

Popowski, Henryk

Historiograficzne poglądy Witolda Rubczyńskiego

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 52/1, 7-45

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Henryk Popowski

Zakład Filozofii

Instytut Filozofii Socjologii i Psychologii

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

HISTORIOGRAFICZNE POGŁĄDY WITOLDA RUBCZYŃSKIEGO¹

Przedmiotem artykułu są poglądy z zakresu historiografii filozofii pioniera polskiej mediewistyki filozoficznej. Jest oczywiste, że pojęcie tej nauki, jej przedmiotu, celu i metod badawczych wyrasta z rozumienia samej filozofii. Na początku, więc przedstawiam poglądy filozoficzne Witolda Rubczyńskiego, jego stanowisko realnego idealizmu, wyrastające z troski, aby filozofia odzyskała, utracone pod wpływem krytyki pozytywistycznej, miano nauki i jednocześnie mogła odpowiedzieć na pytania odwiecznie nurtujące człowieka.

FILOZOFIA

A. DROGA DO FILOZOFII

Przed przedstawieniem poglądów filozoficznych i metafizycznych Witolda Rubczyńskiego, chciałbym odpowiedzieć na pytanie: jaka była jego droga do filozofii? Pytanie to ma raczej charakter publicystyczny, do postawienia go upoważnia jednak biografia profesora. W jego przypadku droga ta była dość skomplikowana. Rozpoczął swoje studia od historii, następnie napisał rozprawę doktorską z filozofii, później podjął studia prawnicze w Wiedniu, uzyskując tytuł doktora prawa i podjął pracę w Lwowskiej Prokuraturii Skarbu, by ostatecznie poświęcić się filozofii i jej historii. Poza tym do postawienia takiego pytania

upoważnia fakt, że podobne pytanie, bezpośrednio z nim związane postawił znakomity historyk filozofii Konstanty Michalski w artykule *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*.

Michalski, odpowiadając na pytanie, „jakie okoliczności sprowadziły prof. Rubczyńskiego na drogę badań nad filozofią średniowieczną i skąd otrzymał w tym kierunku najsilniejsze podniety”², wymienił trzy czynniki. Za mniej istotne Michalski uważał oddziaływanie dwóch profesorów krakowskich, o. Stefana Pawlickiego i Stanisława Smolki. Pierwszy z nich wzbudził w Rubczyńskim zainteresowanie „do zagadnień filozoficznych w ich stopniowym rozwoju u myślicieli starożytnej Hellady, a drugi zapoznał go z metodami historycznymi do badań średniowiecza polskiego”³. Ważniejszym bodźcem, zdaniem Michalskiego, był w roku 1886 wyjazd Rubczyńskiego do Włoch. W Rzymie oddziaływały na niego nie tyle wykłady w Gregorianum [ks. de Maria Cornoldiego]⁴, ale rosnące zainteresowanie kulturą średniowiecza wywołane pracami Franciszka Ehrle i Henryka Denifle, którzy „zaczęli zwracać uwagę [...] na myśl średniowieczną, dowodząc, że nauka stanęła dotąd zaledwie u brzegu niewyczerpanego morza materiałów do kultury wieków średnich.”⁵.

Jako trzeci najważniejszy czynnik Michalski wymienił podniecie, którą dostarczył Rubczyńskiemu Stanisław Windakiewicz. Skierował „on uwagę Rubczyńskiego na fakt, że Witelo w przedmowie do swojej *Perspektywy* wyraził swój głęboki kult dla neoplatonizmu”⁶. Odtąd, zdaniem Michalskiego, rozpoczęły się badania Rubczyńskiego. One to doprowadziły go do odnalezienia anonimowego traktatu *De intelligentiis*, a to z kolei wzbudziło zainteresowanie neoplatonizmem.

Analizując wypowiedź Michalskiego, trzeba zauważyć, że pominął on bardzo ważny warunek pracy historyka filozofii. Musi on być filozofem, mieć ugruntowane pojęcie filozofii. Zdaniem renesansowego myśliciela Giovanniego Pico della Mirandoli⁷ zdolność do uprawiania filozofii stanowi istotową własność człowieka. Jest tym, co go wyróżnia ze świata przyrody. Każdy człowiek ma skłonność i możliwość do uprawiania filozofii, jest filozofem. Ludzie nie dzielą się na filozofów i pozostałych, ale na tych, którzy realizują i tych, którzy nie realizują posiadanych predyspozycji. Inklinacja do filozofii z kolei motywuje do zajęcia się jej historią. W przypadku Rubczyńskiego ten czynnik odegrał zasadniczą rolę. Dlatego też, aby odpowiedzieć na pytanie Michalskiego, należałoby wcześniej ustalić, co skłoniło Rubczyńskiego do zainteresowania się filozofią, do uprawiania jej w sposób uporządkowany, naukowy.

Michalski, w tym względzie, zbyt małą rolę przypisał profesorowi Pawlickiemu. Autor *Studiów nad Darwinizmem* nie tylko zainteresował Rubczyńskiego rozwojem myśli w starożytnej Grecji, ale przede wszystkim wzbudził w nim zamiłowanie do filozofii, miał także znaczny udział w formowaniu się jego poglądów. Droga od historii do filozofii, którą Rubczyński przeszedł, jest całkiem naturalna. Jej przejście zależy od tego, jak historyk pojmuje swój przedmiot.

Jeżeli są nim dla niego przede wszystkim dzieje człowieka, to badania, które prowadzi, muszą obejmować wszystko to, co jest z człowiekiem związane, a więc także sfery życia umysłowego i moralnego. Poza tym, historiograf w swojej pracy często jest zmuszony do posłużenia się filozofią, ponieważ niektóre wydarzenia, które zaszły w przeszłości, nie dadzą się inaczej wyjaśnić, zrozumieć⁸. Rubczyński w swoim *curriculum vitae*⁹ pisze, jak studia historyczne przestawiły go stopniowo na filozofię. Śledząc spór króla francuskiego Filipa Pięknego z papieżem Bonifacym, dostrzegł, że istota sporu wykraczała poza sferę polityczną i miała charakter etyczny. Jedna ze stron uważała „dobro moralne dusz, jako nierozzerwalnie związane z interesem religii, druga strona uczyniła pierwszą próbę, by etykę od religii odróżnić”¹⁰. To spostrzeżenie, pisze Rubczyński, spowodowało powrót do dawnego zamięłowania, do filozofii¹¹, zainicjowanego przez wykłady Pawlickiego. Sięgnął zatem do Arystotelesa, duże wrażenie zrobiła na nim książka Hermana Lotzego *Mikrokosmos*. W wyniku tych studiów powstała rozprawa doktorska *O pojęciu duszy u Arystotelesa i Lotzego*. Następnym etapem rozwoju filozoficznego Witolda Rubczyńskiego był pobyt w Niemczech – wykłady Wilhelma Wundta i ćwiczenia u Alexa Springera. Pod wpływem tych doświadczeń powstała kolejna rozprawa filozoficzna *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*¹². Można w niej odczytać zarys stanowiska filozoficznego autora oraz jego poglądy na wiele zagadnień filozoficznych, które przyświecały mu w dalszej pracy. Zdradza w niej swoje zainteresowanie, a nawet zamięłowanie do neoplatonizmu. W wielu miejscach podkreślał jego wartość, jako istotnego bodźca rozwoju, nie tylko samej filozofii, ale także całej kultury¹³. Te właśnie bodźce skłoniły go do poszukiwań archiwalnych i, wbrew twierdzeniu Michalskiego, doprowadziły do odnalezienia traktatu *De intelligentiis*. Uwaga Windakiewicza nie była jednak bez znaczenia dla pracy Rubczyńskiego. Odegrała jednak odmienną rolę od tej, jaką jej przypisał Michalski.

B. REALNY IDEALIZM I PORZĄDEK FILOZOFII

Stanowisko filozoficzne Witolda Rubczyńskiego jest trudne do jednoznacznego określenia. W jego publikacjach pojawiają się z jednej strony, zakorzenione w pozytywizmie elementy scjentystyczne, z drugiej, co wynika chociażby z terminologii, elementy mające swój rodowód w spirytualizmie. Nie bez uzasadnienia Wincenty Lutosławski w jednym z listów¹⁴ był skłonny nazwać Rubczyńskiego mesjanistą, gdyby nie odrzucał on poglądów o reinkarnacji. Opinia ta wydaje się nieco przesadzona. Sam zainteresowany nazywał swoje stanowisko *realnym idealizmem*. Jego podstawą jest, jak pisał, twierdzenie: „wiedza jest obiektywna przy czynnym zachowaniu się umysłu”¹⁵. Jak wynika z samej nazwy, łączy w sobie pierwiastki realne i idealne. Według niego taką filozofię prezentuje neoplatonizm – system godzący poglądy Arystotelesa i Platona. Nazwa

stanowiska nie dotyczy tylko treści poglądów filozoficznych, ale także metody stosowanej w filozofii. Idealne są w niej założenia formułowane w postaci hipotez, natomiast sposób ich uzasadniania jest realny, czyli oparty na doświadczeniu. Przypomina to w pewnym sensie postępowanie, które obrał sobie Mikołaj Kopernik przy opracowywaniu teorii heliocentrycznej. Jak pisał w liście dedykacyjnym swojego dzieła *De revolutionibus (O obrotach)* do papieża Pawła III, po dostrzeżeniu sprzeczności w systemie Ptolemeusza postanowił „przeczytać na nowo wszystkie dostępne [mu] dzieła filozofów, celem zbadania, czy przypadkiem któryś z nich nie wyraził kiedyś co do ruchów wszechświata zdania odmiennego”¹⁶. Znalazł je w poglądach pitagorejczyków. Stąd też zaczął rozmyślać o ruchu Ziemi. Samemu, nie będąc do końca przekonanym co do słuszności swojej teorii, postanowił znaleźć dla niej uzasadnienie na drodze naukowej, empiryczno-matematycznej. Taki sposób postępowania w nauce, zdaniem Aleksandra Birkenmajera, wprowadzony według znanych świadectw po raz pierwszy przez Kopernika, miał ogromne znaczenie dla rozwoju nauk przyrodniczych¹⁷. Rubczyński nie szukał podstaw do swoich hipotez w dziełach filozofów. Filozofii teoretycznej miała je dostarczyć filozofia praktyczna. Zadaniem tej pierwszej jest znalezienie dla nich naukowego uzasadnienia opartego na analizie, krytyce danych doświadczenia naukowego. Autor nazywał tę metodę dowodzenia – działaniem krytycznego realizmu, stanowiska filozoficznego, z którego nazwę, obok poprzedniej (realny idealizm), stosował do określenia swojej filozofii¹⁸.

Wywodzące się od niemieckiego słowa *Weltanschauung* (w bezpośrednim tłumaczeniu światopogląd), stosowane przez Rubczyńskiego określenia „światopogląd”, „ogólny pogląd na świat”, „pogląd na całokształt rzeczywistości” mają w jego pismach podwójne znaczenie. Odnosił je do poglądów, które buduje każdy człowiek, ale także do poglądów filozoficznych, naukowych. „Wszystko – pisał Rubczyński – co dana osoba przeżyła [doświadczyła], co ją nastroiło półświadomie i na co z pełną świadomością zwróciła uwagę, układa się w stosunek wzajemnej zależności z centralnym jądrem jej życia osobistego.” Nie marnuje „żadnych doznań” (wewnętrznych i zewnętrznych), lecz „znaczące ich owoce mają udział w kształtowaniu jednego pełnego teoretycznego obrazu świata”¹⁹. Jego rozwój, dokonujący się w jednostce, nie ma charakteru tylko indywidualnego. Udział w tym procesie ma również środowisko, w którym żyje człowiek. Atmosfera, nie tylko fizyczna, ale przede wszystkim duchowa, wpływa na jego charakter. Otwarcie na nią i jej przyswajanie powoduje zmianę biernej postawy w odbiorze zjawisk fizycznych. „Szkła, przez które patrzy dane społeczeństwo, stają się szklami wyrastającej w nim jednostki...”²⁰ Światopogląd w takim znaczeniu, zdaniem Rubczyńskiego, jest zasadniczo różny od światopoglądu filozoficznego. Ten pierwszy, bowiem jest oparty na poznaniu potocznym, spontanicznym, drugi na naukowym, czyli na poznaniu, jak pisał, ściśle związanym z danymi doświadczenia²¹. Różni się ono od potocznego precyzyjnością

stosowanych metod i formułowania wniosków, a także planowym, systematycznym gromadzeniem i porządkowaniem materiału pochodzącego z doświadczenia²². W stosowaniu terminu „światopogląd” w odniesieniu do poglądów filozoficznych, Rubczyński nie był odosobniony. Było ono dość powszechne w ówczesnych czasach i miało związek z pozytywizmem, który w pewnych wydaniach nadawał filozofii funkcje światopoglądowe. Przedstawienie naukowego obrazu rzeczywistości na podstawie wyników nauk szczegółowych znajduje odzwierciedlenie w filozofii Rubczyńskiego.

Działalność naukowa Witolda Rubczyńskiego przypadła na trudny okres dla filozofii. Pozytywiści, posługując się własnym kryterium prawdy i z niego wynikającym kryterium naukowości, odmawiali filozofii, w dotychczasowym kształcie, miana nauki. Najostrzejsze słowa krytyki padały pod adresem metafizyki. Dla pozytywistów naukowe mogły być jedynie twierdzenia oparte bezpośrednio na doświadczeniu, które można przez nie zweryfikować. Usiłowania Rubczyńskiego, tak jak wielu innych w tym czasie, zmierzały do przywrócenia filozofii utraconej rangi. Program takiej filozofii przedstawił w 1911 r. w artykule *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*. Zarys tej metody można dostrzec już w pierwszej rozprawie filozoficznej *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka* (1891). Jest ona widoczna we wszystkich jego pracach.

Rubczyński przyznaje rację pozytywistom, że filozofia – nauka musi opierać się na doświadczeniu. Uważa jednak, że metafizyka jest potrzebna i możliwa. Filozofia nie może bowiem zrezygnować z realizacji swojego celu, ze sformułowania racjonalnych poglądów na całokształt rzeczywistości. Metafizyka jest w stanie w sposób naukowy na podstawie zjawisk tłumaczyć to, co pozazjawiskowe²³. Nie może się jednak opierać na własnym, bezpośrednim doświadczeniu. W swoich rozważaniach powinna posługiwać się wynikami nauk szczegółowych. Nie może też być nauką centralną i podstawową, dostarczającą innym dyscyplinom twierdzeń, stanowiących dla nich punkt wyjścia, bądź też pomocnych w ich rozważaniach. Żadna nauka, jak wielokrotnie powtarzał, nie może się na nich opierać ani się nimi posługiwać. Jej dotychczasowe miejsce powinna zająć teoria poznania. Metafizyka ma stanowić kres filozoficznych dociekań.

Jak wiadomo teoria poznania urasta do takiej rangi z nastaniem nowożytności. Jej pozycja została utrwalona przez Immanuela Kanta i neokantyzm. Rubczyński nie podążył jednak tym tropem. Źródeł jego koncepcji należy upatrywać w pozytywizmie.

Niektóre wypowiedzi Rubczyńskiego zawarte w artykule z 1911 r., chociaż sam w tym miejscu tego nie wskazywał, można przypisać pozytywistcie Hermannowi Helmholtzowi. To on właśnie doprowadził Rubczyńskiego do takich rozstrzygnięć. W artykule, wydanym osiemnaście lat później, *Kilka uwag o gnozeologii Maurycego Schlicka. Studium krytyczne*²⁴ przytoczył za Helmholtzem: „dróg do królowej nauk [...] jest nieskończenie wiele, można się do niej dostać

od każdego naukowego pytania, jeżeli się dość daleko kontynuuje tę drogę.”²⁵. Kiedy w jakiegokolwiek nauce szczegółowej dokona się odkrycia czegoś, co stanowi podstawę do wytłumaczenia jakiegoś zjawiska, i pójdzie się dalej, pytając o podstawę tej podstawy, szybko dociera się do punktu, w którym środki danej nauki są niewystarczające. Trzeba wtedy szukać wyjaśnienia w nauce ogólniejszej, ogarniającej, ugruntowującej ją²⁶. „Taki jest stosunek fizyki do chemii. [...] Najogólniejszą zaś dziedziną [...] jest nauka o poznaniu, rdzeń filozofii.”²⁷ Jest to nauka dostarczająca innym naukom pojęć podstawowych. Psychologii – pojęcia świa-domości, matematyce – pojęcia aksjomatu (pewnika) i liczby, fizyce – pojęcia czasu i przestrzeni²⁸.

Zdaniem Rubczyńskiego filozofia może spełniać w życiu naukowym jeszcze inne zadania. Nauki, jako pewna całość, mają wspólny przedmiot i cel. Badają, chociaż różne dziedziny w odmiennych aspektach, ale tę samą najogólniej pojętą rzeczywistość. Dążą „ku wszechstronnemu umysłowemu objęciu i przeniknięciu rzeczywistości”²⁹. Dlatego też mają ze sobą wiele punktów styecznych. Nawet nauki z odrębnych dziedzin (humanistyczne i przyrodnicze) wchodzą sobie wzajemnie na swoje tereny. Z drugiej strony, ze względu na zadania i metody, w naukach następuje coraz większa specjalizacja, coraz większe zróżnicowanie. W takiej sytuacji, pisał Rubczyński, życiu umysłowemu grozi anarchia. Żeby temu przeciwdziałać należy, jego zdaniem, stworzyć teorię, która rozgraniczyłaby i ustosunkowała wszelkie usiłowania poznawcze, odnoszące się do poszczególnych działów. Wytaczałaby granice między naukami, pełniąc rolę „urzędu rozjemczego”³⁰, jednocześnie byłaby pośrednikiem między naukami, wyznaczając im wspólne cele. Zlecałaby określonym naukom przeprowadzenie badań, których wyniki byłyby potrzebne innym do ich własnych poczynań. Prowadząc te działania, realizowałaby swój własny cel; przez dokonanie syntezy wyników nauk szczegółowych budowałaby „uzasadniony rozumowo tj. oparty na doświadczeniu, zgodny z prawami myślenia (logiki) pogląd o związku wszech rzeczy”³¹. Aby nie wchodziła w kompetencje innych nauk, powinna być ugruntowana na zasadach ogólnych. Taką nauką mogłaby być, według Rubczyńskiego, teoria poznania oparta na psychologii lub logice. Nauka o istocie, celach, warunkach i środkach naukowego poznania. Potrzeba takiej dyscypliny dla rozwoju umysłowego, jego zdaniem, nie ulega wątpliwości. Nikt nie jest w stanie zaprzeczyć, pisał, że istnieje potrzeba porozumienia między naukowcami różnych specjalności co do wspólnych zasad naukowego poznania³². Aby było ono możliwe, należy liczyć się z trzema faktami. Po pierwsze, że twierdzenia, które zostały sformułowane na terenie jakiejś nauki, mogą być podważone lub uzupełnione tylko przez specjalistę danej dziedziny w oparciu o nowe doświadczenie lub logiczną interpretację dotychczasowych twierdzeń. Ponadto trzeba uwzględnić, że w naukach poza procesem poszerzania wiedzy podejmowane są wysiłki, aby uprościć drogi poznania, lepiej przystosować do celu pojęcia pomocnicze

i umocnić podstawy pewności. Podejmowane są też starania, aby stworzyć lepsze warunki do wyciągania wspólnych wniosków z wyników wszystkich nauk o całości bytu.

Ze związku filozofii z naukami, według Rubczyńskiego, wynikałyby obopólne korzyści. Filozofia, spełniająca te funkcje mogłaby zasłużyć sobie „na miano naukowej, ścisłej”. Uchroniłoby to ją przed krytykami, jakie ją spotykają w ostatnim czasie. Stałaby „się jak niegdyś na powrót żywicielką wszelkiej wiedzy”³³, ale nie przez narzucanie swoich poglądów, ale podawanie nowych form i sposobów porządkowania doświadczenia. Nauki nie rozwijałyby się, jak do tej pory, niezależnie od filozofii. Każdy ich przedstawiciel miałby świadomość, że zawsze może się zwrócić do niej o pomoc w rozwiązywaniu problemów, które napotkał w swojej pracy. Ona pomogłaby mu w interpretacji zjawisk; w wyodrębnianiu w nich składników istotnych i podrzędnych; w odczytaniu związków przyczynowych zachodzących między nimi. Dałaby mu szersze spojrzenie, pomogła wyjść poza granice poznania zawężone przez specyfikę danej specjalności naukowej³⁴.

Teoria poznania i nauki szczegółowe, zdaniem Rubczyńskiego, muszą się przygotować do tej roli. Filozofię trzeba przede wszystkim, jak twierdził, uwolnić od „spornych metafizycznych założeń”³⁵. Takie działania, pisał dalej, zostały już w Polsce podjęte. Włożyli w nie wiele wysiłku: Władysław Biegański, Władysław Heinrich, Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski³⁶. Ponadto w ramach tych przygotowań należy poddać krytyce dotychczasowe wyniki teorii poznania, wraz z ich domyślnymi przedmiotami. Tak je zweryfikować, aby nabrały powszechnej obiektywności³⁷. Natomiast nauki szczegółowe powinny tak opracowywać swoje wyniki, aby mogły być uzasadnione poza ich dziedziną, na terenie filozofii³⁸.

Filozofia ma już swój wkład w dziedzinę nauk, pisał Rubczyński. Przyświecała ich powstawaniu i przyczyniła się do udoskonalania ich metod. Wpłynęła na rozszerzenie i powiązanie starych zagadnień i powstawanie nowych. Odnosząc się prawdopodobnie do działań podejmowanych na terenie pozytywizmu, uważał, że nie powiodła się próba wyciągania wspólnych wniosków z wyników nauk szczegółowych. Przyniosła ona wyniki różniące się między sobą a nawet sprzeczne. Niepowodzenie to nie powinno zniechęcać do podejmowania dalszych prób. Nie można być pewnym, czy dokonana synteza była wszechstronna. Poza tym, dodał dalej, od tego czasu nauki wzbogaciły się o nowe wyniki, których wykorzystanie może prowadzić do poprawniejszych konkluzji³⁹. W innym miejscu podał jeszcze jeden warunek powodzenia tego działania, do czego wróć w dalszej części artykułu.

Związek filozofii z naukami szczegółowymi, wynikające z niego zadania koncentrują w naturalny sposób dociekania filozoficzne wokół problemu poznania. Nie oznacza to jednak, by filozofia miała zrezygnować z rozpatrywania innych zagadnień. Zdaniem Alexiusa Meinonga i [jego ucznia] Stefana Witaska,

pisał Rubczyński, w ramach teorii poznania, centralnej dyscypliny filozoficznej mogłaby się znaleźć teoria przedmiotów poznania, która zastąpiłaby teorię bytu, metafizykę⁴⁰.

Z teorią poznania wiążą się jeszcze inne zagadnienia, wychodzące poza jej dziedzinę. Poznanie jest przecież działaniem i jako takie nie może być rozpatrywane w oderwaniu od działającego, poznającego podmiotu. „Traktowanie poznania w oderwaniu od podmiotu jest subiektywnym jego ujęciem.”⁴¹ Podmiot poznający, myślące logicznie „ja”, kontroluje swoje doświadczenie i wartościuje jego wyniki. Świadomy swojej wolności, może dopełnić lub zaniechać pewnych warunków i metod. W ten sposób na terenie filozofii pojawia się problem postępowania. A ten z kolei wprowadza filozofię do zagadnień metafizyki. Bo przecież, jak powiedział Platon, problem działania może być jedynie miarodajny do orzekania o istnieniu. Tak więc teoria poznania nie byłaby jedyną dyscypliną filozoficzną. Ona, będąc dyscypliną podstawową, uprzedzałaby i ugruntowywała teorię o działaniu (postępowaniu) – etykę, a ta z kolei – metafizykę⁴². Ogólny pogląd na świat jest zależny od etyki. Na podstawie wartości etycznych i zadań życiowych dochodzi się do określenia stosunku duszy do ciała, duszy ludzkiej do bytu w ogóle („wszechbytu”)⁴³.

Filozofia przechodzi na teren metafizyki, kiedy ujmuje rzeczywistość we wzajemnym oddziaływaniu jestestw rozumnych. Musi jednak wcześniej wykazać, że przynajmniej niektóre z nich, działając w sposób wolny, współdziałają wzajemnie w dążeniu w „kierunku ładu logicznego i etycznego”, do zespołów harmonijnego dostrojenia rozwojów jednostkowych i społecznych. To współdziałanie jestestw ma stanowić ogólny schemat metafizyki, który można wypełnić treścią wyników w miarę ich uzyskiwania przez nauki szczegółowe.

Takie postępowanie jest warunkiem powodzenia syntezy. Filozofia, nie kierująca się tym zadaniem, byłaby bezradna wobec ciągłego napływu coraz to nowszych danych; nie wiedziałaby, co w nich jest istotnego, z jakimi pytaniami należy się zwrócić do poszczególnych nauk. Natomiast, kiedy filozofia określi przewodnie cele i środki poznania, następnie stwierdzi konieczność przyjęcia istnienia jestestw i ich działań w ramach powszechnego ładu (logicznego i etycznego), będzie wiedziała, jakie postawić pytania. Uzyskany w ten sposób materiał pozwoli jej ożywić i rozwinąć „ogólnikowy dotąd zrab pojęć” o porządku w rzeczywistości. Będzie mogła wyjaśnić stosunek celowości do mechanizmu, życia psychicznego do fizycznego w jednostce, objawów jej bierności do budzącej się samodzielności i jej stosunek do środowiska, w którym następuje wymiana myśli i wzajemne pobudzanie się do dalszych poszukiwań⁴⁴, czyli, jak je nazywał Rubczyński, w „życiu duchowym”.

Jak wynika z zadań stawianych przez Rubczyńskiego przed metafizyką, które, chcąc zachować porządek jego filozofii, przedstawię nieco dalej, jej rozstrzygnięcia nie są obojętne dla etyki. Mimo to twierdził on, że etyka poprzedza,

ugruntowuje metafizykę. Pierwszeństwo filozofii praktycznej przed teoretyczną, jego zdaniem, uwidacznia się w historii filozofii. W obu wydaniach *Etyki* wyrażał przekonanie⁴⁵, że początki filozofii i najważniejsze przełomy w jej rozwoju są związane z etyką. Jego zdaniem „refleksje moralno – filozoficzne, zwiastuny pierwszych przebłysków kultury umysłowej [wyprzedzają] powstanie właściwych systemów poglądu na świat.”⁴⁶ W starożytnej Grecji, uważał Rubczyński, dociekania przyrodniczo – filozoficzne i metafizyczne były poprzedzone etycznymi. Zostały zapoczątkowane przez „siedmiu mędrców”. Dopiero jeden z nich, Tales, dał później początek systemom teoretycznym. Jedną z najbardziej rozległych i żywotnych szkół, pitagorejską, „poświęcała bardzo wiele uwagi i pieczy wydoskonaleniu woli i uczuć swoich adeptów”. Etyka stała na pierwszym miejscu u Sokratesa i w szkołach, które powstały po Arystotelesie aż do rozkwitu neoplatonizmu. Trudno jednak zgodzić się z tezą, która jest sprzeczna z powszechnie panującą opinią, zgodnie z którą pierwsi filozofowie, jak pisze w ostatnio wydanej w Polsce publikacji Otfried Höffe, zaczynają „od namysłu nad wszystkim, co jest, od ontologii. Sprawy ludzkie dopiero później wysuwają się na plan pierwszy, a wraz z nimi etyka i filozofia praktyczna”⁴⁷. Poza tym, przytoczone przez Rubczyńskiego przykłady nie są w stanie uzasadnić jego tezy.

Jak wiadomo, poglądy „siedmiu mędrców” miały charakter umiejętności praktycznej, mądrości życiowej, którą Stefan Swieżawski określał mianem „chłopskiego rozumu”⁴⁸. Nie sposób, więc zaliczyć ich do etyki. Dlatego nie można twierdzić, że one to zapoczątkowały rozważania filozoficzne. Uzupełniając wypowiedź Rubczyńskiego, dotyczącą szkoły pitagorejskiej, można dodać, że ćwiczenia, o których pisał, stanowiły nawet warunek wstępny do dalszych studiów. Nie miały one jednak bezpośredniego wpływu na treść poglądów szkoły, lecz na odwrót. Potrzeba ich praktykowania wynikała z pewnych założeń metafizycznych, dotyczących porządku panującego w rzeczywistości. Nie jest jasne, jakie znaczenie dla filozofii miał okres w jej dziejach, kiedy to etyka była najważniejszą dyscypliną filozoficzną. Trudno przecenić znaczenie Sokratesa dla dalszego rozwoju filozofii. Nie wynikało ono jednak wprost z treści jego poglądów etycznych, ale przede wszystkim z intuicji sokratejskiej, przekonania, że człowiek posiada stałą wiedzę wrodzoną, której nie można, według Heraklita, uzyskać na podstawie poznania zmiennej rzeczywistości. To skłoniło Platona do poszukiwania podstaw tej wiedzy w świecie pozazjawiskowym i w końcu doprowadziło go do przedstawienia teorii idei, która miała niewątpliwie duże znaczenie dla rozwoju filozofii. Przechodząc do stoików i epikurejczyków, jak wiadomo, filozofia teoretyczna w tych szkołach stała na bardzo niskim poziomie. Istnieje nawet opinia, że ich twórcy Zenon z Kition i Epikur, nie dorównując poziomowi dyskusji, jaka w tym czasie toczyła się między przedstawicielami akademii i liceum, pozostawali na uboczu życia umysłowego ówczesnej Grecji. Dlatego też zajęli się etyką. Co prawda posługiwali się metafizyką i odrywała ona w ich poglądach etycznych bardzo istotną rolę, ale przy jej

budowaniu spożytkowywali cudze pomysły. Nic nowego, oryginalnego do filozofii teoretycznej nie wnieśli. Nie przyczynili się do jej rozwoju. Można nawet twierdzić, że okres dominacji etyki miał negatywne znaczenie dla rozwoju filozofii. Zwrócił na to uwagę sam Rubczyński w artykule *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*. Pisał tam m.in., że pod koniec świata helleńskiego „dalszy rozwój filozofii greckiej utknął od chwili, gdy zagadnienia o szczęściu [...] wyskoczyły na plan pierwszy, [...] przez coraz bardziej rosnącą przewagę praktyki nad teorią”⁴⁹. Tak więc historia filozofii nie jest w stanie potwierdzić zależności metafizyki od etyki. W poglądach Rubczyńskiego teza ta wynikała przede wszystkim z przyjętych przez niego założeń metafizycznych, zgodnie z którymi rozwiązanie zagadnień metafizycznych można uzyskać wychodząc z założeń sformułowanych na terenie filozofii praktycznej, w czym upodabniał się do Immanuela Kanta. Choć nie jest to jedyne podobieństwo w stosunku do myśliciela królewieckiego, etyka Rubczyńskiego różniła się zasadniczo od Kantowskiej.

C. ETYKA

Kant szukał podstaw praw moralnych we wnętrzu człowieka, w rozumie; Rubczyński, jak wcześniej David Hume, chciał je odnaleźć poza nim i uzyskać na drodze empirycznej⁵⁰. Doszedł do opracowania własnej etyki, tak jak przy ogólnej koncepcji filozofii, idąc drogą wskazaną przez pozytywizm.

Jak wiadomo, pozytywiści odmawiali etyce w dotychczasowej formie miana nauki. Ich zdaniem nie ma żadnych naukowych podstaw do twierdzeń o tym, jak człowiek powinien postępować. Dla pozytywistów etyka była jednak możliwa, ale można było wypowiadać się jedynie o tym, jak ludzie postępują. Można opisywać zjawiska życia moralnego. Te założenia dały początek nowej odmianie etyki, uprawianej na terenie pozytywizmu, a mianowicie etyce opisowej.

Rubczyński uznał takie podejście za właściwe, etyka musiała się opierać na faktach, na doświadczeniu. Warunkiem naukowej obiektywności w etyce jest, aby nie narzucała z góry metafizycznych założeń⁵¹. Uważał jednak, że rola etyki nie może kończyć się na opisie. Jego zdaniem, wbrew pozytywistom, jest możliwe przejście od opisu do określenia powinności. Etyka opisowa jest niezbędnym, wstępnym etapem do etyki właściwej, normatywnej. Taki pogląd wyraził wcześniej w Polsce Julian Ochorowicz w swojej pracy z 1906 r. *Metoda w etyce*⁵². Jej zasadniczy problem nie dotyczy jednak samej etyki normatywnej, lecz, jak ją nazywał, etoplastii, czyli kształtowania moralności, wprowadzania norm moralnych w życie przez oddziaływanie parapsychologiczne na dusze ludzkie.

Dla Rubczyńskiego, podobnie jak u Maurycego Schlicka, etyka nie była nauką normatywną w pełnym tego słowa znaczeniu. Dokonywała ona bowiem swoich uzasadnień jedynie w sensie hipotetycznym, nie absolutnym. Z tą jednak

różnicą, że inicjator „Koła Wiedeńskiego” szukał tych uzasadnień na terenie samej etyki, natomiast Rubczyński poza nią⁵³. Taki rodzaj uzasadnień nazywał uprawdopodobnianiem. Należy go stosować zawsze wtedy, „jeżeli nie może być całkowicie uzasadnionej pewności”⁵⁴. Dochodzenie do jak najwyższego stopienia prawdopodobieństwa „jest celem badań opartych na doświadczeniu i celem ich też jest wysledzić coś dotąd nieznanego a niebędącego ani prostym wymysłem, ani tworem wyobraźni lub złudy zmysłowej.”⁵⁵.

1. ETYKA OPISOWA

Oceny moralne

Punktem wyjścia dla etyki normatywnej jest etyka opisowa, czy jak ją Rubczyński nazywa inaczej, czysto opisowa, albo też historyczna. Jej przedmiotem są oceny moralne. Powinna ona przedstawić, co u różnych ludów, w różnych czasach aż do dnia dzisiejszego było uważane za dobre, złe lub obojętne moralnie, by następnie poddać krytyce uzasadnienia tych sądów. Na jej podstawie należy, jego zdaniem, odrzucić sądy niepoprawne logicznie, to znaczy oparte na emocjonalnych przesłankach (niewłaściwych, nieoczywistych, nieobiektywnych, jednostronnych) lub osiągnięte na drodze rozumowań niezgodnych z prawami logiki. Następnie etyka opisowa ma odpowiedzieć na pytanie, jakie konsekwencje wynikały (wynikają) z niedostosowania się do sądów, które w danym środowisku były (są) uważane za nienaruszalne. Musi wskazać na to, co było (jest) głównym powodem przestrzegania przez jednostki nakazów i zakazów. Czy dostosowywano się do nich ze względu na nie same, na ich autonomiczność? Czy zostały przez jednostkę wcześniej zaakceptowane, uznane za słuszne, za swoje? Czy przestrzegano je przez wzgląd na ich twórcę (Istotę Najwyższą)? Czy też z uwagi na opinię środowiska – grożące z jego strony potępienie, odrzucenie? Czy sankcje z nimi związane miały charakter doczesny, czy zakładały także wymiar eschatologiczny? Czy niosły ze sobą jedynie karę, czy też uwzględniały także aspekt prewencyjny lub resocjalizacyjny? Czy miały odstraszać od popełnienia podobnych wykroczeń lub skłonić sprawcę do refleksji nad własnym postępowaniem, prowadzącej do zmiany niewłaściwej postawy? Dla dopełnienia tego obrazu należy także przedstawić warunki życia panujące w danym środowisku oraz stosunek teorii do praktyki⁵⁶.

Zmiany w ocenach moralnych

Na następnym etapie, według Rubczyńskiego, należy przedstawić zmiany, jakie zaszły w sferze ocen i ich uzasadnień, czyli zmiany w świadomości moralnej jednostek i społecznej. Niezależnie od tego, czy miały one charakter ewolucyjny czy rewolucyjny, czy następowały w kierunku dodatnim czy też ujemnym domagają się wyjaśnienia przyczynowego. Tym samym etyka przechodzi ze stadium opisowego do wyjaśniającego, nazywanego przez Rubczyńskiego genetyczno – socjologicznym⁵⁷.

2. ETYKA WYJAŚNIAJĄCA

W wyjaśnianiu przyczynowym zmian, w ocenianiu i ich uzasadnianiu należy, według Rubczyńskiego, posłużyć się doświadczeniem socjologii, psychologii i historii kultury. Tak więc Rubczyński włączył do swojego studium trzy dyscypliny, które kojarzą się z trzema kierunkami, funkcjonującymi na terenie etyki opisowej (socjologia moralności, psychologia moralności i trzeci nienazwany kierunek, zainicjowany przez Maxa Webera, w którym punktem odniesienia w badaniach moralności jest historia kultury)⁵⁸. W odróżnieniu od tych kierunków, dla Rubczyńskiego, nauki te nie są tylko pozycjami, z których dokonuje się opisu zjawisk moralnych, lecz mają dostarczyć materiału, który pozwoli wyjaśnić je przyczynowo. Był przekonany, że pozwoli to na wskazanie źródeł uczuć i poglądów moralnych, czynników wewnętrznych, zawartych w psychice jednostki oraz zewnętrznych, czyli bardziej lub mniej sprzyjających rozwojowi moralnemu warunków prawnych, obyczajowych, społeczno – politycznych, gospodarczych. Na szczególną uwagę, według Rubczyńskiego, zasługują współczynniki postępu moralnego zawarte w uzdolnieniach estetycznych, artystycznych, intelektualnych⁵⁹.

Postęp moralny – meliorizm etyczny

Postęp moralny jest niewątpliwie podstawowym założeniem etyki Rubczyńskiego. Przekonanie o jego realizacji czyni sensowną pracę na tym terenie, określa jej przedmiot, cel i metodę. Wyniki uzyskane na podstawie badania tego procesu stanowią założenia do formułowania głównych tez. Z tym zagadnieniem wiąże się określenie przez Rubczyńskiego własnego stanowiska w etyce.

Rubczyński nazywał swoje stanowisko **melioryzmem etycznym**, czyli pośrednim między optymistycznym a pesymistycznym stanowiskiem dotyczącym możliwości naprawy ludzkich charakterów i ich doli. Być meliorystą „to żywić przekonanie, że zło moralne i fizyczne, niezmiernie zresztą rozplenione, daje się

stopniowo umniejszać przy wyzyskaniu pełnym tego zasobu środków, którymi ludzkość rozporządza." Meliorysta „przyjmuje w rodzie ludzkim takie potencjały inteligencji zdolnej do ustawicznego rozwoju [...], że wola mocująca się bezinteresownie w kierunku moralnego dobra zdoła [...] zużytkować owe potencjały do postępowania krok za krokiem naprzód w rugowaniu zła, w czynieniu życia społeczno-duchowego coraz lepszym"⁶⁰.

Zagadnienie postępu moralnego, będące podstawowym założeniem etyki Rubczyńskiego, pełniące w niej tak istotną rolę, nie znajduje u niego właściwego uzasadnienia. Postęp moralny w historii, możliwość jego realizacji jest oczywistym, niezaprzeczalnym faktem. Tak jak niezaprzeczalny jest według niego postęp kultury⁶¹.

Tymczasem postęp moralny nie wydaje się tak oczywisty. Wynika bardziej z naszych oczekiwań, pragnień, niż z stanu faktycznego. W roku 1749 Jean Jacques Rousseau na pytanie konkursowe postawione roku przez Akademię w Dijon: *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do oczyszczenia obyczajów?*⁶² – dał negatywną odpowiedź. Nawet, jeżeli uznamy ją, tak jak Stanisław Leszczyński, za żart, „paradoks, którym publiczność zabawić pragnie"⁶³, nie sposób dzisiaj traktować postępu moralnego w dziejach jako oczywistość. Szczególnie w czasach współczesnych trudno przyjąć twierdzenie, że ludzie stają się lepsi w miarę postępu cywilizacji.

W *Etyce* Rubczyńskiego znajduje się fragment, który można odczytać jako polemikę z J. J. Rousseau, chociaż nazwisko to nie pojawia się w tekście. Zdaniem autora przed pojawieniem się własności walki pomiędzy plemionami były bardzo okrutne. Jeżeli nikt z zewnątrz ich nie przerwał, trwały do momentu całkowitego wyniszczenia jednej ze stron. Każdy ich uczestnik miał bowiem świadomość, że może w nich zwyciężyć lub zginąć⁶⁴. „W świetle wyników badań etyki historyczno opisowej"⁶⁵, dopiero, kiedy powstało związane z własnością zapotrzebowanie na siłę roboczą, wojny złagodniały. Powstała wtedy możliwość uratowania życia, oddając się w niewolę⁶⁶.

Rubczyński sformułował hipotezę dotyczącą postępu moralnego, aby, jak można podejrzewać, uniknąć metafizycznych spekulacji. Metoda ta nie była czymś nowym w filozofii. Stosował ją w Polsce m. in. Feliks Wiktor Szokalski, profesor Szkoły Głównej⁶⁷. Postawiona przez Rubczyńskiego hipoteza, jak pisał, „naukowo nie może być dowiedziona, lecz co najwyżej uprawdopodobniona”. Jest ona „przedmiotem wiary religijno moralnej"⁶⁸. W „Bogu, jako pierwszemu rozumnemu Sprawcy wszystkich zbiegów przyczyn"⁶⁹, ma swoje pełne uzasadnienie. W ten sposób wprowadził do swojej etyki element wiary. Taki rodzaj uzasadniania stosował również dla innych zagadnień. Postęp moralny uwidacznia się w dwóch wymiarach, w zmianach zachodzących w sądach moralnych, ocenach moralnych oraz w coraz większym stopniu usamodzielnianiu się jednostek z równoczesną harmonizacją życia społecznego w wymiarze ogólnoludzkim. Fakt wydawania ocen, czytamy we wstępie do *Etyki*, występował nawet

w społecznościach prymitywnych, zwyrodniałych. W miarę pogłębiania się refleksji nad przyczynami określonych zachowań, odróżniania w nich tego, co stałe od tego, co zmienne, przenosi się ona z pojedynczych działań na ich trwałe pobudki, zamiary, postanowienia, indywidualne dyspozycje, charakter⁷⁰. Zmiany te zachodziły równoległe ze zmianami w zachowaniach określonego społeczeństwa, a także z stopniem uniezależniania się jednostek od społeczności. W okresie plemiennym jednostka była tyranizowana przez ogół. Była od niego całkowicie zależna pod względem fizycznym i psychicznym. „Jednostka wyodrębnia się w miarę postępu kulturalnego [kultury], staje się coraz bardziej krytyczną i samoistną wobec swojego otoczenia społecznego.”⁷¹ Proporcjonalnie do tego jak jednostki wyzwalały się spod tego ucisku, stawały się bardziej samodzielne, skupiały się wokół dziedzin życia, następowała coraz większa harmonizacja życia społecznego, dokonywał się postęp moralny⁷².

3. ETYKA NORMATYWNA

Badania nad procesem postępu moralnego pozwolą, zdaniem Rubczyńskiego, na sformułowanie poglądów, w których uwidacznia się „żywe i przestronne uświadomienie sobie celów osobliwie właściwych człowiekowi i wyodrębniających go od innych jestestw organicznych”. Zaliczał do nich „dążność do władania, kształtowania, do uciech oglądowych i umysłowych do przenoszenia się wyobraźnią w inne byty”⁷³. W taki sposób „można żywić nadzieję, że się pozyska teren dość bezpieczny i zarazem rozległy, aby mógł posłużyć za pomost od etyki opisowej [...] i od wyjaśniającej genetycznie [...] do etyki normatywnej”⁷⁴.

Według Rubczyńskiego etyka „formuluje i uzasadnia wartości, stawia żądania i zadania (wymagalniki) życiu ludzkiemu, zakreśla ideały dążeniom jednostkowym i zbiorowym.”⁷⁵. Nie jest systemem zakazów i nakazów. Uważał nawet, że nie można zbudować systemu wymagań etycznych na drodze samej eliminacji pewnych postanowień i zachowań. Etyka, pisał, „rozpatruje zagadnienie szczególnie cennych celów życia i działalności ludzkiej, śledzi, na jakiej podstawie da się przypisać wyższą wartość pewnemu celowi niż innemu.”⁷⁶. „Jest nauką ukazującą człowiekowi cele”⁷⁷, ze względu na ich wartość, zgodne z jego naturą, czyli z tym, co go wyróżnia⁷⁸.

Pojęcie wartości – celu

Tak więc w etyce Rubczyńskiego wartość, jako cel ludzkich działań, staje się zagadnieniem centralnym. Ujęcie wartości, stwierdził, jest najważniejszym zadaniem etyki⁷⁹. Cele, wartości są czymś, co człowiek może w pewien sposób doświadczyć i one stanowią podstawę dla norm moralnych. „Sformułowanie norm,

czyli prawideł postępowania zależy po pierwsze od tego, co uważa [się] za wartość.”⁸⁰ Ich źródeł nie należy szukać w życiu umysłowym, ale w tym, czym się ono kieruje, do czego dąży, w porządku wszechrzeczy⁸¹. Jego istnienie, niezniszczalność i wiecznie rosnąca żywotność jest tylko przedmiotem wiary religijno – moralnej. Nie może być dowiedzione naukowo, lecz co najwyżej uprawdopodobnione. Teistyczna metafizyka odnosi ten porządek bezpośrednio do jednolitego planu Stwórcy⁸².

Takie ujęcie filozofii praktycznej pozwala ją zakwalifikować do etyki aksjologicznej. Chociaż sam autor tak jej nie nazywał, spełnia ona jednak warunki zawarte w określeniu tego kierunku przez Vernona J. Bourke’a w książce *Historia etyki*⁸³. Autor stosował tę nazwę do poglądów „grupy filozofów niemieckich i austriackich oraz myślicieli, którzy weszli w krąg ich oddziaływania.”⁸⁴. Do tych ostatnich należał niewątpliwie Rubczyński. Prace jednego z nich, austriackiego badacza Alexiusa Meinonga, przedstawił w artykule Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości⁸⁵. Swoją prezentację oparł na trzech publikacjach Meinonga z zakresu teorii wartości⁸⁶, pozwalających prześledzić ewolucję poglądów autora. Badania Meinonga dotyczyły podstaw w wydawaniu ocen, w wartościowaniu. Szczególnie interesujące według Rubczyńskiego są badania nad czynnikami pozapodmiotowymi, międzypodmiotowymi⁸⁷, pozwalającymi na uzasadnienie obiektywnej wartości przedmiotów (w szerokim tego słowa znaczeniu, także psychicznych). Jest to, według niego, właściwa droga prowadząca do przełamania subiektywizmu i relatywizmu. „Pomimo, że nie brakło nigdy upartych wrogów relatywizmu etycznego, [...] można było jeszcze do niedawna mówić o niewątpliwym w filozofii naukowej zwycięstwie stanowiska, uznającego jedynie podmiotowe („osobiste”) i względne wartości.”⁸⁸ Niepowodzenie zwolenników bezwzględnych wartości, pisał dalej, wynikało z tego, że swoją argumentację opierali na „uprzedzeniu metafizycznym („dogmacie”)” lub na niedostatecznie zanalizowanym świadectwie przeżyć. Przyznał, że sam nie jest „wolny od winy takiego zaniedbania w *Zarysie etyki*”⁸⁹.

Wracając do właściwego toku prezentacji etyki Rubczyńskiego, warto dodać, że doszedł on do przekonania, iż skoro w etyce tak istotne jest ujęcie wartości, niezbędnie należy wprowadzić hipotetyczne określenie wartości etycznie dodatniej. Jest ono potrzebne do określenia stosunku etyki normatywnej do etyki opisowej i wyjaśniającej. Etycznie cenne jest „postanowienie, które okazuje się z powodów ostatecznie uzasadnionych podporządkowanym świadomości, umyślnie i chociażby z minimalną ofiarą wysiłku celom ponad jednostkowym życia ludzkiego, między innymi zbiorowym, obejmującym cele własne i w ogóle cele jednostek tylko o tyle, o ile tamtych służą wespół, w harmonii z nimi osiągalne.”⁹⁰. Cele te są ze sobą wzajemnie powiązane i stanowią hierarchicznie uporządkowany system. Najwyżej w tej hierarchii stoją „cele ponadjednostkowe”, które nazywał „celami górującymi”. Ich istnienie jest na wstępie założeniem hipotetycznym. Hipotezą pozostaje także, „jednakże popieraną przez niezmierną

ilość zjawisk, że w aktach woli”, których są one przedmiotem, następuje harmonizacja życia psychicznego jednostki z życiem innych, spotęgowanie świadomości (intensywność) i utrwalenie kierunków jej dążeń i „wreszcie wzbogacenie jej treścią obfitszą a rozpostartą intencjonalnie na więcej przedmiotów.”⁹¹. Do „celów górujących” zalicza między innymi, „kształcenie siły woli, ustalenie charakteru, rozwinięcie bezstronności, miłości do prawdy”⁹², „rozszerzanie widnokręgów umysłowych, zestrój psychiczny jednostkowy i społeczny”⁹³. Dążenie do nich przyczynia się do postępu moralnego w wymiarze jednostkowym i społecznym. Hierarchiczny układ celów przedstawiony w tej koncepcji nie odpowiada układowi z teorii teleologicznej Arystotelesa, w myśl której cele niższe są środkami do osiągnięcia wyższych celów. Według Rubczyńskiego cele najwyższe, z jednej strony są kresem ludzkich dążeń, z drugiej zaś środkiem do osiągnięcia innych, niższych, „drugorzędnych” celów⁹⁴, dzięki temu, że stwarzają korzystne warunki do ich osiągnięcia. Tym samym zwiększają szanse na życie zrównoważone, znośniejsze, szczęśliwsze i aktywniejsze⁹⁵. Takie ujęcie można rozpatrywać z pozycji arystotelesowskiego perfekcjonizmu. Osiągnięcie „celów górujących”, tak jak dla Arystotelesa cnót dianoetycznych (mądrość, rozsądek), tj. doskonałości, pozwala na realizację niższych celów, cnót etycznych.

Etyka, zdaniem Rubczyńskiego, nie tylko głosi ideały harmonii społecznej, poświęcenia, wewnętrznego opanowania, siły duchowej, ale wskazuje także, w jaki sposób do nich przybliżyć się, za pomocą jakich środków. Dlatego też musi mieć związek z życiem, jego czynnikami i bodźcami, czyli dynamiką jego rozwoju. Musi odkrywać predyspozycje, które prowadzą do najwyższych celów; musi wskazywać, skąd brać siły, aby realizować to, co się przedsięwzięło, jak pokonywać przeszkody. Ważnym etapem do osiągnięcia przez etykę tego celu jest urabianie woli u jak największej liczby ludzi. Ale nie przez przymus „woli mocy”, lecz przez twórczość umysłową i artystyczną zjednywać sobie jednostki dla osiągnięcia ideału⁹⁶.

Pojęcie woli

Wola jest, według Rubczyńskiego, „wewnętrznie przytomnym nam przebiegiem własnych dążeń do czegoś”⁹⁷. Nieodzownym warunkiem woli etycznie dobrej są dające się określić stopnie jej siły i racjonalności, poniżej których jest ona bezwartościowa. Na siłę woli składa się natężenie i wytrwałość. Pierwsze mierzone jest wielkością przelamywanych przeszkód. Druga uwidacznia się w zachowaniu obranego kierunku mimo wzrastania ilości przeszkód. Racjonalność woli wyraża się rozległością przewidywań bliższych i dalszych skutków wynikających z określonych zachowań. Siła i racjonalność nie warunkują jednak wartości moralnej woli⁹⁸. Decyduje o niej pragnienie osiągnięcia „czegoś, co się uważa nie bez podstawnie za cenne i pożądane [wartość] bez różnicy, czy się

ono urzeczywistni w nas, czy [...] w innych ludziach, czy wreszcie w stosunkach między ludźmi.”⁹⁹. Potęgowanie pragnienia, czyli doskonalenie woli, zależy od trzech współczynników. Należy do nich altruizm, czyli, jak go określał Rubczyński, skłonność do bezgranicznego poświęcania się dla innych lub inaczej: okazywanie komuś życzliwości¹⁰⁰. Zastrzegł jednak, że działania altruistyczne mogą być moralnie złe. Zachodzi to wtedy, jeżeli łączą się z obojętnością, a nawet nienawiścią do innych ludzi lub brakiem przewidywań¹⁰¹. Dlatego też altruizm musi być racjonalny oraz „równomierny i jak najrozleglejszy”¹⁰². Rozszerzony poza granice „najbliższych pokrewieństw, zażyłości i pociągów mimowolnej sympatii”¹⁰³ oraz coraz bardziej przewidującym w postanowieniach i ich realizacji. Drugim współczynnikiem doskonałości woli jest poczucie godności osoby ludzkiej, istoty zdolnej do współdziałania zmierzającego do zdobywania dóbr kultury. Natomiast trzecim współczynnikiem jest podporządkowanie się celom zbiorowym w imię zasady wzajemności¹⁰⁴.

Zagadnienie wolności

Pojęcie woli wiąże się nierozzerwalnie z niezmiernie istotnym dla etyki zagadnieniem wolności. Rozstrzygnięcia tej kwestii warunkują możliwość zbudowania etyki. Jeżeli nie uznamy, że człowiek w swoich postanowieniach i działaniach jest przynajmniej w jakimś stopniu wolny, nie ma sensu mówić, jak powinien postępować. W dwóch wydaniach *Etyki* problem ten nie jest poruszony. Natomiast, jak już wcześniej zaznaczyłem, Rubczyński podkreślał jego doniosłość dla filozofii w ogóle w artykule *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*. Twierdził mianowicie, że wykazanie wolności istot rozumnych, w ramach istniejącego porządku, jest niezbędnym warunkiem zbudowania metafizyki. Rozwagał problem wolności w wymiarze podmiotowym, subiektywnym nie przedmiotowym. Nie szukał odpowiedzi na pytanie, czy w rzeczywistości, w której żyje człowiek panuje wolność? czy jest on wolny w swoich postanowieniach i działaniach? Próbował natomiast odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek może poczuć się wolnym? Na wstępie udzielił negatywnej odpowiedzi na to ostatnie pytanie. Jego zdaniem nie da się zaprzeczyć, że człowiek jest istotą zależną nawet wtedy, gdy wydaje sąd lub podejmuje postanowienie w przeświadczeniu własnej wolności. Nie mógłby dokonać wyboru nie posiadając wyobrażeń, powstałych chociażby w wyniku zareagowania na coś mu obcego. Czujemy się zależni nawet wtedy, kiedy wybieramy coś nie ze względu na nasze pobudki, ale że jest to logicznie czy etycznie dodatnie, to znaczy zgodne z ogólnym porządkiem. Poczucie naszej wolności kłóci się w nas z poczuciem zależności. Możemy wyjść z tej antynomii jedynie wtedy, gdy uznamy istnienie Istoty Najwyższej, kiedy będziemy widzieli w Niej twórcę racjonalnego porządku i przyczynę właściwego ustosunkowania w nas wolności i zależności. Człowiek zaczyna

czuć się wolnym, kiedy uświadomi sobie potrzebę przełamania w sobie zmiennych, egoistycznych, fizjologicznych, hedonistycznych popędów przez inne, pochodzące od czegoś trwalszego i skierowujące do czegoś trwalszego. Świadomość wolności potęguje się w jednostce, utwierdza i ustala proporcjonalnie do stopnia, w jakim doprowadza ona swoje myśli i postanowienia do zgodności z porządkiem powszechnym¹⁰⁵. Może być ona pobudzona i intensyfikowana w jednostce przez oddziaływanie społeczności lub przecucie działania w rzeczywistości „Potęgi” (Istota Wyższa, Bóg)¹⁰⁶, twórcy racjonalnego porządku. Dopiero wtedy, kiedy będziemy realizować coś, co jest jego afirmacją, osiągniemy pełne przekonanie o własnej wolności. W jego podstawie, w jego Twórcy należy upatrywać, przyczynę rozszerzania się wolności jednostek.

Tak więc wolność, świadomość wolności, według Rubczyńskiego, jest dla człowieka pewną potencjalnością, którą może zrealizować. W *Zarysie etyki*, powołując się na Kanta, twierdził, że wolność „posiada człowiek normalny zawsze”. Bo każdy ma wolną wolę, czyli „możność pełnienia niektórych powinności i obowiązków”¹⁰⁷. Niezależnie od tego, czy wiąże się z wolnością wyboru, pozostaje w ścisłym związku z dążeniami właściwymi umysłowi ludzkiemu¹⁰⁸.

Powinność moralna

Z wiary „w istnienie Boga jako Twórcy i Stróża porządku moralnego” wypływa „szczególnie skuteczne uświadomienie sobie powinności. Następuje ostateczna koncentracja wszystkich obowiązków, tj. wobec społeczności, poszczególnych bliźnich i samego siebie.”¹⁰⁹. Do tej wypowiedzi Rubczyński dołączył klauzulę, odnosząc się z pewnością, chociaż to nazwisko nie pada, do krytyki Kanta skierowanej przeciwko moralności katolickiej. Kant twierdził, że postępowanie kierowane dobrem duszy, wynikające z wiary, nie ma wartości moralnej (dodatniej). Rubczyński pisał, że świadomość obowiązku, którego źródłem jest wiara, nie może się wiązać ze spodziewanymi nagrodami i karami ze strony Istoty Najwyższej¹¹⁰. Poczucie obowiązków, „wypływające z wiary”, ma wartość „o ile pragnienia dobra wspólnego, płynącego z poszanowania woli Bożej i jej ziszczania się w ludzkich postępkach i stosunkach [...] wraz z altruistycznymi pragnieniami szczęścia dla drugich [...] przeważa stanowczo i znacznie nad myślami o losie własnej duszy po śmierci.”¹¹¹. Takie rozumienie nie przeszkadza trwać „w wierze w Moc nieograniczoną a rozumną zapewniającą ostateczne zwycięstwo żądaniom sprawiedliwości [...], że ostatecznie dobra wola doczeka się nagrody, a zła kary.”¹¹².

4. WIARA RELIGIJNA A ETYKA

U Rubczyńskiego, podobnie jak u Kanta, istnienie Boga ma charakter postulatowy. Ale ten postulat sformułowany na terenie etyki nie wynika, jak u Kanta, z wymagań pełnego dopełnienia sprawiedliwości, ale jak u Heraklita z istnienia w rzeczywistości racjonalnego porządku. Zresztą na tego ostatniego powołuje się jako swojego prekursora w przedmowie do *Etyki*.

Rubczyński był osobą głęboko religijną, był przekonany, że wiara nadaje sens życiu ludzkiemu. „Życie ludzkie jest tylko o tyle coś warte, o ile w nim tli zdolność, a wraz z nią pęd mniej lub więcej ukryty do przybliżania się ku harmonii, ku owej okrzyczanej »jedności w różnaitości«, ku większemu łaadowi i bogaceniu własnego bytu, intensywniejszemu jego promieniowaniu, ściślejszemu sprzężeniu z życiem zbiorowym i tegoż rozumnym prawodawstwem, a to zależy od tego, czy ostatecznego jego źródła będziemy szukać w Jednej Istocie Najwyższej.”¹¹³ W wierze znajduje ostateczne umocowanie szczęście. Ono jako cel życia człowieka wyraża się w działaniu podporządkowanym świadomie „idei powszechnego ładu”, zmierzającym „do przekształcania stanów i dyspozycji psychicznych jednostkowych i stosunków społecznych w kierunku zestrojowym, krótko mówiąc ich stopniowego ulepszania (melioryzm), w celu urzeczywistnienia tego, co Ewangelie rozumieją przez »Królestwo Boże«”¹¹⁴.

Jak można zauważyć, wiara religijna odgrywa istotną rolę w etyce Rubczyńskiego. Posługuje się w niej argumentacją zaczerpniętą z wiary religijnej. Stosuje ją do hipotez sformułowanych na podstawie analizy materiału pochodzącego z doświadczenia, a które na drodze naukowej znajdują tylko częściowe uzasadnienie. Nie znaczy to, aby nauka miała zrezygnować z szukania pełnego ich potwierdzenia. Przypomnę, że celem nauki jest według Rubczyńskiego dochodzenie do jak najwyższego stopnia uprawdopodobnienia. To zadanie ma do spełnienia metafizyka. W etyce Rubczyńskiego hipotezy te odgrywają istotną rolę, są przesłankami do budowania następnych twierdzeń, dlatego też szuka ich potwierdzenia w wierze. Etyka naukowa uzasadniająca pewne nakazy jako bezwarunkowe, na drodze rozumowej napotyka poważne trudności. Może je pokonać, kiedy „przejmie się wiarą, że nakazane zachowania tkwią swymi korzeniami w woli i rozumie wieczystego Źródła”¹¹⁵. W wierze, w Bogu znajduje ostateczne uzasadnienie postępu moralnego i wartości moralnych (celów). I w końcu wiara warunkuje poczucie wolności i obowiązku. Wiara religijna jest czynnikiem optymizmu moralnego¹¹⁶. Chociaż w etyce Rubczyńskiego argumenty wiary przeplatają się z argumentami rozumu, nie jest to według niego etyka religijna. Stosuje rozróżnienie między etyką filozoficzną, naukową i religijną. „Interes wierzeń religijnych jak i obiektywność naukowa wymagają, aby obrały sobie osobne punkty wyjścia, rozgraniczyły swoje tereny”¹¹⁷, posługiwały się odrębnymi środkami i „różnymi sposobami formułowania sądów, dotyczących dziedziny nadprzyrodzonej. Nie dowodzi [to] bynajmniej, iżby się te dwie etyki musiały

wzajemnie zwalczać¹¹⁸. Uzyskane przez nie wyniki „nie rozniceją sporu między wiedzą i wiarą, przeciwnie pokażą, jak mogłyby się [...] wzajemnie uzupełniać i popierać.”¹¹⁹.

5. ZAGADNIENIE DUSZY W ETYCE

W książce *Filozofia życia duchowego* Rubczyński wyraził przekonanie, że bez przyjęcia założenia, iż dusza ludzka po śmierci ciała nie zachowuje samowiedzy, „nie da się pomyśleć konsekwentna celowa praca nad kształceniem charakteru i umysłu”¹²⁰. Czytając oba wydania *Etyki*, można nawet odnieść wrażenie, że pojęcie duszy ludzkiej celowo było przez autora pomijane, aby nie być podejrzanym o posługiwanie się założeniami metafizycznymi. Występują tam natomiast odniesienia do sfery duchowej życia człowieka i społeczeństwa. Uważał, że etyka, „na drodze analizy zjawisk moralności a zwłaszcza badania rozwoju ocen etycznych, [może] przysposobić się do zabrania samodzielnego głosu w sprawie poglądu na świat”¹²¹. Może obalić przekonanie, że wszystko, co się dzieje we wszechświecie, jest uwarunkowane jedynie procesami fizycznymi i fizjologicznymi „a wszelka w nim planowość (duchowość) była tworem pochodnym.”¹²². Analiza zmian zachodzących w sferze ocen moralnych i ich uzasadnieniach, pozwala stwierdzić, że w miarę postępu zmniejsza się w nich udział czynników materialnych na rzecz duchowych. Jednostka i społeczeństwo zaczyna coraz bardziej cenić dobra duchowe nad materialne. Istnienie nieśmiertelnej duszy wynika z wartości czynów heroiczych, poświęcania się dla bliźnich oraz dla dobra narodowego, cierpiącej ludzkości i nauce¹²³. Klasyczna metafizyka wnosi o nieśmiertelności duszy na postawie działań, które człowiek może dokonywać. I tak, na przykład, Platon twierdził, że człowiek musi posiadać w sobie ogniwo, coś nieziszczalnego, skoro jest w stanie uchwycić w rzeczach coś niezmiennego¹²⁴. Jednak wykazanie nieśmiertelności duszy w oparciu o założenia metafizyczne ma kruche podstawy. Nie można tego udowodnić. Należy rozpatrywać to zagadnienie w granicach doświadczenia. Metodą empiryczną otrzymana się, co prawda, wyniki przypuszczalne, ale dające się uzupełnić, poprawić, wydoskonalić. Ich prawdopodobieństwo może rosnąć do stopnia pewności¹²⁵. Przedmiotem takiego uzasadnienia może być hipoteza, że w człowieku powstają uczucia (estetyczne, umysłowe, etyczne i religijne), wykraczające poza potrzeby organizmu¹²⁶. Wykazanie jej byłoby równoznaczne z twierdzeniem, że człowiek posiada nieśmiertelną duszę.

6. ESTETYKA A ETYKA

Ważne funkcje wobec etyki ma do spełnienia estetyka. Można przypuszczać, że estetyka doprowadziła Rubczyńskiego do etyki. Estetyką zainteresował się o wiele wcześniej niż etyką. Pierwsze prace z tego zakresu opublikował w 1891 r. (cztery artykuły). Zainteresowanie Rubczyńskiego etyką poprzez estetykę, było związane z Johnem Ruskinem – malarzem, teoretykiem, krytykiem sztuki. Jest to postać, którą Rubczyński szczególnie sobie upodobał. Świadczy o tym chociażby liczba publikacji, poświęconych angielskiemu myślicielowi, w ciągu ponad 35 lat. Pierwsza ukazała się w 1901 r. (*John Ruskin. Studya nad powiązaniem i uzasadnieniem jego głównych pomysłów*), ostatnia (*Aksjologia Ruskina*) w 1936 r., będąca jedynie fragmentem (zaledwie 10 stron), przygotowywanej monografii¹²⁷. W archiwum Rubczyńskiego w Bibliotece Jagiellońskiej znajduje się spora liczba rękopisów, częściowo tylko wydanych¹²⁸. „Estetyczne pociągi ducha ludzkiego – czytamy w *Zarysie etyki* – wchodzą w stopniowo rozgałęziające się i zacieśniające sojusze z potrzebami społeczno – i indywidualno – etycznymi”¹²⁹. Ruskin, podobnie jak Rubczyński, uważał, że sztuka powinna wspierać etykę w uświadamianiu poczucia obowiązku, służyć harmonizacji woli¹³⁰. Nawoływał, aby „sztuka dostarczała »szlachetnych wzruszeń« pobudek do »szlachetnych wzruszeń«”¹³¹, dostarczała emocji „zalecanych przez interes zbiorowy”. Przypisywał sztuce funkcje uspołeczniania ludzkich przeżyć¹³². Wartości estetyczne u Ruskina, podobnie jak wartości etyczne u Rubczyńskiego, posiadały swoje ostateczne uzasadnienie w przekonaniu, „iż poza każdą indywidualnością duchową istnieje, żyje i działa szerszy od niej zespół rzeczywistości. W miarę przezierania w najtrwalsze i najodporniejsze postacie i prawa tego zespołu, w jego prądy przewodnie [...] powołana jest każda osobowość do współpracy z nim”¹³³. Związek sztuki i etyki wyraża się w tym, że w dziełach artystycznych epoki odzwierciedla się poziom moralny danych czasów. „W miarę rozkwitu kultury estetycznej podnosi się także poziom etyczny”¹³⁴.

Jak widać w poglądach Rubczyńskiego estetyka, etyka, filozofia teoretyczna, trzy wartości – „piękno”, „dobro” i „prawda” – tak jak u Platona wzajemnie się warunkują, uzupełniają i wspierają. Z tych zależności wynikają funkcje, jakie wobec etyki ma do spełnienia metafizyka.

D. METAFIZYKA

Dla Rubczyńskiego metafizyka stanowiła kres filozoficznych dociekań. Dopełniała zadania stojące przed filozofią. Realizowała postawiony przed nią cel, którym jest dążenie „do wszechstronnego objęcia i przeniknięcia rzeczywistości w jej stałych czynnikach, w kierunkach działania i w ich naczelnym układzie.”¹³⁵. W definicji tej stałymi czynnikami rzeczywistości nie jest to, co jest

stałe w bytach. Metafizyka nie jest nauką o bycie. Jej bezpośrednim przedmiotem są zmiany i relacje zachodzące w rzeczywistości, na podstawie których można określić prawa nią rządzące, panujący nad nią racjonalny porządek. Takie ujęcie przedmiotu sytuowało metafizykę Rubczyńskiego w tradycji heraklikańskiej, na którą się często powoływał. W jego pracach pojawiały się takie określenia, jak „dusza” i „ciało”, nie odnoszące się jednak bezpośrednio do substancji materialnej i duchowej. Zagadnienia z nimi związane podejmował jedynie w kontekście historycznym, głównie przy rozważaniu platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji duszy. Opowiadał się ostatecznie za pierwszą z nich, przypisującą duszy odrębność bytową. W podejściu do pojęcia substancji ujawniał się stosunek Rubczyńskiego do historii filozofii. Postrzegał ją jako nieprzerwany ciąg myśli, w którym dokonywał się nieustanny postęp w dochodzeniu do pełniejszego, bardziej prawdziwego poznania rzeczywistości. Dlatego też nie można, jak sądził, formułować poglądów filozoficznych nieuwzględniając tego wszystkiego, co na terenie filozofii zostało wcześniej powiedziane. Stąd też uważał, że po empiryzmie brytyjskim i Kancie, nie można posługiwać się pojęciem substancji. Nie jest ona stałym i niezmiennym podłożem zjawisk, przyczyną tłumaczącą je. Posługiwanie się pojęciem substancji materialnej w naukach przyrodniczych było „najuporczywszą tamą postępu tych nauk aż do czasów Locke’a”¹³⁶. W celu wytłumaczenia biegu pojedynczych myśli i uczuć nie trzeba uciekać się do pojęcia substancji duchowej. Wbrew Wundtowi uważał, że stałym czynnikiem w życiu wewnętrznym jednostki nie może być żaden z elementów psychiki. Uczucia, a tym bardziej popędy i wyobrażenia, zmieniają się. Stały w życiu wewnętrznym jednostki jest sposób, w jaki te elementy przekształcają się, a mianowicie charakter¹³⁷.

Możliwość zbudowania metafizyki, jej powodzenie zależy od spełnienia dwóch warunków. Po pierwsze, czy uda się ustalić kierunki rozwoju myśli, opartego na wspólnych zasadach i kryteriach naukowego poznania. Po drugie, czy we właściwie powiązanych zjawiskach i prawach uda się odczytać i wyjaśnić dwa różne znamiona rzeczywistości, wolność jednostek i panujący nad nimi porządek, jako dwa ogniwa jednej całości.

Metafizyka, według Rubczyńskiego, dzieli się na dwie części, ogólną i szczegółową. Zadaniem pierwszej jest uzasadnienie dwóch hipotez, które na podstawie dotychczasowych wyników pracy umysłowej może sformułować teoria poznania. Pierwsza z nich brzmi: w ramach panującego porządku zachodzą związki przyczynowe między jednostkami; druga: tylko w rozwoju społecznym jednostki mogą uzyskać samodzielność. Natomiast metafizyka szczegółowa ma do wyjaśnienia cztery następujące kwestie:

1) Na jakich drogach i przy pomocy jakich środków zachodzi usamodzielnianie się jednostek z jednoczesną harmonizacją życia społecznego? 2) Jaki udział w powstawaniu i wzmacnianiu dążeń jednostek do samodzielności mają

poszczególne formy energii fizycznej oraz psychicznej (jednostkowej i społecznej)? 3) Jakie warunki zewnętrzne i czynniki wewnętrzne (psychiczne) przyczyniają się do powstawania, poszerzania, umacniania, zacieśniania związków jednostek wokół wspólnych celów idealnych, a jakie prowadzą do ich zrywania, zawężania, słabnięcia? Które z nich służą wzrastaniu liczby wspólnych celów, a które powodują ich zmniejszanie? 4) Jakie owoce rozwoju kultury, w jakich warunkach i dlaczego wychodzą cało „z niwelujących starć”? Dzięki czemu mobilizują jednostki do usamodzielniania się i jednocześnie przyczyniają się do ich zrzeszania?

Z powyższego zestawienia wynika, że metafizyka wieńcząca filozofię nie jest dyscypliną samodzielną. Nie tylko nie opiera się na własnym doświadczeniu, ale jest całkowicie podporządkowana etyce. Ta ostatnia określa jej zadania, cel i przedmiot. Metafizyka nie dochodzi samodzielnie do przedstawienia rzeczywistości. Na pytanie, jak jest? jaka jest rzeczywistość?, nie odpowiada filozofia teoretyczna, lecz praktyczna. Metafizyka ma jedynie tę odpowiedź racjonalnie uzasadnić, uprawdopodobnić. Pełni więc podobną rolę w stosunku do etyki, jak w czasach średniowiecza filozofia wobec teologii. Można by więc nazwać ją *ancilla ethicae*.

Wydana w 1925 r. obszerna, licząca 766 stron, książka *Filozofia życia duchowego* ukazuje w jaki sposób metafizyka realizuje zadania postawione jej przez etykę. Rubczyński nie przedstawił w niej pełnego poglądu na rzeczywistość, ani nawet dotyczącego życia duchowego, ale pewne czynniki tego życia. Podstawowym zagadnieniem poruszonym w książce jest jednostkowa nieśmiertelność duszy ludzkiej. Rozważył w niej także metafizyczne wskazania etyki, ich racjonalne uzasadnienia oraz możliwość pogodzenia nauki i religii. „Życie duchowe”, w rozumieniu Rubczyńskiego, jest to życie właściwe społeczności ludzkiej, duchowej. Jej określenie zawarł w swojej pierwszej rozprawie filozoficznej. Czytamy w niej, że społeczność duchowa występuje „tam, gdzie istnieje dążność i potrzeba udzielania sobie i utrwalania wspólnych wyobrażeń o zjawiskach, istotach i obowiązkach względem tych istot, wyobrażeń takich, które wkraczają poza wymagania walki o byt.”¹³⁸. Drogowskazami życia duchowego są reguły myślenia i postępowania (prawa logiki i etyki). Życiu duchowemu jest właściwy ciągły rozwój, polegający na zmianie w nim stosunku przyczyn duchowych i materialnych, na rzecz tych pierwszych. Dzięki temu społeczność duchowa ciągle się zbliża w kierunku „ładu”, harmonizacji życia jednostkowego i społecznego, do realizacji racjonalnego porządku, który ma swoje źródło w Istocie Najwyższej, Bogu. W *Filozofii życia duchowego* autor poddał krytyce wszelkie próby uzasadnienia nieśmiertelności przyrost prawdopodobieństwa tezy o „niezniszczalności ducha ludzkiego”, który „byłby zbawiennym dla siły przekonań etycznych i religijnych, ale nie zastąpią całkowicie dowodu ścisłego.”¹³⁹. Spośród nich zanalizował rozważany przyrost prawdopodobieństwa tezy o „niezniszczalności ducha ludzkiego”, który „byłby zbawiennym dla siły

przekonań etycznych i religijnych, ale nie zastąpią całkowicie dowodu ścisłego.¹³⁹ Spośród nich zanalizował rozważania Henri Bergsona oparte na intuicjonistycznej metafizyce, odnoszące się do doświadczenia religijnego utylitarysty Williama Jamesa. Poza tym przedstawił argumenty skierowane przeciwko materializmowi Ludwiga Bussego oraz wsparte na gruntownym wykształceniu biologicznym poglądy Hansa Dreischa, nawiązujące do arystotelesowskiego pojęcia entelechii. Rubczyński poddał również rzeczowej krytyce poglądy sprzeczne z tezą, że istnieje jednostkowa nieśmiertelna dusza. Podobny sposób dowodzenia stosował do „idei ładu” społecznego, etycznego i teoretycznego (w nauce), która ma swoją podstawę w racjonalnym porządku i jego Twórcy. Ta praca Rubczyńskiego, przepojona głęboką religijnością, nie tyle stanowiła naukowe uzasadnienie hipotez postawionych przez etykę, ile miała wzmocnić u potencjalnego czytelnika przeświadczenie o ich słuszności, przez to wzmocnić jego postawę moralną, otworzyć szersze perspektywy na szczęśliwe życie. Poza tym, zgodnie z intencją autora *Filozofii życia duchowego*, ma nieść pocieszenie człowiekowi będącemu w nieszczęściu. Taką funkcję spełniła, według świadectwa Mariana Czerwińskiego, wobec Stefana Żeromskiego¹⁴⁰.

Podsumowując, powtórzę raz jeszcze, że Witold Rubczyński w trosce o naukowy charakter filozofii rugował metafizykę z jej centralnej pozycji. Jego zdaniem etyka, aby zasłużyć sobie na miano nauki, powinna opierać się na doświadczeniu i nie może posługiwać się metafizycznymi założeniami, czyli twierdzeniami odpowiadającymi na pytanie, jaka jest istota rzeczywistości i człowieka. Jak jednak wynika z analizy *Etyki*, nie mógł się bez nich obejść. Nie byłoby w tym nic niestosownego, gdyby nie język autora, przepojony troską o naukowość etyki. Nie tylko hipotezy, którymi się posługiwał w swojej pracy, miały charakter metafizyczny w klasycznej postaci, niezależnie od tego, na jakiej drodze zostały one sformułowane, ale wprowadził on także pewne założenia metafizyczne nawet nie w formie hipotez. Na przykład, wypowiadając się o celach (wartościach) właściwych człowiekowi, zgodnych z jego naturą¹⁴¹. Nie sposób na nie wskazać, jeżeli wcześniej nie określi się tej natury, istoty człowieka. A to jest jedynie możliwe na gruncie metafizyki klasycznej, od której Rubczyński chciał się uwolnić. Posługiwał się założeniami metafizycznymi na każdym etapie swojej etyki, już w punkcie jej wyjścia, na etapie opisowym. Przypomnę, że jego przedmiotem były oceny moralne. Miała ona przedstawić, co w różnych społecznościach było (jest) uważane za dobre, złe, obojętne moralnie. Jest oczywiste, że zebrany materiał będzie świadectwem relatywizmu moralnego. Jego przyczyny tkwią, nie tyle w samych sądach moralnych, one go tylko obrazują, ale przede wszystkim w ich założeniach. Te z kolei są czerpane z właściwego danej społeczności w danym czasie, zespołu pojęć, „prawd”, których przedmiotem jest szeroko rozumiana rzeczywistość. „Prawdy”, których wartość nie wynika z obiektywności, ze zgodności z rzeczywistością, ale, jak już

twierdzili sofiści, z konwencji, umowy, na mocy, której zostały uznane za prawdziwe. Czy też, jak twierdzą konstruktywiści, są one konstrukcjami wytworzonymi w ramach danej społeczności i utrwalonymi przez tradycję. Weryfikacja sądów w ich środowisku pojęciowym może jedynie utwierdzić przekonanie o relatywizmie. Należy ją przeprowadzić poza nim. Analiza formalna, logiczna nie jest wystarczająca, musi być poprzedzona analizą materialną, sprawdzeniem prawdziwości przesłanek sądów przez odniesienie ich do obiektywnej prawdy. Przeprowadzający weryfikację może się odwołać jedynie do dostępnej mu aktualnie wiedzy. Tak więc, aby była ona w ogóle możliwa, trzeba wiedzieć, jaka jest rzeczywistość. Trzeba ją oprzeć na metafizycznych założeniach. Poza tym wiedza, jaką posiada weryfikujący, nie może być ani pełna, ani w pełni prawdziwa. Jest subiektywna, nie może stanowić obiektywnego kryterium. Obiektywnym kryterium może być jedynie rzeczywistość, co w przypadku weryfikowania sądów moralnych, i nie tylko, nie jest w pełni realizowalne. Do tego potrzebna byłaby wszechwiedza Boga. A nieprzeprowadzenie weryfikacji w pełnym wymiarze nie pozwala uwolnić się od relatywizmu. Budowanie etyki wychodząc od stwierdzeń, co ludzie uważają za dobre, nie może przynieść dobrych rezultatów. Twierdzenia głoszone przez taką etykę mogą ulegać nieustannej zmianie w miarę doświadczenia nowych zjawisk życia moralnego. Rubczyński przyznał w drugim wydaniu *Etyki*, że przeżycia związane z I wojną światową wpłynęły na zmianę jego poglądów. Zmniejszyły jego optymistyczne zapatrywanie na „możliwość naprawy ludzkich charakterów i ich doli”¹⁴². Na zakończenie jeszcze jedna kwestia: czy etyka może się wypowiadać na temat rzeczywistości? czy może wnosić o strukturze bytowej człowieka? Zdaniem Rubczyńskiego postęp moralny uwidocznia się w tym, że ludzie zaczynają bardziej cenić dobra duchowe nad materialne. Ma to świadczyć, że człowiek posiada duszę. Czy wobec tego dzisiejsza doba, panowanie powszechnego konsumpcjonizmu, w którym najważniejsze są dobra materialne, podważa twierdzenie o duszy ludzkiej?

Rubczyński uważał, że jest możliwe zbudowanie etyki normatywnej wychodząc od sądów moralnych. Takiego zdania są również myśliciele, nazywani przez Petera Vardy'ego i Paula Groscha¹⁴³ nierelatywistycznymi konstruktywistami, stanowiska opartego na koherentnej teorii prawdy, zgodnie z którą o prawdziwości sądu decyduje spójność z innymi sądami. Nierelatywistyczni konstruktywiści w przeciwieństwie do relatywistycznych uważają, że sprawdzenia spójności nie można ograniczyć do sądów właściwych danej społeczności w określonym czasie. Twierdzą oni, że istnieje jeden zespół prawd moralnych i to on powinien stanowić o prawdziwości sądów moralnych. Taki stan wiedzy moralnej, jak piszą owi autorzy, może być jedynie pragnieniem filozofów¹⁴⁴. Należałoby raczej przyznać rację pozytywistom, którzy twierdzili, że nie jest możliwe przejście od opisu moralności do określenia powinności etycznej. Nie znaczy to oczywiście, że etyka normatywna nie jest w ogóle możliwa. Można ją zbudować

wać wychodząc od rzetelnego poznania rzeczywistości, gdzie rzeczywistość stanowi podstawę poznania i kryterium prawdy.

HISTORIOGRAFIA FILOZOFII

Historiografia filozofii jest nauką, która zgodnie ze swoją nazwą opisuje, przedstawia historię filozofii w oparciu o wyniki przeprowadzonych badań. To, jak dany historiograf filozofii rozumie najogólniej pojęty przedmiot tej nauki, czym jest dla niego filozofia i jej dzieje, ma zasadniczy wpływ na jego pracę. Wiąże się to bowiem z określeniem przez niego bezpośredniego i pośredniego przedmiotu badań. Dotyczy również wyznaczenia celu, który zamierza zrealizować i prowadzącej do niego drogi oraz wybrania metod badawczych. W przypadku Rubczyńskiego pojęcia „filozofia” i „jej historia” warunkują się wzajemnie w znacznym stopniu. Tak, na co wskazałem powyżej, jak postrzeganie przez niego historii filozofii miało znaczny udział w kształtowaniu jego poglądów filozoficznych, tak też te ostatnie odcisnęły bardzo wyraźne piętno na postrzeganiu historiografii filozofii i jej podstawowych zagadnień.

Odnoszące się do nich wypowiedzi można odnaleźć w wielu publikacjach Rubczyńskiego. Zawarł je już w swoim pierwszym artykule. Taką okazję daje m. in. artykuł z 1934 r., stanowiący swego rodzaju wstęp do historii filozofii, *Główne kierunki filozofii w porządku w jakim po sobie następowały*. Zostały przedstawione w zwartej postaci w opublikowanych w formie rękopisu powielanego wykładach Rubczyńskiego, które wygłosił na Uniwersytecie Jagiellońskim w semestrze zimowym 1910/11 roku pt. *Dzieje filozofii greckiej*¹⁴⁵. Dzięki sprawozdaniom z posiedzeń wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności, później Polskiej Akademii Umiejętności, jest możliwe bliższe poznanie badań mediewistycznych z zakresu filozofii.

Rubczyński przejawiał szczególne zainteresowanie historią filozofii, nie tylko jako przedmiotu badań. Jest ono naturalną konsekwencją jego poglądów filozoficznych, etycznych, a miało swoje źródło w jego głębokiej postawie humanistycznej, warunkującej postrzeganie historii. Historia jest dla niego przede wszystkim dziejami człowieka. Obejmuje przede wszystkim to, co jest ściśle związane z jego naturą. W swojej pierwszej publikacji pisał, że przyrodnika interesują tylko pozytywne osiągnięcia poprzedników. Błędne wyniki mogą być dla niego jedynie przestrożą. Dla historyka rezultaty uzyskane przed nim są bardzo ważne, nawet te chybione. Poddanie ich krytyce może zbliżać do prawdy. W filozofii można dostrzec jeszcze większe zainteresowanie przeszłością, zwłaszcza w jej dyscyplinach dążących do zgłębienia natury myślenia i moralności (logika i etyka)¹⁴⁶.

Przekonanie o rozwoju życia duchowego właściwego społeczności ludzkiej w jego jednostkowym i zbiorowym wymiarze; postępie dokonującym się w warunkujących się wzajemnie jego przejawach; w życiu moralnym i w kulturze skłaniało Rubczyńskiego do zbadania dziedziny ściśle z nimi związanej, życia umysłowego w jego zasadniczym filozoficznym wymiarze. Nie było ono pojmowane przez Rubczyńskiego statycznie. Głównym przedmiotem zainteresowania nie były same poglądy filozoficzne w ich naturalnym filozoficznym środowisku, ale ich rozwój. Przy czym nie chodziło o rozwój poglądów w ramach rozwiązywania określonych zagadnień filozoficznych, lecz o dokonujący się w ciągu dziejów proces zmierzający do pełniejszego poznania rzeczywistości, integralnie związany z rozwojem życia duchowego, kultury.

A. OGÓLNE POJĘCIE HISTORII FILOZOFII

We wstępie do *Dziejów filozofii greckiej* znajduje się stwierdzenie, sprzeczne z tym, co później pisał Rubczyński w *Etyce*, że punktem wyjścia dla filozofii było pytanie o podstawę rzeczywistości, zasadę, jej własności i przyczyny powstawania z niej rzeczy różnych od niej¹⁴⁷. Historia filozofii jest pochodem myśli, zmierzającym ku rozleglejszemu i pełniejszemu ujęciu zjawisk¹⁴⁸. Jego postęp w mniejszym stopniu zależał od genialnych umysłów, w większym od szczęśliwego postawienia pytań¹⁴⁹. Historia ukazuje, że rozwój filozofii, poza niewielu przełomowymi momentami, jest procesem ciągłym¹⁵⁰. Na gruncie dociekań dotyczących natury, działania, myślenia wytworzył się spoisty, z różnymi rozgałęzieniami pień wiedzy. Pojawienia się innego, odrębnego pnia, aczkolwiek jest to możliwe, historia nie odnotowuje. Wszystkie radykalne przełomy, jakie miały miejsce w dziejach filozofii, były tylko pozorne. Ciągłość w rozwoju filozofii wynikała między innymi z organizacji ludzkiego umysłu¹⁵¹.

B. PRZEDMIOT HISTORIOGRAFII FILOZOFII

Zdaniem Rubczyńskiego przedmiotem badań historiografa filozofii są poglądy filozoficzne. Na samym początku wstępu do wykładów czytamy, że są to poglądy oparte na doświadczeniu, niesprzeczne wewnątrznie i z prawami logiki, czyli uzasadnione rozumowo, dotyczące „związku wszechrzeczy”¹⁵². Z pełnej analizy tego tekstu wynika jednak, że niekoniecznie muszą być one uzasadnione rozumowo. To nie poglądy są właściwym celem badań. Jest nim przede wszystkim proces ich formowania, przekształcania w ramach jednostek i grup (szkoły, kierunki, epoki), ich rozwój. A ten nie musi koniecznie wynikać z jakości, wartości poznawczej uzyskanych wyników. Zarówno złe, jak i dobre wyniki mogą w równym stopniu przyczyniać się do rozwoju poglądów.

Podstawę do badań historyka filozofii stanowią źródła, czyli pisma filozoficzne. Dla Rubczyńskiego były to pisma, które wyszły, jak czytamy w *Dziejach filozofii greckiej*, spod „ręki określonego filozofa”¹⁵³, a więc źródła bezpośrednie. W przypadku kiedy są tylko dostępne z cytatów lub prezentacji ich fragmentów w innych pismach, źródła pośrednie stają się przedmiotem badań. Jak można się przekonać na podstawie analizy jego prac związanych z Adamem z Bochyńnią, Mateuszem z Krakowa oraz Witelonem, są to dla niego pisma, które zawierają treści filozoficzne, czyli te, w których podejmowane są zagadnienia dotyczące natury bytu, działania (postępowania) i myślenia.

C. CEL HISTORIOGRAFII FILOZOFII

Jak pamiętamy, według Rubczyńskiego, celem filozofii nie jest badanie struktury bytowej rzeczywistości. Bada ona przede wszystkim zmiany i relacje w niej zachodzące, panujący nad nią porządek, prawa nią rządzące. Z tych ostatnich najważniejsze dla człowieka są prawa działania (postępowania) i myślenia – prawa etyki i logiki. Historiografia, pisał Rubczyński w swoim pierwszym artykule, nie może się ograniczać do wyliczenia zasad, których przestrzeganie zapewnia człowiekowi miano logicznego i moralnego¹⁵⁴. „Do powtarzania rzeczy zrozumiałych przez się, nie potrzeba oddzielnej nauki.”¹⁵⁵ Przedstawiając treść przypisywaną w przeszłości poszczególnym pojęciom filozoficznym, tworzy się niejednorodny obraz historii filozofii, złożony z elementów niepowiązanych wzajemnie, a często nawet sprzecznych. Rubczyński uważał, że nie można uzyskać obiektywnego obrazu dziejów filozofii przez przedstawienie samych pojęć, ale przez ukazanie ich rozwoju w ich środowisku intelektualnym, społecznym, życiu duchowym, w ich źródle. Należy więc odpowiedzieć na pytania: z jakich potrzeb i pragnień myślącego ogółu wynikały? jaki te czynniki miały wpływ na ich powstanie, kształtowanie i rozwój? ponadto, jakie skutki one same wywarły w kulturze¹⁵⁶?

„Celem historiografii filozofii – czytamy we wstępie do wykładu – jest wierne przedstawienie rozwoju, poglądów na świat.”¹⁵⁷ Wierne, nie oznacza w tym przypadku literalnego ich oddania, ponieważ wyrażenia nie zawsze muszą wierne oddawać intencje autora lub prezentowane przez niego poglądy; mogą być jedynie biernym powielaniem cudzych poglądów. Aby wierne przedstawić dzieje poglądów, nie wystarczy tylko odsłonić ich struktury wewnętrzne oraz procesy ich formułowania, „wyrastanie z założeń, naczelných punktów widzenia, doświadczeń życiowych”¹⁵⁸. Trzeba ponadto uwidocznić, wspólne cechy różnych poglądów oraz proces przekształcania jednych w drugie. Należy uchwycić ich zasadnicze rysy przewodnie i umotywowanie. Często jest ono istotniejsze od osiągniętego końcowego wyniku. Trzeba odszukać to, co osłabia ich

konsekwencję i jedność; określić miejsce danych poglądów w szerszym kontekście poglądów dotyczących określonego zagadnienia¹⁵⁹.

Tak więc celem historiografii filozofii dla Rubczyńskiego nie jest przedstawienie historii filozofów w ramach szkół, kierunków, epok; nie jest nim również prezentacja samych poglądów filozoficznych w powyższych zakresach, czy też historii poglądów dotyczących określonych zagadnień. Historiografia nie jest doksografią. Ma ona przede wszystkim ukazać rozwój poglądów filozoficznych na tle nie tylko samej filozofii, ale całokształtu życia duchowego. Takie ujęcie celu znajduje bezpośrednie odbicie w określeniu zadań, zaleceń stawianych przez Rubczyńskiego historykowi filozofii na każdym etapie pracy.

D. ETAPY HISTORIOGRAFII FILOZOFII

Rubczyński wyróżniał trzy etapy (studia) pracy historyka filozofii.

Etap pierwszy dotyczy badania źródeł. Należy poddać krytyce zarówno bezpośrednie, jak i pośrednie źródła w celu ocenienia ich wiarygodności. Te pierwsze podlegają krytyce, jeżeli pomiędzy zachowanymi rękopisami, przekazami występują różnice. Źródła pośrednie domagają się zawsze sprawdzenia swojej wiarygodności, potwierdzenia chociażby przez inne źródła pośrednie¹⁶⁰.

Prócz tego w pierwszym etapie należy wydobyć i ustalić autentyczny wątek myśli autora. Jest to potrzebne w celu usunięcia występujących w tekście sprzeczności. Jeżeli są one wynikiem nieprecyzyjnego stosowania terminów, należy, o ile jest to możliwe, je usunąć. Natomiast, kiedy są dostateczne przesłanki przemawiające za tym, że autor zmieniał swoje poglądy i że sprzeczności są efektem ewolucji jego myśli, ona staje się głównym przedmiotem badań. Tym samym, już na tym etapie, nadaje on właściwy sobie kierunek pracy historyka filozofii¹⁶¹.

Etap drugi to wyjaśnianie przyczynowe, które ma na celu ocenę oryginalności poglądów. Nie jest on jednak celem zasadniczym. Jest nim ocena wkładu ich autora w rozwój filozofii. Wynikać ona może nie tyle z oceny treści poglądów, ile z oceny oddziaływania autora, związanego z wielorakimi aspektami jego pracy i osobowości. Poddać analizie należy także **rozumowanie, proces myślenia, charakter umysłowości** z uwzględnieniem czynnika społecznego, a także indywidualności psychicznej i fizycznej autora¹⁶². Rubczyński uważał, że wskazanie bezpośrednich i pośrednich filiacji poglądów nie jest wystarczające do ukazania ich oryginalności. Może się ona wyrazić na wiele sposobów. Między innymi w krytyce, w wytknięciu braków lub słabych punktów, w rozwinięciu lub przekształceniu cudzych poglądów oraz w sformułowaniu dodatkowych pojęć pomocniczych¹⁶³. Te ostatnie przyczyniły się w znacznym stopniu do rozwoju filozofii; pobudzały do systematycznej i wnikliwszej analizy przyjętego,

początkowo naiwnie, istnienia świata. Pojęcia pomocnicze, kategorie substancji i przypadłości, relacji przyczyny i skutku (kategoria przyczynowości) porządkowały doświadczenia, koncentrowały umysły wokół najważniejszych zagadnień¹⁶⁴. Zadanie historyka nie kończy się na zrozumieniu poglądów, wskazaniu ich filiacji oraz na ocenieniu oryginalności.

Oprócz tego należy poddać ocenie **rozumowania**. Dla zachowania wierności historycznej nie można odrzucać w całości rozumowań ze względu na ich końcowy, chybiony wynik. Należy poddać je szczegółowej weryfikacji logicznej. Ona pozwoli dostrzec ich „dodatnie momenty [...] lub argumentacje prowadzące do nowych znaczących wyników.”¹⁶⁵ Historyk filozofii powinien wnikliwie przeanalizować także materiał będący reminiscencją cudzych poglądów lub zawierający błędne wnioskowania. Może on być dużej doniosłości. W nim może wyrażać się rdzeń osobowości danego autora, który pozwoli na ukazanie jej w całej pełni.

W celu ukazania rozwoju filozofii w jej zasadniczych liniach, niezbędne jest poznanie, nazywanych przez Rubczyńskiego, „górujących składników ideowych” poglądów. Jak można przypuszczać, ma tu na uwadze zagadnienie centralne jakiegoś systemu, determinujące jego składniki, bez którego nie mogłyby się rozwinąć. Poznanie jego nie jest jednak potrzebne do pełnego zrozumienia poglądów. Ten ważny element w pracy historyka filozofii został pominięty przez Rubczyńskiego. Dla niego poznanie składników ideowych poglądów jest konieczne, aby móc wniknąć w **proces myślenia** ich autora.

Gdy chcemy się dowiedzieć, co o danej kwestii myślał jakiś autor, nie wystarczy szukać odpowiedzi na pytanie: jak ją rozwiązał? Trzeba poznać, jakie miała ona dla niego znaczenie w stosunku do innych zagadnień. Czy traktował ją jako błąd? Czy była dla niego znacząca? Jeżeli nawet została nietrafnie przez niego rozwiązana, argumenty, jakimi się posłużył, mogły świadczyć o jego umysłowości¹⁶⁶. Może o niej też świadczyć to, czy dostrzegał trudności, stojące na drodze do rozwiązania określonego problemu, czy pełnego ujęcia zjawisk? czy stosował nowe środki w celu ich pokonania, niedostrzegane przez jego poprzedników¹⁶⁷? Ponadto należy też sprawdzić prawdziwość założeń i ścisłość logiczną wywodu w jego poszczególnych fazach i jego końcowym wyniku. Nie wystarczy jednak poznanie charakterystycznych rysów fizjonomii duchowej wybitnej postaci, aby poznać proces myślenia i jego owoce. Aby to było możliwe, trzeba przyjrzeć się procesowi zmagania się wybitnych umysłów z problemami, „zaprzatającymi całe epoki albo i w ogóle nie schodzącymi z widowni dziejów myśli.”¹⁶⁸ W celu określenia, w jakim stanie myśliciel zastał dane zagadnienie, trzeba także odpowiedzieć na pytania: czy znał i rozumiał dobrze swoich poprzedników? co od nich przyjął a co odrzucił, i na jakich podstawach? czy kryterium weryfikacji było uzasadnione? Na ile postawienie problemu nabrało w jego wydaniu, w stosunku do poprzedników, bogatszej i subtelniejszej

treści? i czy stało się to dzięki poznaniu nieznanych, czy też nieuwzględnianych dotąd faktów? i czy są one zdolne rzucić światło na jego rozwiązanie¹⁶⁹.

Uzyskane odpowiedzi na powyższe pytania pozwolą, zdaniem Rubczyńskiego, stwierdzić: na ile dany system wiąże się z dotychczasowym rozwojem, na ile korzysta z rozwiązań poprzedników (pozytywnie lub negatywnie) oraz na ile stanowi krok naprzód w stronę pełniejszego, bardziej prawdziwego poznania rzeczywistości¹⁷⁰.

Etap trzeci ma za zadanie, jak czytamy we wstępie do wykładu, „odkrycie czynnej siły rzeczowej logicznej konsekwencji problemów filozoficznych.”¹⁷¹. Chodzi tu, jak można podejrzewać, o ich wpływ na dalszy rozwój filozofii i całej kultury. Oddziaływanie nie tyle samych problemów, ile tego wszystkiego, co się z nimi wiąże, a co dało się ustalić na podstawie analiz drugiego etapu. Czyli to, dzięki czemu inspirowały, pobudzały i mobilizowały do dalszych poszukiwań prac badawczych. Przez takie ujęcie, stwierdził Rubczyński, wykład historiografii filozofii nie staje się zbiorem historycznych informacji o poglądach filozoficznych i ich przyczynach¹⁷².

Wykład ukazujący związki wynikania logicznego pomiędzy różnymi teoriami, stawałby się teorią względnych wartości logicznych. Każdy filozof bowiem operował ograniczonym zasobem danych doświadczenia. Formułując sądy na ich podstawie, podlegał oddziaływaniu wielu czynników emocjonalnych i uczuciowych, które zaburzały logiczną konsekwencję jego wywodów¹⁷³.

Ujmując historię filozofii jako dzieje rozwiązywania problemów przez zastępowanie ich innymi, uzyskamy jej obraz jako zbiór osób, które w różnym stopniu przykładały się do wyciągania właściwych wniosków.

Historyk filozofii, jak stwierdził Rubczyński, za główne swoje zadanie będzie uważać ustalenie, jaki jest wkład poszczególnych jednostek, grup, epok do ogólnego rozwoju filozofii. Dzięki temu będzie mógł stwierdzić, które z kierunków filozoficznych w najwyższym stopniu przyczyniły się do tego rozwoju¹⁷⁴.

W takim ujęciu przedmiotu, celu i metod historiografia filozofii Rubczyńskiego znajduje swoje odzwierciedlenie w poglądach G. W. F. Hegla, które zawarł we *Wstępie do historii filozofii*¹⁷⁵. Takie podejście w historiografii filozofii Zbigniew Kuderowicz nazywał „metodą wartościującą”¹⁷⁶. Przy czym zachodzi między nimi różnica w sferze wartościowania, oceny poglądów ze względu na ich wkład w rozwój. Dla Hegla punktem odniesienia w ocenianiu jest jego własny system, w którym, jego zdaniem, filozofia osiągnęła swoją pełnię, swój szczyt. Dla Rubczyńskiego jest nim, jak można się domyśleć, panujący w rzeczywistości racjonalny porządek. Twierdzenie o jego istnieniu i treści ma charakter hipotetyczny, zostało przyjęte przez niego jako założenie na mocy wiary w istnienie jego Stwórcy, Boga. Ustalenie pełnej jego treści, zawartych w nim praw, jest do końca niezrealizowanym celem filozofii. Dlatego też w historiografii Rubczyńskiego brak konkretnego punktu odniesienia, kryterium, pozwa-

lającego ocenić poglądy. Zarówno dla Hegla, jak i Rubczyńskiego dla rozwoju istotne są poglądy fałszywe. Przy czym dla pierwszego ich wartość wynika z tego, że stanowią antytezę w dialektycznym procesie dochodzenia do prawdy. Dla Rubczyńskiego natomiast, szczegółowa analiza i krytyka poglądów „chybionych” może ujawnić ich wartość. Może się ona wyrazić także w problematyce, którą ze sobą niosą, o ile pobudzała ona do wnikliwszego, wszechstronniejszego badania zjawisk, a przez to pełniejszego ich ujęcia. O tym, jak pisze, „rozstrzyga historia, której nie sposób zmusić do zatajenia prawdy ani wymazać jej wyroków”¹⁷⁷.

Historia filozofii potwierdza, że nie można zbudować filozofii od początku, nie licząc się z jej tradycją, nie uwzględniając tego, co na jej terenie zostało wcześniej powiedziane. Nie oznacza to jednak, że historię filozofii wyznaczają etapy na drodze zbliżania się do prawdy. Pytania, które zostały sformułowane na jej początku, są nadal aktualne, otwarte. Można nawet odnieść wrażenie, że historia filozofii jest historią odchodzenia od prawdy, wyrażonym w procesie odchodzenia od rzeczywistości. Został on zapoczątkowany już przez Platona. Nabral pełnego biegu od zapanowania w filozofii, wprowadzonego przez Kartezjusza racjonalizmu. Od tego czasu filozofowie zaczęli wypowiadać się o rzeczywistości nie na podstawie bezpośredniego jej poznania, lecz treści zawartych w umyśle (idei wrodzonych). W empiryzmie brytyjskim poprzez Johna Locke`a, Georga Berkeley`a, Davida Hume`a następował proces osłabiania rzeczywistości. Zostało podważone istnienie jej podstawy – bytu. W oświeceniu francuskim rozum urósł do najwyższej rangi. Stał się najwyższą instancją, która może rozstrzygać nie tylko o tym jak jest, ale również, co jest. Pokantowski idealizm niemiecki nie liczył się zupełnie z tym, co jest i jakie jest. Rzeczywistość została zupełnie zredukowana. Na końcu postmodernizm zakwestionował sam rozum. Z relacji poznawczej, będącej podstawą naszej kultury europejskiej, opartej na podmiocie i przedmiocie nic nie pozostało. Ujęcie dziejów filozofii jako procesu nieustannie zbliżającego się do pełnego poznania prawdy o rzeczywistości pozbawia historiografię filozofii obiektywnych podstaw. Tym bardziej, jeżeli te dzieje będą rozpatrywane w kontekście rozwoju całej kultury, jako od niego zależne. Filozofia jest niewątpliwie integralną częścią kultury. Jest jednak częścią najbardziej niezależną od całości. Kultura nie może wpływać bezpośrednio na treść poglądów filozoficznych. Powinny one zależeć od prawdziwego poznania rzeczywistości. A ta, jako przedmiot filozofii, jest niezależna od kultury. Pozostaje, w swojej istocie, taka sama we wszystkich kręgach kulturowych. Kultura może jedynie wpływać na zainteresowanie filozofów określonymi zagadnieniami a nie na ich rozwiązanie. Aby wyjaśnić, zrozumieć, odnoszące się do określonych zagadnień poglądy filozoficzne, nie trzeba odwoływać się do ówczesnej kultury i systemu polityczno-gospodarczego, do „fizjonomii fizycz-

nej i psychicznej” ich autora. Poglądy filozoficzne można zrozumieć, wyjaśnić na gruncie samej filozofii.

Głównym przedmiotem badań Witolda Rubczyńskiego jako historiografa filozofii była recepcja neoplatonizmu i arystotelizmu. Była nim więc historia systemów. W *Filozofii życia duchowego* czytamy, że „system filozoficzny jest żywotny tylko tak długo, dopóki daje młodszym pracownikom możliwość rozwijania go.”¹⁷⁸. Podczas gdy systemy upadają, na co zwrócił uwagę Konstanty Michalski¹⁷⁹, powtarzając za E. Gilsonem, że na ich gruzach pozostają zagadnienia. One powinny być właściwym przedmiotem historiografii filozofii. Dzięki ujęciu historii filozofii, jako historii rozwiązywania określonych zagadnień, staje się ona czymś żywym.

Przypisy

¹ Niniejszy artykuł stanowi fragment mojej rozprawy doktorskiej pt. *Witold Rubczyński jako filozof i historiograf filozofii*; por. Henryk P o p o w s k i : *Szkieł do portretu Witolda Rubczyńskiego (1864–1938)*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2006 nr 3–4 s. 7–37

² Konstanty M i c h a l s k i : *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*. W: *Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938*. Kraków 1939 s. 26.

³ Tamże.

⁴ K. Michalski nie podaje nazwisk profesorów; por. Zygmunt Z a w i r s k i : *Prof. Witold Rubczyński jako człowiek i filozof*. W: *Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938*. Kraków 1939 s. 2.

⁵ Tamże, s. 27.

⁶ Tamże.

⁷ Por. Giovanni Pico della M i r a n d o l a : *Oratio de hominis dignitate (Mowa o godności człowieka)*. Fragm. pocz., przekł. Z. K a l i t a W: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Wybór tekstów, wstęp i przypisy A. N o w i c k i . Warszawa 1967 s. 137–142.; por. także: dz. cyt., przekł. L. K u c z y Ń s k i , „Przegląd Tomistyczny” 1992 T. 5 s. 155–173.

⁸ Por. H. P o p o w s k i : *Historia a filozofia*. W: *Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii*. praca zbiorowa pod red. M. W o Ź n i c z k i . Częstochowa 1998 s. 237.

⁹ Przytaczam za Z. Z a w i r s k i m , dz. cyt. s. 2.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże.

¹² W pracy tej m. in. szeroko jest omówione stanowisko Wundta w wielu kwestiach psychologicznych i filozoficznych.

¹³ Por. W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*. „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego” 1891 T. XXV s. 98.

¹⁴ List Wincenty Lutosławskiego do W. Rubczyńskiego z dn. 22.01.1925 r.. por. BJ, Przyb. 115/63/ T. 63.

¹⁵ W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień i umysłów jego domniemany autor Vitelion. Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*. „Rozprawy i Sprawozdania Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” Kraków 1891 T. XXVII s. 398.

¹⁶ Cytuję za Lechem S z c z u c k i m : *Wiek XVI. W: Zarys dziejów filozofii w Polsce wieki XII–XVII*. praca zbior. pod red. Z. O g o n o w s k i e g o . Warszawa 1989 s. 249.

¹⁷ Tamże, s. 249–250.

¹⁸ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego, jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*. Poznań 1925 s. 3.

¹⁹ Por. tamże, s. 701.

²⁰ W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień ...* . s. 397.

²¹ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 21.

²² W. R u b c z y ń s k i : *Kilka uwag o gnozeologii Maurycego Schlicka. Studium krytyczne*. „Przegląd Filozoficzny” XXXII, z. 1, XXXIII, 1929 s.122.

²³ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 21.

²⁴ W. R u b c z y ń s k i : *Kilka uwag o gnozeologii Maurycego Schlicka. Studium krytyczne*. „Przegląd Filozoficzny” 1929 XXXII z. 1, 2, XXXIII z. 3 s.122–140, s. 221–243.

²⁵ Tamże s. 123.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*. w dodatku: „Sprawozdania Towarzystwa Filozoficznego za rok 1910” Kraków 1911 s. 3.

³⁰ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 677.

³¹ W. R u b c z y ń s k i : *Dzieje filozofii greckiej. Wykłady w półroczu zimowym 1910/11 (rękopis powielany)*. Kraków 1911, Nakładem Koła filozoficznego UUU s. 1.

³² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Stosunek filozofii ...* . s. 7.

³³ Tamże, s. 9.

³⁴ Por. tamże, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 8.

³⁶ Por. tamże, s. 8.

³⁷ Por. tamże, s. 5.

³⁸ Por. tamże, s. 8.

³⁹ Por. tamże, s. 6–7.

⁴⁰ Por. tamże, s. 9. Rubczyński ma tu z pewnością na uwadze pracę Alexiusa M e i n o n g a : *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig 1904: Verlag v. J. A. Barth, s. 1–50. przekład polski A. M e i n o n g a : *O teorii przedmiotu*. Przeł. T. L u b o w i e c k i i J. M i z e r a . „Principia” Kraków 1994 T. VIII–IX s. 171–212.

⁴¹ Por. W. Rubczyński: *Stosunek filozofii ...* . s. 10. W tym miejscu nic nie wspomina o przedmiocie poznania [objectum], decydującym o wartości, obiektywności poznania.

⁴² Por. tamże, s. 10–11.

⁴³ Por. W. Rubczyński: *Filozofia życia ...* . s. 42.

⁴⁴ Por. W. Rubczyński: *Stosunek filozofii ...* . s. 10–11.

⁴⁵ Por. W. Rubczyński: *Zarys etyki*. Kraków 1916, s. 3.; por. *Etyka*. wyd. II *Zarysu etyki poprawione i rozszerzone*. Lublin 1936. T. I, s. 4–5.

⁴⁶ Tamże, T. I, s. 55.

⁴⁷ Otfried Höffe: *Mala historia filozofii*. Przekł. J. Sidorek. Warszawa, 2004 s. 14.

⁴⁸ Por. Stefan Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa – Wrocław 2000 s. 5.

⁴⁹ W. Rubczyński: *O stałych czynnikach ...* . s. 98.

⁵⁰ Por. W. Rubczyński: *Etyka*. Lublin 1936. T. I, s. 91.; por. także, T. II s. 117.

⁵¹ Por. tamże, T. I, s. 78.

⁵² Julian Ochrowicz: *Metoda w etyce*. „Przegląd Filozoficzny” 1906 IX z. 1.

⁵³ Por. Maurycy Schlick: *Zagadnienie etyki*. Przeł. M. i A. Kawczakowie. Warszawa 1960, s. 31.

⁵⁴ W. Rubczyński: *Metoda indukcyjna w świetle nowszych teoryj*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1930 T. VIII s. 296.

⁵⁵ Tamże, s. 296.

⁵⁶ Por. W. Rubczyński: *Etyka*. T. I s. 38–39.

⁵⁷ Por. tamże, s. 42.

⁵⁸ Por. Maria Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Wyd. 2 Warszawa 1957 s. 10–13.

⁵⁹ Por. W. Rubczyński, *Etyka*. T. I s. 44–45.

⁶⁰ Por. tamże, T. III s. 15–16.

⁶¹ Por. W. Rubczyński: *Zarys etyki*. s. 220.

⁶² Jean Jacques Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts sur la question proposée par l'Académie de Dijon*. Dijon 1750.

⁶³ Stanisław Leszczyński: *Réponse au discours ...* . (Odpowiedź Stanisława na rozprawę uwieńczoną przez Akademię w Dijon obywatela genewskiego napisaną na zadanie: „Czy przywrócenie nauk i sztuk przyczyniło się do ukształcenia obyczajów”). „Mercure de France” 1751.

⁶⁴ W. Rubczyński: *Etyka*. T. I s. 54.; por. tegoż: *Zarys etyki*, s. 31.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Barbara Skarga: *Lata 1864–1895*. W: *Zarys filozofii polskiej 1815–1918*. Praca zbior. pod red. A. Walickiego. Warszawa 1986 s. 185.

⁶⁸ Por. *Zarys etyki*, s. 227.

⁶⁹ Por. tamże, s. 284.

⁷⁰ Por. W. Rubczyński: *Etyka*. T. I s. 1.

- ⁷¹ Tamże, T. I, s. 36.
- ⁷² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Stosunek filozofii* s. 16.
- ⁷³ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 49.
- ⁷⁴ Tamże, T. I s. 51.
- ⁷⁵ Tamże.
- ⁷⁶ Tamże, T. I s. 15.
- ⁷⁷ Por. tamże, T. I s. 12.
- ⁷⁸ Por. tamże, T. I s. 13.; por. t e g o ż : *Zarys etyki*. s. 11.
- ⁷⁹ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 51.
- ⁸⁰ W. R u b c z y ń s k i : *Zagadnienie rozwoju stosunków między normą a wartością a przypuszczalny rozwój pojęcia wartości samej*. [wyimek z cyklu wykładów w Uniwersytecie Jagiellońskim pt. *Norma a wartość*.]. „Przegląd Filozoficzny” 1925 XXVII s. 1–23.
- ⁸¹ Por. tamże, T. I s. 235.
- ⁸² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 121.
- ⁸³ Por. Vernon J. B r o u r k e : *Historia etyki*. Przekł. A. N a b i a ł e k . Wyd. Krupski i S-ka 1994 s. 239.
- ⁸⁴ Tamże.
- ⁸⁵ W. R u b c z y ń s k i : *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1925 T. III s. 300 – 373
- ⁸⁶ Opartą na analizie książki A. M e i n o n g a : *Psychologisch – ethische Untersuchungen zur Wert – Theorie*. Graz 1894.; *Über emotionale Präsentation*, „Sitzungsberichte der Kaiserischen Akademie in Wissenschaften in Wien, Philosophisch – Historische Klasse“ 1917 s. 183; oraz wydanej pośmiertnie *Zur Grundlage der allgemeinen Werttheorie*. Graz 1923.
- ⁸⁷ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Nowa próba* ... s. 307.
- ⁸⁸ Tamże, s. 302.
- ⁸⁹ Por. tamże.
- ⁹⁰ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 51.
- ⁹¹ Tamże, T. I s. 62– 63.
- ⁹² W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 34.
- ⁹³ Tamże, s. 301.
- ⁹⁴ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 60.
- ⁹⁵ Por. tamże, T. I s. 62.
- ⁹⁶ Por. tamże, T. I s. 202–203.
- ⁹⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 273.
- ⁹⁸ Por. tamże.
- ⁹⁹ Tamże.
- ¹⁰⁰ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 155.
- ¹⁰¹ Por. tamże, T. II s. 86
- ¹⁰² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 274.
- ¹⁰³ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. II s. 25.
- ¹⁰⁴ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 274–275.

- ¹⁰⁵ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Stosunek filozofii ...* . s. 13 – 14.
- ¹⁰⁶ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 37; por. tegoż: *Etyka*. T. I s. 65.
- ¹⁰⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 298.
- ¹⁰⁸ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 66.
- ¹⁰⁹ Tamże, T. II s. 66.
- ¹¹⁰ Por. tamże, T. II s. 88.; por. tegoż: *Zarys etyki*. s. 144.
- ¹¹¹ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 188.; por. t e g o ż : *Etyka*. T. II s. 88, do tego zagadnienia nawiązuje także na s. 123 – 124.
- ¹¹² W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 189.; por. tegoż: *Etyka*. T. II s. 88.
- ¹¹³ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 121.
- ¹¹⁴ Tamże, s. 139.
- ¹¹⁵ Tamże, s. 222.
- ¹¹⁶ Por. tamże, s. 124.
- ¹¹⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 70.
- ¹¹⁸ Tamże.
- ¹¹⁹ Tamże.
- ¹²⁰ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 85.
- ¹²¹ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 78.
- ¹²² Tamże, T. I s. 78.
- ¹²³ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 62.
- ¹²⁴ Por. tamże, s. 93.
- ¹²⁵ Por. tamże, s. 150–151.
- ¹²⁶ Por. tamże, s. 160.
- ¹²⁷ Por. List Witolda Rubczyńskiego do prof. Stanisława Kutrzeby z dn. 09.12.1935 r. BJ Przyb. 112/63/T. 61
- ¹²⁸ Por. BJ Przyb. 62/63/ T.15/1–66/63/ T. 15/5 (5 teczek, ponad 1000 stron); 84/63/ T. 33; 110/63/ T. 59.
- ¹²⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*, s. 216.
- ¹³⁰ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Aksjologia Ruskina*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1936 T. XIII z. 4 s. 142.
- ¹³¹ Por. tamże, s. 144.
- ¹³² Por. tamże, s. 139.
- ¹³³ Por. tamże, s. 143.
- ¹³⁴ W. R u b c z y ń s k i : *Zarys etyki*. s. 217.
- ¹³⁵ W. R u b c z y ń s k i : *Stosunek filozofii ...* . s. 3.
- ¹³⁶ Por. W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*. „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” Kraków 1891 T. XXV s. 21.
- ¹³⁷ Por. tamże, s. 24.
- ¹³⁸ Tamże, s. 25.
- ¹³⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Filozofia życia duchowego ...* . s. 111.
- ¹⁴⁰ List ks. M. Czermińskiego do Witolda Rubczyńskiego z dn. 28. 02. 1937 r. por. BJ. Przyb. 113/63/ T. 62.

- ¹⁴¹ W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. I s. 21.
- ¹⁴² W. R u b c z y ń s k i : *Etyka*. T. III s. 15.
- ¹⁴³ Por. P. V a r d y , P. G r o s c h : *Etyka. Poglądy i problemy*. Przekł. J. Ł o z i ń - s k i . Poznań 1995 s. 15.
- ¹⁴⁴ Por. tamże.
- ¹⁴⁵ W. R u b c z y ń s k i : *Dzieje filozofii greckiej. Wykłady w półroczu zimowym 1910/11* (odbitka rękopisu). Kraków Koło Filozoficzne UJ, s. 251. Korzystanie z tej pozycji może budzić pewne wątpliwości. Nie wiadomo, czy ten zapis został przez Witolda Rubczyńskiego autoryzowany. Do posługiwania się nim upoważnia jednak zawarta w nim treść. Wiarygodność niektórych fragmentów znajduje swoje potwierdzenie w innych publikacjach. Poza tym jest ona koherentna z poglądami Rubczyńskiego.
- ¹⁴⁶ Por. W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*. s. 2–3.
- ¹⁴⁷ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Dzieje filozofii greckiej*. s. 6.
- ¹⁴⁸ Por. tamże, s. 4.
- ¹⁴⁹ Por. tamże, s. 5.
- ¹⁵⁰ Por. tamże, s. 4.
- ¹⁵¹ Por. tamże, s. 15.
- ¹⁵² Por. tamże, s. 1.
- ¹⁵³ Tamże, s. 16.
- ¹⁵⁴ Por. W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach ...* . s. 2.
- ¹⁵⁵ Tamże.
- ¹⁵⁶ Por. tamże, s. 2–3.
- ¹⁵⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Dzieje filozofii greckiej*. s. 1.
- ¹⁵⁸ Tamże, s. 2 – 3.
- ¹⁵⁹ Por. tamże, s. 3.
- ¹⁶⁰ Por. W. R u b c z y ń s k i : dz. cyt., s. 16.
- ¹⁶¹ Por. tamże.
- ¹⁶² Por. tamże, s. 17.
- ¹⁶³ Por. tamże, s. 4.
- ¹⁶⁴ Por. tamże, s. 6.
- ¹⁶⁵ Tamże, s. 8.
- ¹⁶⁶ Por. tamże, s. 11.
- ¹⁶⁷ Por. tamże, s. 12.
- ¹⁶⁸ Tamże.
- ¹⁶⁹ Por. tamże, s. 13.
- ¹⁷⁰ Por. tamże, s. 14.
- ¹⁷¹ Tamże, s. 17.
- ¹⁷² Por. tamże, s. 18.
- ¹⁷³ Por. tamże, s. 19.
- ¹⁷⁴ Por. tamże, s. 20.
- ¹⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich H e g e l : *Wstęp do historii filozofii*. Tłum J. E. S k i w s k i . 1924.

¹⁷⁶ Zbigniew Kuderowicz: *Przegląd metod historii filozofii*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 11–12.

¹⁷⁷ W. Rubczyński: *Dzieje filozofii greckiej*, s. 16.

¹⁷⁸ W. Rubczyński: *Filozofii życia duchowego*, s. 354.

¹⁷⁹ K. Michalski: *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*, dz. cyt., s. 29.

Rec.: prof. dr hab. Stefan Zamecki

Henryk Popowski

HISTORIOGRAPHIC CONCEPTIONS OF WITOLD RUBCZYŃSKI

The article is presenting a consecutive part of my doctor's thesis entitled Witold Rubczyński as a Philosopher and Historiographer of the Philosophy. The first part entitled Study on the Character - Sketch of Witold Rubczyński (1864-1938), was published in the columns of 'Quarterly Journal of the History of Science and Technology' 2006 no 3-4. Herewithin I am willing to present Rubczyński's conceptions concerning historiography of the philosophy, comprehensive understanding the domain, its subject, aim, and research methods. Undoubtedly, a way of understanding the philosophy to a high degree determines essence of the notions. That is why in the beginning I am presenting Rubczyński's conceptions concerning the domain and its history. A whole is focusing on the central point of the conceptions that shapes a kind of enunciation about intellectual, moral and aesthetic development in the spiritual life of the society. Structure of the presentation reveals a philosophical system that was created by Rubczyński according to the real idealism principles. In compliance with real idealism, a starting point for the philosophy should be epistemology that is establishing a theory of behaviour - ethics, which is not only resulting from the moral life facts, but is also formulating enunciations concerning both obligations and laws that determine the reality. These ethical enunciations have hypothetical nature solely (perfect element). And metaphysics is to bring the enunciations to the highest degree of probability on the ground of exact sciences' results (real element). In Rubczyński's opinion, history of philosophy is a kind of continuous progress of ideas that tends towards a fuller recognition of natural order of the reality. Historiography of the philosophy is not only to present the conceptions, but also to show their development, and its elements against a background of the spiritual life as a whole. This fact, then, is firmly connected with a necessity of taking up scientific research with insight and great care.