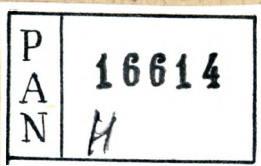


I. d. 5/10

Autore prasi o przyjscie



TADEUSZ GARBOWSKI

FILOZOFIA POZNANIA I METAFIZYKA WITOŁDA RUBCZYŃSKIEGO

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

P.16614

H

16614



1901661400000

Osobne odbicie z „Przemówień ku czci prof. Witolda Rubczyńskiego“

KRAKÓW 1939

DRUKARNIA UNIwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

<http://rcin.org.pl>

TADEUSZ GARBOWSKI

FILOZOFIA POZNANIA I METAFIZYKA
WITOŁDA RUBCZYŃSKIEGO

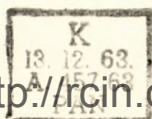
16614

Osobne odbicie z „Przemówień ku czci prof. Witolda Rubczyńskiego“

H-112926

KRAKÓW 1939

DRUKARNIA UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE



<http://rcin.org.pl>



Tadeusz Garbowski

Filozofia poznania i metafizyka prof. Rubczyńskiego

Kierunek studiów, a zapewne i wrodzone skłonności sprawiły, że Witold Rubczyński był przede wszystkim historykiem humanistycznej kultury. Ale nie wyłącznie. Zagłębiając się w teksty filozoficzne dawnych okresów, stosunkowo wcześnie sam poczuł się filozofem i z wytrwałą pilnością jął gromadzić materiał, idee i pomysły, motywy i argumenty celem syntetycznego ujęcia w całość zapatrywań swych na duchowy rozwój i cele ludzkości. Uzyskane wyniki zamieścił w obszernym tomie z r. 1925, który uważał za główne swe dzieło¹; zamierzał je też wydać ponownie w obcym języku, w zwięźlejszym opracowaniu i ulepszonej formie. Zawiera ono rzeczywiście wszystko istotne dla stanowiska poznawczego i poglądów autora na rzeczywistość materialną i duchową.

Zadaniem moim będzie przedstawić tę filozofię w jej całości, redukując ją do elementarnego zarysu i do cech zasadniczych, aby ją jednym uprzystępnic, drugim, już obznajomionym, przybliżyć i okazać w nowym poniekąd oświetleniu obraz jej zgodny z prawdziwym stanem rzeczy i z intencjami autora. Ani ton krasomówczy, ani skalpel ostrej krytyki nie byłyby tu na miejscu. Panegiryk ubliża bowiem każdemu, kto ma za sobą wielkie i rzetelne zasługi, a krytyka stanowiska myśliciela, który nie może już sam się bronić i niczego wyjaśnić, mogłaby sięgnąć na siebie samą zarzut jednostronności i zawiodłaby nas w gąszcz szczegółów, wśród których zatraciłaby się niechybnie przejrzystość sprawozdania. Że jednak dzieło,

¹ Rubczyński W., *Filozofia życia duchowego*, Poznań, Fiszer i Majewski, 1925.

które mamy przed sobą, jest zbyt poważne, by obawiać się wszelkiej krytycznej analizy, uczymy je chyba najgodniej zaznaczeniem pewnych refleksji i wątpliwości, które nasuwają się uważnemu czytelnikowi same przez się, nie dotykając wcale sprawy naukowej obiektywności tej cennej spuścizny, drgającej życiem przelicznych idei i przepojonej najszlachetniejszym uczuciem.

* * *

Rubczyński uważał filozofię za syntezę wyników i metod nauk szczegółowych, uprawianych i rozwijanych w odosobnieniu¹. Żadna z nich, zamknięta w swym specjalnym obrębie, nie pozwoli nam przejrzeć dalszych faz rozwoju bez pomocy filozofii, pełniącej wobec nich rolę „urzędu rozjemczego“. Podstawą zaś i osią każdej syntezy filozoficznej jest stanowisko myśliciela wobec zagadnień ogólnopoznawczych (epistemologii) i ontologicznych (metafizyki). Jakkolwiek sprawy poznania i bytu spójne są z sobą, naszym zdaniem, tak ściśle, że nie dadzą się oddzielnie traktować ani w istocie swej od siebie oddzielić, niemniej rzut oka na najbardziej znamienne systemy filozoficzne uczy, że można by wśród nich odróżnić dwa typy zależnie od indywidualnej psychiki filozofów. Jednemu z nich odpowiadałby taki schemat myślicielskiej pracy, gdzie za wskazaniem rozwiniętego w XVIII stuleciu poznawczego krytycyzmu punktem wyjścia jest, po kantowsku, krytyka naszych zdolności poznawczych, zwłaszcza ich granic, po czym dopiero buduje się ogólną teorię bytu i odpowiada na podstawowe zagadnienia metafizyki: jaka jest, ilościowo i jakościowo, istota bytu, co i jak dzieje się we wszechświecie, jaka jego geneza, sens i cel ostateczny. Drugą kategorię stanowiłyby systemy zaczynające od orientacji ontologicznej, czy to będzie dynamizm, czy substancjalizm, monizm substancji materialnej lub duchowej, dualizm czy pluralizm bytu, skąd drogą dedukcji wyprowadza się wnioski o naturze i zasięgu ludzkiego poznania.

Otóż cechą najcharakterystyczniejszą dla filozofii Witolda Rubczyńskiego, rzucającą się od razu w oczy, jest to, że nie podobna podciągnąć jej pod żaden z wymienionych schematów —

¹ Rubczyński *o. c.* 677.

z tej prostej przyczyny, że nie spotkamy w niej nigdzie właściwej gnozeologii, krytyki ni teorii poznania. Trzeba by dla niej stworzyć jakąś osobną, trzecią kategorię. Nawet ów główny, systematyczny traktat o życiu duchowym obywa się bez jakichkolwiek wstępnych rozważań. Bez teoretycznych poznawczych przygotowań czy zastrzeżeń czytamy tam o ciałach i duszach, o duchu ponad materią, o woli, rozsądku i rozumie. Brak też bliższych określeń, w jakim znaczeniu wyrazy te i wiele innych podstawowych terminów, jak np. „życie“ ciała i „życie“ duchowe, należy pojmować.

Bezpośrednich pojęciowych definicji nie znajdziemy dosłownie nigdzie. Co się tyczy duszy, moglibyśmy wnioskować z pewnych ustępów¹, że autor utożsamia ją ze „świadomością“, która znów nie może ograniczać się do jednej chwili, np. do świadomości istniejącej w czasie śmierci człowieka, ale wiązać się musi z pamięcią wszystkich jej stanów i aktów ubiegłych. Wszelako powyższy wniosek *ad definitionem* nie wyjaśnia nam stosunku „duszy-świadomości“ do takich współczynników, jak „energia“ duchowa, „umysł“ lub „wola“. Z braku wyraźnych definicji wyłaniają się podobnie poważne trudności na każdym kroku.

Czymże ten uderzający brak wytłumaczyć? Zrozumiemy go całkowicie, i przedmiotowo i psychologicznie, zważając na to, że autor nasz, mając jako historyk wyrobiony zmysł rzeczywistości, przystąpił do sformułowania swego poglądu na świat i jego dzieje — czy raczej, w humanistycznym zacieśnieniu, na dzieje ludzkości — w drugiej połowie życia, kiedy codzienny dualizm psychofizyczny, właściwy zarówno laikom jak wyznawcom, skryształizował się u niego z dawien dawna jako pogląd oczywisty i jedynie możliwy. Jest to dualizm substancjalny, jak już gdzie indziej zaznaczyłem², bardzo zbliżony do kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*, na co sam autor wskazał w dyskusji z idealizmem Ludwika Bussego. Wprawdzie spotykamy się niekiedy, jak właśnie na wyżej wskazanym miejscu, z twierdzeniem, że świadomość (*scilicet* dusza) stanowi z ciałem jedną substancję, co by odpowiadało substan-

¹ O. c., cz. II, rozdz. V, § 1, str. 698.

² Garbowski T., *Witold Rubczyński — sylweta osobistości*, Bibl. Czasu, t. 8, Warszawa 1938, str. 7—12.

ejalistycznemu monizmowi, lecz chodziło tu bez wątpienia po prostu o niedbałość językową (utożsamienia jestestwa z substancją), skoro w tym samym kontekście czytamy, że składniki cielesne podlegają po śmierci jednostki wyłącznie prawom fizyko-chemicznym, to znaczy istnieją niezależnie od duchowych, czyli że obie te kategorie składników bytu istnieć mogą niezależnie, innymi słowy, że są dwojakimi substancjami. Stoimy więc znów na gruncie dualizmu zgodnego z tzw. *common sense*, zdrowym rozumem. Poznawczo biorąc, jest to dualizm, rozpowszechniony w dobie oświecenia. Założenia jego przyjęte tu zostały dogmatycznie i dlatego autor nie czuje żadnej potrzeby ich poznawczego uzasadnienia. Momenty psychologiczne sprawiają zatem, że nie wdaje się wcale w psychologię myślenia i nie dostrzega braku logogenetycznej dedukcji owych podstawowych pojęć ani kształtowania się ich pod względem treści i zakresu. W ogóle nie zajmują go nigdzie bieżące zagadnienia semantyki, chociaż gdzieś tam o nich wspomina¹. Nie rozchodzi się również nad postulaty metodologicznymi, jak nie zajmował się logiką, którą cenil wysoko, ale odmawiał jej wartości poznawczych. Podzielał zdanie, że o własnych siłach nie może logika wyjść poza obręb swych klasycznych pojęciowych i zdaniowych rachunków.

Dogmatyczny charakter realizmu, na który Rubczyński wielokrotnie i w różnych publikacjach wskazuje jako na nieodzowną podstawę, by na niej, jak na opoocy, wznieść pewny i trwały gmach filozofii bytu i życia, sprawił również, że autor nie sformułował żadnej teorii przedmiotów, która w naszych czasach tak intensywnie zajmuje filozofów poznania i fenomenologów. Byłaby ona tym bardziej potrzebna, że idzie tu o wzajemny stosunek konfiguracji i procesów materialnych do treści i przebiegów świadomościowych. Czucia, ból, wrażliwość w ogóle to przedmioty wymagające nieodbitcie jasnych określeń w sprawie ich subiektywizacji względnie obiektywizacji. Co więcej, nie znajdziemy nigdzie zdecydowanego rozpatrzenia stosunku przyjętego tu realizmu do idealizmu. Ścisłych definicji tych

¹ Tak np. w przedmowie do książki Hertzberga W. W., *Twórczość*, Kraków 1938, ostatnim ustępie, jaki Rubczyński przygotował do druku, zaznacza konieczność poddawania „podstawowych terminów“ semantycznej analizie, aby dojść do prawidłowej syntezy.

dwu poznawczych kierunków brak nawet w szczupłym repetytorium, napisanym w szereg lat po głównym dziele dla adeptów filozofii przygotowujących się do egzaminu¹. Podany tam skrót historii filozofii nie zawiera żadnych wiadomości o najwcześniejszych starożytnych próbach subiektywnego idealizmu, nawet nie wspomina o Protagorasie lub Demokrycie i dopiero pod koniec uczy, że istota idealizmu polega na przekonaniu, że „świat jest tylko naszym wyobrażeniem“ (str. 56, 58). Odnosi się to oczywiście chyba do Berkeleya, a żadną miarą do najważniejszej dla naszych czasów formy idealizmu, jaką był transcendentalny idealizm Kanta. Rubczyński wiele zajmował się Kantem i silił się wobec niego na obiektywną ocenę; najwidoczniej jednak przywykł traktować go *sub specie refutationis* i nie docenił jego epokowych osiągnięć. Jak sam przyznawał w ustnych dyskusjach, nie rozumiał ich genetycznej zależności od empiryków, jak Hume, i od wcześniejszego jeszcze sensualizmu Locke'a. Nie podzielał zdania, że filozof wychodząc, jak on, ze stanowiska empirycznego realizmu musi wobec bezwzględnej zależności naszych wrażeń od jakości organów zmysłowych, zaś wyobrazeniowych skojarzeń od natury całego naszego ustroju, przyznać powstałemu w ten sposób wizerunkowi bytu rysy idealistyczne, a nie realne w znaczeniu ontologicznym, jako przysługujące rzeczom samym w sobie. Obawiał się prawdopodobnie wynikającego stąd zbliżenia realizmu do idealizmu i dlatego nigdzie nie mówi o *Ding an sich* Kanta, uważając wyobrazeniowe twory naszego umysłu przynajmniej w ich zasadniczej treści za bezpośrednie odpowiedniki niezależnej od nas rzeczywistości. Jednym słowem traktował idealizm nie jako doktrynę transcendentalną, poznawczą, ale metafizyczną, którą trzeba bez reszty odrzucać. Toteż nie interesował się dalszymi losami krytycznego idealizmu po Kancie, czy to dość rozbieżnymi szkołami neokantyzmu w Niemczech, czy we Francji, gdzie idealizm kantowski zaznaczył się silnymi wpływami u czołowych myślicieli w. XIX i jeszcze obecnie znajduje wybitnych zwolenników.

Rzecz prosta, że zajęte przez Rubczyńskiego stanowisko

¹ Rubczyński W., *Główne kierunki filozofii w porządku, w jakim po sobie następowały*, Poznań, J. Jachowski, 1934.

dogmatycznie zakładanego realizmu całą problematykę przedmiotu w wysokim stopniu upraszcza, jeżeli nie uchyla. Dość wskazać na kwestię rzeczy samej w sobie, zdefiniowanej pojęciowo już przez Locke'a, i na wylaniającą się stąd potrzebę tzw. podważania rzeczywistości na sferę transcendentálną i transcendentną: istne jabłko niezgody i najdrażliwszy punkt w nieskończonych dyskusjach współczesnych kantystów pomiędzy sobą. Tutaj stępią się ostrze zarzutów czy zastrzeżeń albo odpada sama możność dyskusji. Myliłby się jednak, kto by sądził, że budowę na tym gruncie wzniesioną należy uważać za pracę niekrytyczną. Z wielkim naciskiem i często oświadcza nasz myśliciel, że staraniem jego było przejęty przezeń realizm uczynić realizmem krytycznym¹. Ufa, że realizm taki zapewni metodycznemu myśleniu zupełną obiektywność poznania. W zastosowaniu konkretnym znaczy to tyle, że dla pojęć naczelných, jak dusza i samoistność jej bytowania, a także dla jej istnienia należy szukać jak największej ilości przekonujących dowodów. Te zaś mogą być tylko empirycznie realne, czyli że muszą opierać się o doświadczenie. Bez doświadczenia nie ma metafizyki. Jest przy tym dla filozofii Rubeżyńskiego rysem szczególnie znamionym, że dowodów tego rodzaju nie szukał dla materii, której rzeczywistość metafizyczna nie ulegała dlań najmniejszej wątpliwości. Innymi słowy: autor zakłada wraz z Dekartem substancjalność ciał i substancjalność przedmiotów duchowych, a dualizm ten staje się i tu substancjowym realizmem przez wskazywanie na substancję najwyższą, to jest Boga, który jest warunkiem wszystkiego. W tym jednak składzie rzeczy tylko byt materialny uważa za dany bezspornie i bezpośrednio. Sprecyzowanie niniejsze pochodzi oczywiście od nas i nie ma o nim mowy w tekstach publikacji.

* * *

Przedewszystkim chodziło więc o niezależność procesów duchowych od materialnych i o pierwiastek Bóstwa, który

¹ A wobec tego zdarzyć by się mogło, że postulowany przez *common sense* przedkrytyczny realizm zmieniłby barwę i przeszedł w krytyczny (empiryczny) idealizm, zaś rzekome (empiryczne) realia mogłyby przejść w sferę transcendentną i stać się tym samym przedmiotami metafizyki.

wszystko sprzęga. Argumentów potrzebnych do zrobienia tego realizmu naprawdę krytycznym szukał Rubczyński z godną najwyższego uznania zabieглиwością i wytrwałością. Jak pszczoła niestrudzenie znosi z kwiatów do ula odżywcze zapasy, tak on zbierał zewsząd wytrawny miód idei, produkt umysłów na rozmaitej glebie rozkwitłych. Przyjmował od nich i wcielał w swe konstrukcje wszystko, co mogło mu posłużyć do podtrzymania i wzmocnienia jego przekonań, czynił zaś przedmiotem polemiki i zbijał to, co mogłoby je osłabić. Mimo że znał z pewnością obiekcję wielkiego scholastycznego racjonalisty, św. Tomasza Akwinaty, że powoływanie się na powagę obcych twierdzeń to najslabszy argument, oraz zasadę starożytnych, że *argumenta non sunt numeranda sed ponderanda*, czerpał je z dziedzin tak różnorodnych, że synteza jego nosi miejscami znamiona synkretyzmu i ze względu na pokrewieństwo tematów przypomina tu i ówdzie pracę gnostyków, teozofów z przedwiośnia ery chrześcijańskiej, którzy starali się stopić z sobą tak niewspółmierne elementy, jak motywy syryjskie lub babilońskie z filozofią aleksandryjską.

Pojęciem naczelnym, źródłem zasilającym wszystkie koncepcje autora i osią jego rozumowania jest dla tej filozofii ludzkości dusza czy raczej pierwiastek duchowy, jego prymat i jego najwyższa wartość. W szczególności chodzi mu o jego „wytrzymałość“ — Rubczyński unika wyrazu „nieśmiertelność duszy“ — i o jego „moc“, to znaczy: potęgę jego działania i o jego dalekosiężną skuteczność.

Co do „wytrzymałości“ przyznaje Rubczyński, że doświadczenie nie dostarcza nam pod tym względem dowodów rozstrzygających, a zwłaszcza nowoczesna analiza psychologiczna nie daje podstawy do jednoznacznych wniosków; wskazuje natomiast na powszechność wiary w nią i na powszechne jej pragnienie. Przykładów użycza piśmiennictwo wszystkich epok; autor powołuje się chętnie na poetów naszych i obcych. Obok Krasieńskiego, opiewającego tryumfy ducha, cytuje truzmy w rodzaju: „Duch jest wszystkim“ (z Miriama), to znów przypomina znane *Non omnis moriar* z asklepiadejskich strof Horacego (Carminum Lib. III 30), gdzie wszakże przedchrześcijański poeta, skończywszy 41 lat życia, troszczył się nie tyle o *nieśmiertelność duszy* wyznawców chrześcijańskich, co o *slawę* *po-*

śmiertną, czego dowodem końcowa prośba, by mu Melpomena wawrzynem delfickim uwieńczyła włosy. Najpotężniejszą wymowę posiadałoby tu raczej westchnienie sędziwego Fausta, ubrane w formę afirmacji:

Ślad mej istności, gdy nie życia pęknie,
Nie może zginąć w roztoczy Eonów!

Wspaniałe słowa Goethego odpowiadałyby też najwierniej przewodniej myśli, albo lepiej: ufnemu oczekiwaniu i zarazem trosce autora, by wraz ze śmiercią ciała nie zniknęła energia psychiczna, lecz dalej działała i wzrastała ku coraz większej skuteczności rozwojowych dążeń umysłu i woli. Wytrzymałość duchowa nie jest dla niego prawdą oczywistą jak dla scholastyków, *propositio per se nota*, wynikająca wprost z bezcielesności duszy. Rzecz wymaga dowodów i Rubczyński wypatruje ich wszędzie, raz u dawnych teologów, jak św. Tomasz, bo i temu szło głównie o niezniszczalność materialnej duszy, to znów u wybitnych przedstawicieli różnych nauk i kierunków filozofii najnowszej, u filozofujących przyrodników, fizjologów, psychologów, a nawet — na szczęście z rezultatem ujemnym — u spirytystów i okultystów, takich jak Schrenk-Notzing, Myers, Gourney...

Bardzo wiele mozołu i miejsca poświęcił Rubczyński krytycznej analizie rozważań nad stosunkiem duszy do ciała w pismach H. Bergsona, idealisty L. Bussego, H. Driescha, znakomitego współtwórcy embriologii eksperymentalnej i neowitalizmu (z pojęciowymi zapożyczeniami u Arystotelesa), W. Jamesa, rzecznika pragmatyzmu. Gromadził materiały do historycznego przeglądu poszukiwanych dowodów duchowej wytrzymałości. I tutaj podnieść wypada z uznaniem jego umiar i bezstronność, przestrzegane nawet tam, gdzie wnioski wyprowadzone przez drugich zdawałyby się czynić zadość jego własnym intencjom. Między innymi krytykuje np. argumentację Bergsona, mającą dowieść rzekomej niezależności funkcjonalnej myślenia od mózgu z faktów lokalizacji czuciowo-wyobrażeniowej i z pamięci. Warto też nadmienić, że i Bergsona sprowadza do substancjalistycznego dualizmu Dekarta. Dyskusję z Bussem połączył z krytyką psychofizycznego paralelizmu Wundta i Liebmann'a. Według Jamesa, który był zrazu biologiem i psychologiem, a wreszcie

metafizykiem — w naszym rozumieniu bardzo słabym, sam siebie zaś nazywał radykalnym empirystą — funkcje psychiczne zależą od mózgu i jego fizjologicznych stanów. Szczególny jednak interes wzbudza rozwijana przez Jamesa hipoteza tzw. transmisyjna, w myśl której mózg grałby rolę sita przesiewającego niejako, zależnie od organizacji narządów zmysłowych i samego mózgu, treści świata duchowego w świat zjawiskowy, tak że można przypuścić istnienie bytu duchowego poza sferą ustrojów materialnych i tylko w swych przejawach, w swej, powiedzmy, fenologii zależałaby owa duchowa sfera od ciała. Zresztą Rubczyński sam pomawia Jamesa o skłonność do mistycyzmu¹, jak w ogóle jasno i wnikliwie umie wydobyć na jaw słabe strony rozpatrywanych autorów. Z Polaków przypomniał mało dziś czytowaną książkę Szokalskiego.

W ogólnym wyniku dochodzenia powyższe przyczyniają się wprawdzie, zdaniem autora, w stopniu bardzo znacznym do uprawdopodobnienia rozpatrywanej tezy metafizycznej o samości duszy, atoli nie zapewniają jej wytrzymałości absolutnej, tj. bezwzględnej niezależności od zmian organicznych i odporności na napór czynników zewnętrznych. Pozostają tedy jedynie fakty względnej wytrzymałości przebiegów i funkcji duchowych w związku z zespołami elementów materialnych. Nie wystarczają też do ścisłego dowodu wytrzymałości bezwzględnej zdumiewające nieraz wpływy i skutki, wywoływane w środowisku życiowym przez wyjątkową energię pewnych jednostek. Niemniej Rubczyński nie rezygnuje z obrony swej tezy i zdobywa dla niej argumenty najsilniej przekonujące i najbardziej sugestywne w dziedzinie społecznego, intersubiektywnego współżycia ludzkich osobowości. W związku z tym wysuwa na pierwszy plan dwa przewodnie pojęcia, ideę duchowej Mocy i ideę Ładu. Odnośne wywody uważam za ośrodek i właściwe *meritum* jego oryginalnej, własnej syntezy. Musimy więc omówić je pokrótce, by zdać sobie sprawę z filozoficznej wizji, jaka kierowała autorem we wszystkich jego wysiłkach. Dotyczące rozważania, obszernie rozsnuwane, są istotnie tworem pełnym zasługi, są ze wszech miar ciekawe i instruktywne nawet

¹ Do czego popychał go, być może, właśnie wspomniany jego empirystyczny radykalizm.

dla kogoś, kto odmawiałby im potrzebnej i zamierzonej przedmiotowości.

Obowiązek naukowy każe nam jednak zaraz u wstępu zauważyć, że szukając wskazówki, iż psychika indywidualna nie gaśnie wraz ze śmiercią swego podmiotu (ustroju), przechodzimy z autorem niespodzianie na teren zgoła inności, mianowicie społeczny, tak że zamiast o psychice, wytwarzającej idee, nastroje i wszelkiego rodzaju „logotwory“, mamy do czynienia z ideami, a zatem z jej produktami, dziełami oraz z ich oddziaływaniem zewnętrznym. Że są one czymś tak samo rzeczywistym, jak ludzie, którzy je wytworzyli, to jasne. Że jeżeli nic, co zaistniało, nie może zniknąć bez reszty, czy chodzi o cząstki materialne, czy o energie, to i elementy ideowe, wytwory psychiczne nie ulegają unicestwieniu — to również oczywiste. Tak samo nie ulega wątpliwości, że czyjeś myśli, raz wypowiedziane, ujawnione i rozpowszechniane ustnie, drukiem czy falami eteru, oddziaływać mogą na drugich w zakresie bardzo nieraz szerokim i że mogą na przeciąg tysięcy lat przeżyć swojego twórcę, jak o tym świadczą filozofie, religie, doktryny społeczne, dzieła wysokiej sztuki itp. Kwestia tylko, czy ta ich długowieczność — bo trudno mówić na serio o „wieczności“ (*αιών*) — pokrywa się istotnie z tym, czegośmy się w założeniu spodziewali. Sądzę, że pokrywają się tylko w przybliżeniu z nadzieją Fausta.

(...Dźwięk mojej duszy, chociaż struny pękną,
Nie może zamrzeć w potoku Eonów...)

Ale wracajmy do rzeczy. Prace ducha świadczą wedle Rubczyńskiego o „mocy“, która przekracza ramy jednostkowego bytu. Dowody tego są trojakię natury.

Po pierwsze: sugestywne oddziaływanie pewnych idei i haseł na drugich ludzi; możność narzucania ich, namawiania. Ta moc ducha jest bardzo cenna i dla odbiorców pożądana, gdyż uwalnia ich słabsze umysły od potrzeby samorzutnego myślenia, tak że mogą zaoszczędzić skromny zasób swych sił intelektualnych na inne cele. Oddziaływanie takie świadczy zarazem, że człowiek może poznać i przyswoić sobie coś więcej aniżeli wytwory własnej świadomości. Możliwość przyswajania drugim własnej ideologii lub argumentacji czy upodobań i pragnień ma dla

nas inną jeszcze wartość: dowodzi jednorodności dusz ludzkich i ich wspólnoty duchowej, przemawia wreszcie za słusnością krytycznego realizmu, skoro różnorodne duchowości mogą się w ten sposób przenikać.

Po drugie: przejawia się moc ducha w możności samokrytyki, w dążeniu do szczerości wobec siebie samego (kartezjańskiej *veracitas*), do ścisłości i ostrożności we wnioskowaniu, do samokontroli z pomocą refleksji nad poprawnością naszych rozumowań, za pomocą „logiki“. Wszystko to wzmacnia samopoczucie naszych sił i środków intelektualnych, naszej umysłowej sprawności, i tym samym wzbogaca stan posiadania duchowego władztwa, byle by nie wpadać w hiperkrytyczność, co by nas skłoniło do poznawczej rezygnacji — do filozoficznego minimalizmu.

Po trzecie: przejawem duchowej mocy, i to jednym z najpotężniejszych, jest twórczość, chociażby na stopniu najniższym ograniczała się do odtwarzania i asymilowania obcych koncepcji, np. artystycznych. Rzecz to jasna i bezsporna; warto tylko wtrącić tu nawiasowo, że w cytowanej już przedmowie do *Twórczości* dra Hertzberga przyznaje Rubczyński, iż wyraz twórczość czy twórczy obok wielkiego uroku posiada pewien posmak niebezpieczny i że snadnie może uwodzić.

Twórczość ma rolę dwoistą; poprzez dzieła myśli i artystycznej wyobraźni prowadzi do idei bytu doskonalszego i najdoskonalszego, do dalszej idei naczelnej, do pojęcia Ładu: wyższego, ogólnego porządku, którego istnienie stwierdzamy na każdym kroku, ale który bynajmniej nie jest jeszcze powszechny i nie wszędzie panuje, a tylko może być ziszczonej stopniową aktywizacją zasobów duchowej energii. Rubczyński wymienia kolejno rozmaite dziedziny, w jakich się ład ten realizuje: w technice i w sztuce — jako celowe postaciowanie, do praktycznego użytku czy do estetycznej kontemplacji, coraz wielostronniejsze i coraz doskonalsze; w stosunkach społecznych — przez podporządkowanie interesów i zabiegów jednostkowych interesom i dobru ogółu, narodu czy państwa, wreszcie całej ludzkości; w dziedzinie moralności — gdy ustaje samowola i przemoc, a egoizm uszlachetnia się i stopniowo przekształca w miłość bliźniego i bezinteresowną ofiarność, z myślą o tym, aby i inni ludzie w tym samym sensie się doskonalili; na koniec

w dziedzinie poznania realizuje się ów ład przez systematyzację poznawczej, odkrywczej pracy, przez systematyzację nauk, przez wykrywanie niezłomnego porządku w stosunkach geometrycznych, matematycznych w ogóle itd. aż do śmiałych abstrakcji i najobszerniejszych teorii, ogarniających jednym rzutem cały porządek natury w jej przestrzenno-czasowych relacjach. Zbieżność wyników, do jakich dochodzą uczeni, prowadzący badania na przeróżnych polach, na wyosobnionych placówkach, czyni realizm nasz coraz krytyczniejszym i coraz wyraźniej odsłania przed nami jednolitość panującego wokół nas wszechładu. Krzyżują się w nim procesy duchowe z elementami materialnymi i coraz wydatniej przekształcają rzeczywistość na korzyść duchowej mocy, przy harmonijnym uzgodnieniu rozumu z wolą, co znów umacnia nas w założeniu wytrzymałości duchowej i daje świadectwo trafności realistycznego i w miarę krytycznego na świat spojrzenia, skoro mogliśmy dojść do objęcia całości i do najwyższej syntezy, zawartej w idei Boga. Pojęcie Bóstwa pokrywa się bowiem z pojęciem ładu jako zasady powszechnej.

Rozumowania, zredukowane w niniejszym szkicu do najważniejszych momentów, opierają się wprawdzie o przesłanki dogmatyczne, ale wiodąc autora od pojęcia trwałych i odpornych pierwiastków duchowych przez pojęcia mocy i ładu do „metafizyki teistycznej“ jako ostatecznej mety, przedstawiają robotę solidną, logicznie zwartą i w swej jednokierunkowości bardzo konsekwentną, w tendencji swej dostatecznie przejrzystą. Ta ostatnia stała się może przyczyną, iż mimo rzetelnych starań nasuną się niejednemu wątpliwości, czy rzeczywiście istota rozwoju duchowego została ujęta w sposób zgodny z poznawczymi wymogami krytycznego realizmu i czy zamierzona obiektywność poznania dała się rzeczywiście na tej drodze osiągnąć. W pierwszej linii chodziłoby o podkreśloną już płynność, z jaką sfera żywych przebiegów psychicznych stapia się tu ze sferą jej ideowych produktów, których wpływ na dusze ludzkie może trwać i wzrastać nieograniczenie; bo przecież zjawisko to mieści się w sferze całkowicie innej, mianowicie zewnętrznej, międzypodmiotowej, na terenie społecznej wymiany zdobyczy owoców ludzkiego myślenia, terenie — leżącym nawet dla metafizyka

poza ramą bytu świadomościowego. Zaciera się wskutek tego granica wiedzy i wiary, nieraz zresztą przypominana i zalecana przez samego autora. Tam, gdzie idzie o motywy, mające uprawdopodobnić ciągłość życia psychicznego równoległe z nieograniczoną ciągłością duchowej kultury i prądów wybijających się w niej na czoło, myśl autora zdaje się nieraz potracać o średniowiecze i o metody tomizmu; również i tam, gdzie rozważania płynące z idei Ładu otrzymują zabarwienie i interpretację teistyczną. Filozofowanie traktowane jest świadomie jako *praeambulum fidei*, przy czym jednakowoż wielki scholasta z Akwinu zastrzegał wyraźnie, że intelekt ludzki nie sięga tam, dokąd sięga wiara; rozum może tylko jej artykułów bronić, jako że nie są sprzeczne z prawami myślenia, jednakowoż nie jest w stanie dowieść ich prawdziwości, faktyczności, co znaczy tyle, że rozum nie może ich poznać. Z tomizmem łączy się także ważna i słuszna zasada empirycznego pochodzenia wiedzy naszej, przyjęta później za podwalinę wszelkiego poznania przez Kanta w jego *Krytyce czystego rozumu*; wszelako ważna różnica z Tomaszem zachodzi w tym, że autor nasz nie dostrzegł wyraźnie granic, których rozumowe objęcie dostępnej nam przez zmysły rzeczywistości nie jest zdolne przekroczyć. Rozgraniczenie wiedzy i wiary, dokonane ponownie i zgoła odmiennymi środkami w dobie nowożytnej przez Kanta, pozostało w rzeczy samej poza nawiasem w rozpatrywanej tu filozofii.

Z drugiej strony daleko idąca równoległość rozumowania, bez względu na to, czy wywody dotyczą nauki teoretycznej, czy praktyki technicznej lub artystycznej, czy zasad społeczeństwa, czy zasad i ideałów etycznych, odznacza się cenną zaletą jednolitości i przyczynia się do uwypuklenia jednorodności wszystkich wymienionych tu dziedzin bytowania i stawania się, wiążąc moralny świat humanistycznych wartości ze światem praw kosmicznych w jeden całokształt wyższego porządku.

Na arenie ludzkości szło Rubczyńskiemu w pierwszej linii zawsze o wysunięcie na plan główny szczególnie dodatniego i zbawiennego wpływu cywilizacji chrześcijańskiej. Myśl ta towarzyszyła mu od początku do końca jego działalności i znalazła wyraz już w najwcześniejszych publikacjach historycznych z r. 1886 (w Roczniku Filareckim), 1891, aż do ostatniej obszernej

rozprawy, ogłoszonej już po jego śmierci¹. Również w tym piśmie przedgonnym oświadcza, że usiłował przyczynić się w miarę swych możliwości do zapewnienia „szczęśliwszych kolei całej ludzkości“ i że torując ku temu drogę nie zna innego skuteczniejszego sposobu wychowywania moralnego charakterów ni lepszej psychoterapii nad religię pozytywną i nadzieję wyższego, szlachetniejszego humanitaryzmu, o jakim marzył kiedyś Lessing na ponadwyznaniowym, ogólnoludzkim tle wieku Oświecenia. Religii przyznaje Rubczyński „powszechnie wiążący walor“ — jak opisuje termin *Allgemeingültigkeit* używany przez Kanta — i spodziewa się po niej w przyszłości podniesienia ludzi do jakiejś dobrowolnej „kooperacji“ z Bogiem. Są to zresztą parafrazy przewodniej idei *Filozofii życia duchowego*, która kończy się prostym aktem wyznawcy, aktem wiary w dobrego i rozumnego Sprawcę wszech rzeczy, a między nimi i tej niezaprzeczalnej dążności człowieka do duchowego doskonalenia.

* * *

Jak z powyższych uwag wynika, obowiązkiem naszym było wskazać na pewne niedociągnięcia w tej filozoficznej konstrukcji, wywołujące potrzebę ewentualnych zastrzeżeń poznawczo-teoretycznych i metodologicznych. Ale nie oddalibyśmy wielkiemu i mozolnemu dziełu sprawiedliwości, gdybyśmy nie podkreślili pewnej właściwości, leżącej co prawda poza ramą ściśle naukowego *meritum*, która niemniej jest szczególnie charakterystyczna dla naszego autora, a jego piśmienniczej pracy nadaje swoistą barwę i niezwykle wysoką wartość. Jest nią, obok skromności — serce.

W dziele głównym i w uwzględnionych tu późniejszych wydawnictwach z lat 1934 i 1938 oświadcza autor skromnie, że nie wypowiada sądów apodyktycznych, że tylko „uprawdopodobniał“ celowo-twórczą naturę i organizatorską istotę rządzącego wszystkim Ładu i sam ostrzega czytelników swych przed zbyt pochopnymi uogólnieniami. Podobnie traktuje zagadnienie wytrzymałości psychicznej, ani nie sili się ściślej

¹ Rubczyński W., *Problem kształtowania charakteru*, Poznań, Księg. św. Wojciecha, 1938.

określać, jak właściwie mamy sobie wyobrażać owo samoistne bytowanie przeżywających nas idei czy umysłowych energii. Nawet metafizyka teistyczna podana jest w ramach naukowych tylko jako domysł.

Pragnął jedynie w długoletnim mozole, w rzetelnym trudzie przybliżyć nam pewne swe poglądy i przeświadczenia, a kuślił się o to nie tyle dla suchego odkrywania absolutnej prawdy, jak dla „podtrzymania ducha“ i u samego siebie i u innych, którzy potrzebują podpory. Doznawszy sam w życiu wielu cierpień i ciężkich ciosów, strat osobistych jak najboleśniejszych, szukał pocieszenia i otuchy w filozofii i zwracał myśl ku wzniosłym abstrakcjom i ideałom, wśród których znajdował istotnie pociechę i pokrzepienie. Chciałby więc sam przysłużyć się w tym kierunku innym, aby im brzemień życia lżejszym uczynić i ułatwić najodpowiedniejszą orientację.

Filozofia spełniała, zdaniem jego, od wieków zadanie krzepienia ducha w przeciwnościach losu, mimo że w swym dziejowym rozwoju odgraniczała stopniowo i odgranicza swój teren od religijno-uczuciowej motywacji przekonań. Stąd zelotyzm jego nie razi, lecz wzrusza i budzi najżywszą sympatię dla jego szlachetnej indywidualności. Chciał być, możemy powiedzieć, filozofem czynu. Chciał działać w kierunku iście chrześcijańskiego perfekcjonizmu i chciał drugich do usiłowań takich nakłonić, wierząc mocno w przyszłość, w możebność nieograniczonego postępu. Niedługo przed śmiercią pisał o „bezbrzeżnej radości“, iż danym mu było stać się „pomocnikiem i częściowym bodaj wykonawcą najlepszego z planów, obejmującego całość wszechrzeczywistości i z wiernego trwania w tym wzniosłym, do końca spełnianym posłannictwie“. A chociaż sam czuł, że podeszły wiek pozbawia go dawnych „zasobów psychofizycznych“, cieszy się tym, że przyjdą po nim inni, tym samym pędem w górę „zarażeni“ (według drastycznego wyrażenia Leona Petrażyckiego) i będą dalej pracować jako spadkobiercy tych samych idei.

Z mnogich pism jego, jak i z każdego uczynku promieniuje ogromna dobroć i zupełnie wyjątkowa zdolność współczucia z wszelaką niedolą. Dlatego z głębi najszczerzego przekonania możemy do niego właśnie stosować napis, wryty na

jednym z pomników w krakowskim kościele dominikanów:
Ex oculis nostris, non ex pectore sublatus.

Miłość skłaniała go do podejmowania metafizycznych problemów, których najwięksi jego poprzednicy nie zdołali rozwiązać. Nie jego wina, że i on nie dotarł do tajemnic kryjących się poza wrotami śmierci. A zresztą o tym, co nas za nimi czeka, wszyscy — jak mówi Tolstoj na końcu *Anny Kareniny* — niebawem się dowiemy.



