudanej próbie pojedynkowania się dano mu do wyboru: Bastylia albo opuszczenie Francji), a *Listy* były swoistym aktem jego „wdzięczności” za udzielenie mu schronienia. Pozornie stanowią one pochwałę tego kraju i jego mieszkańców, ale jest to ten rodzaj pochwały, który nie tylko, że nie wywołał zadowolenia chwalonych, ale wręcz sprawił, że poczuli się oburzeni. Już w pierwszym z tych *Listów* – poświęconym (podobnie jak trzy następne) kwakrom – pojawiają się ewidentne złośliwości. Okazuje się bowiem, że „kwakrowie zasługują na ciekawość rozumnego człowieka”, a nawet na pewne „komplimenty”, ale ich praktyki religijne budzą raczej zdumienie niż uznanie, a styl życia, sposób zachowania się i ubierania zdziwienie lub rozbawienie; bo czyż nie jest coś dziwnego w tym, że „przykładowy” kwakier w ogóle „nie klnie”, „mówi «ty» zarówno królom, jak i węglarzom, nie kłania się nikomu, [...] stroni od publicznych zabaw, spektakli i gry”, nigdy nie prowadzi sporów sądowych we własnej sprawie, a stając przed sądem w cudzej sprawie „mówi tylko: tak lub nie, sędziowie zaś wierzą mu na to proste słowo”⁵.

[...] Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed trucizną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 152 i d.

⁴ Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, wyd. cyt., s. 78 i n.

⁵ Por. Wolter, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 33 i d. Kwakrzy (z ang. *quakers* – ludzie trzęsący się) stanowili jedną z odłamów purytanizmu. Inicjatorem powstania tej wspólnoty religijnej był George Fox (1624–1691), założyciel Towarzystwa Przyjaciół (*Society of Friends*). „Istotą ruchu kwakerskiego w jego początkach, za życia założyciela [...] było dążenie do odrodzenia religii, gwałtownie i głośno manifestowane i zyskujące tysiące zwolenników wśród prostych ludzi. Za panowania Wilhelma i Anny [to znaczy na przełomie XVII i XVIII stulecia – uwaga Z.D.] «przyjaciele» stali się pod względem liczebnym jedną z najpotężniejszych sekt angielskich. Ustabilizowali się

Z kolejnego *Listu* (drugiego) dowiadujemy się, że w kaplicy kwaków wygłasza się kazania „częściowo ustami, a częściowo nosem”, a samo kazanie stanowi „stek banialuków zaczerpniętych, jak mniemał (wygłaszający je) z Nowego Testamentu, których ani on, ani jego współwyznawcy nie rozumieli wcale. W *Liście trzecim* Wolter informuje o założycielu tej sekty G. Foxe’u – człowieku „płonącym świętym ogniem szaleństwa”, który podczas swoich publicznych wystąpień „trząsał się, skręcał, robił przeróżne grymasy, wstrzymywał oddech, to znów wypuszczał go gwałtownie”, a jego uczniowie „naśladowali w najlepszej wierze grymasy mistrza, a ogarnięci szaleństwem miotali się, ile sił. Dlatego przezwano ich *quakers*, czyli *drżący*”. Z kolei z *Listu piątego* (*O religii anglikańskiej*) można się dowiedzieć, że „Anglia jest krajem sekt”, a „Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba”. Tylko w pierwszym momencie można to odebrać jako komplement, bowiem już kilka zdań dalej stwierdza on, że jedną z tych sekt jest „sekta anglikańska, zwana również Kościołem anglikańskim” i „nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym anglikaninem”, zaś „kler anglikański zachował wiele katolickich ceremonii, a z nich osobliwie sobie ceni dieścienę, którą z nadzwyczajną skrupulatnością pobiera”.

Sporo miejsca poświęcił Wolter w swoich *Listach* „sławnym ludziom, których wydała Anglia”, w szczególności takim uczonym i filozofom jak R. Bacon. J. Locke i I. Newton. O pierwszym z nich napisał, że był „wielkim filozofem i wytwornym pisarzem”, ale zaraz dodał, iż „za czasów

w osiemnastym wieku, jako bardzo szanowany i dość ekskluzywny związek religijny, nie szukający już wyznawców, ale panujący nad duszami swoich członków i kierujący ich życiem za pomocą światła, które po części było istnie «światłem wewnętrznym» w każdym człowieku, ale rodziło się również z tradycji i z pewnego systemu zasad duchowych, przekazywanych w rodzinach «przyjaciół» z ojca na syna i z matki na córkę”. Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, 262 i n. Inne odłamy ruchu purytańskiego stanowili prezbiterianie – skupiali oni zarówno bogatsze mieszczaństwo, jak i tzw. *gentry* oraz „dążyli do uniezależnienia się Kościoła od władzy państwowej, negatywnie odnosili się zarówno do Kościoła anglikańskiego, jak i do bardziej radykalnych sekt. Radykalniejszy odłam w ruchu purytańskim stanowili independenci, czyli niezależni. Proklamowali oni zupełną niezależność i autonomię każdej gminy wyznaniowej, zarówno od władzy królewskiej, jak i kościelnej. Domagali się jak najbardziej swobodnej formy kultu i odrzucając wszelkie obowiązkowe formy obrzędowe, pozostawiali każdemu członkowi prawo swobodnego głoszenia kazań. W przeciwieństwie do scentralizowanego Kościoła prezbiteriańskiego independenci dzielili się na wiele sekt”. Por. H. Zinks. *Historia Anglii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 177 i n.

Bacona nie znano sztuki pięknego pisania i mądrego filozofowania”, co – rzecz jasna – nie jest żadnym „komplimentem” dla Anglii i Anglików. Natomiast nieco dalej informuje, że wprawdzie dzieło tego autora pt. *Życie Henryka VII* „uchodziło kiedyś za arcydzieło, to jednak nie rozumie, jak pewne osoby mogą porównywać to dziełko z *Historią* naszego znakomitego de Thou”⁶. O Locke’u napisał m.in., że „nigdy nie było pewnie umysłu mędrszego i bardziej metodycznego; nigdy nie było człowieka rozumującego bardziej logicznie i ściśle niż pan Locke, a jednak nie był on wielkim matematykiem. Nie mógł nigdy zmusić się do obliczeń matematycznych”, co jednak nie przeszkodziło mu zerwać z takimi „rojeniami” jak „kartezjańskie idee wrodzone” oraz napisać skromną, ale rzetelną „historię duszy ludzkiej” („Locke pokazał człowiekowi rozum ludzki w taki sposób, w jaki wyborny anatom tłumaczy mechanizm rządzący ludzkim ciałem”).

Zarówno Locke’a, jak i prezentowanego w czterech kolejnych *Listach* Newtona przeciwstawia on swoim rodzimym uczonym i filozofom, w szczególności Kartezjuszowi, o którym m.in. napisał, że został „stworzony chyba po to, żeby wykryć błędy filozofii starożytnej, a zastąpić je swoimi, kierując się bakalarskim rozumowaniem, które największych ludzi zaślepia [...]”. Za wielkie osiągnięcie Newtona uznał Wolter – poza „zburzeniem systemu kartezjańskiego” – odkrycie naukowego „systemu ciężenia” (m.in. wskazuje on „przyczynę, która porusza i utrzymuje w orbitach wszystkie planety”), „praw rządzących światłem” oraz jego „natury” („posługując się jedynie pryzmatem, unaoczniał, że światło jest nagromadzeniem różnobarwnych promieni, które dają w sumie kolor biały”), a także opracowanie nowej „geometrii nieskończoności” („dzięki owej geometrii nieskończoności zdobył najwspanialszą wiedzę” oraz mógł zaproponować nowy „system chronologii”). Z kolei do najpoważniejszych potknięć Kartezjusza zalicza on – rzecz jasna, poza „bakalarskim rozumowaniem” – postawienie znaku równości między duszą i myślą („Kartezjusz zapewnia, że dusza jest tym samym co myśl”), a także pomyłki „w badaniach nad naturą duszy, materii, światła, w dowodach na istnienie Boga i w prawach ruchu”. Generalny wniosek jest taki: „w dziełach pana Kartezjusza roi się od błędów”; „nie przesadzimy jednak mówiąc, że Kartezjusz i za jego błędy szanować należy. Mylił się, ale przynajmniej była w tym jakaś me-

⁶ „Wydaje mi się, iż nasz mądry de Thou nie wpada nigdy w tę napuszoną przesadę, którą dawniej za styl podniosły miano; teraz nazywa się to, i słusznie, brednią”. Por. tamże, s. 91 i n. Wspomniany tutaj Jacques Auguste de Thou (1553–1617) był autorem opublikowanej w latach 1604–1608 *Historii Francji za panowania Henryka III oraz Henryka IV*.

toda i konsekwencja: zburzył niedorzeczne chimery, którymi od dwóch tysięcy lat faszerowano młode umysły. [...] Nie płacił dobrą monetą, to prawda, lecz obniżył wartość fałszywej, a to już wiele”⁷. Ta wolterowska rekapitulacja stanowi – poza wszystkim innym – negację racjonalności kartezjańskich oraz pochwałę racjonalności fundowanej na negacji.

Ten ostatni typ racjonalność dominuje również w wolterowskim *Traktacie o tolerancji napisanym z powodu śmierci Jana Calasa* (1763)⁸. Już w pierwszych zdaniach tego traktatu Wolter stwierdza, że „popelniono na Calasie morderstwo”, a w „tej dziwnej sprawie chodziło i o religię [skazany był protestantem – uwaga własna], o samobójstwo, o mord w rodzinie. Chodziło o zbadanie, czy ojciec i matka udusili syna, aby się Bogu przypodobać, czy brat udusił brata, czy przyjaciel udusił przyjaciela. Chodziło o to, co sędziwie mieli sobie do wyrzucenia: to, że kazali łamać kołem niewinnego ojca, czy też to, że oszczędzali winowajców w osobach matki, brata i przyjaciela”. W tej krótkiej prezentacji „sprawy Calasa” przypominał on szereg różnych wątków pojawiających się w tym procesie. Nietrudno zauważyć, że wszystkie niejasności rozstrzygnął na korzyść oskarżonego (mimo że ani osobiście nie uczestniczył w postępowaniu sądowym, ani też nie miał wglądu do jego akt).

Sprawa ta jest jednak tylko pretekstem do postawienia przez Woltera kwestii ogólniejszych, w szczególności odpowiedzialności chrześcijaństwa i chrześcijan za zło i niesprawiedliwość społeczną. Widoczne jest to

⁷ Por. tamże, s. 106 i d. Długa lista zarzutów wobec Kartezjusza i kartezjanizmu pojawia się również w *Elementach filozofii Newtona* – Wolter zarzuca im tam m.in., że ich założenie o stałej ilości ruchu w świecie „wyklucza pojęcie Istoty jedynej w swej nieskończoności”, oraz że hołdowali „duchowi systematyczności” („sprowadziło to Kartezjusza z właściwej drogi” badań dotyczących światła i doprowadziło do „niedorzecznego galimatiasu”).

⁸ Por. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956. Ów występujący w tytule Jean Calas był mieszczaninem z Tuluzy, którego oskarżono o pozbawienie życia syna-lekkoducha, który swoim stylem życia doprowadzał zapewne do rozpaczki pracowitego ojca, ale raczej mało prawdopodobne (przynajmniej tak się wydawało Wolterowi), aby mogło to go skłonić do powieszenia syna. Sędziowie miejscowego trybunału byli jednak innego zdania i po zwyczajowym poddaniu oskarżonego w śledztwie torturom skazali go na śmierć. Wyrok pośpiesznie wykonano (w 1762 roku), mimo że sprawa miała poszlakowy charakter i były okoliczności przemawiające na korzyść Jana Calasa. Warto przypomnieć, że zaangażowanie Woltera w „sprawę Calasa” doprowadziło do pośmiertnej rehabilitacji oskarżonego oraz przyczyniło się do wzniesienia mu (w 1793 roku) przez władze rewolucyjnej Francji obelisku z napisem: „Miłości ojcowskiej, Naturze, Calasowi – ofierze fanatyzmu – Konwent Narodowy”.

w samej kompozycji tego traktatu. Już w rozdziale drugim mówi się nie tyle o „następstwach kaźni Jana Calasa” (mimo że tak właśnie został on zatytułowany), co o ciemnych stronach religii chrześcijańskiej – takich jak „ślubowanie” przez jednych chrześcijan (katolików) nienawiści do innych chrześcijan (hugonotów) czy wywołanie przez „braciszków”, „pokutników” i „biczowników” zamieszek i wojen domowych. „Dobrze wiemy – pisze tam – ile od początku kosztowały chrześcijańskie dysputy o dogmatach; od IV wieku aż po dni nasze lała się krew bądź to na szafotach, bądź też w bitwach. Ograniczymy się tutaj do wojen i spustoszeń wywołanych przez właśnie reformatorskie i zobaczymy, jakie było ich źródło we Francji”; i przypomina w rozdziale następnym papieża Aleksandra VI („kupił publicznie tiarę, a jego pięciu bękartów dzieliło wynikię stąd korzyści”), papieża Leona X („handlował odpustami tak, jak się sprzedaje żywność na rynku publicznym”), pieniądze zapłacone papieżom przez Francję („od czasów Franciszka I, w ciągu dwustu pięćdziesięciu lat, zapłaciliśmy sto dwadzieścia pięć milionów, a przeliczając różnice wartości pieniądza, suma ta daje w przybliżeniu dwieście pięćdziesiąt milionów dzisiejszych franków”) oraz długą listę okrutnych zbrodni popełnionych we Francji w okresie wojen religijnych przez katolickich władców Francji, katolicką Ligę oraz katolickich fanatyków („Liga zamordowała Henryka III i Henryka IV rękami brata dominikanina i rękami potwora, który był bratem cystersem”)⁹.

W kolejnym rozdziale Wolter w swojej prezentacji zła wyrządzonego przez nietolerancyjne chrześcijaństwo wychodzi poza Francję i przypomina te „nadużycia źle pojętej religii chrześcijańskiej”, które „przyniosły tyleż nieszczęść w Niemczech, Anglii, a nawet w Holandii”. Zaraz jednak dodaje, że „dziś różnice religijne nie wywołują żadnego niepokoju w tamtych państwach. Żyd, katolik, prawosławny, luteranin, anabaptysta, socynianin, menonita, morowianin i tyle innych żyją w tych krajach po bratersku i jednakowo przyczyniają się do dobra społecznego”. Nie ma to jednak oznaczać, że wszystkie wymienione tutaj religie są rozumne, dobre czy sprawiedliwe. Ma natomiast oznaczać, że każda z nich jest lepsza od katolicyzmu. W dalszej części wywodów starał się przekonać „bezstronnego czytelnika”, że wprawdzie każdej z pozakatolickich religii można coś zarzucić, niemniej ich społeczna szkodliwość jest tym mniejsza im więcej jest w danym kraju różnych sekt lub też – co na to samo wychodzi – im

⁹ Por. tamże, s. 21 i in.

w większym stopniu przestrzega się w życiu publicznym zasadę tolerancji wobec innych religii. Na postawione w tytule rozdziału piątego pytanie: „jak można zaprowadzić tolerancję” odpowiada, że potrzebny jest do tego mądry władca (taki, który „wie, że jego interes zasadza się na wielkiej liczbie poddanych, a jego sława na ich szczęściu”) oraz potrzebny jest mądry naród – w jednym i drugim przypadku sprowadza się to do „oddania ducha ludzkiego pod władzę takiego rozumu, który oświeca ludzi z wolna, lecz niezawodnie, umila posłuszeństwo wobec praw, dla których lepszą jest podporą niż siła”. Do zaprowadzenia tolerancji potrzeba oczywiście jeszcze wielu innych rzeczy (takich chociażby jak właściwe wychowanie ludzi czy przestrzeganie praw naturalnych), ale wszystkie one stanowią jedynie albo dopełnienie, albo zastosowanie oświeconego rozumu.

W kolejnych trzech rozdziałach, a właściwie rozdziałikach (bo każdy z nich liczy nie więcej jak 2 – 3 strony) przeciwstawia on kulturę Greków i Rzymian kulturze chrześcijańskiej (dowodząc, że te pierwsze były, jeśli nawet nie do końca tolerancyjne, to z pewnością bardziej tolerancyjne niż chrześcijaństwo), natomiast w jedenastym powraca do swojego ulubionego motywu, to znaczy ukazania nietolerancji chrześcijaństwa – stawiając problem na tzw. „ostrzu noża” (jak chociażby w pytaniu: dlaczego ta religia „ma panować przy pomocy nienawiści, furii, banicji, wydzierania dóbr, więzień, morderstw i przy pomocy aktów dziękczynnych oddawanych Bogu za te morderstwa?). Później mamy jeszcze dwa rozdziałiki o tolerancji Żydów (napisane rzecz jasna w podobnej intencji co rozdziały wcześniejsze) oraz rozdział czternasty z postawionym w tytule prowokacyjnym pytaniem: „czy Jezus Chrystus nauczał nietolerancji?”. Odpowiada na nie przecząco („Prawie wszystkie słowa i czyny Jezusa Chrystusa zalecają łagodność, cierpliwość, pobłażanie”), zaś wywód ten kończy apelem pod adresem chrześcijan: „Jeśli chcecie naśladować Jezusa Chrystusa, bądźcie męczennikami, a nie katami”.

Apelem tym nie zamyka jednak tego swoistego aktu oskarżenia chrześcijaństwa i chrześcijan o zbrodnię nietolerancji oraz te przestępstwa przeciwko ludzkości, które stanowią jej pochodną. Za niezbędne uznał bowiem przedstawienie jeszcze m.in. „świadczenia przeciw nietolerancji” (wskazuje w nim te religijne i świeckie dokumenty, które zachęcają do tolerancji) oraz „sprawozdania z dysputy kontrowersyjnej w Chinach” (jej uczestnikami są „jałmużnik z kompanii duńskiej, kapelan z Batawii i jakiś jezuita”;

najgorzej oczywiście wypada w niej ostatni z nich). Dopiero po tych i kilku jeszcze innych, pracowicie zebranych opracowanych i zaprezentowanych „dowodach w sprawie” zdecydował się na „słowo końcowe” – stwierdza w nim, że w przeszłości „zjadłość sekt zgubiła rodzin tysiące. Ale dziś, gdy po stuleciach rzezi cięń pokoju pozwala odpocząć społeczeństwu chrześcijańskim, w tym czasie spokojnym nieszczęście Calasów powinno sprawić olbrzymie wrażenie, niemal na podobieństwo gromu, który spada z jasnego nieba. Takie wypadki bywają rzadkie, ale zdarzają się i są skutkiem ponurego zabobonu, który zniewala dusze słabe do pomawiania o zbrodnie każdego, ktokolwiek nie myśli tak jak one”.

Wskazanie tych miejsc, w których kończy się wolterowska negacja i zaczyna afirmacja jest w gruncie rzeczy niemożliwe; nawet jeśli przyjąć, że chrześcijaństwo nieodmiennie kojarzy mu się z negatywami, a wszystko to co występuje przeciwko niemu z pozytywami. W niejednym z tych pozytywów Wolter potrafił bowiem również znaleźć jego ciemną kartę, a w tym ciemnym obrazie chrześcijaństwa dostrzegał od czasu do czasu jakiś promyk światła; przykładem może być pojawiająca się w rozdziale dwudziestym trzecim *Traktatu o tolerancji* „Modlitwa do Boga” – mówi się wprawdzie w niej o wielkości bożej i małości ludzkiej, ale o tej pierwszej mówi się na tyle ogólnikowo, że może chodzić o każdego możliwego „Boga wszech istot, wszech światów i wszechczasów” (i nie ma pewności, czy Wolter nie traktuje tej Najwyższej Istoty z pewnym przymrużeniem oka), natomiast o tej drugiej mówi się na tyle konkretnie, że nie ulega wątpliwości, że chodzi o małości chrześcijaństwa i chrześcijan.

Stosunkowo najłatwiej jest znaleźć wolterowskie afirmacje w jego powiastkach filozoficznych. Te z założenia lekkie w formie, ale mające – przynajmniej z założenia – głębsze przesłania dziełka (objętościowo są one stosunkowo niewielkie) zaczął pisać zaraz po tym jak doszedł do wniosku, że nie wystarczy być dobrym filozofem, lecz trzeba do tego być jeszcze dobrym literatem; przekonania takiego nabrał pod koniec lat trzydziestych XVIII stulecia. W każdym razie wówczas napisał pierwszą ze swoich powiastek – nosiła ona tytuł: *Mikromegas* (w późniejszej wersji: *Podróż barona de Gangan*) i miała na celu wykazanie bezużyteczności metafizyki oraz nauk scholastycznych. W sumie takich dziełek filozoficzno-literackich Wolter napisał kilkanaście. Nie wszystkie odniosły czytelniczy sukces, niemniej co najmniej dwie z nich spotkały się ze sporym uznaniem i można je uznać za klasykę tego gatunku – są to: *Zadig, czyli los* (1747 r.), *Kandyd czyli optymizm* (1759 r.).

Bohater pierwszej z nich, tytułowy Zadig, jest „młodym człowiekiem, o naturze zacnej z urodzenia, a uszlachetnionej jeszcze wychowaniem”, a ponadto jest bogaty, „nie nosi się zbyt górnolotnie, nie chce mieć zawsze racji i umie szanować ludzkie słabości”¹⁰. Mimo tego nie jest szczęśliwy, a i los nie szczędzi mu różnego rodzaju przykrości. Najpierw został niesłusznie oskarżony o kradzież królewskiego konia i suczki (przed „knutem i dożywotnim pobytem na Syberii” uratowało go jednak odnalezienie tych zwierząt), później musiał toczyć walkę o swoje życie z „Zawistnym, który chciał zgubić Zadiga, gdyż mieniono go Szczęśliwym”, jeszcze później z najwyższym trudem zdołał umknąć przed Królem-Zazdrośnikiem; jest to zaledwie początek długiej listy nieszczęść, które go spotkały. Jest tym wszystkim mocno zdumiony i zasmucony, w jego piersi budzi się „szemranie przeciw Opatrzności”, a do głowy przychodzą mu takie grzeszne myśli, że „wszystkim włada okrutny los, który uciska dobrych, daje zaś kwitnąć złu, głupocie i różnego rodzaju ludzkim szaleństwom”. Na szczęście (!) spotyka na swojej drodze życia „pustelnika z długą i czcigodną brodą spływającą mu do kolan”, któremu mógł postawić pytanie: czy „konieczne tedy jest, aby istniały zbrodnie i nieszczęścia i aby te nieszczęścia spadały na zacnych ludzi”.

Zanim jednak je postawił i uzyskał na nie odpowiedź zobaczył, że ów „czcigodny” (!) najpierw okradł jednego ze „szlachetnych gospodarzy”, który im obu udzielił gościny, później podpalił dom drugiemu, a w końcu wrzucił do rzeki dziecko, które „zginęło w odmętach”. Wywołało to w Zadigu takie oburzenie, że wykrzyknął: „O potworze!, o najohydniejszy zbrodniarzu na ziemi!”. Wówczas usłyszał od pustelnika, że „pod zgliszczami domu, w którym Opatrzność zażęgła ogień, pan jego znalazł olbrzymi skarb”, zaś „młody człowiek któremu Opatrzność skrzyżowała kark, byłby zamordował swoją ciotkę”, a za dwa lata zgładził Zadiga. Następnie wyjaśnił mu, że „drogi Opatrzności są nam tajne i że ludzie błędzą, sądząc o całości, z której znają ledwie nieskończenie drobną cząstkę”. Zamiast odpowiedzieć na pytanie: „Kto ci to powiedział barbarzyńco?” pustelnik ów zmienił się w anioła Jefrada i wszystko dla Zadiga stało się na tyle przekonywające, że „nie śmiał już nic mówić”. Kiedy jeszcze do tego ów anioł wyłożył mu swoją „teorię” dobra („nie ma takiego zła, z którego by się nie rodziło dobro”), Istoty Najwyższej i jej kreacjonizmu („Istota ta stworzyła miliony światów, z których żaden nie może być podobny do

¹⁰ Por. Wolter, *Zadig czyli los*, w: *Powieści filozoficzne*, Warszawa 1985, s. 10 i d.

drugiego”) oraz życia ludzkiego (wszystko w nim jest „próbą albo karą, albo nagrodą, albo przewidywaniem”) „Zadig padłszy na kolana uwielbiał Opatrzność i poddał się jej”. I całe szczęście, bowiem później okazało się, że Opatrzność jednak nad nim czuwa oraz mu sprzyja; „Zazdrośnik umarł z wściekłości i wstydu”, a on zajął jego miejsce na tronie i rządził państwem, które „cieszyło się pokojem, sławą i dostatkiem: był to najpiękniejszy wiek na ziemi; władała nią sprawiedliwość i miłość. Błogosławiono Zadiga, Zadig zaś błogosławił niebo”.

Odpowiadając na pytanie: o co w tym wszystkim generalnie chodzi?, można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że chodzi tutaj o chrześcijańską zasadę, że zło należy dobrem zwyciężać, a także o chrześcijańską wiarę w to, że w ostatecznym rachunku dobro weźmie górę nad złem. Wolterowi chodzi jednak jeszcze o coś więcej, bowiem cała ta powiastka jest w gruncie rzeczy sarkastyczną kpina zarówno z tej zasady, jak i tej wiary. Oświecony czytelnik dobrze to rozumiał i śmiał się zarówno z tej zasady i tej wiary, jak i z wolterowskiej przewrotności. Rzecz jasna, rozumieli to również ludzie przywiązani do chrześcijańskiej wiary i raczej nie wydawało się to im zabawne.

Z daleko idącą sarkastyczną kpina mamy do czynienia również w *Kandydzie*. Jego tytułowy bohater to młodzieniec, którego „natura obdarzyła charakterem najłagodniejszym w świecie. Posiadał dość zdrowy sąd o rzeczach, przy dowcipie niezmiernie prostym”. Przynajmniej jednak posiadał wrodzony i „nie ulegający przedawnieniu” optymizm, który mimo surowych lekcji udzielanych mu przez życie pozwalał mu trwać w przekonaniu, że żyje na najlepszym z możliwych światów. Najpierw za swoją spontaniczną, ale – w przekonaniu jego opiekunów (baronostwa Thunder-ten trockh) – niestosowną miłość do ich córki Kunegundy zostaje „wypędzony z raju ziemskiego”, jakim był zamek barona i podstępem wcielony do armii Bułgarów. Udało mu się z niej umknąć i dotrzeć do Holandii, „kraju bogatego i chrześcijańskiego”. Tam spotkał m.in. swojego dawnego mistrza filozofii, doktora Panglossa („całego okrytego wrzodami”), który opowiedział mu o dalszych losach jego ukochanej („Kunegunda umarła”, ale zanim umarła „rozpruli jej brzuch żołnierze bułgarscy, nagwałciwszy się wprzódyle wlaźło”), jej matki baronowej (owi żołnierze „roztrzaskali jej głowę”) oraz o wydarzeniach, które jego samego doprowadziły do „tak żałosnego stanu”. Na pytanie o „przyczynę i skutek i o wystarczającą rację” tego pasma nieszczęść, które przydarzyły się jego mistrzowi odpowiada się, że wszystkiemu winna jest miłość („miłość pocieszycielka

rodzaju ludzkiego, zachowawczyń świata, dusza wszystkich czujących istot”).

Kandyd jest jednak nieufny, a być może tylko bardziej doświadczony przez życie niż Zadig i chciałby wiedzieć przynajmniej tyle, „w jaki sposób ta piękna przyczyna mogła sprawić tak żalosny skutek”. Wyjaśnienie jest zadziwiająco proste – Pangloss szukał „słodczy raj” w ramionach Pakiety („subretki dostojnej baronowej”), która „obdarzyła go” tzw. wstydliwą chorobą; „Pakieta otrzymała ten podarek od uczonego franciszkanina”, który z kolei „miał go od starej hrabiny, która otrzymała go od kapitana kawalerii, który zawdzięcza go margrabinie, która dostała go od paza, który otrzymał go od jezuita, który w czasie swego nowicjatu posiadał go w prostej linii od jednego z towarzyszy Krzysztofa Kolumba. [...] – O Panglossie! – wykrzyknął Kandyd – cóż za osobliwa genealogia. Zali nie diabeł był jej protoplastą? – Wcale nie – odparł ów wielki człowiek – była to rzecz nieodzowna na najlepszym ze światów, składnik konieczny [...]”¹¹. Dalej przedstawia Wolter kolejne fakty mające przemawiać za tym, że żyjemy – w przekonaniu chrześcijan – na najlepszym z możliwych światów, a w przekonaniu krytycznych wobec nich filozofów – na jednym z najbardziej zdumiewających i wprawiających w zakłopotanie zdrowy rozsądek światów. Ale po kolei.

Najpierw wiara ta poddawana jest takiej generalnej próbie, jaką stanowiło trzęsienie ziemi w Lizbonie – mieszkańcy tego miasta giną pod gruzami, natomiast postronni obserwatorzy „pędzą między ruiny, narażając się na śmierć, aby znaleźć nieco pieniędzy, znajdują je, zagarniają, upijają się, po czym, jeszcze odurzeni winem, kupują uścisk pierwszej dziewczki spotykanej na gruzach domów pośród umierających i umarłych”. W prostodusznym jak dziecko Kandydzie wywołuje to oburzenie, ale Pangloss przekonuje go, że „owo trzęsienie ziemi to nie żadna nowość”. Jego argumentacja jest na tyle mocna, że „nazajutrz znalazłszy wśród gruzów jakieś prowianty, skrzepili się nieco. Następnie wzięli się po równi z drugimi do pracy, aby ulżyć doli pozostałych przy życiu mieszkańców. Paru obywateli, którym użyczyli pomocy, zaprosiło ich na obiad [...]. Posiłek był smutny; biesiadnicy skrapiali chleb łzami; ale Pangloss pocieszył ich upewniając, iż nie mogło być inaczej”.

Podobnie rzecz się ma w kolejnych odsłonach tego ni to dramatu, ni to komedii, jakim jest życie Kandyda i jego towarzyszy, to znaczy najpierw

¹¹ Por. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, w: *Powieści filozoficzne*, wyd. cyt., s. 98 i in.

następują wydarzenia stanowiące ciężką próbę dla wiary, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów, a później „uspokajające” jego sumienie i umysł wyjaśnienia „mistrza Panglossa”. W pewnym momencie na drodze życia Kandyda pojawia się jeszcze jeden „mistrz pocieszania i wyjaśniania” – jest to „stary i biedny uczonec” imieniem Marcin¹². Całe zresztą szczęście, że się pojawia, bowiem główny bohater tej powiastki albo doświadcza, albo obserwuje, albo też jest mimowolnym sprawcą takich nieszczęść, że na ich usprawiedliwienie nie wystarczyłaby biegłość umysłu Panglossa. Tym bardziej, że w którymś momencie Kandyd zaczyna się poważnie zastanawiać, nie tylko nad tym czy faktycznie żyje na najlepszym z możliwych światów, ale także nad tym czy jest to świat rozumny, a przynajmniej najrozumniejszy z możliwych; bo czy rozumne jest np. to, że ktoś (tak jak pewien krytyk) „zarabia na życie mówieniem źle o każdej sztuce i każdej książce”, że w Italii autorzy „piszą nie to, co myślą, lecz to, czego nie myślą” itd.; a przecież nie są to przypadki najbardziej urągające rozumności tego świata.

W *Zakończeniu* tej powiastki podany jest fakt, który może wprawić wręcz w osłupienie elementarny zdrowy rozsądek. Otóż Kandyd, wbrew jakiegokolwiek logice i „mimo że w głębi serca nie miał na to żadnej ochoty”, postanowił się ożenić ze swoją niegdyś piękną Kunegundą, ale po tych wszystkich życiowych przejściach tak brzydką, że jej widok skłania go do „cofnięcia się o trzy kroki i zdejmuje go grozą”. Wydawałoby się, że po tylu nieszczęściach Kandyd, zaślubiwszy ukochaną, otoczony wiernymi i uczynnymi towarzyszami oraz posiadający spory majątek („swoją folwarczek”) „będzie wiódł żywot najprzyjemniejszy pod słońcem, ale Żydki tak się koło niego zakrzętały, że niebawem nie zostało mu nic prócz owego folwarczku. Żona, z każdym dniem brzydsza, stała się swarliwa i nieznośna [...]” itd., itd. Dalej oczywiście również nie pojawia się nic, co by skłaniało do optymizmu. Mimo tego Kandyd go zachowuje. Co więcej, wierzy w to, że „wszystkie wydarzenia wiążą się z sobą na tym najlepszym z możliwych światów”. Różnica między Kandydem niedoświadczonym („przed wykopaniem go z zamku nogą za afekt do panny Kunegundy”) oraz Kandydem doświadczonym przez życie sprowadza się do tego, iż ten drugi wie, że „trzeba uprawiać nasz ogródek”.

¹² „Ten uczeniec, poza tym bardzo zacny człowiek, doznał wielu nieszczęść; żona go okradła, syn grzmocił, córka opuściła dom i uciekła z jakimś Portugalczykiem. W końcu pozbawiono go małej posiadki, która mu dawała środki do życia [...]”. Por. tamże, s. 137.

To znane i często przywoływane później wolterowskie powiedzenie nie miało (jak się zdaje) na celu zdyskredytowania każdego rozumowania i każdej filozofii. Wymierzone jest ono bezpośrednio w filozofię leibniziańską, a pośrednio w każdą filozofię spekulatywną. Na pytanie: jaką filozofię przeciwstawia jej Wolter?, można z przekonaniem odpowiedzieć, że jest to filozofia życia lub też – co na to samo wychodzi – filozofia czerpiąca swoją mądrość nie z uczonych ksiąg czy z uniwersyteckich katedr, lecz z doświadczania (na „własnej skórze”) tego, co owo życie niesie ze sobą oraz z obserwowania tego, czego doświadczają inni. Rzecz jasna, nie jest to mądrość uniwersalna. Wolter jednak nie aspirował do tego, aby jego „prawdy” uchodziły za „mądrości” powszechne. Raczej wątpił w to, aby ktokolwiek mógł dojść do takich prawd. Nie wątpił natomiast w to, że jedni mędrzy są, inni natomiast nie są w stanie udzielić takich życiowych porad, które mogą i powinny być użyteczne. Rzecz jasna, samego siebie zaliczał do takich mędrców.

Post scriptum

Już za życia Woltera kłopoty z interpretacją i oceną jego poglądów mieli zarówno jego przeciwnicy, jak i zwolennicy. W późniejszym okresie kłopotów tych może i nie przybyło, ale też i nie ubyło. Sposób jego wypowiedzania się jest bowiem tak wieloznaczny i tak przewrotny, że niejednokrotnie trudno się zorientować czy to co mówi, mówi serio, czy też żartem, a zwłaszcza czy utożsamia się z tym, co mówi, czy też dystansuje się od tego, a być może tylko zajmuje pozycję postronnego i w gruncie rzeczy niezaangażowanego po żadnej ze stron obserwatora. Dotyczy to wszystkich stawianych przez niego kwestii, w tym tak mocno eksponowanej przez niego wiary w Boga. U swoich przeciwników miał opinię „skończonego ateisty”. „Zapracował” sobie oczywiście w znacznej mierze na nią. Przez całe swoje dorosłe życie prowadził bowiem z wyjątkowym zaangażowaniem intelektualnym i emocjonalnym walkę z chrześcijańskim klerem, wierzeniami oraz religijnymi praktykami. Przyznawał zresztą otwarcie, że „nie jest żadnym chrześcijaninem”, ale dodawał jednocześnie, że nie jest nim i być nie może dlatego, że [...] „bardzo kocha Boga” oraz „wierzy w istnienie Istoty Najwyższej”. Wilhelm Weischedel, próbując odpowiedzieć na pytanie, co to jest za Bóg uwielbiany przez Woltera?, nie

ma wątpliwości, że „nie jest to Bóg Starego i Nowego Testamentu [...] jego Bóg raczej nie potrzebuje żadnego szczególnego Objawienia”.

Generalnie można się z tym zgodzić. Bardziej dyskusyjna jest natomiast kwestia tego, kim lub czym On jest. Według tego autora, jest On, a właściwie może być „wiekuistą mądrością”, „wielkim Duchem w wielkim wszechświecie”, „czymś, co istnieje wiecznie”, „kimś wszechobecnym, ale nie związanym z żadnym konkretnym miejscem” i – co niemniej istotne – trudnym, a być może nawet niemożliwym do pojęcia niewielkim i ograniczonym umysłem ludzkim. Aby jednak sprowadzić czytelnika na ziemię, a przynajmniej, aby nie sądził on, że chodzi tutaj o jakąś wielką metafizykę, Weischedel przywołuje wolterowski „dowód” na istnienie Boga z ... przyjemności; w jego świetle, „rozkosz jest czymś boskim i [...] każdy kto pije dobry tokaj, kto całuje piękną kobietę, jednym słowem, kto doznaje przyjemnych uczuć, musi uznawać istnienie dobroczynnej Najwyższej Istoty”¹³. Autor ten sygnalizuje również występowanie u Woltera Boga, w którego istnienie on sam wprawdzie nie wierzy, ale jest przekonany, że wierzyć w niego powinno społeczeństwo (lud) – powinno, gdyż jest to „pożyteczne dla zachowania państwowego i społecznego porządku”. Bóg tej wiary jest i powinien być „twórczą, kierującą, wynagradzającą i mszczącą się Istotą Najwyższą”. Do tak pojętej Istoty odnosi się znane wolterowskie powiedzenie: „Gdyby Bóg nie istniał, to należałoby go wymyślić”.

Nieco łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie: jaki był stosunek Woltera do współczesnych mu filozofów? Ich nazwiska pojawiają się na kartach wielu jego pism, w tym nader licznie w *Listach o Anglikach*. Te ostatnie pokazują dobrze jego sympatie i antypatie filozoficzne. Stosunkowo najbardziej „ciepło” wyraża się w nich o Locke’u i Newtonie, ale niewiele wskazuje na to, aby gruntownie przestudiował ich dzieła, a tym bardziej, aby przyswoił sobie i realizował w praktyce ich filozoficzne wskazania. Najbardziej „chłodny” stosunek miał do Kartezjusza i Leibniza. Poglądy ich traktował jednak tak wybiórczo, że można również powątpiewać w to, iż dobrze rozumiał o co tak naprawdę im chodziło. Rzecz jasna, miał również i inne „antypatie”. Jedną z nich był Pierre-Louis de Maupertuis. Wolter zwalczał go z taką gorliwością („poświęcił” mu nawet specjalny pamflet, zatytułowany *Diatribes du docteur Akakia*), że doprowadziło to do jego konfliktu z królem Prus Fryderykiem II, który cenił osiągnięcia tego przy-

¹³ Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 155 i d.

rodnika i filozofa. W bardziej zawołowany sposób zwalczał on Jeana Jacquesa Rousseau – w liście skierowanym do autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (z 30 sierpnia 1755 r.) nie szczędził mu wprawdzie „komplimentów” (w rodzaju: „nie można w bardziej żywych kolorach odmalować błędów społecznych”), jednak dodawał jednocześnie, że w świetle nakreślonego w tym dziele obrazu upadku życia społecznego „nie pozostaje mu już nic innego jak chodzić na czterech łapach i szczekać”¹⁴. Rzecz jasna, oświecona publiczność śmiała się z tego, ale śmiech ten był wyrazem uznania dla Woltera i lekceważenia dla Rousseau.

Niektóre z tych ośmieszanych przez Woltera osób próbowały odpowiadać atakiem na atak. Jedną z nich przypomina Paul Hazard w swojej monografii poświęconej myśli filozoficznej XVIII stulecia. Był nią autor *Historii Kakuaków* ks. Jean Fréron; owi tytułowi Kakuacy to żyjące „gdzieś pod czterdziestym ósmym stopniem szerokości geograficznej” nieznanie wcześniej plemię. „Bronią Kakuaków jest ukryty pod językiem jad; przy każdym słowie, które wymawiają najśłodszy tonem, jad ten wypływa i szeroko się rozlewa. Nie uznają oni żadnego autorytetu, głoszą względność wszystkiego i powtarzają stale słowo Prawda. [...] Gardzą mądrością boską, ubóstwiają naturę. Swoimi zręcznymi a fałszywymi maksymami zdobywają zręcznie coraz to szerszy teren”. Rzecz jasna, Wolter od razu zorientował się o kogo tutaj chodzi i odpowiedział autorowi tego dzieła taką oto „maksymą” (epigramatem): „Pewnego dnia w dolinie żmija ukąsiła Jana Frérona; I jak myślicie? Co się stało?; Janowi nic, a żmija zdechła”¹⁵. I tym razem oświecona publiczność się śmiała, a śmiech ten nie był z pewnością dowodem uznania dla ks. Frérona. Bardziej ostrożny w swoich odpowiedziach na okrutne żarty Woltera był Rousseau. Przekonuje o tym m.in. jego *List do Woltera o Opatrzności* (z 1756 roku); pojawiają się w nim wręcz hołdownicze wyrażenia kierowane pod adresatem Woltera (w rodzaju: „czczę Pana jak swojego mistrza”). Dopiero w napisanych w ostatnich latach życia *Wyznaniach* zarzucił mu, że „jedynie udaje, iż wierzy w Boga, a wierzy w istocie jedynie w diabła”, oraz że „stara się doprowadzić do rozpaczycy swoich bliźnich za pomocą straszego i okrutnego obrazu wszystkich klęsk, od którego sam jest wolny”¹⁶.

¹⁴ Por. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Documents, Paris 1967, s. 131 i n.

¹⁵ Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, wyd. cyt., s. 81 i d.

¹⁶ Por. J.J. Rousseau, *Wyznania*, Warszawa 1956.

Wykład V

Racjonalność kantowska

Przynależność Immanuela Kanta (1724–1804) do epoki Oświecenia od dawna jest przedmiotem dyskusji¹. Faktem jest, że żył w okresie Oświecenia, ale też faktem jest, że jego związki ideowe z filozofią tej epoki były luźne i w miarę upływu czasu stawały się coraz słabsze². Ma to oczywiście istotne znaczenie dla rekonstrukcji racjonalizmu kantowskiego. Oznacza bowiem, że był on zróżnicowany co najmniej na dwa typy, to znaczy racjonalizm przedkrytyczny oraz krytyczny. Przedstawię tutaj przede wszystkim ten drugi – uznawany zresztą za swoistą wizytówkę

¹ Panajotis Kondylis podkreśla, iż umiejscowienie Kanta w dziejach filozofii jest „nie jest zadaniem łatwym [...]”. Kant przez długi czas uchodził za burzyciela metafizyki i inicjatora «przewrotu kopernikańskiego», który przeciwstawił «rozległym systemom racjonalizmu». Gdy wychodziło się od nadzwyczaj abstrakcyjnego poglądu na Oświecenie lub ignorowało się jego antyintelektualny charakter, wówczas nie można było, bądź też nie chciano przyznać, że «racjonalne systemy» już dawno były martwe, a «przewrót kopernikański» już się dokonał [...] w momencie, gdy na scenę wkroczył Kant. W niemieckiej rzeczywistości sytuację wyznaczała walka między szkołą Wolffa i jej przeciwnikami, co w jakiejś mierze zmusiło Kanta do odkrywania na nowo z pewnym opóźnieniem prawd, które dla zachodnio-europejskiego Oświecenia były już utartymi frazesami”. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, wyd. cyt. s. 637 i d.

² Pogląd taki podziela m.in. Marek Siemek – zdaniem tego znawcy filozofii niemieckiej, w kantowskich pismach z pierwszego okresu, nazywanego „przedkrytycznym”, pojawiają się te same wątki, które można znaleźć u takich niemieckich filozofów oświeceniowych jak Ch. Wolff czy Leibniz, jednak „około roku 1770 Kant ostatecznie uświadamia sobie zasadniczą daremność obu głównych przedsięwzięć tej metafizyki, ontologii racjonalnej i teodycei. Harmonijny ład «najlepszego z możliwych światów» zostaje tym samym definitywnie rozbity na trzy odrębne i bezpośrednio od siebie niezależne porządki: bytu, poznania i powinności moralnej. Trzeba było jeszcze całego dziesięciolecia, by ściśle i przejrzysto nakreślić nowe granice między tymi trzema porządkami: *Krytyka czystego rozumu* ukazała się w roku 1781. Ale jakkolwiek pełny horyzont myślowy dojrzałej filozofii krytycznej Kanta wyprowadza daleko poza granice Oświecenia, to jednak filozofia ta we wszystkich niemal istotnych swych punktach zrodziła się ze swoistej dynamiki myślenia oświeceniowego właśnie”. Por. M. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia – wstęp*, wyd. cyt., s. 16 i in.

filozofii Kanta. Warto jednak powiedzieć chociażby parę zdań również o tym pierwszym, bowiem stanowi on pewien punkt odniesienia dla racjonalizmu krytycznego.

Racjonalizm przedkrytyczny Kanta znalazł wyraz m.in. w opublikowanej w 1755 roku rozprawie pt. *Nowe objaśnienia pierwszych zasad poznania metafizycznego*. Pojawienie się w tytule tego dzieła pojęcia „zasada” wskazuje, że jego autor pragnął pozostać w ramach tradycyjnej filozofii zasad – w szczególności wolffiańskiej, z którą zapoznał się m.in. na potrzeby prowadzonych przez siebie w uniwersytecie królewieckim wykładów z metafizyki. Zdaniem B. Pazia, Kant w filozofii Wolffa znalazł przede wszystkim „logicyzację”, to znaczy – po pierwsze sprowadzanie głównych problemów filozoficznych do kwestii poznawczych, a po drugie kwestii poznawczych do problemów logicznych. Sama zasada racji sprowadzona została przez niego do „*propositio*” pojętego jako zdanie w sensie logicznym³. Wyrazem owej „logicyzacji” u przedkrytycznego Kanta jest również uznanie – po pierwsze, że: „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. Oba te twierdzenia jednocześnie są opatrywane wspólnym mianem zasady identyczności”; po drugie zaś, że naczelną zasadą racjonalizmu jest zasada identyczności, a nie zasada sprzeczności („Trzeba zapewnić prymat zasady identyczności nad zasadą sprzeczności, aby ustanowić zasadę naczelną w porządku prawd”). Dla tych założeń (twierdzeń) Kant podał gruntowne uzasadnienie logiczne, które również można uznać za swoisty wyraz jego „logicyzacji”. Wynika z niego, że można i trzeba zasadnie mówić o dwóch dopełniających się typach racjonalności, to znaczy racjonalności afirmacji (twierdzenia) oraz racjonalności negacji, czyli przeczenia („jest ono twierdzeniem negatywnym”).

³ Zdaniem tego autora, łaciński termin *proposition* został w późniejszym czasie zastąpiony przez Kanta niemieckim terminem *Vorstellung* – „Zasadnicza różnica między *proposition* a *Vorstellung*, rozważana w kontekście czysto filozoficznym, polega na tym, że ta pierwsza jest czymś zobiektywizowanym w rezultacie aktu refleksji oraz dzięki temu już czymś utrwalonym i językowo wyartykułowanym [...]. Natomiast kategoria *Vorstellung*, pojęta aktowo, ma sens subiektywny, akcentujący odpodmiotowy moment «stawiania-przed» w jakimś już stopniu dystansujący się od tego, co jest przedstawiane, na rzecz podkreślenia podmiotu, czyli czegoś stojącego u podstawy [...]”. Por. B. Paź, *Naczelną zasadą racjonalizmu*, wyd. cyt., s. 356 i d. Z opracowania tego pochodzą wszystkie podawane przeze mnie fragmenty *Nowego objaśnienia pierwszych zasad* Kanta.

Kwestia ta stanowi punkt wyjścia w jego *Krytyce czystego rozumu* (1781) dzieła, które – podobnie jak *Krytyka praktycznego rozumu* (1788) oraz *Krytyka władz sądzienia* (1790) – zawiera wykładnię kantowskiego racjonalizmu krytycznego. W *Przedmowie* do jego pierwszego wydania Kant stwierdza, iż „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość. Popada w ten kłopot bez własnej winy. Rozpoczyna bowiem od zasad, których używanie w toku doświadczenia jest nieuniknione, a zarazem przez nie dostatecznie wypróbowane”⁴. Można to potraktować jako typowe dla oświeceniowych myślicieli uzasadnienie lub usprawiedliwienie z natury ludzkiej rozumności afirmacji oraz rozumności negacji. W dalszej części tej *Przedmowy* pojawia się jednak kantowskie *votum separatum* wobec tradycyjnych (czytaj: niedostatecznie krytycznych) afirmacji i negacji. Przedstawiciele pierwszej z nich Kant nazywa „dogmatykami” i wylicza im różnego rodzaju „grzechy” (takie jak „despotyczne panowanie” w dawnych czasach czy nieuzasadnione roszczenia do położenia kresu wszystkim sporom w czasach jemu współczesnych), natomiast drugich „sceptykami” – oni z kolei na swoim koncie mają takie „osiągnięcia” jak doprowadzenie w starożytności do „zupełnej anarchii”, zaś w czasach nowożytnych do „zupełnego indyferentyzmu” („ojca chaosu i nocy”). Obu opcjom przeciwstawia Kant 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. Rozumiem zaś przez to nie krytykę książek i systemów [jak to czyniło wielu oświeceniowych filozofów – uwaga Z.D.], lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł być wykorzystany, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięć możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenia zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych”⁵.

W *Przedmowie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* (z 1787 roku) takie określenie celu rozumnego (racjonalnego) krytycyzmu nazwał

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I., Warszawa 1957, s. 7 i d.

⁵ Tamże, s. 11.

on „przewrotem kopernikańskim” – bowiem „rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Otóż w metafizyce można spróbować czegoś podobnego w odniesieniu do oglądania przedmiotów. Jeżeli oglądanie przedmiotów musiałyby się stosować do ich własności, to nie rozumiem, jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeżeli natomiast przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do własności naszej zdolności oglądania, to mogą sobie całkiem dobrze przedstawić tę możliwość”⁶.

Owym „kopernikańskim Słońcem” lub też – co na to samo wychodzi – zasadą naczelną nie jest jednak u Kanta tzw. „czysty rozum”. Wprawdzie stwierdza on, iż „czysty rozum stanowi tak doskonałą jedność, że gdyby jego zasada naczelną była niewystarczająca do (rozwiązania) choćby tylko jednego z wszystkich pytań, jakie zadaje mu jego własna natura, to w każdym razie można by ją odrzucić”, jednak dalej okazuje się, że akcent położony jest na poznanie *a priori* („żeby było miarą, a więc i samym przykładem wszelkiej apodyktycznej pewności”) oraz na to, co je umożliwia, a umożliwiać go mają „transcendentalne elementy” ludzkiego poznania, to znaczy takie, które – jako części składowe poznającego podmiotu – owo poznanie warunkują, ale same nie są warunkowane przez to, co jest poznawane. Stąd można przyjąć, że zasadą naczelną kantowskiego racjonalizmu jest zasada transcendentalizmu. Za takim stanowiskiem przemawia również fakt, że Kant swojej *Krytyce czystego rozumu* dał podtytuł: *Transcendentalna nauka o elementach*.

We *Wstępie* do niej wyjaśniał, że „Transcendentalna filozofia stanowi ideę pewnej nauki, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelnych, przy całkowitej rękojmi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę. Jest ona systemem wszystkich naczelnych zasad czystego rozumu. Że krytyka ta nie nazywa się jeszcze sama filozofią transcendentalną, to polega tylko na tym, iż – aby być pełnym systemem – musiała by zawierać w sobie wyczerpującą analizę całego ludzkiego poznania *a priori*”. Nieco dalej zaś wyjaśnia, że ową „wyczerpującą analizę” przeprowadza się tylko o tyle, o ile to jest potrzebne do pełnej oceny synte-

⁶ Tamże, s. 31.

tycznego poznania *a priori*". Wcześniej wyjaśnił co to jest „syntetyczne poznanie *a priori*”⁷. Zarówno te wyjaśnienia, jak i dalsza część kantowskich wywodów przekonują, iż mamy w nich do czynienia z postawieniem znaku równości między filozoficznym (a w terminologii kantowskiej: „metafizycznym”) racjonalizmem oraz rygorystycznym lub też – co na to samo wychodzi – apodyktycznym logikalizmem, to znaczy takim, w którym nie pozostawia się już miejsca na żadne warunkowe rozstrzygnięcia poznawcze. Krótko mówiąc, logika kantowskiego czystego rozumu jest logiką „albo albo”, to znaczy nie dopuszcza najmniejszego odstępstwa od którejś z jej zasad (prawideł). Częściami („elementami”) składowymi tego logikalizmu (racjonalizmu) jest „estetyka transcendentalna” oraz „logika transcendentalna”. W tej ostatniej Kant wyróżnił jeszcze „analitykę transcendentalną” i „dialektykę transcendentalną”. Z właściwą sobie precyzją lub też – jak mówią jego biografowie – „pedanterią” we *Wstępie do Krytyki czystego rozumu* podał on uzasadnienie (racje) dla tego podziału⁸.

W kantowskim ujęciu „estetyka transcendentalna” jest „nauką o wszelkich naczelnych zasadach zmysłowości *a priori*”. Określenie „transcendentalna” oznacza tutaj, że zajmuje się ona tym co „stanowi warunek, pod którym są nam dane przedmioty” zmysłowe lub też – co na to samo wychodzi – tym co stanowi „czyste” formy oglądu zmysłowego; „czystym (w rozumieniu transcendentalnym) nazywa się wszelkie przedstawienie, w którym nie znajduje się nic, co by było wrażeniem”. Formami tymi okazuje się przestrzeń i czas. O pierwszej z nich Kant mówi, że „nie jest pojęciem empirycznym, które by zostało wysnute z doświadczenia”, lecz jest „koniecznym wyobrażeniem *a priori* leżących u podłoża wszelkich ze-

⁷ W świetle tego wyjaśnienia jest to takie poznanie, którego wynikiem jest formułowanie sądów syntetycznych *a priori*, to znaczy takich zdań orzekających, w których stosunek podmiotu A do orzeczenia B jest taki, że orzeczenie „B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku; sąd, w którym „orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A” nazywa Kant sądami analitycznymi. Termin „*a priori*” oznacza takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od „wszelkiego doświadczenia. Ich przeciwieństwo stanowią poznania empiryczne, czyli takie, które są możliwe tylko *a posteriori*, tj. przez doświadczenia”. Por. tamże, s. 62 i d.

⁸ W jego świetle, opiera się on na założeniu, iż „istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowości i intelektu. Przez pierwszy z nich przedmioty są nam dane, przez drugi zaś są pomyślane”. Na temat cech osobowościowych Kanta, w tym jego „pedanterii” por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 177 i d.

wewnętrznych danych naocznych. [...] Uważa się ją więc za warunek możliwości zjawisk, a nie za określenie od nich zależne [...]”.

Podobnie jest z czasem, który z punktu widzenia estetyki transcendentalnej „jest dany *a priori*. W nim jedynie jest możliwa rzeczywistość zjawisk. One mogą w całości odpaść, lecz on sam (jako ogólny warunek ich możliwości) nie da się usunąć”. Oznacza to m.in., że w odróżnieniu od zjawisk, które mogą mieć charakter przypadkowy, okazjonalny i zależny, przestrzeń i czas mają charakter konieczny, uniwersalny i niezależny od tego, co jest aktualnie przedmiotem poznania; nie jest i być nie może od tego zależny, bowiem „nie można je przypisać przedmiotom samym w sobie (poza ich stosunkiem do naszej naoczności) ani jako coś, co by w nich było przedmiotem własności, ani też jako coś, co by im przysługiwało jako cecha”. Krótko mówiąc, przestrzeń i czas należy do poznawczego wyposażenia każdego człowieka – na takiej samej zasadzie, jak należy do niego pięć podstawowych zmysłów poznawczych. Te ostatnie Kant nazywa „zmysłami zewnętrznymi”, natomiast pierwsze wewnętrznymi – za ich pośrednictwem „umysł ogląda sam siebie i swój stan wewnętrzny”, co oznacza, że nie są one wprawdzie częścią umysłu (intelektu), jednak wypełniają dla niego określone funkcje poznawcze.

Formami poznania umysłowego zajmuje się kantowska logika transcendentalna. Z uwagi na różne cele generalne Kant wyróżnia „logikę ogólnego posługiwania się intelektem” oraz „logikę jego stosowania szczegółowego”. „Pierwsza zawiera bezwzględnie konieczne prawidła myślenia, bez których nie dokonuje się żadne stosowanie intelektu [...]. Logika szczegółowego stosowania intelektu zawiera prawidła słusznego myślenia o przedmiotach pewnego rodzaju”. W pierwszej z nich, nazywanej również „logiką czystą”, „abstrahujemy od wszelkich warunków empirycznych, przy których zachodzeniu dokonują się czynności naszego intelektu, abstrahujemy np. od wpływu zmysłów, od gry wyobraźni, od praw pamięci, od siły przyzwyczajenia, skłonności itd. [...] Ogólna logika zaś nazywa się wtedy stosowaną, gdy jest nastawiona na ustalenie prawideł używania intelektu przy pewnych podmiotowych warunkach empirycznych, o których poucza nas psychologia. Posiada więc ona zasady empiryczne, choć jest o tyle ogólna, że dotyczy używania intelektu, bez względu na różnice między przedmiotami”. Wyjaśniając dalej sens użycia terminu „transcendentalna” w odniesieniu do logiki Kant stwierdza, że jest to nauka, która „zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów *a priori*”.

Po tych wyjaśnieniach Kant przedstawił podział logiki ogólnej na analitykę i dialektykę. Pierwsza z nich „rozkłada całą formalną działalność intelektu i rozumu na jego ostateczne składniki i przedstawia je jako naczelną zasadę wszelkiej oceny naszego poznania”. „Ta przeto część logiki transcendentalnej, która traktuje o elementach czystego poznania intelektualnego i o naczelnym zasadach, bez których nie można pomyśleć w ogóle żadnego przedmiotu jest analityką transcendentalną, a zarazem logiką prawdziwości”. „Elementami” tymi okazują się „czyste pojęcia intelektu”, nazywane przez Kanta również kategoriami. Wymienia on cztery grupy takich pojęć, wyróżniając w każdej z nich trzy kategorie. W sumie daje to 12 kategorii⁹. O każdej z nich można powiedzieć to samo co o przestrzeni i czasie, to znaczy, że ma charakter transcendentalny, to znaczy warunkuje poznanie (w tym wypadku intelektualne), nie będąc warunkowanym przez to, co stanowi jego przedmiot. Na pytanie: skąd te pojęcia się biorą? Kant odpowiada, że „wypływają one w sposób czysty i niezmiśnany z intelektu, jako z bezwzględnej jedności”.

Celem nadrzędnym logiki transcendentalnej nie jest jednak dzielenie na elementy czy składniki myślenia, lecz doprowadzenie do logicznej syntezy „różnorodnych apriorycznych danych”; O tej czynności umysłu Kant pisał, że polega ona – „w najogólniejszym znaczeniu” – na „dołączaniu jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem. Synteza taka jest czysta, jeżeli to co różnorodne nie jest dane empirycznie, lecz *a priori* (jak różnorodność w przestrzeni i w czasie). Przed wszelką analizą naszych przedstawień muszą być najpierw dane i żadne pojęcia nie mogą co do swej treści powstać przez analizowanie. Dopiero synteza tego, co różnorodne (bez względu na to czy jest ono dane empirycznie, czy *a priori*) wytwarza poznanie, które wprawdzie początkowo może być jeszcze surowe i mętne i wymaga wskutek tego analizy [...]”. Nieco dalej dodawał, że „doprowadzenie tej syntezy do postaci pojęć jest funkcją intelektu”. Jeszcze dalej okazuje się jednak, że takich funkcji pełnionych przez intelekt w ramach analityki transcendentalnej jest więcej – należy do nich m.in. wykrycie „naczelnym zasad transcendentalnej dedukcji w ogóle” oraz odkrycie „systemu wszystkich zasad czystego

⁹ „Skąd Kant doszedł do tej liczby? Doszedł do niej, odwołując się do logiki w której znalazł podział sądów wedle ilości, jakości i modalności. Każdy z tych rodzajów podzielił na trzy podziały i dodając podział wedle stosunku (sądy kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne) otrzymał dwanaście rodzajów sądów i odpowiadające im dwanaście kategorii”. Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 22 i d.

intelektu”; „najwyższą zasadą wszelkich sądów analitycznych okazuje się zasada sprzeczności («Żadnej rzeczy nie przysługuje cecha, która by jej przeczyła» nazywa się zasadą sprzeczności”)¹⁰.

W podsumowaniu do tej prezentacji analityki transcendentalnej Kant charakteryzuje obszar władania czystego intelektu jako krainę, w której intelekt nie tylko mógł „obejrzeć troskliwie każdą jej część, lecz nadto przemierzyć ją i wyznaczyć w niej miejsce dla każdej rzeczy. Kraj ten jest jednak wyspą, i to przez samą przyrodę zamkniętą w niezmiennych granicach. Jest to kraj prawdy (urocze to imię!) otoczony szerokim i burzliwym oceanem, właściwą siedzibą ułudy, gdzie niejedna ławica mgły i niejeden rychło topniejący lód kłamliwie udaje nowe kraje i łudząc żeglarza błędzącego za odkryciami, nieustannie próżnymi nadziejami wikła go w przygody, z których on nigdy nie może wycofać się ani też nigdy do końca doprowadzić”. Jest to pewna metafora – rzecz stosunkowo rzadko pojawiająca się u filozofa, którego ambicją było dokładne powiedzenie wszystkiego tego, co powiedzieć można i powiedzieć trzeba, aby pozostać w granicach racjonalności. Posłużenie się nią przez Kanta ma jednak tutaj swoje głębokie uzasadnienie. Doszedł on bowiem w tym momencie do sytuacji granicznej, to znaczy takiej, w której intelektualny krytycyzm musi być uzupełniony samokrytycyzmem, to znaczy podejściem poznawczym, które umożliwi uświadomienie nie tylko intelektualnych możliwości, ale także intelektualnych niemożliwości, w tym niemożliwość przerzucenia pomostu między światem fenomenów (zjawisk) i wkroczenia pewnym krokiem w świat noumenów (rzeczy samych w sobie)¹¹.

O występowaniu nieprzekraczalnej poznawczo granicy między tymi światami traktuje kantowska dialektyka transcendentalna. Podobnie jak w przypadku transcendentalnej analityki, jej generalnym celem jest doprowadzenie do logicznej syntezy różnych elementów intelektualnego poznania, ale – w odróżnieniu do tej pierwszej – chodzi tutaj o syntezę glo-

¹⁰ „Ostateczny wniosek z tego całego rozdziału brzmi więc: Wszystkie zasady czystego intelektu nie są niczym więcej jak apriorycznymi zasadami możliwości doświadczenia, i do niej to jedynie odnoszą się też wszystkie syntetyczne twierdzenia *a priori*; co więcej, sama ich możliwość polega w zupełności na owym odnoszeniu się do tej możliwości”. Por. tamże, s. 420.

¹¹ „Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty ujęte poprzez jedność kategorii. Jeżeli jednak przyjmują rzeczy, które są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej [...], to tego rodzaju rzeczy nazywałyby się noumenami (*intelligibilia*). Tamże, s. 434 i n.

balną lub też – co to samo oznacza – syntezę „ostatecznych składników” owego poznania. Na drodze do tej syntezy krytyczny i samokrytyczny intelekt musi m.in. uporać się z różnego rodzaju:

– „pozorami transcendentalnymi”, takimi jak „pozór logiczny, który polega tylko na naśladowaniu formy rozumu”;

– „paralogizmami czystego rozumu”, takimi jak „paralogizm logiczny” („Paralogizm logiczny polega na fałszywości wniosku rozumowego co do formy”) czy „paralogizm substancjalności” (jego przykładem jest kartezjańska formuła „cogito ergo sum”);

– oraz antynomiami, m.in. takimi jakie pojawiają się „w systemie idei kosmologicznych”; według Kanta, jedną z nich jest antynomia między tezą, że „Świat posiada początek w czasie, a przestrzenie jest również ograniczony” oraz antytezą, że „Świat nie ma początku i nie ma granic w przestrzeni, lecz jest nieskończony zarówno co do czasu, jak i co do przestrzeni”¹².

Obszerny tom II *Krytyki czystego rozumu* jest w znacznej części poświęcony krytyce tych stanowisk w których owe pozory bierze się za rzeczywistość, paralogizmy za logiczność oraz antynomie za logiczną spójność. O tych, którzy opowiadają się za tymi stanowiskami Kant napisał, że stosują „różnego rodzaju kuglarskie sztuczki” i „s sofistyczne mamidła”. Stanowiąca element kantowskiej dialektyki transcendentalnej krytyka i samokrytyka ma – poza wszystkimi innym – „za zadanie wykrycie ich bezpodstawnych uroszczeń i sprowadzenie ich pretensji do wynalezienia i rozszerzenia poznania za pomocą – jak mniema – wyłącznie zasad transcendentalnych, do samej tylko oceny czystego intelektu i do zabezpieczenia go przed sofistycznymi mamidłami”. W praktyce okazuje się to równoznaczne:

– po pierwsze, z uznaniem za nieracjonalną spekulatywną psychologię („nauki” o ludzkiej duszy), teologię („nauki” o istocie boskiej) oraz kosmologię („nauki” o początku i końcu świata, jego granicach lub bezgraniczności itd.);

– po drugie, z odkryciem apriorycznych zasad transcendentalnej psychologii, teologii i kosmologii.

Pierwszą z nich jest zasada ideałów – ideałów w ogóle oraz ideałów w szczególności lub też – co na to samo wychodzi – w ich praktycznych zastosowaniach. Znajdować się one mają – podobnie jak formy oglądu

¹² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, wyd. cyt., s. 164 i d.

zmysłowego oraz formy oglądu intelektualnego – w samym rozumie; „rozum ludzki – pisał – zawiera nie tylko idee, lecz także ideały, które wprawdzie nie posiadają, jak platońskie, siły twórczej, lecz przecież posiadają siłę praktyczną (jako zasady regulatywne) i leżą u podstaw możliwości doskonałości pewnych działań”. Kant wskazuje na występowanie w „czystym rozumie” trzech takich ideałów w szczególności (zasad regulatywnych), to znaczy jedności podmiotu, jedności przedmiotu oraz jedności wszystkich podmiotów i przedmiotów. Podstawowa funkcja tych ideałów sprowadza się do wprowadzania lub zachowania w poznaniu „największej jedności rozumowej”. Podając uzasadnienie dla korzystania z tych ideałów (zasad regulatywnych), pisał on, że „w myśl wymienionych idei jako zasad pragniemy po pierwsze (w psychologii) wszystkie zjawiska, czynności i doznania naszego umysłu tak powiązać ze sobą wedle wytycznych doświadczenia, jak gdyby one były prostą substancją, która (przynajmniej w życiu) trwale istnieje przy zachowaniu osobistej idyncyżności [...].

Po wtóre, musimy (w kosmologii) warunki zjawisk przyrody zarówno wewnętrznych, jak zewnętrznych prześledzić w takim nie dającym się do końca prześledzić badaniu, jak gdyby ono było samo w sobie nieskończone i pozbawione pierwszego lub najwyższego członu [...]. Wreszcie, po trzecie, musimy (w odniesieniu do teologii), wszystko co tylko może należeć do związku możliwego doświadczenia tak rozważyć, jak gdyby ono stanowiło absolutną, ale na wskroś zależną i zawsze jeszcze w obrębie świata zmysłów uwarunkowaną jedność, a przecież zarazem tak, jak gdyby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłowy) miał poza swym obrębem jedną, najwyższą i wszechwystarczającą podstawę, mianowicie jakby samodzielny, pierwotny i twórczy rozum, z uwagi na który tak skierowujemy wszelki empiryczny użytek naszego rozumu w jego największym rozszerzeniu, jak gdyby same przedmioty pochodziły z owego prawzoru wszelkiego rozumu”¹³. W świetle *Krytyki czystego rozumu* te „pragnienia”, „przymusy” i „rozważania, tak jakby” są i pozostaną racjonalne dopóty, dopóki nie zostaną uwikłane z założenia postulaty i przekonania rozumu spekulatywnego, to znaczy tego, który święcił swoje wątpliwe sukcesy w okresie przedkrytycznym.

Na podstawie tych stwierdzeń można dojść do wniosku, że według Kanta nie jest w gruncie rzeczy możliwa racjonalna teologia (nauka o Bogu), psychologia (nauka o duszy) i kosmologia (nauka o świecie material-

¹³ Por. tamże, s. 415 i d.

nym)¹⁴. Wniosek taki jest zasadny jedynie na gruncie tej wersji racjonalizmu, który stanowiony jest przez kantowski „czysty” rozum. Nie jest on natomiast zasadny na gruncie racjonalizmu stanowionego przez kantowski rozum „praktyczny”. Przekonują o tym *Krytyka praktycznego rozumu*, *Metafizyka moralności* oraz *Uzasadnienie metafizyki moralności*, to znaczy dzieła w których Kant przedstawił swoją „filozofię drugą” – przy założeniu, że „filozofią pierwszą” jest filozofia „czystego rozumu”. Z właściwą sobie precyzją („pedanterią”) Kant odpowiada na pytania: „skąd?” i „po co?” to podwojenie rozumu oraz idące za tym „podwojenie” filozofii.

We wstępie do pierwszego z tych dzieł wyjaśnia, że w gruncie rzeczy rozum jest jeden, ale ma on różne zastosowania czy też obszary „zajmowania się”. Wówczas gdy „w swym zastosowaniu teoretycznym zajmował się przedmiotami samej tylko władzy sądzenia i krytyką rozumu” nazywany jest „czystym”, natomiast wówczas, gdy zajmuje się „wyznacznikami woli, która albo jest władzą wytwarzania przedmiotów, odpowiadających wyobrażeniom, albo przynajmniej władzą ukierunkowania samego siebie” nazywany jest rozumem „praktycznym”. „Teraz pojawia się pojęcie przyczynowości, usprawiedliwione przez krytykę czystego rozumu, aczkolwiek dlatego nie nadające się do empirycznego wyłożenia, mianowicie pojęcie wolności; gdybyśmy byli teraz w stanie wynaleźć racje dowodzące, że własność ta istotnie przynależy ludzkiej woli (i tak samo woli wszystkich istot rozumnych), to w ten sposób wykazalibyśmy nie tylko, że czysty rozum może być praktyczny, lecz i to, że jedynie on, a nie empirycznie ograniczony rozum jest bezwarunkowo praktyczny. Dlatego będziemy mieli do opracowania nie krytykę *czystego praktycznego* rozumu, lecz tylko *praktycznego* rozumu w ogóle. [...] Krytyka praktycznego rozumu w ogóle ma więc obowiązek powstrzymać empirycznie-uwarunkowany rozum od zarozumiałej chęci stanowienia wyłącznego wyznacznika woli”¹⁵.

W przywołanych tutaj stwierdzeniach wprawdzie nie wszystko jest jasne i tak oczywiste, że nie pozostają żadne wątpliwości, jednak wątpliwości nie może być co najmniej co do tego, że przedmiotem rozważań w *Krytyce praktycznego rozumu* jest również rozum „czysty”, tyle tylko że w zastosowaniu nie do władz sądzenia, lecz do władzy „chcienia” (woli ludzkiej), a także, iż mowa w niej będzie również o transcendentaliach (ta władza „chcienia” staje się „pewną wolnością transcendentálną”) oraz

¹⁴ Wniosek taki zresztą pojawia się w poświęconej Kantowi monografii Tadeusza Krońskiego; por. T. Kroński, *Kant*, wyd. cyt., s. 30.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty 2002, s. 31.

o antynomiach, a ściślej o „ratowaniu przed antynomią, w którą nieuchronnie wpada” owa wolność ludzkiej woli. Można zatem powiedzieć, że to kantowskie dzieło – podobnie jak jego rozprawy z zakresu filozofii moralnej – mają na celu m.in. wskazanie na takie używanie wolnej woli, aby owa wola była dobra („moralna” w ścisłym tego słowa znaczeniu), a jej użycie zgodne z rozumem „czystym” i „praktycznym” lub też – jak to określa sam Kant – „czystym praktycznym”¹⁶.

Jak to ma wyglądać w szczegółach filozof ten przedstawia w logice „praktycznego” rozumu, podzielonej – podobnie jak logika „czystego” rozumu – na „analitikę” oraz na „dialektykę czystego praktycznego rozumu”. Częściami składowymi („elementami”) pierwszej z nich są: „zasady praktyczne” („są to twierdzenia, które zawierają w sobie ogólne wyznaczniki kierunku woli”), „pojęcie przedmiotu czystego praktycznego rozumu”, czyli „przedstawienie przedmiotu jako możliwego skutku wolności” oraz „prawo moralne” („Istota wszelkiej moralnej wartości czynów polega na tym, że *prawo moralne bezpośrednio kieruje wolą*”) – prawo to wyraża się wprawdzie poprzez „maksymy”, niemniej mają one charakter obligatoryjny¹⁷.

W ostatnim z rozdziałów „analitiky czystego praktycznego rozumu”, poświęconym „pobudkom”, czyli „podmiotowym wyznacznikom woli”, Kant odpowiada na pytanie o prawdziwość owych „maksym”. W tym celu odwołuje się do pojęcia „interesu”, który – w świetle tej analitiky – „jest zawsze przypisywany tylko istocie rozumnej i oznacza pobudkę woli, o ile pobudka ta jest przez rozum przedstawiana. Ponieważ samo prawo musi być pobudką woli moralnie dobrej, dlatego interes moralnie jest czystym, pozbawionym zmysłowości interesem samego tylko praktycznego rozumu. Na pojęciu interesu zasadza się też pojęcie *maksymy*. Maksyma jest wtedy tylko prawdziwa moralnie, gdy opiera się tylko na interesie, jaki znajdujemy w wypełnianiu prawa. [...] Coś tak szczególnego tkwi w bezgranicznie

¹⁶ Tak rozumie generalnie przesłanie tych dzieł również Tadeusz Kroński – według tego autora, „*Krytyka praktycznego rozumu* bada warunki faktu «dobrej woli», próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak to jest możliwe, że «dobra wola», tj. wola moralna, którą trzeba przyjąć jako niewątpliwie istniejącą, w ogóle występuje u ludzi, albo innymi słowy: jakie są warunki istnienia czystej moralności”. Por. T. Kroński, *Kant*, wyd. cyt., s. 32 i d.

¹⁷ „Prawo moralne jest bowiem dla woli najdoskonalszej istoty świętością, a dla woli każdej skończonej rozumnej istoty jest prawem *obowiązku*, moralnego zniewolenia i kierowania czynami przez *szacunek* dla prawa i przez cześć głęboką dla obowiązku”. Por. tamże, s. 90 i d.

wielkim poszanowaniu czystego, pozbawionego zupełnie wszelkiej korzyści prawa moralnego, takiego jakim je nam praktyczny rozum do wypełnienia przedstawia, w poszanowaniu prawa, którego głos przyprawia o drżenie najśmielszego zuchwalca i zmusza go do ukrycia się przed jego wzrokiem”. Nieco dalej ów „głos” nazywany jest „głosem sumieniem”, zaś jego moc oskarżycielska uznana jest za tak wielką, że nikt i nic nie może go zmusić do milczenia; chyba że w momencie popełnienia niegodnego czynu ktoś „nie był przy zdrowych zmysłach, tj. nie mógł korzystać ze swojej wolności”. Takimi nadzwyczajnymi czy patologicznymi sytuacjami Kant nie chciał jednak szerzej się zajmować, kwitując je generalnym stwierdzeniem, że bez wolności ludzkiej woli „człowiek byłby marionetką lub automatem Vaucansona, sporządzonym i nakręconym przez najwyższego mistrza wszystkich dzieł sztuki”.

W „dialektyce czystego praktycznego rozumu” ów rozum poszukuje – podobnie jak w „analityce” – „bezwarunkowości dla czynnika praktycznie uwarunkowanego”, przy czym chodzi mu nie o „wyznacznik woli” (jak w prawie moralnym), lecz o „bezwarunkową całość przedmiotu czystego praktycznego rozumu pod nazwą najwyższego dobra”. W poszukiwaniach tych trafia on – podobnie jak w dialektyce wyłącznie „czystego” rozumu – na antynomie, w tym przypadku pomiędzy szczęśliwością stanowiącą „pobudkę dla maksymy cnoty” oraz maksymą cnoty jako przyczyną sprawczą „szczęśliwości”. Usuwa ją (uznając „dążenie do szczęścia jako stwarzające podstawę cnotliwego usposobienia za bezwzględnie błędne”), co umożliwia mu racjonalne przyjęcie – po pierwsze, „pierwszeństwa czystego praktycznego rozumu” nad rozumem spekulatywnym, po drugie, takich postulatów „czystego praktycznego rozumu” jak „postulat nieśmiertelności, postulat wolności [...] i postulat istnienia Boga”¹⁸. Dalej pojawiają się kolejne racje (uzasadnienia) mające na celu uczynienie tych „postulatów” apodyktycznymi (koniecznościowymi) oraz wyjaśnienia mające na celu ich „umocowanie” w sferze „czystego praktycznego rozumu” (z punktu widzenia samego „czystego” rozumu są one jedynie hipotezami).

¹⁸ „Pierwszy wypływa z koniecznego praktycznego warunku przystosowania trwania do całości prawa moralnego, drugi z koniecznego założenia niezależności świata zmysłowego i możliwości kierowania swą wolą według prawa świata intelligibilnego, tj. wolności; trzeci wypływa z konieczności warunku, aby taki świat intelligibilny mógł być najwyższym dobrem przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”. Por. tamże, s. 133 i d.

Dopełnieniem tego jest zawarta w stosunkowo krótkiej (bo liczącej zaledwie kilka stron) części drugiej *Krytyki praktycznego rozumu* „nauka o metodzie” owego tytułowego rozumu, której celem jest pokazanie „sposobu, w jaki prawom czystego praktycznego rozumu można zapewnić dostęp do ludzkiego umysłu” oraz dwustronicowe zakończenie, w którym pojawia się m.in. owo powtarzane później stwierdzenie Kanta, że „dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i szacunkiem w miarę tego im częściej, im dłużej nad nimi rozmyślamy: *niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie*”. W dołączonym do tego stwierdzenia komentarzu autor tego dzieła stara się ugruntować w czytelniku przekonanie, że za owym podziwem i szacunkiem stoi nie jakiś trudny do intelektualnej kontroli emocjonalizm, lecz rygorystyczny racjonalizm. Swój początek bierze on – jak zresztą każdy intelektualistyczny racjonalizm – „z mej niewidzialnej jaźni, z mej osobowości i przedstawia mnie w świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność, lecz poprzez rozum tylko może być ujęte, w świecie odnośnie którego uznaję, że jestem z nim [...] połączony nie tylko tak jak tam w sposób przypadkowy, lecz powszechny, konieczny”.

Post scriptum

Manifestowanie przez Kanta swojego jestestwa poprzez racjonalne myślenie ma oczywiście w sobie coś z kartezjańskiego „*cogito ergo sum*” („ja myślę, więc jestem i dopóty jestem dopóki myślę”). Jeśli jednak nawet uznać autora *Krytyk* za kartezjańczyka, to z pewnością jego stanowisko istotnie różni się od stanowiska Kartezjusza. Miał on zresztą tego świadomość. W *Krytyce czystego rozumu* nazwisko jego wielkiego poprzednika pojawia się kilkakrotnie i w każdym przypadku towarzyszą mu uwagi krytyczne. Przykładowo: w podsumowującym wywody zawarte w pierwszym tomie tego dzieła Kartezjusz pojawia się jako reprezentant „idealizmu materialnego”, w wersji „problematycznej”, to znaczy takiej, w której „uznaje się za niewątpliwe tylko jedno empiryczne stwierdzenie (*assertio*), mianowicie: «Istnieję»”. Ten „idealizm problematyczny” przeciwstawiany jest przez Kanta „idealizmowi dogmatycznemu Berkeley’a” – w tym ostatnim zakłada się, że przestrzeń stanowi „pewną własność, która przysługuje samym rzeczom w sobie” („jest ona wtedy wraz ze wszystkim, czemu ma służyć za warunek, czymś w sobie sprzecznym”).

Na gruncie „idealizmu problematycznego” wprowadzie niczego takiego się nie zakłada, niemniej „udaje się niemożności udowodnienia jakiegokolwiek istnienia poza naszym własnym za pomocą bezpośredniego doświadczenia” – co wprowadzie świadczy o „gruntownym sposobie myślenia filozoficznego”, jednak zawiera wewnętrzną sprzeczność („nasze wewnętrzne doświadczenie, niewątpliwe dla Kartezjusza, jest możliwe jedynie przy założeniu doświadczenia zewnętrznego”, które filozof ten uznał za wątpliwe). Rzecz jasna, jest to tylko jedno z tych kartezjańskich rozwiązań, które Kant uznał za nieracjonalne. Zgłaszał on oczywiście również – *explicite* lub *implicite* – różnorakie zastrzeżenia wobec innych wielkich racjonalistów (m.in. Platona, Arystotelesa, Spinozy i Leibniza). Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć, że możliwości interpretowania tych zastrzeżeń jest wiele, przy czym istotne znaczenie ma nie tylko to, co interpretatorzy znajdują w pismach samego Kanta, ale także od tego, jaką mają wizję racjonalizmu w filozofii czy – ogólniej – w europejskiej kulturze umysłowej.

Odwołam się tutaj tylko do jednego przykładu takiej wizji. Znajduje się ona w monografii Herberta Schnädelbacha zatytułowanej: *Próba rehabilitacji animal rationale*. We wprowadzeniu do niej jej autor przedstawia siebie jako obrońcę rozumu – w jego przekonaniu, obrona taka jest potrzebna, bowiem żyjemy „w dobie, gdy krytyka rozumu jest wszechobecna, a jej radykalizmu nie sposób przelicytować”¹⁹. Zdaniem tego historyka filozofii, „wypieranie rozumu z centrum samego *humanum*” i umieszczanie go na „peryferiach” człowieczeństwa w Niemczech zaczęło się od Nietzschego, a później „określnymi drogami poststrukturalizmu poprzez francuską recepcję Heideggera powróciło do Niemiec”. Zanim jednak do tego „wyparcia” doszło, w filozofii europejskiej miała się pojawić wielopokoleniowa grupa tych, którzy próbowali go uzdrawiać poprzez krytykę („Krytykę, jakiej Arystoteles poddał poglądy Platona, Epikur – sceptycyzm, niescjentyczny empiryzm – krytycyzm Kanta” itp.). W ten sposób Schnädelbach podpisuje się pod formułowaną w tych wykładach generalną tezę, że jednym z typów racjonalizmu w filozofii był racjonalizm negacji.

¹⁹ „Tę sytuację można by określić jako kryzys *animal rationale*. «Istota rozumna» stała się częścią gadaniną; niemal nikt się już z nią nie utożsamia, «rozum» bowiem, dawny tytuł człowieka do chwały, dziś zdaje się być obrócony w znamię jego globalnej winy i zaślepienia”. Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001, s. 3 i d.

Rzecz jasna, Kant nie był jego prekursorem. Był on natomiast tym filozofem, który m.in. za sprawą swojego krytycyzmu wyeliminował z wcześniejszego racjonalizmu szereg nieracjonalnych założeń, postulatów, dążeń itd., przyczyniając się w istotnym stopniu do tego, że tytułowy bohater jego monografii, to znaczy racjonalizm, stawał się mniej *animal*, a bardziej *rationale*. Zdaniem Schnädelbacha, wielkość Kanta wyraża się nie tylko w tym, że owe nieracjonalności ujawnił on u Kartezjusza, ale także u takich jego przeciwników, jakimi byli oświeceniowi empiryści („filozofia oświeceniowa, odwrotnie niż kartezjanizm, konstituowała się jako empirystyczny ruch umysłowy; tym samym zmysły i uczucia przesuwają się ku centrum”). W tym odczytaniu kantowskiej krytyki kartezjanizmu Kartezjusz okazuje nie tylko oponentem, ale także partnerem Kanta w tym swoistym marszu do coraz większej racjonalności. Tym co jest wspólne dla obu filozofów jest postawienie w „centrum *humanum*” ludzkiego rozumu. Kant wiedział jednak to, czego nie wiedział Kartezjusz, to znaczy, że „rozumu subiektywnego” – jako rozumu skończonego – nie można przekształcić w rozum obiektywny poprzez dowody na istnienie Boga; nie można, bowiem „dowody” te nie są i nie mogą być racjonalne, a z tego co nieracjonalne nie da się wydobyć takiej racjonalności, o którą chodzi w filozofii.

Wykład VI

Racjonalność heglowska

Postacią pomnikową dla obrońców nowożytnego racjonalizmu i nowożytnej racjonalności jest nie tylko Kartezjusz czy Kant, ale także Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Heglowskie wyniesienie filozofii do rangi najbardziej zrjonalizowanej sfery ludzkiego ducha, a nawet więcej, bo wyrazicielki racjonalności „ducha w ogóle” (*Weltgeistu*), zakończyło pewien etap w racjonalizowaniu filozoficznego myślenia. Później albo coś dokładano do tego wyniesienia, albo też je krytykowano – przedstawiając je jako mit, urojenie lub coś jeszcze gorszego. W każdym razie Hegla można uznać za ostatniego wielkiego przedstawiciela Oświecenia – wielkiego m.in. z tego względu, że oświeceniowy rozum ujął dialektycznie i potrafił rozpoznać zarówno jego mitologię, jak i podjąć próbę jego odmitologizowania¹.

¹ „«Odmitologizowanie rozumu» – jest to proces, w którym rozum traci swoje obiektywne bycie samym sobą (*Ansichsein*) i jest, jak wszystkie mityczne instancje, sprowadzony do czegoś wyłącznie ludzkiego. To odmitologizowanie rozumu jest aspektem dialektyki oświecenia. Oświecenie bowiem, które zawsze występowało pod znakiem rozumu, zwraca się tutaj krytycznie przeciwko sobie w swoich quasi-mitycznych postaciach. To, co dzieje się po Heglu, nie jest niczym innym jak tylko przejawem tego, że dialektyka oświecenia zaczyna teraz obejmować także sam oświecony rozum i grozi ostatecznym pozostawieniem go poza sobą. [...] Max Horkheimer próbował zarysować historię odmitologizowania rozumu i zagrażający mu rezultat, przy czym dokonywał rozróżnienia między rozumem *obiektywnym* i *subiektywnym* oraz – mówiąc w uproszczeniu – opisał proces subiektywizacji rozumu jako drogę do jego pełnej instrumentalizacji”. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, wyd. cyt., s. 37 i n. Warto odnotować, że jeszcze za życia Hegla pojawili się tacy filozofowie, którzy zanegowali zarówno rozumność heglowskiego rozumu, jak i heglowskiej demitologizacji – jednym z nich był Artur Schopenhauer; Hegla nazywał on „nieuczonym szarlatanem, z bezprzykładną bezczelnością bazgrającym niedorzeczności, który przez swoich zwolenników ogłoszony został nieśmiertelnym mędrce i uważany był za takiego przez głupców [...]”, natomiast jego filozofię nazywał „błazenadą”, „duchowym kanibalizmem”, „kramem pustych słów”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 209.

Wszystko to, co wyszło spod pióra tego filozofa ma w gruncie rzeczy jednego bohatera. Jest nim różnie ujmowany, przedstawiany i nazywany Rozum, przy czym w przekonaniu Hegla cała ta różnorodność stanowi logicznie dopełniającą się całość. I trzeba przyznać, że stanowi, ale tylko dopóty dopóki pozostajemy na gruncie heglowskiej logiki. Spróbujmy zatem najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym w zamyśle tego filozofa jest ta logika. W *Przedmowie* do pierwszego wydania (ukazało się w latach 1812–1816) obszernej *Nauki logiki* zredukowanie logiki do nauki myślenia nazywa on „przesądem”. Natomiast we *Wstępie* do tego dzieła stwierdza, że „Jeśli, ogólnie biorąc, uważa się logikę za naukę o myśleniu, to rozumie się przy tym, że samo myślenie stanowi *tylko formę* jakiegoś poznania, że logika abstrahuje od wszelkiej *treści* i że tak zwana druga *część składowa* niezbędna do osiągnięcia jakiegoś poznania – *materia*, musi być dana skądinąd; że wobec tego logika, której materia ta jest całkowicie i zupełnie niezależna, może podawać tylko formalne warunki prawdziwego poznania i nie może zawierać w sobie samej prawdy realnej ani stanowić choćby tylko *drogi* do realnej prawdy [...]”². Rzecz jasna, Heglowi chodzi o taką logikę, która będzie zawierała „prawdę realną” lub chociażby wskazywała na prowadzącą do niej drogę. Taka logika musi łączyć formę poznania z jego treścią. Połączenie to wymaga: po pierwsze, założenia, że „materiał poznania istnieje sam w sobie i dla siebie jako gotowy świat poza myśleniem”; po drugie, „hierarchicznego stosunku obu tych składowych poznania”; po trzecie, przestrzegania w poznaniu różnicy między materią i formą lub też przyjęcia założenia, że „myślenie nie wychodzi w swoim ujmowaniu i formowaniu materiału na zewnątrz siebie; jego ujmowanie i dostosowywanie się do materiału pozostaje modyfikacją myślenia samego”.

Dalej pojawiają się uwagi krytyczne w stosunku do tych opcji filozoficznych, które z punktu widzenia heglowskiego rozumu i heglowskiej rozumności są albo zupełnie nierozumne, albo niedostatecznie rozumne – takich jak sensualizm („Przeciwstawiając się rozumowi, występuje *jako pospolity ludzki rozsądek* i przeprowadza swój pogląd, że prawda polega na zmysłowej rzeczywistości”) czy „idealizm transcendentálny”, który – „konsekwentnie przeprowadzony” – doprowadził wprawdzie do pokazania, że „formy [oglądu zmysłowego i umysłowego – uwaga Z.D.] nie mają *zastosowania do rzeczy samych w sobie*”, jednak „subiektywny punkt widzenia tej próby nie pozwolił doprowadzić jej do końca. Później zrezygnowano

² Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, Warszawa 1967, s. 32. Wszystkie podkreślenia w cytowanym fragmencie *Logiki* pochodzą od Hegla.

z tego punktu widzenia, a wraz z tym również z owego początku i z próby kształtowania czystej nauki” (dotyczy to m.in. Fichtego i Schellinga). Zdaniem Hegla było to błędem, bowiem tym „od czego należy zacząć w nauce” (logice) jest – mówiąc językiem kantowskim – „królestwo czystego rozumu” („Królestwo to jest prawdą taką, jaką jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony” polega na zmysłowej realności”) czy „idealizm transcendentálny”, który – „konsekwentnie przeprowadzony” – doprowadził wprawdzie do pokazania, że „formy [oglądu zmysłowego i umysłowego – uwaga Z.D.] nie mają zastosowania do rzeczy samych w sobie”, jednak „subiektywny punkt widzenia tej próby nie pozwolił doprowadzić jej do końca. Kanta uznaje się tam za wielkiego filozofa w związku z tym, że „podniósł dialektykę na wyższy szczebel [...] poprzez to, że uwolnił ją od pozoru dowolności, przypisywanego jej przez potoczny pogląd na tę sprawę i przedstawił ją jako konieczną czynność rozumu”³.

We wprowadzeniu do *Nauki logiki* pojawiają się odsyłacze do opublikowanej w 1807 roku *Fenomenologii ducha*. W dziele tym znajdują się wyjaśnienia mówiące o „świadomości w jej ruchu naprzód od pierwszego bezpośredniego przeciwieństwa między nią a przedmiotem, aż do jej dojścia do wiedzy absolutnej” (czyli ruchu dialektycznego). Już z jego *Przedmowy* dowiadujemy się, że ów tytułowy duch „nie pozostaje nigdy w spoczynku, lecz znajduje się w ciągłym, stale naprzód dążącym ruchu”. Jego marsz naprzód „przerzywa stopniowość”, ale jest to jedynie „przerwa” ilościowa – po to, aby „zgromadzić siły” („jak u dziecka po długim okresie cichego odżywiania się w łonie matki”) i „dokonać skoku jakościowego” ku coraz lepszej (bardziej rozumnej) przyszłości⁴. Marsz ten Hegel porównuje do „rozbierania, część za częścią, budowli swego poprzedniego świata” i wznoszenia w to miejsce nowych części, bardziej złożonych, ale też i bardziej rozumnych, przy czym miarą tej rozumności jest nie tyle sama złożoność tego „nowego świata”, co świadomość jego „budowniczych”

³ „Dotyczyło to wprawdzie zasadniczo tylko sposobu w jaki określenia te odnoszone są przez rozum do rzeczy samych w sobie; ale przecież to właśnie, czym są one w rozumie oraz to, czym są w odniesieniu do tego, co jest samo w sobie stanowi ich naturę. Rezultat ten, ujęty od strony pozytywnej, nie jest niczym innym, jak tylko wewnętrzną negatywnością tych określeń, ich duszą wprawiającą siebie samą w ruch, naczelną zasadą wszelkiego naturalnego i duchowego życia w ogóle. [...] Na tym momencie dialektycznym, tak jak zostaje on tu ujęty, a więc na ujmowaniu tego, co przeciwstawne, w jego jedności, czyli tego, co pozytywne, w tym co negatywne, polega moment spekulatywny. Jest to strona najważniejsza, ale dla nie wprawionej jeszcze, skrepowanej władzy myślenia najtrudniejsza”. Por. tamże, s. 53 i n.

⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1965.

czym ten świat jest w całości oraz w jego częściach. „W zjawiającej się nowej formie świadomość nie znajduje rozwinięcia i wyróżnienia: a jeszcze dotkliwiej odczuwa ona brak ukształtowanej formy, za pomocą której różnice mogłyby być określone w sposób niewątpliwy i uporządkowany według stałych wzajemnych stosunków”.

Wszystko to pojawia się jednak po pewnym czasie, i to pojawia się nie w sposób prosty, lecz w dialektycznym związku „pana i niewolnika”. „Panem jest świadomość istniejąca *dla siebie*, ale już nie samo jej pojęcie, lecz taka dla siebie istniejąca świadomość, która zapośredniczona jest ze sobą samą przez *inną* świadomość, mianowicie przez taką, do której istoty należy to, że pozostaje w syntezie z samoistnym *bytem*, czyli z rzeczą w ogóle. Pan pozostaje w określonym stosunku do obu zawartych tu momentów: do *rzeczy* jako takiej, przedmiotu pożądania oraz do świadomości, dla której istotne jest to, że jest rzeczą. [...] Pan pozostaje w *pośrednim* stosunku do niewolnika *poprzez byt samoistny*, gdyż byt ten jest właśnie tym, co niewolnika uczyniło niewolnikiem. Samoistny byt to jego kajdany, od których niewolnik nie potrafił abstrahować w walce i dlatego musiał okazać się niesamoistnym, tzn. posiadać swą samoistność w samoistności rzeczy. Pan natomiast jest mocą, która panuje nad swym bytem samoistnym, ponieważ w walce wykazał, że byt samoistny panuje nad tą drugą jednostką [...]. Podobnie też odnosi się pan w *sposób pośredni – poprzez niewolnika – do rzeczy*. Niewolnik, jako samowiedza w ogóle, odnosi się również negatywnie do rzeczy i ją znosi, ale rzecz jest dla niewolnika jednocześnie czymś samoistnym i dlatego przez swą negację nie może poradzić sobie z nią tak, żeby ją unicestwić; to zaś znaczy, że on ją tylko formuje poprzez swą *pracę*. Panu natomiast to pośrednictwo niewolnika umożliwia *bezpośrednio* stosunek do rzeczy, polegający na czystym *negowaniu*, czyli umożliwia mu *korzystanie z niej i rozkoszowanie się nią*”. W tej wyrafinowanej intelektualnie metaforze heglowskiej zawierają się takie istotne elementy jego dialektyki jak: „zniewolenie” poprzez niższą rozumność (taką np. jak „rozumność zdroworoządkowa”) i wyzwolenie poprzez wyższą oraz ścieranie się w walce przeciwstawnych sił i zwyciężanie w tym starciu tych sił, które na danym etapie historycznego rozwoju okazują się bardziej rozumne niż pokonani.

W dalszych partiach *Fenomenologii ducha* owe zniewolenia i starcia między „panem i niewolnikiem” przedstawiane są na gruncie życia społecznego (życia narodów, sprawowanych rządów itd.), zderzenia się różnych formacji kulturowych (np. „walki Oświecenia z przesądami”) oraz

ścierania się różnych typów religii i religijności (np. „religii sztuki” z „religią jawną”, a następnie tej ostatniej z „religią absolutną”). W ostatniej części tego dzieła Hegel ukazuje dojście owego ducha do „wiedzy absolutnej” („duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu realizuje swe pojęcia, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną”) oraz jego pełnej samowiedzy. „Jest to duch, którego wiedza o sobie ma postać duchową, czyli jest *wiedzą pojęciową*, lecz ma także postać pewności siebie. [...] Natura momentu i ruch wiedzy, o której mowa, wyłoniły się tu więc w takiej postaci, że wiedza ta jest czystym *bytem dla siebie* samowiedzy”. W tym finalnym momencie „marszu ducha” wszystkie przeciwieństwa, opozycje, negatywności zostają zniesione”, wszystkie „istotności zostają wessane” w jedno pojęcie („które, uświadamia sobie siebie jako pojęcie”). Tak więc duch zakończył swój ruch kształtowania się [...]. Duch doszedł teraz do czystego elementu swego istnienia, do pojęcia”⁵.

Przywoływane tutaj dzieło Hegla sytuuje się w obszarze szeroko ujętych rozważań ontologicznych. Jest w nim jednak również sporo wątków epistemologicznych, etycznych, historycznych, politycznych i jeszcze innych. Myślenie tego filozofa ma bowiem charakter globalny (całościowy), a zróżnicowanie problemowe jego rozpraw wynika głównie z dążenia do pokazania któregoś z wybranych aspektów czy form przejawiania się jednego i tego samego Ducha Świata (*Weltgeistu*). Podobnie jest w przypadku *Nauki logiki*, która – jak każda nauka logiki – ma wskazać drogę do prawdy, ale – w odróżnieniu od logik formalnych – nie tylko drogę do prawdy formalnej, ale także realnej⁶. Na drodze tej ostatniej muszą pojawić się (i pojawiają) nie tylko takie zasady logiczne jak zasada wyłączonego środka czy zasada sprzeczności, ale także takie kategorie ontologiczne, jak kategoria „bytu”, „nicości”, „stawania się”, „istnienia” (*das Dasein*), „nieskończoności” czy „skończoności”.

Do kategorii tych Hegel odwołuje się już w pierwszych partiach tej rozprawy, starając się pokazać, że logika jest i powinna być traktowana jako „logika bytu” lub też – używając współczesnego określenia – „ontyka”, czyli nauka o poszczególnych formach „bycia bytem” (bytowości).

⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, wyd. cyt., s. 424 i d.

⁶ Dla ścisłości trzeba powiedzieć, że Hegel dzieli logikę po pierwsze – na przedmiotową i podmiotową, po drugie wyróżnia jeszcze „logikę bytu” (*Logik des Seins*), „logikę istoty” (*Logik des Wesens*) oraz „logikę pojęcia” (*Logik des Begriffs*). Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, wyd. cyt., s. 66.

W księdze pierwszej tego dzieła – po przedstawieniu „ogólnego podziału logiki na „logikę bytu”, „logikę istoty” oraz „logikę pojęcia” – stawia kwestię „określoności” („czysty byt – bez jakichkolwiek dalszych określeń” okazuje się „pustką”, ale nie tym samym, co „czyste nic”), która w rozwinięciu okazuje się kwestią stawania się bytu w procesie dialektycznego jednoczenia „bytowości” i „nicości”, aż do osiągnięcia takiego momentu, w którym „Byt i Nic są jednym i tym samym” („Jednia ta pozostaje odtąd ich podłożem, a one nie mogą już jej opuścić, aby wrócić do abstrakcyjnego znaczenia Bytu i Niczego”). To pozwala przejść do rozważań nad „istnieniem” („Istnienie jest bytem określonym”), wyróżnienia w nim „istnienia jako takiego”, skończoności i nieskończoności oraz ukazania zarówno ontycznej, jak i logicznej strony tych „bytowości”. Przykładowo: ontyka skończoności to kwestia „granic czegoś”, zaś jej logika to negatywna lub afirmatywna określoność owych granic, przy czym w ujęciu heglowskim ta ontyka i logika „wzajemnie przechodzą w siebie”, aż do „zniesienia zachodzącej między nimi różnicy” i osiągnięcia całkowitej Jedni. Podobnie jest z nieskończonością pozostającą w dialektycznym związku ze skończonością i odsłaniającą swoje kolejne formy bytowości i logiczności⁷. Opisanie i wyjaśnienie tego dialektycznego związku między skończonością i nieskończonością poświęcił Hegel znaczną część księgi pierwszej swojej *Nauki logiki*. W jej końcowych partiach okazuje się, że rozważania te stanowią swoiste wprowadzenie do logiki traktowanej jako nauki o istocie, czyli o „absolutnie niezróżnicowanej jedni” („Jednia ta założona jako totalność określenia, w jaki sposób ona sama jest w tym określona jako jednia niezróżnicowana, jest wszechstronną sprzecznością”).

„Nauce o istocie” poświęcona jest w całości księga druga tego dzieła. Hegel odpowiada w niej m.in. na pytanie: czym jest owa „istota” (jest nią „prawda bytu”), czym jest „czysta istota” (jest to „kwintesencja wszystkich realności”), jak owa istota się wyłania? (wyłania się „dzięki nieskończonemu ruchowi bytu”), czym jest ona na początku i na końcu? („początkowo jest prostą negatywnością”, czyli bytem „dla tego, co inne”, zaś na końcu jest „złożoną pozytywnością”, czyli „czymś w samym sobie i dla siebie”) oraz jak się odbywa ten ruch „ku sobie samej”?; mówiąc w wiel-

⁷ „Nieskończoność jest: a) w swym określeniu czymś afirmatywnym jako negacja skończoności; b) ale wskutek tego jest stosunek między nią a skończonością stosunkiem wzajemnego określania się i nieskończoność jest abstrakcyjną jednostronną nieskończonością; c) samozniesienie się zarówno tej skończoności, jak i nieskończoności, ujęte jako jeden proces, jest prawdziwą nieskończonością” (tamże, s. 186).

kim skrócie, ów ruch bytu „ku sobie” odbywa się dialektycznie. Stwierdzenie to wymaga jednak szeregu dopowiedzeń. Rzecz jasna, takie dopowiedzenia znajdują się w tym obszernym tomie *Nauki logiki*. Poszczególne rozdziały jego „działu pierwszego” – zatytułowanego: „Istota jako refleksyjne skierowanie się ku sobie samej” – poświęcone są kolejno kwestiom: „pozoru” (a w jego ramach refleksji „zakładającej”, „zewnętrznej” oraz „określającej”), „istotności, czyli określeniom refleksyjności” (w ich ramach pojawiają się takie kategorie jak: „identyczność”, „różnica” oraz „sprzeczność”) oraz „podstawy” („absolutnej”, „określonej” i „realnej”). Dział drugi tego tomu zatytułowany jest: „Zjawisko”; punktem wyjścia do zawartych w nim rozważań jest stwierdzenie, że „istota musi się przejawiać”. W jego dziale trzecim Hegel zajmuje się „rzeczywistością” („rzeczywistość jest jednością istot i egzystencji”), a z rozważań tych wyprowadza m.in. wniosek o istnieniu trzech rodzajów „totalności refleksyjnego skierowania się” oraz o ich ontologicznej identyczności; „Te trzy totalności stanowią [...] jedną i tę samą refleksję, która jako *negatywne odnośnienie się do siebie* różnicuje się w tamte dwie totalności, ale w ten sposób jest to *różnica zupełnie przejrzysta*, a mianowicie: w *określonej prostej niezłożonej* albo *prostej niezłożonej określoności*, która jest ich jedną i tą samą identycznością. Jest to *pojęcie, królestwo podmiotowości, czyli wolności*”⁸.

Tym „królestwem podmiotowości” zajmuje się heglowska „logika subiektywna”, nazywana przez tego filozofa również „logiką podmiotową”, a dokładniej „systemem logiki podmiotowej”, bowiem Hegel i pod tym względem chciał być myślicielem systemowym, i to „systemowym” nie w starym, lecz w nowym stylu, to znaczy takim, który „gotowy i zakrzepły, można powiedzieć skostniały materiał uczyni płynnym i w tym martwym tworzywie rozpali znowu żywy płomień pojęcia”. W pierwszej kolejności odpowiada on na pytanie: czym różni się „logika subiektywna” (podmiotowa) od „logiki obiektywnej” – w świetle tej odpowiedzi ta ostatnia „zajmuje się *bytem i istotą*, stanowi przeto właściwie *genetyczną ekspozycję pojęcia*”, natomiast ta pierwsza zajmuje się „*Ja*, czyli czystą samowiedzą”, stanowiąc – w odróżnieniu od tej pierwszej – funkcjonalną „*ekspozycję pojęcia*”, to znaczy w zastosowaniach „*Ja*” w rozsądku, w wyobraźni, w pamięci, w czuciach, w oglądzie itd.⁹ Dalej Hegel wyjaś-

⁸ Por. tamże, s. 339 i n. W cytacie tym akcenty rozłożone zostały oczywiście przez samego Hegla.

⁹ „*Ja* jest samo czystym pojęciem, które doszło do *istnienia* jako pojęcie. Kiedy więc przytacza się pewne określenia podstawowe stanowiące naturę *Ja*, można przyjąć, że mówi

nia czym są te i jeszcze inne funkcje „Ja”; przykładowo: rozsądek to „władza tworzenia pojęć w ogóle” („Głównie jednak bywa rozsądek przeciwstawiany rozumowi, ale wtedy nie oznacza on władzy pojęć w ogóle, lecz pojęć określonych [...]”). Problemy tradycyjnej logiki – takie jak kwestie różnych sądów czy różnego typu rozumowań – w tych rozważaniach również się pojawiają, ale okazują się one już tylko „pojęciami szczegółowymi” („Sąd bowiem i sylogizm, czyli rozum, są jako formalne same tylko czymś rozsądkowym, gdyż podporządkowane są formie abstrakcyjnej określoności pojęciowej”).

W dziale zatytułowanym: „Obiektywność” Hegel podjął próbę przetrucenia pomostu (przejścia) między logiką „obiektywną” (przedmiotową) i logiką „subiektywną” (podmiotową). W pierwszej kolejności zakwestionował on tutaj racjonalność rozwiązania zaproponowanego przez Kartezjusza (wiąże się ono z tzw. ontologicznym dowodem na istnienie Boga), posiłkując się w tej krytyce argumentacją Kanta, a następnie przeprowadził krytykę mechanicyzmu („polega na tym, że bez względu na to, jaki zachodziłby stosunek między momentami, które zostają połączone, stosunek ten jest dla nich czymś obcym”). Mechanicyzmowi przeciwstawił on „chemizm” („Przedmiot chemiczny różni się tym od mechanicznego, że ten drugi stanowi totalność obojętną w stosunku do określoności, w przedmiocie chemicznym natomiast określoność, a tym samym odnoszenie się do tego, co inne oraz sposób tego odnoszenia się jest czymś, co należy do jego natury”)¹⁰.

Rozważania kończące to fundamentalne dzieło Hegla dotyczą m.in. problemów: celowości („Wszędzie tam, gdzie dostrzegamy jakąś celowość, przyjmujemy jakiś rozsądek jako jej sprawcę [...]”) oraz statusu: idei (okazuje się, iż ma ona jednocześnie status ontologiczny i epistemologiczny, to znaczy jest realnie istniejącym bytem oraz obiektywną prawdą), życia „samego w sobie i dla siebie („samo w sobie i dla siebie jest absolutną ogólnością; obiektywności, którą życie ma w sobie samym, jest przeniknięta bezwzględnie przez pojęcie i tylko ono jedno stanowi jego sub-

się o czymś znanym, czymś, z czym wyobrażenie się żyło. Ja jest jednak [...] ową czystą, siebie do siebie odnoszącą jednością, i jest nią nie bezpośrednio, lecz w ten sposób, że abstrahuje od wszelkiej określoności i wszelkiej treści i wraca do nieograniczonej równości ze sobą samym”. Por. tamże, s. 358 i d.

¹⁰ W podsumowaniu do rozdziału pt. „Chemizm” mówi się o „przejściu chemicznym” między światem podmiotowym i przedmiotowym, formalnym i realnym, subiektywnym i obiektywnym itd.

stancję”), a także życia jako „idei poznania” („*Myślenie, duch, samowiedza* – to określenia idei, o ile ma ona siebie samą za swój przedmiot, a jej *istnienie*, tzn. określoność jej bytu jest jej różnicą [...]”).

W finalnym rozdziale *Nauki logiki* pojawia się idea absolutu – jako czegoś co się „przed nami wyłania” i co łączy w sobie wszystko – początek i koniec, stawanie się i stanięcie się, teoretyczność i praktyczność, obiektywność i subiektywność, podmiotowość i przedmiotowość, realność i formalność, ogólność i szczegółowość itd. Według Hegla „idea absolutu jest jedynym przedmiotem i treścią filozofii. Wobec tego, że idea ta zawiera w sobie *wszelką określoność*, a jej istota polega na tym, by przez własne samookreślenie się czy wyodrębnienie powrócić do siebie, przeto ma ona wiele postaci, a zadaniem filozofii jest w tych postaciach ją rozpoznać. Przyroda i duch są w ogóle tylko różnymi sposobami przedstawienia istnienia tej idei, sztuka i religia jej różnymi sposobami ujmowania siebie i nadawania sobie adekwatnego istnienia”¹¹. Jej rozpoznanie „logiczne” (w heglowskim sensie tego słowa) zostało już dokonane. Pozostaje zatem filozofowi podjęcie próby jej rozpoznania w innych formach i obszarach przejawiania się.

Hegel taką próbę podjął. Jej wyniki przedstawił najpierw w syntetycznej formie w opublikowanej w 1816 roku *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Użyty w tytule tego dzieła termin „encyklopedia” oznacza tyle, że jest to szkicowa prezentacja wszystkich istotnych form przejawiania się Absolutu lub też – co na to samo wychodzi – zarys heglowskiego systemu filozoficznego; ów system to oczywiście całościowe ujęcie idei Absolutu¹². Składa się z trzech części, to znaczy z „nauki logiki”, z „filozofii przyro-

¹¹ Por. tamże, s. 772 i d.

¹² Okoliczności sporządzenia takiego szkicu wyjaśnił Hegel w przedmowie do pierwszego wydania tego mimo wszystko obszernego dzieła: „Potrzeba dostarczenia słuchaczom przewodnika do moich wykładów filozoficznych [Hegel był wówczas profesorem filozofii w gimnazjum w Norymberdze – uwaga Z.D.] – pisał tam – jest pierwszym powodem, dla którego zdecydowałem się na to, aby niniejszy przegląd całego zakresu filozofii ukazał się wcześniej, niżby to skądinąd było moim zamiarem. Natura zarysu nie tylko wyklucza bardziej wyczerpujące rozwinięcie idei pod względem ich treści, ale w szczególności zawiąza również rozwijanie ich systematycznego wywodu, który musi zawierać to, co zwykle rozumie się pod pojęciem *dowodu* i co dla naukowej filozofii jest nieodzowne”. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 3. Warto pamiętać o tej drugiej uwadze, bowiem dobrze oddaje ona heglowskie przekonanie, że w rozważaniach nad rozumem, rozumnością oraz racjonalizmem i racjonalnością nieodzowne jest operowanie różnego rodzaju dowodami dla sformułowanych tez.

dy” oraz z „filozofii ducha”. Tak też jest podzielona *Encyklopedia*. Jej część pierwsza (najobszerniejsza) zawiera powtórzenie najistotniejszych tez i postulatów zawartych w *Nauce logiki*. W jej zakończeniu Hegel formułuje generalną konkluzję o dialektycznym przechodzeniu takiego bytu, jaką jest idea w taki innybytu, jakim jest przyroda; przechodzi ona w ów innybytu, aby „puścić z siebie wolno moment szczególności, czyli pierwszego określenia i bycia czymś innym, *bezpośrednią ideę* jako swój odblask, siebie jako *przyrodę*”. Owey idei jako „odblasku” poświęcona jest druga część tego dzieła, zatytułowana „Filozofia przyrody”. Hegel powtarza w niej swoje zastrzeżenia wobec „mechaniki skończonej” oraz przeciwstawia jej „mechanikę absolutną” – jako naukę o „materii w wolności jej pojęcia i istniejącego jako byt sam w sobie”; w podsumowaniu „Filozofii przyrody” stwierdza: „Przyroda przeszła w ten sposób w swą prawdę, w podmiotowość pojęcia, które za swe *istnienie* ma odpowiadającą mu realność, pojęcie. – Jest to *duch*”.

W ostatniej części mamy oczywiście filozofię owego „ducha”. We wstępie do tych rozważań Hegel napisał, że jego poznanie jest „czymś najkonkretniejszym i dlatego czymś najwyższym i najtrudniejszym, zaś w podsumowaniu, że w poszczególnych działach przedstawione są zarówno jego subiektywne, jak i obiektywne formy przejawiania się (szerokie omówienie tej kwestii znajduje się oczywiście w jego *Fenomenologii ducha*), aby – zgodnie z heglowską „logiką” – powrócić na koniec do „ducha absolutnego” (jest „*tożsamością* wiecznie w sobie istniejącą, jak też taką, która do siebie powraca i która do siebie powróciła”).

W ostatnich paragrafach *Encyklopedii* Hegel wskazuje na potrzebę prześledzenia przejawiania się owego absolutnego ducha w religii, sztuce i w filozofii. W pierwszej z nich ów duch absolutny ukazuje się m.in. pod postacią wiary i kultu, w drugiej pod postacią piękna, natomiast w trzeciej pod postacią pojęcia. „Tym pojęciem filozofii jest *myśląca samą siebie* idea, samowiedna prawda, to co logiczne, w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która *sprawdziła się* w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości. Nauka powróciła w ten sposób do swego początku, a to co logiczne, jako to co *duchowe*, stanowi jej *rezultat* [...]; i dalej – tłumacząc to wychodzenia ducha absolutnego od siebie i powracanie do siebie – stwierdza, że opiera się to na: pierwszym sylogizmie, który „za podstawę jako swój punkt wyjścia ma to co *logiczne*, a za termin średni, który łączy *ducha* z tym co logiczne – *przyrodę*. To co logiczne staje się przyrodą, a przyroda staje się duchem”; w drugim sylogizmie – „*zakłada jako przestankę po-*

przedzająca przyrodę i łączy ją z tym, co logiczne. Jest to sylogizm duchowej *refleksji w idei*"; oraz na trzecim sylogizmie – jest nim idea filozofii, która ma za swój *termin średni samowiedny rozum*, to co absolutnie ogólne"¹³.

W napisanych w późniejszych latach wykładach dla studentów berlińskiego uniwersytetu (w 1818 roku Hegel objął w nim katedrę filozofii) pojawia się szereg istotnych dopowiedzeń na temat owego „samowiednego”, „samorealizującego się” oraz „rozkoszującego się sobą” rozumu. W opublikowanych jeszcze za życia tego filozofa (w 1821 roku) *Zasadach filozofii prawa* sformułował często powtarzane później zdanie: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”. Zaraz po tym stwierdzeniu pojawiają się wyjaśnienia, z których wynika, że owa rozumność nie jest jednak czymś raz na zawsze danym, lecz znajduje się w procesie stawania się, utrwalania i przemijania, aby wyłonić z samej siebie – za sprawą swoich własnych „mechanizmów” (praw logiki) – nową rozumność (rzeczywistość). Zadaniem filozofa i filozofii jest oczywiście „zglobienie tego, co rozumne [...], a nie konstruowanie czegoś *pozaświatowego*, o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałyby się znajdować, a raczej: o czym faktycznie można powiedzieć, gdzie się znajduje, mianowicie w błędności jednostronnego, pustego rezonowania”¹⁴.

Po tej „programowej” deklaracji na temat rozumności lub też – co na to samo wychodzi – rozumnego filozofowania przeszedł Hegel do przedstawienia tego, co rozumne (przynajmniej do pewnego momentu) w jego „egzystencji zewnętrznej”. W przypadku „filozofii prawa” jest to przede wszystkim sama „idea prawa”, którą jest „rozumny pierwiastek” prawa. Następnie przedstawił on zróżnicowanie prawa na: prawo „pozytywne” („jest prawem obowiązującym w jakimś państwie”, m.in. „dzięki szczegółowemu *charakterowi narodowemu* jakiegoś narodu, dzięki szczeblowi jego *historycznego* rozwoju i wzajemnemu powiązaniu wszystkich, należą-

¹³ „Ten termin średni rozdwaja się na *ducha* i *przyrodę*, czyniąc ducha jako proces *podmiotowej* działalności idei przesłanką poprzedzającą, a przyrodę jako proces idei istniejącej jako coś *samego w sobie*, obiektywnie – terminem skrajnym, reprezentującym ogólność. To, że w idei dokonuje się jej *pra-podział* na oba zjawiska, określa je jako *jego* (samowiednego rozumu) *manifestacje* i następuje w nim powrót do jedności w ten sposób, że tym, co posuwa się naprzód i się rozwija jest natura rzeczy, pojęcie, a ruch ten jest w tej samej mierze działalnością poznawania – wiecznie istniejąca sama w sobie i dla siebie idea jako absolutny duch wiecznie się wprawia w ruch, wytwarza się i rozkoszuje się sobą”. Por. tamże, s. 583 i n.

¹⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 16 i d.

cych do konieczności naturalnej stosunków”) oraz „abstrakcyjne” (jest również prawem obowiązującym w jakimś państwie, ale dzięki „samej w sobie i dla siebie wolnej woli jakiegoś podmiotu”). Tym co łączy oba rodzaje praw jest „wola, która jest wolna, tak iż wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym, jako jakaś druga natura”¹⁵. Te dwa rodzaje praw dzieli stosunek do rzeczywistości – w przypadku pierwszego rodzaju praw jest to stosunek pozytywny w tym sensie, że owa stanowiąca „substancję i określenie prawa” wola jest skierowana *ku rzeczywistości zewnętrznej* (takim jak rodzina czy państwo), zaś w drugim przypadku jest „wolą, która z zewnętrznego istnienia skierowała się refleksją *ku sobie*”. Oznacza to, że wola „istnieje w swoim *rozdwójniu*”, co przejawia się m.in. w „społeczeństwie obywatelskim”¹⁶. To ostatnie staje się państwem w momencie, gdy osiąga poziom „ducha etycznego jako *jawnej*, wyraźnej dla siebie samej substancjalnej woli, która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia, o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn”.

W podsumowujących *Zasady filozofii prawa* wnioskach Hegel stwierdza, że podmiotem dziejów powszechnych nie są państwa, narody czy jednostki, lecz „duch świata”, któremu te pierwsze służą i dla którego są „nieświadomymi narzędziami i członami jego wewnętrznego dzieła” – takiego jakim jest osiągnięcie „samowiedzy”, „samorealizacji” oraz „samorozkoszy”. Poszczególne państwa i narody wyznaczają etapy na drodze ku temu celowi. W końcowych partiach tego dzieła wymienione są cztery takie „królestwa”, które – niczym znaki rozpoznawcze na drodze samorealizacji ducha świata – wskazują przebytą przez niego drogę. Ostatnim z nich jest „królestwo germańskie” – w nim ów duch odnajdywać ma „*nie-skończoną pozytywność* swej strony wewnętrznej, zasadę jedności natury boskiej i ludzkiej, pojednanie jako pojawienie się w samowiedzy i podmiotowości obiektywnej prawdy i wolności”. W napisanych w późniejszym okresie *Wykładach z filozofii dziejów* w tej swoistej apologii „królestwa

¹⁵ Por. tamże, s. 32 i d.

¹⁶ „Społeczeństwo obywatelskie zawiera w sobie następujące trzy momenty: A. Zpośredniczenie *potrzeb jednostki* i ich zaspokajanie poprzez własną pracę jednostki oraz poprzez pracę i zaspokajanie potrzeb *wszystkich innych* – system *potrzeb*; B. Rzeczywistość zawartego w tym ogólnego momentu wolności – ochrona własności poprzez *wymiar sprawiedliwości*; C. Zabezpieczenie przed przypadkowością, która zachowała się jeszcze w wymienionych systemach i załatwienie interesów *szczegółowych* jako interesów *wspólnych* przez *policię i korporację*”. Tamże, s. 193.

germańskiego” Hegel poszedł jeszcze dalej, bowiem starał się wykazać; po pierwsze wyższość protestanckich krajów niemieckich nad katolickimi, po drugie wyższość tych, które przyjęły luteranizm nad wszystkimi innymi, a po trzecie wzniesienie się w XVIII stuleciu na najwyższy poziom rozumności państwa pruskiego oraz jego władcy Fryderyka II Wielkiego¹⁷.

Post scriptum

Herbert Schnädelbach, oceniając (i doceniając) wkład Hegla w obronę nowożytnego racjonalizmu i nowożytnej racjonalności, wskazuje na jego dialektykę jako na filar walki z irracjonalizmem. Rzecz jasna, autor ten pamięta o udziale Kanta w wykreowaniu tego filaru, a nawet dostrzega w kantowskiej dialektyce wyjście poza „paralogizmy czystego rozumu” i przejście (tak jak u Hegla) do „dialektyki rozumu historycznego” – jednak u Kanta wyjście to zostaje „zablokowane” („w imię rozumności naszego mówienia i działania, a nawet w imię rozumnego wątpienia w ahistoryczność rozumu”)¹⁸. H. Schnädelbach przekonująco pokazuje, że w późniejszym okresie w niektórych środowiskach filozoficznych (takich np. jak frankfurckie środowisko akademickie) słowo «niedialektyczny» stało się „intelektualnym wyrokiem śmierci”. Inna sprawa, że po Heglu terminowi „dialektyka” zaczęto nadawać radykalnie odmienne wykładnie – żeby jedynie tytułem przykładu przypomnieć materialistyczną dialektykę Karola Marksa oraz „dialektyką negatywną” Theodora W. Adorno; wszystko to oczywiście w imię podniesienia na wyższy poziom racjonalizmu i racjonalności filozofii Hegla. Problem jednak w tym, że opracowany i przedstawiony z rzadko spotykaną starannością heglowski system filozoficzny jest „zamknięty”, a przynajmniej na tyle „domknięty”, że nie ma możliwości jego „otwierania”, uzupełniania i powtórnego „domykania”. Podkreśla to zresztą również H. Schnädelbach¹⁹.

¹⁷ „Fryderyk II dowiódł samodzielności swej potęgi tym, że oparł się siłom całej niemal Europy”, zaś siły swego umysłu tym, że potrafił „ująć ogólny cel państwa i jako pierwszy spośród panujących kierował się tym, co w państwie ogólne”. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 331 i in.

¹⁸ Por. H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, wyd. cyt., s. 60 i d.

¹⁹ „Myśleć z Hegłem przeciwko Heglowi – ale tego właśnie Hegel nie dopuszcza. Można oczywiście złągodzić teoretyczne wymagania pod adresem dialektyki, jak to się

Wyjątkowość heglowskiego systemu filozoficznego nie polega jednak na tym, że jest on „zamknięty”, czy też raz na zawsze „domknięty” – bo takich systemów w dziejach filozofii pojawiło się wiele. Nie polega ona nawet na tym, że proponuje się w nim całkowicie oryginalną dialektykę; sam Hegel przekonywał, iż szereg jej istotnych elementów pojawiło się już u presokratyków, Sokratesa oraz sokratyków²⁰. Nie polega też na tym, że sformułował i gruntownie uzasadnił tezę, iż racjonalność nie jest czymś raz na zawsze danym, lecz czymś co się staje w procesie historycznego postępu i rozwoju ludzkości; pod tą tezę oraz jej uzasadnieniami podpisywała się przecież większość oświeceniowych filozofów. Polega ona natomiast na tym, że dokonał on swoistej syntezy wielu racjonalnych lub przynajmniej do pewnego stopnia racjonalizujących ludzkie myślenie opcji filozoficznych – zwraca na to uwagę m.in. Marek Siemek, stwierdzając, że „idealistyczna dialektyka Hegla jest najpełniejszą syntezą tego ciągu systemów i zarazem najdoskonalszym jego ukoronowaniem”²¹.

dzieje u późnego Marksa i Gadamera; nie trzeba tylko zapominać, że w przypadku logiki krytycznej prezentacji ekonomii politycznej, jak również hermeneutyki chodzi o niemal zerowe stopnie Heglowskiej metody absolutnej; o dialektykę po obniżonej cenie. – Adorno był zapewne jedynym poheglowskim dialektykiem, który nie tylko nie obniżył teoretycznych wymogów pod adresem dialektyki, ale je podniósł, i który właśnie z obiektywnej niemożliwości dialektyki po okresie idealizmu usiłował wydobyć nową postać dialektyki; jego *Dialektyka negatywna* jest nie tylko «anty-systemem», ale również antydialektyką, jeśli spojrzeć na nią Heglowskimi oczyma”. Por. tamże, s. 105 i d.

²⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1984, s. 205 i d.

²¹ Por. M. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, w: *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 41 i in. Za najbardziej znaczące dzieło Hegla autor ten uznaje *Naukę logiki* – jego zdaniem jest ona „pierwszą konsekwentną filozofią kulturotwórczej aktywności ludzkiej” („Prawda jest całością, która jest żywa tylko w ruchu, tylko w procesie swego własnego stawiania się – oto główna myśl *Logiki*”).

Wykład VII

Racjonalność comte'owska

W XIX stuleciu trudno znaleźć takiego liczącego się filozofa, który by niczego nie przejął od Hegla. Auguste Comte (1798–1857) nie jest pod tym względem wyjątkiem, o czym świadczą m.in. jego aspirujące do syntezy wszystkiego, co w dziejach ducha ludzkiego było racjonalne *Wykłady o filozofii pozytywnej*. Już występujący w tytule tego dzieła termin „wykłady” ujawnia heglowskie inspiracje, natomiast termin „pozytywny” oraz pochodzące od niego określenie przez Comte’a własnej filozofii jako „pozytywistycznej”, w każdym przypadku oznacza filozofię programowo-racjonalistyczną i uniwersalistyczną, to znaczy taką, która przejmuje z rozwoju ducha ludzkiego wszystko to, co było w nim rozumne i proponuje wyłącznie to, co rozumne, przy czym to, co proponuje jest filozofią „wszystkiego”. Comte czuł się zobowiązany do wyłożenia swojej uniwersalnej filozofii w sposób całościowy oraz systematyczny i nie tylko realizował to przedsięwzięcie, ale także był przekonany, że je efektywnie zrealizował – przede wszystkim w wymienionych tutaj obszernych (sześciotomowych) *Wykładach*; ich pierwszy tom napisany został w 1826 roku, natomiast ostatni w 1842 roku. W roku 1844 ukazała się drukiem jego *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, stanowiąca – w przekonaniu jej autora – „manifest systematyczny pozytywizmu”¹. Natomiast w latach 1851–1854 napisał czterotomowy *System polityki pozytywnej*, dzieło poświęcone szeroko pojętym zagadnieniom społecznym.

Wszystko to, co najistotniejsze dla comte'owskiego racjonalizmu przedstawione zostało w syntetycznej formie w *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej*. Mamy w niej bowiem w miarę jasno określony generalny cel comte'owskiego filozofowania – stanowi go sformułowanie takiego

¹ A. Comte porównywał ją do *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza – podobnie bowiem jak ta ostatnia miała ona stanowić wprowadzenie do większego dzieła (ta ostatnia do traktatu *Le Monde*). Por. A. Comte, *List do J.S. Milla z 19 czerwca 1942 roku*, w: A. Comte, *Correspondance inédite*, t. I, Paris 1903.

„systemu filozofii ogólnej”, który – po wielu wiekach filozofowania – osiągnął „wreszcie prawdziwą dojrzałość teoretyczną”. Mamy w niej także określoną metodę (sposób) osiągnięcia tego celu – „na plan pierwszy wysuwa się w niej stale punkt widzenia historyczny, czyli społeczny”; metoda ta opiera się na „heglowskim” założeniu, że racjonalność należy do istoty ludzkiej natury oraz kultury, jednak nie jest ona czymś od razu danym, lecz czymś, co się w dziejach ludzkich „dzieje”². Mamy w niej w końcu także sprowadzenie racjonalności do dziejowych przemian ludzkiej świadomości – aż do osiągnięcia takiego punktu, w którym rozpoznaje ona siebie w świadomości filozofa, stając się taką samoświadomością, na której można budować bardziej rozumną teraźniejszość i całkowicie rozumną przyszłość. Rzecz jasna, za takiego filozofa, który osiągnął ową samoświadomość Comte uznaje nie Hegla, lecz samego siebie. W przekonaniu Comte’a, jego filozofia przekracza bowiem ograniczenia wszystkich wcześniejszych filozofii i wkracza – jako jedyna w pełni racjonalna – do „pięknej krainy samej prawdy”. Dołączona do tego „przekraczania” i „wkraczania” retrospekcja historyczna ma ten krok zarówno legitymizować (usprawiedliwiać), jak i racjonalizować (uzasadniać).

Warto zatem przyjrzeć się jej nieco uważniej. U Comte’a występuje ona pod nazwą „trzech faz rozwoju ludzkiego rozumu”. Według tej podstawowej doktryny „wszelkie teoretyczne dociekania, zarówno jednostki, jak i gatunku przechodzić muszą kolejno przez trzy różne stany teoretyczne: teologiczny, metafizyczny i pozytywny. [...] Stan pierwszy, aczkolwiek z początku niezbędny, winien być odtąd ujmowany jako wyłącznie tymczasowy i przygotowawczy; stan drugi – to w rzeczywistości tylko destrukcyjna modyfikacja poprzedniego; ma on charakter przejściowy, gdyż celem jego jest stopniowe doprowadzenie do stanu trzeciego. Dopiero w tym stanie, jedynym całkiem normalnym, rozum ludzki osiąga pod każdym względem swój ostateczny sposób bycia”³. Comte nie mówi wprawdzie (jak to ma miejsce u Hegla) o jakiejś dziejowej „chytrności rozumu”, ale nawet bez tego widać, że ów ludzki rozum jest na swój sposób „chytry” – skoro potrafi bądź to unikać różnych pułapek, które spotyka na dro-

² Określenie „heglowskie” biorę w cudzysłów, bowiem nazwisko Hegla ani razu nie pojawia się w *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* – fakt ten jednak nie ma większego znaczenia, bowiem „heglizm” Comte’a – podobnie zresztą jak wielu innych współczesnych mu filozofów – był heglizmem nie z nazwy, lecz „z ducha” (jeśli tak można nazwać zapoczątkowany przez Hegla typ globalnego myślenia).

³ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973, s. 4.

dze swojego marszu ku racjonalności, bądź też – gdy już w którąś z nich wpadnie – po jakimś czasie wyzwolić się z niej.

I tak, w fazie „teologicznej” charakterystyczne dla tego rozumu ma być „samorzutne zwracanie się zagadnieniom nierozwiązywalnym ku tematom najmniej dostępnym dla rozstrzygającego badania”. Z punktu widzenia bardziej dojrzałego rozumu można oczywiście powiedzieć, że zachowuje się on irracjonalnie zarówno z uwagi na ową „samorzutność” (spontaniczność), jak i na owe podejmowanie zagadnień „najmniej dostępnych dla rozstrzygającego badania”. Jest to jednak punkt widzenia ahisteryczny, określane przez samego Comte’a mianem „dogmatycznego” lub „statycznego”; w tym ostatnim przypadku przeciwstawiany jest on ujmowaniu „dynamicznemu”. Z tego ostatniego punktu widzenia ludzki rozum zachowuje się względnie racjonalnie również w fazie „teologicznej”, bowiem poszukuje we wszystkim jedności i celowości (poprzez odwołanie się do „pochodzenia wszystkich rzeczy”); „słowem, chce zdobyć wiedzę absolutną. W parze z takimi pytaniami idzie skłonność do przypisywania wszystkim przedmiotom cech ludzkich przez upodobnianie wszystkich zjawisk do tych, które sami wytwarzamy i które dzięki temu wydają się nam dosyć znane [...]”.

Nawet w tej względnej rozumności można wyróżnić większą i mniejszą rozumność. Comte dokonuje takiego wyróżnienia, różnicując „fazę teologiczną” na etapy: fetyszymu („polega on na tym, że wszystkim ciałom zewnętrznym przypisujemy życie, w istocie analogiczne do naszego, ale prawie zawsze bardziej intensywne [...]”), politeizmu (w niej „duch filozofii teologicznej wykazuje wyraźnie swobodną przewagę spekulatywnej wyobraźni” nad instynktem i uczuciem) oraz monoteizmu (w nim „pierwotna filozofia, która wprawdzie długo jeszcze zachowuje wielki wpływ społeczny – z pozoru większy niż faktyczny – szybko jednak karleje pod względem umysłowym”)⁴. W odpowiedzi na pytanie o negatywy tej fazy Comte wskazuje m.in. na: „naiwności rozumu” (takie np. jakie pojawiają się w fetysyzmie) oraz jego „skłonność do uciekania się do potężnych złud i urojeń”. Natomiast odpowiadając na pytanie o jej pozytywy, wskazuje on m.in. na: ujawnienie tkwiącego w jego zakamarkach „poczucia porządku i postępu” („poczucia”, które „jest nieodłączne od wszelkich spekulacji pozytywnych, stale zwróconych w kierunku środków powiąza-

⁴ Fetysyzm miał się cieszyć wielkim uznaniem głównie wśród rasy czarnej, politeizm wśród rasy żółtej, „elity rasy murzyńskiej i najmniej rozwiniętej części rasy białej”, natomiast monoteizm wśród „olbrzymiej większości białej rasy” (por. tamże, s. 6 i n.).

nia obserwacji, których główna wartość wynika z ich usystematyzowania”), pojawienie się „tendencji do pobudzania i wzmacniania poczucia obowiązku” oraz „stałe rozwijanie ducha całości, w naturalny sposób związanego z tym poczuciem”.

Generalny bilans fazy „teologicznej” jest negatywny wówczas, gdy oceniać ją z punktu widzenia tego, co pojawiło się w fazie „metafizycznej” – ludzki rozum charakteryzowało w niej bowiem m.in.: „samorzutne odwracanie się od zagadnień, które na pierwszy rzut oka wydają się nierozwiązywalne” oraz „zwracanie się ku tematom, które zdają się być najbardziej dostępne dla rozstrzygającego badania”, dalej „nieprzewyciężony wstręt do wszelkich pojęć ogólnych” oraz – jako jego następstwo – „zupełna niezdolność do rzetelnej oceny jakiegokolwiek koncepcji filozoficznej”. Te właściwości rozumu „metafizycznego” można z historycznego („dynamicznego”) punktu widzenia oceniać jako pozytywy, natomiast z „dogmatycznego” jako negatywy. I Comte tak je ocenia, przyznając w ostatecznym „rachunku” temu umysłowi przewagę nad umysłem „teologicznym”. Nie ma to być jednak jakaś znaczna przewaga; stwierdza on nawet, że rozum „metafizyczny” bardziej „zbliży się w gruncie rzeczy do poprzedniego niż następnego”, to znaczy rozumu „pozytywnego”. Jeden i drugi zbiegać się mają bowiem w takiej konsekwencji, jaką stanowi „spętanie” rozumu ludzkiego różnego rodzaju „urojeniami”.

Dopiero pojawienie się rozumu „pozytywnego” ma uwolnić Ludzkość (pisaną przez Comte’a dużą literą) od tego „spętania”. Pojawia się to – „po długim szeregu niezbędnych przygotowań” – w fazie „pozytywnej”; „rozum nasz wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. do racjonalnego pozytywizmu”, to znaczy takiego, w którym „zaniechał szukania prawd absolutnych, odpowiednich dla okresu swego niemowlęctwa; skierował natomiast wszystkie swe wysiłki ku szybko rozwijającej się dziedzinie rzetelnej obserwacji, która jest jedyną możliwą podstawą wiedzy naprawdę dostępnej, mądrze przystosowanej do realnych potrzeb”; i dalej – charakteryzując jego „pozytywną logikę” – stwierdza, iż „uznaje ona następujące *naczelne prawidło*: żadne zdanie, nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia”⁵.

Już na podstawie tej krótkiej charakterystyki ludzkiego rozumu w fazie „pozytywnej” można stwierdzić, że rozum ten jest wytworem histo-

⁵ Por. tamże, s. 15 i d.

rycznym („rezultatem całokształtu naszej ewolucji umysłowej”), zaś w jego „wytwarzaniu” szczególnie znaczącą rolę odegrał nie tylko krytycyzm, ale i samokrytycyzm – ten ostatni miał m.in. sprawić, że w fazie pozytywnej umysł „ograniczył się do systematycznej oceny tego co jest, rezygnując z wykrycia pierwszego początku i ostatecznego celu czegokolwiek”. Comte wskazuje na udział Kanta w uzdatnieniu ludzkiego rozumu do krytycznego i samokrytycznego myślenia oraz – jako efekcie tej zdatności – racjonalnym rozróżnieniu tego, co obiektywnego od tego co subiektywne (Kant miał to „genialnie naszkicować”). Generalnie jednak owo „uzdatnianie” wpisuje w wielki ruch umysłowy, który od czasów odrodzenia „ogarnął całą zachodnią Europę” i którego „ukoronowaniem” ma być jego „racjonalny pozytywizm”.

Warto uważniej przyjrzeć się znaczeniu nadawanemu przez Comte’a pojęciu „pozytywizm”. Również w tej kwestii proponuje on bowiem dwa punkty widzenia, to znaczny historyczny i „dogmatyczny”. Pierwszy z nich przedstawia w „ogólnej charakterystyce fazy pozytywnej”. W jej świetle pozytywny rozum: 1) jest na tyle dojrzały, że potrafiący racjonalnie odróżnić to co „mętne i nieuzasadnione, od tego co jasne oraz uzasadnione; 2) nie ugania się za złudami absolutyzmu, lecz potrafi pogodzić się z faktem, że ludzkie poznanie „musi zawsze pozostać *względne*, zależne od naszego organizmu i sytuacji” oraz podać racjonalne wyjaśnienie i uzasadnienie dla jego *względności* (odwołując się do uwarunkowań „naszego organizmu i sytuacji”); 3) nie traktuje tego poznania jako „indywidualnego”, lecz potrafiący zrozumieć i racjonalnie uzasadniać jego społeczny charakter („wynikający w samej rzeczy z ciągłej, zbiorowej ewolucji, której wszystkie elementy i fazy są ze sobą ściśle powiązane”); 4) zakłada postęp w poznaniu ludzkim oraz potrafi ten postęp ukazać i uzasadnić („Powszechne prawo zasadniczego kierunku ruchu ludzkości w tej dziedzinie polega na tym, że teorie nasze dążą do coraz dokładniejszego przedstawienia zewnętrznych przedmiotów naszych stałych badań”); w końcu 5) potrafi racjonalnie postępować w trudnych sytuacjach – takich np. jakie stwarzają z jednej strony tradycyjny empiryzm, zaś z drugiej tradycyjny mistycyzm („prawdziwa filozofia pozytywna jest w gruncie rzeczy nie mniej daleka od empiryzmu, jak i od mistycyzmu; powinna kroczyć między tymi dwoma – równie zgubnymi – bezdrożami”). Wszystkie te racjonalności (i ich zaprzeczenia) rozpatrywane są – jak to określa Comte – „w związku z zewnętrznymi przedmiotami naszych dociekań teoretycznych”.

Ujęcie to uzupełnia „rozpatrzeniem teoretycznego i praktycznego znaczenia filozofii pozytywnej”. Pierwsze z nich wiąże on z potrzebami „czysto duchowymi” ludzkiej natury, natomiast drugie z potrzebami społecznymi. Owe potrzeby „czysto duchowe” to m.in. „potrzeba *porządku* i *postępu*, czyli łączności i pewnego rodzaju rozszerzenia się. W okresie długiego niemowlęctwa Ludzkości jedynie pojęcia teologiczno-metafizyczne mogły – aczkolwiek w sposób tymczasowy i bardzo niedoskonały – uczynić zadość temu podwójnemu podstawowemu warunkowi. Ale w epoce, gdy rozum ludzki okazał się wreszcie dość dojrzały, by zrezygnować jawnie z niedostępnych dla siebie dociekań [...], filozofia pozytywna z pewnością zaspokoi obie elementarne potrzeby pod każdym względem w sposób o wiele doskonalszy i bardziej zgodny z rzeczywistością”. Odpowiadając na pytanie, w którym momencie można uznać, że te „czysto duchowe” potrzeby zostały faktycznie zaspokojone, Comte wskazuje na racjonalne połączenie ze sobą „statycznego” i „dynamicznego” punktu widzenia. Efektem tego połączenia ma być m.in.: 1) „harmonia na-szych pojęć” („z konieczności do pewnego stopnia ograniczona przez fakt, że wymaga się od nich, aby były *realne*”); 2) „możliwie wysoki stopień jedności filozoficznej, równoważny zdobytej uprzednio na czas pewien przez teologię lub metafizykę, ale przewyższający ją pod względem stałości i ogarnianego zakresu”; 3) „jedność metody pozytywnej; 4) „jednorodność i zgodność rozmaitych doktryn”; a w końcu 5) dojście do „jednej tylko nauki, nauki ludzkiej lub – ściślej mówiąc – społecznej”. W ten sposób duch ludzki w ogóle, a „duch pozytywizmu” w szczególności (jako sukcesor wszystkiego co było i jest pozytywnego w tym pierwszym) „tworzy prawdziwą podstawę filozoficzną uspołecznienia ludzkiego, o tyle przynajmniej, o ile zależy ono od rozumu” lub też – inaczej mówiąc – „o tyle przynajmniej” o ile „duch pozytywizmu” jest „duchem racjonalizmu”; a według Comte’a *jest* – nie w tej postaci w jakiej ujawnia się przede wszystkim w fazie teologicznej i metafizycznej, to znaczy jako duch spekulatywizmu, nieuzasadnionych i nieuzasadnialnych aspiracji do absolutyzmu itp., lecz w tej w jakiej pojawia się głównie w fazie pozytywnej, to znaczy jako duch „dynamiczny”, znajdujący się w ciągłym procesie kreacji i autokreacji swojej racjonalności. Rzecz jasna, wszystko to co zostało tutaj powiedziane z historycznego punktu widzenia na temat „pozytywizmu” stanowi jedynie wielki skrót tego, co miał do powiedzenia (i powiedział) w tej kwestii sam Comte w swoich obszernych *Wykładach o filozofii pozytywnej*.

W *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* przedstawił on również w skrócie „dogmatyczne” („statyczne”) ujęcie pojęcia „pozytywizm”. Także w nim ta podstawowa kategoria jego filozofii okazuje się wieloznaczna. Comte zapewnia jednak, że jest to jedynie „pozorna wieloznaczność” oraz że nie będzie to stanowiło „rzeczywistej przeszkody” w zrozumieniu jego „nowej wszechobjemującej filozofii” („wprost przeciwnie, należy w niej upatrywać jeden z głównych przykładów zadziwiającej zwartości formuł”). A zatem, z tego punktu widzenia „pozytywne” oznacza: 1) „to co realne, w przeciwieństwie do tego, co urojone”; 2) to „co *pożyteczne*”, w przeciwieństwie do tego, co „*jałowe*” (bezużyteczne lub służące jedynie „zaspokojeniu bezpłodnej ciekawości”); 3) to co stałe, pewne i zdolne do „stwarzania harmonii logicznej w umyśle”, w przeciwieństwie do tego, co „chwijne”, niepewne i oczywiście niezdolne do „stwarzania” owej harmonii; 4) to co *ściśle* lub przynajmniej zdolne „do uzyskania wszędzie takiej ścisłości, jaką da się pogodzić z naturą zjawisk i który odpowiada naszym istotnym potrzebom”; w końcu w 5. znaczeniu „wyraz *pozytywny* używa się w przeciwieństwie do *negatywny*. Z tego punktu widzenia termin ten wskazuje na jedną z najdonioślejszych własności prawdziwie nowoczesnej filozofii, zaznaczając, że z natury jest ona przeznaczona nie do burzenia, lecz przede wszystkim do *organizowania*”⁶. Ta wieloznaczność comte'owskiego pojęcia „pozytywizm” przekłada się oczywiście na wieloznaczność bezpośrednio z nim związanych pojęć „racjonalizm” i „racjonalność”.

Późniejsze dzieje pozytywizmu (i jego różnych odmian z dodatkiem „neo”, „post” itp.) pokazują, że jedynie niektóre ze znaczeń comte'owskiego pojęcia „racjonalny pozytywizm” zostały przez samego Comte'a wyraźnie wyartykułowane. Szereg z nich funkcjonuje w nim *implicite*, ujawniając swoją obecność w różnego rodzaju następstwach przyjmowanych przez tego filozofa założeń oraz formułowanych przez niego postulatów. Warto przynajmniej o kilku z nich tutaj powiedzieć, bowiem dopiero one ukazują rzeczywistą głębię jego filozofii. Można zatem stwierdzić, że w możliwie najogólniejszym znaczeniu comte'owski „racjonalny pozytywizm” oznacza uzasadnienie (racje) dla tych szczegółowych zastosowań podjęcia próby odcięcia się od ahistoryzmu, arbitralizmu, indywidualizmu i subiektywizmu. Natomiast w bardziej szczegółowych zastosowaniach oznacza próbę zamknięcia drogi dla: 1) logicznego formalizmu (pusto

⁶ Por. tamże, s. 45 i d.

spełnialnego teoryzmu); 2) wąsko pojętego pragmatyzmu (postawienia wyłącznie na to, co przynosi bezpośrednią korzyść); 3) „nieskończonych wątpliwości i niewyczerpanych sporów”; 4) logicznych niespójności i praktycznych rozbieżności; w końcu 5) dokonania takiej filozoficznej syntezy, która – w odróżnieniu od wcześniejszych wielkich syntez – będzie syntezą wewnątrznie spójną, a jednocześnie otwartą na wszystko to, co nowe i służące Ludzkości. „Racjonalny pozytywizm” Comte’a wskazywał na „brak odpowiedniej filozofii”; to co zastał nazywał „pożalowania godnym lawirowaniem między przeciwnymi kierunkami filozofii, które stały się w równej mierze bezpłodne”, „lawirowanie” prowadzące w życiu społecznym do kryzysu politycznego, natomiast w życiu akademickim ówczesnej Francji do wyniesienia na uniwersyteckie katedry „pełnego sprzeczności, bezsensownego i niemniej niebezpiecznego” systemu eklektycznego (zapewne chodzi tutaj o system Victora Cousina).

Według Comte’a, stosunkowo w najmniejszym stopniu owym kryzysem (i towarzyszącą mu irracjonalnością) dotknięte mają być nauki szczegółowe. W ostatniej części *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* stara się on zatem odpowiedzieć na pytania: po pierwsze, z czego bierze się ta ich względnie dobra kondycja, a po drugie, co należy zrobić, aby była jeszcze lepsza. Odpowiedzi te prowadzą do przedstawienia „klasyfikacji nauk odpowiadającej filozofii pozytywnej”, nazywanej również (tak jak u Hegla) „encyklopedią nauk”. W „encyklopedii” tej połączony został „dogmatyczny” punkt widzenia z „historycznym”. Pierwszy z nich wyraża się w takim ujmowaniu nauk, że każda z występujących tutaj dyscyplin „opiera się na poprzedniej i przygotowuje następną”; wyjątkiem jest matematyka, która ma się „opierać” bezpośrednio na ludzkich zdolnościach umysłowych. Drugi z tych punktów widzenia wyraża się w ujmowaniu nauk „w historycznej kolejności ich rozwijania się, tak że zawsze od dawniejszych przechodzi się do nowszych”. Oba punkty widzenia odnosić się mają wprawdzie „koniec końców do Ludzkości jako jedynego zupełnie uniwersalnego pojęcia”, ale odnosić się mają do niej w różny sposób – przy pierwszym z nich bowiem człowiek ujmowany jest w procesie osobniczego, natomiast przy drugim w procesie gatunkowego rozwoju⁷. W zależności od tych odniesień brane są pod uwagę nie tylko różne elementy, ale także ich różny

⁷ „[...] naturalna równoważność tych dwu dróg encyklopedycznych wiąże się na ogół z faktem, że ewolucja jednostki jest w zasadzie identyczna z ewolucją ogółu: jednakże jest ich pochodzenie, podobny cel i ta sama siła działająca [...]” (tamże, s. 107).

charakter (np. jedne z nich warunkują zachodzące zmiany, inne natomiast są przez te zmiany warunkowane).

W sumie w „encyklopedii” tej występuje sześć podstawowych nauk – poza matematyką są to: astronomia, fizyka, chemia, biologia i socjologia; w takiej właśnie kolejności. Kolejność ta ma zarówno „historyczne”, jak i „dogmatyczne” uzasadnienie – w świetle pierwszego z nich pojawienie się nauk wcześniejszych „dziejowo” poprzedza pojawienie się nauk późniejszych, natomiast w świetle drugiego nauki wcześniejsze stanowią „wstęp” i przygotowanie do nauk późniejszych. W tym drugim ujęciu Comte wprowadził jeszcze podział na nauki: 1) stanowiące „niezbędny wstęp do badania świata zewnętrznego” (są to matematyka i astronomia); 2) stanowiące „niezbędny wstęp do badania świata społecznego” (zaliczył do nich fizykę, chemię i biologię) oraz wyróżnił socjologię („filozofię społeczną”) jako naukę zajmującą się stosunkowo najbardziej skomplikowanymi (złożonymi) zjawiskami. Wszystkie przyjęte tutaj podziały oraz ich zasady nazywa on „wielką formułą encyklopedyczną” lub „teorią encyklopedyczną”. „Dzięki bezpośredniemu zastosowaniu tej teorii encyklopedycznej, zarazem naukowej i logicznej” może w końcu odpowiedzieć na pytanie: „jaka jest natura i cel specjalnego przedmiotu” jego rozważań – tym „specjalnym przedmiotem” okazuje się wyłaniająca się na końcu „encyklopedii” – „naukowa i logiczna” filozofia społeczna pozytywizmu, filozofia, która – w przekonaniu Comte’a – „kładzie kres bezowocnym konfliktom”; rzecz jasna, nie od razu, lecz stopniowo, w miarę wdrażania „systemu filozofii pozytywnej” w badaniach naukowych, w edukacji oraz w innych sferach życia społecznego.

W *Rozprawie o całokształcie pozytywizmu* Comte wskazuje zarówno na te sfery, jak i na sposoby wdrażania tego „systemu”. Sam „pozytywizm” przedstawiany jest tam jako system „składający się z filozofii i polityki, które są z konieczności nierozdzielne”. Adresuje go przede wszystkim do tych grup społecznych, które „dzięki zdrowemu rozsądkowi ustrzegły się wpływu występnej kultury” (to znaczy kultury zdominowanej przez teologizm lub metafizycyzm, a najczęściej oba te „występne” systemy jednocześnie) oraz u których „szlachetne uczucia zazwyczaj nie uległy jeszcze stłumieniu”. Grupami tymi okazują się „proletariusze” („bezpośredni pracownicy, którzy żyją z płacy otrzymanej za pracę periodycznie”) oraz kobiety („Tylko kobiece punkty widzenia pozwala filozofii pozytywnej objąć naprawdę całość życia ludzkiego, zarówno indywidualnego, jak

i zbiorowego”⁸. W dalszej części tej rozprawy podaje on obszerne uzasadnienie dla wyróżnienia tych dwóch grup społecznych. Częściami składowymi tego uzasadnienia jest krytyka „ustroju teologicznego” (w „ustroju” tym „rozum był niewolnikiem serca, w systemie pozytywnym będzie jego sługą”) oraz różnych przejawów metafizycyzmu w życiu społecznym i umysłowym (takich np. jak hołdowanie „utopiom metafizycznym, głoszącym rzekomą doskonałość życia czysto kontemplatywnego”). Celem nadrzędnym tych rozważań jest jednak nie tylko dowartościowanie tych dwóch dyskryminowanych grup społecznych, ale także coś dużo więcej, bo wykazanie, że pozytywizm jest zarówno filozofią rozumu i – oczywiście – filozofią rozumną (racjonalną), ale także filozofią „serca”, to znaczy nie tyle emocjonalną, co „służącą uczuciom”; rzecz jasna tym, które skłaniają ludzi do współpracy i służą tej współpracy różnych osób i grup społecznych („pierwszym warunkiem zwykłej współpracy tych osób jest ich dyspozycja do miłości uniwersalnej”). Są to bez wątpienia jeśli nawet nie całkowicie nowe elementy, to przynajmniej nowe akcenty w comte’owskim pozytywizmie, wprowadzające istotne zmiany w zakładanej i propagowanej przez niego racjonalności⁹. Przez niektórych z czytelników jego dzieł zostały one odebrane jako przejaw choroby lub co najmniej degeneracji umysłowej Comte’a; jeden z jego najbliższych współpracowników E. Littré przyznawał, że był głęboko rozczarowany lekturą *Systemu polityki pozytywnej*¹⁰. Utwierdzał on ich zresztą w tym, odchodząc coraz wyraźniej od swojej „syntezy obiektywnej” (pozytywistycznej filozofii rozumu) i przechodząc ku „syntezie subiektywnej” (pozytywistycznej filozofii serca)¹¹. Spowodowana nagłym pogorszeniem się zdrowia śmierć uniemożli-

⁸ Do „proletariuszy” adresował on również swoją *Rozprawę o duchu filozofii pozytywnej* – twierdził tam m.in., że „w proletariacie najpełniej realizuje się słynna *tabula rasa* Bacona i Kartezjusza; zwłaszcza we Francji jest on bardziej niż jakakolwiek inna klasa zbliżony do idealnego typu przystosowanego do przyjęcia racjonalnej pozytywności” (por. tamże, s. 94).

⁹ Interpretatorzy jego dzieł dosyć zgodnie wiążą te zmiany z pojawieniem się w życiu Comte’a pani Klotyldy de Vaux – „kobiety młodej, pięknej i inteligentnej. Starczyło kilka spotkań, aby Comte odkrył w niej swego najbliższego i najbardziej oddanego przyjaciela, aby w niej dostrzegł na próżno dotychczas poszukiwane wcielenie swych ideałów”. Por. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 49 i d.

¹⁰ Por. E. Littré, *Auguste Comte et philosophie positivisme*, Paris 1863.

¹¹ „Wierząc w swe powołanie Najwyższego Kapłana Świętej Religii Ludzkości – prowadząc ascetyczne życie, poświęcał czas na refleksję filozoficzną, na romantyczno-religijne

wiła sporządzenie takiej syntezy. Można się zatem jedynie domyślać, że stanowiłaby jeśli nie rozbrat z pozytywistycznym racjonalizmem, to co najmniej istotne osłabienie jego podstaw. Przekonują o tym zresztą późniejsze losy założonego przez niego (w 1848 roku) Towarzystwa Pozytywistycznego, które po śmierci Mistrza faktycznie przekształcone zostało w Kościół Pozytywistyczny – mający swoich kapłanów (godność Najwyższego Kapłana przejął po Comte'em P. Laffitte) swoje obrzędy i swoje kultury, a także swoją politykę społeczną.

Post scriptum

Ocena racjonalizmu pozytywistycznego Comte'a nie może być jednoznaczna. Wynika to nie tylko z tego, że filozof ten przeszedł w swoich poglądach istotne zmiany, ale również z tego, że mimo jego sporego przywiązania do systematyczności, logicznej ścisłości i precyzyjności oraz konkretności są one w ważnych dla tej oceny punktach wieloznaczne, natomiast formułowane przez niego postulaty albo nie są przez niego realizowane, albo też w ogóle nie są realizowalne – jak chociażby postulat „ścisłego sprowadzania wszystkich zdań do jakiegoś faktu szczególnego lub ogólnego”. Rzecz jasna, oceny tej nie ułatwiają również pojawiające się w tym racjonalizmie niespójności – takie chociażby jakie pojawiają się między stawianiem na mający z natury elitarny charakter ludzki intelekt oraz mający egalitarny charakter zdrowy rozsadek. Można oczywiście uznać, że charakterystyczne dla tego racjonalizmu są jedynie poglądy Comte'a z okresu pisania *Wykładów o filozofii pozytywnej* oraz *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej*. Tak zresztą postąpiła część jego uczniów i najbliższych współpracowników, w tym uznawany za najbardziej wiarygodne źródło informacji o tym filozofie i tej filozofii E. Littré; tyle tylko, że wówczas pojawia się pytanie czy mamy jeszcze do czynienia z pozytywizmem Comte'a, czy też z pozytywizmem któregoś z comtystów¹². Można również odczytywać poglądy tego filozofa poprzez odnoszenie ich do

wspomnienia o Klotyldzie, miał wizję, a jednocześnie snuł plany nowego dzieła, *Syntezy subiektywnej*”. Por. tamże, s. 54 i n.

¹² Barbara Skarga uważa, że „ten schemat myślowy, jaki się uznaje powszechnie za typowy dla pozytywizmu końca XIX wieku, odpowiada właśnie filozofii Littrégo, a nie Comte'a”. Por. tamże, s. 139 i in.

takich postaci racjonalizmu, które nie tylko z ducha, ale i „z litery” były systematyczne i logiczne, a jednocześnie na tyle konkretne, aby jednoznacznie powiedzieć to, czego sam Comte w ten sposób nie chciał lub nie potrafił powiedzieć.

Z takim racjonalizmem mamy bez wątpienia do czynienia w filozofii Hegla. Były zresztą do niej robione tutaj odniesienia. Pozostają jednak wątpliwości, czy jednak nadmiernie nie „heglizujemy” comte’owski racjonalizm, bo przecież między tymi filozofami występują zasadnicze różnice. Comte niestety nie ułatwia określenia ani tych, ani też innych różnic w stosunku do wcześniejszych filozofów. Jeśli bowiem nawet już wymienia ich z nazwiska i mówi o poglądach któregoś z nich, to niejednokrotnie robi to w sposób tak ogólnikowy, że można dojść do wniosku, iż nie zadał sobie wielkiego trudu, aby gruntownie zapoznać się z nimi. Niekiedy zresztą można odnieść wrażenie, że to co przypisuje swoim poprzednikom jest jakimś kompletnym nieporozumieniem – przykładem może być zaliczenie Kartezjusza (natywisty) do zwolenników „słynnej tabula rasy”. Być może jednak określenie to bierze on nie w sensie dosłownym, lecz przenośnym, to znaczy nie chodzi mu o umysł „niezapisany” kartezjańskimi ideami i „prawdami wiecznymi”, lecz o umysł oczyszczony z teologicznych i metafizycznych urojeń. Jest to już jednak pewna interpretacja, a być może nadinterpretacja – rzecz jasna, korzystna dla Comte’a, tyle tylko, że nie wiadomo czy uprawniona.

W sytuacji tych i podobnych im wątpliwości pewnego rodzaju zdziwienie może budzić późniejsza kariera Comte’a i jego „racjonalnego pozytywizmu” w środowiskach tradycyjnie przywiązanych do logicznej ścisłości i jasności, to znaczy ludzi nauki oraz tych, którzy uprawiali filozofię nauki. Z tym środowiskiem związane były osoby skupione w tzw. Kole Wiedeńskim, które założone zostało przez Moritza Schlicka na Uniwersytecie Wiedeńskim w 1926 roku. Prezentowane przez nich stanowisko przyjęło się nazywać neopozytywizmem lub pozytywizmem logicznym. Jak się ma ten pozytywizm do stanowiska Comte’a pokazują m.in. poglądy jednego z najwybitniejszych członków tego Koła Rudolfa Carnapa (1891–1970). Wspólna dla nich jest bez wątpienia opozycja wobec metafizyki i metafizycyzmu; Carnap napisał nawet specjalną rozprawę pod wielce wymownym tytułem: *The elimination of Metaphysics through logical analysis of language* (1932). Tytułowa „eliminacja metafizyki” sprowadzona w niej została do eliminacji z nauki, w tym z scjentystycznie traktowanej filozofii, pozornych problemów oraz „etycznie normatywnych sposobów

stawiania pytań”¹³. W centrum jego zainteresowania znajdowała się jednak szeroko pojęta logika, a z filozofii pozostała w gruncie rzeczy filozofia nauki – naukowego odkrywania prawd, ich uzasadniania, sprawdzania itp. Kwestii tej poświęcone są m.in. jego rozprawy: *Der logische Aufbau der Welt* (1928) oraz *Abriss der Logistik* (1929)¹⁴. Oznacza to nie tylko zagęszczenie wartości naukowej comte'owskich rozważań „o systemie polityki pozytywnej” oraz „o całokształcie pozytywizmu”, ale także zredukowanie do minimum założeń i postulatów pojawiających się w *Wykładach o filozofii pozytywnej* oraz w *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej*. Carnapowi nie są bowiem już potrzebne ani comte'owskie „wycieczki” do historii (zawarte m.in. w „prawie trzech stadiów rozwoju ludzkiego umysłu”), ani nawet porządkujący obraz rozwoju nauki comte'owski „encyklopedyzm”. Do zbudowania „logicznego świata nauki” przydatne są mu natomiast comte'owskie założenia, że: 1) prawda nie jest czymś raz na zawsze danym, lecz czymś, co się staje w procesie naukowego poznania; 2) proces ten podlega i powinien podlegać logicznym regułom, w tym regule sprawdzania „wszystkich zdań” poprzez ich konfrontowanie z faktami. Carnap zaproponował nawet taką metodę owego sprawdzania, które – w jego przekonaniu – umożliwi określenie stopnia prawdopodobieństwa tych zdań¹⁵.

Propozycja ta została poddana krytycznej analizie m.in. przez Karla R. Poppera. W swojej *Logice odkrycia naukowego* „dawnym pozytywi-

¹³ „Logiczna analiza filozoficznych problemów – pisał – pokazuje obecnie, że mają one zróżnicowany charakter. Przy pytaniach przedmiotowych, których przedmioty nie występują w profesjonalnych naukach, krytyczna analiza pokazuje, że są to pytania pozorne. Domniemane zadania metafizyki, filozofii wartości oraz etyki (w sytuacji, w której powinna być dyscypliną normatywną, a nie psychologiczno-społecznym badaniem faktów) są to zadania pozorne, nie mające żadnej teoretycznej treści, są one jedynie emocjonalnie podbudowanymi opiniami, sprawiającymi u słuchacza powstrzymanie uczuć lub pragnień”. R. Carnap, *Philosophie und Syntax*; podają za: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 221.

¹⁴ Ta ostatnia w wersji angielskiej (rozszerzonej w stosunku do niemieckiej) opublikowana została (w 1958 roku) pt. *Introduction to Symbolic Logic and Its Applications*.

¹⁵ „Zgadzam się, że nie może być stworzony aparat indukcyjny, jeśli jego celem ma być odkrycie nowych teorii. Wierzę jednak, że może być zbudowany aparat indukcyjny ze znacznie skromniejszymi celami. Jeśli dane są pewne obserwacje e i hipoteza h (w formie prognozy lub zbioru praw), to wówczas [...] w wielu przypadkach na drodze czysto mechanicznej procedury, możliwe jest określenie prawdopodobieństwa logicznego, czyli stopnia potwierdzenia h na podstawie e ”. Por. R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, New York–London 1966, s. 77 i d.

stom” – w tym Comte’owi – poświęca on niewiele miejsca. Interesują go bowiem przede wszystkim „pozytywiści współcześni”, zwłaszcza filozofowie i uczeni związani z Kołem Wiedeńskim; jednym z częściej przywoływanych i krytykowanych spośród nich jest Rudolf Carnap. Przyznaje on, że „pozytywiści współcześni skłonni są wyraźniej [niż dawniejsi – uwaga Z.D.] dostrzegać, że nauka jest raczej systemem zdań niż systemem pojęć. Pragną przeto przyjmować jako naukowe lub uprawnione jedynie te zdania, które są redukowalne do elementarnych (lub «atomowych») zdań doświadczeniowych, do «sądów postrzeżeniowych», «zdań atomowych», «zdań protokolarnych» lub jeszcze innych. Jasne jest zatem, że wynikające stąd kryterium demarkacji identyczne jest z postulowaniem jakiejś logiki indukcyjnej»¹⁶.

I na tym właśnie polega ich podstawowy błąd, bowiem logiką stosowaną w dyscyplinach formułujących teorie naukowe jest i powinna być logika dedukcyjna, w tym dedukcyjna „logika odkrycia naukowego”; w przywołanym tutaj dziele Popper sformułował generalne zasady tej logiki – składają się one z czterech „kroków” poznawczych, to znaczy: 1) postawienia racjonalnie rozstrzygalnych problemów; 2) sformułowania możliwie wielu i możliwie śmiałych, ale rozstrzygalnych hipotez; 3) rozstrzygnięcia ich nie (jak proponują „współcześni pozytywiści”) poprzez weryfikację (wykazywanie prawdziwości), lecz poprzez falsyfikację (podjęcie próby wykazania ich fałszywości); 4) sformułowanie nowej, bardziej racjonalnej sytuacji problemowej, bowiem pewne dopuszczane wcześniej możliwości zostały już wyeliminowane w wyniku sfalsyfikowania niektórych hipotez; i rzecz jasna, cała ta dedukcyjna logika naukowego odkrywania zaczyna się od nowa. Przy okazji tej krytyki pozytywistycznej „logiki indukcyjnej” Popper postawił pod wielkim znakiem zapytania sens walki (zarówno „dawnych”, jak i „współczesnych pozytywistów”) z [...] metafizyką¹⁷. Bez wątpienia, jest to trafienie w jeden z bardziej „czułych” punktów pozytywizmu (bo wygląda na to, że walczą oni z przysłowiowymi „wiatrakami”).

¹⁶ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 35.

¹⁷ „Jeżeli pragniemy, by wyrazy «nonsensowny» lub «bezsensowny» oznaczały na mocy definicji tyle tylko, co «nie należący do nauki empirycznej», wówczas charakterystyka metafizyki jako nonsensu pozbawionego znaczenia byłaby trywialna, metafizykę bowiem zwykle definiuje się jako nieempiryczną. Pozytywiści zaś oczywiście wierzą, że o metafizyce potrafią powiedzieć dużo więcej niż to, iż niektóre jej twierdzenia mają charakter nieempiryczny” (por. tamże).

Bardziej „zagmatwany filozoficznie” jest popperowski zarzut popadnięcia przez Carnapa (i innych „współczesnych pozytywistów”) w psychologizm; przede wszystkim dlatego, że Popper pojęciu „psychologizm” nadaje specyficzne znaczenie. Przypomnijmy zatem, że termin ten pojawia się po raz pierwszy w *Badaniach logicznych* E. Husserla – ich autor podjął tam próbę uwolnienia „czystej logiki” od owego „psychologizmu”. Jednak jednym z postawionych mu zarzutów przez krytyków tego dzieła było popadnięcie w psychologizm. Husserl uznał w jakiejś mierze jego zasadność i w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* podjął kolejną próbę uwolnienia swojej filozofii od psychologizmu – owa tytułowa „czysta fenomenologia”, to fenomenologia wolna m.in. od psychologizmu¹⁸. Znaczący husserlowski filozof twierdzi, że sam Husserl pojęciu „psychologizm” przypisywał różne znaczenia. I tak, zdaniem R. Ingardena, pod pojęciem tym początkowo rozumiał on „traktowanie pewnych przedmiotów niepsychicznych – takich jak mnogość, liczba itp. – jako psychicznych. Klasa tych traktowanych jako psychiczne niepsychicznych przedmiotów znacznie została wzbogacona po rozszerzeniu przez niego badań z obszaru matematyki na obszar logiki, a ściślej, jej filozoficznych podstaw – oznaczało to bowiem „zwrócenie się ku filozofii transcendentalnej, wychodzącej od świadomości i „czystego podmiotu”, zwrócenie się zakładające „zasadniczy prymat tej ostatniej i całkowitą oczywistość jej poznania w spostrzeżeniu immanentnym”¹⁹. Natomiast zdaniem A. Półtawskiego, husserlowska opozycja psychologizm – antypsychologizm ma praktycznie nieograniczony zakres w świadomości ludzkiej oraz może się pojawiać i faktycznie się pojawia we wszystkich dyscyplinach naukowych²⁰.

¹⁸ W *Ideach* psychologizm Husserl łączy „z naturalnym nastawieniem” oraz z pojmowaniem związku między *świadomością i naturalną rzeczywistością* przez „naiwnego” człowieka. „By sobie to wyjaśnić – pisał – poszukajmy ostatecznego źródła, z jakiego czerpie swe soki generalna teza [dotycząca] świata, którą spełniam w naturalnym nastawieniu, która zatem umożliwia to, że świadomościowo zastają naprzeciw siebie istniejący świat rzeczy, że w tym świecie sobie przypisuję pewne ciało i teraz mogę siebie samego do tego świata zaliczyć. Oczywiście tym ostatecznym źródłem jest *doświadczenie zmysłowe*”. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975, s. 113 i d.

¹⁹ Por. R. Ingarden, *Filozofia Edmunda Husserla. Zarys encyklopedyczny*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 6 i d.

²⁰ Por. A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Warszawa 1973, s. 406 i d.

U Poppera kategoria ta pojawia się w rozdziale poświęconym „problemom bazy empirycznej” i łączona jest – po pierwsze z kwestią „doświadczenia postrzeżeniowego”, a po drugie z redukowaniem „nauk empirycznych do postrzeżeń zmysłowych”. Myślicielem, którego tak ujęty problem „bazy” „dręczył szczególnie”, miał być najpierw J.F. Fries (autor *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft*), a później Neurath i Carnap; pierwszy z nich „nauczał, iż twierdzeń naukowych nie należy przyjmować *dogmatycznie*, lecz powinniśmy je *uzasadniać*. Jeżeli domagamy się uzasadnienia drogą racjonalnego dowodzenia w sensie logicznym, zmuszeni jesteśmy wówczas do przyjęcia poglądu, że *zdania mogą być uzasadnione jedynie przez zdania*. Żądanie, by wszystkie zdania uzasadnione były logicznie [...] musi zatem doprowadzić do *regressus ad infinitum*. Jeżeli pragniemy uniknąć niebezpieczeństwa dogmatyzmu na równi z *regressus ad infinitum*, wydaje się, że jedyną ucieczką stanowi *psychologizm*, czyli teoria, wedle której zdania uzasadnić można nie tylko przez zdania, ale także przez doświadczenie postrzeżeniowe. W obliczu tego trylematu [...] Fries, a z nim niemal wszyscy epistemologowie pragnący badać problem wiedzy empirycznej, wybierali psychologizm”²¹.

Do tych epistemologów Popper zalicza m.in. Carnapa; „Teza jego brzmi, iż wszelkie dociekanie filozoficzne dotyczy «form mowy». Logika nauki badać musi «formy języka nauki». Nie mówi ona o «przedmiotach» (fizycznych), lecz o słowach: nie o faktach, lecz o zdaniach”. W ten sposób problem uzasadniania w nauce sprowadzony został przez niego do problemu „sprawdzania zdań przez zdania” – jedyna „nowość”, którą on proponuje to „przełożenie ich na sformułowania w «ujęciu formalnym». Powiada on, że zdania nauki sprawdza się «za pomocą zdań protokolarnych»”; ponieważ jednak zdania protokolarne uważa się za twierdzenia lub zdania, «które nie wymagają konfirmacji, lecz stanowią podstawę dla wszystkich innych zdań nauki», stwierdzenie Carnapa sprowadza się do powiedzenia [...], że zdania protokolarne mówią o tym, co jest „dane”: o „danych zmysłowych”. [...] Widać stąd zupełnie wyraźnie, że teoria zdań protokolarnych nie jest niczym innym, jak psychologizmem przetłumaczonym na ujęcie formalne”. Nie jest ona oczywiście również niczym innym niż „przetłumaczonym na ujęcie formalne” sensualizmem oraz „naturalistycznym dogmatyzmem” – wyrażającym się w nie mającym racjonalnego uza-

²¹ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, wyd. cyt., s. 80 i d.

sadnienie przekonaniu, że jedynym pewnym gruntem, po którym można i powinno się w nauce poruszać jest świat materialny (cielesny); „zdanie protokolarne – jak sama nazwa wskazuje – winno zapisywać, protokołować bezpośrednio obserwacje lub postrzeżenia” tego, co w tym świecie faktycznie miało lub ma miejsce. Jest to w gruncie rzeczy comte'owski postulat „ściśłego sprowadzania wszystkich zdań do jakiegoś faktu szczególnego lub ogólnego”.

Wykład VIII

Racjonalność poincaré'owska

Henri Poincaré (1854–1912) już za swojego życia stał się postacią znaną (nie tylko we Francji) i uznawaną za autorytet naukowy – przede wszystkim w naukach ścisłych, takich jak matematyka oraz fizyka teoretyczna. Wyrazem tego uznania było m.in. wyróżnienie go przez kilkanaście wyższych uczelni doktoratem honorowym¹. Podobnie jak inni wybitni intelektualiści tamtych czasów wypowiadał się nie tylko w kwestiach naukowych, ale także filozoficznych – jego nazwisko przyjęło się łączyć z tzw. konwencjonalizmem, rozumianym jako określonego rodzaju filozofia nauki². Lektura jego rozpraw przekonuje, że ten filozoficzny samouk (akademickie wykształcenie otrzymał w zakresie matematyki i techniki najpierw w École polytechnique, a później w École national supérieure des mines) potrafił dostrzec w naukach ścisłych nie tylko jej prawa czy prawa, ale także ogólne zasady, w tym zasady ich rozwoju w przeszłości i w przyszłości. Przedstawił je w rozprawach: *Nauka i hipoteza* (1902), *Wartość nauki* (1905), oraz *Nauka i metoda* (1908). Napisane zostały one w formie eseistycznej, z charakterystyczną dla tego gatunku wypowiedzi swobodą, dygresyjnymi wtrąceniami oraz odniesieniami do osób i problemów, które znajdowały się wówczas w centrum uwagi środowisk intelektualnych. Ten sposób wypowiadania się na ważne tematy miał we Francji długie tradycje (sięgające czasów M. Montaigne'a) i nigdy nie można być przy nim pewnym, co stanowi w nim wyrafinowaną intelektualnie i dotykającą sedna problemu aluzję, a co jedynie retoryczną figurę.

¹ Listę tych wyróżnień podają D. Leszczyński i K. Szlachcic we *Wprowadzeniu do francuskiej filozofii nauki* (Wrocław 2003). Autorzy ci podkreślają, że „współcześni mu i badacze późniejszych pokoleń określali go mianem geniusza i stawiali w jednym rzędzie z takimi uczonymi, jak Izaak Newton, Carl F. Gauss czy Albert Einstein” (tamże, s. 66).

² W świetle tej filozofii, „pewne twierdzenia nauk ścisłych, błędnie uchodzące za opisy świata oparte na rejestrach i generalizacji doświadczenia, są faktycznie ustanowionymi sztucznie tworem, a motywem ich uznania nie jest przymus empirii, lecz inne względy, nade wszystko wygoda, korzyść umysłowa, a także walory estetyczne”. Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, s. 145 i d.

Stosunkowo najmniej tego rodzaju wątpliwości wywołuje jego *Wartość nauki*. Rozprawę tę można porównać do *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Wprawdzie nazwisko ostatniego z nich ani razu w niej się nie pojawia, ale problem wyjściowy obu uczonych i filozofów jest taki sam – wyraża go tytułowe pytanie *Medytacji I*: „o czym można wątpić?”; Poincaré uzupełnia je pytaniem: „o czym wątpią inni stawiający problem wartości nauki?”³. Generalnie jednak w obu przypadkach chodzi o to samo, to jest o racje (w możliwie najściślejszym tego słowa znaczeniu) do takiego wątpienia, które będzie nie destruktywne, lecz konstruktywne poznawczo, to znaczy uwalniające ludzkie myślenie od błędów, a jednocześnie prowadzące do prawdy; już w pierwszym zdaniu autor *Wartości nauki* stwierdza, że „Poszukiwanie prawdy powinno być celem naszej działalności; jest to jedyny godny jej cel”⁴. Odpowiedź na to pytanie Poincaré umieszcza w szerszym kontekście krytyki czterech rodzajów skrajności poznawczych. Zestawione zostały one przez niego we wzajemnie dopełniające i wykluczające się pary – pierwszą z nich stanowi skrajny intelektualizm oraz skrajny sceptycyzm, natomiast drugą skrajny logicyzm, nazywany przez niego „analizmem” oraz skrajny „empiryzm”.

Mimo że rzadko wymienia on z nazwiska przedstawicieli tych skrajności w nauce i w filozofii, to przynajmniej w niektórych przypadkach można się zorientować o kogo chodzi. I tak, w krytyce skrajnego intelektualizmu chodzi mu przede wszystkim o Kartezjusza. Świadczy o tym nie tylko powtórzenie tytułowego pytania *Medytacji I*, ale także odwołanie się do kartezjańskiego porównania budowy systemu filozoficznego do wznoszenia budowli (domu); w *Wartości nauki* mowa jest o „przebudowie miasta, gdzie się burzy stare gmachy, aby zrobić miejsce nowym budynkom”. Poincaré zgadza się z autorem *Medytacji o pierwszej filozofii* co do tego, że należy do wszystkiego podchodzić krytycznie, ale jest przeciwko przedrzadaniu się tego krytycyzmu „w bezlitosne burzenie przestarzałych gma-

³ Ci „inni” to przede wszystkim autor *Dogmatu i krytyki* Édouard Le Roy, dzieła opublikowanego mniej więcej w tym samym czasie, w którym napisana została *Wartość nauki*. Przybliżenie postaci tego słabo znanego w Polsce (i niejednokrotnie opacznie przedstawianego) filozofa oraz jego poglądów znajduje się w cytowanym już tutaj *Wprowadzeniu do francuskiej filozofii nauki* – jego autorzy trafnie zauważają, że Le Roy przez swoich współczesnych był odbierany przede wszystkim jako „radyczny modernista katolicki” (to znaczy myśliciel religijny), a dopiero w dalszej kolejności jako filozof nauki (radyczny konwencjonalista); dzisiaj raczej eksponuje się to drugie niż to pierwsze (przywołując jego nazwisko przy okazji sporów o wartość nauki).

⁴ Por. H. Poincaré, *Wartość nauki*, Warszawa 1908, s. 1 i d.

chów” aż do „pierwszych podstaw”. Postępowanie takie porównuje on do pracy Penelopy, która wznosi „efemeryczne budynki”, które „niebawem własnymi rękami znowu musi burzyć od podstaw do szczytu”. Konsekwencją takiego postępowania w nauce jest traktowanie teorii naukowych jako czegoś nietrwałego, przypadkowego i w gruncie rzeczy niewartego zapamiętania – w świetle stanowiska skrajnych intelektualistów, „teorie rodzą się dziś, aby jutro stać się modnymi, pojutrze klasycznymi, popo jutrze przestarzałymi i aby popaść w zapomnienie”, i tylko od ich woli zależy to czy będą trwały dzień dłużej czy dzień krócej. Jest to oczywiście arbitralne, a co za tym idzie również nieracjonalne (nie mające za sobą mocnych racji).

Analogiczny zarzut arbitralności oraz nieracjonalności stawia Poincaré skrajnym sceptykom. Charakterystyczne dla ich stanowiska mają być „rozpaczliwe przeświadczenia”, że po pierwsze „nie da się ocalić żadnej wartości nauki”, a po drugie język ludzki nie jest w stanie adekwatnie wyrazić przeżywanych przez człowieka stanów psychicznych. W konsekwencji ta – jak ją określa autor *Wartości nauki* – „antyintelektualistyczna filozofia”, „skazuje się na niezdolność przenoszenia” [informacji – uwaga Z.D.] lub też – co to samo oznacza – jest „filozofią zasadniczo wewnętrzną; a przynajmniej to, co się z niej przenosić daje, składa się z samych przeczeń”. Przykładem takiej filozofii są dla niego poglądy Édouarda Le Roy; w świetle tych poglądów „inteligencja odkształca wszystko, czego się dotknie, a dotyczy to w wyższym jeszcze stopniu takiego jej niezbędnego narzędzia, jakim jest mowa”⁵. Jedynym zatem co sceptykom pozostaje to „akt rozpaczliwej wiary” w jakąś nadludzką siłę, która wybawi ich z tej niemocy, czyli zwrócenie się w kierunku Boga. Warto przypomnieć, że skrajny intelektualizm (w wydaniu kartezjańskim) również zmuszony był szukać oparcia w Bogu. Wprawdzie Poincaré o tym nie mówi w *Wartości nauki*, niemniej jego krytyka skrajności ma na celu wykazanie, że zbiegają się one w swoich ostatecznych konsekwencjach.

Widoczne jest to również w jego krytyce podejścia „analityków”. Zarzuca im skłonność do zamykania wszystkiego w ostatecznych i niepodważalnych formułach; postępowanie to porównuje do postępowania francuskiego budowniczego fortec Vaubana, który „krocząc ku jakiejś

⁵ Por. tamże, s. 137. Dodaje on przy tym (trafnie rozpoznając generalną intencję swego oponenta), że „jeśli Le Roy uznaje inteligencję za zupełnie bezsilną, to tylko dlatego, aby przyznać tym większą rolę innym źródłom poznania: na przykład sercu, uczuciu, instynktowi lub wierze”.

twierdzy, nie pozostawia niczego na los przypadku”. Ma to im dawać poczucie całkowitej pewności oraz przekonanie o bezwzględnej prawdziwości osiągniętych wyników poznawczych. W *Wartości nauki* nie twierdzi on, że stosowane przez nich procedury są niepewne, a osiągnięte wyniki nieprawdziwe. Twierdzi natomiast, że nie wzbogacają one treściowo naszej wiedzy; a o poszukiwaniu takiej upragnionej przez nich „krainy” jaką jest „zupełnie czysta logika”, to znaczy logika nie uwikłana ani w psychologię, ani w fizjologię, napisał, że „prowadzi nas zawsze do samych tautologii”; nieco dalej dodawał: „nie może ona stworzyć niczego nowego: z samej tylko logiki nie może się wyłonić żadna wiedza”⁶. Stawia im także zarzut posługiwania się „sztucznym językiem” oraz rozwiązywania problemów, które są tak proste, że nie wymagają jakichś specjalnych dowodów; przykładowym „analitykiem” mnożącym problemy jest dla niego matematyk Méray, który uznał za podlegające wątpieniu to, że „kąt zawsze można podzielić na dowolną liczbę równych części” i dla wykazania prawdziwości tego twierdzenia potrzebował kilku stron.

Na pierwszy rzut oka zasadniczo odmienne ma być podejście „empiryków”. Dla nich bowiem nic co zależy wyłącznie od umysłu nie jest ani oczywiste „samo przez się”, ani też oczywiste w wyniku samych formalno-logicznych operacji. Natomiast oczywiste mają być tzw. „fakty doświadczalne”, nazywane wówczas również faktami „czystymi” lub „surowymi”, to znaczy nie uwikłanymi w żadną teorię, żadne założenie, żaden język itd.⁷ Już w swojej *Nauce i hipotezie* nazwał takie podejście do faktów „naiwnym dogmatyzmem” i podjął tam próbę wykazania jego bezzasadności, korzystając w tej argumentacji z ustaleń ówczesnej fizjologii i psychologii. W *Wartości nauki* nie tylko powtórzył tę argumentację, ale także wzbogacił ją o racje wskazujące na analogię występującą między „czysto logicznymi” faktami analityków oraz „czysto doświadczalnymi” faktami „empiryków”. Natomiast w *Nauce i metodzie* wskazał na kolejny „trop” odwodzący od „naiwnego dogmatyzmu” oraz prowadzący do rzeczywistego racjonalizmu; stanowi go fakt, że [...] „nie możemy poznać wszystkich faktów, gdyż ilość ich jest praktycznie nieskończona. Trzeba tedy wybrać; skoro tak, czyż przy wyborze tym mielibyśmy po prostu ulegać naszej ciekawości [byłoby to irracjonalne – uwaga Z.D.]; czy nie lepiej kie-

⁶ Por. tamże, s. 12 i d.

⁷ Jak zróżnicowane było wówczas w filozofii francuskiej rozumienie „faktu” pokazuje Barbara Skarga w rozprawie *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975, s. 14 i d.

rować się użytecznością, naszymi potrzebami praktycznymi, a zwłaszcza moralnymi; czy nie mamy nic lepszego do roboty, jak rachowanie liczby robaczek istniejących na naszej planecie?”⁸.

Warto również odnotować pojawienie się w *Wartości nauki* krytycznych uwag pod adresem Comte'owskiego „racjonalnego pozytywizmu”. Wyrażają one sprzeciw Poincarégo, po pierwsze wobec prób nadmiernego eksponowania praktycznych kryteriów w ocenie nauki (w tym przypadku oceniania ich z punktu widzenia przydatności społecznej), po drugie wobec „doprowadzania” nauk podstawowych (takich jak astronomia czy fizyka teoretyczna) do filozofii społecznej (socjologii) oraz uznania tej ostatniej za najważniejszą dyscyplinę. Próbowo tym zarzuca on nie tyle naiwność, co „krótkowzroczność” oraz popadnięcie w wewnętrzną sprzeczność⁹.

Wszystkie wymienione wyżej opcje uznaje Poincaré za przybliżające uczonych w małym stopniu do prawdy. W części postulatywnej (afirmatywnej) *Wartości nauki* przedstawia on takie założenia i tezy, które w jego przekonaniu poszukiwanie prawdy mogą uczynić i czynią bardziej efektywnym. Adresowane są one do tej stosunkowo nielicznej grupy osób, która dążenie do prawdy uznaje za „jedyny godny cel życia” i – co nie mniej istotne – realizacji tego celu chce i potrafi poświęcić swoje życie. W *Wartości nauki* nie ma wprawdzie w miarę całościowego wizerunku tych osób, jednak z pojawiających się w różnych miejscach uwag wyłania się pewien ideał uczonego. A zatem, uczony to taka osoba, która stawia sobie maksymalistyczne cele, a jednocześnie uświadamia sobie, że celów tych ani szybko, ani też w dającej się przewidzieć przyszłości nie osiągnie. Jest to również ktoś kto żyje niezadowolaniem oraz cierpieniem („brak cierpienia stanowi ideał negatywny, który osiągnęłoby się najpewniej przez unicestwienie świata”). Rzecz jasna, nie chodzi mu o każde niezadowolenie oraz o każde cierpienie, lecz o takie, które sprawiają, że uczony

⁸ Por. H. Poincaré, *Nauka i Metoda*, Warszawa 1911, s. 5. „Rachowanie” to jest również przejawem naiwnej wiary w to, że gdy w końcu uda się nam te wszystkie „robaczki” policzyć, osiągniemy przynajmniej w jakimś aspekcie pełną wiedzę o naszej planecie; mniejsza o to, że nowe „robaczki” przeszły już takie zmiany ewolucyjne (nazywane w zoologii „mutacjami”), że są mało podobne do „starych”.

⁹ „August Comte – nie wiem, w jakim miejscu – powiedział, że nie warto by starać się o poznanie składu słońca, gdyż wiedza ta nie dałaby się zgoła zużytkować dla socjologii! Jakże mógł on być tak krótkowidzącym? Czyż nie widzieliśmy dopiero co, że dzięki astronomii właśnie ludzkość przeszła [...] ze stanu teologicznego do pozytywnego? Z tego to zdawał on sobie sprawę, gdyż to było już za jego czasów faktem dokonany”. Por. tamże, s. 106 i d.

nie zaprzestaje dążenia do prawdy (mimo że „prawda bywa często okrutna” i nierzadko jest on „przerażony prawdą”). Na pytanie: jak ta „filozofia uczonego” ma się do racjonalności Poincaré nie udziela wprawdzie jednoznacznych odpowiedzi, niemniej można się domyślać przynajmniej tyle, że chodzi w niej o „racje” w pozalogicznym sensie tego słowa, to znaczy o „racje” psychologiczne, sytuujące się na takim poziomie ludzkiej psychiki, że z trudem poddają się intelektualnemu oglądowi.

Podobnie jest z innymi „racjami” uznawanymi przez autora *Wartości nauki* za esencję (istotę) życia uczonego; takimi chociażby, jakie zostały wskazane przez niego w ostatnich akapitach tego dzieła; napisał tam m.in.: „Musimy cierpieć, musimy pracować, musimy płacić za miejsce na widoku, lecz czynimy to wszystko, aby wiedzieć, a przynajmniej aby inni wiedzieli kiedyś”¹⁰. Dla „czystych” logików („analityków”) tego rodzaju stwierdzenia nie przedstawiają i nie mogą przedstawiać większej wartości poznawczej – są bowiem zbyt wieloznaczne i w gruncie rzeczy nie poddają się logicznej kontroli. Natomiast w przekonaniu Poincarégo albo wyrażają głęboką mądrość (racjonalność), albo też niemal jej „dotykają”. Logik „czysty” oczywiście zapyta: „dotykają czy nie dotykają i co to znaczy, że dotykają?” – bo według niego „furtka” prowadząca do prawdy musi być „domknięta”. Zdaniem autora *Wartości nauki*, dobrze byłoby ją „domknąć”, ale nie za cenę zamknięcia sobie drogi do czegoś nowego, a jednocześnie istotnego poznawczo. Inaczej mówiąc, trzeba to i owo poświęcić z logicznej ścisłości w zamian za filozoficzną i psychologiczną głębię.

Dla tej trudnej do zaakceptowania tezy (nie tylko dla „czystych” logików, ale także matematyków) podaje on w *Wartości nauki* obszernie wyjaśnienie i uzasadnienie, składające się zarówno z elementów wiedzy naukowej, jak i kolejnych śmiałych hipotez. Można w nim wyróżnić co najmniej trzy wzajemnie dopełniające się bloki wywodowe. W pierwszym z nich Poincaré wskazuje na podmiotowe źródła wiedzy naukowej oraz opisuje i wyjaśnia ich funkcjonowanie, w drugim analogiczny zabieg poznawczy wykonuje w stosunku do źródeł przedmiotowych, natomiast w trzecim określa status nauki (ujętej jako wynik działalności uczonych). Całość tych wywodów dopełnia próba odpowiedzi na pytanie o status

¹⁰ I dalej, w podobnym stylu: „Co tylko nie jest myślą, jest czystą nicością, gdyż myśl jedynie pomyśleć możemy i wszystkie wyrazy, za pomocą których mówimy o rzeczach, nie mogą wyrażać niczego, oprócz myśli; jeśli ktoś powiada, że poza myślą jest jeszcze coś innego, wygłasza więc twierdzenie, które nie może mieć sensu. [...] Myśl jest tylko błyskiem na tle długiej nocy. Lecz błysk ten właśnie jest wszystkim” (tamże, s. 178).

świata materialnego (przyrodniczego). Pojawienie się w tej rozprawie tych trzech bloków wywodowych oraz – na końcu – tego pytania stanowi kolejny argument na rzecz sformułowanej już tutaj tezy, że jej autor mieści się w formule myślenia kartezjańskiego lub – po prostu – jest kartezjańczykiem (rzecz jasna, nowego typu)¹¹. Co więcej, rozprawę tę można uznać w jakiejś mierze za powtórkę z *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza – powtórkę zawierającą elementy krytyczne, wprowadzające istotne korekty do stanowiska kartezjańskiego¹². Warto się zatem nieco uważniej przyjrzeć tym wywodom.

Na początku wskazane zostają w nich podmiotowe źródła wiedzy. Okazują się nimi zmysły, wyobraźnia i umysł. Generalne pytanie postawione przez Poincarégo dotyczy jednak nie tyle tego, jakie to są źródła, co tego, jakie są zasady ich funkcjonowania oraz jaka jest ich płodność poznawcza. Odpowiadając na te pytania twierdzi on, że:

1) zmysły stanowią pewnego rodzaju zdolności przystosowania bodźców świata zewnętrznego do struktury fizjologicznej człowieka, że struktura ta stanowi funkcjonalną całość, to znaczy „grupę czułych włókien” w których akcja i reakcja są ze sobą zsynchronizowane, że w synchronizacji tej obowiązuje zasada: „minimum sił własnych – maksimum korzyści”, że zasada ta jest wyrazem „nieświadomego oportunizmu” (jest to pierwszy z tropów prowadzących do poznania tajemnic wymienionej wyżej „furtki”), że w końcu to, co jest efektem aktywności zmysłów stanowi „mgławicę wrażeń”;

2) wyobraźnia stanowi zdolność przeobrażania owej „mgławicy” na elementy, to znaczy „powierzchnie jako granice objętości lub części przestrzeni, linie jako granice powierzchni oraz punkty jako granice linii”, zaś

¹¹ Za kartezjańczyka uznaję każdego takiego filozofa, który – tak jak Kartezjusz – po pierwsze „odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu” i zwraca w kierunku „subiektywizmu transcendentnego”, po drugie przyjmuje „ideę nauki uniwersalnej”, po trzecie przyjmuje, że nauka taka stanowi „możliwy cel możliwej praktyki”, po czwarte zaś, że ta uniwersalna nauka musi mieć postać systemu dedukcyjnego”; E. Husserl, za którym podaje tę charakterystykę kartezjańczyka, dodaje: „systemu dedukcyjnego, którego cała budowa powinna się opierać na ugruntowującym dedukcję aksjomatycznym fundamentie” (por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 9 i d.). Dopowiem zatem, że kartezjańczyka odróżniam od „filozofa kartezjańskiego” po tym właśnie, że temu pierwszemu wystarczy hipotetyczno-dedukcyjny fundament, natomiast drugi pewnie się czuje wyłącznie na fundamentie aksjomatyczno-dedukcyjnym.

¹² Szerzej na ten temat, por. Z. Drozdowicz, *Les Méditations cartésiennes d'Henri Poincaré*, en: *L'esprit cartésien*, Actes du XXVI^e Congrès de l'Association de Philosophie de Langue Française, édités par: B. Bourgeois et J. Hevet, Paris 2000, p. 1097 (et plus loin).

pojawienie się tych trzech i tylko trzech elementów jest potwierdzeniem, iż również wyobraźnia kieruje się zasadą „minimum”, dalej, że „płodzi” ona nie tylko porządkujące „mgławicę wrażeń elementy”, ale także wprowadzające do jej wytworów dysharmonię i różne sprzeczności;

3) podstawowa funkcja umysłu sprowadzona zostaje do eliminowania tych sprzeczności, w ten sposób, że mając do wyboru szereg różnych możliwości (np., „może wybierać pomiędzy przestrzenią o czterech wymiarach i przestrzenią trójwymiarową”) z zasady wybiera te, które bądź to zawierają minimum sprzeczności, bądź minimalizują szansę ich pojawienia się; że inna istotna i dopełniająca tę pierwszą funkcja umysłu sprowadza się do „lekkiego popychania” („*un coup de pouce*”) wyobraźni i zmysłów do ściślejszego współdziałania, co umożliwi zapobieganie sprzecznościom (jest to drugi z tropów prowadzących do poznania tajemnic owej „furtki”); czyni to oczywiście z tego samego co poprzednio „nieświadomego oportu- nizmu”.

W drugim z Poincaré’owskich bloków wywodowych analizowane są takie przedmiotowe źródła wiedzy jak pojęcia, twierdzenia i teorie naukowe, czyli – jak je nazywa autor *Wartości nauki* – „subtelne konstrukcje, które całkowicie wysnuwamy z naszego umysłu”. Rzecz dotyczy jednak tylko tych „subtelnych konstrukcji”, które pojawiają się w matematyce, astronomii i fizyce. Inne nauki albo Poincarégo w ogóle nie interesują, albo też stoi na stanowisku, iż są one w zbyt małym stopniu zależne od umysłu, aby je uznać za zdolne do generowania „subtelnych konstrukcji” intelektualnych. A zatem na początek matematyka – jego zdaniem: a) dostarcza ona uczonym „wygodnego sposobu wysławiania się” („nasz zwykły język jest zbyt ubogi i zbyt nieokreślony, aby mógł się nadawać do wyrażenia stosunków tak subtelnych, urozmaiconych i ścisłych” z jakimi mamy do czynienia w nauce); b) daje im „do ręki” bogate środki wnioskowania, zwłaszcza wnioskowania przez analogię (pozwalające się „wznieść ponad chaos obserwacji” i dostrzec „wewnętrzzną harmonię”); c) jest im pomocna w wyrobieniu „poczucia symetrii” oraz „wycucia prostoty”. Zależność między matematyką i astronomią oraz fizyką jest zdaniem Poincarégo obustronna. Dla uzasadnienia tej tezy podaje on szereg przykładów takich problemów matematycznych, które mają swoje źródła w fizyce; należy do nich m.in. zagadnienie liczby całkowitej oraz funkcji nieciągłych. Z kolei astronomia ma pokazywać „jak mały jest człowiek cielesnie i jak wielki duchowo” („umysł jego bowiem może objąć cały ten bezmiar świetlny, w którym ciało jego jest jedynie ciemnym punktem, i napawać

się jego milczącą harmonią”), a także skłaniać uczonego do ufania umysłowi i nieufania zmysłom oraz doskonalić jego wyobraźnię; dzięki astronomii „wyobraźnia, niczym orle oko, którego nie oślepią słońce, może spoglądać wprost w oblicze prawd”, w tym takich generalnych prawd jak te, że wszystko we Wszechświecie podlega jednolitym zależnościom, że zależności te stanowią harmonijną całość, że umysł uczonego może „wejść w układy” z tą harmonijną całością, że owo „wejście w układy” daje mu szansę dojścia do „nieskończenie dokładnych praw”, że prawa te są w gruncie rzeczy proste, a ich prostota powinna mu „służyć za dobrą naukę” itd.

Bardziej złożona jest Poincaré'owska analiza takiego przedmiotowego źródła wiedzy, jaką jest fizyka. Poincaré umieszcza ją bowiem w dwóch dopełniających się perspektywach historycznych, to znaczy jej historii przeszłej oraz przyszłej. W tej pierwszej wyróżnia dwa etapy rozwoju i postępu tej nauki – niższy, nazywany przez niego „fizyką sił centralnych” oraz wyższy, nazywany „fizyką zasad”. Porównanie ze sobą tych etapów skłania go do sformułowania generalnego wniosku, że „żyjemy w przededniu poważnych zmian” w fizyce, oraz że zmiany te będą dla niej „zabawienne”; „być może przyjdzie zbudować nam zupełnie nową mechanikę, której zaledwie się domyślamy, a w której – ze względu na bezwładność rosnącą wraz z prędkością ruchu – prędkość światła stałaby się nieprzekraczalną granicą”¹³. Generaliów takich w tym bloku wywodów jest jednak więcej; należą do nich m.in. twierdzenia, że: 1) w fizyce miał miejsce nieustanny postęp; 2) postęp ten zawdzięcza ona głównie astronomii (zanim stała się samodzielną nauką „naśladowała astronomię”, np. „traktując atomy tak jak astronomia gwiazdy”); 3) pojawienie się idei „sił centralnych” było efektem zbyt wiernego podążania za astronomią; jednak „nadszedł dzień, w którym koncepcja sił centralnych nie wydawała się już wystarczająca” i fizycy zastąpili ją „pewnymi zasadami ogólnymi”¹⁴.

¹³ Por. tamże, s. 135. Warto przypomnieć, że twierdzenia te formułowane były w tym samym czasie, w którym A. Einstein sformułował swoją szczególną teorię względności; jego artykuł na ten temat ukazał się w „Annalen der Physik” (z września 1905 roku).

¹⁴ Takimi jak: zasada zachowania energii (Meyera), zasada degradacji energii (Carnota), zasada akcji i reakcji (Newtona), zasada względności (w jej świetle, „prawa zjawisk fizycznych mają być takie same dla obserwatora nieruchomego, jak i dla obserwatora poruszającego się ruchem jednostajnie postępowym”), zasada zachowania masy (Lavoisiera) czy zasada „minimum sił własnych – maksimum efektów” (jej autorstwo Poincaré przypisał sobie).

Wyjaśniając i uzasadniając ostatnią z tych generalizacji wskazywał, że: 1) zasady fizyki były „wynikami doświadczeń” („w znacznym stopniu ich uogólnieniami”); 2) „swojej ogólności zdają się zawdzięczać wysoki stopień pewności”; 3) nie są one jednak bezwzględnie pewne, o czym przekonują pojawiające się w nich i między nimi sprzeczności; 4) sprzeczności te „narzucają się naszemu zdrowemu rozsądkowi z nieodpartą siłą”. Nie oznacza to jednak, że zasady te nie mają żadnej wartości poznawczej. Oznacza natomiast, że – podobnie jak „koncepcja sił centralnych” – mają wartość historyczną (względna), zrelatywizowaną do poziomu rozwoju umysłowego uczonych. Wszystkie te generalizacje dotyczą tego, co było oraz tego, co aktualnie jest w fizyce. W *Wartości nauki* pojawiają się również pewne przewidywania odnoszące się do tego, co ma się w niej pojawić w przyszłości, a pojawiać się w niej mają m.in. prostsze, dogodniejsze i pewniejsze teorie oraz oczywiście tacy uczeni, którzy będą potrafili ową prostotę, dogodność i pewność właściwie ocenić i docenić.

W finalnej części każdego z wyróżnionych tutaj bloków wywodowych występują uczeni – czasami wymieniani z nazwiska, ale najczęściej jako na różny sposób charakteryzowany podmiot zbiorowy – chcący i potrafiący „władać rozumem” (myśleć i postępować racjonalnie). W charakterystykę tę wpisana jest poincaré'owska koncepcja konwencjonalizmu w nauce. Występowanie w niej „konwencji” Poincaré wiąże bezpośrednio z taką czynnością uczonych jaką jest przechodzenie przez nich w procedurach naukowych najpierw od faktów „surowych” do faktów naukowych, a następnie od faktów naukowych (stanowiących zbiór rzeczy jednostkowych) do praw naukowych (stanowiących zbiór „powszechników”, nazywanych przez niego „dekretami naukowymi”). Na każdym z etapów tej procedury następuje eliminowanie z faktów tego, co przypadkowe i nieokreślone oraz wydobywanie z nich tego, co na swój sposób konieczne i określone. Walory te fakty zyskują za sprawą racjonalnych poczynań uczonych – takich m.in. jak stosowanie sprawdzonych w nauce procedur poznawczych, korzystanie z istniejących już w nauce praw i zasad czy zawieranie różnego rodzaju „porozumień”.

W stosunku do faktów naukowych można, a nawet należy pytać czy są one, czy też nie są prawdziwe; „jeśli jednak zapytacie mnie czy taki a taki fakt jest prawdziwy, zażądaj najpierw, abyście określili, w jakim przemawiacie do mnie języku, zaspokoivszy się raz na zawsze pod tym względem, zwrócę się następnie do zmysłów i odpowiem: tak lub nie”¹⁵.

¹⁵ Por. tamże, s. 145.

Pytanie to jest bezzasadne w stosunku do zasad nauki – jest ono bezzasadne, bowiem „zasady są tylko umowami” przyjętymi przez uczonych nie ze względu na ich prawdziwość, lecz na dogodność lub wygodę. Wygoda ta ma mieć niewiele wspólnego z dowolnością (przypadkowością) czy irracjonalnością – wiele natomiast z koniecznością i racjonalnością. W *Nauce i Hipotezie* Poincaré przyznaje wprawdzie, że „zasady są tylko umowami”, ale zaraz dodaje, że „umowy te nie są dowolne”, lecz są uwarunkowane przynależnością do tego świata w którym żyjemy; „gdyby nas przeniesiono do innego świata (który nazwę światem nieeuklidesowym, usiłując wyobrazić go sobie), zniewoliłoby to nas do przyjęcia innych umów”¹⁶. W *Wartości nauki* wskazał natomiast na te racje, które sprawiają, że owe umowy mogą być i są racjonalne.

Ujmując rzecz w wielkim skrócie, racje te związane są: 1) z takimi specyficznymi zdolnościami umysłu, jakimi są różne rodzaje intuicji (Poincaré wyróżnia intuicję logiczną, matematyczną i zmysłową); 2) takimi podstawowymi kryteriami poznawczymi, jak prostota (traktowana przez niego jako kryterium prawdziwości) i wygoda (traktowana jako kryterium pewności); oraz 3) takimi kryteriami pomocniczymi jak: piękno (teorii, twierdzeń itd.), potwierdzalność przez doświadczenie czy częstotliwość zakończenia powodzeniem podejmowanych działań. Żadna z tych racji ani sama nie jest pewnikiem, ani też nie nadaje osiąganym w nauce wynikom całkowitej pewności. Jednak jedne z nich bardziej, inne zaś mniej przybliżają uczonych i naukę do pewności. Przykładowo: intuicja logiczna (nazywana przez niego również „czystą”) daje największą pewność, ale jednocześnie posiada stosunkowo najwęższe pole widzenia, natomiast intuicja zmysłowa, bazująca na wyobraźni, posiada stosunkowo najszersze pole widzenia, ale daje stosunkowo najmniejszą pewność. Z kolei wymienione wyżej kryteria – przy uważniejszym przyjrzeniu się im – okazują się nie (jak to ma np. miejsce u Kartezjusza) oznakami takich podstawowych wartości poznawczych jak pewność i prawdziwość, lecz wyznacznikami wyboru różnych, ale w każdym przypadku względnych wartości poznawczych (naukowych pojęć, twierdzeń i teorii itd.). Oznacza to, że stosując pierwsze z tych kryteriów, z dwóch lub więcej pojęć, twierdzeń czy teorii należy wybierać te, które są prostsze; natomiast stosując drugie z nich, z dwóch lub więcej pojęć, twierdzeń lub teorii należy wybrać te,

¹⁶ Por. H. Poincaré, *Nauka i Hipoteza*, Warszawa 1908, s. 4.

które są wygodniejsze¹⁷. W *Wartości nauki* wyznaczniki te są zhierarchizowane – nadrzędna jest wygoda, zaś podrzędna prostota. To z kolei oznacza, że jeśli coś uznajemy za prostsze, to dlatego, że jest dogodniejsze, a nie odwrotnie. Zhierarchizowanie to (i hierarchizowanie w ogóle) stanowi jedną z zasad Poincaré'owskiego racjonalizmu.

Post scriptum

Racjonalność kreowana i wykładana przez Poincarégo wymaga istotnego dopowiedzenia przede wszystkim w kwestii wywołującej spore kontrowersje i problemy konwencji, konwencjonalności i konwencjonalizmu¹⁸. Stanowisko tego uczonego i filozofa zdaje się być w tej mierze jasne. Jego zdaniem, uczeni nie „odbijają” w swoich umysłach (niczym w lustrze) zasadniczych zależności występujących w przyrodzie, lecz je tworzą, a ściślej współtworzą – najpierw (na poziomie faktów naukowych), współdziałając z przyrodą, a następnie (na poziomie powszechników) współdziałając ze sobą, korzystając w tym ze swoich umysłowych zdolności, ze zdobywanego przez kolejne pokolenia uczonych doświadczenia, z istniejących i sprawdzanych przez te pokolenia procedur poznawczych, z istniejącej i sprawdzonej już wiedzy naukowej itd. Na pytanie: w którym momencie tego współtworzenia pojawia się element konwencjonalności?, można odpowiedzieć, że: po pierwsze, pojawia się on w samym

¹⁷ Poincaré ilustruje to na przykładzie określenia „współczesności dwóch zdarzeń” – w konkluzji do tego przykładu stwierdza: „Obieramy więc te prawa [mierzenia czasu – uwaga Z.D.] nie dlatego, aby były prawdziwe, lecz dlatego, że są wygodne, i moglibyśmy streścić je w następujących słowach: współczesność dwóch zdarzeń, porządek ich następstw i równość dwóch trwał należy tak określić, aby wyrażenie praw naturalnych było możliwie najprostsze. Inaczej mówiąc, wszystkie te prawa, wszystkie te określenia są tylko plodem nieuświadomionego oportunisty”. Por. H. Poincaré, *Wartość nauki*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁸ Fakt występowania tych kontrowersji podkreśla również Izydora Dąbbska: „Konwencjonalizm jako pewien pogląd metateoretyczny i metapraktyczny, związany z podkreśleniem roli, jaką odgrywa czynnik swoistego ustanowienia w różnych dziedzinach teoretycznej i praktycznej działalności ludzkiej, był i jest przedmiotem żywych kontrowersji w teorii poznania i w aksjologii. Ma swych rzeczników i swych przeciwników. Pierwsi precyzują, rozwijają, a czasem modyfikują pierwotne jego założenia, drudzy odrzucają go w imię postulatów realizmu i empiryzmu – dość różnorodnie pojmowanych. Na ogół częściej mówi się o konwencjonalizmie w teorii poznania aniżeli w teorii wartości, choć odgrywa on i tu – może czasem pod inną nazwą – ważną rolę”. Por. I. Dąbbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 5 i d.

akcie współtworzenia przez uczonych faktów i powszechników naukowych – konwencjonalny oznacza tutaj tyle, co nie istniejący poza owymi wytworami (w tym sensie konwencjonalne jest zarówno samo prawo naukowe, jak i język, w którym jest wyrażane); po drugie, pojawia się w akcie aprobowania (uznawania) przez uczonych wytworów ich działalności za pewne i prawdziwe – konwencjonalny oznacza tutaj tyle, co akceptowanie przez uczonych traktowania tego, co ma wartość jedynie hipotetyczną, tak jakby miało wartość aksjomatu. Można zapytać: jakie to ma za sobą racje? Takie pytanie Poincaré postawił i odpowiedział na nie; z odpowiedzi tej wynika, że nie są to jedynie racje logiczne (odwołujące się do pewności i prawdziwości), ale także psychologiczne (odwołujące się m.in. do nieuświadomianego oportunizmu) oraz pragmatyczne (kierowanie się m.in. względem na efektywność działania). Można zatem powiedzieć, że z punktu widzenia tego uczonego i filozofa termin „konwencjonalny” oznaczać może i powinien również „racjonalny” – rzecz jasna, jedynie na gruncie matematyki, astronomii i fizyki oraz po spełnieniu wszystkich wskazanych przez niego warunków.

Śród licznych pojawiających się później kontrowersyjnych komentarzy do tej wersji konwencjonalizmu (i racjonalizmu) chciałbym zwrócić uwagę na ten, który znajduje się w *Logice odkrycia naukowego* K.R. Poppera. Autor tego dzieła pisze tam, że „źródłem filozofii konwencjonalistycznej [„głównymi reprezentantami tego nurtu są Poincaré i Duhem” – uwaga Poppera] jest zadziwienie surowym pięknem prostoty świata, ukazywanym przez prawa fizyki. Konwencjonalisci żywią zapewne poczucie, iż prostota owa byłaby niepojętym cudem, gdybyśmy za realistami musieli uwierzyć, że prawa przyrody odkrywają wewnętrzną, strukturalną prostotę świata, kryjącą się pod zewnętrznymi przejawami rozrzutnej różnorodności. Idealizm Kanta zmierzał do wyjaśnienia owej prostoty, głosząc, iż to nasz rozum narzuca przyrodzie swe prawa. Konwencjonalista podobnie, a nawet jeszcze odważniej traktuje prostotę jako nasz własny wytwór. Wedle niego prostota przyrody nie jest skutkiem narzuconych przyrodzie praw naszego rozumu, gdyż nie wierzy on wcale, że przyroda jest prosta. Proste są jedynie «prawa przyrody» będące, jak utrzymuje konwencjonalista, naszymi własnymi, dowolnymi wytworami, naszymi wynalazkami, arbitralnymi postanowieniami i konwencjami.

Dla konwencjonalisty teoretyczne nauki przyrodnicze nie odzwierciedlają przyrody, gdyż są jedynie konstrukcjami logicznymi. Konstrukcji tych nie determinują właściwości świata, lecz przeciwnie, właśnie owe

konstrukcje determinują własności sztucznego świata: świata pojęć zdefiniowanych *implicite* wybranymi przez nas prawami przyrodniczymi. Tylko o takim świecie mówi nauka”. Nieco dalej Popper dodaje: „Sposób, w jaki filozofia konwencjonalistyczna dopomogła wyjaśnić związki, zachodzące między teorią a eksperymentem, zasługuje na uznanie. Dostrzeżono bowiem, jak ważną rolę, rzadko zauważaną przez indukcjonistów, odgrywają w przeprowadzaniu i interpretowaniu eksperymentów naukowych nasze własne działania i operacje, zaplanowane zgodnie z przyjętymi konwencjami i rozumowaniem dedukcyjnym”¹⁹. I mój krótki komentarz do tego komentarza: rzecz jasna, Poincaré jest zwolennikiem – jak każdy zresztą uczony i filozof wpisujący się w wielką tradycję intelektualistycznego racjonalizmu – dedukcjonizmu, ale nie zwolennikiem arbitralizmu oraz nie podlegającego intelektualnej kontroli (przez tych, którzy chcą i potrafią postąpić się intelektem) subiektywizmu. Do przeciwnego wniosku doszedł oczywiście Popper – mimo że autor *Wartości nauki* expressis verbis występował przeciwko łączeniu konwencjonalizmu w nauce z arbitralizmem i subiektywizmem.

Znaczenie kreowanej i wykładanej przez Poincarégo racjonalności łatwiej ocenić (i docenić) wówczas, gdy spojrzysz się na to z perspektywy dwóch głównych scjentyistycznych opcji, obecnych w filozofii i w nauce końca XIX i początku XX stulecia. Opcje te to: z jednej strony cieszący się wówczas sporą popularnością naturalizm – z charakterystycznym dla niego sensualizmem, psychologizmem oraz indukcjonizmem, z drugiej natomiast mający również znaczących zwolenników antynaturalizm – wykazujący nieracjonalność lub niewielką racjonalność wszystkich tamtych „izmów” oraz opowiadający się za intelektualizmem, logicyzmem i dedukcjonizmem. Poincarégo należy oczywiście łączyć z antynaturalizmem, ściślej z umiarkowanym antynaturalizmem scjentyistycznym, bowiem zgłaszał on swoje zastrzeżenia zarówno wobec takiego „klasycznego” skrajnego antynaturalizmu jaki znajdował u Kartezjusza, jak i takiego jaki znajdował u niejednego ze współczesnych mu uczonych i filozofów²⁰.

¹⁹ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, wyd. cyt., s. 68 i d. Autor ten uznaje Poincarégo za zwolennika „zasady selekcji teorii” („wyboru najprostszych konwencji”), nie traktowanego jednak jako pewna wersja falsyfikacjonizmu („konwencjonalista nie traktuje teorii jako systemów falsyfikowalnych, lecz raczej jako konwencjonalne ustalenia”).

²⁰ Do tej samej umiarkowanej wersji programowego antynaturalizmu skłonny byłbym zaliczyć również Antoine’a Cournot’a (1801–1877), autora m.in. *Eseju o podstawach naszej wiedzy i o charakterze krytyki filozoficznej* (Paris 1851) oraz Gastona Milhauda (1858–1918),

Różnice między zwolennikami naturalizmu oraz antynaturalizmu w nauce, w tym antynaturalizmu umiarkowanego, są zasadnicze. Krótko rzecz ujmując: tam gdzie naturaliści mówią: „tylko surowe fakty” (jako źródło wiedzy i podstawa rozstrzygnięcia o jej prawdziwości), Poincaré mówi: w dyscyplinach w pełni zasługujących na miano nauki nie tylko fakty, ale także, a nawet przede wszystkim „zasady naukowe”. Dalej, tam gdzie pierwsi mówią – najpierw zmysły i przede wszystkim zmysły, Poincaré mówi – najpierw umysł, a przede wszystkim intelekt. Jeszcze dalej, tam gdzie pierwsi mówią – najpierw fizjologia, później psychologia, jeszcze później naturalistycznie zinterpretowana historia, a na samym końcu logika, Poincaré mówi: najpierw matematyka, później astronomia i fizyka, jeszcze później fizjologia oraz psychologia, i w tym wszystkim logika. Lista tych „anty” wobec naturalizmu jest oczywiście dłuższa. Jest na niej również Poincaré'owskie „anty” wobec skrajnego intelektualizmu; łączy się ono postulatami „umiarkowania we wszystkim”, co się robi i co się mówi w nauce, natomiast wyraża formuły w rodzaju: „raczej umysł niż zmysły”, „raczej świadomość niż nieświadomość”, „raczej to co teoretyczne niż to co praktyczne” itp.

Do tych i podobnych im Poincaré'owskich generalistów dopisać można szereg takich przyjętych przez niego i stosowanych w praktyce rozwiązań, których znaczenie dobrze widoczne jest na tle kilkuwiekowej tradycji tego intelektualistycznego racjonalizmu, którego prekursorem był Kartezjusz, a kontynuatorami m.in. Kant i Hegel, a później Poincaré i E. Husserl. Tak się rzecz ma m.in. z pojawiającym się w nim psychologizmem; dla zachowania pewnej konsekwencji nazywać go można „psychologizmem intelektualistycznym”. Ma on nie tyle „ludzką twarz” (bo każdy „psychologizm” ją ma), co twarz kartezjańskiego filozofa i uczonego (ale mądrzejszego od samego Kartezjusza o późniejsze przemyslenia i doświadczenia).

Jest to zatem psychologizm pragnący osiągnąć najwyższe stadium samoświadomości, stadium, w którym nie pozostanie już nic innego poza jego „dekretami naukowymi” i ich logicznymi konsekwencjami, psychologizm kuszony kartezjańską formułą *cogito ergo sum* (uznania myślenia za jedyny godny człowieka atrybut) i – powiedzmy to wyraźnie – ulegający od czasu do czasu tej pokusie. Jest to jednak również psychologizm na tyle krytyczny i samokrytyczny, aby mieć świadomość, że pragnienie to jest

autora m.in. *Eseju o warunkach i granicach pewności* (Paris 1894). Natomiast za przedstawiciela jego bardziej radykalnej (ale nie skrajnej) wersji antynaturalizmu skłonny jestem uznać Pierre'a Duhema (1861–1916), autora m.in. *Teorii fizycznej* (Paris 1914).

w gruncie rzeczy nieziszczalnym marzeniem, to znaczy, że owo kartezjańskie medytujące «ja» musi się liczyć ze sferą nieświadomości oraz z następstwami tego, co w niej się znajduje, w tym z faktem, że nic nie jest i być nie może bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe; może natomiast i powinno (przynajmniej w naukach zasługujących w pełni na tę nazwę) posiadać wysoki stopień pewności oraz wysoki stopień prawdziwości, a także mieć możliwość podnoszenia w miarę upływu czasu tej pewności i prawdziwości na jeszcze wyższy poziom. Jest to także psychologizm pragnący definitywnego rozstania się z tym, co zmysłowe i pozostawienia sobie wyłącznie tego, co umysłowe. Jest on jednak na tyle krytyczny i samokrytyczny, iż zdaje sobie sprawy z naiwności, a być może nawet infantylności tego pragnienia i nie tylko godzący się na pozostanie pewnej zmysłowości, ale także podejmujący próby bądź to jej „przyswojenia” sobie, bądź też „oswojenia” się z nią na tyle, aby coś sensownego można było z tym zrobić; najlepiej byłoby oczywiście, gdyby udało się to przekształcić w fakty naukowe, ale to potrafią tylko nieliczni.

Jest to też psychologizm kuszony również kartezjańską ideą *res cogitans* (uznania każdej formy myślenia oraz każdego kto myśli za rzecz godną szacunku), ideą, której praktyczna realizacja nie wymaga przyjęcia jakichś rygorystycznych norm i reguł poznawczych oraz ich trzymania się w tym działaniu; skłonny jest on zadowolić się „ustanowionymi na chybił-trafił prawidłami działania”. Wpisany w ten intelektualistyczny psychologizm krytycyzm pozwala nie tylko oprzeć się tej pokusie, ale także pokazać (i racjonalnie wykazać) szkodliwość podążania za tą ideą. Znajdując się w antynaturalistycznej defensywie, psychologizm ten zmierzał do pokazania, że dopóty dopóki nie przekroczy się progu bezpośredniej, zmysłowej naoczności, wynik naszego poznania nie przedstawia znacznej wartości. Natomiast znajdując się w defensywie przed skrajnym intelektualizmem, zmierzał on do pokazania i wykazania, że mylą się ci, którzy uważają, że albo nie ma on w ogóle żadnej wartości, albo też, iż jest ona tak niewielka, że można ją pominąć (bez straty dla nauki). Mówiąc metaforycznie, poincaré’owski psychologizm gotowy jest pozostawić przy życiu kartezjańskiego „Pana Cogito”, a nawet skłonny jest go w jakiejś mierze bronić, ale pod warunkiem, że ów „Pan Cogito” będzie gotowy do istotnych kompromisów, a nade wszystko nie będzie się upierał przy swoim absolutyzmie.

Znajdując się w intelektualistycznej ofensywie, psychologizm ten zmierzał do pokazania, że w filozofii i w naukach najwyższego lotu lub po

prostu prawdziwie racjonalnej filozofii i w prawdziwie racjonalnych naukach, znaczące wartości osiąga się za cenę znacznych wysiłków, wyrzeczeń i poświęceń. Na pierwszy rzut oka wygląda to na banał, ale przestaje się czymś takim wydawać po uważnym przestudiowaniu *Wartości nauki*. Okazuje się bowiem, że chodzi tutaj o coś takiego, do czego zdolnych jest niewielu; do grona tego nie można zaliczyć nie tylko wszystkich filozofów, ale także wszystkich matematyków, astronomów i fizyków. Pewnego rodzaju apogeum tej ofensywy (ale nie jej punkt finalny) stanowi dojście do generalizacji sformułowanych w ostatnim akapicie tego dzieła, to znaczy że: „Co tylko nie jest myślą, jest czystą nicością”, „Myśl jest tylko błyskiem na tle długiej nocy”, „Lecz błysk ten właśnie jest wszystkim”.

Wykład IX

Racjonalność afirmacji i negacji

1. Kartezjańska racjonalność afirmacji i negacji

Jest oczywiście uproszczeniem sprowadzanie racjonalności w nowożytnej filozofii na grunt filozofii Kartezjusza (bo miała ona również pozakartezjańskie źródła i inspiracje), ale też jest to pewnym ułatwieniem w poruszaniu się po tym ogromnie zróżnicowanym obszarze, w tym ułatwieniem w śledzeniu jej artykułowania poprzez pod jednym względem wykluczające się, a pod innym dopełniające afirmacje i negacje. A zatem na początek próba ich zbilansowania w filozofii Kartezjusza. Odwołam się tutaj przede wszystkim do jego *Medytacji o pierwszej filozofii*, bowiem w nich kwestia ta została wyłożona 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 sformułował 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 w gruncie wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”. Jest w tym oczywiście pewna negacja, ale jest też 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 itd. 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 bez-

względnie prawdziwe oraz negację tego, co daje jakkolwiek 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”, to „coś” całkowicie pewnego i trwałego, to aksjomaty oraz atrybuty tego, kto poznaje oraz tego, co jest poznawane. Każdy z tych punktów można rozpiścić na bardziej szczegółowy scenariusz afirmacji oraz negacji. Przykładowo: wspomagający (konstruktywny) charakter wyobraźni w pewnym momencie zostaje przez Kartezjusza zanegowany poprzez 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 i negacjach mają – po pierwsze afirmacja i negacja niezawodności intelektu oraz negacja i 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). W tej ostatniej można znaleźć (poza wszystkim innym) pewną wersję dowodzenia nie wprost – dowodzenia boskiej prawdomówności na podstawie najpierw sformułowanej, a później sfalsyfikowanej hipotezy Boga-zwodziela. 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 (takie np. jak 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 (stawiania 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.

2. Spinozjańska racjonalność afirmacji i negacji

W punkcie wyjścia wykazuje ona 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) tzw. „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. Rzecz jasna, o taki obraz świata chodziło również Kartezjuszowi, ale zdaniem jego siedemnastowiecznych 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.

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 itp. Krótko rzecz ujmując, według Spinozy Kartezjusz nie wykazał się tutaj albo wystarczającą starannością, albo wystarczającą odwagą intelektualną, 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. Wilhelm Weischedel w cytowanej tutaj monografii nazwał go „Filozofem w masce” i określenie to dobrze oddaje ten rzadko doceniany aspekt kartezjańskiego racjonalizmu.

3. Wolffiańska racjonalność afirmacji i negacji

Christian Wolff chciał być filozofem kompletnym. Rzecz jasna, nie był pod tym względem ani pierwszy, ani ostatni, ale trzeba odnotować ten fakt, bowiem aspiracja ta stanowi pewnego rodzaju wyjaśnienie wolffiańskiej afirmacji i negacji. Dla Wolffa filozof kompletny to – poza wszystkim innym – filozof krytyczny wobec każdego, nawet wobec tych, którym coś w swoim życiu zawdzięcza. Trzeba przyznać, że w swoim filozofowaniu starał się trzymać tej zasady (krytykując m.in. Leibniza, którego rekomendacji zawdzięczał katedrę matematyki i przyrodoznawstwa na uniwersytecie w Halle). W tej sytuacji wskazanie w wolffiańskich *Myślach rozumnych* wszystkich afirmacji oraz wszystkich negacji jest raczej przedsięwzięciem niewykonalnym. Nie jest to jednak potrzebne, bowiem Wolff – wzorem swoich filozoficznych mistrzów (Kartezjusza i Leibniza, których pod jednymi względami krytykował, ale pod innymi naśladował) – był filozofem zasad, a oznacza to m.in. możliwość wskazania podstawowych afirmacji i negacji oraz zredukowania do nich wielu innych.

Ich długą i zróżnicowaną listę można sprowadzić do tych, które są charakterystyczne dla każdej formy racjonalizmu intelektualistycznego – takich jak afirmacja przekonania o znacznych możliwościach poznawczych intelektu oraz wspierających go władz ludzkiego umysłu, czy afirmacja przekonania, że ci, których Bóg obdarzył tymi władzami chcą i potrafią

zrobić godny filozofa użytek – taki jak poszukiwanie we wszystkim racji, znajdowanie ich, odróżnianie jednych od drugich, używanie do znalezienia kolejnych racji itd. Wolffiańskie *Myśli rozumne* zawierają zarówno wykład najistotniejszych z tych racji, jak wskazania gdzie i jak należy poszukiwać kolejnych. W sumie z filozofii Wolffa wyłania się obraz świata wprawdzie niedoskonałego (wyjaśnienie tej niedoskonałości wymaga odwołania się do szeregu negacji), ale „najlepszego z możliwych” (tutaj z kolei zostaje sformułowanych szereg afirmacji). W szczegółach okazuje się to dosyć złożone – mamy tutaj bowiem m.in. odwołanie się do kartezjańskiej filozofii zasad oraz istotną zmianę w pojmowaniu tych zasad, dalej „racje obiektywne” i „racje subiektywne”. Są tacy znawcy tej filozofii, którzy twierdzą, że „w radykalnie racjonalistycznej wizji Wolffa świat jako całość był rzeczywistością na wskroś uporządkowaną”, a „odziedziczony po Kartezjuszu metafizyczny dualizm został przez Wolffa przewyżczony w jego konsekwentnie racjonalistycznej opcji metodologicznej nakazującej mu widzieć we wszelkich przeciwieństwach jedność, która była jednością tej samej, obecnej we wszystkim i wszystko organizującej *Ratio*” (B. Paż). Z opinii tej wynika co najmniej jednak rzecz bezdyskusyjna, to jest, że wolffiańska racjonalność oznacza negację kartezjańskiego dualizmu oraz afirmację „wszystko organizującego *Ratio*” (Rozumu, Zasady, Racji itd.).

4. Leibniziańska racjonalność afirmacji i negacji

Leibniz również chciał być i – w swoim przekonaniu – był 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 – podobnie jak w przypadku Wolffa – 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” itp. Nie jest to przy

tym ani powtórka z filozofii Kartezjusza, ani też powtórka z filozofii Spinozy (do obu tych filozofów zgłaszał 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 leibnizjańskiej racjonalności pokazane jest w wielkim skrócie w *Zasadach filozofii, czyli monadologii*. Szereg kwestii wyłożonych zostało w nich w sposób „najprostszy z możliwych”, to znaczy w 90 paragrafach oraz 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 (ew.) 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 u swoich podstaw zawiera afirmację myślenia intelektualnego, 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** (podkreślenie Leibniza), że „jest też nieodzowne, aby prócz zasady zmiany było **coś szczegółowego, co się zmienia**” (również podkreślenie Leibniza), że „szczegółowość ta musi zawierać wielość w jedności” itd. W tym momencie jesteśmy przy § 13 *Monadologii*. Możemy już jednak postawić pytanie: skąd to wszystko wiemy? Odpowiedź tego filozofa jest jednoznaczna: wiemy to (i wiele jeszcze innych mądrych rzeczy) 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 tyłoma innymi przymiotami, które leibnizjański intelekt rozpoznaje w Bogu. Powiedzenie, że nie jest to Bóg pospolitej wiary czy jakichś 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, co 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.

5. Vicańska racjonalność afirmacji i negacji

Antykartezjanizm Giambatista Vica nie jest aż tak manifestacyjny jak to ma miejsce u wielu innych przeciwników tej filozofii, niemniej jest głęboki. Jednym z punktów różniących w sposób istotny obu filozofów była kwestia mądrości (racjonalności) zbiorowej, mądrości zdobywanej z trudem przez wiele kolejnych pokoleń i mającej na swoim koncie nie tylko szereg doniosłych zwrotów (ku prawdzie, dobru, pięknie itd.), ale także odwrótów, czy też – jak je Vico nazywał – „nawrotów” (*ricorso*). Już samo wzięcie tych określeń w cudzysłów stanowi w jakiejś mierze świadectwo podążania za myśleniem kartezjańskim, bowiem w świetle tego myślenia to, co one oznaczają może mieć „urok baśni” i może służyć (ew.) „uwzniośleniu umysłu”, ale nie może być czymś bezwzględnie pewnym i bezwzględnie prawdziwym; a osiągnięcie czegoś takiego stanowi przecież cel nadrzędny zabiegów podejmowanych przez Kartezjusza i kartezjan. Ta rozbieżność w podejściu do mądrości zbiorowej, w tym tzw. prawdy historycznej, tłumaczy tytuł sztandarowej rozprawy Vica – jego *Nauka nowa* miała stanowić (i w jakiejś mierze stanowi) z jednej strony afirmację owej mądrości oraz owej prawdy, z drugiej natomiast negację takiej mądrości i takiej prawdy jaka wyłania się m.in. z kart *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza, to znaczy kreowanej przez medytujące «ja» i nie liczącej się

specjalnie z tym, co pojawiło się dotychczas w umysłach innych medytujących «ja». Zmienia to m.in. hierarchię ważności stawianych i rozwiązywanych problemów oraz wyjaśnia vicańskie preferencje – takie jak postawienie w centrum rozważań kwestii językowych, to znaczy – mówienia do [...], komunikowania się z [...] itp. Rzecz jasna, Vico chciałby również, aby jego myślenie, mówienie i komunikowanie się spełniało w maksymalnym stopniu wymogi racjonalności (świadczy o tym m.in. wielokrotne poprawianie przez niego *Nauki nowej*), ale jednocześnie nie chciałby, aby przypominało to – jak to ma miejsce u Kartezjusza – taki dialog, w którym drugiej stronie przyznaje się jedynie prawo do przytakiwania lub zaprzeczania.

Zgłaszane przez Vica antykartezjańskie *votum separatum* wyznacza jedynie punkt wyjścia dla jego afirmacji i negacji. Ich punktem dojścia jest – w co autor *Nauki nowej* głęboko wierzył – „wykrycie schematu idealnej historii wiecznej, na tle której rozwijają się poszczególne narody”. Ów „schemat” opiera się na afirmacji ludzkości kroczącej poprzez dzieje ku coraz lepszemu, w tym coraz rozumniejszemu światu oraz przechodzącej w tym marszu przez trzy epoki: „bogów, bohaterów oraz ludzi” – każda kolejna stanowić ma negację tego, co było w poprzedniej mniej doskonałe (w tym mniej rozumne) oraz afirmację tego, co – historycznie rzecz biorąc – było bardziej doskonałe; ale nie tak doskonałe (jest to kolejna negacja), aby ludzkość zaprzestała swojego dziejowego marszu. W nakreślonej przez Vica wizji racjonalizującej się ludzkości znaleźć można pewne zasady, ale nie są to zasady w takim sensie w jakim funkcjonują u takich filozofów zasad jak Kartezjusz, Spinoza, Leibniz czy Wolff. Dzisiaj byśmy powiedzieli, że są to generalizacje historyczne, to znaczy takie twierdzenia ogólne, które dopuszczają wyjątki od reguły. Z punktu widzenia Vica, o tym kiedy mamy do czynienia z regułą, a kiedy z wyjątkiem rozstrzyga nie filozofujący historyk, lecz konkretne uwarunkowania miejsca i czasu wydarzeń. Nie oznacza to oczywiście, że ten pierwszy niewiele ma do powiedzenia. Jeśli bowiem przyjąć (za *Nauką nową*), że „sprawiedliwość naturalna rozumu ludzkiego, całkowicie rozwinięta, polega na stosowaniu mądrości w sprawach użytecznych”, to głównym zadaniem owego filozofującego historyka jest nie kreowanie tych reguł, lecz ich odkrywanie i wykorzystywanie „w sprawach użytecznych” (dodam: „społecznie użytecznych”). Dzisiaj jest to banał, ale nie było to banałem w tym momencie, w którym dopiero rodziło się nowoczesne rozumienie historii i roli historyka.

6. Wolterowska racjonalność afirmacji i negacji

Stosunkowo łatwa jest odpowiedź 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 tę religię uznał on za swoją życiową misję. Środkami, którymi się posługuje w jej wypełnianiu jest ironia, złośliwość i – co tutaj dużo mówić – napastliwość; taka np. jaka występuje w jego 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 negować 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 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 haśle „Natura” (pisanej przez niego dużą literą), czy w *Listach o Anglikach*; w ich świetle, na szczególne uznanie zasługują „Pan Locke”, oraz „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 różnorakie niespodzianki są jego powiastki filozoficzne. Mają one oczywiście wielu różnych bohaterów, ale tylko jednego głównego. Nie jest nim ani wolterowski Zadig, ani Kandyd, ani Prosta-czek. 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” itd.) 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,

tylko w miarę szczęśliwego życia i współżycia z innymi. Rzecz jasna, nic nie stoi na 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 powiedzieć 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, 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.

7. Kantowska racjonalność afirmacji i negacji

Jest ona bez wątpienia znacznie bliższa afirmacji i negacji kartezjańskiej niż wolterowskiej. Widoczne jest to już w sposobie stawiania przez Kanta zasadniczych problemów filozoficznych, ich rozwiązywania oraz przedstawiania proponowanych rozwiązań. W porównaniu z *Krytyką czystego rozumu* 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. 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 wykładach terminologii, można powiedzieć, że pierwszą z nich jest zasada 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

(czytaj: 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, to znaczy „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 najuczciwiejszego 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 prześledzenie ich wszystkich jest możliwe (filozofia Kanta stanowi uporządkowany logicznie system), ale wymaga sporo czasu i miejsca. Stąd jedynie sygnalizując miejsca ich występowania powiem, 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 „s sofistyczne mamidła”; d) afirmacją transcendentalizmu, w którym wyróżniane i przeciwstawiane 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*, której celem głównym jest „wykrycie bezpodstawnych uroszczeń rozumu” i „sprowadzenie ich pretensji do wynalezienia i rozszerzenia poznania za pomocą [...] wyłącznie zasad transcendentalnych, do samej tylko oceny czystego intelektu i do zabezpieczenia go przed sofistycznymi mamidłami”. Trzeba oczywiście również pamiętać o kantowskiej *Krytyce praktycznego rozumu*, przeciwstawianego „rozumowi czystemu”, ale 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* oraz z jego *Uzasadnieniem metafizyki moralności*.

8. Hegłowska racjonalność afirmacji i negacji

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; już starożytni przeciwstawiali *Logos* (kojarzony z tym, co rozumne) *mythos* (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 jej wymiar uniwersalny, to znaczy uznał, że Rozum, 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, to jest Rozum Świata, 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* oraz *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 transcendentального” („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 („niesamoistny”), 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” itd. Ta próbka myślenia dialektycznego Hegla ma jedynie sygnalizować, jak bardzo złożony system stanowi heglowska filozofia.

9. Comte’owska racjonalność afirmacji i negacji

W najogólniejszym z comte’owskich ujęć, to znaczy w charakterystyce pojęcia „pozytywny”, racjonalność ta ma jasno wyartykułowane i przedstawiane afirmacje i negacje („wyrazu *pozytywny* używa się w przeciwieństwie do *negatywny*”). Można zatem powiedzieć, że filozofia Comte’a stanowi z jednej strony afirmację tego, co: a) realne; b) pożyteczne; c) „zdolne do samorzutnego stwarzania harmonii logicznej w umyśle jednostki oraz zgodności duchowej całego rodzaju ludzkiego; d) ścisłe; e) „organizujące”, natomiast z drugiej negację tego, co: a) „urojone”; b) „jałowe”; c) niezdolne do stwarzania owej harmonii i zgodności; d) nieścisłe; e) nie organizujące. Afirmacje te wzięte łącznie oznaczają opowiedzenie się za „ewolucją umysłową, a zwłaszcza za owym ruchem, który od czasu Bacona i Kartezjusza ogarnął całą zachodnią Europę”, natomiast negacje mają oznaczać odcięcie się od: a) teologii (w szczególności „teologii opartej na mętnym i bezpłodnym deizmie”) i „ustroju teologicznego” (w „ustroju teologicznym rozum był niewolnikiem serca, w systemie pozytywnym będzie jego sługą”) oraz b) metafizyki i metafizyków (w szczególności tych „krasomówców”, którzy opanowali ówczesne katedry uniwersyteckie i prowadzą szkodliwą społecznie działalność, głosząc „przed

olbrzymim audytorium idee powszechnej skuteczności ich pojęć ontologicznych i nieskończoną doniosłość ich badań literackich”).

Uważniejsze przyjrzenie się tym afirmacjom i negacjom skłania do wniosku, że mamy tutaj do czynienia z opowiedzeniem się za realizmem poznawczym, szeroko pojętym pragmatyzmem i logicyzmem oraz konstruktywizmem (intelektualnym, moralnym, społecznym itd.) i – odpowiednio do tego – odrzuceniem tego, co jest niepoznawalne, wąsko pojętego pragmatyzmu (wyrażającego się w stawianiu na to, co „przynosi bezpośrednią korzyść”) oraz destruktywizmu (w różnych postaciach). Wejście w jeszcze głębsze partie filozofii Comte’a skłania do wniosku, że stanowi ona afirmację specyficznego (mieszczącego się jednak w dziewiętnastowiecznych standardach) kolektywizmu, historyzmu, relatywizmu i obiektywizmu oraz negację różnych form indywidualizmu, ahistoryzmu, absolutyzmu i subiektywizmu. Konkretyzacji i uzasadnień dla nich należy szukać przede wszystkim w comte’owskiej „doktrynie trzech faz rozwoju ludzkiego rozumu” („Według tej podstawowej doktryny wszelkie teoretyczne dociekania, zarówno jednostki, jak i gatunku przechodzić muszą kolejno przez trzy różne stany teoretyczne: teologiczny, metafizyczny i pozytywny”). Tam też można znaleźć kolejne comte’owskie afirmacje i negacje.

Szczególnie ważne miejsce w tej filozofii stanowi afirmacja nauki. Chodzi w niej oczywiście o naukę racjonalną i służącą racjonalizacji ludzkiego myślenia oraz racjonalizacji życia społecznego. Według Comte’a, to pierwsze mogło być (i było) racjonalizowane stosunkowo wcześniej, bo już w okresie starożytnym, a stało się tak dlatego, że było ono stosunkowo najłatwiejsze do zrjonalizowania, zwłaszcza w takim obszarze jakim zajmują się nauki zależne przede wszystkim od ludzkiego umysłu, to znaczy matematyka oraz teoretyczna astronomia i fizyka. Ważną część comte’owskiej filozofii nauki stanowi próba pokazania, jak można wykorzystać osiągnięcia tych nauk najpierw do sformułowania prawdziwie racjonalnej nauki społecznej (nazywanej przez niego socjologią), a następnie rozwiązywania przez nią istotnych problemów społecznych. W próbie tej pojawiają się oczywiście kolejne afirmacje i negacje – takie np. jak negacja możliwości wykrycia przez rozum „pierwszego początku i ostatecznego celu czegokolwiek” (o rozumności rozumu pozytywnego świadczą m.in. rezygnacja z „bezpodstawnych uroszczeń”) czy zaprzestanie „nieskończonych wątpliwości i niewyczerpanych sporów”.

Filozofia Comte’a stanowi część składową wielkich dziewiętnastowiecznych sporów filozoficznych i naukowych, w tym sporu między meta-

fizykami i antymetafizykami (Comte należy do tych drugich) oraz naturalistami i antynaturalistami (tutaj nie można już tak jednoznacznie usytuować tego filozofa). Jej późniejsze losy pokazują, że stanowiła ona (w zmodyfikowanej wersji) również część składową dwudziestowiecznych sporów między zwolennikami weryfikacjonizmu (sprawdzania zdań poprzez wykazywanie ich prawdziwości) oraz falsyfikacjonizmu (ich sprawdzania poprzez poddawanie próbom na fałszywość). U podstaw tych kontrowersji wokół procedur naukowego sprawdzania leży oczywiście problem racjonalności afirmacji i negacji.

10. Poincaré'owska racjonalność afirmacji i negacji

Rozważania Poincaré nad racjonalnością można uznać za swoisty komentarz do wielu przedstawionych w tych wykładach stanowisk i poglądów. W szczególności stanowią one obszerny komentarz do stanowiska kartezjańskiego; mimo że nazwisko Kartezjusza w jego sztandarowej rozprawie, to znaczy w *Wartości nauki*, w ogóle się nie pojawia. Ten napisany zgodnie za najlepszymi wzorami esej ma przynajmniej kilka poziomów rozważań i na każdym z nich pojawiają się różne afirmacje i negacje oraz różni ich bohaterowie. Na najogólniejszym z nich jest to afirmacja nauki jako tej sfery aktywności ludzkiej, w której można się znaleźć stosunkowo najbliższej prawdy oraz afirmacja uczonych, to znaczy tych, którzy zmagając się z różnego rodzaju ograniczeniami, przeciwieństwami i własnymi słabościami, podejmują próby maksymalnego zbliżenia się do prawdy i zbliżają się do niej (mimo że prawda bywa niejednokrotnie „okrutna”). Afirmacji tej towarzyszy negacja możliwości uzyskania tego, co dla wszystkich racjonalistów, w tym dla Poincarégo – kontynuatora tej tradycji, którą w czasach starożytnych zapoczątkował Platon, a w czasach nowożytnych modyfikowali m.in. Kartezjusz, Leibniz, Kant i Hegel – było i jest rzeczą najbardziej pożądaną, to znaczy uzyskania całkowitej pewności oraz całkowitej prawdziwości.

Ta afirmacja i ta negacja wyznacza drugi poziom poincaré'owskich rozważań. Są to krytyczne i polemiczne odniesienia do tych czterech opcji, które stanowią logicznie wykluczające i dopełniające się pary – jedną z nich tworzy skrajny intelektualizm (w wersji kartezjańskiej) oraz skrajny sceptycyzm (w wersji reprezentowany przez É. Le Roy), natomiast drugą skrajny logicyzm („analityzm”), oraz skrajny empiryzm. Opcje te łączyć

się mają zarówno w swojej różnie wyrażanej skrajności, jak i w swojej różnie wyrażanej destruktywności; raz jest to wznoszenie od podstaw i burzenie do podstaw naukowych „budowli”, innym razem jest to „rozpaczliwe przeświadczenie, że nie da się ocalić żadnej wartości nauki” itd. Według Poincarégo, nauka powinna być konstruktywna – stanowi to jedną z najbardziej elementarnych afirmacji osoby, która sama poświęciła nauce swoje życie, osiągnęła w nim znaczące wyniki i może doradzać innym jak i co powinno się badać.

Te afirmacje i negacje wyznaczają trzeci z poziomów poincaré’owskich rozważań, to znaczy poziom procedur poznawczych oraz ich efektów naukowych – takich m.in. jak odkrywane przez uczonych zasady. Pojawia się tutaj zarówno afirmacja tych dyscyplin, które w przekonaniu Poincarégo w pełni zasługują na miano nauk (stanowią je: matematyka, astronomia i fizyka, i tylko one), jak tych uczonych, którzy są autentycznymi ludźmi nauki – z punktu widzenia autora *Wartości nauki* są nimi wyłącznie ci, którzy nieustannie dążą do prawdy, zaś w dążeniu tym chcą i potrafią się ze sobą porozumiewać oraz współdziałać; wymaga to m.in. posługiwania się tym samym językiem, tymi samymi procedurami poznawczymi, tymi samymi wynikami tych procedur itd. Dopiero w tym momencie pojawia się afirmacja tego, co dzisiaj tak mocno łączy się z nazwiskiem Poincarégo, to znaczy konwencji i konwencjonalizmu (jako stanowiska w filozofii nauki). Ten uczony i filozof opowiada się oczywiście za konwencjami, ale konwencjami (nazywanymi przez niego „dekretami naukowymi”) jako czymś, co jest stanowione przez uczonych, ale stanowione nie arbitralnie, lecz po starannym przejściu od faktów „surowych” do faktów naukowych – takich m.in. jak zasady nauki; zasady te „są tylko umowami”, ale „umowy te nie są dowolne”, lecz są uwarunkowane przynależnością do tego świata w którym żyjemy („gdyby nas przeniesiono do innego świata [...], zniewoliłoby to nas do przyjęcia innych umów”). Do uzasadnienia tezy, że „konwencjonalny” może i powinien oznaczać „racjonalny” powoływał się on na szereg faktów, formułował szereg generalizacji oraz odwoływał się do szeregu praw naukowych. Na końcu rozważań zawartych w *Wartości nauki* pojawia m.in. poincaré’owska afirmacja fizyki jako dyscypliny znajdującej się w rozwoju i postępie oraz antycypacja tych odkryć, które albo już się dokonywały, albo też miały się wkrótce dokonać (takich jak szczególna i uogólniona teoria względności). Pojawia się tam również afirmacja uczonego-intelektualisty jako tej osoby, dla której racjonalna myśl jest jedynie pewnym „błyskiem na tle długiej nocy”, ale dla

pojawiania się tego „błysku” osoba ta skłonna jest do podjęcia największych wysiłków intelektualnych i największych poświęceń życiowych. Jest w tym coś tak wzniosłego, a jednocześnie tak głęboko racjonalnego, że powtórzę za autorem *Wartości nauki*: „**Musimy cierpieć, musimy pracować, musimy płacić za miejsce na widowisku; lecz czynimy to wszystko, aby wiedzieć – a przynajmniej, aby inni wiedzieli kiedyś**”.

Bibliografia

- ARNAULD A., NICOLE P., *Logika*, Warszawa 1958
- AUGUSTYN W., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973
- CARNAP R., *Philosophical Foundations of Physics*, New York–London 1966
- COMTE A., *Correspondance inédite*, t. I, Paris 1903
- COMTE A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973
- DĄMBSKA I., *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975
- DĄMBSKA I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958
- DESCARTES R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I i II, Warszawa 1958
- DESCARTES R., *Namiętności duszy*, Warszawa 1958
- DESCARTES R., *Philosophische Werke*, t. 2: *Die Prinzipien Philosophie. Über die Leidenschaften des Seele*. 3. Aufl., Leipzig 1908
- DESCARTES R., *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958
- DESCARTES R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970
- DESCARTES R., *Zasady filozofii*, Warszawa 1960
- DROZDOWICZ Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006
- DROZDOWICZ Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991
- DROZDOWICZ Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980
- DROZDOWICZ Z., *Les Meditations cartésiennes d'Henri Poincaré*, en: L'esprit cartésien, Actes du XXVI^e Congrès de l'Association de Philosophie de Langue Française, Paris 2000
- Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973
- GILSON E., *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961
- HAZARD P., *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972
- HEGEL G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I i II, Warszawa 1965
- HEGEL G.W.F., *Nauka logiki*, t. I i II, Warszawa 1967
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994

- HEGEL G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969
- HUME D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 1947
- HUSSERL E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1975
- HUSSERL E., *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982
- INGARDEN R., *Filozofia Edmunda Husserla. Zarys encyklopedyczny*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972
- LA METTRIE J.O., *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984
- LANSON G., TUFFRAU P., *Historia literatury francuskiej w zarysie*, Warszawa 1971
- LEIBNIZ G.W., *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969
- LESZCZYŃSKI D., SZLACHCIC K., *Wprowadzeniu do francuskiej filozofii nauki*, Wrocław 2003
- Literatura francuska* (praca zbiorowa), t. I, Warszawa 1974
- LITTRÉ E., *Auguste Comte et philosophie positivisme*, Paris 1863
- KANT I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I i II, Warszawa 1957
- KANT I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty 2002
- KOŁAKOWSKI L., *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966
- KONDYLIS P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986
- KROŃSKI T., *Kant*, Warszawa 1966
- PASCAL B., *Myśli*, Warszawa 1972
- PAŻ B., *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002
- PAŻ B., *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007
- POINCARÉ H., *Nauka i Hipoteza*, Warszawa 1908
- POINCARÉ H., *Nauka i Metoda*, Warszawa 1911
- POINCARÉ H., *Wartość nauki*, Warszawa 1908
- POPPER K.R., *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977
- PÓŁTAWSKI A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Warszawa 1973
- ROUSSEAU J.J., *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris 1967
- ROUSSEAU J.J., *Wyznania*, Warszawa 1956
- SCHNÄDELBACH H., *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, Warszawa 2001
- SIEMEK, M.: *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984
- SKARGA B., *Comte*, Warszawa 1977
- SKARGA B., *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975
- SPINK J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974
- SPINOZA, *Pisma wczesne*, Warszawa 1969
- TATARKIEWICZ W., *Droga do filozofii*, Warszawa 1971
- TITONE V., *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia 1969
- TREVELYAN G.M., *Historia spoteczna Anglii*, Warszawa 1961

- TURGOT A.R., *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1967
VICO G., *Nauka nowa*, Warszawa 1966
VOLTAIRE, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956
VOLTAIRE, *Oeuvres historiques*, Paris 1957
WOLTER, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953
WOLTER, *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1985
WOLTER, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956
WEISCHEDEL W., *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973
ZINKS H., *Historia Anglii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001

Indeks nazwisk

A

Adorno Theodore W. 109, 110
Aleksander VI, papież 71
André, o. 22
Arnauld Antoine 23, 25, 47
Arnold Gottfried 36, 37
Arystoteles 53, 95
Augustyn W. 16
Augustyn Aureliusz, św. 51

B

Bacon Roger 9, 68, 69, 120, 159
Bergson Henri 132
Berkeley George 94
Bourgeois B. 135

C

Calas Jean (Jan) 70, 71
Carnap Rudolf 122-126
Carnot Nicolas Leonard Sadi 137
Châtelet, markiza du 54
Comte Auguste 8, 111-122, 124, 132,
133, 159-161
Cournot Antoine 142
Cousin Victor 118
Crombie A.C. 52, 53

D

Dąbbska Izydora 16, 140
Dippel 34
Drozdowicz Zbigniew 16, 55, 60, 135

Duhem Pierre 141, 143

Dutens 54

E

Einstein Albert 129, 137
Epikur 54, 95

F

Fichte Johann Gottlieb 99
Foucher S. 51
Fox George 67, 68
Franciszek I, król 71
Fréran Jean 80
Fries J.F. 126
Fryderyk II Wielki, król 79, 109

G

Gadamer Hans-Georg 110
Galiani Ferdinando 55
Galileusz (wł. Galileo Galilei) 23, 65
Gassendi Pierre 22, 25, 26
Gauss Carl F. 129
Genovesi Antonio 55
Gilson Etienne 21
Goethe Johann W. 37
Gottsched Johann Christoph 54
Guénard, o. 23

H

Hazard Paul 23, 37, 38, 54, 80
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 8,
97- 99, 101-112, 118, 122, 143,
158, 159, 161

- Heidegger Martin 95
Henryk III, król 69, 71
Henryk IV, król 69, 71
Henryk VII, król 69
Herder Johann Gottfried 55
Hevet J. 135
Hobbes Thomas 25
Homer 57, 60, 61
Horkheimer Max 97
Hume Dawid 16
Husserl Edmund 7, 10, 11, 16, 26,
125, 135, 143, 147
- I**
Ingarden Roman 125
- J**
Jacobi Friedrich Heinrich 36
Janssen Cornelius 23
Jaucourt Elias de 54
- K**
Kant Immanuel 8, 81-97, 104, 109,
115, 141, 143, 156-158, 161
Kartezjusz, (wł. Descartes René) 7-
35, 39, 41, 42, 45, 46, 51-53, 56,
58, 59, 65, 69, 70, 79, 94-97,
104, 111, 120, 122, 130, 135,
139, 142, 143, 147-155, 159, 161
Kepler Johannes 65
Kolumb Krzysztof 76
Kołakowski Leszek 129
Kondylis Panajotis 35, 43-45, 54, 55,
62, 81
König Rene 54
Kopernik Mikołaj 82
Kroński Tadeusz 87, 91, 92
- L**
La Mettrie Julien Offray de 54
Laffitte P. 121
Lanson Gustave 65
Lavoisier Antoine Laurent 137
Le Roy Édouard 130, 131, 161
Leibniz Gottfried Wilhelm 8, 9, 35,
38, 39, 45, 47-55, 58, 61, 79, 81,
95, 150-154, 161
Leon X, papież 71
Lessing Gotthold Ephraim 23, 55
Leszczyński D. 129
Levinas E. 10
Littré Émile 120, 121
Locke John 68, 69, 79, 155
Lukrecjusz 54
Luter Marcin 51
- M**
Malebranche Nicolas 16, 22
Marks Karol 109, 110
Maupertuis Pierre-Louis de 54, 79
Mendelssohn Moses 36, 53
Meyer 137
Milhand Gaston 142
Mill John Stuart 111
Monteskusz (wł. Montesquieu Char-
les-Louis de Seconda) 23
Musaeus 35
- N**
Neurath Otto 126
Newton Izaak 53, 65, 67-70, 79, 129,
137, 155
Nicole Pierre 25
Nietzsche Fryderyk 95
- P**
Pascal Blaise 23, 24, 47
Paweł, św. 51
Paź Bogusław 29, 38, 41-43, 46, 50,
82, 151
Peiffer G. 10
Picot, o. 21, 22

Platon 95, 161
Poincaré Henri 8, 129-131, 133-143,
161, 162
Pomeau René 66
Popper Karl R. 123-126, 141, 142
Póltawski Andrzej 10, 125
Pyrron z Elidy 16

R

Raspe 54
Rousseau Jean Jacques 80

S

Schelling Friedrich 99
Schleiermacher D. 37
Schlick Moritz 122
Schnädelbach Herbert 95-97, 109
Schopenhauer Artur 97
Sextus Empiryk 16
Siemek Marek 81, 110
Skarga Barbara 120, 121, 132
Sokrates 110
Spink J.S. 22, 23, 66
Spinoza Baruch de 8, 27-37, 46, 58,
95, 149, 151, 152, 154
Sturm Jacques Charles 35
Szlachcic Krzysztof 129

T

Tatarkiewicz Władysław 9
Thomasius Christian 34
Thou Jacques Auguste de 69
Titone Virgilio 55
Trevelyan George Macaulay 68
Tuffrau Pierre 65
Turgot Anne Robert 62, 63

V

Vico Giambatista 8, 45, 55-62, 153,
154
Voetius G. 21
Voux Klotylda de 120

W

Weischedel Wilhelm 35, 37, 66, 67,
78, 79, 85, 97, 123, 150
Wolff Christian 8, 27, 37-43, 55, 81,
82, 150, 151, 154
Wolter (Voltaire, wł. François Marie
Aroueta) 8, 35, 53, 54, 62, 65-
71, 73, 74, 76, 78-80, 155, 156

Z

Zinks Henryk 68