

LICEALNA BIBLIOTECZKA FILOZOFICZNA T. 18
Pod redakcją Prof. Dr Jana Kuchty

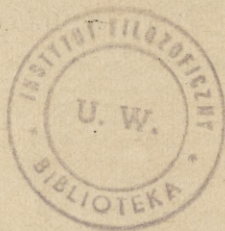
Prof. Uniw. O. Dr Fr. KLIMKE T. J.
(Rzym)

ISTOTA I ZADANIE ŚWIATOPOGLĄDU



L w ó w. 1938.

Nakładem „Lwowskiej Biblioteczki Pedagogicznej“.



386

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.386



3900038600000

H-122289

Nowa Drukarnia Lwowska — Akademicka 16 — Tel. 217-98

O. Fryderyk Klimke T. J. — jeden z najwybitniejszych polskich, katolickich filozofów, — urodził się w Golleow na Śląsku. Do zakonu O.O. Jezuitów wstąpił bardzo młodo (21. IX. 1897). Po złożeniu egzaminu dojrzałości w Bąkowicach pod Chyrowem i ukończeniu studiów filozoficznych, zostaje najpierw profesorem wymienionego Gimnazjum O.O. Jezuitów a następnie profesorem filozofii w „Studium Teologicznym“ w Krakowie.— W r. 1918 zostaje mianowany profesorem filozofii katolickiej „Akademii“ w Innsbrucku, co było najwyższym w tym czasie naukowym odznaczeniem, — a później zostaje nawet powołany na profesora uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Zmarł 9 stycznia 1923 r. w Rzymie.

Z dzieł tego tytana nauki zasługują na wyliczenie: „*Institutiones historiae philosophiae*“. Roma. 1923. (2 tomy), — „*Der Monismus*“. Freiburg (Breisgau) 1910, — „*Die Hauptprobleme der Weltanschauung*“, II, wyd. Kempten und München. 1914, — „*Der Mensch*“. Graz. 1908, — „*H. Bergson, der Philosoph des Lebens*“. 1915, — „*Unsere Sehnsucht*“. 1922, — „*Paralelizm psychofizyczny*“. Kraków. 1906, — „*Darwin i jego dzieło*“. Kraków. 1910, — oraz „*Istota i za-*

danie światopoglądu". Bąkowice pod Chyrowem (b. r.)
Sprawozdanie Gimnazjum O. O. Jezuitów.

Powyzszą rozprawę, za łaskawym zezwoleniem
Dyrekcji Gimnazjum O. O. Jezuitów w Bąkowicach
pod Chyrowem, wydajemy obecnie jako „przedruk”,
— by przypomnieć naszej młodzieży świetlaną po-
stać tego największego, polskiego, katolickiego myśli-
ciela XX stulecia, — dać jej możność poznania Jego
głębokich prac i oddać hołd Jego wielkim zasługom...
w piętnastą rocznicę zgonu.

ISTOTA I ZADANIE ŚWIATOPOGŁĄDU.

W dzisiejszej filozofii objawia się dziwny pod niejednym względem kontrast do filozofii wieku przeszłego. Podczas gdy wtedy stosunkowo mało mówiono o całokształcie filozofii, o jednolitym, obejmującym wszystko poglądzie na świat, dziś nie ma może nikogo, który by nie wyrobił sobie takiego poglądu. Dziś pytamy się każdego myśliciela, jaki jest jego „światopogląd“; a jeżeli kto się wyłącznie zajmuje kwestiami specjalnymi z jakiejś dziedziny filozofii, to go może już nawet nie uważamy za filozofa.

I co dziwniejsza: nie tylko filozof każdy, ale niemal każdy nieco głębiej i szerzej myślący uczony występuje ze „swoim“ światopoglądem. Tu usiłuje chemik ze swojego stanowiska dać jednolite pojęcie wszechrzeczy, tam stara się fizjolog wtłoczyć cały świat w granice pojęć i praw ze swojego fachu, tam znowu lekarz kreśli swój obraz metafizyczny. Kto choć pobieżnie przeglądał literaturę filozoficzną z ostatnich lat, ten nie może nie zwrócić uwagi na fakt, że z każdym rokiem mnożą się dzieła, broszury, artykuły przedstawiające jakiś światopogląd, i to oczywiście możliwie oryginalny, samodzielny, własny. Nie mieć własnego poglądu znaczy prawie to samo, co nie być samodzielnym myślicielem, należyć do jakiejś szkoły. Na zebraniach międzynarodowych, na kongresach nie tylko filozofów, ale i przyrodników, prawników, lekarzy, omawia się znaczenie światopoglądów, rozstrząsa się ich wzajemny stosunek oraz stosunek do różnych nauk. I tak słowo „Weltanschauung“ stało się hasłem myślicieli i całych nieraz obozów, ideałem dla każdego uczonego. I nie tylko właściwych uczonych; każdy

akademik lub gimnazjalista ma swój własny, rzekomo jednolity i jedynie prawdziwy pogląd na świat.

Że wobec tego niezliczona jest ilość tych światopoglądów, że nieraz idą w kierunkach rozbieżnych a nawet wprost przeciwnych, że się nawzajem zwalczają i potępiają, nikogo zadziwić nie powinno. Ale zadziwić musi samo zjawisko, że się tyle mówi i pisze o światopoglądach, że tak liczni powstają metafizycy, otwarci czy ukryci, co zamierzają skreślić jeden wielki, jednolity obraz całego świata i bytu w ogóle. Albo nie zadziwić, cieszyć raczej powinno nas to zjawisko. Bo jest ono objawem głębszych potrzeb i dążeń, nurtujących w łonie dzisiejszego społeczeństwa i dzisiejszej nauki. To zjawisko jest ponownym stwierdzeniem tej odwiecznej prawdy, że człowiek nie może się zadowolić tym lub owym wykresem bytu, nie może się na zawsze zasklepić w ciasnych granicach jednego zawodu, nie może sprzedać swego rozumu dla kilku preparatów mikroskopijnych, kilku syntez chemicznych, lub choćby nawet dla całej fizyki, astronomii, lingwistyki, psychologii. W głębi duszy odzywa się coś, co ją rwie wyżej i wyżej, żyje instynktowne poczucie swej solidarności nie tylko z tym lub owym jestestwem, ale z światem całym, i nie tylko ze światem widzialnym, ale i ze światem jakimś niewidzialnym, transcendentnym, metafizycznym. Jak człowiek siebie samego poznaje i odczuwa jako jedność i całość nierozłączną, tak też każda dziedzina wiedzy odkrywa przed jego okiem swą jedność i solidarność z innymi polami nauki, objawia mu coraz szersze i dalsze widnokreśli, idące coraz bardziej ku granicom naszego poznania, hen w dal, gdzie serce przeczuwa i rozum domyśla się owego jądra wszechbytu, źródła przyrody i ducha, dawcy wszelkiej prawdy, wszelkiego do-

bra i piękna. I dlatego człowiek nie może się na długo zasklepić w ciasnym kole swych najbliższych obowiązków; a choćby nawet przez kilka generacji żył pochylony ku ziemi, mając wzrok zatopiony w materii, prędzej, czy później, dochodzi do świadomości, że taka sytuacja jest nienaturalna. Wtedy rozciąga swe skurczone, martwe członki w świeżym powietrzu, podnosi wzrok z ziemi ku jasnym słońca promieniom, i budzi się w nim radosne uczucie, że tu jego ojczyzna, a nie u stóp jego, w nędznej materii.

Takie właśnie usposobienie przejawia się dzisiaj wszędzie i u wszystkich. Wszystkie one „światopoglądy“ są właśnie wyrazami tego budzącego się ducha, są dowodem, że myślącemu człowiekowi więcej potrzeba, niż sama tylko wiedza zawodowa dać może, są dowodem, że nie tylko nasze potrzeby intelektualne, ale i potrzeby estetyczne, etyczne, społeczne i religijne mogą i muszą być zaspokojone, jeżeli w ogóle życie nasze posiada jakiś sens i jakiś cel.

Lecz gdy pewne prądy z wielką siłą żywotną dążą do urzeczywistnienia swych ideałów, zazwyczaj szlachetnym zamiarom nie zawsze odpowiadają siły; chęci i uczucia górują nad rozumem, a mętne pojęcia paraliżują najidealniejsze nawet porywy, prowadząc na bezdroża, pozbawiając pewnych i trwałych fundamentów. Tak i tu. Na co dążę do jednolitego poglądu na świat? Jakimi drogami mogę doń dojść? Na czym polega prawdziwy, zdrowy, rozumny pogląd na świat? Z tego mało kto lub prawie nikt nie zdaje sobie sprawy.

Ażeby więc te tak liczne i rozbieżne dążności skupić i nadać im jednolity, systematyczny charakter, ażeby zdobyć kryterium do rozpoznania, czy jakiś dany światopogląd jest prawdziwy, chcemy możliwie jasno odpowiedzieć:

najpierw na to, w jakim celu dążymy do jednolitego na świat poglądu, czyli jakie jest jego zadanie;

następnie, jakie z tego zadania wynikają istotne cechy każdego poglądu;

i wreszcie, czy najwybitniejsze światopoglądy współczesne — temu zadaniu i tym warunkom czynią zadość.

I.

Jaki cel stawia sobie myśliciel, dążący do jednolitego całokształtu filozoficznego, do harmonijnego na świat poglądu? Nie można najpierw powiedzieć, żeby tym celem było przedstawienie wszechświata w sposób taki, jaki by może jego życzeniom i pragnieniom odpowiadał. Filozofia to nie jakieś utopijne marzenie, ale odbicie rzeczywistości w myślącym duchu. Jak więc każda nauka, tak i filozofia ma na oku poznanie rzeczywistości takiej, jaką jest, tak też światopogląd, który jest jakby istotą, duszą każdego systemu filozoficznego, ma na celu ujęcie wszechświata w jedną harmonijną całość, ale taką, jaką świat jest w rzeczywistości.

Choć więc każda filozofia ma na oku poznanie przedmiotowej rzeczywistości, to nie można jednak powiedzieć, żeby zadaniem światopoglądu było ujęcie wszystkich rzeczy bez wyjątku w jedność systematyczną. Albowiem nikt nie zaprzeczy, że nie poznajemy wszystkich praw, panujących w świecie przyrody i ducha. Ileż tajemnic zawiera w sobie sama materia, ileż zagadnień jeszcze nierozwiązanych mieści w sobie kwestia życia! Poznaliśmy już niezliczone ciała kosmiczne, lecz poza nimi mieszczą się może jeszcze miliony. Za pomocą mikroskopu doszliśmy do dziwnie dokładnej znajomości procesów, jakie się odbywają w komórce, zbadaliśmy rozwój istot żyjących od pierwszej chwili aż do rozwiniętego, dojrzałego organizmu; lecz na czym w istocie ten proces życiowy polega, jaką jest owa siła, kierująca z tak

cudną prawidłowością i celowością atomami i drobinami materii, tego nie wiemy. Jeszcze większe tajemnice zawiera w sobie kwestia związku między zjawiskami psychicznymi a fizjologicznymi. A że nawet ta część rzeczywistości, która nam jest bezpośrednio znana, że życie nasze psychiczne nie jest w zupełności poznane, o tym świadczą choćby olbrzymie wysiłki współczesnej psychologii. Małą, ogromnie małą jest ta część rzeczywistości, którą naprawdę znamy. A nawet i tę część znamy tylko jakby z jednej strony, bo nie zdołamy w zupełności pojąć właściwej rzeczy istoty. Celem światopoglądu nie jest zatem ujęcie całej rzeczywistości, jeżeli przez tę całość rozumiemy zbiór wszystkich bez wyjątku rzeczy.

Z natury więc naszego poznania wynikają pewne granice każdego światopoglądu. Z powyższych uwag wynika, że ma on jako zadanie ujęcie przedmiotowe rzeczywistości poznanej. Lecz nawet nie całej rzeczywistości poznanej. W przeciwnym razie bowiem światopogląd filozoficzny nie różniłby się w niczym od pojedynczych nauk, będąc poprostu ich wszystkich sumą. Już sama filozofia ogranicza się do badania pewnych tylko stron rzeczywistości, zwracając uwagę na ogólniejsze związki i prawa bytu: a światopogląd w dzisiejszym tego słowa znaczeniu nie utożsamia się poprostu z filozofią. Powiedziałbym, że światopogląd ma się tak do filozofii, jak się ma filozofia do pojedynczych nauk. Jak bowiem filozofia bada głębszą istotę grup zjawiskowych oraz ich wzajemne stosunki i wspólne prawa, tak światopogląd obejmuje znów tylko najważniejsze wyniki pojedynczych gałęzi filozoficznych, skupia w sobie i zlewa w jedną całość najwyższe prawa bytu, zwracając przede wszystkim uwagę na wspólne istotne cechy i na najwyższe, najpowszechniejsze, ostatnie przyczyny. Więc świa-

topogląd zostawia na boku mnogość faktów historycznych i różnaitość wydarzeń przypadkowych, zostawia na boku różnice indywidualne i prawa szczególne istot, zostawia na boku stronę zewnętrzną, zjawiskową, usiłując zgłębić sam rdzeń bytu i wspólną rzeczy istotę.

Zachodzi więc pytanie, jaką drogą myśliciel może dojść do rozróżnienia praw mniej istotnych i mniej powszechnych od istotnych i najpowszechniejszych?

Ta droga jest podwójna, po części doświadczalna, po części rozumowaniem wskazana. Zaczynając od doświadczenia codziennego i od wyników, do jakich dochodzą pojedyncze nauki, wznosimy się do coraz wyższych praw i własności bytu, do praw współczesnych coraz obszerniejszym zakresem bytu, które nawet w najogólniejszych abstrakcjach jeszcze mają znaczenie a zatem ważne są dla wszystkich szczegółowych rzeczy. Posuwając się w ten sposób od rzeczy indywidualnych do praw i własności bytu najogólniejszych spostrzeżemy, że cały świat dzieli się niejako na dwie części, jedną fizyczną, drugą psychiczną. Filozofia przyrody bada najogólniejsze prawa świata fizycznego; filozofia ducha czyli psychologia najwyższe własności świata psychicznego. Otóż światopogląd zada sobie pytanie, w jakim stosunku wzajemnym stoją te dwie główne części rzeczywistości, jakie są wspólne obom prawom i własnościom, jaki zachodzi związek między jedną a drugą.

Stosując zaś do przedmiotów doświadczenia naszego pojęcia i prawa zasadnicze, które są niezbędną podstawą myślenia i bytu, dochodzimy drogą rozumowania do pewnych dalszych konsekwencji, rzucających nam znowu obfite światło na najogólniejsze własności bytu i na istotę wszechrzeczy. Widzimy bowiem, że wszystkie rzeczy, podpadające pod doświadczenie nasze, są skończone, zmienne, niedoskonałe; że ich działanie koniecznie zależy od pewnych warunków zewnętrznych, że nad nimi stoją ogólne prawa zmuszające je, by się w sposób nieco antropomorfistyczny

wyrazić, do takiego a nie innego zachowania się, do takiej a nie innej działalności. Zjawisko podobne musi wywołać nasze zdziwienie i pytanie, gdzie jego dostateczna racja. Nie mogąc zaś jej znaleźć w rzeczach samych, rozum dochodzi koniecznością logiczną do istoty absolutnej, nieskończonej doskonałej, posiadającej w sobie samej ostateczną rację bytu tak własnego jak i wszystkich innych rzeczy.

Tak więc z dwóch stron umysł widzi się zmuszonym do szukania odpowiedzi na pytanie, gdzie i jaka jest przyczyna lub zasada wszechbytu. Z jednej bowiem strony doszliśmy do poznania, że całość świata dzieli się na dwie wielkie, główne części. Między jedną a drugą zachodzą głębokie, istotne różnice. Różnic tych ani filozofia idealistyczna, ani przeciwna jej filozofia materialistyczna, ani wreszcie rozmaite odcienie filozofii immanentnej czyli monizmu psychicznego zatrzeć nie zdołają. Choćbyśmy jedną część zjawisk, mianowicie materialnych, uważali w rzeczy samej za równorodną z zjawiskami psychicznymi; choćbyśmy wmówili w siebie, że rzeczy pokazują się nam po części w sferze materialnej tylko wskutek indywidualnej organizacji zmysłów naszych: fakt różnicy w samym bezpośrednim pojmowaniu nie da się tym zaprzeczyć, ani też dalszy fakt, że inne prawa panują tu a inne tam, że zjawiska jednego nie dadzą się żadnym sposobem zamienić lub sprowadzić do drugich.

Pomimo jednak tych zasadniczych różnic doświadczamy ciągle bezpośrednio w sobie samych, pośrednio w całym świecie, że te dziedziny tak różne nie są odosobnione, że nie stoją obojętnie jedna obok drugiej, lecz że liczne są związki między jednymi a drugimi; że świat fizyczny wszędzie nosi na sobie ślady ducha i myśli, a odwrotnie duch wszędzie się opiera na materii i wyrasta z niej. Wzajemność i wspólność tej zależności wskazuje zatem na jeszcze bardziej ogólne prawa, obejmujące już nie tylko te dwie części z osobna, ale obie razem, i łączące je w ten sposób w jedną wyższą całość. Zachodzi zatem pytanie, jakie

są te ogólne prawa i jaki jest ów byt, w którym te prawa mają swe źródło, swą rację dostateczną.

A że taki byt najwyższy, panujący nad wszystkimi istnieć musi, o tym przekona nas także sama natura rzeczy pojedynczych. Wprawdzie zasada zachowania materii i energii pouczyły nas, że wśród najrozlicniejszych zmian i wydarzeń fizyczno - chemicznych ani odrobina tej materii lub energii nie obraca się w niwecz, i różni filozofowie usiłowali stąd wykazać bezwzględne i wieczne istnienie materii. Mniejsza tu o to, czy mają słusność ci, którzy rzeczywistości stojącej na najniższym szczeblu doskonałości chcą przypisać wieczność i siłę do wyprowadzenia z siebie ducha jak w ogóle wszelkiej doskonałości; mniejsza tu w ogóle o to, który to byt jest absolutną przyczyną i ostateczną racją wszystkiego, czy to jest sam wszechświat, czy też jaka istota ponad nim bytująca. Tu chodzi nam tylko o ten jeden fakt niezaprzeczalny, że wszystkie rzeczy, które znamy, są niedoskonałe, ograniczone, od innych zależne. Czy zwrócimy uwagę na najmniejsze cząstki materii, czy na olbrzymie ciała kosmiczne krążące po przestworzach: one wszystkie podlegają prawu bezwładności, wszystkie znajdują się w zależności wzajemnej, a każde ich działanie, każda zmiana w ich ruchu, w ich własnościach zmusza nas do szukania przyczyn zewnętrznych. W zjawiskach życiowych rzecz ma się tak samo. Wprawdzie każdy organizm żywy ma swe własne wsobne (immanentne) prawa działania, posiada w sobie tajemną siłę, która w martwą materię wlewa sprężystość i plastyczność życia a nawet czucia, ale każdy organizm musi marnie zginać, jeżeli mu zabraknie pewnych warunków zewnętrznych; jeżeli pozbawimy go życiodajnych promieni słonecznych, wody lub innych potrzebnych mu pokarmów. A w życiu psychicznym spostrzegamy to samo. Każde wrażenie, każde czucie, każda myśl jest zależna od pewnych warunków zewnętrznych. Zatem każda z osobna istota nie jest ostateczną racją swej działalności, swej indywidualności i swego bytu w ogóle, lecz racja ta leży gdzieś poza nią i ponad nią.

Jak bardzo takie rozważania zmuszają nas do przyjęcia bytu absolutnego i nieskończonego, o tym może choćby ten fakt przekonać, że Spencer, pomimo że w pojęciu Absolutu widzi najrozmaitsze sprzeczności, jednak na podstawie rzeczywistości widzi się zmuszonym do przyjęcia bytu absolutnego. Istnienie Absolutu, powiada w swoich „First principles“, zawiera się we faktach: że każde nasze poznanie jest względne i że wszelki byt względny jest zagadkowy, chyba że się odnosi do rzeczywistego bytu bezwzględnego; że sam byt względny staje się absolutnym, jeżeli nie przyjmujemy poza nim bytu w zupełności niezależnego, czyli absolutnego; i wreszcie, że istnienie Absolutu zawiera się w procesie myślenia. Na tym, kończy Spencer, opiera się nasza niezachwiana wiara w ową rzeczywistość.

Doszliśmy więc do dwóch głównych, zasadniczych punktów, który każdy światopogląd, o ile się da, wysświetlić i wytłumaczyć powinien: stosunek świata psychicznego i fizycznego, ducha i materii z jednej strony; stosunek świata empirycznego do Absolutu z drugiej strony. Sposób pojmowania tych dwóch przede wszystkim problemów nadaje każdej filozofii a zatem i każdemu pogładowi na świat właściwy mu charakter.

Tak zatem przedstawia się zadanie obiektywne każdego światopoglądu, mianowicie o ile się odnosi do rzeczywistości przedmiotowej. Powyżej dane określenie domaga się więc pewnego uzupełnienia i ograniczenia. Powiedzieliśmy, że światopogląd ma za zadanie ujęcie przedmiotowe rzeczywistości poznanej. Teraz zaś widzieliśmy, że w tej rzeczywistości poznanej ogranicza się on do ujęcia i wyjaśnienia najogólniejszych tylko związków i praw bytu. Tym związkiem, tymi prawami są przede wszystkim związek i prawa świata fizycznego i psychicznego, związek i prawa bytu zależnego i absolutnego. Z obu zaś punktów ostatni, t. j. związek bytu zależnego z Absolutem jest, jak jeszcze

zobaczymy, najogólniejszy i najistotniejszy w rzeczy samej, a najważniejszy dla nas ludzi. W porównaniu z tym najwyższym problemem podrzędne stosunkowo ma znaczenie kwestia, czy cały świat jest w gruncie rzeczy psychiczny lub nie, czy materia jest tylko pozorem zewnętrznym istoty duchowej, lub czy też zjawiskom fizycznym i psychicznym odpowiada jakiś jeden byt, objawiający się tylko w tych dwóch formach. Kwestia ta, twierdzimy, jest względnie mniejszej wagi, jakkolwiek współczesna filozofia niemal wyłącznie tylko wyjaśnienie tego punktu ma na oku. O wiele ważniejszy jest punkt drugi, stosunek bytu względnego do bezwzględnego, punkt, który prawie w całej filozofii starożytnej a przede wszystkim w filozofii średniowiecznej i w ogóle chrześcijańskiej zawsze pierwsze zajmował miejsce. Bo niezależnie od tego, czy byt empiryczny jest w istocie psychiczny lub materialny, czy też posiada zupełnie inną jakąś nieznaną nam naturę: w każdym razie istnieje różnica między bytem względnym i bezwzględnym. Względność, relatywizm, oto najważniejsza i najistotniejsza cecha rzeczywistości empirycznej. Dlatego niezmiernie głębokie i trafne są studia metafizyczne starożytnych i chrześcijańskich filozofów nad tą właśnie kwestią. I dlatego metafizyka dzisiejsza jest stosunkowo tak jałową, że porzuciła ten istotny punkt, kusząc się o rozwiązanie kwestii podrzędnej wagi.

Co się jednak tyczy samego bytu absolutnego, to nie wystarczy przekonać się o jego istnieniu; trzeba będzie dojść do możliwie jasnego pojęcia jego istoty i natury, bo od tego właśnie niemal wszystko zależy.

I tu przedstawia się zadanie światopoglądu z innego punktu widzenia. Każda filozofia ma nietylko zadanie przedmiotowe, ale także pewne zadanie niejako podmiotowe, bo jak z jednej strony ma jako przedmiot samą rzeczywistość, tak z drugiej strony jest wytworem człowieka myślącego i jest dla człowieka myślącego. I pod tym właśnie względem podmiotowym filozofia jest tym mostem

łączącym człowieka z bytem, jest tym związkiem, przez który dopiero człowiek staje się częstką całości, jest tym zwierciadłem, za pomocą którego człowiek może się w prawdziwym tego słowa znaczeniu nazwać mikrokosmosem.

Filozofia i światopogląd jest dla człowieka i jest także wytworem jego umysłu, jego całej istoty. Jako wytwór człowieka jest więc zależny od jego ducha, a także od jego uczuć, namiętności, całego charakteru. Filozofia jest dla człowieka, ma zatem zaspokoić rozmaite potrzeby i wymagania jego. W tej jednej myśli tkwi może najgłębsza racja, dlaczego ludzkość od początku cywilizacji zajmowała się filozofią, dlaczego każdy człowiek bez wyjątku, i prostak wiejski i każde dziecko jest do pewnego stopnia filozofem. W tej myśl tkwi również najgłębsza racja, dlaczego systemy filozoficzne były, są i będą zawsze najróżnorodniejsze; dlaczego nawet wśród jednej i tej samej szkoły filozoficznej te same myśli i zasady w każdej duszy pod innym załamują się kątem. Nic też może nie dowodzi w sposób równie namacalny indywidualności i stosunkowej niezależności każdego człowieka z osobna; wszelki panteizm i monizm sprowadzający pojedyncze zjawiska i byty do jednej całości psychicznej, jednej świadomości absolutnej, ma tu zagadnienie dla siebie wprost nierozwiązalne.

Rzeczywistość jest jedna, ale usposobienia, skłonności, charaktery ludzkie są różne, różne są pojęcia i przekonania, z którymi człowiek od dzieciństwa się zrosł. Lecz wśród tej różnorodności znajdują się pewne wspólne wszystkim potrzeby, wspólne dążności. Jakie więc są te potrzeby, którym światopogląd zadość czynić powinien? Jakie stąd wypływa zadanie podmiotowe każdego światopoglądu?

Na pierwszym miejscu należy uważać na to, że rozum ludzki domaga się koniecznie odpowiedzi na rozliczne pytania i zagadnienia, jakie rzeczywistość mu nasuwa. Bo ta rzeczywistość nie przedstawia się

nam bezpośrednio jako jedna, harmonijna całość. Poznajemy wprowadzić liczne związki prawidłowe w przyrodzie, w życiu społecznym i życiu umysłowym; ale obok tych związków widzimy ciągle przerwy, różne przypadki niewytłumaczone, zjawiska dziwne, dotąd nie spostrzegane. Rozum chce się więc przekonać, czy ta nieprawidłowość jest prawdziwą lub pozorną tylko; albo raczej będąc przekonany, że nic nie dzieje się bez dostatecznej racji, szuka nowych ukrytych związków, zamieniających nawet najbardziej nieregularne zjawiska w jeden nieprzerwany łańcuch przyczynowy.

Obok rozumu odzywa się także serce, uczucie, instynkt. Otóż czy te uczucia i instynkty bierzemy jako objawy biologiczne, dążące do zachowania bytu jednostki i rodzaju, czy jako estetyczne, mające na celu odczucie i poczucie piękna, harmonii, zgody i symetrii, czy wreszcie jako religijne w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu: pod każdym względem rzeczywistość stawia tym uczuciom raz po raz trudności i przeszkody i wywołuje w ten sposób problemy, domagające się energicznie rozwiązania. Liczni są nieprzyjaciele, którzy usiłują podkopać nasze życie; liczne są zjawiska psujące, czy rzeczywiście czy też na pozór tylko, harmonię świata i niedopuszczające do urzeczywistnienia naszych ideałów estetycznych; liczne wreszcie są wydarzenia, rażące naszą cześć dla religii, wywołujące oburzenie naszego poczucia sprawiedliwości i miłości. Światopogląd powinien i tym różnorodnym wymaganiom wedle możliwości zadość uczynić.

Wreszcie nie należy zapominać o tym, że człowiek jest istotą społeczną, żyjącą w towarzystwie innych ludzi, w rodzinie, gminie, państwie. Owszem, cała ludzkość stanowi jedną wielką rodzinę, ze wspólną naturą, wspólnymi zdolnościami, wspólnymi dążnościami i ideałami. Otóż i tu napotykamy raz po raz trudności, przeszkody, dziwne fakty, które zdają się kłamać naszemu pojęciu o jedności rodzaju ludzkiego. Owa różnica olbrzymia między narodami dzikimi a stojącymi na szczycie kultury, owe wojny

między narodami, kłótnie domowe, bratobójcze walki klasowe, owa nienawiść jednych do drugich, owo samolubstwo tak głęboko zakorzenione w każdym niemal człowieku: to wszystko staje na przeszkodzie naszemu pojęciu o jedności rodzaju ludzkiego. Zatem i tu problemy nierozwiązane, trudności, wywołujące silną reakcję całego jestestwa naszego.

Zależnie od tego, który z tych problemów pierwszy zwróci uwagę myśliciela na siebie, tok jego rozumowania będzie inny, inny jego system filozoficzny. Lecz i tu, podobnie jak w rzeczywistości przedmiotowej, z rozlicznych zagadnień, będących przedmiotami szczegółowych badań, wyluszcza się pewne ogólne kwestie, wszystkim wspólne a zatem najbardziej istotne. I tym właśnie wspólnym wymaganiom powinien światopogląd zadość czynić.

Usuając tak kwestie podrzędne, znowu dochodzimy do wniosku, że owe dwa punkty wyżej przytoczone są i pod względem podmiotowym najważniejsze. A naprzód kwestia stosunku świata fizycznego do psychicznego. W każdym człowieku z osobna styka się niejako bezpośrednio jeden świat z drugim; w sobie samych chwytamy poprostu ową różnicę z jednej a wzajemną zależność i zgodność z drugiej strony. Widzimy wpływ warunków fizycznych nie tylko na zdrowie, ale, co ważniejsza, na życie uczuciowe i umysłowe, na życie moralne i społeczne, widzimy też odwrotnie olbrzymie znaczenie, jakie mają ideały, przekonania i dążności czy na nasz organizm, czy też na całość życia społecznego, na martwą naturę nawet. Więc punkt ten pierwszy dotyczy całej naszej istoty.

Drugi punkt jeszcze jest ważniejszy i istotniejszy, więc i pod względem subiektywnym góruje nad wszystkimi innymi. Czy rozum, lub nierozum jest zasadą bytu; czy wszechświat wraz z człowiekiem jest wykwitem mechanicznej konieczności, lub rozumnej, celowej wolności; czy na wszystkich polach bytu panuje ewolucja i względność powszechna, lub też wśród wszelkich zmian i różnic istnieją stałe zasady, prawa nienaruszalne, niezachwiane ideały: to wszystko ma

istotne znaczenie dla całego człowieka. Nie może być obojętną rzeczą dla niego, czy byt jego indywidualny kończy się z życiem, lub czy też istnieje życie pozagrobowe; czy jest jakaś sprawiedliwość końcowa, czy też dysonanse życiowe nie dają się zrównoważyć. Od odpowiedzi na te pytania zależy cała wartość, cały sens życia ludzkiego: tu tkwi zatem rdzeń nie tylko bytu w ogóle, ale i bytu naszego, życia naszego umysłowego, estetycznego, społecznego i religijnego. Zatem na te przede wszystkim pytania światopogląd musi dać jasną odpowiedź.

Tak się więc przedstawia zadanie światopoglądu i ze strony przedmiotowej i ze strony podmiotowej; zobaczmy, jakie z tego zadania wynikają „istotne cechy” każdego światopoglądu.

II.

Obierając zaś nasze uwagi o podwójnym zadaniu każdego światopoglądu za punkt wyjścia w celu jasnego poznania, jakie powinny być istotne jego cechy, przekonamy się najpierw, że każdy światopogląd powinien być jednolity, czyli innymi słowy, że powinien nam wykazać jedną ostateczną rację i zasadę bytu, z której cały świat z mnogością i różnorodnością swych zjawisk wypływa. Bez tej własności zasadniczej nie wytłumaczyłby nam światopogląd owej przedziwnej harmonii, uderzającej nas pomimo wszelkie dysonanse tak potężnie, i nie czyniłby zadość najistotniejszym potrzebom podmiotu poznającego. Zatem światopogląd powinien być w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu monistyczny.

Nie wystarczy jednak, by nam w jakikolwiek sposób wskazał ową jedność zasadniczą bytu; jeżeli nie będziemy mieli jasnego poznania tak o jej istnieniu jako też o jej naturze i własnościach istotnych, nie możemy powiedzieć, że światopogląd taki może spełnić zadanie, jakie mu wszyscy myślicy

ludzie przypisują. Jasne więc poznanie tej zasady bytu jest drugim i niezbędnym warunkiem idealnego światopoglądu.

Z tą zaś własnością łączy się w sposób najściślej-
szy trzecia własność, mianowicie, żeby owa zasada
bytu była nie tylko jedną, nie tylko jasno, ale także
pewno poznana. Ta trzecia własność nie utoż-
samia się poprostu z drugą. Jest bowiem zupełnie mo-
żliwą rzeczą, że drogą hipotez dojdzie się do jasnego
poznania pewnych praw, które jednak nie będą silnie
udowodnione, bo będą tylko przypuszczeniami, ko-
niecznymi może przy pewnym poziomie wiedzy, ale
tylko warunkowo, bo nie wykluczają innych możli-
wości. Tak np. pojęcie materii lub eteru jest dla przy-
rodników dość jasne, a jednak w wysokim stopniu
hipotetyczne, gdyż zupełnie możliwą jest rze-
czą, byśmy kiedyś w inny sposób te same zjawiska
tłumaczyli. Przez jasność rozumiemy zatem świadome
poznanie wszystkich pojedynczych cech, wchodzą-
cych w zakres pojęcia, przez pewność zaś, że owe ce-
chy nie są tylko jakimiś przypuszczeniami, ale w sa-
mej rzeczywistości ściśle uzasadnione.

Te trzy cechy światopoglądu: jednolitość, ja-
sność i pewność, domagają się dokładniejszego uza-
sadnienia i ściślejzego określenia. Zadanie zaś, jakie-
śmy znaleźli dla światopoglądu, posłuży nam za kry-
terium w tej analizie powyższych cech.

A naprzód: jaką powinna być jednolitość
poglądu na świat, zależy i od natury podmiotu pozna-
jącego, i od rzeczywistości, będącej przedmiotem po-
znania.

Każde poznanie nasze dąży z natury swojej do
zjednoczenia przedmiotów poznanych, do ujęcia ich
w jedną systematyczną całość. Poznać coś znaczy
zawsze nowe wrażenia lub pojęcia sprowadzić czy to
jako całość czy to w pojedynczych cechach do da-
wniejszych wrażeń i pojęć, wykazać związek między
nowym wrażeniem a dawnymi, a pierwsze poznanie
jest raczej uznaniem aniżeli poznaniem. Jeżeli odbieram jakieś nowe wrażenie, natychmiast
staram się niemal instynktownie w pamięci odszukać

jakichś elementów, dawniejszych wrażeń, do których nowe wrażenie byłoby podobne. Znalazłszy takie powiadom, że poznałem tę (nową) rzecz, i wypowiadam sąd o niej, np. ta kartka jest zielona, to jest ton skrzypcowy itp. Tak się dzieje w świecie wrażeń, tak samo w świecie myśli. Nowy wypadek, nowe zjawisko, nowe zagadnienie jest mi dopiero wtedy jasne, dopiero wtedy odważam się powiedzieć, że poznałem, zrozumiałem tę rzecz, jeżeli znalazłem przyczyny lub w ogóle związki znane, prawidłowe, za pomocą których nowe zagadnienie da się sprowadzić do znanych już związków i praw. Każde więc poznanie z natury rzeczy jest redukcją, jest sprowadzeniem różnorożności do pewnej jedności, różnorodności do tożsamości, oczywiście w pewnych granicach.

Cała nasza strona uczuciowa wykonywa podobną redukcję. Weźmy pod uwagę wszystkie uczucia i opierające się na nich akty woli, czy to uczucia biologiczne, czy estetyczne, czy społeczne, czy wreszcie religijne: wszędzie możemy rozróżnić dwie sprężyny, pobudzające nas do czynu: miłość i wstręt. Jak miłość wszędzie i zawsze dąży do połączenia przedmiotu ze sobą, do upodobnienia rzeczy umiłowanej ze sobą lub też odwrotnie siebie z przedmiotem; tak wstręt, antypatia jakakolwiek chciałaby znieść, usunąć, zniszczyć wszelkie nieprzyjemności, lub przynajmniej, jeżeli tego dokazać nie może, zamienić je pod danym kątem widzenia na rzeczy przyjemne i miłe. Więc i tu cała natura nasza dąży do jedności.

Taż sama dążność objawia się nie tylko między władzami naszymi a ich właściwymi przedmiotami, ale także między władzami samymi, o ile należą do jednej i tej samej jednostki ludzkiej. Znana jest rzeczą, jak wielki jest wpływ, jaki uczucia, skłonności, namiętności wywierają na rozum i w ogóle na władze poznawcze, skłaniając je na swoją stronę; i odwrotnie także historia zna niejednego człowieka, w którym jasne poznanie i silne przekonanie zdołało opanować i zmienić niemal zupełnie stronę uczuciową, podnosząc ją do swych idealnych wyżyn. Nigdy nie może być sprzeczności między poznaniem a uczu-

ciem, w ogóle całym życiem człowieka; prędzej czy później albo namiętności zaślepią rozum i pozyskają go dla swych podłości, albo też rozum zdoła opanować nieokiełzane namiętności. Tylko ludzie połowiczni, ludzie bez woli i charakteru, ludzie, zadowalający się pozorami zewnętrznymi mogą znieść w sobie sprzeczność sądu z postępowaniem. Tacy nie odczuwają tego zgrzytu dysharmonii, bo tacy nie są właściwie ludźmi, ale automatami ulicznymi lub salonowymi bez rozumu, bez serca, bez duszy.

Idealny więc światopogląd odpowie tym wszystkim dążnościom. Lecz z pewnym ograniczeniem.

W tej bowiem dążności podmiotu, by wszelki byt sprowadzić do jednej zasady, stoi na straży prawdy sam przedmiot, cała rzeczywistość. Jeżeli więc w tej redukcji posuwamy się za daleko, wtedy świat rzeczywisty przypomina nam, że i ta redukcja ma swoje granice. Z tego też punktu można, jak się nam zdaje, najlepiej ocenić wartość postulatu, jaki niemal wszyscy współcześni filozofowie stawiają jednolitemu, monistycznemu na świat pogładowi. Mianowicie domagają się, ażeby światopogląd sprowadził mnogość rzeczy i zjawisk do jednej zasady konstytutywnej, t. j. ażeby wykazał istotną równość, nawet tożsamość wszystkiego, a zwłaszcza zjawisk fizycznych i psychicznych. Lecz któż nie widzi, że się w taki sposób z góry przesądza o tym, jakim powinien być świat przedmiotowy. Właśnie ci, którzy najostrzej krytykują filozofię średniowieczną, metafizykę dedukcyjną i racjonalizm aprioryczny, ci którzy rzekomo jedynie na doświadczeniu się opierają, by dojść do światopoglądu, właśnie ci wpadają tu w najgorszy aprioryzm, popełniają tu błąd zasadniczy, sprzeczny z ich hasłami, gdyż z góry decydują o istocie świata. Że musimy dojść do jednolitego poglądu na świat, tego domaga się natarczywie cała natura nasza; ale w jaki sposób, w jakich granicach ta jedność i jednolitość się wreszcie przedstawi, o tym rozstrzyga już nie podmiot i natura poznania naszego, ale przedmiot, rzeczywistość. Wszelki zatem monizm, w powyż-

szy sposób pojęty, wychodzi z założenia najzupełniej dowolnego. I tu także pokazuje się, o czym jużśmy wyżej wspomnieli, że współczesna metafizyka nie dociera do samych szczytów myśli i bytu. Przez swoje aprioryczne założenie zamyka sobie drogę do badania jedności przyczyny, szukając jedynie jedności w różnorodności istotnej zjawisk, której pomimo najrozmaitszych konstrukcji hipotetycznych znaleźć nie może, — gdyż jej w rzeczywistości nie ma.

Lecz jeszcze pod innymi względami rzeczywistość jest normą światopoglądu. Filozofii optymistycznej opiera się niedoskonałość i względność rzeczy, opierają się liczne dysonanse, nieszczęścia, katastrofy, namiętności i grzechy ludzkie. Pesymizmowi zaś przeciwstawia rzeczywistość istniejącą pomimo tych wszystkich braków i po nad nimi wspaniałą harmonię, prawidłowość, piękność, celowość przyrody. Egoistyczne zasklepianie się w swym małym i nędznym „ja“ — przewyciężają najwznioślejsze potrzeby, zadania i ideały społeczne; antropomorfistyczne i antropocentryczne zachcianki odbijają się od martwej materii i od ciasnych granic ziemi.

Jest zatem w rzeczywistości samej wielka różnorodność, wielkie bogactwo, które podnosi głośny protest przeciw gwałtownemu sprowadzaniu wszystkiego do jednostajnej, nudnej monotonii. Bogactwo bytu jest tak wielkie, że go nawet umysłem naszym wyczerpać nie zdołamy; że i największy postęp wiedzy ludzkiej tylko tym bardziej nam uprzytomni, ilu rzeczy jeszcze nie znamy. Cecha jednolitości światopoglądu nie utożsamia się zatem z zupełnością i wykończeniem. Właśnie dlatego, że światopogląd nigdy nie będzie zupełny, postęp w nim jest zawsze możliwy, owszem konieczny. Wprawdzie nie wszystkie zdobycze nauk szczegółowych i filozofii wchodzą bezpośrednio w ramy światopoglądu; ponieważ atoli najwyższe i najogólniejsze pojęcia i prawa metafizyczne wyrastają z najniższych i najbardziej szczegółowych przez coraz to wyższe i ogólniejsze pojęcia i prawa, więc zmiana ich, wzbogacenie, ściślejsze określenie, pewniejsze

udowodnienie musi z koniecznością rzeczy wpłynąć i na tamte.

Drugą cechą prawdziwego światopoglądu jest jasne poznanie tej jedności zasadniczej, do której się wszechhyt sprowadza. Bez tego charakteru jasności, który już powyżej określiliśmy jako dokładne poznanie pojedynczych cech, wchodzących w pojęcie owego pierwiastka, nie może być naprzód mowy o prawdziwym światopoglądzie. Będzie to mglisty może chwiejny obraz naszej fantazji, ale nie wykwit najwyższy nauki i filozofii, nie poznanie mające kierować całym naszym postępowaniem.

Zatem nie może być dalej mowy o tym, by taki światopogląd mógł mieć jakiś znaczny wpływ na życie nasze. A przecież jednym z głównych zadań światopoglądu jest to, ażeby nam przyświecał w naszych czynnościach; aby był drogowskazem wśród najrozmaitszych kolizji życia; ażeby nam przypominał wieczne i prawdziwe ideały, jeśliby wzrok nasz chciał się znowu zwrócić ku ziemi. Światopogląd prawdziwy powinien skupiać wszystkie siły naszej woli i rozumu, nadać im jeden, jednolity kierunek, a przez to podnieść wartość i siłę moralną i społeczną człowieka. Bez tej zaś cechy jasności o spełnieniu tego tak ważnego zadania ani mowy być nie może. Bez niej światopogląd będzie tylko zabawką dla rozumu, będzie podobny do kosztownych ram, w których znajduje się obraz bezwartościowy. Światopogląd wskazuje nam cel i zadanie nasze; jeżeli cel jest niejasny, mglisty, chwiejny, jakże drogi do celu prowadzące mogą być jasne i pewne? jakże może się rozwijać i wzrastać siła moralna? jakże zapał prawdziwy, wytrwały ogarnąć całe jestestwo nasze? Jak w każdym zawodzie tylko ten może być prawdziwie pożytecznym i dzielnym członkiem społeczeństwa, który wyrobił sobie zupełnie jasne pojęcie o swym szczególnym zadaniu i wszelkimi siłami dąży do jego spełnienia: tak tylko ten wejdzie w harmonijną całość bytu, kto jasno pojął i zrozumiał najwyższe, najistotniejsze kwestie życiowe, i kto z całą konsekwencją dąży do ich rozwiązania.

Pierwiastek czyli zasada bytu musi nam więc być dobrze znajomą. Jednak, jak pierwsza cecha jednolitości, tak i ta druga domaga się jeszcze ściślejszego określenia. Mówi się czasem, że redukcja wszystkich rzeczy do pierwiastka znanego będzie tylko wtedy zupełna, jeżeli pierwiastek ów jest bezpośrednio znany. A że bezpośrednio znane jest tylko życie nasze świadome, psychiczne, więc cały byt należy sprowadzić do naszych aktów świadomości. Więc cały t. zw. świat zewnętrzny niczym innym nie jest, jak tylko skupieniem rozlicznych i rozmaicie ugrupowanych aktów świadomych naszej jaźni. Więc nie ma różnicy między światem fizycznym i psychicznym, gdyż świat materialny jest tylko treścią naszej psychy. Jeżeli zaś życie psychiczne, akty świadomości są jedynym bytem, zasadą wszelkiego bytu, to pierwiastek ten nie domaga się już dalszego wyjaśnienia i udowodnienia; byłoby bowiem rzeczą zupełnie zbyteczną, owszem niemożliwą, zasadę jedynie istniejącą jeszcze chcieć określić i wytłumaczyć. Tak pojmuje rzecz współczesny t. zw. monizm psychiczny, któremu między innymi dał klasyczny wyraz znany fizjolog Max Verworn w mowie mianej na publicznym posiedzeniu królewskiego Towarzystwa Nauk w Gettyndze 14. listopada 1903 roku.

Niestety Verworn pomieszał tu dwie rzeczy zupełnie różne, sądząc, że co jest bezpośrednio znane, nie domaga się już dalszego wyjaśnienia. Lecz pomijając wszystkie inne trudności, jak n. p. czy rzeczywiście świat zewnętrzny da się bez reszty sprowadzić do pewnej sumy zjawisk psychicznych — któż nie widzi, że życie nasze psychiczne, wrażenia i uczucia nasze, jako z istoty swej zależne od pewnych warunków, jako zmienne, przemijające, względne domagają się natarczywie dalszego wytłumaczenia? Kto w ten sposób pojmuje jednolitość światopoglądu i sprowadzanie całego bytu do jednego czynnika znanego, ten zapomina o tym, że wobec różnorodności zjawisk psychicznych, o prawdziwej jedności, o monizmie, nawet mowy być nie może; zapomina również

o tym, że choćby cały świat sprowadził się do zjawisk psychicznych, same te zjawiska w sobie dostatecznej racji bytu nie mają. Nie chodzi zatem o to, że zmuszeni jesteśmy uznać życie nasze psychiczne jako fakt, którego już naukowo do innego faktu sprowadzić nie możemy, — lecz chodzi przede wszystkim o to, byśmy jasno poznali, iż ostatnia zasada bytu posiada w sobie samej dostateczną rację i swego własnego i wszelkiego innego bytu.

Błąd, w jaki tu monizm psychiczny popada, jest tylko dalszą konsekwencją błędnego pojmowania cechy jednolitości światopoglądu, które już powyżej napiętnowaliśmy. Monizm psychiczny zapomina o tym, że najwyższymi kategoriami bytu są byt względny i bezwzględny, zapomina więc w następstwie o tym, że wszelki byt względny domaga się redukcji do bytu bezwzględnego, a kusi się jedynie o sprowadzenie bytu fizycznego i psychicznego do jednej wspólnej wsobnej zasady. Ponieważ zjawiska fizyczne są nam tylko pośrednio znane, niejako ze swej strony zewnętrznej, zjawiska zaś psychiczne bezpośrednio, więc sądzi monizm psychiczny, że należy koniecznie pierwsze tłumaczyć przez drugie, i że te drugie już żadnego nie domagają się wy tłumaczenia i objaśnienia.

Wreszcie na trzecim miejscu żądaliśmy, by ta redukcja zjawisk do jednej zasady nie była hipotetyczna, nie była tylko mniej lub więcej możliwa lub prawdopodobna, lecz by światopogląd mógł nam dać pewne, niezachwiane dowody na swoje najwyższe wnioski i twierdzenia. Rzeczywistość bowiem jest jedna i pewna, w rzeczywistości nie ma możliwości lub przypuszczeń, lecz albo istnieje byt, fakt lub prawo, albo go nie ma. Prawdziwy więc światopogląd będzie ten, który samą rzeczywistość jak najdokładniej odtwarza.

Ważniejszą atoli przyczyną, dlaczego od poglądu na świat żądamy tej pewności i ścisłości dowodów, są potrzeby podmiotu. Bez tej bowiem trzeciej cechy żadna z tych potrzeb naszych, o których w pierwszej części była mowa, nie może być zaspokojona,

przeto bez tej trzeciej cechy światopogląd chybia celu.

Nasamprzód nie może być mowy o tym, by się rozum zadowolił jakimś poglądem hipotetycznym tylko, mniej lub więcej prawdopodobnym. Gdzie dla wytłumaczenia rzeczy lub faktu rozmaite drogi stoją nam otworem; gdzie znajdują się różne, nieraz sprzeczne ze sobą możliwości, tam rozum nie doszedł jeszcze do poznania rzeczywistości. Wtedy znajduje się on jeszcze na drodze do celu, szuka jeszcze prawdy, nie posiada jej.

Taki stan umysłowy udziela się z koniecznością rzeczy stronie naszej uczuciowej. Uczucia, skłonności i namiętności nasze, nie mające ni pewnego przewodnika, ni jednolitego, jasno określonego kierunku nad sobą, wyłamują się z pod władzy rozumu tym łatwiej, że sam rozum nie czuje się pewnym swego panowania. Tak następuje dysharmonia w całym jestestwie naszym.

Cała nasza wartość moralna upada. Jaka bowiem może być siła woli do podejmowania ofiar i trudów, jeżeli ostateczny cel niepewny? Na co poświęcać mienie, zdrowie, dobrą sławę u ludzi, jeżeli tak zwany obowiązek jest może tylko urojony; jeżeli niepewną jest rzeczą, czy istnieje Bóg, czy jest jakieś życie pozagrobowe? Wprawdzie etyka współczesna odwołuje się tu do autonomii moralnej, więc zupełnie niezależnej od wiary w Boga i życie pozagrobowe. Jakże atoli może być znaczenie takiej etyki niezależnej dla życia konkretnego, o tym przekonują nas choćby ta jedna myśl, że jeżeli sam sobie dyktuję prawa postępowania moralnego, to i sam mogę w danym razie od obowiązku spełnienia tego prawa uwolnić. Jeżeli natura ludzka jest ostateczną zasadą moralności, wtedy stoiczna cnota imperatywu kategorycznego i cyniczne dogadanie swym namiętnościom jest w równej mierze uprawnione. Wystarczy też zwrócić uwagę na rozmaite zjawiska wprost przerażające, na zaciętą walkę stanów, na wyrafinowany w najwyższym stopniu egoizm, na kradzieże i gwałty publiczne i t. d., zjawiska wyplýwa-

jące koniecznie i logicznie z praktycznego zastosowania autonomii moralnej.

Jak z dwu powyższych cech, tak i z tej trzeciej własności światopoglądu wypływają liczne i ważne konsekwencje. I tu także pokazuje się, że nie tyle ważną jest kwestia, czy może zjawiska psychiczne i fizyczne są tylko dwiema stronami jednej i tej samej istoty numenalnej, jak raczej kwestia, czy istnienie byt absolutny, od którego wszystkie rzeczy zależą, i czy ten byt absolutny jest istotą rozumną, wolną, twórcą świata, lub też jakimś bytem nieosobowym, z którego cały świat z koniecznością mechaniczną wypływa.

Dalej pokazuje się tu naocznie, jaką wartość dla człowieka posiada współczesna metafizyka t. zw. indukcyjna. Posługując się jedynie metodami, używanymi w naukach empirycznych, metafizyka taka musi się koniecznie opierać na najrozmaitszych hipotezach. A jeżeli już ogólniejsze prawa przyrody sformułowane przez nauki empiryczne, są hipotetyczne tylko, to uogólnienia, wykonywane przez metafizykę indukcyjną na podstawie tych praw, muszą być hipotezami w drugiej potędze. Wszyscy też zwolennicy metafizyki indukcyjnej uznają otwarcie hipotetyczny charakter swych ostatecznych wywodów; w dziwnej zatem sprzeczności z tymi wyznaniem stoi przypuszczenie, jakoby za pomocą metafizyki, będącej z natury rzeczy hipotetyczną, można dojść do światopoglądu, nie zawierającego w sobie żadnej hipotezy.

Wprawdzie musimy na tym miejscu zostawić otwartą kwestię, czy w ogóle można dojść do zupełnie pewnego światopoglądu. Rozstrzygnięcie tej kwestii należy już do systematycznego całokształtu filozofii samej. W każdym razie pewną jest rzeczą, że światopogląd, nie mający tej trzeciej cechy, nie urzeczywistnia ideału naszego, nie spełnia zadania, jakie spełnić powinien. Że tak jest, o tym może nas przekonać historia współczesnej myśli i życia współczesnego. Owa niezgodność, odnosząca się nawet do najwyższych ideałów i sięgająca do najgłębszych korzeni

życia umysłowego i moralnego; owa dysharmonia między przekonaniem a postępowaniem, między wygłaszanymi teoriami a konkretnym życiem; owe gorączkowe uganianie się za bogactwami, za chwilową rozkoszą; owa polityka dążąca jedynie do zaspokojenia celów egoistycznych, depcząca wszelkie prawa ludzkie i uczucia sprawiedliwości i miłości: czy to nie smutny dowód, że nie ma prawdziwego światopoglądu między ludźmi? Nigdy nie mówiono tyle co dzisiaj o światopoglądach; nigdy też nie dał się odczuć tak wielki, dotkliwy brak światopoglądu jak dzisiaj.

Jeżeli jednak istnieje prawdziwy pogląd na świat, to powinien posiadać trzy cechy wyżej wymienione. Prawdziwy więc i w najwznioślejszym tego słowa znaczeniu jednolity pogląd na świat będzie ten, który poznawszy istnienie i właściwą naturę ostatecznej racji wszechrzeczy, umie zaspokoić najistotniejsze potrzeby nasze intelektualne i moralne, umie całości życia naszego nadać jeden pewny kierunek, podnosząc je do odwiecznych, niezachwianych niczym ideałów.

Z określenia tego jako też z całego toku rozumowania naszego wynika, że nazwą światopoglądu obejmujemy pogląd filozoficzny tak na świat jak i na życie nasze, więc to, co się po niemiecku odrębnymi wyrazami „Weltanschauung“ i „Lebensanschauung“ nazywa. Obie bowiem te nazwy zdają nam się wyrażać tylko dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Jak słowo „Weltanschauung“ głównie zwraca uwagę na rzeczywistość przedmiotową; tak nazwa „Lebensanschauung“ ma przede wszystkim na oku życie ludzkie. Jedno atoli nie może się, jak widzieliśmy, obejść bez drugiego. Pogląd na życie, na zadania nasze społeczne moralne nie może być niezależny od pojęć, jakie sobie wyrabiamy o świecie przedmiotowym a zwłaszcza o bycie absolutnym. Etyka zawsze

była i będzie nawet u tych, którzy uprawiają t. zw. etykę niezależną lub też czysto opisową, zawisła od metafizyki.

III.

Przystępujemy wreszcie do odpowiedzi na pytanie, czy współczesne poglądy na świat posiadają cechy poprzednio wyliczone, i czy są zdolne do spełnienia tego zadania, jakie prawdziwemu pogładowi na świat stawiamy. Nie możemy tu oczywiście wejść w obszerny rozbiór i gruntowną krytykę wszystkich współczesnych systematów filozoficznych; musimy się ograniczyć do najbardziej rozpowszechnionych i tylko najistotniejsze ich znamiona rozświetlić.

Wszystkie systematy możnaby ustawić w jeden nieprzerwany niemal szereg według tego, jakie stanowisko zajmują względem czynnika duchowego w świecie, i jak bliższą naturę tego czynnika pojmują. Na najniższym szczeblu należałoby wtedy umieścić systematy materialistyczne. Bo wszystkie odrzucają istnienie bytu od materii odrębnego i od niej w istocie swej niezależnego, bytu duchowego. Nie mogąc atoli w zupełności zaprzeczyć zjawisk psychicznych, tłumaczą je już to jako pozór lub wypadkową czysto mechaniczną drobinowych ruchów materii; już to jako własność materii, odrębną wprawdzie od innych własności, ale współrzędną z nimi; lub wreszcie uznają, że zjawiska psychiczne w żaden sposób do praw i własności materii sprowadzić się nie dadzą, i przypuszczają, że każdy atom z natury swej posiada obok strony materialnej stronę i pierwiastek psychiczny tak, że jednak obie jedną nierozłączną stanowią istotę.

Przy bliższym atoli badaniu tych trzech głównych kierunków materialistycznych pokazuje się, że żaden z nich nie czyni zadość wyżej postawionym warunkom. Materializm mechaniczny jest gołym twierdzeniem; nikt bowiem nie zdołał dotąd wykazać lub choćby pomyśleć, jak zjawiska psychiczne mogą być ruchem lub wypadkową ruchów. Choć-

byśmy, według słynnego porównania Leibniza, weszli w mózg ludzki jakby w młyn jakiś olbrzymi; zawsze zauważylibyśmy tylko atomy i ich kombinacje i ruchy. Nie tylko życie psychiczne i jego związek z ruchami materii pozostaje w materializmie na zawsze zagadką nierozwiązalną; sama nawet materia, ta rzekomo jedynie znana i prawdziwa rzeczywistość, jest pojęciem jednym z najciemniejszych i najbardziej hipotetycznych. A że materia jest bytem ze wszech miar skończonym, niedoskonałym, zależnym: więc materializm nie zdoła także wykazać, gdzie tkwi ostatnia i dostateczna racja wszystkiego.

To też ta forma materializmu, broniona jeszcze w połowie przeszłego wieku przez Büchnera, Vogta i innych, dziś już, przynajmniej między filozofami, nie znajdzie dużo zwolenników. Dziś materializm, stosownie do postępu nauk i panujących zasad teoriopoznawczych, delikatniejsze przybiera formy. I tak głosi np. Wilhelm Ostwald, że jedynym pierwiastkiem świata nie jest materia jakaś atomistyczna, lecz energia. Energia jest jedyną substancją i jedyną przypadłością, jest przyczynowością, jest w ogóle całym bytem. Wszystkie zjawiska fizyczne i psychiczne, to tylko różne formy jednej i tej samej energii. Energia nerwów, energia mózgowa i energia psychiczna nie różni się w swej istocie od energii formy, objętości, ruchu i t. d. Cały świat da się zatem sprowadzić do jednego pierwiastka, i to pierwiastka jedynie i bezpośrednio znanego. Pogląd więc energetyczny na świat jest według Ostwalda zupełnie wolny od jakichkolwiek konstrukcji hipotetycznych i posiada wszystkie zalety jakich się od światopoglądu domagamy.

Wobec takich pochwał, jakich Ostwald dla swego systemu nie szczędzi, zastanowić musi fakt, że ten sam Ostwald na innym miejscu otwarcie przyznaje, iż pogląd energetyczny jest tylko jednostronną abstrakcją, tylko „tymczasowym mniemaniem“. (Vorlesungen über Naturphilosophie. 3. wyd. 4, 398). Mamy tu także przykład, że uczonej ze swej specjalnej dziedziny chce objąć cały świat i całą jego różnorod-

ność wtłoczyć w ciasne granice swego fachu. Prawda, że rzeczy poznajemy tylko o tyle, o ile na nas działają, że więc wszędzie możemy wykazać czynnik energetyczny; lecz niemniejszą jest prawdą, że to tylko jedna strona rzeczywistości. Z tego bowiem jeszcze wcale nie wynika, jakoby wszystko było tylko energią, jakoby poza energią nie było substancji, nie było przypadłości ani przyczynowości. Jeżeli więc w oczach Ostwalda cały świat jest jednym olbrzymim magazynem energii i nic więcej, to jest to pogląd co najmniej bardzo hipotetyczny. Jest to dowolną hipotezą, że ciała wraz ze swoimi własnościami i czynnościami nie są niczym innym, jak energią. Jeszcze bardziej dowolną hipotezą jest twierdzenie, że za pomocą energii można wszystko wytłumaczyć, i że zasada przyczynowości jest identyczną z prawem zachowania energii. A najdowolniejszą hipotezą jest mniemanie, jakoby można całe życie psychiczne pojmować, jako dalszy ciąg tych samych zmian energetycznych, które widzimy w materii. Bo nie tylko że Ostwald tej równorodności nie udowodnił, ale nawet jeżeli ją przyjmujemy, to nie postąpimy ani o krok w zrozumieniu życia psychicznego. Rzecz ma się tu zupełnie tak jak w pierwszej formie materializmu: czy się życie psychiczne nazywa wydzieliną lub fosforescencją mózgu, czy też nową formą powszechną energii, w obu razach mamy do czynienia z dowolną hipotezą, z dogmatycznym, nieuzasadnionym niczym twierdzeniem. Nazwało się rozmaite rzeczy i zjawiska tym samym słowem: oto wszystko.

Materializm energetyczny nie jest więc mostem, łączącym byt psychiczny i fizyczny. Lecz nie tylko tu tkwi trudność w systemie monistycznego energetyzmu. Energia ma być jedynym bytem i zarazem bytem nam bezpośrednio znajomym. Jeżeli się jednak Ostwalda pytamy o dokładniejsze określenie tej energii, otrzymamy jako odpowiedź — milczenie. Dowiadujemy się tylko, że energia jest pracą mechaniczną i wszystkim, co z tej pracy powstać może. Lecz kto to wykonywa tę pracę? Dlaczego się energia według znanych nam praw przemienia, dlaczego w o-

góle według pewnych stałych praw a nie zupełnie dowolnie? Dlaczego te prawa są inne w świecie materialnym, inne w świecie psychicznym, jeżeli jedna i ta sama energia wszędzie się znajduje? Dlaczego przemiany energii są w zupełności zależne od innych poprzednich? Jeżeli energia jest nam bezpośrednio znana, jeżeli jest pojęciem wolnym od wszelkich hipotez, to dlaczego stawiamy w ogóle takie pytania? dlaczego nie otrzymujemy na nie odpowiedzi?

Energetyzm może co najwyżej zadowolić umysł przyrodnika, który wszędzie tylko szuka zmian energii, a poza nimi nic nie widzi; który stracił zmysł filozoficzny dla wszystkich zagadnień ogólniejszych, wyższych, a dla ludzkości najważniejszych. W naukach przyrodniczych może wyjaśnić niejedną kwestię, lecz w szeregu światopoglądów nie ma dlań miejsca.

Lecz może liczący dzisiaj tylu zwolenników „monizm realny“ Haeckla spełnia zadanie światopoglądu? Czy entuzjazm, z jakim się tysiące przyłączają do wyznania wiary „proroka z Jeny“, czy owe tysiące egzemplarzy, w których się pisma jego po świecie rozchodzą, nie są oczywistym dowodem na to, że jego monizm zdoła rzeczywiście dać zadowalającą odpowiedź na pytania rozumu i na potrzeby serca?

W czym tkwi rdzeń monizmu realnego Haeckla? Czy nie utożsamia się jego pogląd z wymienionym na pierwszym miejscu materializmem atomistycznym? Boć i Haeckel przyjmuje, że cały świat składa się z drobin materii, które mechaniczną koniecznością wytwarzają cały świat nie tylko fizyczny, ale i psychiczny. Lecz to jest tylko jedna strona jego doktryny. Haeckel usiłował połączyć zalety tego materializmu z monizmem Spinozy i stworzył albo raczej wznowił inną formę materializmu. Przyznaje on, że zjawiska psychiczne nie dają się sprowadzić do zjawisk lub ruchów materii, z drugiej atoli strony chce koniecznie cały świat wyprowadzić z jednego tylko pierwiastka. I dlatego przyjmuje, że już każdy atom materii posiada stronę psychiczną, duszę niejako potencjonalną. Ta dusza nie objawia się jeszcze w ruchach

atomów, chyba o ile chemiczne związki i własności z nich wynikające należy uważać za skutek tej prymitywnej duszy. Dopiero w bardziej skomplikowanych istotach, np. w komórkach pierwotniaków i w ogóle w życiu roślin i zwierząt objawia się dusza w swym właściwym charakterze. Dlatego też zwierzęta i człowiek nie mają odrębnej duszy substancjalnej, lecz całe ich życie psychiczne jest sumą, wypadkową owych dusz atomowych. Najwyższe zaś prawo, któremu cały świat podlega, jest t. zw. „prawo substancji“ (Substanzgesetz), obejmujące, według terminologii Haeckla, prawa zachowania materii i energii. Prawo to rozwiązuje wszystkie zagadnienia filozoficzne, o ile się wobec krytycznej myśli już przedtem nie odsłoniły jako zagadnienia pozorne tylko.

Spoglądając na całą działalność Haeckla, mimo woli czujemy pewien podziw i szacunek dla jego energicznej, konsekwentnej, wytrwałej pracy, z jaką się dla dopięcia swego celu poświęca. Niezmordowana praca jego może być i dla nas przykładem i zachętą. Lecz tym tragiczniejsze wrażenie robi na nas myśl, że zoolog jeneński tyle siły, tyle wiedzy zawodowej poświęca nie dla prawdy, lecz — dla dogmatycznej mrzonki. Już na pierwszy bowiem rzut oka spostrzegamy, że jego monizm jest nieszczęśliwą próbą pogodzenia dwóch zupełnie różnych poglądów, materializmu i racjonalistycznego panteizmu Spinozy. Już zasadnicze twierdzenie, że atomy materii mają obok własności i natury fizycznej także własności i naturę psychiczną, nie jest bynajmniej monistycznym rozstrzygnięciem problemu kosmologicznego. Kwestia stosunku duszy do ciała nie jest rozstrzygnięta, lecz tylko na dalszy plan odsunięta. I tak w samym punkcie wyjścia tkwi właśnie ten sam dualizm, który Haeckel tak nienawidzi i prześladowuje. Zdaje się jednak, że mu nie tyle o usunięcie dualizmu w ogóle chodziło, jak raczej o wyrugowanie pewnej jego formy, przyjmującej mianowicie obok czynnika materialnego byt absolutny duchowy, Boga. Jego Bogiem jest przyroda, jego wiarą jest uznanie prawdy, piękna i dobra w niej. Lecz jakaż to nędzna karykatura, ten

Bóg-przyroda! Jakaż to wiara pełna krzyczących sprzeczności, pełna najdowolniejszych przypuszczeń, pełna zarozumiałych, dogmatycznych twierdzeń!

Haeckel opiera się rzekomo w całej swej filozofii na najpewniejszych prawach, zdobytych przez nauki przyrodnicze. Lecz za pomocą jakich doświadczeń nauki przyrodnicze udowodniły wieczność i nieskończoność materii? Które to fakta przyrodnicze wykluczają istnienie osobistego Boga? Który uczony wykazał eksperymentalnie istnienie „duszy“ w drobinach materii? Czy już same atomy nawet nie są tylko hipotezą? Jakże Haeckel mógł o tym zapominać? Czy nam udowodnił drogą doświadczenia, iż dusza ludzka lub życie psychiczne zwierząt jest tylko kombinacją owych „dusz atomowych“? Nie znajduję w całej literaturze filozoficznej współczesnej ani jednego dzieła, któreby tak apriorycznie, tak dowolnie, tak — rzekłbym — bezczelnie rozwiązywało i usuwało wszelkie, i najtrudniejsze zagadnienia, jak „Welträtsel“ prof. Haeckla.

I dlatego to pisma Haeckla tyle znajdują rozgłosu nie pomiędzy ludźmi myślącymi, lecz w szerokich kołach niewierzącego tłumu, dającego się unosić śmiałością wystąpienia, tłumy, którego olśniewa blask naukowości i szum pustej terminologii. W innych systemach monistycznych myślący badacz nie znajdzie może prawdy, lecz znajdzie prawdziwe zagadnienia, znajdzie godne uwagi lub przynajmniej godne zwalczania teorie i hipotezy; tu nie ma nic takiego, tylko głoślowne twierdzenia ciągną się nieprzerwanym łańcuchem od początku do końca. Ponieważ jednak jest dużo takich, którzy właśnie nie chcą dowodów na istnienie lub nawet przeciwko istnieniu Boga; ponieważ jest dużo automatów brukowych, idących bezmyślnie, mechanicznie prawie za poruszeniami namiętności i podnietami zewnętrznymi; dużo lalek salonowych, przyzwyczajonych od młodości tylko do tego, co miękkie, szumne i modne: dlatego tylko monizm Haeckla może się dziś cieszyć takim rozgłosem i aplauzem. Czy to dowód, jak wysoko stoi kultura umysłowa,

samodzielność i indywidualność dzisiejszego społeczeństwa, nie chcemy tu rozstrzygać.

Z rozlicznych, kursujących dzisiaj światopoglądów, monizm Haeckla zdaje się nam najmniej zasługiwać na to miano.

Wszystkie w ogóle systematy materialistyczne grzeszą przesadnym dogmatyzmem i naiwnym niemal zaślepieniem. Dusza, wartości psychiczne dla każdego bez wyjątku człowieka pierwsze zajmują miejsce. Nawet szukający jedynie rozkoszy zmysłowej Epikurejczyk znajduje ją przecież nie w materii jako takiej, ale w jej posiadaniu i używaniu, a więc w czynnikach psychicznych; nawet filozof materialistyczny nie szuka materii, lecz myśli i rozwiązania zagadnień życiowych, więc znowu czynników psychicznych. I ten właśnie czynnik psychiczny materializm usuwa na drugi plan, chce go spodlić, zniszczyć. Monizm, jednolitość materializmu jest tylko w słowie i wyobraźni, nie w myśli i rzeczywistości.

Punktem wyjścia we wszystkich systemach materialistycznych jest pogląd naiwny, jakoby nam tzw. materia i rzeczy materialne były bezpośrednio dane i znajome. Lecz podobnej ewolucji, jaka się odbywa w każdym człowieku, podlega także myśl filozoficzna: w pierwszych latach życia zwracamy niemal wyłączną uwagę na otaczający nas świat i wcale nie lub mało na nasze stany podmiotowe. Z rozwojem umysłu dusza, świadomość wysuwa się coraz bardziej na pierwszy plan. Tak samo filozofia pierwotnie wychodzi z przypuszczenia, że świat materialny jest przez się jasny, znany, pewny. Później dopiero dochodzi do krytycznej refleksji nad sobą i widzi, że niczego poznać nie możemy, jeżeli nam nie jest w jakikolwiek sposób dane w świadomości. To też św. Augustyn, a później Kartezjusz oparli całą filozofię na fakcie świadomości, a dalszy rozwój myśli z tego właśnie wyszedł punktu. Odtąd więc nie otaczający mnie świat jest mi bezpośrednio znany, lecz własna jaźń i akty świadomości. Nie o swoim myśleniu, czuciu, chceniu wątpić mogę, ale

o tym, czy istnieje poza moją jaźnią, byt transsubiektywny, czy to ciała martwe, czy też ludzie podobni do mnie życiem i świadomością. Na tej to zasadzie, że nic nie poznajemy, jak tylko co się znajduje się w naszej świadomości“ i o ile się w niej znajduje, powolną ewolucją myśli, której znamienymi etapami są Locke, Berkeley, Hume, Kant, wyrobił się pogląd, jakobyśmy poznawali li tylko nasze stany świadomości, i jakoby świat składał się z naszych czuć i wrażeń.

Tak powstała i rozwinęła się filozofia idealistyczna w przeciwstawieniu do materialistycznej. Jak ta tylko materię uznaje, jej ruchy i własności, tak tamta zna tylko ducha i jego akty świadome. Materializm sprowadza więc ducha do własności materii, idealizm materię do czuć i wrażeń. W obu zaś kierunkach objawia się jasno dążność do jednolitego na świat poglądu.

Lecz jak materializm, tak i idealizm zawiera w sobie poważne trudności. Jeżeli wszystko, co wiem i poznaję, jest tylko sumą aktów świadomości, cały świat na pozór zewnętrzny znika i staje się czystym ducha wytworem. Cały świat, nie tylko martwa materia, ale i zwierzęta, inni ludzie, jacy obecnie żyją, jacy żyli i żyć będą, to tylko świat jakiś wsobny, któremu po za moją jaźnią nic nie odpowiada.

Tej właśnie konsekwencji zadaje kłam całe nasze życie codzienne, społeczne i moralne. W życiu codziennym dokładnie rozróżniamy nasze stany subiektywne od rzeczy zewnętrznych; dokładnie rozróżniamy otaczający nas świat od siebie samych; wszędzie i zawsze opieramy się na tym, że po za nami i niezależnie od nas istnieje świat realny, transsubiektywny. I nie opieramy się na tym jako na jakimś przypuszczeniu, ale jesteśmy najmocniej o tym przekonani, że jak siebie i swoje akty psychiczne, tak i świat zewnętrzny niejako bezpośrednio poznajemy, i że to poznanie nie mniej i nie więcej podlega możliwości wątplenia o jego istnieniu, jak poznanie naszych aktów psychicznych.

Zwracam tylko uwagę na siebie: oto obecnie mam przed sobą stół i papier, na którym piszę; jest mi to niemniej pewne, jak że myślę w tej chwili o idealizmie.

Tej oczywistości i sam idealizm oprzeć się nie zdoła. I dlatego nie ma może żadnego myśliciela - idealisty, któryby zupełnie konsekwentnie przyznał się do skrajnego i bezwzględnego solipsyzmu; wszyscy niemal idealisci przyjmują świat transsubiektywny, realny i rzeczywisty, różniący się od naszych czuć i wrażeń. Mniejsza o to, czy ten świat nazywają bytem w sobie, jak Kant, czy też duchem, jak Berkeley, Fichte, Bergmann i inni: w każdym razie przyjmują, sprzecznie ze swoim założeniem, świat zewnętrzny.

To też żaden z tych kierunków nie może mieć pretensji do jednolitego, jasnego i pewnego poglądu na świat. Światopogląd idealistów nie jest jednolity, bo zawiera w sobie albo sprzeczność logiczną, albo sprzeczność z całym życiem i postępowaniem naszym; nie jest jasny i pewny, bo konstrukcja świata zewnętrznego z czuć i wrażeń naszej jaźni jest pełna dowolnych przypuszczeń, pełna mistycznych, tajemniczych zagadnień.

Oczywistą więc jest rzeczą, że światopogląd, który tylko w chwili samotnego dumania zdaje nam się możliwy lub nawet jedynie prawdziwy, a który przy najbliższym zetknięciu się z życiem praktycznym pryska, jak bańka mydlana, że taki pogląd nie może być podstawą naszego zadania życiowego, że nie potrafi pogodzić potrzeb intelektualnych z moralnymi, dążności czysto spekulatywnych z prądami konkretnej rzeczywistości.

Dlatego wystąpili w ostatnim czasie inni filozofowie, którzy w istocie rzeczy nie porzucając zasadniczego założenia idealizmu, zamierzają inną drogą uniknąć niedogodności i jednostronności teorio-poznawczego idealizmu i dojść do jednolitego i zupełnie wolnego od hipotez poglądu na świat. Mam na myśli dzisiejszy monizm psychiczny, przybierający różne formy w filozofii czystego do-

świadczania, czyli filozofii immanentnej, i w empiriokrytycyzmie.

Zwolennicy tych kierunków dają nam zupełnie nowy pogląd na świat. Po za myślami, uczuciami, wrażeniami nic nie istnieje: papier, na którym piszę, to suma stosunkowo stale ze sobą połączonych czuć wzrokowych i dotykowych; ogród, na który patrzę przez okno, pagórki okryte ciemnym lasem, chmury wiosenne, zasłaniające co chwila walczące z uciekającą zimą słońce: to nie jakieś „rzeczy“ po za wrażeniami, niezależnie od nich istniejące, lecz to czucia pewnych form i figur, pewnych barw, światła i cieni. Cały więc świat składa się z elementów czuciowych; nie ma zatem istotnej różnicy między światem fizycznym a psychicznym, nie ma różnicy między podmiotem a przedmiotem, między duszą a ciałem, między myślą a rzeczą.

Pogląd na świat psychomonistyczny, który tu w głównych tylko przedstawiliśmy zarysach, ma licznych i głośnych zwolenników; wyliczam tylko takich filozofów i przyrodników jak R. Avenarius, J. Petzold, E. Mach, H. Cornelius, H. Kleinpeter, J. B. Stallo, po części także W. Ostwald, dalej A. Riehl, Rehmke, Poincaré, Th. Ziehen, M. Verworn, Keibel, E. Laas i t. d.

Mogłoby się zdawać, żeśmy popełnili pomyłkę, wyróżniając tych ostatnich od idealistów. Wszak jedni jak drudzy znają tylko czucia i wrażenia!

Jest atoli zasadnicza między nimi różnica. Idealizm starszej daty przyjmuje bowiem za pewnik, że jaźń, świadomość jest bytem indywidualnym, jedynym, niepodzielnym, który w sobie wytwarza wszystkie te wrażenia, czucia i t. d. Więc cały świat przestrzenny, materialny, jest tylko pozorem. Inaczej monizm psychiczny. Według niego nie ma jedności psychicznej, indywidualnej, którą idealizm nazywa „ja“. Według niego „ja“ nie jest niczym innym, jak tylko gęstszym skupieniem czuć i wrażeń, węzłem, jak się Mach wyraża, w ciągłej ma-

się świata. Wszystkie rzeczy t. zw. zewnętrzne nie są więc w świadomości jakiegoś indywidualnego „ja”; przestrzeń, wielkość, figura, ruch, to nie wytwory mojej jaźni, ale suma elementów, mniej lub więcej ściśle ze sobą połączonych. Podczas gdy idealista powie, że to słońce jest tylko projekcją na zewnątrz pewnego wrażenia, będącego w mej duszy, monista psychiczny powiada, że rzeczywiście tam, gdzie słońce widzę, jest suma elementów, które w stosunku do sumy elementów tworzących jaźń nazywa czuciami. Tej różnicy w pojmowaniu rzeczy daje np. Ziehen dobitny wyraz, kiedy powiada: „Jedyne miejsce naszych czuć jest poza mną w świecie“, („Der einzige Ort unserer Empfindungen ist draussen in der Welt“. Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. ² 51), albo Hering: „Owo wrażenie (słońca) mamy tam, gdzie się nam właśnie słońce pokazuje“. („Diese Empfindung haben wir da, wo uns eben die Sonne erscheint“. Obacz: Mach „Analyse der Empfindungen“. ⁵ 22 uw. 1.)

Tak więc cały świat zewnętrzny jest rzeczywisty; nie jest tylko projekcją naszych myśli i wrażeń; ale nie jest fizyczny, lecz psychiczny tak samo jak t. zw. świat wewnętrzny, lub dokładniej mówiąc, elementy fizyczne i psychiczne są sobie równe co do swej istoty. Różnica jednych i drugich nie jest przedmiotową, essencjonalną, ale różnicą w sposobie pojmowania tylko. Jeżeli bowiem owe elementy uważamy w stosunku do innych elementów przedmiotowych, wtedy nazywamy je fizycznymi; jeżeli je zaś uważamy w stosunku do elementów stanowiących nasze „ja“, wtedy nazywamy je psychicznymi. W tym światopoglądzie nie ma rzekomo także żadnej hipotezy, bo czyż można mieć jakąś wątpliwość o bezpośredniej oczywistości naszych czuć i wrażeń?

A jednak: czy psychomoniści nie zbyt wcześnie triumfują nad innymi światopoglądami? Czy się może nie ludzą, uważając wszystko w swej filozofii jako zupełnie i bezpośrednio jasne i pewne? My nie

możemy się pozbyć podejrzenia, jakoby ci filozofowie tylko dlatego wszystko uważali za jasne i pewne, ponieważ zamykają oczy na dalej, głębiej sięgające pytania, ponieważ zadowolają się powierzchownym, naiwnym pozytywizmem i impresjonizmem. Zamierzają dojść do wolnego od wszelkich hipotez, czystego doświadczenia, a nie widzą licznych hipotez, na jakich budują; chcą wykluczyć metafizykę, a nie widzą, jak sami się wikłają w gęste sieci przypuszczeń najbardziej metafizycznych.

Metafizyka zawiera się już w pierwszych ich założeniach. Mówiąc, że świat składa się z elementów w sobie niezmiennych, a zmiennych w stosunku do poznającego „ja“ (por. Mach, *Analyse* ⁵ 36), z góry stanowią różnicę między bytem w sobie i bytem dla nas, budują więc na teoriopoznawczym dualizmie, który przecież uważają za sprzeczny z czystym doświadczeniem. Psychomoniści chcą usunąć dualizm poznającego podmiotu i przedmiotu poznanego; według nich nie należy mówić „myśle“, „czuję“, lecz „myśli“, „czuje“, podobnie jak mówimy „pada“, „grzmi“; a zapominają, że przecież, aby podobne zdanie wypowiedzieć, ten który je wypowiada, o tym fakcie wiedzieć powinien. Powiadają, że nie wychodzą poza granice czystego doświadczenia, jeżeli na podstawie analogii u innych „ludzi“ przyjmują podobne wrażenia, czucia, myśli, jakie i sami mają; a zapominają, że jeżeli te obce czucia i myśli są tak samo realne jak ich własne, oni je tak samo poznać powinni.

I tak dałoby się jeszcze dużo o tym najnowszym światopoglądzie powiedzieć. Lecz roztrząsanie i głębsze uzasadnienie pojedynczych kwestyj wychodziłoby poza ramy obecnego zadania. Tylko jedno jeszcze poruszymy pytanie: skąd owe elementy, owe czucia i wrażenia? Skąd ich wzajemna zależność, skąd odrębna prawidłowość w świecie fizycznym i psychicznym? Dlaczego niektóre „elementy“ powstają, inne znikają? Dlaczego pewne grupy elementów są stosunkowo stałe, inne nie? Dlaczego możemy postawić prawa mechaniczne, biologiczne, hi-

storyczne itd.? Gdzie ostateczna racja tego wszystkiego? Na te pytania psychomoniści nie dają nam odpowiedzi. Już same pytania zdają się im niedorzeczne. Według nich logika zamienia się w psychologię; prawd wiecznych, zasad stałych nigdzie nie ma; wszystko zmienne, chwiejne, chwilowe. Heraklitowskie „pantarej“ jest ich hasłem.

Czyż więc nie mieliśmy słuszności, kiedyśmy powiedzieli, że w poglądzie psychomonistów i empiriokrytyków wszystko jasne i pewne, ponieważ zatykają sobie uszy na wszelkie dalsze pytania? Słusznie piętnuje I. Volkelt tego rodzaju filozofię jako dziwnie krótkowidzący dogmatyzm („Quellen der menschlichen Gewissheit“. 1906. str. 112), a O. Ewald jako płochą powierzchowność, nienawiść instynktowną do wszelkich głębszych zagadnień. („R. Avenarius als Begründer des Empiriokriticismus“. 1905. str. 174).

W końcu zobaczymy jeszcze, czy i o ile filozofia chrześcijańska, teistyczna może nam dać jednolity pogląd na świat, pogląd, posiadający powyżej wymienione własności i zdolny do spełnienia zadań, o których w pierwszej części była mowa.

Większość współczesnych filozofów, nawet wielu z pomiędzy wierzących chrześcijan, da nam na to pytanie odpowiedź stanowczo zaprzeczającą. Filozofia chrześcijańska, powiadają, nie może dać jednolitego poglądu na świat, gdyż z istoty swej jest dualistyczną. Z jednej strony ustanawia zasadniczą różnicę między bytem bezwzględnym a bytem stworzonym; z drugiej strony stanowi przepaść między bytem materialnym a bytem psychicznym. I tego dualizmu podwójnego nie uważa bynajmniej za tymczasowy, wskazany na razie względami metodologicznymi, który jednak w dalszym rozwoju nauki i filozofii może i powinien być zastąpiony poglądem monistycznym, lecz uważa go za samą istotę rzeczy i wierny obraz rzeczywistości. Nie ma tu zatem mowy o jednolitości. Lecz i do dwóch innych cech rości

sobie nieuzasadnione pretensje. Istnienie Boga, bytu nieskończonego i stwórcy świata, istnienie duszy substancjalnej, istnienie wreszcie życia pozagrobowego: to wszystko konstrukcje metafizyczne, nie dające się ściśle uzasadnić. Można co najwyżej wierzyć w istnienie Boga, wolności, nieśmiertelności, ale udowodnić tych trzech postulatów nie można.

Nie możemy tu dać obszernej i gruntownej krytyki takich zarzutów dziś dość powszechnych; nie możemy też na tym miejscu uzasadnić istnienia Boga, wolności i nieśmiertelności, jako też zasadniczej różnicy między bytem materialnym a psychicznym. Wobec powyższych zarzutów stawiamy tylko niektóre pytania. Czy różnica między bytem fizycznym a psychicznym jest tylko dowolną konstrukcją czysto subiektywną, lub czy ma fundament w przedmiotowej rzeczywistości? Czy różnica między bytem względnym, skończonym, a bytem nieskończonym i bezwzględnym jest mrzonką naszej fantazji? Czy w rzeczy samej nic nas nie zmusza do ustanawiania tych dwóch głównych kategorii?

Według zwolenników „monistycznego“ poglądu na świat takby być powinno. Lecz czy kto z nich udowodnił, że tego podwójnego dualizmu w świecie nie ma? Wszyscy bez wyjątku zgadzają się na to, że w całym doświadczeniu naszym ciągle natrafiamy na dwie klasy bytu zgoła różne, na byt psychiczny i fizyczny. Tej różnicy nikomu wybić z głowy nie mogą. Jedynie na podstawie swoich systemów, nie na podstawie doświadczenia, usiłują ją zatrzeć. Lecz jak się materializmowi nie udało wyprowadzić ducha z materii, tak idealizm nie zdołał przekonać o tym, że materia jest w rzeczy samej czymś psychicznym. Zawsze doświadczenie codzienne i fakt różnicy nauk przyrodniczych i duchowych zada kłam takiemu twierdzeniu. Choćby spirytualista był najmocniej o tym przekonany, że cała przyroda jest w istocie swej duchową, i on także musi przyznać, że w niej zgoła inne panują prawa i związki, aniżeli w życiu psychicznym. Niech materialista aż do znużenia nam powtarza, że duch jest tylko własnością

lub funkcją materii, przez to jeszcze nie usunie faktu, że żadną miarą własnego twierdzenia udowodnić ani zrozumieć nie może. Już w pierwszej części doszliśmy do wniosku, że światopogląd ma za zadanie ujęcie przedmiotowe rzeczywistości: czyż to więc jest ujęciem przedmiotowym świata, jeżeli ten pomimo wszelkich usiłowań nie da się wtłoczyć w pojęcia materializmu lub spirytualizmu?

Nie inaczej rzecz się ma co do dualizmu bytu względnego i bezwzględnego. Względność, ograniczoność, niedoskonałość i wszechstronna zależność rzeczy, podpadających pod nasze doświadczenie, jest tak oczywista i daje nam się na każdym kroku tak we znaki, że byłoby szaleństwem zaprzeczać tego. I z niemniejszą natarczywością domaga się od nas zdrowy rozum i logiczne myślenie, byśmy do tych rzeczy względnych szukali zasady bezwzględnej. I ten także dualizm uznają w rzeczy samej moniści i panteiści wszelkich odcieni. Przyznają oni otwarcie, że rzeczy konkretne są skończone i niedoskonałe, że domagają się uzasadnienia w jakimś bycie absolutnym; żeby atoli uniknąć znienawidzonego dualizmu, powiadają, że samą istotą rzeczy jest byt absolutny, obejmujący wszystko w swym nieskończonym jestestwie. Liczne, nieraz bardzo dziwne i sztuczne są sposoby, którymi usiłują pogodzić ze sobą dwa pojęcia wprost siebie wykluczające, pojęcie względności i bezwzględności, pojęcie istotnej niedoskonałości i doskonałości absolutnej. Żeby im się w rzeczy samej udało stworzyć w ten sposób jednolitą całość, tego chyba sami nie wierzą, bo inaczej nie zbijałoby się nawzajem, nie szukałoby ciągle nowych sposobów i dróg do uzasadnienia swej teorii.

I jakże mogłoby być inaczej? Który rozum zdoła pojąć, że jeden i ten sam byt może być zarazem skończony i nieskończony, stworzeniem bytu bezwzględnego i zarazem częścią istotną tego bytu? Mówi się, że rzeczy są skończone, o ile nam się objawiają, a nieskończone czyli częścią absolutu w swej ukrytej istocie. Lecz jakże byt nieskończony

może się objawiać we formie skończonej? Chyba wtedy, jeżeli my sami, którzy poznajemy te rzeczy, jesteśmy bytami skończonymi. Ale takie przypuszczenie sprzeciwiałoby się zasadniczemu założeniu monistów! I ja także stanowią część absolutu, i ja jestem w istocie swej bezwzględny, absolutny. A przecież doświadczam siebie ciągle jako byt indywidualny, ograniczony, skończony. Więc ja, częśćka absolutu, poznaję siebie, i to koniecznie i zawsze, jako byt skończony i względny, poznaję siebie tak nawet w tej chwili, w której sobie powiedziałem, że przecież jestem częścią absolutu!

Jeżeli więc filozofia chrześcijańska uznaje istotną różnicę między bytem fizycznym i psychicznym z jednej, bytem względnym i bezwzględnym z drugiej strony, wypowiada tylko to samo, co każda inna filozofia w zasadzie także uznaje, bo wypowiada to, do czego nas sama rzeczywistość zmusza. Istnieje tylko ta różnica, że filozof chrześcijański otwarcie to uznaje i właśnie fakt tego dualizmu obiera za punkt wyjścia dla jednolitego pojmowania świata; inne zaś systematy siebie same oszukują, zadając gwałt logicznemu myśleniu i zdrowemu rozsądkowi. I właśnie dlatego, że nie wychodzi z dowolnych założeń, lecz ze samej rzeczywistości, filozofia chrześcijańska daje także większą gwarancję, że zdoła w sposób zadowalający wy tłumaczyć zagadnienia bytu i życia.

Byłoby rzeczą nader powabną, obiecującą dużo pięknych i głębokich myśli o życiu i byciu, rozwinąć obszerniej poruszoną kwestię i zastosować do pojedynczych dziedzin życia, do zadań naszych indywidualnych, społecznych i etycznych, do potrzeb estetycznych i religijnych. Ta walka tocząca się w każdym człowieku, mającym choć iskrę jeszcze szlachetności i dążności do ideału, to borykanie się codzienne z trudnościami najróżnorodniejszymi, ta ewolucja myśli i kultury w historii rodzaju ludzkiego, te genialne odkrycia wielkich umysłów i krwawe przewroty rozna-

miętnionego pospólstwa, ta walka o byt, przybierająca najrozmaitsze formy od pracy prostego robotnika aż do urządzeń społecznych, instytucji naukowych i polityki między narodami: czy to wszystko ma jakiś sens i cel, czy jest w ogóle możliwe, jeżeli świat niczym innym nie jest jak mechaniczną ewolucją materii lub objawem jednego, obejmującego wszystko absolutu? Czy możemy na prawdę pomyśleć, że materia w ewolucji swej dąży do ducha i świadomości, by własną swą naturę zwalczyć i opanować? Lub czy da się pojąć i zrozumieć absolut, oszukujący sam siebie, zaprzeczający siebie? Najfantastyczniejsze bajki starożytnych o stugłowych hydrach i Bóg wie jakich jeszcze potworach są igraszką i dziecinną zabawką w porównaniu do tego potworu, jakim byłby wszechświat według teorii monistów. To nie „Bóg prawdy, piękna i dobra“, o którym Haeckel z takim patosem mówi, ale źródło wszelkiego kłamstwa, wszelkiej brzydoty i wszelakiej przewrotności.

Na tym urywam pobieżny szkic najważniejszych światopoglądów.¹⁾ Niech czytelnik, któremu chodzi o prawdziwe poznanie bytu i życia, o zrozumienie sprzeczności napotykanych na każdym kroku, przy pomocy kryteriów, danych w dwóch pierwszych częściach, sam sobie odpowie na pytanie, która filozofia może dać prawdziwy, jasny, jednolity i uzasadniony pogląd na świat. Nie tyle czytaniem cudzych wywodów, ile raczej samodzielnym zgłębianiem poruszonej kwestii dojdziemy do zadowalającej odpowiedzi.

¹⁾ O podziałach i typach „poglądów na świat“ mówi Autor w dziele: „Die Hauptprobleme der Weltanschauung“. II. wyd. Kempten und München. 1914. (J. Kößel.)