

Pomiędzy racjonalnością a rozumem

W obiegowym już przeświadczeniu człowiek znaczy tyle, co istota rozumna: *animal rationale*. Istota, która posiada rozum, a poprzez niego wchodzi w posiadanie świata. Takie przekonanie nie jest ani pierwotne, ani wystarczająco uzasadnione, a nadanie mu charakteru budzącej samozadowolenie oczywistości nie stanowi bynajmniej decydującego argumentu na rzecz rozumności, co najwyżej wyraża utratę cnoty rozumu – rozsądku. Wręcz przeciwnie: jak wskazuje tradycja intelektualna Zachodu, z rozumnością wiąże się problematyczność – początkowo bytu, następnie zaś samego rozumu. Mówiąc inaczej, rozumność objawia się właśnie w zdolności do dostrzegania owej problematyczności.

Pierwsze określenie człowieka – *dzoon logon echon*, zbyt często bezrefleksyjnie utożsamiane z *animal rationale*, podkreśla, iż charakteryzująca go *differentia specifica* kryje się w mowie. Występujące tutaj słowo „logos” oznacza wyjawianie się bytu w całości. Grecka mądrość dodaje, że choć byt posiada charakter samo-oferowania się (samo-wschodząca *physis*), to sam z siebie nigdy nie przedstawia się bezpośrednio takim, jaki jest. Człowiek, jak możemy to zauważyć, analizując proces rozwoju nauki czy proces kształtowania się świadomości, usiłuje odkryć to, co skrywa się poza bezpośredniością zjawiska, czy mówiąc inaczej – usiłuje odkryć istotę rzeczy (każda wiedza zakłada określony obszar przedmiotowy, który „zgłębia”, opisując go i wyjaśniając). Tradycja klasyczna nastawia człowieka na jawność bytu, uznając jednocześnie rozum za najdoskonalszy sposób jej ujmowania, wskazuje też, że dobre życie jest zarówno rezultatem poznania prawdy, jak i jej warunkiem.

To właśnie nowożytność wyraźnie dostrzega w perspektywie kształtujących się nauk problem rozumu, jego rozwiązanie ma prowadzić do ukonstytuowania nauki obejmującej całość bytu. Zastana postać rozumu, określona poprzez mariaż filozofii i teologii, prezentuje się jako

nienaukowa i nieracjonalna. Kartezjusza, kładącego podwaliny pod gmach współczesnej matematyki i fizyki, zaprzęta idea rozumu jednorodnego oraz będącej jego przejawem *mathesis universalis*.

Kant dostrzega, że prawomocne ugruntowanie rozumności naukowej wiąże się ze wskazaniem ograniczeń samego rozumu teoretycznego. Aktywności poznawczej mieszczącej się poza obszarem matematycznego przyrodoznawstwa, która nie wpisuje się w charakteryzujący je model nauki ścisłej, nie można utożsamić z tym, co irracjonalne. Jej pozaracjonalność nie oznacza bowiem nierozumności. Zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu* wielość przejawów rozumu znajduje uzasadnienie w jego wewnętrznym zróżnicowaniu i wzajemnej odpowiedniości poszczególnych obszarów – w architektonice samego rozumu.

Z kolei dekompozycja gmachu rozumu objawia się w doświadczeniu niezbieżności racjonalności, prawdy i szczęścia: F. Schiller dostrzega „pokawałkowanie” człowieka wprzęgniętego w racjonalną organizację społeczeństwa. A. Schopenhauer widzi w poznaniu racjonalnym narzędzie ślepej i przynoszącej cierpienie mocy. Dionizyjskość F. Nietzschego oznacza afirmację całości życia wraz z należącym do niego cierpieniem. Kontestacja rozumu – dodajmy – towarzyszy gwałtownemu rozwojowi nauki i techniki oraz racjonalizacji życia codziennego.

Czy w konsekwencji doświadczenia wyżej zarysowanej niezbieżności nie należy zadowolić się konstatacją postmodernizmu, iż rozrzucone i zdekonstruowane fragmenty rozumu nowożytnego charakteryzuje (do)wolność konfiguracji? Czy jednak rozbrat z nowożytną formacją intelektualną nie staje się zbyt często rozbratem z samym rozumem? Czy zadaniem badacza, prócz eksplorowania „wycinka rzeczywistości” nie jest także namysł nad sensem tej aktywności? I dalej: czy rezygnacja z poszukiwania określonej jakości rozumu nie pociąga za sobą bylejakości myślenia i życia? Pytania te uwidaczniają także, że „zwinięcie” rozumu musi z koniecznością, by odwołać się tutaj do klasycznego tropu, dokonywać się za jego sprawą. Podobnie jak każda krytyka czy unieważnienie filozofii należy już do jej dziedziny – w istocie jest dyskursem w jego granicach. Granice owe nie posiadają zresztą raz na zawsze ustalonej postaci: poruszanie się w ich obrębie okazuje się ich każdorazowym fundowaniem. Racjonalnej formuły rozumu ostatecznie ugruntowanego – „rozumu uspokojonego” nie zwieńcza zatem formuła „dania sobie spokoju z rozumem”.

Racjonalność, stanowiąc punkt odniesienia, wręcz ześrodkowania dla dokonującej się w niniejszej książce pracy myślowej, prezentuje się zatem jako jedna, choć bynajmniej nie jedyna z epifanii rozumności. I właśnie jako punkt odniesienia skorelowana została z tym, co się od niej odróżnia – ją poprzedza, przenika, wykracza poza oraz stanowi dopełniające ją peryferia. Horyzont tego obszaru wyznacza rozumność. Wprawdzie racjonalność jawi się jako jej nowożytny *modus*, lecz nie wypełnia jej znaczenia. Wzajemny stosunek rozumu i racjonalności, przybierający postać toczącego się pomiędzy nimi sporu, wyznacza pole problemowe przedkładanej monografii. Rozum bowiem spotyka się tutaj z materią, która opiera się całkowitemu podporządkowaniu kryterium racjonalności zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. Przebiegając wskroś badanego przez siebie obszaru, prowadzi do pytania o charakter własnej istoty; przechodzi zatem od „rozumu stosowanego” do rozumu samokrytycznego, przeglądającego się w swoich epifenomenach, albowiem wszelkie stosowanie skorelowane jest z kształtowanym poprzez namysł nad własnym sensem dostosowywaniem się do materii, z którą obcuje.

Pierwszy tekst – konstruując model teoretyczny pozwalający badać wzajemnie związki pomiędzy kobiecością, boskością i grecką *polis* – ogniskuje rozważania nad, manifestującą się w tragediach Eurypidesa, zależnością pomiędzy (nie)porządkiem erotycznym a (dez)organizacją miasta-państwa (Ewa Smolka-Drewniak, *Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Ateny i Sparta*). Już w oczach starożytnych kunszt tragiczny Eurypidesa był raczej rezultatem świadomej aktywności twórczej wiążącej się z niezrównaną erudycją, aniżeli zasługą poetyckiego natchnienia. F. Nietzsche uważa wręcz, że uwidaczniająca się w tragediach Eurypidesa krytyczna ocena greckiej kultury (bóstw, herosów, współczesnych mu Greków) stanowiła sceniczne ucieleśnienie sokratejskiego racjonalizmu. Autor *Bachantek*, poszukując modelu właściwie zorganizowanego państwa, konfrontuje ze sobą Spartę i Ateny. Ta pierwsza, uznając władzę matki nad synami, przyznając kobietom własny majątek, a także sankcjonując możliwość ich związków z wieloma partnerami, zawiera w sobie pierwiastki destabilizujące jej ustrój i cały świat grecki: pożądanie, chciwość i przemoc. Z kolei Ateny swój porządek polityczny opierają na konsekwentnym ograniczeniu swobody kobiety i wykluczeniu jej z wpływania na bieg spraw politycznych. Tym samym Eurypides, dla którego warunki sensowności skorelowane są z tradycją i praktyką polityczną Aten, konsekwentnie odwzorowuje

zasadę organizującą ateńską *polis*: jest rzecznikiem wykluczenia kobiety z wpływania na bieg bieżących wydarzeń w mieście, jednocześnie podkreśla, że miasto może istnieć tylko w powiązaniu z kobietą mocą. Zarazem zbyt zbliżenie się mężczyzny do owej mocy, poddanie się jej, jak ma to miejsce w Sparcie, grozi niebezpieczeństwem jemu samemu i jego cywilizacji, ponieważ przenosi nieracjonalność (przekraczanie miary) z erotyki na politykę.

W drugim tekście analizowany jest wpływ mającego tym razem indywidualny charakter „*erosa występnego*” na sferę polityczną (Ewa Smolka-Drewniak, *Od racjonalności erotyki do racjonalności polityki. Patologie erotyczne*). Po pierwsze Eurypides przedstawia związki łączące osoby pochodzące z odrębnych porządków cywilizacyjnych: mieszając to, co jest sobie obce, wprowadzają one konflikt w *oikos* i *polis* (Medea, kobiety Agamemnona). Po drugie endogamiczny porządek greckiego społeczeństwa dopuszczał możliwość zawierania małżeństw pomiędzy bliskimi krewnymi. Kazirodztwo ściąga, zdaniem Eurypidesa, nieszczęścia i na splamiony nim ród, i na miasto, niesie bowiem z sobą ducha zguby (*alastor*). Jest ono także wykroczeniem przeciw porządkowi życia, które winno wiązać z sobą to, co młode, w przeciwnym razie życie ulega regresji. I wreszcie Eurypides krytykuje nadużycia tradycyjnego w społeczeństwie greckim *erosa* homoseksualnego, nie podziela też nowych prądów ascetycznych, które, poddając sferę erotyczną całkowitej racjonalizacji, upatrywały w kobiecie istoty koniecznej do biologicznej reprodukcji społeczeństwa, niezdolnej jednak do osiągnięcia doskonałości i tym samym niewartej uczuć mężczyzny.

Eurypides, uznając, że *eros* łączący mężczyznę i kobietę może wzajemnie prowadzić ich do doskonałości, wiąże – zgodnie z klasyczną tradycją – rozumność oraz doskonałość z umiarem. Umiarem, który – dodajmy – rozum powinien odkrywać nie tylko w badanej przez siebie dziedzinie przedmiotowej, ale w samym sobie. Wynika stąd, że erotyka i polityka nie stanowią sfer, które wymykają się rozumowi, ale nie dają się one też adekwatnie opisać i praktykować w horyzoncie rozumności ucieleśnianym w matematycznym modelu poznania ani też w kierującej aktywnością rzemieślnika wiedzy wytwórczej. Dyskursowi erotycznemu i politycznemu nie odpowiada zatem uniwersalna, konieczna i apodyktycznie pewna *episteme*, ale osadzona w określonym (wspólnym) horyzoncie (przed)rozumienia, związana z indywidualną praktyką i samo-wiedzą moralną *phronesis*.

Inność rozumu politycznego nie może wszelako oznaczać jego zasklepienia się w bieżącej praktyce politycznej, izolacji wobec pozostałych aspektów rzeczywistości (np. gospodarki, moralności, natury ludzkiej). Janusz Kawalec dokonuje rekonstrukcji koncepcji politycznej Jana Bobrzyńskiego (1882-1951), który nawiązuje do klasycznego – by przywołać w tym miejscu Platona i de Tocqueville’a – toposu krytyki demokracji, chętnie zresztą eksplorowanego przez myślicieli o różnej proveniencji, szczególnie w czasie kryzysu demokracji, jaki nastąpił po zakończeniu pierwszej wojny światowej (*Koncepcja obiektywizmu Jana Bobrzyńskiego jako próba skonstruowania racjonalnego modelu życia gospodarczego i społecznego*). Demokratyczna ideologia, a także praktyka polityczna, odwołując się do emocjonalnej warstwy natury ludzkiej, niszczą w jednostce skłonność do uznawania autorytetów oraz poszanowanie norm moralnych i prawnych. Rezultatem przerostu indywidualizmu i samowoli staje się onnipotencja i hipertrofia instytucji państwowych. Demokracja jest nieracjonalna, umożliwiając dominację partykularyzmów, bierze rozbrat z prawdą i dobrem wspólnym, czego konsekwencją jest nieefektywność związanego z nią systemu gospodarczego i społecznego. Głoszona przez Bobrzyńskiego idea obiektywizmu wskazuje na konieczność podporządkowania sfery politycznej wiedzy wyjaśniającej zjawiska gospodarcze i społeczne. Także realizacja dobra wspólnego i wartości moralnych czy osiągnięcie indywidualnego szczęścia nie są możliwe bez leżącego u ich podstaw dobrobytu. Uchwycenie podstawowych tendencji charakteryzujących gospodarkę światową okresu międzywojennego pozwala na zarysowanie projektu ustroju Polski (Bobrzyński tworzy racjonalistyczną utopię splatającą się z wątkami mesjanistycznymi), mającej przekształcić się w ośrodek skonfederowanej słowiańszczyzny, zarówno pod względem ekonomicznym, jak i kulturowym.

Mimo tego, że dyskurs polityczny potrzebuje dynamizującej go racjonalnej utopii, to jej pretensje do wyłączności ontologicznej i aksjologicznej jawią się jako jeden z najniebezpieczniejszych mitów samego rozumu (Arkadiusz Barut, *Rozum indywidualny i rozum zbiorowy. Konserwatywna idea racjonalności nadjednostkowej*). Samoułudę nowożytnego racjonalizmu odsłania konserwatyzm: kartezyjska absolutyzacja podmiotu poznającego, jakże owocna na gruncie nauk ścisłych, ustanawiając dedukcyjny model wiedzy prawomocnej, pozbawia człowieka możliwości zrozumienia rzeczywistości społecznej. Oświeceniowi i rewolucyjni „bękarcy Kartezjusza” naśladują w perspektywie

teorii i praktyki życia zbiorowego metodyczny sceptycyzm autora *Zasad filozofii*: burzą, by następnie zacząć budować od nowa.

Konserwatyzm w interpretacji Arkadiusza Baruta jawi się jako spójna strategia intelektualna: sens życia zbiorowego ujawnia się przy założeniu, że rozumność w nowożytnym znaczeniu tego słowa nie określa i nie powinna określać myślenia i działania człowieka. Do niezbywalnych momentów składających się na działanie sensowne, a więc i rozumne, należą tradycja, nawyki, doświadczenie, przesady, wreszcie rozsądek. Powściągliwość epistemologiczna konserwatysty pociąga za sobą ostrożną i umiarkowaną praktykę, gdy tymczasem absolutna pewność nowożytnego racjonalisty spleta się w porządku empirycznym z bezwzględną przemocą: przekształcenie porządku społecznego znajduje swe uprawomocnienie w racjonalności samego projektu. Rozum zbiorowy, ucieleśniony w praktyce społecznej konkretnej zbiorowości, przeciwstawiony zostaje rozumowi indywidualnemu czy wręcz indywidualistycznemu, który pretenduje do rangi miary faktyczności, abstrahując zarówno od różnorodności konstytuującej istnienie, jak również od własnych ograniczeń i od osadzenia w określonym kontekście kulturowym. Celem konserwatywnej krytyki „rozumu oświecenia” staje się nie tyle rezygnacja z rozumu (racjonalności), zatopienie się w emocjach i rozmycie jednostki w zbiorowości, co wykształcenie, osadzonej przecież w europejskiej tradycji intelektualnej, zdolności „myślenia o myśleniu”, która abstrakcyjny rozum spekulatywny wzbogaca o konkretny „zmysł rzeczywistości”.

Ostrze krytyki konserwatywnej zwraca się przeciw filozofii Kartezjusza, zapoznając jednocześnie, że sama idea *cogito* wpisana jest w intelektualną tradycję Zachodu. Rozum nowożytny nie stanowi w koncepcji Martina Heideggera aberracji wobec swej przednowożytnej postaci, ale jej rozwinięcie (Tomasz Drewniak, *Technika, nauka i filozofia. Przyczynek do heideggerowskiej interpretacji istoty racjonalności*). Spełnienie metafizyki (tradycji filozoficznej) w nowożytnej nauce i technice, fundując globalny wymiar współczesnego człowieczeństwa i uprzystępniając całość bytu, zastawia zarazem dostęp do prawdy. Wszakże właśnie w technice ucieleśnia się istota rozumności: po pierwsze w źródłowym znaczeniu greckiego słowa *téchne*, oznaczającego odkrywanie tego, co skryte. Po drugie Platon przyjmuje działalność rzemieślnika (architekta) za model działania rozumnego: wiedza wsparta na (*quasi*)matematycznej strukturze staje się miarą rzeczywistości

i określa warunki skutecznego działania. Po trzecie Kartezjusz stwarza podstawy rozwoju procedury rachunkowej, która umożliwi opisanie, przekształcanie i zarządzanie rzeczywistością, w postaci nowożytnej nauki i techniki. Ta z kolei okazuje się wezwaniem całości bytu do jawienia się ze względu na użyteczność. Droga poprzez technikę nie prowadzi Heideggera do odrzucenia techniki, ale do jej przemieszczenia w obszar ukazywania (się) prawdy. Jej celem jest ukonstytuowanie rozumu, który wykraczając poza nowożytny racjonalizm, nie rezygnuje przy tym ani z prawdy, ani z techniki. Poetycko inspirowana rozumność jako *téchne*, przestając być wyłącznie homogenizującym i utrwalającym jednostronnością w ujmowaniu istnienia wytwarzaniem, przekształca się w kunszt myślenia, działania i tworzenia, który – podobnie jak nasycone indywidualnością mistrza i ustanawiające współodpowiedniość „materii” i „formy” rękodzieło – otwiera skrywające się przed ustawiająco-zastawiającym nastawieniem racjonalizmu bogactwo istnienia.

W inter- i transdyscyplinarną formułę projektu *Racjonalność w funkcjonowaniu organizacji* wpisują się także teksty zamieszczone w „siostrzanym” tomie, opatrzonym podtytułem *Gospodarka-społeczeństwo* (red. P. Bernat, Nysa 2009), którego wątkiem przewodnim stało się zagadnienie efektywności procesów wytwarzania, użytkowania i zarządzania. Obie książki wskazują na dwoistość znaczenia pojęcia organizacji i racjonalności, rozgraniczając organizację w znaczeniu skonkretyzowanym jako intencjonalnie zaprojektowany, wyodrębniony prawnie i strukturalnie podmiot gospodarczy, instytucje edukacyjne, państwo, Unia Europejska od organizacji – takich jak porządek cywilizacyjny i kulturowy, społeczność, wspólnota, które nie posiadają wyraźnie wytyczonego w momencie początku ukierunkowania i opierają się procesowi modernizacji. Z organizacjami typu pierwszego ściśle powiązana jest racjonalność jako myślenie i działanie przybierające celowo-efektywną postać, organizacje drugiego typu charakteryzuje typ rozumności, który wymyka się kryterium użyteczności i nie jest przedstawienny w postaci obiektywnie mierzalnych parametrów. Oba typy organizacji i odpowiadające im rodzaje rozumności są ze sobą skorelowane – zarówno w porządku genetycznym (racjonalność nowożytna jest, jak dowodzi M. Weber, możliwa tylko na gruncie określonej postaci kultury europejskiej), jak i w porządku wzajemnego określania, niejako nasycania się wartościami, procedurami właściwymi dla przeciwnego modelu funkcjonowania i rozumności. W tym miejscu dotykamy też sedna problemu racjonalności (rozumu): nie posiada ona jednorodnego

charakteru, a owo wewnętrzne zróżnicowanie rozumu wiąże się nierozłącznie z toczącym się odwiecznie w jego łonie sporem, którego rezultatem nie powinna być dominacja jednej z postaci rozumu lub wykluczenie innych jego form, ale ich wzajemne przenikanie się i harmonia.

Nawiązując do dobrego zwyczaju akademickiego, który bierze swój początek z przekonania, iż rozumność ma intersubiektywny charakter i kształtuje się we wzajemnej współpracy, rozpocznę podziękowania od Rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie prof. dr hab. Zofii Wilimowskiej. Jej inspiracji niniejsza książka zawdzięcza bowiem swą monograficzną postać. W rezultacie wnikliwej recenzji prof. dr hab. Juliana Maliszewskiego zrównoważono rozkład akcentów w obrębie poszczególnych tekstów, a także pomiędzy nimi: rzucającą się w oczy „miscelaniczność” dopełniono dbałością o wzajemną koherencję. Nie sposób też pominąć samych autorów oraz osób, którym książka zawdzięcza swój ostateczny kształt. Ufam, że przedkładany tom, oprócz zadowolenia, wzbudzi motywację do dalszej współpracy.

Tomasz Drewniak