

Dariusz Łukasiewicz
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Kazimierz Ajdukiewicz o światopoglądzie i jedności filozofii

Kazimierz Ajdukiewicz jest zaliczany do jednego z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a nawet, jak to ostatnio sformułował Jacek J. Jadacki, jest to „najwybitniejszy nasz filozof ubiegłego stulecia” (Jadacki 2013: 459). Mimo wszystko, jak dotąd przynajmniej, nie powstało całościowe i krytyczne opracowanie wszystkich jego poglądów¹. Głównie zaś, gdy dokonuje się analizy jego dokonań, obejmuje ona szeroko pojętą semiotykę, teorię poznania, metodologię nauk czy też dydaktykę nauczania logiki.

Jego ogólne stanowisko filozoficzne, podobnie, jak stanowisko całej szkoły – założonej przez Kazimierza Twardowskiego – bliskie jest, pod pewnymi względami, logicznemu pozytywizmowi głoszonemu przez członków Koła Wiedeńskiego. Przede wszystkim, szkoła lwowsko-warszawska, chociaż nie była, co warto zawsze podkreślać, polską wersją logicznego empiryzmu, dzieliła z nim przeświadczenie o doniosłości metod naukowych w uprawianiu filozofii. Chodziło głównie o precyzję języka w filozofii i unikanie pozbawionych uzasadnienia twierdzeń. Ten ostatni postulat wyraził właśnie Ajdukiewicz, gdy wprowadził w 1934 r. termin „logiczny antyirracjonalizm”. Później Ajdukiewicz używał prostszej nazwy: „antyirracjonalizm”. Jan Woleński zaś posłużył się innym jeszcze terminem dla określenia stanowiska metafizycznego szkoły lwowsko-warszawskiej. Użył mianowicie określenia „logiczny racjonalizm” (1987). To ostatnie określenie wyraża może najdokładniej najbardziej specyficzną cechę metafizologii całej szkoły, czyli uprawianie filozofii za pomocą nowoczesnej logiki.

Logika miała być nie tylko skutecznym narzędziem uprawiania nauki i rzetelnej filozofii, lecz miała wręcz doniosłość społeczną, polityczną i egzystencjalną. Polityczne i społeczne znaczenie logiki, zwłaszcza zaś kultury logicznej, polegało

¹ Choć w ostatnich latach pojawiły się już pewne próby ogólniejszego omówienia poglądów filozoficznych K. Ajdukiewicza, żeby wspomnieć prace Anny Jedynek (2003) i Ryszarda Wójcickiego (1999).

na tym, że miała ona zapobiec szerzeniu się doktryn irracjonalnych, zdolnych do tworzenia warunków sprzyjających różnym formom zła. Ten intelektualistyczny projekt społeczny nawiązywał jeszcze do klasycznej i utopijnej doktryny moralnej Sokratesa, że kto porządnie myśli, ten i dobrze, w moralnym sensie, postępuje. Bo kto porządnie, logicznie myśli, ten wie, co jest dobrem, a kto wie, co jest dobre, ten będzie czynił dobro, a zła unikał. Jeśli zaś projekt logicznego racjonalizmu udałooby się wdrożyć powszechnie, społeczeństwa ludzkie toczyłoby życie spokojne, wolne od konfliktów, żyjąc w pełnej harmonii wewnętrznej. Tadeusz Czeżowski wyraził to syntetycznie w ten sposób:

Społeczeństwo o wysokiej kulturze logicznej staje się bardziej jednomyślne i zwarte, nie drogą zewnętrznego przymusu, lecz dzięki temu, iż w logice znajduje drogowskazy chroniące przed zejściem na błędne drogi namiętności i rozbitcia. (Czeżowski 1969: 190)

Logika, czy szerzej logiczny racjonalizm, poza doniosłością społeczną, miał chyba również jeszcze właśnie wymiar egzystencjalny. Kto głosi przekonania uzasadnione, i głosi je ze stanowczością proporcjonalną do stopnia uzasadnienia, ten ani sobie ani innym krzywdy nie robi. Kto zaś krzywdy nie czyni, ten i szczęśliwe, dobre życie będzie prowadził, o ile inne czynniki nie staną na przeszkodzie. A gdyby komuś udało się życie poświęcić dociekaniom naukowym, zatem działalności zorientowanej na czynne wdrażanie logicznego racjonalizmu w praktyce życia, ten żyłby życiem najszczytniejszym, jakie się człowiekowi może przydarzyć (Ajdukiewicz 1965a: 316). W ten sposób polscy logiczni racjoniści ze szkoły Twardowskiego głosili już idee bliskie nie tylko Kołu Wiedeńskiemu, ale Arystotelesowi, który widział najwyższe szczęście człowieka w teoretycznej kontemplacji wiecznych prawd o niezmiennych formach rzeczy.

Zwięzle wyraził ideę doniosłości społecznej i egzystencjalnej logiki i kultury logicznej sam Ajdukiewicz, mówiąc dobitnie: „Krzewiąc kulturę logiczną, przygotowujemy bowiem grunt pod naukowy pogląd na świat, a przez to torujemy drogę do postępu” (Ajdukiewicz, 1965b: 142).

W przeciwieństwie jednak do pozytywistów wiedeńskich, Polacy, choć tak wierzyli w doniosłość logiki, nie redukowali filozofii do logiki czy też do logicznej analizy języka naukowego. Bardzo dobrze widać to w tezie Ajdukiewicza o jedności filozofii, czyli jedności trzech zasadniczych dyscyplin filozoficznych: metafizyki, teorii poznania i etyki (Ajdukiewicz 2003: 150). Z tezy o jedności filozofii wynika dalej jasno, że filozofia nie redukuje się do roli narzędzia pomocniczego nauk formalnych i przyrodniczych.

Zadaniem tego tekstu jest właśnie przedstawienie tezy Ajdukiewicza o jedności filozofii w kontekście jego koncepcji poglądu na świat. Teza ta została sformułowana przez niego samego w kontekście jego teorii światopoglądu i w tym kontekście właśnie należy ją przedstawić². Teza o jedności filozofii, nawiasem mówiąc, jest jesz-

² Zagadnienie światopoglądu, choć nie było głównym tematem dociekań, zawsze pojawiał się w myśli wybitnych przedstawicieli szkoły. Pisali o światopoglądzie Kazimierz Twardowski, cytowany Tadeusz Cze-

cze jednym świadectwem siły dziedzictwa Franciszka Brentany w filozofii polskiej. Brentano właśnie był tym, który obok Bernarda Bolzano, odnowił myśl klasyczną we współczesnej filozofii, a cechą istotną tej myśli było wzajemne powiązanie różnych podstawowych dyscyplin filozofii przynajmniej metodologicznie wbrew tak licznym, późniejszym tendencjom redukcjonistycznym: antymetafizycznym i antyfilozoficznym.

Rozwijając argumentację na rzecz tezy o jedności filozofii i jej znaczeniu dla zagadnień światopoglądowych Ajdukiewicz wskazywał przede wszystkim na związki pomiędzy poglądem na świat a etyką. Etyka, będąc teorią normatywną, regulującą ludzkie zachowania, zbudowana jest na ocenach, czyli pewnych sądach wartościujących. Szczególnie dwa rodzaje sądów wartościujących mają znaczenie etyczne dla człowieka. Są to oceny eudaimoniczne oraz oceny moralne. Oceny eudaimoniczne wskazują na dobro, do którego należy dążyć, aby osiągnąć szczęście, a oceny moralne wskazują na obowiązki, jakie należy spełniać, aby uczynić zadość wymaganiom moralności (Ajdukiewicz 2003: 145). Oceny są, według Ajdukiewicza, pewnymi sądami, wyrażalnymi w zdaniach, opartymi na uczuciach („uczuciowym odniesieniu”). Sądy te są, podobnie jak sądy oparte na doświadczeniu zmysłowym, prawdziwe albo fałszywe, podlegają sprawdzeniu i mogą być wydawane bez dostatecznego uzasadnienia, są więc, podobnie jak sądy oparte na percepcji, podatne na błąd (Ajdukiewicz 1965a: 347). Uczucia są doświadczeniem przyjemności, albo przykrości. Interesujące jest w koncepcji uczuć (emocji) Ajdukiewicza to, że nie ma uczuć pozbawionych składnika intelektualnego. Uczucia wobec jakiegoś obiektu zależne są bowiem od wiedzy posiadanej na jego temat (Ajdukiewicz 2003: 144). W wypadku zaś ocen eudaimonicznych i moralnych, chodzi o zbiór naszych ogólnych przekonań na temat świata i człowieka, czyli o pogląd na świat. Najkrócej ujmując myśl Ajdukiewicza: oceny oparte są na uczuciach, uczucia zaś są kształtowane przez pogląd na świat. W ten sposób etyka zależna jest od światopoglądu. Chodzi o to, jak sugeruje Ajdukiewicz, żeby światopogląd był stabilny, trwały, ponieważ to gwarantuje stałość ocen moralnych, a od nich zależy zachowanie jednostki i jakość życia społecznego. Światopogląd zaś jest stabilny i ostateczny (trwały i niezmienny), uważał Ajdukiewicz, gdy cechuje się szerokością horyzontu myślowego. Horyzont myślowy to po prostu zbiór wszystkich naszych przekonań, jakimi dysponujemy lub jakie bylibyśmy gotowi uznać za prawdziwe i własne zarazem. Światopogląd to pewna klasa naszych przekonań należąca do horyzontu myślowego, wyróżniona w nim ze względu na ich rolę w powstawaniu ocen moralnych. Mówiąc zwięźle: światopogląd jest częścią właściwą horyzontu myślowego. Ajdukiewicz zauważył, że horyzont myślowy może być zaściankowy lub rozległy. Kryterium „zaściankowości” horyzontu myślowego jest wystąpienie zmiany ocen moralnych, gdy nabywamy pewne nowe przekonania. Nabycie nowych przekonań pod wpływem, których wydajemy inne

zowski oraz Józef M. Bocheński, Tadeusz Kotarbiński i właśnie Kazimierz Ajdukiewicz (Brożek 2011). W ten sposób światopogląd (pogląd na świat) był zagadnieniem filozoficznym dla wybitnych przedstawicieli szkoły Twardowskiego.

oceny moralne niż dotychczas (dokładniej o innej wartości logicznej lub o innym przedmiocie), jest poszerzeniem horyzontu myślowego. Poszerzenie horyzontu myślowego powodujące zmianę ocen moralnych jest równoznaczne ze zmianą światopoglądu. Światopogląd, który ulega zmianie, gdy następuje poszerzenie horyzontu myślowego, nazwa Ajdukiewicz „prowizorycznym”. Światopogląd, który nie ulega zmianie, gdy następuje poszerzenie horyzontu myślowego, nazywa „ostatecznym”. Ostateczny pogląd na świat gwarantuje niezmiennosc ocen moralnych i pewną, jak można sądzić, konsekwencję oraz przewidywalność zachowań jednostkowych i społecznych.

Ze względu na sposób nabywania światopoglądu (horyzontu myślowego) światopoglądy można podzielić na nabywane przez tradycję (Ajdukiewicz wskazuje tu głównie na światopogląd religijny) i bezkrytycznie, czyli ani nie oparte na namyśle własnym, ani nie oparte na własnym doświadczeniu, oraz te nabywane krytycznie.

Należy pamiętać, że sam Ajdukiewicz nie dokonał jakiegoś szczegółowego opisu światopoglądów, raczej jedynie sformułował dość luźne sugestie, na podstawie których można rozbudowywać jego pierwotne klasyfikacje. Warto zwrócić też uwagę na dwie dalsze kwestie związane z teorią światopoglądu wyłożoną przez Ajdukiewicza. Po pierwsze, Ajdukiewicza emocjonalna koncepcja doświadczenia aksjologicznego przypomina założenia obecne w najsłynniejszej być może jego idei, czyli w radykalnym konwencjonalizmie. Zgodnie z tezą radykalnego konwencjonalizmu, nie istnieje doświadczenie niezależne od aparatury pojęciowej danego języka. Nie da się rozdzielić składnika empirycznego od pojęciowego (Woleński 1985: 197). Po drugie, koncepcja światopoglądu, za jaką Ajdukiewicz się wyraźnie opowiada, jest kognitywna w tym sensie, że światopogląd – jako złożony z przekonań posiadających wartość logiczną – może być rzetelnym opisem świata, do którego się odnosi. Kognitywna koncepcja światopoglądu, typowa zresztą, niemalże dla całej szkoły lwowsko-warszawskiej, staje, np. w opozycji do teorii non-kognitywistycznej Wilhelma Diltheya i Georga Simmla, głoszącej, że pogląd na świat jest jedynie ekspresją osobowości. I jako taka ekspresja podlega tylko ewaluacji psychologicznej dokonanej w kategoriach „autentyczności” lub nieautentyczności, a nie w kategoriach wartości logicznych, czyli prawdy i fałszu, czy też metodologicznych, czyli racjonalności i irracjonalności. Kolejny istotny element teorii światopoglądu Ajdukiewicza, specyficzny dla jego stanowiska, to aplikacja teorii poznania w celu uzyskania konkluzji metafizycznych, dotyczących fundamentalnej kwestii tego, co naprawdę istnieje. Pogląd na świat bowiem ma swój przedmiot, którym jest w ostatecznej instancji właśnie świat i jego natura. Fundamentalne znaczenie odegrały tu słynne analizy krytyczne idealizmu subiektywnego i obiektywnego, jakich dokonał Ajdukiewicz. Niepodważalną zasługą Ajdukiewicza jest tu zarówno rekonstrukcja stanowisk idealizmu subiektywnego (Berkeleya) i idealizmu obiektywnego (neokantyzmu), jak i semantyczna argumentacja, której konkluzja głosiła, że oba te stanowiska idealistyczne są błędne i

nie do utrzymania. Wniosek metafizyczny z tych analiz epistemologicznych był taki, że świat przyrody nie jest wiązką przeżyć żadnego podmiotu duchowego, w tym Boga, jak głosił to właśnie Berkeley oraz że świat przyrody a także indywidualne ludzkie podmioty (jaźnie) nie są konstrukcjami ducha obiektywnego, pojętego czy to jako nieskończony zbiór sądów logicznych, czy zbiór norm transcendentnych, jak uczyli idealiści obiektywni (Hegel, neokantyści). W kwestii źródeł poznania Ajdukiewicz opowiedział się natomiast zdecydowanie za empiryzmem przeciwko aprioryzmowi, a w kwestii granic poznania właśnie za realizmem przeciwko idealizmowi. Znaczyło to, że głosił on pogląd, że naprawdę, a nie jedynie przenośnie, intencjonalnie tylko, istnieje świat przyrody oraz istnieją indywidualne podmioty zdolne do poznania tego jedynie istniejącego świata, a źródłem poznania tego transcendentnego świata są zmysły, czyli doświadczenie. Wynikało z tego, że nie istnieje inny, bardziej rzeczywisty i wartościowy świat, niż świat dany nam w doświadczeniu.

Przy tym doświadczenie pojmował Ajdukiewicz zaskakująco szeroko, zwłaszcza w stosunku do przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, ale podobnie szeroko, jak inni uczniowie Twardowskiego. Doświadczeniem było dla niego zarówno doświadczenie zewnętrzne (ekstraspekcja), jak i doświadczenie wewnętrzne (introspekcja). Przy czym wydaje się, że zarówno ekstraspekcja, jak i introspekcja obejmują też doświadczenie aksjologiczne, czyli poznanie wartości moralnych i estetycznych. I właśnie to poznanie wartości w aktach emocji (odniesieniach uczuciowych) jest podstawą ocen eudaimonicznych i moralnych będących z kolei podstawą etyki.

Realizm Ajdukiewicza polegał więc na tym, że istnieje świat dany nam w ekstraspekcji (przedmioty transcendentne) i istnieje jaźń (dusza) pojęta jako cielesny uduchowiony podmiot poznający zarówno różnego rodzaju szeroko pojęte obiekty dane w ekstraspekcji i introspekcji oraz ich wartości. Wartości zaś nie są iluzją, swoistą projekcją uczuć, lecz bytem transcendentnym wobec wszelkiego doświadczenia.

Z tych analiz epistemologicznych i ich metafizycznych konsekwencji, czyli z realizmu i empiryzmu, wyciągnął Ajdukiewicz wniosek dotyczący zasad konstrukcji poglądu na świat. Skoro tym, co naprawdę istnieje, jest świat dany nam w doświadczeniu, to dążąc do konstrukcji światopoglądu osadzonego w rozległym horyzoncie myślowym, zatem dążąc do światopoglądu ostatecznego, gwarantującego niezmiennosc ocen moralnych i eudaimonicznych, należy oprzeć ten światopogląd w horyzoncie myślowym zbudowanym na nauce. Nauka bowiem jest najlepszym narzędziem do badania świata danego w doświadczeniu. Ostateczny pogląd na świat powinien więc być naukowy (racjonalny) i tylko taki pogląd ze względu na rozległość horyzontu myślowego, w którym jest osadzony, gwarantuje niezmiennosc etyki i spójność zachowań jednostek i wspólnot ludzkich.

Taka była teoria światopoglądu Ajdukiewicza. Konstrukcja naukowego poglądu na świat była zarazem egzemplifikacją tezy Ajdukiewicza o jedności trzech podstawowych dyscyplin filozoficznych: teorii poznania, metafizyki i etyki. Teoria poznania implikuje wnioski metafizyczne, wchodzące w skład poglądu

na świat, a pogląd na świat współokreśla uczucia, na których oparte są oceny eudaimoniczne i moralne. W ten właśnie sposób teoria poznania jest podstawą metafizyki i etyki.

Naszkirowana powyżej koncepcja światopoglądu Ajdukiewicza została zastosowana przez niego również do prezentacji i analizy światopoglądu religijnego. Przy tej okazji też Ajdukiewicz dostarczył dalszych argumentów na rzecz tezy o jedności podstawowych dyscyplin filozoficznych. Z tego również powodu warto prześledzić genezę i strukturę religijnego poglądu na świat.

Światopogląd religijny jest oparty na określonej wierze religijnej, jest nabywany przeważnie drogą „sugerowania przekonań”, jest więc przyjmowany bezkrytycznie, jest ostateczny, przeto osadzony w rozległym horyzoncie myślowym (Ajdukiewicz 2003: 146). Rozległość horyzontu polega tu na ujmowaniu poza światem dostępnym w naturalnym doświadczeniu, także świata nadprzyrodzonego. Stanowi on trwałą podstawę ocen eudaimonicznych i moralnych. Tak scharakteryzowany światopogląd nie jest racjonalny, lecz irracjonalny. Nie jest racjonalny ze względu na bezkrytyczny sposób jego nabywania, oraz ze względu na uzasadnienie jego podstawowych twierdzeń. Uzasadnienie to nie polega na zastosowaniu naukowej metody postulującej uznawanie przekonań intersubiektywnie sprawdzalnych i intersubiektywnie komunikowalnych (Ajdukiewicz 2003: 49-50). Bezkrytyczny sposób nabywania światopoglądu stanowi o jego słabości. Słabość ta polega na tym, że wraz z pojawieniem się namysłu krytycznego nad podstawami własnego światopoglądu dochodzi do jego porzucenia. Wtedy jednak tracą oparcie oceny eudaimoniczne i moralne, a w konsekwencji człowiek traci orientację w świecie i nie wie, jak żyć. Ta sytuacja jest impulsem do poszukiwania nowego światopoglądu i powstania metafizyki: „metafizyka powstała w dziejach jako próba zastąpienia religijnego poglądu na świat samodzielnie zdobytym ostatecznym światopoglądem” (Ajdukiewicz 2003: 146). Powstała więc metafizyka jako spadkobierczyni religii, a głównym jej zadaniem było stworzenie ostatecznego poglądu na świat, lecz miał być to pogląd wyprowadzony nie z tradycji, lecz w wyniku racjonalnych dociekań (Ajdukiewicz 2003: 147).

To jest ciekawy i ważny element metafizyki Ajdukiewicza. Okazuje się bowiem, że zarówno pochodzenie, a także przedmiot i zadanie metafizyki jako dyscypliny filozoficznej są, jego zdaniem, niezrozumiałe bez odniesienia do religii. Główne bowiem zagadnienia metafizyki i jej twierdzenia zostały przejęte ze światopoglądu religijnego. Zagadnieniami tymi są: Bóg, nieśmiertelność duszy i wolność woli (Ajdukiewicz 2003: 147). Zagadnienia wyrastające z rozważań nad religią pojawiają się także w ramach zagadnień wyrastających z rozważań nad przyrodą. Rozważania o naturze przyrody, jej pochodzeniu i ustroju (celowość) bezpośrednio dotyczą problematyki Boga jako przyczyny, Stwórcy i opatrności kierującej światem. Dyskutowane w filozofii przyrody zagadnienie determinizmu i indeterminizmu, wiąże się z pojęciem powszechnej przyczynowości, to zaś wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem wolności woli (Ajdukiewicz 2003: 147). Jeśli

bowiem postanowienie woli jest tylko jednym z ogniw pośrednich w łańcuchu przyczyn i skutków – pisze referując spór determinizmu z indeterminizmem Ajdukiewicz – to wola nie jest wolna. Tylko bowiem, wydaje się, może być ona wolna, gdy jest pierwszą przyczyną pewnych postanowień i działań na nich opartych, a one wszystkie są jej skutkami (por. Jadacki 2013).

Badania nad naturą zjawisk psychicznych i ich relacji do zjawisk fizycznych prowadzą zaś do zagadnienia duszy jako podłoża zjawisk psychicznych, a pojęcie duszy jako podłoża zjawisk psychicznych prowadzi do pytania o trwałość duszy i do problemu jej nieśmiertelności. Znaczenie metafizyczne mają również, jak wspominaliśmy wyżej, zagadnienia wyrastające z teorii poznania. Kwestia źródeł i granic poznania rodzi pytania o naturę i pochodzenie świata danego nam w doświadczeniu. Wszystkie te rozważenia uzupełnione są o dążenia do precyzacji terminologicznej pojęć w nich występujących. Precyzacją pojęć występujących w rozważaniach metafizycznych zajmuje się ontologia jako jedna z subdyscyplin metafizycznych.

W ten oto sposób, analizując pochodzenie i przedmiot metafizyki, Ajdukiewicz doszedł do określenia metafizyki jako dyscypliny filozoficznej złożonej z czterech grup zagadnień: zagadnień wyrastających z rozważań nad teorią poznania, zagadnień wyrastających z rozważań nad przyrodą, z zagadnień wyrastających z rozważań nad religią oraz z zagadnień związanych z precyzacją pojęć stosowanych we wszystkich wymienionych wyżej subdyscyplinach metafizyki (Ajdukiewicz 2003: 137). Samą zaś metafizykę doprecyzował mówiąc, że jest to „dążenie do ogarnięcia horyzontów dość szerokich na to, aby oparte na nich oceny eudaimoniczne i moralne nie potrzebowały obawiać się rewizji, gdy horyzonty te ulegną rozszerzeniu” (Ajdukiewicz 2003: 149).

Tak pojęta metafizyka jest więc w ścisłym związku z poglądem na świat, skoro ma dostarczyć szerokich horyzontów, czyli również przekonań stanowiących oparcie dla etyki. Ma ona ponadto znaczenie praktyczne, bo kwestią praktyczną o najwyższej doniosłości życiowej w wymiarze jednostkowym i społecznym jest udzielnie odpowiedzi na pytania: „Do czego warto dążyć?” i „Jak powinno się postępować?”.

Ajdukiewicz zwrócił również uwagę na to, że zagadnienia metafizyczne, głównie te wyrastające z rozważań nad przyrodą i religią mają doniosłą rolę emocjonalną. Są one bowiem związane z silnymi i powszechnymi uczuciami ludzkimi. Do uczuć najsilniej związanych z pojęciem Boga zalicza Ajdukiewicz najwyższy zachwyt, cześć, pokorę i uległość (Ajdukiewicz 2003: 134). Nadto pojęcie Boga jest „wyrazem” tęsknot ludzi religijnych: ich potrzeby kultu, potrzeby opieki, wiary w sens i wartość własnego życia oraz sens świata, w zwycięstwo dobra nad złem (Ajdukiewicz 2003: 136). Z pojęciem duszy jako bytu niematerialnego i bezcielesnego związane jest – jak neutralnie i ostrożnie akcentuje Ajdukiewicz – ludzkie uczucie godności i autonomii. Gdybyśmy byli ciałami tylko, bylibyśmy „pionkami” w grze sił przyrody, pozbawionymi wolności i autonomii. Iluzją musiałoby być nasze poczucie wzniosłości i szlachetności. Z pojęciem duszy związane jest też – zauważa Ajdukiewicz – uczucie ufności w nasze dalsze trwanie po śmierci

ciała oraz w to, że zmarli, których kochaliśmy, istnieją nadal i że kiedyś dane nam będzie z nimi się znowu spotkać (Ajdukiewicz 2003: 113).

Twórca konwencjonalizmu radykalnego stara się wprawdzie wskazać, że nie wszystkie te uczucia – związane z pojęciem duszy niematerialnej – są nie do pogodzenia z materializmem, ale przyznaje, że ufność w życie po śmierci i wiara w ponowne spotkanie z ukochanymi osobami są, jeśli przyjąć materializm, nie do utrzymania. Dodaje przy tym, że „dla wielu” w tym leży tragizm doktryny materialistycznej i *de facto* ateistycznej (Ajdukiewicz 2003: 113).

Z wolnością woli wiąże się uczucie godności człowieka, polegające na tym, że człowiek jest panem swojego zachowania, i uczucie poniżenia, które towarzyszy myśli, że człowiek miałby być „tylko” składnikiem przyrody i „automatem” zdeterminowanym przez naturę (Ajdukiewicz 2003: 121). Przy czym wolność woli, o którą chodzi w rozważaniach nad uczuciami godności i autonomii, wyrażona jest w tezie, że akt woli jest wolny, gdy nie podlega prawom powszechnej przyczynowości przyrodniczej i gdy nie jest ogniwem pośrednim w łańcuchu przyczyn i skutków, lecz jest zawsze pierwszą przyczyną łańcucha przyczynowego. Ajdukiewicz stara się przy tym wskazać na okoliczność, że ta libertariańska, jak dziś mówimy, koncepcja wolności woli, nie była i nie jest jedyną i że obok niej występowała i występuje, koncepcja inna, próbująca godzić wolność z tak, czy inaczej pojętą determinacją i koniecznością (Ajdukiewicz 2003: 121).

Takie jest więc, według Ajdukiewicza, zaplecze, czy podstawa uczuciowa światopoglądu religijnego. W tym kontekście warto też tutaj zwrócić uwagę na fakt, pominięty chyba przez samego Ajdukiewicza, że nie tylko uczucia, na których oparte są nasze oceny eudaimoniczne i moralne, zależne są od światopoglądu osoby czy wspólnoty osób sądzących, lecz też światopogląd zależy od uczuć. Od uczuć, jakie ludzie żywią, zależy to, jaki pogląd na świat ostatecznie wybierają i stale akceptują. Czynniki emocjonalny odgrywa więc bardzo istotną rolę w teorii światopoglądu Ajdukiewicza. Nie rozstrzygam w tym miejscu, czy wobec tego należy uznać za iluzję przekonanie, że ludzie obierają światopogląd w wyniku krytycznego namysłu aktem wolnej decyzji uwarunkowanej, lecz nie zdeterminowanej siłą logiczną racji, czy też jest to akt zdeterminowany siłą uczuć motywujących do pewnej interpretacji wartościującej posiadane racje. Sprawa ta zapewne wypadnie różnie u poszczególnych jednostek.

Ajdukiewicz starał się być neutralny w omawianiu zagadnień światopoglądowych, ale jak zauważa Jan Woleński, w niejednej kwestii swoje poglądy i sympatie ujawniał (Woleński 2003, 8). Dlatego można powiedzieć coś nie tylko o koncepcji światopoglądu Ajdukiewicza, ale też o jego własnym światopoglądzie. Przede wszystkim sam zalecał on, żeby za ostateczny światopogląd obrać naukowy pogląd na świat, nie zaś religijny. Pisał o tym:

Jeżeli [metafizyk] w sprawie źródła poznania zajmie stanowisko empirystyczne, a w sprawie granic poznania stanowisko realistyczne, nie będzie widział potrzeby, ani możliwości szukania innego światopoglądu niż ten, którego dostarcza nauka oparta na doświadczeniu. (Ajdukiewicz 2003: 149)

Jak wiadomo sam właśnie był tym „metafizykiem”, który opowiedział się za empiryzmem i realizmem oraz uznał, że etyka nie powinna być oparta na przesłankach metafizycznych (Bogu, wolności woli i nieśmiertelności duszy), lecz winna być od nich niezależna (Ajdukiewicz 2003: 140).

Omawiając zagadnienia metafizyczne wyrastające z przyrody i religii, odniósł się krytycznie do twierdzeń, że istnieje Bóg, dusza nieśmiertelna oraz wolność woli pojęta na sposób libertariański. Na podstawie jego wypowiedzi wolno uznać, że twierdzeń tych nie uznawał ani za dobrze sformułowane (np. pojęcie Boga jest chwiejne i zmienne), ani za dostatecznie uzasadnione, co nie znaczy, że wyraźnie twierdził, że są one bezsensowne, jak czynili neopozytywiści. Można wprawdzie tu argumentować, że Ajdukiewicz, w zgodzie z doktryną logicznego empiryzmu, dopuszczał jedynie emocjonalny sens twierdzeń metafizycznych, odmawiając im jednakże sensu faktycznego. Interpretacja ta wydaje niespójna z całością poglądów Ajdukiewicza. Dwa są tu czynniki, które należy wziąć pod uwagę. Pierwszy, to sprzeczny z pozytywizmem logicznym postulat, że zdania aksjologiczne mające wartość logiczną, nie tylko nie są bezsensowne, ale podlegają logicznej ocenie. Mają nie tylko sens uczuciowy, ale i faktyczny. Dlaczego miałyby to nie dotyczyć twierdzeń metafizycznych opartych na religijnym przeżyciu? Druga okoliczność to broniona w ramach realizmu metafizycznego klasyczna teoria prawdy. Zdania, które nie są sprzeczne wewnątrznie, więc koniecznie fałszywe, są prawdziwe albo fałszywe. Prawda nie redukuje się tu do sprawdzalności empirycznej lub uzasadnionej stwierdzalności, bo polega właśnie na zgodności z rzeczywistością. Co najwyżej, nie potrafimy ustalić czy rozstrzygnąć, czy taka zgodność zachodzi. W wypadku więc twierdzeń metafizycznych opartych na religii nasuwałoby się przypuszczenie, że ich wartość logiczna jest nam nieznaną. Ajdukiewicz mógłby argumentować przeciwko takiej interpretacji swoich poglądów, że zdania teologiczne, w których występuje słowo „Bóg”, nie mają wartości logicznej, ponieważ słowo Bóg nie ma ustalonego znaczenia. Znaczenie to jest chwiejne i zmienne i podlega różnym interpretacjom. Chrześcijanie mogą się tu powołać na przykład na credo nicejskie, precyzujące nieco znaczenie słowa Bóg. Wówczas jednak wróciłaby kwestia wartości logicznej takich wypowiedzi. Przy takim ujęciu stanowisko Ajdukiewicza w kwestiach teologicznych byłoby bliskie agnostycyzmowi lub sceptycyzmowi.

Przeciwko agnostycznej interpretacji przekonań religijnych K. Ajdukiewicza można jednak odwołać się do metafizycznego realizmu wyprowadzonego z rozważań epistemologicznych. Jak pamiętamy, według tych ustaleń, świat dostępny w doświadczeniu jest jedynym naprawdę istniejącym i wartościowym światem. Jeśli tak, to świat naszego doświadczenia jest identyczny ze światem badanym przez naukę. Zatem Boga nie ma, jeśli mamy na myśli byt nadprzyrodzony, supranaturalny, istniejący poza światem badanym i dostępnym w nauce. Takie stanowisko nie jest agnostycyzmem, ale ateizmem. Nie twierdzimy przez to w tym miejscu, że Ajdukiewicz był ateistą, ale jedynie, że teza ateizmu może być wprowadzona ze pewnych jego wypowiedzi dotyczących poglądu na świat.

Koncepcja światopoglądu, którą przedstawił Ajdukiewicz oraz niektóre elementy preferowanego przez niego samego naukowego poglądu na świat mogą nasuwać pewne dalsze wątpliwości i pytania. Rozważmy cztery takie problemy.

Pierwszy problem dotyczy spójności cech stanowiących ostateczny pogląd na świat. Wydaje się z jednej strony, zgodnie z postulatami logicznego racjonalizmu, że kryterium wartościującym światopoglądy jest ich racjonalność. Z drugiej strony jednak zaletą światopoglądu, jak podkreślał sam Ajdukiewicz, ma być także jego „ostateczność”, gwarantująca niezmiennosc ocen eudaimonicznych i moralnych. Niezmiennosc ocen jest ważna, ponieważ gwarantuje stabilność i przewidywalność ludzkich zachowań w skali jednostkowej, a – w większym jeszcze stopniu – w skali społecznej. Racjonalność jest ważna, ponieważ ma chronić społeczeństwo przed nonsensem i fałszem (Ajdukiewicz 2003: 49). Otóż, ktoś mógłby zgłosić wątpliwość, że niezmiennosc i racjonalność światopoglądu są trudne do pogodzenia ze sobą. Cechą racjonalnej postawy jest gotowość do rewizji przekonań oraz stałe dążenie do poszerzania wiedzy (horyzontu myślowego), czyli również zmiany światopoglądu, lecz zmiana taka może pociągnąć zmianę ocen moralnych i eudaimonicznych. Możliwe, że Ajdukiewicz odpowiedziałby na tę wątpliwość, że im szerszy horyzont myślowy, im lepiej uzasadnione są przekonania do niego należące, tym bardziej stabilny i niewzruszony jest system ocen moralnych i eudaimonicznych oparty na racjonalnych fundamentach. Zatem ostateczny charakter poglądu na świat, jego niezmiennosc nie wyklucza się z racjonalnością przekonań tworzących ten pogląd, lecz przeciwnie, niezmiennosc i racjonalność dopełniają się i wspierają wzajemnie.

Zwróćmy też uwagę, i – to jest druga kwestia rodząca pewne wątpliwości – że, co podkreślał Ajdukiewicz, racjonalność przekonań i światopoglądu wiąże się z „kontrolą”. Poglądy, których nie można skontrolować (intersubiektywnie) nie są racjonalne. Otóż, jeśli tak, to powiązanie kontrolowalności z racjonalnością nie musi dyskwalifikować światopoglądu religijnego, który został przez Ajdukiewicza odrzucony na rzecz naukowego poglądu na świat jako irracjonalny. Przekonania religijne podlegają bowiem kontroli, nie podlegają jej jedynie religijne przeżycia (przeżycia mistyczne). Wyniki takiej kontroli streścił właśnie Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*, dając do zrozumienia, że przekonania religijne są nie dość ściśle sformułowane i uzasadnione. Skoro jednak można je jakoś intersubiektywnie skontrolować, i skonstatować, że nie mają wystarczającego uzasadnienia, to nie są one irracjonalne. Ajdukiewicz mógłby chyba tu ripostować, mówiąc, że, nie tyle same twierdzenia religijne są irracjonalne, co ich uznawanie z siłą nieproporcjonalną do stopnia ich uzasadnienia. Jednak, gdy są one uznawane z siłą proporcjonalną do stopnia ich uzasadnienia, to ich uznawanie nie jest nieracjonalne. Można je mianowicie racjonalnie uznawać jako hipotezy metafizyczne lub konstrukcje teoretyczne. Zatem twierdzenia religijne mogą być racjonalnie uznawane bez naruszania zasady intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności, pomimo ich słabego uzasadnienia. Trudno je wtedy jedynie

uznać jako przekonania tworzące pogląd na świat. Jednakże koncepcja metafizyki, jaką przyjął Ajdukiewicz, pozwala zdania religijne gdzieś ulokować. Nie są one więc skazane na zupełny metodologiczny niebyt. Mogą mianowicie funkcjonować w ramach ontologii precyzującej pojęcia Boga i Jego atrybutów oraz badającej spójność twierdzeń z takich pojęć złożonych. Zadanie takie nie wydaje się bezcelowe również w świetle konstatacji Ajdukiewicza, że pojęcie Boga, używane w dziejach filozofii jest chwiejne i zmienne (Ajdukiewicz 2003, 138). Zadnie to zostało zresztą podjęte przez będące katolicką odnogą Szkoły – Koło Krakowskie.

I trzeci problem, związany z jego teorią, to jest problem podstawy dla etyki niezależnej, w kontekście tezy o jedności filozofii. Jeśli bowiem etyka ma być oparta na światopoglądzie naukowym, to etyka niezależna, będzie „zależna” od światopoglądu, na którym jest oparta. Według zaleceń samego Ajdukiewicza ma to być światopogląd naukowy, oparty na naukach przyrodniczych, formalnych i filozoficznych. Otóż – ktoś mógłby stwierdzić – że nie bardzo wiadomo, jak wyprowadzić ze światopoglądu naukowego, np. przekonanie, którego bronił sam Ajdukiewicz, że cudze dobro należy stawiać na równi z dobrem własnym lub nawet wyżej. Czy wynika to, np. z jakichkolwiek ustaleń biologii, fizyki czy matematyki?

Odpowiedź na tę wątpliwość wydaje się oczywista z punktu widzenia stanowiska Ajdukiewicza i innych wybitnych zwolenników etyki niezależnej w Polsce, takich jak Tadeusz Czeżowski czy Tadeusz Kotarbiński. Nie chodzi o to, żeby oceny i normy etyki niezależnej wyprowadzać z poszczególnych nauk przyrodniczych, filozoficznych, czy w ogóle z jakichkolwiek nauk, ale o to, żeby konstruować etykę w sposób naukowy, czyli racjonalny. Metoda etyki naukowej polega na wyprowadzaniu jej z danych doświadczenia, moralnej, i, ogólniej, aksjologicznej empirii. W wypadku koncepcji samego Ajdukiewicza są to uczucia, których przedmiotem są wartości pewnych ludzkich czynów (postępków) czy wytworów (np. dzieł sztuki) lub natury (np. krajobrazu). Doświadczenia te są analogiczne do spostrzeżeń zmysłowych (Ajdukiewicz 1965a: 346-347). Sądy wartościujące oparte na uczuciach moralnych są intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. Warto zacytować w tym miejscu *in extenso* znamienne słowa Kazimierza Ajdukiewicza:

Przedmiotem uczucia, którego doznaję patrząc z upodobaniem na pewien krajobraz, jest ten krajobraz właśnie, gdyż w tym uczuciu naocznie dane mi jest jego piękno. Przedmiotem mojego uczucia odrazy moralnej wobec czyjegoś postępków jest ten postępek, gdy w tym uczuciu uobecnia mi się naocznie jego podłość. Podłość tę mam w tym uczuciu daną równie bezpośrednio, jak w spostrzeżeniu kwiatu maku mam daną jego czerwość. (Ajdukiewicz 1965a: 346-347)

Wyjaśnienie to jednak nie rozwiewa wszystkich wątpliwości. Jeśli bowiem podłość czynu jest dana z tym samym stopniem bezpośredniości, co czerwień maku, to można się zastanawiać nad możliwością zupełnego i adekwatnego wyrażenia treści tych doświadczeń w języku i ich intersubiektywną sprawdzalnością. Czy moje uczucie podłości pewnego postępków jest tej samej treści i intensywności, co

uczucie innej osoby względem danego czynu? I czym różnią się pod względem wyrażalności i obiektywności uczucia moralne od np. przeżyć mistycznych? Te ostatnie sam Ajdukiewicz uważał za irracjonalne (Ajdukiewicz 2003: 51-52). Zdawał sobie przy tym sprawę, że zupełne wyrażenie treści doświadczenia zmysłowego czy aksjologicznego jest praktycznie niemożliwe, i że często w opisie własnych doznań, np. bólu, musimy sięgać po język metaforyczny. Stąd językowa ekspresja subiektywnych przeżyć jest tylko schematyczna i abstrakcyjna. Mimo tych braków i niedoskonałości językowego wyrazu naszych bezpośrednich doznań, budujemy na nich, po odpowiednim ich opracowaniu, całą naszą wiedzę o świecie transcendentnym. Dlaczego więc przeżycia mistyczne, w których mistycy „przeżywają jak gdyby naoczne, bezpośrednie” istnienie Bóstwa, są irracjonalne, a doświadczenie piękna krajobrazu, w którym przeżywający doznaje istnienia „piękna”, są racjonalne? Różnica między tymi przeżyciami nie leży w samym języku wyrażającym ich treść. I język wyrażający przeżycia estetyczne (to samo dotyczy przeżyć moralnych), i język wyrażający przeżycia mistyczne, jest metaforyczny lub nieściśły.

Ajdukiewicz, odpowiadając na te wątpliwości, mógłby odwołać się do dwóch argumentów mających wykazać racjonalność spostrzeżeń zmysłowych i uczuć aksjologicznych (sądów na nich opartych) i irracjonalność przeżyć mistycznych (sądów na nich opartych). Powiedziałby zapewne, że przeżycia mistyczne są o wiele rzadsze i w treści dużo częściej rozbieżne ze sobą niż przeżycia zmysłowe i aksjologiczne (moralne). Ponadto, i co ważniejsze, sądy na nich oparte są niespójne z całą naszą wiedzą, z naszym myślowym horyzontem, obejmującym nasz naukowy pogląd na świat. Uznanie zdania, że istnieje Bóg, który jest Stwórcą świata, na podstawie przeżyć mistycznych, ma inny, niższy, stopień uzasadnienia niż uznanie zdania „Zabijanie niewinnych istot ludzkich jest złe” na podstawie uczucia wartości.

Po czwarte wreszcie, religijny pogląd na świat, o czym, jak wyżej pisaliśmy, wspominał Ajdukiewicz, wiąże się z uczuciami i potrzebami ludzkimi, takimi jak wiara w sens własnego życia i sens świata, wiara w dalsze istnienie najbliższych osób po śmierci, wiara w ostateczne zwycięstwo dobra nad złem itp. Ajdukiewicz nie rozważał tego, w jakim stopniu naukowy pogląd na świat, zaspokaja te uczucia i tęsknoty ludzkie. Dostrzegał jednak, w kontekście uwagi o materializmie, że „dla wielu” w tym właśnie leży tragizm doktryny materializmu, że nakazuje tę wiarę odrzucić. I podobnie naukowy pogląd na świat nakazuje tę wiarę odrzucić. Nauka, ani też filozofia, jak relacjonował to sam Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* nie dostarcza bowiem żadnego uzasadnienia dla twierdzeń na tej wierze i uczuciach opartych. Dla wielu więc naukowy pogląd na świat jawić się może jako pogląd tragiczny. Mimo wszystko Ajdukiewicz zdecydowanie rekomendował jego przyjęcie, być może zresztą dla niego samego nie był to pogląd tragiczny, pisał jedynie dla wielu, a to oczywiście nie znaczy, że dla wszystkich. Rekomendacja ta była konsekwencją założeń logicznego racjonalizmu, którego społeczną doniosłość Ajdukiewicz opisywał tymi słowami:

[...] głos racjonalisty jest zdrowym odruchem społecznym, jest aktem samoobrony społeczeństwa przed niebezpieczeństwem opanowania go przez niekontrolowane czynniki, wśród których może znajdować się zarówno święty, głoszący objawienie, jak również obłąkaniec, głoszący wytwory swej chorobliwej umysłowości, jak wreszcie oszust pragnący dla niecznych i egoistycznych celów zyskać wyznawców dla pewnych poglądów i haseł. Lepiej pożywać pewną, choć skromną strawę rozumu niż w obawie, by nie przeoczyć głosu Prawdy, pozwolić na pożywanie wszelkiej nie skontrolowanej strawy, która może częściej jest trucizną niż zdrowym i zbawiennym pokarmem. (Ajdukiewicz 2003: 52)

Jest to wysoce frapujący manifest logicznego racjonalizmu, który zasługuje sam w sobie na odrębną analizę. Należy też stale pamiętać, w jakich okolicznościach historycznych powstawał ten tekst. Był to czas, gdy niedawno jeszcze panował faszyzm w Niemczech, a w Związku Sowieckim i – od zakończenia II wojny światowej w Polsce – dominowała, przynajmniej oficjalnie i z politycznego nadania, ideologia marksistowska. Należy też pamiętać o osobistych losach Ajdukiewicza, który był żołnierzem w czasie pierwszej wojny światowej. Uczestniczył w walkach przeciwko bolszewikom w roku 1920. Spędził ciężkie lata okupacji z żoną Marią we Lwowie. Przeżywał los swojego syna Bronisława, gdy ten latał w bombowcach RAF-u nad Niemcami w czasie wojny (Zieliński 2013: 25). Po wojnie musiał opuścić Lwów i uniwersytet, z którymi był przez długie lata związany. Żył w czasach apokaliptycznych zbrodni i potworności. Jego poglądy zaś, podobnie jak poglądy całej szkoły lwowsko-warszawskiej, stały się obiektem zjadliwej i zarazem bezpodstawnej krytyki ze strony ideologów marksizmu (Schaff 1952). Ten osobisty kontekst może być pewnym wyjaśnieniem minimalizmu światopoglądowego, który zdaje się zaznaczać w cytowanych wyżej słowach. Minimalizm ten jest też i pewnym radykalizmem, skoro w imię obrony przed ideologiczną trucizną, gotów jest on odrzucić i potencjalne „objawienie głoszone przez świętego”. Pamiętać też trzeba o silnej sympatii Ajdukiewicza do ruchu i programu Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu. Mimo tej sympatii jednak, podkreślmy, Ajdukiewicz bronił autonomii filozofii, wyrażonej w tezie o jedności dyscyplin filozoficznych, i widział dla niej wielkie zadanie o znaczeniu praktycznym; dostarczenia teoretycznych podstaw dla odpowiedzi na pytanie: jak żyć?

Literatura

- K. Ajdukiewicz, 1965a. *Język i poznanie*. T. 1. Państwowe Wydawnictw Naukowe: Warszawa.
- K. Ajdukiewicz, 1965b. *Język i poznanie*. T. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.
- K. Ajdukiewicz, 2003. *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania i metafizyka*. Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia: Kęty.

- A. Brożek, 2011. Światopogląd a filozofia – charakterystyka systematyczna. [W:] S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej, Wydawnictwo KUL. Lublin: 17-19.
- T. Czeżowski, 1969. *Odczyty Filozoficzne*. Wyd. II, rozszerzone. Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego. Toruń.
- J. Jadacki, 2013. *Twórczość i wolność w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”. Nr 4 (88): 459-468.
- A. Jedynek, 2003. *Ajdukiewicz*. Wiedza Powszechna. Warszawa.
- K. Policki, 2005. *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J.I.M. Bocheńskiego OP*. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Wrocław.
- A. Schaff, 1952. *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza*. Książka i Wiedza. Warszawa.
- J. Woleński, 1985. *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa.
- J. Woleński, 2003. *Wstęp*. [W:] K. Ajdukiewicz, 2003. Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania i metafizyka. Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia. Kęty: 3-10.
- R. Wójcicki, 1999. *Ajdukiewicz. Teoria znaczenia*. Prószyński i S-ka. Warszawa.
- A. Zieliński, 2013. *Życie trudne, ale pogodne*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”. Nr 4(88): 21-26.

Dariusz Łukasiewicz

Kazimierz Ajdukiewicz on World-View and Unity of Philosophy

Abstract

The aim of this paper is to present Kazimierz Ajdukiewicz's views on the concept of world-view and rationality of religious beliefs. The following presentation is closely related to his "unity thesis", formulated by Ajdukiewicz himself and claiming that there are close connections among the basic philosophical disciplines: epistemology, metaphysics and ethics. The unity thesis adds to the evidence for a great influence of Franz Brentano and Bernard Bolzano on Polish philosophy. Both thinkers renewed some classical ideas in the philosophy of the nineteenth century and one of the essential features thereof was a close connection of basic philosophical disciplines. Such a non-reductive approach to philosophy was rejected by the positivist movement and also by pragmatism and Marxism, which were anti-metaphysically and anti-philosophically oriented.

Keywords: Ajdukiewicz, beliefs, world-view, unity of philosophy, logical rationalism.