

František Mihina

Przyczynek do definicji paradygmatycznej

Przestaliśmy już ukrywać swą niepewność. Z większą uwagą wsłuchujemy się w głosy tych, co w proroczych wizjach natknęli się na bariery, których ograniczający nas nacisk zaczynamy odczuwać. Dziś już jest to naprawdę dojmujące i nie dające się zlekceważyć. Filozofia współczesna coraz częściej ukazuje na potrzebę poszukiwania w złożonej mozaice postępu cywilizacyjnego tych elementów, od których postęp ten jest zależny i które nadają mu kierunek. Współrzędne tego kierunku staramy się w mniejszym lub większym stopniu odkryć.

Uświadamiamy sobie, że znaleźliśmy się na cywilizacyjnym rozdrożu. Problemem naszej sytuacji jest zwłaszcza potrzeba zdefiniowania na nowo i przeorientowania sensu postępu cywilizacyjnego. Zanik czy też brak powszechnie akceptowalnego sensu naszego ruchu do przodu coraz bardziej niepokoi, poszukujemy optyki, która umożliwiłaby nam głębsze wniknięcie w istotę naszej cywilizacji.

Wydaje się, że nie jesteśmy ani pierwszymi, ani ostatnimi, którzy oniemieli z wrażenia po przyjrzeniu się położeniu, w jakim się znaleźliśmy i jakie stało się częścią naszego doświadczenia. „We wszystkich czasach – pisał P. Teilhard de Chardin – ludzie byli przekonani, że stoją w punkcie zwrotnym historii... poczucie zmiany narasta i nabiera szczególnej zasadności... pierwsze zwiastuny zapowiadające zmianę drogi możemy zaobserwować już bardzo daleko” [Teilhard De Chardin, 1990: 179]. Jakie są

symptomy tego, że zmiana jest już całkiem wyraźna? Jaka jest anamneza tego, co w tak istotny sposób nas dotknęło i ciągle trzyma nas w swych objęciach? Co jest przyczyną tego wielkiego rozchwiania, w jakim żyjemy i gdzie mamy szukać naszej utraconej równowagi? Czy to naprawdę my przeżywamy zmianę wieku i kto potrafi ją urzeczywistnić?

Radykalny sceptycyzm nie musi nawet wynikać z przekory, z rezygnacji czy z kwietyzmu. Duma – jeszcze do niedawna niemal powszechna – z jaką konfrontowaliśmy wytwory naszej cywilizacji z poziomem życia w epokach minionych w coraz większym stopniu ustępuje miejsca pokorze. I właśnie ta pokora powinna tworzyć moralny i aksjologiczny koloryt imperatywu, by konsekwentnie i krytycznie zmierzyć się z problemami, od rozwiązania których zależy nasze istnienie. Jeżeli sceptycyzm stanowi przesłankę każdego prawdziwego filozofowania, to wraz z powiewem sceptycyzmu nic już nie powinno być takie samo jak przedtem. Odnosi się to również – chcemy tego czy nie – do tego, jak sobie radzimy z rozpoznawaniem stanu i położenia, w jakim się znajdujemy.

Mamy świadomość, że nasza terażniejszość jest powiązana bezpośrednimi więzami z przeszłością i przyszłością. Przełom stuleci rozgrywał się i rozgrywa na płaszczyźnie duchowej, na gruncie myślenia, w sferze materializacji nauki i wiedzy, natomiast niemal wcale nie dotknął naszych ciał i moralności, a przecież „zrobił z nas nowe byty” [Teilhard De Chardin, 1990: 180]. Wynikiem tego jest uświadomienie sobie ruchu, który nas spycha, ale i siła wewnętrzna „nabrzmiących problemów, jakie stawia przed nami praktyka ludzkich dążeń, gdy poddajemy ją refleksji” [Teilhard De Chardin, 1990: 180]. Wydaje się, że weszliśmy w „wiek ryzyka” (N. Luhmann). Jeśli w okresie konstituowania się źródeł przemian (będących przyczyną naszych obecnych problemów) dominowały oraz działały jako czynnik aktywizujący przede wszystkim niedostatki (np. bieda materialna, niedostatek energii czy ogólnie – niedostateczna władza człowieka nad przyrodą), to obecnie odczuwamy raczej deficyt człowieczeństwa, moralności i duchowości. W pewnym sensie rzecz można, że nasze pragnie-

nie siły nie uczyniło nas silniejszymi, lecz raczej w płaszczyźnie fundamentalnych podstaw istnienia pogłębiło naszą bezsiłę. Zbyt gorące pożądanie siły przekształciło się w swego rodzaju bezsiłę.

Gdy oglądamy się za siebie w celu zrozumienia wszystkich meandrów drogi, którą kroczymy, widzimy zwłaszcza „intelekt, który od początku krok po kroku próbuje przewyciężyć otaczającą go iluzję bliskości” [Teilhard De Chardin, 1990: 181]. Pogłębia się w nas poczucie dychotomii egzystencjalnej, które nie chce nas opuścić: jesteśmy w przyrodzie, a przecież ją przewyższamy, chcemy się do niej zbliżyć, a przecież się oddalamy, chcemy ją pojąć i zrozumieć, a przecież tajemnica wszechświata ledwie odsłania nam swój rąbek, lecz się nie ujawnia.

Możliwe, że nigdy się nie dowiemy, jak i dlaczego zaczęła się rozkręcać spirala nigdy niekończącego się poznania ludzkiego. Może to wszystko zaczęło się, jak powiada Erich Fromm, „od upadku Adama” – od tego fikcyjnego i jeno jako sytuacja przedstawionego przekroczenia Rubikonu, które otworzyło wrota poznania ludzkiego. Jeśli mamy opowiedzieć historię, na końcu której miałyby się znaleźć refleksja nad naszą obecną rzeczywistością, to istnieją bardzo poważne argumenty za tym, aby tę opowieść zacząć właśnie od tamtego momentu.

Wewnętrzna siła poznania jako krytycznej i refleksyjnej interakcji z otoczeniem ma swe poważne następstwa. Pierwotna harmonia człowieka z przyrodą została utracona; pragnąc odbudować porwane więzi z innymi ludźmi i z przyrodą, „człowiek usiłuje powrócić do świata jedności, który był jego domem... jego pragnieniem jest wyrzeczenie się rozumu, świadomości własnego ja, wyboru, odpowiedzialności i powrót do łona, do matki ziemi, do mroków, gdzie światło poznania i świadomości jeszcze nie świeci. Pragnie porzucić swą świeżo zdobytą wolność, a nawet pozbawić samego siebie świadomości tego, że staje się człowiekiem” [Fromm, 1993: 67] – taka psychoanalityczna diagnoza Fromma, jest spostrzeżeniem może i ciekawym, lecz dla nas jako drogowskaz nieprzydatnym. Robimy akurat coś odwrotnego. Człowiek nie może zawrócić, nie może kroczyć do tyłu –

wprawdzie szlak poznania nie ma końca, jednak marsz po tej drodze stał się naszym przeznaczeniem. Rozum i rozumność, *ratio* i racjonalność wyniesione do poziomu dominującego sposobu budowania rzeczywistości zakorzeniły się silniej, niż bylibyśmy to skłonni przyznać.

O prehistorii konstituowania się nowożytnej racjonalności – wiedza grecka jako fenomen cywilizacyjno-kulturowy

Jeśli chcemy zrozumieć to, co się wydarzyło w toku przemian rzeczywistości nowożytnej, możemy obrać metodę komparatystyczną: porównać badaną rzeczywistość z tą, z której się narodziła, a która stanowiła podobną konstytucję jej założeń oraz stadium zarodkowe późniejszego jej rozwoju.

Dla nas, dla naszego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego wszystko zaczęło się u starożytnych Greków. „Grecki cud ukształtował późniejsze dzieje cywilizacji zachodniej i stał się bodaj najważniejszym czynnikiem historii ludzkości jako całości. Cud grecki określił kinetykę dalszego rozwoju Europy, którą można pojmować jako dzieje okresów odrodzenia. Każda epoka kulturalna, której udało się przewyciężyć i zastąpić to, co się przeżyło, co się zestarzało i zmurszało, znajdowała impuls i inspirację dla swego powstania w świadomym powrocie do greckich źródeł. Taki powrót stanowi właściwie odbicie się danej epoki w zwierciadle antyku. Od tej konfrontacji wychodzi samopoznanie, z którego kultura europejska odradza się wciąż na nowo ze swych własnych popiołów” [Neubauer, 1992: 13]. W tym sensie, przynajmniej w dziedzinie filozofii, każda aktualna w danej epoce konceptualizacja jest poniekąd rekonceptualizacją myśli greckiej.

Nasze zainteresowanie charakterem myśli greckiej stanowi aktualizację pomysłu, aby zamiast samych wydarzeń badać cywilizację i jej horyzonty światopoglądowe czy też aktualne zagospodarowanie ludzkiej przestrzeni duchowej. Stopniowo staliśmy się obywatelami dwóch światów – jeden, ten dawny, usiłujemy zrozumieć, aby w tym drugim, współczesnym, móc żyć z określoną perspektywą.

Nie do podważenia wydaje mi się pogląd, że „specyficzny charakter zrodzonej w Europie kultury światowej nadaje jej nauka powstała w Grecji” [Gadamer, 1992: 143]. Fundamentalnie ważne dla niniejszych rozważań pytania brzmią: co dziś rozumiemy przez naukę, jak ją możemy określić i jaki jest stopień jej podobieństwa do działań poznawczych, które dzisiejszą naukę poprzedzały? Możliwe, że okaże się, iż „pojawienie się nauki w Grecji i powstanie nowożytnej kultury naukowej wskazują na przekór wszelkiej ciągłości historii Zachodu na głęboką odmienność obu zjawisk” [Gadamer, 1992: 143]. Ten aspekt ciągłości, lecz i zróżnicowania nie został dotychczas, jak się wydaje, w dostatecznym stopniu przeanalizowany.

Nauka i wiedza zachodnia powstawała i ulegała przekształceniom. To, co dla twórców dawnej nauki było całkowicie nie do przyjęcia (wyniki badań nie miały odniesień do praktyki), w tradycji baconowskiej i kartezyjskiej stało się dominujące. Dla Greków filozofia była synonimem „każdego zainteresowania teoretycznego, każdego poświęcenia się czystemu poznaniu bez oglądania się na korzyść czy zysk, jaki można by z niego wyciągnąć” [Gadamer, 1992: 144].

Hans-Georg Gadamer zauważa, że podejście porównawcze do nauki współczesnej i greckiej powinno uwypuklać to, co jest tu podstawowe: „mowa i temat, poprzez który artykułuje prawdę o świecie, gra w naszym pytaniu o jedność i zróżnicowanie nauki zupełnie zasadniczą rolę. Dla Greków mowa jest przede wszystkim tym, co się w niej wyraża, *logos* jako *legomena*... Pojęcie logosu jest raczej zbiorem ludzkich sądów, które gromadzą się w języku i wyrażane są w nowej jego formie i dlatego to pojęcie logosu już od zarania określa greckie pojęcie nauki. Być zdolnym do prowadzenia rozmowy, dowodzić i argumentować – wszystko to zawarte jest w greckiej logice i dialektyce. Należy tu również i to, że podstawowym słowem, jakiego Grecy używali na określenie nauk był wyraz *mathemata* – to, czego się można nauczyć, a to z kolei oznacza, że doświadczenie nie było człowiekowi w tym pomocne i nawet nie było w ogóle niezbędne. W tym sensie matematyka jest dla Greków idealną postacią nauki; sens ten

różni się w zasadniczy sposób od roli, jaką matematyka odgrywa w stosunku do pojęcia nauki charakterystycznego dla współczesnych nauk przyrodniczych” [Gadamer, 1992: 144].

Poznanie jest procesem uniwersalnym. Jest równocześnie produktem i formą rozszczepienia: poznający jako podmiot i świat poznawany jako przedmiot konstytuują (w znaczeniu psychologicznym) sytuację oddzielenia od domu; od domu, który jest tym, czym jest, głównie dlatego, że się w nim czujemy bezpieczni, że jesteśmy z nim intymnie złączeni i związani, że się w nim orientujemy i że nas chroni. Poznanie miało ten cel jak gdyby programowo badać, lecz przecież ono samo jest z innego świata. Jest produktem zdziwienia, zaskoczenia, zachwytu. Orientuje się na kształt, formę, strukturę, stosunek i na to, co wszystko przenika. Czym jest owo „coś”, co wszystko przenika?

Już u Heraklita [Heraklit, 1970: 93] logos przedstawiany jest jako przenikający wszystko i wszystkim kierujący światowy rozum. Logos jest wieczny, wszystko się dzieje zgodnie z nim, logos jest wspólny dla wszystkich rzeczy. Logos oznacza równocześnie słowo i rozum (w znaczeniu: zdolność rozważania i porównywania), jest wspólny wszystkim bytom, stanowi uporządkowanie rzeczy. Logos jest rozumem (na przykład u stoików), który się rozpląwa we wszechświecie, nadaje mu ducha, jest pewnością (u platoników), która gwarantuje nasze relacje z Bogiem. Poznawanie jest pracą żmudną, gdyż natura rzeczy jest ukryta i ci, co poszukują złota, wiele ziemi przekopują, a mało znajdują. Wejście na drogę logosu jest pierwszym aktem ludzkiej wolności – oznacza początek marszu ludzkości po wznoszącej się krzywej dziejów, aby na jej odległym i uprzednio nieokreślonym końcu dotrzeć do samej siebie w stanie harmonii, którą kiedyś w wyniku własnej decyzji naruszyła. Niewidzialna harmonia (w dalszym ciągu przywołuję Heraklita) jest silniejsza od widzialnej [Heraklit, 1970: 96]. Najpierw tylko ją przeczuwamy, wierzymy w wyobrażenia o jej istnieniu i dopiero później usiłujemy ją znaleźć i odkryć. Jest to chyba przecucie intuicyjne, że za wszystkim, co się nam ukazuje jest coś, co jest

niewidzialne, co się ukrywa, coś, co przy tym jest zasadniczo ważne. Dziś już wiemy, że harmonia czy tej porządek, jaki odkrywamy poprzez poznanie, nie musi mieć nic wspólnego z naszym pierwotnym, rzeczywistym, ukrytym czy też przeczuwanym wyobrażeniem (z tym, o czym Wittgenstein zaleca milczeć, ponieważ nie można o tym mówić).

Nigdy nie zatrzymujący się zegar metafizyki i nauki napędzany jest przecuciem niewidzialnej harmonii, którą pragnęlibyśmy przynajmniej poznać. Chcemy także stać się jej częścią. Logos jest niedostępny poznaniu jedynie wtedy, gdy nie mamy dość zaufania. Spontaniczność intuicji przejawia się w domniemaniu, że logos nie tylko istnieje, lecz że jesteśmy go zdolni również odkryć i zrozumieć jako to, co jest wspólne wszystkiemu. Gdy poruszamy się jedynie na płaszczyźnie przybliżeń, jeśli nawet nie potrafimy ogarnąć faktycznego stanu rzeczy, to i tak próba odkrycia tego, co jest „poza” całym światem widzialnym stanowi siłę regulującą i nakręcającą sprężyny zegara metafizycznego. W naszej tradycji kulturalnej i cywilizacyjnej nie dalibyśmy jednak rady tego dokonać, gdybyśmy w związku z tym nie uwzględniali całego systemu skonstruowanego wokół pojęcia rozumu.

Korzystnie byłoby rozpocząć definicyjne określanie pojęcia rozumności (racjonalności) od poglądów starożytnych Greków. Określenie człowieka jako „*zóon logon exon* (odnosiło się do myśli Platona i Arystotelesa), które to określenie ukierunkowane jest na językowe zdolności człowieka oraz na fakt jego wyposażenia w rozum, zostało na łacinę przełożone jako *animal rationale*” [Patzig, 1994: 213]. Człowiek został wyposażony w pewną zdolność strukturalną definiowaną jako jego pewna cecha przyrodzona i jako taki jest rozumny. Częścią jego struktury jest rozum, ratio.

Grecy byli zorientowani konceptualistycznie. Starali się precyzyjnie definiować pojęcia, dokładnie je rozróżniali, zaś zdolność do takiego postępowania postrzegali jako przejaw rozumności. Każde twierdzenie musi podlegać wymogowi udowodnienia i nie może prowadzić do sporów. Ro-

zumność oznacza, że wiemy, o czym mówimy, rozumne jest też umieć to wyrazić i udowodnić.

W badanych tu przez nas powiązaniach ważne jest wspomnienie o przesłankach, na których oparte jest formowanie się greckiego wykształcenia. Zgodnie z cytatem z Aecjusza (14 A 21) „Pitagoras jako pierwszy nazwał ogół wszystkiego kosmosem ze względu na panujący w nim porządek” [Pitagoras, 1970: 64]. Motyw, który jest trwale obecny w późniejszej i współczesnej myśli europejskiej – idea czy też przesłanka, że świat jest porządkiem – miał u dawnych Greków postać „spontanicznej przedteoretycznej świadomości” [Novosád, 1994: 617]. Dużo później coś podobnego powiedział Einstein: „tym najpiękniejszym, czego kiedykolwiek możemy doświadczyć, jest tajemnica; jest to najbardziej podstawowe wrażenie, jakie znajduje się na początku każdej prawdziwej sztuki i nauki” [Einstein, 1993: 7].

Starożytni Grecy tę tajemnicę poznali, byli pełni zachwytu i podziwu. Nie zostali oślepieni – przeciwnie, mieli podstawy, jakie są koniecznym warunkiem do rozważań typu naukowego. Odczuwali prawdziwą radość z rozważania i rozumienia. Zdolność do cieszenia się była dla nich najpiękniejszym darem przyrody. Wyobrażenie o istnieniu tajemnicy jest już procesem, znajduje się na początku każdego działania intelektualnego czy artystycznego w postaci dążenia, by tę tajemnicę odkryć i odczarować. Oznacza stopniowe pokonywanie nieokreśloności i niezrozumiałości otaczającego nas świata. „Walka nieokreślonością jest możliwa jedynie w oparciu o wyobrażenie o uporządkowaniu rzeczywistości, na przeświadczeniu, iż rzeczywistość jest bardziej porządkiem niż chaosem” [Novosád, 1994: 617]. Filozofia usiłuje uporządkowanie rzeczywistości przetworzyć na porządek we własnym systemie myślowym.

Etapem wstępnym poznania jest wiara – intuicyjne wyobrażenie, że poprzez poznanie zbliżymy się do ujawnienia i zrozumienia ukrytego tła różnorodności świata empirycznego. Heraklit przypominał, że „kto nie wierzy, nie znajdzie tego, w co można wierzyć, gdyż jest ono ukryte i nie-

dostępne” [Heraklit, 1970: 94]. Myślenie „zakłada porządek w świecie, poszukuje go. Gdzie go nie znajduje, tam go planuje, a nieraz i narzuca. Dzieje kultury duchowej są ciągiem prób zrozumienia porządku rzeczywistości. Religia, sztuka, nauka, filozofia – wszystko to powstaje z dążenia do pokonania nieokreśloności świata, z dążenia do nadania światu kształtu, zrozumienia jego sensu” [Novosád, 1994: 619].

W sensie psychologicznym brak interpretacji jest równy czemuś w rodzaju *horror vacui* – na dłuższą metę stan taki nie jest możliwy i w rzeczywistości nigdy nie zaistniał – gdy nie mamy do dyspozycji racjonalnych, naukowych konstrukcji, zawsze znajdują się pod ręką konstrukcje z obszaru wiary. Konstrukcje z obszaru nauki i wiary jak gdyby całkowicie tracą tak jeszcze niedawno wyraźnie postrzegane strefy konfliktu: jedne nie wykluczają drugich, obszary kompetencji zostały ustalone.

Ideał pewności, jaki zrodził się w antycznej Grecji i w wyrazistych postaciach zawładnął nowożytnością, jest w pierwszym rzędzie produktem realnie odczuwanej niepewności. Pozostaje siłą regulującą (podobnie jak poszukiwanie ładu, harmonii, uporządkowania) naszych działań również i w dobie obecnej. Jest on napięciem, jakie ciągle się pojawia w naszych relacjach z rzeczywistością. Jest to wytwór sytuacji, który odzwierciedla stan zerwania pierwotnej jedności człowieka z jego otoczeniem, choćby nawet była to jedność nieuświadomiona, a raczej emocjonalna i intuicyjna. Do pojawienia się ideału pewności rozumianego jako czynnik aktywizujący i ukierunkowujący poznawanie przyczyniło się w szczególności to, że sama pewność uległa zatraceniu – świat oczywistości rozsypał się w tej samej chwili, gdy przedmiotem rozważań stała się sama oczywistość świata. I tak oto proces zrozumienia jest równocześnie procesem rodzenia się niepewności, niepewność bowiem jest rodzoną siostrą rozumienia.

Cechą charakterystyczną nauki greckiej jest antycypowanie wymogów racjonalistycznych – „doświadczenie nie jest wiedzą, jeśli nawet *logoi* i *doxai*, które przekazywane są jako wiedza, budowane są w oparciu o doświadczenie i nawet jeśli doświadczenie jest potrzebne do ich zastosowa-

nia praktycznego” [Gadamer, 1992: 146]. Doświadczenie odgrywa co najwyżej rolę inicjatywną, nie jest samoistnym fundamentem poznania. Nie jest nim przynajmniej dla starożytnych Greków. Rozum, intelekt – jak gdyby podarowany przez samych bogów – wstępuje na arenę poznania ludzkiego w roli głównego aktora. Staje się podstawą dla typu refleksji, który charakteryzuje kognitywne priorytety rozumienia rzeczywistości czy też prawdziwej rzeczywistości.

W tym też sensie konstytuują się przesłanki i zarys usytuowania metodologii filozoficznej stosowanej przez starożytnych Greków. Wyjaśnianie przez analogię, które jest charakterystyczne dla myślenia wschodniego, było wprawdzie stosowane w greckim modelu nauki (w postaci teorii o mikrokosmosie i makrokosmosie), nie miało wszakże pozycji dominującej. Logika analogii – badanie podobieństw w znaczeniu „poznanie oznacza poznanie podobieństw” – nie aspiruje jeszcze do odkrywania tego, co znajduje się poza rzeczami. Zadowala się odkryciem stosunku podobieństwa, który – i to bynajmniej nie marginalnie – potrafi ujawnić wiele znaczących cech rzeczywistości. Analogia pojawia się na wszystkich ważnych etapach rozwoju myślenia naukowego i jest naprawdę wydajną metodą. „Myślenie greckie jako całość było jednak zbudowane raczej na logice przyczynowej, na rozbiciu zjawisk na przyczyny i ich skutki, niż na stwierdzaniu podobieństw” [Floss, 1987: 14]. Nauka staje się szczególnie poznawaniem kosmosu i jego logosu, to znaczy tego, co jest wszystkiemu wspólne, jest poznawaniem doskonale uporządkowanego świata. Najpierw była to jednak jego idea, a jej śladem poszło dążenie, by ten „doskonale uporządkowany świat” odkryć i opisać.

W porównaniu z innymi niemal równocześnie formującymi się kulturami właśnie „kultura grecka miała największy pociąg do racjonalności oraz do przyczynowego postrzegania rzeczywistości” [Floss, 1987: 17]. Grecy postępowali holistycznie; racjonalne badania nie odnosiły się jedynie do przyczyn i charakteru poszczególnych rzeczy i zjawisk – poszukiwali raczej odpowiedzi na pytanie, co jest przyczyną wszystkiego – istnienia, wszech-

świata, kosmosu. Arche, początek, podstawa jest przyczyną wszystkiego, umożliwia jednak zrozumienie tego, co jednostkowe.

W tym sensie podstawowe znaczenie mają nie wnioski, do jakich doszli pierwsi greccy filozofowie, lecz metoda, jaką musieli zastosować, aby osiągnąć swój cel. Odkryć w zróżnicowanym pod względem empirycznym świecie jedyną przyczynę, wspólną wszystkiemu materię oraz wspólny początek. Są wprawdzie podatni na głębokie przesłanie mitu, równocześnie jednak przekraczają je. Ich wyjaśnienie jest jednorodne, od początku monistyczne.

Jeżeli spontaniczną i intuicyjną przesłanką wiedzy greckiej było wyobrażenie o wszechświecie jako o harmonijnej całości, to odkrycie obrazu tego wszechświata czy też miejsca tej harmonii w nim stało się celem tej wiedzy. Właśnie w tym dążeniu można widzieć treść tego, co nazywamy epokowym aktem wyzwolenia się człowieka z mityczno-magicznego postrzegania świata, nawet jeśli dzisiaj nie oceniamy już tego aktu z taką euforią. Przeciwnie, w jego ocenie przejawia się dziś pewna nostalgia.

Zdaniem P. Flossa [Floss, 1987: 17nn], paradygmat wiedzy greckiej, a więc w pewnym stopniu również greckiej racjonalności można zdefiniować za pomocą czterech cech podstawowych. Są to przede wszystkim peratyzm, dualizm, statyzm i substancjalizm.

Centralnym pojęciem u pitagorejczyków – jego tłem noetycznym jest racjonalizm – stało się pojęcie kosmosu. Jest to wszystko, panuje w nim porządek i kosmos ten stanowi nie tylko uporządkowaną, ale i piękną całość, jego początkiem i podstawą jest liczba. Wszechświat jest regularny, proporcjonalny i wyważony. „Świat jest kosmosem, ponieważ jest uporządkowany, a jest uporządkowany dlatego, że ma peras (granice) i że również poszczególne rzeczy w nim mają swoje perata. Peras wydziela kosmos z chaosu (ograniczone z nieograniczonego) i oddziela poszczególne rzeczy we wszechświecie od innych rzeczy, istnieć to znaczy być wydzielonym, mieć granicę. Dwa konstytutywne elementy nauki greckiej, liczba i pojęcie,

są najprzydatniejszymi narzędziami wiedzy dlatego, że są ontologicznie peratyczne” [Floss, 1987: 22].

W związku z tym prawda jest definiowana jako poznanie uporządkowania, piękno jako jego zrozumienie, jako doświadczenie uporządkowania. Harmonia jest zatem przedstawiana jako idealna (matematycznie wyrażalna) relacja – w takim samym stopniu dotyczy duchowego błogostanu osoby poznającej, jak i całego wszechświata.

Właśnie pitagorejczycy byli tymi, którzy zainicjowali formułowanie jednego z podstawowych postulatów racjonalności antycznej i nowoczesnej – „przekonania o powszechnie obowiązującej matematycznej podstawie wszechświata” [Floss, 1987: 23]. Peratyzm, wyobrażenie o ograniczoności, ogólności, cząstkowości bytu, a równocześnie o istnieniu jakiegoś transcendentnego tła, czegoś nieograniczonego – apeiron, znajduje swe narzędzie w matematyce. Jest próbą dokładnego poznania, uchwycenia granic, reprezentuje starogrecki ideał noetyczny, który w różnych wariantach przetrwał aż do czasów nowożytnych.

Wprawdzie starogreckie myślenie naukowe było myśleniem funkcjonalnym, jednak w innym sensie niż nowożytne rozumienie funkcjonalności nauki i wiedzy. Jego ambicją było poszukiwanie i znajdowanie zależności między rzeczami i faktami. Właśnie proporcjonalne, obliczalne stosunki, zależności i powiązania stanowią treść pojęcia harmonii, która jest wzorcem prawa przyrody, jak go pojmowała odrodzona i gwałtownie przyśpieszająca nauka XVII i XVIII wieku.

Starogrecką wiedzę wszakże obok peratyizmu charakteryzuje także dualizm zasad wyjaśniania i wartościowania. Pojęcie kosmosu jako jednorodnej i harmonijnie uporządkowanej całości pozostaje. Dualizm nie ma pierwszorzędного charakteru ontologicznego. Pojawia się wszakże dualizm eksplikacyjny i aksjologiczny. W jego polu widzenia znajdują się dwa rodzaje bytu: jeden doskonały, a zatem prawdziwy i godny poznania, drugi zaś niedoskonały, odległy od prawdy i mało ciekawy dla nauki. Tak więc „pitagorejska filozofia i nauka wyźłobiła koryto, którym płynie większa

część greckiej wiedzy. Tęsknota za kosmosem (harmonijnie uporządkowaną całością bytu), który jest poznawalny rozumem i wyrażalny językiem (logosem) będzie wciąż od nowa pobudzana przez dualizm eksplikacyjny i aksjologiczny. Konflikt ten (peratyzm i dualizm) stanie się następnie modelem rozwoju całej nauki greckiej. O ile dualizm aksjologiczny i statyzm wiedzy greckiej (ściśle rozróżnianie doskonałości teorii, ducha i spoczynku oraz niedoskonałości praktyki, materii i ruchu) zostały w procesie rozwoju przewyżnione, o tyle produkty peratyizmu greckiego (matematyka, logika i etyka naturalna) przetrwały zanik antycznego obrazu świata i stały się wartościami rozwijającymi naukę i kulturę jeszcze w wiekach XVII-XIX” [Floss, 1987: 28]. A w pewnym stopniu nastąpiła też transformacja antycznych pojęć harmonii i porządku; w średniowieczu był nią augustiański projekt filozofii dziejów oparty na determinizmie teistycznym, w epoce Odrodzenia i na początku nowożytności było nią żywe uniwersum, w późniejszym mechanicyzmie wyobrażenie maszyny, a nieco później organicystyczna wizja rzeczywistości. Dziś możemy mówić o renesansie podejść holistycznych, które są odległym wspomnieniem dawnego, lecz niezapomnianego myślenia starożytnych Greków.

W tym sensie większość typów racjonalności u starożytnych Greków należy do kategorii modeli afirmacyjnych. Już u eleatów dowody rozumowe odgrywają większą rolę niż omamy zmysłowe – ruch i zmiana w świecie Heraklita są złudzeniem, naprawdę istnieje tylko Jedność. Dla Anaksagorasa [Anaksagoras, 1970: 152nn] rozum jest tym samym co sprawczość. Rozum jest sprawcą ruchu i powstawania świata, jest czynnym początkiem świata, albowiem rozum jest wieczny, rozum jest ponad materią (stanowi działającą zasadę). Rzeczy widzialne tworzą podstawę dla poznania tego, co niewidzialne, te pierwsze dane są nam w zmysłach, jednak ze względu na ich słabość nie jesteśmy zdolni do poznania prawdy. Celem życia jest postrzeganie i wynikająca z niego wolność, której warunkiem są wynurzające się ponad postrzeganie prawdy rozumu.

Dla Platona filozofia jest głównie „czystą teorią... swą uwagę kieruje na logos jako na środek do wyrażalnego poglądu ogólnego” [Patočka, 1968: 5]. Chodziło mu raczej o tęsknotę za wiedzą, o próbę sofii, o mądrość, o zdobycie prawdy, która nie jest dostępna dla każdego. Doświadczenie nie ma przy tym znaczenia zasadniczego, nie jest konieczne, w żaden jakiś specjalny sposób nam nie pomoże. Matematyka jest dla Platona bogiem, wielbi ją i w niej szuka odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania. Wraz z dialektyką należy do głównych dyscyplin naukowych. Pierwsza dąży do prawdy, druga przyczynia się do rozwoju nauk o człowieku i społeczeństwie. Rozum jest okiem duszy i jako taki jest zdolny uchwycić ukrytą i ukrywającą się prawdę rzeczywistości.

Podstawowymi elementami Platońskiej koncepcji rzeczywistości są poznanie i cnota i zostały one podniesione do poziomu atrybutywnych form komunikacji człowieka z uniwersum – rozum (jako narzędzie poznania) głównie dzięki zdolności przenikania poza granice zmysłowości, zaś cnota dlatego, że kto raz pozna drogę poprawnych czynów, nie może już działać niepoprawnie. Tak więc racjonalizm przeniknął nawet do etyki.

Arystoteles był prawdziwym uczniem Platona – wyszedł od niego, jednak nie zatrzymał się przy nim, przeciwnie – w wielu aspektach go przewyciężył. Nie podzielał jego euforii odnośnie do wyłączości poznania rozumowego, mimo że i u niego ono wyraźnie dominuje. Niewątpliwie był zwolennikiem afirmacyjnej koncepcji racjonalności. Poznanie zmysłowe nie jest już całkowicie dyskredytowane – staje się koniecznym etapem wstępnym poznania rozumowego. Zwrot Arystotelesa w stronę poznania zmysłowego stanowi w znacznym stopniu antycypację nowożytnej idei empirycznego modelu kognitywnego. Wprawdzie trwa na pozycjach starogreckiego paradygmatu akceptującego dualizm aksjologiczny: to, co nieruchome, niezmiennie, stałe, a więc i doskonałe jest bardziej godnym przedmiotem dociekań od tego, co się zmienia, co jest chwilowe, niestałe, a więc i niedoskonałe. Niemniej ten świat nie jest już dla niego tylko cieniem, iluzją – jego postrzeganie musi być podstawą, punktem wyjścia nauki, na-

uka musi się opierać na postrzeganiu. Właśnie dlatego był zdolny stworzyć podstawy mechaniki (wynałazł krążek linowy, gwint, skonstruował latającego gołębia – wszelako, czego Platon nie potrafił zrozumieć, pomagał sobie przy tym matematyką i geometrią, która Platonowi służyła do całkiem innych, wyższych i bardziej wzniosłych celów), która była stosowana aż do okresu renesansu, kiedy to zastąpiła ją mechanika Galileusza. Wynikiem jego intensywnych dociekań było odkrycie tajemnicy ruchu – podstawowego prawa mechaniki: poruszające się ciało pozostaje pod działaniem określonej siły, jego prędkość jest wprost proporcjonalna do przyłożonej siły i maleje wskutek oporu ośrodka.

Arystoteles rzeczywiście był najbardziej uniwersalną umysłowością. Za główny cel swego życia uważał udowodnienie idei, że w świecie panuje porządek i że życie wszechświata rządzi się prawami, które jesteśmy w stanie odkryć przy pomocy rozumu, a zatem, że świat jest poznawalny. A świat dlatego jest taki, jaki jest, ponieważ tego sobie życzą bogowie. Oto jest zasadniczy wymiar jego spuścizny – fakt, że odkrył nieprawdziwe prawo i błędne przyczyny, że w tym sensie jego życie było wielkim okłamaniami samego siebie, nie jest tu najważniejszy. Ważniejsze jest to, że uczył, iż świat nie jest sklepem ze starzyzną, nie jest kaprysem, nie jest zbiorowiskiem przypadkowych rzeczy i zjawisk. Przyroda jest realizacją planu, a świat rządzi się prawami. Umiał błyskotliwie korzystać z rozumu, był jednak złym eksperymentatorem – w rzeczywistości całkowicie pogardzał eksperymentem, nie był w dostatecznym stopniu krytyczny wobec własnych twierdzeń. Był dobrym obserwatorem, jednak mało dbał o konsekwentną interpretację tego, co widział. Jego racjonalność była zbyt beztroska, nie dość krytyczna. „Swoją substancjalną nauką chciał przeniknąć do głębszej warstwy rzeczywistości, bowiem na Heraklitowej zmienności zjawisk nie jest możliwe oparcie wiedzy” [Floss, 1987: 83].

Teleologizm (wszystko zdąża do swego naturalnego miejsca), substancjalizm (rzeczy są wewnętrznie określone przez swe substancje), peratyzm (ma postać finityzmu, tzn. wyobrażenia o świecie skończonym), limityzm

(rzeczy są zamknięte na swych naturalnych miejscach), organicyzm (wyobrażenie o uporządkowaniu i o funkcjonalnym ukonstytuowaniu rzeczywistości, biologiczna orientacja w interpretacji rzeczy i zjawisk) jako komponenty rozważania racjonalnego stanowią potwierdzenie skłonności Arystotelesa do racjonalizacji nauki jako podstawowej czy też dominującej orientacji starożytnej wiedzy greckiej. Poznanie i wiedza pojmowane są funkcjonalnie, chociaż wciąż jeszcze w perspektywie niepragmatycznej – „są wyjaśnianiem, lecz nie badaniem rzeczywistości, mają raczej rolę etyczną i estetyczną niż badawczą i ukierunkowaną na zawładnięcie rzeczywistością. Pomagają człowiekowi znaleźć swoje miejsce w kosmosie i dzięki temu uczynić go szczęśliwym [Floss, 1987: 83]. Rozum i wola stają się głównymi siłami człowieka, są zasadą, która wydziela człowieka z królestwa pozostałych bytów. Poznanie jest procesem, który oddala człowieka od świata zmysłów. Ma postać dojrzewania idei, którego wynikiem jest konstytuowanie się pojęcia. Pojęcie nie jest wszakże zakończeniem procesu analitycznego, lecz jest aktem wizji duchowej.

W starożytnej filozofii greckiej naprawdę moglibyśmy znaleźć jeszcze wiele pomysłów, które przyczyniły się paradygmatycznego określenia modelu wiedzy w okresie jego konstytuowania. W analizowanych tutaj powiązaniach możliwe jest jednak podsumowanie tego, co jest dla tego paradygmatu podstawowe.

Próba zbliżenia się do prawdy była dla starożytnych Greków pierwszą i najważniejszą zasadą ich inicjatyw intelektualnych. Mieli szczególne poczucie miary, które w epoce nowożytnej częstokroć naprawdę bywało towarem deficytowym; ich podziw dla metafizyki i rozważania teoretycznego nie był przeszkodą, przez którą nie dostrzegali również zjawisk niemetafizycznych, nie wznosili się jedynie na wyżyny podobłoczne, potrafili się zatrzymać na sprawach codziennych. Łączymy z nimi intelektualny cud – stworzyli swoisty „system logiczny, którego postulaty wynikały jeden z drugiego tak wyraźnie, że nie było możliwe wyrażanie wątpliwości odnośnie do którejkolwiek z udowodnionych rzeczy – system geometrii Eukli-

desowej” [Einstein, 1995: 95]. Było to – wraz z innymi koncepcjami – podziwu godne dzieło rozumu – ratio, które napawa ludzkość uzasadnioną wiarą w siebie w późniejszych poczynaniach, lecz w mniejszym stopniu pokorą, której potrzebę odczuwamy zwłaszcza dzisiaj.

Spadkobiercy Talesa i Pitagorasa byli błyskotliwymi twórcami hipotez, dążyli do ogólnych rozwiązań problemów, aby później móc zajmować się także szczegółami. Skoro dedukcjonizm należy do paradygmatycznych cech racjonalności, to Grecy go stosowali. „Odkryli ogólność, analizowali jej przesłanki, a dzięki swemu silnemu zacięciu do rozważania dedukcyjnego odkryli ważne pouczenia. Ich myśl była po prostu skażona namiętym uogólnianiem. Żądali czystych odważnych idei oraz precyzyjnego wnioskowania z nich. Wszystko to było znakomite, genialne, było to idealne przygotowanie do pracy. Lecz nie była to jeszcze nauka taka, jak ją rozumiemy my... Byli jasnymi myślicielami i śmiałymi argumentatorami” [Whitehead, 1989: 60].

Wiedzieli, że poznanie, które ma zapewnić wiedzy jakość, musi być racjonalne, musi mieć swój logos, tzn. musi być zarazem w pewnym sensie konieczne i podzielne. Ich ambicje nie były praktyczne czy praktycystyczne – racjonalność wiedzy łączyli z moralnością i pięknem życia ludzkiego. Za pośrednictwem metafizyki i matematyki czy geometrii i fizyki jako co najwyżej teoretycznych, a więc racjonalnych poczynañ chcieli dowiedzieć się o rzeczywistości wszystkiego, co im było potrzebne, o rzeczach, z którymi stykali się w życiu codziennym, chociaż nie był to ani główny, ani najważniejszy motyw ich poczynañ. Przeciwnie, motywem tym była raczej kosmiczna czy wszechświatowa religijność w postaci podziwu i zachwytu nad porządkiem uniwersum. Intuicyjnie przeczuwali to, co Leibniz nazwie później przedokreśloną harmonią.

Geniusz Greków był filozoficzny, jasny i logiczny (Whitehead). Stanowi on spuściznę, której owoce wykorzystujemy nawet dzisiaj. Wiedzieli również to, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” – dzięki czemu, może nazbyt przesadnie, zbliża się do bogów. Nie może jednak zapominać o swo-

jej odpowiedzialności, jedynie w tym przypadku nie stanie się sprawcą swego losu w sensie negatywnym.

Świat, który zbudowali Grecy, zawierał w sobie „najwięcej najlepszego i najmniej najgorszego ze wszystkich ówczesnych światów” [Zamarovský, 1990: 457]. To samo mamy możliwość uczynić również my: przejąć maksimum z tego, w czym byli twórczy i minimum tego, co było jedynie chwilowe, przemijające i co należy już tylko do ich sławnej przeszłości. Powinniśmy to wykorzystać zwłaszcza dlatego, że „Grecy mieli matematyków i inteligencję dostatecznie przygotowaną do tego, aby rozwinęła poglądy teoretyczne powstałe dopiero w wieku XVI i XVII, ale nie byli zdolni tego dokonać” [Feyerabend, 1991: 171].

Konstituowanie paradygmatu racjonalności nowożytnej

Poziom naszej wiedzy o wciąż nam umykającej podstawie świadomości, myślenia, działania i zachowywania się naszych przodków i nas samych jest w dzisiejszych czasach, jak się zdaje, niedostateczny. Kartezjańsko-newtonowska optyka oglądu rzeczywistości tylko w niewielkim stopniu została zastąpiona przez einsteinowski paradygmat względnościowy. Tego rodzaju przykłady wszakże dotyczą nie tylko fizyki.

Zdecydowaliśmy się istnieć, jednakże w wyniku naszej własnej decyzji możemy przestać istnieć. Nasza cywilizacja cierpi na choroby, których przyczyną jesteśmy my sami; przychodzą one na ludzi za pośrednictwem ludzi (Sartre). Już Dostojewski wiedział, że wszyscy ludzie są przed wszystkimi ludźmi odpowiedzialni za wszystko. Jeśli wolność nie jest tylko mitem, to konsekwencją uświadomienia jej sobie musi być imperatyw całkowicie nowego rozumienia naszej odpowiedzialności za przyszłość cywilizacji i kultury.

„Jeśli mamy uniknąć losu, jaki osiągnął wszystkie cywilizacje minionych epok... czyli zaniku, musimy podjąć się badań nad człowiekiem, stworzyć w skandaliczny sposób nieznanym. Jego istnienie w niezmierzonej pustce przestrzeni międzygwiazdnych to jedno wielkie nic” – powiada

amerykański lekarz i humanista A. Carrel [Sartre, 1994: 280]. Częścią decyzji o podjęciu badań nad człowiekiem są aktualne również obecnie badania na ludzką myślą i racjonalnością, gdzie racjonalność jest dla tej myśli atrybutywna. Z tego punktu widzenia można sobie głębiej uświadomić sens spostrzeżenia Szekspira, że są rzeczy na niebie i na ziemi, o których się filozofom nie śniło (Hamlet). A wtedy być może ukaże się w nowym świetle przekonanie A. de Saint-Exupéry'ego, że naprawdę postrzegamy jedynie sercem.

Gdy będziemy patrzeć wstecz na dzieje naszej cywilizacji i kultury, to, pomijając niektóre ważne i mniej ważne jej cechy, epoka nowożytna ukaże nam się przede wszystkim jako epoka rozumu.

Właściwym fundamentem nowożytnej filozofii jest teza o pierwszorzędym noetycznym znaczeniu wiedzy. Znaczenie zmysłowego postrzegania świata zewnętrznego ulega relatywizacji w wątpliwościach optyki prioryzacji nowego typu rozumności. Punktem wyjścia poznania są dane rozumowi i w pewnym sensie wrodzone idee, jakieś „pierwsze zarodki prawd, w naturalny sposób włożone w rozum ludzki” [Descartes, 84], które umożliwiają, a równocześnie ograniczają nasze poznanie rzeczywistości. Świat zatem czerpie swe postacie i własności z samego „Ja”. Działalność rozumu związana z pewnymi przesłankami treściowymi określa optykę rzeczywistości. Gwarancją prawdziwości informacji jest ich oczywistość, jasność, zrozumiałość – wszystkie wskazują na racjonalne postrzeganie [Descartes, 1970: 139] i na powiązanie z kartezjańskim *lumen naturalis*. I są zawarte w idei samego rozumu Leibniza.

W tym samym czasie pojawiają się również stanowiska odmienne, chociaż z punktu widzenia rozpatrywanych tu zależności nie mają one znaczenia dominującego. Baconowi czysty rozum nie wystarcza; „rozum pozostawiony sam sobie wiele nie osiągnie” [Bacon, 1974: 87]. Ponieważ „ludzka wiedza i władza zlewają się”, interpretacja nakierowana na same rzeczy, na doświadczenie jest przesłanką antycypacji i predykcji. Właśnie one są

częścią nadchodzącego praktycystycznego wymiaru nauki i oczekiwania konkretnych wyników.

Nowoczesna, czyli nowożytna nauka, dała cywilizacji współczesnej jedynie monizm, który nie ma odpowiednika w historii. Interpretacja pomijająca odniesienie naszej cywilizacji do racjonalizmu i racjonalności byłaby niepełna, a zatem niedokładna i niepoprawna.

Przy okazji rozpatrywania tych współzależności godzi się przypomnieć, że z pojęciem racjonalności dzieje się to samo, co z innymi powszechnie używanymi i ważnymi pojęciami z naszego języka. „Domniemywamy, że mamy dostatecznie jasne wyobrażenie o tym, co dany wyraz oznacza, jednakże skoro tylko staramy się uchwycić to, co mamy na myśli, natrafiamy na trudności” [Patzig, 1994: 213]. W przypadku pojęć *ratio* i *rationalitas* trudności te są rzeczywiście niemałe. Morfologia naszej kultury i cywilizacji w interesie głębszej diagnostyki czasu oraz samopoznania człowieka wymaga wszakże, abyśmy tym pojęciom poświęcili właściwą uwagę, czyli zasadniczo większą, niż poświęca się innym pojęciom.

Paradoksalnie konstituowanie się nowego paradygmatu nie zaczyna się od imperatywu zastosowania rozumu. Był on bowiem raczej wynikiem pojawienia się celów i zadań nakreślonych przez myślenie renesansowe, przez epokę wrażliwości i wizjonerstwa. Ontologia średniowieczna już w nazbyt oczywisty i kategoryczny sposób ujmowała rozum głównie jako część bytu transcendentального. Rozum musiał się najpierw zautonomizować w część struktury osobowości, jako wymiar myśli. „Byłoby wielkim błędem pojmować historyczny bunt (nowożytności) jako apel do rozumu. Było akurat odwrotnie – był to ruch na wskroś antyintelektualny. Był to powrót do kontemplacji nowego faktu, a polegał na dystansowaniu się od skostniałej racjonalności myślenia średniowiecznego” [Whitehead, 1989: 62]. Podstawą racjonalności średniowiecznej było przekonanie, że do odkrycia prawdy o rzeczywistości zdolny jest jedynie rozum Boży. Dla nadchodzącego nowego trendu w pojmowaniu świata był to pogląd całkowicie nie do przyjęcia.

Krytyka przegranej sprawy racjonalizmu „bezpowrotnego” (jak często bywa określany prymat metodologii dedukcyjnej w myśli średniowiecznej) i obrona racjonalności naukowej musiały być prowadzone z zastosowaniem radykalnie odmiennej strategii. Należało zacząć od faktów nieredukowalnych, a więc naprawdę bezspornych. Właśnie tak należy rozumieć bezkompromisowość w poczynaniach Galileusza. Trwanie na gruncie przesłanek determinizmu teistycznego w duchu św. Augustyna stało się nieefektywne. „Minęły stulecia, zanim bezsporne fakty zostały podporządkowane rozumowi” [Whitehead, 1989: 62-63]. Stało się to już niebawem, na gruncie konstytuującej się nauki.

Sposób komunikowania się człowieka z jego otoczeniem różni się tak pod względem typu, jak i zasady od sposobu, jakim dysponują inne żywe stworzenia. Chodzi o narzędzie, którego posiadaczem jest tylko człowiek. Przebudzenie i, by tak rzec, uruchomienie racjonalności zwolniło hamulce procesu intelektualnego ze wszystkimi tego skutkami dla pierwotnej – dziś powiedzielibyśmy: holistycznej – emocjonalności naszych przodków. Jeśli wierzyć psychologom, zalety racjonalności miały przede wszystkim maskować słabość somatyczną i zamienić ją w przymiot dzięki temu, że człowiek własne niedomogi organiczne rekompensuje sobie zmianą swego stosunku do otoczenia. „W wyniku tego może następnie swój stosunek do środowiska odwrócić: nie przystosowuje się do niego fizycznie, swym wyposażeniem somatycznym, lecz środowisko przystosowuje do siebie, tworzy środowisko sztuczne, drugą przyrodę, w której żyje” [Rollo, 1993: 120]. Własne doświadczenie, szczególnie zaś „znaczące sukcesy w tej dziedzinie umacniają w nim świadomość faktu czy raczej wiarę w to, że człowiek w zasadzie może dzięki kalkulacji opanować wszelkie sprawy” [Rollo, 1993: 120].

Nauka zachodnia jest wyrazicielką paradygmatu naukowości określanej jako „systematyczność, oparcie na doświadczeniu matematycznym, dowodzenie i racjonalne eksperymentowanie” [Novosád, 1993: 484]. Cywilizacja zachodnia już u samych początków swego powstawania wyłączyła poza

nawias naukowości magię jako próbę osiągnięcia racjonalnych celów (zdobywanie dóbr doczesnych) nieracjonalnymi środkami (przez odwoływanie się do ukrytych sił nadprzyrodzonych) i zastąpiła ją racjonalnością – poszukiwaniem zależności przyczynowych, celowością, kalkulacją, przejściem do indywidualizmu, stosowaniem metody enumeracji itd. Nowoczesna kultura staje się kulturą zrjonalizowaną.

Właśnie intelektualizacja, pojawienie się rozumu to moment wydzielenia się człowieka ze świata pozostałych istot żywych. Intelpekt (od łac. *intellego* - rozróżniam, rozumiem) jest uważany za narzędzie rozumienia, pojmowania i antycypacji – stanowi on zdolność do zachowań adaptacyjnych oraz do samokontroli. W tym sensie inteligencja może być abstrakcyjna lub pojęciowa bądź praktyczna lub społeczna.

Intelektualizacja jest w pewnym sensie tożsama z racjonalizacją. „Proces racjonalizacji oznacza przejście od poznania niesformalizowanego do sformalizowanego, przesunięcie w kierunku argumentacyjnych sposobów myślenia, w kierunku systematyzacji idei i faktów... racjonalizacja nie jest procesem wyłącznie intelektualnym; jest to siła przetwarzająca wszystkie płaszczyzny, wszystkie aspekty naszego istnienia, a nie tylko formy poznania i ekspresji, lecz także formy naszego działania, nasz stosunek do siebie samych i do innych, nasze instytucje” [Novosád, 1993:, 485-486].

Przesłanką i koniecznym zjawiskiem towarzyszącym racjonalizacji jest powstanie ludzkiego subiektywizmu. Stanowi ono równocześnie punkt wyjścia do tego, co E. Cassirer rozumiał przez kształtowanie się człowieka jako *homo symbolicum* – świat, w którym żyjemy, jest coraz mniej podobny do tego, z którego wyszliśmy. Żyjemy otoczeni swymi obrazami (Sartre). Nauka, sztuka, religia nie są zwierciadłem rzeczywistości, są jedynie formami jej specyficznego wyrazu. Znalazło to swą kulminację w tak często używanej obecnie konstrukcji rzeczywistości wirtualnej zastępującej nam naszą rzeczywistość pierwotną. Sfera zastosowania własnego rozumu, technosfera, ekumena i sfera sztuki stopniowo wypychają i zastępują pierwotne formy biosfery, dopełniają je.

Być racjonalnym oznacza posługiwać się sprawdzonym rozumnym sposobem rozważania. Istnieje však wiele kryteriów wyznaczających rozumność. Ich pełna lista wraz z oceną nie jest jednak celem niniejszego studium.

Przymiotnik „rozumny” oznacza istotę obdarzoną rozumem. W tradycji arystotelesowskiej i kartezjańskiej człowiek jest istotą rozumną, która jest zdolna „dobrze wnioskować i odróżniać prawdę od nieprawdy” (Kartezjusz). Łaciński wyraz *ratio* oznacza nie tylko rozum, ale również *dowód*. Rozumowanie oznacza zatem wnioskowanie według „zasady dowodu dostatecznego”. W tym sensie chodzi o przesłankę metafizyczną, że „nic nie istnieje bez dowodu” wszystko jest wyjaśnialne poprzez wskazanie na dowód lub sumę dowodów, które stanowią *principium explicationis* istnienia danej rzeczy lub zjawiska.

Ratio zapewnia systemowi naszych idei konstrukcję (Einstein). Umożliwia uporządkowanie sądów i pojęć, odpowiada na pytanie: „w jaki sposób są one od siebie zależne?” Metody logiczno-dedukcyjne oparte są na hierarchii systemu sądów i na możliwości definiowania stosunków wynikami podług określonych reguł. Dedukcja, indukcja, analiza, analogia itd. to operacje myślowe, bez których uporządkowanie terenu naszych doświadczeń nie byłoby możliwe.

Filozoficzne teorie racjonalności możemy klasyfikować jako afirmatywne lub negatywne. Teorie afirmatywne stanowią potwierdzenie jednej lub kilku akceptowanych ról racjonalności lub też określają jakąś jej kolejną rolę. Teorie negatywne wyrażają sceptycyzm wobec znaczenia jednej lub kilku ról racjonalności.

Jest paradoksem, że tym, co się stało „podstawą racjonalności” epoki nowoczesnej były „przede wszystkim nasze spontaniczne, dosyć mgliste intuicyjne odczucia” [Whitehead, 1990: 362]. Głównymi motywami „prób precyzyjnego rozróżniania danych zmysłowych jest interes i znaczenie” [Whitehead, 1990: 362]. Interes i znaczenie jako wynik wartościującej i praktycznej formy komunikowania się z otoczeniem, z czym wiąże się na-

sza orientacja w nim. Nowoczesna racjonalność jest zatem od samego początku konstytuowana również funkcjonalnie – ma służyć podniesieniu wydajności i skuteczności działań człowieka w realizacji jego celów. Ich postać ma w epoce nowożytnej wybitnie antropocentryczne tło.

Ustalenie się racjonalności nowożytnej na przykład u Whiteheada jest przede wszystkim transformacją średniowiecznej idei racjonalności Boga w połączeniu z racjonalnością filozofii greckiej. Zgodnie z pojmowaniem racjonalności w średniowieczu „każdy element bytu jawił się jako uporządkowany i przeznaczony; wyniki badania przyrody były przeznaczone do tego, aby potwierdzać wiarę w racjonalność” [Whitehead, 1990: 68]. Nowożytne odejście od radykalnego teocentryzmu prowadziło wszakże do coraz głębszej antropologicznej interpretacji racjonalności.

Racjonalność wszakże – mowa tu już o jej nowożytnej obecności oraz o zaktualizowanych następstwach – „w sposób kategoriyczny wyrzeka się swoich praw” [Whitehead, 1990: 152], gdy w jej optyce nie są postrzegane skutki jej własnego zastosowania, tzn., gdy nie jest stosowana antycypacyjnie.

Konstituowanie się racjonalności jako sposobu stosowanego przez podmiot w komunikacji z otoczeniem można wyznaczyć przez kilka typologicznie rozróżnialnych cech. Racjonalność przejawia się w zdolnościach intelektu, które możemy rozróżnić jako zdolność do reagowania na bodźce zewnętrzne (aspekt ten jest elementarną własnością organizmów żywych w ogólności), w rozumności (człowiek – homo sapiens) oraz w mądrości. Nie zawsze dadzą się łatwo rozróżnić. W rozumności przejawia się zdolność człowieka do dążenia ku określonym celom, dominuje ich realizacja. Rozumność może być dla człowieka surowa, jest wszakże sprawiedliwa w odniesieniu do celów, jest zdolna do ich rozróżniania pod względem wartości, prowadzi do naprawy lub co najmniej do korekty stosunków. Atrybutywną cechą racjonalności jest w tym aspekcie zdolność do postępowania antycypacyjnego, uwzględniania przyszłych skutków obecnego postępowania, jego możliwych następstw. Zdolność ta wszakże (jeśli brać pod

uwagę długie okresy historyczne) jest wprost proporcjonalna do odległości czasowej stosowania skutków naszych obecnych uczynków. W tym aspekcie jednym z głównych problemów współczesnej ludzkości jest zdolność do wybierania tylko tego, co nawet w odległej perspektywie przyszłościowej nie będzie szkodzić (na przykład zapewni możliwy do utrzymania stały wzrost). Jest to wszakże możliwe jedynie dzięki użyciu mądrości. Mądrość jest cnotą prowadzącą do harmonii, jest jakąś tęsknotą, spojrzeniem z góry. Jak powiada K. Čapek, człowiek może swój rozum w całości włożyć w swe dzieło, może go zrealizować poprzez swą pracę. Ale mądrość zawsze zostanie ponad każdą pracą. Młody człowiek jest jak ogrodnik, pracuje, rozważa o swej pracy i „przy tym myśli na przykład o Bogu; jego dzieło nigdy w sobie nie zawrze ani nie ucieleśni Jego mądrości; rozum spoczywa w czynie, lecz mądrość w przeżywaniu” [Čapek, 1974: 107-108].

Antycypujący wymiar nauki, który przejawia się w jej zdolności przewidywania, opiera się na deterministycznym wyobrażeniu o świecie. W ekstremalnej postaci tego modelu świat podobny jest do mechanizmu zegarowego z możliwością przewidywania przyszłości w oparciu o prawa odkryte przez naukę. I. Prigogine nazwał taką wiarę w nieograniczoną możliwość przepowiadania głównym mitem nauki klasycznej.

Rozumność (racjonalność) jest specyficzną siłą myśli ludzkiej, która jako funkcjonalny organon aktywności człowieka dąży poza siebie, nieustannie samą siebie przekracza. Rozumność jako przekraczanie samej siebie ma charakter intuicyjny, jest w nas, abyśmy mogli rozmyślać, porządkować, hierarchizować i klasyfikować to, co jest wokół nas. W tym sensie rozumność jest kategorią działania ludzkiego towarzyszącą realizacji pewnych celów. Ich pochodzenie w ogóle nie musi być racjonalne. Działanie racjonalne jest poza wszystkim innym działaniem celowym. Rozumność jest zatem tożsama ze zdolnością kierowania aktualnego działania człowieka za pomocą wyobrażeń o jego możliwych skutkach.

Słowo *rozum* jest zdaniem Gadamera pojęciem nowożytnym. Rozumie my przez nie nie tylko zdolność czy wymiar człowieka, lecz wskazuje ono

również na porządek rzeczy. Zwłaszcza ta „wewnętrzna zgodność myślącej świadomości i rozumnego porządku istnienia była treścią dawnego greckiego wyobrażenia o logosie. Wyższy sposób, w którym odkrywa się to, co prawdziwe i w którym odkrywa się również w ludzkim myśleniu logos bytu, nazywa się i Greków *nus*. Pojęciu *nus* w myśleniu nowożytnym odpowiada pojęcie rozumu” [Gadamer, 1991: 97]. W innej interpretacji rozum został zdefiniowany jako „zdolność tworzenia idei” (Kant). Czyni to spontanicznie, wcześniejsze doświadczenie służy mu zwłaszcza za pole inspiracji, potrafi wszakże je przekraczać i abstrahować od niego. Idee rozumu poprzedzają to, co później odkrywa lub odrzuca poznanie. W tym sensie rozum pozostaje jednym elementem z zestawu aktów intencjonalnych dotyczących modelowania struktur jeszcze kognitywnie nie opracowanej rzeczywistości. „Odkrywając mnogość, rozum próbuje pojąć, co ją rodzi i jak ona powstaje... W logice tradycyjnej rozum oznacza zdolność dochodzenia do wniosków, a więc zdolność do uzyskiwania poznania z czystych pojęć, bez pomocy nowego doświadczenia” [Gadamer, 1991: 97].

Kryterialne wyjaśnienie racjonalności zakłada wyliczenie własności odnoszących się do tego pojęcia. Przytaczam tu jeden z możliwych wzorców, który stanowi próbę opisu kształtowania się i wyznaczenia konstytutywnych cech racjonalności. Według [Mołczanow, 1992: 26-27] należą do nich: po pierwsze: pierwotne przesłanki doświadczalne – zdolność rozróżniania i uświadamiania sobie podstawowych momentów czasowych: już, teraz, jeszcze nie, potem itp.; zdolność rozróżniania i rejestrowania różnic związanych z barwą, dźwiękiem, zapachem, dotykiem, smakiem, a więc zdolność do porządkowania systemu informacji zmysłowych oraz zdolność do rozróżniania przeciwieństw stanu, na przykład ciepłe i zimne, małe i duże, twarde i miękkie, lekkie i ciężkie itd.; zdolność do rozróżniania form przestrzennych; zdolność do rozróżniania podstawowych stanów świadomości: postrzeganie, pamięć, wyobraźnia, wątpliwość, przypuszczanie itd.; po drugie: akty konstruowania sensu – uświadamianie sobie bezprzedmiotowości sensu, odróżnianie sensu od znaku, aktu, obrazu; odróżnianie trwa-

nia, następstwa i równoczesności; rozróżnianie aktów świadomości (postrzegania, pamięci...) oraz sensu lub znaczenia; rozróżnianie aktów świadomości i znaków, systemów znakowych (na przykład wyrażeń językowych, które są nośnikami znaczeń); rozróżnianie aktu świadomości i obrazu (obrazu wzrokowego, obrazu z pamięci lub z fantazji); rozróżnianie sensu i przedmiotu; rozróżnianie sensu i obrazu, rozróżnianie sensu i znaku; po trzecie: klasa typów refleksji – rozróżnianie stanu świadomości i aktu świadomości w tym stanie; podstawy refleksyjnego rozróżniania stanów świadomości; rozróżnianie emocji jako reakcji i orientacji na sens; rozróżnianie form uświadamiania sobie czasowości jako ciągu różnic; rozróżnianie aktualnego potencjalnego horyzontu świadomości; rozróżnianie doświadczenia własnego i doświadczenia innych osób; odróżnianie stanu jawy i snu; rozróżnianie między tym, co nieuwarunkowane, absolutne, konwencjonalne i względne; rozróżnianie opisu i konstruowania; rozróżnianie sensu bezpośredniego i metaforycznego jako podstawa rozumienia metafor; rozróżnianie typów różnic, syntezy i identyfikacji.

Wymienione cechy czy też możliwości myśli (mogłyby być wymienione również w innym układzie typologicznym) stanowią podstawę ukonstytuowania się racjonalności jako specyficznej własności człowieka warunkującej jego komunikację z otoczeniem. Mają status *apriori distinctionis* – oznaczają podstawową zdolność do orientowania się w chaotycznym polu doświadczenia, schematyzowania go, nadawania mu porządku i organizowania go podług zaleceń myśli.

Rorty czyni rozróżnienie między dwoma objaśnieniami słowa *racjonalność*; bycie racjonalnym oznacza bycie metodycznym, co z kolei oznacza posiadanie uprzednio opracowanych kryteriów skutecznego postępowania, jest to więc przykład racjonalności antycypującej. Ale bycie racjonalnym oznacza także bycie rozumnym w znaczeniu: tolerancyjnym, wrażliwym na poglądy innych, chętnym do słuchania, odwołującym się raczej do argumentów niż do siły. Rorty ma tu na myśli racjonalność jako bycie człowiekiem cywilizowanym wyrażone poprzez wyliczenie własności,

które powinni mieć członkowie społeczeństw cywilizowanych, jeśli społeczeństwa te mają przeżyć.

Nietzsche również na tę okoliczność wypowiada się jak zwykle wyraziście i jednoznacznie. Jego potępienie jest zaskakujące: „...jak cień i proch... ludzki intelekt zjawia się w przyrodzie... intelekt, który został dany tym najniebezpieczniejszym, najbardziej kruchym i najbardziej przemijającym istotom jedynie jako pomoc, aby je przez minutę utrzymać przy życiu... przemyślność połączona z poznawaniem i odczuwaniem przesłania ludzkie oczy i zmysły mgłą i okłamuje je względem wartości istnienia, ukrywając w sobie najbardziej miażdżącą ocenę właśnie poznania samego” [Nietzsche, 1993: 679].

Można mieć zastrzeżenia wobec radykalnej krytyki intelektu oraz wobec wąsko instrumentalnego jego pojmowania przez Nietzschego. Przekonanie o przynależności intelektu człowiekowi wszakże uzyskało status niemal powszechnie akceptowanego truizmu. Poznawanie, skoro już raz ujrzało światło dzienne, towarzyszy człowiekowi na jego historycznej drodze i określa jego los. Stało się instytucją o pierwszorzędym znaczeniu i urosło do rangi nie tylko elementu konstytuującego, ale wręcz kształtującego i kreującego w ewolucji, jaką przechodzi ludzkość.

P. Feyerabend mówi o standardach racjonalności (patrz [Feyerabend, 1988: 248 nn]), których jednak nie uważa za stałe, lecz pojmuje je historycznie. Sam jest przedstawicielem negatywnego, czyli nieafirmującego pojmowania racjonalności. Ani nauka, ani reprezentowana przez nią racjonalność nie stanowi uniwersalnego miernika prawdziwości i poprawności, nie jest potrzebne jej sakralizowanie. Racjonalne jest robienie pewnych rzeczy i unikanie innych, rozważanie podług standardów wniosku logicznego, działanie w imię wyważonych i przemyślanych celów itd. Nauka i stosowana przez nią racjonalność nie są przecież jedyną tradycją, lecz tylko jedną z wielu, przy czym wartość każdej z nich jest całkowicie względna i przyjęta umownie.

Istnieją dwa poglądy na świat. Jeden powiada, że świat jest rządzony przez tajemnicze siły duchowe, których nie jesteśmy w stanie zrozumieć; drugi jest wyrazem przekonania, że światem rządzą mechanizmy, które jesteśmy zdolni racjonalnie pojąć, które możemy opisać formułami matematycznymi i które mają wysoki stopień stabilności. Wydaje się, że afirmacja racjonalności jako narzędzia aktualizacji drugiego z tych poglądów jest jedynie kwestią stanowiska, w którym przejawia się już sam rozum. Historia naszej cywilizacji jawi się w tej optyce jako stopniowe odkrywanie wciąż następnych i następnych praw opisujących coraz większą część naszej rzeczywistości lub też jako ciągle potężniejący nurt racjonalnego opracowania doświadczenia ludzkiego, jako pogłębiająca się aktualizacja racjonalności w procesie porządkowania pola doświadczenia.

Wyznaczenie paradygmatu racjonalizmu epoki nowoczesnej, epoki kultury naukowej powinno zawierać płaszczyznę metodologiczną, cywilizacyjno-kulturową, psychologiczną czy wiele innych. Szczególnie efektywne jest prześledzenie losów racjonalizmu poprzez pryzmat losu nauki nowożytnej, w której się uobecnia jako jej podstawa i platforma, której nauka nie jest zdolna porzucić.

Racjonalizm jest właściwie „uniwersalnym nie mającym wariantów trybem rozwoju nauki” [Zigo, 1975: 559]; jego reprezentacją jest idea jednolitości. Może się wszakże odnosić również do zasady dostatecznego dowodu, przyczynowości itp. Dzieje nauki stają się w tej perspektywie dziejami racjonalności nauki, o ile „to, co się właśnie rozwija, jest, ogólnie rzecz biorąc, racjonalnością” [Zigo, 1975: 559]; dzieje nauki stają się raczej dziejami pojęć jako odkryć, jako że rozwój pojęciowy jest rzeczywistą przestrzenią zastosowania racjonalności.

W dotychczasowym rozwoju racjonalności ujawniły się co najmniej dwie wyraźniejsze tendencje w rozwoju racjonalności nauki – identyfikująca i pytająca, przy czym pierwsza poprzedza drugą. Pierwsza dominowała w nauce klasycznej, druga w poklasycznej. Pierwsza była zorientowana na przechodzenie od tożsamości do tożsamości i wynikała raczej z pojmo-

wania tożsamości jako „wiecznych ram naszego ducha”, w drugiej pewniki pierwszego okresu zatracają się. Pierwsza wynosi na piedestał „ideały Oświecenia – wiarę, że proces rozwoju kulturowego jest procesem realizacji rozumu” [Whitehead, 1990: 92 nn], w drugiej natomiast próby detronizacji rozumu nie są już wyjątkiem. Tendencja identyfikująca była zapowiedzią nadchodzącego racjonalizmu, która miała postać próby poszukiwania „w nieprzerwanym strumieniu istnienia stałych, niezmiennych, takich samych stosunków” [Kuznecow, 1974: 10]. Została w sposób naturalny pokonana przez tendencję pytającą, której brak oznaczałby nadmierną skłonność do dogmatyzacji. Jest to wprawdzie całkowicie zrozumiałe psychologicznie, jednak metodologicznie jest nie do przyjęcia. „Bez elementu pytania, bez poczucia niedokończenia istniejących teorii, bez prognoz i różnicowania wartości nowoczesnej nauki nauka nie mogłaby zacząć nowej retrospektywy, nowej oceny przeszłości” [Kuznecow, 1974: 12].

Częścią sił rozumu jest także samokrytyczne badanie jego własnego uzewnętrzniania się, eksternalizacji. W tym sensie, gdy rozważamy o sumie następstw cywilizacyjnych, dochodzimy do wniosku, że naprawdę znaczące wyniki na razie jeszcze nie zostały osiągnięte. Zwłaszcza dlatego, że racjonalistyczna podstawa nauki i jej rozwoju nie może być jedynie ekstraktem celowości zewnętrznej czy też ścisłym połączeniem funkcjonalnego pojmowania korzyści, jeśli nawet pragmatyczny, utylitarny moment ujawnia się tu w sposób bezsporny. Również dla Einsteina nauka jest jeszcze zwłaszcza realizacją rozumu, a jego imperatywem metodologicznym jest „ocena teorii naukowych w oparciu o kryterium udowodnienia zewnętrznego i wewnętrznej doskonałości” [Zigo, 1975: 563].

Racjonalność nauki przejawia się w jej postępie, w jej zdobyczach i ambicjach. Ciągłe nam jednak umyka sam rozum. „Jesteśmy świadkami szczególnie znaczącej chwili w rozwoju tego żywego czegoś, czym jest nasz rozum” – pisze P. Langevin – „Nie jest dany a priori, nie ma ścisłych ram, jakie chciano mu kiedyś narzucić. Rozum, coraz lepiej analizując świat zewnętrzny, rozwija się i przenika coraz bliżej rzeczywistości, którą pozna-

jemy i nad którą przede wszystkim panujemy” [Zigo: 1975, 563]. Ale czy to rzeczywiście tak wygląda? Czy Langevin jako bądź co bądź wybitny uczony nie podlega iluzji pokutujących reliktywów myślenia oświeceniowego?

Zapanowanie nowożytnego racjonalizmu nabrało charakteru przekonania, że poznawanie jest procesem tworzenia projekcji, że „byty naukowe... są projekcjami, a więc są związane z określoną teorią” [Feyerabend, 1991: 178], że tak czy inaczej zależą od strategii badania, której częścią niewątpliwie jest również budowanie hipotez, co jest produktem zastosowania racjonalnej metody. Nieuwarunkowane i niezależne projekcje nie istnieją, właśnie w nich ratio ulega scjentyfikacji, zatem rozum pojawia się w mozaice nauki i to nawet wtedy, gdy liczne hipotezy okażą się nieoryginalne i nieprawdziwe. Częścią kształtującego się antropocentryzmu było także przesunięcie w pojmowaniu rozumu i jego funkcji w epoce Renesansu, na początku nowożytności, a zwłaszcza w tradycji oświeceniowej: wprawdzie nasz rozum w przeciwieństwie do Bożego jest skończony, jednak pokonanie niedojrzałości, której sam sobie jest winien (Kant) było możliwe jedynie dzięki stopniowo kształtującemu się przekonaniu, że rozum nie jest niczym nadprzyrodzonym, niedostępnym dla człowieka i pochodzącym jakoby z innego świata. Wszystko podlega rozważaniu przez rozum, prawo rozumu jest prawem naszej interpretacji kognitywnej, modelowania, objaśniania rzeczywistości. Pogląd logików, którzy stopniowo doszli do maksimum, że „naukę popędza naprzód racjonalne używanie racjonalnych zasad” [Feyerabend, 1991: 186] dopiero się w tym okresie kształtował, był już wszakże częścią przeczuwanych metod konstytuującego się modelu poznania. Stał się częścią nowożytnej strategii, zgodnie z którą – jak powiada Hume – mądry człowiek przystosowuje swą wiarę do dowodów” [Hume, 1972: 157].

To prawda, że wciąż i wciąż przywracany jest rozumowi jego częściowo nadwątlony autorytet. W tym kontekście i za pośrednictwem tego przywracania nauka, wiedza i uczeni stają się rzeźbiarzami rzeczywistości. Tyle tylko, że to właśnie ten aspekt czy też niektóre jego skutki stają się obecnie

przedmiotem krytycznych ocen. Coraz bardziej dyskusyjny staje się pogląd, że „podstawa rozumu zawiera absolutną samodzielność rządzenia samym sobą” [Gadamer, 1991: 97]. Przytoczony cytat był raczej idealizacją, która nie mogła się jako taka potwierdzić w całości. Nowożytność nadeszła wraz z niepohamowaną ambicją, by zmienić bieg ludzkiego świata. Między innymi również dlatego, że zewnętrzny świat przedmiotów materialnych stał się terenem nieograniczonego aż do dziś używania rozumu.

Większość afirmujących teorii racjonalności oparta jest – paradoksalnie – na wierze w jej istnienie. Na przykład dla Poppera wybór między irracjonalizmem i racjonalizmem krytycznym jest decyzją moralną, w tle której znajduje się irracjonalna wiara w rozum jako przesłankę postawy moralnej. Sęk jednak w tym, że postawa rozumna jest jedynie apelem o krytyczne, udowodnione, uargumentowane i jasne poznanie, które w kwestii pewności zawsze wystawione jest na sceptycyzm, jest to zatem raczej forma komunikacji zewnętrznej, bez nacisku władzy czy polityki (Habermas).

Stwierdzenie, że człowiek i rozum nawzajem do siebie należą, jest przez nas uważane za truizm. Oznacza tylko tyle, że rozum jest przypisany do człowieka jako część struktury jego osobowości lub też, ściślej, jako sposób, w który podchodzi do przedmiotów z rzeczywistości zewnętrznej. Nie mówi ono jednak tego, czym właściwie jest racjonalność, jaki jest jej status. Pewne ochłodzenie optymizmu znajdujemy również u Kanta, zdaniem którego rozum nie da się poznać w inny sposób, jak tylko poprzez jego używanie; rozum nie jest przedmiotem naszego poznania, lecz jego warunkiem i przesłanką. Według Kanta rozum przejawia się w zdolności do tworzenia idei, które przekraczają ograniczenia narzucone przez doświadczenie. Rozum jest w większym stopniu kanonem, w mniejszym zaś organizmem prawdy. Nie jesteśmy pewni, czy jest zdolny dostarczyć na przykład doktrynę o nieskończoności. Wykorzystujemy go głównie jako narzędzie krytyki poznania. Jeśli w ogóle jesteśmy zdolni coś ocenić, to jest to zwłaszcza sposób, w jaki myślenie wykorzystuje zdolności rozumu.

Dlatego o wiele ważniejsze jest zbadanie, co ten fakt oznacza dla sposobu ludzkiego działania i jego orientacji. Zwłaszcza w związku z niemal powszechnie przyjmowanym dziś poglądem, że z pojęciem rozumu łączy się niemała część jego udziału w położeniu, w jakim znajdujemy się obecnie. Jeśli chodzi o pogląd na wielkość i charakter tego udziału, poprzez który „ta cecha człowieka jako takiego określiła życie ludzkie w poszczególnych społeczeństwach i epokach” [Patzig, 1994: 213] nie ma już jednak zgodności. Większość ludzi przynajmniej od przypadku do przypadku „postępuje w sposób, który nazywamy działaniem racjonalnym”. Co zakładamy, gdy chcemy postępowanie danej osoby scharakteryzować jako racjonalne?” [Patzig, 1994: 217]. Odpowiedzieć możemy na wiele sposobów. K. G. Hempel w pracy „Rational Action” (1961) za racjonalne uważa takie postępowanie, w którym środki wybrane do osiągnięcia określonego celu są w myśl stopnia poinformowania osoby działającej odpowiednie i prowadzą do osiągnięcia zakładanego skutku. Podana definicja określa spełnienie minimum warunków racjonalnego postępowania jednostki, jest zastosowaniem subiektywnej formy racjonalności. W przeciwieństwie do tego racjonalność obiektywna stanowi taki typ działania, które spełnia określone ponadindywidualne standardy rozumności, gdzie działanie przynajmniej w pewnym stopniu rządzi się „poglądami na rzeczywistość, a szczególnie na związki przyczynowe, które tworzą rzeczywistą bazę działania zorientowanego celowościowo” [Patzig, 1994: 216]. I to nawet na przekór temu, że „słowa *poznanie* i *prawda* są jedynie komplementami pod adresem tej naszej wiary i przeświadczenia, które uważamy za dowiedzione. Udowodnione według naszych własnych kryteriów, nie dlatego że są możliwe jako jedyne, a dlatego, że innymi nie rozporządzamy” [Feyerabend, 1991: 191].

W przytoczonym znaczeniu działanie racjonalne oznacza działanie zgodne ze stanem poznania, nawet wtedy, gdy nie zawsze można dobrze rozstrzygnąć, jakie pojmowanie rzeczywistości odpowiada aktualnemu stanowi wiedzy. A poza tym nawet sama nauka nie musi być uznawana za

jedyną ważną i uprawnioną formę projekcji rzeczywistości. I tak zwrot Feyerabenda „anything goes” dziś znaczy więcej niż wtedy, gdy ta epistemiczna i metodologiczna zasada została sformułowana.

Za jedno z możliwych kryteriów racjonalności danego działania możemy uznać: po pierwsze: wymóg spójności danego wyobrażenia z rzeczywistością; po drugie: wymóg dobrego uargumentowania.

Nieracjonalnie postępuje ten, kto w systemie swoich przekonań pomija zdanie *p*, a równocześnie zdanie nie *p*. Minimum racjonalności stosuje ten, kto próbuje swoje przekonania korygować i oceniać krytycznie, a więc eliminować widoczne i oczywiste sprzeczności. W tym sensie rozum logiczny jest tu równoznaczny z rozumnością. „Harmonia rozumu logicznego obejmuje model zawartych w nim postulowanych całości” [Whitehead, 1990: 83].

Istnieje wszakże jeszcze jeden aspekt rozumności (jego świadomość mieli już starożytni Grecy): harmonia rozumu jest równocześnie „najpowszechniejszą własnością estetyczną daną przez fakt współistnienia poszczególnych zdarzeń w ich całościowym zbiorze. Jakakolwiek jedność zdarzeń już samym swym istnieniem stwarza stosunek estetyczny między warunkami ogólnymi, jakie zawarte są w danym zdarzeniu. Ten stosunek estetyczny należy do sfery rozumności” [Whitehead, 1990: 83].

Jest rzeczą oczywistą, że postępowanie racjonalne nie musi być jednocześnie prawdziwe. „Możemy mieć najlepsze dowody na poparcie danej opinii, a mimo to mijać się z faktami. Jeśli jednak swoje przekonanie stworzymy zgodnie ze standardami racjonalności i dokładnie je przebadamy, mamy o wiele większą szansę osiągnięcia znacznie większego stopnia sukcesu niż wtedy, gdy tych standardów nie respektujemy i liczymy tylko na swoje szczęście. Od razu można zauważyć, że racjonalność jest kwestią poziomu i że może ona być problemem do dyskusji nad tym, jakie wymagania chcemy w poszczególnych przypadkach uznać za minimalny standard racjonalności” [Feyerabend, 1991: 217].

Co zatem tak naprawdę decyduje o kwalifikowaniu postępowania jako racjonalne lub nieracjonalne? Dowody możemy podzielić na formalne i materialne. Do formalnych należą te, które wiążą się z dokładnością, niesprzecznością, krytycznością czy konsekwencją i poprawnością logiczną operacji myślowych wspierających działanie. Dowody materialne to te, które wiążą się ze środowiskiem, motywacją, preferencjami, przewidywanymi korzyściami, oczekiwaniami itd.

Istnieje wszakże wiele sytuacji, kiedy działamy intuicyjnie i wtedy właściwie nie mamy na podorzędziu żadnego kryterium racjonalnego działania. Podejmowanie decyzji nie rządzi się wyłącznie wymogami racjonalności. Tak więc samo pojęcie racjonalności jest raczej pojęciem syntetycznym, kompleksowym i wielowarstwowym. Dlatego N. Rescher zaproponował „jednorodną koncepcję racjonalności, która zawiera jako niezamienne elementy racjonalność kognitywną, praktyczną i ewaluacyjną, gdzie także jako racjonalność ewaluacyjna należy też wybór celów” [Feyerabend, 1991: 221].

Właśnie w sferze ewaluacyjnej zaczyna się wiele naszych problemów: Ocena i wybór celów jest zagadnieniem etycznym, aksjologicznym i praktycznym, ocena może być irracjonalna nawet wtedy, gdy sam wybór irracjonalny nie był.

Czy racjonalność jest przeciwieństwem irracjonalności? Obraz świata, który nosimy w sobie jako produkt spontaniczności myśli ma częstokroć z metodami racjonalnymi niewiele wspólnego. A przecież czujemy, że również intuicja jest produktem racjonalnej myśli. Myśl jest logiczna, nie może świadomie zawierać sprzeczności, jest stawaniem się czymś w rodzaju niestałej stałości. Odznacza się biegunowością, zdolnością do myślenia z pozycji przeciwnych. Ma skłonność do prawdy jako do ideału regulacyjnego, jeśli nawet ta prawda jest już zbyt niepewna. Świat widzialny jest zaledwie małą częścią przeczowanej całości. Samo to, co widzimy jest transcendowane przez coś o wiele potężniejszego. Dla Leibniza rozum nie jest zdolnością do rozważania, której możemy użyć

poprawnie lub niepoprawnie, lecz raczej łańcuchem prawd, który może stworzyć jedynie prawdę nie pozostającą w sprzeczności z innymi prawdami.

Piaget sądzi, że to, co rozumne jest równocześnie także logiczne. Logika jest dla niego aksjomatyką rozumu. Dla Hegla to, co jest rzeczywiste, jest równocześnie także i rozumne, zatem jest w jakiś sposób związane z Rozumem, z czym na przykład Schopenhauer w ogóle się nie zgadza. Rozumne jest to, co jest osiągalne, co możemy uporządkować, wyodrębnić, określić, a zatem zrozumieć. Kartografia świadomości znajduje się dziś zaledwie na początku osiągania wyników możliwych do przyjęcia przez wszystkich.

W związku z tym warto przypomnieć związany z rozumem optymizm historyczny, jaki ujawnił się już u Kanta, „gdy Kant stale i wciąż na nowo podkreśla, że właściwie człowiek powinien być nazywany *animal rationale*, istota zdolna osiągnąć rozum, która przeznaczona jest do tego, aby dopracować się poziomu *animal rationale* poprzez rozwój przekraczający możliwości jednostki i będący dla rodzaju ludzkiego w ciągu jego istnienia raczej nieskończonym zadaniem” [Patzig, 1994: 215], oznacza to więc także pojmowanie człowieka jako nieskończone stawanie się, które dąży do swego spełnienia. Gdyby rozum był dany przez przyrodę, racjonalność byłaby pojęciem definiującym odnoszącym się do określonego stanu. Jeśli rozum w modelach niesubstancjalnych pojmowany jest raczej jako coś, co się spełnia w toku ewolucji, co nie jest jedynie cząstką Boskiego logosu czy uniwersalnego rozumu kosmicznego, to racjonalność jest pojęciem normatywnym – jesteśmy zdolni ją stosować, jeśli będziemy tego dostatecznie usilnie próbować.

W podobnym duchu, chociaż w innych okolicznościach wypowiadają się również Hume i Dilthey – jeśli chcemy poznać człowieka, mamy tylko jedną możliwość: popatrzeć na jego historię. Wyłania się pytanie, które zadał sobie na przykład A. Huxley: czy zrozumienie filozofii i psychologii wieków oznacza także zrozumienie ludzkiej świadomości? Jeśli chcemy

odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest *homo sapiens*, opracować kartografię jego świadomości, nie możemy się zadowalać jego interocepcją, a więc tym, co dzieje się w jego umyśle – potrzebne jest również, a może nawet zwłaszcza przyjrzenie się jego eksterocepcji, czyli sposobowi, w jaki postrzegamy i w jaki działamy w świecie zewnętrznym.

Ken Wilber w studium „Spectrum of Consciousness” [Wilber, 1977] mówi o spontanicznej zdolności świadomości do intuicyjnego rozumienia symboli uniwersalnych. Przesłanką ontogenetyczną jest tu przejście od nieodróżnicowanego stanu świadomości (nowo narodzony człowiek znajduje się poza czasem i przestrzenią, nie dostrzega różnicy między sobą a swym otoczeniem materialnym) do stopniowego rozróżniania podmiotu i świata. Proces tego rozróżniania jest procesem odróżniania „Ja” od „nie-Ja”, co umożliwia między innymi fakt, że „Ja” staje się istotą, która mówi, wchodzi w świat języka i komunikacji – racjonalność objawia się poprzez zdolność do mówienia i posługiwania się pojęciami. Indywidualizacja w postaci konstituowania się „Ja” jest przesłanką myślenia abstrakcyjnego i pojęciowego jako typologicznej cechy racjonalności – najpierw muszę postrzec siebie, identyfikować się z „Ja”, aby móc postrzegać wszystko inne w intencjonalnych aktach świadomości. Dopiero potem są możliwe intuicyjne wyobrażenia przyczynowe czy też, mówiąc szerzej, deterministyczne i konstruowane na ich podstawie wyobrażenia o porządku świata – tak na poziomie potocznym, jak i w nauce czy w myśleniu krytycznym.

Nauka jako bezsporny wytwór określonego typu rozumności zbudowana jest na wielu założeniach, jednak tylko niektóre z nich sobie uświadamiamy. Wittgenstein sądził, że nauka, podobnie jak sztuka i religia „powstaje jedynie ze świadomości jedyności (uniqueness) życia” [Wittgenstein, 1961: 79]. Jest więc tworem historycznym (bo powstaje) i uwarunkowanym (przez jedyność życia). Jej tło jest zabarwione wiarą, że jesteśmy zdolni przeniknąć za zasłonę świata widzialnego, a więc uchwycić to, co niewidzialne. „Rzeczy wieczne i podstawowe ukrywają się przed

człowiekiem za nieprzenikalną zasłoną. Wie, że coś za nią jest, lecz tego nie widzi. Zasłona odbija światło dzienne” [Wittgenstein, 1991: 65]. Do tła się wprawdzie nie dostanie, ale dotyka tego, co jest przed nim.

Różnica między nauką i religią, gdy chodzi o ich pochodzenie, sprowadza się jedynie do tego, że różnią się przedmiotem swej wiary: nauka wierzy w istnienie i możliwość odkrycia zasad, które jednoczą i ujednolicają naszą rzeczywistość, religia wierzy, że zasadami tymi jest interpretowana na sposób teistyczny transcendencja. Dlatego, gdy na przykład Wittgenstein w dziele *Tractatus* powiada, że „mechanika Newtona określa formę opisu świata” [Dewey, 1939: 341], to chce tylko powiedzieć, że „aksjomaty mechaniki Newtona nie są ani uogólnieniami empirycznymi, ani tautologiami, podsuwają jedynie sposób mówienia o świecie” [Parkinson, 1976: 69]. Kiedy Wittgenstein powiada na przykład, że prawo przyczynowości jest formą projekcji naszej wiary w to, że wszystko ma swój dowód dostateczny, to nie chce powiedzieć, że prawa przyrody nie istnieją. Mówi jedynie, że idea prawa przyczynowości nie jest samym prawem, lecz jest formą, za pomocą której próbujemy zrozumieć rzeczywistość. Wszystko to jest częścią wspomnianego wyżej spontanicznego i odczuwanego intuicyjnie założenia, że uporządkowanie istnieje szczególnie dla nas, jesteśmy zdolni uchwycić ją w sposób racjonalny, zwłaszcza wtedy, gdy jest właściwą formą naszej optyki widzenia rzeczywistości.

Co dokładnie oznacza słowo *rozumieć*? Najczęściej oznacza: znaleźć zależność między zjawiskami, być zdolnym zaszeregować dane zjawisko do określonego systemu uporządkowania, odkryć związek między przyczyną i skutkiem. Ale czy naprawdę jest to tak, że chodzi tylko o znalezienie powiązań formalnych czy strukturalnych? Do wyjaśnienia istoty zjawiska musi należeć także cel, ku któremu ono dąży.

Typ racjonalności, jaki stosujemy w komunikacji z otoczeniem, możemy w sensie antropologicznym pojmować jako rodzaj otwartości na świat. Rozum i jego pojmowanie funkcjonalne implikuje wolność jednostki

(Spinoza), jest podstawą wolności. Rozum – wola – działanie oto triada będąca treścią ludzkiego istnienia.

Wykluczenie rozumu lub niedopuszczanie niczego prócz rozumu to dwie pozycje skrajne i należy brać je pod uwagę jako takie. Absolutna afirmacja rozumu z jednej strony i jego absolutna negacja z drugiej to tylko dwie niemożliwe do przyjęcia dogmatyczne skrajności.

Refleksja filozoficzna nad skutkami stosowania racjonalności naukowej jako czynnika konstytutywnego kształtowania się nowoczesności

Zadaniem filozofii nie jest „powierzchowne, negujące i obrazoburcze niedowiarstwo” [Neubauer, 1992: 34]. Filozofia nie jest dumna z nieufności do tego, co domniemywamy, wiemy lub zakładamy. Jest raczej odwagą pytania – o wszystko i kompleksowo. W tym i o charakter podstaw cywilizacji, w oparciu o które budujemy swe wyobrażenia o uniwersum i o naszym miejscu w nim. Jej zadaniem jest stawianie kolejnych pytań, które powinny poprzedzać działanie człowieka, a w efekcie końcowym kształtować krytyczny stosunek do własnej przeszłości w imię tworzenia kultury i cywilizacji. Cywilizacja nasza jest dziś bardziej krucha niż kiedykolwiek w przeszłości. W tym aspekcie filozofia ma ambicje inicjowania nieuchronnych decyzji wobec działań, jakie możemy i powinniśmy podjąć. Decyzje te nabierają charakteru wyborów dziejowych.

Królewską drogą filozofii jest poszukiwanie. Do realizacji tego swego zadania jest naprawdę w szczególny sposób predestynowana: powstaje wciąż na nowo jako wiedza o możliwościach. Kumuluje doświadczenie wieków, jest pamięcią doświadczenia ogólnoludzkiego.

Filozofia nie jest i nigdy nie była wyłącznie przedmiotem akademickim. Czym jednak może być dzisiaj, jeśli na jej misję kulturową i cywilizacyjną będziemy patrzeć przez pryzmat prognostyki, a więc rozpoznawania, a zwłaszcza przewidywania możliwych rozwiązań problemów, które rysują się na tak już bliskich, a częściowo wręcz już osiągniętych horyzontach rozwoju cywilizacyjnego? Czy odrodzi się w rozważaniach o problemach, jakie się przed nami wyłaniają?

Chyba się odrodzi i narodzi na nowo jako metafizyka, lecz już jako metafizyka struktur myśli naznaczających sposób naszego komunikowania się z otoczeniem. Właśnie tu, jak się okazuje, mamy problemy, których ważność obecnie przerasta nasze możliwości ich rozwiązania. Nowa metafizyka obecności (jej zarys się ukaże w procesie jej konstituowania się) nie może być formą eskapizmu. Przeciwnie, „metafizyka myśli powinna być raczej przeciwważą dla fizyki doświadczenia społecznego i doświadczenia woli” [Mołczanow, 1992: 8].

Abyśmy mogli zrozumieć nasze przyszłe poczynania musimy na nie spojrzeć przez pryzmat topografii myśli ludzkiej. Dziś już nie wystarczają nam dokładne i na sposób fizyczny prowadzone badania neurologiczne ludzkiego mózgu, nie zadowoli nas nawet substancjalizacja myśli jako sublimacji wpływów zewnętrznych otoczenia złożonego z ludzi i rzeczy, zwłaszcza w postaci przewyżzonego już dziś wyobrażenia świadomości jako odbicia i obrazu. W obszarze zainteresowania intensywnie kształtującej się filozofii myśli znajduje się pojmowanie świadomości raczej jako spontanicznej aktywności twórczej, która tylko częściowo uwarunkowana jest przyczynowo (przez swą strukturę fizjologiczną) czy też funkcjonalnie – przez powiązania zewnętrzne w systemie doświadczenia jednostkowego i kolektywnego.

Jako jeden z możliwych sposobów realizacji tego celu jawi się również badanie genealogii paradygmatu racjonalności jako dominującego elementu konstytuującego tzw. *North Atlantic Culture*.

Sytuacja, w jakiej się znajdujemy, ma niewątpliwie rodowód antropogenetyczny, to znaczy jest dziełem samego człowieka. Popadamy w problemy wzrostu, mówimy o kryzysie tożsamości w znaczeniu poszukiwania możliwego wariantu ciągłego tworzenia założeń modelu cywilizacyjnego, który – czujemy to w sposób dojmujący – przestał być bezwariantowy. Przewycięzanie rozbuchanego, agresywnego i aroganckiego antropocentryzmu jest częścią korekty samooceny, zwłaszcza wyobrażeń o miejscu człowieka w zmieniającym się świecie.

Wybitni przedstawiciele światowej myśli filozoficznej i naukowej, na przykład Teilhard de Chardin czy Max Scheler rozmyślają o miejscu człowieka w kosmosie. Jesteśmy świadkami paradoksu, którego istnienie uświadamiamy sobie coraz dotkliwiej: nauka, fenomen, z którym wiązały się wielkie nadzieje ludzkości, w naszych rękach w jakiś dziwny sposób zmienia się w fenomen zagrożenia. Jak powiada znany fizyk atomowy D. Bohm „poza nauką jest coś, z czym musimy się liczyć... z ludzkim myśleniem stało się coś niedobrego... myślenie to znajduje się w tle wszystkich trudności” [O budźności ludstva, 1992: 10].

Nauka i wiedza, produkty racjonalnego rozmyślenia, które mają na nas tak duży wpływ, mogą w określonych warunkach stać się częścią irracjonalnego i samoniszczącego programu. Jakub Arbes w swojej mikropowieści „mózg Newtona” [Arbes, 1973: 79 nn] już przed ponad stu dwudziestu laty był przekonany, że precyzyjna i nieubłagana nauka wielu z nas pozbawiła najśodszych w życiu snów”, że żyjemy „w stadium formułek, w wieku definicji”, że „chętnie bijemy się w piersi, że nasz wiek jest wiekiem oświaty i postępu – miliony ludzi żyją w zwierzęcej ciemności” i podsumowuje: „jesteśmy dumni z postępu nauki, a zapominamy, że wszystkie osiągnięcia nauk służą nie tylko dobrem celom, lecz i złym”.

Mimo wszystko nie twierdź jednak, że nauka i wiedza są przyczyną tego, co się stało (a właściwie co się stało?), bez nauki i wiedzy to, co się stało, nie byłoby przecież możliwe. Tak więc, nie uznając pseudointelektualnej radykalnej pogardy dla nauki i wiedzy za twórcze stanowisko, rozważamy o nich, ponieważ są konstytuującym składnikiem naszego życia. Gdy odwołamy się do procedur naukowych i sposobu myślenia uczonych, „otworzy się nowe spojrzenie na ludzkość” [Lévi-Strauss, 1993: 12]. Pytanie, jakie staje przed nami, brzmi: co dzieje się z nowoczesną, a więc nowożytną nauką? I czy od samego początku aż do dziś jest to wciąż ta sama nauka?

W rozpatrywanych tutaj zależnościach będę unikać opisywania osiągniętych wyników, realiów tworzących zmienną treść nauki. O wiele ważniejsze jest to coś, co się kryje za nauką, co stanowi jej tło i ukryty, a dzisiaj już chyba odkrywany logos.

W nowoczesnej nauce zostało zatracone coś z postrzegania przednaukowego i odwrotnie – coś innego zdobyło pozycję dominującą, coś zanikło, coś innego się rozwinęło. Nastąpiło całkowicie programowe oddzielenie nauki od myślenia mitycznego. Dychotomia tego, co jest postrzegane zmysłowo i tego, co jest intelektualne czy też racjonalne uległa pogłębieniu oraz (może nie używam zbyt mocnego słowa) absolutyzacji. Świat zmysłów oddalił się od świata intelektu. Sformułowany został – obok przeciwnego – pogląd, że „nauka może istnieć tylko wtedy, gdy się obróci tyłem do świata zmysłów... to, co zmysłowe, stanowiło świat fałszywy, światem rzeczywistym był świat własności matematycznych, które dały się zrozumieć przy pomocy intelektu i które całkowicie były odmienne od fałszywego świadectwa zmysłów. Był to chyba niezbędny krok, gdyż doświadczenie podpowiadało nam, że dzięki temu oddaleniu mogło powstać myślenie naukowe” [Lévi-Strauss, 1993: 14].

Fundamentem nowoczesnej racjonalności było ukształtowanie się iluzji autonomicznego, wywyższonego i samookreślającego się podmiotu. W takim samym sensie iluzoryczna świadomość rzeczywistości jako jego wytwór staje się samą rzeczywistością. Próba zrozumienia jej charakteru aktualizuje się w warunkach współczesności przede wszystkim w postaci krytycznego stosunku do jej osiągnięć cywilizacyjnych. Nauka również wtedy, gdy „nie jest jedynym źródłem pewnych informacji ontologicznych” [Feyerabend, 1991: 184], ma jeden bezsporny aspekt funkcjonalny, który już od dawna nie jest oceniany wyłącznie bezkrytycznie: „świat, w którym żyjemy został w wyniku oddziaływania nauki i technologii naukowych w tak dużym stopniu materialnie, duchowo i intelektualnie zmieniony, że ocknęliśmy się w środowisku naukowym” [Feyerabend, 1991: 184-185].

Sytuacja współczesna, a więc stan, w jakim znajduje się nasza cywilizacja i kultura, jest naszym przeznaczeniem: jest to wewnętrzna logika nie tylko europejskiej sytuacji: „jej komponentami są nauka i technika jako wiedza rządząca” [Patočka, 1992: 923], co w rozważanych tu powiązaniach można wyrazić jako konstytuowanie się cywilizacji i kultury na zasadach określonego typu racjonalności. Adorno i Horkheimer w „Dialektyce Oświecenia” (1947) chyba z pewną przesadą opisują etos poznania jako etos próby zawładnięcia. Zmieniła się proporcja między pierwotnym światem przyrody a stworzonym, sztucznym światem ludzkich wytworów. „Świat tego, co wytworzone, sztuczne, świat ‘drugiej’ przyrody nie tylko zasłania nam widok na pierwszą prawdę, lecz zagraża już nawet jej istnieniu, a więc i swemu własnemu. Biosfera staje się częścią technosfery... w zwierciadle swych wytworów widzimy się jako zależni, uwarunkowani, zagrożeni przez siebie samych, przez swe własne wytwory... zależność od przyrody została zamieniona na zależność od naszych własnych wytworów... pozostajemy w konfrontacji z paradoksalnymi skutkami twórczości i działalności człowieka... dochodzi do przemian władzy w bezwładzę, aktywności w bierność” [Novosád, 1994: 7]. Mógłbym podawać również inne przykłady pogłębiania się alienacji w epoce nowożytnej. Rozumność nowoczesna nie da się jednak zrekonstruować wyłącznie poprzez negację, przez jej ciągłą krytykę i odrzucanie, jeśli nawet od tych aspektów nie da się uciec.

W tym sensie inspirujący jest wspomniany wyżej Gadamer: „Niezaspokojenie tej potrzeby, potrzeby poznania rozumności wszelkiego istnienia oznacza koniec metafizyki zachodnioeuropejskiej, a równocześnie prowadzi do upadku wartości samego pojęcia rozumu. Rozum już dalej nie jest zdolnością do absolutnej jedności tak samo akurat, jak nie jest już wyjaśnieniem celów ostatecznych, Rozumność oznacza teraz znajdowanie właściwych środków do osiągnięcia wytyczonego celu, przy czym pytanie o rozumność samego tego celu nie bywa stawiane. Dlatego rozumność aparatu cywilizacyjnego w ostatecznym rachunku

okazuje się racjonalną nierównoważnością, swego rodzaju buntem narzędzi przeciw panującym celom, krótko mówiąc, wyzwoleniem się tego, co we wszystkich sferach życia nazywamy techniką” [Gadamer, 1998: 97].

Tak więc jesteśmy świadkami wycofywania się rozumu ze swoich jeszcze do niedawna niezagrażonych pozycji. Radykalne Oświecenie pozostaje jedynie epizodem, idea rozumu absolutnego okazała się rodzajem iluzji, od której jeszcze się nie całkiem uwolniliśmy. „Rozum istnieje tylko w konkretnych historycznych formach. Nasze myślenie uznaje to jedynie z wielkim trudem... To, co rozum uważa za prawdziwe, musi być takie zawsze. Zwłaszcza dlatego rozum jest tym, co zawsze poznaje prawdziwie. W rzeczywistości rozum, kiedy sam siebie sobie uświadamia, uświadamia sobie rozumność czegoś, poznaje więc sam siebie za pośrednictwem tego czegoś i nie jest przy tym panem samego siebie. Jego własne możliwości są organicznie sprzężone z czymś, co do niego samego nie należy, ale się z nim dzieje i dlatego tylko on sam jest odpowiedzią. Sam rozum jest jednie wyrazem jakiejś wiary, jeśli nawet nie jest to koniecznie wiara religijna lub mityczno-poetycka. Poznanie swego własnego życia historycznego jest zawsze zwieńczone życiem, które w siebie wierzy. Realizacją tego życia jest właśnie poznanie” [Gadamer, 1991: 98].

W nauce i w poznawaniu jest zawsze coś, co je przekracza. Nie realizują się one same w sobie i dla siebie, nie są dla siebie światem całkowicie autonomicznym i niezależnym. Są jedynie narzędziem, poprzez używanie którego ludzkość zamierzała zdobyć sobie wolność. Obecnie wszakże zbliżyła się do przepaści i coraz trudniejszą sztuką się staje, jak w tę przepaść nie wpaść. Stan ten doprowadza nas do wciąż powtarzających się ryzykownych sytuacji.

Jeżeli pojęcie racjonalizacji jest kluczowym pojęciem umożliwiającym zrozumienie naszego specyficznego rozwoju cywilizacyjnego i kulturalnego, to postulat Husserla, aby zbudować „racjonalną naukę o człowieku i społeczeństwie ludzkim”, abyśmy byli zdolni „racjonalnie

kierować praktyką” [Adriaanse, 1992: 195] jest jak najbardziej aktualny. Częścią zainteresowania tej nauki, jej przedmiotem powinna być sama racjonalność czy też rozum. Powinna się ona ukształtować jako „nauka o podstawach człowieka”, która całkowicie „przekracza jakiegokolwiek doświadczenie empiryczne... Pojęcie rozumu ma u Husserla wartość normatywną; działanie rozumne jest rodzajem imperatywu kategorycznego... rozum powinien być drogowskazem, powinien brać udział w tworzeniu życia we wszystkich jego sferach” [Adriaanse, 1992: 195]. W tym kontekście działanie rozumne oznacza zastosowanie rozumu w formułowaniu efektywnych celów i w prowadzeniu walki moralnej, która powinna odpowiadać pozytywnemu tworzeniu życia ludzkiego.

Koniec epoki nowoczesnej bardzo różni się od wyobrażeń tych, którzy jako jej inicjatorzy stali u jej początków. Uniwersalny projekt emancypacji człowieka zbliża się do swego tragicznego rozwiązania. Bardziej dojrzałe cywilizacje są bardzo delikatnymi roślinami (Einstein), ich dalszy rozwój jest możliwy jedynie przy zaakceptowaniu tradycji moralnych, które podnoszą ich opór wobec samozniszczenia. Wielu sądzi wszakże, iż, gdy mamy na myśli nasz model cywilizacyjny, jest już za późno. S. Hawking sądzi, że każda cywilizacja wcześniej czy później osiąga punkt, za którym dramatycznie obniża się jej zdolność do samoobrony. Czy już zbliżyliśmy się do tego punktu? Jak to możliwe, że czasy, którym było tak blisko do uporządkowania spraw ludzkich, upadły w przepaść barbarzyństwa, dlaczego ruch oświeceniowy zaczął rozkładać sam siebie? Do tego samego nurtu należy też zwrócenie uwagi przez Foucaulta na potrzebę zajęcia się cezurą, czyli jakąś nieciągłością, barierą czy też przepaścią w postaci dystansu między rozumem a nierozumem. Dlaczego projekt wiedzy jako projekt powszechnej równowagi staje się w końcu raczej projektem powszechnej możliwości manipulacji? Refleksja nad tymi zjawiskami jest naszym nie najmniej ważnym zadaniem. Jak w tym świetle mamy rozumieć charakter i rzeczywiste następstwa intelektualizacji jako zbiory zasad ewidentnie charakteryzujących nowoczesny sposób kognitywnej i

praktycznej komunikacji ze światem? Jak mamy rozumieć następstwa tego, że ruch wyzwolenczy kultury naukowej, który zaczął się już w Grecji, szerzy się również w epoce nowożytnej i określa charakter kultury europejskiej” [Adriaanse, 1992: 200]? Dlaczego dzisiaj bardziej niż kiedy indziej uświadamiamy sobie potrzebę łączenia wzrostu poznania naukowego ze „wzrostem mądrości – prawidłowym pojmowaniem celów życia, rozważnym spojrzeniem na człowieka i społeczeństwo, ponieważ nauka sama w sobie nie gwarantuje jeszcze rzeczywistego postępu, jeśli nawet stanowi jeden z głównych składników, bez których postępek jest w ogóle nie do pomyślenia” [Russell, 1993: 107].

Autorytatywny pogląd na wspomniane sprawy znajdujemy na przykład (a przecież w końcu nie tylko tam) u Husserla. „Gdy odejdziemy od wszelkich narzekań na kryzys naszej kultury oraz od zadań, jakie wyznaczamy naukom, może w końcu ukażą się motywy, dlaczego trzeba naukowość wszystkich nauk poddać poważnej i bardzo potrzebnej krytyce” [Husserl, 1972: 27]. Husserl swój pogląd na kryzys nauk wypowiada jasno i jednoznacznie: „Naszym punktem wyjścia jest zwrot w ogólnej ocenie nauk, jaki dokonał się na przełomie ostatniego stulecia. Zwrot ten nie dotyczy ich naukowości, lecz tego, co naukowość, co nauka w ogóle znaczyła i może znaczyć dla konkretnego życia ludzkiego. Wszystkie poglądy nowoczesnego człowieka na świat określały w drugiej połowie XIX wieku wyłącznie nauki pozytywne i wywołana przez nie prosperity, przez którą nowoczesny człowiek dał się zaślepić. Miało to za skutek lekceważące odwrócenie się od pytań, które są dla prawdziwej ludzkości decydujące. Nauki o samych faktach tworzą ludzie, którzy widzą tylko fakty... W naszych życiowych niepokojach... nauki te nie mają nam nic do powiedzenia. Nauka w zasadzie wyklucza pytania, które w naszych niedobrych czasach są najbardziej palące dla człowieka stojącego przed najbardziej decydującymi przełomami; wyklucza pytania o sens lub bezsens ludzkiej egzystencji” [Husserl, 1972: 27-28].

Ocena ta jest surowa i bezkompromisowa. Nie pomaga nam uczynić łatwiejszym imperatyw, który zawiera. Należy zadumać się nad problemami kryzysu cywilizacji i kultury. „Przecież w tego typu pytaniach chodzi o zachowanie człowieka w stosunku do bliźnich i do całego pozaludzkiego otoczenia, chodzi o człowieka, który swobodnie decyduje o tym, jak rozumnie stworzyć siebie i swoje środowisko życiowe (Umwelt)” [Husserl, 1972: 28].

Wydaje się wszakże, że „sama nauka ledwie z wielkim trudem odpowiada na pytania, jakie wiążą się z formami jej uprzedmiotowienia w rękach człowieka. Co nauka potrafi powiedzieć o rozumie i nierozumie, co potrafi powiedzieć o nas, ludziach podmiotach takiej wolności? Nauka o samych ciałach najwyraźniej o takich podmiotach nie potrafi powiedzieć nic, gdyż unika wszelkiej subiektywności” [Husserl, 1972: 28].

Wydaje się, że przyznanie wyłączności temu typowi racjonalności, jaki został zastosowany w nauce nowożytnej, nie było najszcześniejszym wyborem. „Obiektywna prawda naukowa jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie jest świat, a nie świat fizyczny i duchowy. Czy jednak świat i ludzkie życie w nim może mieć jakiś sens, chociaż nauki za prawdziwe uznają jedynie to, co jest stwierdzalne obiektywnie, chociaż historia nie dostarcza innej nauki oprócz tej, że wszystkie wytwory świata duchowego, wszystkie powiązania życiowe, wszystkie ideały i normy, które kiedyś były dla ludzi oparciem, powstają i rozplývają się jak fale na wodzie, że to tak zawsze było i będzie, że wciąż i wciąż musi się z rozumu robić nierozum, a z dobrego uczynku tylko niepokój i strapienie? Czy możemy się tym zadowolić i żyć w takim świecie, w którym wszystkie wydarzenia historyczne to nic innego, jak tylko nieprzerwany łańcuch daremnych usiłowań i gorzkich zawodów?” [Husserl, 1972: 28]. W tym sensie nauka w zasadniczy sposób zmieniła nasze życie, a my w tym trendzie już nic nie potrafimy zmienić.

O swych obawach związanych z tym, co Kant nazywał (niepoprawnie użytą) zdolnością rozumową Husserl pisze również i na innych miejscach.

W naszej kulturze naukowej życie kulturalne, jak je rozumiemy, w miejsce ciągłego rozwoju może ulec stagnacji, a nawet upadać, co wiąże się z fenomenem „uzewnętrznienia się tradycji, która straciła swój wewnętrzny sens twórczy i zwraca się ku bezowocnym działaniom... dzięki naukom nie zmadrzeliśmy, nauki nie dostarczają nam prawdziwego poznania, nie umożliwiają nam takiego oglądu biegu przyrody, abyśmy ją zrozumieli... nauki opracowały podziwu godną technikę myślenia porządkującego i definiującego pojęcia we wszystkich dziedzinach przyrody i ducha” [Adriaanse, 1992: 201].

To, co miało być narzędziem rozwoju i wzrostu, stało się narzędziem zagrożenia i obaw, które się szerzą i pogłębiają. W sposób jak najbardziej uprawniony pojawia się pytanie o graniczną, marginalną wartość nauki i taką samą jej użyteczność. Kultura naukowa, czyli kultura rozumu, traci swą pierwotną orientację: „ludność Europy zesza ze szlaku swych celów” [Adriaanse, 1992: 202], co wydaje się być oczywiste; mniej oczywiste jest to, czy te porzucone cele są jej przyrodzone. Czy możemy porzucić coś, co jest nam przyrodzone?

Jesteśmy świadkami rzeczywiście poważnego przewartościowania sytuacji w postaci chociażby stanowiska wyrażonego przez Husserla: „Mimo rozkwitu nauk pozytywnych doszło w XIX wieku do zasadniczej zmiany. Zatraciła się wiara w filozofię i naukę, która ten rozwój zainicjowała. Jakże się zmienił europejski duch! Odchodzi się od pierwotnego sensu filozofii jako teoretycznego poznania świata i od sensu poszczególnych nauk jako dyscyplin wydzielonych z filozofii. Czysta teoria, abstrakcyjne myślenie pojęciowe, intelektualizm to słowa, które dziś nabierają w szerokich kręgach podejrzanego odcienia. Jeśli nawet również i w tym rozwoju manifestuje się europejski duch, choćby w skłonności poszczególnych osób do tworzenia tych idei i pozwolenia, aby go prowadziły, to jest to Europa przesiąknięta sceptycyzmem, która żyje tym kryzysem; jest to paralela antycznej filozofii sceptycznej przeciw filozofii jako takiej” [Adriaanse, 1992: 203].

Słowo *kryzys* zgodnie z jego grecką etymologią oznacza sąd, wyrok, moment wyraźnej nierównowagi, jakieś stadium przejściowe między dwiema fazami rozwoju, gdy decyzja co do zmiany jeszcze nie zapadła. W tym sensie pojęcie to da się zastosować również do omawianych tu warunków i sytuacji.

Jeśli jeszcze dla M. Webera racjonalizacja oznacza nieuchronne przejście od mitu do logosu, do konstruowania racjonalnego obrazu świata, nadejścia intelektualizacji, to najnowsze i współczesne wyobrażenia (P. K. Feyerabend) wprawdzie uznają czy też przypuszczają, że proces ten się dokonał, nie dzieląc jednak euforii z powodu tego, co się stało. Radykalna krytyka mitu ustępuje miejsca o wiele przychylniejszym ocenom, prawda jako wynik określonego typu poznania nie jest już wyłączną własnością poznania typu naukowego, a więc racjonalnego. „Mit staje się nośnikiem szczególnego rodzaju prawdy, która jest niedostępna poznaniu racjonalnemu... w takim przypadku należy w miocie widzieć raczej głos odległej i mądrej przeszłości” [Gadamer, 1991: 94], która uległa erozji wskutek zastosowania racjonalizmu typu antycznego i nowożytnego.

Przyczyną kryzysu, który pochłania nas swymi skutkami, jest, także w ocenie Deweya „postęp w naukach przyrodniczych w ostatnich stuleciach”. „Postęp w naukach przyrodniczych” stanowi wszakże sam w sobie jedynie przesunięcie w dziedzinie szerokości i głębokości naszego poznania i jako taki stanowi zasadniczą część procesu cywilizacyjnego. Kryzys, o którym tu mowa, ma jednak postać „niekompatybilności między wnioskami z nauk przyrodniczych odnoszącymi się do świata, w którym żyjemy, a sferą wyższych wartości” [Dewey, 1939: 305]. Nowa nauka, nauka zgodna z paradygmatem Kartezjusza i Newtona „odarła świat z jakości, które czyniły go pięknym i odpowiadającym człowiekowi, pozbawiła przyrodę wszelkich aspiracji do doskonałości, wszystkich preferencji dla czynienia dobra i zaprezentowała nam przyrodę jako arenę bezdusznych cząstek fizycznych zachowujących się zgodnie z prawami matematyki i mechaniki” [Dewey, 1939: 305]. Właśnie to odżegnanie się kognitywnej efektywności nauki od

degradacji i rozpadu systemu wartości jest najważniejszym przejawem kryzysu nowoczesności: przyjęta racjonalność wyklucza model wartości tradycyjnych, towarzyszą jej nowe wartości. Etos ery nowożytnej zdefiniowany przez stosowany typ racjonalności porzucił etos wyrażany przez tradycje kulturowe, charakter zasad moralnych, rodzaj uznawanych wartości. Jak można w tej sytuacji „akceptować naukę, a równocześnie zachować sferę wartości?” [Dewey, 1939: 305]. Do zasług filozofii krytycznie oceniającej cywilizacyjne trendy ery nowożytnej należy to, że wskazała na przepaść między fundamentalnymi zasadami świata przyrody a sferą wartości, zgodnie z którymi ludzkość powinna organizować własne życie. Dysonans między racjonalnym naukowym i technicznym praktycyzmem a światem wartości tradycyjnych należy zastąpić poszukiwaniem nowej harmonii. „Co mamy robić, aby zachować przedmioty mające wartość?” [Dewey, 1939: 308]. Stajemy przed filozoficznie ważnym zadaniem: zbadać, dlaczego wyniki zastosowania racjonalności naukowej pozostają w konflikcie lub są rozbieżne z systemem wartości, który poprzedzał wdrożenie tej racjonalności. Problem spoczywa w charakterze rozumności działania, jakie zaczęło dominować w epoce nowożytnej. Należy zdecydowanie głębiej „łączyć nasze idee z wartościami, z działalnością praktyczną” [Dewey, 1939: 307] i jej wynikami, widzieć nie tylko cele i możliwości, jakie przynoszą, ale także i ich odwrotną, negatywną stronę.

Początki wiedzy greckiej są co najmniej od nowożytności przedmiotem zainteresowania wszystkich, którzy próbują zrozumieć charakter naszej kultury i cywilizacji. Szukając pierwotnych punktów wyjścia, stajemy przed ich najstarszym składnikiem: należy on do Hellenów i ma postać zasady racjonalnego poznawania. Jeśli jest prawdą, że „nie jest tak ważne, aby dojść do celu, naprawdę ważne jest, aby iść”, to właśnie Hellenowie dzięki swej genialnej intuicji wybrali się w podróż, u końca której znajdujemy się również my. Paradoksalne jest to, że dobrodziejstwo wątpliwości jest w dzisiejszych czasach aktualne dokładnie tak samo, jak w

odległej przeszłości. Jeśli nie chcemy wyrzec się znaczenia i zrozumienia historycznych komponentów naszej kultury, musimy wrócić do ich pierwotnej projekcji. Zwłaszcza że odczuwamy – dziś bardziej niż jeszcze nie tak dawno temu – wyraźne przesunięcia w ich interpretacji. Przejęliśmy pojęcia i terminologię, mówimy o poznaniu, nauce, wiedzy, a przecież pogłębia się w nas przecucie, że „słowa naszych języków zaczynają kłamać” [Černý, 1991: 70], że oddaliły się od swego kulturowo ustalonego znaczenia, czy też że ustala się ich znaczenie nowe. Główna odmienność, gdy mamy na myśli filozofię, naukę, wiedzę i poznanie, dotyczy nastania funkcjonalizmu i stosowania zasady władzy w systemie wiedzy; wiedza jest pojmowana jako władza i staje się władzą, sama władza instytucjonalizuje się w całym systemie instytucji kulturalnych i cywilizacyjnych. To, co kiedyś było celem i zawierało sens samo przez się, stopniowo staje się narzędziem i środkiem. Odejście od idoli w sferze metody (Galileusz, Bacon, Kartezjusz) zmienia się we władzę idoli w postaci składników nowożytnej społeczności zdefiniowanych jako jej kamienie milowe (władza, prawda, równość, wolność, jednostka itd.), których wachlarz interpretacji ciągle się poszerza.

Rozum cząstkowy jest w rzeczywistości kontynuacją, a jeszcze bardziej przełamywaniem helleńskiej potrzeby rozumowej prawdy i poznania, ponieważ rozumowi nie chodzi tu już o prawdę i poznanie, ale głównie o władzę – nad przyrodą, społeczeństwem, Poznanie i wiedza ulegają instrumentalizacji i funkcjonalizacji, nie są już nastawione na „formułowanie ogólnej teorii rzeczywistości, poznania i wartości raz na zawsze, lecz na poszukiwanie sposobów, jak wykorzystać autentycznie istniejące wierzenia dotyczące egzystencji mogące efektywnie i skutecznie funkcjonować w połączeniu z praktycznymi problemami życia współczesnego... w naszych rękach nauka stała się narzędziem, za pomocą którego potrafimy lepiej ocenić swoje potrzeby i stała się pomocna w kształtowaniu narzędzi i operacji, dzięki którym zdoła je zaspokoić” [Dewey, 1939: 309-310]. W duchu oświecenia i jego przekonania o

zwycięstwie rozumu rozum ten został zaprzęgnięty do służby postępowi i szczęściu ludzkiemu, rzeczywiste ich postacie jednak nam umykają. W miejsce innych autorytetów zjawia się autorytet rozumu jako część dążenia do przywrócenia człowiekowi swobody wyrażania własnego poglądu i stanowiska. Wymóg precyzji intelektualnej kierowanej przez ducha metody naukowej przejawia się w sferze egzegezy w szerokim tego słowa znaczeniu jako warunek ważnej, oficjalnej i uargumentowanej interpretacji.

Egzystencjaliści wskazywali na nieudolność racjonalności naukowej i jej niską kompetencję, gdy idzie o zagadnienia życia ludzkiego i mówili o zawodności antropologicznej nowoczesnych nauk przyrodniczych, ale mniej już sobie uświadamiali, że racjonalność naukowa nie jest pochłaniana przez nauki przyrodnicze; nowoczesne nauki przyrodnicze są zaledwie jedną z dziedzin jej aktualizacji. Prawdopodobnie nic nie przeszkadza temu, aby już niedaleka przyszłość odkryła przestrzeń dla modyfikacji racjonalności naukowej i jej zastosowanie na przykład w naukach duchowych. Możliwe, że sukces tej próby dopomógłby w poszukiwaniu optymalnych możliwości rozwoju kultury i cywilizacji, które znalazły się w stanie zagrożenia.

- [1] Adriaanse, H. K. 1992. *Husserl jako filozof kultury*, FČ, 30, 2.
- [2] Anaksagoras, W. 1070. *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [3] Arbes, J. 1973. *Svatý Xaverius. Newtonův mozek*, Albatros, Praha.
- [4] Bacon, F. 1974. *Nové organon*, Svoboda, Praha.
- [5] Čapek, K. 1974. *Z knihy apokryfov*, Slovenský spisovateľ, Bratislava.
- [6] Černý, V. 1991. *O povaze našu kultury*, Atlantis, Brno.
- [7] Descartes, R. 1970. *Úvahy o první filozofii*. Svoboda, Praha.
- [8] Descartes, R. *Rozprava o metóde*. Pravidla na vedenie rozumu.
- [9] Dewey, J. 1939. *Intelligence in the Modern World*. Ed. By Rahner. The Modern Library, New York.
- [10] Einstein, A.: *Jak vidim svět*, NLU, Praha 1993.
- [11] Feyerabend, P. 1988. *Against Method*, Verso, London-New York.

- [12] Floss, P. 1987. *Proměny vědení*, Mladá fronta, Praha.
- [13] Foucault, M. 1994. *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda, Praha.
- [14] Fromm, E. 1993. *Budete jako bohové*. LN, Praha.
- [15] Gadamer, H.-G. 1991. *Aktualnost' priekrasnogo*, Iskusstwo, Moskwa.
- [16] Gadamer, H.-G. 1992. „*Občané dvou světů*“. W: *Člověk v moderních vědách*, FÚ ČSAV, Praha.
- [17] Hegel, G. W. F. 1961. *Logika*, Bratislava.
- [18] Hegel, G. W. F. 1961. *Logika*, Vydavateľstvo SAV, Bratislava.
- [19] Heraklit (Herakleitos). 1970. *Z edezu*. W: *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [20] Hume, D. 1972. *Zkoumání lidského rozumu*, Svoboda, Praha.
- [21] Husserl, E. 1972. *Krize evropských věd a transcendentálná fenomenologie*, ACADEMIA, Praha.
- [22] Kuznecow, B. G. 1974. *Rozum a bytie*, Obzor, Bratislava.
- [23] Lévi-Strauss, L. 1993. *Mýtus a význam*, Archa, Bratislava.
- [24] Mołczanow, W.I. 1992. *Paradigmy soznaniya i struktury soznaniya; ŁOGOS*, Filozofsko-litieraturnyj žurnał, I, nr 3, Moskwa.
- [25] Neubauer, Z. 1992. *Nový Areopag, Křest'anská akademie*, Praha.
- [26] Nietzsche, F. 1993. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálnim*, Filozofický časopis (FČ), 41, 1993.
- [27] Novosád, F. 1993. *Max Weber: teória modernity*, Filozofia, 48, 8.
- [28] Novosád, F. 1994. *Sociálny poriadok ako zlučiteľnosť koordinácií*, W: *Filozofia*, 49, nr 10.
- [29] Novosád, F. 1994. *Vysvetľovanie rukami*, IRIS, Bratislava.
- [30] *O budúcnosti ľudstva*, Pragma, Praha 1992.
- [31] Parkinson, G. H.R. 1976. *Saying and Showing. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, The Open University Press, London.
- [32] Patočka, J. 1968. *Předsokratovská filosofie*, SPN, Praha.
- [33] Patočka, J. 1992. *Platon a evropa*, FČ, 40, 6.
- [34] Patzig, G. 1994. *Aspekty racionality*, FČ, 42, 2.
- [35] Pitagoras, W. 1970. *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [36] Rollo, V. 1993. *Emocionalita a racionalita*. Sociologické nákladateľství SLON, Praha.
- [37] Rorty, R. 1991. *Veda ako solidarita*. W: *Za zrkadlom moderny*, Archa, Bratislava.
- [38] Russell, B. 1993. *Logika, věda, filozofie, spoločnosť*, Svoboda, Praha.
- [39] Sartre, J. P. 1994. *Cesty k slobode. Vek rozumu*, Slovenský spisovateľ, Bratislava.

- [40] Teilhard De Chardin, P. 1990. *Vesmír a lidstvo*, Vyšehrad, Praha.
- [41] Whitehead, A. N. 1989. *Veda a moderný svet*, Pravda, Bratislava.
- [42] Whitehead, A. N. 1990. *Izbrannyje raboty po filozofii*, Progress, Moskva.
- [43] Wilber, K. 1977. *Spectrum of Consciousness*, Wheaton III, The Theosophical Publ. House.
- [44] Wittgenstein, L. 1991. *Rozličné poznámky*, UK Praha.
- [45] Wittgenstein, L. 1961. *Notebooks 1914-1916*, New York.
- [46] Wittgenstein, L. 1991. *Filozofické skúmania*, Pravda, Bratislava.
- [47] Zamarovský, V. 1990. *Grécky zázrak*, Mladé letá, Bratislava.
- [48] Zigo, M. 1975. *Racionalizmus vedy a neklasická retropektica*. W: Kuznecow, B. G.: *Od Galileiho po Einsteina*, Pravda, Bratislava.