

Wilhelm Windelband

Wola prawdy : (przemówienie z okazji święta Uniwersytetu w Heidelbergu wygłoszone 22 listopada 1909 roku)

Folia Philosophica 26, 45-58

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wilhelm Windelband

Wola prawdy

(przemówienie z okazji święta Uniwersytetu
w Heidelbergu wygłoszone 22 listopada 1909 roku)

Szanowni Państwo!

Dostojni Koledzy Akademiccy!

Drodzy Zgromadzeni!

Z okazji kolejnego święta jubileuszu założenia Uniwersytetu dokonujemy, jak zawsze, obrachunku z mijającego roku jego pracy i obecnej kondycji wobec nas samych oraz kręgu jego przyjaciół. Święto to jest tradycyjnie poprzedzone przemówieniem Prorektora, w którym ma zrelacjonować udział naszej Uczelni w życiu naukowym oraz omówić wybrany temat z jego szczegółowej dziedziny badań. Gdy w naszych czasach przed tym zadaniem staje przedstawiciel filozofii, znajduje się on z jednej strony w szczęśliwym, z drugiej zaś strony — trudnym położeniu, gdyż musi w swej relacji wybrać spośród wielu zagadnień takie, które nurtują współczesną filozofię, a zarazem są interesujące nie tylko dla jej wąskiego kręgu. Słowo filozofii już od dawien dawna znajduje oddźwięk w życiu naszego narodu. Wszystkie kręgi społeczne w sposób żywotny i niecierpiący zwłoki podkreślają — wobec ujawniającego się w wielu postaciach niepokoju oraz gorączkowego pośpiechu coraz szybciej ewoluującej kultury zewnętrznej — potrzebę skoncentrowanego namysłu nad sobą i ratowania wewnętrznej pewności. Znacznie częściej, znacznie poważniej i w zdecydowanie pełniejszej niż kiedyś postaci w badaniach poszczególnych nauk odżywa dziś pragnienie zrozumienia wspólnych podstaw i ostatecznego celu ludzkiego poznania. Pod presją życia rodzi się potrzeba światopoglądu, który zdoła zapewnić, wręcz zagwarantować wiedzę. A to w samych naukach skłania do szerszego metodologicznego namysłu,

który niekiedy naraża na wątpliwości i niebezpieczeństwo świeża oraz pozbawioną uprzedzeń — dokonywaną również w ramach samej filozofii — pracą badawczą.

Jeżeli chcemy spróbować sprawiedliwie ocenić tę sytuację, naświetlając centralny problem, to możemy się spodziewać, że najszybciej dotrzemy do źródeł, gdy pokażemy, jak na nowo kształtuje się we współczesnej filozofii, oraz w jej różnych kierunkach, samo pojęcie prawdy. Gdy podsumujemy to, co łącznie charakteryzuje wszystkie dotyczące tego [pojęcia — T.K.] teorie współczesne, okaże się, że ostatecznie wszystkie one są zgodne co do tego, że prawdę należy traktować z takiego punktu widzenia, według którego jest ona celem naszej pracy, wartością naszych dążeń, nabywanym przez nas dobrem, przedmiotem naszych aktów woli. Kiedy mówimy o woli prawdy, ujmujemy podstawowy problem teorii poznania w jego specyficznym nowożytnym aspekcie. Chciałbym Państwa zaprosić do krytycznego rozważenia tego, co ten sposób rozważania wnosi do problemu prawdy, oraz tego, czego nie pozwala osiągnąć.

Zrozumiałe, że ten sposób rozwinięcia problemu prawdy na podstawie [pojęcia — T.K.] woli prawdy najściślej wiąże się z woluntarystyczną tendencją, którą myślenie filozoficzne przez całe poprzednie stulecie przyjmowało zawsze za oczywistą i pewną. Ów związek bardzo często brany pod uwagę, najjaśniej został wyrażony tutaj — w Heidelbergu — podczas zeszłorocznego kongresu przez najznamiętszego współczesnego amerykańskiego filozofa Josiaha Royce'a¹. Woluntaryzm ma swe korzenie w istocie nowoczesnego życia, w jego podkreślaniu wartości aktu woli (*Wollen*) i działania, w jego odwróceniu się od wszelkiej bezowocnej teorii, w jego namiętnym dążeniu do czynu, w odwróceniu się od refleksji ku tworzeniu. My, Niemcy, uważamy wprawdzie, że jest to uzasadnione specyfiką naszych historyczno-narodowych przeżyć i faktycznie wyraża się to w nich bardzo dobitnie. Doznajemy jednak tego woluntaryzmu we wszystkich warstwach współczesnego bytu, w zapale naszego politycznego i społecznego dążenia, w gorączkowym poszukiwaniu właściwej drogi w naszym systemie oświaty, w całej strukturze naszych społecznych wartościowań. W gruncie rzeczy jednak ów zwrot dokonał się w równej mierze w całym międzynarodowym życiu duchowym. Wszędzie teoretyczne i dianoetyczne ideały wielkiego osiemnastego wieku uległy pod naporem zwycięskiego marszu praktycznego poglądu na życie i świat.

¹ Podczas Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, który odbył się we wrześniu 1908 roku w Heidelbergu, Josiah Royce wygłosił wykład pt. *The Problem of Truth in Light of Recent Discussion* (przyp. — T.K.).

Z metafizycznych koncepcji w nowożytnej filozofii — począwszy od Johanna Gottlieba Fichtego i Arthura Schopenhauera aż po Nicolaia Hartmanna i Friedricha Wilhelma Nietzschego, od Maine'a de Birana do Jeana Marie Guyau i Henriego Bergsona — pozostało poszukiwanie wewnętrznej istoty, bytu i sensu wszelkiej rzeczywistości w woli. Czy możemy się dziwić temu, że w tych czasach również prawdę traktuje się w woluntarystyczny sposób? Jeśli mamy zrozumieć cały świat fenomenów, to nasuwa się pytanie o rolę, jaką odgrywa we wszechogarniającym rozkwicie woli nasza wola prawdy, która określa całe nasze poznanie.

Na tak postawione pytanie pierwszą odpowiedź znajdujemy w dziedzinie psychologii. Lepiej zrozumiemy, dlaczego problem prawdy przyjął takie sformułowanie, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że poprzedzają nas dziesięciolecia, w których psychologia wraz z historią filozofii uchodziła za smutny surogat samej filozofii. Jest to tym bardziej zadziwiające, że w pełnym rozwoju współczesnej filozofii ta faza jeszcze tu i ówdzie została — niestety — sztucznie zachowana na uniwersytetach (i nieomal tylko na nich) jako pozostałość. Tym bardziej musimy się liczyć z jej skutkami w [sposobie — T.K.] stawiania problemu i w uzależnionym od niego kształtowaniu pojęć.

Psychologiczne podejście łączy jednak w dużym stopniu wolę prawdy z całym ludzkim życiem, pełnym popędów (*Trieb*) oraz pożądań (*Be-gierde*). W tym kontekście — stosownie do stopnia rozwoju — każdy poszczególny odruch może wynikać ze związków z innymi [odruchami — T.K.] oraz brać w nich udział. Ten teleologiczny związek polega na tym, że gdy chce się czegoś ze względu na coś innego, w ciągłej wymianie, we wzajemnym przenoszeniu (*Übertragung*) pozytywnych i negatywnych wartości, wówczas środki stają się celami, a cele środkami. Okazuje się jednak, że wola prawdy w żadnym razie nie należy do pierwotnych, oczywistych i źródłowych wartościowań. Przedstawienia powstają i przeobrażają się mimowolnie w naszych elementarnych wzajemnych relacjach ze środowiskiem; odbieramy je jako pożądane lub niepożądane, odpowiednio do związku ich przedmiotów z naszymi naturalnymi odczuciami oraz potrzebami. Ich przemiany są — być może — jednym z pierwszych powodów estetycznego fantazjowania, jednak ich wartość logiczna (*Wahrheitswert*) jest przede wszystkim dla ludzi — jak również w sobie — obojętna. Dopiero doświadczenie życia uczy, że w naszych przedstawieniach istnieje różnica między wartością prawdy a wartością fałszu i że na ogół prawdziwe przedstawienia mają dla nas znaczenie, ponieważ umożliwiają właściwe działanie oraz osiągnięcie zamierzonego skutku (*Erfolg*).

Życiowa wartość prawdy nie jest z tego powodu inna od tej, która stanowi pewną cechę przedstawień, będących celowymi środkami na-

szych działań, zaspokajania naszych potrzeb. Chcemy prawdy, bo uważamy, że możemy [coś — T.K.] dzięki temu osiągnąć. To fakt oczywisty, który dotyczy naturalnego rozwoju każdego indywidualnego bytu, ale również działania woli w ludzkim społeczeństwie. Natomiast wątpliwe jest, czy również całość życia kulturowego może (bądź też: czy tylko powinna) wyjść ponad [takie ujęcie — T.K.].

Prawo przeniesienia, które psycholodzy charakteryzują jako heterogonię celów, prowadzi wszakże do tego, że środek, który może być stosowany do wielu celów, sam staje się celem — to, co chcielibyśmy raczej, by [osiągać — T.K.] inne wartości, samo staje się wartością. Nie inaczej pod względem psychogenetycznym rodzi się wola prawdy chcianej dla niej samej. Tak jak pieniądz może stać się swoistą wartością (*Eigenwert*) — chociaż ma się na myśli raczej te wszystkie rzeczy, dla których w sposób właściwy i źródłowy jest potrzebny jako środek ich uzyskania — tak też w każdym procesie wychowania można, za pomocą teleologicznych związków nagrody i kary, z czegoś obojętnego zrobić coś wartościowego, z odpychającego — pociągające, a z pociągającego — odpychające i w normalnym toku życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego, faktycznie tak się czyni. Z takiego podziału środków i celów powstają również najwyższe wartości kultury, a wśród nich prawda, [następuje — T.K.] ich kształtowanie się w świadomości oraz [wykształca się — T.K.] zdolność do motywacji.

Stąd wniosek, że taki empiryczny rodowód — skierowanej ku wartościom — woli nie jest nigdy determinujący ani decydujący dla treści tych wartości oraz dla prawa ich obowiązywania. Sam proces fizyczny przeniesienia może prowadzić zarówno do zupełnie irracjonalnych, jak i do w pełni racjonalnych wyników. Aby się o tym przekonać, musimy jedynie porównać skłonności (*Leidenschaften*), takie jak skąpstwo oraz chciwość, z tym (być może nie mniej namiętnym) pragnieniem prawdy lub z poświęceniem się dla innych dóbr idealnych. Psychogenetyczna struktura ich empirycznego kształtowania się w indywidualnej oraz w społecznej świadomości jest pod względem formalnym dokładnie taka sama: ze środków stają się celami, których już więcej nie chce się [traktować — T.K.] jako środków, lecz tylko jako same cele; niezależnie od ich pierwotnych celów, chociaż mogą stanowić ich zupełne przeciwieństwo. Teleologiczne zapośredniczenie ulega zapomnieniu oraz zatraceniu. Podobnie jak człowiek skąpy kocha swoje pieniądze, tak człowiek moralnie wychowany kocha swój obowiązek.

Istotna rzeczowa różnica między tymi dwoma wynikami tego samego formalnego procesu przeniesienia pokazuje, że na drodze psy-

chogenetycznej nie sposób zrozumieć i uzasadnić znaczenia oraz swoistej wartości, uprawnienia oraz bezprawności jego wyników. I podobnie fiaskiem kończą się na przykład wszystkie próby „moralności dobrze rozumianego interesu” (*Moral des wohlverstandenen Interesses*), która pozwala wyjaśnić oraz usprawiedliwić moralne odczucia oraz akty woli jako wypróbowane pod względem historyczno-rozwojowym środka zaspokojenia popędu samozachowawczego lub szczęścia jednostki bądź gatunku. Umożliwiają one jedynie przedstawienie procesów swobodnego lub nieswobodnego wychowania, w którym człowiek — zarówno w szczególności, jak i w całości — przekształca swój naturalny popęd życiowy w etyczną motywację, ale nigdy one same nie dadzą podstaw jego wewnętrznego sensu oraz prawa.

Dlatego nie trzeba — patrząc na to z innej strony — ostrzegać przed tym, że nasze ludzkie przeżywanie oraz rozumienie najwyższych wartości odnajdujemy zminimalizowane do nizin naszego naturalnego życia popędowego. Psychologiczna geneza nie ma z ich wewnętrzną treścią nic wspólnego. Sensem wszelkiej kultury jest raczej właśnie to, aby dzięki bezpośredniości naturalnego bycia wypracować nowy świat wartości duchowych, które w najbardziej swoistym znaczeniu same z siebie zaprzeczają wszystkim takim zapośredniczeniom, a pod względem rzeczowym opierają się na sobie samych. Jeżeli wynikają z niższej potrzeby, to w swej czystej istocie mogą pominąć swą genezę.

Z tego też powodu nie szkodzi swoistej wartości prawdy to, że jest ona dla nas od początku (a przeważnie również na końcu) dobra, tylko z tego powodu, że przedstawia wypróbowany środek właściwego działania, ponieważ właśnie z tego wynika, że ów środek sam jest czymś innym niż wszystkie cele, do których realizacji może posłużyć. Wola prawdy może wprawdzie początkowo pozostawać w służbie innego aktu woli, jednak na wyższym poziomie rozwoju jest ona — wszystko jedno, czy tymczasowo, czy ostatecznie — różna od wszelkich zastosowań jej przedmiotu oraz usamodzielniona w sobie. Człowiek kulturalny kocha ostatecznie to, co prawdziwe, i to, co dobre; tak, aby chcieć ich dla nich samych. To stanowi również pewien fakt, któremu nie można zaprzeczyć i który musimy tak samo uznać. Są właśnie ludzie — i wielu z nich zasiada na tej sali — którzy w pokaźnej części swej pracy rzeczywiście działają tylko z woli prawdy i nie chcą wręcz niczego innego poza nią samą. Można uważać ich za skrzywionych, podobnie jak skąpców, jednak takie dziwne osoby istnieją i należy wymienić je jako przykład.

A zatem już pod względem psychologicznym niesłuszne jest traktowanie woli prawdy jako pozostającej wyłącznie w służbie innych [rodzajów — T.K.] woli i tak samo nieprawdziwe jest zaliczenie jej

możności spożytkowania oraz jej użyteczności do istotnych, a zarazem nieodzownych kryteriów prawdy. Dopóki słowa naszego języka zachowują sens, który łączymy [z nimi — T.K.] od dawna, pozbawione sensu jest utożsamianie prawdy przedstawień z jej użytecznością, tak jak to ponownie czyni tak zwany pragmatyzm. Jeżeli to ma być określenie pojęcia prawdy — a taka jest faktycznie, chociaż trudna do zrozumienia, opinia — to ta definicja jest, oczywiście, z jednej strony zbyt szeroka, a z drugiej strony za wąska. Istnieją bardzo użyteczne, bardzo skuteczne oraz bardzo celowe nieprawdy, tak jak istnieją bardzo bezużyteczne, bardzo nieefektywne i bardzo niecelowe prawdy. Użyteczność jest właściwością, która przysługuje prawdzie i może jako motyw [działania — T.K.] oddziaływać na jej wolę, ale nie jako coś, co należy do jej istoty oraz do jej pojęcia.

To jest wszystko tak oczywiste i tak proste, że jedyny problem polega na tym, jak rozumni ludzie są doprowadzani do konfuzji przez poważne stwierdzenie takiej tożsamości dwóch heterogenicznych i wskutek doświadczenia nieraz stale z sobą powiązanych właściwości naszych przedstawień. Wyjaśnienie tego tkwi po części w przewadze teorii biologicznych oraz socjologicznych, których z trudem można unikać w filozofii. Z biologicznego punktu widzenia przedstawienia uchodzą za najwyższy stopień przetworzenia zmysłowych funkcji organizmu na funkcje motoryczne; ich realizacja od najprostszych form zmysłowo-motorycznego procesu aż do wynikającego z zawyłych analiz działania jest na wszystkich poziomach celową reakcją żywej istoty na bodźce, których doznaje ze swego środowiska. Z tego punktu widzenia doskonałość przedstawień jest ich użytecznością, którą — tak to się ujmuje — nazywamy prawdą. Z punktu widzenia socjologii działania intelektualne są zjawiskiem towarzyszącym, epifenomenalną warstwą nadbudowaną nad elementarnym rozwojem potrzeb, a to uświadomione w kontekście społecznego wymiaru życia popędowego ujęcie samego siebie ma zatem swoje znaczenie — i to powinno być jego prawdą — w zdolności do urzeczywistnienia kierującej nim [działaniem intelektualnym — T.K.] woli. Wszystkie te motywy znajdują swe podsumowanie w Herberta Spencera teorii poznania, według którego wszystkie kręgi ludzkości obowiązują prawdą jako funkcja organizmu i [rozumiana — T.K.] jako skuteczne dostosowanie ich intelektualnych działań do otoczenia. W tym duchu jego zwolennicy w Anglii i w Ameryce opracowali pragmatyzm. Oni nie chcieli rozumieć przez prawdę nic innego prócz [prawdy — T.K.] dostosowanej do potrzeb człowieka (indywiduum oraz gatunku) i celowego sposobu przedstawiania. Można owe niuanse pragmatyzmu równie dobrze nazywać humanizmem. Wolę jednak nazwę „hominizm”, aby zapobiec

myleniu ze wszystkimi wyższymi oraz wartościującymi znaczeniami, które od dawna nadajemy słowu „humanizm”.

Wraz z hominizmem jednak zostaje wyrażona jeszcze głębsza przyczyna. Gdy prawda podlega utożsamieniu z użytecznością (wszystko jedno, czy dla jednostki, czy dla gatunku), to zostaje ona wyprowadzona w sferze tego, co czysto empiryczne, czasowo uwarunkowane i relatywne. Podobnie jak wola prawdy pod względem psychogenetycznym służy ludzkim potrzebom, tak sama prawda służy ich zaspokojeniu. Jej sens i jej znaczenie są jej skutkiem. Najważniejsza mądrość, którą chce się w tej koncepcji wyrazić, jest taka, że jako kryterium prawdy naszych przedstawień traktujemy ostatecznie tylko to jedno, które pozostało, czyli ich skutek dla naszego działania. Najlepszy argument pragmatyzmu sprowadza się do tego, że nie potrafimy dzisiaj (tak jak w starożytności) podać jednoznacznej, bezspornej i powszechnie ważnej odpowiedzi na pytanie o kryterium prawdy na podstawie czysto teoretycznych cech. Do przyczyn tego [stanu — T.K.] powrócę dalej. W tym miejscu chciałbym tylko zwrócić uwagę na interesujący paralelizm, który historia pozwala dostrzec między filozofią teoretyczną i filozofią praktyczną. Również w etyce jest to trudne, a być może ostatecznie nierozwiązywalne zadanie, aby w najogólniejszy sposób określić pod względem treści kryterium wszystkiego tego, co właściwie należy nazywać. Utylitaryści uważają, że znalazł wyjście z tej sytuacji dzięki poszukiwaniu tego kryterium w efekcie działania podejmowanego dla szczęścia [podmiotu — T.K.] działającego i jego bliźnich. Tak jak utylitaryzm jest etyką skuteczności, tak pragmatyzm stanowi logikę skuteczności; on definiuje prawdę jako skuteczność przedstawienia w zaspokajaniu woli.

Jeśli jednak odrzucimy arbitralność takiego utożsamienia prawdy i użyteczności, a w konsekwencji dostrzeżemy w prawdzie wartość przedstawień, która istnieje w sobie i która może za sobą pociągnąć użyteczność, chociaż nie potrzebuje [jej — T.K.] w sobie posiadać, to koncepcja pragmatyczna ukazuje się nam jako logika poza prawdą i fałszem. [Taka logika — T.K.] poszukuje wartości przedstawień w jednym kryterium — użyteczności (*Brauchbarkeit*), dla którego obojętne jest, czy są one w dotychczasowym sensie tego słowa prawdziwe, czy fałszywe. Tak oto owa pragmatyczna logika ukazuje się jako charakterystyczny wytwór naszych czasów obok tej moralności poza dobrem i złem, którą głosi się nam w tym samym sensie, co moralność skuteczności [polegająca — T.K.] na niczym nieograniczonym potwierdzaniu samego siebie przez jednostkę. A także obok owej estetyki poza pięknem i brzydotą, która w efekcie wirtuozyjnego oddania indywidualnego wrażenia upatruje decydującego kryterium artystycz-

nego dokonania. We wszystkich trzech przypadkach chodzi o relatywistyczne, wyłącznie antropocentryczne wartościowanie; odmawia się uznania wagi tych treści życiowych, do których ludzka praca nad kulturą jest powołana z naturalnej potrzeby w poznawaniu, w działaniu i w tworzeniu.

Nieco toporne formy pragmatyzmu prowadzą do rozróżnienia w pojęciu prawdy między tym, co chcemy [osiągnąć — T.K.] wraz z prawdą, a tym, co chcemy [osiągnąć — T.K.] dzięki prawdzie. W odniesieniu do nich wystarczy stwierdzić, że użyteczność naszych przedstawień zakłada wprawdzie ich prawdę, ale nie jest jeszcze nią samą. Jeszcze mocniej uargumentowane jest stanowisko teoriopoznawczego woluntaryzmu, który opiera się na psychicznej istocie samej czynności poznawczej i podnosi [jako argument — T.K.] istotność woli w poznawaniu, zarówno w docieraniu do prawdy, jak i w postępowaniu, gdy wierzymy, że ją zrozumieliśmy.

W tym miejscu dochodzi do głosu przede wszystkim nowożytna teoria sądu. Poznawanie jako funkcja, jako duchowa działalność, jest we wszystkich okolicznościach sądeniem. A według funkcji poznania sąd jest afirmowaniem albo negowaniem przedstawionych treści — przyswajaniem bądź odrzucaniem. To przyswajanie lub odrzucanie nie jest już, oczywiście, wyłącznie procesem odpowiedniego przedstawiania, lecz [procesem — T.K.] woli, co widać w alternatywnym charakterze sądu, w albo-albo sądu. Ten wymiar sądu, który stanowi psychiczna funkcja nabycia woli, w starożytności stoicy i sceptycy charakteryzowali jako „przyświadczenie”, na nowo zaakcentował go Kartezjusz, a w nowożytnej logice został ponownie wysunięty na plan pierwszy naukowych zainteresowań częściowo ze strony psychologicznej, a częściowo — z formalnologicznej. Odpowiednio do woli tego przyświadczenia, w mniemaniu oraz w wierzeniu, zostaje mu przyznana oczywistość. A skoro sąd jako akt woli musi mieć motyw, ujawnia się to w faktycznym uznaniu za prawdziwe mniemania i wierzenia, że życzenia i potrzeby, nadzieje i obawy — w nieświadomej, częściowo świadomej bądź wręcz wyraźnie świadomej działalności — stanowią przesłanki afirmacji i negowania. W mniemaniu tkwią osobiste stany uczuć oraz aktów woli. W przekonaniach, którym przypisujemy znaczenie wierzenia, ujawnia się na różnym poziomie powszechnie ważne uzasadnienie, które jednakże ostatecznie zawsze sprowadza się do tego, co Immanuel Kant nazywał „uważaniem za prawdę z potrzeby rozumu”².

² Zob. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 227. Rozdział VIII (cz. I, ks. II, rozdział 2.) jest zatytułowany *O uważaniu za prawdę na skutek potrzeby czystego rozumu (Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft)*. (Przyp. — T.K.).

Psychologiczna analiza sądu wymagałaby teraz podjęcia próby odnalezienia uzasadnienia afirmacji oraz negacji w motywacji woli, a także tego rodzaju uważania za prawdę, które nazywamy poznawaniem oraz wiedzą. Począwszy od Davida Hume'a koncepcji „belief”, zawsze brano to pod uwagę, natomiast współczesne koncepcje chcą nas przekonać, iż pod tym względem między poszczególnymi rodzajami uważania za prawdę nie ma żadnej zasadniczej różnicy, lecz jest ona najwyżej stopniowa. Dlatego również sądy wyrażane w nauce wyprawdają swe poczucie ważności z potrzeby woli. Musimy działać, a to oznacza, że wierzymy w prawdę przedstawień, które nas do tego upoważniają. Potrzeba rozumu, która w ten sposób może odgrywać rolę, jest jednak „praktyczna” w podwójnym znaczeniu [tego — T.K.] słowa. Po pierwsze, w znaczeniu potocznym [oznacza to — T.K.], że orientujemy się w naszym naturalnym otoczeniu i panujemy nad nim, że chcemy przewidywać i określać jego działania. A po drugie, w znaczeniu filozoficznym [oznacza to — T.K.], że nasze przedstawienia w religijno-moralnym znaczeniu mają nas wzmacniać i podnosić na duchu, pocieszać oraz uszczęśliwiać. Dlatego ta praktyczna wiara kieruje się z jednej strony ku poznaniu praw natury, którym ludzkość zawdzięcza swe techniczne możliwości, z drugiej zaś strony — ku przekonaniom religijnym. Do najskuteczniejszych argumentów anglo-amerykańskiego pragmatyzmu należy to, że może on ujmować wiedzę techniczną i wiarę religijną z tego samego punktu widzenia, określonego przez wolę oraz „praktyczną” potrzebę poczucia ważności.

Wobec tej psychologii stawia się logiczny wymóg: afirmacja i negacja w nauce powinny być uzasadnione czysto rzeczowo, bez ingerencji motywów woli. Z tego powodu wszelkie badania na ten temat muszą zmierzać do rozstrzygnięcia trudnego pytania wstępnego: w jaki sposób akt woli — a jest to przecież sąd rozumiany jako proces duchowy — może być uwarunkowany wyłącznie rzeczową motywacją? Koncepcja oczywistości, która znowu zaczyna odgrywać swą rolę we współczesnej logice, jest ukierunkowana na rozwiązanie tego problemu. Chodzi przy tym — ni mniej, ni więcej — o podstawowe przeżycie naukowca lub filozofa. Do jego [przeżycia — T.K.] specyfiki należy owa czysto rzeczowa określoność w wolicjonalnej czynności sądu. Ona nie została nigdy lepiej opisana niż w zgrabnej formule Kartezjusza: *ex magnâ luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate* („wielka jasność pojmowania wywołała wielką skłonność mojej woli”)³. Również w życiu praktycznym raczej uprawniony jest obowiązek

³ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Kęty 2001, s. 78 [pag. 59]. (Przyp. — T.K.).

wyłącznie rzeczowej decyzji przy [dokonywaniu — T.K.] afirmacji oraz negacji, wtedy jednak najczęściej prawda służy jakiejś potrzebie, a ona stoi decyzją jako jej wiodący motyw. Jedynie w naukowym myśleniu pojawia się oczywistość w swej czystej istocie — jako ów specyficzny stosunek między intelektem a wolą. Wątpliwości budzi [ustalenie — T.K.], co jest przy tym trudniejsze: czy psychologiczne zrozumienie jej faktyczności, czy też logiczne określenie jej prawa.

Gdy jednak ów podstawowy stosunek został już raz wyjaśniony, wówczas logika formalna może rozwinąć cały system swych norm oraz reguł afirmacji i negacji, czyli całą naukę na temat jakości sądu. Pozostaje ona jednak wraz z tymi badaniami ograniczona do procesu poznawania, do wolicjonalnego aspektu sądenia. Jej ostateczne zadanie polegałoby na tym, aby w tym duchu — w jakim Rudolph H. Lotze antycypował uzasadnione momenty pragmatyzmu w swojej logice — wyprowadzić z woli prawdy system form jej działania w afirmacji oraz negacji sądu.

W ten sposób już logika formalna w istocie sądu określałaby z pełną pojęciową precyzją granice między wolą prawdy a prawdą samą. Jako funkcja poznawania, jako przyswojenie albo odrzucenie, czyli w swym praktycznym aspekcie, sąd jest działaniem woli prawdy. Natomiast dopiero jego treść, która ma w nim zostać afirmowana lub negowana, jest samą prawdą. Ów teoretyczny moment sądu, pomyślane w nim odniesienie przedstawienia — lub według Bolzanowskiego sposobu wyrażania „zdanie” — oraz jego ważność muszą w sobie być rozważone jako w pełni niezależne od tego, czy sądzący człowiek faktycznie zachowuje się w sposób afirmujący czy negujący, ponieważ ważność zdania, dzięki której jest ono prawdziwe, nie może nigdy być zależna od tego, czy empiryczny proces ludzkiego poznawania prowadzi do jego ujęcia, czy też nie. Skomplikowane twierdzenie teorii liczb było prawdziwe na długo, zanim matematycy je pomyśleli i dowiedli go. Prawda w sobie obowiązuje bezczasowo; nasze ujęcie prawdy jest czasowym aktem woli. Ważność zdań stanowi podstawę naszego uważania za prawdę, a nie odwrotnie — nasze uważanie za prawdę podstawę jej ważności. Również w tym filozofia nie może się zadowolić antropocentrycznym punktem widzenia. Sens prawdy tkwi w jej rzeczowej ważności, a filozoficzny sposób rozważania, który uznaje ową rzeczową ważność za zasadę wszelkiej metodologii oraz teorii poznania, nazywamy transcendentalem.

W tym miejscu właśnie metoda krytyczna Kanta — dzięki której nazwa idealizmu transcendentalego znalazła swe uzasadnienie — w pewnym sensie udzieliła również wsparcia woluntarystycznemu ujęciu pod względem metodologicznym i teoriopoznawczym (wiąże się

to z osiągnięciem w końcu podstawowej jasności). Jest ogromnym dokonaniem Kanta, że raz na zawsze zrobił porządek z [tym ujęciem — T.K.] przedstawienia, według którego — jak to przyjmuje naiwna świadomość — rzeczywistość rzeczy tak po prostu przenika do naszego ducha. Wykazał on punkt po punkcie, że wszystko to, co — jak uważamy — przeżywamy, stanowi nasze własne dzieło. Jest ono zawsze pewnym wyborem spośród [całej — T.K.] obfitości przeżyć i pewnym uporządkowaniem. Ów porządek zaś określa struktura naszej świadomości. W ten sposób Kant mógł dojść do tych śmiałych słów, że istnieje intelekt, który dyktuje prawa naturze jako przedmiotowi naszego poznania.

W tej aktywności syntetyzującej świadomości (*synthetische Bewußtsein*), która stanowi podstawowe pojęcie krytycznej teorii poznania, znajduje się najwyraźniej coś na wskroś wolicjonalnego. Jeżeli świat, który — jak uważamy — przeżywamy, jest naszym czynem, jeśli wybór oraz powiązanie danych aspektów w to, co nazywamy naszymi przedmiotami, same zależą od czynności intelektu, to nie możemy w tym dostrzegać dowolności indywiduum, lecz samoistność funkcji duchowej, która jest przynajmniej pokrewna z wolą.

Rozwój metodologii mógł ten sposób rozumienia jedynie potwierdzić. Coraz bardziej i bardziej oddalaliśmy się szczęśliwie od błędu, że mogła i powinna zostać odkryta bądź wynaleziona metoda wspólna dla wszystkich nauk. Jeżeli metoda stanowi raczej narzędzie, za którego pomocą wola prawdy ma rozpracowywać swe przedmioty, to narzędzie w każdym przypadku musi być dopasowane do szczególnej istoty przedmiotu. Jednak przedmioty same stanowią już produkty procesów dokonywania wyborów oraz syntetycznego tworzenia na nowo, a zatem są rezultatami tej metody. Także to, co nazywamy w naukach faktami, jest czymś uformowanym w pracy pojęciowej przez wybór i syntezę. Żadna nauka nie otrzymuje swych przedmiotów jako gotowych, lecz każda wypracowuje je dopiero z masy przeżyć świadomości empirycznej. Ona sama decyduje o tym, co jest dla niej istotne i znaczące, oraz o tym, co obojętne i nieistotne. Całość owej pracy, która polega na wyborze oraz syntezie, określa jej cel poznania. Nadal jednak specyfika zadania, którą wyznacza wola prawdy w każdej poszczególnej nauce, warunkuje rzecz najważniejszą na podstawie problemów oraz logicznych form ich rozwiązania. Ogromna różnorodność dyscyplin naukowych, a przede wszystkim różnica między naukami przyrodniczymi a naukami o kulturze, jest rozbudowana z racji rozmaitych motywów poznawania. We wszystkich dyscyplinach naukowych izolujemy pewne grupy z całości naszego przeżycia i syntetycznie tworzymy z nich nowe twory. W każdym razie zaś to

cel poznawania określa kierunek tej funkcji poznania. Bez wątpienia, w wielu przypadkach ów cel znajduje się poza samym poznaniem — w wartościach, które swą prawdę powinny przekazać działaniu. Wszystkie te metodologiczne ustalenia okazują się więc zależne od woli prawdy, a w związkach teleologicznych — po części również od innych [rodzajów — T.K.] woli, które określają wolę prawdy jako swój środek. Także w tym wypadku poznawanie jako proces, jako rozmyślna i celowa działalność podlega, oczywiście, zamiarom woli. Jednakże realizacja tych zamiarów, czyli urzeczywistnienie celu poznania, w dużej mierze dokonuje się dzięki samej woli, aby zyskać — wyłącznie na podstawie rzeczowej treści — wynik poznania. Według tego ujęcia wola wprawdzie we wszelkim poznawaniu odnosi się do tego, co wybierając oraz łącząc na nowo, wytwarzamy jako przedmiot. Możemy powiedzieć, że ona w pewnym sensie określa, tworzy przedmioty. Jednak prawda nie pochodzi od niej, lecz z samych rzeczy (*Sachen*). Zamiar poznawania decyduje pod względem metodologicznym zawsze tylko o tym, której poszczególnej prawdy szukamy. Jednak ona ma jej poszukiwać właśnie w rzeczach; ona jest całkowicie niezależna od dowolności.

W ten sposób z wielkiej budowli przeżytej rzeczywistości każda poszczególne nauka kształtuje własne królestwo. Musimy te powiązania nauk potraktować tak, jak Leibniz przedstawiał wzajemne stosunki między monadami. Z całej treści świata, która potencjalnie leży w ten sam sposób u podstaw wszystkiego, każda nauka rozwija swój obraz świata według własnych motywów [dokonywania — T.K.] wyboru i ponownego łączenia. Istnieje apercpcja ukształtowana na podstawie praw intelektu ze wszystkich percepcji, które w ten sposób uzyskują nową jedność. Każda taka jedność wyłącznie dlatego stanowi rzeczowo prawdziwy wytwór, że została odniesiona do tego, co dane. Jednak żaden z tych wytworów nie zmienia całości, której rozprzestrzeniająca się struktura nie przenika do naszego skończonego życia duchowego.

Jeśli przyjąć ten punkt widzenia, każda nauka potrzebuje dla swego celu poznania szczególnej formy pojęciowej, która sukcesywnie dopasowuje jej przedmioty. W tych związkach na nowo sytuuje się woluntarystyczny sposób rozważania, aby ukazać, że również te pojęcia dadzą się dedukować jako celowe narzędzia pracy intelektualnej. Najsztubtelniejszą zaś formą pragmatyzmu jest scjentyistyczny instrumentalizm, który chce odnajdywać prawdę naukowych pojęć tylko w takiej mierze, w jakiej okazała się ona skutecznym środkiem do opracowania przedmiotów jej nauki. Takie ujęcie jako koncepcję ekonomii poznania, uproszczenia świata w pojęciu, myślenia o świecie według zasady najmniejszego nakładu siły ogólnie sformułował Ri-

chard Avenarius i Ernest Mach, a rozwinięta została szczególnie w dziedzinie teorii matematyczno-fizykalistycznej. Koncepcje Charlesa S. Pearce'a, Heinricha Hertza oraz Henriego Poincarégo zgadzają się, jak wiadomo, z tymi różnymi niuansami. Słusznie podkreślają one granice tego, czego dotychczas dokonano za pomocą tych pojęć, możliwość kontroli oraz potrzebę kontroli tego, co dotąd osiągnięto. Ale te dokonania same nie polegają na dowolnym założeniu, czy też wyłącznie na tymczasowym uzgodnieniu, którego dokonali konwencjonalni zwolennicy, lecz raczej na rzeczowej treści zawartej w tych pojęciach. „Obrazy”, które zostają dzięki temu uzyskane, mają jednak swój sens oraz wartość właśnie dlatego, że — jak twierdzi Hertz — one są „adekwatne”.

Jeżeli prawda każdej nauki ostatecznie musi zostać oceniona na podstawie owego rzeczowego dokonania, to okazuje się, że ten czysto teoretyczny stosunek, który faktycznie myślimy wraz z pojęciem prawdy, jest w efekcie rozmaity dla różnych nauk. We wszystkich przypadkach chodzi przy tym o stosunek naszych treści świadomości do rzeczywistości, o relację między *esse in intellectu* a *esse in re*. Ów stosunek może zostać pomyślany w różnorodnych kategoryalnych formach. Przy tym naiwną i elementarną formą podstawową jest kategoria równości, czyli supozycja równości między tym, co jest w świadomości, a tym, co jest poza nią. Krytyczne zadanie teorii poznania polega na otrząśnięciu się z tego naiwnego poglądu o [tym — T.K.] podstawowym stosunku, że w zmysłowym spostrzeżeniu doznajemy, a następnie równomiernie wyprowadzamy z niego wszystkie prawdziwe przedstawienia. [Owo zadanie — T.K.] sprowadza się do pytania, czy przy założeniu kategorii równości między bytem i świadomością należy na tym poprzestać, czy też w ich miejsce powinny zostać ustanowione inne kategorie, takie jak przyczynowość albo przynależność. Bezkrytyczne oraz — jak pokazują badania teorii poznania — nieuprawnione byłoby przy tym założenie, że dla wszystkich prawdziwych przedstawień zachodzi identyczny rodzaj owej relacji między bytem a świadomością. Również w tym wypadku trzeba uznać autonomię nauki oraz zróżnicowanie intelektualnych funkcji, tak jak w dziedzinie metodologii. Rodzaj ważności prawdy jest dany każdej nauce na podstawie rodzaju określonych przez nią przedmiotów. Wyłącznie na podstawie argumentów, na których opierają się ich własne sposoby rozumienia, dla każdego zostaje stwierdzony ten rodzaj ważności. Inaczej obowiązują prawdy matematyki, inaczej [prawdy — T.K.] badań przyrodniczych, a jeszcze inaczej [prawdy — T.K.] nauk historycznych.

Być może, różnorodność punktów widzenia w teorii poznania wyjaśnia zmieniająca się zależność filozofów od poszczególnych nauk,

w których nieświadomie tkwili, prowadząc badania i wynosząc [z nich — T.K.] wiedzę. Próbują przenosić z nich na całość ludzkiego poznania nie tylko przyzwyczajenia myślowe, lecz również zasadnicze ujęcia oraz podstawowe wyobrażenia o istocie prawdy. Podobnie na przykład w estetyce można w różnorodnych punktach widzenia rozpoznać, jakiemu rodzajowi sztuki jej twórca okazuje największe zainteresowanie oraz zrozumienie. Miłośnikowi poezji istota piękna ukazuje się inaczej niż muzykowi lub miłośnikowi rzeźby. W dziedzinie logiki mamy pod tym względem wyśmienity przykład samego Kanta, którego cała teoria poznania w sposób istotny nastawia się na pojęcie teorii matematyczno-przyrodniczej oraz na odpowiadający jej rodzaj prawdy. Pozostałe nauki, a w szczególności historyczne, zostały ujęte zdecydowanie zbyt skrótowo.

Dalszy rozwój teorii poznania powinien — bez porzucania jedności problemu lub jedności zasady — unikać dominacji jednej dyscypliny i odpowiadać decentralizacji pracy naukowej. A gdy wszelki kategoriałny stosunek między treścią świadomości a bytem, na którym polega prawda, okazał się dla poszczególnych nauk w różnorodny sposób ukształtowany, to widzimy, dlaczego tak trudno było znaleźć powszechnie zadowalające pojęcie prawdy na podstawie czysto teoretycznych cech; dlaczego pod presją woluntarystycznego sposobu myślenia poszukuje się jego odpowiednika w skuteczności, ku której w psychologicznym ujęciu woli prawdy wydaje się ona ostatecznie skierowana. Filozofia jednak musi z uwagi na te potrzeby oraz pragnienia znaleźć drogę z powrotem do rzeczy samej i przemyśleć słowa jej starego mistrza: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον („kontemplacja jest dlań szczęśliwością”)⁴.

⁴ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. T. 2. Lublin 1996, s. 222 [ks. Λ, 7, 1072 b 24]. (Przyp. — T.K.).

Przekład: Tomasz Kubalica