KS. FRYDERYK KLIMKE SI

DOKTOR TEOLOGII I PROFESOR FILOZOFII NA PAPIESKIM UNIWERSYTECIE GREGORIAŃSKIM W RZYMIE

RELIGIA I POZNANIE

KRAKÓW 2020

www.ultramontes.pl

Religia i poznanie

KS. FRYDERYK KLIMKE SI

DOKTOR TEOLOGII I PROFESOR FILOZOFII NA PAPIESKIM UNIWERSYTECIE GREGORIAŃSKIM W RZYMIE

Stosunek człowieka wykształconego do Kościoła, wiary i religii jest dzisiaj pod niejednym względem inny niż w dawnych czasach, na przykład w początkach chrześcijaństwa lub wiekach średnich.

Przyczyna tej dość wybitnej różnicy leży nie tylko w zmianie stosunków zewnętrznych, ekonomicznych, społecznych i politycznych; nie tylko w olbrzymim rozwoju nauk przyrodniczych i w łączącym się z tym rozwojem bogactwie przemysłu, techniki i w ogóle kultury materialnej. Zmiana ta zaznacza się przede wszystkim w duszy dzisiejszego człowieka wykształconego. Całe nowoczesne życie duchowe jest w swoich uczuciach, skłonnościach, wymaganiach, dążnościach i ideałach, w swej wrażliwości i odporności nastrojone na inny, nowy jakiś i dawnym czasom obcy ton.

W średnich wiekach góruje poznanie; religia, pogląd na świat budują na poznaniu, nie na uczuciu. Dziś widzimy wartość naszego poznania mocno zachwianą, teorie filozoficzne rozbieżne we wszystkich kierunkach busoli, zarażone sceptycyzmem – więc coraz wyraźniej, głośniej i potężniej objawia się zwrot do uczucia i woli, by na tych podstawach budować nową religię, nowy pogląd na świat. Dawniej powaga Kościoła łączyła wszystko i wszystkich w jeden silny, harmonijnie rozwinięty organizm społeczno-religijny; dziś autorytet, jakikolwiek on jest i na którymkolwiek polu się odzywa, wydaje się nieznośny, niezgodny z osobistą wolnością człowieka. W miejsce moralności, opierającej się na niezmiennej woli Bożej, moralności, którą nowsi filozofowie od Kanta pogardliwie heteronomią zowią, głosi się moralność autonomiczną: jak człowiek w pełni rozwoju sam sobie normą postępowania być powinien, tak też powinien urzeczywistniać w swym życiu dobro moralne dla niego samego, nie dla jakichś przepisów od zewnątrz narzuconych, ani też dla osiągnięcia jakiegoś szczęścia pozagrobowego.

Jakie wpływy wywołały taką głęboką zmianę w uczuciach i zapatrywaniach? Jaka jest geneza nowożytnej duszy?

Wiadomo, że kultura umysłowa wieków średnich odznaczała się wielką jednolitością, jędrnością i naiwną prostotą. Jak czerstwe dziecko wiejskie wyrosła wśród zdrowej, bujnej przyrody, kąpała się w słonecznych blaskach łaski i objawienia, piła pełną piersią balsamiczne powietrze gór i lasów. Wieki średnie widziały zgodność między poznaniem zmysłów a poznaniem rozumu. Jak dusza i ciało stanowią najściślejszą jedność, tak zmysły i rozum łączyły się razem w celu wytworzenia jednego, jednolitego poznania. Za pomocą

metafizycznej zasady przyczynowości umysł wznosił się po drodze zupełnie pewnej i bezpiecznej do poznania najważniejszych zagadnień ludzkości, do poznania wolnej woli, nieśmiertelnej duszy i istnienia Boga. I to poznanie nie było sztucznie hodowaną, delikatną roślinką, lecz silnym, bujnie rozgałęzionym drzewem, które korzenie swe głęboko zaryło w szerokim gruncie doświadczenia i spekulacji. Z poznania istnienia Boga osobowego wypływała samorzutnie możliwość objawienia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Bowiem Bóg, jako najwyższy Pan i Stwórca świata nie tylko może umysłem swym objąć prawdy nam zupełnie niedostępne, ale może także z dobroci swej rodzajowi ludzkiemu takowych prawd udzielić i żądać wiary w nie. A jak rozum i objawienie od jednego pochodzą Boga, tak też prawdy rozumu i objawienia są ze sobą zgodne; mają one znaczenie przedmiotowe, ogólne, wieczne i niezmienne.

Lecz niebawem pojawiają się nowe, odmienne czynniki kulturalne.

Odradzający się w humanizmie klasycyzm zwraca uwagę na naturalną piękność, na bogatą, barwną treść przyrody, odwraca tym samym uwagę człowieka od prawd czysto umysłowych. Równocześnie rozpoczyna się zwycięski pochód nauk przyrodniczych. W astronomii Kopernik i Giordano Bruno dają nowy zupełnie, wręcz przeciwny do dawnego obraz nieba i ziemi. Galilei buduje pierwszy teleskop. Kepler wyczytuje z firmamentu podstawowe prawa astronomiczne, a Newton sprowadza je do zasadniczego, powszechnego prawa grawitacji. W matematyce Newton i Leibniz stwarzają rachunek różniczkowy; w mechanice teoretycznej Galilei kładzie fundamenty pod dynamikę; we fizyce rozwija się optyka i nauka o elektryczności, dochodząca wkrótce do zdumiewających wyników.

W ślad za naukami przyrodniczymi wyswabadzają się od wpływów tradycyjno-kościelnych filozofia, sztuki piękne, szkolnictwo, ekonomia społeczna i polityczna. Wszędzie widzi teraz człowiek naraz niezmierne bogactwo, zachwycającą piękność, olbrzymie korzyści dla życia praktycznego.

Z tym postępem łączyła się także odmienna ocena umysłu i siły ludzkiej. Ten umysł potężnieje coraz bardziej, olbrzymieje i zdaje się, że przed jego bystrym wzrokiem żadna tajemnica się nie ostoi. I tak rozum chce nie tylko zgłębić i zbadać tajemnice przyrody i życia, ale także wola chce się sama sobą zadowolić, dążyć do etyki naturalnej, do celów więcej ziemskich i materialnych.

Zwrot ten do naturalizmu i racjonalizmu był się już od dawna powoli gotował. Lada drobna okazja wystarczyła, by ukryty ogień wybuchł jasnymi płomieniami. Okazją tą czysto zewnętrzną były pewne nadużycia w Kościele. A płomieniem, obejmującym powoli niemal całą północną i środkową Europę, był L u t e r i jego tak zwana reformacja. Nominalizm, rozwijający się wśród upadku scholastyki i naturalizm, wynikający z ogólnego zwrotu człowieka do ziemi, złączyły się w umyśle Lutra, by wytworzyć nowy system teologiczny, głoszący absolutny determinizm i radykalne zepsucie natury ludzkiej, któremu li tylko ślepa wiara zaradzić jest zdolna.

A tak zgotował się powoli ten olbrzymi przewrót na wszystkich polach: zamiast obiektywizmu we filozofii i religii rozpoczyna się filozofia idealistyczna i subiektywizm we wierze; zamiast harmonii natury z łaską i objawieniem czysty racjonalizm; zamiast metafizycznego i religijnego poglądu na świat skrajny naturalizm.

Naprzód przeważały jeszcze czynniki konserwatywne. Wpływ scholastyki z jednej, matematyki z drugiej strony objawia się w różnych systemach, przede wszystkim Kartezjusza i Spinozy, dążących do matematycznej we wszystkim pewności. Lecz wnet nastała reakcja. Już uczniowie Kartezjusza pogrążyli się po części w zupełnym relatywizmie teoriopoznawczym i uciekali się wskutek tego do uczucia wiary i serca w dziedzinie religii. I tak biskup z Arvanches Piotr Daniel Huet (1633-1721) twierdzi, że wobec bankructwa teoretycznego poznania tylko wiara może dać pewność, pokój i szczęście. A sławny ze swoich *Lettres provinciales* Blaise Pascal (1623-1662) wyraźnie twierdzi, że umysłem naszym nie możemy wyjść poza granice doświadczenia. Człowiek jest ułomną istotą, "un milieu entre rien et tout". Ale gdzie rozum nas opuszcza, tam mówi serce, prowadzące nas do wiary w Boga i nieśmiertelność. "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas".

Wraz z Kartezjuszem zaczyna się także kierunek subiektywistyczny i idealistyczny we filozofii. Locke, Berkeley, Hume, Kant: oto główne etapy tego rozwoju. Tak powstaje rozdział między przedmiotem poznanym a podmiotem poznającym, między poznaniem zmysłowym a umysłowym, między doświadczeniem a bytem przestępnym. A ta głęboka przepaść, jaką subiektywizm, idealizm i empiryzm wykopały w jednolitym gruncie scholastycznej teorii poznania, rozszerzała się coraz bardziej, obejmowała coraz szersze dziedziny. Rozciągnęła się na stosunek duszy do ciała już u Kartezjusza, a stąd na stosunek bytu psychicznego do fizycznego w ogóle u okazjonalistów, u Leibniza i późniejszych paralelistów. Nie mogąc znieść tego rozdziału, Spinoza sprowadził wszystko do bezwzględnej jedności Absolutu, którego byt fizyczny i psychiczny są tylko różnymi modyfikacjami. I oto od Spinozy popłynęła fala nowoczesnego panteizmu poprzez idealistów pokantowskich, aż wreszcie za dni naszych zagraża zalaniem całej filozofii i religii w dzisiejszym ruchu monistycznym.

Wśród tej rozbieżności kierunków filozoficznych wznosi się na schyłku wieku osiemnastego daleko widna postać filozofa królewieckiego. Kant chciał raz na zawsze zerwać z dotychczasową metafizyką a stojącą na jej gruncie religią, by dać niepodlegającą już żadnej krytyce metodę nowej, jedynie prawdziwej filozofii. Lecz właśnie Kant stał się punktem wyjścia nowego dogmatyzmu metafizycznego w panteistycznych systemach Fichtego, Schellinga i Hegla, dogmatyzmu, jakiego dotąd może historia filozofii nie widziała. I znowu otrząsnął się umysł ludzki z tych dowolnych, apriorycznych konstrukcji, by znowu wpaść w drugi ekstrem, w skrajny naturalizm i

materializm, a później w idealistycznie zabarwiony empiryzm, odrzucający wszelką możliwość poznania metafizycznego. Widzimy ten przypływ i odpływ przeciwnych sobie kierunków we wszystkich niemal krajach kulturalnych, w Anglii, Francji, Niemczech, w Polsce, w Danii, Rosji itd.

A razem z tym ruchem wahadłowym religia to znajdowała się w samym środku ludzkiej świadomości, to jakby znikała zupełnie z powierzchni ziemi. Czasy humanizmu, oświecenia, pozytywizmu i materializmu były najniepomyślniejszymi czasami dla religii. Lecz z odwrotną falą i religia wracała, zawsze żywotna, zawsze młoda, zawsze chętnie widziana, choć ją w rozmaite ubierano szaty. Bo religia nie da się wykorzenić ze serca, z natury ludzkiej.

Tak więc i dzisiaj w miarę, jak się z płaskiego materializmu i ciasnego pozytywizmu otrząsamy, odzywają się na nowo uczucia, potrzeby religijne.

Lecz jak odmiennie wygląda ta religia dzisiejsza, jak wraca zmieniona z tej tułaczki po niespokojnych falach nowoczesnej kultury, inna zupełnie od tej, która na schyłku średniowiecza została porwana w wir zwalczających się nawzajem prądów! Podkładem intelektualnym religii jest jakiś mglisty, fantastyczny i tajemniczy panteizm, a ona sama zadowala się uczuciem, ciepłem serca, porywem, zapałem i czynem. Tutaj, słyszymy dzisiaj zewsząd, tutaj jest prawdziwa i właściwa istota religii. Poznanie jest dla niej czynnikiem zupełnie drugorzędnym. Twierdzenia, dogmaty religijne nie są treścią religii, lecz refleksją nad nią, nie są jej życiem, lecz słabym, niedokładnym symbolem, nie są zawartością, lecz etykietą, którą jakąkolwiek inną zastąpić można nie zmieniając zawartości. Kant, Jacobi, Herbart, Beneke, Ulrici, a przede wszystkim Schleiermacher ze swoją szkołą fideistyczną, Ritschl, Harnack, Sabatier i tzw. nowa szkoła apologetyczna we Francji, pragmatyzm amerykański Schillera i Jamesa, aktywizm francuski Edwarda le Roy i intuicjonizm Bergsona, wreszcie modernizm: oto linie, po których się te zmienione poglądy na istotę religii posuwały.

Lecz czy taka religia, w której czynniki poznawcze podrzędną odgrywają rolę, może być wystarczającą?

Religia i moralność muszą się opierać na jasnym i pewnym poznaniu; bez takiego przewodnika prędzej czy później ugrzęzną zupełnie w niebezpiecznych trzęsawiskach indywidualnych zachcianek. Nasza wiara ma być według Apostoła narodów *rationabile obsequium* (Rzym. 12, 1), rozumną służbą Bożą.

Jasna rzecz, że muszę wiedzieć, do jakiego celu dążę, żyjąc moralnie, kogo czczę i uwielbiam w religii – a to określić może jedynie rozum. Nawet Raoul Richter, który wszystkie czynniki poznawcze wyklucza z istoty religii, zasadzając ją wyłącznie na funkcjach wzruszeniowych, powiada: "Die emotionale Funktion kann für sich nicht arbeiten" (1).

Tylko, gdy podkład intelektualny religii jest jasny i pewny, wiara ma silne podstawy trwające poprzez wszystkie burze. Potrzeby serca, wytwory fantazji, zapalność woli do czynu są zmienne, nie mogą być centrum życia duszy, punktem oparcia w walkach życiowych. Duch światła, poznania i porządku musi się unosić nad zmiennym chaosem życia uczuciowego. Ciepło wewnętrzne, energiczna wola, sprężystość ducha i charakteru są niezbędne dla stałego spełniania obowiązków religijnych; lecz niemniej potrzebne są jasno określone zasady, cel i środki. To poznanie właśnie wskazuje nam, które uczucia należy pielęgnować a które obcinać i hamować, wskazuje nam, w którym kierunku wola ma być czynną, w jakich formach oraz granicach ma się objawiać na zewnątrz. Wiemy doskonale, że w życiu naszym znajdują się czynniki chore i zdrowe, silne i słabe, demoniczne i Boskie. Które więc mamy pielęgnować? Czy wszystkie razem? W mężnym zaparciu się znajduje się często więcej energii życiowej aniżeli w przytakiwaniu, wypływającym ze słabości charakteru. (Fr. W. Foerster).

Tak więc i moralności naszej przewodniczyć musi jasne i pewne poznanie. Sama świadomość moralności, poczucie i wychowanie moralne nie wystarcza; poczucie to, nawyknienia wychowaniem nabyte zbyt prędko się zacierają wobec napaści namiętności, złego przykładu, zgubnej lektury, lub schodzą do rzędu bezdusznego, czysto zewnętrznego ceremoniału. W trudnych nieraz zawikłaniach, w jakie nas życie raz po raz stawia, wychowanie i estetyczne poznanie piękna moralnego nie są dość silną ostoją. Dlatego powiada Jezus: *veritas liberabit vos*, prawda was uczyni wolnymi; i niechrześcijańscy nawet myśliciele naszych czasów twierdzą, i to zupełnie słusznie, że etyki nie można oderwać od metafizyki. Moralność nie może istnieć bez sankcji, bez prawodawcy i sprawiedliwości; zmienne fale uczuć, doznania życiowe, poglądy mody i chwilowej polityki nie są w stanie sankcjonować etykę.

* * *

Co więc należy sądzić o naszym poznaniu? Czy jesteśmy w stanie dojść do poznania tych czynników i podstaw, na których jedynie gmach religii i moralności wznieść się może?

Rozróżnijmy tu poznanie zmysłowe i umysłowe.

Nowa filozofia twierdzi, że przedmioty poznania zmysłowego nie są rzeczywiste i przedmiotowe, lecz pozorne i subiektywne, nie istnieją poza nami, lecz w nas (immanentne). Taine stworzył na oznaczenie tego poglądu śmiały a paradoksalny wyraz "prawdziwa halucynacja".

Lecz pogląd ten grzeszy, nie rozróżniając dostatecznie funkcji poznawczej od treści tej funkcji: jak funkcja poznawcza, akt poznania jest czymś podmiotowym, tak też treść tego aktu, przedmiot tej funkcji przenosi wyłącznie do podmiotu.

Pogląd powyższy grzeszy następnie tym, że nie rozróżnia wewnętrznych warunków od zewnętrznych przedmiotów poznania zmysłowego. Przedmiot, gdy jest poznany, nie wchodzi całkowicie w duszę, lecz rodzi w niej jakiś obraz swój. Jak pieczęć zostawia na wosku wierne odbicie, nie roniąc przy tym nic ze swej postaci ani swego metalu, tak przedmioty odtwarzają w narządach zmysłowych swoją formę bez warunków materii. Otóż ten obraz wewnętrzny jest potrzebny do poznania, choć jego samego nie poznajemy. Jest koniecznym, niezbędnym środkiem poznania, nie przedmiotem jego. A właśnie idealizm robi z tego środka przedmiot poznania, i dlatego zamyka sobie raz na zawsze drogę do ujęcia przedmiotowej rzeczywistości.

Nic więc dziwnego, że idealistyczna teoria poznania stoi w sprzeczności z całym doświadczeniem naszym. J. Volkelt powiada słusznie (2), że konsekwentny idealista czułby się wyrzuconym ze wszelkiego zdrowego życia i narażonym na niebezpieczeństwo wariactwa. A przecież i Volkelt sam jest idealistą, choć dość umiarkowanym. Wiedeński profesor Wilhelm Jerusalem (3) pisze, że zdanie idealistyczne jest wynikiem hipertrofii czyli chorobliwie rozbujałego popędu poznawczego. "Do tego twierdzenia, powiada dalej, doprowadziła mnie męka, jaką wycierpiałem, zanim się uporałem z idealizmem. Kto podobny pogląd chce na serio przeprowadzić, zupełnie przeniknąć i sobie przyswoić, ten doznaje wrażenia, jakoby coś w mózgu pęknąć chciało".

Wreszcie pogląd idealistyczny uniemożliwia w zupełności istnienie nauk przyrodniczych i stoi z nimi w jaskrawej sprzeczności. Nauki przyrodnicze byłyby tylko analizą subiektywnych fantasmagoryj, porządkowaniem własnych halucynacyj. Jestem na przykład przyrodnikiem. Wszystkie dotychczasowe zdobycze nauk przyrodniczych, instrumenty, książki, laboratoria, gwiazdy na niebie, rośliny lub zwierzęta, które badam, uniwersytet, do którego uczęszczałem, profesorowie, jakich słuchałem itd. itd., to wszystko jest tylko moim wyobrażeniem. Konsekwentnie muszę przyjąć, że i moje ciało jest tylko podmiotowym wrażeniem. Ernest Mach, zwolennik takiego poglądu, kreśli też zupełnie na serio rysunek swojego ciała, o ile dla niego w danej chwili istnieje. Tylko wrażenie jest istnieniem, a więc te części jego własnej osoby, których nie znajduje w swoich wrażeniach, nie istnieją wcale. Sądzę, że taka ilustracja idealistycznej teorii poznania jest lepszym argumentem na jej zbicie aniżeli jakiekolwiek subtelne dowody filozoficzne.

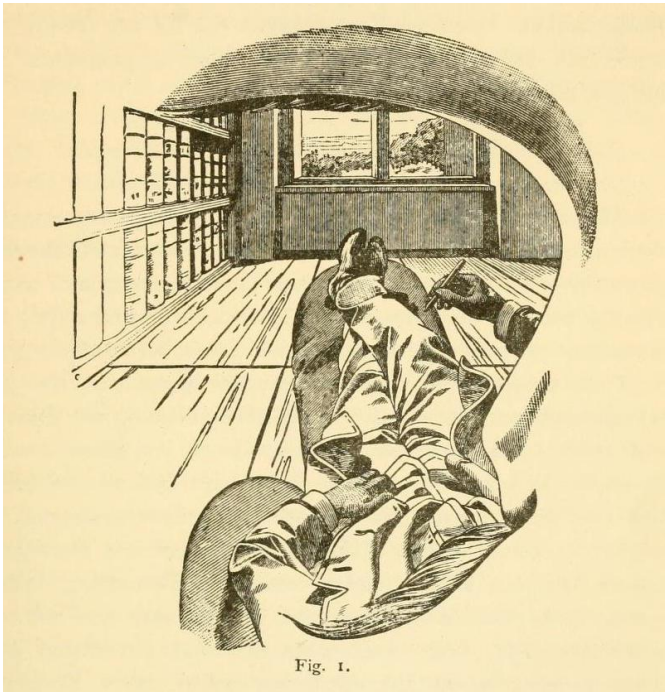


Fig. 1.

Wobec tego stoi zupełnie niezbicie prawdziwość i przedmiotowość naszego poznania zmysłowego.

Już sama prosta, nie kierująca się żadną teorią filozoficzną analiza poznania zmysłowego jako też zgodność jego ze wszystkimi innymi zjawiskami dowodzi, że istnieje świat zewnętrzny od nas i naszego poznania niezależny.

Przyznać należy, że głębsze badania filozoficzne napotykają na niejedną trudność, lecz trudności nie są jeszcze dowodem przeciwko prawdzie postawionej tezy. Gdyby tak było, nie byłoby żadnej prawdy na świecie.

Bardzo dobitnymi a słusznymi słowy odrzuca hiszpański kapłan-filozof Jakub Balmes (4) idealistyczną filozofię: "Tej próby wszechświat nie wytrzymuje; masy ciał niebieskich się rozpadają, ziemia znika pod naszymi stopami; odległości przestają istnieć; ruch staje się niedorzecznością; nasze własne ciało znika zupełnie, zamienia się w nicość, albo jeśli jeszcze czymś jest, jest ono czymś zupełnie odrębnym od tego, co my dzisiaj pod tą nazwą rozumiemy".

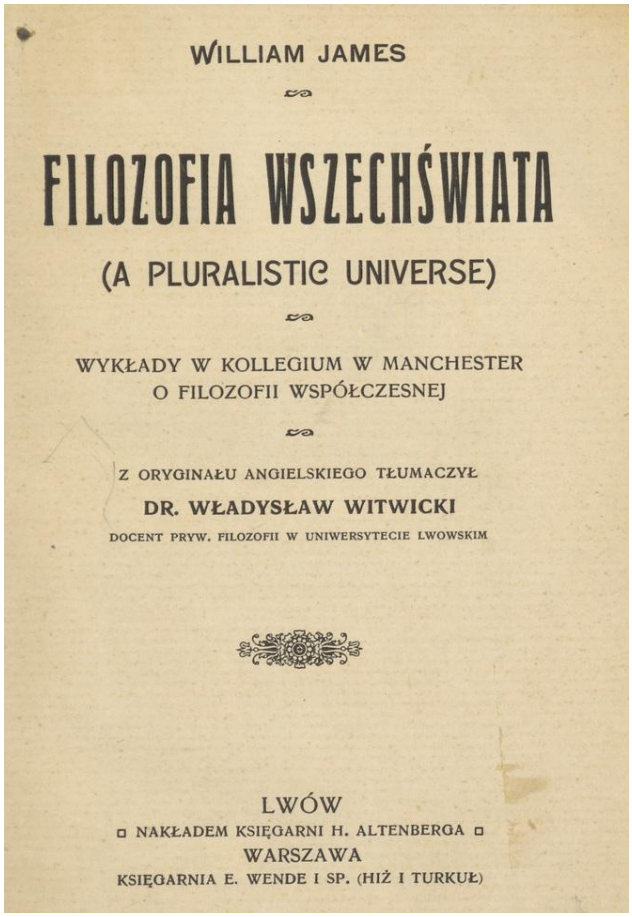
Co się zaś tyczy poznania umysłowego, a w szczególności zdolności rozumu do poznania bytu przestępnego, istniejącego poza właściwym doświadczeniem, należy nasamprzód zwrócić uwagę na fakt niezbity, że wszystkie, jakie się raz po raz objawiały w historii filozofii próby odmówienia rozumowi tej zdolności, zawsze właśnie tę zdolność suponują. Każda filozofia, odrzucająca możliwość metafizyki, tym samym już staje się metafizyką. Że tak jest, dowodzi aż nazbyt oczywiście historia materializmu, sensualizmu, pozytywizmu, agnostycyzmu, teoriopoznawczego idealizmu; dowodzi nawet taka skrajna współczesna filozofia immanentna, filozofia biologizmu i empiriokrytycyzmu. Nie tutaj miejsce na ścisłe wykazanie prawdziwości powyższego twierdzenia; podjęliśmy się tej pracy przy innej sposobności (5).

Tutaj chcielibyśmy tylko zwrócić uwagę tak na podstawy jak na dalszą budowę poznania umysłowego.

Nasamprzód nie podlega żadnej rozumnej wątpliwości, że istnieje podmiot poznania, jaźń poznająca. Twierdzenie Macha, Lichtenberga, Avenariusa, jakoby należało powiedzieć: "myśli" (*es* denkt), a nie "myślę" (*ich* denke) jest w zupełności niedorzeczne, bo sprzeczne z najoczywistszym, bezpośrednim doświadczeniem.

Również nie podlega żadnej wątpliwości, że jesteśmy w stanie poznać coś, jakąś prawdę, chociaż byśmy nawet tej prawdzie poznawalnej zakreślili granice jak najszczuplejsze. Prawdę tę może odrzucić jeden jedyny sceptycyzm powszechny, a i on nawet może właściwie tylko tyle twierdzić, że nie wie nic pewnego, czy tak jest lub nie jest. Lecz sceptycyzm powszechny jest bankructwem umysłowym, samobójstwem intelektualnym. Toteż historia filozofii nie zna ani jednego myśliciela, któryby od początku do końca stanął konsekwentnie na gruncie powszechnego wątpienia. Nawet metodyczne tylko, nie dogmatyczne wątpienie powszechne, z którego Kartezjusz w swojej filozofii wychodzi, jest tylko na pozór powszechne, gdyż można z łatwością wykazać, że przyjmuje cały szereg zasad filozoficznych, o których poznawalności i prawdzie ani na chwilę nie wątpi.

Po trzecie wreszcie poucza nas tak historia filozofii, jak i własna refleksja filozoficzna, że zawsze musimy mieć jakąś racjȩ dostateczną, by coś przyjąć za prawdę. Mniejsza o to, czy ta racja istnieje w tej samej prawdzie, o której przyjęcie chodzi, czy w innej, na której dana prawda się opiera: zasada dostatecznej racji jest kamieniem węgielnym, osią obrotu, duszą wszelkiej, choćby najprostszej myśli filozoficznej. A z tą zasadą racji łączą się ściśle inne, jak zasada tożsamości, zasada sprzeczności i niesprzeczności. Twierdzenie aż nazbyt śmiałe Hegla, że podstawą filozofii i sprawdzianem prawdy nie jest zasada tożsamości, ale właśnie sprzeczność, jest także owocem spekulacji, opartej na zasadzie racji, jak to niezbicie wykazał William James w swej *Filozofii wszechświata* (6).


WILLIAM JAMES

FILOZOFIA WSZECHŚWIATA

(A PLURALISTIC UNIVERSE)

WYKŁADY W KOLLEGIUM W MANCHESTER
O FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Z ORYGINAŁU ANGIELSKIEGO TŁUMACZYŁ
DR. WŁADYSŁAW WITWICKI
DOCENT PRYW. FILOZOFII W UNIWERSYTECIE LWOWSKIM

LWÓW
NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA
WARSZAWA
KSIĘGARNIA E. WENDE I SP. (HIŻ I TURKUŁ)

James pierwszy może zwrócił uwagę na to, że "w rzeczywistości Hegel jest to naiwny obserwator, tylko cierpi na niezdrową pasję używania żargonu technicznego i logicznego... Oryginalność Hegla tkwi w tym, że przeniósł ten proces (ewolucyjnej przemiany) ze sfery spostrzeżeń do sfery pojęć i zrobił z niego modłę ogólną, wedle której przebiega życie na każdym polu, zarówno logiki i fizyki, jak i psychologii" (7).

Powyższych trzech prawd nie można już z innych wyprowadzić ani za pomocą wyższych prawd udowodnić; wszystkie inne prawdy muszą się ostatecznie na nich opierać; a nawet ten, kto by śmiał je zaprzeczać, mógłby to uczynić li tylko w imię tych właśnie prawd, które odrzuca. Zatem jednym z podstawowych pewników filozoficznych jest pewnik skończonego regresu logicznego. I warto tutaj zwrócić uwagę na rzecz bardzo ciekawą a zarazem podstawowej doniosłości dla filozofii, mianowicie na współrzędność wspomnianego właśnie pewnika skończonego regresu logicznego z pewnikiem skończonego regresu przyczynowego. Czym pierwszy jest w sferze idealnej, tym jest drugi w sferze metafizycznej. Jak tamten wynika z logicznej zasady racji, tak ten wynika z metafizycznej zasady przyczynowości. Jak w sferze myśli nic nie byłoby pewnym i prawdą, gdyby nie było jakiegoś pierwszego punktu oparcia, tak i w sferze bytu nic nie mogłoby istnieć, gdyby nie było jakiej pierwszej przyczyny. Zarzuty raz po raz w nowszej filozofii podnoszone, że właśnie zasada przyczynowości wyklucza zatrzymanie się przy jakiej przyczynie rzekomo pierwszej, wynikają z fałszywego pojęcia tejże zasady tak samo, jak postulat nieskończonego regresu logicznego wynika z nie dość ścisłej analizy logicznej zasady racji. Prawdą jest, że wszelka prawda musi się opierać na jakiejś racji, że więc pod względem logicznym (*ratione prior*) ta racja jest wcześniejszą od danej prawdy; lecz niemożliwą jest rzeczą, żeby zawsze i wszędzie racja danej prawdy była inną, nową, wcześniejszą od danej prawdy. I tak samo, jak w porządku logicznym musimy dojść do pewnej zasady, która sama w sobie zawiera dostateczny i oczywisty powód swojej prawdy, tak samo i w porządku realnym musimy dojść do bytu, posiadającego w sobie dostateczną podstawę swego istnienia. Różnica tkwi tylko w tym, że w porządku czysto idealnym i pierwsza prawda podlega zasadzie racji dostatecznej, podczas gdy w porządku realnym czyli ontologicznym pierwszy byt nie podlega już zasadzie przyczynowości, tj. nie może już być skutkiem innej przyczyny sprawczej. Lecz i ta różnica posiada swoje niezbite znaczenie właśnie na podstawie zasady racji dostatecznej. Twierdzenie bowiem, jakoby w szeregu przyczynowym należało cofnąć się w nieskończoność, czyli twierdzenie, że zasada przyczynowości zawiera w swoim pojęciu *regressum in infinitum* obaliłoby właśnie logiczną zasadę racji.

Tak więc wyłaniają się przy krytycznej refleksji filozoficznej pierwsze i niezachwiane niczym podstawy wszelkiego poznania umysłowego.

Dalsza budowa tego poznania dokonywa się w ten sposób, że na podstawie materiału, dostarczanego nam przez poznanie zmysłowe czyli doświadczenie, rozum tworzy pojęcia ogólne, łączy je w sądy i twierdzenia naukowe, w rozumowania. A jak dochodzi rozum do tego pojęcia? Przez wyłączanie niejako cech wspólnych, istotnych z całości konkretnej, indywidualnej. I tu właśnie pokazuje się przedziwna zdolność naszego umysłu do poznania samej rzeczywistości, do bezpośredniej niejako intuicji istoty rzeczy. Te pojęcia są prawdziwe, są istotnym ujęciem umysłowym rzeczy, gdyż treść ich można orzec o wszystkich odnośnych podmiotach, rzeczywiście istniejących, czy też możliwych tylko. W każdym podmiocie z osobna znajduje się identycznie ta sama treść. Lecz nie samo pojęcie jest w rzeczach, ale to, co pojęcie określa, co w sposób idealny zawiera. Treść pojęcia jest więc w rzeczach nie w ten sam sposób, w jaki znajduje się w pojęciu, przez umysł pomyślanym, ale ta sama treść.

Kombinacja faktów doświadczenia i zasad logicznych czyli opracowanie rozumowe danego doświadczenia prowadzi nas do coraz nowych prawd, otwiera przed nami szerokie pole do nieskończonego niemal postępu. A że wnioski, otrzymane tą drogą, nie są tylko przypuszczeniem, prawdą względną w pojmowaniu relatywistów i psychologistów, lecz prawdą w ścisłym tego słowa znaczeniu, prawdą przedmiotową i rzeczywistą: tego dowodzi nie tylko sama natura rozumowania sylogistycznego, ale nawet pozytywne doświadczenie. Rachunki matematyczne znajdują swoje realne potwierdzenie w zastosowaniu do mechaniki. Nowe odkrycia astronomiczne są bardzo często tylko punktem styczności dwóch dróg zupełnie odrębnych: obserwacji i rozumowania logiczno-matematycznego. Że w takich wypadkach doświadczenie z całą oczywistością faktu potwierdza rozumowanie czysto oderwane, jest zrozumiałym tylko wtedy, gdy myślenie oderwane jest naprawdę ujęciem idealnym i pojęciowym danej rzeczywistości przedmiotowej. Żadna teoria poznania idealistyczna, subiektywna, biologiczna lub immanentna nie jest w stanie tego rodzaju fakty zgodnie ze swoimi podstawami tłumaczyć.

Tak więc niezbitą pozostaje prawdą, że właśnie za pomocą naszych pojęć wznosimy się ponad sferę doświadczenia i poznania zmysłowego, że za ich pomocą chwytamy treść intelektualną, ideę rzeczy. Pod tym względem już najprostsze nawet pojęcie jest przestępne, przekracza granice właściwego doświadczenia.

Zatem należy odrzucić jako zupełnie fałszywy i nieuzasadniony wszelkiego rodzaju sensualizm i pozytywizm. Zasadniczy błąd tych kierunków teoriopoznawczych tkwi bowiem w tym, że nie umieją rozróżnić treści logicznej pojęcia od jego aktu psychologicznego, tego, co pojęcie przedstawia, od tego, czym pojęcie konkretnie wzięte jest w duszy. A przecież istnieją doniosłe różnice między pojęciem w pierwszy lub drugi sposób rozpatrywanym.

Treść pojęcia sto razy powtarzana zawsze pozostaje ta sama; trzeba nawet raczej powiedzieć, że nie treść pojęcia się powtarza, lecz umysł zwraca raz po raz swoją uwagę na nią. Akt psychologiczny nie da się nigdy powtórzyć. Za każdym razem jest on inny, nowy, odrębny, indywidualny, z własną jakby cechą lokalną, wynikającą ze zmieniającego się wciąż środowiska psychicznego.

Treść pojęcia sprawdza się najdokładniej we wszystkich podmiotach pojęcia, gdyż przedstawia istotę wspólną wszystkim jednostkom danego rodzaju – akt psychologiczny pojęcia nie odnosi się do żadnego przedmiotu, o ile jest aktem psychicznym. Akt ten łączy się niemal zawsze z jakimś wyobrażeniem, lecz wyobrażenie odnosi się tylko do jednego, ściśle określonego przedmiotu, nigdy do wielu. A jeżeli wyobrażenie jest typiczne, szablonowe, przedstawia wprawdzie większą ilość podmiotów odnośnego pojęcia, lecz jakaż wielka zachodzi różnica między sposobem, w jaki treść logiczna sprawdza się w tych podmiotach a sposobem, w jaki ten obraz mglisty, typiczny się sprawdza! Tam ujęcie treści metafizycznej, tu wyobrażenie kształtów zewnętrznych. Tam zupełna tożsamość istoty, tu tylko większe lub mniejsze podobieństwo. Tam środek do ścisłej refleksji logicznej, do dalszych wniosków na podstawie tej treści, tu wskazówka raczej praktyczna. Tam rzeczywistość prawdziwa, tu symbol słaby.

Psychologiczna, biologiczna i symboliczna teoria pojęć nie widzi tych różnic lub zaciera je naumyślnie. Dla niej istnieje tylko akt, funkcja podmiotu. Lecz teoria taka podkopuje wszelką prawdę, uniemożliwia wszelką naukę, wszelkie porozumienie się nawet między ludźmi. Gdybym bowiem, myśląc na przykład: dwa razy dwa jest cztery, łączył nie treść logiczną pojedynczych pojęć, lecz wrażenia, funkcje, akty, za każdym razem "dwa razy dwa" oznaczałoby co innego, "cztery" znowu co innego, a każdy, któryby pomyślał, "dwa razy dwa jest cztery", myślałby co innego. Bo akty, funkcje, wrażenia są zawsze indywidualne, zawsze konkretne, zawsze podmiotowe, zawsze nowe i oryginalne. Wystarczy zastanowić się nad tą konsekwencją, by się przekonać o zupełnej niemożliwości takiego poglądu.

A więc w każdym akcie myślenia, w każdym pojęciu stajemy wobec rzeczywistości przestępnej, robimy ten niesłychanie ważny krok z psychologii do metafizyki, z doświadczenia bezpośredniego do bytu w sobie, z podmiotu do przedmiotu.

Z tej analizy wynikają trzy zasadnicze cechy naszych pojęć.

Po pierwsze nie są one czymś, co by nie miało żadnego związku z rzeczywistością, lecz powstały one z poznania, obrobienia umysłowego tej rzeczywistości.

Po drugie nie są czymś immanentnym, czysto wsobnym jak funkcja psychologiczna, lecz mają prawdę przedmiotową, niezależną zupełnie od poznającego podmiotu.

Po trzecie nie podlegają zmianie i ewolucji, jak biologiczne akty poznania, lecz są niezmienne i wieczne. Mówimy wprawdzie często, że pojęcia, poglądy, teorie naukowe się zmieniają, lecz to nie znaczy nigdy, żeby pojęcie raz jasno poznane jako prawdziwe przestało być prawdziwym. To znaczy tylko, że pogłębiamy treść pojęć, że pod te same wyrazy podkładamy w różnych czasach różne pojęcia, że wzbogacamy cechy składowe pojęć, że zwracamy uwagę na dotąd nie spostrzeżone strony danej rzeczywistości, albo żeśmy się przekonali, że fałszywie stosowaliśmy pojęcie do rzeczy.

* * *

Te trzy główne cechy pojęć są wprost przeciwne trzem głównym teoriom współczesnym o charakterze i wartości naszego poznania. Pierwsza cecha sprzeciwia się agnostycyzmowi, druga immanentyzmowi, trzecia ewolucjonizmowi. A właśnie te trzy teorie były głównym powodem dla nowożytnej filozofii religii, by upatrywać istotę religii nie w poznaniu, lecz w uczuciu, woli, wyobraźni.

(Dok. nast.)

Ks. F. Klimke

Religia a poznanie

(Dokończenie)

Agnostycyzm jako system filozoficzny twierdzi, że nie możemy poznać niczego, co by się znajdowało poza granicami rzeczywistego lub przynajmniej możliwego doświadczenia.

Z tej ogólnej charakterystyki wyłaniają się cztery główne dalsze twierdzenia we filozofii teologii.

Po pierwsze: niemożliwą rzeczą jest udowodnić istnienie Boga. Wszelka próba dowodu w tym celu podjęta wychodziłaby z założenia, że nasze poznanie nie jest zamknięte w zaczarowanym kole zjawisk. Lecz takie założenie sprzeciwia się teorii poznania, jaką dzisiejsza umysłowość po Humie a zwłaszcza po Kancie oddziedziczyła.

Po drugie: z tego samego powodu nie wolno nam twierdzić, że Boga nie ma. I takie bowiem twierdzenie wychodziłoby z koniecznością z tego samego założenia.

Po trzecie: zatem, jeżeli nawet jako hipotezę przyjmujemy istnienie Boga, nie rozporządzamy żadnymi zgoła środkami do poznania i określenia wewnętrznej istoty Bożej. Wszystko, co język ludzki tutaj powie, jest tylko zewnętrznym symbolem, nie mającym żadnego wewnętrznego związku z istotą przedmiotową.

Po czwarte: a więc Bóg nie może pod żadnym względem być przedmiotem nauki, a zatem i historii; wszystkie bowiem nauki mają jako przedmiot tylko fakty pozytywne oraz ich prawa empiryczne.

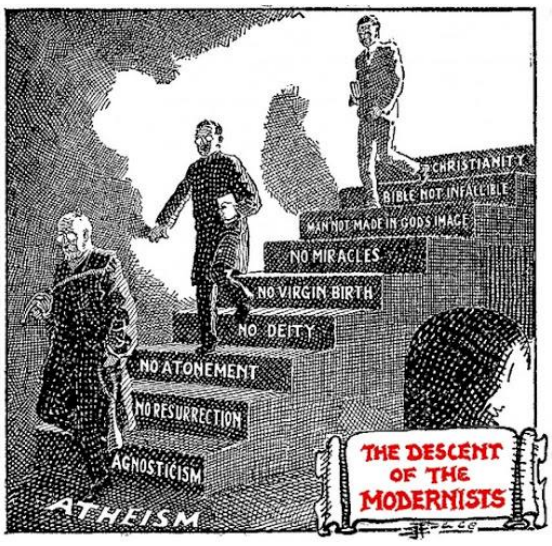
Fundamentem jednak całego systemu, korzeniem, z którego pojedyncze twierdzenia wyrastają, jest właśnie przekonanie, że byt przestępny, nie podlegający doświadczeniu, nie może nigdy być przedmiotem naszego poznania.

Otóż widzieliśmy, że tak nie jest. Widzieliśmy, że nawet w najprostszym pojęciu już treść logiczna jest czymś przestępnym, nieuchwytnym przez samo doświadczenie. Rozum ludzki śmieje się z podobnych sztucznie zbudowanych granic. W każdym akcie swoim sięga niejako w głąb rzeczy, czuje on żywe tętno rzeczywistego bytu. Samo nawet istnienie agnostycyzmu jako systemu filozoficznego jest niezbitym tego dowodem. Agnostycy uważają swój system jako jedynie prawdziwy: otóż ten system, ta

suma twierdzeń filozoficznych, ich treść logiczna, to wszystko jest coś co z doświadczeniem nic zgoła nie ma do czynienia.

Zastanówmy się tylko choćby nad najprostszymi twierdzeniami z logiki lub matematyki. Są one tak dalece niezależne od doświadczenia, że nigdy nam nawet przez myśl nie przechodzi, by te prawdy poprawić naszym doświadczeniem. Odwrotnie prostujemy wciąż nasze doświadczenie za pomocą tych prawd. Leverrier nie byłby nigdy odkrył Neptuna, gdyby był chciał zasady i prawa logiczno-matematyczne poprawiać doświadczeniem. Teorie fizyki lub chemii, hipotezy ewolucji organicznej jeden jedyny fakt pewny obalić może. Bo te hipotezy i teorie są tylko przypuszczalną, często nawet tylko symboliczną rekonstrukcją danej rzeczywistości w myśli badacza. Im genialniejsza taka konstrukcja pomocnicza, tym dłuższy szereg faktów potrafi w przybliżeniu wyjaśnić. Lecz jak długo nie jest zupełnie dokładnym obrazem przedmiotowego, rzeczywistego przebiegu rzeczy, tak długo nie tylko możliwą, ale konieczną jest rzeczą, że pewnego dnia staniemy oko w oko z faktem, nie wchodzącym żadną miarą w ramy dotychczas przyjętej teorii. Wobec prawd logicznych i metafizycznych jednak umysł ludzki zajmuje wręcz odmienne stanowisko. Tutaj indukcja, eksperyment, doświadczenie nie mają żadnego znaczenia. Prawda stoi tak samo niezbicie wobec jednego tylko jak wobec tysiąca faktów.

Zatem jeszcze raz podkreślić należy, że poznanie nasze przekracza granice doświadczenia, że rozum jest naprawdę zdolny do ujęcia bytu przestępnego, czy go nazwiemy z Kantem "bytem w sobie" czy z Jamesem "absolutem". Zatem podstawy tak krytycznego na pozór systemu agnostycznego i pozytywistycznego są zbyt kruche, ażeby na nich rzeczywistość i prawda opierać się mogły.



Mimo to modernizm przyznaje się otwarcie do agnostycyzmu. *Programma dei modernisti* powiada wprost: "Przyjmujemy krytykę czystego rozumu dokonaną przez Kanta i Spencera" i wyraźnie odróżnia poznanie religijne tak od fenomenalnego jak od naukowego. Le Roy, Tyrrell, Alfred Loisy opierają się w teorii poznania na tych samych zasadach.

A jednak modernizm twierdzi jednogłośnie, że może dojść i dochodzi rzeczywiście do poznania Boga. Jaką więc drogą, jeżeli droga rozumu jest raz na zawsze zamknięta? Zostaje droga rzekomo o wiele pewniejsza, żywotniejsza, prowadząca nas do bezpośredniej łączności z Bogiem, tj. droga uczucia religijnego, potrzeby, bezpośredniego doznania, czynu moralnego.

Należałoby na tym miejscu przeprowadzić krytykę biologizmu, pragmatyzmu, fideizmu i aktywizmu teoriopoznawczego. Kwestia to dzisiaj niesłychanie ważna, gdyż pojęcia podobne szerzą się dzisiaj wszędzie, nie tylko w literaturze pięknej, ale i w pracach naukowych i filozoficznych. Dla lepszego poznania stanu rzeczy odsyłamy łaskawego czytelnika do innych prac (8).

Pytajmy się tylko: czy ten nowy środek poznania jest zdolnością zmysłową? W jaki sposób mógłby w takim razie poznać byt niedostępny dla zmysłów? Jeżeli jest uczuciem, dążnością, popędem, potrzebą, jakże może poznawać? Czy nie domaga się już poprzedniego poznania? Jeżeli jest zdolnością intelektualną, czym się różni od rozumu?

Bierzmy pod uwagę uczucie religijne. Uczucie nigdy nie jest poznaniem, choć zawsze łączy się z jakimś poznaniem, a odwrotnie każde poznanie ma pewne zabarwienie uczuciowe. Uczucie słabości ludzkiej, uczucie zależności, pewnej pustki i próżności serca, tęsknota za czymś wielkim, napełniającym życie, samo przez się nie ma jeszcze nic wspólnego z religią. W przeciwnym razie byłby każdy na dobrej drodze do Boga, kto wychyliwszy puchar rozkoszy aż do dna, czuje przesyt i jałowość życia, każdy, kto przeszedłszy wszystkie stopnie ludzkiej chwały, odwraca się z oburzeniem od tych prostych poklasków. *Extrema se tangunt*; skrajności leżą blisko obok siebie, lecz nie są jedno i to samo. Albo czy doznanie uczuciowe może dać przekonanie, przewyższające wszelką pewność naukową? Niewątpliwie chwilowe wrażenie, przełom jakiś wewnętrzny może naszą istotę w zupełności opanować, może przybrać wszelkie pozory oczywistości przedmiotowej. Lecz nigdy nie da nam gwarancji, że tak jest w rzeczy samej, nigdy nie dostarczy podkładu pewnego i stałego dla naszego życia etycznego i religijnego.

Co się tyczy bezpośredniego doznania Boga w duszy i sercu (*das Erlebnis Jokes*), niewątpliwie takowe istnieje, jak o tym świadczą pisma Świętych i wielkich mistyków. Może myśmy sami już w pewnych szczególnie uprzywilejowanych chwilach doznali tej bezpośredniej obecności Boga w duszy naszej, tego wewnętrznego dotyku Boga. Ksiądz A. Poulain T. J. daje w swoim klasycznym dziele *Les grâces d'oraison* bardzo dokładny, ściśle naukowy opis takich objawów wewnętrznych na podstawie wzorowo zebranego i opracowanego materiału. I pod tym dwojakim względem, tj. co się tyczy zebranych dokumentów, a przede wszystkim co się tyczy filozoficznego i teologicznego opracowania danego materiału, dzieło Poulaina przewyższa o całe niebo tak głośną i sławną książkę amerykańskiego psychologa i filozofa Williama Jamesa *Varieties of religious experience*. Takie stany mistyczne są szczególną i rzadką łaską Bożą, którą poprzedzić musi długa praca nad oczyszczeniem własnego serca. Zresztą mistyka nie ruguje filozofii i rozumowego panowania rzeczy, chociaż w danych wypadkach stany mistyczne czynność rozumu zawieszają, lecz opiera się na niej jako na swojej niezbędnej podstawie. Kto samopas nie drogą rozumu i gotowej służby Bożej, ale drogą wzruszeń mistycznych chce dojść do ujęcia istoty Bożej, ten prędzej czy później stanie się ofiarą przykrych iluzyj. Zresztą na takie uczucie i doznawanie bezpośrednie Boga powołują się zwolennicy najróżniejszych poglądów; a więc tutaj nie posiadamy kryterium prawdy.

Niewątpliwie także potrzeby serca ludzkiego wielką odgrywają rolę w praktycznym życiu religijnym. Niejeden przez dziesiątki lat nie troszczy się ani o Boga, ani o Kościół lub religię; lecz gdy ciężkie ciosy i klęski na niego spadają, gdy choroba go przykuwa do łoża boleści, wtedy czuje, że potrzebuje naprawdę Boga serca swego. Najwznioślejszy wyraz dał tej potrzebie serca wielki biskup z Hippony tymi klasycznymi słowy: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Deus*. Ale sama potrzeba serca jest czymś nieokreślonym, mglistym, jest ślepym parciem wewnętrznym, jest pędem niewyraźnym całej istoty naszej do usunięcia jakiej przykrości lub do osiągnięcia szczęścia. Ta potrzeba może mieć najrozmaitsze przyczyny, podkładem jej mogą być zarówno chorobliwe ustroje nerwowe jak najwznioślejsze przeznaczenia duszy ludzkiej. I dlatego to uczucie potrzeby krążyć i nurtować będzie w jednym i tym samym kółku, dopóki rozum nie weźmie go za rękę i nie wyprowadzi z ciemnego więzienia duszy na jasno oświetlone wzgórza dróg Bożych. Cóż dopiero, gdyby serce ludzkie zepsute nie chciało mieć Boga żywego, sprawiedliwego Sędziego?

Wtedy serce utworzy sobie Boga natury, Boga zmysłów, Boga panteistycznego lub monistycznego, któremu człowiek jakie bądź prawa i przepisy narzucić może.

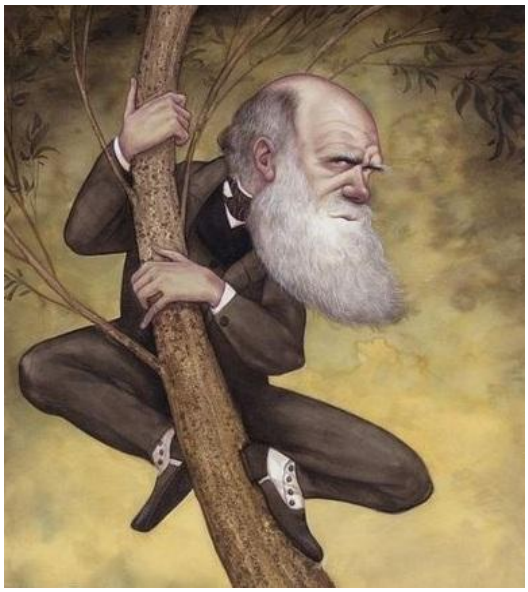
Wreszcie nie może być także dwu zdań, że czyn moralny i religijny, l'action, niezawodnie do Boga prowadzi. Lecz pytajmy się: kiedy dany czyn, czy to będzie myśl, pragnienie, postanowienie czy też wielki czyn zewnętrzny, społeczny, narodowy, kiedy będzie moralny lub religijny? Czy nie potrzeba tutaj znowu poprzedniego aktu poznawczego, któryby między możliwymi czynami wybierał, któryby danym czynem kierował do osiągnięcia wytkniętego celu? Każdy czyn jest moralnie dobry o tyle, o ile wypływa ze zdrowej i szlachetnej, moralnej pobudki. Moralnie dobry owoc może róść tylko na drzewie dobrej intencji. Intencja jako dążność do celu jest ściśle zespolona z poznaniem celu. Czyn moralny i religijny można by nazwać ciałem religii; jej duszą jest i musi być jasno określony stosunek człowieka do Boga. Niewątpliwie i tutaj można stosować rzymskie przysłowie: *mens sana in corpore sano*; tylko w zdrowym ciele zdrowy duch. Lecz również prawdą jest, że ciało choćby najharmonijniej ukształtowane w proch się rozsypie, gdy dusza z niego uleci.

Wszystkie te nowożytne hasła współczesnej filozofii religii, jak wypływają z agnostycyzmu, tak solidaryzują się z immanentyzmem i biologizmem.

Przejście z agnostycyzmu do immanentyzmu odbywa się po bardzo prostej i krótkiej drodze. Według agnostycyzmu prawda nie jest czymś przestępnym, lecz aktem psychicznym, nie jest treścią, lecz funkcją. Zaś akt funkcją psychiczną jest, jak zresztą całe życie psychiczne, czymś wolnym, jest wytworem duszy, objawem jej życia. Więc i prawda jest w zupełności wytworem duszy. Nie umysł stosuje się w swej czynności poznawczej do prawdy, lecz odwrotnie prawda stosuje się do umysłu. Zatem źródło wszelkiej prawdy, moralności, religii jest zupełnie immanentne. Prawda i religia także jest autochtoniczną i autonomiczną córą podmiotu. Jest ona niczym innym jak aktem życiowym. Lecz każdy akt życiowy wyrasta wskutek pewnej podniety, pewnego bodźca; jest nim potrzeba walki o byt, dążność samozachowawcza. Tak więc i religia staje się li tylko objawem potrzeby życiowej.

Lecz tego rodzaju teoria poznania zwraca się przeciwko samej sobie, pozbawia siebie wszelkich warunków bytu. W niejasnych zwrotach półświadomego immanentyzmu mają wszelkiego rodzaju zachcianki zupełnie

równe prawo obywatelstwa. Jeżeli można w tej mgławicy spostrzec zarysujące się uchwytniej postacie, będą to nie poglądy chrześcijańskie, teistyczne, lecz panteistyczne i monistyczne. I tak pisze np. Loisy zupełnie wyraźnie w *Quelques lettres*: "Czy wszechświat jest ożywiony, czy posiada duszę? Nie mamy rozstrzygającego dowodu ani *pro* ani też *contra*". A nieco niżej czytamy w tej samej książce te ważne słowa, które jakby jaskrawa błyskawica rozdzierają ciemną noc niewiary i odsłaniają choć na chwilę głęboką przepaść naturalizmu: "Czy dojdę do monizmu, panteizmu? Nie wiem. To są czcze słowa. Co do mnie, staram się mówić o rzeczach. Wiara chce teizm, rozum dąży do panteizmu". Tak, dodajmy tylko dla większej ścisłości: rozum, który się zabłąkał na bezdrożach agnostycyzmu i immanentyzmu.



A kto raz stanął na gruncie immanentyzmu, musi, czy chce czy nie chce, przysiąc na trzeci dogmat nowoczesnej teorii poznania, tj. na ewolucjonizm. Nazwa ta ma od czasów Darwina w świecie uczonym bardzo dobrą markę. Ewolucja uchodzi dzisiaj za uniwersalny środek do rozwiązania wszelkich, choćby najzawilszych zagadnień. Więc można mieć nadzieję, że zasada ewolucji rozwiąże i zagadnienia religijne w sposób odpowiedni dzisiejszej umysłowości, tj. za pomocą czynników czysto naturalnych, bez potrzeby uciekania się do czynników nadprzyrodzonych, do jakiegoś historycznego wkroczenia Boga w dzieje świata.

I w rzeczy samej zasada ewolucjonizmu tłumaczy rozwój historycznych form religii w sposób, mogący się niejednemu wydawać bardzo naukowy. Już immanentyzm zwrócił uwagę na to, że poznanie, to akt życiowy. Otóż ewolucjonizm bierze to zjawisko życiowe, wciąga je w powszechne prawa życia. Życie to ruch, to ciągła przemiana nie tylko zewnętrzna, ale i wewnętrzna.

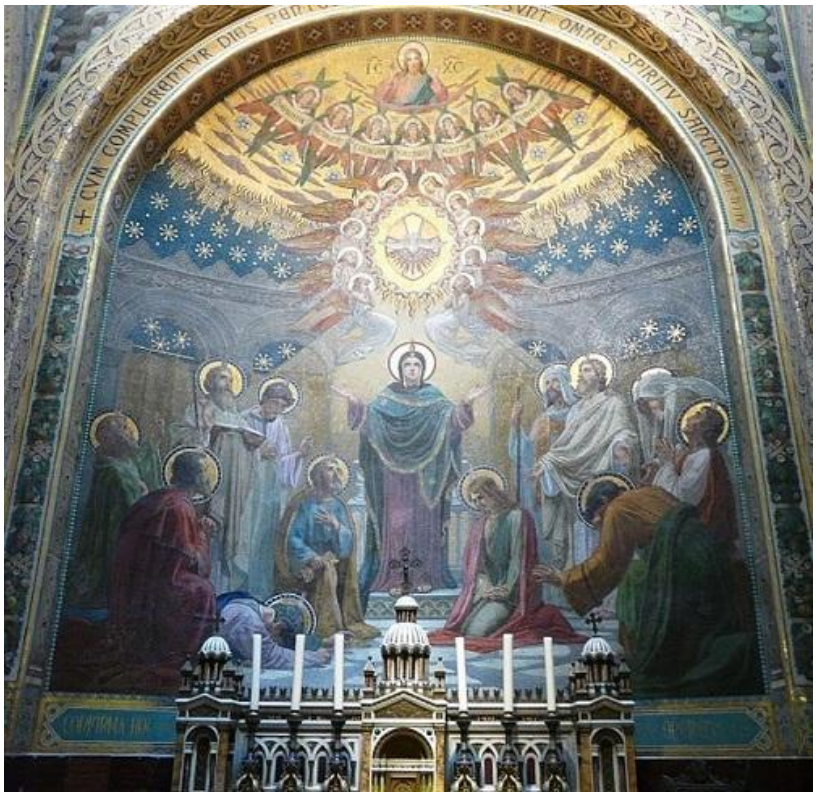
Więc i pojęcia religijne, życie religijne podlegają ustawicznej zmianie wewnętrznej, rozwijając się, postępują. Dogmaty i systemy religijne to tylko skamieniałe pozostałości, którymi żywy rozwój ducha kreśli drogę w dziejach ludzkości przebytą. One były w swoim czasie dość wygodną szatą dla religii, lecz wkrótce stały się zbyt ciasne, niewygodne, wyszły z mody. Dlatego religia pozbyła się staroświeckiego, ciężkiego rynsztunku i przywdziała nowoczesne, lekkie, poddające się wszystkim jej ruchom szaty. Niechaj archeolog zbiera skamieliny, z których życie już dawno się ulotniło; niechaj etnograf rozkoszuje się opisem starych zbroi i rynsztunków, w które przywdziewa swe woskowe figury po muzeach. To wszystko nie należy do żywej istoty religii.

Tak głosi nieznający się na drogach Bożych naturalistyczny ewolucjonizm. Modernizm powtarza słowo w słowo za nim credo ewolucjonistyczne.

I niewątpliwie na próżno szukać będziemy życia w kamieniach, leżących wzdłuż kurzawego gościńca. Lecz dogmaty katolickie nie są bynajmniej takimi skamieniałościami, za jakie je przeciwnicy uważają. Życie, to ruch, to rozwój wewnętrzny, to wzrost, to czyn. By się spotkać z życiem, trzeba zboczyć z gościńca w przesiąknięty śpiewem ptasząt las zielony. Lecz życie jest z istoty swojej ciągłością tego samego bytu wśród różnorodności każdorazowych objawów. Ziarno żywe nie zmienia się w inną istotę, lecz rozrasta się w bujne drzewo. Dopiero gdy umarło, gdy utraciło życie, rozpada się w atomy materii i zostaje wciągnięte w bezlitosną maszynerię świata anorganicznego. Tak i ziarno ewangelii, rzucone przez Bożego Siewcę w glebę dziejów ludzkich, rozrosło się w ciągu wieków we wspaniałe, potężne drzewo. Przechodziło wprawdzie różne niby pory roku: po gorącym lecie i bogatej w owoce jesieni nastała nieraz martwa zima. Lecz drzewo nie obumarło, skupiało tylko soki żywotne w głębszych tkankach swoich, by z powrotem wiosennego słońca na nowo się okryć bujną zielenią i wonnym kwieciem. To jest jedynie prawdziwy obraz żywotności religii. Jej Boża treść zostaje zawsze ta sama, niezmienna, we wspaniale rozwiniętym drzewie nie mniej jak w niepokaźnym nasieniu. Czy się przedstawi w lapidarnych a tak dziwnie prostych słowach Pisma świętego, czy przybierze kształt potężnej wymowy Ojców Kościoła, czy zostaje ujętą w subtelny system spekulacji średniowiecznej, czy wreszcie okaże się za naszych czasów jako jedyne rozwiązanie głębokich zagadnień ogólno-ludzkich i zawikłań kulturalnych; wszędzie jest ona ta sama, młoda, żywa i Boża. Jak potężny strumień płynie

ta prawda Boża poprzez serca i dusze ludzkie, użyźnia kraje i narody. Tylko od czasu do czasu wyrzuca na brzeg obumarłe szczątki różnorodnych herezji.

Gdy więc na koniec rzucimy okiem na przebytą drogę, przekonamy się przede wszystkim, jak ważną, istotną odgrywa rolę poznanie w kwestii religii, ważną tym bardziej, jeżeli chodzi o praktyczne życie religijne. Głęboka analiza psychologiczna wykazuje niezbicie, jak poznanie tym potężniej wpływa na wolę, na odmiany nerwowe, na całe życie praktyczne im jest dokładniejsze, wyrazistsze, bardziej konkretne. Jak z dwóch kupców lub urzędników o równych zresztą przymiotach ten niewątpliwie więcej dokona, który lepiej swój fach zna, tak i z dwóch ludzi o równych przymiotach woli, serca, uczucia i charakteru bezwątpienia ten bardziej rozwinie i pogłębi swoje życie religijne, któremu przyświeca jasne, zdrowe pojęcie o naukach swojej religii. Niewątpliwie życie religijne byłoby w naszych czasach inne aniżeli jest, byłoby pełniejsze, świeższe, obfitsze w owoce, gdyby nasze poznanie religijne było głębsze i dokładniejsze. Właśnie wskutek braku dokładnej znajomości religii pojęcia nasze religijne są często zupełnie fałszywe, a nawet sprzeczne lub śmieszne. Nic więc dziwnego, że takie pojęcia dodatniego wpływu na życie nasze wywierać nie zdołają. Lecz na próżno wmawiamy w siebie, że nasze życie religijne na nowo rozkwitnie, skoro tylko od niepotrzebnych a przestarzałych pojęć zwrócimy się do woli, uczucia lub czynu. Zamęt będzie tylko większy jeszcze. We wszystkich naukach posuwamy się naprzód potężnymi krokami; zadaniem naszym jest, by i nasze wykształcenie religijne stało na wysokości czasu i dzisiejszych wymagań.



Czy więc uczucie, wola, czyn nic nie znaczy w religii? Owszem, dobra wola i czyn praktyczny znaczą tyle, że samo poznanie choćby najgłębsze do zbawienia naszego się nie przyczyni. Chrystus Pan jest najdoskonalszym ideałem religii, ponieważ "jest prawdą i żywotem", ponieważ istotna prawda drugiej osoby Bożej przeniknęła w inne zupełnie życie natury ludzkiej. Tylko w Chrystusie Bóstwo było w zupełności doznaniem, immanencją. Lecz od czasów Boskiego Mistrza jest zgodność poznania i uczucia, ducha i serca, mądrości i mistyki znamieniem prawdziwych uczniów Chrystusowych. Przy świetle prawdy rozpala się pochodnia woli, uczucia, zapału religijnego. Uczeń miłości jest zarazem głębokim ewangelistą Logosu. Apostoł narodów doznaje tajemniczych uniesień religijnych, lecz na silnym fundamencie wzniosłej spekulacji. Święty Augustyn umiał naprzód zwalić mur przesądów i dojść do jasnego poznania prawdy; potem dopiero był zdolny głęboką naukę łączyć z mistycznymi zachwytami i wielkimi czynami. Zawsze i wszędzie, w dziedzinie natury tak samo jak w świecie nadprzyrodzonym, rozum postępuje naprzód z zapaloną pochodnią. Za nim idzie wola; następnie łaska otwiera świątynię; a gdy zabłąkany człowiek wstęp do niej znajdzie, wtedy dopiero rozlegają się w pełnych, dźwięcznych akordach uczucia, szczęścia, zachwytu i zapału. Tylko gdy poznanie przoduje, religia stoi na silnych podstawach i zatrzyma swój od Boga nadany kierunek nawet wśród największych burz i przewrotów uczuciowych (9).

Tak więc filozofia katolicka ze swoją teorią poznania stoi w obronie godności ludzkiego umysłu, w obronie wszelkiej nauki, w obronie prawdziwej religii. Religia bez podkładu poznawczego jest czczym uczuciem bez treści, jakby pustą łupiną, jest lśniącym może gmachem lecz stojącym na lotnym piasku. Toteż nic dziwnego, że w niejednej duszy wcześniej czy później rozpada się w gruzy.

Centrum religii jest pojęcie Boga. Zdrowe pojęcie Boga rodzi zdrowe pojęcie religii.

X. Fryderyk Klimke

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok trzydziesty pierwszy. – Tom CXXI. Styczeń, luty marzec. 1914. Kraków. DRUK EUGENIUSZA I DR. KAZIMIERZA KOZIAŃSKICH. 1914, ss. 78-93; 244-253. (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono; ilustracje od red. ***Ultra montes***).

Przypisy:

(1) *Religionsphilosophie*, str. 110.

(2) *Erfahrung und Denken*, 519.

(3) *Die Urteilsfunktion*, 261.

(4) *Fundamente der Philosophie*, II, 40, 51.

(5) Porównaj naszą pracę: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*. Freiburg im Breisgau 1911; zwłaszcza całą księgę czwartą.

(6) William James, *Filozofia wszechświata*. (*A pluralistic Universe*). Wykłady w Kolegium w Manchester o filozofii współczesnej. Przetłumaczył Dr. Władysław Witwicki, str. 81 i następne.

(7) Dzieło wyżej przytoczone, str. 83, 87.

(8) *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*. Freiburg, Herder 1911, str. 410 i nast.; *Agnostycyzm*, "Przegląd Powszechny", t. XCVIII, str. 94; *Nowa filozofia*, "Przegląd Powszechny", t. C, str. 1; *Pragmatyzm a modernizm*, "Przegląd Powszechny", t. C, str. 173, także w osobnym dziele: *Szkice o modernizmie*; J. Mausbach, G. Esser, *Religion, Christentum, Kirche*, 1911. I, 26-132.

(9) Por. Mausbach-Esser, *Religion, Christentum, Kirche*, 1911. I, 78.

(a) Por. 1) Ks. Dr Fryderyk Klimke SI, *Hasła etyczno-religijne monizmu.*

2) Ks. Marian Morawski SI, a) *Filozofia i jej zadanie.* b) *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.*

3) Ks. Antoni Langer SI, a) *Rozwój wiary.* b) *Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.* c) *Człowiek w stosunku do religii i wiary.* d) *Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.* e) *Kardynał Jan Chrzciciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.*

4) Bp Michał Nowodworski, a) *Wiara i rozum.* b) *Liberalizm.* c) *Chrystianizm i materializm.* d) *Monogenizm.* e) *Rekomendacja książki pt. "Homo versus Darwin, czyli sprawa o pochodzenie człowieka".*

5) Ks. René-Marie de la Broise SI, *Religia i religie.*

6) Ks. J. V. Bainvel SI, *Dogmat i myśl katolicka.*

7) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, *Filozofia wieczysta w zarysie.*

8) Ks. Tilmann Pesch SI, *Chrześcijańska filozofia życia.*

9) Św. Tomasz z Akwinu OP, Doktor Anielski, a) *Summa filozoficzna (Contra Gentiles). – Summa przeciw poganom czyli o prawdziwości Wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych.* b) *O społeczeństwie i władzy. De regimine principum I, 1-3.* c) *Modlitwy. Orationes.*

10) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) *Albert Stöckl (historyk filozofii i apologeta)*. b) *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym*. c) *Wariacko-zbójecka filozofia (Fr. Nietzsche)*. d) *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu.* e) *Anioł upadły. Lamennais w oświetleniu najnowszym.*

11) Ks. Andrzej Dobroniewski, *Modernizm i moderniści.*

12) Por. 1) Ks. Jules Didiot, a) *Filozofia*. b) *Kościół*. c) *Herezja*. d) *Dusza kobiety*.

13) Ks. Dr Maciej Sieniatycki, a) *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna*. b) *Zarys dogmatyki katolickiej*. c) *Modernizm w książce polskiej*. d) *Modernistyczny Neokościół*. e) *Problem istnienia Boga*. f) *Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny*. g) *Etyka katolicka. Podręcznik szkolny*. h) *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska*. i) *System modernistów*.

(Przyp. red. ***Ultra montes***).

(HTM)

© ***Ultra montes*** (www.ultramontes.pl)
Cracovia MMXX, Kraków 2020