



FRYDERYK KRÄNZLER

ZAGADNIENIE PRAWDY W FILOZOFJI PRAKTYCYZMU

I. PRZECIW INTELEKTUALIZMOWI

1. Przedmiotem niniejszej rozprawy będzie określenie stanowiska prawdy w praktycystycznej teorii poznania. Jest to równocześnie próba syntezy pewnych nowoczesnych zagadnień epistemologicznych, w postaci pozbawionego sprzeczności systemu filozoficznego. System ten, określony mianem *praktycyzmu*, wiąże pewne swoiste ujęcie problemu prawdy z filozofią fikcyj¹⁾. Określone rozwiązanie tych dwu zagadnień daje dopiero możliwość odpowiedniego rozstrzygnięcia pozostałych problemów filozoficznych, które wyrósłszy z jednorodnego puła teorii poznania, stanowią jej konieczne i konsekwentne uzupełnienie.

Szczupłe ramy niniejszej rozprawy pozwolą nam zaledwie na omówienie dwu podstawowych problematów. W wywodach naszych opierać się będziemy na systemach, które rzuciły podwaliny pod rozbudowę praktycyzmu, ze szczególnem uwzględnieniem teorii poznania Fr. Nietzschego, ojca duchowego tego kierunku. Zadaniem naszym będzie łączyć i zespalać to, co fragmetarycznie zostało wypowiedziane w nowoczesnych systemach o zakroju praktycystycznym. W zakończeniu pokusimy się o wysnucie ostatecznych wniosków i wyrównanie wyłonionych sprzeczności²⁾.

2. Nieodzownem będzie, przed przystąpieniem do rzeczy samej, omówienie w krótkich słowach, jak praktycyzm zapa-

¹⁾ Pojęcie praktycyzmu zostało przeze mnie szerzej sformułowane i historycznie wywiedzione w rozprawie: *Praktycyzm w teorii poznania Nietzschego (Przegląd Filozoficzny 1925)*.

²⁾ Przy odnośnych zestawieniach będziemy rozpatrywać zawsze poglądy Nietzschego na końcu, by je lepiej uwydatnić na tle wypracowanych całkowicie systemów. Wówczas okaże się także, że wszystkie nowe systemy praktycystyczne mają swe źródło w filozofii Nietzschego.

truje się na sprawę poznania. Poznanie jest według praktycyzmu rodzajem asymilacji nieznanego materiału do form poznawczych, utrwalonych w umysłowości ludzkiej przez wielokrotne doświadczenie rodowe. Miernikiem zasady prawdziwości jest zasada biologiczna. Dobór prawd nie następuje tedy wedle oceny logiki czystej, lecz jest on zależny od ogólnego procesu zachowania ludzkiego gatunku. Logika czysta i płynąca z niej teoria poznania usiłuje natomiast rozpatrywać prawa myślenia niezależnie od ich podstawy psychologicznej i praktycznego zastosowania. Praktycyzm stwierdza dowodnie, że poznanie posługuje się szeregiem dowolnych, fikcyjnych czynności, mających na oku cel praktyczny, a nie poznanie samo w sobie. Poznawany świat zostaje w ten sposób przekształcony w formy antropomorficzne i ujęty w spłot subiektywnie ludzkich prawidłowości. Poznając, odkrywamy tylko rdzeń istoty ludzkiej przerzuconej w płynną rzeczywistość stawania się. Poznanie idzie drogą kolejnych metafor, które odkształcają coraz wydatniej obraz rzeczywistości samej w sobie. Stąd wynika niemożność osiągnięcia prawdy absolutnej, wbrew uroszczeniom filozofii intelektualistycznej.

Zasadniczą cechą praktycyzmu filozoficznego jest ściśle zespolenie poznania i życia, intelektu i woli, myślenia pojęciowego i praktyki życiowej.

5. F. C. Schiller, który może najdosadniej sformułował antyintelektualistyczną tendencję praktycyzmu, wyróżnia dwa zasadnicze błędy logiki czystej w ujmowaniu problemu prawdy. Pierwszym jest eteryzacja, drugim nadawanie prawdzie charakteru oderwanego. Eteryzacja polega na tem, że prawda pewnego twierdzenia nie leży w jego zastosowaniu. Charakterystyczną cechą tej eteryzacji jest również nieuwzględnianie problemu błędu, który nie jest czemś tkwiącem w sądzie, lecz polega na niewłaściwym użyciu sądu. Problem prawdy można ująć i interpretować tylko w zależności od problemu błędu. Drugim błędem, który wymienia Schiller, jest „abstrakcja“ od znaczenia, jakie w zdania wkłada wypowiedzająca je jednostka, i od celu, który jest wykładnikiem istotnego sensu zdania¹⁾.

¹⁾ F. C. S. Schiller, *The relations of Logic and Psychology (Studies in Humanism, 1907)*.

Formalna logika jest takim badaniem naszego procesu poznawczego, które abstrahuje od konkretnego zastosowania naszych logicznych funkcji. Jedyne i wyłączne kryterium prawdziwości w czystej logice jest brak sprzeczności wewnętrznej danego sądu i jej logiczny związek z całością systemu. Staje się więc prawda czysto werbalna, bo treść jej pokrywa się wówczas w zupełności ze znaczeniem, jakie przypisujemy słowu. Prawda intelektualistyczna jest niezmienna i niewzruszona. Prawda i fałsz w nauce zależą jednak od celu danej gałęzi wiedzy. Należy dalej przeprowadzić ścisłe rozróżnienie między pretensją do prawdy a prawdą znaczącą. Logika czysta nie odpowiada na pytanie, jak i według jakich kryteriów odbywa się wartościowanie pretensji do prawdy. Prawda bowiem jest formą wartości, a sąd logiczny aktem wartościowania. Kryterium zaś wartościowania stanowią następstwa twierdzenia względnie spełnienie założonego celu¹⁾.

Krytyka intelektualizmu stanowi także wstęp do systemu praktycyzmu nietzscheańskiego²⁾.

4. Sprzeciw Nietzschego kieruje się w pierwszej linii przeciw koncepcji intelektualistycznej czystego poznania. Niema czystego, niezależnego od popędów, poznania. Jest ono jedynie pewnym zachowaniem się wzajemnym ścierających się popędów³⁾. Właściwe stawanie się psychiczne redukuje się do gry popędów. Na powierzchni świadomości ukazujące się myśli i uczucia są tylko znakami dla ugrupowań i przesuńnięć tego ścierania się podświadomego⁴⁾. Przy dziele poznania współpracują wszystkie popędy i każdy chce przeprowadzić swój błąd, a jako suma antagonistycznych, ścierających się i analizujących się wzajem popędów wyrasta wkońcu produkt relatywny: prawda.

¹⁾ F. C. S. Schiller, *The ambiguity of truth II i III (Studies in Humanism)*.

²⁾ René Berthelot, omawiając źródła romantyczne pragmatyzmu nietzscheańskiego wskazuje na 3 czynniki: romantyzm, odrodzenie protestantyzmu i reakcję sztuki niemieckiej przeciw racjonalizmowi (*Un romantisme utilitaire*, Paris 1911, Chap. II).

³⁾ D. Froehl, *Wissensch.* 333.

⁴⁾ *Nachgl. W.* XIII, 163 i 176.

W dziele: *Also sprach Zarathustra* zwraca się Nietzsche (w aforyzmie „Von der unbefleckten Erkenntnis“) przeciw zwolennikom czystego, kontemplacyjnego poznania:

... „I to niech mi będzie rzeczy wszelkich niepokalaniem poznaniem, iż niczego od nich nie pożądam, oprócz możliwości spoczywania przed nimi, jako zwierciadło o stu źrenicach... O, wy tkliwi obtudnicy, brak wam niewinności pożądania, oto dłaczego spotwarzacie pożądanie!“...¹⁾

5. Podobną analizę powierzchowności poznania zapomocą intelektu i jego środków podaje Bergson. Rozróżnia on w życiu psychicznym dwa rodzaje wielości: wielość uszeregowaną i wielość otrzymaną ze zlania się pierwiastków psychicznych. Wyobrażenie zawiera w sobie wielość jakościową, lecz wielość ta unaocznia się dopiero po rozwinięciu w środowisku jednorodnym, które jest identyczne z przestrzenią. Uszeregowane człony tej wielości są już symbolami, wyrażeniami prawdziwych stanów psychicznych. Między możliwością pomyślenia trwania w środowisku jednorodnym a myśleniem pojęciowym zachodzi ścisły związek. Jeżeli bowiem zaczniemy analizować pewien stan świadomości, to rozprószy się on na szereg stanów nieosobowych, uszeregowanych przestrzennie, wywołujących z osobną pojęcie rodzaju i wyrażonych słowem. Bezpośrednie dane świadomości nie zajmują jednak przestrzeni i nie dążą do symbolicznego wyrażenia, zlewając się w jedną jakościową całość. Dopiero rozum je wyodrębnia i odtwarza sztucznie w formie symbolów²⁾.

Nietzsche podnosi również z naciskiem, że posiadamy sprzeczną z nauką zdolność do upraszczania i symbolicznego wyrażania rzeczywistości: „Wobec prawdziwego bytu zachowujemy się powierzchownie, wyrażamy się w mowie symbolu, obrazu, potem dodajemy coś mocą artystycznego popędu przez wzmocnianie rysów głównych i opuszczanie pobocznych“³⁾.

Zmysły nie ludzą, rozum jedynie fałszuje ich świadectwo, wymyślając pojęcia substancji, rzeczowości, równości itp. Ka-

¹⁾ *A. Spr. Zar.* 179.

²⁾ H. Bergson, *O bezp. d. świad.* 114, 115.

³⁾ *Nachgl. W.* X. 55, S. 130.

tegorje rozumowe nie pochodzą bezpośrednio z doświadczenia, bo są z niem sprzeczne¹⁾.

Podobnie jak matematyka, ujmując wiedzę świat w formuły. Ale czymże są one? Wyłącznie środkami pomocniczymi dla celów praktycznych: „Musimy przeciwnie uchwycić to, czem mogą być pojęcia i formuły: środkiem porozumienia się i obliczalności; celem jest praktyczna stosowalność, a rozsądną granicą możliwość posługiwania się naturą przez człowieka²⁾).

Zaufanie do rozumu i jego kategorii da się wytłumaczyć tylko ich korzyścią dla życia, a nie prawdziwością³⁾.

Zdrowy rozsądek jest zbiorem życiowo wypróbowanych „prawd“, które zbyt pośpiesznie określamy, jako prawdziwe „w sobie“, pomijając w zupełności celowy charakter wszelkiej prawdy ludzkiej.

„Prawdziwy“ znaczy to w ogólności tyle, co „celowy dla utrzymania życia“⁴⁾.

Jednostka ludzka jest wyposażona w intelekt, będący jedynie środkiem do jej zachowania. W tym charakterze rozwija on swe zasadnicze popędy w kierunku produkowania złudy. W człowieku znajduje sztuka udawania swój punkt szczytowy. Iluzja, kłamstwo i złuda jest tutaj prawidłem, tak że trudnym jest do pojęcia, jak między ludźmi powstał czysty popęd poznawczy. Poznające jednostki tkwią w iluzjach i perspektywicznych ocenach, oko ich ślizga się zaledwie po powierzchni rzeczy, widzi jeno formy, nie dociera w głąb („Begnügt sich Reize zu empfinden und gleichsam ein tastendes Spiel auf den Rücken der Dinge zu spielen“⁵⁾).

¹⁾ Goetzen-Daemmerung. Die „Vernunft“ in der Philosophie. — Na każdym fakcie zaczerpniętym ze świata doświadczonego możemy obserwować abstrakcyjno-uogólniającą działalność intelektu ludzkiego, która jest jedną z funkcji poznawczych. Stosownie więc powiada Nietzsche: „Dotychczas była to droga do prawdy: uogólnienie; odkryto w ten sposób tylko zasadnicze zjawiska intelektu“. *Nachgl. W.* XIV, 56. S. 30

²⁾ *Nachgl. W.* XIV. 88. S. 48.

³⁾ *Wille z. Macht.* 268, 269 i 288.

⁴⁾ *Nachgl. W.* XII, 78.

⁵⁾ *Nachgl. W.* X. S. 190, 191. Nietzsche wyraża niekiedy nawet krańcowo wspomniany pogląd jak np. w *Nachgl. W.* XIV, 51, gdzie powiada, że niema poznania samego w sobie i że aparat poznawczy jest środkiem aparatu odżywczego.

Popęd do zdobycia t. zw. prawdy powstaje u kolebki życia społecznego. Prawdę i fałsz ocenia się z punktu widzenia korzyści społecznej: „W podobnym ograniczonym tylko zakresie pożąda człowiek prawdy: pragnie przyjemnych, życiowych zachowujących następstw prawdy; wobec czego, żadnych skutków niewywierającego poznania jest on obojętny, a wobec przypuszczalnie szkodliwych i destruktywnych prawd nawet wrogo usposobiony“¹⁾.

6. Myślenie świadome, na którym opiera się filozofja intelektualistyczna i które ta filozofja uważa za jedyną wyrocznię w sprawach poznania i prawdy, jest epifenomenalne w stosunku do systemu nerwowego. W całości kształcie działalności asymilacyjnej i adaptacyjnej organizmu nie odgrywa świadomość żadnej roli; w obrębie myślenia świadomego napotykanym tylko końcowe stadia zawiłych procesów organicznych, którym biernie myśl towarzyszy²⁾. Świadomość pojęta w sensie sfery poznania rozumowego jest też produktem społecznym i nie posiada dostatecznej głębi i przenikliwości dla poznania okalającego świata³⁾. Świadomość nie należy tedy do naszej indywidualności, lecz jest cechą stadną.

Genjusz gatunku, władający w naszej świadomości, majoryzuje każdą naszą myśl i cofa do perspektywy gromady. Postępki nasze, mimo że są indywidualne, przełożone na język świadomości, przestają być niemi.

„Oto właściwy fenomenalizm i perspektywizm, jak ja go rozumiem; tak chce natura świadomości zwierzęcej, że świat, który możemy sobie uświadomić, jest tylko światem powierzchni i znaków, światem uogólnionym, spopolitowanym, — że wszystko co się uświadamia, tem samem staje się płaskie, rozcieńczone, względnie głupie, ogólne, znakiem, pamięciowym znakiem stada, że z wszelkiem uświadomieniem związane jest wielkie, gruntowne spaczenie, sfalszowanie, upowszechnienie, uogólnienie“⁴⁾.

¹⁾ *Nachgl. W.* X. S. 192, 193 (Ue. W. u. L.).

²⁾ *W. z. M.* 262, 263.

³⁾ *W. z. M.* 263, 264, 266. — *D. fröhl. Wissensch.* 11.

⁴⁾ *D. fröhl. Wissenschaft* 254 S. 294.

Nie mamy organu dla poznania, dla prawdy; wiemy albo wierzymy, że wiemy tyle, ile leży w interesie stada ludzkiego i korzyści gatunku¹⁾.

7. Szczególnie poglądowni, że prawda więcej warta od fałszu, wypowiada Nietzsche otwartą walkę. Uważa go za przesąd, wynikający z oceny moralnej, kierującej swe ostrze przeciw życiu.

W *Geburt der Tragödie* uświęca Nietzsche złudę i perspektywizm w imię postulatów życiowych. Powiada we wstępie, że zadaniem tego dzieła było: „widzieć wiedzę przez optykę artysty, sztukę jednak przez optykę życia, jako że życie spoczywa na pozorze, sztuce, ułudzie, optyce, konieczności perspektywizmu i błędu“²⁾.

Zamiast moralizującego, potępiającego wartościowania życia, jakie nam daje chrześcijaństwo, wyrasta jako reakcja odmienny tryb wartościowania życia: artystyczny, antychrześcijański, dionizyjski. Skłania on Nietzschego do rozciągnięcia iluzjonizmu w sferę bytu metafizycznego, do przyjęcia założenia, że istota bytu, jako wiecznie cierpiąca i pełna sprzeczności, wytwarza dla swego wyzwolenia ułudną wizję empirycznego świata z jego stawaniem się, czasem, przestrzenią i przyczynowością³⁾.

W przeciwieństwie do koncepcji sokratycznej, która identyfikuje wiedzę i poznanie z cnotą i dobrem, należy stwierdzić, że czyste poznanie, wyzbyte z iluzorycznych form, oddziaływa ujemnie na praktykę życiową i że moralne ujęcie prawdy znaczy tyle, co wytrącenie jej z koniecznego związku z życiem:

„Poznanie zabija czyn, do działania trzeba być otoczonym zasłonami iluzji...“⁴⁾

Afirmacja złudy i uznanie jej konieczności jest wykładnikiem moralności dostojnej. Użycza ona w swej pełni rzeczom

¹⁾ *Nachgl. W. X.* 50 S. 126. — *Jenseits von Gut u. Böse* 3.

²⁾ *Geb. d. Tr.* S. 4 i 9.

³⁾ *Geb. d. Tr.* 34, 85.

⁴⁾ *Geb. d. Tr.*, s. 56. Nie neguje tu jeszcze Nietzsche możliwości poznania absolutnego, stwierdza tylko jego niewspółmierność z linią praktyki życiowej. Poznanie absolutne możliwe jest w stanie dionizyjskiej ekstazy (*Geb. d. Trag.*, s. 105—108).

złudnych zarysów, upiększa je i odziewa w szatę iluzji¹⁾. Jeżeli Kant powiada, że rozsądek nie czerpie praw z przyrody, lecz je jej przypisuje, to jest to w zupełności słuszne odnośnie do naszego pojęcia przyrody.

7. Zrozumiałem jest, że wobec stanowiska, które Vaibinger słusznie określa jako „świadomą rolę złudy“, natrafi postulat intelektualizmu: „zdobycia prawdy za wszelką cenę“, na poważny sprzeciw²⁾.

„Nie, ten zły znak, ten popęd do „prawdy za wszelką cenę“, ten obłęd młodzieńczy w miłości ku prawdzie, napawa nas odrazą, do tego jesteśmy za doświadczeni, za poważni, za weseli, zbyt szczwani, zbyt głębocy...“³⁾

9. Przemianowanie wszystkich wartości prowadzi do świadomego pożądanego złudy, które znamionowało Greków, jako naród o duszy nawskróś artystycznej. Odmienny sposób wartościowania życia i eliminację postulatów praktycznych z zakresu poznania w duchu intelektualizmu reprezentuje w pierwszej linii Sokrates, a za nim Platon i Arystoteles.

W przeciwieństwie do nich przedstawiają filozofowie przed-sokratyczny idealne typy, których głównym znamieniem jest jednolitość stylu. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że kultura jest, wedle określenia Nietzschego, przede wszystkim jednolitością stylu we wszystkich objawach życia narodu, to zrozumiemy, dlaczego przedsokratyczny, dzięki jednolitości stylu w swej filozofii, jako objawie kulturalnym, zasługuje na miano wielkich filozofów epoki tragicznej.

Pojawienie się antygreckiego typu myśliciela-dialektyka należy zaliczyć do objawów upadku ducha greckiego⁴⁾.

Dziś, po zreasumowaniu wiekowej myśli filozoficznej, wracamy znowu do prazródła artystycznego na świat poglądu.

¹⁾ „Pierwsza (moralność dostojna) przemienia świat, upiększa go i czyni rozumnym“ *Der Fall Wagner (Epilog)*, s. 49.

²⁾ *Nachgl. W. XIII.* 61, 62. *Jen. v. G. u. B.* 1.

³⁾ *Nietzsche contra Wagner (Epilog)*, s. 208.

⁴⁾ Tu należy również włączyć prawo estetycznego sokratyzmu, które brzmi: Wszystko, co chce uchodzić za piękne, musi być zrozumiałe — jako twierdzenie równoległe do sokratycznego dogmatu: Tylko ten, co posiada wiedzę, jest cnotliwy (*Geb. d. Trag.*, s. 89). Reprezentantem estetycznego sokratyzmu jest Eurypides. Prócz tego ob. *Götzen-Dämmerung: Das Problem des Sokrates*.

Renesans ten czyni nas znowu wielbicielami form, tonów, słów, eterycznej powierzchni rzeczywistości, olimpijskiego świata złudy¹⁾.

Z przytoczonego biegu myśli widać jasno, że poza postulatami, leżącymi w obrębie praktycyzmu, stoi jeszcze jeden pozytywny czynnik, konstytutywny dla całej filozofii Nietzschego, — potrzeba artystycznego na świat spojrzenia.

9. Na tle tej potrzeby charakteryzuje Nietzsche wyższość swego stanowiska w porównaniu z filozofją ideału F. A. Langego²⁾. Lange stwierdza istnienie świata, stworzonego przez wyobraźnię, lecz, według Nietzschego, stanowisko jego jest nawskróś negatywne i nie aprobuje tego wytworu.

Nietzsche przeciwstawia mu swój artystyczny punkt widzenia: „Odwrotnie mogłoby nasze prawo wyższości artysty w tem okazywać swój zbytek, że ten świat (wyobraźni) stworzyło“³⁾.

Badania Vaihlingera nad stanowiskiem ideału Langego⁴⁾ okazują jednak, że przeciwstawienie się to nie jest oparte na istotnych danych, gdyż Lange nie stosuje do idealnych wytworów myślowych negatywnej oceny. Lange zwraca w swej filozofji uwagę na wszystkie prawie fikcje i ocenia metodyczną wartość fikcji naukowej. Jednym słowem dochodzi do przekonania, że fikcje natury praktycznej są niezbędne dla myślenia i życia. Stanowisko Langego nie różni się więc zasadniczo od stanowiska Nietzschego, o ile chodzi o afirmację złudy i idealnych tworów myślowych, w myśl wymogów praktycyzmu i potrzeby spojrzenia na rzeczywistość poznania pod estetycznym kątem widzenia.

(Dok. nast.).

¹⁾ Nietzsche contra Wagner. Epilog, 86.

²⁾ Nietzsche poznał Langego *Historję materializmu*, która ukazała się w r. 1885, po opuszczeniu Bonn. Książka ta wywarła wielki wpływ na niego, jak o tem świadczą dwa listy do przyjaciela Gersdorffa (wrzesień 1866 i luty 1868, *Gesammelte Briefe*. 3 Aufl. 1902, I, 48 i 97). Por. także list Rohdego z 4 listopada 1868 (*Ges. Br.* 2 Aufl. 1902, II, 80).

³⁾ Nachgl. W. XIV, 21.

⁴⁾ Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob*, 703.

ZYGMUNT LEMPICKI

W SPRAWIE ORGANIZACJI UNIWERSYTETÓW POLSKICH

MAGISTERJA

Artykuł 95 *Ustawy o Szkołach Akademickich* stwierdza, że są dwa stopnie naukowe. Stopniem wyższym jest doktorat, który można otrzymać po uzyskaniu stopnia niższego. Wprowadzenie w Polsce dwu stopni naukowych w szkołach akademickich nie może zasadniczo budzić poważniejszych zastrzeżeń. W różnych krajach istniały pod tym względem różne zwyczaje. W Chinach stopni tych było i jest bardzo dużo, w Rosji również, we Francji dwa najważniejsze, w Niemczech natomiast właściwie jeden, obok którego można było uzyskać drogą egzaminów praktycznych uprawnienie do sprawowania różnych urzędów. Że w Polsce zdecydowano się wprowadzić dwa stopnie, to ma ostatecznie swoje powody.

Jednym z powodów głównych była tu niewątpliwie chęć podniesienia autorytetu stopnia doktorskiego, którym nieraz — zresztą nie tylko w Polsce — zbyt hojnie szafowano. Wszelako, jeśli to było główną przyczyną, sposób, jaki wybrano, nie był ani jedynym, ani nieodzownym. Można było bowiem w ten czy inny sposób postarać się o podniesienie poziomu egzaminów doktorskich, wogóle przy doktoratach wyższe postawić wymagania, niekoniecznie zaś stopień doktora czynić dopiero stopniem drugim, wyższym. Ostatecznie o poziomie doktoratu decyduje zawsze ten, który go daje, łatwiej lub trudniej. Jeśli chodzi o pracę, przymus druku byłby tutaj kontrolą decydującą, przynajmniej dla wielu. Nie można jednak i o tem zapominać, że w Niemczech drukowało się przed wojną wiele lichych rozpraw doktorskich.

Zaznaczam jednakże raz jeszcze, że przeciwko wprowadzeniu dwustopniowości niema poważniejszych zastrzeżeń poza

Przegląd Współczesny Nr. 60.

9

