



FRYDERYK KRANZLER

## Nietzsche a filozofia fikcji.

### Les idées de Nietzsche sur la philosophie de la fiction.

Złudza jest jednym ze składników bytu. Pogląd ten wyznaje Nietzsche we wszystkich okresach swojej działalności filozoficznej<sup>1)</sup>. I tak już w „Narodzinach tragedji“ pisze:

Im bardziej bowiem dostrzegam w naturze owe przepiękne popędy artystyczne, a w nich żarliwą tęsknotę do pozoru, do wyzwolenia się przez pozór, tembardziej czuję się zniewolonym do metafizycznego przypuszczenia, że prawdziwe jestestwo i prajedność, jako wiecznie cierpiące i pełne sprzeczności, potrzebuje też swego ustawicznego wyzwalańca, zachwycającej wizji, rozkosznego pozoru, który to pozór my, całkiem w pozór upowici i z niego złożeni, zmuszeni jesteśmy odczuwać, jako to, co na prawdę nie istnieje, to znaczy, jako ustawiczne stawanie się w czasie, przestrzemi i przyczynowości, innemi słowy, jako rzeczywistość empiryczną<sup>2)</sup>.

Identyczny pogląd napotykaemy w fragmentach z czasu powstania „Jutrzenki“ (r. 1880/81), lecz rozważany z punktu widzenia podmiotu poznającego, a nie rzeczywistości metafizycznej. Ta modyfikacja iluzjonizmu jest jednym z objawów emancypacji Nietzschego od wpływu Schopenhauera. W zależności bowiem od metafizyki Schopenhauera kształtowała się pierwotna koncepcja Nietzschego i później dopiero, uniezależniając się od niej powoli, Nietzsche doszedł do koncepcji oryginalnej.

<sup>1)</sup> H. Vaihinger. Die Philosophie des Als Ob. Berlin 1911. Str. 771—790.  
<sup>2)</sup> Geburt der Tragödie. Str. 34 i 35. Polskiej Edycji tom IX. Str. 36.

W czasie powstania „Jutrzenki“ Nietzsche zastanawiał się nad tem, w jaki sposób możliwe jest uświadamianie sobie złudy, skoro stwarzamy sami (lub pewna część naszej istoty) złudę? Jeżeli zmysły ludzka, a my to poznajemy, dokonywamy tego poznania nie jakimś zmysłowym składnikiem naszej istoty, lecz logicznym. Lecz jeżeli złuda wypływa z wezbranego potoku ekstazy radosnej, wówczas należy pojmować świat jako zjawisko estetyczne, jako szereg stanów podmiotu poznającego i fantasmagorię wedle prawa przyczynowości<sup>3)</sup>.

Siatka złudy, siatka fikcyjnych regularności zostaje narzucona na płynną rzeczywistość i umożliwia w niej praktyczną orientację. Każdy rodzaj kultury zapoczątkowuje właśnie zasnućie iluzją pewnego fragmentu rzeczywistości. Postęp ludzkości zależy od stwarzania iluzorycznych form. Ten popęd do artystycznego kształtowania jest przez naturę wkorzeniony i rozpoczyna swą działalność u zarania życia organicznego<sup>4)</sup>. Filozofia jest w ostatecznym swoim celu i rodzaju produkcji sztuką. Wiedzą jest tylko przez środki wyrazu: pojęcia dyskursywne, w ogólnym zaś charakterze jest formą twórczości poetyckiej. Charakterystykę filozofa można ująć w słowach: „Poznaje tworząc i tworzy poznając“<sup>5)</sup>.

Dopóki się prawdy szuka w świecie, stoi się pod panowaniem popędu ten jednak pragnie rozkoszy. a nie prawdy, pragnie wiary w prawdę, a więc przyjemnych skutków wiary<sup>6)</sup>.

Zadanie, jakie sobie Nietzsche stawia, polega na wykazaniu ścisłej zależności między życiem, filozofją a sztuką. Zależność ta nie dyskredytuje wszakże ani filozofji co do jej głębi, ani też życia filozofa co do jego rzetelności myślowej<sup>7)</sup>.

Z powodu owego fragmentarycznego sposobu myślenia nie osiągnął Nietzsche wykończonyj teorii fikcyj i zaokrąglonego ich systemu, ale był niezmordowany w podkreśleniu celowości fikcyj i iluzorycznych form w ogólności.

Celowość fikcyjnych pojęć i sądów objawia się dzięki ich instrumentalnemu charakterowi w praktycznej koincydencji z bytem, która polega na zorientowaniu naszej działalności w obrębie

<sup>3)</sup> Nachgelasse Werke. XI. 74. Str. 183. <sup>4)</sup> Nachgl. W. X, 52. Str. 127.  
<sup>5)</sup> ib. 53. Str. 128. <sup>6)</sup> ib. X. 184. Str. 214. <sup>7)</sup> ib. 193. Str. 222.

rzeczywistości. Mimo sfalszowania rzeczywistości zapomocą funkcji logicznych osiągamy pełne zadowolenie naszych wymogów życiowych.

Falszywość jakiegos sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem; w tem nowość mowy naszej brzmi snąc najniezwykłej. Chodzi o to, o ile wpływa on na wzmoczenie życia, na utrzymanie gatunku, może nawet na chów gatunku; i zasadniczo skłaniamy się do twierdzenia, iż najfalszywsze sądy (do których należą syntetyczne sądy *a priori*) są dla nas najniezbędniejsze, iż odmawiając znaczenia fikcjom logicznym, nie mierząc rzeczywistości miarą li zmyślonego świata absolutu, równego sobie—samemu, nie fałszując liczbą nieustannie świata, człowiek nie mógłby żyć, że wyrzeczenie się fałszywych sądów byłoby wyrzeczeniem się życia, zaprzeczeniem życia. Uznać nieprawdę warunkiem życia: znaczy to wprawdzie w niebezpieczny sposób stanąć okoniem przeciwko nawykowym względem wartości uczuciom; filozofja zaś, która na to się odważy, staje tem samem poza dobrem i złem<sup>8)</sup>.

Nietzsche podnosi z naciskiem niewspółmierność fikcji z rzeczywistością oraz jej sprzeczność wewnętrzną; przy dedukcji fikcyjności pojęć opiera się jednak przeważnie na pierwszej cesze.

Zaznacza także, że w praktyce naukowej okazują się fikcje przydatne mimo swej fałszywości; sprzeczność ich wychodzi dopiero na jaw w zestawieniu z ostatecznymi rezultatami<sup>9)</sup>. Naturalną tedy, a nie dopowiedzianą nigdy przez Nietzschego konsekwencją ich użycia będzie konieczność ich usunięcia po dokonaniu danego rachunku myślowego oraz poprawa ich fałszywości mocą przeciwstawnego błędu. Co do świadomego użycia fikcyj, jako takich, to jest to postulat, związany z ich charakterem, którego spełnienia domaga się Nietzsche, dążąc usilnie do usunięcia złudnej identyfikacji fikcji z pojęciem, stanowiącem odbicie rzeczywistości<sup>10)</sup>.

<sup>8)</sup> *Jenseits von Gut u. Böse*. 4. P. E. T. II obok tego obacz *Jen. v. G.* u. B. 21. *Nachgl. W. X* 189, 190 (*Über Wahrheit u. Lüge*) *Nachdl. W.* XII 83 i XIV 16, 24, 29, 45. <sup>9)</sup> *Menschliches Allzum.* I, 19. <sup>10)</sup> Tylko z tego punktu widzenia można odróżnić fikcję od błędu w najszerszym tego słowa znaczeniu. Sposób ich wyrażenia jest identyczny (*Vhgr. D. Phil. d. A. O. Str.* 165), bo droga psychiczna błędu i fikcji jest również identyczna. Jednakże fikcja jest świadomym i praktycznie owocnym błędem. Moment podświadomy jest w obu wypadkach odmienny i wskazuje na to, że porównania w całej rozciągłości nie należy podtrzymywać.

Jednostka ludzka jest wyposażona w intelekt, służący jej jako narzędzie zachowania. Intelekt rozwija swe zasadnicze czynności w stwarzaniu fikcyj, które są środkami walki o byt<sup>11)</sup>.

Poznanie nasze, opierające się na fałszywej stałości, trwaniu etc., jest sprzeczne z płynną rzeczywistością. Poznanie jest bowiem w całej rozciągłości uzależnione od pobudek woli, dzięki czemu oczywistość naszych sądów nie jest unormowana jakimś absolutnem kryterjum logicznem, lecz postulatami praktycznymi. Sąd każdy opiera się więc na akcie wiary, który każe ufać jego prawdziwości mimo przekonania o jego względnym, a nawet fikcyjnym charakterze.

Sąd jest pierwotnie czemś więcej, niż wiarą: „to i owo jest prawdą”—lecz wręcz pragnieniem, by to i owo było prawdą<sup>12)</sup>.

Zasadnicza organiczna funkcja asymilacji jest wyrazem woli mocy i znajduje w aparacie poznawczym odpowiednik w funkcjach apercceptywnych, które dążą do przyswajania nowych elementów za pośrednictwem dawnych. Ten adaptacyjny bieg poznania budzi w nas złudę pojmowania.

Poznanie posługuje się pojęciami dyskursywnymi i kategorjami, które można sprowadzić do metafor i analogij. Analogie zaś są identyczne z punktu widzenia psychologii poznania z formami apercceptji, których ogólny schemat sprowadza się do asymilacji nowego materiału poznawczego do dawnego, równoznacznego z całkowitym zasobem nabytego doświadczenia. *Vaihinger* określa zupełnie wyraźnie fikcje kategorjalne jako analogje, wedle których ujmuje się obiektywnie odbywające się procesy. Nie są więc one stałą ułomnością ducha, lecz należy je uważać za formy analogiczne, dobrane w ciągu selekcji i stosowane z biegiem czasu. Są one zaczerpnięte z doświadczenia. Rzecz i własność jest prymitywnym wyrazem stosunku posiadania. Stosunki bytu są w tym przypadku rozpatrywane, jak gdyby były rzeczami, które posiadają jako własność tę lub ową cechę. Kategorje, jako analogje, są zastosowaniem wprawdzie analogicznego, ale w ostateczności niedorównywującego i nienadającego się stosunku do relacji przedmiotowych. Analogiczność ich, a zarazem i fikcyjność

<sup>11)</sup> *Nachgl. W. X.* 190 (*über Wahrheit u. Lüge*). <sup>12)</sup> *Nachgl. W. XIV.* 39.

leży w tem, że rozważamy kompleksy wrażeniowe tak, jak gdyby był przedstawiał się podobnie. Wszystkie systemy metafizyczne, które opierają się na pewnej kategorii<sup>13)</sup>, są fikcyjne i mają tylko praktyczne znaczenie. Kategoria przyczynowości ma również źródło w doświadczeniu wewnętrznym, w fakcie zależności między impulsem woli a czynem i jest schematem, stosowanym konwencjonalnie w obrębie niezmiennego następstwa.

Pierwotne myślenie ustaliło nieskończoną mnogość kategorii, lecz w ciągu historycznego doskonalenia się aparatu myślowego nastąpił wśród nich dobór, który doprowadził do zredukowania pierwotnej mnogości do kilku zasadniczych typów. Niema zacieśnionej i dającej się systematycznie wydedukować liczby kategorii; niektóre z nich są już udoskonalone po osiągnięciu najwyższego stopnia abstrakcyjności, podczas gdy pozostałe zachowały jeszcze surową formę. Najczęściej używanymi dzisiaj kategorjami są: rzecz i własność, przyczyna i skutek<sup>15)</sup>.

Jeżeli mówimy tedy o analogicznym charakterze funkcji kategorjalnych, należy tę charakterystykę brać w szerszym znaczeniu, niż to, które mogłyby nam podyktować ich liczbowe ujęcie (np. w Analityce transcendentальной Kanta), bo określenie „kategoria“ winniśmy przypisać każdemu pojęciu o pewnym stopniu abstrakcyjności, dzięki któremu staramy się na modłę doświadczeń wewnętrznych pojąć stosunki przedmiotowe.

Nietzsche nie poświęca specjalnych wywodów wykazaniu analogiczności kategorii, przekonanie jednak o ich analogicznym charakterze stanowi jedno z podstawowych założeń jego rozważań nad fikcyjnością kategorii<sup>15)</sup>.

Jeżeli weźmiemy z kolei drugi moment, poruszony przez Nietzsche: metaforyczność poznania — będziemy mogli jeszcze bardziej rozszerzyć zakres rozważań. Jeżeli bowiem każde wyobrażenie można sprowadzić do schematu metafory, transponującej podrażnienie nerwowe na obraz, a każde pojęcie jest przeżytkiem metafory<sup>16)</sup>, zyskujemy drugi poważny atut przeciw możności pojmowania stosunków obiektywnych. Metafora zasadza się wła-

<sup>13)</sup> U Nietzschego Nachgl. W. XIV. 90. <sup>14)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. Kap. XXXVIII. <sup>15)</sup> Ob. Nachgl. W. X. 139. Str. 164; gdzie wykazuje fikcyjność kategorii przyczyny i skutku. <sup>16)</sup> Obacz moją rozprawę w Przegl. Filozof.

śnie na zrównaniu mocą wyobraźni tego, co nierówne i niewspółmierne, heterogeniczne. Apercpcja nosi w tym przypadku jeszcze wyraźniejsze znamiona fikcyjności.

Zrozumiałą jest wobec tego konkluzja Nietzschego:

Wszystko pojmować — znaczyłoby to uchylać wszelkie perspektywiczne stosunki, znaczyłoby to nie pojmować nic zgoła i zapoznawać istotę poznania. Interpretatywny charakter wszelkiego stawania się. Niema zdarzenia w sobie. Wszystko co się dzieje, stanowi grupę zjawisk, wybraną i ujętą w całość przez jednostkę interpretującą<sup>17)</sup>.

Wychodząc ze stanowiska, że procesy logiczne będą zupełnie odmiennie, niż procesy bytu<sup>18)</sup>, podnosi Nietzsche razem z Vaihingerem, że myślenie, jako system środków pomocniczych, nie pokrywa się z bytem, lecz zbiega się tylko w celu, który wskazała praktyka życiowa.

Niema tu rzecz jasna mowy o zgodzie naszych podmiotowych logicznych form w znaczeniu ściślej odpowiedniości. Może jedynie zachodzić praktyczna koincydencja, polegająca na osiągnięciu naszego początkowego celu, gwoli któremu posługujemy się odnośnymi środkami pomocniczymi myślenia. W innym sformułowaniu możemy się wyrazić, że myślenie nasze zbiegło się z bytem, t. zn., że u kresu procesu, komunikującego impulsy woli, natrafiliśmy na oczekiwany kompleks wrażeń. Kompleks ten otrzymaliśmy przez wymianę tworów logicznych na wrażenia, które są w funkcjach logicznych ukształtowane i syntetycznie zebrane.

W trakcie posługiwania się naszymi formami logicznymi możemy stworzyć złudę pojmowania, polegającą na iluzorycznym przekonaniu o zrozumieniu stosunków przedmiotowych.

Z chwilą jednak uświadomienia sobie ich fikcyjności ukazuje się w pełnym świetle ich instrumentalny charakter. Teraz dopiero powstaje zasadniczy poruszony przez Vaihingera problem teoretyczno-poznawczy. Dopóki bowiem byliśmy przekonani o prawdziwości i adekwatności tych form, było zupełnie naturalne, że osiągamy zamierzony cel, jeżeli umiejętnie posługujemy się naszymi myślowymi środkami. Z chwilą jednak stwierdzenia ich fałszywości i sprzeczności z bytem musi powstać zagadnienie poznawcze

co do zagadkowego charakteru tej teleologii tworców fikcyjnych.

Nietzsche nie dotarł w swej filozofii do wyraźnego postawienia tego zagadnienia i wydaje się na pozór, że ograniczył się do pierwszej części przytoczonego biegu myśli. Stwierdził fałszywość i iluzoryczność pomocniczych środków myślenia oraz ich charakter postulatów życiowych, wypróbowanych i ustalonych jako pewniki przez wiekowe doświadczenie. Jednak — jak wynika z dalszego toku rozważań — problem teoretyczno-poznawczy znalazł w odnośnych wywodach jego filozofii uwzględnienie i nawet został w pewien swoisty sposób rozwiązany.

Vaihinger uważa ten problem, wzięty w całej ogólności, za najgłębsze zagadnienie logiki i teorii poznania. Rozwiązanie tego problemu jest dane wraz z jego postawieniem i należy go szukać w dziedzinie myślenia. Aparat myślowy musi być tak skonstruowany, że jakkolwiek drogi jego i metody są zupełnie odmienne od dróg i metod bytu, jednakowoż spotykają się zawsze z przedmiotowym bytem i stawianiem się. Jednym słowem subiektywne kategorie mimo swej sprzeczności z bytem i właśnie dzięki niej zbiegają się u kresu znowu z rzeczywistością<sup>19)</sup>. W tem tkwi właśnie cała tajemnica, bo

Właśnie dlatego, że myślenie jest od bytu odmienną, heterogeniczną działalnością, muszą jego formy być odmiennie od form bytu, aby z nim wkońcu mogły się zgodzić<sup>20)</sup>.

Tak brzmi ostateczne sformułowanie rozwiązania zagadnienia, które uważa Vaihinger za kamień węgielny teorii poznania krytycznego pozytywizmu.

Zastanówmy się jednak, czy w tem sformułowaniu został postawiony problem faktycznie rozwiązany i czy raczej nie należy uważać je za ponowną i jeszcze bardziej skomplikowaną zagadkę.

Jeżeli myślenie i byt stanowią dwie zasadniczo różne, heterogeniczne czynności, to *ex definitione* drogi ich rozwoju i sfery, w obrębie których działają, będą odmiennie.

Ewentualności zetknięcia się nie można przewidzieć w sposób logicznie ścisły i naukowy (nie wchodzi tu oczywiście w grę

<sup>19)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. Rozdz. XXXV. <sup>20)</sup> ib. Str. 290.

możliwe przypuszczenia) i należy ją tedy usunąć z rozważań, które mają doprowadzić w swym rezultacie do pewnego i jednoznacznego rozwiązania problemu.

Pzy rozwiązaniu zasadniczego przez Vaihingera postawionego problemu poznawczego uderza nas szereg niejasności i powikłań myślowych tak rażących, że trudno byłoby nam znaleźć dla nich faktyczne, psychologiczne umotywowanie na tle pozostałych, jasno zarysowanych poglądów.

W merytorycznym dla ugruntowania filozofii fikcji rozdziale<sup>21)</sup> jest tyle niejasności, że możliwość gruntownej pomyłki ze strony autora zyskuje wszelkie cechy prawdopodobieństwa.

Jak wyżej wspomniano, dowodzi Vaihinger, że fikcje właśnie dzięki odbieżeniu od rzeczywistości, schodzą się z nią w ostatecznym rezultacie<sup>22)</sup>. Stwierdzenie tego faktu jest zarazem — według niego — rozwiązaniem zagadki. Ponieważ bowiem myślenie i byt stanowią dwa inrodne czynniki, byt — jako trwały i niezmienny, myślenie zaś — jako giętka organiczna funkcja, zbieżność ich staje się możliwa. Widocznie więc w sposobie liczenia (*Rechnungsweise*) tej funkcji musi być zawarta przyczyna tego dziwnego zjawiska. Rozważmy tę ewentualność.

Vaihinger wymienia jako charakterystyczne znamiona fikcji zupełnej: jej sprzeczność z rzeczywistością i sprzeczność wewnętrzną<sup>23)</sup>.

Jeżeli będziemy w dalszem uogólnieniu traktowali cały aparat myślowy jako system fikcyjnych środków pomocniczych, musimy te cechy przenieść na całość maszyny logicznej. Gdyby Vaihinger ograniczył się jedynie do stwierdzenia inrodności funkcji myślowych, możnaby poglądy jego w tej zasadniczej kwestji salwować w sferze przypadkowości (t. zn., że mimo inrodności pojęcia fikcyjne przypadkiem, nie na mocy logicznego przewidywania z bytem się pokrywają). Lecz skoro jako dalsze określenia środków myślowych podaje sprzeczność z bytem, znika możliwość zetknięcia się funkcji myślenia w jej pracy logicznej z rzeczywistością. Z punktu widzenia drugiej cechy charakterystycznej — sprzeczności wsobnej, możemy dostrzec nowe alterna-

<sup>21)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. I. XXXV. <sup>22)</sup> ib. Str. 289. <sup>23)</sup> ib. Str. 24.

tywy, które zdają się nam zawikłany problem przedstawiać w nowym oświetleniu.

Jeżeli bowiem w pierwszym wypadku odmiennosc funkcji myślenia polegała na sprzeczności z przedmiotową rzeczywistością, w drugim zostaje ta sprzeczność pozornie wyrównana przez dopełnienie sprzeczności wsobnej, niwelującej niejako niewspółmierność i niezgodność środków myślowych z rzeczywistością. W kierunku tej alternatywy poszły rozumowania Nietzschego, który, stwierdziwszy raz inność i odmiennosc funkcji logicznej myślenia od funkcji ontologicznej bytu, uznaje możliwość praktycznej koincydencji owych dwu czynności jedynie wtedy, gdy nasza myśl operuje sprzecznie w sobie, fikcyjnymi tworem wyobrażeniami. Całe myślenie tedy, jako narzędzie w służbie praktyki życiowej, jest nawskroś fikcyjne. To zasadnicze stwierdzenie uważa Nietzsche za szczytowy etap swych rozważań teoretycznych:

Parmenides powiedział: „nie można pomyśleć tego, czego nie ma”; my stoimy na przeciwległym krańcu i mówimy: „co można pomyśleć, musi z pewnością być fikcją”<sup>24)</sup>.

Iluzoryczność należy wedle tego stanowiska do konieczności myślowych, wpływających z odmiennosci procesów rozwojowych bytu i myślenia, których zgodność jest niemożliwa, a praktyczna zbieżność może jedynie nastąpić przy wsobnej sprzeczności środków, używanych przez logiczną czynność myślenia.

Pomijając na razie kwestję, czy stanowisko to można uznać za ostateczne rozwiązanie zagadnienia, musimy rozstrzygnąć, czy poglądy Vaihingera dałyby się interpretować w duchu tego rozwiązania.

Ewentualność ta okazuje się przy bliższym rozpatrzeniu niemożliwą, bo jego rozumowanie idzie właśnie w odwrotnym wprost kierunku: z odmiennosci i inności czynności bytu i myślenia wnosi on właśnie, że formy myślenia muszą być odmienne od form bytu, by w rezultacie osiągnąć z nimi zgodność.

Przyznać należy, że większą konsekwencją logiczną w rozumowaniu wykazuje w tym przypadku Nietzsche. Jeżeli bowiem

<sup>24)</sup> Wille z. Macht. 276 P. E. T. XII.

dwie funkcje są od siebie odmienne, a dążymy do tego, by formy tych dwu funkcji ze sobą zgodziły się, może to nastąpić tylko drogą pewnego przystosowania i wyrównującej adaptacji. Ponieważ byt jest stały i niezmienny, nie można go do tej adaptacji nagiąć; rolę czynnika przystosowującego się musi objąć giętka, podatna, dostosowująca się, organiczna funkcja myślenia. Myślenie to operuje w celu opanowania rzeczywistością i umożliwienia w niej praktycznej orientacji pojęciami ogólnymi i kategoriami, które są z punktu widzenia poprzednich stwierdzeń fikcjami. Fikcyjne twory wyobrażeniowe i formy myślenia są sprzeczne z obiektywną rzeczywistością. Jak więc można, posuwając się w logicznym toku myślenia bez załamania, uznać tę właśnie niezgodność i odbieżenie od rzeczywistości za środek do przeciwnego celu, t. j. do osiągnięcia pewnej bodaj zgodności z bytem? Naturalny bieg rozumowania nakazywałby właśnie zwrócić moment decydujący w kierunku, znoszącym poprzednią sprzeczność.

I od razu prawie mechanicznie przychodzi nam na myśl drugie znamię charakterystyczne: sprzeczność wewnętrzna. Niepozbywionem pewnej konsekwencji byłoby przypuszczenie, że właśnie owa ponowna sprzeczność stanowi przeciwstawny moment w stosunku do poprzedniej, niwelujący poprzednią autogeniczną dyferencję. Tę alternatywę przyjął Nietzsche, wiedziony przypuszczeniem, że wewnętrzne zaprzeczenie myśli samej sobie potrafi ją nagiąć do zbieżności z bytem w imię postulatów życiowych.

Nie przesądzając słuszności tego stanowiska, przejdziemy do ostatniego możliwego sposobu interpretowania Vaihingerowskiego rozwiązania.

Tłumacząc, dlaczego mimo rozbieżności dróg obiektywnego stawania się z jednej i rachunku myślowego z drugiej strony rezultaty ostateczne się zgadzają, powiada Vaihinger, że wyjaśnienie tej zagadki leży w specyficznym sposobie liczenia (Rechnungsweise), jaki stosuje myślenie<sup>25)</sup>.

Tu musimy zwrócić uwagę na to, że fikcje mają znaczenie tylko w odniesieniu do celu, a jako takie nie mogą być izolo-

<sup>25)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. Str. 290. Co do przykładów tego sposobu liczenia ob. ib. XXVI.

wane, i że rachunek myślowy fikcyjny opiera się na t. zw. metodzie przeciwstawnych operacji.

Metoda przeciwstawnych operacji, która jest stosowana w całym zakresie myślenia dyskursywnego, wskazuje nam, że prawdziwe myślenie jest regulowanym błędem.

Upadek, wypadnięcie z równowagi jest zasadą ludzkiego ruchu (chodzenia), sprzeczność czyli wypadnięcie z logicznej równowagi jest zasadą ruchu myślowego. Te upadki, wypadnięcia z równowagi logicznej reguluje zawsze przeciwstawna operacja<sup>26)</sup>,

Na tle tego stwierdzenia Vaihingera, które określa nam sposób liczenia myślowego, możemy wreszcie wysnuć ostateczną konkluzję co do rozwiązania zasadniczego problemu teoretyczno-poznawczego. Zaznaczyć należy na wstępie, że wniknięcie w metody postępowania rachunkowego oświeciła nam w całej pełni celowość i skuteczność jego środków, nie przyczynia się jednak nawet w najmniejszej mierze do rozwiązania zagadnienia zbieżności myśli i bytu mimo inności obu czynników i odrębności dróg rozwojowych.

Fikcje zgodnie z swym instrumentalnym charakterem pomocniczym wypadają po dokonaniu rachunku myślowego, który stosuje metodę przeciwstawnego błędu, postępując zgodnie z normą rozwoju myślowego drogą regularnego błędu. Na czym polegała tedy ich działalność? Miały one dopomóc do dokonania podporządkowania, w którym odgrywały rolę członu pośredniczącego. Bierzemy tu wyłącznie subsumpcję, dokonywaną w czysto fikcyjnych postępowaniach myślowych. Przy semifikcjach bowiem, do których stosuje się prawo eliminacji historycznej, podporządkowanie odbywa się wprost z pominięciem członów pośredniczących<sup>27)</sup>.

Rolę takiego członu pośredniczącego odgrywa w rachunku różniczkowym pojęcie wielkości nieskończenie małej, przy kategoryzacji zjawisk stosowana w danym wypadku kategoria, a przy subsumpcji pojęciowej termin średni sylogizmu. W każdym poszczególnym przypadku rachunku fikcyjnego zdążaliśmy do podporządkowania danego pojęcia pod drugie o szerszym zakresie<sup>28)</sup>.

<sup>26)</sup> u Vhgr. Rozdz. XXVI. <sup>27)</sup> Dla łatwiejszego zrozumienia powyższych wywodów ob. wyżej cytowane przykłady z rozdz. XXVI dzieła Vhgr. <sup>28)</sup> Przed dokonaniem subsumpcji należy tę „szerszość“ zakresu brać w znaczeniu poten-

Rezultat osiągnięty był zawsze identyczny: pojęcie o szerszym zakresie zyskiwało jeszcze wyższy stopień uogólnienia, równoznaczny z rozszerzeniem objętości zakresowej.

Wedle analizy psychologicznej mechaniki duchowej wyróżniliśmy dwa elementy psychomechaniczne: kategorie i pojęcia ogólne. W nich powstają centra równości, skupiające przypadki analogiczne. Dzięki tym środowiskom zostaje ruch wyobrażeń wzmocniony i ułatwiony, bo wykazują one większą siłę atrakcyjną w stosunku do nowego, odosobnionego wyobrażenia, którego nie zestawia się z każdym analogicznym z osobna, lecz z całym centrum<sup>29)</sup>. Podporządkowanie polega tedy na włączeniu nowego wyobrażenia czy pojęcia w zakres drugiego. Zakres ten przedstawia z punktu widzenia mechaniki duchowej środowisko pewnych analogicznych przypadków, względnie identycznych form koegzystencjalnych czy następczych. Jeżeli wartość danego pojęcia mierzymy miarą wartości rzeczywistych, rozszerzenie zakresu danego pojęcia jest równoznaczne z wzbogaceniem jego wartości rzeczywistych, spotęgowaniem środowiska równości, które przedstawia. Owocność podporządkowania, dokonanego przy pomocy fikcji, sprowadza się do wzbogacenia pewnego ośrodka współistotności wrażeńowych. Po wypadnięciu fikcji pozostaje tylko podobieństwo danego wyobrażenia do całego zbiorowiska innych analogicznych, w których poczet zostało włączone. Każde podporządkowanie odbywa się wedle schematu sylogistycznego, gdzie między dwoma pojęciami ustala związek pojęcie pośredniczące. Jeżeli traktujemy wszystkie kategorie i pojęcia ogólne jako fikcje<sup>30)</sup>, musimy podkreślić, że w tem trójczłonowym ustosunkowaniu nie tylko pośrednie pojęcie jest fikcją, lecz również dwa pojęcia, między którymi mamy ustalić relację w formie podporządkowania. Ponieważ fikcja pośrednia wypada, a pojęcie, występujące we wniosku w postaci terminu mniejszego, zostaje włączone w zakres terminu większego, należy stwierdzić, że efektywnym rezultatem całego rachunku myślowego jest przeniesienie punktu ciężkości na pewne

cialnem. <sup>29)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. Rozdz. XXV. <sup>30)</sup> Vhgr. D. Phil. d. A. O. Rozdz. XXXVII i XL i II część § 12 i 13.

pojęcie i rozszerzenie jego zakresu przez włączenie nowego stosunku w centrum stosunków analogicznych, stanowiących to pojęcie.

Eliminacja fikcji ogranicza się tedy do wyrzucenia członu pośredniego i nie należy jej identyfikować z eliminacją fikcyjnych wyznaczników w ogólności. Jeżeli chcemy w myśleniu ludzkim obok naturalnych metod myślenia indukcji i dedukcji wyróżnić także fikcję, jako odrębną formę postępowania logicznego, musimy — opierając się na tem, że polega ono w zasadzie na zestawieniu i podporządkowaniu dwu niewspółmiernych członów — dojść do konkluzji, iż fikcja odpada wprawdzie jako człon pośredni, lecz obok tego człon, ku któremu kieruje się ruch myślowy, jest przez wyznaczniki fikcyjne zdeterminowany i wykazuje charakter niemniej fikcyjny, niż wyrzucony element pośredniczący. Myślenie ludzkie, o ile się w swych najprymitywniejszych zamierzeniach posługuje fikcyjnymi środkami, postępuje wzwyż ku coraz dalszym i bardziej wielostronnym uogólnieniom — przesuwa się tylko od jednej fikcji do drugiej.

Nie możemy oznaczyć kresu tych ruchów postępowych, odbywających się w różnych dziedzinach badań ludzkich ku coraz wyższym sferom uogólnienia. Wyższe te uogólnienia stwarzają coraz bogatsze ośrodki równości, skupiające zwolna coraz obfitszy zasób wypadków analogicznych, określonych w swem podobieństwie przez wyznaczniki fikcyjne.

Możnaby sobie tedy wyobrazić idealną fazę końcową, która byłaby ogarnięciem całego opracowywanego przez myśl materiału w jedno najwyższe i wszechobejmujące uogólnienie.

Z punktu widzenia analizy poznawczej byłoby ono również fikcyjne, jako ostatni człon, na którym zatrzymał się ruch myślowy, opanowujący materiał wrażliwy wedle podmiotowych norm. Postępując konsekwentnie w toku myślowym teorii fikcji Vaihingerera, dochodzimy do tego samego rezultatu, do którego dochodzi Nietzsche przy charakterystyce antropomorficzności poznania ludzkiego:

Poszukiwacz takich (antropomorficznych) prawd dąży w zasadzie tylko do metamorfozy świata w człowieka, zмага się w usiłowaniu zrozumienia świata jako rzeczy, skrojonej na miarę ludzką, i zdobywa w najlepszym razie poczucie asymilacji<sup>31)</sup>.

<sup>31)</sup> Nachgl. W. X. Str. 199 (über Wahr. u. Lüge).

Poznanie więc nie zdoła się wyzwolić w swym postępowym rozwoju od fikcji, która będzie zawsze wprowadzała w rzeczywistość wrażliwą ład i systematyczność dzięki kategoryzacji, porównaniu, ustalaniu podobieństwa i ułatwianiu połączenia, między obojętnymi w sobie, poszczególnymi pierwiastkami doświadczenia. Jakżeż tedy możemy rzucić pomost między bytem a naszym poznaniem, które zasada się w całej swej rozciągłości na odbieżeniu od rzeczywistości nam dostępnej? W metafizycznym sformułowaniu jest problem ten zupełnie dla nas nierozwiązalny. Możemy za Vaihingerem stwierdzić innorodność myśli i bytu, lecz o paralelizmie lub zbieżności nie może być mowy, gdyż jedyną rzeczywistością, w której ramach obracamy się, jest świat naszych wrażeń. Wrażenia nie dadzą się wprawdzie wedle poznawczego zdwojenia rzeczywistości sprowadzić bez reszty do subiektywnie ludzkich momentów i są w pewnej nieznannej nam mierze uzależnione od czynnika transcendentalnego; jeżeli jednak nawet przeciwstawienie zjawiska i rzeczy samej w sobie uznamy za fikcyjne, wówczas wrażenie będzie ostatnim etapem, do którego dotrzemy przy zgłębianiu ostatecznych składników rzeczywistości. Praktyczna zbieżność jest dopiero możliwa w świecie, przez nas uładowym, w którym działalność ludzka, stwarzająca fikcję, wprowadziła porządek i podział wedle praktycznych postulatów. Nie dziw tedy, że w tym świecie, tak przez nas kunsztownie spreparowanym, zbiega się nasza myślowa działalność, posługująca się fikcjami, z rzeczywistością, która została przekształcona także w imię życiowych potrzeb. Lecz jaki jest stosunek myśli do bytu w surowym ontologicznym ujęciu, tego nawet najbardziej subtelne dociekanie nad sposobem przeprowadzenia rachunku myślowego zapomocą środków fikcyjnych nie potrafi nam wyświecić, bo badanie tego sposobu liczenia daje nam wprawdzie mnogie dowody zbieżności praktycznej, lecz nie przyczynia się w najmniejszej mierze do rozwiązania podstawowego problemu. Wszystko to, co można w sprawie jego rozwiązania powiedzieć, będzie w najlepszym razie hipotezą, jedną z wielu nasuwających się możliwości.

W tem też świetle musi uchodzić alternatywa Nietzschego, która polega na odwróceniu parmenidesowskiego poglądu, za hipotezę. Sprzeczność wsobna może, ale nie musi znieść odrębności myśli i bytu do tego stopnia, by umożliwić, jeżeli nie zgodność,



to przynajmniej praktyczną zbieżność<sup>32)</sup>, dającą się osiągnąć przez odpowiednie stosowanie naszych środków myślowych.

Możemy stwierdzić w formie ostatecznego wniosku, że stosunek wzajemny myśli i bytu i ich zbieżność jest problemem „par excellence” metafizycznym i jako taki nie wchodzi w sferę teoretyczno-poznawczych rozważań.

Problemat ten nie może być żadną miarą wyświetlony przez jednostronne<sup>33)</sup>, choćby najsubtelniejsze i najbardziej trafne badanie rachunku myślowego oraz całego skomplikowanego mechanizmu aparatu funkcji logicznych. O ile zagadnienie fikcyj zacieśnimy do sfery poznawczo-teoretycznej, uzyskujemy możliwość jego jednoznacznego rozwiązania.



<sup>32)</sup> t. j. nie w pośrednich fazach rozwoju, ale w ostatecznym rezultacie.

<sup>33)</sup> Jednostronne ze względu na drugi rozpatrywany człon, t. j. byt.

## Recenzje zbiorowe prac z zakresu humanistyki

(Opis bibliograficzny prac z roku sprawozdawczego 1925, uwzględnionych w recenzjach, podano w bibliografii na końcu zeszytu)

ADAM ZIELEŃCZYK

### Filozofja

Z dorobku filozoficznego r. 1925 na wymienienie na pierwszym miejscu zasługuje dzieło profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Witolda Rubczyńskiego „Filozofja życia duchowego, jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki”. Wyróżnienie to należy się nie tylko ze względu na obszerność dzieła, rozwiniętego na 700 zgorą stronicach, lecz głównie i przede wszystkim na przedstawioną tu a dość rzadką u nas próbę systematycznego ujęcia zagadnień, wymienionych w tytule, w pewnym zakończonym całością kształcie. Jest to, krótko mówiąc, próba etycznego uzasadnienia pewnego typu metafizyki, mianowicie metafizyki ducha, pojmowanego jako czynnik odrębny, samodzielny i indywidualny. W obręb zagadnień, stykających się z używanymi tu argumentami etycznymi, wprowadzone zostały obszernie rozważania epistemologiczne i psychologiczne, nie mówiąc już o krytyczno-historycznych (np. cały rozdział trzeci: „Przedstawienie i rozbiór kilku nowszych poglądów na stosunek duszy do ciała”, str. 119–355).

Zadaniem, które sobie autor postawił, jest udowodnienie na tej różnorodnej drodze, że przewodnią zasadą filozoficzną jest idea ładu. Do tej idei doprowadza nas rozbiór wszelkiego kształtowania (technika, sztuka), życia społecznego i moralnego oraz poznawania i przedmiotów poznawania. Owa idea ładu, która, jak autor nie zauważył, mogłaby być sprowadzona *mutatis mutandis* do wypowiedzianej już w niektórych teoriach nowoczesnych, dotyczących poznania, zasady ekonomii wysiłku (teorie te poruszone są w książce tylko ubocznie na str. 638–641), podniesiona zostaje przez autora do stopnia czynnika metafizycznego, dającego dalekie perspektywy na rozwiązanie w duchu bezwzględny i dodatni zagadnienia Boga i nieśmiertelności osobniczej.

Autor bezwiednie stąpił ostrze krytyki, jakie możnaby wymierzyć przeciw jego wywodom, szczerem wylaniem motywów osobistych, które go