

Zdzisław CACKOWSKI

Problem zasadniczej funkcji rozumu

The Problem of the Fundamental Function of Reason

JEDNOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ

Jednym z najdawniejszych problemów w dziejach filozofii było zagadnienie **jedności bytu**. Od samego bodaj początku dziejów filozofii zagadnienie to przybierało tak abstrakcyjną postać, tak bardzo oderwaną od konkretów rzeczywistego bytu i bytowania, że zatracał się wręcz sens sporu na jego temat, a sami filozofowie przestawali najwyraźniej rozumieć, o co w tym sporze chodzi.

Tymczasem spór, mimo jego metafizycznego zmętnienia, trwał i właściwie trwa do dzisiaj. Znane jest powiedzenie, że gdy toczy się burzliwy i uporczywy spór nie wiadomo o co, to znaczy, że chodzi w nim o coś bardzo ważnego. To się odnosi do wielu, a właściwie do wszystkich sporów filozoficznych, dokładniej — metafizycznych. Rola historyka filozofii (właściwiej — teoretyka i historyka idei) polegać by powinna właśnie na wydobyciu i ukazaniu rzeczywistego przedmiotu metafizycznych sporów; musi on brać na siebie rolę hermeneutyczną.

Jak zaczął się zatem spór filozoficzny o jedność bytu? Początek tego sporu widzimy dzisiaj jako zderzenie się dwóch typów (modeli) myślenia o świecie, rzeczywistości, bycie.

Model eleacki opierał się na formule Parmenidesa: „Trzeba z konieczności powiedzieć i myśleć, że tylko to, co jest, istnieje. Bo byt jest, a niebytu nie ma”.¹ W tej tautologii eleaci zawierali różne treści, w szczególności tę, że różnorodność (R) jest niebytem, nie istnieje, zaś istnieje tylko **jedność** (J): jedność absolutna, przeciwstawiona wszelkiej różnorodności.

¹ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, s. 40.

Ten typ jedności, jak widać, realizuje się poprzez likwidację (unieważnienie) różnorodności. Unieważnianie różnorodności może mieć tylko charakter myślny, czysto logiczny albo też praktyczny, rzeczywisty. Pełna realizacja takiej procedury unieważniania różnorodności sprawia, że jedność staje się pusta, bowiem niczego nie jednoczy, niczego nie łączy. Od strony logicznej rzecz biorąc pojęcie takiej — absolutnej — jedności staje się całkiem puste: jest ono tylko słowem, o którego treści nic powiedzieć nie można. Tego rodzaju absolutna jedność **zerowej** różnorodności nie da się zatem pomyśleć; można tylko „o niej” mówić pozorując myślenie.

Takiego zerowego stanu nie może też osiągnąć różnorodność żadnego rzeczywistego układu: przyrodniczego, technicznego czy społecznego. W żadnym układzie rzeczywistym nie osiąga się więc jedności eleackiej; nie jest możliwe istnienie choćby tylko dwóch absolutnie identycznych przedmiotów (Leibniz). Można jednak ku takiej jedności skutecznie dążyć. W technologii współczesnej osiąga się w tym względzie fantastyczne efekty. Detale samochodu, produkowane w różnych, często położonych na różnych kontynentach zakładach, osiągają zadziwiająco identyczność konstrukcji, co daje możliwość wymieniaania detali bez negatywnych konsekwencji w użytkowaniu samochodu. Tak jak wymieniaanie nazw synonimicznych w zdaniach języka ekstensywnego nie zmienia logicznej wartości tych zdań, tak też wymieniaanie odpowiednich detali nie zmienia wartości użytkowej struktury (np. samochodu); technologia upodabnia się więc do języka ekstensywnego, stwarzając coraz szersze możliwości uniwersalnego współdziałania, uniwersalnej współpracy.

Drugą sferą praktycznej realizacji eleackiego modelu jedności jest obszar życia społecznego. Tutaj także pełnia eleackiej jedności jest niemożliwa. Możliwa jest jednak realizacja tego modelu w jakimś stopniu, niekiedy w stopniu bardzo zaawansowanym: jedność przez ujednoczenie, przez ograniczenie różnorodności do minimum. Systemy społeczne, znane pod nazwą totalitarnych albo wertykalnych, mają właśnie eleacki charakter. Utrzymują one swoją zwartość nie przez tworzenie mechanizmów zespalających coraz większą, a w każdym razie bogatą różnorodność (pod tym względem ich moc twórcza jest bardzo słaba, ograniczona), ale — przeciwnie — przez wygaszanie różnorodności lub/i blokowanie jej wzrostu. Tego typu jedność może obejmować nawet bardzo rozległe obszary społeczne, może więc — w tym sensie — sprawiać wrażenie jedności uniwersalnej, ale jej treść jest uboga i coraz uboższa, zespała bowiem coraz mniejszą różnorodność. Jedność (także uniwersalność) osiągnana kosztem różnorodności jest **degeneracją** jedności.

Model antyeleacki w sposób maksymalnie klarowny zarysowali filozofowie „przyrodnicy” (Tales, Anaksymenes, Heraklit) oraz — w innej formie — Demokryt. Idea jedności bytu, rzeczywistości, nie jest tutaj, jak u eleatów, prosta, to znaczy absolutnie przeciwstawna idei różnorodności. Treść i sens jedności są tutaj zależne od różnorodności w niej (w tej jedności) zespalandej. Nie ma też tutaj absolutnego przeciwstawienia lokalności i globalności, lokalności i uniwersalności: uniwersalność jest w tym, co lokalne. Ta ostatnia idea stanowi przesłankę i warunek powstania i istnienia nauk przyrodniczych, które w warunkach lokalnych (laboratoryjnych) odkrywają treści uniwersalne. W modelu eleackim (później Platońskim) prawdy wielkie zstępowały na świat z góry, były temu światu dawane, a nie z niego wydobywane. Z prawd małych (*doksa*), lokalnych, nie mogły się rodzić i być wyprowadzane prawdy wielkie, globalne, uniwersalne.

Przyrodnicy i Demokryt zmieniają zasadniczo to stanowisko, zespalaając w dialektyczną jednię: jedność i wielość, uniwersalność i partykularność (lokalność), prawdę rozumu i prawdę doświadczenia. Ich problemem nie jest sprawa jedności i tylko jedności; przez tę wyłączość eleaci problem ten pozbawili treści. Chodziło im o dwie sprawy jednocześnie: o zasadę (*arché*) jednoczącą wszystko, co istnieje (woda, ogień, powietrze, atomy) oraz o mechanizm przechodzenia od jedności do wielości, o mechanizm przekształcania jedności w różnorodność. Ten nowy typ jedności nauka będzie musiała po raz drugi odkrywać w XVII wieku, w epoce Galileusza i Newtona.

Stosownym podsumowaniem prezentacji dwóch typów jedności będzie przytoczenie dwóch zdań-sentencji: „Mnogość, która nie sprowadza się do jedności, jest zamętem; jedność, która nie zależy od mnogości, jest tyranią”.² „Jednoczenie polega na coraz ściślejszym wiązaniu różnorodności tego, co partykularne, a nie na usuwaniu tej różnorodności w imię porządku pustego”.³

Jedność różnorodności, a zwłaszcza zmiennej różnorodności, musi się sama ciągle zmieniać; żaden jej stan nie jest ostateczny, a więc bezpieczny. Jest to więc jedność niepewna, dynamiczna, ciągle „czujna”, słowem — jest to jedność żywa. Jest ona „przyzwyczajona” do zmienności; zmienność jest częścią mechanizmów tego typu jedności, dzięki czemu dopływ — nawet dość znaczący — nowej różnorodności tych mechanizmów nie niszczy, nie oznacza więc zagłady danego systemu, ale jest realną szansą jego rozwoju.

Jedność eleacka natomiast jest (ma być!) całkowita, mocna i ostateczna,

² B. Pascal: *Myśli*, 809(251), tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972.

³ A. Saint-Exupéry: *Twierdza*, Warszawa 1985.

niechwiejna; do jej obszaru więc nie może być dopuszczana żadna różnorodność. Warunkiem istnienia (trwania) tego rodzaju jedności jest niezmiennosc, czyli brak życia; każda porcja nowej różnorodności (czyli każda porcja życia) oznacza śmierć takiego — eleackiego — systemu. Powstaje więc paradoks: tego typu system, żeby być, musi być martwy.

DEGENEROWANIE SIĘ JEDNOŚCI (UNIWERSALNOŚCI)

Pierwszym (podstawowym) wskaźnikiem jakiegokolwiek procesu rozwojowego (w tym i społecznego procesu rozwojowego) jest wzrost jego różnorodności. Ale proces wzrostu różnorodności jakiegoś układu może prowadzić w dwu różnych kierunkach: w kierunku rozpadu danego systemu oraz w kierunku jego wzbogaconego zachowania, wzbogaconego utrwalenia. Tylko ten ostatni kierunek wzrostu różnorodności danego układu jest kierunkiem rozwojowym.

Przemiany rozwojowe danego układu sprzęgają zatem ze sobą dwa skorelowane wzajemnie procesy: a) wzrost jego różnorodności oraz b) rozbudowę odpowiednich (coraz bardziej pojemnych) mechanizmów zespalających rosnącą jego różnorodność.

Blokada procesu rozwojowego może mieć bardzo różne przyczyny:

A. Mogą „wysychać” zewnętrzne wobec struktury danego systemu źródła, które generują różnorodność przez system wchłanianą.

B. Mogą „wysychać” wewnętrzne źródła generujące różnorodność danego systemu.

C. Źródła zewnętrzne i/lub wewnętrzne różnorodności wchłanianej przez dany system mogą być w takim stopniu „nadczynne”, że generowana przez nie różnorodność zalewa dany system, który nie jest w stanie wygenerować skutecznych i dostatecznie pojemnych mechanizmów integrujących tę różnorodność; system się wtedy rozpada, czyli jego proces rozwojowy (i samo jego istnienie) się kończy.

D. Mechanizmy zespalające różnorodność danego systemu ulegają petryfikacji, ich pojemność kurczy się coraz bardziej, na skutek czego nie są w stanie wchłonać żadnej dodatkowej różnorodności, której dopływ z zewnątrz jest przez nie blokowany, a jej powstawanie wewnątrz systemu represjonowane; jest to sytuacja, którą można by nazwać **praktyczną eleatyzacją**.

Sytuacja D pojawia się w świecie społecznym wtedy, gdy mechanizmy integracji danego społeczeństwa uległy tak całkowitej petryfikacji, do tego stopnia utraciły elastyczność, że każdy przyrost różnorodności jest dla nich śmiertelnym zagrożeniem. Przedłużenie egzystencji danej struktury społecz-

nej jest możliwe tylko pod warunkiem całkowitego zablokowania procesu rozwojowego, czyli wzrostu różnorodności. W takich właśnie sytuacjach praktyczna relacja między jednością a różnorodnością, uniwersalnością a partykularnością, globalnością a lokalnością ulega maksymalnemu zantagonizowaniu. W antagonizmie tym wygrywa — rzecz jasna — jedność, uniwersalność, globalność. Także w obszarze ideologii („teorii”) oddaje się wtedy — z mniejszym lub większym nasileniem — prymat jedności nad różnorodnością, uniwersalności nad partykularnością, globalności nad lokalnością. Można tu, jako przykład z niedawnego czasu, przytoczyć doktrynę nadrzędności „ogólnych praw budowy socjalizmu” wobec osobliwości narodowych form przebiegu tego procesu.

ROZUM, ROZUMNOŚĆ I UNIWERSALIZM

Podstawową troską człowieka jest ciągle porządkowanie chaosu rzeczywistości przedmiotowej: świata rzeczy ciężkich — przyrodniczych i społecznych (indywidualnych i zbiorowych) oraz świata rzeczy lekkich — świata symbolicznego, czyli obszaru kultury duchowej. Ta „troska” nie jest sprawą upodobania, ale sprawą fundamentalnej konieczności egzystencjalnej. Ogólniej: warunkiem życia jakiegokolwiek typu podmiotowego jest pewne minimum porządku w obszarze jego życia. Proces życia jest antyentropijny. Jednakże groźba totalnej zagłady życia czyha z dwóch przeciwstawnych stron; zagłada może być skutkiem totalnego chaosu (maksymalnej entropii) lub efektem totalnego i ostatecznego uporządkowania. Życie faktycznie znajduje się (toczy się) w obszarze między totalnym chaosem a totalnym i ostatecznym porządkiem.

Działaniem „rozumu” nazywamy te czynności ludzkie, które polegają na porządkowaniu rzeczywistości poznawczej, czyli świata rzeczy lekkich, symbolicznych. Aktywność porządkująca człowieka dotyczy obszaru szerszego niż aktywność porządkująca „ludzkiego rozumu”. Człowiek musi ciągle — z pewnym minimum skuteczności — porządkować wszystkie dziedziny swojego życia: dziedzinę rzeczy, działań i oddziaływań ciężkich (przyrodniczych, technicznych, społecznych) oraz dziedzinę rzeczy lekkich (sferę symboli, znaków). Gdy więc mówimy o działalności porządkującej rozumu, to mamy na myśli tylko jeden aspekt porządkującej działalności człowieka, którego niezależność od aspektów pozostałych jest faktem niewątpliwym, a mimo to jest to niezależność tylko względna i cząstkowa. O złożoności powiązań między

działaniami przedmiotowymi człowieka a jego działaniami symboliczno-znakowymi (działalnością „rozumu”) pisałem w innym miejscu.⁴

Autentycznie żywy rozum ludzki — to rozum ciągle porządkujący, czyli mający ciągle co porządkować (wciąż atakowany przez materiał chaotyczny, różnorodny, „irracjonalny”) oraz ciągle mający szansę sukcesu (ale tylko częściowego) w porządkowaniu.

Śmierć/zdegenerowanie rozumu czyha z dwu stron. Może to być: całkowity zalew chaosu (irracjonalności), co oznacza koniec jakiegokolwiek skuteczności w porządkowaniu świata, albo: całkowity triumf („dzień siódmy”) porządku, czyli ostateczne uporządkowanie wcześniej wygenerowanego chaosu oraz zablokowanie jego rodzenia się wewnątrz danego systemu (np. społecznego) i jego dopływu z zewnątrz. Rozum staje się wtedy całkowicie bezrobotny, traci swoje przyłożenie, to znaczy przestaje istnieć. Zatem to, co się zwykle nazywa irracjonalnością — chaos, różnorodność — stanowi warunek istnienia i działania rozumu, rozumności. Ale irracjonalność (chaos) jest warunkiem istnienia rozumu tylko wtedy i o tyle, gdy i o ile jest przezwycięzalna.

„Dzień siódmy” to drogowskaz ku eleackiemu ideałowi jedności, uniwersalności i rozumności, rozumności martwej, pustej, pozornej. Rozum autentyczny istnieje, czyli działa zawsze i tylko między tym „ideałem” a całkowitym chaosem. Istnieje on i działa w ciągle zmieniającej się różnorodności i za sprawą tej zmienności. W związku z tym także zasady zespalające ową rosnącą i zmienną różnorodność, czyli zasady rozumu i rozumności, ciągle się zmieniają, stosownie do bogactwa i charakteru różnorodności, która jest zespalana, stosownie do bogactwa i charakteru partykularności, która jest uniwersalizowana.

Ta ciąгла potrzeba porządkowania chaosu, redukowania go, ciągły i uporczywy wysiłek porządkujący, zespolony z poczuciem/świadomością częściowości, połowiczności, nieostateczności każdego osiągniętego sukcesu, oto na czym polega autentyczny los ludzkiego żywego rozumu. Jest to los syzyfowy, z czego coraz bardziej zdaje sobie sprawę współczesna nauka, której nastawienie zasadniczo różni się od postawy mitologiczno-religijnej czy ideologicznej. W mitologiczno-religijnej czy ideologicznej wizji rzeczywistości ludzka potrzeba porządku jest spełniana totalnie i ostatecznie.

„Prawdopodobnie — pisze F. Jacob — wymogiem umysłu ludzkiego jest posiadanie jednolitej i spójnej wizji świata. Brak jej wywołuje lęk i schizofrenię. I trzeba przyznać, że w kwestii jedności i spójności objaśnienie mi-

⁴ Z. Cackowski: *Filozoficzne problemy człowieka i społeczeństwa*, Warszawa 1990, s. 60–67.

tyczne znacznie przewyższa wyjaśnienie naukowe. Nauka nie dąży bowiem od razu do całkowitego i definitywnego wyjaśnienia Wszechświata; funkcjonuje tylko lokalnie. Przeprowadza na zjawiskach eksperyment szczegółowy i przez to dochodzi do opisywania i definiowania. Zadowolą się odpowiedziami cząstkowymi i tymczasowymi. [Ta cząstkowość i tymczasowość, to nie jest coś, na co się z konieczności nauka godzi jako na »zło konieczne«; to jest element pozytywnie przez naukę przyjmowany — Z. C.]. Wszystkie inne natomiast systemy wyjaśniania: magiczne, religijne czy mityczne, inaczej niż nauka, ogarniają wszystko. Dotyczą wszystkich dziedzin. Odpowiadają na wszystkie pytania. Tłumaczą pochodzenie, terażniejszość, a nawet przyszłość Wszechświata. Można oczywiście odrzucać typ eksplicacji oferowany przez mity czy magię. Nie można jednak im odmówić jednolitości i spójności, albowiem odpowiadają one bez najmniejszego wahania na każde pytanie oraz rozwiązują wszystkie trudności przez prosty i jedyny argument *a priori*”.⁵

Wymienione przez Jacoba formy kultury duchowej, jako wolne od wahań — pełne, totalne i ostateczne w swoich rozstrzygnięciach i w swoim uporządkowaniu obrazu świata — są naturalnym obrazem i korelatem duchowym społecznych struktur, które także są uporządkowane „ostatecznie”.

* * *

Dzieje nauki, zwłaszcza nowożytnej, to — po pierwsze — ciągły (choć nierównomierny) przyrost materiału informacyjnego, faktograficznego; ciągły wzrost różnorodności tego materiału. Przyrost tej różnorodności materiałowej stwarza zmienne nasilenie zagrożenia chaosem.

Badając dzieje nauki nowożytnej, dowiadujemy się — po drugie — że treścią tych dziejów (najwyraźniej to widać na przykładzie fizyki) jest redukcja różnorodności materiału faktograficznego, porządkowanie chaosu owego narastającego materiału przy pomocy odpowiednich zasad, kryteriów, aksjomatów, które są tym lepsze, im większą różnorodność faktów potrafią objąć, zespolic, im większy chaos (irracjonalność) zdarzeń i faktów są w stanie uporządkować, zrationalizować.

Po trzecie i najważniejsze: dzieje nowożytnej nauki pouczają nas, że owe zasady porządkowania ciągle rosnącej różnorodności materiału informacyjnego mają swoją historię, czyli **zmieniają się!** Rozum/rozumność (racjonalność) wyzierająca z dziejów nauki — to rozumność w ciągłym ruchu.

⁵ F. Jacob: *Gra możliwości. Esej o różnorodności życia*, Warszawa 1987.

O rozumie ludzkim należy więc powiedzieć to samo, co I. Meyerson pisał o osobie ludzkiej: "(...) że ma datę, a raczej daty, i że ma historię".⁶

Filozofia dawna (aż do Kanta i łącznie z nim) szukała rozumu i rozumności. Filozofia współczesna, o ile ma na to miano zasługiwać, musi badać przemiany/dzieje rozumu/rozumności.

Filozoficzne zainteresowanie nauką nie polega na (a w każdym razie nie sprowadza się do) odczytaniu obrazu świata, który aktualnie nauka oferuje. Polega ono na odczytaniu dzisiejszych zasad porządkowania wiedzy naukowej o świecie (dzisiejszej racjonalności nauki) jako momentu/etapu w procesie przechodzenia od dawniejszych zasad porządkowania (dawniejszych form naukowej rozumności) do zasad porządkowania przyszłych. Filozoficzne czytanie dzieł autentycznie twórczych filozofów (do grona których należą niewątpliwie tacy uczeni, jak: A. Einstein, N. Bohr, W. Heisenberg, J. Monod, F. Jacob) ewidentnie pokazuje, że zasadniczą treścią ich poszukiwań nie jest po prostu stosowanie jakichś znanych zasad porządkowania (zasad wiadomego rozumu) ciągle rosnącej różnorodności wiedzy; oni ciągle szukają zasad nowych, czyli nowej rozumności. Oni właściwie nie tyle tej nowej rozumności szukają; oni ową nową rozumność ciągle tworzą.

Do tego wszystkiego jeszcze coś istotnego trzeba dopowiedzieć. Mianowicie: dzieje rozumności nauk fizyczno-matematycznych nie dają obrazu dziejów rozumności naukowej, będąc tylko jednym z wielu pasm dziejów naukowej rozumności. Zauważyli to już neokantyści. A i to też jeszcze nie wszystko. Dodajmy, już bez rozwijania tego wątku (choć jest on sprawą zasadniczą), że dzieje rozumności (racjonalności) naukowej też nie wyczerpują całych dziejów ludzkiej racjonalności, która poza pasmem nauki zawiera także inne ważne pasma, np. dzieje racjonalności technologicznej, ekonomicznej, społeczno-politycznej, kulturowej, w tym — nawet — religijnej. W każdym z tych pasm ludzkiego życia zbiorowego przebiegał zawsze i przebiega dzisiaj dramatyczny proces zmagania się chaosu (irracjonalności) z porządkiem, z porządkowaniem chaosu, czyli racjonalnością i racjonalizowaniem.

W każdym z tych pasm dziejów rozumu ludzkiego twórcze życie rozumu trwa w obszarze dynamicznej równowagi między porządkiem i chaosem; śmierć zaś rozumu i rozumności jest zawsze konsekwencją triumfu, a przy tym wszystko jedno, czy jest to triumf chaosu (irracjonalności), czy też ostateczny triumf porządku („rozumności”).

⁶ I. Meyerson: *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948.

PORZĄDKOWANIE CZY IDENTYFIKOWANIE?

Próbę jednoznacznego określenia podstawowej funkcji rozumu podejmował na początku XX wieku Emile Meyerson, na co zwróciłem uwagę dzięki pracy doktorskiej Adama Dubika z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, której promotorem był prof. Lech Witkowski.

Podstawową zasadą rozumu, która wyznacza funkcję oraz kierunek jego działania, jest wedle Meyersona zasada tożsamości. Podstawową (jedyną?) czynnością rozumu jest utożsamianie, identyfikowanie. Rozum jest, wedle Meyersona, na wskroś eleacki. Z tego eleackiego, wszystko utożsamiającego rozumu wyrosła zasada przyczynowości, mechanycyzm, idea jedności materii, prawa zachowania, które stały się podstawą nauki.

Rozróżnienie, które wprowadziliśmy wyżej, między pustą jednością eleatów i jednością bogatą (treściową) „przyrodników” oraz Demokryta, nie jest przez Meyersona dostrzegane i uznawane za istotne. W obu doktrynach dostrzega on jedną i tę samą tendencję tożsamościową, identycznościową.

Przyroda wedle Meyersona stanowi jakieś uzasadnienie dla nastawienia identycznościowego rozumu, ale jest ono tylko częściowe. Rozum filozofii, logiki i nauki zdecydowanie przekracza granice wyznaczane mu przez przypuszczalny zasięg relacji tożsamościowych w naturze, przyjmuje tę zasadę za bezwzględną i na podstawie bezpłodnych spekulacji (metodą czysto dedukcyjną) próbuje ją przyrodzie narzucać. Tymczasem czysta dedukcja jest bezpłodna w badaniu natury. Przejawia się w niej jednostronnie identycznościowe nastawienie rozumu, „(...) kroczącego od identyczności ku identyczności; nie może on więc z samego siebie wydobyć różnorodności przyrody.) »Konieczność metafizyczna, która jest zawsze i wszędzie jednakowa, nie może generować żadnej różnorodności«, twierdził Newton”.⁷ Wedle Meyersona „(...) porządek natury nie może całkowicie odpowiadać porządkowi myśli. Gdyby taka całkowita odpowiedniość istniała, to znaczy, że istniałaby identyczność całkowita w czasie i przestrzeni, a to znaczyłoby, że natura nie istnieje. Inaczej mówiąc, samo istnienie natury jest stanowczym dowodem na to, że nie może ona być całkowicie zrozumiana”.⁸

W tej koncepcji mamy do czynienia z pewną absolutyzacją rozumu: jako sferą działania czysto identycznościowego, jako kroczeniem „od identyczności do identyczności”. Jest to absolutnie eleacki obraz rozumu, czyli obraz rozumu nierzeczywistego.

To prawda, że tak pojmowany rozum nie przystaje do natury. Rzecz w tym jednak, że w takim samym stopniu nie przystaje on do rzeczywistego

⁷ E. Meyerson: *Identité et Réalité*, Paris 1932.

⁸ *Ibidem*.

rozumu. Ta hipostaza abstrakcyjnego rozumu ma się tak do rozumu rzeczywistego, jak się ma „dzień siódmy” do dni tworzenia, jak się ma „porządek ostatecznie osiągnięty” do porządku z trudem i ciągle tworzonego, bo ciągle zagrożonego.

Meyerson zdaje się utożsamiać rozum metafizyczny z rozumem rzeczywistym. Przyjmuje on, że istotą rozumu jest istota logiki, głosząc jednocześnie, że zasada „identyczności jest istotą logiki, jest prawdziwą formą, w której kształtuje się ludzka myśl”.⁹ Ta forma ludzkiej myśli nakładana jest na obraz rzeczywistości, co się dokonuje przede wszystkim za pośrednictwem zasady przyczynowości, utożsamiającej przyczynę i skutek („antecedent” i „konsekwent”). To narzucanie naturze identyczności unicestwia treść i sens zdarzeń, zmian, czyli przechodzenia od antecedentu do konsekwentu; tu się unicestwia rzeczywisty czas, a przez to unicestwia się samą rzeczywistość natury.

Meyerson uważa, że identycznościowa zasada rozumu realizuje się także poprzez mechanycyzm, który zmianę, zdarzenie redukuje do przesunięcia ciał stałych w przestrzeni oraz ich przestrzennej rearanżacji.¹⁰ Wedle mechanycyzmu więc, na fundamentalnym poziomie bytu, na poziomie cząsteczek, atomów króluje rozum z jego zasadą identyczności. Niezgodność rozumu z naturą ma miejsce „tylko” na poziomie fenomenów, zdarzeń, zmian. Ale to nie zakłóca identycznościowego rygoryzmu rozumu, zmiany bowiem sprowadzają się „przecież” do przemieszczania się ciał twardych (niezmiennych) w przestrzeni, co nie wiąże się z ich zmianą. „Mechanycyzm (*mécanisme*) wraz z jego ostatecznym rezultatem, sprowadzeniem rzeczywistości do niebytu (*néant*), stanowi integralną część nauki: na skutek tego właśnie nie jest ona w stanie wyrwać się spod domianacji zasady identyczności, która stanowi zasadniczą formę naszej myśli”.¹¹

Nauka jednak stawia pewien opór temu dyktatowi rozumu, czyli dyktatowi zasady identyczności. „To my staramy się ustanawiać identyczność w naturze, którą w niej **suponujemy** (...). I to właśnie nazywamy zrozumieniem albo wyjaśnieniem natury. Ona zaś w pewnej mierze się temu poddaje, ale też się przed tym broni. Zasada Carnot jest wyrazem oporu, stawianego przez naturę temu skrępowaniu (*contrainte*), wywieranemu na nią — za pośrednictwem zasady przyczynowości — przez nasze pojmowanie”.¹²

W ostatnim z cytowanych zdań Meyerson nawiązuje do sporów o zasadę Carnot (II Zasada termodynamiki), w toku których niektórzy fizycy

⁹ *Ibid.*, s. 37.

¹⁰ *Ibid.*, s. 98–99.

¹¹ *Ibid.*, s. 287–288.

¹² *Ibid.*, s. 326.

(m.in. H. Poincaré i L. Boltzmann) dowodzili odwracalności procesów entropijnych, czyli możliwości powrotów układów fizycznych do stanów wyjściowych, czyli możliwości identyfikowania się stanów późniejszych z wcześniejszymi. I temu właśnie natura, zdaniem Meyersona, miałaby się sprzeciwiać.

Złożoności tej sprawy nie będziemy tu omawiali, poza stwierdzeniem, że wzrost entropii przeciwdziała utożsamianiu stanów późniejszych materii ze stanami wcześniejszymi, czyli umożliwia artykulację i realne istnienie czasu, ale (czego Meyerson zdaje się nie zauważać) prowadzi on w kierunku równomiernego rozkładu materii w przestrzeni, czyli uniemożliwia artykulację przestrzeni, czyniąc z niej — w tendencji — eleackie kontinuum, czyli obszar triumfującej idyntityczności.

Mechanistyczno-redukcyjnistyczne operacje rozumu manifestują się i realizowane są także poprzez różnego rodzaju prawa zachowania, jak prawo zachowania masy, energii, którymi posługuje się także chemia, której równania „(...) stanowią wyraz tendencji do identyfikowania rzeczy w czasie, można powiedzieć — do **eliminowania czasu**”.¹³ Ta tendencja nigdy się nie realizuje absolutnie, ale w tym kierunku działa zasada identyfikująca rozumu. „Substancje wyjściowe, które istniały przed zajściem zdarzenia [zmiany — Z.C.], istnieją także po jego zajściu: pod tym względem nic się nie zmieniło. Ciężar pozostał taki sam: tu także nic się nie zmieniło. Wreszcie zachowana jest także energia. W sumie więc, jak daleko sięga nasze wyjaśnianie, **nic się nie zdarzyło**. A skoro zdarzenie (*phénomène*) nie jest niczym innym jak zmianą, zatem jest zrozumiałe, że przez jego wyjaśnienie usuwamy je. Każdy wyjaśniony element zdarzenia [fenomenu, zmiany — Z.C.] jest elementem usuniętym (*nié*)”.¹⁴

Tu nie można nie uczynić pewnej uwagi pod adresem Meyersona filozofa, który najwyraźniej zapomniał o Meyersonie chemiku. Bowiem chemik od czasów Lavoisiera wie, że prawo zachowania (identyczność masy czynników wprowadzonych do reakcji oraz uzyskanych z niej) potwierdza się tylko wtedy, gdy proces przechodzenia od antecedentu do konsekwentu został właściwie przeprowadzony. Prawo zachowania masy więc nie pozbawia zmiany (przejścia od antecedentu do konsekwentu) znaczenia. Przeciwnie, temu przejściu, jego poprawności, nadaje znaczenie, którego nie miało ono w epoce alchemii, czyli przed wprowadzeniem kontroli procedur laboratoryjnych przez prawo zachowania masy. Zresztą, gdzie indziej¹⁵ Meyerson podkreśla, że chemik profesjonalista nigdy nie sprowadza sensu i treści reakcji

¹³ *Ibid.*, s. 252.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, s. 321.

chemicznej do końcowego stwierdzenia identyczności sumy mas wprowadzonych do reakcji i uzyskanych z niej. Meyerson jest przekonany, że rozum nauki jest rozumem eleatyzującym, a obraz bytu przez ten rozum kreowany i narzucany rzeczywistej naturze — to obraz absolutnej sfery Parmenidesa.¹⁶

Z tym nastawieniem rozumu nauki sprzężone jest wyraźne preferowanie sądów identycznościowych, utożsamiających. Sądy te są traktowane, powiada Meyerson, *a priori* jako wysoce prawdopodobne, jako dopuszczalne (*plausible*).¹⁷

Ta identyfikacyjna (tożsamościowa) presja rozumu prowadzi do unicestwiania świata realnego.¹⁸ „Najpierw wyjaśniliśmy, to znaczy unicestwiliśmy (*nie*) zmiany, utożsamiając antecedent z konsekwentem, i w ten sposób stanął ruch w świecie. Pozostała przestrzeń wypełniona ciałami. Połączyliśmy ciała z przestrzenią, redukując je do przestrzeni; poszły więc wniwecz ciała. To jest próżnia, »zupełne nic«, jak mówi Maxwell, nicość (*le néant*). Czas i przestrzeń zostały rozmyte. Czas, którego upływ nie zakłada już zmian, stał się nieatrtykułowany, nieistniejący; przestrzeń uwolniona od ciał, niczym nie nacechowana, również zniknęła.

I nie mogło być inaczej. Poszukiwaliśmy racji dla świata realnego, poszukiwaliśmy jej przy pomocy zasady identyczności. Źródło ostateczne wszelkiej rzeczywistości musi być wiecznie identyczne z samym sobą, bez odróżnialnych składowych: mamy więc sferę Parmenidesa. Ale, z drugiej strony, jakże ta rzecz w sobie, pozbawiona wszelkiej różnorodności, wejdzie w kontakt z tym różnorodnym światem? »Rzecz oczywista, powiada słusznie Renouvier, że materia całkowicie homogeniczna i pozostająca w bezruchu nie może być ani przyczyną, ani racją czegokolwiek w świecie«. Nie będąc przyczyną czegokolwiek, nie działając, jest jakby jej nie było, i rozplywa się”.¹⁹

Meyerson ma skłonność do definiowania rozumu przez zasadę identyfikowania, utożsamiania. Dostrzega wartość tej zasady, ale też wskazuje na jej pustoszące efekty w nauce, gdy ulega absolutyzacji. Jego zdaniem „(...) żadna teoria, jakkolwiek doskonała by była, nie może nigdy być logiczna ani racjonalna (*intelligible*) do końca”.²⁰ To „nie może” należałoby ograniczyć: nie może, o ile jest żywa, o ile ma się dalej rozwijać i o ile faktycznie się dalej rozwija. Natomiast może się zdarzyć, i chyba faktycznie się zdarza, że teoria osiąga całkowity i ostateczny porządek, tracąc przez to możliwość dalszego

¹⁶ *Ibid.*, s. 257.

¹⁷ *Ibid.*, s. 162.

¹⁸ *Ibid.*, s. 284.

¹⁹ *Ibid.*, s. 285.

²⁰ *Ibid.*, s. 470.

rozwoju, albo — odwrotnie — teoria, która zakończyła całkowicie swoją dynamikę, zostaje (bo wtedy może być) całkowicie logicznie uporządkowana.

* * *

Wprowadzenie tej bardzo skrótowej informacji na temat E. Meyersona i jego definiowania rozumu przez funkcję utożsamiania prowadzi do zaostrenia pytania o relację między pojęciami: **utożsamiania i porządkowania**. W pierwszym rozdziale niniejszego tekstu pytanie to już było stawiane. Przyjęliśmy wtedy jako założenie oczywiste, że drugie z tych pojęć jest bogatsze od pierwszego. Przyjęliśmy także, że porządkowanie nie tylko nie likwiduje różnorodności, ale — wręcz przeciwnie — różnorodność zakłada. W tej chwili nie będziemy wchodzić w szczegóły tej kwestii; wymaga ona odrębnego rozważenia. Jedno natomiast trzeba powiedzieć. To mianowicie, że jakkolwiek by określić podstawową funkcję rozumu (**utożsamianie** czy **porządkowanie**, może jedno i drugie?), to w każdym wypadku utrzymuje swoje znaczenie wyżej sformułowana teza, że autentycznie żywy rozum istnieje **między**: absolutną jednością a absolutną różnorodnością, absolutnym porządkiem a absolutnym chaosem.

EMOCJONALNOŚĆ ROZUMU

W rozważaniu porządkującej funkcji rozumu istotne znaczenie posiada problem emocjonalnego nasycenia tej aktywności. Potoczne przeciwstawianie rozumu i emocji wydaje mi się nieporozumieniem. Rozum nie może być wolny od emocji. Jego emocjonalne nasycenie wynika zarówno z jego genezy, jak i z jego funkcji.²¹

Przypominam, że podstawową funkcją rozumu jest porządkowanie ludzkiego świata, porządkowanie ciągle zagrożone ze strony chaosu i nigdy nie docierające ostatecznie do swojego „siódmego dnia”. Przypomnijmy też, że porządkowanie (jako redukcja różnorodności, niejednoznaczności, niepewności) jest w sposób istotny związane z pojęciem informacji. Porządkującej działalności rozumu zawsze towarzyszy poczucie niepewności i zagrożenia. Chaos jest zarówno twórczym porządkującej działalności rozumu, jak i zagrożeniem dlań. Jest on dla rozumu twórczym—zagrożeniem. Porządkująca działalność rozumu nie może więc być wolna od lęku, czyli od emocjonalnego napięcia.

²¹ Z. Cackowski: *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, rozdz. 5, 6, 7; Warszawa 1979; *Ból i świadomość*, „Akcent” 1992, 4.

Ta dramatyczna, pełna napięć, czyli emocji działalność rozumu (a mówiąc prościej i adekwatniej — porządkująca działalność człowieka) może przebiegać i faktycznie przebiega ze zmiennym skutkiem; może się nawet całkowicie załamać, i faktycznie bardzo często się załamuje. To ostatnie następuje wtedy, gdy nad narastaniem czynników nieporządku (chaosu) tracimy panowanie, gdy chaos przestaje już być tworzywem (trudnym i ryzykownym, ale jednak tworzywem) porządkującej działalności człowieka (rozumu) i warunkiem tej działalności, czyli warunkiem rzeczywistego istnienia **rozumu**, ale — przeciwnie — niszczy wszelką szansę dalszego porządkowania. Sytuacja przybiera wtedy „orbitalny”²² charakter, to znaczy, że się już nad nią nie panuje, że nie poddaje się już ona żadnej działalności porządkującej (racjonalizującej). Tu dopiero osiągnany jest stan radykalnego przeciwieństwa między rozumem i emocją; tu dopiero mamy do czynienia z totalnością emocjonalną. Tutaj są już tylko upiory. Drugi stan takiej pełnej opozycji osiągnany jest w „dniu siódmym” rozumu, to znaczy w momencie pełnego i ostatecznego uporządkowania, gdy porządkowi/rozumowi już nic nie zagraża, i gdy — zatem — może on być całkowicie spokojny, bo jest zbędny i martwy.

Przypominam, że istnieją dwa obszary śmierci rozumu: „dzień siódmy”, czyli pełny i ostateczny porządek, oraz totalność chaosu. ROZUM zatem istnieje faktycznie i tylko **między** tymi ekstremalnymi stanami. Choć wydaje się, że te dwa rodzaje śmierci rozumu różnią się od siebie.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze śmiercią przez triumf, ze śmiercią „dnia siódmego”, który jest dniem rozumu zdegenerowanego, czyli utrwalonego w zneruchomiałym, skamieniałym porządku. W drugim przypadku mamy do czynienia ze śmiercią przez klęskę. Śmierć przez klęskę nie pozostawia złudzeń co do tego, że rozum umarł, został pokonany, zmiażdżony. Śmierć przez triumf natomiast pozostawia wielkie złudzenie dalszego istnienia rozumu, porządek bowiem, czyli przedmiot ciągłej troski i ciągłych zabiegów rozumu, teraz już raz na zawsze jest, daje świadectwo triumfu rozumu, którego troska jest mu już niepotrzebna.

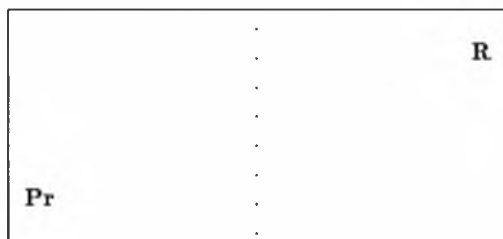
Jak jest możliwe, aby rozum osiągał w obszarze swego działania porządek pełny i ostateczny lub zbliżony do tego stanu? Historia — zarówno dawna, jak i współczesna — pokazuje, że jest to możliwe. Może się tak dziać za sprawą zwiększonego udziału środków „bogatyń”, mocnych.

²² Słowem „orbitalny” oddaję termin „trajektoria” wprowadzony przez Anselma Straussa dla oznaczenia końcowej fazy rozwoju choroby, kiedy już wszyscy tracą nad jej przebiegiem panowanie. Zob.: G. Riemann, F. Schütze: „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i Społeczeństwo”, t. XXXVI, 1992, 2, s. 89–109.

Wyżej już wspominałem, że porządkująca działalność rozumu jest tylko częścią działalności porządkującej człowieka, która obejmuje także (a nawet przede wszystkim!) sferę przedmiotową, „ciężką” (technologię, stosunki społeczne).

Słowa „rozum” używam tutaj na oznaczenie tej części porządkującej działalności człowieka, która przebiega w obszarze „lekkich” środków działania, czyli w obszarze znakowo-symbolicznym. Pamiętać jednak trzeba, że obszar ten, mając pewną niezależność od sfery działań „ciężkich” człowieka, nie jest niezależny całkowicie, nie jest ostro oddzielony od sfery działań „ciężkich”. Nawet najbardziej abstrakcyjne dziedziny matematyki rozwijają się — co dzisiaj szczególnie wyraźnie widać — w pewnym powiązaniu z technicznymi zastosowaniami matematycznymi.

Proporcje między sferą działalności symbolicznej a powiązaną z nią sferą działalności „ciężkiej”, praktycznej mogą być różne w różnych strukturach społecznych, w różnych strukturach cywilizacyjno-kulturowych. Można to przedstawić graficznie w postaci prostokąta podzielonego przekątną na dwa pola: pole działań praktycznych (Pr) i pole działań symbolicznych, pole działań rozumu (R).



Połowa tego prostokąta obrazuje relację dynamicznej równowagi między Pr i R; przesuwanie w kierunku zwrotu lewego oznacza wzrost roli działań „ciężkich”, wzrost roli środków „bogaty” aż do całkowitego zaniku działań symbolicznych; przesuwanie natomiast w kierunku zwrotu prawego zmierza ku całkowitemu uwolnieniu sfery znakowej od uzależnień i kontaktów ze sferą praktycznych działań, ale też prowadzi w kierunku całkowitego wyjałowienia obszaru znakowego.

Przypuszczam więc, że podatność na „ostateczne” uporządkowanie świata, w tym także na „ostateczne” uporządkowanie sfery symbolicznej, rośnie wraz ze wzrostem przewagi środków działania praktycznego nad środkami działania symbolicznego. Ale nie wykluczam, że również w wypadku coraz większego odrywania się sfery symbolicznej od sfery działania praktycznego i coraz większej jałowości sfery znakowej, szanse „ostatecznego”

uporządkowania tej ostatniej rosną, czego ilustracją mogą być rytuały pewnych formacji religijnych, które tracą kontakt z życiem, a przez co i same tracą życie. Znowu więc wypadałoby powiedzieć, że obszar życia i dynamiki znajduje się między!

LUDZKA SKŁONNOŚĆ DO NADPORZĄDKU

Skoro zagłada rozumu (życia w ogóle) grozi z dwóch stron i może mieć dwie różne formy (formę totalnego chaosu lub totalnego i ostatecznego porządku), tedy — zdawać by się mogło — ludzki lęk dzielony jest równo między te dwa zagrożenia, to znaczy między chaos i nadporządek. Tymczasem tak nie jest; nie ma równego poczucia zagrożenia: ludzie bardziej się boją chaosu niż nadporządku.

Z tą asymetrią poczucia zagrożenia związana jest i odpowiada jej coś w rodzaju skłonności do nadporządku. W tym miejscu ograniczę się tylko do odnotowania tego fenomenu, odkładając jego analizę do innej okazji. Oto słowa F. Bacona na ten temat.

„Rozum ludzki ma tę właściwość, że skłonny jest przyjmować większy porządek i większą prawidłowość w świecie niż naprawdę znajduje, i jakkolwiek w przyrodzie istnieje wiele rzeczy jedynych w swoim rodzaju i całkiem od siebie różnych, to jednak rozum wymyśla między nimi paralele, odpowiedniości i stosunki, które w rzeczywistości nie istnieją. Stąd owe fikcje, że wszystkie ciała niebieskie poruszają się po doskonałych kołach — po całkowitym odrzuceniu linii spiralnych i drakonów (z wyjątkiem może samych nazw). Stąd wprowadzono tu ogień z jego kręgiem jako element dodatkowy, ażeby z trzema pozostałymi, które podpadają pod zmysły, utworzył czwórkę elementów. Przyjęło się także dowolnie, że tzw. elementy pozostają do siebie pod względem gęstości w stosunku dziesięć do jednego, i inne tego rodzaju mrzonki. Ta fantastyczność panuje nie tylko w poglądach, lecz także w prostych pojęciach”.²³

MODELOWANIE LUDZKIEJ ROZUMNOŚCI

W dyskusji nad racjonalnością i rozumnością podnosi się od pewnego czasu problem modelowania ludzkiej rozumności, zwłaszcza modelowania komputerowego. Ta sprawa wiąże się częściowo z tym, o czym wyżej mówiłem, ale zawiera też pewne aspekty szczególne.

²³ F. Bacon: *Novum Organum*, XLV.

W czasach przedkantowskich rozum ludzki traktowany był przeważnie jako odzwierciedlenie treści i struktury świata zewnętrznego (Locke'a *tabula rasa*). Treść i struktura świata (Tsś) odwzorowywała się, wedle ówczesnych przekonań, w treści i strukturze biernego ludzkiego rozumu (R), który uzewnętrzniał się w treści i strukturze nauki (N). Porządek zależności między tymi trzema strukturami ujmowano więc w taki oto sposób: Tsś \rightarrow R \rightarrow N.

Kant odciął z trójczłonowej tradycyjnej relacji ogniwo pierwsze, rozważając rozum ludzki w relacji do nauki jako jego uzewnętrznienia: R \rightarrow N. Opuszczenie przez Kanta owego pierwszego ogniwa z tradycyjnej trójczłonowej relacji nie jest rzeczą najważniejszą. W traktowaniu relacji R \rightarrow N Kant tradycji nie naruszył, ale w zgodzie z nią traktował naukę (N) jako wyraz/obraz (realizację, uzewnętrznienie) i tylko wyraz rozumu (R). W nauce rozum ludzki miał się ujawniać, uzewnętrzniać.

Tymczasem faktycznie rozum ludzki (należałoby powiedzieć w jego aktualnym stanie, czyli R1) nie tylko się realizuje w aktualnym stanie nauki (N1), ale też jest przez naukę aktualną przeobrażany. Znaczy to, że przez tworzenie każdego aktualnego stanu nauki jest generowany, tworzony nowy stan rozumu ludzkiego (jakiś R2, R3 ... Rn). I tu wracam do problemu związanego z techniką komputerową, w dyskusjach filozoficznych toczonych od dawna w związku z tą techniką odtwarzany jest bowiem problem kantowski, łącznie z kantowskim jego uproszczeniem. Dyskusje filozoficzne (choć nie tylko filozoficzne) na temat komputeryzacji wyeksponowały problem komputerowego modelowania ludzkiego umysłu: czy to jest możliwe, do jakiego stopnia jest możliwe, czy komputer myśli? Powtarzam, jest to w istocie kantowski problem. Kant rozstrzygał go w sposób jednoznacznie pozytywny, przyjmując, że pewna zewnętrzna struktura (u niego — nauka) jest uzewnętrznionym wyrazem/odzwierciedleniem struktury samego rozumu.

A tymczasem to, co się faktycznie dzieje, daleko wykracza poza tak stawiany problem. Pozytywna (choć z pewnym ograniczeniem) odpowiedź na wyżej postawione pytanie jest trywialnie oczywista: tak, zasady działania komputerowego są odzwierciedleniem zasad działania ludzkiego umysłu (rozumu), których ten umysł się wcześniej, za pomocą innych narzędzi i środków dorobił; bo umysł w każdej fazie swego istnienia jest zinterioryzowaną strukturą ludzkiego zewnętrznego, przedmiotowego działania.

Od samego początku ludzkich dziejów rozum ludzki rodził się i rozwijał przebiegając przemiennie dwie fazy: fazę działania przedmiotowego, zewnętrznego, fazę eksterioryzacji oraz fazę interioryzacji, subiektywności, fazę świata psychicznego. Każda z tych faz jest zawsze przejściem od fazy poprzedzającej i przeciwnej, będąc tamtej realizacją, ale realizacja ta nigdy

nie jest tylko realizacją; zawsze niesie ze sobą coś nowego, co jest twórczym dalszego twórczego rozwoju ludzkiego świata zewnętrznego i wewnętrznego lub czynnikiem jego patologizacji i destrukcji.

W tym miejscu zaryzykuję tezę, że w miarę rozwoju człowieka i ludzkich wspólnot rośnie znaczenie fazy zewnętrznej (zewnętrznych faz) rozwoju ludzkiego rozumu. Logika dziejów ludzkiego rozumu coraz bardziej wyznaczana jest przez logikę rozwoju cywilizacji i kultury, czyli przez ciąg zewnętrznych, przedmiotowych (także komputerowych) działań człowieka.

SUMMARY

The primary concern of a human being is the constant ordering of the chaos of objective reality, the world of "hard" (natural and social — collective and individual) entities and the world of "soft" entities, the world of symbolic objects, the domain of the spiritual culture. This concern is not a matter of preference but an existential necessity.

In general, the necessary condition of the existence of any kind of subjective life is a certain minimum of order in the domain of that subject's life. The process of life opposes entropy. However, a threat of a total annihilation of life comes from two opposed sides; the annihilation can be brought about by total chaos (extreme entropy) or by a total and final ordering. Real life takes place in the space between total chaos and the final order.

The activity of "reason" denotes those human activities which concern the ordering of the cognitive domain, i.e., the world of light, symbolic objects. The human ordering activity extends to a broader domain than the ordering activity of human reason. Man must constantly bring order into all domains of life: the domain of hard (natural, technological and social) objects, actions and interactions, and that of light objects (symbols, signs). Thus, when we talk about the ordering activity of reason we have in mind only one aspect of man's ordering activity, whose independence from the remaining aspects is an undeniable fact, even though it is only relative and partial in nature.

The authentically living human reason is constantly introducing order, which is constantly attacked by a chaotic, diversified, irrational matter with a constant chance of (only a partial) success in this ordering.

Death/degeneration of reason can come from both sides. It can come as a total flood of chaos (irrationality), which means the end of any effective ordering of the world, or as the total triumph ("The Seventh Day") of order, or the total ordering of chaos that has been generated earlier and the blocking of any possibility of its reemergence within a given (e.g. social) system. When reason becomes completely unemployed, it loses its application, and so ceases to exist. Thus, what is usually called irrationality (chaos, diversity) constitutes the condition of the existence and functioning of reason and rationality. Irrationality (chaos) is the condition of reason's existence only when, and insofar as, it can be overcome.