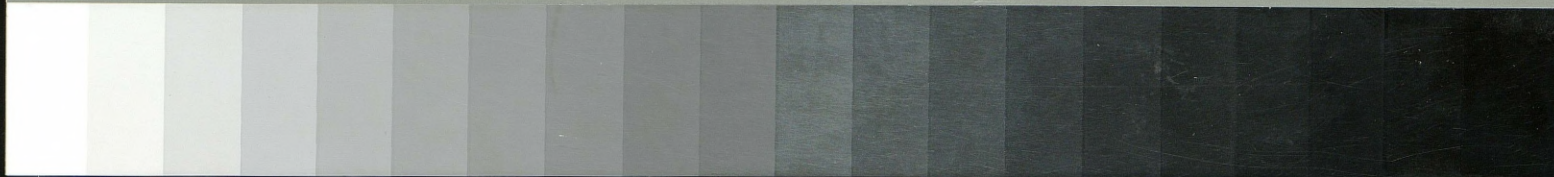


Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



BIBLIOTEKA UNIWERSYTETÓW ROBOTNICZYCH

LESZEK STARONKA

SENS ISTNIENIA

PRZYSTĘPNY ZARYS FILOZOFII



1
S81
S

SPÓŁDZIELNIA KSIĘGARSKA „CZYTELNIK”



748/21
BIBLIOTEKA UNIWERSYTETÓW ROBOTNICZYCH

LESZEK STARONKA

SENS ISTNIENIA

PRZYSTĘPNY ZARYS FILOZOFII



1
S81
S

SPÓŁDZIELNIA KSIĘGARSKA „CZYTELNIK”

SENS ISTNIENIA

BIBLIOTEKA UNIwersYTETÓW ROBOTNICZYCH TOM I.

Wydawnictwo prowadzone przy współudziale
Wojewódzkiego Zarządu T. U. R. w Krakowie.

**Wiedza to
Potęga**



**Potęga
to Wiedza**

KRAKÓW 1945

LESZEK STARONKA

SENS ISTNIENIA

PRZYSTĘPNY ZARYS FILOZOFII

~~POLSKA PARTIA ROBOTNICZA
SZKOŁA PARTYJNA
PIĘĆ
KOMITET GŁÓWNY
BIBLIOTEKA~~

702



~~Szkoła Partijna
PPR K. C. B. L. P.
BIBLIOTEKA~~

9341

581

p

KRAKÓW 1945

NAKŁADEM SPÓŁDZIELNI
KSIĘGARSKIEJ „CZYTELENIK”

30939

2



M - 02185

PAŃSTWOWE ZAKŁADY GRAFICZNE
Nowa Drukarnia Dziennikowa w Krakowie — ulica Orzeszkowej 7.
Telefon 566-53.

WSTĘP.

FILOZOFIA NA TLE CAŁOKSZTAŁTU KULTURY.

1. Społeczne znaczenie filozofii.

Mało jest dziedzin życia duchowego, do których nastawienie byłoby tak krańcowo rozbieżne, jak do filozofii. Dla jednych tworzy ona szczyt twórczości kulturalnej, dla wielu innych to chorobliwe majaczenie na marginesie życia. Ogólne zainteresowanie filozofią jest przytem bardzo małe. Równocześnie panuje powszechny głód światopoglądu. Pomimo tego, a także w skutek tego. Celem bowiem, a przynajmniej jednym z głównych celów filozofii, jest wytworzenie światopoglądu. W takim razie dziwić się można lekceważeniu filozofii, z drugiej zaś strony zrozumiąły jest brak, że tak powiemy, artykułu, do którego wytwarzania nie przywiązuje się wagi. Głębsze przyczyny tego stanu rzeczy będziemy się starali wyjaśnić w dalszym ciągu.

Mimo to wszystko stwierdzić trzeba, że pośredni przynajmniej wpływ filozofii na życie jest bardzo duży. Trudno określić, w jakim stopniu na przeciętnego człowieka oddziałują, przez kilkudziesięciowiekową przestrzeń, myśli wypowiedziane przez Sokratesa, Arystotelesa i Platona. Napewno jednak wpływ ten istnieje, chociaż rzecz ma się podobnie, jak ze światłem sklepienia niebieskiego, które pochodzi ze słońca, jakkolwiek tego bezpośrednio nie spostrze-

gamy. Jednakże możemy podać również przykłady bardziej uchwytne, a przytem o bardzo doniosłym znaczeniu.

Silne i rozległe było naprzykład oddziaływanie filozofii Hegla i prądów filozoficznych z niej się wywodzących. Według Hegla wszystko da się w swojej istocie sprowadzić do pasma przemian i to przeciwnych sobie, lecz na coraz wyższym poziomie. Pod wpływem tych poglądów stworzył swą filozofię Marks. W szczególności oparł on na zasadzie rozwoju przez przeciwieństwa tezę antykapitalistycznej rewolucji, stając się w ten sposób jednym z twórców socjalizmu z radykalną odmianą tego kierunku komunizmem włącznie.

Filozofia Hegla odegrała również dużą rolę w kształtowaniu mesjanizmu polskiego, którego poetyckim wyrazem jest twórczość naszych wieszczów.

Tu nasuwa się następny przykład wpływu filozofii na życie. Pozytywizm, który zapanował w Polsce po romantyzmie, głosząc zaniechanie górnych idei i zajęcie się życiem codziennym i szarą pracą, jest odpowiednikiem i następstwem prądu filozoficznego o tej samej nazwie, a więc również z filozofii się wywodzi.

Cofnawszy się bardziej w czasie natrafimy na filozofię racjonalistyczną, której najgłośniejszym przedstawicielem jest Wolter, a której wpływy, jeśli o nas chodzi, przypadają na okres Stanisława Augusta, również jej sympatyka. Podjęła ona w imię rozumu walkę ze wszystkim, co można nazwać ciemnotą, zabobonem i przesądem. W ten sposób przyczyniła się ona walenie do tego, że ustrój monarchistyczny tych czasów przeszedł do historii jako absolutyzm oświecony z takimi postaciami, jak pruski Fryderyk Wielki lub rosyjska Katarzyna Wielka. Jednakże filozofia racjonalistyczna w swej istocie była wrogiem monarchii. Na linii bowiem prymatu rozumu leżała walka z zewnętrznymi autorytetami, a więc także z absolutyzmem i innymi in-

stytucjami społecznego ucisku, a zwłaszcza z ową specyficzną, wyrosłą na gruncie średniowieczną formą ustrojową, zwaną feudalizmem, podporządkowującą całe społeczeństwo jednej dziedzicznej kasty: arystokracji i wogóle szlachcie. Walka ta wydała takie owoce jak Wielka Rewolucja burżuazyjnej demokracji we Francji, a u nas Konstytucja Trzeciego Maja. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że epoka oświecenia stanowi zarazem okres, w którym filozofia była przedmiotem szczególnego uznania i zainteresowania ze strony wykształconych warstw społeczeństwa. Przy tym wszystkim racjonalizm ujmował sprawę rozumu dość płytko, zanadto odgraniczając się od zewnętrznej materjalności i zwłaszcza życia emocjonalnego. W rezultacie musiał on ustąpić miejsca hołdującemu burzy, przygodzie i mistycznej tajemnicy romantyzmowi.

Tyle dla uświadomienia sobie, w jakim stopniu myśl filozoficzna kształtowała, a i obecnie przynajmniej pośrednio, kształtuje życie. Wpływ odwrotny istnieje oczywiście również. W racjonalizmie znać na przykład mało realną i dość jałową, ale zato swobodną i sprzyjającą dowcipowi atmosferę salonów i wielkomieszczaństwa XVIII wieku. Jeszcze wyraźniej zaznacza się duch społeczeństwa współcześnie we wyrosłym w Ameryce i tam rozpowszechnionym pragmatyzmie. Pragmatyzm, a zwłaszcza jego odmiana instrumentalizm, głosi, że istota rzeczy polega na działaniu. Tak przynajmniej można ten kierunek filozoficzny streścić, jeśli to trzeba zrobić w kilku słowach. Otóż taki światopogląd dobrze się zgadza ze szczególnie dużą aktywnością Amerykanów, która sprawiła, że powiedzenie o amerykańskim tempie stało się przysłowiowe.

2. Filozofia a nauka, sztuka i religia.

Wpływ filozofii zaznacza się również w poszczególnych dziedzinach kultury, na przykład w nauce. I tak filozoficzne

rozważania nad czasem i przestrzenią mają swój udział w stworzeniu podstaw pod teorię względności. Podobnie myśl filozoficzna, rozstrząsająca stosunek człowieka do poznawanego przedmiotu, przyczyniła się do powstania ważnych koncepcyj mechaniki kwantowej, tak zwanych relacyj nieoznaczoności.

Tych kilka fragmentów, którymi otwarliśmy nasze studium, miało na celu oprócz okazania znaczenia filozofii, także wprowadzenie w jej atmosferę. Podejdźmy jednak do zagadnienia filozofii bardziej bezpośrednio. Nie znaczy to jednak, byśmy chcieli się zagłębiać w rozważania na temat dosłownego znaczenia tego słowa (filozof — z grecka przyjaciół mądrości). Weźmy raczej pod uwagę już raz przez nas użyte, co prawda dość zdawkowe określenie, że filozofia zajmuje się tworzeniem światopoglądu. Filozofia byłaby w takim razie wyrazem dążności do poznania całokształtu zjawisk i wogóle spraw. Z tego punktu widzenia można uważać filozofię za jedną z nauk. Ale poszczególne nauki zajmują się poznaniem pewnych dziedzin zjawisk czy spraw, filozofia zaś całości. Jest to różnica ważna. Nadto jak później zobaczymy, poznanie filozoficzne nie pokrywa się ściśle z poznaniem naukowym, także jeśli chodzi o znaczenie słowa poznanie. Nawet jednak jeżeli filozofia jest czymś różnym od nauki, to uznać musimy, że związek między filozofią i nauką jest bardzo ścisły. Występuje on zwłaszcza, jeżeli traktujemy rzecz historycznie.

Pierwotnie, zwłaszcza w czasach starożytności greckiej, zaliczano do filozofii wszelką ogólniejszą wiedzę, a zatem każdą naukę. Suma wszystkiej wiedzy, oczywiście ogólnej, „naukowej“, była wówczas szczupła i mogła być objęta w dużym stopniu przez umysł jednego człowieka. Temu jednak, kto posiadał całokształt wiedzy, musiało się nasuwać w sposób zupełnie naturalny zagadnienie wiedzy o ca-

kształcie, a więc zagadnienie filozofii w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Tutaj wskażemy na postać Arystotelesa, jednego z najwybitniejszych fizyków, biologów, psychologów, logików i zarazem filozofów starożytności. W miarę wszakże rozrastania się wiedzy poczęły się poszczególne nauki wyodrębniać, zatracać łączność ze sobą, a zwłaszcza zaczęło się zatracać poczucie przynależności do wspólnego pnia. Zaczęło się to zresztą na dobre stosunkowo niedawno, bo dopiero kilkaset lat temu. Jeszcze Newton, jeden z głównych twórców współczesnej fizyki, zatytułował swe podstawowe dzieło: „*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*“ (Matematyczne zasady filozofii przyrody). Przed kilkudziesięciu zaś jeszcze laty uważano psychologię i socjologię za działy filozofii, podczas gdy matematykę, fizykę, chemię i biologię wyłączano już poza jej zakres. Dzisiaj już żadnej z tych nauk nie zalicza się do filozofii. Jednakże i dzisiaj wydziały szkół wyższych, zajmujące się naukami czystymi, to znaczy uprawianymi dla samej wiedzy, bez względu na jej praktyczne zastosowanie, noszą często nazwę wydziałów filozoficznych. Na wydziałach tych istnieją, warto i to sobie uświadomić, osobne katedry filozofii. Już stąd widać, że istnieje związek między filozofią a poszczególnymi naukami, jak również, że filozofię samą można traktować jako osobną naukę.

Z drugiej strony wiele również łączy filozofię ze sztuką, a zwłaszcza z literaturą piękną. Tu również dochodzi do zatarcia granic. Poezje Rilkego na przykład są uważane przez niektórych filozofów za najdoskonalszy wyraz tak zwanej filozofii egzystencjonalnej, według której najwyższą, najbardziej obiektywną ważność posiada „egzystencja“ człowieka, to znaczy jego duchowe „jądro“, nie dające się zresztą uchwycić myślą. Rilke był raczej poetą niż filozofem, ale i właściwi filozofowie nadają naogół swoim dziełom formę bardziej literacką, niż naukowcy. Toteż często

się zdarza naprzykład, że poeci zajmują się przekładaniem dzieł filozofów obcych na swój język ojczysty. Należy tu również fakt, że w większych antologiach literatury można znaleźć wyjątki z dzieł filozofów, obok utworów należących ściśle do literatury pięknej.

Różnica między filozofią a nauką bywa nawet silnie akcentowana przez wielu filozofów, utrzymujących, że istoty rzeczy nie da się ująć rozumem, natomiast jest ona zasadniczo dostępna dla innych władz duchowych, naprzykład intuicji. Licznie reprezentowany jest zresztą również obóz filozofów, zajmujących stanowisko przeciwne.

W każdym jednak razie zarówno nauka, jak filozofia uznają zasadniczo postawę krytyczną. Na krytycyzm składają się następujące elementy: Wymaganie od konstrukcji myślowej jednolitości logicznej, a więc braku sprzeczności. Uwzględnianie możliwie wszystkich dostępnych danych, wchodzących w zakres rozważanego przedmiotu, a zwłaszcza nie pomijanie milczeniem faktów niewygodnych dla głoszonych tez. Nie opieranie się na urojeniach i wogóle na danych zasadniczo niedostępnych wszystkim, o charakterze jednorazowych przeżyć, zarówno własnych jak cudzych. Stanowisko krytyczne nie dopuszcza zwłaszcza przyjmowania wiedzy, w ten sposób nabytej, za najwyższą i bezwzględną, a więc absolutną prawdę, innymi słowy nie uznaje rozstrzygnięcia autorytatywnego. Nie da się więc ono pogodzić w szczególności z wiedzą opartą na objawieniu.

Z tego też względu nie zalicza się do filozofii religii, jakkolwiek i dla religii światopogląd jest sprawą centralną. (Religie zaś nie uważają się za filozofię, gdyż są, ich zdaniem, tworem boskim, filozofia zaś dziełem ludzkim.) Religie są typowymi wytworami przednaukowego, naiwnego stadium kultury. Wzajemny też stosunek filozofii i religii był naogół niechętny, a często nieprzyjazny. Fakt ten zresztą w wielu wypadkach nie zaznacza się tak wyraźnie, jakby

powinien, gdyż zawsze prawie za religią stała siła polityczna, a tym samym i policyjna, z którą i filozofowie musieli się liczyć. Jednakże nie same przepaści znajdują się między dziedzinami filozofii i religii. Istnieją też ciągłe przejścia. Istniały naprzykład, a nawet istnieją dotąd, filozofia chrześcijańska (katolicka, protestancka), mahometańska, buddyjska i inne. Mają one na celu rozwinięcie i rozumowe uzasadnienie objawionych dogmatów. Istotnie z góry nie można wykluczyć, nie mając zwłaszcza żadnego własnego poglądu, że na drodze objawienia może człowiekowi zostać udzielona prawda. Gdyby tak było, to miałaby ona swą wartość, nawet gdyby człowiek mógł dojść do niej zasadniczo o własnych siłach. Ale gdyby naprzykład w 30-tym roku naszej ery zostało objawione istnienie elektronów, neutronów, Ameryki i bakterii oraz możliwość radia, a przytem to samo objawienie podawało, że istnieje Bóg, który stworzył świat i rządzi nim i że wypowiedzenie grzechów przed określoną osobą w określony sposób oczyszcza z nich człowieka, to niewątpliwie nad tymi ostatnimi dogmatami byłoby znacznie trudniej przejść do porządku, niż robi się to obecnie. Objawienie chrześcijańskie zawiera natomiast jako obraz przyszłości Apokalipsę, która maluje ją w sposób pełny ekspresji, ale tak niejasny i groźny, że już niejedną słabą głowę, przyprawiła o obłąd. Podobnie jeśli chodzi o rozmieszczenie i ruchy ciał niebieskich i zwłaszcza o przeszłość świata, daje ono wiedzę sprzeczną z osiągnięciami nauki, tak, że wielu sponęło na stosie i wiele klątw się posypało, nim religia na niektórych odcinkach ustąpiła wobec oczywistości, głosząc, że słów Biblii nie należy brać dosłownie, tylko trzeba je uważać za przenośnie. Zauważyć tu można, że dopuszczając dość swobodną interpretację, można w każdym tekście doszukać się tego, co się chce, i „wykazać“, że nie zawiera on twierdzeń dla interpretatora niedogodnych.

Nie zgłębiając w tej chwili kwestii słuszności dogmatów religii chrześcijańskiej, stwierdzić trzeba, że okres rozkwitu filozofii chrześcijańskiej, okres w którym była ona uprawiana szczególnie intensywnie i rozlegle, jako tak zwana scholastyka, minął już dawno (najwybitniejszym scholastykiem był św. Tomasz z Akwinu. Oparł się on w dużej mierze na Arystotelesie. Jego filozofia, uważana przez katolicyzm za rzecz podstawowej wagi, nosi nazwę tomizmu). Obecnie nawet duża część wykształconych wierzących katolików odwraca się od doktrynalnej strony religii, a w szczególności uważa się w tych sferach, że nauczanie dogmatyki, a więc filozofii chrześcijańskiej osłabia wiarę. Podobny sceptycyzm panuje w stosunku do studium teologii, która przytem nawet przez wielu wykształconych katolików nie jest uznawana za naukę, mimo, że według własnego określenia jest nią.

Przy tym wszystkim nie można wykluczać, by filozofia chrześcijańska, przez długi okres jedyna możliwa, nie zawierała także myśli wartościowych, i zwłaszcza nie można nie dostrzegać pokrewieństwa przeżyć religijnych i stanów myślenia filozoficznego.

3. Braki i trudności filozofii.

Zwróćmy uwagę na ważną okoliczność, która uwypukla także różnicę między filozofią a nauką, czy resztą nauki. Poszczególne nauki tworzą systemy poglądów, których słuszność jest w dużym stopniu uznawana przynajmniej przez ogół naukowców. Stanowisko względem nowej teorii, czy nowego odkrycia ustala się szybko i jest naogół powszechne. Inaczej jest w dziedzinie filozofii. Tu różnice zdań są bardzo duże. Poszczególni filozofowie przeciwstawiają się sobie często w sposób zdecydowany. Ten stan rzeczy jest dość paradoksalny, jeżeli zważymy, że we filozofii chodzi o rzeczy podstawowe, gdyż możnaby sądzić, że natury

ludzkie właśnie w zasadniczych rysach się zgadzają, a różnice wystąpią raczej w ich rozwinięciu. Tu bywa przeciwnie. Solipsysta naprzykład, według którego wszystko jest wytworem jego wyobraźni i realista, uznający niezależne od niego istnienie rzeczy zewnętrznych, mogą nie różnić się w sposób dostrzegalny w praktyce życiowej. Paradoksalnie również sprawa wygląda, jeśli uznamy filozofię za szczytową dziedzinę ducha ludzkiego. Góra może posiadać wiele grzbietów i zboczy, szczyt jednak tylko jeden. O taką przynajmniej „jednoszczytową“ górę chodzi wyraźnie w tym obrazie.

Rozbieżność i niezgodność poglądów filozoficznych jest ważną przyczyną niechęci i nieufności, z jaką wykształcony ogół odnosi się do filozofii, jako rzeczniczki najwyższych prawd, a także w dużej mierze sceptycyzmu, co do możliwości ujęcia tych prawd, przynajmniej własnymi siłami człowieka.

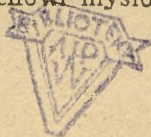
Z drugiej strony analogiczna sytuacja panuje dziś także w niektórych innych dziedzinach, które naogół uważa się za odrębne od filozofii: naprzykład w dziedzinie życia religijnego i poglądów politycznych. A jednak politykę naogół traktuje się serio i z przejęciem. Oddziaływanie jej jest zbyt doniosłe i bezpośrednie. Powiedzenie: „jeśli nie będziesz zabawiał się metafizyką, to metafizyką zabawi się tobą“ można w jeszcze większym stopniu odnieść do polityki. Z drugiej strony, już fakt skłócenia może nasunąć myśl, że między polityką a filozofią istnieją ściślejsze związki. Podobieństwo idzie tu dalej, gdyż również ludzie skrajnie różniący się poglądami politycznymi często nie różnią się wyraźnie praktyką życiową.

Zastanówmy się teraz nad przyczynami, dla których każdorazowy przekrój czasowy filozofii, a więc także filozofia współczesna, ta ostatnia nawet w szczególnym stopniu, nie jest tworem logicznie zwartym, bez sprzeczności. Powodów można wyliczyć sporo. Przedewszystkiem system

filozoficzny powinien obejmować ogół spraw, nawet najodleglejsze rzeczy powinny się znaleźć niejako pod jednym dachem. Wiadomo zaś, że im zadanie bardziej skomplikowane, tym jego rozwiązanie trudniejsze, a tu mamy możliwie najbardziej skomplikowane. Jeśli nawet istnieje rozwiązanie trafne, to zgóry mniemać można, że dojdzie się do niego dopiero po szeregu przybliżeń i to bardzo różniących się między sobą. Jednym przesłania horyzont ta strona zagadnienia, innym inna. Istotnie, bliższe zapoznanie się z literaturą filozoficzną w dużym stopniu potwierdza ten pogląd. Te najrozmaitsze kierunki zaczynają się wówczas układać w dość harmonijną całość. Jest w niej miejsce nawet na takie systemy, które zestawione bezpośrednio zdają się sobie zdecydowanie przeczyć i wzajemnie się wykluczać. Ostatecznie są to wszystko spory w rodzinie. Można być także pewnym tego, że filozofowie mają z reguły większe zrozumienie wzajemne dla swych poglądów, niż to okazują. Podobnie bowiem jest w życiu. Każdy, kto brał udział w jakiejś dyskusji, wie, że człowiek ma skłonność podnoszenia argumentów nawet w obronie stanowiska, którego nie podziela, jeżeli nie znajdzie się nikt inny, ktoby z nimi wystąpił. Zdać sobie również trzeba sprawę z tego, że naogół nie można różnicy między poszczególnymi kierunkami składać na karb głupoty lub złej woli, zwłaszcza świadomej, tych czy innych twórców. Mało jest prawdopodobne, by jakiś pogląd został uznany za kierunek filozoficzny, gdyby w jego powstaniu i rozwijaniu nie brały udziału umysły wybitnie utalentowane, jak również, by ktoś chciał z głównej sprawy swojego życia robić komedię.

Poza trudnościami, tkwiącymi w samej sprawie, wi doczne są jednak i inne powody, dla których poglądy filozoficzne są tak dalekie od uzgodnienia i one nawet odgrywają główną rolę. Filozofia dotyczy wszystkich spraw i właśnie dlatego dotyczy w pierwszym rzędzie spraw naj-

ważniejszych wogóle. Nie przesadzamy tu zresztą, by wszyscy mieli uważać to samo za najważniejsze. Otóż jest z góry zrozumiałe, że dziedziny spraw najważniejszych stały się możliwie wcześniej terenem zainteresowania i ekspansji duchowej. Tym pierwotnym rozwiązaniem podstawowych problemów są religie. Teraz nie jest już trudno wyjaśnić, dlaczego postęp w tej dziedzinie nie nadążał za rozwojem ogólnym. Człowiek znacznie łatwiej zdobywa się na zmiany polegające na tworzeniu nowych urządzeń, niż na zmianę dotychczasowych. Łatwiej również decyduje się na zmiany w sprawach, jego zdaniem, mniej ważnych, niż ważniejszych. Stąd najbardziej zacofanymi częściami miast są ich centra, stąd często się zdarza, że żywiołowa klęska, na przykład pożaru, która nawiedzi jakąś miejscowość, mimo, że racjonalnie biorąc, przynosi tylko szkody, faktycznie staje się korzystnym punktem zwrotnym jej rozwoju i dzięki niej nieraz w ciągu kilku lat zostaje przebyta przestrzeń kilku wieków. W związku z tym nie jest wykluczone, że wspaniały rozwój nauk przyrodniczych, jaki się dokonał w dobie chrześcijańskiej, był w pewnym stopniu uwarunkowany tym, że właśnie religia chrześcijańska w szczególnie dużym stopniu uważała sprawy materialne za nie istotne. Moment hamujący był zatem tutaj stosunkowo mały, inaczej niż w dziedzinie filozofii. W dodatku religie są w założeniu przeciwne koncepcji rozwoju, uważają bowiem pewne okresy dawne, zwłaszcza związane z ich powstaniem, za szczytowe. Chrześcijanie uważają, nie mówiąc już o stosunku do Chrystusa, ogół pierwszych chrześcijan za niedosiężny ideał, czego wyrazem jest na przykład bardzo duża ilość świętych, przynależnych do tego czasu. Następnie religie kładą duży nacisk na zachowanie niezmienności swej nauki, a zwłaszcza usiłują wzbudzić przekonanie, że opierają się stałe na tej samej doktrynie. Wreszcie przeciwdziałała ruchowi myślowemu w sprawach



zasadniczych, tępienie przez religie postawy krytycznej, przeprowadzane w dużej mierze jakgdyby z wykorzystaniem osiągnięć najnowszej psychologii, przez zaszczepienie już wé wczesnym dzieciństwie pewnych kompleksów i nawyków, a mianowicie zmuszanie dzieci do różnych praktyk religijnych, absolutnie przez nie niezrozumiałych, wychowywanie ich w atmosferze hyperreligijnej magii (dość sympatyczne objawy to św. Mikołaj i „aniołek“ gwiazdkowy), a zwłaszcza przez wytwarzanie w nich świętego lęku, przekonania, że Bóg i inne nadnaturalne czynniki religijne szczególnie surowo i bezwzględnie, oraz — to jest specjalnie dla dzieci — doraźnie karzą uchybienia, zwłaszcza kultowe.

Mimo to rozdźwięk między religią a duchem współczesnego czasu, jego nauką, cywilizacją materialną i stosunkami społecznymi przybrał takie rozmiary, że życie religijne ogółu wyznawców z imienia stało się obecnie bardzo jałowe. Życie duchowe nie jest ani w drobnej części tak przepełnione wiarą, a praktyczne konsekwencje religii tak realizowane, jak w czasach, gdy powstawały świątynie, dziś jeszcze zadziwiające swym ogromem i kunsztem, gdy tylu ludzi zrywało ze światem, poświęcając się bez reszty służbie religijnych ideałów. Siła wiary wystarczy obecnie naogół tylko do powstrzymania człowieka od przekroczenia magicznego koła, które religia zakresliła dla myśli o sprawach zasadniczych. W rezultacie owe centrum życia duchowego jest, o ile stoi pod wpływem religii nie tylko zacofane, ale i zaniedbane i obwiedzione trudnym do przebycia murem.

Hamowanie postępu przez wczesną stosunkowo rozbudowę odgrywa również rolę w obrębie filozofii samej. Filozofia była dziedziną silnie rozwiniętą już wtedy, gdy stopień życia naukowego był bardzo niski, wiedza szczupła, a stosunki i przeciętne poglądy całkiem inne niż teraz. Mamy tu na myśli zwłaszcza okres starożytności greckiej. Jed-

nakże ujemny wpływ tej okoliczności jest, naszym zdaniem, niewielki.

Najdonioślejszym czynnikiem tłumiącym i zniekształcającym życie filozoficzne były dotąd względy natury politycznej. Stosunki polityczne mogą się układać w ten sposób, że przy pewnej dozie krytycyzmu łatwo nasunie się i śl, iż daleko właściwszym byłby inny stan rzeczy. O ile jednak stanowisko krytyczne prowadzi do myśli o radykalnej zmianie politycznej, zwłaszcza ustrojowej, to wówczas oczywiście jest ono bardzo nie na rękę czynnikom rządzącym. W takiej sytuacji państwo będzie występować zasadniczo przeciw filozofii, zwłaszcza jeżeli element krytycyzmu jest w niej wyraźnie zaakcentowany. Jest tak tym bardziej, że z myśli filozoficznej wypływają naogół dość bezpośrednio, bardzo gruntowne konsekwencje społeczno-polityczne. Każda prawie filozofia tworzy własną etykę, a więc podaje normy działania, które powinny obowiązywać człowieka i bardzo często występuje ze swoim własnym poglądem na społeczeństwo i państwo.

Oczywiście antyfilozoficzne stanowisko państwa nie bywa naogół stuprocentowe. Jedne kierunki filozofii mogą być bardziej uznawane niż inne i mogą być uprzywilejowane na przykład przy obsadzie katedr uniwersyteckich. Przedewszystkiem jednak systemy rządów, które nie czują się pewnie, łatwo wchodzą w sojusz z religią, która za pewną cenę godzi się zwykle być podporą istniejącej władzy. Kompromis jest osiągany zwykle kosztem sfery światopoglądowej i obyczajowej szerokich mas. Znamy z własnego doświadczenia te stosunki, kiedy na górze panowała zupełna swoboda obyczajów i co najmniej areligijność, jeśli zaś chodzi o ogół, obowiązywał przymus wyznawania religii i praktyk religijnych dla młodzieży i żołnierzy, przymus kościelnych małżeństw i tępienie poglądów, nie tyle nawet szpecznych z doktryną religijną, ale takich, które budziły

protest kleru. Tu widzimy drugie źródło, z którego czerpie siły religia, jako czynnik przeciwstawiający się filozofii.

Jednakże na wyższym szczeblu społecznym, stosunek do filozofii bywa już inny. Nawet w takich ustrojach, o jakich była mowa, zdarzają się wśród przedstawicieli klas rządzących i tacy, którzy nie chcą pozbawiać się satysfakcji, jaką dać może filozofia. Oba te wymagania: istnienia, a jednak nie przenikania do ogółu, są od biedy spełnione wówczas, gdy publikacje z zakresu filozofii właściwej są pisane w sposób dostępny jedynie dla ludzi, którzy osiągnęli wyższy poziom wykształcenia. Wówczas można powiedzieć prawie wszystko — będzie to ciekawe, a nie „niebezpieczne“. To jest może główną przyczyną faktu, że dzisiejsza filozofia istnieje prawie wyłącznie na „wyższym poziomie“, będąc niedostępną dla ogółu, za co też ogół odpłaca się jej lekceważeniem i niechęcią. Jeżeli chodzi o tą dwulicowość światopoglądową sfer rządzących, to historia obfituje w wymowne przykłady. I tak Shaftesbury, żyjący na przełomie XVII-go i XVIII-go wieku, wolnomyślny filozof dużej miary i zarazem lord angielski, wykonywał skrupulatnie i ostantacyjnie praktyki religijne, chcąc dać ludowi „dobry przykład“. Właściwym „Bogiem“ jego był w tym wypadku oczywiście, arystokratyczny ustrój Anglii. Podobnie pruski Fryderyk Wielki, uważał wyraźnie religię za „opium dla ludu“ tylko, mimo, że sam nie użył tego „demagogicznego“ określenia.

Wpływ czynników rządzących, a także, w pewnej mierze, zacofanego społeczeństwa, ma w dużym stopniu charakter przymusu, który wywołuje potrzebę konspiracji i istotnie konspiracji sporo można się w życiu filozoficznym dopatrzeć. Interesujący jej przykład podaje Schopenhauer w osobie Vaniniego, żyjącego w pierwszej połowie XVII-go wieku. Vanini doszedł do przekonania, że Boga nie ma, gdyż jako stwórca wszystkiego, musiałby on być także przyczyną zła, w które świat obfituje. Otóż odważył się on na opubliko-

wanie tego niebezpiecznego poglądu, ale w tej formie, że włożył go w usta innej osoby, a „sam od siebie“ zbijał go, co prawda bardzo słabymi argumentami. Podstęp się udał, nawet ortodoksyjna, paryska Sorbona, ówczesny autorytet w sprawach wiary, nie poznała się na mistyfikacji. Jakkolwiek jednak podobne sztuczki mogą się czasem udać, jasne jest, że warunki konspiracji nie sprzyjają zarówno rozwojowi, jak uzgodnieniu poglądów.

Nasze przedstawienie sprawy, może się wydawać zbyt proste. Ani bowiem obóz rządzący nie jest zawsze czymś jednolitym, ani tym bardziej nie jest jednolitym i kierunek opozycyjny. Nadto poszczególne ośrodki opozycyjne mogą również przedstawiać podobnie zniewalającą siłę, której dany filozof czuje się zobowiązany w pewnej mierze podporządkować swe poglądy, skoro już się zdecydował przyłączyć do jednego z nich. Te komplikacje nie są jednak naszym zdaniem istotne.

Tak zapoznaliśmy się z szeregiem przyczyn, wywołujących niski stan filozofii, jej wewnętrzne skłócenie, oraz ignorancję i lekceważenie jej przez ogół. Nadto trzeba sobie zdać sprawę z tego, że te trzy objawy oddziałują na siebie wzajemnie, potęgując się. Sądzymy jednak, że analiza ta uprawnia nas do twierdzenia, że ten stan rzeczy nie jest konieczny i że może i powinien ulec zmianie.

4. Światopoglądowa strona współczesnych kierunków politycznych.

Jak już mówiliśmy, społeczeństwo jest w swojej masie odcięte od bezpośredniego wpływu filozofii, a religia również nie zadowala jego potrzeb i oddziaływanie jej jest powszechne wprawdzie, ale płytkie i słabe. Natomiast panuje w społeczeństwie duże zainteresowanie sprawami polityki, poprzez zaś kierunki polityczne działają na nie dość silne

wpływy światopoglądowe. Przyjrzyjmy się bliżej teraz tej sprawie.

Stosowany dość często i, jak wskazują wydarzenia ostatnich lat, uzasadniony dynamicznie podział kierunków politycznych, na grupę demokratyczno-lewicową i faszystowsko-nacjonalistyczną, uważamy za celowy także i z naszego punktu widzenia, przynajmniej dla pierwszej orientacji. O ile bowiem grupa pierwsza opiera się, lub przynajmniej stara się oprzeć na podstawach krytycznego myślenia i uważa drogę rozumowego załatwiania spraw i przekonywania za najwłaściwszą, to nacjonałiści potępiają zdecydowanie intelektualizm i hołdują autorytatywnemu dogmatowi.

Grupa pierwsza jest bardziej zróżniczkowana od drugiej. Z grubsza można ją podzielić na część liberalną i lewicową. Lewicowców zaś z dużym przybliżeniem można objąć mianem socjalistów, jeżeli określenia tego nie będziemy zacięśniać do jednej partii. Za miarodajny można tu uważać, krótko mówiąc, rodowód marksowski.

Kierunek liberalny jest wyraźnie schyłkowym. Odpowiada on fazie życia społecznego minionej, lub w naszych oczach zapadającej się w przeszłość. Zasadniczo głosi on zupełną swobodę w dysponowaniu swoją osobą i swą własnością. W tej czystej formie jest on właściwie zdradzony przez wszystkich bodaj swoich zwolenników. Prawie wszyscy bowiem i to w coraz większym stopniu, uznają konieczność interwencjonizmu i planowości. Jest to jednak stanowisko wymuszone tym, że pod tym względem wszyscy inni idą dalej niż oni. Podobnie jak w innych dziedzinach jest liberalizm kierunkiem możliwie bezbarwnym na odcinku światopoglądowym. Nie można z nim wiązać żadnego określonego światopoglądu. Postawa jego pod tym względem sprowadza się właściwie tylko do stanowiska przeciwnego stosowaniu przymusu w życiu osobistym, do którego, jego zda-

niem, należy sfera przekonań. Stwierdzić tu trzeba, że okazało się, i to właściwie od początku istnienia ustrojów liberalno-demokratycznych, chociaż w jaskrawej formie dopiero w ostatnich czasach, że swoboda własności — wolność kapitału, nie da się pogodzić z wolnością człowieka pracującego. Dawniej liberalna demokracja sprzyjała raczej tej pierwszej, obecnie zdaje się przechylać raczej na drugą stronę. Ciągłe jednak, właściwie znajduje się na rozdrożu.

Zdecydowaną wojnę kapitalizmowi wypowiedział socjalizm. Dąży on do wprowadzenia ustroju socjalistycznego, w którym prywatne posiadanie środków produkcji i obrotu gospodarczego, a zwłaszcza warsztatów pracy najemnej zostałoby zniesione. Gospodarka uległaby natomiast uspołecznieniu. Udział jednostek we władzy i w korzystaniu z dóbr ma być możliwie równomierny i, jeżeli chodzi o to ostatnie, regulowany zasadniczo potrzebami jednostki, a co najwyżej usługami, jakie ona oddaje społeczeństwu — w każdym razie niezależny od przywileju urodzenia. Wskutek zniesienia przedziału między klasami posiadającymi i pracowniczymi, powstałoby wówczas społeczeństwo bezklasowe.

Naogół socjaliści przyjmują za Marksem, że cel ten da się osiągnąć jedynie na drodze rewolucji, a więc przemiany naglej, niekoniecznie jednak posiadającej cechy brutalnego gwałtu.

Duża część socjalistów nie poprzestaje jednak na tym, lecz dąży do poprawy bytu pracowników już obecnie w ramach ustroju kapitalistycznego. Działalność ta wydała duże sukcesy, których rozmiary o tyle jest trudno dostrzec, że wiele z tych osiągnięć tak dalece wrosło w organizm społeczny, iż dzisiaj wydają się one czymś oczywistym. Nawet jednak uczciwsi, a świadomi rzeczy przeciwnicy socjalizmu, przyznają mu tutaj decydującą zasługę. W każdym razie

stwierdzić trzeba, że słynna encyklika „Rerum Novarum“ była tylko pierwszym głosem Kościoła w sprawie robotniczej. Została ona ogłoszona wobec prowadzonej intensywnie i już od dawna akcji obozu socjalistycznego, który w wielu krajach zdobył już dla robotników więcej, niż to, co jej autor Leon XIII „papież robotników“, robotnikowi przyznawał.

Filozoficzna strona odgrywała dużą rolę w okresie wczesnego socjalizmu. Sam Marks poświęcał się jej w dużym stopniu. Potem jednak uległa ona pewnemu zaniedbaniu. Powodów należy szukać w trudnościach rozbudowy światopoglądu, następnie w chęci łatwego pozyskiwania zwolenników, wskutek czego rezygnowało się w dużym stopniu z wymagania przyjęcia przez nich określonego stanowiska światopoglądowego, i ukazywało się im jedynie doraźne korzyści ekonomiczne. Przede wszystkim jednak zaważyło tu naszym zdaniem, jedno zasadnicze nieporozumienie. Wielkim osiągnięciem myśli socjalistycznej, a w szczególności Marksa było stwierdzenie, że stosunki gospodarcze są w stosunku do innych dziedzin czymś pierwotnym i podstawowym. Od nich zależy obraz reszty życia społecznego. Kultura zatem, a w szczególności filozofia są ich nadbudową. Ołóż powierzchownie rzecz traktując możnaby sądzić, że z tego wynika, że życie duchowe i sprawa poglądu na świat jest czymś mniej ważnym i wartościowym od spraw gospodarczych. Błąd ten popełnia wielu socjalistów, lekceważąc wskutek tego stronę światopoglądową. Sam Marks nie był zapewne tego zdania, skoro uważał, że głównym nieszczęściem współczesnego świata jest panowanie w nim idei towaru i po ustroju socjalistycznym spodziewał się uwolnienia od tej tyranii. Tu warto przytoczyć za Russellem historię świadczącą, jakiemu wypaczeniu ulegają nieraz poglądy twórcy w umysłach jego uczniów: Ktoś mianowicie w rozmowie z Marksem atakował jakiś pogląd głoszony, jak

twierdził, przez marksistów „Ale ja nie jestem marksistą” — brzmiała odpowiedź Marksa.

Jeżeli chodzi o konkretną treść światopoglądu przyjmowanego naogół, zasadniczo w szeregach socjalistycznych, to trzeba przede wszystkim stwierdzić, że jest to światopogląd materialistyczny. Jest to oczywiście materializm filozoficzny i przede wszystkim oznacza pogląd, że materia jest podłożem zjawisk duchowych, które zatem niezależnie od niej nie mogą się odbywać. Niektórzy posuwają to stanowisko do twierdzenia, że zjawiska duchowe są skutkami materialnych.

Z naciskiem trzeba zaznaczyć, że materializm filozoficzny nie jest identyczny z nastawieniem życiowym, które określa się zwykle mianem materializmu życiowego, albo grubego materializmu. Dla materialisty życiowego posiadają wartość jedynie sprawy materialne. Za takie uważa się przy tym przede wszystkim przyjemności zmysłowe i przedmioty materialne, które możliwie bezpośrednio mogą do nich prowadzić. Łatwość pomieszania pojęć materializmu życiowego i filozoficznego jest chętnie wykorzystywana przez wielu przeciwników, zarówno materializmu filozoficznego, jak socjalizmu do celów demagogicznej kampanii, obliczonej na niski poziom słuchaczy lub czytelników. Natomiast aż nadto często zdarzają się wyznawcy idealizmu filozoficznego, a więc poglądu, że sprawy duchowe są pierwotne i podstawowe i tworzą istotę rzeczy, którzy w praktyce hołdują materializmowi życiowemu. Z dużą dozą słuszności można nawet powiedzieć, że jedną z głównych sił utrzymujących idealizm, przede wszystkim w postaci religii, jako zjawisko o dużym społecznym znaczeniu, są wysiłki ludzi, którym takie nastawieniu ogółu jest na rękę, właśnie ze względów grubo-materialistycznych. Ze zaś po przeciwnej stronie bardzo często bywa odwrotnie, świadczą niezliczone zastępy tych materialistów, którzy prowadzili życie pełne wyrzeczeń

i narażali się na cierpienie a nawet na utratę życia w walce o zrealizowanie swych haseł.

Mimo wszystko jednak, między materializmem życiowym i filozoficznym istnieje pewien związek, gdyż materializm filozoficzny musi przyznać zjawiskom fizjologicznym, których psychologicznym odpowiednikiem są przyjemności i cierpienia zmysłowe, czy „fizyczne“, podstawowe znaczenie. W tym punkcie zgodny z materializmem życiowym może się on jednak z nim rozchodzić, jeśli chodzi o ocenę wartości czysto zmysłowych przyjemności. Chodzi tu o sprawę bardzo zbliżoną do poruszonego już przez nas zagadnienia wagi stosunków gospodarczych. Będzie ona jeszcze przedmiotem naszych rozważań. Narazie zaś zaznaczamy, że nieprzemysłenie jej doprowadzić może do egoizmu, z drugiej zaś strony do zobojętnienia na sprawy duchowe i w rezultacie do wyjałowienia ideologicznego. Jedno zaś i drugie podcina podstawy ducha politycznego i jest szkodliwe dla jego rozwoju.

W dwóch wypadkach rzecz reguluje się, można powiedzieć, automatycznie i zastrzeżenia odpadają, ale tylko bieżąco. Gdy proletariat żyje w warunkach wyraźnej nędzy materialnej, jak było zwłaszcza w pierwszym okresie działalności socjalistycznej, to wówczas jest dość oczywiste, że podniesienie poziomu duchowego ogółu może się dokonać jedynie poprzez podniesienie jego poziomu materialnego i nadto sytuacja taka przemawia bezpośrednio do uczuć wyższych człowieka: poczucia sprawiedliwości i wrażliwości na cierpienie. Podobnie, gdy zwycięski proletariat buduje sobie lepszą przyszłość, wyszedłszy z nędzy i cierpiąc jeszcze nędzę, to wówczas bez specjalnych refleksji ma się cel wymagający dużo roboty i mogący zbudzić wiele entuzjazmu. Gorzej jest tam, gdzie proletariat uzyskawszy znośne warunki życia, zaczyna pożądać także innej strawy, o której naszym zdaniem, zamało się myśli w szeregach socjalistycznych.

Z przeciwnej strony, przynajmniej jeśli traktować sprawę zewnątrznie i przyjąć, że mają się one istotnie tak, jak są podawane, podchodzą do rzeczy narodowcy. Za punkt wyjścia obierają oni w dużym stopniu sferę światopoglądu. Przyznają się do idealizmu, głosząc, że duch jest sprawą podstawową i najważniejszą, materia zaś elementem wtórnym i biernym. Tu następuje skok, który w bardzo silnym wprowadzie skrócie, ale naszym zdaniem wystarczająco oddającym jego istotę, wygląda tak: najwspanialszą manifestacją ducha jest naród, a najwspanialszą manifestacją narodu jest — wojna. Na to, że taki tok myśli nie wytrzyma krytyki, znajduje się radę w ogłoszeniu doktryny za obowiązującą autorytatywnie wiarę, i, po uzyskaniu władzy, wyrugowaniu swobodnej krytyki, oraz policyjnym egzekwowaniu tego stanowiska. Do zagłuszenia zaś wewnętrznego, jednostkowego głosu krytycznego, służy bardzo sinie rozbudowany aparat propagandowy, stosujący z upodobaniem zwłaszcza metody zbiorowej sugestii.

Ważną rolę w tym systemie odgrywa dalej następująca sprawa. Wojna, oczywiście zwycięska, bo tylko zwycięstwo bierze się pod uwagę, da narodowi w posiadanie ziemie sąsiednie, a może cały świat. W rezultacie wszyscy się wzbogacą i tak służba ideałom zostanie nagrodzona dobrami materialnymi. Podobne korzyści obiecuje perspektywa wyrugowania z życia wewnętrznego elementów „narodowo obcych”. Niewątpliwie więc ideologia nacjonalistyczna nie zaniedbuje żadnej strony, aby wzmocnić „wiarę”.

Jakkolwiek sprężyny tego ruchu były już dość często ujawniane, nie można ich tu pominąć. Najprędzej dojdziemy do sedna, jeśli zważymy, że nacjonalizm zwalcza szczególnie zaciekle ideologię i ruch socjalistyczny i chociaż wysuwa czasem frazes walki z kapitalizmem, a nawet przybiera miano socjalizmu, to jednak zdecydowanie wypowiada się za gospo-

darką prywatną. Niech ten argument wystarczy na poparcie twierdzenia, które dziś może być uważane za udowodnione całkowicie, że nacjonalizm jest narzędziem kapitalizmu, służącym do obrony przed socjalizmem. Jest tak, mimo że ustrój nacjonalistyczny nie jest wygodny dla żadnego obywatela, nie wyłączając przeciętnego kapitalisty, którego swoboda działania ulega silnemu ograniczeniu przez aparat oficjalny. Musimy bowiem pamiętać, że ruchy nacjonalistyczne krzewią się w tych społeczeństwach, które przeżywają kryzys gospodarczy i to tak głęboki, że dopuszcza on tylko dwa wyjścia: socjalizm albo faszyzm. W tych warunkach kapitaliści są w sytuacji przymusowej i przykrości, które cierpią, nie mogą uważać się za nic innego, jak za ofiary, złożone na ołtarzu ich własnej sprawy.

Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że ruch polityczny tylko wówczas może liczyć na powodzenie, jeżeli znajdzie oddźwięk u mas. Mas zaś nie można pociągnąć hasłem obrony kapitalizmu. Trudno nawet sądzić, że w pozyskaniu ich odgrywają główną rolę sukcesy materialne związane z możliwościami rabunku wewnątrz i z zewnątrz. Względem rozsądku bowiem każą uważać ustrój socjalistyczny za najbardziej obiecujący, jeśli chodzi o osiągnięcie powszechnego dobrobytu. Zadecydowało tu naszym zdaniem podkreślanie przez ruchy faszystowskie wagi ideału, silne akcentowanie przynależności jednostki do wyższej ponadosobistej całości i umożliwienie ludziom intensywnego emocjonalnego wyżywiania się w tym kierunku. Popularność haseł nacjonalistycznych, mimo ich absurdalności, jest więc do pewnego stopnia miarą potrzeby światopoglądu wśród mas. Wobec tego nacjonalizm jest jednym z najłatwiejszych, jakkolwiek najpłytszych rozwiązań tego zagadnienia.

Jeden jeszcze czynnik odgrywa bardzo ważną rolę w rozpowszechnianiu ruchu nacjonalistycznego. Jest nim religia, z którą nacjonalizm umiał wejść w symbiozę. Z punktu

widzenia światopoglądowego nacjonalizm i chrystjanizm są, głębiej biorąc, sprzeczne, powierzchownie jednak, „praktycznie” w dużym stopniu się uzupełniają. W szczególności nacjonalizm w dużym stopniu odwołuje się do spraw biologicznych, wyrażnie zwłaszcza, jeżeli chodzi o rasę i tym samym wprowadza w sferę światopoglądową pewną dozę materialności, wypełniając brak wywołany przez nastawienie czysto religijne. Za decydującą trzeba jednak przyjąć, okoliczność, że zarówno kościoły, jak nacjonalizm są społecznie zasadniczo zachowawcze i to je łączy ze sobą i z kapitalizmem przeciwko socjalizmowi.

Reasumując to, cośmy powiedzieli o ruchach politycznych, stwierdzić musimy, że nacjonalizm kładł na stronę światopoglądową wielki nacisk, i chociaż to, czym chciał zaspokoić ludzką potrzebę ideałów, było kiepską namiastką, to jednak uwzględnienie tego momentu przyniosło mu dużo sukcesów.

5. Cel i charakter tej publikacji.

Widać teraz zapewne dostatecznie wyraźnie, że z różnych względów ważną i dojrzałą sprawą jest wytworzenie w społeczeństwie światopoglądu, opartego na rzetelnych, a więc krytycznych podstawach, a zadawalniającego także uczuciową emocjonalną stronę człowieka.

Konsekwencją tego stanowiska jest ta praca, która temu celowi ma służyć. Sądzymy przy tym, że tego rodzaju przedsięwzięcia powinny się przysłużyć także sprawie filozofii samej, przez rozszerzenie i pogłębienie jej społecznych fundamentów.

Można coprawda mieć zastrzeżenia, czy właściwą rzeczą jest występowanie w sprawie światopoglądowej pod sztandarem filozofii. Niewątpliwie jest ona w oczach ogółu skompromitowana, i to w dużym stopniu słusznie, naszym zda-

niem jednak nie aż tyle, by się jej wyrzekać i w ten sposób zdecydowanie odcinać się od przeszłości. Przeszłość ta bowiem obfituje mimo wszystko w wysiłki rzetelne i osiągnięcia tak wartościowe, że ubolewać tylko należy, że nie znalazły one jaknajszerszego oddźwięku. Nie podzielamy zatem poglądu Rusella na te sprawy. Ten genialny logik matematyczny i bardzo zasłużony krytyk stosunków społecznych i politycznych, wyraził mianowicie zdanie, że zajmujący się filozofią nie powinni wogóle brać pod uwagę dotychczasowego stanu rzeczy w tej dziedzinie.

Ze względu jednak na to, że zamierzamy dać tutaj zarys możliwie jednolitego światopoglądu, będziemy uwzględniać poszczególne poglądy i kierunki filozoficzne dopiero na drugim planie, starając się jednak o to, by czytelnika i pod tym względem zorientować, a więc wprowadzić go we filozofię wogóle. Zaznaczyć przy tym trzeba, że autorowi zależało na słuszności a nie na oryginalności poglądów, które głosi. Dlatego trudno by mu było podać dokładnie co i w jakim stopniu zawdzięcza poszczególnym myślicielom. Czynić to będzie wówczas, gdy będzie wyraźnie zdawał sobie z tego sprawę. Nie przeprowadzał zwłaszcza badań, czy który z poglądów, do których doszedł, nie został już przez kogoś wypowiedziany.

Skorośmy doszli do zasadniczo pozytywnego stosunku do filozofii, przypatrzmy się jeszcze na zakończenie tego wstępnego rozdziału jej wewnętrznemu ustrojowi. Naogół dzieli się filozofię na dwie główne części. Jedna z nich obejmuje rozważania poznawcze, druga zaś zwana etyką, zajmuje się zasadami postępowania, którymi człowiek powinien się kierować.

Jeżeli chodzi o pierwszy dział, to można tu wyróżnić najpierw teorię poznania, która stara się przeniknąć, jak człowiek dochodzi do wiedzy, na jakich opiera ją podstawach

i jakimi narzędziami ją buduje. Chodzi tu także o podstawy i metody nauk, w stosunku do których teoria poznania jest rzec można „nauką o nauce“, a więc czymś najbardziej naukowym.

Ale filozofia dąży nie tylko do stworzenia podbudowy, ale także, i to przede wszystkim nadbudowy wiedzy, a więc syntezy jej, czyli tego, cośmy nazwali światopoglądem. Ten dział filozofii nosi naogół nazwę metafizyki i to, wprowadzone przez Arystotelesa, miano jesteśmy skłonni zatrzymać, mimo, że nie ma chyba człowieka, któryby nie słyszał o metafizyce najgorszych rzeczy. Istotnie słowo to stało się rodzajem zjawiska, ale fakt ten jest w głównej mierze wyrazem powszechnego stosunku do filozofii, który, jak staraliśmy się okazać, powinien ulec zasadniczej zmianie.

Podobnie, jak człowiek myślący i działający, powinien stanowić zwartą całość, tak filozofia praktyczna, a więc etyka musi się ściśle łączyć z filozofią poznawczą. Sądzić by można, że etykę powinno się dać wyprowadzić w ścisły, logiczny sposób z metafizyki. Pogląd naszym zdaniem słuszny, pod warunkiem jednak, że dysponujemy metafizyką napewno absolutnie prawdziwą i zupełną. Tymczasem nie błądzimy wprowadzając w ciemnościach, ale daleko nam też do pełnego światła. Stać nas, narazie przynajmniej, tylko na przybliżenia. Dlatego, chociaż uznajemy doniosłe znaczenie metafizyki dla etyki, uważamy że ta ostatnia jest ważnym kamieniem probierczym dla pierwszej i dostarczyć może ważnych przyczynków do wyjaśnienia jej problemów. Nie posuwamy się tu jednak do stanowiska pragmatyzmu, według którego prawdą jest to, co w działaniu prowadzi do korzyści. W ramach filozofii praktycznej dużo uwagi poświęcimy społecznej skali zagadnień.

Zaznaczyć jeszcze musimy, że tak się składa niezbyt szczęśliwie, iż rozdział pierwszy tej książki jest stosunkowo najtrudniejszy, co jest związane z jego charakterem teorio-

poznawczym. Dlatego też radzimy czytelnikowi, by przy pierwszym czytaniu nie wyęczał się zbyt na zrozumienie trudniejszych ustępów. Przewyciężenie trudności pójdzie znacznie łatwiej przy drugim czytaniu książki, po zapoznaniu się z głównym tokiem rozważań i przyzwyczajeniu się do pewnego sposobu myślenia. Metoda dwukrotnego czytania jest wogóle wskazana w wypadku książek o charakterze poważniejszym — nie rozrywkowym.

ROZDZIAŁ I.

BEZPOŚREDNIA, SUBIEKTYWNA RZECZYWISTOŚĆ, JAKO PODSTAWA POZNANIA.

1. Zagadnienie punktu wyjścia we filozofii.

Przegląd historyczny.

Aby budować trzeba mieć materiał. Gdzie go szukać, jeśli chodzi o tworzenie światopoglądu? Pytanie to może się wydawać niepotrzebne. Stale, codziennie bowiem posługujemy się takimi pojęciami, jak pojęcia przedmiotów, osobowości, materii, ducha, ludzkości, narodu, pracy, miłości, sprawiedliwości i t. d. Wobec tego mogłoby się wydawać najwłaściwszym użycie ich bezpośrednio, w ich codziennym znaczeniu, do konstruowania światopoglądu. Tymczasem nawet coś tak pewnego i oczywistego, jak zwykły stosunek do przedmiotów materialnych i poniekąd osobowości duchowych (nie mamy tu na myśli pojęcia nieśmiertelnej i odrębnej od ciała duszy, tylko po prostu myślącej i czującej jednostki) było już dawno kwestionowane i zostało przez filozofię opatrzone niezbyt pochlebnym mianem naiwnego realizmu. Tu stwierdzić trzeba, że nauki przyrodnicze zajmowały jeszcze do niedawna przeważnie to codzienne, a więc „naiwne” stanowisko. Ich wspinały rozwój świadczy, że jeśli chodzi o codzienny pogląd na przedmioty i zjawiska

materialne, to poczucie oczywistości tak bardzo nas nie myli. A jednak i one, a zwłaszcza fizyka, zostały, w ostatnich czasach zwłaszcza, zmuszone do daleko idących zmian swych podstawowych pojęć i tym samym usprawiedliwiły ujemną ocenę powszedniego stanowiska, mieszczącą się w określeniu „naiwnego realizmu“. Znacznie gorzej jeszcze jest w innych dziedzinach (poza matematyką), które można objąć nazwą wiedzy duchowej. Tutaj i osiągnięcia są nikłe w porównaniu ze zdobyczami nauk przyrodniczych i brakuje pierwotnego poczucia oczywistości. Ten ostatni brak stara się człowiek zwykle uzupełnić przez sugestywne wzbudzanie w sobie sztucznego poczucia oczywistości, do którego można sprowadzić sprawę, tak zwanej wiary.

Pierwsze wątpliwości co do słuszności zwykłego ujmowania rzeczywistości zewnętrznej, wiążą się z występowaniem złudzeń, przywidzeń i zjaw sennych. Wątpliwości te są prawie tak stare, jak filozofia sama. Mogą one doprowadzić do przyjęcia możliwości, że wszystko jest przywidzeniem tylko, a więc do zwątpienia w istnienie rzeczywistości obiektywnej, do skrajnego sceptycyzmu lub solipsyzmu. Sceptycyzm był rozpowszechniony zwłaszcza wśród sofistów. Była to grupa starożytnych greckich filozofów, trudniących się zawodowo wychowaniem młodzieży, przyczem przedziło o zapewnienie wychowankom maksimum powodzenia życiowego. Do tych celów sceptycyzm był nawet użyteczny, gdyż jeżeli się nie uznaje prawdy obiektywnej, to można cokolwiek za prawdę przyjąć i o tej „prawdzie“ przekonywać zwłaszcza sędziów na rozprawach i lud na zgromadzeniach politycznych. Były to najważniejsze funkcje życia społecznego ówczesnych warstw wyższych i tego właśnie uczyli sofisci. Zaznaczają się jednak u nich również rzetelne wysiłki w kierunku wyjaśnienia sprawy. Powiedzenie naprzykład najwybitniejszego sofisty Protagorasa, takie jak „człowiek jest miarą wszechrzeczy“, brzmią w duchu pozytywizmu,

ważnego kierunku filozoficznego ostatnich stuleci, o którym będziemy mówić w dalszym ciągu, i dlatego Protagoras nosi miano „pierwszego pozytywisty“.

Sofistom przeciwstawił się Sokrates, poniekąd zresztą również sofista, jako zawodowy nauczyciel sztuki życia. Głosił on, że istnieją przynajmniej w dziedzinie etycznej, a więc jeśli chodzi o postępowanie moralne, sprawiedliwe, dobre, prawdy bezwzględnie obowiązujące. Stanowisko to rozszerzył jego uczeń Platon, według którego istnieje wogóle obiektywna, zewnętrzna rzeczywistość, ale tylko w świecie ducha, w świecie idei. W ten sposób Platon stał się ojcem idealizmu. Można jednak również, dopuszczając możliwość złudy, starać się ją przewyciężyć w ten sposób, aby drogą rozumową dojść mimo wszystko do rzeczywistego istnienia świata przedmiotów materialnych. Takie stanowisko nosi nazwę realizmu, ale już krytycznego, nie naiwnego. Za pierwszego krytycznie realistycznego filozofa uchodzi Arystoteles, uczeń Platona.

Tu trzeba stwierdzić, pomimo że z tego, cośmy powiedzieli na samym początku tego rozdziału, inaczej możnaby sądzić, iż nie można przeprowadzić ostrej i ścisłej granicy między realizmem naiwnym i krytycznym. Realizm przeciętnego człowieka dzisiejszego jest mniej naiwny, bardziej krytyczny niż człowieka pierwotnego, nauki współczesnej bardziej krytyczny niż ogółu, zapewne jednak naiwniejszy, niż nauki jutra. Szczególnie jednak ważne jest to, czy stanowisko, jakie się zajmuje wobec zagadnienia rzeczywistości tych czy innych spraw jest sztywne, czy też dopuszcza się możliwość zmiany tego stosunku. Tu zaznacza się wyraźna różnica między człowiekiem przeciętnym, który nie widzi tu żadnego problemu, a ludźmi nauki, którzy zmuszeni pod naciskiem faktów do ciągłej zmiany sposobu ujmowania rzeczy, są skłonni nie uważać żadnego ujęcia za ostateczne.

Naszym zdaniem, najważniejsze tu jest stanowisko rady-

kalne w dosłownym tego słowa znaczeniu (łacińskie słowo *radix*, oznacza korzeń). Należy więc stale mieć na oku podstawy światopoglądu, jak daleko tylko sięgnąć możemy, kontrolować je i w ten sposób zapewniać trwałość konstrukcji. Drogę tą dość wyraźnie sformułował wielki filozof i matematyk francuski Descartes, inaczej Kartezjuszem zwany (pierwsza połowa XVII wieku), zalecając, jako pierwszy krok zwątpienie o słuszności wszystkich uznanych prawd, a potem dopiero systematyczne budowanie światopoglądu, z zachowaniem jaknajdalej idącej ostrożności i krytycyzmu. Warto wspomnieć, że pierwszy punkt oparcia znalazł Descartes, w zbyt może pochopnie wygłoszonym, słynnym zdaniu „*cogito ergo sum*” — „myślę, więc jestem”. W dalszym przeprowadzeniu swej myśli, dał Descartes dość szybko dowód, że podjął się zadania ponad swe siły. Mianowicie nie umiał on wybrnąć z problemu rzeczywistości świata, poza nim leżącego inaczej, jak przez przyjęcie istnienia Boga jako jej gwaranta, poręczyciela. Podobnie filozof i biskup anglikański Berkeley (pierwsza połowa XVIII wieku), wykazujący silne tendencje pozytywistyczne, wyraża pogląd, że rzeczy dlatego istnieją, nawet gdy ich nie widzimy, że Bóg na nie patrzy.

Radykalne i krytyczne nastawienie cechuje filozofię Kanta (druga połowa XVIII wieku). Doszedł on do tego, że istnieje świat zewnętrzny, który oddziałuje na nas po przez wrażenia zmysłowe, jednakże „rzeczy same w sobie” są niepoznawalne. Nasz obraz świata powstaje przez przeróbkę **wrażeń** przez rozum, zapomocą właściwych rozumowi funkcji, tak zwanych kategorii, takich jak przyczynowość, wielość, jedność, możliwość i t. d. Powstaje **produkt**, który mieści się w ramach form oglądowych umysłu, którymi są przestrzeń i czas. Przestrzeń i czas są zatem według Kanta również, podobnie jak „kategorie”, a więc na przykład przyczynowość, właściwościami umysłu, a nie przynależą, jak się

nam zdaje, do rzeczy samych w sobie. W rezultacie naprzykład wiedza o stosunkach przestrzennych — geometria jest niezależnie od doświadczenia ścisła i absolutnie pewna. W poglądach Kanta zaznacza się już na pierwszy rzut oka pewna dziwaczność, co bliższe badanie również potwierdza. Może najlepiej da się ona wyjaśnić intencjami twórcy. Kant zdawał sobie (pod wpływem Humea) sprawę z tego, że życie duchowe bez doświadczenia zmysłowego byłoby, jeśli nie niemożliwe, to zupełnie jałowe. Z drugiej jednak strony, widząc, że wiedza oparta na doświadczeniu nigdy nie jest pewna, nie posiada wartości absolutnej, sądził, że można znaleźć podstawy wiedzy bezwzględnie pewnej, ale że one muszą być zupełnie innego rodzaju niż doświadczenie, muszą być aprioryczne — istniejące w umyśle od początku. Ze na absolutnie pewnych punktach oparcia, specjalnie mu zależało, widzieć zwłaszcza na jego etyce, o której w swoim czasie będziemy mówić. Jak ma się dziś rzecz z tą stroną poglądów Kanta, widać choćby w tak istotnym punkcie, jak zagadnienie przestrzeni. Prace matematyków, ojca i syna Bolyai'ów i Łobaczewskiego (pierwsza połowa XIX wieku) okazały, że uznawana dotąd geometria, która zasadniczo utworzona została już w starożytności przez Euklidesa, a której nauka jeszcze obecnie obowiązuje w szkołach, jest tylko jedną z wielu możliwych geometrii. Ze współczesnej zaś teorii względności Einsteina wynika, że przestrzeń euklidesowa jest tylko łatwo dającym się ująć przez umysł, a przytem dość dokładnym przybliżeniem przestrzeni rzeczywistej, fizykალnej. Jaka zaś geometria naprawdę obowiązuje w świecie materialnym, można ustalić tylko przez doświadczenie. Tak więc nawet geometria nie jest czynnikiem absolutnym i stała się w dużej mierze sprawą doświadczenia. Mimo to znaczenie dzieła Kanta jest bardzo doniosłe. Polega ono na gruntownym przeoraniu bardzo stosunkowo rozległego terenu. W wyniku tego trudno jest odtąd w szczególności

przechodzić do porządku nad zagadnieniem, co w całokształcie wiedzy odnosi się naprawdę do świata zewnętrznego, a co należy przypisać badającemu ten świat umysłowi ludzkiemu. Ważne jest dalej, że filozofia Kanta dała impuls wielu innym wybitnym myślicielom, że wymienimy tylko Hegla, Schopenhauera i Jamesa, jednego z twórców pragmatyzmu. Mimo to Kant pozostał postacią raczej odosobnioną.

Dość jednolitym natomiast i trwałym okazał się prąd filozoficzny, reprezentujący również radykalno krytyczne stanowisko, zwany pozytywizmem. Tu należą przedewszystkiem takie nazwiska, jak Anglicy Locke (druga połowa XVII wieku, Hume (XVIII wiek), Francuz Comte (pierwsza połowa XIX wieku), pierwszy właściwy pozytywista, następnie Niemcy Avenarius i Mach (przełom XIX i XX wieku). Uzna chyba każdy, że zjawiska w znaczeniu odpowiednich przeżyć duchowych są dla odczuwającej je jednostki czymś niewątpliwie rzeczywistym. Otóż pozytywizm przyznaje pełną rzeczywistość jedynie tak pojętym zjawiskom. Wszelkie zaś pojęcia i wyobrażenia uważa tylko za interpretacje zjawisk, i twierdzi, że naogół nie należy brać ich serio. W przeciwnym razie bowiem człowiek przekracza zasady poprawnego rozumowania i zapuszcza się w dziedzinę metafizyki, przeciwko której pozytywiści występują bardzo zdecydowanie. Uważają oni mianowicie metafizykę za pozostałość po prymitywnym przednaukowym okresie ludzkości. Według nich stanowisko metafizyczne jest przejściowe między religijnym i naukowym. Z ubolewaniem stwierdza przytem pozytywizm, że w życiu duchowym człowieka, nawet w nauce, metafizyka odgrywa wciąż jeszcze bardzo dużą rolę. Ideałem zaś nauki i myślenia wogóle jest dla pozytywistów ustalanie związków logicznych, prawidłowości między zjawiskami i nie wychodzenie poza granicę przez tą zasadę zakreśloną.

Dając w tym rozdziale zarys teorii poznania, pójdziemy

z początku w dużej mierze po linii pozytywistycznej. Rozpatrzmy zagadnienie doznań psychicznych, jako jedynie pewnej rzeczywistości bezpośredniej, i naświetlimy z tego punktu widzenia szereg pojęć światopoglądowo ważnych. Mimo pozorów, a nawet pewnego podobieństwa, nie będzie to szkicem psychologii, gdyż psychologia korzysta od początku, jak zresztą powinna, z całego materiału innych gałęzi wiedzy, podczas gdy my chcemy sobie dopiero utorować drogę do wiedzy obiektywnej. O tym stanowisku trzeba pamiętać, podczas dalszej lektury tego rozdziału. Wynikają bowiem z niego, ale też nim się tłumaczą, pewne trudności w ujęciu rzeczy. Opracowanie podstaw poznawczych uważamy głównie za krok, umożliwiający dalsze poruszanie się i dotarcie do właściwej dziedziny światopoglądu. Wówczas jednak już całkowicie rozstaniemy się z pozytywizmem. Dalej bowiem on już nie idzie, dalej jest „metafizyka“, przed którą on się wzdryga.

Warto tu zauważyć, że wstrzeźliwość myśli, tak charakterystyczna dla pozytywizmu, jest poniekąd historycznie uzasadniona zbyt nieodpowiedzialnym, spekulatywnym fantazjowaniem wielu filozofów, a nawet nukowców, którego szczytowy punkt przypada na okres romantyzmu. Pozytywistyczny purytanizm działał jak strumień zimnej wody na rozgorączkowaną wyobraźnię ówczesnego kulturalnego świata. Nie brak jednak i wyraźnie ujemnych jego skutków. I tak w nauce wytworzył on niechęć do teorii i hipotez, w wyniku czego na przykład tak doniosła koncepcja, jaką jest dla fizyki i chemii teoria atomistyczna, walczyć musiała z wieloma „pryncypialnymi“ oporami, których słuszności dziś uznać nie możemy. Ciekawe jest tu również, że nawet takie stanowisko, które jak pozytywizm, sztywno wprost walczy z uprzedzeniami, może jednak również uprzedzenia wytworzyć. Dość właściwą drogę, jeśli chodzi o stosunek nauki do pozytywizmu, proponuje wybitny che-

mik francuski, Urbain. Uważa on, że naukowiec powinien się trzymać zaleceń pozytywizmu, przy zbieraniu materiału doświadczalnego, natomiast jednak nie krępować się nimi, przy jego interpretowaniu. Podobnie wygląda nasz stosunek do pozytywizmu w dziedzinie właściwej filozofii. Jest on tym bardziej usprawiedliwiony, że pozytywizm specjalnie liczył się z potrzebami nauki i na jej terenie jeszcze najkorzystniej się przedstawia. Jeżeli chodzi o filozofię, to pozytywizm robi w jeszcze większym stopniu wrażenie czegoś uciętego, względnie przypomina jednoplanowy obraz, bez perspektywy. Pod tym względem znacznie lepiej wyglądają na przykład poglądy Kanta.

Kończąc ten ustęp zaznaczyć musimy, że kilka pominiętych dotąd kierunków teoriopoznawczych przedstawimy w toku dalszych rozważań. Nawet jednak z tymi uzupełnieniami powyższy historyczny zarys nie ma oczywiście pretensji do wyczerpania tematu.

2. Wrażenia zmysłowe i wyobrażenia.

Doznania duchowe można podzielić na dwie grupy, grupę wrażeń zmysłowych i grupę drugą, którą nazwać można grupą myśli, jakkolwiek słowo to bywa naogół używane w węższym znaczeniu.

Rozróżnienie praktyczne między wrażeniami i innymi doznaniemiami nie sprawia naogół trudności. Dokonuje się ono w ten sposób, że dane doznanie można w pewnych wypadkach od razu, na zasadzie bezpośredniego odczucia zaliczyć do dziedziny wzrokowej, słuchowej i t. p., o dziedzinach tych zaś wiemy, że tworzą one wszystkie obszar wrażeń zmysłowych. My jednak spróbujemy znaleźć rozróżnienie teoretyczne, a więc podać cechy charakterystyczne wrażeń zmysłowych, jako specjalnego rodzaju przeżyć psychicznych.

Zauważmy najpierw, że naogół wrażenia zmysłowe wy-

kazują dużo większe bogactwo szczegółów, niż inne doznania duchowe. Innymi słowy, patrząc „oczyma duszy“, nigdy prawie nie zdołamy ich tyle wyróżnić, co patrząc w zwykłym tego słowa znaczeniu. bez przenośni, a więc fizycznie. Rzadkie wypadki, gdy bywa inaczej, to patrzenie w ciemny mrok, lub na jakąś jednobarwną powierzchnię, bez rysunku. To samo odnosi się do innych wrażeń, nie wzrokowych, jakkolwiek zwykle w mniejszym stopniu. Warto na marginesie zaznaczyć, że to uprzywilejowane stanowisko zmysłu wzroku idzie w parze z wielkością wzrokowych części mózgu.

Dalsza różnica polega na tym, że doznanie wrażeniowe utrzymuje się często długo w postaci niezmięnionej, podczas gdy przeżycie myślowe posiada z reguły małą trwałość. Dołącza się do tego fakt, że bardzo często rozpoznajemy dane wrażenie, jako takie same, lub bardzo zbliżone do tego, któregośmy odczuwali dawniej. Chodzi tu naprzykład o widok tego samego krzesła wczoraj i dziś. Zauważyć tu warto, że o ile się nie stoi na stanowisku realności, a więc rzeczywistego bytu przedmiotów, to zjawisko takie, ze względu na wspomnianą dużą obfitość szczegółów, należałoby uznać za mało prawdopodobne.

Stwierdzimy teraz, że między myślami i wrażeniami istnieją różnego rodzaju związki. W szczególności istnieją wspomnienia wrażeń, a więc myśli, które bezpośrednio odpowiadają wrażeniom już dawniej doznany. Kompleksy myślowe o tej jakości, co wspomnienia wrażeń, noszą nazwę wyobrażeń. Takie określenie wyobrażenia nie oznacza, byśmy utożsamiali wyobrażenia ze wspomnieniem wrażenia. Uważamy tylko, że jedno i drugie przeżycie składa się z takich samych elementów, elementy te zaś odpowiadają elementarnym wrażeniom, które nazwaliśmy poprzednio szczegółami wrażeń. Określenie powyższe należy nadto rozumieć w ten sposób, że i wspomnienia wrażeń są wyobra-

żeniami. Odwrotny stosunek jednak nie zachodzi. Elementy wyobrażeniowe mogą się mianowicie grupować na różne sposoby. Mogą z nich powstawać i takie wyobrażenia, które nie odpowiadają bezpośrednio żadnemu wrażeniu dotychczasowemu, a więc wyobrażenia oryginalne. Stopień oryginalności jest zresztą naogół znacznie mniejszy, niż możnaby z góry sądzić: człowiek starożytny łatwo sobie wyobrażał człowieka uskrzydlonego, którego obraz można było otrzymać przez „rozcięcie“ obrazu człowieka i obrazu ptaka i odpowiednie „zeszycie“ odnośnych części. Natomiast żadną miarą nie mógł on dojść do wyobrażenia dzisiejszego samolotu. Zdolność tworzenia oryginalnych wyobrażeń pokrywa się mniej więcej z tym, co nazywamy fantazją. Wyobrażenia oryginalne nie muszą oczywiście pozostać obcymi rzeczywistości wrażeniowej. Nie są czystymi wspomnieniami, nie są więc jej wiernym odwzorowaniem, mogą jednak ulec realizacji na wrażenie po ich powstaniu, albo przypadkiem, albo zwłaszcza w fizycznym akcie twórczym. A więc mogą naprzykład przypadkiem zobaczyć to, co wymyśliłem i mogę też to sporządzić.

Powiedzieliśmy, że elementy wyobrażeniowe są odpowiednikami elementów wrażeniowych. Jaka teraz jest natura tej odpowiedniości? Otóż te pierwsze można uważać w pewnej mierze za nie różniące się gatunkowo od drugich. Różnica główna leży w dużo mniejszym natężeniu elementów wyobrażeniowych od natężenia elementów wrażeniowych. Z tego punktu widzenia wyobrażenia byłyby wrażeniami, bardzo silnie osłabionymi. Występuje to wyraźnie w podobieństwie między melodią, którą „śpiewamy w duchu“, zwłaszcza przy odpowiednim skupieniu, a odpowiednim wrażeniem słuchowym. To, co odczuwamy wówczas, możnaby ująć tak: jeszcze głośniejsze, a usłyszymy „naprawdę“. Ze coś takiego występuje przede wszystkim w dziedzinie słuchowej, da się wyjaśnić tym, że posiadamy dużą łatwość wydawania

głosu, i funkcja ta jest życiowo bardzo ważna. To też to, cośmy powiedzieli o śpiewaniu, odnosi się w jeszcze większym stopniu do mówienia. Tu jednak trudniej to zauważyć, gdyż objaw ten jest zbyt powszechny. Zwróćmy jednak uwagę, że gdy formułujemy myśl słownie, nie wypowiadając jej głośno, to ma ona tym samym silnie zaznaczony walor słuchowy.

Jedną z właściwości życia psychicznego jest to, że równocześnie mogą występować doznania różnego rodzaju. W szczególności wrażeniom towarzyszą z reguły myśli, a wśród nich wyobrażenia. Przez porównanie aktualnej rzeczywistości wrażeniowej z wyobrażeniami stwierdzić musimy, że wrażenia, których doznajemy, nie są naogół najprzyjemniejszymi z możliwych. Zawsze prawie naprzykład można sobie wyobrazić widok, któryby się nam bardziej podobał od tego, który w danej chwili mamy przed oczami. Jeżeli zaś chodzi o myśli, to przyjmuje się, że naogół myśli się, o czym się chce. Poczucie to jest wprawdzie dość mgliste, trudno zdać sobie jasno sprawę, o co tu właściwie chodzi, jest ono jednak chyba na tyle wyraźne i silne, żeby przyjąć, że myśli idą naogół po linii przyjemności, wrażenia zaś nie. W ten sposób uzyskujemy także uczuciową podstawę do tak ważnego dla teorii poznania rozróżnienia między wrażeniami i myślami. Jeśli chodzi o to kryterium, musimy jednak zrobić jedno zastrzeżenie. Zdarza się i to często, że i wrażenia zmieniają się po linii przyjemności. Zwykle jednak występują wtedy specjalne doznania, które ze względu na wyraźne podobieństwo jakości z czuciowymi musimy również zaliczyć do wrażeń: wrażenia ruchu naszego ciała. Wówczas zachodzi to, co nazywamy działaniem.

W ostatnim ustępie poruszyliśmy pewną sprawę, która może nastroczać wątpliwości, co do tego, czy nasze podejsze do rzeczy jest właściwe. Chodzi o to, że jeżeli równo-

wcześnie doznajemy naprzykład jakiegoś wrażenia i świadomości jesteśmy jakiejś myśli, to w naszym ujęciu traktowaliśmy to jako dwa przeżycia, tymczasem naprawdę występuje tylko jedno. Można tu iść dalej: wogóle niema poszczególnych przeżyć. Jest tylko jeden „strumień świadomości“, z którego je sztucznie wyodrębniamy. Jest w tym racja i dlatego wyodrębnianie, rozróżnianie, nie może się nigdy całkiem dobrze, bez zarzutu udać. Na szczęście jednak w pewnym stopniu rozróżniać potrafimy. Na szczęście, gdyż wtedy właśnie prowadzi droga do ogarnięcia, a zarazem pogłębienia tej jedności, jaką stanowi nasze życie duchowe.

Próba znalezienia charakterystyki wrażeń zmysłowych, odróżniającej je od reszty przeżyć duchowych dała, jak widzieliśmy, rezultat połowiczny. Znaleźliśmy wprawdzie różnice, ale nie bezwzględne, absolutne, tylko „występujące zazwyczaj“. Ten fakt ma również swoje znaczenie, jakkolwiek nie posuniemy się za klasyczną logiką aż do tego, żeby różnice te wobec tego uważać za przypadkowe. Ważne jest dalej, że wyniki naszej analizy stanowią pewne uzasadnienie powszechnego poglądu, że świat, o którym informują nas wrażenia zmysłowe, jest czymś obcym, odrębnym od nas. Z drugiej strony widzimy, że wrażenia zmysłowe można uważać za czynnik w pewnej przynajmniej mierze podstawowy dla reszty życia duchowego. Skrajna odmiana tego stanowiska nosi nazwę sensualizmu (łacińskie *sensus* = zmysł). Pogląd sensualistyczny sformułował najwyraźniej filozof francuski Condillac (XVIII wiek). W szczególności głośny jest przykład, którym Condillac zilustrował swoją myśl. Wziął on mianowicie pod uwagę posąg, który z początku martwy, uzyskiwałby po kolei poszczególne zmysły. Rozważając to, doszedł Condillac do wniosku, że wreszcie różnica duchowa między takim posągiem, a zwykłym, myślącym człowiekiem, zatarłaby się

zupełnie. My jednak nie bardzo moglibyśmy się zgodzić ze stanowiskiem, że wszystkie myśli posiadają charakter wyobrażeń, a więc ostatecznie utworzone są wyłącznie z elementów wrażeniowych. Przemawia naprzykład przeciwko temu fakt, że chociaż, jak wspomnieliśmy, kantowski aprioryzm przestrzeni okazał się niezgodnym z osiągnięciami współczesnej matematyki i fizyki, to jednak, jak się zdaje, istnieje w naszym umyśle jakaś wrodzona wiedza o przestrzeni. Odnosi się to także do czasu i w jeszcze większym stopniu do liczb. Wobec tego raczej odrzucimy sensualizm, mimo, że daje on wyraźną jedność doktryny. Uczynić to możemy tym łatwiej, że jak zobaczymy później, sprawa ta znajduje rozwiązanie na innej płaszczyźnie. W każdym jednak razie już sama możliwość stanowiska sensualistycznego stanowi pewną miarę znaczenia, jakie mają wrażenia myślowe dla całokształtu życia duchowego.

3. Pojęcia.

Pojęcia są tworem myślowym, których stosunek do wrażeń jest jeszcze bardziej pośredni, niż to jest w wypadku wyobrażeń. Nieraz nawet spotkać się można z poglądem, że w pojęciach nie występują elementy, z których zbudowane są wyobrażenia, a które ze względu na ich genetyczny związek z wrażeniami można nazwać elementami podwrażeńiowymi. Takie stanowisko jest oczywiście wprost przeciwne do stanowiska sensualistycznego. W każdym razie w bardzo wielu, jeśli nie we wszystkich wypadkach świat pojęć jest związany ze światem wrażeń i wyobrażeń. Widać to szczególnie wyraźnie w pojęciach, zwanych naogół konkretnymi, do których należy naprzykład pojęcie stołu, lampy, szklanki. O ile w tych wypadkach możnaby nawet wątpić o słuszności rozróżniania między wyobrażeniami i pojęciami, to jednak zastrzeżenia te trudno podtrzymywać, w miarę jak będziemy przechodzić do pojęć

coraz bardziej abstrakcyjnych, jak pojęcia pierwiastka chemicznego, życia, państwa, narodu, liczby, prawa, piękna, myśli, ducha.

Poza treściowym związkiem między światem wrażeń i wyobrażeń a pojęciami, ważny jest bardzo związek innego rodzaju. Mianowicie pojęciom, jak wiadomo, przyporządkowuje się, jako nazwy, wyrazy, które można uważać za wyobrażenia o jakości słuchowej lub wzrokowej (wyrazy mówione, lub pisane). Są to symbole pojęć. Istnieje pogląd, według którego wyobrażenia wyrazowe stanowią nawet istotę pojęć. Stanowisko to zwie się nominalizmem (łacińskie *nomen* = nazwa). Według nas nominalizm nie jest zgodny z doświadczeniem wewnętrznym, a zwłaszcza z faktem, że to samo pojęcie można rozmaicie wyrażać, w szczególności w rozmaitych językach. Niemniej niewątpliwie związek między pojęciem i nazwą jest bardzo ścisły, o czym świadczy na przykład znany objaw, że brak odpowiedniego wyrazu może nieraz zupełnie zahamować tok myśli, i nadwrót przypomnienie sobie szukanej nazwy wzbudza w nas częste poczucie wiedzy. Otóż tu można dojść do przesady. Mianowicie nieraz zachodzi przesunięcie punktu ciężkości na wyraz, tak dalece, że przeżyciu wyobrażenia wyrazowego (jako symbolu pojęcia) nie towarzyszy w życiu psychicznym prawie nic. Taki stan rzeczy odpowiada w dużym stopniu temu, co nazywamy formalizmem.

Myślenie czysto pojęciowe uważa się za myślenie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Odnosną władzę umysłu określa się nazwą rozumu. Istnieją sposoby wiązania pojęć, które odczuwamy jako poprawne. Ustalaniem ich i badaniem zajmuje się logika. Tu zaznaczyć trzeba, że o ile z pojęciami wiążą się z drugiej strony w określony sposób wyobrażenia i wrażenia, to stosowanie zasad logiki prowadzi do zgodności wyobrażeń z rzeczywistością wrażeńową. Ten fakt skłania do przypuszczenia, że zasady logicznego my-

ślenia powstały, że się tak obrazowo wyrazimy, pod przymusem rzeczywistości wrażeniowej. Takiemu stanowisku przeciwstawia się fakt, że prawa logiczne odczuwamy, jako coś bezwzględnie i ściśle pewnego, podczas gdy nasze sądy dotyczące rzeczywistości wrażeniowej, czy wyobrażeniowej, nie mają nigdy tego charakteru. To zagadnienie pozostawimy narazie w zawieszeniu.

Zwróćmy natomiast uwagę na to, że w logice sprawa wyrazów, względnie, co prawie na jedno wychodzi, znaków, posiada szczególnie duże znaczenie. Kto z samą logiką jest mało obeznany, może to stwierdzić na bliżonej do niej charakterem, a zwłaszcza mając tak samo znanie ścisłości i pewności matematyce. Warto tu zauważyć, że zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat nastąpiło znaczne upodobnienie się logiki do matematyki, pod względem formy. Stosując „rachunek logiczny“, a więc układając rozumowanie we formuły, podobne zwłaszcza do równań matematycznych, udało się w tej dziedzinie uzyskać pierwszy istotny postęp od czasów Arystotelesa. Zasluguje tu na wymienienie nazwisko Russella, współczesnego filozofa angielskiego, najwybitniejszego może przedstawiciela, a zarazem jednego z twórców tej nowej logiki, zwanej matematyczną, lub logistyką. Otóż, skoro tak się ma rzecz z logiką, to można powiedzieć, jeśli nominalizm będziemy uważać tylko za stanowisko bieżące, że udział pierwiastka nominalistycznego w logice jest bardzo duży. Istotnie stanowisko nominalistyczne jest reprezentowane głównie w obozie logików. Wobec tego, idąc dalej, musimy się zgodzić, na podstawie tego cośmy powiedzieli o nominalizmie, że w logice odgrywa dużą rolę czynnik wrażeniowy. Jest tak, mimo że logika jest uważana, z dużą zresztą dozą słuszności, za szczególnie abstrakcyjną i „duchową“ umiejętność. Są nawet logicy, którzy, jak Chwistek uważają, że dokonywanie czystej konstrukcji logicznej, którą najpoprawniej i właściwiej wykonuje się, kreśląc ołów-

kiem czy piórem pewne znaki na papierze, jest pracą w zasadzie rzemieślniczą.

Rozważania powyższe prowadzą naszym zdaniem do następującego poglądu na istotę pojęć. Są to twory o charakterze złożonym, zawierające elementy podwrażeńiowe (względnie, jak kto woli, wyobrażeńiowe), w szczególności czerpane z oglądu przedmiotów, odpowiadających pojęciom i z drugiej strony z wyobrażeń wyrazowych. Naszym zdaniem więc, nie ma ostrej różnicy między wyobrażeniem a pojęciem. Sądzimy jednak, że pojęcie, traktowane jako przeżycie duchowe, zawiera także elementy bardziej swoiste. Nie przesadzamy tu sprawy, czy te ostatnie są jakościowo zupełnie różne od doznań wrażeniowych, lub podwrażeńiowych, w każdym jednak razie nie są to ani wrażenia „klasyczne”: wzrokowe, słuchowe i t. d., ani ich podwrażeńiowe odpowiedniki.

W rezultacie myślenie pojęciowe może mieć różny charakter. O ile wyraźnie zaznacza się strona wyrazowa i przy tym przestrzegane są prawa logiki, mamy myślenie dyskursywne. Oczywiście nie oznacza to, by w myśleniu dyskursywnym musiało brakować innych pierwiastków. Jeżeli tak jest, to myślenie nabiera, jak wspomnieliśmy charakteru formalnego. Myślenie typu wyrazowego, a przy tym bez dbałości o zgodność z logiką nazywamy werbalizmem. Werbalizm odczuwamy, jako myślenie płytkie, ubogie i nieodpowiedzialne. Niestety ten typ myślenia jest szczególnie rozpowszechniony i to właśnie u pracowników umysłowych, a więc ludzi „zawodowo” parających się myśleniem.

W miarę wzmagania się elementu podwrażeńiowego, odpowiadającego treści pojęcia (a nie jego symbolowi), pojęcie przechodzi coraz bardziej w wyobrażenie. Typ myślenia określamy wtedy jako obrazowy.

Pozostaje kwestia owego swoistego pierwiastka pojęciowego. Naszym zdaniem, występuje on zwłaszcza w tak zwa-

nym myśleniu intuicyjnym. Dosłowne znaczenie wyrazu intuicja: widzenie wewnętrzne, wskazywałoby przy tym, że jakiejś zasadniczej różnicy jakości elementów myślenia intuicyjnego i przeżyć wrażeniowych raczej nie ma. Znaczenie intuicji różnie bywa oceniane. Jedni przechodzą nad nią do porządku, inni, jak Bergson, widzą w niej źródło prawdziwego poznania, uważając ją przy tym za coś zasadniczo innego od rozumu. Do tej kwestii jeszcze wrócimy.

4. Zagadnienie abstrakcyjności pojęć.

Wróćmy jeszcze do kwestii stosunku-pojęć do wrażeń i wyobrażeń. Naogół, jak wspomnieliśmy, podkreśla się, że pojęcia są tworam i nieobrazowymi, abstrakcyjnymi, zupełnie różnej natury, niż wyobrażenia. Nasze ujęcie zgadza się z tym stanowiskiem tylko o tyle, że i my przyjmujemy, że pojęcie, jako przeżycie duchowe, nie może być bezpośrednim odpowiednikiem, „odbiciem“ czy kopią przeżycia wrażeniowego. Nie można więc zobaczyć „kon i a w ogóle“. Naszym zdaniem jednak nie wynika z tego, by w pojęciu nie występowały elementy podwrażeniowe. Podobnie, jak sądzimy, ma się rzecz z wyobrażeniami, uważamy mianowicie, że tylko niektóre z nich dadzą się zrealizować bezpośrednio we wrażeniu. Tak się przynajmniej ma sprawa z wyobrażeniami w zwykłym, potocznym tego słowa znaczeniu. Wyobrażając sobie na przykład jakiś dom, nie muszę koniecznie doznawać jakgdyby osłabionego wrażenia oglądania tego domu z jednego miejsca. Przeciwnie, w wyobrażeniu wchodzą, między innymi, widoki z zewnątrz z różnych stron, dalej wewnętrzne: klatki schodowej, mieszkań, a nawet ewentualnie planów tego domu. W jaki sposób wyobrażamy sobie to wszystko razem, trudno dokładniej określić — nasze odczucie jest zamało wyraźne — i zapewne dlatego przechodzi się chętnie nad tym do porządku. Zdaje się, że może być różnie. Naogół przeżycie wyobrażeniowe składa się zapewne

z fragmentów obrazów, występujących obok siebie i po sobie, być może powiązanych podobnie, jak w rojeniach sennych. W pewnej mierze można, zdaje się, oddać wiele wyobrażeń przez wrażenia niezwykle. Coś takiego uprawia sztuka ekspresjonistyczna. Tu można przytoczyć pewien, cytowany jako klasyczny, wypadek, który odegrał podobno dużą rolę w jej rozwoju. Jakiś murzyn malował jakiegoś oficera marynarki. Za szczególnie ważny szczegół tej postaci uważał przy tym błyszczące, metalowe guziki. Część ich jednak znajdowała się z tyłu munduru. Aby i te oddać na obrazie, namalował je osobno, dokoła głowy oficera, w formie aureoli. W przeżyciu wyobraźniowym może się zapewne mieścić także wyobrażenie działania. Naprzykład stół z książką w szufladzie mogę sobie wyobrazić w ten sposób: widzę stół, otwieram szufladę, spostrzegam książkę.

Wszystko to, cośmy powiedzieli o wyobrażeniach, można, jak sądzimy, w dużym stopniu odnieść do pojęć. W takim jednak razie pojęcie, jako doznanie nie jest, przynajmniej naogół, czymś wyraźnym i określonym. Z drugiej jednak strony odczuwamy potrzebę określoności i dlatego taki pogląd może się nie podobać. Najwłaściwszym natomiast może się wydawać przyjęcie, jako postulatu nieobrazowości pojęcia i umieszczenie go, jako tworu zupełnie duchowego w świecie idei, odrębnych od świata wrażeń zmysłowych. Tak postąpił Platon, za nim inni idealiści i takie stanowisko zajmuje w dużej mierze dziś jeszcze szkolna filozofia. Stanowisko to stwarza pozory precyzji, naprawdę zaś prowadzi do pustki myślowej. Poza tym nie bardzo da się utrzymać konsekwentnie: słowo idea spokrewnione jest z greckim słowem znaczącym widzę (podobieństwo zaznacza się tu nawet w polskim języku), a więc chodzi o jakieś patrzenie.

Stwierdziś jednak trzeba, że nieokreśloność pojęć nie występuje pod każdym względem. Naogół bowiem można w określony sposób przyporządkowywać jednym nazwom

drugie, oraz nazwom pewne doznania, zwłaszcza wrażeniowe. To decyduje o użyteczności pojęć, a zwłaszcza możliwości uprawiania logiki. Z drugiej jednak strony przyczynia się to do powstania nieporozumienia co do „idealności” pojęć.

Rozpatrując tą sprawę bliżej, musimy wziąć pod uwagę, że dane pojęcie dotyczyć może wielu rzeczy. Słowo „rzecz” bierzemy tu w rozumieniu zwyczajnym, ale najogólniejszym, z włączeniem zatem rzeczy niematerialnych i osób. Nie będziemy tu natomiast wchodzić w głębsze rozważania na temat jego znaczenia. Otóż bardzo ważną sprawą, jeśli chodzi o rzeczy objęte jednym pojęciem, jest sprawa ich cech wspólnych. (Taką wspólną cechą na przykład wszystkich kręgowców jest posiadanie kręgosłupa). Na podstawie ich znajomości właśnie, można przyporządkować daną rzecz danemu pojęciu. Z tego jednak, że z danym pojęciem jest związany jakiś zbiór wspólnych cech nie wynika, aby można było identyfikować tym zbiorem treść pojęcia, jak to się często przyjmuje. Naszym zdaniem najwłaściwiej jest przyjąć, że treść pojęcia zawierać także może cechy charakterystyczne dla poszczególnych rzeczy. „Doskonała” treść pojęcia zawierałaby wszystkie cechy wszystkich rzeczy, przez to pojęcie objętych.

Weźmy dla przykładu pojęcie kwiatu. Jak wiadomo, kwiaty mogą być rozmaicie zabarwione. Żadna określona barwa nie należy zatem do zbioru wspólnych cech, związanych z tym pojęciem. Otóż w przeżyciu pojęcia kwiatu mogą zapewne występować czasem tylko wyobrażenia pozbawione elementu barwy. Takie przeżycie odpowiadałoby stanowisku, że do treści pojęcia należą tylko cechy wspólne, raczej jednak z tym przeżyciem łączą się barwne fragmenty wyobrażeń. Doskonałe wreszcie przeżycie pojęcia kwiatu powinno zawierać wyobrażenia wszystkich kwiatów, a więc tym samym wszystkich możliwych dla kwiatu barw.

Przyjęcie zbioru wspólnych cech za treść pojęcia prowadzi do znanego twierdzenia, że w miarę, jak rośnie zakres pojęcia, treść jego staje się coraz uboższa. Nasze rozważania prowadzą do przeciwnego wniosku, jak się zdaje bardziej zgodnego z powszechnym wycuciem, a mianowicie, że pojęcia o większym zakresie są zarazem bogatsze w treść.

Kończąc ten ustęp, musimy się zastrzec, że ujęcie sprawy pojęć w nim przedstawione nie wyklucza, jakby się mogło zdawać pierwiastka intuicyjnego, wprowadzonego w ustępie poprzednim, którego udział zdaje się wzrastać w miarę jak pojęcie staje się mniej konkretne. Przeciwwstawia się ono tylko, przeżytemu już ostremu oddzielaniu świata „prawdziwej duchowości“ od świata przeżyć wrażeniowych i uzyskiwaniu w ten sposób doskonałości, która na tak krótkiej drodze osiągnięta, może być tylko pozorną. Przeciwwstawia się zatem traktowaniu pojęć jako czegoś nieobrazowego, „zasadniczo abstrakcyjnego“, które, uprawiane w szkołach, nie może myślącego ogółu usposabiać do filozofii korzystnie.

5. Świat zewnętrzny.

Zwróćmy teraz uwagę na zagadnienie opracowywania materiału wrażeniowego przez umysł. Szczególnie dużą wagę ma sprawa tworzenia takich wyobrażeń, co do których oczekujemy, że zgodzą się one z wrażeniami, jakie odniesiemy w przyszłości. Chodzi więc o sprawę przewidywania. Przyjąć trzeba, choćby na podstawie powszechnego doświadczenia, że te „przewidujące“ wyobrażenia powstają w oparciu o doznane już dawniej wrażenia. W procesie myślowym, dzielącym wrażenia znane od przewidywanych, występują różne twory myślowe. Wśród nich zasadniczą rolę odgrywają twory pojęciowe, o bardzo silnie zaznaczonym charakterze wyobrazeniowym: pojęcia, względnie wyobrażenia przedmiotów. Są one w pewnym sensie niezmiennikami przewidywa. Mianowicie na podstawie jednego wyobrażenia, na-

przykład pudełka, mogę przewidzieć szereg wrażeń wzrokowych: obrazów pudełka z różnych stron i wrażeń dotykowych. Ogół przedmiotów czy raczej ich wspólna jakość, nosi nazwę materii, a konstruowanie możliwie racjonalnego systemu wyobrażeń przedmiotów jest zadaniem nauk przyrodniczych. (To nieco zanadto uproszczone przedstawienie rzeczy poddamy jeszcze pewnej rewizji). Ogół myślowych zdobyczy, dotyczących materii stanowi to, co nazywamy wiedzą przyrodniczą.

Umiejętność przewidywania i jej podstawa wiedza, ma znaczenie życiowe, które można przedstawić następująco. Życzymy sobie zjawiska A. Na zasadzie wiedzy oczekujemy, że nastąpi ono, gdy zajdzie zjawisko B, które, przypuścimy, umiemy wywoływać działaniem bezpośrednim, prymitywnym. I tak wywołanie zjawiska A sprowadza się do wywołania zjawiska B, co może być najwygodniejszym, albo nawet jedynym sposobem prowadzącym do A.

Nauki przyrodnicze posługują się przy tworzeniu wiedzy specjalnymi konstrukcjami zwanymi prawami przyrodniczymi i teoriami. Prawa przyrodnicze są stwierdzeniami związków zachodzących między elementami wrażeń, lub ich odpowiedników, a więc zjawisk. Ustalenie prawa (ale nie wykrycie) dokonuje się metodą indukcyjną, czyli przechodzenia od szczegółu do ogółu. Jeżeli mianowicie zbadano wielką ilość wypadków i znaleziono we wszystkich istnienie danego związku, to można twierdzić, że prawo to będzie obowiązywać stale, czyli że obowiązuje ono wogóle. Przez teorie rozumie się zwykle konstrukcje myślowe, w skład których wchodzi wyobrażenia przedmiotów, lub wyobrażenia do nich zbliżone. Między elementami tych konstrukcji zachodzą pewne związki, których jednak nie można odnieść do doświadczenia wrażeńiowego w zwykły sposób. Mówiąc językiem codziennym, teorie nie dadzą się sprawdzić bezpośrednio. Nie jest to możliwe, gdyż w jednym wypadku chodzi

o przedmioty zbyt małe (teoria atomistyczna), w innym o zbyt odległe (teorie budowy wszechświata), albo też wchodzi w grę odległa bardzo przeszłość, jak to jest z teorią ewolucji, czy niemożność osiągania przez nas bardzo dużych szybkości, co uniemożliwia bezpośrednie sprawdzenie teorii względności. Mimo to teorie są tworam i bardzo użytecznymi, gdyż prowadzące od nich, dość wprawdzie naogół dalekie i okrężne, drogi do rzeczywistości wrazeniowej, obejmują zwykle duży zakres tej rzeczywistości. Teorie skupiają szereg faktów, a nawet praw w jedną logicznie powiązaną całość i naogół, co uchodzi za główną legitymację teorii, dają podstawę do tworzenia nowych praw. Tu warto zwrócić uwagę, że taki sposób tworzenia praw zwie się dedukcyjnym. Dedukcyjnie również, a więc przez przechodzenia od ogółu do szczegółu, dokonuje się wnioskowanie ze znanych praw o takim czy innym przebiegu zjawisk.

Jeśli się zgodzimy na powyższe ujęcie rzeczy i na to, że rzeczy zwykłe i niezwykłe nie muszą się zasadniczo różnić, że wchodzi tu raczej w grę kwestia zżycia się, przyzwyczajenia, to dojdziemy do ważnego wniosku, że nie ma również zasadniczej różnicy między teoriami naukowymi a wyobrażeniami przedmiotów, czy innymi koncepcjami życia codziennego. Warto tu na marginesie zauważyć, że o ile myśl taka może ośmielać w stosunku do teorii naukowych i nawet wzbudzać zaufanie do nich, to z drugiej strony odsłania ona problematyczność codziennych, uważanych za oczywiście „prawdziwe” wyobrażeń. Jeśli się tej myśli poddamy, a są także i inne myśli wywołujące podobny nastrój, to ogarnąć nas może „zdziwienie filozoficzne” -- stan wskazywany często jako charakterystyczny dla umysłu filozofującego.

W powyższym przedstawieniu sprawy tworzenia wiedzy o świecie zewnętrznym, jeden zasadniczy punkt wymaga dalszego naświetlenia. Jest nim zagadnienie przewidywania. Przyjrzyjmy się, jak ta rzecz wygląda na możliwie prostym

przykładzie, na przykład jakiegoś poruszającego się ciała. Ponieważ chodzi o stronę zjawiskową, nie rozumiemy przez ciało nic więcej, jak tylko jasny punkt, lub plamkę. Można tu wyróżnić 3 wypadki.

1.) Ustalam szereg kolejnych położeń tego ciała: A, B, C i t. d., ściślej biorąc, szereg liczb, to położenie określających (na przykład odległości od dwu stałych punktów) i zapamiętuję te dane. Rozważając zapamiętany materiał dochodzę do wniosku, że ruch odbywał się na przykład po obwodzie koła. Dokonuję obliczeń w myśli i okazuje się, że ich wyniki istotnie zgadzają się z zapamiętanymi danymi i tym samym potwierdzają przypuszczenia.

2.) Ustalam położenia ciała w podobny sposób, dane jednak zapisuję. Sporządzam wykres i widzę, że ma on wygląd koła. Przeprowadzam zatem w tym duchu obliczenia i wyniki porównuję z moimi zapiskami. Otrzymuję zgodność. Zatem istotnie mamy koło.

3.) Na pierwszy lub drugi sposób dochodzę do wniosku, że ruch odbywa się po kole. Ale zjawisko trwa jeszcze. Wobec tego mogę obliczyć, przy założeniu ruchu po kole szereg dalszych położeń plamki. Okazuje się przy dalszej obserwacji, że poruszająca się plamka istotnie położenia te zajmuje. I jako wniosek ostateczny: ciało porusza się po kole.

Otóż we wszystkich tych wypadkach można mówić o przewidywaniu, jakkolwiek w różnym (wzrastającym) stopniu. W pierwszym wypadku przewidywanie nie dotyczy wogóle rzeczywistości wrażeniowej. W drugim przedmiocie przewidywania są wrażenia, że tak powiemy, stare, a dopiero w trzecim wrażenia przyszłe. Z drugiej strony we wszystkich trzech wypadkach można mówić o ustaleniu prawa, dotyczącego rzeczywistości wrażeniowej. Dopiero w trzecim jednak mamy sposób ustalenia, zadawalający wymogi stnowiska naukowego. Tu zaznaczyć trzeba, że pierwsze dwa sposoby posiadają między innymi słabą stronę, wynikającą

z tego, że określony zbiór danych można rozmaicie interpretować. W naszym wypadku oznacza to, że kilka danych punktów można połączyć jedną linią na różne sposoby, innymi słowy, można przeciągnąć przez nie wiele linii. Zgodność nowego faktu, a zwłaszcza wielu nowych faktów z naszymi przypuszczaniami, może dać wobec tego szczególne zadowolenie, że się dobrze wyczuło charakter zjawiska, a równocześnie zmniejsza znacznie możliwość, że nasz pogląd na nie jest „naciągany“.

Aby dać ilustrację naszych wywodów z konkretnego życia naukowego, wspomnimy, że system praw odnoszących się do działania sił wogóle, a sił ciężenia w szczególności, odkryty przez Newtona „przewiduje“ w pewnym sensie szczegółowy ruch planet, oraz z drugiej strony swobodnego spadania i ruchu wahadła, mimo że były to rzeczy znane dzięki Keplerowi i Galileuszowi już przed mechaniką newtonowską. Zaznaczyć jednak trzeba, że mechanika ta, nie tylko „wyjaśnia“ szereg znanych już faktów, ale też, w dużej bardzo mierze, przyczyniła się do wykrycia nowych.

Powyższe rozważania ukazują właściwe znaczenie poglądu rozpowszechnionego od XIX wieku, głoszącego, że nauka polega na przewidywaniu. W każdym razie widać, że nie oznacza on, jakoby tylko przyszłość z praktycznych, czy innych względów miała dla nas wartość.

Specjalną trudność w ujęciu nauki, jako umiejętności przewidywania mogą nastroczać nauki odnoszące się do przeszłości, jak historia. W. Ostwald, chemik i filozof niemiecki (przełom XIX i XX wieku) nie umiał inaczej z tego wybrnąć, jak przez wskazanie na to, że historia jest nauczycielką życia. Tymczasem historyk, jako naukowiec uprawia przepowiadanie niezależnie od znaczenia praktycznego. Jeżeli wynajduje związki przyczynowe i stawia pewne domysły, dla wyjaśnienia znanych faktów, to stosuje metodę analogiczną do naszego wypadku 2., jeśli zaś udaje się jemu,

lub komu innemu wydobyć na jaw nieznane dokumenty, potwierdzające te domysły, te wtedy mamy zasadniczo wypadek 3., a więc naukowe przewidywanie w całym tego słowa znaczeniu.

Z kolei zauważyć trzeba, że w szeregu wypadków niektóre, stosowane poza tym z dobrym skutkiem sposoby myślenia, prowadzą do niezgodności z rzeczywistością wrażeń. Zależnie od okoliczności, mówimy wówczas o niedomaganiach teorii, czy poglądów, o urojeniach, złudzeniach zmysłowych, halucynacjach i marzeniach sennych. W pierwszych wypadkach przypisujemy przy tym „winę” naszemu sposobowi myślenia, w następnych rzeczywistości wrażeń, co ściśle biorąc nie jest słuszne, chyba że chodzi nam tylko o rolę narządów zmysłowych i systemu nerwowego. Oczywiście w razie wystąpienia sprzeczności, staramy się o takie ujęcie rzeczy, by sprzeczności usunąć, a przynajmniej ograniczyć do minimum. I tak marzeń sennych nie bierzemy serio, chyba że przystępujemy do nich z punktu widzenia psychoanalizy, czy wogóle jakiejś specjalnej, krytycznej interpretacji. Z drugiej strony i w tej dziedzinie możemy stosować z dobrym skutkiem, przynajmniej w pewnym stopniu, przewidywanie. Wiemy na przykład, że naogół po ciężkiej kolacji przychodzą przykre sny, a zażycie wyciągu z pejotlu sprowadza barwne halucynacje.

Wśród innych wyobrażeń powstaje również wyobrażenie naszego ciała, jako jednego z przedmiotów. Jest to oczywiście wyobrażenie specjalne. Wrażenia z nim związane towarzyszą nam stale, jak również idą w dużej mierze po myśli naszych życzeń. Stąd płynie poczucie ścisłego związku między ciałem a osobowością. Następnie na podstawie zauważonego podobieństwa szeregu innych przedmiotów do naszego ciała (chodzi oczywiście o innych ludzi) przejawiającego się nie tylko w kształtach, lecz przede wszystkim w ruchach, dochodzimy do wyobrażeń innych osobowości, zbliżonych

do naszej, i innych światów myśli. Jeżeli stoimy na stanowisku realistycznym, dochodzimy tym samym do stwierdzenia istnienia innych ludzi. Tu musimy zauważyć na marginesie, że gdy mowa o wyobrażeniu jakiejś duchowości, to słowo wyobrażenie użyte jest w nieco innym znaczeniu, niż dotąd. Nie jest ono również równoznaczne z pojęciem, jakkolwiek wyczuwa się chyba duży udział pierwiastka intuicyjnego w tym tworze. Odgrywa tu również rolę zabarwienie uczuciowe, o którym mowa dalej. Bliższa analiza byłaby tu trudna, gdyż jak wspomnieliśmy sprawy czysto duchowe są wogóle dość ciemne. Jesteśmy już jednak, jak sądzimy, na tyle w tym przedmiocie zorientowani, że nie jest ona konieczna.

Pierwszy raz pojawili się w naszych rozważaniach „inni ludzie“. Otóż musimy się zastrzec, że jeżeli dotąd nie zaznaczyliśmy istotnej roli stosunków między ludźmi w kształtowaniu duchowości człowieka, to nie znaczy to, byśmy zapoznawali ich znaczenie. Dotąd w naszym z natury rzeczy bardzo uproszczonym ujęciu, mogliśmy się bez tego obejść, jakkolwiek już tu musimy wskazać przynajmniej na bardzo doniosłe dla rozwoju wiedzy znaczenie przekazywania i wogóle wymiany myśli, jako czynnika wielokrotnie wzbogacającego nasze indywidualne doświadczenie.

6. Podstawowa charakterystyka uczuć.

Świat uczuć jest powszechnie uznawany za dziedzinę obcą światu myśli, a w szczególności rozumowi, jako władzy myślenia w najczystszej swej postaci. Naszym zdaniem, pogląd taki jest naogół wynikiem nieporozumienia, lub wyrazem pewnych światopoglądowych tendencji. Jakkolwiek zgodzimy się, że w pewnych wypadkach i w pewnym sensie uczucie przeciwstawia się rozumowi, to jednak bliższy wgląd w te sprawy pouczy nas, że zasadniczo rzecz przedstawia się inaczej.

Omawianie przeżyć psychicznych zaczęliśmy od zagadnienia wrażeń zmysłowych. Otóż teraz zauważyć musimy, że już wrażenia zmysłowe i to najprostsze, elementarne bywają zabarwione uczuciowo. Mogą być przyjemne, lub nieprzyjemne i to w różnym stopniu. Występuje to wyraźnie zwłaszcza we wrażeniach smakowych. Niekiedy strona uczuciowa przeważa wyraźnie nad stroną przedmiotową. Wówczas też, mimo że chodzi niewątpliwie o wrażenie, nazywamy dane przeżycie raczej uczuciem. Mówimy na przykład o uczuciu bólu, wywołanego ukłuciem szpilki, o uczuciu rozkoszy płciowej. Zestawiając dalej uczucie bólu skutkiem ukłucia z uczuciem na przykład głodu, musimy i to ostatnie przeżycie określić, ze względu na zbliżoną jakość, jako wrażenie, bardzo silnie zabarwione uczuciowo.

Uczucia zmysłowe, związane z wrażeniami, zwłaszcza prymitywnymi, niezróżniczkowanymi, bywają nazywane uczuciami niższymi (z punktu widzenia psychologii, nie etyki) w przeciwieństwie do uczuć wyższych, którą to nazwą obejmuje się wszystkie inne uczucia. I te ostatnie jednak nie są oderwane od treści przedmiotowej. Mogą na przykład towarzyszyć wrażeniom złożonym, jak zadowolenie estetyczne, którego doznajemy przy oglądaniu pięknego widoku, lub obrazu. Uogólniając to możemy przyjąć, że uczucie stanowi jedną stronę przeżyć duchowych, obok zawsze występującej strony przedmiotowej, natury wrażeniowej, wyobrażeniowej i pojęciowej. Konsekwentnie należy dalej zaliczyć do strony przedmiotowej wszystko z przeżycia duchowego, z wyjątkiem poczucia pewnej wartości dodatniej lub ujemnej, którą to wartość trzeba wobec tego uważać za stronę uczuciową w ścisłym tego słowa znaczeniu. Aby to doznanie wartości, a więc istotę uczucia określić jednolicie i przy tym w sposób możliwie zgodny z językiem potocznym, nazwiemy je przyjemnością, lub nieprzyjemnością. Słowo to wprawdzie brzmi dość przyziemnie i nie bywa używane

w związku z takimi stanami, jak zachwyt, a zwłaszcza swoiście skomplikowanymi, jak radość z cierpienia, ponoszonego dla świętej sprawy. Jest ono przytem dość słabe, czy blade i dlatego nie jesteśmy skłonni określać nim na przykład rozkoszy, ale właśnie ponieważ jest dość skromne i z góry mało mówiące, nadaje się ono w rozważaniach naukowych i filozoficznych. Prawie równie dobrze zresztą mogą tu służyć słowa: zadowolenie, względnie cierpienie, lub przykrość.

Ponieważ mówi się o uczuciu silniejszym lub słabszym i o przyjemności lub nieprzyjemności większej i mniejszej, możemy przyjąć, że przyjemność i nieprzyjemność stanowią pewnego rodzaju wielkości. Jeżeli nawet, przynajmniej narazie, nie można przypisać im określonych wartości liczbowych, to niemniej dadzą się one ułożyć w szereg rosnący, można zatem ustalić ich kolejność na osi liczbowej. Będzie to oś dwustronna, „algebraiczna“. Jedną jej stronę dodatnią zajmują uczucia przyjemności, drugą ujemną przykrość i cierpienie.

Rozważanie zagadnienia uczuć napotyka na trudność, z którą już zetknęliśmy się. Chodzi o to, że życie duchowe jest całością, którą z mniejszą lub większą, ale nigdy zupełną słusnością dzielimy na części i to nie tylko następujące po sobie w czasie, ale także współczesne. Każdej z tych części, niekoniecznie zresztą elementarnych, trzeba przyporządkować stronę uczuciową. Jeśli na przykład równocześnie słucham lekkiej muzyki, prowadzę rozmowę, popijam kawę i spoglądam na krajobraz, to naogół każdemu takiemu poszczególnemu przeżyciu towarzyszy jakieś uczucie, jakaś przyjemność lub przykrość. Zdając sobie z tego sprawę, czujemy jednak zazwyczaj również, że to wszystko razem jest przyjemne, lub nie, bardzo lub słabo. Odczuwamy więc zwykle jakieś uczucie ogólne, które pozostaje w niewątpli-

wym związku z uczuciami cząstkowymi, jest ich, że tak powiemy, wypadkową. To ostatnie określenie należy zresztą stosować, bardzo ostrożnie, gdyż jego analogia do wypadkowej, w znaczeniu używanym w fizyce, jest bardzo odległa. Faktem jest na przykład, że nieraz cząstkowa przykrość może wzmacniać ogólną przyjemność. Przykładem jaskrawym może być zboczenie płciowe, zwane masochizmem, którym dotknięty człowiek szuka partnera, czy partnerki takiego, któryby go bił, czy w inny sposób dręczył. Tu również należy wzmoczenie „wypadkowej przyjemności“, jakie odczuwa asceta, gdy modląc się klęka na gwoździach. Wypadkowe, całościowe, uczucie jest bardzo charakterystycznym i bezpośrednim objawem jedności życia duchowego, przynajmniej w danej chwili, świadczy więc o realności osobowości. Z drugiej jednak strony fakt, że to uczucie nieraz jest jakby zmaćcone, jak również występowanie takich zjawisk, jak wzmacnianie przyjemności przez przykrość, wskazuje na to, że ta jedność nie zawsze jest pełną.

Sprowadzanie uczuć do sprawy przyjemności i przykrości ma wielu przeciwników. Twierdzą oni, że uczucia bywają gatunkowo różne i to tak dalece, że nie można ich porównywać. W obronie naszego stanowiska wskażemy, że nieraz jesteśmy zmuszeni wybierać między tak różnymi przeżyciami, jak te, które obiecuje na przykład ciekawa książka i smacznie zastawiony stół i ostatecznie jedno z nich wybieramy. Tym samym dokonujemy jakiegoś porównania i to, jak się chyba zgodzimy, na płaszczyźnie uczuć. Inna rzecz, że między przeżyciami istnieją w pewnym sensie różnice gatunku i im większe są one, tym trudniej porównać natężenie ich strony uczuciowej. Można jednak sądzić, że jest to możliwe zawsze. Sprawa przedstawia się tu podobnie, jak z cenami. Zgadza się mianowicie, że im bardziej przedmioty kupna są różne, tym bardziej wątpliwe jest, by stosunek ich cen był „słuszny“. Uważamy jednak, że w da-

nej chwili istnieje pewien określony stosunek cen, który „powinien” obowiązywać.

Mimo to musimy w pewnym stopniu przyznać rację i tym, którzy utrzymują, że między uczuciami istnieją różnice jakości. Chodzi tu o następującą sprawę. W przeżyciach duchowych możemy naogół, czasem zupełnie wyraźnie, wyróżnić obok strony przedmiotowej, a więc wrażeń, wyobrażeń, czy pojęć i obok elementu przyjemności lub przykrości, jeszcze pewne specjalne objawy, które określamy na przykład jako słodczy, gorycz, czy miękkość jakiegoś przeżycia. Nasze dotychczasowe stanowisko nakazywałoby i te objawy zaliczyć, ściśle biorąc, do strony przedmiotowej. Jest to usprawiedliwione tym bardziej, że, w wielu przynajmniej wypadkach, zbliżają się one jakością do wrażeń zmysłowych. Świadczą o tym choćby te określenia, które podaliśmy przekładowo. Występuje to dalej wyraźnie w takich stanach, jak gdy na przykład czujemy „po prostu fizyczny ból” po odebraniu przykrej wiadomości lub „zupełnie jakby smak świeżych, dojrzałych wiśni, (jak się raz wyraził Chwistek) przy podziwianiu jakiegoś arcydzieła sztuki. Te specjalne odczucia można nawet często zlokalizować, zwłaszcza w okolicy serca i żołądka, co zapewne spowodowało panujący dawniej pogląd, że jeden lub drugi organ jest siedzibą duszy. Z drugiej strony doznania te mogą również posiadać charakter zbliżony do przeżyć intuicyjnych. Jako krótkie określenie tego rodzaju elementów psychicznych najbardziej może nadaje się nazwa: zabarwienie uczuciowe. Sądzymy bowiem, że potoczne znacznie tego, rzadko zresztą używanego słowa, najbardziej zbliża się do znaczenia, jakie mu tutaj chcemy przypisać.

Stwierdzić trzeba, że barwę uczuciową uważa się naogół za składnik strony uczuciowej przeżycia duchowego, a nie przedmiotowej, czemu daliśmy wyraz w nazwie. Jest to poniekąd usprawiedliwione, jeśli się zważy, że barwy uczu-

ciowe nie informują naogół bezpośrednio o sprawach „zewnątrznego świata“, i odgrywają inną rolę w tworzeniu złożonych przeżyć duchowych, niż wrażenia zwykłe, wyobrażenia i pojęcia.

Wobec tego będziemy używali słowa uczucie, także w znaczeniu, obejmującym łącznie element przyjemności, lub przykrości i barwę uczuciową. Z tego punktu widzenia istnieją uczucia na przykład smutku, tęsknoty, radości, żalu, satysfakcji i t. p. Oczywiście to nowe znaczenie nie pokrywa się ze znaczeniem wprowadzonym poprzednio, a uwzględniającym tylko przyjemność i przykrość, w szczególności uczucia, określone w ten drugi sposób, mogą się różnić także jakościowo. Takie stanowisko niewątpliwie lepiej zgadza się będzie ze stanowiskiem powszechnym. Wprawdzie pociąga ono za sobą pewną dwuznaczność, ale już niezbyt niebezpieczną, skoro wiemy o jej możliwości. Natomiast fakt, że istnieje ona nieuświadomiona w umysłowości przeciętnego człowieka, wyrządza dużo szkody, a w szczególności wydatnie się przyczynia do chaosu panującego w poglądach na sprawę uczuć. Uważamy przytem światom przyjęcie tej dwuznaczności za mniej kłopotliwe, niż wprowadzanie jakichś zupełnie nowych wyrażen, które pozwoliłyby jej uniknąć.

7. Związek uczuć z przedmiotową stroną przeżyć duchowych.

Uczucia, towarzyszące przeżyciom duchowym, można, z grubsza przynajmniej, podzielić na dwie grupy. Uczucie może być mianowicie właściwe dawnemu przeżyciu, związane z nim bezpośrednio, pierwotnie, albo może być z nim związane wtórnie przez skojarzenie. Zasadę kojarzenia uczuć można sformułować następująco: Jeżeli zjawisko A towarzyszący szereg razy jakiemuś uczuciu, jako składnik nieistotny (to znaczy, uczucie miałoby miejsce także, gdyby A nie było), to często się zdarza, że potem pojawienie się A

wywołuje dane uczucie. Sprawy te były najściślej badane przez niedawno zmarłego uczonego rosyjskiego Pawłowa na psach. Wprawdzie nie mamy bezpośredniego wglądu w psychikę psa, podobnie zresztą, jak w psychikę ludzi, poza naszą osobą, to jednak w obu tych wypadkach możemy wnosić z pewnych objawów o przeżyciach psychicznych, Pawłow naprzykład przyjął za objaw, a nawet za miarę uczucia apetytu u psa wydzielanie się soku żłądkowego, odprowadzanego przez rurkę na zewnątrz ciała do naczynia, w którym można było jego ilość zmierzyć. Oczywiście pokazanie psu smacznego kaska, wywoływało jego apetyt. Jeżeli teraz karmieniu towarzyszyło przez dłuższy czas pokazywanie psu naprzykład rysunku koła, to potem sam widok koła wywoływał u psa objawy apetytu. Tu zasługuje na uwagę, że ów odruch warunkowy, jak to zjawisko nazwał Pawłow, a więc i natężenie skojarzenia uczuciowego stopniowo słabnie i znika, jeżeli pokazywać psu koło szereg razy bez karmienia, czyli ogólnie, jeżeli A występuje częściej i dłużej bez zjawiska, będącego „właściwą przyczyną” uczucia. Że tak się rzeczy mają, każdy może również stwierdzić z własnego wewnętrznego doświadczenia.

Siła i znaczenie skojarzenia uczucia z jakimś przeżyciem będzie oczywiście tym większa, im ściślejszy jest związek rzeczowy między jednym i drugim. Weźmy w szczególności wypadek, że z przeżyciem A, mającym bezpośredni walor uczuciowy jest rzeczowo silnie związane przeżycie B. B przynależy mianowicie do działania, zmierzającego do zrealizowania A. W rezultacie B nabierać będzie również walurowalor uczuciowego, który będzie trwał dalej nawet, gdy B nie jest już potrzebne do wywołania A. Otóż, zwłaszcza wtedy, gdy przeżycie B jest, przedmiotowo biorąc, przeżyciem na większą skalę, nie można, naszym zdaniem, wykluczyć tego, by to wtórne uczucie, związane z B, nie było gatunkowo różne i przytem nawet silniejsze, niż poczucie pierwotne,

towarzyszące przeżyciu A. Zjawisko powstawania uczuć na tej drodze odgrywa naszym zdaniem w kształtowaniu psychiki ludzkiej dużą rolę. Nim można, przynajmniej w pewnym stopniu, tłumaczyć powszechnie znane fakty, że dana praca, uprawiana pierwotnie nawet z uczuciem przymusu, jako zarobkowa, staje się często z biegiem czasu przyjemną i przyjemną pozostaje nawet wówczas, gdy znika potrzeba zarobkowania w ten sposób. Do tego typu dadzą się też sprowadzić inne jeszcze ważniejsze sprawy, które w swoim czasie będą przedmiotem naszych rozważań. Następnie zauważyć trzeba, że takie powstawanie uczuciowego zabarwienia przeżyć jest ze względu na odmienną jakość nowego uczucia i jego natężenie bardzo specjalnym wypadkiem procesu kojarzenia uczuć, o ile wogóle właściwe jest obejmować go zasadą kojarzenia. Uczucia powstałe w sposób opisany powyżej nazywać będziemy krótko uczuciami wtórnymi. W związku z podanym przez nas „psim“ przykładem na zjawisko zwykłego kojarzenia uczuć, warto zaznaczyć, że w tej sferze można również znaleźć ilustrację uczuć wtórnych. Uważamy mianowicie, że można zaliczyć do nich uczucie przywiązania psa do swego pana.

Przyjrzyjmy się z kolei bliżej zagadnieniu podziału uczuć na zmysłowe i niezmysłowe, czyli wyższe i niższe. Za uczucia zmysłowe należałoby, ściśle biorąc, przyjąć, jak już wspomniano, takie, które są w sposób bezpośredni, pierwotny, związane z wrażeniem zmysłowym, przedmiotowo prymitywnym. Tu skłonny jest na ogół zaliczyć uczucia związane z doznaniem smakowymi i seksualnymi. Weźmy pod uwagę uczucie seksualne, erotyzm. Istotnie zgodzić się można, że maksymalne nasilenie tego uczucia, występujące w akcie płciowym, towarzyszy wrażeniu zmysłowemu, przedmiotowo prymitywnemu. Wiadomo jednak, że erotyzm towarzyszy także przeżyciom o strukturze przedmiotowo złożonej, jakim może na przykład być dla mężczy-

zny widok kobiety, a nawet przeżyciom o charakterze wyraźnie myślowym. W takim razie jednak uczucie seksualne nie podpada pod określenie uczucia zmysłowego, podane powyżej. Jest tak tym bardziej, że przytoczonych objawów nie można bez reszty tłumaczyć skojarzeniem. Skojarzenie bowiem jest niemożliwe na przykład wówczas, gdy dziewczę jeszcze młodzieniec doznaje erotycznych wzruszeń pod wpływem jakiegoś widoku, czy jakiejś myśli. Z drugiej strony można przyjąć, że w dziedzinie tej skojarzenia również istnieją i odgrywają dużą rolę. Z prostych i wyraźnych przykładów można wymienić oddziaływanie części garderoby damskiej na męszczyzn, przybierające czasem rozmiary, kwalifikujące je jako zboczenie. Zauważyć teraz można, że określanie erotyzmu, jako uczucia zmysłowego, uzasadnione jest nie tylko tym, że w przeżyciu czysto zmysłowym aktu płciowego znajduje ona swój najintensywniejszy wyraz, ale także tym, że przedmiotowa strona przeżyć erotycznych jest na ogół, ze stanowiska logiki materialnej, ściśle z aktem płciowym związana. W sumie jednak widać, że sprawa „zmysłowości“ erotyzmu nie jest wcale sprawą bezsporną. Rozlewa się ona raczej (jest to myśl wielkiego znawcy tej dziedziny, Freuda), po całej psychice i to nie tylko wtórne, skojarzeniowo. Może on nawet występować w wyraźnej izolacji od „zmysłowości“, a więc od aktu płciowego. W tej formie można go znaleźć w uwielbieniu, jakie jest zwykle udziałem pięknych kobiet, o ile zwłaszcza są to osoby czczone, gdzie „myśl zmysłowa“ byłaby profanacją. W związku z tym, fizycznie piękne kobiety występują obficie w wyobrażeniach religijnych i tradycji historycznej, jako boginie, święte, królowe i księżniczki. Fakt, że kobiety również objawiają skłonności do takiego kultu, możnaby tłumaczyć tym, że kobiety są skłonniejsze do homoseksualizmu, niż mężczyźni.

Jeżeli teraz przejdziemy do uczuć związanych ze sprawą

odżywiania się, a więc uczuć smakowych, uczucia głodu, pragnienia i sytości, jak również uczuć towarzyszących wrażeniom ciepła i zimna, to ze względu na znaczenie biologiczne tych spraw, przyjąć trzeba, że i tu występują podobne zjawiska, i to w większym jeszcze stopniu. Z drugiej strony właśnie duża powszechność, częstość tych zjawisk stanowi wyjaśnienie, dlaczego nie występują one wyraźnie w naszym bezpośrednim wycuciu. Stanowiąc one bowiem mogą tak dużą i stałą część naszych przeżyć psychicznych, że nie zwracają one naszej uwagi — należą raczej do tła. Ze takie przypuszczenie nie jest pozbawione sensu, świadczą fakty, znane chyba każdemu, że człowiek może nie dostrzegać jakiegoś składnika danego uczucia, a jednak on występuje, bo po zastanowieniu się można go sobie uświadomić. Idąc dalej po linii ostatniego rozważania, dojdziemy do wniosku, że przeżyciom psychicznym towarzyszyć będą naogół całe zespoły uczuć zmysłowych. Powiązanie ich może być przytem tak ciste, że to uczucie złożone zyska cechę prostoty, i będzie nawet odczuwane, jako pozornie niezmysłowe. Skrajnym uogólnieniem takiego przypuszczenia będzie twierdzenie, że wogóle wszystkie uczucia, jeżeli nie są nawet uczuciami wyraźnie zmysłowymi, to ze zmysłowych uczuć się składają. Naszym zdaniem jednak taki uczuciowy sensualizm nie jest stanowiskiem właściwym, podobnie jak sensualizm przedmiotowy. Podobnie bowiem, jak ten ostatni, zanadto zapoznaje on nasze doświadczenie wewnętrzne.

8. Prawidłowość i jej uczuciowe znaczenie.

Nie jest trudno wykazać, że zespoły elementów doznaniowych, odznaczające się prawidłowością, na ogół posiadają walor uczuciowy. W szczególności za istnieniem swego uczucia, towarzyszącego śledzeniu prawidłowości, zdaje się przemawiać fakt, że zajmowanie się matematyką,

lub fizyką teoretyczną może być źródłem zadowolenia. Bardziej konkretny przypadek doznawania uczucia, związanego z prawidłowością, w dość czystej postaci, zachodzi, gdy na przykład oglądamy dobrze wykształcone kryształy. Poza tym jednak prawidłowość jest pożądana również tam, gdzie wyraźną rolę odgrywają i inne uczucia, między innymi wywołane skojarzeniami. Piękne są na przykład kwiaty, twory z reguły w dużym stopniu prawidłowe, z którymi przytem, jak sobie wszyscy chyba zdajemy sprawę, łączy się wiele skojarzeń. Można również przyjąć, że dzieła sztuki bywają naogół bardziej prawidłowe, niż przedmioty naturalne nawet te, które służyły za wzór. Zmiany jednak przedmiotów naturalnych, dokonywane w ich artystycznym ujęciu, dla zwiększenia ich regularności, mogą iść tylko w pewnych kierunkach, jeżeli mają podnieść uczuciowy walor całości. Sylwetka kobieca na przykład może wypaść korzystnie przez upodobnienie jej do nieco wygiętej, a regularnej smugi, o mniej więcej wyrównanej szerokości (bardziej niż w rzeczywistości), napewno jednak nie stanie się piękniejszą, jeżeli będziemy się starali uczynić ją regularniejszą, przez zbliżenie do zarysów kwadratu. W związku z tym należałoby sądzić, że prawidłowość nie tylko stanowi walor swój, ale także może wzmacniać uczucia inne, związane z daną strukturą.

Prawidłowość jest też jednym z głównych czynników, nadających uczuciu charakter uczucia wyższego. Zwróciliśmy już uwagę na jej rolę w poczuciu piękna. Tu stwierdzić jednak trzeba, że wrażenia piękna doznajemy również przy niektórych przeżyciach, przedmiotowo bardzo prostych, bez wyraźnej struktury. Już nasyczone, czyste barwy odczuwamy jako piękne. Tymbardziej zestawienie odpowiednich barw, zwłaszcza, jak się przekonano, dopełniających. Podobnie ma się rzecz z uczuciami, jakich doznajemy przy wrażeniach słuchowych. Manry tu równocześnie przy-

kład uczuć zmysłowych, które jednak w przeciwieństwie do smakowych i seksualnych nie są zaliczane do zmysłowych w potocznym tego słowa znaczeniu. Pozostaje to zapewne w związku z tym, że doznania smakowe, węchowe i seksualne o wiele bardziej bezpośrednio łączą się ze sprawą potrzeb biologicznych (odżywiania i rozmnażania się), niż doznania inne. Z drugiej strony zaznaczyć należy, że obejmowanie słowem „piękne” niektórych prostych doznań wzrokowych i słuchowych jest o tyle uzasadnione, że elementy wzrokowe i słuchowe szczególnie nadają się do tworzenia struktur, wykazujących piękno „wyższe”, artystyczne. W sumie można z pewnym przybliżeniem przyjąć, że na artystyczne piękno danej struktury składają się: dość duży stopień łatwej do wyczucia prawidłowości, następnie skojarzone z nią uczucia, między którymi mogą występować, choć raczej dość pośrednio, i często istotnie występują uczucia „biologiczne”, a więc związane głównie ze sprawą płci i odżywiania, i wreszcie uczucia bezpośrednio związane z elementami struktury, jak, w szczególności, piękno występujących w niej barw lub tonów. Tu warto zauważyć, że działalności artystycznej przyświecać mogą także inne cele, poza osiągnięciem piękna. I tak zdarza się, że jakieś dzieło sztuki stawiamy niżej, od innego mniej pięknego, ale zawierającego więcej prawdy psychologicznej. Podobnie dość charakterystyczny jest fakt, że niektórzy historycy sztuki, jak Hammann, rozpatrują ją nie ze stanowiska estetycznego, tylko głównie jako wyraz stosunków społecznych i nastawienia człowieka do innych ludzi w różnych epokach.

Wśród licznych określeń piękna, dużym uznaniem cieszy się pogląd, że piękno polega na wzbudzaniu bezinteresownych, nie wywołujących pożądania uczuć. Uważając to stanowisko Kanta za zbyt idealistyczne, zbliżamy się jednak do niego, twierdząc, że w doznaniu estetycznym sprawy

biologiczne oddziałują raczej, w pewnym sensie (określonym powyżej) z dalszego planu. W większym stopniu musimy przeciwstawić się staremu, a obecnie zaktualizowanemu pogładowi, że pięknym jest to, co najlepiej służy swemu celowi, zwłaszcza, że ci, co go głoszą, raczej nie mają na myśli faktu, że „służenie celowi“ oznacza istnienie licznych związków funkcjonalnych, a to już jest pewnego rodzaju prawidłowością. Związki te bowiem są naogół za mało przejrzyste, żeby się dały łatwo objąć umysłem, a tym bardziej oglądem i wskutek tego prawidłowości nie ma, zwłaszcza dla człowieka, który się na danej rzeczy nie zna. Pogład, że celowość pokrywa się z pięknem, bywa popierany często przez wskazanie na to, że np. nowe lokomotywy i samochody są doskonalsze, a zarazem piękniejsze od starych. Otóż zarówno jedno, jak drugie jest słuszne, zgodność jednak jest raczej przypadkowa. Chodzi tu mianowicie o to, że linie opływowe poprostu bezpośrednio wydają się regularniejsze, a przez to piękniejsze, niż na przykład zarys lokomotywy stargo typu. Tu można również zauważyć, że statki parowe, zwłaszcza starodawne, napewno ustępowały pięknością żaglowcom, mimo że były urządzeniami bardziej celowymi od nich, skoro je tak szybko wyparły. Mimo, że te rozważania nad istotą piękna mogły wzbudzić wrażenie, że jest ono czymś nieuchwytnym, rozstaniemy się na razie z tym tematem, aby wrócić do zagadnienia prawidłowości.

Prawidłowość czyli regularność zachodzi wówczas, gdy znamy prawa rządzące daną strukturą, lub przynajmniej wyczuwamy wyraźnie możliwość ich uchwycenia. Znając prawo, możemy postąpić odwrotnie: wyprowadzić z niego na drodze rozumowania strukturę. Struktura zatem jest w pewnym znaczeniu zawarta w swym prawie, całkowicie lub częściowo. Ponieważ zaś prawo jest jedną myślą, a struktura wielością elementów, przeto istnienie prawa, a zwłaszcza jego znajomość sprowadza wielość do jedności.

Jest to wniosek bardzo ważny, gdyż wskazuje jedną z płaszczyzn, może główną, na której znajduje rozwiązanie i zostaje przewyciężone, dręczące wielu filozofów przeciwieństwo między jednością i wielością. Z naszego punktu widzenia zachodzi w wypadku prawidłowości nie przeciwieństwo, lecz wzmacnianie wzajemne. Widać to, jeżeli weźmiemy pod uwagę na przykład fakt, że odkrycie nowego prawa fizykalnego pociąga za sobą poznanie wielu nowych zjawisk, a więc z pojawieniem się jedności wzmagą się wielość.

Z drugiej strony, zapoznawanie się z wieloma przejawami danego prawa, wpływa na charakter znajomości tego prawa. Staje się ona mniej werbalna, pełniejsza i bardziej pogłębiona, tym samym zaś jedność danego zbioru faktów staje się wyraźniejszą. Podobnie jest w dziedzinie matematyki i tu jest nawet szczególnie widoczne, że znajomość jakiejś zasady czy definicji nigdy bodaj nie jest całkowicie gruntowna, gdyż zawsze znajdują się problemy sprawiające danej osobie duże trudności, nieraz nie dające się pokonać, problemy, które, jak się potem okazuje, sprowadzają się do „znanych“ już zasad. Widać to wyraźnie, zwłaszcza, gdy się ma do czynienia z uczniami, „umiejącymi“ reguły i twierdzenia, a nie umiającymi ich zastosować. Warto wreszcie zauważyć, jak znakomicie poprawia się na przykład prawidłowość odcinka koła, gdy go uzupełnimy do koła pełnego, a więc wzbogacimy wielość elementów.

Fakt, że prawidłowość nadaje strukturze jedność, można uważać za istotny czynnik, który z jednej strony sprawia, że struktury prawidłowe wykazują swoisty walor uczuciowy, z drugiej zaś powoduje szczególnie łatwe zespalandie się z nimi innych uczuć na drodze skojarzenia. To ostatnie zachodzi dlatego, że przeżycie struktury prawidłowej zyskuje dzięki jednoczącemu działaniu prawa, rządzącego

strukturą, charakter poniekąd zbliżony do przeżycia prostego.

Na zagadnienie prawidłowości można patrzeć również z innego ważnego punktu widzenia. Uświadomić sobie mianowicie trzeba, że odtwarzanie struktury na podstawie prawa jest w dużej przynajmniej mierze czynnością przekształcenia myślowego. Wobec tego przeżywanie prawidłowości można określić, jako grupę ruchów myślowych, które nam szczególnie gładko, szczególnie dobrze idą. W rezultacie twory prawidłowe dobrze „pasują” do umysłu. Łatwo widać, że to może wystarczać do powstania specjalnych uczuć.

Zagadnienia jedności i prawidłowości będą jeszcze niejednokrotnie przedmiotem naszych rozważań. Na potem odkładamy również omówienie pewnych trudności związanych z tym tematem.

9. Uczucie miłości.

Za najważniejsze z uczuć wyższych uchodzi uczucie miłości. Często nawet ogranicza się znaczenie słowa uczucie do uczucia miłości tylko. Co więcej, zdaniem wielu, miłość jest zasadniczym, podstawowym pierwiastkiem świata. Pogląd ten oddaje pięknie opowieść, w której jakiś król wschodni wezwał mędrców swego kraju, by go pouczyli o istocie rzeczy. Po wielu latach przedstawili mu oni liczny zbiór ksiąg, traktujących o tym temacie. Król jednak w międzyczasie się zestarzał, tak że nie starczyłoby już mu czasu na ich przeczytanie. Zażądał wobec tego od mędrców, by ujęli treść ich w jednym zdaniu. Odpowiedź brzmiała: miłość jest wszystkim.

Ze światopoglądów historycznych, o szerokim społecznym zasięgu, element miłości jest w największym stopniu uwzględniony w religii chrześcijańskiej. Zaznacza się on silnie w charakterze Jezusa, dzięki czemu przepojone są nim ewangelie. Znaczenie miłości podnoszą też takie słowa, jak

powiedzenie św. Pawła: „...jeśli miłości nie mam, jestem jako miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący“. W tym kierunku oddziaływały również platońskie wpływy na chrystianizm. Czy jednak religia chrześcijańska pozostała nadal w swych różnych odmianach, „religią miłości“, to już sprawa inna.

Słowo „miłość“ bywa używane, jak sobie zapewne wszyscy zdajemy dobrze sprawę, w bardzo różnych znaczeniach. Wobec tego trudno podać ogólne określenie, które by wszystkie te znaczenia obejmowało. Może najbardziej zgodne z powszechnym poczuciem będzie następujące ujęcie rzeczy. Miłować, kochać, to znaczy odczuwać zadowolenie zarówno z subiektywnego, jak obiektywnego istnienia przedmiotu miłości. Przez istnienie subiektywne rozumiemy przy tym istnienie w takim sensie, w jakim istnieją dla nas nasze przeżycia duchowe. Będzie to zatem istnienie, ze stanowiska rzeczywistości bezpośredniej, ze stanowiska więc, jakie zajmowaliśmy w tym jej poświęconym rozdziale. Wyrażając się w sposób potoczny, można powiedzieć, że coś istnieje dla mnie subiektywnie w tym większym stopniu, im ściślej i bardziej bezpośredni jest mój kontakt z tą rzeczą, czy osobą, a więc im więcej moich doznań, zwłaszcza wrażeniowych, i w im większym stopniu, mogę odnieść do tego przedmiotu, jako ich źródła. A więc krótko, choć nie ściśle, istnienie subiektywne to „istnienie dla mnie“.

Istnienie obiektywne natomiast, to istnienie w tym mniej więcej sensie, jakie się temu słowu zwykle nadaje. Jednakże słowo to nie oznacza koniecznie istnienia materialnego. Można być wszakże przekonany o istnieniu czystych duchów, i co za tym idzie, kochać te istoty. Co więcej, można kochać nawet marę, o której się wie, że nie istnieje. Jest to jednak stan specjalny, w którym samoludzenie się odgrywa dużą rolę.

Dodać teraz trzeba, że i w istnieniu obiektywnym da się zauważyć stopniowanie. Coś może być mniej lub więcej

trwałe, albo mniej lub więcej doskonałe, z tym, że indywidualne oceny stopnia doskonałości mogą być bardzo rozbieżne. W każdym razie faktem jest, że przyjemność nam sprawia nie tylko myśl o obiektywnym istnieniu kochanego przedmiotu, ale też o trwałości tego istnienia i o doskonałości tego przedmiotu, względnie o jego doskonaleniu się, rozwoju.

Nasze określenie miłości obejmuje zarówno miłość przedmiotów i osób, z miłością osoby własnej łącznie, jak miłość idei (to ostatnie słowo trzeba brać w zwykłym znaczeniu). Trzeba jednak wyjaśnić, co znaczy jeden i drugi sposób istnienia w odniesieniu do idei. Otóż obiektywne istnienie idei, na przykład oświaty, i rozwój jej, to istnienie szkół i powstawanie coraz nowych, istnienie czynnych instytucji wydawniczych i odczytowych i t. d. Istnienie subiektywne tejże idei dla danej osoby będzie oznaczać branie czynnego lub biernego udziału przez tą osobę w imprezach oświatowych.

Ważne jest, że we właściwej miłości subiektywne istnienie ma zazwyczaj mniejsze znaczenie, niż istnienie obiektywne.

Jeśli więc kocham daną osobę, będzie mi sprawiać przyjemność obcowania z nią. Jeśli jednak uznam, że dla niej będzie lepiej, jeżeli się znajdzie w innych warunkach, mogę właśnie z miłości zdecydować się na rozłąkę.

Wogóle ścisły związek uczucia miłości ze sprawą rzeczywistości obiektywnej, zasługuje na specjalne podkreślenie. Wyróżnia on wyraźnie uczucie miłości od uczuć innych. Okazuje się wobec tego, że istnieje ważna dziedzina życia duchowego, dostępna tylko dla tych, którzy uznają jakieś obiektywnie istniejące rzeczy i ustosunkowują się do nich dodatnio. Człowiek, sądzący, szczerze i konsekwentnie, że świat jest tylko jego wyobrażeniem, nie mógłby kochać naprawdę.

Zagadnienie miłości, łączące się tak ściśle z zagadnieniem

rzeczywistości obiektywnej, przekracza właściwie tym samym ramy tego rozdziału i dalsze jego rozważanie na tym miejscu byłoby przedwczesnym. Za przedwczesne możnaby nawet uważać wprowadzenie go już tutaj. Zdecydowaliśmy się na to między innymi dlatego, by dać wyraz znaczeniu, jakie sprawa tego uczucia posiada. Nadto jednak postąpiliśmy tak dlatego, że i tak przestajemy się już zajmować wyłącznie rzeczywistością subiektywną i przechodzimy na teren rzeczywistości obiektywnej. Nie znaczy to oczywiście, byśmy zamierzali porzucić dziedzinę życia duchowego. Przeciwnie, pozostanie ona dla nas bardzo ważną, ale będziemy ujmować ją już inaczej.

10. Rzeczywistość obiektywna a filozofia.

Weźmy pod uwagę taki układ pojęć, przy czym słowa pojęcie używamy w znaczeniu szerokim, który jest możliwie najlepszym odpowiednikiem treści rzeczywistości subiektywnej, najlepiej tą rzeczywistość określa i wyznacza. Zasadniczo może on również, całkowicie lub częściowo, wchodzić w jej skład, lecz nie musi — może on być bowiem, powiedzmy, obecnie nieodkrytym. Natomiast, w myśl tego, cośmy powiedzieli, rzeczywistość subiektywna, i to cała, musi być w nim, w pewnym sensie, zawarta. Jasne jest, że zbiór taki jest sprawą nadzwyczaj wielkiej wagi, i że ludzie muszą się odnosić do niego w sposób bardzo szczególny — i to tak szczególny, że skutek tego nie jeden zapewne czytelnik nie spostrzegł, że właśnie podaliśmy najwłaściwsze naszym zdaniem określenie rzeczywistości obiektywnej.

Jedna część jednak powyższego określenia wymaga bliższego wyjaśnienia, a mianowicie użyte tam słowo „najlepszy“. Otóż chodzi tu o to, że „przyjęta“ rzeczywistość obiektywna, powinna naszym zdaniem w możliwie najwyższym stopniu zaspokajać całokształt naszych potrzeb uczuciowych. Duchowe uchwycenie tej rzeczywistości, a więc poznanie jej,

jest właśnie zadaniem filozofii, a zwłaszcza jej centralnego działu, który tradycyjnie nosi nazwę metafizyki.

Jakaż jest w takim razie pozycja nauki, którą się przywykło uważać za główny i jedyny organ poznawczy ludzkości i za najwyższy autorytet w sprawach prawdy obiektywnej? Otóż w pracy nauki nad konstruowaniem obrazu rzeczywistości, bodźcem są również motywy uczuciowe, ale prawie wyłącznie dwa tylko: uczucie zadowolenia ze spełniania się przewidywań i z tworzenia struktur prawidłowych. Wobec tego, nie przecząc olbrzymiej wartości i znaczeniu nauki, musimy stwierdzić, że nie może ona zadowolnić w zupełności wymogów poznawczych człowieka i musimy się zgodzić z twierdzeniem, że jest ona dość oschłą dziedziną życia duchowego. Z drugiej strony jednak przeciwstawić się trzeba zdecydowanie pogładowi (spotykanemu naogół tylko u ludzi, którzy z nauką stykali się pod większym czy mniejszym przymusem), że stanowisko naukowe jest pozbawione pierwiastka uczuciowego. Jak wszędzie tak i tutaj moment ten odgrywa decydującą rolę. Nadmienić tu warto jeszcze, że wielu naukowców, zwłaszcza tych najwybitniejszych, łączy i godzi stanowisko naukowe z filozoficznym.

Tak zarysowuje się odpowiedź na poruszone w rozdziale wstępnym problemy istoty filozofii i jej stosunku do nauki, odpowiedź pełniejsza, niż ta, którą mogliśmy dać wtedy. Widać, że filozofia istotnie nie jest tylko nauką. Z drugiej strony ujawnia się obecnie wyraźnie jej związek ze sztuką, dziedziną, w której znajdują swój wyraz najrozmaitsze rodzaje uczuć.

Kwestję, czy filozofia bardziej się zbliża do nauki czy do sztuki, należy, wydaje się, rozstrzygnąć na rzecz nauki. Zarówno bowiem w nauce, jak we filozofii, zadanie poznawcze uwydatnia się szczególnie silnie. Nie można jednak zapominać, że przedstawiciele sztuki i to zwłaszcza wybitni (Schiller) głoszą również, że praca ich służy poznaniu i uka-

zaniu prawdy, i uważają to nawet za główny cel sztuki. W świetle wyników naszych rozważań nie możemy im odmówić pewnej racji. Pokrewieństwo między filozofią a sztuką zaznacza się jednak raczej w dziedzinie praktyki. Zarówno filozofia, głównie po przez etykę, jak sztuka oddziałujące silnie na styl życiowy ludzi, znajdujących się w zasięgu ich działania. Jedno zasługuje jeszcze na podkreślenie, jeśli chodzi o sztukę. Sztuka dysponuje sposobami, zabijającymi wprost krytycyzm. Wskutek tego leży w jej możliwościach ujawnianie myśli bardzo nawet niejasnych i nie skryształizowanych, w takiej formie, że mogą one zyskać uznanie i oddźwięk. Te same myśli, w tym samym stopniu niejasności wypowiedziane stylem dyskursywnym, stosowanym zarówno we filozofii, jak w nauce, mogą się wydawać tak dziwaczne i słabo umotywowane, że zostaną przez kulturalny ogół odrzucone. Dzięki temu sztuka może w niektórych wypadkach wyprzedzać nawet właściwą filozofię w jej własnej dziedzinie myśli o charakterze ogólnym, światopoglądowym. Oczywiście bywa, i to częściej, naodwrot. Dzięki pięknej, artystycznej formie zostają przyjęte przez społeczeństwo myśli, które w jasnym rozwinięciu z miejsca zostałyby odrzucone.

Warto z kolei zwrócić uwagę na następującą sprawę. Istnieje pogląd, wyglądający mniej więcej tak: Zasób wiadomości, bezpośrednio nam danyh, odczuwamy, jako bardzo szczupły. W dodatku nie tworzą one zwartej całości. W naturze jednak ducha ludzkiego leży potrzeba ich powiązania.

Dlatego też tworzy on koncepcje, filozoficzne i religijne. Na to musimy się zgodzić, jednak z tym zastrzeżeniem, że dokładnie to samo można powiedzieć o roli teorii, a nawet praw naukowych. Różnica jest ta, że filozofia robi to, że tak powiemy, w innej skali, z uwzględnieniem innych wymiarów. A religia? — naszym zdaniem filozofia jest rów-

niez jakby religią, czyniącą jednak zadość wymogom krytycyzmu.

Z konsekwencji naszego poglądu na istotę i zadania filozofii, oraz na sprawę rzeczywistości obiektywnej, jedna wydaje się szczególnie ważną, tak że warto ją już tu poruszyć. Możemy mianowicie przyjąć jako postulat — postulat „istotności“, — że człowiek jest czymś obiektywnie istotnym, że nie jest jakąś przypadkową, bez znaczenia, igraszką rzeczywistości. Sądźmy, że postulat ten, mimo że może się wydawać nieściśle, a nawet mglisto sformułowany, wygląda dość przykonywująco. W dalszym ciągu, w rozwinięciu, przybierze on wyraźniejsze zarysy.

Na tym kończymy ten rozdział, w którym staraliśmy się dać zarys teorii poznania. Z pobieżnej jego lektury mógłby ktoś odnieść wrażenie, że reprezentuje on stanowisko idealistyczne. Okaze się dalej, że jest całkiem inaczej.

ROZDZIAŁ II.

MATERIALIZM A IDEALIZM.

1. Stanowisko monistyczne.

Przystępujemy teraz do zagadnienia, które wyłoniło się na końcu poprzedniego rozdziału, a mianowicie do wytworzenia sobie poglądu na rzeczywistość obiektywną. Chodzić tu będzie przy tym o „istotę“ tej rzeczywistości, czyli o jej ogólną, zasadniczą charakterystykę. Poświęciliśmy już poprzednio nieco miejsca dla okazania uczuciowego znaczenia jedności, względnie jednolitości. Zwróćmy tu raz jeszcze krótko uwagę na dwa ważne objawy. Jeden, to dążność do całkowania faktów, jaką przepojona jest nauka, drugim zaś jest właściwe każdemu człowiekowi, dążenie do ujednolicania swej jaźni duchowej. Teraz stwierdzić musimy, że i filozofowie dążą przeważnie do doszukania się jedności istoty w wielości zjawisk, czyli innymi słowy, do światopoglądu monistycznego. (Greckie słowo monos oznacza jedyny. Skoro już jesteśmy przy obcych słowach, warto zapoznać się z kilkoma dalszymi szczegółami, dotyczącymi tego tematu. I tak greckie polys, oznacza — liczny, łacińskie pluralis — liczba mnoga. Łacińskie duo — oznacza dwa. Wreszcie słowo greckie anti, znaczy przeciw, litera zaś a dołączona do wyrazu na początku ma, również w greckim

języku, znaczenie przeczące. Stąd monizmowi można przeciwstawić dualizm albo pluralizm. Następnie, ponieważ teos oznacza w greckim języku Boga, można być monoteistą, a więc wierzyć w jednego Boga, albo politeistą, lub wreszcie ateistą. Dalej, ktoś może być religijny, areligijny — wówczas, gdy sprawa religii go nie obchodzi, i wreszcie antyreligijny. Na tych przykładach kończymy nasz „kącik językowy“).

Jak się może kształtować sprawa monizmu we filozofii, pokażemy na dwu dość prymitywnych, ale zato łatwo przystępnych przykładach, zaczerpniętych ze starożytnej filozofii greckiej. Weźmy najpierw pod uwagę Talesa z Miletu, pierwszego bodaj filozofa kultury europejskiej (VI wieku przed Chrystusem). Obserwując parowanie wody, jej opadanie w postaci deszczu, i inne przemiany, w których ona bierze udział, doszedł on do wniosku, że wszystko, co istnieje, utworzone jest z jednej pramaterii. Jako pramaterię tą uznał Tales właśnie wodę, jako że ze wszystkich materii ona wydawała mu się najbardziej ruchliwa i zdolna do przemian. Zauważyć warto, że trzeba było dopiero XX wieku, aby się przekonać, jak dalece Tales miał rację. W naszych bowiem czasach koncepcja pramaterii odżyła (jakkolwiek słowo pramateria rzadko występuje w słownictwie naukowym). Za pramaterię uważa się jednak obecnie raczej wodór (obok tlenu chemiczny składnik wody). Zaznaczyć tu jednak trzeba, że wiedząc to nie sądzimy, że wiemy już dość — nawet o materii. Nauka ma ambicję poznać dokładnie, na podstawie między innymi tej koncepcji, zachowanie się i własności wszystkich ciał materialnych, a od tego jesteśmy jeszcze dalecy. Wobec tego możemy uważać nawet współczesne, naukowe ujęcie pramaterii za niewystarczająco pogłębione i wypełnione.

Przez współczesną naukę zostały podjęte również, i to w dużo wyraźniejszy sposób poglądy innego greckiego filo-

zofa Demokryta (V wiek przed Chrystusem). W jego obrazie świata, odgrywają zasadniczą rolę niepodzielne, niezmiennie drobne cząstki, czyli atomy, którego to pojęcia twórcą był nauczyciel Demokryta Leukipp. Według Demokryta mianowicie wszystkie ciała są zbudowane z atomów. Przy wszystkich przemianach ciał atomy same w sobie zmianom nie ulegają, zmienia się tylko ich położenie względem siebie. Stanowisko Demokryta można uważać za pluralistyczne, skoro przyjmuje ono wielość zupełnie od siebie oddzielonych elementów. Jednakże zaznacza się w nim również wyraźnie zabarwienie monistyczne, gdyż według Demokryta, atomy nie różnią się jakością, tylko kształtem i wielkością. Różnorodność jakości materii, którą stwierdzamy bezpośrednim doświadczeniem, byłaby zatem tylko pewnego rodzaju złudzeniem. Założenia Demokryta rozwiązują również w sposób bardzo przemawiający do wyobraźni, jakkolwiek niezbyt krytyczny, postulat niezmienności istoty rzeczywistości, innymi słowy, podstawowego bytu.

Wracając teraz do rozważań ogólniejszych na temat monizmu musimy stwierdzić, że o ile dążenie do jedności światopoglądu, a więc do monizmu, jest czymś naturalnym i zrozumiałym, to jednak łatwiej naogół jest sprowadzić pewien obszar zjawisk do kilku zasad, niż do jednej. Tym bardziej możemy przyjąć, że nawet jeśli nam się uda sformułować jakąś dość określoną zasadę, dotyczącą całokształtu spraw, to jest mało prawdopodobne, aby objęła ona dokładnie wszystko.

Istnieją jednak ludzie przenoszący, że tak powiemy, jedność nad rzeczywistość. Ze względu zaś na to, że poglądy wpływają na postępowanie człowieka, na jego styl życiowy, można się spodziewać, że taki „bezwzględny monista“ będzie człowiekiem jednostronnym, nie korzystającym z pełni życia. (To samo można oczywiście powiedzieć o ludziach stojących twardo na stanowisku nie jednej, lecz kilku zasad,

jakkolwiek wówczas niebezpieczeństwo jest naogół mniejsze). Ludzi tego typu określa się powszechnie jako doktrynerów. Warto tu zauważyć, że, mimo iż typy wyraźnie doktrynerskie są rzadkie i doktrynerzy są ludźmi skłonny do przysparzania wielu przykrości sobie i otoczeniu, to jednak odgrywają oni w społeczeństwie stosunkowo dużą rolę, gdyż ze względu na swą jednolitość duchową przedstawiają duży urok: są „pięknymi postaciami“ i nadto ich wysiłki są skoncentrowane w jednym kierunku, inaczej jak u ludzi zwykłych, których postępowanie, dziś takie, jutro inne, w dużej mierze się znosi i nie wydaje owoców.

Pospolitszym znacznie, a równie ważnym jest wypadek, że dany człowiek w pewnym czasie stoi na jakimś określonym stanowisku, które pozwala się wyżyć jednej części jego osobowości, lecz bez uwzględnienia innych potrzeb. Potem zmienia poglądy i zasady i zaspakaja te zaniedbane strony i t. d. Nawet w życiu całych społeczeństw występuje to zjawisko nieraz całkiem wyraźnie.

Wobec tego nie może nas dziwić istnienie ludzi, uważających, że bogactwo przejawów życiowych nie da się pogodzić z monizmem, a nawet wogóle z zasadami, „szablonami“. Wykrycie i ostateczne ustalenie jakiejś wszystko obejmującej zasady, jakiegoś „równania wszechświata“ uważają, nawet gdyby to było możliwe, za katastrofalną klęskę, za początek nieuleczalnej nudy. Cenią oni przede wszystkim różnorodność i zmienność. Ich metafizyka jest pluralistyczna, to znaczy rzeczywistość obiektywna składa się według nich z wielu części odrębnych, lub luźno tylko ze sobą związanych, a nawet zawiera nie dające się usunąć logiczne sprzeczności.

Naszym zdaniem, stanowisko zasadniczo pluralistyczne jest zawsze objawem rezygnacji, wyznaniem duchowej niemocy. Uważamy, że za wygraną dawać nie trzeba, a zwłaszcza, że wygranej nie trzeba się — obawiać. Zdać sobie

bowiem musimy sprawę z tego, że o ile rzeczywistość obiektywną cechuje jedność istoty, to poznanie tej istoty, poznanie, że się tak wyrazimy, intelektualne i uczuciowe a więc, innymi słowy poznanie filozoficzne, zaspokoiliby równocześnie wszystkie strony życia duchowego, nie zostawiając miejsca na uczucie niedostatku. Przeciwnie, uzyskałoby się w ten sposób pełnię życia i tym samym właśnie wykluczyłoby się nudę.

Zauważyć jednak musimy, że stanowisko krytycznego monisty może być w praktyce zbliżone do stanowiska pluralistycznego: sądzi on wprawdzie, że u podstaw rzeczywistości leży jedność zasadniczo możliwa do uchwycenia, ale nie wszędzie widzi już obecnie związki, prowadzić więc będzie pracę poznawczą z wielu stron, tak jakgdyby miał do czynienia z zasadniczo różnymi i odrębnymi częściami rzeczywistości.

Jeden jeszcze wzgląd przemawia przeciw monizmowi bezwzględnemu. Wymogi krytycznego myślenia nakazują przed osiągnięciem zupełnego poznania, które chyba dotąd nie było udziałem żadnego człowieka, ustosunkowywać się do swych bieżących poglądów, jak do przybliżeń tylko, które w każdej chwili gotowi jesteśmy poświęcić dla lepszych. Przykładem może nam być tu nauka. Przykład ten powinien zarazem dodać na otuchy, że postępując w ten sposób istotnie będziemy posuwać się naprzód. Prawie żaden bowiem porzucony pogląd naukowy nie był, z obecnego punktu widzenia, tylko pomyłką.

2. Idealizm.

Jedna z głównych linii podziału, jakie można przez filozofię przeprowadzić, granica w wielu miejscach zresztą dość zatarta i niezbyt wyraźna, dzieli ją na filozofię materialistyczną i idealistyczną. Pierwsza dopatruje się podstawo-

wego bytu w materii, druga zaś uważa duchowość za istotną substancję.

Wyraźnie materialistyczny charakter mają opisane już przez nas poglądy Talesa i Demokryta. Jest to przytem, mimo genialności ich twórców, materializm naiwny, jeżeli za objaw naiwności będziemy uważali zbyt pochopne utożsamianie rzeczywistości subiektywnej z obiektywną. Filozofowie ci bowiem przyjmują materię jako coś danego bezpośredniego, podczas gdy na podstawie rozważań, przedstawionych w poprzednim rozdziale widzimy, że takie stanowisko nie jest poprawne. Nadto w ich obrazie świata nie widać miejsca dla spraw duchowych. W ówczesnych jednak czasach uważano, zdaje się, za rzecz nie ulegającą dyskusji w swej oczywistości, a nawet nie wzbudzającą zastanowienia, że sprawy duchowe są ściśle związane z materią. Dusze naprzykład wyobrażano sobie, jako zbudowane z bardzo subtelnej materii, pokrewnej powietrzu. Pogląd ten znalazł swój wyraz w brzmieniu słowa dusza w wielu językach, nie wyłączając naszego (duch — dech) i wciąż właściwie panuje wśród szerokich mas. Zgodnie z tym Demokryt zbudował także dusze ludzkie z atomów, jednakże znacznie drobniejszych od atomów zwykłych.

Przechodząc do idealizmu, zobaczymy najpierw, jak tu się kształtuje sprawa monizmu, a przede wszystkim zwróćmy uwagę na różne stopnie konsekwencji, z jaką monizm bywa w różnych systemach przeprowadzony. Z przykładów można tu podać starożytnego filozofa greckiego, Parmenidesa (początek V. w. przed Chrystusem) i wielkiego nowoczesnego myśliciela Leibniza (przełom XVII. i XVIII. wieku), który obok filozofii czystej, uprawiał też matematykę i logikę. Jako matematyk, jest on obok Newtona, twórcą rachunku różniczkowego, jako logik zaś, należy do tych, którzy torowali drogę logice matematycznej.

Otóż Parmenides przyjął zupełną jednolitość istoty

świata, twierdząc, że istotny byt jest niezmienny, a nawet niezróżniczkowany. Wszelka zmienność jest tylko naszym złudzeniem. W szczególności wykazywali on i jego zwolennicy niemożliwość ruchu, dowodząc na przykład, że Achilles nigdy nie dogoni żółwia. Ów jednolity „Byt” posiada, według Parmenidesa, kształt kuli. Z drugiej strony istota jego jest natury duchowej. Przy ocenie tego dziwactwa pamiętać trzeba, że Parmenides żył przeszło dwa tysiące lat temu. Warto też wziąć pod uwagę, że i obecnie bywają uznawane dość powszechnie niemniejsze dziwactwa, nie racząc prawie nikogo.

W przeciwieństwie do poglądów Parmenidesa, według Leibniza u podstaw rzeczywistości leży wielość. Uważa on bowiem, że świat w istocie składa się z mnóstwa monad. Monady leibnizowskie, to istoty duchowe, odrębne i całkowicie od siebie izolowane: „monady nie mają okien”. Aby wyjaśnić niewątpliwy fakt, że monady mają jednak świadomość tego, co istnieje poza nimi (życie duchowe człowieka na przykład jest dowodem tego), przyjął Leibniz, że świadomość ta leży w ich naturze na podstawie urządzenia, które nazywał harmonią przedustawną. Dzięki niej, monady zachowują się tak, jak dobre zegary, które, choć niezależne od siebie, wskazują tą samą godzinę. Jakkolwiek system Leibniza posiada rysy pluralistyczne, to pierwiastek monistyczny występuje w nim również. Po pierwsze harmonia przedustawna łączy monady w jedną całość. Powtóre zaś leibnizowskie monady to dość ściśle odpowiednik demokrytowskich atomów. Cechuje je też daleko posunięte podobieństwo natury między sobą. Zasluguje tu jeszcze na uwagę jeden szczegół, będący typowym przykładem „spekulacji filozoficznej”. Duchową naturę monad i tym samym idealizm swego systemu uzasadnia Leibniz tym, że monady mają być istotami prostymi, niezróżniczkowanymi. Gdyby

były materialne, musiałyby być rozciągłe i tym samym byłyby przynajmniej myślowo podzielne.

Skoro już mówimy o monizmie i pluralizmie, możemy tu zrobić wzmiankę o dualizmie. Z drugiej strony pogląd ten zajmuje również pośrednie miejsce między materializmem i idealizmem, uznaje bowiem istnienie dwóch odrębnych pierwiastków: duchowego i materialnego. Stanowisko to liczy niemało zwolenników. W szczególności pogląd dualistyczny przyjęty jest w religiach chrześcijańskich. Materię jednak uważa się wówczas za coś niższego, niedoskonałego, nawet wręcz złego. Jest to więc niezbyt konsekwentny idealizm.

Zajmijmy się teraz idealizmem bardziej bezpośrednio. Przede wszystkim stwierdzić trzeba, że z dwóch, przeciwnych sobie kierunków: materializmu i idealizmu, ten drugi jest starszy, jeśli nie liczyć pierwotnego, naiwnego materializmu. Dlatego też idealizm rozpatrujemy najpierw.

Za właściwego twórcę idealizmu można uważać jednego z najwybitniejszych filozofów greckich Platona (przełom V. i IV. wieku przed Chrystusem). Według niego materia jest rezultatem upadku ducha i tworzywem postaci mniej lub więcej niedoskonałych, które są zniekształconymi odbiciami doskonałych form świata duchowego, nazwanych przez Platona ideami. Idee Platonskie to coś, jakby pojęcia posiadające byt niezależny. Sytuację człowieka, zawieszono go poniekąd między światem materii i światem idei, oddaje na przykład takie porównanie, świadczące zarazem o dużym talencie artystycznym Platona. Wyobraźmy sobie kogoś siedzącego w jaskini, zwróconego twarzą w jej głąb. Na zewnątrz, przed wejściem, poruszają się różne istoty i rzucają cienie, niewyraźnie majaczące, na ściany jaskini. Otóż jaskinia z cieniami to świat materialny, a przestrzeń przed jaskinią jest odpowiednikiem świata idei.

Dusze ludzkie, według Platona, nie są materialne, są nie-

śmiertelne, kiedyś żyły w świecie idei i kiedyś tam wróca. Wszelkie myślenie, które ma wartość prawdziwego poznania jest tylko przypominaniem sobie przez dusze tego, co widziały one przed swym pobytem na ziemi.

Bardzo się zbliża poglądami do Platona, późniejszy od niego o kilka wieków, Plotyn. Podczas jednak, gdy świat Platona zawiera wielość idei i wielość dusz, to Plotyn stoi na stanowisku jednego podstawowego niezmiennego bytu duchowego. Materię zaś identyfikuje Plotyn jeszcze silniej od Platona z niebytem i złem.

Warto tu jeszcze nawiasowo zauważyć podobieństwo, jeśli chodzi o sprawę jedności i wielości między Demokrytem, Platonem i Leibnizem z jednej strony, a Talesem, Parmenidesem i Plotynem z drugiej.

Na tym kończymy narazie listę przykładów systemów idealistycznych. Spróbujmy teraz podejść do zagadnienia światopoglądu idealistycznego od strony motywów, które spowodowały powstanie tych czy innych jego odmian. W ten sposób wnikiemy również głębiej w istotę idealizmu filozoficznego. Oto niektóre:

a) W przedhistorycznych czasach uważano, że wszystko się dzieje za sprawą mniej lub bardziej potężnych bogów, istot zasadniczo na podobieństwo człowieka zbudowanych, a więc materialno-duchowych. Wzrastająca z biegiem czasu wiedza o świecie zaczęła przemawiać coraz silniej przeciw ich istnieniu. Wobec tego dokonana się redukcja bóstw do wyłącznie duchowej natury. Takich bogów można już było zostawić, nie obrażając, przynajmniej bezpośrednio, zdrowego rozsądku. W rezultacie duchowość stała się w światopoglądzie pierwiastkiem dominującym i podstawowym.

b) W czasach starożytnych, w okresie, gdy pierwszy raz dochodziła do głosu myśl filozoficzna, fundamentalnym składnikiem ustroju była instytucja niewolnictwa. Praca fizyczna była zadaniem niewolników, człowiek wolny brzy.

dził się nią i pogardzał. Kontakt jego z materią był wskutek tego odpowiednio słabszy i mniej chętnie nawiązywany, niż na przykład u dzisiejszego pracownika technicznego, czy wogóle człowieka współczesnego. Natomiast o tyle więcej miejsca zabierała mu czysto wewnętrzna działalność duchowa i oddziaływanie na umysły innych. Ten stan rzeczy występuje również, jakkolwiek w mniejszym stopniu w okresie średniowiecznego feudalizmu, a nawet współcześnie w ustroju kapitalistycznym u klas panujących. Łatwo widać, że sprzyja on powstaniu poglądu, że duch jest wszystkim, a materia jest w gruncie rzeczy bez znaczenia.

c) Wydawać się może, że świat materii jest niedoskonały w porównaniu ze światem myśli. Zdaje się o tym świadczyć na przykład fakt, że w świecie materii nie spotykamy idealnie prostych lub kolistych linii. Względ ten miał duże znaczenie zwłaszcza dla stojących na poziomie elementarnej matematyki i geometrii starożytnych Greków. Za niedoskonałością materii przemawia również to, że gdy staramy się oddać treść duchową w materii, czy to wyrażając myśl słownie, czy tworząc dzieła sztuki plastycznej: rzeźby i obrazy, to wydaje się nam, że dzieła te są naogół gorsze od pomyślanych. Materia jest więc czynnikiem jakby hamującym wzloty ducha, sprzeciwia im się.

d) Prymitywnie ujmowana materia pozostaje w ścisłym związku szczególnie z przyjemnościami zmysłowymi. Fakt ten może ludzi, ceniących wyżej przyjemności niezmysłowe, usposabiać do materii negatywnie,

e) Świat przeżyć duchowych jest bezpośrednio związany z człowiekiem i jako taki jest dlań szczególnie ważny. Z tego względu bardziej może odpowiadać człowiekowi uznanie duchowości za coś pierwotnego, a materii za rzecz wtórną, niż stanowisko odwrotne. Pogląd taki opierać się będzie wówczas na przesłance, że przyczyna jest doskonalsza od skutku, co jednak wcale nie jest oczywiste.

f) Aby coś zostało przyjęte przez człowieka za byt istotny, musi spełniać szereg wymogów. W szczególności istotny, podstawowy byt powinien być trwały, a więc, jak się zdaje, także i niezmienny. W świecie materii jednak panuje zmienność, a nawet proces ustawicznego niszczenia. Widocznie więc istotnego bytu należy szukać gdzie indziej, a zatem w dziedzinie duchowości, gdzie przynajmniej nie podobna wykazać naocznie występowania zmienności i nietrwałości.

Podobnie wymaganie jedności zdaje się pociągać za sobą postulat niepodzielności i nieodróżniczkowania bytu podstawowego. Nie spełnia warunków tych materia, należy więc istoty rzeczy szukać w głębiach pierwiastka duchowego. Względ ten zaznacza się, jak widzieliśmy, wyraźnie u Leibniza.

g) Byłaby również bardzo pożądana trwałość istnienia człowieka. Zjawisko śmierci świadczy o tym, że ciało materialne nie jest trwałe. Wobec tego trwałość tą, nieśmiertelność, należy odnieść do niematerialnej, a więc duchowej części człowieka. Ponieważ zaś człowiek musi mieć istotny udział w prawdziwym bycie, przeto i ten ostatni musi być z natury duchowym.

Tak mniej więcej przedstawiają się motywy, które skłaniać mogą człowieka do stworzenia sobie idealistycznego poglądu na świat. Co do niektórych punktów dyskusja, zdaje się, wogóle nie jest potrzebna. Wystarczy uświadomienie ich sobie. Odpowiedź na inne będzie zawarta w naszych dalszych rozważaniach.

3. Realizm i materializm.

Przechodząc od idealizmu do materializmu, zatrzymamy się przy dwóch wybitnych myślicielach, Arystotelesie i Spinozie, którzy zajęli poniekąd stanowisko pośrednie.

Arystoteles wyszedł ze szkoły Platona, to też znać na

nim jego wpływy. Jednakże dokonał on bardzo zasadniczego kroku: rzecz można, ściągnął platońskie idee na ziemię. Według Arystotelesa bowiem pojęcia są ściśle związane z przedmiotami i zjawiskami, odgrywając rolę form duchowych, oddziaływujących na bierną materię i kształtujących ją. Arystoteles zapoczątkował prąd realistyczny, przyznający przedmiotom świata zewnętrznego byt istotny.

U należącego już do ery nowożytnej Spinozy (XVII wiek) zaznacza się bardzo wyraźnie dążność do monizmu, a w szczególności do możliwie harmonijnego przewyciężenia dualizmu ducha i materii. W tym celu stworzył Spinoza koncepcję jednego bytu podstawowego, niezmiennego, ogarniającego wszystko. Byt ten posiada nieskończenie wiele przymiotów. Z pośród nich dwa są dostępne dla nas ludzi. Są nimi myśl i rozciągłość, czyli przestrzenność. Są one pewnego rodzaju odpowiednikami materii i substancji duchowej. Ów jednoczący je byt podstawowy nazwał Spinoza „Bogiem czyli Naturą“, stając się w ten sposób jednym z czołowych przedstawicieli panteizmu.

Przy ocenie stanowiska Arystotelesa i Spinozy warto wziąć pod uwagę, że pierwszy jako uczony wszechstronny okazywał dużo zainteresowania między innymi sprawom dotyczącym przyrody, zarówno ożywionej, jak nieożywionej i posiadał oraz przekazał potomności całą bodaj wiedzę o tej dziedzinie, jaką mieli jego współcześni. Dał w ten sposób dowód, że spraw przyrodniczych, a tym samym materii, nie lekceważy, a jego filozofię można uważać za wyraz tego nastawienia.

Jeśli chodzi o Spinozę, to życie jego przypada na początek ery, w której zainteresowanie się przyrodą bardzo się wzmogło, co doprowadziło do rezultatów przejawiających się w dzisiejszym stanie nauk. Nadto on sam prowadził życie rzemieślnicze, z rzemiosła się utrzymywał, przez co jego kontakt z materią był stosunkowo ścisły.

Zestawiając tych dwóch filozofów, trzeba jeszcze powiedzieć, że, o ile Arystoteles czerpał pełnymi garściami z rzeczywistości zewnętrznej, o tyle Spinoza starał się budować swą filozofię w sposób ściśle rozumowy, możliwie zbliżony do matematycznej, ściśle biorąc, geometrycznej, postaci dowodu, wychodząc z założeń, które uważał za coś równie oczywistego, jak pewniki matematyczne. O ile zatem treść u niego miała charakter raczej materialistyczny, o tyle metodę cechuje styl wybitnie idealistyczny. Tym się tłumaczy fakt, że Spinoza wywarł duży wpływ między innymi na powstanie idealistycznej filozofii spekulatywnej, rozwijającej się głównie na terenie niemieckim, z Heglem, jako najwybitniejszym jej przedstawicielem.

Materializm pojawił się w kulturze Europy, jeśli nie liczyć starożytności, stosunkowo późno, jako prąd filozoficzny, ściśle związany z postępem nauk przyrodniczych z jednej strony, z drugiej zaś z rozwojem techniki i wystąpieniem swoistych zagadnień społecznych.

Sukcesy nauk przyrodniczych uczyniły bardzo uzasadnionym mniemanie, że wszelkie zjawiska przyrody dają się ująć ściśle w system praw i teorii, obowiązujących stale i bez wyjątku. Wobec tego nasuwa się myśl, by ogół tych zjawisk, a tym samym świat materialny uważać za całość samczą, gdzie koncepcja jakiegoś podkładu duchowego jest co najmniej zbędną.

Pewną trudność stanowi tutaj wcielenie w obręb tak ukształtowanego świata materii, organizmów żyjących. Prawdopodobnie ze względu na duże skomplikowanie ich budowy, wiele zjawisk, związanych z życiem, pozostaje dotąd poza nawiasem fizycznych i chemicznych praw i teorii, „rządzających“ materią nieożywioną. Z drugiej strony, jednak przy pomocy fizyki i chemii udało się wyjaśnić już bardzo dużo zjawisk życia, nie stwierdzono natomiast ta-

kich, które pozostawałyby w sprzeczności z osiągnięciami tych nauk.

To duże zróżniczkowanie, skomplikowanie budowy, które stanowi tak swoistą cechę istot żywych, zaczęło się również inaczej przedstawiać, odkąd zostały one naświetlone ze stanowiska teorii ewolucji, który to punkt widzenia zawdzięczamy głównie Darwinowi. Dzięki teorii tej wiemy, że gatunki istniejące obecnie nie istniały stale, tylko powstały z innych, posiadających naogół prostszą budowę organizmu. Nasuwa to przypuszczenie, że ów łańcuch gatunków sięga istot, które przynależą już wyraźnie także i do świata materii nieożywionej, mniejwięcej w podobny sposób, jak na przykład kryształy. Przypuszczenie to zostało w ostatnich czasach wzmocnione, a nawet prawie potwierdzone przez odkrycie wirusów, będących równocześnie związkami chemicznymi i gatunkami biologicznymi, gdzie cząsteczki chemiczne, liczące coprawda ogromną ilość atomów, są zarazem jednostkami żywymi.

Tego rodzaju myśli i odkrycia wypełniają przepaść, dzielącą biologię od fizyki z chemią. W ten całokształt świata materialnego zostaje wciągnięty również człowiek, i to również już przez Darwina, jako rezultat rozwoju pewnej gałęzi małp. Cały ten rozwój poglądów odbywał się przy akompaniamencie gwałtownych sprzeciwów ze strony różnych wyznań z katolicyzmem na czele, który widział, słusznie zresztą, sprzeczność między teorią ewolucji a „jedyną i ostateczną prawdą“ o powstaniu roślin, zwierząt i ludzi, zawartą w biblii. Teraz, kiedy teoria przemian gatunków została przyjęta powszechnie przez świat naukowy, kościół nie występuje już przeciwko niej i głosi pogląd, że słowa pisma świętego należy brać w przenośni. Broni tylko zdecydowanie tezy bezpośredniego stworzenia życia przez Boga i bardzo niechętnie odnosi się do koncepcji człowieka, jako wytworu ewolucji małp. Stwierdza przytem

kościół ze satysfakcją, że teoria Darwina nie obowiązuje już obecnie w nauce, a więc widocznie on miał rację, nie Darwin. Otóż z tym przedstawia się sprawa w ten sposób, że teoria ewolucji uznawana jest dzisiaj przez ogół przyrodników, jakkolwiek nie ściśle w tej postaci, jaką jej nadał pierwotnie Darwin. Zmiany nie idą przytem w kierunku potwierdzenia słów biblij. W szczególności nauka dysponuje dziś znacznie mocniejszymi dowodami na pochodzenie człowieka od małpy, niż te, którymi posługiwał się Darwin.

Idąc dalej, stwierdzić musimy, że nauka uzyskała również poważne osiągnięcia, jeśli chodzi o związki między zjawiskami fizycznymi i duchowymi. W szczególności okazało się, że w wielu wypadkach — można sądzić, że zawsze — istnieje ścisła odpowiedniość między stanami mózgu a stanami psychicznymi. Można więc, uwzględniając okoliczności wymienione poprzednio, dojść do poglądu, że materia stanowi substancję pierwotną, a zjawiska duchowe mają charakter wtórny, powstają w wyniku procesów materialnych.

Jak widzimy, rozważania oparte o nauki przyrodnicze doprowadzić mogą do światopoglądu, którego zarysy wraz z drogami dojścia podaliśmy powyżej. Światopogląd ten nosi nazwę materializmu naukowego.

Warto wiedzieć, że materializm naukowy raczej nie jest dziełem filozofów właściwych, „zawodowych“. Kształtował się on równbiegle do rozwoju nauk przyrodniczych i stanowił światopogląd, często niezbyt uświadomiony, licznych naukowców i wielu innych ludzi, mniej lub więcej interesujących się naukami przyrodniczymi. Nie został on też podjęty przez żadnego wybitnego filozofa, znajdując zwolenników tylko wśród filozofów pomniejszych, jak Büchner i inni. Interesujące jest przytem, że nawet filozofujący naukowcy, jak Ostwald i Häckel, obaj należący zresztą do

przodujących uczonych początku naszego wieku, odżegnywali się od naukowego materializmu w sposób bardzo zdecydowany, mimo że wygłaszali poglądy bardzo zbliżone do niego.

Istotnie materializmu naukowego nie można uznać za zadawalające rozwiązanie zagadnienia istoty rzeczy, mimo że, jak widzieliśmy, wiele przemawia za jego słusnością. Przede wszystkim kierunek ten nie zdaje należycie sprawy z zagadnienia życia duchowego, degradując je do sprawy ubocznej i prawie przypadkowej. Nadto materializm naukowy ustosunkowuje się do materii, jak do rzeczywistości bezpośredniej, nie zadawalnia więc wymogów krytycyzmu.

Wysiłki w kierunku wyzbycia się tego błędu doprowadziły do pozytywizmu, który poniekąd można uważać za dalszy ciąg materializmu naukowego, choćby ze względu na to, że przypisuje on bardzo duże znaczenie naukom przyrodniczym. W swojej ostrożności, czy nawet niechęci do konstruowania rzeczywistości obiektywnej posuwa się on jednak tak daleko, że świat jego robi wrażenie świata bezkrwistych mar. Przytem pozytywizm, podobnie jak naukowy materializm, nie uwypukla należycie istotności spraw duchowych.

4. Materializm krytyczny.

Naszkicowawszy problemy metafizyki, spróbujemy je teraz uzgodnić i dojść w ten sposób do światopoglądu możliwie określonego, zwartego, i pełnego zarazem.¹

Weźmy w tym celu pod uwagę znowu stosunki zachodzące między materią i życiem duchowym. Jak mówiliśmy, podstawą koncepcji materii i wiedzy o materii są doznania zmysłowe. Wiemy już, z poprzedniego rozdziału, że doznania te są z reguły najwyraźniejszymi elementami naszego życia duchowego, tak dalece, że niepodobna byłoby wykazać, że nie są one wprost jego fundamentem.

Idźmy dalej. Badanie materii sprowadza się do przemysłenia doznań zmysłowych. Rezultatem jego są przede wszystkim nauki przyrodnicze. Tu znowu stwierdzić trzeba, że choć od niedawna stosunkowo są one uprawiane, to jednak stanowią całość, całość duchową, tak rozległą i potężną, że za żadne inne duchowe dzieło człowieka nie może się z nią pod tym względem równać. Nadto harmonizują one, jak żadna inna dziedzina ducha, z matematyką i logiką, które specjalnie bywają uważane za twór wyłącznie ducha ludzkiego, niezależny od zmysłowych wrażeń. Zważywszy to wszystko, można zaryzykować paradoks, że materia jest zarazem najbardziej duchową sprawą. Wyrażając się mniej jaskrawie powiemy, że zjawiska materialne są czymś tak ważnym dla życia duchowego i wzajemne dostosowanie się do siebie tych dwu spraw jest tak duże, że na tej podstawie możemy uważać człowieka za, także i duchowo jednorodnego z materią.

Wreszcie weźmy pod uwagę, że nauki przyrodnicze doszują się w zjawiskach fizycznych prawidłowości i to z bardzo dobrym skutkiem. To pozwala nam patrzeć na przyrodę jako na niewyczerpane źródło piękna, zbliżonego swym rodzajem do piękna, kryjącego się w matematyce, na które szczególnie wrażliwy był na przykład Platon.

Tak więc materia, taka, jak się nam obecnie przedstawia, w każdym razie nie pozwala na pogardę, jaką miał dla niej Platon i wogóle filozofia idealistyczna.

W kilku poprzednich ustępach staraliśmy się uzasadnić wyższość światopoglądu monistycznego nad pluralistycznym. Stwierdzić teraz musimy, że zasada jedności podstawowego bytu przejawia się wyraźnie w materializmie. Nauki przyrodnicze, doszukując się z powodzeniem jedności w świecie, realizują, można powiedzieć, monizm materialistyczny w coraz większym stopniu. Wykrywa się coraz to nowe oddziaływania, łączące wielość zjawisk w jedną całość. Nato-

miast, patrząc ze stanowiska świata duchowego, tej jedności nie widać. Przeciwnie, stajemy wówczas wobec mnóstwa odrębnych osobowości. O tym jeszcze będziemy mówić. Narazie zaznaczymy, że właśnie materia jest czynnikiem, łączącym faktycznie poszczególne jaźnie duchowe. Materialny bowiem charakter posiada mowa i prawdopodobnie wszelkie inne sposoby porozumiewania się i oddziaływania wzajemnego. Nie jest też zapewne przypadkiem, że w obecnych przynajmniej czasach, skłonności do utworzenia możliwie zcalonego społeczeństwa idą w parze ze światopoglądem materialistycznym, z idealizmem zaś łączy się skłonność do podkreślania zasadniczej odrębności jednostki, lub przynajmniej narodu czy rasy.

Mówiliśmy dotąd o treści duchowej, którą przypisujemy materii, nawet wówczas gdy, nie jest ona przedmiotem niczyjej świadomości. Stając na stanowisku materialistycznym, przyjmując zatem, że istnieje tylko materia, musimy jednak w dalszym ciągu przyznać materii także zdolność świadomości — po prostu dlatego, by zdać sprawę z niewątpliwego faktu świadomości człowieka. Zatem zjawiska duchowe, a poznawanie w szczególności, możemy uważać za uświadamianie sobie przez materię treści materii. Zważywszy zaś, że z monistycznego punktu widzenia materia stanowi w istocie jedną całość, musimy uznać, że zjawiska duchowe są zdobywaniem sobie przez materię wiedzy o sobie samej. Jeżeli teraz przyjmniemy, że to uzyskiwanie przez materię samowiedzy jest procesem, coraz postępującym, że tak powiemy, wgląd i wszerz, to wówczas myślenie, duchowość nie będą już pianą na powierzchni oceanu zdarzeń, ale sprawą pierwszorzędnej wagi, także z obiektywnego punktu widzenia.

Zwróćmy teraz uwagę na to, że rzeczywistość zewnętrzna jest względem nas naogół jakby „obojętna“ z wyjątkiem pewnej części, a mianowicie niektórych ludzi i zwierząt,

względnie, co prawie na jedno wychodzi, że poza ludźmi i zwierzętami pierwiastek osobowości zdaje się w świecie nie występować. Fakt ten jest z jednej strony argumentem za materializmem, z drugiej zaś strony okolicznością, z którą ludziom trudno się pogodzić. Protestem przeciwko temu osamotnieniu człowieka są fantastyczne baśnie, wierzenia, zwłaszcza pierwotne, a także religie społeczeństw kulturalnych, głoszące, że wszystko, co jest na świecie, jest narzędziem w ręku opatrności. Otóż przypuszczenie o postępującym stopniowo uduchowieniu materii przewyższa tą sytuację. Podobnie na tej płaszczyźnie można szukać rozwiązania zagadnienia nieśmiertelności człowieka. Tą sprawę rozważymy później.

Spróbujmy teraz określić dokładniej nasz stosunek do filozofii idealistycznej. Przyjęliśmy wprowadzić materię za podstawową rzeczywistość obiektywną, a nie uczyniliśmy z niej jednak rzeczywistości bezpośredniej. Doszliśmy do niej, w rozważaniach tego ustępu, wychodząc z przejawów zwanych duchowymi i nadaliśmy do pewnego stopnia materii charakter koncepcji, a więc uczyniliśmy ją w pewnym tego słowa znaczeniu sprawą duchową. Z tego powodu, z punktu widzenia materializmu naiwnego, a nawet materializmu naukowego, takiego, jak przedstawiliśmy go wyżej, możnaby uważać światopogląd nasz za idealistyczny.

W tym miejscu zaznaczyć warto, że trudno sądzić, by myśliciele idealistyczni, ludzie jak inni, nieraz przy tym o wybitnej umysłowości, zupełnie inaczej myśleli, niż inni i zwłaszcza, żeby się gruntownie mylili. Naogół chodzi o większe lub mniejsze uwzględnianie wszystkich momentów, które mogą odgrywać rolę w światopoglądzie, a których w dodatku stale przybywa, chodzi, że tak powimy, o właściwe umieszczenie punktu ciężkości. Można też się spodziewać, że w miarę wyzbywania się prymitywizmu i naiwności, a zwiększania się stopnia krytycyzmu, oba te podej-

scia: materialistyczne i idealistyczne będą się coraz bardziej zbliżać do siebie.

Dobłą ilustracją tych słów, a zarazem sprawą ważną, jako taką, jest zagadnienie materii w naukach przyrodniczych, w szczególności we fizyce. Otóż we fizyce nazwa materii związana jest ściśle przede wszystkim z przedmiotami, dającymi się śledzić bezpośrednio, a więc ze zbiorami atomów, następnie z atomami i z najdrobniejszymi cząstkami, tak zwanymi elementarnymi, jak proton, neutron, elektron, poziton i kilka innych. Poza tym jednak coraz większą rolę odgrywają we fizyce fotony, które są czymś w rodzaju atomów światła i w ogóle energii promienistej, oraz tak zwane pola sił. Fizycy przytem ani jednego, ani drugiego za materię nie uważają. Z drugiej strony badania fizykalne stwierdzają, że na przykład para cząstek elementarnych, złożona z ujemnego elektronu i dodatniego pozitonu, może zniknąć, na jej zaś miejscu pojawia się foton. Zjawisko to nosi nazwę „dematerializacji“, czyli zniszczenia materii. Otóż tego rodzaju fakty są skwapliwie wykorzystywane przez przeciwników materializmu, którzy głoszą, że nawet fizyka odwraca się od materii i t. p.

Częściowo mają rację. Ale tylko o tyle, że fizyka coraz bardziej porzuca stanowisko naiwnego materializmu. Atomy i cząstki elementarne, czyli „materia fizykalna“ najbardziej stosunkowo odpowiadają materii w codziennym tego słowa znaczeniu. To jednakże nie przeszkadza nam rozszerzyć dla użytku filozoficznego pojęcia materii na **wszystko**, co posiada zdolność oddziaływania na zmysły i tym samym jest przedmiotem badań fizykalnych. Materią zatem są dla nas nie tylko atomy i cząstki elementarne, ale też fotony, jak i części czasoprzestrzeni, wolne od materii fizykalnej, a tylko wypełnione jakimś polem sił.

Fizyka współczesna zreszlą nie tylko pod tym względem wyszła poza obręb codziennego, naiwnego ujmowania rze-

czywistości. Jest ona dziedziną, w której szczególnie zaznacza się potrzeba wogóle zmiany sposobu myślenia. Droga, na którą fizyka weszła, zdaje się przy tym prowadzić do wyświe-
tlenia stosunku między zjawiskami fizycznymi i duchowymi. Te przejawy podnoszone również, jako argumenty przeciw materializmowi, naszym zdaniem świadczą o jego słuszności.

Inna rzecz, że w miarę, jak z postępem poznawczym i zjawiska duchowe będą zyskiwać na wyrazistości, może się ze względu na nie, dokonać znaczna zmiana obrazu rzeczywistości obiektywnej. Potrzeba tego zaczyna się zaznaczać już teraz, jako że, co podkreśla Bergson, nie bardzo rozumiemy, przejawy instynktu, jeszcze mniej sugestii i hypnozy, a być może, że i zjawiska janowidztwa, telepatii i telekinezji nie są tylko złudzeniem. Z tego względu, jak również dla zaznaczenia wyraźnej różnicy w stosunku do materializmu naiwnego, właściwy światopogląd powinienby, być może, nosić nazwę naturalizmu, gdyż kompleks pojęć z tym związany, może najmniej odbiega od naszego stanowiska. Z drugiej strony jednak, bardzo wiele względów przemawia również za obranym przez nas określeniem materializmu krytycznego.

Rzućmy z kolei okiem na tak ważne zagadnienie, jakim jest sprawa osobowości. Wielu myślicieli idealistycznych, kwestionując rzeczywistość materii, uznało, że realność osobowości nie ulega wątpliwości. Zaznacza się to u Kartezjusza z jego „*cogito ergo sum*“ (myślę więc jestem), wyraźnie zaś występuje u Berkeleya, według którego realny byt posiadają tylko osobowości, wszystko zaś inne istnieje, jako przedmiot myśli. Otóż jak słusznie utrzymują późniejsi pozytywiści, a w szczególności Mach, z pojęciem osobowości ma się rzecz podobnie, jak z pojęciem rzeczy, przedmiotu. Ani jedno, ani drugie nie należy do rzeczywistości bezpośredniej, tylko jest już tworem jej interpretacji, my-

śłowej przeróbki. Zgodnie z tym wiemy, że nawet bardzo ważne składniki osobowości mogą leżeć poza polem świadomości i dla tego ma sens, głoszone już przez Sokratesa, hasło: „poznaj samego siebie“. Interesujące światło rzucają na tą sprawę poglądy Freuda, jakkolwiek obracają się tylko w zakresie sfery seksualnej. Sprawa osobowości odgrywa dość dużą rolę w dość silnym współcześnie ruchu filozoficznym egzystencjonalistów. Czynią oni z osobości punkt wyjścia i sprawę najważniejszą, uważając przy tym jednak, że jądro je leży poza zasięgiem świadomości i wogóle nie da się ująć umysłem.

Naszym zdaniem nie można zaprzeczać realności osobowości i doniosłości tej sprawy, czemu daliśmy już wyraz w postulatcie istotności człowieka. Widzimy jednak, że sprawa nie jest tak prosta, jakby się mogło zdawać. W szczególności „fakt osobowości“, jakkolwiek niewątpliwy, nie jest decydującym argumentem za idealizmem a przeciw materializmowi.

Jedną ważną sprawę związaną z zagadnieniem osobowości musimy tu jeszcze poruszyć. Doszliśmy do stanowiska, że rzeczywistość obiektywna stanowi w swej istocie jedność. W następstwie tego przyjąć powinniśmy pogląd, że poczucie odrębności, naogół dość żywe w ludziach, jest pewnego rodzaju złudzeniem i powinno zanikać w miarę rozwoju duchowego. Istotnie stwierdzić trzeba, że poczucie to jest zazwyczaj słabsze u ludzi, stojących na wysokim poziomie intelektualnym i etycznym. Zagadnienie osobowości i niektóre inne, poruszone w powyższym ustępie, rozpatrzemy szerzej w rozdziale następnym.

5. Zmienność i postęp.

Dalszą sprawą, wymagającą pewnego naświetlenia jest przyjęcie przez nas podstawowego bytu, czyli, wyrażając się inaczej, podstawowej substancji. Stanowisko „substancjona-

lizmu“ jest odrzucane szczególnie przez pozytywizm, jako niedopuszczalna spekulacja. My podtrzymując je chcemy dać wyraz przekonaniu o istnieniu zwartej rzeczywistości obiektywnej, i to o cechach zbliżonych zwłaszcza do świata materii, tak jak ona bywa powszechnie rozumiana w ujęciu nawet naiwno realistycznym, a tym bardziej naukowym. Substancjonalizm odpowiada nam również dlatego, że z pojęciem substancji łączono we filozofii zawsze przekonanie o jej zasadniczej niezmienności. Ta sprawa zasługuje na dokładniejsze rozpatrzenie.

Istnieją poglądy, dopatrujące się istoty świata w zmienności, ruchu, a nawet walce. Listę ich otwiera starożytny Heraklit ze swymi powiedzeniami: „wszystko płynie“, albo: „niepodobna wejść dwa razy do tej samej rzeki“. Mniejszą lub, większą dozę zasady zmienności zawierają na przykład systemy Hegla, Marksa, pozytywistów i Bergsona, filozofa ostatniej już doby.

Według Hegla, podstawę wszystkiego stanowi proces przemian duchowych, który ma charakter myślenia pojęciowego, jest zatem procesem „dialektycznym“. Czynnikiem wywołującym te przemiany są przeciwieństwa, tkwiące potencjonalnie zawsze w pojęciach. Wszystkie są zatem wyrazem zaprzeczenia, zachodzącego w obrębie duchowości, wypełniającej cały świat. W wyniku tego powstaje coraz nowy stan rzeczy, bogatszy i poniekąd doskonalszy od poprzedniego. Heglowską metodę dialektyczną przejęli twórcy współczesnego socjalizmu Marks i Engels, jednakże doceniając znaczenie nauk przyrodniczych, techniki, a zwłaszcza wagę stosunków gospodarczych, uznali materię za podłoże zjawisk. I oni zatem uważają, że we wszystkim tkwią w istotny sposób przeciwieństwa i że wszelkie zmiany, a zatem i rozwój dokonują się przez zaprzeczanie. Na boku warto zauważyć, że ów materializm dialektyczny w każdym razie

uwzględnia duchowość w sposób bardziej istotny, niż materializm naiwny, czy materializm naukowy.

Według Bergsona, wszystko się zmienia w sposób istotny, tak dalece, że przyszłość nie mieści się w przeszłości, że ustawicznie powstają całkiem nowe elementy świata. Siłą rządzącą światem i wywołującą te przemiany jest pierwiastek życia, nieuchwytny dla rozumu. Duchowo można się zbliżyć do niego przez intuicję, którą Bergson umieszcza gdzieś na pograniczu rozumu i instynktu.

Zejdziemy teraz na chwilę z głównego toru naszych rozważań, aby zwrócić uwagę na ważną rzecz, że wiele kierunków filozoficznych dość nisko stawia rozum, dokładniej mówiąc logiczne myślenie, odmawiając mu zdolności wniknięcia w istotę sprawy i ośmielając się nawet na wejście z nim w otwarty konflikt. Tu należą naprzykład egzystencjaliści, dialektyka heglowska i marksowska i intuicjonizm Bergsona. Naszym zdaniem w stanowiskach tych przejawia się przede wszystkim, jakkolwiek z pewną przesadą pogląd, którego słuszność uznajemy, że filozofia nie pokrywa się z nauką. Jest ona czymś szerszym i obok metod naukowych powinna uwzględniać i inne. Obóz przeciwny, ściśle naukowy i rozumowy, do którego zaliczyć można filozofię oświecenia, materializm naukowy i pozytywizm, wykazuje skutek tego braku, które sprawiają, że poglądy tego smakują, jak potrawa bez soli.

Wróćmy teraz do problemu zmienności. Przede wszystkim podkreślić chcemy, że stawiając twierdzenie o zasadniczej niezmienności podstawowego bytu nie zamierzamy negować zmienności zjawiskowej, z którą ustawicznie się spotykamy, a która jest sprawą rzeczywistości bezpośredniej. Mówiąc o niezmienności zasadniczej, mamy na myśli sąd z punktu widzenia naukowego oczywiście słuszny, że świat ujmowany w czasoprzestrzeni jest czymś stałym i niezmiennym, nadto zaś chcemy dać wyraz przekonaniu, że rzeczy-

wistość obiektywna stanowi zwartą całość, także jeżeli chodzi o przekroje czasowe.

Jeżeli się tej sprawie przyjrzymy uważnie, to dojrzymy nawet coś więcej. Doszliśmy w poprzednim rozdziale do wniosku, że wielość elementów, wielość szczegółów nie tylko nie musi się przeciwstawiać jedności całości, ale może ją nawet uwydatniać i wzmacniać. Otóż ponieważ niezmiennosc zasadnicza dotyczy całości spraw, a zmienność zjawiskowa dostarcza coraz to nowych szczegółów, przeto zmienność zjawiskowa może być czynnikiem korzystnym, że tak powiemy, dla niezmienności zasadniczej.

W szczególności w tym kierunku prowadzi wniosek, wynikający z uwzględnienia okoliczności, znanej z życia codziennego i wyzyskanej zwłaszcza przez naukę. Wiemy mianowicie, że zjawiska można uważać za rezultat oddziaływania poszczególnych części, względnie „kawałków“ świata na siebie. Są one zatem z tego punktu widzenia czynnikiem spajającym świat w jedną całość. Stąd czas, odpowiednik zmienności zjawiskowej odgrywa tak ważną rolę w naukach przyrodniczych, poświęconych syntezie zjawisk.

Natomiast zmienność zjawiskowa sprawia, że poszczególne, odrębne byty nie posiadają realności metafizycznej. Jeżeli tedy nie uznamy jednego bytu podstawowego, to musimy przyjąć stanowisko Heraklita i podobnie jak on myślicy, których poglądy możnaby wyrazić krótko zdaniem, że nic nie istnieje naprawdę. W przeciwnym razie dochodzimy do sprzeczności, na przykład na drodze takiego rozumowania. Istnienie człowieka polega przede wszystkim na tym, że on wie, że istnieje. Aby wiedział, musi myśleć. Myślenie zaś jest ciągiem pewnych zmian, zachodzących przynajmniej w obrębie duchowości człowieka. Zmieniając się jednak człowiek, nie jest teraz tym samym, czym był przed chwilą. Jego sąd zatem, o swoim istnieniu, sąd, który nie może być momentalny, tylko musi trwać pewien czas, tym

samym nie może być ścisłym i słusznym. Tego rodzaju myśli, choć wyglądają dziwacznie są dość rozpowszechnione, trafiają się na przykład nierzadko w filozofującej literaturze pięknej.

Jak widzieliśmy, zmienności zjawiskowej nie można nie tylko negować, ale i lekceważyć. W szczególności warto się zastanowić nad ogólnym kierunkiem zachodzących zmian. Otóż dawniej przeważał pogląd, że świat się „psuje“, że to co jest, jest gorsze od tego, co było. W piękny sposób daje wyraz temu pogładowi starożytny poeta łaciński Owidiusz, w swoich „Przemianach“, gdzie dzieli dzieje ludzkości na najstarszy okres: złoty, potem srebrny, brązowy i najgorszy ze wszystkich, żelazny, który przeżywamy teraz. Podobnie traktują rzecz wierzenia żydowskie, przejęte przez chrześcijaństwo, umieszczające na początku życia ludzkości raj z życiem wśród szczęścia, bez cierpień. Stanowisko takie jest zapewne ściśle związane z pierwotnymi warunkami społecznymi, a mianowicie z ustrojem patriarchalnym. Tam gdzie władza absolutna automatycznie przypadała najstarszemu członkowi rodziny, zachodziła potrzeba wpajania społeczeństwu przekonania, że co starsze, to doskonalsze.

Starożytnych czasów sięga również i stale znajdowało zwolenników, jakkolwiek nielicznych mniemanie, że linia losów świata tworzy zamknięte koło, to znaczy, że co pewien czas, oczywiście bardzo długi, wraca ten stan rzeczy, jaki jest w danej chwili, wszystko zaczyna się na nowo i biegnie tak samo. W całym więc tego słowa znaczeniu nie ma nic nowego pod słońcem. Pogląd ten, którego, jak wykazał Zawirski, z punktu widzenia naukowego nie można wykluczyć, może pociągać z tego względu, że zapewnia człowiekowi pewnego rodzaju nieśmiertelność. Jednakże, jeżeli między dwoma żywotami tego samego człowieka w dwu „okresach świata“ nie ma wyraźnej łączności świadomości, to wówczas nie ma jedności duchowej i tożsamość jest iluzoryczna.

Gdyby zaś była, to człowiek musiałby posiadać dar przewidywania przyszłości, przewidywanie sprowadzałoby się bowiem do przypominania. I wówczas jednak wątplić należy, czy czułby się zadowolony — chyba, że życie układałoby się mu całkiem inaczej, niż naogół nam w naszej dobie.

Tu zauważyć warto, że nawet często zdarzająca się daleko idąca powtarzalność toku zjawisk, jest sprawą bardzo ważną i naogół korzystną dlatego właśnie, że nie jest powtarzalnością pod każdym względem, lecz obejmuje stosunkowo mały odcinek rzeczywistości.

Wyrażnie charakterystyczne dla okresu nowożytnego jest stanowisko ewolucyjne, które przyjmuje trzecią ewentualność w kierunku zmienności. Według niego świat, przynajmniej istot żywych, a w szczególności człowiek i ludzkość ustawicznie rozwija się i doskonali. Doskonalenie się przyjmują wprawdzie i inne systemy filozoficzne i religijne, na przykład platonizm czy chrześcijaństwo, rzecz w nich polega jednak tylko na odzyskiwaniu raz utraconej doskonałości. Według nich kiedyś miał miejsce upadek, i to upadek w przepaść.

Szczególnie zasłużyli się sprawie ewolucjonizmu przyrodnicy: Darwin, Lamarck i Häckel. Zwłaszcza Darwin uzyskał ze swymi poglądami ogromny rozgłos. Na stanowisku ewolucji stoi również Marks i wogóle socjalizm. Na wymienienie zasługuje jeszcze Spencer (XIX wiek), filozof, który specjalnie zajmował się rozwijaniem myśli ewolucyjnej.

W światopoglądzie, który tu przedstawiamy, stanowisko ewolucyjne zaznaczyło się już w koncepcji postępującego uduchowienia materii, a więc świata. Stanowisko nasze jest przytem w pewnym stopniu zbieżne z przyrodniczym ujmowaniem ewolucji, gdyż istoty wyżej z punktu widzenia przyrodniczego rozwinięte, odznaczają się z reguły zarazem wyższym stopniem rozwoju duchowego.

6. U granic myśli filozoficznej.

Pozwólmymy sobie teraz na śmiałość i wczmy pod uwagę stan, jaki nastąpi, gdy ewolucja dobiegnie kresu, gdy materia uzyska pełnię samowiedzy. Otóż tym samym powstanie istota, która znać będzie możliwie dokładnie myśli i wogóle doznania każdego człowieka. Ponieważ zaś będzie ona zarazem współistotna każdemu, więc stan taki oznaczać będzie zbudzenie się wszystkich do nowego życia. W stanie tym każdy będzie sobą w większym nawet stopniu, niż obecnie, choćby z tego względu, że obecnie, wskutek braków pamięci, zatracą się częściowo, w miarę zapominania łączność świadomościowa poszczególnych stadiów człowieka, oddalonych w czasie: żyjąc, ustawicznie umieramy. Warto zauważyć, że istota stojąca u kresu ewolucji świata będzie również posiadać wiele z tych właściwości, które obecnie religie przypisują Bogu. W każdym razie już teraz widać dwie wspólne cechy: wszechwiedzę i wszędzieobecność. Dotychczas Bóg był umieszczany na początku świata, co można uważać za objaw pierwotnego, przeciwnego ewolucjonizmowi nastawienia, o którym już była mowa. Toteż teologia, zgodnie z tym nastawieniem, przyjmuje, jako oczywiste twierdzenie, że przyczyna jest doskonalsza od skutku i posługuje się nim w jednym z „dowodów“ na istnienie Boga.

Przeciw aktualnemu istnieniu Boga przemawia naszym zdaniem, przede wszystkim to, że gdyby istniał, powinienby on naprawdę obejmować wszystko, jako istota najdoskonalsza. Powinnibyśmy zatem czuć wyraźnie, że jesteśmy jego częścią, jeśli nie Bogiem w pełni, a tak nie jest. Następnie koncepcji żydowsko chrześcijańskiego Boga-stwórcy sprzeciwia się postulat istotności człowieka, jako że przeznacza nam ona w gruncie rzeczy rolę conajwyżej grzecznych dzieci.

Rozważymy jeszcze pokrótce dość rozpowszechniony pogląd, iż przypisywanie Bogu osobowości świadczy o naiw-

nym antropomorfiźmie. Jest to Bóg, stworzony na podobieństwo człowieka. Należy zatem wierzyć w Boga nieosobowego. Naszym zdaniem, Bóg nieosobowy, jest już tylko pustym dźwiękiem. Osobowość bowiem uważamy za jednoznaczną z jednością świadomej duchowości, a tą chyba musimy przyznać istocie najdoskonalszej. Nie znaczy to oczywiście, byśmy nie dostrzegali w postaciach Boga, stwarzanych przez dotychczasowe religie rysów wręcz ujemnych, które mogły nie razić tylko w odległych, barbarzyńskich czasach.

Czy przemiana świata w jedną myślącą istotę dokona się kiedyś w zupełności, czy też pozostanie celem, do którego można się zbliżać, lecz niepodobna go osiągnąć? Rozsądek, a raczej ostrożność przemawiałyby za tym drugim przypuszczeniem. Jednakże, czy można wykluczyć pierwszą ewentualność, skoro bywamy świadkami zmian tak nagłych i zdecydowanych, jak śmierć, lub choćby osiągnięcie celu przez strzałę. Zresztą na dokładną odpowiedź o tyle nie warto się silić, że zagadnienie to jest ściśle związane z kwestią czasu, a poglądy na czas uległy obecnie dużym zmianom dzięki teorii względności. Osiągnięcia teorii zostały przylem w zbyt małym stopniu wcielone w całokształt myśli ludzkiej, byśmy mogli rozpatrywać naszą sprawę z tego punktu widzenia.

Wogóle należy się liczyć, zwłaszcza w dziedzinie światopoglądowej z tym, że pojęcia ulegają zmianom, przez co słowa nabierają coraz to nowych znaczeń. Wskutek tego wypowiedzi zdecydowane, roszczące sobie pretensje do prawdy bezwzględnej i dokładnej, już tym samym budzić muszą poważne wątpliwości: nie stoją na poziomie myśli współczesnej. Pod tym względem musimy przyznać dużo słuszności zwolennikom zmienności zasadniczej. Już w poprzednim rozdziale pokazaliśmy na przykładzie pewników geometrycznych, jakie bywają losy twierdzeń „oczywistych“ i „absolutnie pewnych“.

Inny ciekawy i pouczający wypadek, ilustrujący to zagadnienie, związany przytem z filozofią, przedstawia się następująco. Kant w głównym swoim dziele: „Krytyka czystego rozumu“ wyraził zapatrywanie, że jest możliwą rzeczą położyć trwałe i niewzruszalne podstawy pod tą czy inną dziedzinę myśli ludzkiej. Miał przy tym na myśli przede-wszystkim własne dzieło, które uważał za fundamentalne dla filozofii. W uzasadnieniu tego poglądu stwierdził on, że praca taka została wykonana naprzykład w zakresie chemii przez Stahla. Otóż to się nie bardzo udało. Teoria flogistonu Stahla, bardzo w swoim czasie rozpowszechniona, należy do tych rzadkich teorii naukowych, które nie tylko uznano za błędne, ale nawet wpływ ich oceniono jako szkodliwy. Należy więc przyjąć stanowisko, że wszelkie osiągnięcia myśli ludzkiej stanowią pewnego rodzaju prowizorium.

Kończąc ten rozdział poświęcony metafizyce, czyli ogólnej charakterystyce rzeczywistości obiektywnej, streścimy krótko rezultaty, do których doszliśmy w nim. Takie zestawienie tez światopoglądowych uważamy za potrzebne, mimo, że zachodzi szczególne niebezpieczeństwo nieporozumień co do znaczenia użytych słów. Podkreślić więc musimy, że streszczenie to należy brać łącznie z całością naszych rozważań. Ograniczymy się do samych twierdzeń, które przedstawiają się następująco.

Rzeczywistość obiektywna jest jednością, innymi słowy istnieje jeden byt, czyli substancja podstawowa. Ów byt podstawowy jest materią, jako że najwłaściwiej jest ujmować go jako przedmiot nauk przyrodniczych, przez co zwykłe znaczenie słowa materia ulega odpowiedniemu wysubtelnieniu. W każdym razie materia, jak wogóle rzeczywistość obiektywna, nie jest czymś danym bezpośrednio, tylko dochodzi się do niej drogą myślowego przetworzenia danych, głównie zmysłowych. Jeżeli chodzi o stosunek materii do duchowości, to trzeba przedewszystkiem przypisać materii

treść duchową. Posiada ona również zdolność świadomości, która jest ostatecznie świadomością własnej treści. Zachodzi stale proces ewolucji, czyli doskonalenia się, który sprowadza się do uzyskiwania przez materię coraz wyższego stopnia samowiedzy. Osiągnięcie celu ewolucji, a więc pełna samowiedza oznaczać będzie powstanie istoty doskonałej. Człowiek, jako składnik rzeczywistości, bierze udział w tej ewolucji i dzięki niej uzyskuje trwały byt duchowy.

ROZDZIAŁ III.

CZŁOWIEK.

1. Pragmatyzm.

Omówiwszy ogólnie sprawę światopoglądu, przystępujemy obecnie do bliższego rozpatrzenia sprawy szczególnie nas obchodzącej: zagadnienia człowieka. Wiele z pośród zagadnień, które będą tematem naszych rozważań, poruszyliśmy już w rozdziałach poprzednich. Obecnie jednak trzeba je będzie omówić szerzej. Będą również tematy, które przynależą do metafizyki, lub teorii poznania, a jeszcze omawiane przez nas nie były. Także i pod tym względem dalsze nasze rozważania będą uzupełnieniem poprzednich. Rozdział niniejszy poświęcony będzie filozoficznej charakterystyce człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia działania.

Sprawa działania jest tak ważna, że zrozumiałe jest istnienie kierunku filozoficznego, który robi z niej sprawę centralną. Jest nim, jak wspomnieliśmy w rozdziale wstępnym, pragmatyzm. Twórcą tego kierunku był Peirce, dalszymi najwybitniejszymi przedstawicielami James i współczesny Dewey. Działalność Jamesa zyskała przytem bardzo szeroki rozgłos. Wszyscy ci trzej pragmatyści są Amerykanami.

Według pragmatyzmu właściwe znaczenie poglądów i wo-

góle myśli przejawia się wyłącznie w działaniu. O ile więc dana myśl nie wpływa na działanie, to poprostu nie ma sensu. Stanowisko pragmatystyczne prowadzi do swoistego kryterium prawdy. Prawdą dla pragmatysty jest to, co się okazuje korzystnym w działaniu. Jak więc widzimy, pragmatyzm tworzy własną teorię poznania.

Jeśli chodzi o ustosunkowanie się do pragmatyzmu, musimy, przedewszystkiem stwierdzić, że kierunek ten, czyniąc z działania sprawę podstawową, jest właściwie równoznaczny ze stanowiskiem, że działanie jest czymś posiadającym największą, a nawet jedynie istotną wartość. Działanie zatem byłoby celem samo dla siebie. Stanowisko to jednak nie bardzo się zgadza z powszechnym poglądem na działanie. Naogół bowiem uważa się działanie za środek do celu i według celu, względnie skutków się je ocenia. W wielu wypadkach celem tym jest nawet, że się tak wyrazimy, zmniejszenie działania, a mianowicie zaoszczędzenie sobie i innym wysiłków na przyszłość. Było to myślą przewodnią wielu cennych wynalazków i ulepszeń technicznych. Tu szczególnie jaskrawo występuje sprzeczność między rzeczywistością nawet praktyczną, a pragmatyzmem, przynajmniej w powyższej interpretacji. Przed taką interpretacją jednak pragmatyści się bronią, mimo, że jest ona, naszym zdaniem, logicznie poprawną. Utrzymują, że nie chodzi im o działanie dla działania, tylko o działanie korzystne dla życia. Wydaje się przytem, że chodzi im głównie o materialne potrzeby życiowe.

Tak wynikałoby na przykład z definicji inteligencji, podanej przez Jamesa. Inteligencja mianowicie jest według niego zdolnością dawania sobie rady w życiu. Takie stanowisko odsądzałoby od inteligencji wielu wybitnych; a nawet genialnych myślicieli i uczonych. Natomiast utożsamia ono wyraźnie inteligencję z życiowym sprytem.

Toteż nic dziwnego, że na przykład Russell, uważając pragmatyzm poprostu za gloryfikację życia praktycznego, w zwy-

kłym tego słowa znaczeniu, potępił go, jako wyraz amerykańskiego merkantyizmu, to znaczy kupieckiego nastawienia. Jednakże sądem, że pragmatyzm stawia najwyżej działanie użytkowe, „praktyczne“, czują się pragmatyści, jak Dewey również dotknięci, przeciwstawiając mu pogląd pierwszego pragmatysty Peirce, który powiedział, że celem działania powinno być wcielanie w życie zasad ogólnych.

Ujmując sprawę głębiej stwierdzić trzeba przedewszystkim, że pragmatyzm zwraca uwagę na ważną sprawę, a mianowicie podkreśla, że w każdym przeżyciu duchowym można się dopatrzeć działania. Istotnie, działanie można określić jako szereg zmian, których źródłem jest, przynajmniej w pewnym stopniu, jakaś osoba. Jeżeli zmianami tymi objęte jest wyraźnie otoczenie zewnętrzne, to mamy wówczas działanie w zwykłym tego słowa znaczeniu. Według naszego określenia jednak będzie zachodzić działanie, co prawda specjalnego rodzaju, także w wypadkach „czystego myślenia“ lub „biernych“ doznań zmysłowych, jakkolwiek zazwyczaj spraw tych za działanie się nie uważa. Chodzi tu mniej więcej o to, na co już poprzednio zwróciliśmy uwagę, podkreślając „ruchowy“ charakter myślenia.

Już samo myślenie zatem można uważać za działanie. Nadto bardzo często występuje ono jako składnik działania w zwykłym tego słowa znaczeniu. I w jednym i w drugim wypadku, przy takim ujęciu rzeczy, tworom myślowym takim, jak pojęcia, wyobrażenia, trzeba przypisać rolę przyrządów, instrumentów, którymi się w działaniu posługujemy. Stąd odmiana pragmatyzmu, reprezentowana przez Deweya przybrała nazwę instrumentalizmu.

Stanowisko instrumentalistyczne jest, naszym zdaniem, zasadniczo słuszne. W szczególności wynika z niego jasno prawda, która dopiero we współczesnym nauczaniu znajduje pełne uznanie, że znajomość pojęć nie ogranicza się do znajomości definicji, ale przedewszystkiem objawia się w umie-

jętności ich zastosowania. Innymi słowy najlepiej poznajemy pojęcia używając ich. O ile przytem celem myślenia jest poznanie pojęć, a tak mniej więcej rzecz się przedstawia zwłaszcza w nauce i filozofii, to zachodzi wówczas osobliwy wypadek stosowania narzędzi celem ich udoskonalenia.

Faktem jest jednak, że do tego instrumentalistycznego stanowiska dochodzi instrumentalizm dopiero w dalszym ciągu, przez analogię do zwykłego działania. Za punkt wyjścia zaś pragmatyzmu można uważać działanie praktyczne, w codziennym tego słowa znaczeniu i na nim spoczywa mimo wszystko punkt ciężkości. Wspomnieliśmy już, że stoi to w związku ze swoistym charakterem życia amerykańskiego i stanowi, w dużej mierze słusznie, przedmiot ostrej krytyki. Stąd płynie lekceważenie przez pragmatyzm kontemplacji, marzenia, myśli spekulatywnej i tym podobnych spraw, którym nie można odmówić wartości. Z drugiej strony jednak pragmatyzm pierwszy, obok marksizmu, podkreśla znaczenie praktycznej strony życia, nadto zaś zwraca w większym stopniu, niż inne kierunki, uwagę na znaczenie eksperymentu, doświadczenia. Z tego względu można uważać pragmatyzm za kierunek potrzebny dla równowagi ogólnego bilansu filozofii.

Uznajemy również, jak już zaznaczyliśmy, wartość instrumentalizmu dla teorii poznania, jednakże nie sądzimy, by mógł on być, jak chcą jego przedstawiciele, wystarczającą jej podstawą i jedynym właściwym punktem widzenia. Zgodzić się trzeba wreszcie z pragmatyzmem, że rozważając jakiś pogląd, należy prześledzić jego praktyczne konsekwencje, a więc w szczególności zwrócić uwagę na postępowanie zwolenników tego poglądu. Uważamy jednak, że poglądy i nastawienia badać można i należy także i w innych kierunkach, jak na przykład ze względu na ich logiczną zwarłość.

Spróbujmy teraz przeprowadzić krótkie porównanie między pragmatyzmem a pozytywizmem. Podobieństwa są duże,

Zarówno w jednym, jak i w drugim kierunku podstawową rolę odgrywa rzeczywistość wrażeniowa, a więc mówiąc językiem codziennym, świat zjawisk materialnych. Stąd zarówno pozytywizm, jak pragmatyzm, przyznaje duże znaczenie naukom przyrodniczym. Widać dalej, że i w pragmatyzmie zaznacza się zrozumienie dla zasad ogólnych, a więc prawidłowości, chociaż w mniejszym stopniu, niż w pozytywizmie, który robi z tego sprawę naczelną. Jeśli chodzi o różnice, to podnieść trzeba, że pragmatyzm, kładąc tak silny nacisk na zagadnienie działania, uwzględnia poniekąd, jak to później zobaczymy dokładniej, potrzebę zaspokojenia całokształtu potrzeb życia duchowego, przez co w większym stopniu zgadza się z wymogami filozoficznego stanowiska, niż zanadto „naukowy“ pozytywizm. To też, o ile pozytywizm ustosunkowuje się negatywnie do metafizyki, to pragmatyzm tylko niechętnie. Natomiast pozytywizmowi przyznać trzeba, że jest on doktryną znacznie bardziej zwartą i określoną, niż pragmatyzm, który, jak widzieliśmy, zawiera możliwości wielu nieporozumień.

W ostatnich rozważaniach poruszyliśmy bardzo ważne zagadnienie eksperymentu, czyli doświadczenia. Zaznaczyć tu trzeba, że rozróżniamy dwa rodzaje badania rzeczywistości zewnętrznej: obserwację i doświadczenie czyli eksperyment. Doświadczenie różni się od obserwacji tym, że wykonując je wpływamy w sposób świadomy i określony na zjawiska, które są przedmiotem naszego badania, zjawiska te zatem niejako wywołujemy. Fakt naprzykład, że wodór łączy się z tlenem na wodę stwierdzić można doświadczalnie, mieszając gazowy tlen z gazowym wodorem i, po zapaleniu mieszaniny iskrą elektryczną, przekonując się, że na ścianach naczynia osiadają kropelki wody.

Z drugiej strony, uprawiając naprzykład astronomię, ustalamy położenie gwiazd, skupiając promienie światła za pomocą lunety. I tutaj zatem również wpływamy na zjawiska,

tylko, że są to zjawiska, że się tak wyrazimy, pośredniczące, nie zaś te, o które nam ostatecznie chodzi. Tego rodzaju badania zaliczają się już do obserwacji. Obserwacją będzie już również śledzenie gwiazd okiem nie uzbrojonym w lunetę.

Łatwo widać, że granica między doświadczeniem i obserwacją jest dość zatarta. Zaznaczyć jednak trzeba, że różnica między typową obserwacją a typowym doświadczeniem jest bardzo duża.

Metodę doświadczalną zaczęto stosować w szerokim zakresie dopiero w okresie nowożytnym, przyczem upowszechnienie jej stanowi nadzwyczaj doniosły krok naprzód, któremu w bardzo dużym stopniu zawdzięczamy wspaniałe rozwój nauk przyrodniczych. Przedmiotem doświadczenia mogą być zresztą nietylko zjawiska przyrodnicze, lecz również psychologiczne, społeczne i inne. Poza dziedziną przyrodniczą jednak, eksperyment znalazł dotąd stosunkowo małe zastosowanie.

Z filozoficznego punktu widzenia eksperymentalizm jest stosowaniem rzeczywistości zewnętrznej, jako narzędzia myśli badawczej. Ma on dla rozwoju ludzkości równie doniosłe znaczenie, jak pojawienie się celowych ruchów ciała u małego dziecka. Z drugiej strony, przy stosowaniu metod doświadczalnych zaznacza się szczególnie wyraźnie fakt, że poznawanie jest rodzajem działania, co stwarza wspomniany już przez nas ścisły związek między eksperymentalizmem a nastawieniem pragmatystycznym. Zaznaczyć jeszcze trzeba, że słowa doświadczenie używa się również w znaczeniu szerszym, obejmującym zarówno obserwację, jak eksperyment. Bardzo często stosuje się w tym znaczeniu także słowo empiryzm. Badanie empiryczne zatem to badanie rzeczywistości zewnętrznej, zapomocą danych wrażeńiowych. Pierwszym filozofem, który dobitnie podkreślał doniosłość metod empirycznych był angielski filozof i mąż stanu Franciszek Ba-

con (przełom XVI i XVII wieku), zwalczający spekulacyjną filozofię średniowiecznej scholastyki. Współczesny mu Galileusz wprowadzał metody empiryczne w życie, kładąc fundamenty pod nauki przyrodnicze, a zwłaszcza fizykę. Zdecydowanie empiryczny charakter ma oczywiście pozytywizm.

2. Zagadnienie woli. Determinizm psychologiczny.

*Rozważmy teraz zagadnienie działania ze stanowiska rzeczywistości doznaniowej. Powszechnie przyjmuje się, że właściwym źródłem czynów ludzkich jest wola, składnik duchowości ludzkiej, odrębny od rozumu i uczucia. Te trzy władze: rozum, wola i uczucie wyczerpują już bez reszty treść ducha ludzkiego. Taki jest pogląd ogółu, podzielany przez wielu psychologów i filozofów. Wobec tego można zrobić nam zarzut, że dopuściliśmy się zbyt wielkiego zaniedbania, nieuwzględniając zagadnienia woli w rozdziale pierwszym, poświęconym charakterystyce życia duchowego człowieka. Postąpiliśmy tak, ponieważ w zagadnieniu postępowania zbyt dużą rolę odgrywa sprawa rzeczywistości obiektywnej, by można było omawiać je szerzej ze stanowiska rzeczywistości możliwie wyłącznie bezpośredniej. Nadto, jak zobaczymy, sprawa woli leży na innej płaszczyźnie, niż sprawa rozumu i uczucia.

Zapewne nie spotkamy się ze sprzeciwem, jeśli powiemy, że działanie można ująć, jako rezultat chęci i przeszkód. Przeszkody z kolei można podzielić na obawy i przeszkody inne, które można nazwać przeszkodami aktualnymi, odnosząc się bowiem do teraźniejszości, podczas gdy obawy dotyczą przyszłości. Przeszkody aktualne zaznaczają się na przykład w wypadku, gdy ktoś chce podnieść rękę, a nie może, gdyż ma ją obciążoną kilkudziesięciu kilogramami. Mogą one jednak być także natury raczej wewnętrznej, duchowej, wówczas na przykład, gdy ktoś chce rozwiązać jakiś problem teoretyczny, a nie może, bo głowę ma zbyt zajęłą codzien-

nymi troskami, albo też zagadnienie jest z innych powodów zbyt trudnym dla niego.

Stwierdzić dalej trzeba, że jako człon pośredni między chęcią i działaniem występuje zamiar względnie postanowienie. Zamiar i postanowienie można określić jako przewidywanie zgodne z chęciami w tym stopniu, w jakim da się pogodzić chęci z obawami i przeszkodami aktualnymi. Różnią się one przytym między sobą stopniem prawdopodobieństwa, jaki naszym przewidywaniom przypisujemy. Jednakże to określenie zamiaru i postanowienia nie jest jeszcze wystarczające. Jeśli na przykład chcę, aby jutro padał deszcz i przewiduję, że będzie padał, to nie można tego przeżycia duchowego nazwać zamiarem, czy postanowieniem. Nasze określenie zamiaru musimy więc uzupełnić warunkiem, że jeśli chodzi o świat zewnętrzny, to istotną rolę w przewidywanym zjawisku odgrywać muszą ruchy naszego ciała. Innymi słowy zamiar i postanowienie można określić, jako przewidywanie odnoszące się do naszego postępowania.

Jak teraz przedstawia się rola woli w postępowaniu? Analiza powyższa nie nasuwa określonej odpowiedzi na to pytanie, lub raczej nie zostawia poprostu miejsca na udział woli. Nasuwa się wobec tego przypuszczenie, że pojęcie woli jest pojęciem niedokładnym i sumarycznym, odnoszącym się do postępowania wogóle, w szczególności zaś do chęci. To stanowisko też przyjmiemy, przynajmniej na razie.

Dotychczasowe rozważania uprawniają do wniosku, który zresztą i bezpośrednio jest dość oczywisty, że nasze postępowanie, o ile zależy naprawdę od nas, to zależy od naszych chęci. Chęć łączy się zawsze z jakimś wyobrażeniem, ewentualnie także z wrażeniami. Ten ostatni wypadek może zachodzić wówczas, gdy chęć odnosi się do teraźniejszości. Naogół używamy słowa chęć w odniesieniu do spraw, które mogą się stać. Jednakże nieraz możemy powiedzieć ze sensem, że chcemy tego, co jest. Dane wyobrażenie wzbudza

w nas wtedy chęć, gdy wiąże się z uczuciem przyjemności, przyczym chodzi tu o przyjemność w znaczeniu szerszym. Dochodzimy więc do wniosku, że chęć można sprowadzić do myśli i wrażeń z jednej strony, i uczuć z drugiej. To samo można powiedzieć o obawach i przeszkodach aktualnych, a więc także o postępowaniu wogóle, tym samym zaś i o woli. Zauważmy tutaj, że rezultat ten stanowi dalsze uzasadnienie tego, że w omawianiu życia duchowego ograniczyliśmy się do wrażeń, myśli i uczuć, z pominięciem woli. Zastrzec się tu jednak musimy, że stanowisko to nie oznacza, byśmy uważali wolę za pojęcie niepotrzebne i pozbawione sensu.

Weźmy teraz pod uwagę następujące zagadnienie. Myśli, wyobrażenia i wrażenia człowieka zależą od jego natury i od warunków zewnętrznych. Podobnie rzecz się ma z jego uczuciami, a więc z tym, czy dane doznanie sprawia mu przyjemność, czy przykrość i jak wielką. Ponieważ zaś postępowanie zależy od myśli i uczuć, więc można sądzić, że człowiek musi postępować tak, jak postępuje, nie może postępować inaczej. Sprawa za tym wygląda tak, jakby twierdzenie o zasadniczej wolności postępowania człowieka, o wolności woli, nie było słuszne. Zagadnienie to jest na tyle ważne, że zasługuje na bliższe rozważanie.

Przede wszystkim stwierdzić trzeba, że wówczas uważamy, iż dane zjawisko jest zależne od jakichś innych wcześniejszych, gdy da się ono zasadniczo przewidzieć na podstawie ich znajomości. Otóż można teraz przyjąć, że to, jak nasza duchowość będzie się przedstawiać za chwilę, zależy od jej stanu obecnego i ewentualnie od zjawisk zewnętrznych, które zajdą w międzyczasie. Na poparcie tego poglądu można przede wszystkim przytoczyć fakt, że nawet przy ograniczonej znajomości charakteru poszczególnych ludzi, często udaje się przewidzieć ich przeżycia duchowe i postępowanie. Możemy to zrobić oczywiście tym lepiej, im bardziej znamy psychikę danego człowieka i zewnętrzne oko-

liczności. Podstaw do takich przewidywań dostarcza zwłaszcza psychologia. Istnieje nawet kierunek psychologii, rozpowszechniony w Ameryce, zwany behawioryzmem, który stara się i to często z dobrym skutkiem, przewidywać postępowanie człowieka i zwierząt bez wnikania w ich przeżycia duchowe, a więc na podstawie obserwacji tylko zewnętrznych zjawisk.

Skoro „człowiek za chwilę“ ze swoim postępowaniem, zależy od tego, jakim jest obecnie i od okoliczności zewnętrznych, to logiczne rozumowanie z uwzględnieniem faktu, że człowiek jest istotą mającą początek w czasie, prowadzi do wniosku, że psychika człowieka i jego postępowanie są całkowicie określone przez warunki zewnętrzne, względnie co najwyżej jeszcze przez początkowy stan duchowości człowieka. Ten ostatni pogląd jest reprezentowany przez Kalwina, który przyjął, że dusza ludzka jest od początku predestynowana do złego lub do dobrego i w zależności od tego przeznaczona na potępienie lub zbawienie.

Można jednak iść dalej i przyjąć, że wszystko jest określone, wyznaczone przez stan rzeczy istniejący w pewnej chwili, a więc także przez stan rzeczy istniejący w najodleglejszej przeszłości, oraz przez niezmiennie prawa rządzące zjawiskami. Taki pogląd nosi nazwę determinizmu. Nazwa ta pochodzi z języka łacińskiego, gdzie determinatio znaczy określenie, wyznaczenie. Łatwo widać, że determinizm pokrywa się w zasadzie z przyjętym już przez nas poglądem, o zasadniczej niezmienności rzeczywistości obiektywnej.

Stanowisko przeciwne do determinizmu, nazywa się indeterminizmem. Indeterminiści chcą przynajmniej pewne zjawiska wyłączyć z pod zasady determinacji, przyjmują więc, że nie zależą one w sposób ścisły od przeszłości. Zjawiskami tymi mają być zjawiska czysto duchowe, a w szczególności akty woli. W ten sposób indeterminizm zdaje się w pełni uwzględniać wolność woli, podczas gdy determinizm,

na pierwszy rzut oka przynajmniej, ją wyklucza. Za indeterminizmem przemawia poza tym to, co przemawia za zmiennością zasadniczą. Z jego punktu widzenia mianowicie powstaje ciągle coś nowego, i to „naprawdę” nowego. Stanowisko indeterministyczne jest wobec tego szczególnie pociągające dla tych, dla których szczególny urok ma nowość, a zwłaszcza dla tych, którzy ze względu na swoją obecną sytuację, pragną jakichś daleko idących zmian. Częściową obronę stanowiska niezmienności zasadniczej przeciw stanowisku zasadniczej zmienności, a tym samym determinizmu przeciw indeterminizmowi, przeprowadziliśmy już w poprzednim rozdziale. Obecnie płaszczyzna dyskusji rozszerzyła się o zagadnienie działania i woli.

3. Determinizm w naukach przyrodniczych.

Zobaczmy teraz, jak się przedstawia obchodząca nas sprawa ze stanowiska materii. Przyjąć można, i taki jest istotnie punkt wyjścia nauk przyrodniczych, że zjawiskami materialnymi rządzą ściśle prawa. Wzajemne oddziaływanie, wiąże przy tym zjawiska te w jedną całość i wobec tego w świecie materialnym obowiązuje determinizm. Do świata tego należą jednak w każdym razie ruchy naszego ciała, a więc w rezultacie działanie, które z drugiej strony zdaje się zależeć od naszej woli i to przede wszystkim od niej. Światopogląd materialistyczny prowadzi jeszcze dalej. Według niego bowiem, wszystkie zjawiska duchowe zależą w sposób ściśle określony od zjawisk fizycznych. O ile za tym w stosunku do pierwszych obowiązuje determinizm, to i duchowość ze wszystkimi jej objawami, a więc także z aktami woli musi być determinowana.

Takiś mniej więcej stanowisko zajął, jako jeden z pierwszych filozofów, uczeń Bacona, Hobbes. Hołdował on wogóle światopoglądowi materialistycznemu, jakkolwiek niezbyt konsekwentnemu.

Zauważyć teraz musimy, że determinizm przyrodniczy został postawiony w ostatnich dziesiątkach lat pod znakiem zapytania, albo przynajmniej wobec poważnych trudności. Zastrzeżenia dotyczące determinizmu zrodziły się przy tym w obozie fizyków. Sprawa, o którą tu chodzi, wygląda w bardzo ogólnym zarysie następująco. Aby poznać świat materialny, trzeba wkraczać w zjawiska, przeprowadzając pewne doświadczenia, a w szczególności dokonując pomiarów wielkości fizycznych. Pomiar jednak wywołuje z reguły pewne zakłócenie przebiegu zjawisk i już przez to nie możemy ich zbadać całkiem dokładnie. Te zakłócenia bywają zresztą bardzo małe i według stanowiska fizyki dawniejszej, tak zwanej klasycznej, dają się zasadniczo zmniejszyć dowolnie, a za tym ostatecznie wyeliminować.

Szereg faktów jednak, związanych ze zjawiskami, zachodzącymi w bardzo małej skali, a więc na przykład odbywającymi się w obrębie jednego lub kilku atomów, skłoniły fizyków do twierdzenia, że zakłócającego wpływu obserwacji fizycznych nie można zmniejszyć poniżej pewnych granic i dlatego także dokładność pomiarów fizycznych jest zasadniczo ograniczona. Mianowicie jeśli wielkości fizyczne ułożymy w odpowiedni sposób w pary, to im dokładniej wyznaczy się jedną wielkość, tym mniejszą dokładność można osiągnąć w ustaleniu drugiej wielkości sprzężonej z tątą, a więc przynależnej do tej samej pary. Im dokładniej za tym oznaczy się na przykład szybkość elektronu, tym mniej określony wynik da pomiar jego położenia i na odwrót. Zasadniczo jest nawet możliwe dokładne oznaczenie szybkości danej cząstki materialnej, wówczas jednak zupełnie nie możnaby podać miejsca, gdzie się ona znajduje. W ten sposób w zarysie przedstawia się koncepcja, która sformułowana dokładniej i ujęta w matematyczną formę nosi nazwę relacji nieoznaczoności.

Warto tu zwrócić uwagę na paradoksalny fakt, że wła-

śnie zasada nieoznaczoności otwiera możliwości oznaczenia pewnych interesujących fizyka wielkości. Przy jej zastosowaniu obliczono na przykład przeciętny czas, przez jaki trwa wypromieniowanie energii świetlnej przez pojedynczy atom (około jedna stumilionowa sekundy). Większe jednak zainteresowanie wzbudza negatywna strona zasady nieoznaczoności. W szczególności skorzystali z niej skwapliwie indeterminiści, widząc w niej poważny argument, przemawiający za ich poglądami.

Widzieliśmy, że według zasady nieoznaczoności nie jest możliwe dokładne oznaczenie, zdeterminowanie wielkości, charakteryzujących świat materialny. Według niej wygląda za tym tak, jakby w świecie tym istniały dziedziny, o których nie możemy nic wiedzieć, a tym samym nie możemy również zastosować żadnych praw. Można dalej sądzić, że zjawiska w tym zakresie przebiegają zupełnie swobodnie, „dowolnie“. Przypuśćmy na przykład, że osiągnęliśmy największe możliwe granice dokładności i stwierdzamy, że jakiś elektron zboczył z dotychczasowego kierunku, o kąt zawarty między stopniem pięćdziesiątym a pięćdziesiątym i jedną minutą. Wydaje się oczywistym, że w tych granicach zboczy on pod jakimś określonym kątem, np. pięćdziesiąt stopni i trzy sek., przy czym kąt ten nie będzie zależał od żadnych, dających się ująć, czynników, będzie niemożliwym do przewidzenia, a więc nie zdeterminowanym. Idąc dalej w tym kierunku, można przypuścić, że wybór kierunku w tych ramach dokonuje się na skutek aktu woli elektronu. W ten sposób we wszystkich wogóle zjawiskach występowałby częściowy indeterminizm, pod którym można się dalej dopatrzeć w pewnym zakresie nieskrępowanej i od niczego niezależnej woli.

Zaznaczyć teraz trzeba, że chociaż zasada nieoznaczoności obowiązuje, jak się przyjmuje, we wszystkich wypadkach, to odgrywa ona tym większą rolę, im mniejsze ciała —

im mniejsze rozmiary, masy i energie wchodzą w grę. Stąd też wyłoniła się ona wówczas dopiero, gdy zaczęto badać, jak wspomnieliśmy, zjawiska dotyczące poszczególnych atomów i cząstek jeszcze mniejszych, na przykład elektronów. W takich zjawiskach, jak płynięcie rzeki, spadanie kamienia, palenie się obserwujemy przeciętne zachowanie się dużych ilości atomów. Wskutek tego zachowanie się poszczególnych atomów nie ma tu dużego znaczenia.

Inaczej przedstawia się sprawa zjawisk, związanych z życiem. Tu wygląda tak, jakby zjawiska zachodzące pierwotnie na małą skalę, na przykład w jednej komórce mózgu, dawały impuls, można nawet powiedzieć, kierowały zjawiskami przejawiającymi się już wyraźnie w ruchach i wogóle zachowaniu się całego organizmu. Wobec tego można przypuścić, jak to czyni przede wszystkim Jordan, że organizm żywy, działa jako wzmacniacz poszczególnych zjawisk atomowych, a ponieważ te są w pewnym stopniu, niezdeterminowane, więc niezdeterminowanym będzie również zachowanie się organizmu. Ostatecznie za tym, zjawiska życia można uważać z tego punktu widzenia, za przejawy nieskrępowanej, a więc naprawdę wolnej woli.

Takie ujęcie sprawy jest jednak naszym zdaniem zbyt pobieżne. Przypuśćmy chwilowo, że zasada nieoznaczoności istotnie stwarza pewne ramy, w obrębie których zjawiska mogą się odbywać w sposób niezdeterminowany, a więc zupełnie swobodnie i że ta swoboda umożliwia zjawiska psychologiczne z charakterystyczną dla nich cechą wolności. Otóż w tych granicach zjawiska przebiegają albo zupełnie chaotycznie, albo w sposób planowy. Jeśli przyjmiemy wypadek pierwszy, to nie możemy w tego rodzaju chaotycznej swobodzie dopatrywać się podstawy duchowości, która przecież, zwłaszcza na wyższym poziomie, przejawia się w sposób harmonijny. W drugim zaś wypadku mamy planowość, a więc prawidłowość. W takim razie jednak

zjawiska fizyczne byłyby całkowicie zdeterminowane jakkolwiek w sposób, który dałby się dokładnie poznać dopiero przy uwzględnieniu zjawisk duchowych. Psychologia stałaby się za tym istotną częścią fizyki, o ile ta ostatnia zmierza do zupełnego poznania świata materialnego.

Jednakże możliwe jest również, a nawet właściwsze, inne stanowisko dotyczące konsekwencji zasad nieoznaczoności. Można mianowicie przyjąć, że nie ma sensu przypisywania wielkościom fizycznym jakichś określonych wartości w obrębie granic nieoznaczoności. A więc jeśli weźmiemy przykład podany poprzednio, to elektronowi, który zboczył o kąt zawarty, jak ostatecznie ustaliliśmy, między pięćdziesiątym stopniem, a pięćdziesiątym i jedną minutą, nie można przypisywać zboczenia pięćdziesiąt stopni i trzy sekundy, ani żadnego innego określonego. Należy sobie raczej wyobrazić, że ta wielkość jest w tych granicach zatarta.

Skoro jednak w obrębie granic nieoznaczoności nie występują obiektywnie określone wielkości, to nie ma też wyboru między nimi i nie można na tym terenie szukać przejawów niezdedeterminowanej swobody. Granice zaś nieoznaczoności są zdeterminowane: można zasadniczo podać ich wartości i znaleźć prawa, tymi wartościami rządzące. Według tego poglądu zatem, w świecie rzeczywistości materialnej zasadniczo obowiązywałby determinizm. Widzimy więc, że zasada nieoznaczoności nie pociąga za sobą obalenia determinizmu przyrodniczego, w szczególności zaś nie dostarcza stanowczego argumentu na korzyść indeterminizmu duchowego.

Nie wyklucza ona nawet, jakby się mogło zdawać, zasadniczej możliwości zupełnego poznania rzeczywistości materialnej. Nie wyklucza ona bowiem, przynajmniej w sposób wyraźny, możliwości dokładnego przewidywania doznań wrażeńowych, poznanie zaś przyrodnicze sprowadza się, jak mówiliśmy, do tworzenia konstrukcji myślowych, które o tyle są „obiektywne“, o ile służą temu celowi. Dokładne

wartości wielkości fizycznych nie muszą być zatym obiektywne, o ile bez ich znajomości dadzą się przewidzieć dokładnie doznania psychiczne. Tym samym dokładne poznanie wielkości fizycznych nie musi być koniecznym warunkiem zupełnego poznania przyrodniczego.

Z drugiej strony stwierdzić trzeba, że zasada nieoznaczoności i wogóle koncepcje, do których doszła fizyka w dziedzinie tak zwanej mechaniki kwantowej, odnoszącej się do zjawisk zachodzących w skali bardzo małych rozmiarów, nastroczają poważne trudności, jeśli chodzi o użycie jednolitego poglądu na świat. Trudności te przejawiają się naprzykład, w następujących wypadkach.

Weźmy pod uwagę, że według zasady nieoznaczoności, stan obiektywny wyznacza poniekąd sam obserwator, ustalając granice dokładności, z jaką mierzy wielkości sprzężone. Jeśli naprzykład w wypadku skrajnym ustali on zupełnie dokładnie jedną wielkość, to wielkość sprzężona pozostawałaby tym samym obiektywnie, całkowicie nieokreśloną. Wobec tego możnaby sądzić, że tym samym wielkości, które nie zostały zmierzone, nie są określone obiektywnie. Z drugiej strony jednak, dokonawszy pomiaru interesujących mnie wielkości, naprzykład położenia i szybkości jakiejś cząstki materialnej, mogę nawet według stanowiska fizyki współczesnej, stosując prawa fizyczne, obliczyć przynajmniej z pewnym przybliżeniem, jak przedstawiały się te wartości przed sekundą, względnie w jakimś określonym czasie poprzedzającym pomiar. Tym samym wiem coś o tych wielkościach w czasie, w którym nie były one jeszcze mierzone. Dochodzimy więc do tego, że i niezmierzone wielkości mogą być w pewnym stopniu obiektywnie określone — czyli do sprzeczności. Można by ratować sprawę przypuszczeniem, że nasz pomiar oddziałuje w przeszłość, ale takie stanowisko również niezbyt się zgadza z zasadami myślenia.

Podobnie trudno wybrnąć z sytuacji, do której dochodzimy drogą następującego rozumowania. Mierzymy obie wielkości sprzężone, ustalając ich wartość z maksymalnym przybliżeniem, dopuszczalnym przez zasadę nieoznaczoności, na przykład mierzymy znowu położenie i szybkość jakiejś cząstki. Po tym mierzymy, powtórnie szybkość tej samej cząstki, już zupełnie dokładnie. Przypuśćmy przy tym dla prostoty, że w międzyczasie nie działały na cząstkę żadne siły. W takim razie możemy przyjąć, że nasza cząstka posiadała tę szybkość w chwili pierwszego pomiaru, względnie bezpośrednio po nim. Wygląda za tym, jakbyśmy byli mimo wszystko w stanie wyznaczyć z pewną dokładnością położenie cząstki w jakiejś chwili i całkiem dokładnie jej szybkość, co ze stanowiska zasady nieoznaczoności nie jest możliwe. A więc znowu sprzeczność.

Z powodu tych i wielu innych trudności i niejasności, trzeba uważać współczesny stan fizyki, zarówno ze stanowiska filozoficznego, jak i czysto naukowego za prowizoryczny w bardzo dużym stopniu. Nie znaczy to zresztą oczywiście, byśmy tym samym zaprzeczali wartości ostatnich osiągnięć tej nauki, jak również, byśmy ubolewali z powodu jej obecnego kryzysu. Przewyciężyć go można będzie zapewne przede wszystkim przez zmianę sposobu myślenia, a zwłaszcza przez gruntowną przebudowę systemu pojęć. Zapewne, że rozwój kultury i nauki pociąga za sobą zawsze zmiany tego rodzaju — sam jest takich zmian przejawem, obecnie jednak szczególnie wyraźnie występuje potrzeba nowych kategorii myślenia, aby w sposób zadawalniający zdać sobie sprawę z nowo poznanych faktów. Tu warto przypomnieć, że podobna sytuacja panuje i w innych dziedzinach fizyki a zwłaszcza w poruszonych przez nas poglądach na czas i przestrzeń związanych z teorią względności.

Raz jeszcze podkreślamy tutaj stanowisko, że rzeczywistość obiektywna nie da się dokładnie ująć za pomocą ani

obecnego, ani żadnego dotychczasowego systemu pojęć. Stanowisko to zbliża się poniekąd do indeterminizmu, zwłaszcza typu bergsonowskiego. Jednakże to co indeterminiści przypisują zewnętrznej rzeczywistości, my składamy na karb naszych niewystarczających możliwości. W przeciwieństwie do indeterministów uważamy, że zasadniczo możliwy jest „doskonały” system pojęć i że rozwój naszej duchowości zmierza do osiągnięcia go.

Jeśli chodzi o dział fizyki, do którego przynależy zasada nieoznaczoności, a więc o mechanikę kwantową, to braki dotychczasowe są może w pewnej mierze wywołane tym, że pewne zjawiska traktuje się jako coś osobnego, podczas gdy przyjąć należy, że wszystkie zjawiska zachodzące w świecie, splatają się i łączą w jedną całość. Wydzielanie z tej całości odrębnych zjawisk, może wobec tego dać, podobnie jak w zakresie zjawisk duchowych, wyniki niedokładne, posiadające wartość tylko przybliżeń.

Wracając do spraw bezpośrednio nas w tym rozdziale obchodzących uważamy, że mimo wszystko ci, którzy dopatrują się szczególnie ścisłego związku między mechaniką kwantową a zjawiskami duchowymi, mają słuszość, ze względu na to, że odpowiednikiem zjawisk duchowych są na pewno zjawiska materialne rozgrywające się w bardzo małej skali, a do takich właśnie mechanika kwantowa bezpośrednio się stosuje, podczas gdy fizyka dawniejsza, klasyczna, zawodzi na tym odcinku. Wobec tego można się spodziewać, że dalszy rozwój nauki doprowadzi do zacieśnienia związku między światem zjawisk materialnych i duchowych.

Ważnym byłoby zwłaszcza zbudowanie przez odpowiednią ewolucję pojęć właściwego poglądu na istotę tego związku. Obecnie w najlepszym wypadku stoi się na stanowisku „paralelizmu” (równoległości) zjawisk fizycznych i psychicznych, to znaczy przyjmuje się, że między jednymi i dru-

gimi istnieje ścisła odpowiedniość. Przy tym wszystkim te dwie dziedziny zjawisk wydają się jednak dość obce sobie, „natura“ ich jest różna. Inaczej nie umiemy sobie dzisiaj tych spraw wytłumaczyć. W tym „poczuciu różnorodności“ napewno odgrywają dużą rolę stare światopoglądy. Zostały po nich uprzedzenia, których trudno się jest całkowicie wyzbyć. Jednakże wyraźne poczucie jednorodności tych dwóch rodzajów zjawisk uzyska człowiek zapewne dopiero w dalszych etapach drogi, której punktem wyjścia jest mechanika kwantowa.

To stanowisko nie oznacza, byśmy podzielali w całej rozciągłości poglądy Jordana przedstawione powyżej. Nie zgadzamy się przede wszystkim z jego interminizmem. Następnie sądzimy, że struktura zjawisk życia i zjawisk duchowych inaczej wygląda, niż on to sobie przedstawia. Jordan mianowicie ujmuje rzecz zbyt jednostronnie, przedstawiając organizm jako wzmacniacz elementarnych zjawisk, zachodzących w jakiejś centralnej części organizmu. Według Jordana zjawiska życiowe byłyby w zasadzie zjawiskami bardzo prostymi — tymczasem w rzeczywistości są one bardzo złożone. Co więcej, stopień ich złożoności jest znacznie większy, niż ten, który cechuje zjawiska zachodzące na dużą skalę w przyrodzie nieożywionej. Zwykłe bowiem zjawiska są naogół, jak mówiliśmy, wyrazem przeciętnego przebiegu zjawisk elementarnych i wskutek tego przebieg poszczególnego, elementarnego zjawiska nie zaznacza się w nich. Jeśli chodzi natomiast o organizm, to każda jego część ma zazwyczaj do spełnienia inną funkcję i wskutek tego poszczególne elementarne zjawiska muszą w zjawiskach życia odgrywać wyraźniejszą rolę, niż w zwykłych zjawiskach fizycznych. Uzupełniając zatem i poprawiając ujęcie jordanowskie, możemy powiedzieć, że organizm stanowi zbiór bardzo wielu „centrów kierowniczych“, ściśle przy tym związanych ze sobą. Organizm możnaby więc porównać do zespołu jednostek,

z których każda wpływa na losy całości w sposób charakterystyczny dla niej. Byłaby to zatem demokracja, różniąca się jednak od dotychczasowych tym, że indywidualny charakter obywatela nie ulegałby w niej zatarciu.

Krótko mówiąc, zjawiska życiowe możnaby uważać za złożone z wielu zjawisk elementarnych, przy czym w ujęciu całego zjawiska nie można, w przeciwieństwie do zjawisk przyrody nieożywionej, pomijać przebiegu poszczególnych zjawisk elementarnych. Ściśle biorąc, dokładna znajomość każdego zjawiska, rozgrywającego się zarówno w obrębie przyrody nieożywionej, jak ożywionej, wymagałaby dokładnej znajomości poszczególnych elementarnych zjawisk, w drugim wypadku jednak popełniamy mniejszy błąd, biorąc pod uwagę tylko zachowanie się przeciętne, niż w pierwszym. Dlatego też można sądzić, że zjawiska życiowe dadzą się wyjaśnić naukowo dopiero przy zastosowaniu metod mechaniki kwantowej. Nie można ich natomiast zrozumieć ze stanowiska fizyki klasycznej.

Warto zaznaczyć, że oddawna istnieje różnica zdań co do zjawisk związanych z życiem. Biolodzy dzielą się mianowicie na dwa obozy: zwolenników mechanizmu i witalizmu. Według mechanistów wszystkie zjawiska przyrody ożywionej zachodzą według praw obowiązujących w świecie nieożywionym, cechuje je tylko większa złożoność. Witaliści natomiast sądzą, że w organizmach zachodzą zjawiska całkiem swoiste, różniące się zasadniczo od zwykłych zjawisk fizycznych i chemicznych. W związku z tym wykluczali oni w swoim czasie możliwość otrzymania na drodze sztucznej poza organizmem tak zwanych związków organicznych. (Są to substancje, w skład których wchodzi zawsze węgiel, obok innych pierwiastków chemicznych. Cząsteczki ich posiadają naogół skomplikowaną budowę). Wbrew tym twierdzeniom umiemy dziś wytwarzać laboratoryjnie bardzo wiele związków organicznych od stosunkowo prostych począwszy, jak

mocznik (pierwszy związek organiczny otrzymany sztucznie), lub kwas octowy, do bardzo złożonych. Obecnie udaje się otrzymywać sztucznie nawet niektóre białka i węglowodany. Jeżeli chodzi o stanowisko zasadnicze, to ze względu na wyniki naszych ostatnich rozważań, musimy przyznać słuszność mechanistom. Jednakże i pogląd witalistyczny okazuje się w pewnej mierze usprawiedliwiony. Jakkolwiek bowiem niema różnicy istoty między zjawiskami przyrody ożywionej i nieożywionej, to jednak, jak widzieliśmy, zachodzi między nimi różnica stopnia.

4. Wola i wolność.

Z rozważań ostatniego ustępu bezpośrednio znaczenie ma dla nas wniosek, że w dziedzinie przyrody panuje determinizm, że stanowiską zaś materialistycznego obowiązują on również w świecie zjawisk duchowych.

Warto zdać sobie sprawę z tego, że stanowisko teistyczne, a zwłaszcza pogląd, że świat został stworzony przez Boga, również pociąga za sobą determinizm jako logiczną konsekwencję. Bóg bowiem, stwarzając świat, musiał jako wszechwiedzący, przewidzieć bieg spraw i tym samym wyznaczyć jego losy. Ze zaś niektóre religie z katolicyzmem włącznie, głoszą przy tym zasadę wolności woli człowieka, którą rozumią, jako swobodę wyboru działania nawet wbrew woli Boga, to stwarza tylko wewnętrzną sprzeczność doktryny i wywołuje zamieszanie pojęć.

Opierając się na tym, cośmy powiedzieli o działaniu i czynnikach, od których ono zależy, przystępujemy obecnie do rozwiązania zagadnienia wolności woli. Nasze rozważania doprowadziły nas do wniosku, że pojęcie woli jest pojęciem niejasnym. Tymbardziej zatem można to powiedzieć o pojęciu wolności woli. Trzeba więc pojęcie to uściślić, nadając mu przy tym, o co się zawsze staramy, znaczenie możliwie zbliżone do znaczenia przyjmowanego powszechnie.

Zauważmy najpierw, że pojęcie wolności woli niekoniecznie sprzeciwia się określoności, zdeterminowaniu postępowania. Jeżeli ktoś na przykład kieruje się w życiu stałymi zasadami, tak, że jego postępowanie można z dużym przybliżeniem przewidzieć, to naogół nie uważa się, by wolność woli była u niego bardziej ograniczona, niż u kogoś, w czym postępowaniu nie dadzą się zauważyć żadne prawidłowości. Przeciwnie, ludzi nieobliczalnych nazywa się zwykle niewolnikami namiętności, względnie chwilowych zachcianek, mówi się o nich nawet, że wogóle nie mają woli, podczas gdy człowiekowi z zasadami przypisujemy wolę silną, a więc, że tak powiemy, wysoki stopień woli. Otóż najwłaściwszym, najbardziej zgodnym z powyższymi uwagami wydaje się nam pogląd, że wolność woli istnieje wówczas, gdy postępowanie człowieka, jego zamiary i postanowienia, a zwłaszcza jego chęci można uważać za istotnie zależne od niego. Niema zaś wolności woli, gdy postępowaniem naszym kierują naprawdę czynniki zewnętrzne, gdy jesteśmy naprawdę tylko ich narzędziami, zależność zaś naszych czynów od nas samych jest tylko iluzoryczna. Łatwo widać, że wobec tego przyjęcie poglądu, iż człowiek jest stworzeniem Boga, istoty odrębnej od niego, oznacza w konsekwencji zaprzeczenie wolności woli. Podobnie wydaje się, że i determinizm materialny, w myśl którego postępowanie człowieka jest wyznaczone przez prawa przyrody, nie zgadza się z twierdzeniem o wolności woli. Tu jednak sprzeczność jest pozorna. Występuje ona, póki uważa się materię za coś obcego nam, względnie naszej duchowej istocie. Ze stanowiska jednak monizmu materialistycznego, według którego nasza osobowość jest w swej istocie identyczna ze światem materialnym, czyni nasze pozostają naprawdę naszymi i wówczas, gdy są materialnie zdeterminowane, wola więc nasza jest w zasadzie wolną.

W tym ujęciu zagadnienia wolności woli dajemy wyraz

przekonaniu, że wolność człowieka polega ostatecznie na uznawaniu osobowości człowieka, jako coś zasadniczo ważnego, czyli wyrażając się językiem zwykłym, na uznawaniu godności człowieka. Wolność woli zaś jest sprawą godności człowieka, jako świadomej siebie istoty działającej.

Stwierdzić teraz musimy, jakkolwiek chodzi o rzecz przedstawiającą trudności pojęciowe, że człowiek nie jest w całej pełni tym, czym jest w „zasadzie“, czy „w istocie“. Nie jest on bowiem istotą całkowicie świadomą siebie, tylko znajduje się na drodze do tego celu prowadzącej. Wskutek tego twierdzenie, że wola człowieka jest w zasadzie wolną, oznacza właściwie, że może być ona całkowicie wolną. Aktualnie jednak wola człowieka jest ograniczona, co każdy chyba czuje, ograniczona zresztą w rozmaitym stopniu.

Podobnie ma się rzecz z wolnością wogóle. Przyjęliśmy, że zasadniczą rolę odgrywa tu godność człowieka. Otóż i tu trzeba się zgodzić, że istnieją różne stopnie godności człowieka, zależnie od jego poziomu duchowego. Dlatego też wolność nie jest sprawą tylko czynników zewnętrznych, jak się powszechnie przyjmuje. Panowanie wolności nie jest równoznaczne ze zniesieniem ograniczeń, krępujących od zewnątrz działanie człowieka, poprzez na przykład przepisy prawne. Równorzędnym czynnikiem jest tutaj stopień rozwoju duchowego jednostki, jako miara jej „godności ludzkiej“. Wprowadzenie odpowiednich praw, czy ustroju, rozwiązuje zatem sprawę wolności bezpośrednio w sposób tylko częściowy. Zauważyć jednak trzeba, że zmiana ustroju może wywołać w dalszym ciągu przemiany psychiki człowieka w kierunku dodatnim, a więc spowodować zwiększenie „stopnia wolności“ także od strony wewnętrznej.

Zauważmy teraz, że najwłaściwszą rzeczą mogłoby się wydawać określenie wolności, poprostu jako możliwość postępowania według swej woli. Pojęcie woli jednak ze względu na swą niejasność, nie nadaje się jako podstawa definicji.

Skorośmy wszakże zorientowali się co do pojęcia wolności, możemy postąpić naodwrot i w oparciu się o to, spróbować zdać sobie sprawę z tego, co nazywamy wolą.

Otóż sądzimy, że muszą zachodzić trzy warunki, by postępowanie człowieka można było uważać za wyraz jego woli. Po pierwsze „człowieka z wolą“ cechuje konsekwentne wypełnianie postanowień. Chodzi tu zwłaszcza o zdolność do duchowego wysiłku, a więc do stanu napięcia duchowego. Nadto poszczególne postanowienia winny się łączyć w harmonijną całość. Po drugie odgrywa tu rolę poziom działania. Działanie naprzykład skierowane ostatecznie ku zaspokojeniu zmysłów, nie uchodzi za objaw woli w tym stopniu, co działanie kierowane ambicją, a zwłaszcza działanie w służbie idei. Zaznaczyć teraz trzeba, że im bardziej postępowanie jakiegoś człowieka odpowiada powyższym dwóm warunkom, tym wyraźniej zarysowuje się jego osobowość. Aby można było mówić, że w postępowaniu człowieka przejawia się jego wola, potrzebny jest naszym zdaniem jeszcze jeden warunek: musi występować również subiektywna strona jego osobowości. Mianowicie działaniu danego człowieka musi towarzyszyć świadomość własnej osobowości, jako źródła działania.

O ile powyższe ujęcie jest słuszne, to między wolą a osobowością istnieje bardzo ścisły związek. Zrozumiałym wobec tego staje się pogląd, którego zresztą nie podzielamy, że właśnie wola jest najistotniejszym, najbardziej podstawowym składnikiem osobowości. Pogląd taki zaznacza się u Kanta. Szczególnie mocno podkreślone i szeroko rozbudowane zostało to stanowisko przez Schopenhauera, którego to filozofa można poniekąd zaliczyć do szkoły Kanta.

System Schopenhauera przedstawia się w zarysie następująco. Jedyną rzeczą, daną nam bezpośrednio i w sposób oczywisty jest nasza osobowość. Cały świat poza tym można traktować, jako nasze wyobrażenie. Wola jest podstawowym

składnikiem naszej osobowości. Tym samym jest ona podstawą wszystkiego, co istnieje. Dalej okazuje się Schopenhauer skrajnym pesymistą, głosząc, że ta „wola światowa“ jest w zasadzie czymś złym i głupim. Jest tak, bo głównym jej przejawem jest życie, ono zaś polega w gruncie rzeczy na walce, a więc na zadawaniu i doznawaniu cierpień. Wobec tego, człowiek czyni według Schopenhauera dobrze, jeżeli przeciwstawia się tej woli i tym samym istocie świata. Może to czynić, tłumiąc w sobie chęć istnienia, bo istnienie ostatecznie sprowadza się do woli. Do tego celu nie prowadzi, jakby się zdawać mogło, samobójstwo, tylko wyrzekanie się przyjemności i łagodzenie cierpień innych ludzi.

Zauważyć trzeba, że filozofia Schopenhauera pozostaje pod wyraźnym wpływem buddaizmu, religii bardzo rozpowszechnionej w Azji, a w szczególności w Indiach, które są jej ojczyzną. Nauka Buddy głosi bowiem również przede wszystkim umartwianie się i miłosierdzie, za to zaś obiecuje wyższy poziom doskonałości w następnym wcieleniu (uznaje bowiem wędrówkę dusz) i wreszcie jako najwyższą nagrodę nirwanę, która będzie już kresem wcieleń. Otóż nirwana oznacza nicość. Buddyści jednak rozumieją przez to naogół nie nicość zupełną, tylko stan tak dalece różny od zwykłego życia ziemskiego, że można go określić tylko przez zaprzeczenie wszystkiego, co znamy i wiemy.

Skoro już „jesteśmy w Indiach“, warto zaznaczyć, że drugą religią starszą znacznie od buddaizmu i bardziej jeszcze tam rozpowszechnioną jest braminizm. Braminizm cechuje obok wielu objawów bardzo prymitywnego zabobonu głębokie ujęcie zagadnienia istoty świata. Filozofia braministyczna bowiem kładzie bardzo duży nacisk na zasadniczą jedność wszystkiego, co istnieje. Stanowisko to znajduje swój wyraz zwłaszcza w pięknych poetyckich utworach religijnych, jak na przykład w Upaniszadach.

Wracając do naszego tematu, stwierdzić musimy, że filo-

zofia Schopenhauera jest przedstawicielką woluntaryzmu, kierunku dopatrującego się we woli istoty rzeczy. Zaznaczamy tu, że woluntaryzm nie jest całkowicie obcy naszemu stanowisku, skoro przyjęliśmy pogląd, że w każdym przeżyciu duchowym występuje element działania. Jednakże na przykładzie Schopenhauera widać, jak dziwacznie układają się myśli, jeśli ktoś do sprawy woli przykładą zbyt wielką wagę, a zwłaszcza czyni z niej punkt wyjścia.

5. Człowiek z biologicznego punktu widzenia.

Zobaczmy teraz, jak się przedstawia człowiek i jego postępowanie w świetle, jakie nań rzuca biologia. Wiadomo, że szczegóły budowy i zachowania się istot żywych pozostają naogół w ścisłym związku z wymogami zachowania gatunku, a mianowicie umożliwiają lub przynajmniej ułatwiają żywemu osobnikowi życie i rozmnażanie się. Fakt ten wyjaśnia w zasadzie już Darwin, zwracając uwagę na to, że, aby gatunek istniał, osobniki do niego przynależące muszą posiadać organizm działający dość sprawnie w kierunku utrzymania się przy życiu i rozmnażania się. Wśród zmian, jakim ulega organizm i zachowanie się, niektóre są dziedziczne i o ile są dość duże, to dają w wyniku powstanie nowego gatunku. Na określone warunki i tryb życia (na przykład odżywianie się roślinami w umiarkowanym klimacie) nastawiona jest z reguły większa ilość gatunków, co stwarza konkurencję, zwiększającą jeszcze trudności „walki o byt”. W takim stanie rzeczy mało jest prawdopodobne powstanie i w rezultacie wogóle istnienie takich urządzeń organizmu osobników danego gatunku, które nie służyłyby wyłącznie zachowaniu życia i rozmnażaniu się. (Jeśli chodzi o darwinizm i wogóle teorię ewolucji, warto zapoznać się z książką W. Wyspiańskiego p. t. „Jak powstał wszechświat i człowiek“).

Biologiczną zasadę zachowania życia można uważać za

jeden z punktów wyjścia dla poglądu na świat, oraz za zasadę podstawową, tłumaczącą między innymi postępowanie i mechanizm życia duchowego człowieka. Nasza poprzednia analiza wykazała, że motorem działania są uczucia. Otóż stwierdzić trzeba, jeśli chodzi o uczucia niższe, że przyjemność zmysłowa towarzyszy naogół, zgodnie z zasadą biologiczną, przeżyciom, biologicznie biorąc, dodatnim dla jednostki lub gatunku. Więc na przykład, co smakuje, jest zazwyczaj zdrowe. Również dla uczuć wyższych można znaleźć biologiczne wyjaśnienie. W szczególności nabiera biologicznej wagi sprawa prawidłowości. Zarówno bowiem znajdowanie praw rządzących strukturami, jak i wprowadzanie ich w świat zewnętrzny drogą porządkowania go, ułatwia dalsze działanie utrzymujące nas przy życiu.

Zaznaczyć jednak musimy, że mechanizm uczuć jako motywów działania nie jest biologicznie doskonały. Tyczy to już uczuć zmysłowych: istnieją trucizny o przyjemnym smaku. Podobnie uczucia wyższe mogą być w skutkach biologicznych bez znaczenia, a nawet wręcz szkodliwe. Z reguły na przykład uczucie prawidłowości prowadzi dalej, niż to jest biologicznie uzasadnione. Tu wymienimy na przykład wysiłki, naogół z punktu widzenia biologicznego przesadne, jakie się wkłada w to, aby coś „ładnie wyglądało“.

Jednakże, jeśli jakiś wynalazek wykazuje pewne wady i braki, jeśli zatem wynalazca nie potrafił stworzyć lepszego urządzenia, albo mu się to nie opłacało, to nie znaczy, by dane urządzenie nie zawierało myśli przewodniej stanowiącej jego sens. To samo możnaby odnieść również do człowieka i innych istot żywych, jako dzieł natury. W niektórych wypadkach można przytem te braki i usterki bliżej wyjaśnić, przy zastosowaniu również biologicznego sposobu myślenia.

Například faktem jest, że człowiek naogół unika wysiłku fizycznego, nie odczuwa jego potrzeby jako celu samego sobie. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że ruch

fizyczny jest „potrzebny dla zdrowia“, czyli ma swój walor biologiczny. W rezultacie dość liczna, a bardzo ważna społecznie grupa ludzi; pracownicy umysłowi i pewne rodzaje kwalifikowanych robotników, prowadzi niezdrowy, bo za mało ruchliwy tryb życia. Otóż stwierdzić trzeba, że dotychczas przez kilkaset tysięcy lat gatunek ludzki żył w warunkach, w których intensywny ruch był warunkiem utrzymania się przy życiu poszczególnych osobników. To samo powiedzieć można o zwierzęcych przodkach człowieka. Okres cywilizacji, który wyłonił „człowieka siedzącego“ czy „stojącego“ jest stosunkowo krótki i wskutek tego zrozumiałe jest, że nie wytworzyły się w ciągu niego odpowiednie zmiany w organizmie i strukturze duchowo uczuciowej człowieka.

Można sądzić, że i pod innymi względami warunki życia cywilizowanego wykazują szkodliwe braki, których nie miało życie pierwotne. W związku z tym ma pewien sens nazywanie stanu pierwotnego, nie zmienionego przez cywilizację, stanem natury, choć ściśle biorąc i cywilizacja jest częścią natury.

Najostrzej przeciwstawił naturę cywilizacji głośny pisarz francusko-szwajcarski Rousseau, twierdząc, że cywilizacja jest źródłem wszystkiego złego. Jedynie „powrót do natury“ może według niego uratować ludzkość. Tak skrajne stawianie sprawy stanie się zrozumiałe, jeśli traktować je jako reakcję na ducha epoki. Był to okres na krótko przed rewolucją francuską, gdy późny, rozkładający się feodalizm, nosił istotnie cechy daleko idącego zwyrodnienia, odbiegając przytem zdecydowanie od pierwotnych warunków życia.

Warto z kolei zaznaczyć, że pęd występujący u mieszkańców miast do spędzania wolnego czasu „na łonie natury“ najprawdopodobniej nie sprowadza się wyłącznie do chęci użycia ruchu na świeżym powietrzu. Odgrywa tu zapewne rolę również potrzeba zetknięcia się z warunkami pierwot-

nymi, z „przyrodą“ poprzez wrażenia wzrokowe, słuchowe, węchowe. Występuje zatem potrzeba duchowa, która jest wywołana nastawieniem psychicznym olbrzymiej ilości minionych pokoleń.

Klasę ludzi, którzy żyją w warunkach najbardziej do pierwotnych zbliżonych, stanowią chłopci. W świetle powyższych rozważań swoistość typu chłopca nie polega prawdopodobnie wyłącznie na jego kulturalnym i społecznym zacofaniu. Nie znaczy to, byśmy zaprzeczali możliwości zasadniczego ujednolicenia typu chłopca i robotnika. Sądzymy jednak, że ten „jutrzejszy typ“ powinien być więcej przesunięty w kierunku wiejskiej „przyrody“, niż dzisiejszy mieszkaniec miasta.

Wróćmy do głównego wątku naszych rozważań. Zapoznaliśmy się z biologiczną zasadą, dla której zatrzymamy nazwę „zasady zachowania życia“ i pewnymi jej ograniczeniami, które jednak również dają się, jak widzieliśmy, biologicznie uzasadnić. Przedstawiliśmy w szkicu, jak można zasadę tę zastosować, jako podstawę poglądu na świat, a w szczególności na człowieka. Warto zauważyć, że pogląd taki, jako opierający się na ujęciu przyrodniczym, jest światopoglądem materialistycznym. Podkreślić dalej trzeba pokrewieństwo między tym „biologizmem“ a pragmatyzmem. Pierwszy można uważać nawet za dopełnienie drugiego. Z drugiej strony istnieją wyraźne punkty styczne między biologizmem a materializmem historycznym Marksa i Engelsa. Tą sprawą zajmiemy się jeszcze w dalszym ciągu. Teraz natomiast musimy zwrócić uwagę na to, że biologizm zdaje się pociągać za sobą pewną swoistą ocenę przeżyć duchowych.

Z jego stanowiska mianowicie tym wyżej należałoby je cenić, w im większym stopniu i im bardziej bezpośrednio służą one sprawie życia materialnego. Na pierwszym zatem miejscu stałyby uczucia związane bezpośrednio z czynnościami odżywiania się i rozmnażania, a więc smakowe i se-

ksualne. Natomiast satysfakcja związana z przeżyciami artystycznymi i nauką teoretyczną, zmierzającą ku poznaniu, a nie zastosowaniu praktycznemu, nie wygląda z tego punktu widzenia dobrze. Pobłażliwie sądząc, należałoby ją traktować, jako rezultat niedostatecznego uświadomienia sobie prawdziwego sensu rzeczy — bo przecież nauka, nawet bardzo teoretyczna, i sztuka, nawet bardzo oderwana, mają jednak pewne znaczenie życiowe, praktyczne. Ostrzej rzecz biorąc, trzebaby uznać te dziedziny życia duchowego za objawy zwyrodnienia człowieka. Interesujące jest, że nawet jeden z najwybitniejszych naukowców współczesnych, fizyk Schrödinger wykazuje tendencję do podobnego ujmowania rzeczy, twierdząc, że istotnym motywem pracy naukowej jest instynkt zabawy, który normalnie ma znaczenie biologiczne jako zaprawa, trening do walki o byt.

Przedstawione wyżej wartościowanie spraw duchowych, które się nasuwa w związku z biologizmem, musimy odrzucić, jako niezgodne nie tylko z ambicjami człowieka, ale także z poczuciem jego godności. W następstwie tego nie możemy uznać biologizmu za podstawową zasadę poglądu na świat. Nie moglibyśmy tego uczynić również z tego powodu, że biologizm jest kierunkiem wyrastającym za bardzo bezpośrednio z nauki, a jak okazaliśmy już, postawa czysto naukowa jest wogóle za ciasna, niewystarczająca do budowy systemu filozoficznego.

Z drugiej jednak strony biologizmu, właśnie ze względu na jego naukowość, nie możemy całkowicie zlekceważyć. Wynika z niego na przykład pogląd, przyjęty już przez nas, że uczucia niższe są w stosunku do wyższych czynś pierwszym i podstawowym (nie koniecznie jednak ważniejszym). Ważnym jest dalej, że biologizm wykazuje wyraźnie, iż wśród ludzkości, jak wogóle w ożywionym świecie, działa mus biologiczny, konieczność utrzymania życia jednostki i gatunku. Wobec tego przyjąć trzeba zgodnie z naszym postulatem

istotności, że droga, którą ta konieczność dyktuje, prowadzi tam, gdzie dojść chcemy — do doskonałości. Trzeba tylko umieć wypatrzeć zasadniczy kierunek. Tu zaznaczają się naszym zdaniem dwie zwłaszcza wytyczne. Pierwsza to poznanie materii po przez nauki przyrodnicze, drugą zaś jest zacieśnienie więzów łączących ludzi i spajających je w zwartą społeczność. Istotnie, obie te sprawy mają pierwszorzędne biologiczne znaczenie. Nauki przyrodnicze bowiem, stanowiąc podstawę techniki, są niezbędnym czynnikiem w walce o byt społecznego człowieka. Podobnie bez rozwoju organizacji zwanej społeczeństwem, olbrzymia większość zwłaszcza Europejczyków nie miałaby możliwości życia. Tak za tym podejście biologiczne prowadzi do konkluzji, że zadawalniający światopogląd musi stawiać na poczesnym miejscu sprawę poznania przyrodniczego, jak i zagadnienie związków społecznych.

6. Struktura duszy ludzkiej.

Przyrodniczy punkt widzenia pozwala nam również na posunięcie naprzód zagadnienia, podjętego w rozdziale pierwszym, a dotyczącego stosunku uczuć niższych do wyższych, jak i z drugiej strony wrażeń do wyobrażeń, pojęć i wogóle wyższych form myślenia. Sprawę tą rozważymy jednak nie tylko ze stanowiska zasady utrzymania życia, lecz przede wszystkim wyjdziemy z materialistycznej teorii zjawisk duchowych. Jak już wiemy, według tej teorii, każde zjawisko duchowe ma swój ścisły odpowiednik w jakimś zjawisku fizycznym czy fizyko-chemicznym, zachodzącym przede wszystkim w obrębie mógu człowieka. Otóż teoria ta nasuwa następujący pogląd. Zjawiska odpowiadające wrażeniom są związane po przez organy zmysłowe bezpośrednio i można powiedzieć „mocno“ ze zjawiskami zewnętrznymi, zachodzącymi poza organizmem. Zjawiska zaś, których duchowym przejawem jest właściwe myślenie i uczucia wyższe,

odbywają się w stosunkowo większej izolacji od świata zewnętrznego, który ma na nie bardziej pośredni wpływ. Jednakże nie ma zasadniczej jakościowej różnicy między przeżyciami wrażeniowymi a myślowymi. I te ostatnie są bowiem w pewnym sensie wrażeniami, tylko odnoszącymi się nie do zjawisk zewnętrznych, lecz do zjawisk odbywających się wewnątrz organizmu, a zwłaszcza mógu. Konsekwencją za tym powyższego poglądu jest zasadnicza jednorodność zjawisk psychicznych.

Jeśli teraz chodzi o wyjaśnienie, przynajmniej w ogólnych zarysach różnic, występujących między przeżyciami wrażeniowymi a myślowymi, wyszczególnionych w rozdziale pierwszym, to dostarcza go zasada biologiczna zachowania życia. Zachowanie życia jest mianowicie przede wszystkim sprawą stosunków, zachodzących między organizmem a światem zewnętrznym. Duchowym odpowiednikiem tej dziedziny są przeżycia wrażeniowe. Zrozumiałym więc staje się fakt szczególnego znaczenia, wrażeń, przejawiający się w ich bogactwie, jasności i wyrazności i w tym, że są one w bardzo dużym stosunkowo stopniu objęte świadomością. To samo wyjaśnienie tłumaczy również podane już przez nas właściwości innych zjawisk duchowych, dających się określić jako myślenie, a więc to, że są one już mniej jasne, mają charakter czegoś wtórnego, są jakby tylko oddźwiękiem wrażeń.

Nasze poglądy na duchową organizację człowieka możemy zilustrować następującym, bardzo prostym, chociaż zarazem bardzo uproszczonym, obrazem. Wyobraźmy sobie kulę, której zewnętrzne warstwy odpowiadają procesom wrażeniowym, głębsze związane są myśleniem wyobraźniowym, myślenie pojęciowe zaś, lokujemy jeszcze głębiej. Poza obrębem tej kuli rozpościera się świat zjawisk zewnętrznych.

Ten przestrzenny model duchowości ludzkiej pozwala nam powiedzieć coś więcej o tej władzy umysłu, która nosi

nazwę intuicji. W rozdziale pierwszym określiliśmy intuicję jako dziedzinę ducha, w obrębie której odbywa się myślenie pojęciowe w postaci „najczystszej“, to znaczy możliwie pośrednio tylko związanej z przeżyciami wrażeniowymi. Wobec tego miejscem intuicji, jej „siedzibą“ byłaby najbardziej wewnętrzna, centralna część naszej bryły, obrazującej duchowość człowieka. W tym ujęciu myślenie intuicyjne jest rodzajem myślenia rozumowego i to najbardziej charakterystycznym, szczytowym.

W przeciwieństwie do tego jednak wielu myślicieli przeciwstawia zdecydowanie intuicję rozumowi. Według nich intuicja jest zupełnie odrębną władzą, która jedynie jest w stanie, w przeciwieństwie do rozumu, wprowadzić nas w świat spraw istotnych, ukazać nam głębszy sens rzeczy. Główną przyczyną tego nieporozumienia jest naszym zdaniem to, iż przywykło się sprawy rozumowe uważać za szczególnie jasne i wyraźne, myślenie intuicyjne, zaś naogół tego charakteru nie posiada. (Stąd też nieraz nazywa się intuicją wogóle typ myślenia niejasnego wprowadzie, lecz trafnego).

Jednym z najwybitniejszych i najbardziej znanych intuicjonistów jest Bergson. Według niego rozum jest władzą umysłu, przystosowaną do ujmowania rzeczy martwych, niezmiennych. Wobec tego nie można go cenić zbyt wysoko, jako, że istotę rzeczy stanowi wiecznie zmienne życie. Rozumowi bezpośrednio przeciwstawia Bergson instynkt: siłę duchową, która bezpośrednio służy potrzebom życia. Zauważyć warto, że Bergson, stawiając sprawę w ten sposób, wpada w rażącą sprzeczność z tym, co wiemy o rozumie i instynkcie. Właśnie rozum tworzy coraz to nowe formy, podczas gdy działanie poszczególnych instynktów odbywa się stale według jednakowych, jakgdyby zakrzepłych wzorów. Wskutek tego właśnie człowiek, istota rozumna, posiada znacznie większe możliwości przystosowania się do

coraz to nowych warunków, niż rządzące się głównie instynktem zwierzęta.

Najwyższą władzą ducha, zdolną uchwycić istotę życia i tym samym podnoszącą człowieka na wyżyny doskonałości jest według Bergsona intuicja, którą wyraża sobie on jako coś między rozumem i instynktem i równocześnie ponad nimi.

Spróbujmy teraz odnaleźć to, co jest słuszne w poglądach Bergsona oraz w intuicjonizmie wogóle. Charakterystycznym dla zwierzęcia wykonywującego działania instynktowne jest to, że jest ono całe jakby przepojone tym działaniem, przeniknięte jedną myślą. Czynności duchowe, „rozumne“ człowieka są natomiast zazwyczaj jakby niepełne. Rzadko wkłada się w nie „całą duszę“, innymi słowy człowiek żyje świadomie naogół tylko małą częścią swych możliwości duchowych. Z tego zdajemy sobie chyba sprawę, o tym uczą też rezultaty psychoanalizy.

Oczywiście jest to stan niezadawalający. Człowiek musi dążyć do pełni życia duchowego i to świadomego, pełnia ta zaś musi obejmować także myślenie intuicyjne i to jako istotną, centralną część. Taki stan cechować będzie wzmożenie intensywności życia duchowego i zarazem jego zcałowanie, zjednoczenie. Duchowość człowieka jest naogół w dużym stopniu rozbita.

Do stanów, które poniekąd można uważać za zbliżone do powyżej przedstawionego „stanu intuicyjnego“ zaliczyć można stan zakochania, mocnej wiary religijnej, a także czasem stan dużego cierpienia.

Naszym zdaniem koniecznym warunkiem i najlepszą drogą do zrealizowania stanu intuicyjnego jest właściwy światopogląd. Jest tak, jeśli zważymy, że światopogląd nie może być tylko sprawą werbalnego, a nawet formalnego myślenia, jak się niektórym zdaje, i musi uwzględniać w pełni element intuicyjny i życie uczuciowe. Przyjęcie tak

pojętego światopoglądu jest równoznaczne z przejęciem się nim.

Zaznaczyć jednak trzeba, że uwzględniając moment intuicyjny nie lekceważymy, a tym bardziej nie odrzucamy czynnika formalnego, dyskursywnego, czy intelektualnego, w czym musimy ostro ograniczyć się od intuicjonistów. Czynniki formalny jest cennym zwłaszcza z tego powodu, że umożliwia on kontrolę całej konstrukcji myślowej i światopoglądowej. Gdy jego zabraknie, myśl może się bardzo łatwo wykołować, górne ideały mogą wydawać owoc bardzo niskiego czynu. Dlatego też intuicjonizm był dobrze widziany przez ruchy faszystowskie, nacjonalistyczne, którym dostarczał nawet ideologicznej strawy. Z drugiej strony faszyzm i nacjonalizm prowadził nieubłaganą wojnę z formalizującym, krytycznym intelektualizmem.

Skoro mowa o intuicji, nie można pominąć zagadnienia mistycyzmu. Stan mistyczny można uważać za specjalny rodzaj stanu intuicyjnego. Posiada on bowiem cechę dogłębności i przepaja cały ustrój psychofizyczny. Charakterystyczne dla stanu mistycznego jest poczucie zjednoczenia się duchowego z istotą wszechrzeczy. Tą istotę świata mistycy traktują naogół jako osobowość, a więc jako Boga. Mistycy naogół jeszcze ostrzej niż inni intuicjoniści odłączają się od rozumu i myślenia o typie naukowym, które uważają za rzecz wręcz złą. („Pierwsza mowa szatana do rodu ludzkiego zaczęła się niewinnie od słowa „dlaczego“) i proklamują „ubóstwo duchowe“. Są skłonni natomiast do przypisywania szczególnego znaczenia pewnym słowom i znakom, innymi słowy mają skłonności do magii.

Zaznaczyć warto, że największym może przeciwieństwem mistycyzmu jest materializm naukowy. Dlatego też dwa te kierunki dość dobrze się uzupełniają, tak że właściwy, słuszny światopogląd mogłby od biedy nosić nazwę materialistycznego mistycyzmu.

Z kolei omówić trzeba, pokrótce bodaj, fenomenologizm, choćby ze względu na dużą ilość zwolenników, którą posiada ten stworzony przez Husserla kierunek filozoficzny. Zasadniczą jego cechą jest pogląd, że istnieje pewien specjalny rodzaj myślenia: myślenie „eidetyczne“, za pomocą którego można uchwycić istotę i obiektywną treść wrażeń zmysłowych, a zwłaszcza pojęć. To myślenie eidetyczne należy, jak się zdaje, rozumieć jako szczególne skupienie uwagi na danym doznaniu psychicznym. Takie natężenie ducha wciąga w akcję także jego głębsze, intuicyjne warstwy. Wobec tego można uważać fenomenologizm za jedną z odmian intuicjonizmu. Warto zaznaczyć, że najdonioślejsze znaczenie przypisuje Husserl takiemu kierunkowi eidetycznego myślenia, który usiłuje wyłączyć poza swój nawias wszelką treść, połączoną z poszczególnymi pojęciami. Przeżycie z takim myśleniem związane jest według Husserla najbardziej podniosłe i „filozoficzne“. To stanowisko uchodzi wśród filozofów, niepodzielających poglądów Husserla, za bezsensowne dziwactwo. Z naszego punktu widzenia można je do pewnego stopnia zrozumieć. Zapewne ma tutaj Husserl na myśli ogląd samej wewnętrznej strony ducha, czyli przeżycie, którego treścią jest intuicja sama.

Metoda eidetyczna może dawać w niektórych wypadkach rezultaty pozytywne, chociaż tylko jako przybliżenie. Jest tak wtedy, gdy chodzi o sprawy duchowe, w których bezpośredni udział czynnika zewnętrznego jest mały, np. w badaniu pewnych nastrojów i postaw duchowych. W najlepszym jednak nawet razie zakres jej stosowalności jest dość wąski.

Zwróćmy tu jeszcze uwagę na zagadnienie obiektywności, z którym Husserl załatwia się za jednym zamachem, twierdząc, że strona obiektywna jest bezpośrednio dana w każdym przeżyciu duchowym, obok subiektywnej. W ten sposób rozprawia się on, jakby się mogło zdawać, radykalnie

z pozytywizmem i innymi sceptycznymi kierunkami. Żeby jednak było, gdyby tezy o istnieniu rzeczywistości obiektywnej nie można było oprzeć na innych argumentach.

Zwrócimy tu jeszcze uwagę na jedno ważne zagadnienie, a mianowicie kwestię, co należy uważać za centrum duchowego życia człowieka. Wobec powyższych uwag najstuszejmym może się wydawać pogląd, umieszczający je we wnętrzu naszej kuli, symbolizującej strukturę duszy ludzkiej, czyli w sferze przeżyć intuicyjnych. Z drugiej strony wiele przemawia za tym, żeby doszukiwać się jego w obrębie tych przeżyć, w których przejawia się najwyższy stopień świadomości. Oba te stanowiska, jak widzieliśmy, naogół nie pokrywają się wzajemnie, co jest powodem wielu nieporozumień sprawiających, że sprawa życia duchowego staje się czymś jeszcze bardziej tajemniczym, niż jest w istocie.

Trudność ta zaciążyła zwłaszcza na egzystencjonalizmie, kierunku filozoficznym, któremu poświęciliśmy już kilka wzmianek. Egzystencjonalizm wychodzi z założenia, że jedyną pewną podstawą, na której się może oprzeć człowiek, budując pogląd na świat, jest on sam, jest jego duchowość. Co do tego przyznajemy mu rację. Ale egzystencjoniści, zamiast rozpocząć od dokładnego badania przejawów świadomości, poświęcili się, że tak powiemy, przede wszystkim „gruntowaniu duchowości“. Znaleźli się w ten sposób od razu w mrocznej sferze intuicji i w dodatku zaostrzyli sprawę, twierdząc, że to duchowe centrum człowieka zasadniczo nie może być objęte świadomością. Wylądowali zatem w dziedzinie absolutnej bezświadomości. Nadaje to ich poglądom cechę niesamowitości, która zresztą stanowi pewien urok tej filozofii. Zaznaczyć warto, że właśnie uczucie niesamowitości, przejawiające się na przykład w uczuciu bezprzedmiotowej grozy, skupia w szczególnym stopniu uwagę egzystencjonalistów.

Zwróćmy teraz uwagę na to, że wielu wybitnych poetów

i myślicieli, zwłaszcza dawniejszych czasów, właściwe autorstwo swych najcelniejszych „natchnionych“ utworów, przypisywało nie sobie, tylko jakimś wyższym istotom, Muzom, lub innym bóstwom. Tu należy również Sokrates, któremu najcelniejsze myśli podszeptował „demon“. (Słowo to nie oznaczało wówczas, jak dzisiaj, złego ducha).

Fakty te można zrozumieć, jeśli się weźmie pod uwagę, że chodzi tutaj o myśli powstające w stanie tak zwanego natchnienia, płynące zazwyczaj dość bezpośrednio z owej wewnętrznej, intuicyjnej sfery ducha. Jest ona, jak widzieliśmy, w małym tylko naogół stopniu objęta świadomością i dlatego zapewne wspomniani twórcy nie uważają już jej za część swojej osobowości. Zajmują zatem stanowisko wręcz przeciwne do egzystencjonalizmu. Zaznaczamy jeszcze, że już słowo natchnienie nasuwa pogląd, że chodzi tu o myśli, właściwie płynące z zewnątrz.

7. Kontrast uczuciowy.

Bardzo pomocne w należyтым zrozumieniu zagadnień poruszonych dotychczas, jak i tych, które będziemy jeszcze omawiać, będzie, jak sądzimy, uświadomienie sobie pewnej strony życia duchowego, dotąd przez nas pominiętej.

Otóż przeżycia uczuciowe połączone są zazwyczaj, być może zawsze, z odczuwaniem przeciwieństwa sytuacji, z którą się solidaryzujemy, do innej sytuacji, od której się odgradzamy. Chodzi tu o zjawisko pewnego rodzaju kontrastu. Naprzykład człowiek cieszy się swoim zdrowiem, zwłaszcza wtedy, gdy niedawno przebył chorobę, albo, o ile stoi na niskim poziomie moralnym, gdy widzi człowieka chorego, lub ułomnego. Przyjemności smakowe odczuwa szczególnie silnie ten, kto przeżywał niedawno głód i niedostatek. Przeciwwstawienie jest istotnym elementem wielu światopoglądów. Prawie wszystkie religie przydają Bogu szatana, jego przeciwieństwo potrzebne, by doskonałość

Boga jaśniała w całej pełni. Również sens istnienia narodów motywują nacjonaliści ostatecznie potrzebą przeciwstawienia.

Szczególnie interesujący jest stan uczuciowy ascety, a więc człowieka poddającego się różnym umartwieniom w przekonaniu, że cierpienia, dolegliwości i wyrzeczenia uszlachetniają, podnoszą na duchu. W ten sposób przeciwstawia on cierpiącą, niższą część swej istoty, części wyższej, obcującej z górnymi ideami, i znajduje w tym swoiste zadowolenie.

Wogóle, naszym zdaniem, pogląd, że istnieje zasadnicza różnica między przyjemnościami duchowymi i zmysłowymi, różnica tak duża, że odrzuca się nawet nazwę przyjemności dla uczuć wyższych, wypływa w dużej mierze z przeświadczenia, że takie stanowisko zwiększy w drodze przeciwstawienia przyjemności duchowe, a także czasem zmysłowe. Podobnie ma się rzecz z zasadniczym przeciwstawieniem świata ducha światu materii, pojęć wrażeniom, intuicji rozumowi i t. p.

A jednak, czy nie pełniejsza, a więc i większa byłaby radość ascety, gdyby nie był ascetą, gdyby odczuwał harmonijnie radości duchowe i zmysłowe? Zwłaszcza skoro, jak widzieliśmy, krytyczne rozpatrzenie tej sprawy uczy, że między uczuciami wyższymi i zmysłowymi nie ma zbyt istotnej różnicy, a więc ich zasadnicze przeciwstawianie nie jest słuszne. Podobnie, jeśli idzie o narody, to badania rozumowe wskazują, że nie ma między nimi zasadniczej odrębności, nadto zaś dojrzeła przekonanie, że właściwszym, a więc i przyjemniejszym od dzielenia świata na „nas“ i „ich“ byłoby objęcie go całością szerszą.

Uogólniając dochodzimy do wniosku, że przeciwstawienie zasadnicze wzmacnia wprawdzie uczucia, lecz równocześnie zubaża je i jest niesłuszne ze stanowiska rozumowego. Z drugiej strony bardzo wątpliwym jest, czy bez

przeciwstawienia jest możliwą wogóle jakakolwiek przyjemność.

Poszukajmy wyjścia z tej sytuacji po przez następujący przykład. Mam zegarek już na tyle długo, że posiadanie go nie sprawia mi żadnej przyjemności. Ale gubię go i po pewnym czasie odnajduję. To mnie bardzo cieszy. Może jednak nie trzeba gubić zegarka i znajdować go, możeby wystarczyło wyorazić sobie, że go nie mam i stwierdzić, że go jednak posiadam, aby odczuwać podobne zadowolenie. Otóż sądzić można, że wogóle istnieje możliwość zestawienia wszystkiego z jakimś metafizycznym zerem, z niebytem, i czerpanie stąd, bez przesytu zadowolenia, że to co istnieje, istnieje. Z podobnym poglądem nieraz można się spotkać w literaturze filozoficznej. Nawet wielu katolickich teologów twierdzi, że zło jest brakiem dobra. Jednakże skrepowani dogmatami, nie mogą oni z tego stanowiska wyciągnąć odpowiednich konsekwencji, do których należałoby zlikwidowanie szatana, jako istoty posiadającej obiektywny byt.

8. Osobowość.

Jeśli chcemy zaznaczyć, że człowiek jest świadomą siebie jednością, że przejawy, czy właściwości, które mu przypisujemy, składają się na mniej lub więcej zwartą całość, to wtedy mówimy o osobowości człowieka. Nie zaprzeczamy rzeczywistego, obiektywnego istnienia osobowości ludzkiej. Podkreślić musimy jednak raz jeszcze to, cośmy stwierdzili już poprzednio, że osobowość człowieka należy, jak i inne składniki rzeczywistości obiektywnej do przedmiotów, do istnienia których dochodzi umysł ludzki pośrednio. Za błędne uważamy zatem przyjmowanie przez niektórych filozofów obiektywnego istnienia osobowości własnej, za coś oczywistego i w dalszym ciągu za podstawę światopoglądu. Tu też leży powód, dla którego nie mają racji solipsyści (patrz rozdział wstępny). Łączą oni prymitywny realizm

w odniesieniu do swojej własnej osobowości z nadmiernym krytycyzmem w stosunku do innych przedmiotów.

Naturalną jest rzeczą, że przeżywanie wyobrażenia własnej osobowości bywa związane z pewnym specjalnym uczuciem. Uczucie to można uważać za centralnie uczucie życia w przeciwieństwie do uczuć cząstkowych — uczuć zmysłowych. Czym jest ono w istocie? Być może, że jest ono, jak i inne uczucia wyższe, refleksem przeżytych poprzednio uczuć zmysłowych, ale już wszystkich, jest ich pewnego rodzaju sumą, ich bilansem.

Uczucie osobowości można uważać za jedną z odmian miłości i dlatego bywa ono nazywane miłością własną. Podstawowym warunkiem tego uczucia osobowości, miłości własnej, czy, jak niektórzy uczucie to określają, samopoczucia, jest przeświadczenie o własnym znaczeniu, własnej wartości. Może się ono przejawiać w różny sposób: na niższym szczeblu jako ambicja, na wyższym, jako, wprowadzone już przez nas, poczucie własnej istotności.

Jako ambicja występuje poczucie osobowości często w postaci bardzo prymitywnej. Wiąże się ono na przykład silnie z ubogimi pod względem treściowym przeżyciami słownymi. Do pochwał, nagan i innych nieistotnych oznak własnej wielkości i wartości przywiązuje się naogół nadmierną wagę. Przysłowiowym jest naiwny sposób, w jaki ludzie przyjmują pochlebstwa. Prymitywnym bywa uczucie osobowości także o tyle, że często odgrywa w nim szczególną rolę przeciwstawienie się innej osobowości. Uczucie to przeobraża się wówczas w uczucie górowania, figurujące w chrześcijańskim spisie grzechów na pierwszym miejscu pod nazwą pychy i uważane również przez głośnego psychologa, ucznia Freuda, Adlera za główne, a nawet jedyne zło moralne.

Warto wspomnieć, że według Adlera, często bardzo powstaje w człowieku pierwotne poczucie własnej niższości,

które zapada w podświadomość, tak że człowiek nie zdaje sobie z niego sprawy. Ten, tkwiący w nim kompleks niższości, stara się on powetować swoim postępowaniem, zmierzającym do tego, by zdobyć przewagę nad innymi ludźmi i dać im tą przewagę odczuć. W gruncie rzeczy jednak jest on, nawet gdy mu się to uda, nieszczęśliwy i chory. Uzdrowić go może uświadomienie sobie podstaw swego stanu i przypomnienie przeżyć, które go wywołały, w czym pomaga mu lekarz, kierujący, zapomocą odpowiednich pytań, jego rozmyślaniami. Ta ostatnia metoda, zwana psychoanalizą, została stworzona przez Z. Freuda, który zastosował ją do leczenia podświadomych urazów psychicznych na tle seksualnym. Według Freuda, urazy te mogą zatruwać całą duchowość człowieka, wywołując różne schorzenia nerwowe i psychiczne, a zwłaszcza histerię.

Przejdźmy teraz do uczuć, skierowanych do innych ludzi, czy nawet rzeczy, a więc do innych rodzajów miłości. Często bardzo i one pozostają w ścisłym związku z osobowością człowieka, doznającego danego uczucia. Wyraźne jest to zwłaszcza w wypadkach, gdy ktoś kocha przedmioty do niego należące: swój dom, swoje książki, swoje pieniądze, albo osoby, z którymi go łączą jakieś pozytywne przeżycia: swoją żonę, czy męża, swoje dzieci i t. d. W wielu wypadkach, miłość taka jest tylko pewną formą miłości własnej. Zachodzi to szczególnie wtedy, gdy ktoś wymaga od kochanych przez siebie osób, by żyły z nim razem i także pod innymi względami stosowały się do jego woli. Jeżeli zaś wyłamują się z pod niej, to uczucie miłości może się przemienić nawet w nienawiść. Naogół jednak miłość egoistyczna jest w mniejszej lub większej mierze zmieszana z bezinteresownym uczuciem miłości i często jest pierwszym stopniem, prowadzącym do niego. Miłość bezinteresowna bywa przy tym nieraz tak silna, że dobro osoby kochanej stawia się wyżej, niż własne.

Miłość bezinteresowną określić można jako tego rodzaju uczucie, że świadomość przyjemności, jaką doznaje osoba kochana, wywołuje również w nas uczucie przyjemności i podobnie się ma rzecz z cierpieniem. Uczucie takie oddawałby, wzięty w znaczeniu dosłownym, wyraz zaczerpnięty z języka greckiego: sympatia, lub czysto polski: współczucie. Jednakże wyrazów tych używa się, jak wiadomo, w nieco innym znaczeniu. Nie trzeba chyba specjalnie wykazywać, jak dalece powstawaniu bezinteresownej miłości sprzyja światopogląd monistyczny, według którego nie ma zasadniczej różnicy między poszczególnymi ludźmi, a poczucie wszystko ogarniającej jedności jest tylko kwestią poziomu duchowego danego człowieka.

Z zagadnieniem osobowości wiąże się, niepokojąca umysły wielu, jeśli nie wszystkich, sprawa trwałości naszej istoty duchowej, a w szczególności pytanie, czy śmierć oznacza jej kres, czy też nie wyklucza dalszego jej bytowania. Religie, zwłaszcza religia chrześcijańska, obiecują swym wyznawcom życie pozagrobowe, a nawet osiągnięcie po śmierci za cenę posłuszeństwa swym przepisom, szczęścia bez porównania większego, niż to, które może być udziałem człowieka na ziemi. Ma to być przy tym byt duchowy, całkowicie niematerialny. W ten sposób jednak religia przechodzi w zupełności do porządku nad poznawczymi osiągnięciami myśli ludzkiej, a w szczególności nad doniosłym znaczeniem wrażeń i uczuć zmysłowych, związanych ze światem materii, dla duchowości ludzkiej, jak też z drugiej strony nad ścisłym związkiem zjawisk duchowych ze zjawiskami fizycznymi i mechanicznymi, zachodzącymi w mózgu. Te ostatnie względy uczą o niemożliwości życia duchowego w oderwaniu od materii. To też olbrzymia większość nawet wierzących chrześcijan odczuwa najwyższy lęk przed śmiercią, uważa ją za największe zło, a nie za właściwe namiętności.

Światopogląd monistyczny daje zasadnicze rozwiązanie pozytywne problemu trwania osobowości ludzkiej, zgodne przy tym z wymogami krytycyzmu. Jak widzieliśmy jednak w rozdziale drugim, sprawa ta nie jest prosta, a w szczególności wychodzi poza zakres duchowości indywidualnej, jednostkowej. Czy można na ten temat powiedzieć coś więcej?

Z grubsza biorąc na osobowość składa się pewien sposób myślenia i odczuwania i pewien zasób wiadomości, który przechowuje nasza pamięć. Zasób wiadomości może z biegiem czasu wzrastać, lub maleć, albo też ulegać obu tym zmianom równocześnie. To ostatnie zachodzi wówczas, gdy nabywamy pewne wiadomości nowe, a zapominamy innych. Podobnie mogą się rozszerzać lub kurczyć nasze zdolności myślenia i odczuwania, albo też na jednych odcinkach wzrastać, na innych zaś maleć. W rezultacie tych zmian materiału myślowego i sposobu myślenia, może się rozszerzać, lub kurczyć, albo wogóle „przeinaczać“ nasza osobowość. Oba te ostatnie wypadki równają się jej częściowemu obumieraniu. Nawiasem mówiąc, konsekwentnie pojęta nauka Kościoła o duszy, prowadzi do wniosku, że w wypadkach tych, już za życia człowieka, duszą jego, jako nieśmiertelną, powinnyby wieść częściowy żywot „na tymtym świecie“, w tym stopniu, w jakim tu na ziemi ulega zniszczeniu. I tak z kościelnej nauki o nieśmiertelności duszy, wobec częściowego obumierania osobowości, które jest faktem, wynika obraz conajmniej zawiły. Prostota zatem, która zdaje się stanowić jej zaletę, okazuje się tylko pozorną. W świetle powyższych rozważań, jasnym się staje, że nasza osobowość nie jest czymś, że tak powiemy, absolutnym, czymś, co może tylko albo w całości być, albo w całości nie być. Oswoiły one nas zapewne z analitycznym podejściem do zagadnienia osobowości na tyle, byśmy przyjęli nie jako sztuczkę myślową, lecz jako rzecz naturalną pogląd, że

jeśli u dwóch osób występuje pewna zbieżność sposobu myślenia i jeżeli ich wiadomości (zwłaszcza wiadomości o charakterze osobistym) posiadają pewien zakres wspólny, to zachodzi u nich również wspólnota osobowości w odpowiednim stopniu.

Wobec tego śmierć fizyczna nie oznacza całkowitego zniszczenia osobowości człowieka. Istnieje ona nadal w innych ludziach, co prawda w różnym stopniu, zależnie od wielkości wpływu, jaki dana jednostka wywarła na innych ludzi. Sprawa zatem dalszego trwania kształtuje się dobrze, zwłaszcza dla ludzi wybitnych i społecznie zasłużonych. Sądzymy, że taki pogląd na losy osobowości, dojrzał do przyjęcia, zwłaszcza w czasach, które nadchodzą, gdy znikną w obrębie bezklasowego, socjalistycznego społeczeństwa, w warunkach planowej gospodarki, jaskrawe sprzeczności interesów poszczególnych jednostek. Jasnym jest przy tym, że stanowisko to wywołać musi zdecydowaną zmianę uciążliwego stosunku ludzi względem siebie, skoro będą oni widzieć w sobie wzajemnie przedłużenie swego bytu w daleką, może bezkresną przyszłość. Zauważmy tu jeszcze, że specjalna sytuacja istnieje, jeśli chodzi o wzajemny stosunek rodziców i dzieci, gdyż materialny związek, jaki je łączy, powoduje, że podobieństwo typu duchowego może być w tym wypadku szczególnie duże. Widzimy zatem, że właśnie w ramach światopoglądu materialistycznego szczególne znaczenie związków rodzinnych, znajduje swój właściwy wyraz.

Na tym kończymy rozdział, w którym staraliśmy się dać możliwie wielostronne naświetlenie problemu człowieka. Rozdział następny natomiast będzie mieć charakter bardziej syntetyczny. Zajmiemy się w nim bowiem zagadnieniem wytworzenia określonej czynnej postawy wobec świata.

ROZDZIAŁ IV.

ZAGADNIENIE DOBRA I IDEAŁY SPOŁECZNE.

1. Zagadnienie dobra.

Dziedzina filozofii poświęcona postępowaniu człowieka nosi nazwę etyki. Zagadnieniem postępowania zajmowaliśmy się już dość obszernie. Nie uzględniliśmy jednak dotąd sprawy norm czyli wskazań postępowania, a przynajmniej nie zrobiliśmy tego w sposób wyraźny, ograniczając się raczej do badania motywów i mechanizmu działania. Za przedmiot zaś etyki uchodzi właśnie przede wszystkim zagadnienie wskazań postępowania. Etyka usiłuje dać odpowiedź na pytanie, jak ma postępować człowiek, aby czynić dobrze. Ściślej biorąc, zajmuje się tym, tak zwana etyka normatywna. W jej zakresie będą się obracać nasze obecne rozważania.

Pierwszym filozofem, który podniósł doniosłość zagadnienia dobra, był jak wspomnieliśmy Sokrates. Ironia losu chciała, że w związku z tą właśnie działalnością, został on przez swych współobywateli uznany za gorszyciela i stał się jednym z tych filozofów, którzy działalność swoją przypłacili życiem. Uważał on, że istnieją bezwzględnie słuszne prawdy moralne i zawarte są w umyśle ludzkim, w sumieniu, jakbyśmy dziś powiedzieli. Ważne jest stanowisko

Sokratesa, że do jasnego poznania tych praw i sposobu wcielania ich w życie, prowadzi droga rozumowa. Wskutek tego, aby dobrze żyć, trzeba być mędrce. Pogląd Sokratesa, że największe znaczenie mają sprawy etyczne, oddziaływał na filozofię jego ucznia Platona, który za najwyższą ideę w swym systemie uznał ideę dobra.

Z późniejszych kierunków starożytności na uwzględnienie zasługuje stoicyzm i epikureizm, przy czym w obu zaznacza się wpływ poglądów Sokratesa. W szczególności według obu tych kierunków rozum powinien kierować postępowaniem człowieka.

Według stoików najwyższą wartość posiada cnota, którą ujmowali oni jako posłuszeństwo prawom natury, a więc prawom bożym. Stoicy byli bowiem panteistami, choć niezbyt wyraźnymi. Natura jest według nich zarazem Bogiem. Prawa boże, prawa natury są zarazem prawami rozumu, na co stoicy kładą duży nacisk. Ważną konsekwencją etyki stoików jest miłość bliźniego, która jest wskazana, gdyż każdy człowiek jest częścią tej samej, wszystko ogarniającej natury. Do wszystkiego natomiast, co pozostaje poza obrębem cnoty, chociażby się jej nie sprzeciwiało, powinien człowiek wyrabiać w sobie obojętność. Do takich spraw zaliczali stoicy przyjemności zmysłowe, majątek, zaszczyty, sławę itd. Ta nieczułość w stosunku do rzeczy, do których ogół ludzki przywiązuje najwyższą wagę, jest najbardziej charakterystyczną cechą etyki stoickiej.

Inne, poniekąd przeciwne stanowisko zajmuje Epikur (przełom IV i III wieku przed Chr.) i jego szkoła. Epikuryjczycy stwierdzają wyraźnie, że człowiek dąży do przyjemności i dlatego przyjemność należy uważać za prawdziwe dobro. Do przyjemności należą oczywiście przyjemności zmysłowe. Ale poza tym epikureizm uznaje także inne źródła przyjemności, np. sztukę, przyjaźń itd. Ważną rolę odgrywa w epikureizmie взгляд na to, że następstwem przyjemności

może być cierpienie. Aby to ostatecznie zmniejszyć do minimum, zalecają epikurejczycy umiar w używaniu rozkoszy i tutaj wskazuje właściwą drogę rozum.

O ile nawet uznamy zasadnicze podejście epikureizmu do zagadnienia postępowania za trafne, to stwierdzić trzeba, że ich etyka jest dość płytka. Jest to zapewne następstwem tego, że epikurejczycy mało uwagi poświęcali rozbudowie światopoglądu. Jeśli chodzi o metafizykę, to przyjęli oni atomizm Demokryta. W zakresie teorii poznania hołdowali przede wszystkim sensualizmowi.

Epikureizm i stoicyzm reprezentują w sposób dość charakterystyczny dwa przeciwstawne sobie nastawienia etyczne, które stale obok siebie w ludzkości istnieją i wzajemnie się zwalczają. Jedno można określić jako etykę przyjemnościową, drugie zaś jako etykę obowiązku.

W skrajnym sformułowaniu etyka obowiązku wychodzi z założenia, że prawa moralne są bezpośrednią koniecznością. Każdy człowiek posiada wrodzone poczucie etyczne, które dyktuje mu jego obowiązki. Obowiązek należy spełniać, gdyż jest obowiązkiem, nawet wtedy, gdy jest on nie miły. Z tego punktu widzenia, w postępowaniu ludzkim mogą zachodzić kolizje między przyjemnością i obowiązkiem, przy czym należy oczywiście wybierać to drugie. Można nawet przyjemność, którą się od siebie odtrąca, uważać za miarę etycznej wartości czynu. Etyka obowiązku jest zatem, jak widzimy, etyką ascetyczną. Krytykę stanowiska ascetycznego przeprowadziliśmy już poprzednio, pokazując, że zawiera ona wewnętrzną sprzeczność. I asceta bowiem dąży do przyjemności, tylko specjalnego rodzaju.

W nowszej filozofii jednym z głównych przedstawicieli ascetycznej filozofii obowiązku jest Kant. Według niego prawa etyczne są czymś najbardziej zasadniczym, podstawowym. Toteż człowiek odczuwa je jako „imperatyw kategoryczny“, czyli bardziej po polsku, bezwzględny, bezwa-

runkowy nakaz. Niestety Kant nie wypowiada się zbyt wyraźnie co do treści tego imperatywu. Podaje on, iż prawo moralne nakazuje człowiekowi postępować według tych zasad, jakie jego zdaniem powinny obowiązywać wszystkich. Nic bliższego jednak na ten temat Kant nie mówi. Prawo etyczne uważa Kant za coś tak pewnego, że może służyć za punkt wyjścia poglądu na świat. I tak, według Kanta, na jego podstawie można wnosić o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy. Pogląd Kanta na etykę prowadził dalej i rozwijał Fichte, również niemiecki filozof, którego myśli były chętnie cytowane przez teoretyków ruchu hitlerowskiego.

Pewne podobieństwo do etyki obowiązku wykazuje etyka religijna, uważająca sumienie za najwyższą instancję, orzekającą o wartości etycznej postępowania. Zauważyć dalej trzeba, że wiele religii obiecuje wiernym nagrody i kary w życiu pozagrobowym za postęпки doczesne, nadając w ten sposób swej etyce uzasadnienie egoistyczne. Dla natur doskonalszych stawiają religie miłość Boga, jako motyw etycznego postępowania. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej. Otóż powyższe wskazanie opiera się na myśli, że nasze postępowanie może Boga ucieszyć lub zasmucić. Ale jeśli Bóg jest istotą doskonałą, to żyje on pełnią szczęścia, bez względu na to, jakie jest nasze postępowanie. W ten sposób, przy głębszym wnikięciu w rzecz, idea Boga doskonałego traci na szczególnym znaczeniu, jako motyw etycznego postępowania. Pozostaje właściwie tylko satysfakcja, którą odczuwa człowiek, gdy postępując etycznie, upodabnia się do Boga, a to jest uczucie co najmniej bardzo zbliżone do uczucia dumy.

Warto tu zwrócić uwagę na pewien szczegół etyki chrześcijańskiej. Grzechowi przypisuje ona znaczenie czynu „nieskończenie złego“, gdyż jest on obrazą najdoskonalszej istoty. Z tego powodu grzesznik zasługuje na nieskończenie

wielką karę, a więc na piekło: wieczne potępienie. W ten sposób uzasadnia się „prawdę” o piekle. Rozumując w ten sam sposób należałoby czynowi dobremu przyznać również nieskończoną wartość, tym razem dodatnią. Tymczasem tej konsekwencji nauka kościelna nie wyciąga. Stoi ona raczej na stanowisku przeciwnym, twierdząc, że człowiek nie jest w stanie o własnych siłach dosięgnąć zbawienia — do tego jest potrzebna łaska boska. Jest to jeden z objawów, świadczących o zasadniczo ponurym charakterze religii chrześcijańskiej. Jest ich więcej. Tu należy naprzykład fakt, że jako symbol religii chrześcijańskiej został przyjęty krzyż — symbol męki i śmierci. Warto wiedzieć, że pierwsi chrześcijanie nie mieli, jak podaje Hamman, upodobań do tego znaku i przedstawiali Chrystusa głównie jako dobrego pasterza, o czym świadczą zabytki sztuki starochrześcijańskiej. Mauriac, czołowy katolicki pisarz francuski napisał powieść pod tytułem „Kłębowisko żmij”. Trudno o bardziej ponurą książkę, chyba, że weźmiemy inne powieści tegoż Mauriaca. W sumie stwierdzić można, że w religii, zwłaszcza katolickiej, obowiązuje nastrój grozy, umiejętnie wykorzystywany przez kościół dla wzmocnienia i utrwalenia swego znaczenia.

Wracając do zagadnienia etyki, stwierdzić musimy, że etyki religijne są heteronomiczne. Przyjmują one bowiem, że prawa etyczne są nadawane człowiekowi z zewnątrz, a mianowicie przez Boga. W przeciwieństwie do tego filozofowie stoją naogół na stanowisku etyki autonomicznej, utrzymując, że w człowieku samym, w głębiach jego ducha mieści się źródło praw etycznych.

Przejdźmy teraz do etyki przyjemnościowej. Staraliśmy się w poprzednim rozdziale wykazać, że człowiekiem kierują motywy uczuciowe, a więc ostatecznie postępowanie sprowadza się do sprawy przyjemności lub nieprzyjemności. Z tego wynika, że w zasadzie słuszną jest etyka przyjem-

nościowa. Zdawałoby się nawet mogło, że skoro człowiek kieruje się jedynie względem na przyjemność albo nieprzyjemność, to nie mają sensu zasady moralne, nie potrzebna jest etyka normatywna. Tak jednak nie jest, z góry bowiem nigdy nie można widzieć jasno i bezpośrednio, jaka droga postępowania prowadzi do maksimum przyjemności i zarazem do minimum cierpień. Z tego zdawali sobie sprawę, jak widzieliśmy, już epikurejczycy.

Podkreślić dalej trzeba, że przyjemność w ogólnym tego słowa znaczeniu, to nie tylko przyjemność użycia zmysłowego i przyjemność zaspokojenia miłości własnej. Etyka przyjemnościowa nie pokrywa się zatem z etyką egoistyczną, jak możnaby sądzić przy powierzchownym patrzeniu na rzecz. Błędne poglądy co do tej kwestii są bardzo częste. W szczególności u wielu ludzi zaznacza się następująca droga myślowa. Wychodzą oni ze słusznego założenia, że etyka przyjemnościowa jest zgodna z rozumem. Potem odrazu utożsamiają etykę tą z etyką egoistyczną. Jednakże etyka egoistyczna nie zadawalnia ich, zresztą zupełnie słusznie, wobec czego zrywają z rozumem i kończą na dzieściorgu przykazań, czy jakimś innym autorytecie. Albo też „idą za rozumem“ i stają się egoistami.

Sądźmy, że rozważania powyższe przygotowały nas do odpowiedzi na pytania, czym jest dobro i co to jest postępowanie dobre. Naszym zdaniem dobro moralne należy określić jako zgodność postępowania, względnie zgodność woli ze słusznym światopoglądem. Wobec tego postępowanie dobre, to będzie postępowanie zgodne ze słusznym poglądem na świat. Określenia te są zgodne z etyką przyjemnościową, jeśli zważymy, że słusznym światopoglądem jest taki, który najlepiej zadawalnia całokształt naszych uczuć. Z drugiej strony z ujęcia tego wynika jasno, że i dla pojęcia obowiązku jest miejsce w etyce, nawet krytycznie potraktowanej.

2. Prawa etyczne.

Zwróćmy teraz uwagę na to, że w umyśle naszym istnieje głęboko zakorzeniony zespół wskazań postępowania i w związku z nimi występuje nawet pewien rodzaj uczucia, które można nazwać uczuciem etycznym. Wszystko to razem tworzy tę dziedzinę duchowości, którą określa się słowem sumienie. Rozważmy tę sprawę bliżej.

Istnieje szereg pisanych czy niepisanych, czasem nawet niesformułowanych nakazów i zakazów etycznych, normujących postępowanie człowieka. Weźmy dla przykładu przykazanie religijne „nie zabijaj”. Brzmi ono bardzo prosto, ale z drugiej strony obowiązuje interpretacja zwiężająca jego zakres, przez dozwolenie zabijania w obronie własnej i na rozkaz władz, a rozszerzająca zakres tego przykazania, przez objęcie nim zakazu sprawiania cierpień ludziom i zwierzętom. Wyłania się więc kwestia prawowitej władzy, posłuszeństwa władzy, kwestia, czy pewne względy nie usprawiedliwiają zadawania komuś cierpień i cały szereg innych, czyniąc z prostego przykazania skomplikowany problem. Można to śmiało uogólnić i stwierdzić, że nie ma całkiem wyraźnych, określonych praw etycznych, dających w skomplikowanych wypadkach życia wypowiedzi całkowicie zgodne z zasadniczym stanowiskiem etycznym. Tym bardziej, że w gruncie rzeczy chodzi o to, żeby nasze postępowanie obróciło się na dobro, chodzi więc o wynik, o skutek działania. Czy można zaś przewidzieć dokładnie skutek czynu? Wychoząc z tego stanowiska, Tolstoj stworzył zasadę nie sprzeciwiania się złu. Widząc, że bandyta napada przechodnia, nie powinniśmy ratować ofiary. Być może bowiem, że śmierć z ręki złoczyńcy ratuje tego człowieka przed dużo większymi cierpieniami, które spotkałyby go w przyszłości.

Wobec takich rozważań powiemy, że wprawdzie nie potrafimy przewidywać dokładnie, ale możemy to robić

z pewnym prawdopodobieństwem. Najśluszniejszym postępowaniem byłoby więc zastanowienie się w każdym wypadku nad możliwymi skutkami i wybieranie drogi najlepiej się zapowiadającej. Metoda ta jednak posiada wielkie wady: każdy czyn wymagałby długiego namysłu, a przecież działanie powinno być możliwie szybkie. Po drugie zaś wynik takiego zastanowienia będzie obciążony znużeniem wynikającym z rozważania najdalszych (choćby tylko praktycznie najdalszych) konsekwencji, znużeniem, które da się porównać do zmęczenia wzroku, zwróconego na odległe przedmioty. Na rozstrzygnięcie wpływać tu będzie również chwilowy nastrój i usposobienie i wreszcie egoistyczne pobudki, mimo, że możemy sobie z nich całkiem nie zdawać sprawy.

Możemy jednak stanąć na stanowisku, że możliwe są zasady postępowania, przeciętnie, statystycznie słuszne i utożsamiać je w dalszym ciągu z prawami etyki, przyjętymi przez ludzkość, a więc i przez religię. Wracamy zatem do uznawanych powszechnie praw etycznych, jako będących wyrazem doświadczenia ludzkości. Uważamy je jednak za normy, już tylko przybliżenie słuszne. Można więc i trzeba odstępować od nich, gdyż wyraźnie widać, że względ na dobro dyktuje inne postępowanie. A więc obowiązywać powinien jakiś złoty środek między tego rodzaju prawami etycznymi i zasadą: „cel uświęca środki“.

Z rozważań tych widzimy, że „głos sumienia“ posiada swoją wartość, nawet, gdy się kształtuje niezależnie od światopoglądu, z tym jednakże zastrzeżeniem, że nie jest to wartość absolutna. Musimy sobie zdać teraz sprawę z tego, że nie liczymy na to, by prawdziwy pogląd na świat został nam objawiony. Tworzymy go sobie sami, drogą przybliżeń. Wobec tego słusznem jest uwzględnienie przy budowie światopoglądu, oczywiście w krytyczny sposób, także i materiału, jaki stanowią przyjęte ogólnie prawa

etyczne i poczucie naszego sumienia. Widzimy zatem, że pewna doza słuszości mieści się także w koncepcji Kanta, który etykę uważa za właściwy punkt wyjścia w tworzeniu światopoglądu. Przeciwwstawić się tylko musimy pogładowi jego i podobnie jak on, myślących filozofów, że dobro etyczne jest samoistną, podstawową wartością.

Zwrócić trzeba uwagę jeszcze na jedno. Skoro normy etyczne nie mają charakteru absolutnego, to mogą one i powinny ulegać zmianom. Szczególnie zaś obecnie występuje potrzeba wskazań etycznych, bardziej dostosowanych do skomplikowanych warunków dzisiejszego życia i psychiki dzisiejszego człowieka. Tak na przykład do największych bolączek naszych czasów należy zagadnienie życia erotycznego i wogóle współżycia mężczyzny i kobiety. Do sprawy tej przywiązuje zwłaszcza katolicka etyka bardzo wielką wagę, czego wyrazem jest fakt, że słowa moralność używa się prawie wyłącznie w odniesieniu do dziedziny seksualnej. Jak wiadomo przylem, człowiek „moralny“ w sensie katolickim, to właściwie postać urojona, tak wygórowane są wymagania Kościoła pod tym względem. Są to wymagania o charakterze ascetycznym, odzwierciedlające zasadniczo negatywne stanowisko Kościoła w stosunku do życia seksualnego, wymagania, nie liczące się z potrzebami przeciętnego, normalnego człowieka.

Wskutek tego faktyczna sytuacja w tej dziedzinie jest zupełnie prymitywna i nieuregulowana. Każdy musi na własną rękę szukać rozwiązań, błądząc w ciemnościach i mając sytuację tym trudniejszą, że trzeba udawać innego, niż się jest naprawdę. Rezultatem tego stanu rzeczy jest olbrzymia ilość krzywd niezamierzonych i, jak twierdzi wielu psychiatrów, większa część schorzeń psychicznych i nerwowych. Na tym odcinku życia mamy do czynienia już nie z zaniedbaniem, ale katastrofalnym zwyrodnieniem. Aby je naprawić, powinny być powołane do życia intensywnie

pracujące instytuty, które opracowałyby coś w rodzaju racjonalnego katechizmu etyki życia seksualnego.

Dojrzało już także do zmiany ustosunkowanie się do cierpienia. W istocie, zasady takie jak: „cierpienie uszlachetnia“, lub „cierpienie jest słuszne, gdy jako kara, staje się zadośćuczynieniem naruszonej sprawiedliwości“, znajdują coraz mniej wyznawców. Dojrzeła przekonanie, że np. zasadniczo jest możliwe nauczanie pod każdym względem przyjemne dla ucznia, że można zasadniczo poprawić każdego przestępcę bez zadawania mu cierpień, słowem, iż żadne cierpienie nie jest nikomu do szczęścia potrzebne. Trzeba je wprawdzie zadawać obecnie nieraz innym i sobie, lecz jest to tylko zło konieczne do czasu, kiedy rozum ludzki nie położy mu kresu. To, iż takie mniemanie się rozpowszechnia, uważać trzeba za bardzo istotny postęp, korzystnie odróżniający współczesne poczucie etyczne od takiej, niewątpliwie szlachetnej religii, jak chrześcijańska, z jej piekielnymi mękami i ewangelicznymi „ciemnicami, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów“ — nawet za niestawienie się na ucztę do króla, nie mówiąc już o ociekającym krwią starym testamencie, przejętym jako pismo święte przez chrześcijaństwo.

W ustępie tym zajmujemy się zagadnieniem norm etycznych. W związku z tym warto jeszcze poruszyć sprawę najwyższego, głównego prawa etycznego. Zapoznaliśmy się już z etycznymi poglądami epikurejczyków, stoików i Kanta. A inni filozofowie? Wielu z nich (Locke, Bentham, J. St. Mill, Helvetius) uważa za cel postępowania etycznego jak największe szczęście jak największej ilości ludzi. Hegel i Wundt stawiają na pierwszym planie rozwój kultury społecznej, sztuki, nauki, ustroju politycznego itd. Leibniz dopatruje się najwyższego dobra w doskonaleniu się. Z naszego punktu widzenia wszystkie te poglądy są słuszne, ale wszystkie niezupełne. Mieszczą się one w przyjętej przez

nas definicji dobra, jako zgodności woli ze słusznym światopoglądem. Łatwo bowiem widać, że ze światopoglądu, który tu rozwijamy, powyższe wskazania dadzą się wyprowadzić. Stwierdzić trzeba, że nasza definicja dobra stanowi zarazem ściśle ujęcie najwyższego prawa etycznego. Jeżeli zaś chcemy mieć zasadę etyczną mniej ścisłą, ale też zarazem mniej abstrakcyjną, to sądzimy, iż najporęczniej będzie przyjąć dobro ludzkości jako dobro najwyższe. Ujęcie to ma tę zaletę, że uwypukla ono wagę zagadnień społecznych. Nabierają one obecnie tak wielkiego znaczenia, że mimo skromnego zakresu i ogólnego charakteru tej pracy, trzeba będzie nimi zająć się nieco bliżej.

Warto tu jeszcze wziąć pod uwagę „dwa największe przykazania“ religii chrześcijańskiej. Pierwsze: „miłuj Boga nadewszystko“ wyraża, naszym zdaniem, na swój sposób, przyjętą przez nas zasadę zgodności postępowania ze światopoglądem, drugi zaś: „— a bliźniego swego jak siebie samego“ pokrywa się zgrubsza z zasadą dobra ludzkości. Nie zawiera ono jednak dość wyraźnie tak dziś aktualnego akcentu społecznego.

3. Materializm historyczny.

W naszych dotychczasowych rozważaniach nie zajmowaliśmy się na ogół pojęciami grup ludzkich, takich, jak naród, klasa społeczna, czy ludzkość — grupa możliwie najszersza. Trzeba jednak stwierdzić, że zagadnienia tych pojęć dotyczące, zagadnienia społeczne mają dla sprawy światopoglądu nadzwyczaj doniosłe znaczenie. Jest tak choćby dlatego, że światopogląd jednostki zależy, bezspornie chyba, od klimatu społecznego, w którym ona żyje. Nadto jednak, jak zobaczymy w dalszym ciągu, sprawy społeczne muszą wchodzić w istotny sposób bezpośrednio w treść światopoglądu konsekwentnego i pełnego.

Dla wielu myślicieli zagadnienia społeczne stanowiły

punkt wyjścia do stworzenia systemów, obejmujących bardzo szeroki zakres spraw, między innymi także sferę światopoglądu. Na szczególną uwagę zasługuje tu materializm historyczny, którego twórcami byli Marks i Engels. Materializm historyczny przypisuje podstawowe znaczenie zjawiskom ekonomicznym, a więc zjawiskom produkcji i konsumpcji dóbr materialnych. Od nich zależą, krótko mówiąc, dzieje ludzkości, a więc przemiany polityczne, gospodarcze, a także kulturalne. Istotną przyczyną np. Wielkiej Rewolucji francuskiej była według tego stanowiska tendencja do wprowadzenia liberalizmu gospodarczego, czyli ustroju kapitalistycznego w jego klasycznej formie.

Jak wiadomo, Karol Marks zajmował się głównie zagadnieniem kapitalizmu. Poddał go bardzo gruntownej i wnikliwej krytyce i znalazł szereg związanych z nim w sposób istotny objawów, jak zwłaszcza koncentracja kapitału, o stale wzrastającym natężeniu, które doprowadzą wreszcie ustrój ten do upadku. Miejsce jego zajmie ustrój socjalistyczny. Upadek ustroju kapitalistycznego i powstanie socjalistycznego przyniesie największe korzyści ekonomiczne klasie robotniczej. Najwięcej stracą oczywiście kapitaliści. Materializm historyczny, uważając ekonomiczny punkt widzenia za najbardziej miarodajny, wnosi na podstawie tej i innych przesłanek, że istnieje zdecydowane przeciwieństwo między klasą robotniczą i kapitalistyczną i że wobec tego jedyną drogą prowadzącą do realizacji socjalizmu, a więc także do poprawy bytu proletariatu, jego wyzwolenia, jest walka klas. Jeśli chodzi o słuszność tego stanowiska, to stwierdzić trzeba, że istnieli już socjaliści przed Marksem. Cel, jaki sobie stawiali, pokrywał się mniej więcej z ideałem marksowskim. Punkt ciężkości jednak był w ich poglądach przesunięty na zasady sprawiedliwości, miłości bliźniego, wolności. Hasła ich nie znalazły szerszego oddźwięku i dopiero działalność Marksa i Engelsa zapo-

czątkowała masowy ruch robotniczy, który doprowadził dotąd do powstania wielkiego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich na terenie dawnej Rosji carskiej, w innych zaś krajach do wydatnej poprawy położenia materialnego i politycznego w ramach ustroju kapitalistycznego. Zauważyć tu trzeba, że walka klas mogłaby zasadniczo mieć charakter humanitarny, być czymś w rodzaju gry w szachy. Że bywa inaczej, winę ponosi zaślepienie przywódców kapitalizmu, którzy sądzą, że potokami krwi mogą odwrócić zagładę systemu przez nich reprezentowanego.

Jeśli chodzi o filozoficzną stronę doktryny materializmu historycznego, to jest ona, zgodnie ze swą nazwą, materialistyczna, skoro uważa zagadnienie dóbr materialnych za podstawowe, wyjściowe. Nadto jest ona, jak już zaznaczyliśmy, powiązana z materializmem naukowym, przy czem wymogi filozoficznego punktu widzenia zostały uwzględnione przez marksowską dialektykę materialistyczną, o czym również była mowa.

Historyczny materializm zasługuje na uwagę również jako metoda tłumacząca powstawanie i istnienie poszczególnych światopoglądów. Daje on np. przekonywującą odpowiedź na pytanie, dlaczego kapitalizm na ogół popiera religię chrześcijańską, mimo, że ewangelie niechętnie odnoszą się do ludzi gromadzących bogactwa. Otóż decyduje tu fakt, że chrystianizm uczy, iż do dóbr doczesnych nie należy przywiązywać wagi, gdyż szczęście jest osiągalne dopiero po śmierci i tym większe ono będzie, im większe jest cierpienie za życia. Robotnik, widzący rzeczy z tego punktu widzenia nie będzie się buntował przeciw nędzy, którą cierpi, owszem, będzie dopatrywał się w niej pewnej wartości. Wskutek tego nie będzie on groźny dla kapitalizmu.

Nie od rzeczy będzie wspomnieć, że podobne взгляды spowodowały na początku naszej ery przyjęcie się i rozpowszechnienie chrześcijaństwa. Było ono pierwotnie, jak

wiadomo, religią niewolników. Ludzie ci, za słabi, by zmienić swą społeczną pozycję, chętnie nakłaniali ucha dobrej nowinie, zapowiadającej im, że kiedyś, chociaż już nie na tym świecie, przyjdzie wyzwolenie, przyjdzie szczęście i oni właśnie będą wywyższeni.

Jeśli chodzi o cierpiętnictwo, a w szczególności cierpiętnictwo chrześcijańskie, to wiedzieć warto, że szczególnie bojowym jego przeciwnikiem był Fryderyk Nietzsche, głoszący namiętną miłość życia doczesnego, zerwanie z postawą pokory, a hołdujący poczuciu mocy. Twierdził on, że człowiek przepojony tymi ideałami, przestanie być człowiekiem. Nadczłowiek — to nazwa godna takiej istoty. Ten prorok szaleństwa życia skończył, rzecz charakterystyczna, w obłądzie. A spadek „nadczołowieka“ przejęli, jak wiadomo, Hitler i jego wyznawcy.

Wróćmy do materializmu historycznego. Wspomnieliśmy już w poprzednim rozdziale o pokrewieństwie marksizmu i stanowiska biologicznego. Widoczne jest ono, zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę, że owe dobra materialne, o które walczy socjalizm, to wobec niedostatku, w jakim żyje ogół ludzi pracy, przede wszystkim artykuły pierwszej potrzeby, konieczne do utrzymywania się przy życiu robotnika i jego rodziny.

Podobnie też, jak w wypadku biologizmu, musimy zauważyć również w odniesieniu do materializmu historycznego, że sprawa się komplikuje, gdy wyjdziemy poza obręb pierwszych potrzeb życiowych, co jest aktualne zwłaszcza po osiągnięciu pewnego stopnia dobrobytu. Mogłoby się mianowicie zdawać, że historyczny materializm pokrywa się z poglądem, iż wszystkie sprawy społeczne, a także i jednostkowe sprawadają się ostatecznie do zjawisk ekonomicznych.

Istotnie ludzie zajmujący stanowisko, że w gruncie rzeczy jedynie zjawiska ekonomiczne mają znaczenie, są roz-

powszechnieni w szeregach socjalistycznych. Występują oni jednak często również w sferze kapitalistycznej i to jako czołowi jej przedstawiciele. Zwolennicy takiego „ekonomistycznego“ światopoglądu szczycą się tym, że oni jedynie reprezentują stanowisko trzeźwego rozsądku.

Tu trzeba zauważyć, że pretensje do monopolu na trzeźwość i rozsądek zgłaszają również i inne kategorie ludzi, a zwłaszcza naukowcy i z drugiej strony wyznawcy etyki egoistycznej. Warto wobec tego wziąć pod uwagę stosunek zwolenników ekonomizmu do nauki i do egoizmu. Otóż stwierdzić trzeba, że nie muszą oni być egoistami. Związka ci z obozu socjalistycznego dają bardzo liczne dowody, samozaparcia się. Nie mają oni jednak również zrozumienia dla nauki uprawianej, jako cel dla siebie. Cenią naukę i to wysoko tylko ze względu na jej zastosowanie praktyczne. Podobnie odnoszą się oni również do innych dziedzin kultury. Uznają ich przejawy, o ile odgrywają one wyraźną i pozytywną rolę w procesach gospodarczych. A więc wartość dzieł sztuki np. będą mierzyć tym, czy i w jakim stopniu skłaniają one ludzi do pracy we fabrykach lub przynajmniej wytwarzają atmosferę wypoczynku, w której pracownik może uzyskać maksimum sił do dalszej pracy.

Spróbujmy teraz rozważyć głębiej stanowisko ekonomistyczne. Z dwóch przejawów życia ekonomicznego, jakimi są zjawiska produkcji i konsumpcji, przedstawiciele ekonomizmu kładą główny nacisk na produkcję. Zachowują się tak, jak gdyby celem konsumpcji była produkcja, gdy tymczasem właśnie odwrotna zasada jest bezspornie prawdziwa. Ułóżmy teraz myśli w ten sposób: celem produkcji jest konsumpcja, bo to jest bezpośrednio widoczne, dalej: celem konsumpcji jest produkcja — to wynika ze stanowiska ekonomistycznego, a otrzymamy coś w rodzaju wniosku, że celem produkcji jest produkcja.

Ta ostatnia myśl jest naszym zdaniem, właściwym klu-

ezem do „psychiki ekonomistycznej”. Już sprawnie funkcjonująca fabryka ze swą skomplikowaną strukturą i dużymi rozpiarami, posiada urok potężnego, żywego organizmu, urok zwłaszcza dla człowieka, który pracując w niej, czuje się z nią zespolony, przelewając w nią swe życie. Ekonomizm z tkwiącym u jego podstaw hasłem: produkcja dla produkcji, stwarza możliwości spółegowania tego uczucia. Ujmuje on bowiem całe społeczeństwo, nawet cały ludzki świat, jako coś w rodzaju fabryki, coś co jest przy tym od zwykłej faryki tym doskonalsze, że jest tworem zamkniętym w sobie, stwarzającym sobie w swoim własnym, wyłącznym zakresie, możliwości życia na nieograniczoną przyszłość. Wobec tego jednak, ekonomizm nie ma większego prawa do nazywania się stanowiskiem trzeźwym i rozsądnym, niż czysta nauka, a nawet czysta sztuka. Cechuje go nawet swoisty romanlyzm. Przyczyną, dla której nie jest to od razu widoczne, jest to, że wzbudza on duży respekt, licząc wielu zwolenników w kierowniczych sferach społecznych.

Zauważymy tu jeszcze, że zgodnie z naszą interpretacją stanowiska ekonomistycznego, wielu z jego zwolenników cechuje ascetyczny nawet sposób życia, mimo że rozumowanie idące po linii: sprawy ekonomiczne — dobra materialne — uczucie zmysłowe, nasuwałoby wniosek, że wszyscy oni będą hołdować uczuciu zmysłowemu.

Nastawienie, które przedstawiliśmy wyżej pod nazwą ekonomizmu, w czystej postaci bodaj nie występuje. W tym skrajnym naświetleniu wychodzą jednak wyraźnie z jednej strony braki logiczne tego stanowiska, z drugiej zaś jedna przynajmniej pobudka, która może człowieka do niego skłaniać. W postaci złagodzonej jednak ekonomizm jest bardzo rozpowszechniony. Jednym z jego objawów jest np. naszym zdaniem, bardzo często spotykane ocenianie rzeczy ze stanowiska ich „pożyteczności”, jako najważniejszego punktu widzenia.

Na marginesie naszych uwag o ekonomizmie chcemy zwrócić uwagę na pewne trudności językowe, które odbijają się ujemnie na ich stylu. Uznaliśmy słowo ekonomizm za najodpowiedniejsze dla określenia pewnego nastawienia. Konsekwentnie należałoby używać słowa ekonomista na określenie zwolenników ekonomizmu. Jednakże słowo to już jest w użyciu i oznacza jak wiadomo człowieka, zajmującego się naukowo sprawami ekonomicznymi. W skutek tego musieliśmy z określenia tego zrezygnować i zadowolnić się zwrotami złożonymi. Zauważymy jeszcze, choć bez nadziei, by to było skuteczne, że ekonomiści powinni by się raczej nazywać ekonomologami, lub krótko ekonomikami, a zakończenie: -ista powinno by być zarezerwowane dla zwolenników tych czy innych światopoglądów czy ideologii.

Podkreślić teraz trzeba wyraźnie, że nie uważamy ekonomizmu za pogląd wypływający z materializmu historycznego, tylko raczej za jego zniekształcenie. Materializm historyczny stwierdza naszym zdaniem tylko, że zjawiska ekonomiczne są podstawą życia społecznego w tym sensie, jak według materializmu filozoficznego, materia stanowi podstawę rzeczywistości obiektywnej. I w tym przyznajemy materializmowi społecznemu rację.

Z drugiej strony ekonomizm, jak to wynika już z tego, cośmy powiedzieli w rozdziale wstępnym, może dać w praktyce dobre rezultaty w tym wypadku, gdy społeczeństwo stoi na niskim poziomie materialnym. Odnosi się to zwłaszcza do ekonomizmu zabarwionego socjalistycznie. Gdy jednak dobrobyt materialny tak się podniesie, że konsumpcja przestanie być prymitywnym zagadnieniem środków do życia i wystąpi potrzeba upiększenia życia w postaci choćby ładnych ubrań, ładnych mieszkań, czy już wyraźnie potrzeba dóbr kulturalnych, to wówczas ekonomizm nie mający zrozumienia dla spraw konsumpcji, nie będzie mógł

sobie dać rady z rozwiązaniem zagadnień społecznych. Z tego trzeba sobie zdać sprawę nawet w najcięższych materialnie okresach.

Odnosnie do materializmu historycznego podkreślić trzeba, że wychodząc z założeń ekonomicznych opiera on metodę rozumowania na wielkościach dających się ująć ilościowo, jak czas pracy, ilość towaru, sumy pieniężne itd. Wskutek tego rozumowanie takie może mieć charakter ścisły, naukowy i pozwalać na dobre przewidywanie przyszłości, co jak wiemy jest istotną cechą myślenia naukowego. Nadto widzieliśmy, że materializm historyczny jest zbliżony do biologicznego punktu widzenia, co wzmacnia jego naukowy charakter. Dlatego też socjalizm markowski słusznie nosi nazwę socjalizmu naukowego, w odróżnieniu od innych odmian socjalizmu, zwłaszcza wcześniejszych, które obejmujemy mianem socjalizmu utopijnego. Socjalizm utopijny zawdzięcza swą nazwę cechującej go skłonności do fantazjonowania, w czym przypomina dzieło polityka i myśliciela angielskiego Morusa, poświęcone opisowi wyidealizowanych stosunków społecznych na zmyślonej wyspie Utopii.

4. Ustrój socjalistyczny.

Dotychczasowe rozważania uzasadniają, jak sądzimy, wystarczająco doniosłość ujmowania zagadnień społecznych ze stanowiska ekonomii. Stwierdzić teraz musimy, że ekonomicznie najdoskonalszym jest ustrój socjalistyczny, to znaczy, że określona ilość wysiłku ludzkiego może w tym jedynie ustroju dać maksimum wyprodukowanych dóbr materialnych. Słuszność tego poglądu można uważać obecnie za dowiedzioną naukowo. Tutaj ograniczymy się do podania kilku argumentów za nim przemawiających. Socjalizm dąży do uspołecznienia środków produkcji. W ustroju socjalistycznym za tym zakłady wytwórcze, zatrudniające najem-

nych pracowników, przeszłyby na własność społeczeństwa i w ten sposób własność środków produkcji zostałaby jakgdyby skupiona w jednych rękach. Przypuśćmy teraz, że w danym kraju zmienia się ustroj kapitalistyczny na socjalistyczny. Otóż społeczeństwo przejmując na swoją własność zakłady wytwórcze, mogłoby opatrzyć ich kierowników taką swobodą działania, jaką mieli poprzednio, w razie gdyby uznało, że taka organizacja gospodarcza jest najkorzystniejsza. Oczywiście nie znaczy to, byśmy sądzili, że przy wprowadzeniu ustroju socjalistycznego najlepiej byłoby zostawić wszystko faktycznie po staremu i ograniczyć się tylko do formalnej zmiany tytułu własności. Rozumowanie powyższe wskazuje jednak, że ustroj socjalistyczny zawiera w sobie wszystkie możliwości i stąd płynie jego logiczna wyższość nad innymi formami gospodarki.

W szczególności automatycznie zniknąć muszą w ustroju socjalistycznym takie zjawiska, jak walka konkurencyjna połączona z ruiną przedsiębiorstw mniej do niej przystosowanych, nie koniecznie jednak mniej, ze społecznego punktu widzenia, wartościowych. Tu należy dalej niemożność pełnego korzystania wszystkich zakładów wytwórczych z ulepszeń technicznych, zużytkowywanych jako patenty lub tajemnice fabryczne, tylko przez poszczególne przedsiębiorstwa, jak również spekulacyjne niszczenie towaru, co miało miejsce przed wojną, np. w Ameryce, gdzie palono olbrzymie ilości kawy i zboża, aby nie dopuścić do obniżki cen.

Oprócz zagadnienia bezwzględnej wartości dochodu społecznego, bardzo ważną jest również sprawa jego rozdziału. W ustroju kapitalistycznym istnieją, jak wiadomo, olbrzymie różnice indywidualnych dochodów i co za tym idzie majątków, różnice nie mające naogół nic wspólnego ze społeczną użytecznością poszczególnych osób, często zaś nawet pozostające z nią w jaskrawej sprzeczności. Ustroj socjali-

słyszczny natomiast nagradza ludzi według wartości ich pracy. Zauważyć tu trzeba, że jako dalszą fazę ustroju socjalistycznego przewiduje myśl socjalistyczna, ustrój komunistyczny, w którym ludzie będą korzystać z wszelkich dóbr po prostu według swych potrzeb. Oczywiście realizacja ustroju komunistycznego wymaga już dość wysokiego stopnia dobrobytu i dużego wyrobienia etycznego obywateli, które uniemożliwiałoby marnotrawstwo.

Powstanie i istnienie ustroju socjalistycznego wymaga oczywiście pewnych warunków. Nie jest jednak tak, jak twierdzi wielu przeciwników socjalizmu: „ustrój socjalistyczny byłby idealny, gdyby ludzie byli aniołami“. Historyczny materializm: marksizm, leninizm, stalinizm udowodniły naukowo, że wystarczającym warunkiem do powstania ustroju socjalistycznego jest istnienie ustroju kapitalistycznego. Ten bowiem po przez koncentrację kapitału i wykorzystanie techniki, stwarza formy zbiorowej produkcji i stwarza klasę ludzi przygotowanych do zbiorowej pracy produkcyjnej i w dodatku szczególnie zainteresowanych w sprawie ustroju — klasę robotniczą. Należyte uświadomienie sobie przez tę ostatnią swej sytuacji wyzwala ruch rewolucyjny i w następstwie wywołuje zmianę ustroju.

„Z tamtej strony barykady“ podnosi się przeciw socjalizmowi zarzuty, że motorem działalności człowieka jest dążność do wzbogacenia się, której ustrój socjalistyczny nie może zaspokoić i dlatego ustrój ten nie dysponuje wystarczającymi bodźcami do pracy. Interesujące jest, że zarzuty te wysuwają między innymi ludzie, którzy powinni być dalecy od tego rodzaju poglądów, a mianowicie przedstawiciele religii. Ale weźmy pod uwagę samą sprawę. Otóż uświadomiony robotnik musi sobie zdawać sprawę z tego, że prawdopodobieństwo jego wzbogacenia się do tego stopnia, by mógł stać się sam kapitalistą, np. właścicielem fabryki, jest znikome. Natomiast w ustroju socjalistycznym jest on

ostatecznie współwłaścicielem zakładu, w którym pracuje, wie że pracuje na swoim i dla siebie. Wie dalej, że właśnie ustroj socjalistyczny stwarza dla niego większe możliwości wybicia się na kierownicze stanowiska, które w ustroju kapitalistycznym są jakgdyby zarezerwowane dla ludzi czy to rodzinnie, czy towarzysko związanych ze sferami posiadającymi. Wróćmy jednak do sprawy bogacenia się. Otóż ustroj socjalistyczny nie sprzeciwia się własności indywidualnej takiej, jak własny dom, własne auto, czy nawet własna awionetka. Jeśli za tym ktoś chce być bogaty, aby móc „użyć życia“, to ma do czego dążyć także w ustroju socjalistycznym. Jeśli zaś ktoś pragnie bogactwa dla bogactwa samego, lub dla górowania nad innymi, to przedstawia typ niezdrowy, społecznie niepożądany i tego rodzaju „potrzeby“ mogą śmiało pozostać nieuwzględnione.

Weźmy teraz pod uwagę socjalizm ze stanowiska bardziej filozoficznego. Doszliśmy do wniosku, że ustroj socjalistyczny zapewnia społeczeństwu, a więc ludzkości wogółem największe korzyści materialne. Ponieważ zaś słusznym jest stanowisko, że materialne dobra przedstawiają wartość istotną, przeto już z tego powodu istnieje zgodność między poglądami socjalistycznymi, a zasadą dobra ludzkości. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że dążenie do ustroju socjalistycznego uważać trzeba za wskazane etycznie.

Jest tak również z innego względu. Socjalizm jest ruchem całkującym. Społeczeństwo socjalistyczne zbliża się dużo bardziej do jedności, niż społeczeństwo kapitalistyczne. Wskutek tego za socjalizmem przemawia również światopogląd monistyczny i to materialistyczno-monistyczny, którego słuszość staraliśmy się już wykazać.

5. Znaczenie kultury duchowej.

W życiu społecznym można wyróżnić dziedzinę ekonomiczną i dziedzinę kultury duchowej. Podział ten nie jest

oczywiście ścisły. Między tymi dwoma dziedzinami istnieją ściśle związki, które częściowo były już przedmiotem naszych rozważań. Na uboczu zostawiamy przy tym inne dziedziny życia społecznego, mniej bezpośrednio związane z zagadnieniem światopoglądu. Przedstawiwszy już w szkicu zagadnienia związane z tematem ekonomii społecznej, przystępujemy do omawiania problemu kultury, a w szczególności dwóch jej działów: nauki i sztuki.

Wielokrotnie już rozważaliśmy zagadnienie nauk, a zwłaszcza nauk przyrodniczych. Stwierdzić teraz musimy, że ten tak ważny i tak wspaniale rozwinięty dział kultury przedstawia się ze społecznego punktu widzenia bardzo niezadowalająco. Chodzi tu przy tym o naukę jako wartość samodzielną, jako narzędzie poznania, a nie o jej znaczenie praktyczne, przejawiające się w technicznych zastosowaniach. Otóż wiele bardzo pozostaje do zrobienia, aby osiągnąć stan, w którym zasadnicze przynajmniej osiągnięcia nauki, a więc pewien podstawowy zasób wiedzy naukowej przestałby być tylko nalotem na psychice przeciętnego człowieka, a stał się jej istotnym składnikiem, czymś równie realnym, jak prymitywna, codzienna rzeczywistość. W dodatku obecnie wiedza naukowa w umyśle zwykłego człowieka nawet jako „nalot“ naogół nie istnieje.

Jeszcze gorzej przedstawia się druga sprawa związana z nauką, a mianowicie znajomość w szerokich sferach społeczeństwa metod i atmosfery naukowej pracy badawczej, a więc tego, co stanowi dla ludzi nauce się poświęcających, jej szczególny urok. Dużo winy ponosi tu sposób, w jaki wiedza podawana jest w szkołach. W szkole bowiem traktuje się nagół wiedzę, jako coś zupełnie ustalonego, skończonego i podaje się ją uczniom w sposób mniej lub więcej sztywny, a nawet dogmatyczny. Tymczasem nauka oglądana od strony twórczości naukowej jest odcinkiem, na którym, w porównaniu z innymi dziedzinami życia, w szczególnie

dużym stopniu zaznacza się fakt, że myślenie jest ruchem i to ruchem nie uznającym żadnych autorytetów. Wyłania się za tym potrzeba bezpośredniego zetknięcia się społeczeństwa z nauką badawczą, twórczą, co możnaby osiągnąć przede wszystkim przez udział pracowników naukowych w szerokiej pracy oświatowej. W każdym razie powinna być podjęta akcja popularyzacji nauk i to nie jak dotąd w formie odosobnionych, przygodnych publikacji, czy innych poczynañ, ale jako planowy proces społeczny na dużą skalę.

Jak narazie w sferach naukowych zaznacza się wciąż jeszcze stosunkowo małe zrozumienie doniosłości tego rodzaju pracy. Warto wobec tego zaznaczyć, że popularyzacja jest rzeczą bardzo ważną także ze względu na interes nauki czystej. Sądzymy zwłaszcza, że jedynie ona może być skutecznym sposobem na to, by społeczeństwo nabrało więcej zrozumienia dla potrzeb nauki, i w następstwie otoczyło ją taką opieką, jaka się jej należy ze względu na wartość jej osiągnięć. Na uwzględnienie zasługuje również fakt, że społeczeństwo jest źródłem pracowników naukowych. W miarę upowszechnienia nauki przyszli naukowcy będą wzrastać w warunkach coraz korzystniej wpływających na ich możliwości twórcze i ich osiągnięcia w pracy badawczej będą odpowiednio większe. Wogóle miłośnicy dóbr kulturalnych powinni wziąć pod uwagę, że rozszerzając społeczne podstawy kultury, można znacznie wyżej poprowadzić jej szczyty.

Te i wiele innych względów przemawiają za upowszechnieniem nauki, za jej socjalizacją. Zaznaczymy tu jeszcze, że socjalizacja ta obejmie zapewne nie tylko konsumpcję osiągnięć naukowych, lecz również ich produkcję. Rozwijanie zagadnienia socjalizacji twórczości naukowej zaprowadziłoby nas może za daleko w dziedzinę fantazji. W każdym jednak razie przewidywać należy, że w miarę wzrostu do-

brobytu i poziomu kulturalnego twórcza praca naukowa stanie się czymś znacznie powszechniejszym, niż obecnie.

Bezpośrednio jest widoczne, że hasło socjalizacji nauki, jak i ogólniejsze socjalizacji kultury, pozostaje w ścisłym związku ze socjalizmem jako kierunkiem politycznym. Walka o socjalizm zatem, to także walka o kulturę — kulturę mas, przeciwstawiającą się dotychczas obowiązującej kulturze mieszczańskiej. Omówiony zaś przez nas przykład dotyczący nauki, wskazuje, że ta kultura przyszłości będzie nie tylko szerszą, ale i wyższą od kultury mieszczańskiej.

Wobec tego, cośmy powiedzieli dotąd na temat związków, zachodzących między nauką i światopoglądem, nie trzeba już specjalnie dowodzić, że również prądy światopoglądowe, nurtujące społeczeństwo, mają bardzo duży wpływ na społeczną sytuację nauki. Ograniczymy się więc tutaj do stwierdzenia tego ważnego faktu.

Jeśli chodzi o inne dziedziny życia kulturalnego, zwłaszcza zaś różne rodzaje sztuki, podkreślić należy przede wszystkim fakt, że wzajemne oddziaływanie między nimi sztuką a dziedziną nauki, w szczególności zaś nauk matematyczno-przyrodniczych jest bardzo nikłe. W dużym stopniu zawążył na tym stanie rzeczy rozpowszechniony zarówno wśród naukowców, jak i w innych sferach pogląd, według którego zachodzi zasadnicza odrębność myślenia naukowego i innych rodzajów życia duchowego. W imię tej zasady potępia się przejawy łączenia elementów myślenia naukowego z elementami nie naukowymi. To purytańskie nastawienie sprowadza się w istocie do rozpatrywanego już przez nas rzekomego przeciwieństwa między rozumem i uczuciem. Godzi ono w jednolitość życia duchowego, a w skali społecznej kulturalnego. Jeśli chodzi o naukowców, to wywołuje ono u nich nadmierną oschłość w ujmowaniu spraw, która często kryje się pod pięknie brzmiącą nazwą „rzeczowości“, oraz zacieśnia ich horyzonty myślowe, co zaznacza

się zwłaszcza w ich stosunku do filozofii. Cierpi na tym także szereg innych spraw, jak sprawa popularyzacji nauk, gdzie istnieje tak duża potrzeba „ożywiania” wykładu, a więc właśnie odstępstw od czysto naukowego podejścia do tematu.

Jeszcze bodaj gorsze są następstwa tego stanowiska w dziedzinie sztuki. Prowadzi ono bowiem do pozbawienia jej materiału wiedzy naukowej, co ogranicza jej tematykę do mniej lub więcej prymitywnej rzeczywistości codziennej i w rezultacie bardzo ją zubaża.

Sądzymy, że zmiana tego stanu rzeczy mogłaby bardzo wydatnie przyczynić się do przezwyciężenia głębokiego kryzysu, jaki sztuka przechodzi obecnie. Jest to kryzys zarówno wewnętrzny, kryzys sztuki „samej w sobie”, jak i zewnętrzny: kryzys społecznego znaczenia życia artystycznego. Warto porównać tu położenie sztuki i nauki. Stwierdzić przede wszystkim trzeba, że sztuka w przeciwieństwie do nauki nie posiada zdolności samorzutnego, prawie automatycznego rozwoju. Jeśli zostaje odcięta od innych spraw, krótko mówiąc od życia, szybko wyrodnieje i upada. Jeśli chodzi o stronę społeczną, to znaczenie i upowszechnienie nauki mimo wszystko stale wzrasta, jakkolwiek o wiele wolniej, niż powinno. Ze sztuką zaś ma się rzecz, zwłaszcza w obecnym okresie, raczej przeciwnie. Nie sądzymy jednak, by fakty te uprawniały do wniosku, że upadek sztuki jest ściśle związany z rozwojem nauki i wobec tego będzie postępował stale, aż do zupełnego zaniku sztuki. Dość często można się jednak z takim poglądem spotkać. Niektórzy uważają nawet taki proces za korzystny, sztuka bowiem w ich oczach jest tylko przejawem myślenia niejasnego, zmaconego. Naszym zdaniem fakt, że sprawy artystyczne kiepsko stoją, jest ujemną stroną współczesnej kultury, jest brakiem, który powinien i może być przezwyciężony.

Jakie drogi prowadzą do odrodzenia sztuki? Od dawna

wysuwane były i nawet częściowo realizowane hasła zwrócenia się do kultury ludowej, kultury wsi. Nie sądzimy, by to wystarczyło, nie mniej jednak zagadnienie kultury ludowej zasługuje na krótkie bodaj rozpatrzenie. Nie trzeba obszernych dowodów na wykazanie, że kultura ludowa ulega rozkładowi. Upada sztuka ludowa w najszerszym tego słowa znaczeniu, zanika swoisty chłopski sposób bycia. Widoczne jest przytem, że upadek ten rozpoczął się właściwie już z wprowadzeniem chrześcijaństwa, przyczem oba te zjawiska pozostają ze sobą w ścisłym związku. Wprawdzie i chrześcijaństwo stało się punktem wyjścia dla powstania pewnych przejawów kultury na terenie wsi, widocznie jednak nie opanowało ono do głębi duszy chłopa, skoro te chrześcijańskie przyczynki przedstawiają się bardzo blado w porównaniu z kulturą pierwotną, przedchrześcijańską. Materiału porównawczego dostarcza w przystępnej formie chociażby „Stara Baśń“ Kraszewskiego, dość wiernie zdaniem znawców przedstawiająca życie w pogańskiej Polsce. Obecnie wpływ miasta niweczy szybko zarówno resztki tej prastarej kultury, jak i nalot chrześcijański.

A teraz weźmy pod uwagę miasto. W przeciwieństwie do wsi chrześcijaństwo zdołało wnikać w kulturę miejską i stać się jej istotnym czynnikiem. Pod jego wpływem powstawały arcydzieła sztuki. W szczególności warto zauważyć, że nowoczesna architektura nie stworzyła dzieł, nie służących życiu praktycznemu, które rozmiarami (co chociażby ze społecznego punktu widzenia nie jest rzeczą błahą) i poziomem artystycznym mogłyby się równać z pomnikami budownictwa kościelnego. W ostatnich dziesiątkach lat powstały wprawdzie budowle w skali przewyższającej wszystko, co wzniosła dotąd ręka ludzka. Służą one jednak naogół celom ekonomicznym. Nieliczne stosunkowo wypadki, niezgodne być może, z powyższym twierdzeniem, należy uważać raczej za wyjątki od reguły.

To, cośmy powiedzieli o kulturze miasta, odnosi się zgrubsza również do środowiska szlacheckiego. Teraz szlachty już nie ma, miasta zaś nabrały większego znaczenia, niż kiedykolwiek. Ale chociażby zupełny upadek sztuki związanej z religią świadczy, że chrześcijaństwo istnieje w nich prawie tylko jako „wiara ojców“, a więc utrzymuje się prawem bezwładności.

Stwierdzić teraz trzeba, że od czasów najodleglejszej starożytności, aż do wczesnego okresu epoki nowożytnej, sztuka była związana z życiem religijnym i od niego brała naogół główne impulsy. Że najwybitniejsi twórcy byli przystem z reguły dość odlegli od stanowiska urzędowo obowiązującej religii, od oficjalnej dogmatyki, to sprawa inna, chociaż zasługująca przynajmniej na wzmiankę

To doniosłe znaczenie życia religijnego dla sztuki, wprowadza się naszym zdaniem do tego, że każda religia jest pewnego rodzaju światopoglądem. Rozważenie powyższe prowadzi zatem do wniosku, że sztuka, o ile nie ma być tylko zdobnictwem i rozrywką (a są poglądy, według których należałoby ją ograniczyć do takich ram), powinna obracać za główny cel artystyczne ujmowanie zagadnień światopoglądowych. Czymś wielkim jednak będzie się ona mogła stać tylko wówczas, gdy te zagadnienia układać się będą w jeden zwarty pogląd na świat i gdy ów światopogląd pozyska sobie tylu zwolenników, by mógł być uważany za zjawisko ważne w skali społecznej. Z drugiej strony sądzimy, że sztuka przemawiająca w imieniu danego światopoglądu może odegrać dużą rolę w jego upowszechnieniu. Uważamy dalej, że dopiero przy pomocy sztuki będzie możliwe pełne przeżywanie światopoglądu. Artystyczne formy oddziaływania przemawiają bowiem w sposób bardzo bezpośredni do intuicyjnej sfery ducha ludzkiego. W ten sposób, przy udziale nauki i sztuki, znajdzie tak źle dziś stojąca sprawa wewnętrznego życia człowieka należycie rozwiąza-

nie w oparciu o właściwą filozofię i w ramach ustroju socjalistycznego.

Na zakończenie rozpatrzmy jeszcze sprawę pewnych niebezpieczeństw zagrażających, jak się może zdawać, współczesnej kulturze. Historia uczy, że w dziejach ludzkości często już miał miejsce duży rozkwit kultury, po którym następował upadek, mający nieraz cechy katastrofy. Dorobek kulturalny ulegał mniej lub więcej gruntownemu zniszczeniu, społeczeństwa staczały się z powrotem w mrok barbarzyństwa. Myśl o tym może wzbudzać obawę, że taki jest konieczny los wszystkich kultur, los, który i naszą spotkać kiedyś musi.

Przeciwko tej możliwości przemawia jednak zdecydowanie fakt, że obecny stan ludzkości bardzo się różni od stanów dotychczasowych. Z pewną przesadą wprowadzie, która jednak w naszych oczach być nią przestaje, można powiedzieć, że zdobycze techniki tak weszły ludzkości w krew, że niepodobna sobie wyobrazić, by mogła się ona kiedyś od niej odwrócić. Z tego już choćby względu musi ona uprawiać tak istotne dla naszej kultury nauki matematyczno-przyrodnicze. Nadto, dzięki wynalazkom druku i fotografii, główne przynajmniej dzieła kultury znajdują się dosłownie wszędzie na ziemi. Ważne jest dalej, że w minionych wiekach społeczeństwa kulturalne były otoczone morzem społeczeństw barbarzyńskich, skąd zwykle przychodziła zagłada. nie umiały zaś one przewidzieć niebezpieczeństwa stąd płynącego i tym bardziej zapobiec mu, gdyż po prostu ich znajomość geografii była niedostateczną. Obecnie zaś znamy nasz glob, i w dodatku jesteśmy świadkami, że ten glob się „zrasta“, narody świata rozpoczynają łączyć się w zorganizowaną całość. Ważną bardzo rękojmnią trwałości naszego dorobku kulturalnego jest również wyrównywanie się przeciwieństw społecznych w miarę postępującej socjalizacji świata. Tak dochodzimy do wniosku, że to, co w obec-

ne kulturze jest istotnie cenne, mogłoby ulec zniszczeniu tylko razem z ludzkością całą, na przykład w wyniku katastrofy, której uległaby cała ziemia. Jeśli o to chodzi, to musimy narazie zadowolnić się tym, że nauka nie widzi konieczności takiego obrotu sprawy, przynajmniej w ciągu olbrzymiego okresu czasu, nie podobna zaś przewidzieć, jakie będą możliwości człowieka za kilkaset tysięcy lat.

Druga kwestja, którą tu chcemy poruszyć, dotyczy sprawy, można powiedzieć, wręcz przeciwnej. Można sądzić, że człowiek zawdzięcza swój rozwój duchowy i osiągnięcia kulturalne trudnościom w zaspakajaniu pierwszych potrzeb, które musi przezwyciężać, aby się utrzymać przy życiu. Jest to, jak już wiemy, stanowisko biologizmu. Przewidywać można, że w przyszłości, może bardzo bliskiej, życie stanie się łatwe, dzięki zdobyczom techniki i odpowiedniemu uformowaniu stosunków społecznych. Wówczas jednak zabraknie bodźców rozwojowych. Nastanie okres beztroskich zabaw, życie duchowe będzie się toczyć coraz płytszym nurtem i ludzkość ulegnie zwyrodnieniu. Taki obraz przyszłości rozłaczają między innymi w swoich powieściach pisarze angielscy Wells i Aldous Huxley.

Naszym zdaniem wyjaśnienie dotychczasowego rozwoju kultury, które daje biologizm, jest w ogólnych zarysach słuszne. Stanowisko biologizmu nie jest jednak, jak staraliśmy się wykazać, bezwzględnie obowiązujące. Już w jednostkowym życiu człowieka dają się zauważyć fakty, że ktoś poświęca się jakiemuś zawodowi tylko z konieczności zarobkowania. Po pewnym jednak czasie nabiera do swego zawodu zamiłowania i jest skłonny wykonywać go nawet wówczas, gdyby ta praca przestała być podstawą jego utrzymania. Tym bardziej spodziewać się możemy, że ludzkość, uświadomiwszy sobie właściwy sens istnienia, wejdzie na drogę wiodącą stale wzwyż.

ZAUWAŻONE OMYŁKI DRUKU

Strona	Wiersz od góry	Z A M I A S T	M A B Y Ć
25	16	sinie	silnie
29	12	zjawiska	wyzwiska
45	11	bliżonej	zbliżonej
45	12	mając	mającej
47	25	oglądmie	oglądania
48	8	szczeglnie	szczególnie
48	32	Stwierdziś	Stwierdzić
49	18	tym	z tym
51	15	zjawika	zjawiska
52	11	gówną	główną
52	14	przechodzenia	przechodzenie
53	27	przedmiocie	przedmiotem
61	31	towarzyszący	towarzyszy
62	28	nbierać	nabierać
63	6	czsu	czasu
64	12	mężrzyzn	mężczyzn
64	18	ciśle	ściśle
64	22	dziedziny	dziedziny
64	22	wtórne	wtórnie
65	18	cisle	ściśle
75	6	działujące	działują
93	19	szują	szukują
95	16	a nie	nie
95	31	powimy	powiemy
96	4	teka	teka
96	26	jenakże	jednakże
97	14	janowidztwa	jasnowidztwa
98	10	je	jej
99	22	są	zmiany są
112	32	astonomię	astronomię
117	27	rzeczywitości	rzeczywistości
124	27	szczegónie	szczególnie
127	33	leboratoryjnie	laboratoryjnie
141	5	wyoraża	wyobraża
143	1	fenomenoligizm	fenomenologizm
151	23	tymtym	tamtym
155	12	przeciwistawne	przeciwstawne
163	17	drugi	drugie
163	19	aktulnego	aktualnego
167	31	konsumcji	konsumpcji
168	24	uczuciu	użyciu
176	19	nimi sztuką	sztuką
179	17	Rozważenie	Rozważanie
179	31	oodziaływanie	oddziaływanie

SPIS RZECZY.

	Str.
Wstęp. Filozofia na tle całokształtu kultury	5
1. Społeczne znaczenie filozofii	5
2. Filozofia a nauka, sztuka i religia	7
3. Braki i trudności filozofii	12
4. Światopoglądowa strona współczesnych kierunków politycznych	20
5. Cel i charakter tej publikacji	27
Rozdział I. Bezpośrednia, subiektywna rzeczywistość, jako podstawa poznania	31
1. Zagadnienie punktu wyjścia we filozofii. Przegląd historyczny	31
2. Wrażenia zmysłowe i wyobrażenia	38
3. Pojęcia	43
4. Zagadnienie abstrakcyjności pojęć	47
5. Świat zewnętrzny	50
6. Podstawowa charakterystyka uczuć	56
7. Związek uczuć z przedmiotową stroną przeżyć duchowych	61
8. Prawidłowość i jej uczuciowe znaczenie	65
9. Uczucie miłości	70
10. Rzeczywistość obiektywna a filozofia	73
Rozdział II. Materializm a Idealizm	77
1. Stanowisko monistyczne	77

2. Idealizm	81
3. Realizm i materializm	87
4. Materializm krytyczny	92
5. Zmienność i postęp	98
6. U granic myśli filozoficznej	104
Rozdział III. Człowiek	108
1. Pragmatyzm	108
2. Zagadnienie woli. Determinizm psychologiczny	114
3. Determinizm w naukach przyrodniczych	118
4. Wola i wolność	128
5. Człowiek z biologicznego punktu widzenia	133
6. Struktura duszy ludzkiej	138
7. Kontrast uczuciowy	145
8. Osobowość	147
Rozdział IV. Zagadnienie dobra i ideały społeczne	153
1. Zagadnienie dobra	153
2. Prawa etyczne	159
3. Materializm historyczny	163
4. Ustrój socjalistyczny	170
5. Znaczenie kultury duchowej	173



WYDAWNICTWA
KRAKOWSKIEJ SPÓŁDZIELNI KSIĘGARSKIEJ
„CZYTELNIK”
Kraków, Bracka 6.

- Prof. Z. Mysłakowski: Totalizm czy kultura, wyczerpane.
I. Fik: Rodowód społeczny literatury polskiej, wyczerpane.
L. Kruczkowski: W klimacie dyktatury, wyczerpane.
St. Thugutt: Listy do młodego przyjaciela, wydanie trzecie,
cena 5 zł.
I. Fik: 20 lat polskiej literatury, wyczerpane.
Stronnictwo Demokratyczne, teksty i przyczynki, wyczerpane.
L. Korowajczyk: Jahłko Newtona. Zarys zdobyczy fizyki
współczesnej. Z ilustr., cena 15 zł.
R. Lessel: Polska leży na wschodzie Europy (w obliczu nie-
bezpieczeństwa hitlerowskiego), wyczerpane.
Z. Gross: Człowiek a wolność, wyczerpane.
J. Lau: U płomienia, poezje, cena 15 zł.
A. Włodek: Najcichszy sztandar, poezje, cena 20 zł.
Wł. Machejek: Leśne oczy, poezje, cena 20 zł.
L. Staronka: Sens istnienia (przystępny zarys filozofii)
cena 45 zł.

W p r z y g o t o w a n i u:

- Z. Gross: Socjologia partii politycznych.
Ignacy Fik: „O żywą treść demokracji”.
Ustawa o spółdzielniach z komentarzem.
Z. Zieliński: Matematyka.
W. Wyspiański: Wszechświat i Człowiek.



30939/2