

DOROTA BARCIK

(Katowice)

RACJONALNOŚĆ CZY IRRACJONALNOŚĆ?

*Absurd Camusa nie jest oznaką kresu filozoficznej refleksji,
podobnie jak Wittgensteinowskie milczenie.*

H. M. Baumgartner

Dzisiejsza sytuacja filozoficzna sprawia nieraz wrażenie bałaganu. Dzieje się tak za sprawą wielu niesprowadzalnych do siebie, aczkolwiek nierzadko komplementarnych ustaleń filozoficznych. Owocem tego zjawiska jest fakt, że pod jedną nazwą różni filozofowie mają na myśli różne przedmioty badań, jak i to, że te same przedmioty ujmują w różnych nazwach. Owym „nieporozumieniem” można jednak przeciwdziałać. Wystarczy bowiem zastanowić się nad tym, co różni filozofowie mieli na myśli, gdy używali jakiegoś pojęcia na określenie i wskazanie przedmiotu. Ale zjawisko to ma również i głębsze korzenie. Naiwnie byłoby twierdzić, że można w filozofii zrobić porządek raz na zawsze. I chociaż w filozofii z powodzeniem funkcjonuje stanowisko, które za jedno ze swoich naczelnych zadań powzięło sobie systematykę badań, nie zapomina się o wieloznaczności samej filozofii. Stąd z jednej strony mamy systematyczność, a z drugiej strony otwartość na interpretację.

Ale i tutaj myśl filozoficzna natrafiła na pewnego rodzaju przeszkodę. Filozofia, czy też filozofowanie nie potrafi uchronić się przed wiecznymi interpretacjami, więc prawda w świecie ma jedynie charakter historyczny, tj. nie możemy dotrzeć do prawdy w jej absolutnym sensie. Zrodził się więc pogląd, w myśl którego prawda w świecie znikła. Zaraz potem umarła filozofia. Śmierć ta jednak ma charakter pozorny, o czym świadczyć może ciągle wypracowywany materiał badań filozoficznych, który wymyka się skrajnemu ujęciu noszącemu piętno katastrofizmu. Badania filozoficzne nadal mają swoje znaczenie i nie pozostały jedynie pustą gadaniną.

Dowodem na to są syntezy filozoficzne, które nie tylko się nie wyczerpały, ale również powodują, że myśl filozoficzna postępuje naprzód, co pociąga za sobą ewolucję pojęć. Już teraz widać, że różne ujęcia danego przedmiotu różnią się od siebie często dlatego, że powstały w innych warunkach. Powstaje zatem wrażenie, że dwaj filozofowie, żyjący w różnych epokach (albo w tej samej epoce, ale w innych warunkach świadomościowych) podjęli się objaśnić różne przedmioty i w związku z tym w błędzie jest ten, kto próbuje je porównać.

Pojęcie jednak traktuje o przedmiocie, który odnosi się do rzeczy. A więc pojęcie jest skorelowane również z rzeczywistością istniejącą poza teoretyczną, podmiotowo-przedmiotową strukturą. To jedno z fundamentalnych rozróżnień Kanta chroni nas przed pułapką „Wieży Babel”, która niewątpliwie stała się doświadczeniem naszych czasów. I chociaż samo to rozróżnienie wywołało nieusuwalne dyskusje, okazuje się pomocne w zrozumieniu naszej dzisiejszej sytuacji filozoficznej. Okazuje się bowiem, że jedna *rzecz sama w sobie* może mieć, jako odpowiednik wiele przedmiotów, które się nawzajem nie wykluczają. Tu także tkwi źródło wspomnianej już wieloznaczności. Dlatego każdorazowo przystępując do badań filozoficznych każdy najpierw ustala na nowo, co kryje się za danym pojęciem. Z wielości takich ujęć wielcy filozofowie dokonują syntezy pojęć i w ten sposób posuwają się o krok do przodu. Czy w kierunku rzeczy samej?

* * *

Filozoficznym pojęciem, które uległo ewolucji w toku badań, jest sama racjonalność, która pociąga za sobą również rozumienie irracjonalności. Fundamentalnym dla tego zagadnienia jest problem rozumu, dlatego też tacy filozofowie, jak Baumgartner, czy Schnädelbach dzisiaj jeszcze raz uznają go za naczelny problem filozoficzny. Odwołują się do Kanta, gdyż jego pisma, jak powszechnie wiadomo, stanowią przełomowy, choć nie wyrotowy moment w historii filozofii. Wraz z Kantem stoi przed nami ogrom jego interpretacji, które ewoluowały od kandyzmu do neokandyzmu po postneokandyzm¹. W każdej z nich zaznaczyło się jakieś rozumienie racjonalności, zgoła od siebie odmienne. Analiza wszystkich ujęć wykracza poza to wystąpienie. Możemy jednak wskazać na pewne punkty.

Jak pisze Hans-Georg Gadamer w obszarze neokandyzmu funkcjonowało w sposób pozateoretyczny mówienie o tym, co jest irracjonalne. Chodziło jednak, zdaniem Gadamera, o obowiązywanie obszaru estetycznego, w ramach któ-

¹ Na temat terminu postneokandyzmu patrz: A. J. Noras, *Postneokandyzmu wobec Kanta*, „Idea – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XVI, Białystok 2004, s. 79–88.

rego zamknięto to, co miało być irracjonalne². Zdaje się jednak, że w pismach Kanta, jak również w tych, które pojawiły się po dobie neokantyzmu, irracjonalność ma bardziej fundamentalne znaczenie i, co za tym idzie, zajmuje ważne, jeśli nie kluczowe miejsce dla rozumienia samej filozofii. Problem ten później został zobrazowany przez silny akcent, jaki pada na mówienie o człowieku jako istocie skończonej. Fakt irracjonalności bowiem odnosi nas do skończoności naszego poznania. Dlatego obok rozumu stawia się skończoność. Zaświadcza o tym Baumgartner: „Przewodnią myślą tych rozpraw jest pytanie o rozum, o możliwości i granice owej podstawowej wiedzy człowieka, za której sprawą wyróżnia się on – mówiąc tradycyjnie – jako *animal rationale*, jako żywa istota o swoistej zdolności myślenia, chcenia i działania, innymi słowy: jako skończona istota rozumna”³.

Taka istota jak człowiek, swoją rozumnością doświadcza tego obszaru, który jest dla niej nie tyle niezrozumiały, co irracjonalny. To rozpoznanie filozoficzne dokonało się pośrednio za sprawą Kanta, a bezpośrednio za sprawą refleksji, która w historii filozofii funkcjonuje pod nazwą postneokantyzmu. Analizy tego problemu podjął się m.in. Nicolai Hartmann, utrwalając pogląd, że obok racjonalności filozofia czerpie z irracjonalności. A nawet, że do jej istoty należy i jedno, i drugie.

Gdybyśmy jednak przeszledzili poszczególne wątki filozoficzne, po Kancie zauważylibyśmy jak bardzo scentralizowane jest pojęcie człowieka jako istoty rozumnej. Kiedy jednak mówi się o tej jakże ważnej stronie ludzkich możliwości, pojawiają się również głosy, które pokazują granice rozumu. I te granice uświadomiły niemieckim filozofom, że rozumność człowieka stoi w obliczu czegoś, co wyraźnie się od niej oddziela, a do czego nieuchronnie zmierzają rozważania filozoficzne – do pewnych naturalnych aporii, które przywiodły nie tyle do sceptycyzmu, co do agnostycyzmu. W ujęciu Jaspersa agnostycyzm ten jest aktywny. Kiedy bowiem zdano sobie sprawę z tego, że rozum ludzki może nie poznawać rzeczy takimi, jakie one są w swej istocie, filozoficznej mocy nabrało raz jeszcze Sokratesowe: *Wiem, że nic nie wiem*. Ale okazało się zarazem, że te obszary, które dla ludzkiego poznania pozostają irracjonalne, nie zmuszają badacza do trwałego wątpienia, lecz wręcz przeciwnie – do ciągłego poszukiwania. Zarówno Jaspers, jak i Hartmann stoją na stanowisku, że nie tylko rozwiązania posuwają wiedzę naprzód. Istnieje, ich zdaniem, myślenie ściśle filozoficzne, które jednak nie jest prezentowane w dyskursie jako zdobycz myślenia.

Pewną pojęciową ewolucją zawierającą te same przesłanki są pisma Baumgartnera i Schnädelbacha. Kiedy Kant formułował swoje *krytyki*, nie mówiło się

² Zob. H. G. Gadamer, *Teoria, technika, praktyka*, tłum. A. Przyłębski; W: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 215.

³ H. M. Baumgartner, *Rozum skończony*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 3.

o *Rozumie skończonym*, jak to robi Baumgartner, czy o *Próbie rehabilitacji „animal rationale”*, jak to czyni Schnädelbach. Wątki te istnieją w filozofii Kanta i zostały dopracowane przez wspomnianych autorów, przez co zdobyły nowy wydźwięk. Bo oto nachodzi nas pytanie: Czy człowiek jest racjonalny? A przez to rodzi się kolejne pytanie: Czy filozofia jako myśl, która powstaje w człowieku, czy poprzez człowieka, jest racjonalna? Czy rozum jest skończony i czy można jeszcze rehabilitować *animal rationale*? Dwuznaczność tak formułowanych problemów powoduje, że może wkraść się tu niepewność, jak należy rozumieć racjonalność i skończoność ludzkiego rozumu? Sądzę, że rozjaśnienie tych pytań wiąże się z podjęciem tematu irracjonalności.

Baumgartner podaje taką odpowiedź: „(...) Rozum ludzki jest autonomiczny, ale nie absolutny”⁴. Co prawda pisze również o absolutności rozumu, ale w kontekście własnej nieprzekraczalności. Czytamy, że „Chcąc siebie wyjaśnić, rozum nie może wyjść poza siebie. Jest on w tym sensie faktycznie absolutny i nieprzekraczalny”⁵. Prowadzi to do paradoksu. Kiedy mówimy o rozumie skończonym i dopełniamy go stwierdzeniem o jego absolutności (nieprzekraczalności), okazuje się, że mamy do czynienia z absolutnością skończoną, która nie tylko ma granice, ale bywa często bezsilna. „(...) Absolutność rozumu świadczy akurat tam, gdzie rozum ma do czynienia z samym sobą, nie o potęgę (*Macht*), lecz o bezsilność (*Ohnmacht*) rozumu”⁶.

Zastanówmy się jednak, przed czym ostrzega nas takie stanowisko? Absolutyzowanie rozumu i traktowanie rzeczywistości jako w całości racjonalnej, a rozumu jako władzy mogącej osiągnąć apogeum swoich możliwości w postaci jakiegoś systemu całości wiedzy, jest jedną ze skrajności, do której doprowadzone zostało myślenie filozoficzne. I przynajmniej do momentu, gdy zakładany system całości wiedzy nie zostanie osiągnięty, skrajność ta jawi się bardziej jako wypaczenie niż jako sprzymierzeniec. W dobitny sposób potwierdza tę myśl Schnädelbach pytając: „Kto właściwie twierdził kiedykolwiek, że człowiek jest istotą rozumną i niczym poza tym, i komu należałoby przypomnieć, że rozum to jeszcze nie wszystko?”⁷. Ale autor ten wskazuje we współczesnej myśli także inną skrajność. Tę mianowicie, że „Dziś żyjemy w takim klimacie kulturalnym, w którym wielu współczesnych twierdzi, że wolność jest tylko tam, gdzie nie ma rozumu (...)”⁸.

⁴ H. M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, wyd. cyt., s. 5.

⁵ Tamże, s. 169.

⁶ Tamże, s. 186.

⁷ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 11.

⁸ Tamże, s. 8.

Zarówno Schnädelbach, jak i Baumgartner próbują wypośrodkować te dwa skrajne stanowiska. Mianowicie stanowisko postulujące wszechmoc rozumu i stanowisko deprecjonujące rozum. Środek ten znajduje się w próbie połączenia ze sobą racjonalności i irracjonalności, która dokonała się już wcześniej za sprawą m.in. Hartmanna i Jaspersa.

Tak więc „(...) rozum to nie wiele więcej – i trzeba się tym zadowolić – jak tylko fundament udanej ludzkiej egzystencji, nie zaś jej rzeczywisty cel”⁹. Zatem próby rehabilitacji należy upatrywać w kontekście kulturowym – w jakimś szerszym aspekcie, a nie w zasadniczym czy istotowym przedmiocie filozofii – w jej głównym nurcie. W tym aspekcie zmieniły się nazwy, lecz pozostały te same przedmioty. Powie Baumgartner, a słowa te mają zasadność w propozycji Kanta, że dysponujemy rozumem autonomicznym, lecz nie boskim. To czyni nas istotami rozumnymi, ale nie mogącymi wszystkiego zrozumieć. Nie poznajemy świata jedynie racjonalnie albo nie poznajemy go w całości, co jest bliższe Kantowskiemu sformułowaniu.

Pojawia się tu jedna z trudności, z jaką zмага się myślenie filozoficzne. Konkluzja Kanta o niepoznawalności rzeczywistości w całości swoich warunków idzie w parze z dążeniem filozofii do poznania całości. Z jednej strony granica, z drugiej strony chęć jej przekroczenia. I wszystko to w obrębie jednej filozofii. Taka sytuacja powoduje, że na filozofię patrzy się sceptycznym okiem, doszukując się w niej schizofrenicznych cech, które z kolei mają zdyskredytować jej dokonania. Nie jest to jednak choroba filozofii, lecz cecha, którą dzieli wraz ze światem i możliwością poznawania. Idea wyrażania całości świata przez filozofię jest bowiem ideą regulatywną, jest metodycznym założeniem filozofii, jej zadaniem, do którego dąży, ale nie dociera¹⁰. Sprzeczności moglibyśmy się doszukiwać jedynie wtedy, gdybyśmy twierdzili, że filozof to ktoś, kto poznaje całość rzeczywistości. W dzisiejszej sytuacji filozoficznej, ale także naukowej, możemy jedynie powiedzieć, że dążymy do poznania wszystkiego, ale napotykamy granice. Zatem poruszamy się w obrębie czegoś, co dla naszego poznania jest racjonalne, ale przez to docieramy do granicy racjonalności z irracjonalnością. Przy czym człowiek jako naukowiec nie przekracza tej granicy, a człowiek jako możliwa egzystencja obcuje z obiema „stronami” własnego poznania.

Dlatego Nicolai Hartmann mówi o czymś, co nazywa „irracjonalnym residuum”, wpisując tym samym w rozważania filozoficzne ich irracjonalny dla ludzkiego poznania charakter. Hartmann widzi to w ten sposób, że istotne dla filozofii

⁹ H. M. Baumgartner, *Rozum skończony*, wyd. cyt., s. 187.

¹⁰ Por. tamże, s. 63. i K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 187–188.

jest właśnie to, co dla rozumu nie jest bezpośrednio rozwiązywalne. Filozofia posługując się racjonalnymi metodami dociera do granicy racjonalności. Jego zdaniem każdy problem filozoficzny zawiera nierozwiązywalną resztę i to czyni go właśnie problemem dla filozofii. Inaczej mówiąc, gdyby filozofia była tylko racjonalna, byłaby nauką w ścisłym rozumieniu tego słowa. Nie znaczy to bynajmniej, że filozofia jest jakąś paranauką o charakterze irracjonalnym. Filozofia jedynie ma tę cechę, że docierając do granic własnych możliwości i racjonalności, nie pomija tego, co „po drugiej stronie”, tego co dla ludzkiego poznania ma charakter irracjonalny. A wręcz czyni z tego istotny element własnej konstytucji.

Propozycja ta wynika z Hartmannowskiej ontologii. Tym samym Hartmann zwraca uwagę na „dwa porządki” (ontologiczny i gnozeologiczny), w obrębie których funkcjonują dwa znaczenia pojęcia *ratio*. Jedno z nich to *zasada*, drugie to *rozum*. Ontologiczne znaczenie irracjonalności zatem przeciwstawione jest zasadom, dokładniej mówiąc chodzi tutaj o przypadkowość (brak zasad). Gnozeologiczne znaczenie natomiast wiąże się z rozumem¹¹. Chodzi tutaj o „(...) irracjonalność jako niedostępność dla rozumu, niepojmowalność, niepoznawalność, istnienie poza granicą poznawalności lub transinteligibilność”¹². Takie postawienie problemu wynika z wcześniejszych, ontologicznych ustaleń. Mianowicie z tezy o poznaniu jako akcie, który wiąże nas z bytem istniejącym niezależnie od podmiotu poznawczego i w ogóle od poznania¹³. Filozofia zaczyna się być może od poznania (w zależności od tego, który moment filozofowania uznamy za należący do poznania), ale rzeczywistość, którą poznajemy, jest już zanim przystąpimy do poznania i jest również od poznania niezależna. Niezależność bytu od poznania pociąga za sobą jego odrębność. Wyabstrahowane zatem zostały dwie sfery: obszar tego, co jest i obszar tego, co poznane. Przy czym sfery te nie są ze sobą tożsame, gdyż nie wszystko co jest, jest zarówno poznane, czy w ogóle poznawalne. Stąd dalsze analizy Hartmanna ujmują problem poznania (ale i wszystkie problemy filozoficzne) w swoim nieusuwalnym kontekście irracjonalności. Odnalezione przez Hartmanna *irracjonalne residuum* nie pełni jedynie funkcji negatywnej, tj. nie wskazuje tylko na niepoznawalność rzeczy samych w sobie. Posiada ono ważną rolę podczas postępu poznania. Jak pisze, jest ono „siłą napędową postępu, sferą przyciągania dla jego ruchu”¹⁴.

Racjonalność i irracjonalność nie są więc przeczącymi sobie stanowiskami, są raczej przeciwnymi brzegami tej samej rzeki. Dopiero ktoś stojący pośrodku zbliża

¹¹ Por. N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczałowski, Warszawa 2007, s. 265.

¹² Tamże, s. 265.

¹³ Por. N. Hartmann, *W sprawie sposobu dania rzeczywistości*, tłum. B. Baran i W. Galewicz, w: W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 227–230.

¹⁴ N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania...*, wyd. cyt., s. 273.

się bardziej do idei całości, jaką ma wyrażać filozofia. Ostateczności, do których doprowadza się absolutyzowaniem jednego z brzegów, są niebezpieczną skrajnością, która prowadzi na manowce rozważania filozoficzne i odwołuje od oglądania świata w swojej totalności na rzecz wikłania się w sprzecznościach pozostawiając wrażenie nieuprawomocnionej i nieuargumentowanej paranauki. Należałoby przeformułować pytanie Adorna i zadać inne. Cóż jeszcze po takiej filozofii?

„Nie chodzi w niej [filozofii – D. B.], by znów powiedzieć za Kantem, o logiczną zupełność systemu poznania, lecz o najwyższe cele ludzkości, o poznanie i realizację własnej tożsamości człowieka jako skończonego rozumu. Stwierdzenie, że to taki właśnie jest sens filozofii, znajduje uzasadnienie w tym, iż idea tego, co nieuwarunkowane, oraz łączące się z nią idee jedności i totalności nie są elementami, które mogą się dowolnie zmieniać w toku historii i które można odrzucić za pomocą argumentów, lecz są apriorycznymi momentami strukturalnymi, tzn. konstytutywnymi prawidłami naszej ludzkiej wiedzy”¹⁵. Baumgartner zatem określwszy wcześniej człowieka jako tego, który charakteryzuje się poznaniem skończonym, próbuje dać pozytywną odpowiedź na postawione przez Adorna pytanie. Skończoność rozumu jednak nie staje się tu żadną przeszkodą, a jedynie cechą konstytuującą ludzkie możliwości. Nadal jest mowa o najwyższych celach ludzkości i o realizacji własnej tożsamości. Zarysowany zostaje jedynie pewien zakres, pewne ramy, w obrębie których człowiek może się poruszać. Ograniczenie nie jest negacją. W mocy pozostają idee regulatywne, wytwarzające się w toku badań, chociaż ograniczenie wynikające ze skończoności poznania wiąże się z tym, że odpowiedzi, które dajemy, nie są absolutne.

Problem rozumu zdobył szeroką wykładnię. Przybiera on przeróżne formy. Od klasycznego ujęcia rozumu jako władzy adekwatnego poznania, po ujęcia filozofii umysłu. Ograniczmy się jednak tylko do ważnej zmiany, jaka nastąpiła w mówieniu na ten temat za sprawą kantowskich *Krytyk*. Wskazuje na nią Herbert Schnädelbach, kiedy zwraca uwagę na to, że rozum przestał być centrum istoty człowieka. Przesunięcie akcentu w określaniu człowieka ma swoje konsekwencje w myśli filozoficznej. Roszczeniem bowiem stało się bycie zrozumiałym. Pociąga to za sobą koncepcję, która zakłada, że celem człowieka jest językowa przekazywalność i komunikowalność zdobytej wiedzy¹⁶. Oczywiście taki wymóg jest jak najbardziej zrozumiały, o ile nie prowadzi do ograniczenia filozofii do tego, aby jej wyniki były jedynie przekazywalne. A to dokonało się w filozofii po Kancie, o czym przekonuje Schnädelbach: „Funkcjonalistyczna koncepcja rozumu stanowiła antropologiczną konsekwencję metafizyki tego, co irracjonalne”¹⁷. Przy

¹⁵ H. M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, wyd. cyt., s. 77.

¹⁶ Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale...*, wyd. cyt., s. 55.

¹⁷ Tamże, s. 18.

czym, sam uważa, że wyparło ono logos z centrum świata i stało się subiektywnym wariantem ostatecznego rozstania z obiektywnym logocentryzmem.

W ramach tego wystąpienia proponuję odwrócić tezę Schnädelbacha i powiedzieć za Hartmannem i Jaspersem, że metafizyka tego, co irracjonalne, jest konsekwencją funkcjonalistycznej koncepcji rozumu. Chociaż terminologia ta nie do końca odpowiada ich ujęciom, gdyż obaj uznają, że metafizyczne jest to, co wiąże się z irracjonalnością. Mówienie więc o metafizyce tego, co irracjonalne, byłoby tautologią. Uznanie irracjonalności nie stawia rozumu w niewygodnej drugoplanowej roli, a jedynie pozwala ogarnąć więcej.

Zatem tak postawiony problem rozumu ma swoje konsekwencje w rozważaniach o bardziej szczegółowym charakterze. Z jednej strony akcentuje się oświeceniowy charakter filozofii w rozumieniu, jakie nadał mu Kant, czyli możliwość samodzielnego myślenia¹⁸. Natomiast drugi akcent pada na samodzielność myślenia, która nie oznacza jeszcze dowolności myślenia. Odnaleźć to można np. w książce Baumgartnera. „Konicznym i integralnym momentem filozofii jest to, że myślenie stawia samo na sobie, czyli autonomia rozumu, ale jest w nim także zachodząca w samym myśleniu refleksja nad jego podstawą, »której początki skrywa mrok niepamięci«”¹⁹. Dodaje zarazem, że „Samodzielność rozumu, owo myśleć-w-każdej-chwili-samodzielnie nie oznacza, również w aspekcie praktycznym, myślenia czegoś dowolnego, lecz oznacza stawianie siebie na miejscu każdego innego człowieka; dokonując tego, realizujemy źródłowy akt etyczny, pojmując zaś ten akt, pojmujemy i myślimy dopiero samą istotę rozumu”²⁰.

Schnädelbach pokazuje to w historycznej ewolucji pojęcia rozum. Przy czym istotne momenty to jego zdaniem dzieła Kanta, Hegla i Schopenhauera. Linia ta prowadzi go do pojęcia „odmitologizowanie rozumu”. Przy czym przyświeca temu wszystkiemu próba rehabilitacji *animal rationale*. Po tych trzech momentach jednak sam zauważa, że nie jest możliwe mówienie o rozumie w klasycznym ujęciu. Rozum zatem przestaje być centralnym punktem bycia człowiekiem. Staje się natomiast zdolnością bycia rozumnym, jakimś punktem z uwzględnieniem wielu innych funkcji. Natomiast „»Odmitologizowanie rozumu« – jest to proces, w którym rozum traci swoje obiektywne bycie samym w sobie i jest, jak wszystkie mityczne instancje i moce, sprowadzony do czegoś wyłącznie ludzkiego”²¹. Prowadzi nas to do wniosku, że problem rozumu jest problemem filozoficznym, czyli posiada swoje „irracjonalne residuum”. Nadanie rozumowi znaczenia funkcjonalnego zamiast centralnego, nie wyjaśnia tego problemu nie pozostawiając pytań.

¹⁸ Zob. H. M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, wyd. cyt., s. 98.

¹⁹ Tamże, s. 108.

²⁰ Tamże, s. 115.

²¹ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale...*, wyd. cyt., s. 37.

Z takim stanowiskiem zgadza się Schnädelbach, uznając teorię racjonalności za otwartą. Krokiem w stronę propozycji Hartmanna i Jaspersa jest także stwierdzenie, że „(...) nie chciałbym się jednak wiązać z prostą opozycją »racjonalizm – irracjonalizm«. Wolałbym raczej pokazać, że wymieniony sposób eksplikacji »racjonalności« sprzyja irracjonalizmowi, bo pozostawia mu nazbyt wiele terenu”²².

Ten właśnie teren filozofii jest bardzo często eksplorowany. Jak zauważa Jaspers: „Może sensowne jest wyrażanie tego, co niepojmowalne, w intelektualnej grze na granicy poznania, za pomocą hipotetycznych niemożliwości”²³. Spekulacja jednak, aby nie pozostała jedynie spekulacją, jedynie pustym myśleniem, musi mieć swój cel i zastosowanie w myśleniu poznającym. Dla Jaspersa otwiera się tu możliwość metafizyki, jako mówienie o Szyfrach Transcendencji. Temat odbiegający od podejmowanych tu problemów. Wskazujący jednak na ważny moment myślenia – racjonalizacja. Sam fakt, że możemy coś zrationalizować odwołuje nad do porządku pozaracjonalnego i zakłada, że poddawany racjonalizacji problem zostaje równocześnie spłaszczony do jakiejś konkretnej propozycji, która jest raczej eksperymentem myślowym, niż „gotowym produktem poznania”. Zatem racjonalizacja czegoś nie jest zdobyciem tego. Jest najpewniej próbą wytłumaczenia jakiegoś przejawu, którego tak naprawdę nie możemy jeszcze (albo w ogóle) zobaczyć jako coś racjonalnego lub w pełni racjonalnego. Dysponujemy racjonalnością jako narzędziem i nim się posługujemy, gdyż w przeciwnym razie pozostałoby nam milczenie. Ale jednocześnie nie możemy zapominać, że racjonalizacja czegoś jest tylko jednym z możliwych wyjaśnień, na które możemy nałożyć wiele innych, komplementarnych tez. One jednak nawet zebrane razem w jedno dzieło i tak nie wyczerpią tematu, który próbujemy poddać racjonalizacji, gdyż jego nieusuwalnym elementem jest irracjonalne residuum. Za każdym razem, kiedy próbujemy jakieś konkretne residuum okiełznać i jakoś przedstawić, dotykamy jedynie w jakiś sposób problemu, prezentujemy go w jakimś celu i kontekście, aby dzięki temu złapać w pojęcia coś, co właściwie pojęciom się wymyka. Dlatego musimy mieć na uwadze to, że eksperymenty myślowe, które są używane w filozofii pokazują nam jakiś punkt widzenia, który musimy uwzględnić podczas prezentowania myśli. Ale wspomniane residuum nie powoduje, że cała myśl od razu „zarażona” została irracjonalnością i nie możemy odwołać się do porządku obiektywnego. Nie możemy jedynie zrobić tego absolutnie, tj. nie możemy *wydrzeć* rzeczy jej tajemnicy, ale możemy ją jakoś osiągnąć, spróbować zobaczyć. Nie możemy poznać jej takiej, jaka jest, lecz możemy poznać ją tak, jak się ona nam jawi, wiedząc równocześnie, że jest jedynie przejawem swej istoty.

²² H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale...*, wyd. cyt., s. 58.

²³ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. D. Lachowska, Toruń 1995, s. 21.

Bibliografia

- Baumgartner H. M., *Rozum skończony*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Galewicz W., *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- Hartmann N., *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. D. Lachowska, Toruń 1995.
- Przyłębski P., *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.