

*Historia filozofii nowożytnej i współczesnej*

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

## Racjonalność afirmacji i racjonalność negacji typu kartezjańskiego

*Słowa kluczowe:* racjonalna afirmacja, racjonalna negacja, racjonalne normy poznawcze, typy racjonalności

### Kilka uwag wstępnych

Na występowanie racjonalności afirmacji i racjonalności negacji, dwóch pod jednymi względami wykluczających się, natomiast pod innymi dopełniających się form wyrażania racjonalności myślenia i postępowania, zwrócił uwagę już dosyć dawno G.W.F. Hegel w *Wykładach z historii filozofii* i uczynił z nich jeden z filarów swojej filozofii (Hegel 1994). Nie mam zamiaru podążać tutaj za jego sposobem racjonalizowania filozofii. Zgadzam się natomiast z jego poglądem, że w okresie starożytnym, mistrzem w tym sposobie myślenia i mówienia był Sokrates. W niczym bardziej to się nie wyrażało niż w jego formule: „wiem, że nic nie wiem”. Mamy w niej bowiem na swój sposób racjonalnie połączoną afirmację (wyrażaną przez „wiem”) i negację (wyrażaną przez „nic nie wiem”). Hegel znajduje w tym nie tylko dialektycznie dopełniające się i wykluczające racjonalności, ale także sposób racjonalnego „zastanawiania się nad własnymi obowiązkami” oraz „myślenia o tym, co ogólne”, co jest „określonym prawem”, „obowiązującą prawdą, pięknem” itd. W formule tej znajduje on również *ironię sokratyczną*. Zdaniem Hegla, u Sokratesa:

jest ona (...) pewną postacią subiektywnej dialektyki, sposobem zachowania się w kontakcie z ludźmi (...). Chciał on w ten sposób sprawić, by inni wypowiedzieli się i przedstawili swoje zasady. I z każdego określonego twierdzenia albo z jego rozwinięcia wydobywał przeciwieństwo tego, co twierdzenie to wyrażało; tzn. nie występuje on przeciwko owemu twierdzeniu czy definicji, lecz przyjmuje to określenie i wykazuje w sposób immanentny, że zawarte jest w nim przeciwieństwo jego samego (Hegel 1994: 558).

Są to heglowskie interpretacje tej formuły, i to prowadzące do pokazania, że Sokrates był prekursorem filozoficznego racjonalizmu, a Hegel jego kontynuatorem, który ten sposób myślenia potrafił wprowadzić na niedostępne dla jego poprzedników szczyty.

Można się z tym zgadzać lub nie. Jednak nawet w tym uznawaniu lub nie heglowskiej racjonalności kluczowe znaczenie ma sposób rozumienia i stosowania afirmacji i negacji. Chcę przez to powiedzieć, że stanowią one swoisty klucz do rozwikłania różnego rodzaju problemów związanych z ogromnie zróżnicowanym i zawikłanym obszarem, jakim była i jest filozofia. Kluczem tym posłużyłem się m.in. dla pokazania zmieniających się od czasów starożytnych do współczesnych filozoficznych standardów racjonalności (Drozdowicz 2008). Może on być również przydatny do wyjaśnienia np. takiego procesu, jakim było ewoluowanie Akademii platońskiej od pewnego dogmatyzmu samego Platona do sceptycyzmu takich jego późnych uczniów, jak Arkezylos czy Karneades (Joachimowicz 1972: 59). Można się nim także efektywnie posłużyć do wyjaśnienia niejednej z fundamentalnych opozycji występujących w filozofii nowożytnej – takich np., jakie pojawiają się między filozoficznym naturalizmem i antynaturalizmem.

W tych rozważaniach wykorzystam go dla pokazania zasadniczych zbieżności i rozbieżności między stanowiskami Kartezjusza i Henri Poincarégo. Stawiam tu generalną tezę, że *Wartość nauki* Poincarégo stanowi w znacznej mierze powtórkę z *Medytacji* Kartezjusza. Stąd zaliczam jej autora do filozofów typu kartezjańskiego. Poincaré jednak tylko do pewnego momentu podążał drogą myślenia wskazaną przez jego poprzednika. Niektóre z zaleceń Kartezjusza uznał on bowiem albo za nierealizowalne, albo też za prowadzące na manowce. Krótko rzecz ujmując, był przekonany, że ludzkie myślenie można uwolnić od elementów najbardziej nieracjonalnych, nie podzielał natomiast przekonania Kartezjusza, że można je doprowadzić do takiego stadium, iż pozostanie w nim jedynie to, co jest bezwzględnie pewne i prawdziwe.

## I. Racjonalność negacji

Dla racjonalisty typu kartezjańskiego, który można nazwać typem intelektualistycznym – dla odróżnienia od tych wszystkich racjonalistów, którzy nie czynią z intelektu najważniejszej podstawy poznawczej –, negacje stanowią nie tylko, a nawet nie przede wszystkim okazję do ujawnienia rzeczywistych lub potencjalnych słabości oponentów, lecz raczej jedną z możliwości ukazania siły swego umysłu. O sile tej świadczyć ma dostrzeganie tych wszystkich niebezpieczeństw, których inni nie dostrzegają, podchodzenie do wszystkiego z ostrożnością poznawczą, z jaką inni nie podchodzą, oraz rozważanie z taką starannością, z jaką inni nie rozważają. Świadczyć ma o niej również kon-

struktywność samego podejścia poznawczego – w żadnym razie u racjonalisty tego typu nie jest to negacja dla samej negacji lub negacja dla jakichś celów pozapoznawczych. Przynajmniej pierwsze z tych podejść uzna on za charakterystyczne dla sceptyków. W tej sytuacji przypisywanie jemu samemu sceptycyzmu może budzić poważne wątpliwości. Wątpliwości te pogłębiają się jeszcze, gdy racjonalista ów wyraźnie wykazuje świadomość destruktywności poznawczej sceptycyzmu, odcinając się zdecydowanie od wszystkich, którzyś świadomości takiej nie posiadają.

## 1. Stanowisko Kartezjusza

Jest swoistym paradoksem w dziejach myśli filozoficznej, że temu, którego dosyć powszechnie uznaje się za ojca duchowego nowożytnego racjonalizmu intelektualistycznego, zwykło się przypisywać pewną odmianę sceptycyzmu. Odmianę tę Hume w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* określił mianem „sceptycyzmu przedwstępnego” i uznał za najbardziej destruktywną poznawczo, bowiem uniemożliwiającą jakiegokolwiek racjonalne myślenie (Hume 1947: 146). Przedstawiłem już przy innej okazji swoje obiekcje przeciwko przypisywaniu Kartezjuszowi sceptycyzmu (Drozdowicz 1980: 33), dlatego ograniczę się tutaj do przytoczenia w dosłownym brzmieniu fragmentu wypowiedzi autora *Medytacji*, z której wyprowadza się tezę o występowaniu w jego postawie i poglądach sceptycyzmu – bez względu na to, czy nazwiemy go „przedwstępnym”, „metodycznym” czy też jeszcze jakoś inaczej. Wypowiedź ta pojawia się na początku *Medytacji I*. Otóż po zadeklarowaniu poddania rewizji „wszystkich swoich dawnych poglądów” Kartezjusz dodaje:

do realizacji tego zamysłu nie jest potrzebne udowodnienie tego, że wszystkie one są fałszywe, z tej racji, iż może nigdy bym sobie z tym nie poradził; rozum przekonuje mnie jednak, że powinienem niemniej starannie nie dawać wiary rzeczom, które nie są całkowicie pewne i niewątpliwe, jak i tym, które wydają się nam oczywiście fałszywe; zatem najmniejsza racja do zwątpienia, którą bym tam znalazł, wystarczy do tego, abym je wszystkie odrzucił (Descartes 1904: 13).

W tej pozostawiającej pewne znaki zapytania wypowiedzi przynajmniej jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości: w przekonaniu Kartezjusza, do tego, aby w coś wątpić, trzeba mieć jakąś rację (choćaby najmniejszą). Jest to istotne ograniczenie powątpiewalności i odcięcie się od sceptycyzmu. Krótko rzecz ujmując, na gruncie sceptycyzmu wątpi się niejako z góry, zaś dobierane racje służą bądź utwierdzeniu owego wątpienia, bądź jego usprawiedliwieniu, bądź też przekonaniu do niego innych. Natomiast na gruncie racjonalizmu typu kartezjańskiego wątpienie poprzedzone być musi znalezieniem ku temu odpowiedniej racji.

Kartezjusz mocno akcentował zarówno konieczność poszukiwania we wszystkim racji, jak i jej poszukiwania w możliwie najbardziej efektywny sposób. Warto podkreślenia jest również i to, że według niego, po to, aby jakieś twierdzenie mogło być uznane za prawdę, konieczne jest uchylenie wszystkich potencjalnych i realnych wątpliwości, które ono rodzi. Natomiast do tego, aby uznać je za fałsz, wystarczy tylko jedna uzasadniona wątpliwość. Godne uwagi jest także i to, że poddanie jakiegoś twierdzenia wątpieniu nie jest równoznaczne z uznaniem go za fałsz. Jest ono natomiast równoznaczne z ostrożnym powstrzymaniem się od uznania go za prawdę oraz „w miarę stanowczym i stałym trzymaniu się tego” do czasu, aż owa wątpliwość znajdzie pełne uzasadnienie. Stanowi to jedną z kartezjańskich zasad tzw. *moralności tymczasowej*, moralności, której znajomość jest koniecznym warunkiem zrozumienia kartezjańskiej drogi myślenia. Inna z jej zasad głosi, że należy „starać się zawsze raczej przewyciężać siebie aniżeli los, oraz zmieniać swoje życzenia aniżeli porządek świata, i w ogóle wyrabiać w sobie wiarę, że poza myślą nie ma niczego, co byłoby całkowicie w naszej mocy” (Descartes 1970: 30).

Cóż zatem w świetle kartezjańskiego racjonalizmu okazuje się być „całkowicie w naszej mocy”? W pierwszym rzędzie okazuje się tym zdolność do wątpienia, zdolność nieposiadająca wprawdzie nieograniczonej mocy, niemniej posiadająca moc wystarczającą, aby zburzyć niepewny gmach ludzkich mniemań, a dokładniej zburzyć fundamenty, po których usunięciu „wszystko, co jest na nich oparte, samo musi upaść”.

Za pierwszy filar tego gmachu uznał Kartezjusz ludzkie zmysły. Ich świadectwo budzi powszechne zaufanie, mimo iż niejednokrotnie okazywały się zawodne. Zatem tym, co człowiek myślący powinien zrobić, jest postawienie pod znakiem zapytania wartości całej wiedzy pochodzącej ze zmysłów, tj., nie odrzucenie jej, ale i nie aprobowanie dopóty, dopóki nie znajdzie się niezawodnego sposobu ustalenia, co w niej jest prawdą, a co fałszem. Drugim filarem gmachu jest wyobraźnia, najbardziej twórcza ze zdolności poznawczych – twórcza w tym sensie, że płodzi „imaginacje” (np. „potrafi przedstawić syreny i satyrów w najniezwykleszych postaciach”). Zdaniem Kartezjusza, jest ona bliską sojuzniczką zmysłów, od których przejmuje treści poznawcze i kojarzy je według swego uznania czy kaprysu. W kolejnym zatem ze swoich kroków poznawczych racjonalista typu kartezjańskiego stawia pod znakiem zapytania wartość tworów wyobraźni.

Przy końcu *Medytacji I* Kartezjusz podjął próbę poddania w wątpienie niezawodności intelektu, władzy poznawczej cieszącej się dotychczas całkowitym zaufaniem. Okazuje się, że podjęcie tej próby leży w ludzkiej mocy. Co więcej, leży w owej mocy znalezienie racji do takiego wątpienia. Rację tę wyraża hipoteza Boga-zwodziciela, tj. przypuszczenie, że może istnieć wszechmocna siła, która celowo wprowadza medytujące indywiduum w błąd, każąc mu wierzyć,

że intelekt stanowi niezawodną zdolność poznawczą, podczas gdy faktycznie jest on często zawodny. Okazuje się jednak równocześnie, że nie leży w ludzkiej mocy skruszenie filaru wiedzy, jakim jest intelekt. Bez względu bowiem na to, czy wszechmocna siła Boga-zwodziciela istnieje, czy też nie istnieje, i czy wprowadza w błąd, czy nie, medytujące indywiduum musi w każdym razie istnieć, i to istnieć właśnie jako indywiduum medytujące – musi istnieć chociażby po to, aby być wprowadzane w błąd.

Tak więc po przemyśleniu i starannym rozważeniu wszystkich rzeczy, trzeba w końcu wyprowadzić wniosek, że to twierdzenie należy uznać za niepodważalne: *ja jestem, ja istnieję* jest koniecznie prawdziwe w każdym przypadku, w którym je wypowiadam lub pojmuję moim umysłem (Descartes, 1904: 19).

Dodać trzeba, iż „pojmować umysłem” to dla Kartezjusza przede wszystkim ujmować intelektem – tkwiącą w nim mocą poznawczą. W dalszej części swoich *Medytacji* podejmuje on uporczywą walkę o to, aby nieroztropnie nie wziąć za siebie czegoś, co nie jest nim samym, oraz – co niemniej istotne – aby określić granice swego poznania.

## 2. Stanowisko Poincarégo

W swojej rozprawie *Wartość nauki* Poincaré występuje w pierwszej kolejności przeciwko skrajnościom Kartezjusza. Trzeba jednak dodać, że opowiada się on przeciwko wszelkim skrajnościom. Jest przeciwko nim, bowiem uznaje je bądź to za destruktywne poznawczo, bądź też za mało konstruktywne. W rozprawie stara się wykazać, że negacje Kartezjusza prowadzą do podważenia tego, co w nauce jest najcenniejsze, tj., teorii naukowych. Inaczej mówiąc, negacje te sprawiają, że w nauce nie pozostaje nic trwałego, nic, co mogłoby stanowić fundament ciągłego rozwoju i postępu. Oponując przeciwko negacjom kartezjańskim, Poincaré oponuje przeciwko porównywaniu „pochodu nauki do przebudowy miasta, w którym stare budowle są bezlitośnie wyburzane, aby zrobić miejsce nowym budynkom”. Przedstawia własne porównanie owego rozwoju do „ciągłej ewolucji typów zoologicznych, które rozwijają się bez przerwy i bez końca” (Poincaré 1935: 8).

Po przedstawieniu swego *votum separatum* wobec negacji Kartezjusza Poincaré przechodzi do krytyki sceptycyzmu, logicyzmu, sensualizmu oraz wąskiego pragmatyzmu. W krytyce tej wykazuje daleko idącą zbieżność ze stanowiskiem Kartezjusza. Tak więc o sceptycyzmie mówi, że jest to „filozofia składająca się z samych przeczeń”. Podawanym przez niego przykładem postawy sceptycznej jest stanowisko Eduarda Le Roy. Różnica obu myślicieli w ich stosunku do sceptycyzmu zawiera się w tym, że o ile Kartezjusz nie dostrzegwał

u sceptyków żadnych poważnych racji (według niego „wątpią oni dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania”), to Poincaré racje takie dostrzegał. O stanowisku wspomnianego tutaj Le Roy napisał, że „jeśli uznaje inteligencję za bezsilną, to tylko dlatego, aby nadać większe znaczenie innym źródłom wiedzy, na przykład sercu, uczuciu, instynktowi i wierze” (Poincaré 1935: 215). Natomiast całkowita zgodność między nimi występuje w negacji logicyzmu, który Poincaré nazywa również „analizmem”, określając tak rozumowania ograniczające się do formalnych przekształceń sądów. Rozumowaniom takim obaj filozofowie zarzucają, że nie wzbogacają one treściowo wiedzy. Kartezjusz mówi o nich, że „służą do wytłumaczenia innym spraw nam znanych”, natomiast Poincaré, że „zawsze prowadzą jedynie do tautologii”.

Szczególne miejsce w *Wartości nauki* zajmuje negacja sensualizmu, określanego przez autora mianem „empiryzmu”, czyli stanowiska głoszącego całkowite zaufanie do wiedzy pochodzącej genetycznie ze zmysłów. Poincaré mówi, że stanowi on wyraz „naiwnego dogmatyzmu” – naiwnego, bowiem wierzącego w to, że zmysły nigdy nie kłamią; dogmatyzmu, bowiem czyni z owego aktu wiary fundament filozofii. Ważne miejsce negacja ta zajmowała także w *Medytacjach* Kartezjusza – bo czyż nie uznał on za sprawę najpilniejszą zdecydowanego odcięcia się od naiwnej ufności w to, co wielokrotnie okazywało się zawodne, czyli właśnie zmysłów?

W głębszych partiach poglądu obu myślicieli można dostrzec, że negację tę kierują przeciwko przekonaniu o możliwości istnienia wiedzy naukowej bezzałożeniowej, tj. wiedzy, której podstawą nie są „prawdy wieczne” (jak je nazywał Kartezjusz) czy też „dekrety naukowe” (jak je określał Poincaré), lecz tzw. „nagie fakty”, wyniki bezpośrednich obserwacji.

Dodać trzeba, że Poincaré, negując zasadność zaufania do świadectwa zmysłów, jednocześnie odcinał się od przekonania, że nie można mieć do zmysłów żadnego zaufania, że nie są one w stanie dostarczyć żadnej wiedzy wartościowej naukowo. Stwierdzał jedynie, że zaufanie to musi być poważnie ograniczone, zaś wiedza pochodząca ze zmysłów musi być nieustannie korygowana w oparciu o wiedzę „wyprowadzaną całkowicie z naszego umysłu”. Kwestii tej Kartezjusz albo w ogóle nie eksponował, albo też stawiał ją dosyć enigmatycznie – chociaż niewątpliwie nie aprobował wymienionego wyżej przekonania.

Inną sprawą, której Poincaré nadał w swoich negacjach spore znaczenie, jest negacja zasadności podejścia pragmatycznego, tj., stanowiska oceniającego wartość wiedzy wyłącznie lub przede wszystkim z punktu widzenia jej praktycznej użyteczności. Przykładem takiego podejścia jest stanowisko Augusta Comte’a. Autorowi *Wykładu filozofii pozytywnej* postawił Poincaré zarzut „krótkowzroczności” oraz popadnięcia w sprzeczność – z jednej bowiem stro-

ny miał przyznawać priorytet kryteriom pragmatycznym, z drugiej zaś przypisywać naukom teoretycznym ogromną rolę w rozwoju i postępkach ludzkości. Negacja pragmatyzmu łączy się u Poincarégo z jego opowiedzeniem się za kryteriami tkwiącymi w samej nauce, zwłaszcza za jej ocenianiem z punktu widzenia przyczyniania się do doskonalenia duchowego oraz zaspokajania ciekawości poznawczej.

W *Medytacjach* Kartezjusza negacja taka, podobnie zresztą jak analogiczna afirmacja, nie została wprawdzie *expressis verbis* sformułowana, niemniej daje się tam odnaleźć, i to w najgłębszych partiach. Zawiera ją kartezjańskie rozgraniczenie między wiedzą, która ma mieć charakter czysto duchowy, i umiejętnością, która ma mieć charakter po części duchowy, a po części cielesny (zmysłowy). Dalszymi odpowiednikami tego przeciwstawienia są rozróżnienia między myśleniem *demonstratywnym* (dedukcyjnym) a sztuką myślenia, mądrością a doświadczeniem, rozumieniem czegoś a rejestrowaniem czegoś, itp. Odpowiedź na pytanie, dlaczego Kartezjusz negacji tej wyraźnie nie eksponował, nie nastęrcza większych trudności. Moim zdaniem, wydawała mu się ona czymś „oczywistym samo przez się”, a wydawała mu się taką, bowiem w filozofii europejskiej formułowana była od czasów starożytnych; pojawiając się np. w *Metafizyce* Arystotelesa (Arystoteles 1983: 6).

## II. Racjonalna afirmacja

Dla racjonalisty typu kartezjańskiego podstawowe znaczenie mają afirmacje ejdetyczne, to znaczy należące do podstawowych idei, założeń, motywów, nastawień itp. Wprowadzone do filozofii przez Husserla pojęcie ejdetyki nawiązuje do greckiego terminu *eidos*, oznaczającego dla starożytnych coś stałego i możliwego do poznania. Dla racjonalisty typu kartezjańskiego termin ten oznacza wszystko to, co konstytuuje ludzkie myślenie w ogóle (*cogitare*), zaś myślenie świadome samego siebie i swego otoczenia (*cogitatio*) w szczególności. Na gruncie tego racjonalizmu, jako zadanie numer jeden postawione zostaje zredukowanie do minimum tego wszystkiego, co albo samo stanowi nieświadomość, albo też jej następstwo, oraz powiększenie do maksimum tego wszystkiego, co stanowi świadomość lub strumień świadomości (*cogitationes*). Sprawą o podstawowym znaczeniu jest tutaj wyraźne ukazanie sobie i innym różnicy między aspektem podmiotowym myślenia (*cogito*) oraz jego aspektem przedmiotowym (*cogitatum*). Różnica zachodzi między tym, co uświadamia sobie coś, i tym, co jest uświadamiane, dalej między tym, co przeobraża coś w poznaniu, i tym, co jest w nim przeobrażane, i w końcu między tym, co dokonuje aktów i operacji poznawczych (w celu przejęcia nad myśleniem racjonalnej kontroli), i tym, co stanowi tworzywo owych aktów i operacji.

Właśnie w celu przejścia nad myśleniem racjonalnej kontroli – a stanowi to dla racjonalisty typu kartezjańskiego nie tylko manifestację siły umysłu, ale także, a może nawet przede wszystkim, podstawowy warunek realizacji wszystkich istotnych dla niego życiowo zadań – zadaniem priorytetowym jest określenie podstawowych norm poznawczych, czyli tego, co wyznacza lub oznacza wartości poznawcze. Normy te kojarzy on z filarami lub fundamentami ludzkiego poznawania i poznania. Można zatem powiedzieć, że dla racjonalisty typu kartezjańskiego ejdetyka to w pierwszej kolejności tyle, co racjonalne normy poznawcze.

### 1. Stanowisko Kartezjusza

W żadnym miejscu swoich *Medytacji* Kartezjusz nie wyliczył w sposób wyraźny i systematyczny przyjmowanych i postulowanych przez siebie norm poznawczych – chociaż posługiwał się nimi we wszystkich rozważaniach. Stało się to zresztą źródłem licznych nieporozumień, którym początek dały *Zarzuły Uczonych Mężów do Medytacji*. To istotne uchybienie usiłował Kartezjusz w jakiejś mierze naprawić w napisanych później *Zasadach filozofii*, ale dzieło to nie zyskało już tej nośności kulturowej, co *Medytacje*. Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć, że kwestia przyjmowanych i postulowanych przez Kartezjusza norm poznawczych jest dosyć złożona. Norm tych jest bowiem kilka i stanowią pewną logicznie uporządkowaną strukturę. Generalnie rzecz biorąc, dzielą się na normy *wyznaczające* wartości poznawcze, w tym wyznaczające kryteria pewności i prawdziwości, a zarazem określonego rodzaju wartości poznawcze, oraz normy *oznaczające* te wartości. Pierwsze z nich są logicznie pierwotne wobec drugich. Ponadto w obu grupach norm występuje również stosunek pierwotności i wtórności.

Pierwszą z norm wyznaczających wartości poznawcze jest – w świetle stanowiska Kartezjusza – *intelekt*. Ma on być wrodzony wszystkim ludziom, chociaż nie wszyscy potrafią z niego zrobić właściwy użytek. Istotne jest nie tylko to, że zdolność tę posiada każdy człowiek, ale także i to, że posiada ją w ostatecznej postaci, tj. nie może ona ulegać doskonaleniu (tzw. emendacji). Jej posiadanie przez wszystkich stanowi jeden z istotniejszych warunków intersubiektywności ludzkiego poznania. Zdaniem Kartezjusza, doskonaleniu mogą, a nawet powinny podlegać inne zdolności umysłowe – takie np. jak pamięć czy wyobraźnia. Mają one bowiem służyć poszerzaniu zakresu ujmowania intelektem, który jest wprawdzie władzą niezawodną poznawczo, ale władzą o ograniczonym zakresie.

Drugą z norm wyznaczających wartości poznawcze jest *intuicja intelektualna*. Tak jak intelekt stanowić ma najbardziej podstawową *zdolność* poznawczą, tak intuicja intelektualna jest najbardziej podstawową *czynnością* poznawczą.



Ma to być czynność polegająca na skierowaniu uwagi intelektu na przedmiot poznania i utrzymywaniu jej na nim dopóty, dopóki ów przedmiot nie utrwali się w pamięci. Czynność ta przejmuje od intelektu wszystkie jego właściwości, a więc jej zasięg jest ograniczony, ale tam gdzie sięga, nie powinna nigdy zawodzić. Może ona, a nawet powinna być wspomagana innymi czynnościami poznawczymi – takimi jak wyliczanie, lub redukowanie tego, co złożone, do tego, co proste.

Trzecią z norm jest matematyka. Kartezjusz traktuje ją dwojako. Po pierwsze, stanowi ona pewnego rodzaju bazę intelektualnego doświadczenia, do którego zawsze można się odwołać w sytuacjach wątpliwych. Po drugie, stanowi wzorzec lub model intelektualnego myślenia. W jednym i drugim wypadku traktowana jest jako filar wiedzy całkowicie odporny na zagrożenia ze strony fałszu i niepewności, filar który nie może i nie potrzebuje być doskonalony w swoich walorach poznawczych, bowiem posiada wartość absolutną – co zresztą nie przeszkadza w odkrywaniu w nim coraz to nowych walorów (takich np. jak uniwersalizm).

Wymienione normy, wzajemnie się warunkując, nie mają jednak być uwarunkowane w swojej niezawodności przez inne władze, czynności czy wyniki poznawcze. W przekonaniu Kartezjusza, zostały one człowiekowi dane bezpośrednio przez samego Boga, i to dane w taki sposób, że z ich obecnością muszą się liczyć wszyscy, samego Boga nie wyłączając. Dla racjonalisty typu kartezjańskiego oznacza to, że wyznaczają one bezpośrednio oznaki lub, co na jedno wychodzi, kryteria podstawowych wartości poznawczych, którymi są pewność i prawdziwość.

Według Kartezjusza, za kryterium prawdziwości może i powinna uchodzić jasność i wyraźność. Filozof łączy ją bezpośrednio z ujęciem poznawczym, natomiast pośrednio z tym, co jest ujmowane (co stanowi treść ujęcia). Jasność ujęcia wyznaczana ma być przez intelekt, intuicję intelektualną oraz jakąś cechę lub zależność konstytutywną poznawanej rzeczy lub stanu rzeczy, natomiast wyraźność – poprzez to wszystko razem, a ponadto przez wspomagające intelekt władze i czynności poznawcze oraz szereg różnych cech i zależności występujących w poznawanej rzeczy lub stanie rzeczy. Upraszczając, można powiedzieć, że w świetle tego stanowiska jasność jest wyznaczana przez to i tylko przez to, co proste – proste w poznającym podmiocie i poznawanym przedmiocie – natomiast wyraźność przez to, co proste i przez to, co w nich jest złożone. Może wystąpić ujęcie jasne, ale nie wyraźne. Nie może ono jednak być wyraźne, o ile nie jest jasne (Descartes 1960: 29).

Za kryterium pewności uznaje Kartezjusz oczywistość. Łączona jest ona przez niego nie samym ujęciem poznawczym lub z jego treścią, lecz z określonym stanem umysłu – takim stanem, w którym nie występują żadne wątpliwości. Wątpliwości nie ma nie dlatego, że nie mogłyby się pojawić, a także

nie dlatego, że nie pojawiły się na skutek szczęśliwego zbiegu okoliczności, lecz dlatego, że zostały wyeliminowane lub odsunięte w wyniku określonego rodzaju aktów i operacji poznawczych. Oczywiście ma posiadać walory konieczności, niezmienności i logicznej kontrolowalności. Tak pojęta oczywistość – można nazwać ją *logiczną* – różni się w sposób zasadniczy od łączonej niekiedy z racjonalizmem kartezjańskim oczywistości psychologicznej. Ta ostatnia stanowi trudne do bliższego zlokalizowania i scharakteryzowania pewnego rodzaju odczucie poznawcze. Dodać trzeba, że oczywistość służy na gruncie *Medytacji* za coś w rodzaju ostatniego zaworu bezpieczeństwa przed popełnieniem błędu w myśleniu. Jeśli bowiem na jej podstawie uzna się coś za pewne, to nie istnieje już żadna instancja odwoławcza. Zdawał sobie z tego sprawę Husserl, usiłując zastąpić kartezjańską oczywistość *logiczną* – oczywistością tzw. *apodyktyczną* (Husserl 1931: 14).

## 2. Stanowisko Poincarégo

Generalna różnica między afirmacjami poznawczymi Kartezjusza i Poincarégo zawiera się w przesunięciu akcentów przez autora *Wartości nauki* z tego, co stanowi racjonalne akty i operacje poznawcze, oraz z tego, co im służy, na osobę, która ich dokonuje i której one służą, czyli na myślącego racjonalnie człowieka. Kartezjusz, dążąc do nadania swemu myśleniu walorów konieczności i powszechności, starał się w możliwie jak największym stopniu zminimalizować to, co mogłoby nadać myśleniu charakter przypadkowy i jednostkowy. Kiedy zatem oświadcza, że „jest tylko rzeczą myślącą” (*res cogitans*), czyli „umysłem, duchem lub rozumem”, to ma to być oczywiście nie tyle, a nawet nie przede wszystkim, deklaracją jednostkowego myślenia, co myślenia racjonalnego w ogóle – każdego myślenia każdego człowieka, który posługuje się należycie rozumem. Pozostaje jednak owo niepokojące Poincarégo określenie *res cogitans*. Niepokojące, bowiem zdające się lekceważyć tak elementarny i oczywisty fakt, człowiek w swojej najbardziej pierwotnej i powszechnej postaci nie jest podmiotem poznającym, lecz konkretną, żywą osobą, przeżywającą swoje pragnienia i niepokoje, stany pewności i niepewności itp. W efekcie za trzonem swojej ejdetyki uznał Poincaré wprowadzić normy poznawcze, ale nadał im bardziej osobowy (ludzki) charakter.

Widać to wyraźnie już w pierwszej z przyjmowanych i postulowanych przez niego norm wyznaczających wartości poznawcze. Stanowi ją ideał uczonego, tj. osoby, która za cenę ogromnych wysiłków, wyrzeczeń, a nawet cierpień, „oddaje się badaniu i kontemplacji prawdy”. Jest to ideał osoby, która przeżywa niepokój (przechodzący niekiedy w przerażenie), ale która z owego stanu psychicznego potrafi uczynić racjonalny użytek (przetworzyć go w niepokój twórczy). Jest to także ideał kogoś, kto nie chce lub nie potrafi zadowolić

się już osiągniętymi wynikami, chce natomiast i potrafi nieustannie dążyć do nowych i coraz bardziej wartościowych ustaleń. Jest to również ideał osoby, która chce i potrafi korzystać z osiągnięć poprzedników oraz współdziałać ze swoimi współczesnymi. Jest to też w końcu ideał człowieka, który kontemplantując osiągnięte wyniki poznawcze, potrafi napawać się nie tylko ich pewnością i prawdziwością, ale także ich walorami estetycznymi (pięknem, harmonią itp.).

Drugą z przyjmowanych i postulowanych przez Poincarégo norm wyznaczających wartości poznawcze jest ideał nauki lub, co na jedno wychodzi, wiedzy naukowej. Jest to ideał wiedzy hipotetyczno-dedukcyjnej (a nie jak u Kartezjusza – aksjomatyczno-dedukcyjnej), tzn. takiej, której pierwotne zasady (założenia) nie są traktowane jako bezwzględnie pewne i prawdziwe, lecz jako pewne i prawdziwe z uwagi na ich uznawanie za takie przez kompetentne grono uczonych – według Poincaré'go tworzą je matematycy, astronomowie i fizycy (i tylko oni).

Trzecią z norm wyznaczających wartości poznawcze jest i powinna być w świetle tego stanowiska intuicja intelektualna, a właściwie trzy jej rodzaje, bowiem Poincaré, w odróżnieniu od Kartezjusza, sądził, że jest ona wewnętrznie zróżnicowana. Wskazuje on po pierwsze intuicję logiczną, nazywaną przez niego również „czystą”, z której „może się wyłonić ścisła indukcja matematyczna”. Po drugie, wyróżnia intuicję matematyczną, która ma sprowadzać się do spostrzegania celów z daleka, przewidywania biegu zdarzeń oraz globalnego ujmowania zjawisk. Największe zastosowanie widzi dla niej w astronomii. Po trzecie, wymienia intuicję zmysłową, tj. „opierającą się całkowicie na wyobraźni we właściwym tego słowa znaczeniu” (Poincaré 1935: 11). Podkreślić trzeba, że nie tylko nie podzielał on przekonania Kartezjusza, że istnieje tylko jeden rodzaj intuicji, ale także jego przekonania, że zdolny jest do intuicyjnego poznania każdy w takiej samej mierze.

Jeszcze poważniejsze odstępstwo od ejdetyki Kartezjusza pojawia się w przyjmowanych przez Poincarégo normach oznaczających wartości poznawcze. Zachowany został wprawdzie przez niego generalny podział tych norm na podmiotowe i przedmiotowe, ale po pierwsze, podziałowi temu nadał zdecydowanie względny charakter, po drugie sam problem, który owe normy wyłania, został przez niego dosyć istotnie przeformułowany. Chodzi tutaj bowiem nie tyle o kryteria odróżniania prawdy od fałszu, co kryteria wyboru wartości poznawczych, w tym zwłaszcza wyboru najwyższych wartości.

W świetle *Wartości nauki* kryteriów tych jest w kilka, przy czym dwa z nich wydają się mieć fundamentalne znaczenie. Pierwszym z nich jest prostota, traktowana przez Poincarégo jako kryterium przedmiotowe wyboru wartości poznawczych. Norma ta głosi, że z dwóch lub więcej pojęć, przekonań, twierdzeń, teorii itd. należy wybierać te, które są prostsze. Drugą zaletą jest wygoda lub dogodność, traktowana jako kryterium podmiotowe. Norma ta głosi, że

z dwóch lub więcej pojęć, przekonań, twierdzeń, teorii itd. należy wybierać te, które są wygodniejsze (dogodniejsze). Między tymi kryteriami występuje stosunek nadrzędności i podrzędności: nadrzędne jest kryterium podmiotowe, tj. o tym, że coś jest prostsze od czegoś innego, decyduje w ostatecznym rachunku to, że jest ono wygodniejsze (dogodniejsze), a nie odwrotnie.

W różnych miejscach *Wartości nauki* można znaleźć kryteria wyboru wartości poznawczych uzupełniających te pierwsze. Należy do nich kryterium estetyczne. Jej norma głosi, że z dwóch lub więcej wartości należy wybierać te, które wydają się piękniejsze, bardziej harmonijne itp. Należy do nich również kryterium potwierdzalności przez doświadczenie. Ta norma głosi, że z dwóch lub więcej wartości należy wybierać te, które są częściej potwierdzone przez doświadczenie. Można wymienić także kryterium powodzenia. Ta z kolei norma powiada, że z dwóch lub więcej wartości należy wybierać te, które częściej prowadzą do sukcesu. Jednak znaczenia tych norm dodatkowych Poincaré nie tylko zbytnio nie eksponuje, ale niekiedy wręcz je umniejsza – jak chociażby wtedy, gdy mówi o „apriorycznych przewidywaniach Maxwella, które musiały dwadzieścia lat czekać na potwierdzenie przez doświadczenie” (Poincaré 1935: 144).

### Zastrzeżenie (i ostrzeżenie)

Zastosowane tu rozróżnienie na racjonalność negacji i racjonalność afirmacji pozwala – jak sądzę – rozwikłać niejedną z opozycji i propozycji zgłaszanych w filozofii; nawet wówczas, gdy towarzyszą im różnego rodzaju dwuznaczności i niedopowiedzenia. Nie jest ono jednak uniwersalnym sposobem opisywania i wyjaśniania wszystkich istotnych problemów. Bez większego trudu można wskazać obszary problemowe, w których różnicowanie racjonalności nie odgrywało i nie odgrywa tak pierwszoplanowej roli, jak w filozofii. Analizy prowadzone przez Maxa Webera przekonująco pokazały, że należy do nich m.in. sfera życia religijnego. Stąd zaproponował on – jako kategorie różnicujące pojawiające się w tym obszarze życia procesy irracjonalizacji i racjonalizacji – „zaczarowywanie” świata przez jednych i „odczarowywanie” go przez innych. Takich przykładów poszerzających listę sposobów rozpoznawania racjonalności w różnych sferach kultury europejskiej (a nawet nie tylko tej kultury) można podać oczywiście więcej. Chcę przez to powiedzieć, że nie należy podejmować prób otwierania wszystkich skomplikowanych zamków jednym tylko kluczem – bo nie może to zakończyć się powodzeniem.

## Bibliografia

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa, PWN.
- Descartes R., (1904), *Oeuvres*, t. IX, Paris, ed. Ch. Adam et P. Tannery ; wyd. pol. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami Uczonych Mężów* (1958), przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa, PWN.
- Descartes R. (1960), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa, PWN.
- Descartes R., (1970), *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa, PWN.
- Drozdowicz Z. (1980), *Kartezjusz a współczesność*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Drozdowicz Z. (2008), *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykłady*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Drozdowicz Z. (2008), *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hegel G.W.F (1994), *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa, PWN.
- Hume D. (1947), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, Kraków, nakł. PAU.
- Husserl E. (1931), *Méditations cartésiennes*, Paris ; wyd. pol. *Medytacje kartezjańskie* (1982), przeł. A. Wąjs, Warszawa, PWN.
- Joachimowicz L. (1972), *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Poincaré H. (1935), *La Valeur de la Science*, Paris ; wyd. pol. *Wartość nauki* (1991), przeł. L. Silberstein, Studencka Oficyna Wydawnicza ZSP, Alma-Press.

## Streszczenie

W rozważaniach stawiam generalną tezę, że *Wartość nauki* Poincarégo stanowi w znacznej mierze powtórkę z *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Stąd zaliczam Poincarégo do filozofów typu kartezjańskiego. Poincaré jednak tylko do pewnego momentu podążał drogą myślenia wskazaną przez swego poprzednika. Niektóre ze wskazań Kartezjusza uznał albo za nierealizowalne, albo za prowadzące na manowce. Krótko rzecz ujmując, był przekonany, że ludzkie myślenie można uwolnić od elementów najbardziej nieracjonalnych, nie podzielał natomiast przekonania, że można je doprowadzić do stadium, w którym pozostanie jedynie to, co bezwzględnie pewne i prawdziwe. W *Wartości nauki* nie pojawia się ani razu nazwisko autora *Medytacji*. Pojawiają się w niej jednak pewne negacje i afirmacje, które pozwalają wskazać zarówno zbieżności, jak i rozbieżności między stanowiskami obu filozofów.