

KS. FRYDERYK KLIMKE SI

DOKTOR TEOLOGII I PROFESOR FILOZOFII NA PAPIESKIM UNIWERSYTECIE
GREGORIAŃSKIM W RZYMIE

AGNOSTYCYZM



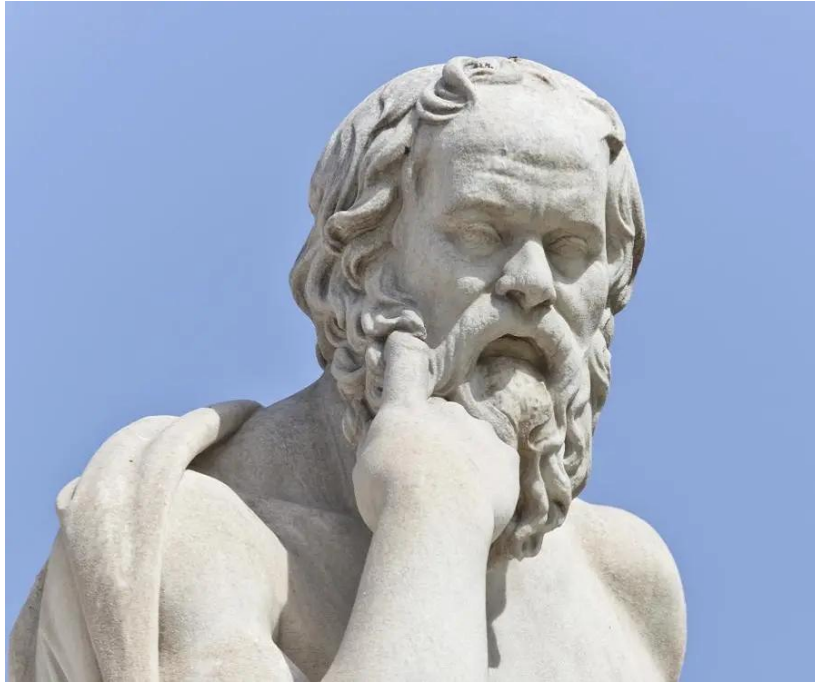
KRAKÓW 2020

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
I. Pius X o agnostycyzmie	3
II. Główne kierunki współczesnego agnostycyzmu	8
1. Agnostycyzm (teoretyczny) okolicznościowy	9
2. Agnostycyzm właściwy czyli systematyczny	13
a) Agnostycyzm umiarkowany (metafizyczny)	14
b) Agnostycyzm empiryczny (ametafizyczny)	18
α) Sceptycyzm	19
β) Relatywizm	20
γ) Pozytywizm	22
δ) Agnostycyzm empiryczny, a istnienie Boga	24
c) Agnostycyzm skrajny czyli bezwzględny (antymetafizyczny)	26
α) Filozofia immanentna	26
β) Monizm czuciowy E. Macha	29
γ) Empiriokrytycyzm Avenariususa	33
δ) Metafizyka wobec agnostycyzmu skrajnego	37
III. Podstawy współczesnego agnostycyzmu	39
1) Uzasadnienie historyczne	39
2) Uzasadnienie filozoficzne	42
a) Trudności ze strony podmiotu poznania	43
b) Trudności ze strony środków poznania	50
c) Trudności ze strony przedmiotu poznania	59
IV. Prawda i fałsz w agnostycyzmie	72





Agnostycyzm

Ks. FRYDERYK KLIMKE SI

DOKTOR TEOLOGII I PROFESOR FILOZOFII NA PAPIESKIM UNIWERSYTECIE GREGORIAŃSKIM W RZYMIE

I. Pius X o agnostycyzmie

Na czele wszystkich badań filozoficznych zawsze stała i stoi kwestia, po co człowiek żyje na ziemi, skąd jest świat cały i jaki cel jego. I w rzeczy samej, problem ten zawiera w sobie całą filozofię. "Nie ma żadnego problemu większego znaczenia", powiada Hume, "którego rozwiązanie nie byłoby zawarte w nauce o człowieku" (1). Podobnie wyraża się Fr. Paulsen: "Dla człowieka człowiek pozostanie na zawsze częścią rzeczywistości najważniejszą" (2). "Człowiecze! kim jesteś?", pyta Cathrein. "Skąd pochodzisz? Dokąd podążasz? Jaki jest cel i sens twego żywota?".

"Chętnie unosi się człowiek w dalekie krainy. Zwraca on pytający, badawczy wzrok ku niezmiernym światom gwiazd, odwiedza najdalsze kraje i strefy, przewraca skorupę ziemi i spuszcza się do głębin morskich, by zaspokoić swą żądzę wiedzy. Lecz słusznie można mu powiedzieć: patrz, w sercu twoim tkwią największe zagadnienia; ty sam jesteś treścią i osią wszelkich zagadnień świata!".

"Zajmującą i ważną może być rzeczą, zbadać przyrodę i ruchy ciał niebieskich, poznać ilość, rozwój i rodzaje chrząszczów, owadów i innych zwierząt uwijających się po ziemi, przeniknąć na wskroś prawa światła i elektryczności i odkrywać nowe środki komunikacji i oświetlenia: lecz nieskończenie ważniejszym dla nas jest pytanie, czym jest człowiek? jaki jest cel jego życia? jaki cel i koniec wszystkich jego walk i dążeń? Oto problem ze wszystkich problemów największy. Rozwiązanie wszelkich innych zagadnień, jakkolwiek ważnymi wydawać się mogą, ma przecież dla nas ludzi wartość tylko o tyle, o ile służy nam do stawania się mędrszymi, lepszymi, szlachetniejszymi i szczęśliwymi".

"Poznawaj siebie samego! γνωθι σαυτόν! To polecenie delfijskiego Apolina uważano u starych Greków słusznie za pierwszy warunek wszelkiej prawdziwej mądrości" (3).

Jaką więc na to pytanie znajdziemy odpowiedź? Wielka część filozofów, nawet pogańskich, była przekonana, że tylko istnienie Boga osobistego, nieskończenie potężnego, mądrego i dobrego może dać zadawalającą odpowiedź na powyższe pytania. A wiara katolicka mówi nam to samo. Człowiek – tak nauczyliśmy się już jako małe dzieci z katechizmu – człowiek stworzony jest w tym celu, aby poznać Boga, kochał Go, Jemu służył i przez to dostąpił wiecznej szczęśliwości.

Prawdziwe poznanie człowieka i życia ludzkiego zależy więc w zupełności od poznania Boga.

Lecz czy Boga można poznać? Czy możemy się z całą pewnością przekonać o tym, że Bóg istnieje i że jest Stwórcą oraz ostatecznym celem człowieka? Wszystko co poznajemy, jest przecież tylko to, co podpada pod nasze zmysły. Boga nie widzimy, nie słyszymy, nie smakujemy, nie dotykamy się. A rozum? Rozum nasz zdoła tylko pojąć i odkryć niektóre prawa rządzące zjawiskami przyrody, lecz jaką drogą mógłby się wznieść do poznania Boga istniejącego poza światem i ponad nim?

Oto trudność, jaką podnosili raz po raz filozofowie rozmaitych kierunków i w rozmaitych czasach. Już u starożytnych Greków i Rzymian, owszem już przy samym zmierzchu myśli ludzkiej na dalekim wschodzie odzywali się myśliciele twierdząc, że umysł ludzki żadną miarą poza świat widzialny dostać się, żadną miarą Boga poznać nie może. Różne były założenia, z których

wychodzili, różne też sposoby uzasadnienia swego twierdzenia; ale wspólna wszystkim była ta myśl, że dla umysłu ludzkiego problem, czy Bóg istnieje, pozostaje na zawsze nierozwiązalny.

Znalazła się i techniczna nazwa dla tego kierunku. Th. H. Huxley doszedł na podstawie swoich studiów filozoficznych do przekonania, że są zagadnienia dla umysłu ludzkiego nierozwiązalne, że np. spór między teizmem i ateizmem nie da się dowodami załagodzić, że kwestia nieśmiertelności duszy ludzkiej na zawsze pozostanie nierozstrzygniętą. Takiemu usposobieniu filozoficznemu nadał więc nazwę agnostycyzmu (od *a privativum* i *γνωσις* wiedza, wiadomość) (4). Założone przez Huxleya w r. 1883 czasopismo "The agnostic annual" pracowało w celu rozpowszechnienia i dalszego uzasadnienia tego kierunku.

Zauważyć jednak należy, że Huxley nie kierował swego agnostycyzmu wprost przeciw teizmowi. Według niego agnostycyzm jest tylko metodą. *Agnosticism, in fact is not a creed but a method.* Metoda ta zaś polega z jednej strony na tym, byśmy się nie oglądali na zdanie innych, lecz własnym rozumem usiłowali dojść do poznania rzeczy, z drugiej strony na tym, byśmy uznali za niezbitą prawdę tylko to, co się opiera na ścisłych, niezachwianych dowodach. Dopiero później wyraz agnostycyzm otrzymał inne, dziś powszechne znaczenie.

Zasady agnostycyzmu współczesnego tkwią już w początkach nowożytnego idealizmu, odkąd Kartezjusz wypowiedział hasło idealistyczne (5), a odkąd Locke, Berkeley, Hume i Kant teorię idealistyczną obszernie rozwinęli. Teoriopoznawczy idealizm doszedł bowiem do przekonania, że umysł ludzki poznaje tylko zewnętrzną, fenomenalną stronę świata, że do istoty rzeczy, do poznania "bytu w sobie" dotrzeć żadną miarą nie zdoła, i że wszelkie poznanie jest tylko kombinacją i ewolucją prostych czuć i wrażeń, jakie odbieramy od świata zewnętrznego.

Konieczną konsekwencją teoriopoznawczego idealizmu, który się w ten sposób ściśle połączył z pozytywizmem, było twierdzenie, że rozum ludzki do poznania Boga dojść nie może. Descartes, Locke, Berkeley byli wprawdzie jeszcze mocno przekonani o istnieniu Boga, lecz przekonanie to było raczej owocem wiary i odziedziczonych poglądów, aniżeli logicznym wnioskiem z ich teoriopoznawczych założeń. Hume już otwarcie wyraża swe wątpliwości o istnieniu Boga, a Kant wyraźnie twierdzi, że wszelkie tak zwane dowody na istnienie Boga są czystymi sofizmatami.

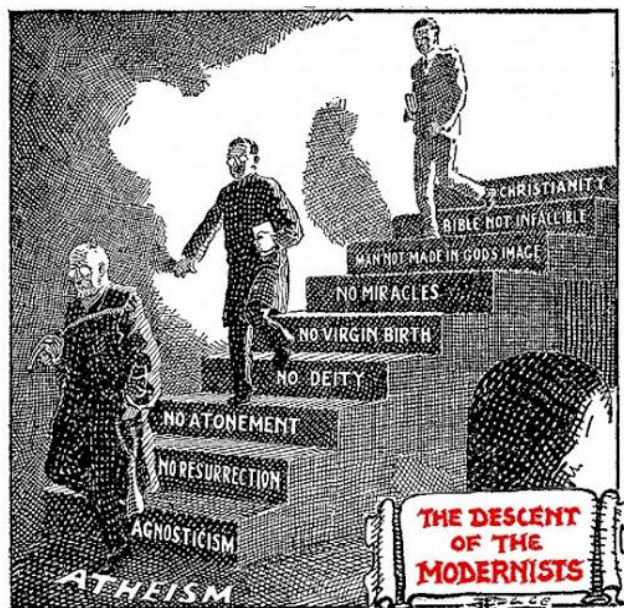
W miarę jak się między uczonymi rozszerzył idealizm, fenomenalizm i pozytywizm wszelkich odcieni, rozszerzył się także agnostycyzm. Dziś olbrzymia większość uczonych niekatolickich zalicza się, jeżeli nie są otwartymi ateistami, do obozu agnostyków; a zdarzają się nawet wykształceni katolicy, którzy twierdzą, że drogą rozumowania do poznania Boga dojść nie możemy, że Bóg może być jedynie przedmiotem wiary i uczucia, ale nie wiedzy i logicznego rozumowania. Według ich przekonania źródłem poznania Boga jest więc uczucie, pewna potrzeba religijna prowadząca do utworzenia sobie pojęcia Boga, które atoli jest czysto subiektywnym.



Wobec tego dziwić się nie można, że i wiara gorąca i głęboka, wiara pełna czynów prawdziwie katolickich w świecie dzisiejszych uczonych i w ogóle sfer wykształconych coraz bardziej zanika. Jasne, rozumowe poznanie istnienia Boga jest niezbędną podwaliną wiary i religii; bez tego fundamentu religia i wiara będzie chwiejna, niejasna, mglista, narażona na obojętność, lekceważenie lub nawet na wzgardę. I dlatego niezmiernie trafną jest uwaga Ojca św. Piusa X w encyklice o naukach modernizmu, kiedy na samym początku zwraca uwagę na agnostycyzm dzisiejszej filozofii i teologii, jako na korzeń filozoficzny, z którego, niby bujne latorośle, wyrastają najrozmaitsze błędne nauki w samym zakresie teologii.

Ojciec św. powiada tu:

"Ażeby więc zacząć od filozofa, moderniści głoszą jako fundament swej filozofii religii naukę, która się powszechnie agnostycyzmem zowie. Rozum ludzki jest szczelnie zamknięty w kole zjawisk, to jest rzeczy widzialnych, i nie ma ani możliwości ani prawa przekroczenia swych granic; zatem nie jest także w stanie wznieść się aż do Boga, i nawet za pośrednictwem stworzeń nie zdoła poznać Jego istnienia. Oto ich nauka; z niej wypływa podwójny wniosek: że Bóg bynajmniej nie jest właściwym przedmiotem filozofii, i że Bóg nie jest osobistością historyczną".



Jeżeli zatem w niniejszej pracy zamierzamy podać analizę i krytykę współczesnego agnostycyzmu, to chcielibyśmy zarazem do owych krótkich, a tak pełnych w treść i znaczenie słów Ojca św. dać komentarz historyczno-filozoficzny. Analiza agnostycyzmu jest tym aktualniejszą i potrzebniejszą dlatego, że choć podobne przekonania niezmiernie się szerzą, jednak rzadko kiedy spotkać można gruntowny i prawdziwie naukowy rozbiór podobnych kwestii. Jedni – jak popularni apologetycy – pozbywają się zarzutów agnostycyzmu w sposób zbyt powierzchowny i dorywczy; inni zaś – jak podręczniki filozoficzne – zadowolają się kreśleniem zasadniczych kwestii z teorii poznania i metafizyki, zostawiając samodzielności czytelnika rozwiązanie nadarzających się raz po raz trudności. Atoli, jak pierwsi za niskie mają wyobrażenie o zdolności krytycznej i wykształceniu czytającej publiczności, tak drudzy stawiają zbyt wygórowane żądania. Nie każdy posiada taką dokładną znajomość filozofii lub ma tyle czasu i ochoty, by ze słabo nieraz zarysowanych podstaw filozoficznych sam mógł wyciągnąć wszystkie wnioski wypływające z nich w logicznym porządku, i w sposób zadowolający odpowiedzieć sobie na napotymane zarzuty. Dlatego obszerniejsze omówienie fałszywych prądów, z którymi się dziś zresztą niemal każdy chcąc nie chcąc styka, uważamy za nagłą potrzebę, za jedno z pierwszorzędných zadań naszych uczonych katolickich. A ponieważ rozwiązanie problemu, czy istnieje Bóg, łączy się ściśle z każdorazową teorią poznania, więc nie wystarczy w ogóle wykazać nedorzeczności przeciwnych twierdzeń, nie wystarczy nawet dać pozytywne dowody na własne twierdzenie, lecz należy zejść na pole teorii poznania i tu na podstawie gruntownych studiów wykazać prawdziwe i jedynie możliwe

podwaliny naszego poznania, oraz błędy różnych innych teorii. Tak jedynie możemy się spodziewać, że – o ile to na polu naukowym jest możliwe – przyczynimy się do wykorzenia różnych fałszywych przekonań.

W ogóle wydaje się nam, jakoby filozofowie i uczeni katoliccy za mało się zajmowali naukowym rozbiorem i gruntowną oceną współczesnych prądów. Jeżeli bowiem rozumowe poznanie Boga jest niezbędne *praeambulum fidei*, a jeżeli do tego naukowego poznania Boga może nas doprowadzić tylko filozofia, to jasną jest rzeczą, że ów fundament wiary będzie tym silniejszy, im ściślej jest badanie filozoficzne, im sumienniejsza analiza dowodów, im skuteczniejszy rozbiór krytyczny przeciwnych twierdzeń. Zresztą – nie zapominajmy i o tym – filozofia jest jedynym gruntem, jaki z przeciwnikami wiary, ateistami, panteistami i agnostykami wszelkich odcieni jest nam wspólny. Ponieważ przeciwnicy uznają tylko naturalną zdolność poznawczą i rzeczywistość zjawisk empirycznych, więc i naszym jest zadaniem, wypływającym z głównego przykazania miłości, zejść wraz z nimi na arenę naturalnego rozumu i siekiere przyłożyć do samych korzeni.

II. Główne kierunki współczesnego agnostycyzmu

Przypatrując się głównym formom agnostycyzmu przekonamy się, że gdy jedno przeważnie się ograniczają na pole praktyczne, nie usiłując nawet ująć swych zasad w jedną systematyczną całość, inne za to na podstawie naukowej zamierzają wykazać słusność swych wywodów i zapatrywań. Lecz i tu nie wszyscy trzymają się przewodniej myśli z jednakową konsekwencją. Są filozofowie, co tylko w pewnych warunkach, w pewnych bardziej drażliwych kwestiach okazują się zwolennikami agnostycyzmu; są tacy, którzy wprowadzie przyznają się do wniosków agnostycyzmu, ale w zasadzie przyjmują metafizykę jako możliwą; są wreszcie tacy co wszelką metafizykę odrzucają jako nedorzeczną, dowolną fantazję, jako antropomorfistyczne marzenie i na całej linii, z całą konsekwencją swych zasad bronią. Stąd różne kierunki i odcienia agnostycyzmu, które wypadnie choć krótko naszkicować.

Na pierwszym miejscu wspomnieć należy agnostycyzm praktyczny, który w życiu praktycznym przejawia się. Płyne on stąd, że przekonania religijne są słabe i chwiejne i stąd nie mogą mieć wpływu decydującego na życie – albo, co gorsza, płynie z podwójnej miary, mocą której inną drogą idą przekonania, a inną życie. Rzecz jest zbyt oczywista, by ją bliżej objaśniać trzeba – spieszy nam się nadto do właściwej naszej kwestii, do agnostycyzmu teoretycznego.

1. Agnostycyzm (teoretyczny) okolicznościowy

Są filozofowie, którzy wszystkie inne kwestie, nawet najbardziej metafizyczne, kategorycznie, z absolutnym dogmatyzmem rozstrzygają, a tylko w tej jednej kwestii istnienia Boga tak się zachowują, jakoby nic zgoła o niej nie wiedzieli. Są i tacy, co kilku wzdorczymi słowami przechodzą nad nią do porządku dziennego.

Do nich trzeba przede wszystkim zaliczyć wszelkiego rodzaju materialistów. I tak, powiada Büchner, że kwestia o istocie i początku świata nie należy wcale do zakresu naukowych badań. Przyrodnik zna – według niego – tylko ciała i własności ciał; co poza tym jest, nazywa on transcendencją, a transcendencję uważa jako obłąd ludzkiego umysłu (6). Feuerbach powiada, że tylko przedmiot zmysłów jest prawdziwy, że więc prawda, rzeczywistość i świat zmysłowy jest jedno i to samo. Podobnie wyraża się C. Vogt. Według niego granica zmysłowego doświadczenia jest zarazem granicą myślenia (7). A Moleschott powiada, że prócz stosunku ciał do naszych zmysłów niczego poznać nie możemy, że więc wszelkie poznanie jest zmysłowe (8).

I w rzeczy samej przyznać Büchnerowi należy, że ma pewną słuszość w swoim twierdzeniu. Kwestia istnienia Boga nie należy do zakresu jego wiedzy i nauki, widzącej tam granicę ludzkiej myśli, gdzie się kończy zdolność poznania zmysłowego. Lecz poza i ponad zmysłami panuje rozum, który na każdym kroku przekracza granice poznania zmysłowego. Później pokaże się, że nawet tzw. doświadczenie zmysłowe i wraz z nim nauki empiryczne byłyby zgoła niemożliwymi, gdyby poznanie nasze ograniczało się na samym poznaniu zmysłowym. Toteż zdrowy rozum ludzki nigdy nie przestanie stawiać sobie podobnych pytań, jak: skąd ten świat i w nim człowiek? Można też zupełnie słusznie twierdzić, że prace nauk specjalnych ostatecznie niczym innym nie są jak szczeblami do rozwiązania tych ostatecznych i najważniejszych zagadnień.

Nieco ostrożniej jak dawni materialisci wyraża się Haeckel. Przy całym dogmatyzmie, z jakim najtrudniejsze kwestie rozstrzyga, przy wszelkiej pewności i śmiałości, z jaką nam daje swoje rozwiązanie najgłębszych zagadnień świata (9): na końcu swej pracy przecież i on przyznaje, iż jesteśmy niezdolni do poznania właściwej istoty rzeczy, do poznania "bytu w sobie" (10). A powodem do tego, dla Haeckla nieco przykrego wyznania jest to, że i on zna tylko poznanie zmysłowe. "Wszelkie poznanie prawdy", powiada (11), "opiera się na dwóch różnych, ale ściśle ze sobą połączonych grupach funkcji

fizjologicznych człowieka; po pierwsze na wrażeniu (*Empfindung*) przedmiotów za pomocą czynności zmysłów, a po drugie na połączeniu otrzymanych w ten sposób wrażeń przez asocjację we wyobrażenie (*Vorstellung*) w podmiocie". Czynność zmysłowa człowieka jest zasadniczym punktem wyjścia wszelkiego poznania (*der erste Ausgangspunkt aller Erkenntnis*). Badania zaś porównawczo-fizjologiczne wykazały, że nasze poznanie zmysłowe jest ograniczone tak pod względem ilościowym, jak pod względem jakościowym. Inne bowiem zwierzęta mają nieraz zmysły o wiele doskonalej rozwinięte aniżeli człowiek; a są zwierzęta mające zmysły zupełnie różne od zmysłów człowieka, którymi zatem inne jeszcze własności ciał poznać mogą. Za pomocą naszych zmysłów możemy więc zawsze tylko część tych własności poznać, jakie przedmioty świata zewnętrznego posiadają. A i to częściowe poznanie nawet jest niezupełne, gdyż zmysły nasze są niedoskonałe i gdyż nerwy zmysłów, jako tłumacze udzielają mózgowi tylko tłumaczenie otrzymanych wrażeń (12). Ale wobec tej niedoskonałości nie powinniśmy zapominać o tym, że zmysły i mózg są najcenniejszym darem przyrody. Albowiem zupełnie słusznie powiada Albrecht Rau: "Wszelka nauka jest ostatecznie poznaniem zmysłowym" i również słusznie wyraża się Feuerbach, że wszystkie filozofie, religie, instytucje sprzeczne ze zasadą zmysłowości są nie tylko błędne, ale nawet przewrotne (*grundverderblich*) (13).

Nic więc dziwnego, jeżeli Haeckel wszystkie zagadnienia głębsze odsuwa jako niedorzeczne. Lecz ostatecznie pokazuje się, że i Haeckel nie potrafi rozwiązać wszystkich zagadnień; co mu się jedynie udało, było sprowadzenie wszystkich problematów do jednego obejmującego wszystko problemu, do "problemu substancji" (*Substanz-Problem*). "Czym więc jest właściwie", pyta się Haeckel, "w najgłębszej istocie ten wszechpotężny cud świata, który realistyczny przyrodnik sławi jako przyrodę lub *Universum*, idealistyczny filozof jako substancję czyli *Kosmos*, pobożny wierny jako Stwórcę lub Boga? Czy możemy dzisiaj powiedzieć, że ów przedziwny postęp naszej współczesnej kosmologii rozwiązał owo «zagadnienie substancji» (*Substanz-Rätsel*) lub choćby znacznie przybliżył jego rozwiązanie?"

I co odpowiada na to ten sam Haeckel, który przedtem twierdził, że jego teoria substancji rozwiązuje wszystkie, i największe zagadnienia, że odkrywa i najgłębsze tajemnice przyrody?

"Przyznajemy z góry, że wewnętrznej istocie przyrody dzisiaj może jeszcze tak samo jesteśmy obcymi i że jej tak samo nie rozumiemy jak Anaximander i Empedokles przed 2400 laty, jak Spinoza i Newton przed 200 laty, jak Kant i Goethe przed 100 laty. Owszem musimy nawet przyznać, że owa właściwa istota substancji staje się nam coraz dziwniejszą i bardziej zagadkową, im głębiej wnikamy w poznanie jej przymiotów, materii i energii, im gruntowniej poznajemy jej niezliczone formy zjawiskowe oraz ich rozwój. Co jako «byt w sobie» mieści się poza własnościami poznawalnymi, tego i dzisiaj jeszcze nie wiemy. Ale co nas owa mistyczna «rzecz w sobie» w ogóle obchodzi, jeżeli nie posiadamy żadnych środków do jej poznania, jeżeli nawet nie wiemy jasno, czy istnieje lub nie? Zostawmy zatem bezowocne spekulacje o tym idealnym straszędzie «czystym metafizykom» i cieszymy się natomiast jako «prawdziwi fizycy» olbrzymimi realnymi postępami, do jakich nasza monistyczna filozofia przyrody w rzeczy samej dotarła" (14).

Oto klasyczny wzór agnostycyzmu "okolicznościowego". Haeckel wraca ostatecznie na to samo stanowisko, na którym się Büchner znajduje, kiedy pytanie o ostatecznej przyczynie świata wprost wyklucza z dziedziny wiedzy i poznania ludzkiego. A przecież na tej samej stronie, na której Haeckel przyznaje, że o istocie "przyrody" lub "Boga" nic nie wie, i na której postanawia ograniczyć się do samych badań przyrodniczych, na tej samej stronie nie waha się druzgotać starego poglądu idealnego dualizmu (*Ideal-Dualismus*), przyjmującego istnienie Boga i postawić na tronie ludzkości swój "monizm realny" jako jedynie prawdziwy pogląd na świat!

Prócz materialistów można by do agnostycyzmu okolicznościowego zaliczyć także cały szereg filozofów idealistycznych i spirytualistycznych, którzy wprawdzie udowadniają, że istotą świata musi być jakieś jestestwo duchowe, którzy się jednak wzdragają wyciągnąć ze swoich przesłanek ostateczne wnioski. Tacy filozofowie zasługują na nazwę agnostyków dyplomatycznych, gdyż jak przezorni dyplomaci nie chcą zerwać z żadną partią. Są i tacy, co w pewnych okolicznościach otwarcie przyznają się do ateizmu lub panteizmu, a w innych znowu warunkach zasłaniają się płaszczem głębokiej niewiedomości.

Jako przykład takiego agnostycyzmu okolicznościowego, dyplomatycznego z obozu idealistów przytoczę Fryderyka Paulsena. W swoim "Wstępie do filozofii" okazuje się Paulsen zwolennikiem monizmu idealistycznego. Lecz Paulsen zastrzega się wyraźnie, iż nie zamierza wcale podać dowodów na swoją tezę, które by mogły rozum zmusić do jej przyjęcia (15). "O co jedynie chodzić może, jest to, by pokazać, że ten, który uważnie, z otwartym sercem idzie za wskazówkami rzeczy, i bez przesądów poddaje się wrażeniu rzeczywistości, do takich ostatecznych myśli dochodzi". Tak więc nie trzeźwo ważący wszystko i badający rozum, ale wrażliwe, poetyczne czucie ma być najwyższą powagą, która w kwestiach o istocie i przyczynie rzeczywistości powinna rozstrzygać! Lecz czy to jest zadaniem metafizyki, do subiektywnych, według indywidualności odmiennych wymagań się stosując tworzyć obrazy fantazji, które następnie człowiek obiektywuje i uważa za rzeczywistość? Filozofia powinna przeciwnie i w ostatnich kwestiach metafizycznych badać, jaką jest rzeczywistość sama w sobie, a nie jaką my ją sobie mieć zyczymy.

Wreszcie powiada Paulsen ze względu na owe ostatnie pytania: "Nie zdołamy zgoła poznać świata nadczołowieczego, nasze poznanie nie przekracza granic naszego doświadczenia: Boga poznać znaczyłoby Bogiem być. Lecz niemądrą zdaje się być rzeczą powiedzieć, iż dlatego, że oko nasze tak daleko nie sięga, nic tam nie ma. Dogmatyczna negacja jest niemniejszą zarozumiałością, jak dogmatyzm pozytywny. Ze czcią stanąć przed Nieskończonym i Niezglębionym, Źródłem i celem wszelkiego życia i bytu, to jest co człowiekowi przystoi" (16). I tu przytacza Paulsen wiersz R ü c k e r t a :

Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume
Gestickt mit bunten Bildern
Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,
Die Gottes Grösse schildern.
Die Andacht knieet anzubeten
Vor diesen reichen Falten,
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten
Verkläret die Gestalten.
Ich neige mich zum tiefsten Saume,
Und küss' ihn nur mit Beben;
Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,
Den Vorhang wegzuheben (17).

Słowa Paulsena powyżej przytoczone mogą się niejednemu czytelnikowi wydawać jako nader trafne i prawdziwe, wyrażające w delikatny sposób pokorne uczucie czci dla tajemnic Bożych. I zaiste, jest to rzeczą zupełnie prawdziwą, że ostatecznej przyczyny świata nie poznamy w zupełności i że jej nigdy w zupełności nie poznamy; i również prawdziwym jest, że nędzne, skończone, niedoskonałe stworzenie, jak człowiek, jest niezdolnym do pojmowania całej nieskończoności, prawdy i mocy Bożej, że tylko sam Bóg siebie w zupełności pojąć i zrozumieć zdoła. To wszystko jest głęboką prawdą; i zarozumiałością byłoby, gdybyśmy chcieli naszym słabym światłem rozumu oświetlić wszystkie tajemnice przyrody i życia.

Lecz w ustach Paulsena powyższe słowa mają inne zgoła znaczenie. Według Paulsena nie ma bowiem nieskończonego, wszechpotężnego, osobistego Boga, niezależnego i nieograniczonego Pana i Stwórcy całego świata empirycznego, jako też naszego umysłu poznającego. Według Paulsena cały świat jest sam owym jedynym absolutnym jestestwem (18), które tylko jeszcze ze względu na tradycję i delikatne sumienie niektórych czytelników nazywa Bogiem. I my ludzie wchodzimy w skład Absolutu; nasz rozum jest istotną częścią rozumu Bożego; nasza wola jest drobną partyculką wszechpotężnej Bożej woli. Uznając zatem skończoną zdolność naszego poznania sprzeciwia się Paulsen swojemu pogładowi monistycznemu; doświadczenie zmusza go tu do wyznania wywracającego jego własne podwaliny. Albowiem istotna ograniczoność i zależność części przenosi się także na całość obejmującą te części; i tą drogą staje się rzeczą niemożliwą, pojęcie Absolutu uwolnić od skończoności, zależności i niedoskonałości. W powyższych słowach, jak w ogóle w całym "Wstępie" nadaje sobie Paulsen pozory, jak gdyby stał na gruncie teistycznym, chrześcijańskim. Lecz jest to tylko maska mająca zakryć monizm naturalistyczny w oczach mniej doświadczonych czytelników. Jak prawdziwą i wzniosłą jest pokorna cześć dla Boga w teizmie, tak obłudną i niedorzeczną staje się w każdym systemie monistycznym i panteistycznym.

2. Agnostycyzm właściwy czyli systematyczny

Do tej kategorii zaliczamy wszystkich filozofów, którzy na podstawie pewnej teorii poznania logicznie dochodzą do wniosku, że o bycie w sobie, o Bogu, nic wiedzieć nie możemy. Z tych jedni przyjmują jeszcze metafizykę jako możliwą, nawet jako konieczną naukę i stanowią kierunek bardziej umiarkowany. Inni odrzucają metafizykę i uznają tylko doświadczenie, empirię jako jedyny fundament wiedzy. Jest to kierunek ametafizyczny,

empiryczny; do niego należy przede wszystkim sceptycyzm i pozytywizm. Inni wreszcie nie tylko odrzucają metafizykę, ale utrzymują nawet, że już to doświadczenie, na którym się pozytywizm rzekomo opiera, zawiera w sobie dużo naleciałości metafizycznych. Z tych przymieszek należy doświadczenie jak najściślej oczyścić; tak dojdziemy do tak zwanego "czystego" doświadczenia i na tym dopiero można się oprzeć, jako na niezachwianym, jedynie pewnym fundamencie. Ten ostatni kierunek jest zatem zupełnie skrajny czyli bezwzględny; jest on nie tylko ametafizyczny, ale w zupełności antymetafizyczny. Do tego kierunku należy współczesny immanentyzm i empiriokrytycyzm.

Trzy te główne kierunki agnostycyzmu systematycznego wypadnie z osobna dokładniej określić.

a) Agnostycyzm umiarkowany (metafizyczny)

Tu należy wspomnieć o kilku wybitniejszych myślicielach, jakimi są np. Liebmann, Höffding, Wundt i inni.

Że Otto Liebmann nie odrzuca metafizyki, każdy się przekonać może, kto przeczyta jego *Klimax der Theorien* lub *Analysis der Wirklichkeit*. *Analysis der Wirklichkeit* jest książką nader zajmującą i uwagi godną, podającą mnóstwo nowych i trafnych spostrzeżeń, książką, która nie chce uczyć dogmatycznie, ale raczej do samodzielnego myślenia pobudzić, która zagadnień i trudności nie usuwa, ale je w jaśniejszym przedstawia świetle.

Jakkolwiek Liebmann we wypowiedzeniu ostatnich myśli swoich jest nader ostrożny, przecież i on widzi się zmuszony do przyjęcia jednej ostatecznej zasady świata; wystarczy przeczytać rozdziały: *Aphorismen zur Kosmogonie*, *Gehirn und Geist*, a zwłaszcza *Die Einheit der Natur*. Przy tym wszystkim zdaje się jednak, że się skłania do poglądu agnostycznego, jakoby ostatnie pytania o naturze i przyczynie bytu były dla umysłu ludzkiego nierozwiązalne. Już w "Prolegomena" czytamy o "istotnej ograniczoności ludzkiego rozumu" i o "historycznym doświadczeniu", które wykazało, że żaden system filozoficzny dotąd nie odniósł ostatecznego zwycięstwa. Jak według przekonania przeważnej części geologów górnik tylko do najwyższej warstwy planety dostać się może, podczas gdy jądro ziemi ognistopłynne pozostaje dla człowieka nieprzystępne, tak samo, według Liebmann'a (19), badanie ludzkie nad zagadnieniami filozofii

może wprowadzić do pewnej głębokości, jądro jednak, centrum świata, istota rzeczy, *Natura naturans* z powodu zbyt wysokiej temperatury raz na zawsze pozostaje niedostępne dla naszej konstytucji umysłowej. A na końcu swych badań o jedności w przyrodzie powiada: "Pojęcie jednolitej zasady prawidłowości w przyrodzie i panującej w wszechświecie logiki faktów, więc pojęcie owej *Natura naturans*, wytrzymało próbę wobec krytycznego rozumu i przedstawia się nam jako dokładne pojęcie graniczne. Atoli to pojęcie jest dla naszego poznania naukowego pojęciem zagadkowo ciemnym, nawet pojęciem beztreściowym; pozostawia bowiem szeroką swobodę dla twórczej fantazji, dla dogmatycznej spekulacji jako też dla religijnych potrzeb serca ludzkiego, i może być napełnione najrozmaitszymi wytworami myśli. Albowiem głęboko ukryta, wewnętrzna istota rzeczy zawiera w sobie metafizyczną rację fizycznej prawidłowości, wszelkiego bytu i stawania się. Lecz przyroda jest niemą; ona milczy. Każde określone zdanie w tym względzie można nazwać tylko przypuszczeniem, hipotezą, subiektywnym poglądem, mniemaniem i wiarą; tytułu do nazwy wiedzy rościć sobie nie może".

Lecz czy w rzeczy samej jest to rzeczą dla umysłu ludzkiego niemożliwą poznać, czy świat posiada sam w sobie bezwzględną, dostateczną rację swego bytu i swej prawidłowości, lub czy też jest on dziełem wszechpotężnego, wszechmądryego Stwórcy? Czy jesteśmy niezdolni do rozstrzygnięcia kwestii, czy człowiek jest tylko wypadkową mechaniczno-biologicznej, bezwzględnej ewolucji, lub czy otrzymał swój byt od pozaświatowego, osobistego Boga w tym celu, aby spełnił wyznaczone mu zadanie, dążył do ściśle określonej mety? W naszym postępowaniu praktycznym musimy się chcąc nie chcąc zdecydować na jeden lub drugi pogląd, lecz jak się sprawy nasze obróć, jeżeliśmy się w tym wyborze omylili? Rzeczywistość jest koniecznie taką lub inną; świat musi być albo bezwzględny i sam sobie wystarczający, albo względny i stworzony: czy właśnie ten punkt, od którego cały sens, cała wartość naszego życia i każdej czynności naszej codziennej w zupełności zależy, miałby być ukryty przed okiem naszego umysłu?

Do podobnego poglądu skłania się także J. Volkekt. J. Volkekt także broni nie tylko możliwości, ale nawet konieczności metafizyki (20). Ale metafizyka pozostanie, według niego, na zawsze nauką czysto hipotetyczną; jej zadaniem jest dyskusja rozmaitych możliwości logicznych w tym celu, by dojść

wreszcie do hipotez najbardziej logicznych, najbardziej zadowolających; ściśle udowodnić swych tez nie potrafi (21). We wszystkich kwestiach uważanych zawsze za najważniejsze, kwestie metafizyczne, np. czy zasada świata jest duchową lub nie, czy jest światu immanentną lub transcendentną, czy należy ją bliżej określić jako rozum lub jako wolę, jaki jest jej stosunek do dobra i zła w świecie, rozum ludzki dochodzi do pewnych niezrozumiałości niedających się żadną miarą usunąć. Tu może co najwyżej jeszcze poznać, czy te sprzeczności końcowe, te czynniki supraracjonalne i irracjonalne, są tylko wyrazem subiektywnej granicy naszej zdolności umysłowej, lub czy tu chodzi o sprzeczność w ścisłym znaczeniu logiczną, o pozapodmiotową niemożliwość myślenia (*transsubjektive Denkmöglichkeit*) (22). Hipotezy metafizyczne są więc tylko postulatami, drogowskazami do prawdy; możemy się na tej drodze do prawdy coraz dalej posuwać, ale dojść do celu nie możemy nigdy.

Inny filozof; który się w kwestii o istocie bytu przyznaje do agnostycyzmu, jest Harald Höffding. Raz po raz porusza duński filozof pytanie, jak się ostatecznie na istotę i zasadę świata zapatrywać mamy, i czy w ogóle posiadamy środki do rozwiązania tej kwestii. W jego "Problemach filozoficznych" należy ta kwestia, czy i o ile do jednolitego światopoglądu, do jednej ostatecznej całości dojść możemy, do najważniejszych (23). Höffding zwraca najpierw uwagę na czynniki podmiotowe zmuszające nas niejako do ujmowania w jedną całość danych sporadycznie rozrzuconych (24). Wymienia pobudki tak teoretyczne jak praktyczne, skłaniające człowieka do posuwania się w zrozumieniu rzeczywistości aż do ostatnich granic, do osiągnięcia doskonałej harmonii wszystkich doświadczeń, do poznawania ciągłej całości, około której by się wszystkie specjalne dziedziny empiryczne według swoich własnych praw grupowały (25).

Przy bliższym atoli badaniu dochodzi Höffding do wniosku, że tak pod względem formalnym jak pod względem realnym następują się nieprzezwyciężone trudności, tak że taki jednolity, ostateczny światopogląd staje się niemożliwym a nawet sprzecznym ze sobą. Jeżeli bowiem głębiej wnikniemy w naturę i działalność naszego poznania, przekonamy się, że to poznanie zawsze tylko w zestawianiu i porównywaniu się objawia. Żeby więc otrzymać cały obraz (*Totalbild*) rzeczywistości, któryby był przedmiotem doskonałego poznania, musielibyśmy go porównać z czymś innym od niego odrębnym. Gdyby jednak jeszcze coś od niego odrębnego istniało, obraz ten tym samym nie byłby obrazem całości! Prócz tego nie znamy żadnej dziedziny

empirycznej zupełnie wyczerpująco; zawsze powstają nowe doświadczenia i nowe zagadki; a byt sam nie jest jeszcze skończony, zamknięty, czego już ciągle rozwój własnego poznania naszego, należącego przecież także do tego bytu, dostatecznie dowodzi. Tak dochodzimy do wniosku, że postulat ostatecznego rozwiązania problemu ontologicznego doprowadza pod względem formalnym do wewnętrznej sprzeczności.

A jeżeli się temu problematowi przypatrzmy pod względem realnym, zobaczymy nowe piętrzące się trudności. W badaniach kosmologicznych, jak w ogóle w badaniach metafizycznych, chodzi o poznanie właściwej istoty bytu. Ponieważ jednak dla rozwiązania tego zagadnienia, jak w ogóle wszędzie, musimy wyjść z bezpośredniego doświadczenia, więc każda próba rozwiązania tej kwestii opiera się koniecznie na analogii. Wprawdzie w obrębie nauk empirycznych analogia ma niezmiernie znaczenie zwłaszcza dlatego, że otrzymane tą drogą konkluzje następnie samym doświadczeniem uzasadnić i sprawdzić można, lecz w zagadnieniach metafizycznych zachodzi istotna różnica. Tu nie służy jedna dziedzina bytu do wyjaśnienia innej dziedziny, lecz pojęcia wzięte z jakiejś poszczególnej dziedziny bytu mają służyć do wyrażania i określenia bytu jako całości. Lecz podobne symbolizowanie nie może tu mieć tego samego znaczenia, jak w dziedzinach specjalnych, "nie da się bowiem z całą konsekwencją przeprowadzić, nie da się sprawdzić. Nie można ściśle udowodnić, ani że analogia jest słuszną, ani też o ile ma być ograniczoną. Tym właśnie różnią się symbole kosmologiczne, czyli metafizyczne od naukowych" (26). Należy więc metafizyczną próbę rozwiązania zagadnienia ontologicznego i pod względem realnym uważać za nieudaną.

Trudności powyższe nie odnoszą się jedynie do problemu ontologicznego jako takiego czyli do problemu, jaką jest właściwa istota bytu empirycznego, świata, one się odnoszą także do zasady i źródła tej całości empirycznej, którą zwykle "Bogiem" w przeciwstawieniu do "świata" nazywamy; w jednym i drugim wypadku antynomia jest ta sama (27). Symbole religijne dzielą los symbolów metafizycznych (28). Nie możemy bowiem na podstawie zasady przyczynowości dojść do pierwszej przyczyny, jak to popularna filozofia sądzi; jest to raczej droga prowadząca do szeregu nieskończonego (29).

Tak więc, kończy Höffding, dochodzimy wszędzie do odwiecznego sporu, do sporu, w którym się duchowe siły człowieka zawsze na nowo hartować powinny. Atoli jakkolwiek nie jesteśmy w stanie rozwiązać tych wielkich problemów, przecież możemy dostrzec drogę prowadzącą naprzód, tak, że i

myślenie i życie dochodzi do swego prawa. Niemożliwość rozwiązania zagadnień znaczy właściwie tylko, że dokądkolwiek się naszym badaniem i myśleniem posuniemy, zawsze nowe horyzonty, nowe cele i nowe powstaną zadania (30).

Wreszcie należy tu przytoczyć Wilhelma Wundta. Filozof lipski dochodzi na podstawie dyskusji zagadnienia kosmologicznego, psychologicznego i ontologicznego do uniwersalnej ontologicznej idei bezwzględnej całości (*die universelle ontologische Idee einer absoluten Totalität*). Ta całość domaga się, na podstawie zasady racji, jednolitej dostatecznej przyczyny. Według Wundta więc nie stoi nic na przeszkodzie, by tę ostatnią zasadę świata rozszerzyć ponad miarę przez ową zasadę racji żadaną i przedstawić ją jako nieskończoną. Oczywiście pojęcie bezwzględnej zasady świata staje się przez to nieokreślonym. Jeżeli zatem owo pojęcie utożsamiamy z pojęciem Boga, metafizyka nie jest w stanie dać temu pojęciu konkretnej treści. Tylko religijna wiara może tę lukę wypełnić. Tak więc owej idei rozumu udowodnić nie można, lecz jak historia świadczy, posiada ona ogólne znaczenie empiryczne. Filozofia stara się jedynie o to, by owo pojęcie sprowadzić do ogólnej natury rozumu, odkryć w ten sposób prawdziwe jądro tej idei i wykazać ją jako konieczną. Filozofia nie jest ani powołaną ani uzdolnioną do tego, by jeszcze iść dalej. Zwłaszcza tego musi się zupełnie wyrzec, by prócz owej konieczności samej idei wykazać także konieczność bytu rzeczywistego, odpowiadającego owej idei (31). Pojęcie Boga posiada więc w filozofii Wundta znaczenie czysto subiektywne, psychologiczne. Do znaczenia przedmiotowego, metafizycznego nie może sobie rościć prawa; "owa ostatnia zasada świata pozostaje zgoła nieznaną" (32).

Koło tych sławionych mistrzów grupują się oczywiście liczni uczniowie i zwolennicy, powtarzający pobożnie zdania swych nauczycieli, tacy jak J. Terwin (33) i Steudel (34).

b) Agnostycyzm empiryczny (ametafizyczny)

Agnostycyzm powyżej skreślony miał to do siebie, że uznawał jeszcze w zasadzie metafizykę, a więc możliwość poznawania rzeczy przechodzących poza sferę naszego poznania zmysłowego, w ogóle empirycznego. Jego trudność w przyjmowaniu istnienia Boga nie leży tyle w tym, że nasza zdolność

poznawcza jest ograniczona, ile raczej w innych rozważaniach, które jeszcze później dokładniej poznamy.

Jasną atoli jest rzeczą, że wszelka możliwość poznania Boga zostaje z góry odcięta, jeżeli się odrzuca poznanie metafizyczne, albo jeżeli się przynajmniej wątpi o możliwości takiego poznania. Wszelka teoria poznania, która dochodzi do wniosku, że o prawdzie naszego poznania wątpić należy, albo że nasze poznanie nigdy nie może dotrzeć do prawd odwiecznych, bezwzględnych, albo że nasze poznanie w świecie fenomenalnym, czysto empirycznym się zamyka i żadną miarą granic tego świata przekroczyć nie zdoła, koniecznie i logicznie dochodzi do agnostycyzmu. Zwolennicy sceptycyzmu, relatywizmu i pozytywizmu wszelkich odcieni nie mogą racjonalnie przyjąć istnienia Boga, lecz zmuszeni są z natury rzeczy albo stanowczo istnienie Boga odrzucić, albo przynajmniej przyznać, że tego istnienia poznać i udowodnić nie mogą. Wprawdzie znajdują się i między nimi tacy, co wierzą w Boga, ale ich wiara jest czystym wykwitem uczucia, fantazji, może także pozostałością dawniejszych lat, nie wiarą opartą silnie na fundamencie rozumu i jasnego poznania.

α) Sceptycyzm

Paulsen twierdzi, że jeżeli kiedykolwiek istniał sceptycyzm, to dziś się przeżył; dziś sceptycyzmu nie ma (35). Lecz Paulsen rozumie tu sceptycyzm w swej formie najskrajniejszej, który twierdzi, że niczego zgoła poznać nie możemy. Taki sceptycyzm oczywiście jest niemożliwy, bo tym samym, że twierdzi, iż niczego poznać nie możemy, twierdzi także, że to poznanie, ten sąd właśnie przez sceptycyzm wypowiedziany jest prawdziwy, tym samym więc przyjmuje możliwość poznania prawdy. Taki skrajny sceptyk musiałby się wstrzymać od wszelkiego zdania, od wszelkiego sądu, nawet od wszelkiego przypuszczenia lub mniemania.

Lecz historia filozofii zna jeszcze sceptycyzm w formie bardziej umiarkowanej. Już w starożytności byli filozofowie, którzy uczyli, że nie możemy dojść do poznania prawd pewnych, ogólnych, przedmiotowych, wiecznych. Tego zdania byli między innymi Xenophanes, Demokryt a szczególnie sofisci. Zwłaszcza Pyrrhon (około r. 320 przed Chr.) uczył o niemożliwości poznania istoty rzeczy (ακαταληψία), że sądy wprost przeciwne o tej samej rzeczy mają równą wartość, że się więc należy wstrzymać od wszelkiego sądu o istocie rzeczy (εποχή).

W średnich wiekach, w tych czasach głębokiej wiary i ogólnego uznania metafizyki, sceptycyzm nie miał zwolenników. Lecz wraz z humanizmem, który wskrzesił zamiłowanie do literatury starożytnej i z nim wywołał niemal ślepe naśladowanie starożytności nie tylko pod względem literackim, ale także pod względem obyczajowym, religijnym i politycznym, odżył także na nowo sceptycyzm i rozrósł się bujnie. Takimi sceptykami są w tych czasach: Montaigne, Charron, Bayle, Glanville, Huet, Hirnheim, Hume i wielu innych jeszcze.

A że i w nowszych czasach sceptycyzm nie wygasł, o tym przekona nas nawet pobieżny rzut oka na nowszą literaturę filozoficzną i religijną, a nawet beletrystyczną. Poznamy jeszcze później wielu nowszych filozofów, dla których jest to rzeczą niewątpliwą, zrozumiałą przez się, że do prawd ogólnych, do sądów o bezwzględnej prawdzie dojść żadną miarą nie możemy. Nietzsche zwraca raz po raz uwagę na charakter czysto subiektywny poznania ludzkiego. Według innych znowu miały badania nad genezą i istotą języka, tego niezbędnego środka naszego poznania, pokazać, że wszelkie słowa i ujęte przez nie pojęcia paczą rzeczywistość przedmiotową, że więc uwolnienie od języka byłoby jedynym środkiem, ażeby dojść do prawdy (36).

W ogóle jednak przyznać Paulsenowi należy, że dzisiaj sceptycyzm nie istnieje jako odrębna teoria poznania, gdyż zwykle łączy się z jakąś formą relatywizmu lub pozytywizmu.

β) Relatywizm

Ta łączność między sceptycyzmem a pozytywizmem uwydatniła się już w starożytności. Aenezydem, który wznowił sceptycyzm Pyrrhona, zestawiał dziesięć pobudek (τρόποι, λόγοι, τόποι), dla których należy wątpić o możliwości prawdziwego poznania. Wszystkie zaś te racje udowadniają zarazem względność, relatywizm naszego poznania; i dlatego można by Aenezydema nazwać ojcem nowożytnego relatywizmu. Aenezydem wykazuje w swoich tropach, że każdy człowiek ma inną, indywidualną konstytucję, że więc każdy człowiek otaczający go świat nieco odmiennie od innych poznaje; że narządy zmysłów u każdego są nieco odmiennie; że przy różnym usposobieniu rozmaicie rzeczy i świat poznajemy; że inaczej przedmiot poznajemy, jeżeli jest bliski, a inaczej, jeżeli jest bardziej oddalony; że rozmaicie rzeczy poznajemy zależnie od tego, czy je tylko raz lub częściej widzimy; że zależnie od stopnia wykształcenia, od obyczajów, od poglądów filozoficznych przedmiot się inaczej przedstawia itd. itd.

W nowszych czasach subiektywizm i relatywizm znalazł niezliczonych zwolenników. Nie tylko badania fizjologiczne i psychologiczne, ale także badania teoriopoznawcze wytworzyły u wielu to przekonanie, że człowiek prawdy bezwzględnej, "prawdy w sobie" poznać nie może, że wszystko co poznaje, jest tylko prawdą "dla niego", a więc prawdą względną. Relatywizm ten jest po części ontologiczny, po części logiczny. Relatywizm ontologiczny jest konieczną konsekwencją wszelkiego fenomenalizmu, idealizmu lub krytycyzmu w formie krytycyzmu Kantowskiego i twierdzi, że możemy rzeczy poznać tylko tak, jak się naszym zmysłom, naszej zdolności poznawczej przedstawiają, że więc tylko do poznania ich strony zewnętrznej, fenomenalnej, nigdy zaś do poznania ich istoty właściwej nie dochodzimy. Relatywizm zaś logiczny jest albo jednostkowy, indywidualny, albo rodzajowy, gatunkowy (37). Relatywizm indywidualny twierdzi, że prawdą jest to, co każda jednostka ze swojego punktu widzenia poznaje. Więc co jest prawdą dla jednego, może być fałszywym dla drugiego; a co dawniej uważałem za prawdziwe, może już dzisiaj dla mnie nie być prawdziwym. Jeżeli więc chrześcijanin twierdzi, że istnieje Bóg, że bez czynnika duchowego, bez celowości w świecie tego świata zrozumieć nie można, to pogląd ten jest prawdziwy z jego punktu widzenia; materialista lub panteista nie może się nań zgodzić, gdyż z jego punktu widzenia jest on zupełnie fałszywy. Relatywizm gatunkowy jest bardziej umiarkowany i przybiera wobec relatywizmu indywidualnego, który najskrajniejszemu liberalizmowi drzwi na oścież otwiera, charakter na pozór bardziej naukowy. Relatywizm gatunkowy przyznaje chętnie, że istnieją prawdy ogólne, prawa obowiązujące nie tylko tę lub ową jednostkę, ale całość rodzaju ludzkiego. Ale te prawdy nie są bezwzględnymi, nie są "prawdami w sobie", lecz tylko prawdami dla istot poznających o takiej naturze, jaką ma człowiek. Dla człowieka więc normalnego dwa razy dwa jest cztery, i to zawsze i koniecznie; lecz dla istot o innej konstytucji, na przykład dla istot żyjących na innych gwiazdach lub dla czystego ducha, dwa razy dwa będzie może pięć.

Relatywizm, zwłaszcza we formie relatywizmu gatunkowego, ma dzisiaj bardzo licznych zwolenników. Tak powiada L. Stein, że względność jest jedyną bezwzględnością, którą poznajemy (38). Herbart powiada: "Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter" (39). Dilthey oświadcza, że nasze poznanie nie może dotrzeć do samych rzeczy, lecz tylko do uchwycenia stałych stosunków między elementami rzeczy (40). Także Ludwik Dilles jest zwolennikiem relatywizmu. W jego dziele: *Weg zur Metaphysik als exakter*

Wissenschaft I, 179 czytamy: "Dem naiven Menschensinne erscheint es, dass mit der Herabsetzung der Objekte der Aussenwelt zu blossen Erscheinungen an sich bestehender Dinge, diese Objekte der Aussenwelt notwendig als etwas Unwahres hingestellt würden. Ein Unwahres waren sie aber nur dann, wenn unser Intellekt ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und nicht blosser Notbehelf, ein blosses Orientierungsmittel über die der Integrität des Ichs drohenden Affektionen wäre. Unser Intellekt, unsere Erkenntnis, ist nicht Erkenntnis schlechthin, sondern eine solche, welche sich nur auf Data behufs der dem Ich bevorstehenden Zustände bezieht. Unsere Erkenntnis steht vollständig im Dienste der Balancehaltung und bezieht sich nur auf Zustände des Ichs und seine Balance, auf das für dieses Ich nötige Balancebild. Andere von unserem Ich wesentlich verschiedene Ichsubstanzen würden andere Affektionen, andere Positionen, eine andere Balance in Bezug auf die Dinge an sich und damit auch ein anderes Balancebild als wir erhalten und nötig haben. Für diese wäre also unser Balancebild, unsere reale Welt, ein Unwahres". Fr. R. Lipsius powiada: "Nic nie pomoże, że nasze oczy na to zamykamy: jesteśmy bez możliwości ucieczki zamknięci w kole (*Bannkreis*) bytu względnego; dla nas istnieją tylko wartości skończone, zadania ograniczone, cele przemijające" (41). I H. Spencer także głosi zasadę relatywizmu naszego poznania. Każda bowiem myśl zawiera w sobie stosunek, różnicę, równość. I dlatego musimy twierdzić, że byt bezwzględny, który żadnej z tych cech nie zawiera, w potrójny sposób jest niepoznawalny (42). A Kleinpeter powiada: "Tylko na podstawie pewnych przypuszczeń można w ogóle mówić o poznaniu. To znaczy innymi słowami, nie ma poznania bezwarunkowego, bezwzględnego, któremu by przysługiwały prawa absolutystycznego monarchy, lecz istnieje poznanie li tylko względne". "Żadne twierdzenie nie może być bezwzględnie prawdziwe" (43). W najskrajniejszej formie znajdziemy zasadę relatywizmu u tych filozofów, dla których, jak to już po części u Dillea widzieliśmy, poznanie ma znaczenie i wartość czysto biologiczną, jak u Avenarius, E. Macha, Petzoldta i innych, o których później będzie mowa.

γ) **Pozytywizm**

Ponieważ według sceptycyzmu, relatywizmu, subiektywizmu, krytycznego fenomenalizmu itd. nie można przekroczyć świata zjawiskowego, świata podpadającego pod nasze zmysły, więc całe poznanie nasze musi się obracać w tych granicach i może sobie postawić jako jedyny cel zbadanie

rzeczywistości doświadczalnej oraz praw i związków zachodzących w tej rzeczywistości. Oto zasadnicza myśl pozytywizmu we wszystkich jego formach od dawnej starożytności aż do naszych czasów. Stąd też ów ścisły związek, w jakim zawsze pozytywizm wraz z sceptycyzmem i relatywizmem w historii filozofii występuje.

Pokrewny z pozytywizmem jest także sensualizm czyli teoria wyprowadzająca wszelkie poznanie nasze z uczuć i wrażeń i odrzucająca istotną różnicę między rozumem a poznaniem zmysłowym.

Pierwszym pozytywistą wybitniejszym był Protagoras (około 480 roku przed Chr.), który odrzucił substancję jako też w ogóle wszelki byt bezwzględny, i uważał samo stawanie się ciągle, nieustanne za jedyną rzeczywistość. Następnie okazali się Stoicy i Epikurejczycy zwolennikami sensualistycznego pozytywizmu.

Nowożytny atoli pozytywizm datuje się od Franciszka Bacona. Później przyczynili się Locke, Berkeley, a zwłaszcza Hume do krytycznego uzasadnienia tego kierunku. Lecz dopiero August Comte (1798-1857) ujął pozytywizm w systematyczną całość i nadał mu odtąd powszechnie używaną nazwę.

Comte odrzuca wszelką metafizykę i nie zna innego źródła poznania naszego prócz doświadczenia zmysłowego. Zjawiska w przyrodzie są według niego koniecznym skutkiem nieodmiennych praw przyrody. Zadaniem więc pozytywizmu jest odkrycie tych praw przyrody i sprowadzenie ich do jak najmniejszej ilości praw najwyższych, najogólniejszych. Kto by atoli chciał zbadać i poznać, tak zwane pierwsze lub ostatnie przyczyny, ten podejmuje się według Comte'a zadania niemożliwego, niemającego sensu nawet. Stąd należy wszystko, co przekracza zdolność poznania zmysłowego, wszelki "byt bezwzględny", jak np. Boga, duszę, substancję, istotę rzeczy itd. jako chimery, jako mistycyzm i fantastyczne marzenie wykluczyć z dziedziny poznania ludzkiego. Więc pozytywizm Comte'a odrzuca nie tylko teizm i panteizm, ale także ateizm i materializm, gdyż wszystkie te poglądy są owocem refleksji metafizycznej. Odrzuciwszy w ten sposób Boga widzi tylko jeszcze ludzkość przed sobą; ją czyni jako *grand être* przedmiotem nowego kultu.

Pozytywizm Comte'a przeniósł do Anglii John Stuart Mill (1806-1873). Mill wychodzi ze sensualistycznej teorii poznania Locke'go i uzasadnia wartość i znaczenie ludzkiego poznania ze stanowiska psychologicznego

indywidualizmu. Według niego rzeczy, które poznajemy, są niczym innym, jak zbiorem uporządkowanych między sobą sensacji; rodzaje i gatunki nie są klasami samych rzeczy, lecz tylko słowa, nazwiska ujmujące w jedną całość rzeczy między sobą podobne.

Obok Stuarta Milla jest Herbert Spencer najwybitniejszym przedstawicielem pozytywistycznego agnostycyzmu. Spencer dzieli wszelki byt na byt poznawalny i niepoznawalny. Bytem poznawalnym są zjawiska, otaczająca nas konkretna rzeczywistość; co poza światem zjawiskowym leży, jest niepoznawalne. Byt ten niepoznawalny nazywa Spencer niepojętą "bezwzględną rzeczywistością", "nieskończoną energią", która się w zjawiskach tylko przejawia, z której wszystko wychodzi. Jakkolwiek więc Spencer istnienie bytu bezwzględnego przyjmuje (44), sądzi jednak, że tego bytu poznać nie możemy; owszem udowadnia nawet tezę, "że rzeczywistość istniejąca poza zjawiskami jest nieznaną i na zawsze taką pozostać musi".

Dlatego jedynym przedmiotem wiedzy i nauki ludzkiej jest byt poznawalny, świat zjawiskowy, empiryczny. Wszystkie zaś części "poznawalnego": astronomię, kosmogonię i geogonię, biologię, psychologię i socjologię, obejmuje według Spencera powszechne prawo ewolucji. Zjawiska wyższego rzędu różnią się od zjawisk rzędów niższych nie istotą swoją, lecz tylko większą komplikacją i specjalizacją.

Po tych głównych przedstawicielach pozytywizmu następuje cały szereg innych, w Anglii np. A. Bain, G. H. Lewes, W. K. Clifford, James Sully, H. Maudsley, Ch. Darwin, G. Romanes, Th. Huxley, J. Tyndall; we Francji A. Taine, Th. Ribot, C. de Roberty, A. Fouillée, J. M. Guyau, Cl. Bernard, Charles Richet i inni; w Niemczech E. Dühring, A. Riehl, E. Laas, Fr. A. Lange, H. Vaihinger, v. Giżycki, Fr. Paulsen, po części także W. Wundt, a zwłaszcza tzw. empiriokrytycyzm i filozofia immanentna, o której jeszcze będzie mowa niżej; we Włoszech Pietro Siciliani, Roberto Ardigò, Andrea Angiulli; w Polsce Jan Śniadecki, D. Szulc, F. Krupiński, J. Ochorowicz; w Rosji Czerniyszewskij, M. Antonowicz, Lessewicz; w Rumunii Bazyli Conta itd.

δ) Agnostycyzm empiryczny, a istnienie Boga

Wspomnieliśmy już przy pojedynczych kierunkach i myślicielach, że poznanie istnienia Boga uważają za niemożliwe dla umysłu ludzkiego.

W czym tkwi główne źródło tego twierdzenia?

Jasną jest rzeczą, że do poznania istnienia Boga może tylko droga logicznego rozumowania prowadzić, w którym koniecznym i jedynym pomostem między światem empirycznym a metafizycznym jest prawo przyczynowości. Wszystkie dowody na istnienie Boga opierają się na ogólnym, bezwzględnym, metafizycznym znaczeniu prawa przyczynowości. Otóż wszystkie wspomniane kierunki agnostycyzmu empirycznego odrzucają zasadę przyczynowości w znaczeniu metafizycznym, apriorycznym i przyjmują tylko przyczynowość czysto empiryczną.

Według relatywizmu, sensualizmu, pozytywizmu itd. wszystkie nasze pojęcia czerpiemy z doświadczenia zmysłowego. Pojęcia nasze zawierają w sobie tylko tyle, ile im to doświadczenie daje. Otóż pewną jest rzeczą, że żadne doświadczenie, ani zewnętrzne ani też wewnętrzne, nie pokazuje nam jakiegoś wewnętrznego, koniecznego związku między zjawiskami. Co poznajemy, to jest tylko pewne, prawidłowo powtarzające się następstwo między niektórymi zjawiskami. Tak np. przekonaliśmy się już nieraz, że gdy chcemy poruszyć ręką, ręka w rzeczy samej się porusza; gdy zbliżymy żelazo do ognia, żelazo się rozgrzewa itd. Powtarzające się często następstwo zjawisk wywołuje w nas pewne przyzwyczajenie, kojarzenie odpowiednich wrażeń, tak iż powstaje niejako konieczność psychologiczna, gdy się jeden człon (A) takiego kojarzenia zjawia, by także drugi człon (B) tego kojarzenia jako następujący pomyśleć. Dlatego to oczekujemy następstwa zjawiska B, gdy się nam zjawisko A w przyrodzie pokazuje. Dlatego jesteśmy pewni, że gdy chcemy ręką poruszyć, ona w rzeczy samej się poruszy. Lecz konieczność ta jest czysto subiektywna, wynikiem kojarzenia pojęć. My tę konieczność psychologiczną tylko błędnie zamieniamy na konieczność metafizyczną, uczucie podmiotowe przenosimy do samych rzeczy i sądzimy, że gdy A jest przyczyną zjawiska B, między A i B zachodzi jakiś konieczny, wewnętrzny związek.

Jeżeli więc prawo przyczynowości jest czysto empiryczne, można je tylko stosować do rzeczy podpadających pod doświadczenie nasze. Bo tylko z doświadczenia możemy wiedzieć, kiedy i między którymi zjawiskami zachodzi związek tzw. przyczynowy. Nedorzeczną więc byłoby rzeczą przypuścić, że np. świat jest skutkiem jakiej przyczyny duchowej, pozaświatowej. Przecież myśmy nie doświadczyli następstwa między ową przyczyną duchową, Bogiem, a stawaniem się świata, więc nie może być mowy o jakimś kojarzeniu, a zatem nie może być mowy o tłumaczeniu przyczynowym świata. Prawo przyczynowości,

jako wzięte z doświadczenia, może być tylko stosowane do pojedynczych rzeczy doświadczalnych, stosowane do całości świata traci wszelkie znaczenie. Pytanie więc, czy świat jest stworzony lub nie, nie ma żadnego znaczenia. Zatem nie ma też żadnej możliwości dojścia do poznania przyczyny pozaświatowej, Boga.

Czy te wywody pozytywizmu są słuszne lub nie, zobaczymy niżej przy krytycznej analizie agnostycyzmu.

c) Agnostycyzm skrajny czyli bezwzględny (antymetafizyczny)

Już wyżej skreślone formy pozytywizmu postawiły sobie jako zadanie zwalczanie wszelkiej metafizyki i ograniczenie umysłu ludzkiego do samego doświadczenia. Atoli w ostatnich czasach powstały nowe formy pozytywizmu, którym dawny pozytywizm jeszcze jest zbyt metafizyczny. Zadaniem ich jest wytepienie metafizyki do ostatnich śladów; więc na całej linii wypowiadają zaciętą wojnę wszelkiej metafizyce. Dopiero wtedy, powiadają, nauka ludzka należycie się rozwinie, gdy się pozbędzie wszelkich pozostałości metafizycznych. Jedynym przedmiotem poznania ludzkiego, jedyną rzeczywistością jest "czyste doświadczenie". Wskutek tradycji kilkuwiekowych, wskutek antropomorfistycznego pojmowania świata, wskutek fantastycznego, mistycznego tłumaczenia rzeczywistości nawet to, co w zwykłym życiu nazywamy doświadczeniem, jest na wskroś skażone metafizyką. Dopiero za pomocą dokładnej analizy i surowej krytyki doświadczenia naiwnego, samorzutnego, można dojść do doświadczenia "czystego".

Jak zacięcie ten pozytywizm najnowszego kroju tępi metafizykę, o tym przekona nas rzut oka na jego literaturę. Rozróżniamy w niej trzy kierunki: filozofię immanentną, zwaną także *Philosophie des Gegebenen*; monizm czuciowy (*Empfindungsmonismus*) Ernesta Macha i jego szkoły, i empiriokrytycyzm Ryszarda Avenariususa.

α) Filozofia immanentna

Filozofia immanentna wychodzi ze założenia idealistycznego, że wszystko, co widzimy, słyszymy, czujemy itd., w ogóle cały nasz świat empiryczny, składa się z aktów psychicznych czysto podmiotowych, którym nie odpowiada żaden byt transcendentny.

Twórcą i ojcem współczesnej filozofii immanentnej, na którego się też przede wszystkim zwolennicy tego kierunku powołują, jest David Hume. Hume opiera się już na sensualistycznym pozytywizmie Lockego i Berkeley'ego i stara się przede wszystkim o to, by uniknąć niekonsekwencji, w jakie poprzednicy jego popadli. Berkeley odrzucił już istnienie substancji materialnych, ale zatrzymał jeszcze pojęcie substancji duchowej. Otóż Hume powiada słusznie, że jeżeli argumentacja Berkeley'ego jest prawdziwa, to i substancji duchowej przyjąć nie można. Jeżeli dalej wszelkie poznanie nasze pochodzi tylko z doświadczenia zmysłowego, to nie ma także przyczynowości bezwzględnej; przyczynowość staje się związkiem czysto empirycznym. Berkeley był powiedział, że w pojęciach jest tylko to, co w nich poznajemy (45). I prawie to samo powiada Hume: jasne pojęcie mamy tylko o wrażeniach naszych, i tylko to jest rzeczywiste, co przez te wrażenia poznajemy. Już zaś substancja jest czymś od wrażeń naszych zupełnie odrębnym. Więc nie poznajemy substancji i w rzeczywistości nie ma substancji (46). Jak więc w sobie tylko szereg świadomych aktów psychicznych znajdujemy, które w pewnym między sobą stoją związku i nasze empiryczne "ja" stanowią, tak też dusza nasza nie jest niczym innym, jak właśnie ową sumą faktów świadomych (47).

Tak więc już Hume sformułował głośną we współczesnej filozofii zasadę immanencji. Z tej zasady wynika bezpośrednio, iż możemy wprawdzie odkryć kojarzenie czyli związek przyczynowy między różnymi wrażeniami, ale nigdy między wrażeniami a przedmiotami. Zupełnie zatem wykluczoną jest możliwość wnioskowania z istnienia lub jakichkolwiek własności wrażeń o istnieniu lub własnościach rzeczy (48). Nigdy więc, jak Hume na innym znowu miejscu (49) powiada, nie mamy powodu wierzenia w istnienie jakiegoś bytu, który nam nie jest dany w naszych wrażeniach. Stąd metafizyka, jako nauka o Bogu, o substancji, o duszy, o przyczynowości, jest zupełnie wykluczoną z obszaru wiedzy ludzkiej; nauka powinna się jedynie ograniczyć do systematycznego, jednolitego ugrupowania i opisywania zjawisk empirycznych.

Współczesna literatura filozoficzna liczy dużo zwolenników zasady immanencji. W roku 1895 założono osobne czasopismo dla rozszerzenia tych poglądów pod tytułem: *Zeitschrift für immanente Philosophie*, wydane przez M. E. Kaufmanna przy współudziale W. Schuppe'go i Ryszarda von Schubert-Soldern; ukazały się jednak tylko cztery roczniki. Nazwę "filozofii immanentnej" tłumaczy jeden z jej zwolenników, Th. Ziehen:

"Jesteśmy zmuszeni «w» świecie psychicznym «pozostawać», i dlatego nazwano także tę teorię idealistyczną filozofią «immanentną»" (50). Według Ziehena immanentyzm jest jedynie możliwym, uzasadnionym poglądem na świat. Teoria idealistyczna, powiada, zwraca uwagę na "zasadniczy fakt teoriopoznawczy", że nam w ogóle tylko czynniki i procesy psychiczne są dane. "Jakkolwiek to zdanie na pierwszy rzut oka Panów zadziwić może, to niemniej jest ono prawdziwe. Panowie widzicie np. obecnie świecące płomienie gazowe i powiecie mi, że Wam tu przecież procesy materialne w pierwszym rzędzie są dane. Lecz zastanówcie się nieco, proszę, co Wam właśnie w tym przykładzie jest dane! Przecież nie sam płomień, lecz tylko wrażenie wzrokowe płomienia, więc akt psychiczny, a Panowie łączycie z tym wrażeniem tylko myśl (*Vorstellung*), że przedmiot materialny, mianowicie płomień, żarzące się cząsteczki gazu itd., owo wrażenie wywołują. Więc dane Wam jest tylko wrażenie, oraz wyobrażenie przedmiotu lub procesu materialnego sprawiającego je, nic więcej. A może Panowie chcecie się przekonać o rzeczywistości przedmiotu materialnego, trzymając rękę w płomieniu: lecz i w ten sposób nie wydestaniecie się z zaczarowanego koła świata psychicznego, dodalibyście tylko do czucia wzrokowego bolesne czucie dotykowe płomienia, a więc znowu czucie. Więc o tym wątpić nie można: dane są nam tylko nasze wrażenia i utworzone z tych wrażeń wyobrażenia (*Vorstellungen*). To jest zasadniczy fakt teoriopoznawczy, owo wielkie słowo Berkeleya... Każda naukowa teoria poznania musi wyjść z tego zasadniczego faktu, który jest jeszcze czysto empiryczny" (51). A jeszcze kategorycznie wyraża się tenże autor w innym dziele: "Wszystko co jest, albo jest dane, jest albo czuciem albo wyobrażeniem... Nie dane są nam przedmioty, które odczuwamy" (52). "Złożone wyobrażenia «ja» i «rzecz» nie mogą mieć ani rzeczywistości, ani nawet sensu poza istnieniem swoim jako wyobrażenia... Psychiczny, świadomy i istniejący, to są pojęcia zupełnie równoznaczne. *Esse percipi*. Nie ma metafizyki" (53).

Podobnie wyraża się Max Verworn: "Analizujmy tylko to, co wiemy o świecie materialnym! Wynik tej analizy niejednego zadziwi. Biorę np. kamień do ręki. Co wiem o nim? Jest ciężki – to jest czucie (*eine Empfindung*), – jest zimny – także czucie, – jest twardy – znowu czucie, – ma kształt – to jest zbiór czuć, – spada i porusza się – również zbiór czuć. Nie znam o nim czego innego jak czucia. Mogę szukać, ile chcę, znajdę tylko czucia. Jednym słowem, to co nazywam «kamień», jest tylko pewną kombinacją czuć. To samo tyczy się każdego ciała, także mojego własnego, także ciała innych

ludzi. Tak pokazuje mi się, że cały świat fizyczny składa się li tylko z elementów, które zwykliśmy nazwać psychicznymi. W rzeczywistości nie ma zatem różnicy między światem materialnym, a duszą; albowiem cały świat fizyczny jest tylko treścią duszy. W ogóle istnieje tylko Jedno, mianowicie bogata treść duszy" (54). Schubert-Soldern określa przedmiot, jako pewną jedność rozmaitych wrażeń i wyobrażeń (55), a W. K. Clifford powiada, że przedmiot składa się tylko ze szeregu zmian mojej świadomości i że nic nie jest poza moją świadomością (56). Także H. Kleinpeter kładzie cały nacisk na to, że we właściwym słowa tego znaczeniu tylko fakty psychiczne nam są dane. "Wszystko, czego doświadczam, co czynię i czuję, jest mi dane jako część mojej świadomości. Co nie jest częścią mojej świadomości, nie jest mi dane, nie może mi być wcale danym i leży zatem także poza granicami mojego poznania" (57). Z tego wynika konieczny wniosek: "Rzeczy znajdujące się rzekomo poza zjawiskami, wywołujące, jak mówią, nasze wrażenia, nie są nam dane, lecz przedstawiają czyste twory naszej fantazji... Co nazywamy «fizycznym», jest tylko konstrukcją z elementów psychicznych" (58).

Lecz dość tych przykładów. Według filozofii immanentnej tylko to jest prawdziwe i rzeczywiste, co nam jest dane w naszej świadomości. Rzeczy poza naszą świadomością albo wcale nie istnieją, albo jeżeliby istniały, są one dla nas najzupełniej niepoznawalne. Więc Boga albo nie ma wcale, albo przynajmniej poznać Go nie możemy, ponieważ nie jest nigdy częścią naszej świadomości, jak to ma miejsce, gdy poznajemy przyrodę. Wszechświat, byt, to jest przyroda podpadająca pod doświadczenie nasze; jeżeli kto chce tę przyrodę nazwać Bogiem, nie zabrania mu się tego, gdyż obojętną jest rzeczą, jak coś nazywamy, ale niech o tym pamięta, że ten jego Bóg nie jest jakąś istotą duchową ponad światem istniejącą, ale sumą całego doświadczenia naszego, sprowadzonego do jedności pojęcia i nazwy.

Temu kierunkowi bardziej idealistycznemu przeciwstawia się inny kierunek współczesnego pozytywizmu więcej realistyczny i materialistyczny. Twórcami tego kierunku są Mach i Avenarius.

β) Monizm czuciowy E. Macha

E. Mach, emerytowany profesor uniwersytetu wiedeńskiego, wykładał najpierw fizykę, a później filozofię. Już w młodym bardzo wieku, bo w piętnastym roku życia, czytał Kanta "Prolegomena do każdej przyszłej

metafizyki", które to dzieło na nim zrobiło niezatarte nigdy wrażenie. Dwa lub trzy lata później doszedł, jak sam o sobie pisze (59), do przekonania, jak zbyt dużą rolę odgrywa kantowska "rzecz w sobie", i pewnego pięknego dnia wydawał mu się cały świat, wraz z nim samym, jako jedna ciągła masa czuć, tylko w jaźni nieco silniej złączona. Przekonania te coraz bardziej się w nim wyrobiły, z początku miały jeszcze charakter więcej idealistyczny, później zbliżyły się bardziej do realizmu.

Wszystko, co składa tzw. rzeczywistość, jest według Macha tylko sumą elementów, tzw. wrażeń albo czuć (*Empfindungen*). Jak świat zewnętrzny składa się z barw, dźwięków, ciepła, przestrzeni i czasu, tak świat wewnętrzny składa się z wrażeń, wyobrażeń, myśli itd. Elementy te nie są bynajmniej stałe. Cała rzeczywistość podlega ciągłej zmianie. *Die Natur ist nur einmal da*, powiada Mach. Nie ma dwóch rzeczy, dwóch wypadków takich samych. W tej to różnobarwnej tkaninie elementów uwydatniają się niektóre związki elementów bardziej aniżeli inne, zwracają zatem więcej naszą uwagę na siebie i są przyczyną, że my takie bardziej stałe związki elementów odrębnymi wyrazami nazywamy. Tak powstają tzw. rzeczy czyli ciała. Lecz i te związki elementów nie są bynajmniej bezwzględnie stałe. Mój stół jest raz bardziej, raz mniej oświetlony; może być odnowiony, polerowany; można pojedyncze części zastąpić innymi; stół pozostaje dla mnie praktycznie tą samą rzeczą, którą był przedtem.

Tak samo elementy należące do mojego "ja" posiadają tylko względną stałość. Myśli, uczucia, wyobrażenia, akty woli zmieniają się wciąż. Pozorna stałość mojego "ja" polega tylko na tym, że gdy jedne elementy ustępują miejsca nowym, inne elementy dłużej pozostają.

W tym πάντα ρει elementów światowych jest tylko jeden czynnik stały, mianowicie rozmaite związki i stosunki zmiennych elementów względem siebie. A stosunki te zachodzą nie tylko między elementami przestrzennymi, ale także między nimi a elementami należącymi do mojego ciała i w ogóle do mojej jaźni. W ogóle można rozróżnić trzy wybitne grupy takich stałych funkcji. Niech ABC... oznacza kolory, dźwięki itd., innymi słowy to, co zwykle nazywamy światem zewnętrznym; KLM... niech oznacza elementy składające nasze ciało; wreszcie $\alpha\beta\gamma$... akty woli, myśli, czucia itd., czyli to, co stanowi naszą jaźń psychiczną. Tak otrzymamy trzy klasy elementów. Atoli i ta klasyfikacja jest tylko tymczasowa, gdyż i pomiędzy tymi grupami zachodzą rozmaite związki. Jeżeli zatem do jaźni zaliczamy wszystko to, co z grupą elementów $\alpha\beta\gamma$... jest

połączone, to można pojęcie jaźni tak rozszerzyć, że obejmie nie tylko $\alpha\beta\gamma...$, albo $\alpha\beta\gamma...$ i KLM..., ale także $\alpha\beta\gamma... KLM... ABC...$; innymi słowy, że jaźń ostatecznie obejmie świat cały. Z tego zaś wynika, że nie ma istotnej różnicy między tzw. światem fizycznym i psychicznym. Wszystkie elementy są sobie równe; kontrast między jaźnią a światem, między podmiotem a przedmiotem, między światem wewnętrznym a zewnętrznym, między zjawiskiem a bytem w sobie upada jako iluzoryczny. Tylko ze względów czysto praktycznych można elementy zależne od ABC... nazwać fizycznymi, elementy zależne od $\alpha\beta\gamma...$ psychicznymi. W rzeczy samej ten sam element może być i fizyczny i psychiczny. Na przykład światło, jakie daje paląca się świeca, jest czymś fizycznym, jeżeli bierzemy pod uwagę jego zależność od ABC..., tj. od innych rzeczy otaczającego nas świata, od materiału palącego się, od powietrza itd.; jeżeli jednak zwrócimy uwagę na zależność tej grupy elementów, którą "światłem" nazywamy, od podmiotu, od KLM... i $\alpha\beta\gamma...$, np. od stanu naszej siatkówki wzrokowej, od naszego usposobienia, naszej uwagi itd., światło będzie czymś psychicznym.

Powiedziałem, że według Macha tzw. rzeczy czyli ciała niczym innym nie są, jak związkami elementów o względnej stałości. Niedorzecznością byłoby zatem, mówić o jakichś "rzeczach w sobie", o "substancjach", czy to pojęcie substancji stosujemy do grupy elementów ABC..., czy to do grupy $\alpha\beta\gamma...$ Nie ma w rzeczywistości ani substancji materialnych, ani duchowych. Pojęcie "substancji" jest tylko subiektywnym utworem naszej myśli, "symbolem" oznaczającym jednym słowem pewne grupy elementów, "przekazem", jak się Mach wyraża, na pewne doświadczenie. Tak samo też nie można mówić o przyczynowości jako o czynniku metafizycznym, za pomocą którego jedne rzeczy wpływ swój wywierają na drugie. Wszystko, co znamy, to tylko elementy oraz ich wzajemne stosunki. Spekulacja metafizyczna o rzeczywistości, o jej "istocie właściwej", o jej "ostatecznej przyczynie" itd. jest zatem najzupełniej bezpodstawną.

Jak doświadczenie nas uczy, jesteśmy w pewnej zależności od otaczającego nas świata. Od tej zależności oraz od naszej reakcji życiowej na wpływy zewnętrzne zależy stopień naszego dobrobytu, zależy w ogóle istnienie nasze. Zadaniem więc naszym jest, na wpływy zewnętrzne tak celowo odpowiadać, żebyśmy utrzymywali byt czy to samych siebie – jako jednostki czy to całego rodzaju. Takimi celowymi reakcjami są nie tylko wszystkie funkcje nasze biologiczne, ale także nasze wyobrażenia, pojęcia, całe poznanie

człowieka, owszem cała nasza nauka. Za pomocą bowiem tej reakcji psychicznej dopasujemy myśli nasze rzeczom zewnętrznym, a następnie myśli między sobą. Wszelkie zatem poznanie jest odtwarzaniem rzeczywistości w myślach (*Nachbildung von Tatsachen in Gedanken*).

Ponieważ jednak rzeczywistość jest niezmiernie bogatą i ciąglej podlega zmianie, więc niemożliwą byłoby rzeczą, odtwarzać owo bogactwo przemijającej wciąż rzeczywistości, niemożliwą byłoby rzeczą, celowo oddziaływać na nasze otoczenie, przewidywać przyszłość i w ten sposób byt nasz zabezpieczyć. A zatem odtwarzanie naszej rzeczywistości w myśli jest zawsze połączone z uproszczeniem rzeczywistości w naszej myśli. Tylko upraszczając różnorodność faktów i wypadków, stabilizując wieczne πάντα ρεῖ rzeczywistości, możemy coś w ogóle poznać, możemy dojść do wiedzy i nauki. Lecz właśnie ta okoliczność pokazuje czysto podmiotowy charakter naszego poznania w nowym oświeceniu. Nasze pojęcia naukowe nigdy nie zdołają odtworzyć rzeczywistości tak, jaką jest w sobie; a prawo przyczynowości, prawo, że w tych samych warunkach następują te same skutki, nie może być stosowane do świata rzeczywistego, w którym tych samych warunków nigdy nie ma.

Tak więc z natury naszego myślenia wynika z jednej strony wprowadzić korzyść biologiczną, lecz z drugiej strony także błąd teorii poznawczy. Przez owo uproszczenie różnorodności, utwalenie wiecznej zmienności, rzeczywistość odtwarzana w myśli naszej staje się ogólną, oderwaną, schematyczną. Wszelkie poznanie ma zatem charakter symboliczny tylko. Takimi symbolami tylko bytu rzeczywistego są: rzecz, substancja, siła, atom, jaźń, dusza itd.; jest to wygodny schemat, moneta niejako zdawkowa, by się możliwie prędko orientować w naszym otoczeniu. W ogóle wszystkie pojęcia, jakimi rozporządza i na których się opiera nauka, należy rozumieć jako symbole. Tak np. mechaniczny lub energetyczny pogląd na świat jest tylko jednym wielkim symbolem. Lecz wskutek łatwości, z jaką tworzymy te pojęcia, i z jaką stosujemy je do rzeczywistości, wskutek praktycznych zalet i korzyści, jakie nam te pojęcia dają, powstaje wielkie niebezpieczeństwo, że chcemy przenieść te symbole do rzeczywistości i uważać np. substancję, siłę, duszę itd. za coś rzeczywiście istniejącego. Kto zrozumiał powyższe wywody, przekona się łatwo, że takie przenoszenie jest dowolne, nieuzasadnione, że jest metafizyczną fantazją. Żądaniem zatem nauki jest, z całą energią i konsekwencją usunąć podobne metafizyczne pojmowanie subiektywnych

symbolów. Jak żaden kupiec nie jest tak nierozsądny, żeby brał etykietę przyklepioną do paki za zawartość tej paki, tak i my nie powinniśmy dać się skusić, by nasze pojęcia, symbole rzeczywistości, uważać za ową rzeczywistość.

Ponieważ jednak pojęcie przyczynowości już w sobie zawiera czynniki metafizyczne, tak, że trudno oczyścić je od tych czynników, więc zamiast pojęcia przyczynowości należy stosować w nauce pojęcie funkcji. To pojęcie zawiera w sobie wszystko to, co w pojęciu przyczynowości jest dobrym i prawdziwym, i jest wolne od przymieszek metafizycznych każących pojęcie przyczynowości. Za pomocą matematycznego pojęcia funkcji nauka może ściśle określić wzajemną zależność elementów; na podstawie tego pojęcia dojdzie do możliwie dokładnego opisu rzeczywistości, nie kusząc się o niemożliwe zresztą wyjaśnienie tejże rzeczywistości za pomocą metafizycznych sił i przyczyn (60).

γ) Empiriokrytycyzm Avenariusza

Podobnie jak Mach wychodzi także Ryszard Avenarius z naturalnego pojęcia świata (*der natürliche Weltbegriff*), tj. ze zwyczajnego doświadczenia, jakie ma każdy filozof na początku swojego myślenia. Wszystkie systematy filozoficzne są według Avenariusza tylko wariacją tego pierwotnego, naturalnego pojmowania świata. Należy więc zbadać, gdzie tkwi początek tych wariacji, jakie jest ich znaczenie i czy w ogóle są uzasadnione; i w ten sposób będzie można dojść do prawdziwego na świat poglądu.

W tym celu bada Avenarius, jakie w ogóle jest zadanie filozofii i jakimi drogami do jego spełnienia dojść może. Ponieważ każda czynność nie tylko fizjologiczna, ale także psychiczna, więc i wszelkie myślenie podlega, według Avenariusza, prawu najmniejszego wysiłku (*Das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes*), zadaniem filozofii jest pojmowanie całości danej w doświadczeniu według tejże zasady najmniejszego wysiłku. A że tylko w podwójny sposób coś zrozumieć, pojąć można, mianowicie albo za pomocą sprowadzenia rzeczy nieznanych do znanych, albo za pomocą podporządkowania bytu szczególnego pod pojęcia ogólne, więc metoda filozofii jest przez to określona.

Sprowadzenie bytu nieznanego do znanego obejmuje trzy stopnie. Pierwszy stopień jest niejako fizjologiczny; polega on na tym, że rzeczy i wypadki niezwykle, nadzwyczajne sprowadzamy do rzeczy i wypadków nam zwykłych, zwyczajnych (tradycja, pojęcia i poglądy, z którymi zrosiliśmy się od dzieciństwa). Lecz gdy znajomość rzeczywistości coraz dalej się rozszerza i

postępuje, powstają w ten sposób nieraz sprzeczności trudne do pogodzenia; umysł sili się nadaremnie dostosować nowe doświadczenia do dawnego zakresu myśli i nie może dojść do wewnętrznej równowagi intelektualnej. Następuje więc drugi, psychologiczny stopień redukcji. Obok pojmowania stałego, tradycyjnego wytwarza się postępowy, naukowy pogląd na świat. Lecz na tym stopniu określa się rzeczywistość znaną tylko psychologicznie; przyjmuje się po prostu jako znane to, co się znajduje w naszej świadomości, nie pytając dalej o jego pochodzenie. Więc na tym stopniu doświadczenia nie rozróżnia się jeszcze między tym, co rzeczywiście jest dane przez sam przedmiot, a tym, co może poznający podmiot dodał do przedmiotu; innymi słowy, nie rozróżnia się czynników przedmiotowych od podmiotowych, empirycznych od apriorycznych. Zatem musi nastąpić trzeci stopień redukcji, który można by nazwać krytycznym albo lepiej empiriokrytycznym, i który polega na dokładnym wyróżnianiu tego, co rzeczywiście jest dane w doświadczeniu, od dodatków, przymieszanych do tego doświadczenia przez podmiot doświadczający. Dopiero stosując trzeci, krytyczny stopień redukcji do naszego doświadczenia, dojdziemy do rzeczywistości bezwzględnie znanej, do "czystego doświadczenia".

Owe przymieszki subiektywne do doświadczenia czyli apercepcje, które na tym trzecim stopniu redukcji usunąć należy, są dwojakiego rodzaju. Apercepcja tematologiczna przypisuje przedmiotowi wynik pewnej oceny podmiotowej; np. gdy się uważa rzecz jakąś za dobrą, piękną, lub także odwrotnie za złą lub brzydką. Apercepcja zaś antropomorfistyczna obejmuje znowu trzy formy. Apercepcja mitologiczna określa daną rzeczywistość za pomocą formy całego naszego jestestwa, np. jako duszę lub jaźń; apercepcja antropopatyczna przypisuje danej rzeczywistości formy naszego czucia, np. miłość lub nienawiść, siłę, wolę; apercepcja wreszcie intelektualno-formalna (*intellektualformale Apperzeption*) charakteryzuje byt za pomocą form naszego umysłu, np. jako substancję lub przyczynowość. Nauka i filozofia współczesna dokonała już eliminacji apercepcji mitologicznej i antropopatycznej; zadaniem jej w przyszłości będzie, pracować z całą energią nad usunięciem z doświadczenia apercepcji formalnej.

Tak więc filozofia dochodzi do "doświadczenia czystego" w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Pozostaje jeszcze druga metoda, podporządkowanie bytu konkretnego pod pojęcia ogólne. Ponieważ jednak poprzednie rozważanie pokazało, że w naukowym opracowaniu rzeczywistości

wolno używać tylko takich pojęć ogólnych, których treść pochodzi z czystego doświadczenia, więc pojmowanie czysto formalne jest zupełnie wykluczone, a jedynie pojęcia materialne są dozwolone.

Metoda filozoficzna jest więc wyłącznie negatywną, gdyż polega jedynie na usuwaniu apercpcji podmiotowych z doświadczenia. Ponieważ jednak wszystkie poszczególne nauki empiryczne stosują już tę metodę eliminacji do doświadczenia naiwnego, więc pokazuje się stąd, że filozofia nie ma ani osobnego przedmiotu ani właściwej sobie metody, lecz że jest tylko aktem syntezy pojęć otrzymanych i oczyszczonych przez pojedyncze nauki w jedno, oraz aktem stosowania tego jednego pojęcia do całości bytu.

Jakie więc stanowisko należy zająć wobec rzeczywistości, ażeby dojść do czystego doświadczenia? Według Avenariususa jest to stanowisko eksperymentatora psychofizycznego; z tego stanowiska należy badać problemy filozoficzne jako objawy czysto przyrodnicze. Każdy problem jest niejako stosunkiem pewnego naprężenia, *Vitaldifferenz*, między podmiotem a jego otoczeniem. Otoczenie oznacza Avenarius schematycznie przez literę R (*Reiz* – podnieta). Działając na podmiot, powoduje R, np. drzewo, że ten podmiot coś wypowiada, np. w naszym wypadku: widzę drzewo. Takie wypowiedzenie (*Aussage*) oznacza Avenarius przez literę E. Zatem E jest zależne od R; gdyby bowiem R (drzewo) nie było, nie byłoby także E; podmiot nie mógłby orzec: widzę drzewo. Lecz zależność ta E od R nie jest bezpośrednia; w tej zależności pośredniczy system nerwowy poznającego podmiotu. Jeżeli bowiem przetniemy nerw wzrokowy, E nie nastąpi, chociaż R jest wciąż obecne. Stosunek zależności należy więc dokładniej określić jako $R \rightarrow C \rightarrow E$, gdzie C czyli "system C" oznacza centralny system nerwowy.

Na system C wpływa jednak nie tylko R, lecz także inne czynniki, np. energia, jakiej temu systemowi dostarcza żywność, i którą oznacza się literą S. Zmiany więc zachodzące w systemie C są w podwójnej zależności, raz od R, drugi raz od S; można je więc oznaczyć jako $f(R)$ i $f(S)$. R i S wywierają jednak na system C wpływ wprost przeciwny; każde R zmniejsza zasób energii w układzie C, każde S zaś powiększa jego zasób energii.

Jeżeli więc $f(R) + f(S) = 0$, system C znajduje się w stanie zupełnej równowagi i całkowitego spoczynku (*das "vitale Erhaltungsmaximum"*). Wtedy podmiot poznaje otoczenie swoje; problemu nie ma. Skoro atoli energia

wymagana przez R przewyższa energię dostarczoną układowi C przez S, układ C traci swą równowagę; powstaje problem. Podmiot nie poznaje otoczenia, czy to zupełnie czy to częściowo tylko; widzi trudności i sprzeczności, ponieważ na jedną część zewnętrznej podniety R system C dla braku energii nie może oddziaływać. Ponieważ jednak podmiot z natury swej, będąc istotą biologiczną, dąży do możliwie wielkiej równowagi, więc szuka sposobów rozwiązania napotykanych trudności i usunięcia rażących sprzeczności; i w ten sposób powstają różne poglądy filozoficzne mające dać jednolite i wyczerpujące tłumaczenie rzeczywistości. Jeżeli zaś odwrotnie energia dostarczana układowi C przewyższa ilość energii zużytej przez R, wtedy powstaje problem w przeciwnym kierunku; człowiek chce zużytkować obfity zasób energii nagromadzony w swym układzie centralnym; jest to czas silnej akcji na zewnątrz, czas kipiącego życia, *Sturm- und Drangperiode* czy to w życiu jednostki czy też w życiu całego narodu.

Widać z tego, że Avenarius przyjmuje całkowity paralelizm między bytem fizycznym a psychicznym; jeden jest drugiemu zupełnie podporządkowany (61). Szereg fizyczny w systemie C jest szeregiem przedmiotowym i niezależnym; szereg psychiczny jest przeciwnie podmiotowy i od pierwszego zależny. Atoli Avenarius nie rozumie tej zależności tak, jak gdyby szereg fizyczny a psychiczny były czymś różnym, odrębnym. Już w pierwszym dziele swoim: *Philosophie als Denken der Welt*, doszedł Avenarius do hipotezy, że jeden i ten sam byt, czyli te same elementy są i psychiczne jako czucia, i fizyczne jako ruchy. A ustnie wyraził się, że nie zna ani bytu fizycznego ani psychicznego, lecz tylko coś trzeciego (62).

Taka zaś analiza przyrodnicza problemów filozoficznych pokazuje, że w "czystym" doświadczeniu nie ma ani duszy ani świadomości, lecz że są to dopiero pojęcia drugorzędne, czysto podmiotowe, dodane do czystego doświadczenia. Lecz co skłania człowieka do przeprowadzenia tych "apercepcji", do sfalszowania obrazu rzeczywistości podmiotowymi przymieszkami? Avenarius zwała całą winę na introjekcję, tj. na pewien nieświadomy człowiekowi, samorzutny akt wkładania nienależących do doświadczenia czynników do czystego doświadczenia. Nie możemy na tym miejscu obszerniej rozwinąć jego teorii introjekcji; dość że po wykonaniu introjekcji doświadczenie, które pierwotnie było zupełnie jednolite, rozpada się na części; bo introjekcja dopiero sprawia różnicę między "rzeczą" a "wrażeniem", między "ciałem" a "duszą", między "podmiotem" a

"przedmiotem", między doświadczeniem "wewnętrznym" a "zewnętrznym", wreszcie między "doświadczeniem" a "poznaniem". A dopiero na podstawie tego dualizmu mogą powstać problemy, jakie filozofów wszystkich odcieni dotąd trapiły; introjekcja więc jest ową szukaną przyczyną wariacji naturalnego światopoglądu. Zadaniem nauki jest zatem usunięcie introjekcji, a po wykonanej eliminacji przekonamy się, że nic nie zmusiło nas do owych wariacji, że należy więc wracać do naturalnego na świat poglądu, opartego na "czystym" doświadczeniu. Na tym gruncie empiriokrytycznego pojęcia świata wszelka metafizyka ustaje; zagadnienia bowiem metafizyczne są czystą iluzją, wynikiem introjekcji, którą J. Petzoldt, jeden ze zwolenników Avenariususa, nazywa właściwym grzechem pierworodnym ludzkości (63).

Empiriokrytycyzm liczy dzisiaj dość dużo zwolenników, i zdaje się, że w najbliższej przyszłości jeszcze więcej nabierze rozgłosu, gdyż pozorna jego harmonia z samorzutnym doświadczeniem każdego człowieka wobec gwałcącego praktyczne życie idealizmu, oraz usuwanie wszelkich zagadnień metafizycznych, wielu pociąga. Z należących do szkoły empiriokrytycznej filozofów wyliczamy tylko: Fr. Carstanjena (64), Karola Hauptmanna (65), Józefa Petzoldta (66), R. Willy'ego (67), W. Heinricha (68) i I. Kodisową (69).

δ) Metafizyka wobec agnostycyzmu skrajnego

Przegląd różnych systemów filozofii immanentnej, monizmu czuciowego Macha oraz empiriokrytycyzmu przekonał nas dostatecznie o ich skrajno-antymetafizycznym charakterze. Podczas gdy pozytywizm starszej daty zadowolił się twierdzeniem, że świata pozazmysłowego poznać nie możemy, że więc należy ograniczyć się na badanie rzeczywistości empirycznej, najnowszy ten pozytywizm posuwa się o wiele dalej. Nie tylko, powiada, świata pozazmysłowego nie możemy poznać, ale takiego świata wcale nie ma, i największym złudzeniem, najniebezpieczniejszą chorobą rozumu ludzkiego było i jest właśnie mniemanie, że poza tym, co zmysłami naszymi poznajemy, albo poza tym, co jest "dane", jeszcze coś więcej, jakiś "byt w sobie", jakaś "substancja" lub "przyczyna" istnieje. Wszelki rodzaj metafizyki jest zgoła niemożliwy, powiada J. Petzoldt, wszystko, co jest pozazmysłowe, nadprzyrodzone, przestępne, ze zakresu naszej wiedzy i naszego myślenia stanowczo wykluczyć musimy. Żadna cząstka poglądów metafizycznych nie może wejść w skład trwałego, prawdziwego na świat poglądu, ani we formie wiedzy, ani we formie wiary. Jedyńm źródłem

naszego poznania, jedynym probierzem jakiegokolwiek teorii jest ostatecznie tylko to, co jest dane, czyli jest doświadczenie (70). Pytanie zatem, czym jest świat, czym jest wszechbyty, jest zgoła niedorzeczne. Jest to pytanie nielogiczne, bo ażeby określić, czym jest świat, należałoby wziąć pewną cechę odróżniającą wszechbyty od innego bytu. Lecz poza wszechbytem niczego nie ma; wszechbyty przeciwstawia się tylko jego częściom. Niedorzeczną nawet jest rzeczą sądzić o bycie, że istnieje: To bytowanie wszechświata miałooby tylko znaczenie w przeciwstawieniu do niebytu świata. Lecz nie można nawet pomyśleć, że nic zgoła nie istnieje. I jeszcze bardziej niedorzecznym jest pytanie, czy świat istnieje bezwzględnie. Bo tylko wtedy mógłbym takie pytanie postawić, gdyby przeciwna możliwość, istnienie względne, mogła wejść w rachubę. Atoli to jest niemożliwością logiczną; zawsze bowiem tylko o pewnej części można wypowiedzieć istnienie względne, mianowicie w stosunku do innych części. Wszystkie te pytania pokazują tylko, jak bałamucącą jest hipoteza bytu bezwzględnego, substancjalnego. Wszystkie pytania o istocie, o przyczynie świata wypływają z tego samego mętnego źródła, z którego pojęcie substancji czerpie swe soki pożywcze. Dziś uważamy podobne problemy za najważniejsze zagadnienia ludzkości; przyjdzie czas, gdzie ludzkość uprzytomni, gdzie wyzdrowieje wreszcie i wyswobodzi się z tych zabobonów krępujących ją przez lat tysiące. W oświetleniu przyszłych czasów cała historia filozofii od Talesa do dni naszych przedstawi się jako jeden wysiłek usunięcia najgłówniejszej zapory wszelkiego zdrowego myślenia, tj. metafizyki, a przyszłe pokolenia dziwić się będą, jakie męki naszym myślicielom sprawiała najzupełniejsza nicość, czysty wytwór naszej fantazji, pojęcie substancji (71).

Czytając popularnie pisane dziełko Petzoldta, ma się wrażenie, że jest to Haeckel *redivivus*, i to jeszcze za życia Haeckla. Tylko jest to inny typ Haeckla, typ odpowiadający więcej dwudziestemu wiekowi, podczas gdy tamten już do wieku dziewiętnastego należy. Lecz i tu znajdujemy ten sam dogmatyzm, to samo kategoryczne rozstrzygnięcie wszelkich kwestii. Nie ma metafizyki, nie ma bytu pozaświatowego, nie ma przyczyny świata; świat, rzeczywistość sama sobie wystarcza (72).

Zobaczmy więc, ile prawdy mieści się w tych twierdzeniach, i na jakich fundamentach agnostycyzm różnych odcieni swój gmach buduje.

III. Podstawy współczesnego agnostycyzmu

1) Uzasadnienie historyczne

Liczne są rozumowania, na których się współczesny agnostycyzm opiera, by udowodnić, że jego stanowisko wobec ostatecznych zagadnień świata jest jedynie słuszne i możliwe dla rozumu ludzkiego.

I tak wskazuje najpierw na oczywiste fakty, mianowicie na historię myśli ludzkiej, z której ma wynikać, że pytanie o ostatecznej zasadzie i istocie świata nie jest zadowalająco rozwiązane. Przez tysiące lat pracowała ludzkość nad rozwiązaniem tego zagadnienia, a przecież wszystkie te wysiłki pozostały bez owocu! Począwszy od najdawniejszych spekulacji w Indiach, Chinach i Egipcie, zajmowały się nim najlepsze i najwybitniejsze umysły, najbystrzejsi i najgłębsi myśliciele. Można nawet powiedzieć, że filozofia nie jest niczym innym, jak tylko próbą rozwiązania zagadki bytu. Chociaż bowiem, w ostatnich zwłaszcza czasach, problem teoriopoznawczy pierwsze zajmuje miejsce i wszystkie inne problemy na drugi plan odsuwa, to przecież bada zdolność poznania ludzkiego, jego źródła, metody i granice ostatecznie w tym tylko celu, by rozstrzygnąć, czy i o ile problem ontologiczny da się rozwiązać. Nawet skrajny sceptycyzm ma o tyle tylko rację bytu, o ile pokazać zamierza, iż owego zagadnienia wcale rozwiązać nie jesteśmy w stanie. Wszędzie zatem problem ontologiczny jest jądrem i środkiem filozofii. Jeżeli więc dotąd ludzkość nie zdołała rozwiązać tego zagadnienia, to wszelkie badanie i szukanie jest daremne. Od dawien dawna teizm, ateizm i panteizm walczyły o wyłączne panowanie, a do dziś dnia nie udało się żadnemu z tych poglądów na świat, pokonać na zawsze przeciwników. Nawet jeżeli się uczeni we wszystkich innych kwestiach naukowych zgadzają, tu zachodzą zawsze różnice, a nawet przeciwieństwa w poglądach. Metafizyka i teodycea nie należą więc ze swoimi pojęciami do dziedziny wiedzy, lecz mają miejsce w obrębie wiary, gdzie czynniki podmiotowe, uczucie i wola, najważniejszą odgrywają rolę. Jedyna rzeczywistość, jaką człowiek z pewnością poznać może, jest królestwo przyrody i historii, jednym słowem sfera doświadczenia.

Oto zasadnicza myśl, którą obrał Comte jako punkt wyjścia swojej filozofii, a którą pozytywizm z całym zapalem przyjął za własną. I zaprzeczyć nie można: niesłychane zamieszanie wszystkich systemów filozoficznych przedstawia nam wobec jednolitego i mniej więcej zgodnego

postępu nauk doświadczalnych obraz wcale niemiły, obraz, który może mniej silne umysły powstrzymać od dalszych badań i przykuć do powierzchni zjawisk.

Czy jednak ten fakt bądź co bądź niezaprzeczalny może służyć za dowód pozytywny na twierdzenie agnostycyzmu, że umysł ludzki jest niezdolny do poznania ostatecznej zasady bytu, że powinien się ograniczyć na badaniu przyrody, w ogóle bytu podpadającego pod nasze doświadczenie?

Najpierw zdaje się nam, że różnica zdań w naszej kwestii nie jest tak wielką, jak ją pozytywizm sobie przedstawia. Ci, którzy twierdzą, że ostatecznej zasady świata zgoła poznać nie możemy, albo, że takiej zasady bytu wcale nie ma, nie są tak bardzo liczni. Niemal wszyscy filozofowie widzą się zmuszeni do przyjęcia takiej ostatecznej przyczyny świata również, jak do określenia tej przyczyny jako istoty duchowej. Chociaż w innych kwestiach, jak np. w jaki sposób tę istotę bliżej określić należy, jaki jest stosunek tej istoty do świata itd., znaczne zachodzą różnice: w jednym punkcie mniej więcej wszyscy się zgadzają, mianowicie, że należy świat sprowadzić do pewnej zasady duchowej. Przejdźmy dzieje filozofii wschodniej; pytajmy Sokratesa, Platona lub Arystotelesa, św. Augustyna lub św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Bakona, Spinozę, Leibniza, Berkeleya, Hume'a lub Kanta. Jakkolwiek każde z tych nazwisk przypomina nam oryginalny system myśli, charakterystyczny pogląd na świat: każde z nich daje w swój sposób świadectwo o jakiejś, mniejsza na razie jakiej, wierze w Boga. Wielcy przedstawiciele nauk przyrodniczych nie pozostają w tyle. Kepler, Bakon, Newton, Kopernik, Galilei, Cauchy, Ampère, Cuvier, Herschel, Oerstedt, Secchi itd.: ci wszyscy i niezliczone inne jeszcze filary nauki wyznawali wiarę w Boga (73). A historia religii, jako też psychologia ludów daje podobne świadectwo. Bo skąd to mógł powstać tzw. dowód *ex consensu omnium* na istnienie Boga? Znane jest zdanie C y c e r o n a , że nie ma ludu tak dzikiego i nieokrzesanego, u którego by nie istniała wiara w Boga, zdanie, które najsumienniejsze badania etnologiczne w ostatnich czasach tylko jeszcze więcej potwierdziły. Nie naszym tu zadaniem roztrząsać, o ile z tej powszechnej wiary wszystkich ludów, krajów i czasów można wyciągnąć dowód filozoficzny na istnienie Boga; zwracamy tylko uwagę na sam fakt tej zgodności, ponieważ fakt ten podkopuje po części podwalmy historycznego pozytywizmu.

Prócz tego nasuwa nam się jeszcze inna myśl. Zdaje się bowiem, że pozytywizm opiera się tu na kryterium, które ze względu na naszą kwestię nie może być rozstrzygające. Gdyby ostateczna zasada bytu była poznawalną –

powiada, – to na polu metafizyki musiałyby pomiędzy filozofami ta sama zgodność panować, jaką znajdujemy u badaczy na polu nauk doświadczalnych.

Atoli nie możemy metafizyki zupełnie na równi postawić z naukami doświadczalnymi. Podczas gdy bowiem nauki doświadczalne zwracają się niemal wyłącznie do rozumu, metafizyka obejmuje całego człowieka ze wszystkimi zdolnościami i skłonnościami jego, nie tylko rozumu, ale i woli i czucia. Jak z jednej strony dla etycznego poglądu na stanowisko człowieka w świecie niewielkiej jest wagi, czy teoria światła Newtona lub Fresnela jest prawdziwą – tak z drugiej strony dla tego poglądu zasadnicze ma znaczenie kwestia, czy świat przypadkiem tylko doszedł do dzisiejszego swego kształtu, czy jest sam ze siebie, czyli jest stworzeniem osobistego Boga. Pytania pierwszego rodzaju mają dla nas znaczenie czysto teoretyczne; zagadnienia drugiego rodzaju zwracają się do całego człowieka. Czy weźmiemy pod uwagę dzikiego, barbarzyńcę lub wysoko wykształconego uczonego młodzieńca, któremu życie się uśmiecha, lub zbliżającego się do grobu starca: wspomnijmy im tylko najgłębsze zagadnienie bytu, na problem istnienia Boga, a poznamy po ich energicznej reakcji, że tu więcej się odzywa aniżeli czysty rozum. Owszem, czyż właśnie ta tysiącletnia walka niewiary z wiarą, owa często fanatyczna niemal nienawiść do Boga, owo uporczywe powtarzanie nic nieznaczących i częstokroć już unicestwionych zarzutów przeciwko istnieniu Boga nie jest oczywistym dowodem na nasze twierdzenie? Jeżeli życie człowieka nie zgadza się z moralnymi przykazaniami, jakie wiara w Boga daje, jeżeli człowiek nie chce poddać się tym przykazaniom, to zepsuta wola wszystkich użyje środków, by, jeżeli nie wytepić nieznośne myśli, to przynajmniej osłabić ich wpływ i znaczenie, odsunąć je do najdalszych, najciemniejszych kątów serca. Dlatego jest to rzeczą psychologicznie niemożliwą, by umysł, w takim zostający usposobieniu, przedmiotowo i spokojnie badał dowody za i przeciw istnieniu Boga. Nawet najslabsze, najpowierzchowniejsze trudności przeciw istnieniu Boga osobistego znajdą wtedy wolny wstęp do duszy; i jeżeli w tej duszy istnieje ukryte pragnienie, by te racje i pozory okazały się prawdziwymi, to nie zada się sobie potrzebnego trudu, by zbadać pozytywne dowody na istnienie Boga, ale zwróci się całą uwagę na owe pozory. I dlatego słusznie powiada głośne w swym czasie dzieło *Système de la nature*, że tylko dobry i cnotliwy człowiek może być kompetentnym sędzią w tak wielkiej, a ważnej sprawie (74).

Skoro zaś dusza raz się znajduje w podobnym stanie, dalszy proces jest już naturalnym wynikiem praw psychologicznych. Przez owo ciągle zwracanie

uwagi na trudności przeciwko pogładowi teistycznemu otrzymują one coraz większą wyrazistość i siłę plastyczną, zajmują powoli całe pole świadomości dla siebie, łączą się w najrozmaitszy sposób ze wszystkimi stronami życia naszego umysłowego i uczuciowego, a na podstawie tych częstych, a silnych kojarzeń powstaje wreszcie przekonanie, że w rzeczy samej tak jest, jak sobie życzymy. Doszedłszy do tego stanu umysł już nie jest zdolny do gruntownego i przedmiotowego badania dowodów na przeciwną sobie prawdę; widzi on teraz tylko trudności, a nie ich słabe strony; a przenosząc to przekonanie czysto podmiotowe na rzeczywistość przedmiotową zapomina o tym, że tylko dowodów nie widzi, łudząc się, że ich wcale nie ma.

Z tego wynika z wszelką oczywistością, że dla wszechstronnego badania problemu istnienia Boga pewne moralne własności są niezbędnym warunkiem. Z tego zaś dalej wynika, że nauki empiryczne w inny sposób do człowieka się zwracają aniżeli metafizyka. I dlatego kryterium zgodności może mieć w nauce znaczenie, podczas gdy w metafizyce jeszcze inne czynniki ważną odgrywają rolę.

Wracając do pierwotnej myśli, że pojęcie Boga u wszystkich ludów i we wszystkich czasach się znajduje, można by także odwrotnie powiedzieć, że w naszej kwestii owa zgodność o wiele silniejszy daje dowód za prawdziwością wiary w Boga, aniżeli to w naukach empirycznych może mieć miejsce. Jeżeli bowiem pomimo tych etycznych zalet, jakich nasz problem od człowieka się domaga, wiara w Boga jest tak powszechną nawet u ludów moralnie najbardziej podupadłych; jeżeli największe wysiłki niewierzących przyrodników i filozofów nie zdołały osłabić tej wiary, wiara ta musi być niewątpliwie prawdziwą. I tak właśnie z historii, na podstawie której pozytywści chcą wykluczyć istnienie Boga z obszaru wiedzy ludzkiej, można by odwrotnie z większym o wiele prawem wnioskować, że umysł ludzki może przekroczyć granice doświadczenia, ponieważ je w rzeczy samej po wszystkie czasy i u wszystkich narodów przekracza.

2) Uzasadnienie filozoficzne

Lecz jakkolwiek rzeczy się mają, powiada dalej agnostycyzm i pozytywizm, zaprzeczyć nie można, że od dawien dawna toczy się walka między wiarą a niewiarą, i że według wszelkiego prawdopodobieństwa walka ta i w przyszłości trwać będzie. To, co wyżej powiedziano o warunkach etycznych, może być słusznym, atoli zdaje się, że ten spór odwieczny nie tyle w

skłonnościach i namiętnościach ludzkich, ile raczej w samej rzeczy spoczywa. Sam problem zawiera w sobie nierozwiązalne trudności i dlatego pozostajemy na naszym stanowisku agnostycznym. Na czym bowiem polega nasz problem? Chodzi tu o poznawalność pewnej na razie jeszcze problematycznej rzeczywistości, mianowicie czy świat empiryczny ma ostatnią przyczynę, i jaką ta przyczyna ma istotę. Otóż, ażeby na to pytanie dać odpowiedź twierdzącą, potrzebne są bez wątpienia trzy rzeczy: najpierw, ażeby rozum ludzki uważany sam w sobie, jako zdolność poznawcza, był w stanie rozwiązać podobne zagadnienia; po drugie, ażeby miał środki i drogi prowadzące do tego rozwiązania; wreszcie po trzecie, by zagadnienie jako takie było prawdziwym, a nie pozornym tylko, fałszywym zagadnieniem. Brak choćby jednego tylko z tych trzech warunków zmusza nas do przyjęcia agnostycyzmu. Otóż można wykazać, że nie tylko jeden, ale wszystkie trzy warunki nie są spełnione. Czy roztrząśniemy nasze zagadnienie ze względu na podmiot poznający czyli naszą władzę poznawczą, czy ze względu na drogi lub środki poznania, czy wreszcie ze względu na przedmiot poznania czyli na domagające się odpowiedzi zagadnienie: wszędzie piętrzą się nieprzezwyciężone trudności, i dlatego problem istnienia Boga należy nazwać nierozwiązalnym.

a) Trudności ze strony podmiotu poznania

Co się najpierw tyczy podmiotu poznającego czyli zdolności poznania, można ją w dwojaki sposób wziąć pod uwagę, raz ze strony subiektywnej, uwzględniając mianowicie naturę tej zdolności samą w sobie, drugi raz ze strony obiektywnej, mianowicie badając, jak się ta zdolność poznania zachowuje wobec rzeczywistości. Z obu punktów widzenia – twierdzi agnostycyzm – nasze zagadnienie okazuje się nierozwiązalne.

Albowiem nasza władza poznania jest w istocie swej ograniczoną, względną, a zatem nie jest w stanie ująć byt nieograniczony, bezwzględny, jeżeli taki byt w ogóle istnieje. Poznanie nasze jest aktem naszego rozumu i dlatego zależy od form stanowiących istotę tego rozumu. Tymi formami zaś są: przestrzeń, czas i przyczynowość, i dlatego wszelkie poznanie od tych form zależy (75); albo, jak się Spencer wyraża, wszelka myśl zawiera w sobie stosunek, różność i równość. Oczywiście zaś rzeczą jest, że Absolut nie może mieć tej samej istoty jak cokolwiek, co za pomocą zmysłów poznajemy, albowiem pomiędzy Stwórcą, a stworzeniem musi być różnica przewyższająca nieskończenie wszystkie różnice, jakie istnieją między rozmaitymi częściami

bytu stworzonego. Lub czy byt, którego za pomocą klasyfikacji zjawiskowej pomyśleć nie można, dałby się pomyśleć za pomocą klasyfikacji sobie immanentnej? To ostatnie przypuszczenie jest tak samo niedorzeczne jak pierwsze. Albowiem suponuje ono mnogość ostatniej przyczyny, wielość bytu nieskończonego i bezwzględnego, a to założenie sprzeciwia się sobie samemu, gdyż kilka nieskończonych bytów staje się skończonymi przez to, że się nawzajem ograniczają. Ponieważ zatem bytu bezwzględnego nie możemy poznać jako należącego do tego lub owego rodzaju, więc przyznać musimy, że się w ogóle klasyfikować nie da i że wskutek tego dla naszego rozumu jest zgoła nieprzystępny. A niemożliwość ta poznania wynika z istoty naszego rozumu. Myślenie bowiem polega na uzasadnieniu stosunków, i myśl nigdy więcej wyrazić nie może, jak stosunek. Z najgłębszej istoty życia wynika więc poznanie względności naszej wiedzy (76).

Wobec takich zarzutów wypadnie nam najprzód zbadać, w jakim znaczeniu nasze poznanie należy nazwać względnym, a następnie, czy istniejąca w rzeczy samej względność tego poznania jest istotną przeszkodą do poznania bezwzględnej przyczyny.

Trudność, którą tu Spencer podnosi, a którą u relatywistów i fenomenalistów naszych czasów częstokroć spotkać można, jest bez wątpienia nie dość ściśle określona. Można o względności naszego poznania w najrozmaitszych znaczeniach mówić (77). Jeżeli chce się przez to wyrazić, że każdy akt poznania stoi w pewnym stosunku do naszej świadomości, w ogóle do podmiotu poznającego, przyznać należy, że wszelkie poznanie jest względne, lecz z tej względności nie wynika jeszcze niepoznawalność Absolutu. Jeżeli pojęcie względności ma dalej znaczyć, że wszelkie poznanie zależy na pewnym stosunku między przedmiotem poznany, a podmiotem poznającym, jest ono samo przez się zrozumiałe, lecz i to nie wyklucza możliwości poznania bytu bezwzględnego. Należałoby chyba inną drogą wykazać, że Absolut ani sam przez się, ani przez skutki swoje nie może się stać przedmiotem naszej władzy poznawczej, albo, że stawszy się przedmiotem poznania przestałby być bezwzględnym i przyjąć by musiał koniecznie istotę względną. Lecz ani jednego ani drugiego udowodnić nie można. Że Absolut może się nam co najmniej w skutkach swoich objawić, tego dowodzi nasza własna ograniczona, skończona, zależna istota, która właśnie z powodu swej zależności z koniecznością domaga się bytu absolutnego. Lub czy może Absolut przez to, że przez nas bywa poznany, traci swą istotę bezwzględną i staje się bytem względnym? Kto

twierdzi, że wszelki przedmiot poznania jest czysto podmiotowym wytworem poznającego umysłu, ten musi przyznać się do owej konsekwencji, lecz z tym skrajnym subiektywizmem i solipsyzmem, który wszelki byt z wyjątkiem własnego poznania odrzuca, na tym miejscu nic nie mamy do czynienia. Zresztą i on musi przynajmniej bezwzględność własnego świadomego "ja" przyjąć, a więc przyznać, że może dojść do poznania bytu bezwzględnego (78). Inaczej nie pojmujemy, jakby zdania wyżej wypowiedzianego bronić można. Jak przedmiot materialny przez to, że go widzę lub się go dotykam, nie staje się zasadniczo innym, lecz zachowuje tę samą istotę, którą miał przedtem niezależnie od mojego poznania, tak samo, albo raczej tym mniej natura Absolutu zmienia się przez to, że my Go poznajemy.

Jeżeli zatem Spencer powiada, że wszelka myśl zawiera w sobie relację, różnicę i równość pewną, jest to słuszne o tyle, o ile samą myśl, jako akt psychiczny bierzemy pod uwagę; z tego atoli nie wynika, że cechy właściwe myśli, jako aktowi psychicznemu, należy także przypisać przedmiotowi tejże myśli. Prawda, że do poznania bytu bezwzględnego dochodzimy tylko na podstawie poznania otaczającej nas rzeczywistości; i również prawdą jest, że pojęcie Absolutu wyrasta z pewnego porównania z przedmiotami podpadającymi pod nasze poznanie zmysłowe, że z tymi przedmiotami ma pewne cechy wspólne, a w pewnych cechach się od nich różni. Nie możemy dojść do poznania bytu niedostrzegalnego naszymi zmysłami inaczej, jak przenosząc cechy wzięte z poznania zmysłowego na byt poznawalny tylko za pomocą rozumu. Ale w ten sposób powstałej relacji nie przenosimy do przedmiotu samego, owszem usuwamy ją jak najdalej od bytu bezwzględnego. Cała zatem argumentacja Spencera dowodzi tylko, że nie mamy pojęcia doskonałego tej ostatniej bezwzględnej przyczyny, że do tego pojęcia możemy dojść tylko za pomocą rozumowania i że je możemy wypełnić potrzebnymi cechami tylko na podstawie analogii, że więc nie mamy bezpośredniej, dokładnej i zupełnej intuicji Jej istoty. Zresztą można i bez narażenia się na sprzeczność logiczną Istocie absolutnej przypisać pewną relację, różność i równość. Jako pierwsza przyczyna bowiem, Absolut w rzeczy samej stoi w pewnym stosunku do całej zawisłej od Niego rzeczywistości; jako taki jest Absolut w najgłębszej istocie swej różny od wszelkiego innego bytu; a wreszcie jako byt duchowy, jako przyczyna zawierająca w sobie w najwyższym stopniu wszystkie doskonałości stworzeń, ma On także pewne podobieństwo z rzeczami stworzonymi. Podczas gdy jednak stworzenie całą istotę swą traci, gdy je pozbawimy swej relacji do Stwórcy, istota absolutna istnieje dalej i bez tych

stosunków a nie naruszających w niczym Jej natury, w całej pełni swej doskonałości i mocy. Wszystkie bowiem relacje są wobec Absolutu li tylko zewnętrzne, nie wzbogacają ani nie zmieniają Jego natury.

Istniejąca zatem w rzeczy samej względność poznania w powyżej przytoczonych znaczeniach nie dostarcza dowodu na tezę agnostycyzmu. Dlatego też niektórzy zwolennicy agnostycyzmu mówią o względności poznania w innym jeszcze znaczeniu, mianowicie w tym, że możemy poznać li tylko rzeczy względne, zależne, albo, że wcale nie możemy poznać rzeczy, lecz tylko ich relacje, czy to między sobą, czy to do nas samych. Zwrot ten w pojmowaniu relatywizmu zwraca zarazem uwagę naszą na stronę obiektywną naszej władzy poznawczej, mianowicie na jej stosunek do rzeczywistości.

Wspomniana trudność przedstawia się w rozmaitych formach. Zwolennicy fenomenalistyczni tego poglądu twierdzą, że nigdy nie poznajemy rzeczy, jakie są w rzeczywistości, w sobie samych, lecz tylko tak, jak na nasze władze zmysłowe działają. Rzeczy same są zatem na zawsze niepoznawalne; to co poznajemy, to tylko wieloznaczne symbole, znaki podmiotowe przedmiotowej rzeczywistości. Inni znowu, do których zwłaszcza rozmaici przyrodnicy należą, wskazują nie tyle na stosunek rzeczy do nas samych, ile raczej na stosunki rzeczy pomiędzy sobą. Według nich można jakkolwiek rzecz tylko wtedy poznać, jeżeli zachodzi wzajemne oddziaływanie między nią, a inną rzeczą; to co my wtedy poznajemy, to nie jest właściwie rzeczą samą, ale tylko owym stosunkiem, ową wzajemną zależnością. Zadanie nauki kończy się więc na ścisłym opisie tych stosunków, na sformułowaniu praw, według których to wzajemne oddziaływanie się odbywa. A jeżeli filozofia sądzi, że może nie tylko owe stosunki poznać, ale także rzeczy same oraz ich istotę, to jest to usiłowanie, które dotąd do żadnych wyników nie doprowadziło i nie doprowadzi. Jednym słowem: nie poznajemy bytu rzeczywistego, noumenalnego, lecz tylko byt fenomenalny; nie poznajemy rzeczy lub substancji, lecz tylko wydarzenia i prawidłowości empiryczne. I dlatego Absolut, jako byt noumenalny, jako istota substancjalna jest niepoznawalnym.

Nie będziemy tu roztrząsać kwestii, czy rzeczywiście poznajemy tylko zjawiska i wydarzenia, a nie rzeczy i substancje. Ci sami fenomenalistyczni teoretycy poznania i przyrodnicy twierdzą przecież, że we własnej świadomości nie poznają tylko zjawisk, ale byt psychiczny taki, jakim jest w rzeczy samej, i już tym zeznaniem ograniczają swoje pierwotne twierdzenie. Nie kładziemy atoli nacisku na tę myśl; można by nam bowiem odpowiedzieć, że to poznanie

bezpośrednio odnosi się tylko do stanów własnych psychicznych a nie do bytu transsubiektywnego; tu pozostaje trudność w całej sile, a jeżeli istnieje Absolut, nie jest On czymś subiektywnym, psychicznym, lecz bytem transsubiektywnym. Pomijając krytykę tego twierdzenia możemy inną drogą prędzej dojść do celu.

Przypuśćmy więc, że rzeczywiście poznajemy nie rzeczy same, lecz tylko zjawiska oraz prawidłowe stosunki między rzeczami: czy to przypuszczenie pozbawia nas wszelkiej możliwości rozwiązania problemu ontologicznego? czy na tej podstawie poznanie bytu absolutnego, przyczyny ostatecznej jest zupełnie wykluczone?

Owo założenie odnosiłoby się tylko do naszego poznania zmysłowego, nie zaś do poznania umysłowego, a chociaż byśmy je nawet chcieli rozszerzyć także na nasze poznanie umysłowe, to nie odnosiłoby się do wszystkiego bez wyjątku. Przykład nam to najlepiej wyjaśni. Żaden człowiek nie widział jeszcze i nie poznał, czym jest elektryczność lub grawitacja w sobie, jako byt noumenalny. Co o elektryczności lub grawitacji wiemy, to jest wprawdzie bardzo dokładna znajomość ich form zjawiskowych, sposobu, w jaki się ciała elektryczne lub grawitujące względem siebie zachowują, i w jaki pod różnymi warunkami na nasze zmysły działają. Zdaje się więc, że powyższa trudność jest zupełnie słuszną! Lecz właśnie z tego sposobu działania na inne ciała i na naszą władzę poznawczą, z tej prawidłowości matematycznej poznajemy, że istnieje jakiś byt rzeczywisty, który w ten sposób działa, w ten sposób się objawia, byt mający w sobie dostateczną rację tych zjawisk, mający właściwą sobie istotę, z której te własności koniecznie wypływają. Poznajemy zatem co najmniej istnienie bytu, przyczyny tych zjawisk, z apodyktyczną pewnością; a ze sposobu działania możemy także wyciągnąć pewne wnioski o naturze tego bytu. Wprawdzie wnioski te mogą być na razie nader problematyczne, niepewne, skoro logika nas uczy że ten sam wniosek może wynikać z rozmaitych przesłanek; lecz z postępem wiedzy poznajemy, że różne możliwości należy wykluczyć z rozumowania, a przy pomyślnych warunkach może się nawet udać możliwości te sprowadzić do jednej tylko. Oczywiście zaś jest rzeczą, że w ten sposób przekroczyliśmy dziedzinę zjawisk, dziedzinę praw i stosunków, żeśmy dotarli do bytu noumenalnego. Wprawdzie pełnym i wyczerpującym to poznanie nie jest i być nie może, lecz mimo tych niedostatków nie należy zapominać o tym, że jest to prawdziwe poznanie.

Podobnie rzeczy się mają w naszym zagadnieniu. Poznajemy bezpośrednio tylko świat zjawiskowy i minimalny wykrój z panującej w nim

prawidłowości. Lecz opierając się na tym poznaniu bezpośrednim umysł wznosi się do badania przyczyn głębszych, zasady ostatniej. I tak dochodzi do poznania, że dla wytłumaczenia tej rzeczywistości tylko trzy możliwości mogą wejść w rachubę: ateizm czyli teoria bezwzględnego przypadku; panteizm albo monizm w najrozmaitszych formach, uważający świat sam za ostatnią i bezwzględną zasadę swego bytu; i wreszcie teizm, przyjmujący absolutnego, wszechmocnego Stwórcę tego świata. Ateizm zostaje natychmiast wykluczony, ponieważ jest gołosłownym, niczego nadto nie tłumaczącym twierdzeniem; pozostaje więc wybór między panteizmem a teizmem. Dla rozstrzygnięcia, która z tych dwu możliwości jest prawdziwą, można tu stosować podobne metody, jakie w naukach doświadczalnych są używane: drogą syntetyczną wnosimy się od własności świata empirycznego do jego pierwszej przyczyny; drogą analityczną badamy najpierw pojęcie absolutnej przyczyny, rozróżniamy w tym pojęciu jego istotne cechy i zstępujemy wreszcie do świata widzialnego. Przy czym w obu metodach służyć nam muszą zasadnicze prawa logiczne: zasada tożsamości i sprzeczności, zasada dostatecznej racji itd.; tłumaczenie bowiem rzeczywistości empirycznej czy to za pomocą monizmu czy za pomocą teizmu nie może zawierać w sobie sprzeczności logicznych, jeżeli ma być prawdziwym.

Otóż usiłując w ten sposób tłumaczyć byt i prawidłowość rzeczywistości doświadczalnej za pomocą panteizmu lub monizmu przekonamy się, że wszelki monizm lub panteizm doprowadza ostatecznie do sprzeczności logicznych tak ze swoimi własnymi założeniami jako też z doświadczeniem. Czy weźmiemy pod uwagę konkretne formy monizmu, jakie się w historii filozofii w przeciągu wieków wytworzyły, czy też usiłujemy zasadniczą kwestię monizmu bez względu na jego historyczne formy rozwiązać: w jednym i drugim wypadku nie unikniemy sprzeczności. Wykazaliśmy to w osobnej pracy, do której tu czytelnika odsyłamy (79).

Pozostaje zatem teizm jako ostatni sposób tłumaczenia rzeczywistości. Dotychczasowa ta jednak droga, wykluczająca ateizm i monizm, nie wystarcza i nie może służyć za dowód pozytywny dla teorii teistycznej; możliwą bowiem jest rzeczą, że i teizm w ostatnich rozumowaniach swoich doprowadza do nierozwiązalnych momentów logicznych. I w rzeczy samej liczni agnostycy twierdzą, że wszelka próba tłumaczenia rzeczywistości za pomocą jakiejś przyczyny ostatecznej doprowadza do sprzeczności nieprzewycięzonych, tak że należy zaniechać podobnych badań i pozostać na stanowisku agnostyka. Spencer np. twierdzi, że zastanawiając się nad wszechświatem, rozum widzi

się wprawdzie zniewolonym do przyjęcia ostatniej przyczyny i to przyczyny nieskończonej i bezwzględnej, że jednak hipoteza ta takie w sobie zawiera sprzeczności, iż ostatecznie przyjąć jej nie można. Spencer przytacza tu słowa Mansela: "Z którejkolwiek strony weźmiemy pod uwagę pojęcie Absolutu i bytu nieskończonego, zawsze przedstawia się nam jako pełne sprzeczności. I tak sprzeczność leży w przypuszczeniu, że podobny byt istnieje, czy to sam czy to w łączności z innymi; a również sprzecznym jest przypuszczenie, że taki byt nie istnieje. Czy sobie ów byt wyobrażamy jako jeden czy nie, w każdym razie wpadamy w sprzeczność. Sprzecznym jest przypuszczenie, że ów byt jest osobisty, lecz niemniej sprzecznym jest przypuszczenie bytu nieosobowego. Nie można go sobie bez sprzeczności wyobrazić jako czynnego, ani też jako nieczynnego. Nie można go pojąć jako sumy wszelkiego istnienia, ani też jako części tylko owej sumy" (80).

Zaznaczmy od razu, że tu agnostycy nieco przesadzają. Przyznać wprawdzie należy, że i na podstawie teizmu nie możemy rozwiązać wszystkich zagadnień, nie możemy dać wyczerpującej odpowiedzi na rozmaite pytania. Jednak między teizmem a monizmem zachodzi istotna różnica. Najpierw są pozytywne i to dość liczne dowody zmuszające nas do przyjęcia Absolutu jako istoty duchowej, nieskończonej, odrębnej od świata. Monizm zaś podobnych dowodów nie ma; cała jego argumentacja opiera się ostatecznie nie na ścisłym rozumowaniu, lecz na dość wolnym używaniu analogii i pewnego rodzaju dywinacji uczuciowej. Następnie w nauce monizmu można wprost wykazać rażące sprzeczności tak z zasadniczymi prawami logiki jak z doświadczeniem; w teizmie zaś takich sprzeczności wykazać nie można. Są i tu niektóre pojęcia bardzo ciemne, tajemnicze, zagadkowe; zachodzą i tu wypadki, w których nie wiemy, jak jedno pojęcie z drugim się zgadza; należy nieraz otwarcie wyznać, że tego lub owego nie rozumiemy, lecz sprzeczności wykazać, i pozytywnie udowodnić nie możemy. Ale takie niezrozumiałości nie wystarczają, by wszystko odrzucić. Oczywiście bowiem jest rzeczą: jeżeli świat musi mieć jakąś ostateczną przyczynę i zasadę, jeżeli ateizm jej istnienia wprost zaprzecza, a monizm ją tak określa, że dla tkwiących w tym określeniu sprzeczności przyjąć go nie można, to rozumny, myślący człowiek zgodzi się na konkluzję teizmu. Wszystkie bowiem istotne zagadnienia znajdują tu dostateczne, zadowalające, a nieraz nawet dziwnie wzniosłe i głębokie rozwiązanie. Że pomimo to pozostają jeszcze zagadnienia nierozwiązane, rozumnego człowieka dziwić nie powinno; owszem dziwnym by było, gdyby ta ostateczna zasada bytu była zupełnie przeźroczystą i zrozumiałą dla umysłu ludzkiego. Najzwyklejsze

ziarnko piasku, najprostsza roślinka zawiera i dla fachowych uczonych nierozwiązane tajemnice: a Bóg, Twórca i Pan wszystkiej istoty, miałby dla nas być bez tajemnic? Pamiętać należy tylko o tym, że zachodzi istotna różnica między tajemniczością a sprzecznością logiczną pojęcia. Sprzeczność logiczna wyklucza prawdę; tajemniczość bardzo dobrze z prawdą zgadzać się może.

Zresztą przypatrując się dokładniej nauce agnostyków przekonamy się, że prawie żaden z nich nie zostaje wierny swoim założeniom. Wszyscy przyznają w dalszym toku swych badań nie tylko, że możemy do pewnego stopnia poznać istnienie ostatecznej przyczyny wszechświata, ale także że możemy poznać niektóre własności tejże przyczyny. I tak Plotyn np. twierdzi, że ów zasadniczy byt, to *év*, nie jest ani rozumem ani przedmiotem rozumu, że tego bytu zatem zgoła poznać nie można. A przecież ten sam Plotyn uczy, że owo *év* istnieje! Dalej uczy Plotyn, że ów prabyt posiada nieskończoną pełnię siły i mocy, która jest źródłem bytu wszystkich innych rzeczy!

Tak samo Spencer nie pozostaje na swoim stanowisku agnostycznym. Naprzód bowiem twierdzi, że z całą pewnością możemy poznać istnienie ostatecznej przyczyny. To istnienie zawiera się w najoczywistszych faktach; cała rzeczywistość zmusza nas siłą logiki do przyjęcia Absolutu. Następnie sądzi Spencer, że także istotę Absolutu bliżej określić może, mianowicie jako nieograniczoną, niepojętą moc i potęgę.

Okazuje się zatem, że z natury naszej władzy poznawczej bynajmniej nie wynika niemożliwość poznania Absolutu; w toku zaś naszych roztrząsań otworzyła nam się także droga, możliwość przedmiotowa, by ze świata doświadczalnego wznieść się do poznania bytu noumenalnego, względnie absolutnego.

b) Trudności ze strony środków poznania

Lecz temu właśnie przeczy agnostycyzm, twierdząc, że choćby nawet rozum, wzięty sam w sobie, był zdolny do poznania bytu bezwzględnego, to przecież nie posiada żadnych środków, nie zna żadnej drogi, by dojść do tego poznania. W każdym razie, nie mamy intuicyjnego poznania Boga, jak to ontologisci przypuszczali; ani też nie możemy ze samego pojęcia istoty nieskończonej wywnioskować istnienia tejże istoty. Jediną możliwością byłoby, z faktów empirycznych rzeczywistości wznieść się do ich bliższych, następnie dalszych przyczyn, aż wreszcie dojdziemy do przyczyny ostatecznej,

bezwzględnej. Tą też drogą szła teodycea wszystkich czasów. Lecz właśnie tu zarzuca agnostycyzm, tak na podstawie ogólnych cech naukowego wyjaśnienia jak z natury pojedynczych sposobów wyjaśnienia, że nie możemy wyjść poza granice zjawisk i ująć rozumem ostatecznej przyczyny.

Na czym bowiem polega wyjaśnienie danego faktu, na czym postęp naszego poznania? Na tym, że dany fakt, daną prawdę konkretną podporządkujemy prawdzie ogólniejszej, tę zaś prawdzie jeszcze ogólniejszej i tak dalej. Ponieważ jednak najogólniejsza, najwyższa prawda nie da się już podporządkować pod prawdę jeszcze ogólniejszą i wyższą, więc nie może być także wyjaśnioną a zatem pojętą. Każde wyjaśnienie prowadzi zatem do prawdy nie dającej się więcej wyjaśnić, a najwyższa prawda musi pozostać nieuzasadnioną (81).

Powyższa argumentacja Spencera jest w ogóle słuszną, jak długo mamy przed oczyma poznanie i wyjaśnienie przyrodnicze. Fakt przyrodniczy jest wyjaśniony, jeżeli możemy go pojąć jako szczególny wypadek pewnego znanego już prawa przyrodniczego. Prawa zaś empiryczne znajdują swoje wyjaśnienie w prawach przyrodniczych wyższych i ogólniejszych. Tą drogą doszlibyśmy do najwyższego poznania przyrody, gdyby się nam udało wszystkie zjawiska zupełnie podporządkować jednemu tylko, powszechnemu prawu przyrody. A ponieważ to prawo byłoby ostatnim i najwyższym, obejmującym świat cały, więc nie można by go podporządkować jeszcze ogólniejszemu prawu i pod tym względem nie dałoby się już więcej wyjaśnić i uzasadnić środkami nauk przyrodniczych. W tym też znaczeniu powiada Wentscher, że pojęcie Boga nie da się ściśle uzasadnić, gdyż chodzi tu o ostatni, najwyższy związek rzeczywistości (82).

Czy jednak metoda nauk przyrodniczych jest jedyną metodą wyjaśnienia pewnego faktu? Spencer, jako pozytywista, jest o tym przekonany; sądzi on także, że nie poznajemy rzeczy, lecz tylko ich prawidłowe związki i wzajemne oddziaływanie. Lecz właśnie w tym tkwi jednostronność tego mniemania. Zresztą nieprawdą jest, że ostatnia zasada, najwyższa prawda musi być koniecznie niepoznawalną. Tak w porządku logicznym, jak i w porządku ontologicznym zachodzą inne warunki.

W porządku logicznym dochodzimy przy uzasadnianiu pewnej prawdy wreszcie do prawd pierwszych czyli podstawowych, których już nie można udowodnić za pomocą innych prawd, które jednak same w sobie są tak jasne i

konieczne, że w ich poznaniu zarazem ich prawdę i oczywistość poznajemy. Tutaj pojąć nie znaczy już sprowadzić daną prawdę do innej, lecz znaczy wiedzieć, dlaczego coś jest i dlaczego to coś nie jest czymś innym. Odpowiedź na to dlaczego nie musi się koniecznie w innej prawdzie zawierać.

Atoli w naszej kwestii, czy byt absolutny jest poznawalny lub nie, chodzi przeważnie o porządek ontologiczny. Kto jak Spencer jest zwolennikiem empiryzmu i pozytywizmu, ten nie może wyjść poza granice poznania zmysłowego. Kto takie zajmuje stanowisko, ten nie może przyjąć pojęć ogólnych; co my pojęciem nazywamy, to jest dla niego tylko zbiorem mniej lub więcej wyraźnych wyobrażeń, obejmującym cały szereg podobnych przedmiotów pod jednym obrazem, jako symbolem całego szeregu. Z takiego zatem stanowiska nie można przyjąć ani pojęcia substancji ani pojęcia przyczynowości, ani też wreszcie pojęcia Absolutu. Do tego punktu teoria Spencera jest zupełnie konsekwentną. Gdyby się jednak Spencer w swoich rozumowaniach był dalej posunął, byłby doszedł do przekonania, że jego zasada pozytywistyczna uniemożliwia wszelkie myślenie, że zatem o prawdach, prawach i zagadnieniach, o nauce, teoriach lub hipotezach zgoła mówić nie można. Rozumna teoria poznania musi co najmniej zgodzić się na przedmiotową wartość zasady racji i zasady przyczynowości, a za pomocą tych zasad można dojść do poznania i bliższego określenia bytu absolutnego. Wszelki bowiem byt względny zmusza do przyjęcia bytu bezwzględnego, byt warunkowy do uznania bytu bezwarunkowego, byt zmienny i przypadkowy do przyjęcia bytu niezmiennego, koniecznego, co zresztą sam Spencer przyznaje. Argumentacja Spencera upada zatem wraz z jego teorią pozytywistyczną poznania.

Z rozważania tego wynika, że musimy się koniecznie posługiwać zasadą przyczynowości i zasadą racji, by dojść do poznania Absolutu. I w rzeczy samej, wszystkie dowody na istnienie Boga opierają się ostatecznie na tych zasadach. Lecz właśnie tu agnostycyzm stawia nowe trudności, na mocy których twierdzi, że na pytanie o pierwszej przyczynie świata nie można dać naukowej odpowiedzi (83).

Podług przedstawicieli tego kierunku, dokładna analiza pojęcia przyczynowości pokazuje, że zawsze tam tylko widzimy zagadnienie przyczynowe, gdzie zachodzi zmiana jakiegoś bytu. Byt jako taki nigdy nie staje się zagadnieniem przyczynowym. I dlatego nie mamy nigdy powodu pytać się o przyczynę bytu, chyba jeżeli przypuszczamy, że powstał z jakiegoś innego

bytu poprzedniego. Nie ma więc żadnego teoretycznego powodu do szukania przyczyny świata. Wszelkie zmiany, do których pojęcie przyczyny odnosić się może, odbywają się w świecie, a nasze rozumowanie, łączące przyczyny i skutki w jeden szereg nieprzerwany, nie może nigdy zająć stanowiska poza światem. Dlatego też nie możemy się za pomocą zasady przyczynowości nigdzie wydostać z przyczynowości przyrodniczej, a do pojęcia Boga można by na podstawie tej zasady dojść tylko wtedy, gdybyśmy się albo na *salto mortale* w metafizykę odważyli, albo gdybyśmy pod nazwą Boga chcieli rozumieć jakiś stan samego świata. Ściśle biorąc, rozważanie przyczynowe ogranicza się na wymianę materii i na transformację sił względnie energii wśród całości przyrody (84).

W podobnych dziś bardzo szeroko rozpowszechnionych zarzutach możemy ze względu na naszą kwestię dwie myśli rozróżnić: po pierwsze, tylko zmiany mają przyczyny, nie byt jako taki; po drugie, zasada przyczynowości nie wyprowadza nigdy poza świat empiryczny i przyczynowość przyrodniczą, i dlatego zasada ta nie może być drogą do poznania Absolutu. Atoli pierwsze twierdzenie miesza najbliższe warunki powstania problemu przyczynowego ze znaczeniem przedmiotowym pojęcia przyczynowości; drugie twierdzenie zanadto ogranicza to znaczenie przedmiotowe, utożsamiając bezpodstawnie ogólną zasadę przyczynowości z przyczynowością przyrodniczą.

By odpowiedź naszą w jaśniejszym przedstawić świetle, zwracamy najpierw uwagę na to, że gdziekolwiek i kiedykolwiek nam chodzi o zrozumienie rzeczywistości, na zasadzie racji dostatecznej opierać się musimy. Konieczność ta, jaką wszyscy w sobie znajdujemy, nie jest bynajmniej czysto podmiotową i psychologiczną, lecz jest także przedmiotową i rzeczową. Jeżeli nie chcemy przyjąć nauki o bezwzględny stawaniu się, nauki, która wprost wyrzeka się wszelkiego zrozumienia rzeczywistości, to musimy, jako istoty rozumne, zasadzie racji przypisać wartość bezwzględną i przedmiotową w tym znaczeniu, że wszystko, cokolwiek jest, albo być zaczyna, ma dostateczną rację swego istnienia, czy to byt ten jest oderwaną, logiczną prawdą, czy to przypadłością, jakimś stawaniem się, czy wreszcie bytem substancjalnym.

Zastosowana do bytu realnego, zasada racji otrzymuje podwójne znaczenie. Mianowicie albo byt, o którego rozumienie chodzi, posiada w sobie samym, w swej własnej naturze i istocie dostateczną rację swego istnienia, a wtedy pod żadnym względem nie zmusza rozumu do szukania innej

rzeczywistości. Taki byt jest najzupełniej w sobie i ze siebie, jest absolutny, nieograniczony i niezależny. Albo też w danym bycie nie możemy znaleźć dostatecznej racji jego istnienia, a wtedy zmusza nas ta sama zasada do szukania dostatecznej racji w innej, od tamtego bytu odrębnej rzeczywistości. We wszystkich podobnych wypadkach mówimy o przyczynowości. Zachodzi więc pytanie, kiedy, to znaczy, na podstawie jakich kryteriów jesteśmy zmuszeni do szukania dostatecznej racji jakiegoś bytu poza nim, w innej, od niego odrębnej rzeczywistości? I tu przyznać należy, że początkowo tylko zmiany rzeczy, nie rzeczy same jako takie są dla nas powodem do szukania przyczyny tych zmian w innych rzeczach. Gdybyśmy nie spostrzegali żadnych zmian, łatwo być może, żebyśmy sobie wcale nie stawiali pytania o przyczynie jakiegokolwiek bytu. Lecz zakres znaczenia problemu przyczynowości nie jest już przez to ograniczony. Jeżeli bowiem jakaś rzecz może odbierać działanie innej rzeczy, albo jeżeli nawet musi podlegać działaniu innych rzeczy, by w niej jakiegokolwiek zmiany mogły powstać, to nie jest ona bezwzględna, niezależna, ze siebie samej; nie ma ona dostatecznej i ostatniej racji swej natury i swego sposobu działania w sobie samej. Byt określony, konkretny ze swoimi własnościami i zmianami nie jest czymś innym od bytu tejże rzeczy oderwanego jako takiego, nie jest inną od niego rzeczywistością, tak że jeden mógłby być absolutny, drugi relatywny, że jeden mógłby mieć dostateczną rację swego istnienia w sobie samym, drugi w innej rzeczywistości. Tylko oderwane pojęcie bytu nie domaga się wytłumaczenia przyczynowego; atoli w rzeczywistości nie mamy do czynienia z oderwanym pojęciem bytu, lecz zawsze i tylko z bytami indywidualnymi, konkretnymi.

Wielu filozofów odwołuje się tu do prawa zachowania materii i energii. Lecz prawa te bynajmniej nie udowadniają, że świat jest wieczny i niestworzony. Prawa zachowania materii i energii mówią tylko, że przy wszystkich zmianach fizycznych lub chemicznych ilość materii i energii pozostaje ta sama. Jako empiryczne, prawa te nie mogą nic orzec o istocie metafizycznej rzeczy. Jest to tylko grubym pomieszaniem pojęć, jeżeli z tego, że my żadnymi środkami materii i energii powiększyć ani zniweczyć nic możemy, od razu wnioskujemy, że materia i energia nigdy powstać nie mogła i nigdy zniweczona być nie może. Tylko w przypuszczeniu, że Boga, jako Stwórcy i Pana świata nie ma, wniosek ten byłby słuszny; lecz żadne prawidła logiki nie zdołają usprawiedliwić przeciwnego wniosku, że z prawa zachowania energii i materii wynika wieczność i bezwzględność świata oraz niemożliwość Stwórcy. Owszem, oczywista we wszystkim zależność, ograniczoność, niedoskonałość

rzeczy zmusza nas do rozszerzenia problemu przyczynowego także na same rzeczy a nie tylko na ich zmiany. Nie jest zatem bynajmniej koniecznym przypuścić, jak Wundt sądzi, że jakaś rzecz lub cały świat powstał z czego innego; przeciwnie zastanowienie się nad istotą rzeczy pojedynczych jako też całości świata narzuca nam z koniecznością logiczną wniosek, że świat i wszystkie rzeczy w nim nie są wieczne, niestworzone, bezwzględne, lecz że otrzymały swój byt w czasie przez jakąś inną potężną istotę. Skończoność, zależność i niedoskonałość rzeczy jest więc nader poważną racją teoretyczną do szukania przyczyny świata całego, czego Wundt nie zauważył. Okazuje się więc, że najbliższe pobudki do postawienia problemu przyczynowego a znaczenie przedmiotowe przyczynowości nie zamykają się w tych samych granicach.

Drugi zarzut ma swoje źródło w tym samym błędnym założeniu. Skoro raz przypuszczamy, że tylko zmiany rzeczy, nigdy rzeczy same, mogą się domagać wytłumaczenia przyczynowego, to i zgodnie z tym przypuszczeniem twierdzić musimy, iż niemożliwą jest rzeczą, za pomocą zasady przyczynowości wyjść poza granice świata empirycznego. Daną zmianę można wtedy tylko sprowadzić do innej poprzedniej zmiany w obrębie tej samej rzeczywistości doświadczalnej. Lecz powyższa krytyka pokazuje zarazem słabość tej drugiej trudności. Tylko ze stanowiska nauk przyrodniczych można by jeszcze usprawiedliwić podobne zapatrywanie; nauki bowiem przyrodnicze nie pytają się o istotę, o byt, lecz tylko o prawidłowe związki i zmiany rzeczy. Żaden fizyk nie pyta, skąd elektryczność jest, lecz tylko, według jakich praw elektryczność działa i czy nie da się sprowadzić do innych, znanych już zjawisk. Tak samo chemik nie pyta, skąd i dlaczego istnieją pierwiastki; przyjmuje po prostu ich istnienie jako fakt, ażeby tylko ich własności i sposób działania naukowo zbadać. Prawa przyczynowości używane w naukach przyrodniczych odnoszą się zatem tylko do fenomenalnej strony przyrody, do zmian i wydarzeń w przyrodzie, podczas gdy filozoficzna zasada przyczynowości obejmuje wszelki byt warunkowy, zależny i skończony bez wyjątku. Utożsamianie przyczynowości przyrodniczej z ogólną zasadą przyczynowości zawiera więc w sobie błąd logiczny, błąd, jaki dzisiaj u wielu myślicieli znaleźć można, mianowicie, że pojęcia i prawa używane w naukach przyrodniczych należy stosować do całej rzeczywistości bez wyjątku.

Z powyższego stanowiska zrozumiemy też natychmiast wszystkie trudności wypływające rzekomo z zasady przyczynowości a mające udowodnić

niemożliwość poznania bytu transcendentnego, bytu absolutnego. Skoro nie byt, lecz tylko zmiany bytu domagają się przyczyny, wtedy i tą przyczyną nie może być rzecz, lecz znowu inna poprzednia zmiana. Przecież w przyczynowości chodzi w tym wypadku tylko o prawidłowy związek zmian i wydarzeń, przypuszczenie zaś przyczyn rzeczowych sprzeciwiałoby się powyższemu założeniu, mianowicie, że tylko wydarzenia i zmiany domagają się wytłumaczenia przyczynowego (85). Z tego wynikają bezpośrednio inne, ważne konsekwencje. Owo wydarzenie, będące przyczyną pierwszego, żąda jako wydarzenie, jako zmiana, oczywiście innego wydarzenia jako przyczyny swego istnienia; a że połączenie przyczynowe nigdy poza szereg wydarzeń do rzeczy samych jako takich prowadzić nie może, więc należy koniecznie wnioskować, że szereg przyczyn rozciąga się bez końca tak w przeszłość jak i na całą przyszłość. Pojęcie "pierwszej" przyczyny jest zatem logicznie niemożliwym. Ta "pierwsza" przyczyna byłaby bowiem jednym z członków przyczynowego łańcucha, byłaby wydarzeniem niemającym przed sobą innego wydarzenia jako swej przyczyny. Lecz właśnie przez takie przypuszczenie zasada przyczynowości sprzeciwiałaby się sobie samej. Jeżeli każde wydarzenie jako takie domaga się przyczyny, dlaczegoż owo "pierwsze" wydarzenie nie miałoby się takowej domagać? Czy nie zniosłoby się prawo przyczynowości właśnie w tym punkcie, w którym jedynie ma znaczenie swoje? Czy myślenie przyczynowe nie widzi się zmuszonym do zatrzymania się wbrew swej naturze, przy jakimkolwiek dowolnym punkcie? Stąd też można dopiero zrozumieć, co Külpe powiada: "Dążność do wytłumaczenia przyczynowego nie może być zaspokojoną przez dowolnie naznaczone granice, odcinające wszelkie dalsze badania. Nie istnieje zatem przyczyna ostatnia w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, lecz zawsze tylko przyczyna przedostatnia, tj. taka, do której tymczasem nasze badanie doszło, która jednak już w sobie zawiera związek nowej redukcji przyczynowej" (86).

Gdyby ten sposób pojmowania problemu przyczynowości był słuszny, wtedy nie moglibyśmy oczywiście dojść do poznania pierwszej przyczyny, musielibyśmy się pozbyć wszelkiej nadziei zrozumienia najwyższych i ostatnich zasad wszechświata i ograniczyć się do badań nauk poszczególnych. Lecz już z powyższych uwag wynika, że podobne zapatrywanie zbyt ogranicza znaczenie zasady przyczynowości. Tak zwana przyczynowość aktualna jest samą w sobie niedostateczną i sprzeciwia się zasadzie racji dostatecznej. Każde wydarzenie jest, jako wydarzenie lub zmiana jakiegoś bytu, z tym bytem najściślej połączona. Ponieważ jednak rzeczy empiryczne nie zawierają w sobie

całkowitej racji dostatecznej swej działalności, więc musimy jej szukać w innych rzeczach. Lecz i ta inna rzecz może tylko w ten sposób wywołać pewną zmianę w pierwszej, że sama jest czynną. Do tego punktu przyczynowość aktualna jest zupełnie słuszną. Błędym atoli jest przypuszczenie, jakoby same tylko czynności były ze sobą przyczynowo połączone. Wynika to już z tego, że nie tylko pierwsza czynność, ale także inne własności tej rzeczy czynnej wpływają na sposób odbywania się czynności drugiej, i że ta druga czynność zależy zarazem od rzeczy odbierającej oddziaływanie pierwszej rzeczy. Zresztą nie czynność lub zmiana jako taka się zmienia, lecz rzecz się zmienia, otrzymując inne własności lub przechodząc do innego stanu, więc nie zmiana jako taka, lecz rzecz zmieniająca się domaga się tłumaczenia przyczynowego. Jeżeli się zatem w szeregu przyczyn wstecz cofamy, musimy koniecznie dojść do jakiejś przyczyny, mającej w sobie samej dostateczną rację swej czynności. Tak pojęta czynność nie żąda już innej poprzedniej czynności jako swej przyczyny, gdyż jako czynność absolutna, niestworzona ma całkowitą i dostateczną rację swego istnienia w bycie absolutnym i niestworzonym, z którym się utożsamia.

Przyczynowość aktualna jest zatem po części uzasadnioną i to tylko wśród rzeczy skończonych i względnych. Co się zaś tyczy owej "pierwszej" czynności, którą należy uważać jako przyczynę wszelkiego bytu względnego, przypuścić koniecznie musimy, że jest aktem bytu bezwzględnego zupełnie wolnym. Gdyby bowiem była aktem koniecznym, byt absolutny byłby istotnie zależnym od przedmiotu czynności i przez to względny. Jedynie zatem rozumnym tłumaczeniem wszechświata za pomocą przyczynowości jest wolny i, dla niezmienności bytu absolutnego, odwieczny akt woli Absolutu. Że ta myśl nie jest zupełnie jasną i przeźroczystą, chętnie przyznajemy, lecz jest ona jedynie logicznym wnioskiem ze zasady przyczynowości oraz jest wolną od wszelkiej sprzeczności logicznej.

Dla dokładniejszego zrozumienia tej ostatniej myśli przytoczmy jeszcze jeden zarzut. Oto pierwsza przyczyna zawiera w sobie, jako przyczyna, konieczny stosunek do swego skutku, więc nie jest bezwzględną! "Jeżeli istnieje pierwsza przyczyna", powiada Spencer (87), "to musi być niestworzoną, niezawisłą, doskonałą i nieskończoną, jednym słowem, musi być bezwzględną. Już zaś przyczyna jako taka nie może być bezwzględną, Absolut jako taki nie może być przyczyną. Przyczyna, jako taka, polega tylko na stosunku do skutku; z drugiej zaś strony w pojęciu Absolutu zawiera się możliwość istnienia poza

wszelkimi stosunkami". Miałażby więc w pojęciu pierwszej przyczyny zawierać się sprzeczność logiczna?

Poprzednie rozważania zawierają już w sobie odpowiedź i na tę trudność. Jakkolwiek prawdą jest, że w pojęciu Absolutu zawiera się możliwość a nawet konieczność istnienia bez wszelkich relacji, to przecież wniosek Spencera nie jest bezwzględnie prawdziwy, gdyż nie rozróżnia dwóch od siebie różnych zasadniczo rzeczy: drogi, po której jedynie do poznania Absolutu dojść możemy, i istoty samej Absolutu, jaką jest w sobie. Poznajemy istnienie Boga jedynie za pomocą stworzeń, i tak dochodzimy do pierwszego wniosku, że Absolut jako Stwórca tych rzeczy jest ich przyczyną. Mamy więc pojęcie względne, gdyż mamy oba człony jednego stosunku, mianowicie skutek i jego przyczynę. Jak więc skutku jako takiego nie możemy pomyśleć bez jego przyczyny, tak też przyczyny jako takiej nie możemy pomyśleć bez jej stosunku do skutku. Chodzi jednak o to, czy "być przyczyną" oznacza nam samą istotę Absolutu. Gdyby tak było, wtedy zarzut Spencera byłby uzasadniony; Absolut stojący koniecznie w stosunku do skutku swego, przestałby być bezwzględnym. Atoli tak nie jest, jak zresztą Spencer sam przyznaje. Owszem z pojęcia przyczyny jako pierwszej tzw. niestworzonej i od innej przyczyny niezależnej, wnioskujemy jej nieskończoną doskonałość i niezależność.

Lecz w takim razie należałoby przyjąć, że Bóg stworzył świat, a właśnie przeciw powstawaniu świata z niczego podnosi Spencer liczne trudności. Nikt, powiada, nie zauważył jeszcze stworzenia jakiegokolwiek rzeczy; po drugie, stworzenie materii jest niedorzeczne, jako domagające się ustanowienia relacji myślniej między czymś a niczym, relacji, w której jednego członu brakuje, a zatem niemożliwej relacji; wreszcie po trzecie stworzenie świata przez Boga nieskończenie doskonałego jest nieuzasadnione dla wielu bezcelowości i braków w przyrodzie.

Pierwszy atoli zarzut jest najzupełniej niedorzeczny, a mógłby mieć znaczenie tylko ze stanowiska skrajnego empiryzmu i pozytywizmu, przyjmującego tylko to za rzeczywiste, co widzieć i czego dotknąć się możemy. Drugi zarzut polega na grubej pomyłce; nie chodzi tu bynajmniej o stosunek między czymś a niczym, lecz o stosunek między światem stworzonym a światem będącym w myśli Boga. Stosunek taki między bytem realnym a bytem myślnym dość często zachodzi także w życiu ludzkim, jakkolwiek środki do urzeczywistnienia go z natury rzeczy muszą być inne. Wreszcie trzeci zarzut tak często już roztrząsano, że na tym miejscu wchodzić w jego rozbiór szczegółowy

nie potrzebujemy. Gdyby niedoskonałość jako taka już w pojęciu swoim wykluczała rozumną przyczynę, to by wszystkie dzieła ludzkie musiały także być bez przyczyny; a postulat zupełnego usunięcia tak zwanych bezcelowości, które częstokroć takimi nie są, równałby się żądaniu absolutnej doskonałości świata, żądaniu obalającemu właśnie te podstawy, na których powyższe rozumowanie się opiera.

Wprawdzie przyznać trzeba, że nie możemy sobie wyobrazić tworzenia, ponieważ doświadczenie nam zawsze tylko powstawanie nowych rzeczy z innych już przedtem istniejących pokazuje, i że nie możemy pojąć, w jaki sposób tworzenie się odbywa; stwierdzić jednak należy, że zasada przyczynowości zmusza nas do przyjęcia stworzenia. Na tej zasadzie przyjmując fakt stworzenia, twierdzimy, że ponieważ świat w rzeczy samej został stworzony, więc tworzenie musi być możliwe, jakkolwiek tej możliwości nie pojmujemy. Świat nie mógł powstać przypadkiem z niczego; świat nie ma też w sobie samym dostatecznej racji swego istnienia; wreszcie świat nie może być częścią lub formą zjawiskową Absolutu. Zatem stworzenie, tj. powstanie świata przez akt bytu nieskończonego i bezwzględnego, pozostaje jako jedynie możliwy i rozumny sposób tłumaczenia jego istnienia. We wszystkich innych przypuszczeniach dochodzimy na końcu do namacalnych sprzeczności; tu sprzeczności udowodnić nie możemy, możemy tylko konstatować pewną tajemniczość, niezrozumiałą zagadkowość.

I tak okazuje się, że także drugi zarzut agnostycyzmu, jakobyśmy nie mieli żadnej drogi, żadnych środków do rozwiązania naszego problemu, nie jest dostatecznie uzasadniony.

c) Trudności ze strony przedmiotu poznania

Pozostaje jeszcze trzecia grupa trudności, jakie agnostycyzm czerpie ze samego przedmiotu poznania czyli z problemu, o którego rozwiązanie nam chodzi. Albowiem jedni filozofowie chcą wykazać, że choćby ten problem był rozwiązalny, jednak rozwiązanie jego nie posiada żadnej wartości przedmiotowej, lecz tylko znaczenie podmiotowe; inni zaś usiłują wprost udowodnić, że sam problem jako taki jest zgoła nierozwiązalny i że na zawsze takim pozostanie; a wreszcie są filozofowie, którzy uważając całą kwestię za bezpodstawną odmawiają jej wszelkiego znaczenia naukowego.

Z pomiędzy przedstawicieli pierwszych obieramy badania Wundta, jako szczególnie charakterystyczne. Już wyżej poznaliśmy ogólny wynik tychże badań; tutaj należy wykazać, jakimi drogami Wundt do tego wyniku doszedł.

Szukając odpowiedzi na pytanie o istnieniu i naturze bytu bezwzględnego, musimy oczywiście przekroczyć granice doświadczenia. Wundt rozróżnia więc w ogóle podwójną transcendencję doświadczenia, rzeczywistą i urojoną (88). Pierwsza polega na takim posuwaniu się myślą w nieskończoność, że wykonane przez umysł połączenia zawsze tę samą formę zatrzymują, jaką już miały w obrębie samego doświadczenia; w tym wypadku zatem transcendencja nie odnosi się do samych pojęć, lecz tylko do ogólnej idei ich znaczenia poza wszelkimi określonymi granicami. Transcendencja zaś urojona dochodzi do nowych pojęć, różniących się już od samego początku jakościowo od pokrewnych pojęć rzeczywistych, z których powstały. Zatem transcendencja rzeczywista jest tylko ilościową, urojona zaś jakościową. Oba rodzaje wyczerpują wszystkie możliwe formy nieskończoności. Podczas gdy jednak pierwsza ogranicza się do utworzenia rzeczywistości nie danej, druga prowadzi do czystej możliwości (89). Albowiem oddalając się w transcendencji urojonej od jakości, jaką rzeczywistość posiada, pozbawiamy się wszelkiej możliwości dowodu na rzeczywiste, przedmiotowe istnienie bytu, odpowiadającego przestępnemu pojęciu tą drogą otrzymanemu.

Z natury pojęć przestępnych wynika więc podwójna racja, dlaczego nie możemy udowodnić, że idei ontologicznej czyli pojęciu Boga odpowiada byt rzeczywisty, i dlaczego nie możemy podać poszczególnych cech wchodzących w zakres tego pojęcia. Jedną rację ma ono wspólne ze wszystkimi przestępnymi ideami kosmologicznymi i psychologicznymi; wszystkie bowiem, jako urojone pojęcia przestępne, posiadają treść, której zgoła określić nie możemy (90). Druga racja jest idei ontologicznej właściwą; podczas gdy bowiem do idei kosmologicznych i psychologicznych dochodzimy wprost na podstawie doświadczenia, w idei ontologicznej rzecz się ma inaczej. Albowiem ta ostatnia nie zaczyna wprost od doświadczenia, lecz dopiero tam, gdzie idee kosmologiczne i psychologiczne w swojej ewolucji stawiają nowe zagadnienia; i tak dochodzimy do idei ontologicznej tylko na podstawie postulatu, że do ostatecznego celu idealnego, do którego ewolucja duchowa dąży, należy domyśleć się zasady dostatecznej. Gdy więc treść tamtych pojęć przynajmniej analogicznie do rzeczywistości doświadczalnej określić można, w ostatnim wypadku nawet to nie jest możliwym. Nie mamy żadnego pewnego punktu

oparcia, z którego wychodząc moglibyśmy rzeczywistość pojęcia Boga udowodnić; pojęcie Boga da się jedynie pomyśleć we formie "ogólnego postulatów".

Tak filozofia dochodzi wprawdzie do ostatniej zasady wszechświata, lecz zasada ta jest tylko idealną, pojęciem, postulatem koniecznym dla związku naszego poznania. Filozofia ma więc tylko zadanie negatywne; mianowicie powinna wykazać, że przestępnej idei Boga udowodnić nie można. Zadanie pozytywne ma co najwyżej o tyle, że wobec faktu i ogólnego znaczenia pojęcia Boga powinna zbadać, jaka jest właściwie głębsza przyczyna tego ogólnego znaczenia, i jakie w ogóle prawa pojęcie Boga rościć sobie może. Temu zadaniu czyni zadość, wskazując na "ogólną naturę rozumu"; tylko prawidłowa działalność rozumu samego może zatem odkryć prawdziwe jądro tego pojęcia (91). Problem zatem, jaki postawiliśmy, można według Wundta rozwiązać, filozofia bowiem dochodzi do pojęcia ostatecznej zasady uzupełniającej w porządku logicznym tak zagadnienia kosmologiczne, jako też psychologiczne, a przede wszystkim etyczne i religijne; atoli rozwiązanie to ma znaczenie czysto subiektywne, gdyż ma swoje uzasadnienie w naturze naszego rozumu, nie w rzeczywistości przedmiotowej. O rzeczywistości odpowiadającej naszemu pojęciu Boga filozofia nic zgoła orzec nie może.

Wartość argumentacji Wundtowskiej zależy przede wszystkim od tego zdania, na którym też Wundt ostatecznie dalsze wywody opiera, że mianowicie transcendentja rzeczywista czyli ilościowa dochodzi do rzeczywistości nie będącej treścią naszego doświadczenia, podczas gdy za pomocą transcendentji jakościowej czyli urojonej można jedynie dojść do czystej możliwości logicznej. (Por. str. 434). Atoli rozróżnienie to jest co najmniej niedokładnym i dwuznacznym, jeżeli nie wprost fałszywym. Każde pojęcie przestępne, czy będzie jakościowo czy też ilościowo przestępne, pozostaje na razie tylko pojęciem, ponieważ przekracza doświadczenie. Jeżeli rozszerzam sobie przestrzeń lub materię poza granice doświadczenia w nieskończoność, to przecież z tej jednej okoliczności, że nieskończona przestrzeń lub nieskończona materia te same własności, co przestrzeń i materia empiryczna posiada, nie wynika bynajmniej jeszcze "konstrukcja rzeczywistości nie danej", czyli rzeczywistość przedmiotowa tych pojęć przestępnych. Pojęcia przestrzeni lub materii nieskończonej pozostają pojęciami, chociaż są utworami transcendentji ilościowej; dopiero inną drogą należałoby udowodnić, że im jakaś rzeczywistość odpowiada. Z drugiej strony,

jeżeli na podstawie doświadczenia za pomocą rozumowania logicznego dochodzę do pojęcia przestępnego, którego cechy różnią się także jakościowo od rzeczywistości doświadczalnej, czyli dokładniej mówiąc, którego cechy mają tylko znaczenie analogiczne do rzeczywistości empirycznej (nie jesteśmy bowiem w stanie utworzyć pojęcia, którego cechy nie miałyby żadnej zgoła podstawy w doświadczeniu, nie byłyby pod żadnym względem podobne do doświadczenia), to z tego wcale jeszcze nie wynika, jakoby pojęcie tak utworzone miało być czystą możliwością logiczną, której byt rzeczywisty nawet odpowiadać nie może. Jak w pierwszym wypadku nie z natury transcendencji, lecz skądinąd udowodnić należy, że pojęcie ilościowo przestępne jest rzeczywiste, tak samo w drugim wypadku nie można z natury transcendencji udowodnić, że pojęciu jakościowo przestępnemu żadna rzeczywistość nie odpowiada. Opierając się na rzeczywistym istnieniu bytu doświadczalnego, filozofia chrześcijańska dochodzi za pomocą zasady racji dostatecznej i zasady przyczynowości do pojęcia Boga, pojęcia przestępnego pod względem jakościowym i ilościowym; z rzeczywistości świata doświadczalnego wnioskuje więc słusznie, że i pojęciu Boga odpowiada byt rzeczywisty. Tylko idealizm i subiektywizm może twierdzić, że nasze poznanie i przedmioty jego domagają się uzasadnienia li tylko w porządku logicznym, nie zaś w porządku ontologicznym, realnym.

Gdy więc tak rozwiązanie negatywne zagadnienia ontologicznego, jakie Wundt podaje, upada jako nieuzasadnione, nie ma także konieczności wyprowadzenia idei Boga z natury rozumu ludzkiego. Mamy tu nowy dowód na to, jak często, pomimo wybitnie empirycznego charakteru metafizyki, najoczywistsze fakty muszą ustępować teorii. Filozofia nie powinna z góry twierdzić, że idei Boga udowodnić nie można (92), ażeby następnie fakt jako też praktyczne znaczenie jej w dowolny sposób subiektywistyczny tłumaczyć, lecz odwrotnie powinna wyjść z rzeczywistego znaczenia tej idei dla życia i filozofii i badać bezstronnie, jaką wartość ona posiada. W tym błędzie metodycznym, jaki Wundt popełnia, tkwi także racja, dlaczego tzw. rozwiązanie pozytywne niczego nowego ponad rozwiązanie negatywne nie daje, lecz tylko to zdanie potwierdza, że problem ontologiczny jest przedmiotowo nierozwiązalny. Lecz badawczy umysł nie może się taką odpowiedzią zadowolić. Właśnie poznanie, że ta odpowiedź ma znaczenie li tylko subiektywne, zmusza go do dalszych badań, jaką mianowicie jest przedmiotowa, realna rzeczywistość i gdzie tkwi ostateczna racja i zasada jej bytu. Rozumowi ludzkiemu nie chodzi o

subiektywistyczną konstrukcję idealnej całości, lecz o poznanie samej rzeczywistości.

Monizm woluntarystyczny Wundta popada tu w dualizm o wiele gorszy od tego, który on z taką energią zwalcza. Jest tu ta sama przepaść między podmiotem a przedmiotem, między poznającym rozumem a rzeczywistością przedmiotową, jak w każdym systemie idealistycznym stojącym na gruncie Kantowskiej teorii poznania. Wundt stworzył sobie nową teorię poznania, by dotrzeć do istoty rzeczy, i na podstawie tej teorii sądzi, że tę istotę może określić jako wolę; lecz skoro ze swoich założeń chce wyciągnąć ostateczne wnioski, pokazuje się, że upragniony cel jest niedościgły. Nie w rzeczy samej więc, lecz tylko we formie różni się Wundt od tych, którzy wprost i wyraźnie twierdzą, że problemu ontologicznego rozwiązać nie można.

Jako jednego z głównych przedstawicieli tej grupy poznaliśmy już wyżej duńskiego filozofa Haralda Höffdinga. Widzieliśmy, że Höffding tak pod względem formalnym jak realnym znajduje nieprzezwyciężone trudności, dla których, zdaniem jego, do poznania ostatecznej zasady świata dojść nie możemy. Zdaje nam się jednak, że ten wniosek agnostycyzmu jest tylko owocem niejasnego postawienia problemu i jednostronnej metody badania. Höffding określa problem ontologiczny (*Das Daseinsproblem*) jako kwestię czy i o ile kompletny pogląd na świat jest możliwym (93). Pogląd na świat może jednak w podwójnym znaczeniu być wykończony, zupełny. Wyraz "wykończony pogląd na świat" może oznaczać tak doskonale, całą rzeczywistość obejmujące poznanie, że dalszy postęp w nim nie jest ani konieczny ani nawet możliwy. O takim poznaniu przyznać należy, że jest ono nie tylko tymczasem, ale na zawsze, dla ograniczonej i niedoskonałej konstytucji naszego umysłu niemożliwe. Trudności formalne Höffdinga odnoszą się przede wszystkim do poglądu na świat w tym znaczeniu. Powyższy wyraz może jednak jeszcze inne mieć znaczenie, skromniejsze wprawdzie, lecz nie mniej rozumne i cenne. Ponieważ nasze zrozumienie rzeczywistości zależy zawsze i przede wszystkim od jej prawidłowych związków i głębszych przyczyn, i tym doskonalszym jest, im ogólniejsze są owe związki i im głębsze przyczyny, więc możemy dojść do wykończonego i zadowalającego poglądu na świat w tym znaczeniu, jeżeli świat empiryczny sprowadzamy do najwyższych związków, do jego najgłębszej, ostatecznej zasady i przyczyny. Jeżeli prócz tego poznać możemy, że cały świat koniecznie do takiej zasady sprowadzonym być musi, oraz że ta zasada w swej własnej istocie zawiera i dostateczną rację i

rzeczywistą moc do urzeczywistnienia tego świata, wtedy poznanie takie jest w prawdziwym znaczeniu tego słowa zadowalającym i wykończonym. Pozostałe wątpliwości nie odnoszą się już do zagadnień istotnych, lecz do kwestii podrzędnych, nie do ogólnych praw i związków, lecz do poszczególnych faktów. Wśród pojedynczych nauk pozostaną jeszcze zagadnienia do rozwiązania, poszczególne prawa i związki do odkrycia; lecz postęp ten posunie tylko nasze poznanie dalej naprzód, rozszerzy je i wydoskonali, ale nie zmieni w punktach istotnych.

Problem ontologiczny należy więc raczej określić jako zadanie, dążące do sprowadzenia wszystkich dziedzin empirycznych do jedności ostatniej. Nie sądzimy, żeby się trudności Höffdinga odnosiły także do problemu w ten sposób postawionego. Określenie powyższe zaleca się nadto tym, że zostawia na razie kwestię otwartą, czy pogląd teistyczny, monistyczny, lub jakikolwiek inny jest prawdziwy, podczas gdy Höffding już z góry w ten problem wkłada pewne znaczenie i ograniczenie. Albowiem według niego chodzi w zagadnieniu ontologicznym o to, "by wszystkie dziedziny empiryczne w jedną połączyć całość i dać pozytywną charakterystykę tej całości" (94). W ten sposób wkłada Höffding już w samą kwestię dwie myśli, które co najwyżej mogą być dopiero odpowiedzią na kwestię, owocem badań filozoficznych, nie założeniem ich. Po pierwsze przesądza o tym, że tylko pogląd monistyczny jest prawdziwy. Albowiem tylko wtedy połączenie wszystkich dziedzin empirycznych w jedną całość może dać zupełny pogląd na świat, jeżeli poza tymi dziedzinami już innego bytu nie ma, jeżeli one same całą rzeczywistość wyczerpują i w sobie samych ostatnie zasady i przyczyny swego bytu i swej działalności zawierają. Po drugie problem w ten sposób sformułowany przesądza o tym, że owa całość, istotna zasada wszelkiego bytu empirycznego, koniecznie musi mieć własności, jakie i rzeczy empiryczne mają. Dlatego to roztrząsa Höffding pytanie, "o ile z jednej dziedziny poszczególnej można wziąć stosunki, mające także wartość dla całości jako takiej" (95). Dlatego to stawia potrójną alternatywę, czy mianowicie ową całość należy określić jako jedność lub różnorodność, jako ducha lub materię, jako trwałą niezmiennność lub ciągłą ewolucję. I tu tkwi już wszędzie myśl monistyczna; Höffding zapomina o tym, że oba człony każdej alternatywy mogą być prawdziwe, choć może w różnych częściach bytu i pod różnym kątem widzenia. Höffding przeoczył tu istotny charakter całej rzeczywistości empirycznej, co taki Spencer, pomimo swej konkluzji agnostycznej z taką

dokładnością pojął i sformułował, mianowicie względność tej rzeczywistości i łączące się z tym jej charakterem zagadnienia metafizyczne.

Drugi błąd analizy Höffdinga tkwi w jego metafizyce indukcyjno-empirycznej. Kierunek ten metafizyczny liczy dzisiaj wielu zwolenników. Podczas gdy metafizyka tradycyjalna na dwóch fundamentach się opiera, na doświadczeniu z jednej, na ogólnych prawach logicznych z drugiej strony, metafizyka dzisiejsza przyjmuje tylko pierwsze jako jedyny i wyłączny fundament poznania ludzkiego. Drugi fundament odrzuca, albo raczej chce go sprowadzić do pierwszego i z niego wyprowadzić. Więc najwyższe zasady i prawa logiczne powstały, według tej metafizyki, dopiero na podstawie doświadczenia i z doświadczenia za pomocą indukcyjnego uogólniania. Indukcja zaś nie jest bynajmniej osobną formą wnioskowania sylogistycznego, opierającego się już na najwyższych prawach logicznych i metafizycznych, lecz zjawiskiem asocjacyjnym w znaczeniu pozytywistycznym; polega ona na tym, że wskutek asocjacji jesteśmy skłonni do rozszerzenia pewnych szczegółowych związków i następstw także do innych wypadków nie obserwowanych wprawdzie, lecz częściowo przynajmniej do tamtych podobnych. Na podstawie takiego to uogólniania powstały najwyższe prawa logiczne, jak np. zasada tożsamości i niesprzeczności, zasada racji, oraz metafizyczne prawo przyczynowości. Lecz z ich genezy już wynika, że nie są one bynajmniej prawdami o bezwzględnie ogólnym i koniecznym znaczeniu, prawdami, którym by w tej formie przysługiwała wartość przedmiotowa. Zatem wnioskowanie sylogistyczne, opierające się na tych prawdach, nie może doprowadzić do wniosków zupełnie pewnych. Pewnym jest tylko taki wniosek, który da się stwierdzić doświadczeniem. Stąd wynika, że już ogólne prawa przyrodnicze od tej pewności znacznie się oddalają, skoro ich ściśle doświadczeniem stwierdzić nie można. A ponieważ metafizyka ponad wszelkie doświadczenie się wznosi, ponieważ chce dotrzeć do istoty bytu i do jego ostatecznej zasady, która nigdy przedmiotem doświadczenia być nie może, więc nie można tu mówić o jakiegokolwiek pewności. Metafizyka, w ten sposób pojęta, jest syntezą czysto hipotetyczną, jest spekulacją mniej lub więcej możliwą i prawdopodobną, jest pewnego rodzaju poezją opierającą się na intuicji i diwinacji filozoficznej. Wszelkie pojęcia metafizyczne o istocie rzeczy, o substancji, o Bogu itd. są tylko "symbolami" mniej lub więcej prawdopodobnymi i praktycznymi; czy im jakakolwiek rzeczywistość odpowiada, tego powiedzieć nie możemy nigdy.

Tak przedstawia się w głównych zarysach metoda indukcyjno-empiryczna metafizyki dzisiejszej. Wprawdzie Höffding nie daje szczegółowego rozbioru metafizyki; lecz rzut oka na jego dzieła może nas przekonać o tym, że i on jest zwolennikiem współczesnego pozytywizmu. I dlatego dziwić już nas nie może, że problem ontologiczny uważa za nierozwiązalny. Metafizyka empiryczna jest szczelnie zamknięta w ciasnym kole zjawisk i nie ma zgoła żadnych środków do poznania istoty bytu. Konkluzja, do której nas badania Höffdinga doprowadziły, jest więc ta tylko, że drogą przez niego obraną, tj. drogą metafizyki empirycznej, do rozwiązania problemu ontologicznego dojść nie można – ale nie, że nie ma w ogóle możliwości jego rozwiązania.

Metafizyka Wundta i Höffdinga objawia już wyraźny zwrot do subiektywizmu i pozytywizmu. I w rzeczy samej obaj filozofowie stoją na gruncie teoriopoznawczego idealizmu z odcieniem empirystycznym. Jeżeli więc obaj jeszcze o metafizyce i możliwości rozwiązania zagadnień metafizycznych mówią, to jest to, ściśle rzeczy biorąc, zdanie sprzeczne z ich założeniami. Wystarczy konsekwentne przeprowadzenie tych zasad pozytywistycznych, ażeby dojść do przekonania, że metafizyka jest zgoła niemożliwą, nie dlatego, że jej problemów rozwiązać nie jesteśmy w stanie, ale dlatego, że takich problemów wcale nie ma. Bytu jakiegokolwiek poza tym, co nam w doświadczeniu naszym jest dane albo danym być może, nie ma wcale; wszystko co istnieje lub istnieć może, jest bytem "immanentnym", częścią naszego doświadczenia. Poznaliśmy wyżej rozwój filozofii immanentnej w nowoczesnej filozofii oraz głównych jej przedstawicieli; widzieliśmy także, z jaką energią i stanowczością filozofia ta zwalcza wszelką metafizykę jako fantastyczne urojenie, jako przesąd właściwy tylko dzieciennemu wiekowi ludzkości, a niegodny myślicieli dojrzałych.

Nie możemy na tym miejscu podać wyczerpującej analizy argumentów, na jakich filozofia immanentna się opiera; ograniczymy się do trzech zasadniczych, mianowicie apriorycznego, empirycznego i metodologicznego.

Argument aprioryczny twierdzi, że w samym pojęciu "bytu w sobie", bytu istniejącego poza świadomością, tkwi sprzeczność; zatem taki byt jest niemożliwy i tym samym upada metafizyka, mająca za przedmiot właśnie byt niezależny od naszej świadomości (96).

Kiedy pojęcie jest sprzeczne w sobie? Jeżeli zawiera kilka cech, z których co najmniej dwie wzajemnie się wykluczają. Tak np. we wyrażeniu "koło

kwadratowe" pojęcie "koło" wyraża krzywą wszędzie jednakowo oddaloną od jednego punktu leżącego na płaszczyźnie tej krzywej; cecha zaś "kwadratowe" wyraża największe oddalenie linii łamanej w czterech punktach, czyli nie jednakowe oddalenie obwodu od środka. Zatem drugie pojęcie wchodzące w skład "koła kwadratowego" znosi pierwsze; i dlatego mówimy, że to jest pojęcie sprzeczne w sobie. W podobny więc sposób twierdzą zwolennicy filozofii immanentnej, że wyraz "być w sobie" oznacza być od podmiotu poznającego niezależny, być nie będący przedmiotem dla jakiegokolwiek podmiotu, a zarazem oznacza być będący pomimo to zależny od podmiotu poznającego.

Czy w rzeczy samej tak jest? Czy, mówiąc o "byciu w sobie", przypisujemy jednej i tej samej rzeczy, pod jednym i tym samym względem, własności znoszące się nawzajem? Nie możemy w tym pojęciu odkryć podobnej sprzeczności. Pierwsze pojęcie częściowe "być" wyraża tylko przeciwieństwo do niebytu, wyraża rzeczywistość w przeciwstawieniu do nierzeczywistości. Więc tylko takie zestawienia, jak "być niebytujący" lub "rzeczywistość nierzeczywista, nieistniejąca", zawierałyby w sobie sprzeczność logiczną. Innej cechy znoszącej to, co pojęcie bytu wyraża, nie ma, gdyż pojęcie to jest zupełnie proste, niezłożone. Pojęcie bytu ma tylko jedną cechę, a zatem jest tylko jedno pojęcie znoszące je. Jeżeli więc pojęcie bytu bliżej określamy jako "być w sobie", "być niebędący treścią świadomości", nie znosimy "byćowania" bytu. Tylko wtedy byłaby sprzeczność, gdyby pojęcie bytu było zupełnie równoznacznym z pojęciem bytu będącego treścią czyjejs świadomości, przedmiotem dla podmiotu poznającego. Jeżeli więc immanentyści tak swój argument pojmują, przyznać im należy, że w pojęciu "bytu w sobie" zawiera się sprzeczność logiczna; lecz w takim razie argument ich nie udowadnia niczego, gdyż przyjmuje jako istotne założenie właśnie to, co dopiero powinien był udowodnić. Nie bez słuszności powiada E. v. Hartmann, że powyższy argument aprioryczny polega tylko na logicznie błędnej konwersji sądu: "wszystko, co jest treścią doświadczenia, jest jakimś bytem". Gdy bowiem sąd ten odwrócimy, otrzymujemy tylko sąd: "jakiś byt jest treścią doświadczenia" (97).

Trudność, jaką immanentyści znajdują w pojęciu "bytu w sobie", z zupełnie innego płynie źródła, mianowicie z ich psychologizycznej logiki i teorii poznania. Powiadają bowiem, że podczas gdy pojęcie "bytu w sobie" ma wyrazić byt niezależny od poznania, w rzeczy samej nigdy od poznania niezależnym być nie może. Pojęcie jest tylko myślą, bytem idealnym, treścią

świadomości. Lecz w ten sposób zmieniają właściwy stan kwestii. Nie o to chodzi, że każde pojęcie jest czymś rzeczywistym tylko dlatego, że jest przez kogoś pomyślane, lecz o to, czy cechy zawarte w naszym pojęciu wzajemnie się wykluczają lub nie. Należy więc jak najściślej rozróżnić między pojęciem jako aktem psychicznym a pojęciem jako treścią logiczną. Własności, jakie przysługują pierwszemu, nie należy niekrytycznie przypisać drugiemu; i odwrotnie nie można utożsamiać treści pojęcia z jego bytem konkretnym w danym osobniku myślącym, nie narażając się na zgubne konsekwencje. Otóż właśnie w ten błąd popada filozofia immanentna. Dla niej pojęcie jest tylko tym, czym się przedstawia jako akt immanentny, jako zjawisko psychiczne. I dlatego pojęcie nie może oznaczać jakiegokolwiek bytu nieempirycznego, przestępnego; dlatego pojęcie nie może sobie rościć prawa do znaczenia przedmiotowego, ogólnego, bezwzględnego; dlatego nie istnieje nic poza tym, co jest dane w świadomości; dlatego metafizyka jest zgubną iluzją.

Argument więc aprioryczny odsłania się jako czysty sofizmat, zapożyczający swą pozorną siłę z rozważań psychologicznych. Na nich też opiera się argument drugi, empiryczny czyli psychologiczny. W myśl tego argumentu, psychologia wykazuje, że to, co nam w każdym poznaniu jest dane, składa się z czuć i wrażeń, czyli ogólnie mówiąc, z faktów świadomości. Dlatego nie możemy nigdy wyjść poza granice świadomości; nie możemy poznać bytu nie będącego treścią świadomości czyli bytu metafizycznego. Locke, Hume, Stuart Mill i niemal wszyscy współcześni pozytywiści, jak Ziehen, Verworn itd., których poznaliśmy wyżej, opierają się na tym "zasadniczym fakcie teoriopoznawczym" i widzą w nim najsilniejszą broń przeciw wszelkiej transcendencji.

Pominąwszy jednak, że argumentacja ta opiera się na wynikach badań psychologicznych, że więc na tych samych stoi fundamentach, na jakich psychologia jako nauka empiryczna buduje, mianowicie na realizmie i na uznaniu bytu od świadomości niezależnego – zwracamy uwagę na inną trudność. Ażeby argument empiryczny mógł udowodnić czystą immanencję, musi się na tym założeniu opierać, że elementami wchodzącymi w skład poznania są tylko fakty świadomości i to tylko jako fakty świadomości. Jeżeli do poznania jeszcze innych składników potrzeba prócz faktów świadomości, prócz czuć i wrażeń, albo jeżeli dane w świadomości wchodzi w całość poznania nie tylko jako dane empiryczne, ale w innym jeszcze charakterze, twierdzenie powyższe tym samym upada.

Otóż łatwo pokazać, że gdybyśmy żadnego innego materiału nie mieli prócz czuć i wrażeń, prócz faktów świadomych jako takich, żadne, i najprostsze nawet poznanie, najzwyklejszy sąd nie byłby możliwy. Albowiem tylko w sądzie mamy prawdziwe poznanie. Każdy zaś sąd opiera się koniecznie na najwyższych prawach logicznych, na zasadzie tożsamości i niesprzeczności, na zasadzie racji itd. I tu należy zwrócić uwagę na to, że wspomniane zasady nie są składnikami poznania jako zjawiska psychiczne, jako dane immanentne, lecz jako zasady idealne, logiczne, przedmiotowe. Odbierzmy im to znaczenie oderwane, przedmiotowe, przewyższające nieskończenie ich konkretny byt w świadomości, sprowadźmy je do rzędu danych w świadomości, a pozostanie nam chaos bez myśli, bez treści i znaczenia, luźny szereg zjawisk, przemijających jedno po drugim bez wszelkiego związku. Chcąc więc poznanie nasze zrozumieć i wytłumaczyć, należy wyjść poza granice psychologii i uznać oderwany, ogólny, logiczny charakter najwyższych zasad. Lecz tym samym upada twierdzenie argumentu psychologicznego, jakoby całe poznanie nasze składało się z faktów świadomości jako takich; pokazuje się możliwość poznania czegoś, co jest więcej aniżeli danym immanentnym; zjawia się most prowadzący z ciasnego koła świadomości do bytu przestępnego, z chaosu indywidualnych zjawisk psychicznych do krainy ładu, związku i prawdy.

Wreszcie trzeci argument metodologiczny wskazuje na istotę i zadanie nauki, i chce tą drogą uzasadnić stanowisko immanencji. Wszystkie nauki dążą do sądów mających ogólne znaczenie i bezwzględną pewność. Jakkolwiek cel ten może być nieraz trudnym albo na razie nawet niemożliwym do osiągnięcia, to przecież pozostanie on zawsze ideałem wszelkiej nauki. Poznanie nasze dąży z natury swojej do prawdy, i dopiero wtedy się uspokoić może, gdy jest w posiadaniu zupełnie pewnym tej prawdy. Otóż ta dążność stałaby się z góry iluzoryczną, gdyby poznanie nasze, w szczególności nasza nauka, opierała się na założeniach i hipotezach. Należy zatem takowe wykluczyć i jako punkt wyjścia, jako fundament obrać tylko to, co jest bezwzględnie pewnym, co nie może podlegać żadnej wątpliwości, żadnej krytyce. Tym fundamentem są li tylko nasze bezpośrednio i jako takie oczywiste fakty świadomości. Wszystko, co poza nimi leży, jest chwiejne, wątpliwe i nie może zatem wejść w trwały skład nauki.

Argument ten zasługuje niezawodnie na uwagę. Nie można zaprzeczyć, że jest to rzeczą dla naszej wiedzy niezmiernie ważną, byśmy doszli do prawd

zupełnie i bezwzględnie pewnych, dziś zwłaszcza, kiedy relatywizm, agnostycyzm, sceptycyzm i subiektywizm wszelkich odcieni rozpanoszyły się tak ogólnie. I w rzeczy samej zdaje się, że w bezpośrednich faktach naszej świadomości mamy coś niewątpliwie pewnego, na czym zupełnie spokojnie budować możemy. Mogę wątpić o tym, czy widząc drzewo zielone mam przed sobą jakiś przedmiot rzeczywiście i niezależnie ode mnie istniejący; ale żadną miarą wątpić nie mogę, że w danej chwili mam wrażenie o pewnych indywidualnych własnościach.

Atoli pewność, na której się tu immanentyzm opiera, jest tylko pozorną. Na wyłącznej podstawie bezpośrednich faktów świadomości nie tylko upragniony cel wiedzy ludzkiej osiągniętym być nie może, lecz nadto wszelka nauka i wiedza staje się zupełnie niemożliwą. Filozofia immanentna tak mało jest w stanie oprzeć się relatywizmowi, że sama nawet do ostateczności go doprowadza. Każda bowiem nauka jest systematycznym zbiorem sądów wyprowadzonych logicznie z pewnej grupy faktów, jest szeregiem sądów logicznie ze sobą powiązanych. Albowiem tylko w sądzie poznanie jest możliwe. Stąd wynika, że nie gołe fakty jako takie, lecz sądy oparte na tych faktach stanowią wiedzę. Każdy zaś sąd jako taki nie jest czymś immanentnym, lecz ma znaczenie tylko jako prawda, jako wartość logiczna, transcendentna. Jeżeli więc filozofia immanentna chce się wyłącznie na faktach wsobnych opierać, i wszystkie czynniki przestępne ze swojego systemu wykluczyć, wtedy pozbawia się wszelkiej możności dojścia do jakiegokolwiek poznania, do jakiegokolwiek prawdy. Prócz tego należy pamiętać o tym, że, ściśle biorąc, tylko w tej chwili obecne fakty świadomości są dane, i to tylko dla tej jednostki, która je w danej chwili ma; fakty przeszłe lub treści świadomości innej osoby już nie są "dane" w znaczeniu filozofii immanentnej. Gdybyśmy się zatem do chwilowych tylko doświadczeń wsobnych ograniczyć chcieli, wszelkie porównanie, wszelka analiza lub synteza byłaby zgoła niemożliwą. O jakiegokolwiek wiedzy lub nauce w takim razie ani mowy nie ma.

Zwróciliśmy już uwagę na to, że immanentyzm niesłusznie utożsamia akt świadomości z treścią, przedmiotem świadomości. Zatem całe znaczenie logiczne, teoriopoznawcze sądu sprowadza się do tego, czym ten sąd jest jako akt psychiczny w danej świadomości indywidualnej. Lecz w takim razie niemożliwą jest rzeczą, kilku pojęciami (biorąc pojęcie zawsze jako akt psychiczny) ten sam przedmiot pomyśleć, lub w kilku sądach (wziętych również jako akty psychiczne) jedną i tę samą rzecz poznać. Gdy więc teraz myślę: a jest

b, a potem znowu: a nie jest b; lub dwa razy dwa jest cztery, a potem: dwa razy dwa nie jest cztery, lecz pięć, to według tej teorii pierwszy i drugi sąd nie odnosi się wcale do tej samej rzeczy i nie może się nawet do niej odnosić. W pierwszym sądzie a i b jest tylko tym, co w chwili, kiedy sąd ten pomyślałem, było dane w mojej świadomości i o ile było dane w świadomości, nic więcej; gdy więc następnie pomyślę: a nie jest b, to a i b w tym drugim sądzie jest czymś nowym, od tamtego a i b różnym. Orzeczenie nie odnosi się w pierwszym i drugim sądzie do tego samego podmiotu. Zasada tożsamości i sprzeczności traci w ten sposób wszelkie znaczenie; każdy sąd bez wyjątku jest jednakowo prawdziwy; bezwzględny relatywizm w formie najskrajniejszej obejmuje swe panowanie.

Tak więc upada twierdzenie filozofii immanentnej, jakobyśmy nie mogli wyjść poza zakres faktów immanentnych. W każdym poznaniu, w każdym sądzie nie tylko możemy, ale musimy uznać czynniki przestępne; w każdym więc sądzie tkwi już pewnego rodzaju metafizyka.

Toteż usiłowania Avenarius'a i szkoły empiriokrytycznej, by wszelką metafizykę z poznania naszego wyrugować, okazują się iluzorycznymi. Teoria introjkcji nie jest w stanie odkryć i zatkać rzekomo mętnych źródeł metafizyki, gdyż sama się na metafizyce opiera. Sam Avenarius przyznaje, że introjkcja jest tylko hipotezą (98). A jest nią tym bardziej, że tylko wtedy staje się możliwą, gdy się na innej jeszcze hipotezie opiera, tej mianowicie, że punktem wyjścia wszelkiego poznania jest naiwne pojęcie świata (*der natürliche Weltbegriff*) w znaczeniu empiriokrytycznym. Introjkcja ma być przyczyną, że rozróżniamy między naszym bytem fizycznym a naszą świadomością, między poznaniem a przedmiotem poznania; lecz introjkcja może tylko na podstawie tej różnicy powstać, a więc jej nie tłumaczy a tym mniej usuwa. Według teorii empiriokrytycznej, dualizm między duszą a ciałem powstaje zawsze w osobniku będącym przedmiotem doświadczenia, nie w podmiocie doświadczającym; dopiero stamtąd przeszczepiamy ten dualizm w siebie samych. My sami many na początku zupełnie prawdziwy, nie spaczony jeszcze introjkcją, pogład na świat. W takim jednak razie nie widać żadnej zgoła racji, dlaczego człowiek w drugim człowieku przyjmuje różnicę między duszą a ciałem, a jeszcze mniej, dlaczego w samego siebie taką różnicę wmawia. Rzecz ma się wręcz przeciwnie. Gdybyśmy w sobie samych nie znaleźli świadomości, różnicy między aktami wewnętrznymi, niewidzialnymi, psychicznymi a ich zewnętrznymi objawami, nie doszlibyśmy nigdy do tego, by w drugiego

człowieka taką różnicę wkładać. Gdybyśmy najpierw u siebie samych nie doświadczyli tego, że zdania, które wypowiadamy, gesty i ruchy nasze, nie są tylko dźwiękami i ruchami, lecz oznaczają nadto pewne stany lub zmiany psychiczne, mniej lub więcej świadome, nie moglibyśmy nigdy choćby tylko przypuścić, że słowa przez innego człowieka wypowiedziane lub jego ruchy są objawem zewnętrznym pewnych stanów świadomości. Wszystko byłoby dla nas w jednakowy sposób dane, i byłoby tylko tym, czym się nam jako dane przedstawia. Cała teoria introjekcji opiera się na różnicy bytu fizycznego i psychicznego; wszystkie zatem argumenty, wzięte z tej teorii przeciw możliwości i słuszności metafizyki, tym samym upadają, że sama introjekcja tylko na gruncie metafizyki jest możliwą.

Do jakiego wyniku doprowadziła nas analiza agnostycyzmu i jego dowodów? Widzieliśmy naprzód, że nasza władza poznawcza nie jest tak niedoskonałą i ograniczoną, żeby stąd wynikały istotne przeszkody do rozwiązania problemu ontologicznego. Dalej pokazało się, że w zasadzie racji dostatecznej i w zasadzie przyczynowości mamy zupełnie pewną drogę, po której, wychodząc z faktów i danych doświadczenia, możemy dojść do poznania bytu metafizycznego, bytu noumenalnego, nie będącego już przedmiotem doświadczenia. Wreszcie przekonaliśmy się o tym, że zdanie różnych filozofów, jakoby problem ontologiczny sam w sobie nie był rozwiązalny albo jakoby takiego problemu wcale nie było, nie jest uzasadnione. Problem, czy Bóg jako bezwzględna i ostatnia przyczyna świata istnieje, pozostaje nadal w pełnym swym znaczeniu. Opierając się na tym, co nam otaczająca nas rzeczywistość pokazuje, możemy za pomocą ogólnych prawideł logiki, a zwłaszcza za pomocą metafizycznego prawa przyczynowości wznieść się umysłem aż do źródła wszelkiego bytu, do dawcy przyrody i ducha, do ostatniej przyczyny wszechrzeczy, do Boga (99).

IV. Prawda i fałsz w agnostycyzmie

Jakkolwiek musieliśmy argumentację agnostycyzmu odrzucić jako niesłuszną i nieuzasadnioną, jednak zaprzeczyć nie można, że jak wszędzie, tak i w agnostycyzmie znajduje się ziarno prawdy. Jakże inaczej byłoby możliwą rzeczą, by tylu wybitnych i głębokich myślicieli do niego się przyznawało? Problemy, które w codziennym doświadczeniu wcale nie powstają, a które przy pierwszym zastanowieniu się wydają się łatwe do rozwiązania, odsłaniają po głębszym badaniu nieraz nieprzebyte trudności. Tak rzecz się ma w kwestii o

rzeczywistości świata zewnętrznego, o naturze materii, o istocie przestrzeni i czasu i w wielu innych kwestiach. Jeżeli zatem już w takich przedmiotach, w których możemy się oprzeć na bezpośrednim poznaniu zmysłów lub na ścisłym doświadczeniu, dochodzimy często lub prawie zawsze do pewnego *non liquet*, do granicy, poza którą roztwiera się olbrzymia kraina tajemniczych zagadnień, coś dziwnego – można by z agnostycyzmem powiedzieć – że w kwestiach tak przestępnych, jaką jest np. pytanie o istnieniu i naturze bezwzględnej zasady świata, nie możemy dojść do wszechstronnie jasnego rozwiązania? Zresztą wszyscy, nawet wierzący filozofowie i teolodzy zgadzają się w tym, że bezwzględna natura Boga w najgłębszej istocie swojej jest dla nas ludzi niepoznawalną, niepojętą.

Pod jakim względem należy więc agnostycyzmowi przyznać słusność? Dokąd sięga prawda w agnostycyzmie, a gdzie zaczyna się błąd?

Nasamprzód należy zwrócić uwagę na to, że agnostycyzm jest konieczną konsekwencją pewnych założeń. W poprzednich rozdziałach kładliśmy nieraz nacisk na tę łączność logiczną między różnymi teoriami poznania a agnostycyzmem. Wszelki pozytywizm w teorii poznania, czy on będzie realistyczny, sensualistyczny, lub idealistyczny, czy się nazywa materializmem, empiryzmem, konsciencjalizmem, empiriokrytycyzmem lub immanentyzmem, prowadzi i musi prowadzić do wniosku, że bytu nie wchodzącego w całość doświadczenia naszego poznać żadną miarą nie możemy. Lecz tylko ten jeden wniosek jest wtedy logiczny i konsekwentny; wspomniane teorie poznania nie dają najmniejszego prawa do pozytywnego zaprzeczenia istnienia Boga. Podkreślamy to naumyślnie, gdyż błąd ten jest bardzo rozpowszechniony, jakoby można zaprzeczyć istnienie Boga dlatego, że Go poznać nie możemy. Podobne twierdzenie stanowczo za daleko się posuwa. Pozytywizm pozbawił się wszelkich środków do poznania bytu przestępnego, więc jak z jednej strony nie może twierdzić, że byt przestępny istnieje, tak też z drugiej strony nie może twierdzić, że takiego bytu nie ma.

Pomimo to jest to faktem niezaprzeczalnym, że filozofia agnostyczna prawie zawsze dochodziła i dochodzi do negacji Boga osobistego i stąd do ateizmu, monizmu lub panteizmu. Liczne pobudki, zwłaszcza psychologiczne i etyczne, zmuszają agnostyka do opuszczenia swego stanowiska chwiejnego, niejasnego i niezadawalającego. Na to samo wskazuje także życie praktyczne i cały ustrój psychiczny człowieka, jak niedorzecznym, niedostatecznym i nienaturalnym jest agnostycyzm. Można by go porównać do usposobienia

nieprzyjemnego, w jakim człowiek się znajduje bezpośrednio przed chorobą; albo organizm zwycięży zarodki choroby i wróci do zdrowia, albo musi się poddać rosnącej sile choroby. Stąd pokazuje się dalej, jak niebezpiecznym jest postępowanie modernistycznych filozofów i teologów katolickich, opierających swą teologię i apologetykę na zasadach agnostycznych. Na razie nie chcą oni jeszcze odrzucić wiary w Boga; a ponieważ zdaje im się, że drogą rozumowania logicznego nie mogą udowodnić istnienia Boga, więc szukają źródła tego poznania i wiary w Boga i w cały nadprzyrodzony porządek w uczuciu, w woli, jednym słowem, w immanencji życiowej. Lecz oczywistą jest rzeczą, że taka teoria może być tylko przejściową, że jest pierwszym stopniem do ateizmu lub panteizmu. Skoro bowiem rozum nie może dojść do poznania Boga i tylko rzeczywistość otaczającego świata uznaje, to prędzej czy później dojdzie do przekonania, że uczucie bytu nieskończonego, uczucie religijne czysto subiektywne musi być czczą iluzją. Rzut oka na dzieje myśli ludzkiej przekona nas o tym, że nigdy nie utrzymało się na długo zdanie, mające wyłączną podstawę w uczuciu lub w ogóle w subiektywnej naturze człowieka, nie zaś w rzeczywistości przedmiotowej i ogólnych prawdach logicznych.

Agnostycyzm ma względną słuszność wobec ontologizmu Malebranchów, Giobertich i Rosminich. Jeżeli ontologizm twierdzi, że każdy człowiek cieszy się bezpośrednią, intelektualną, acz nieświadomą intuicją Boga, agnostycyzm zupełnie słusznie zaprzecza nie tylko faktu takiego poznania, ale także jego możliwości. Jeżeli ontologizm uczy, że dopiero przez poznanie Boga wszystkie inne, stworzone rzeczy poznajemy, to agnostycyzm zwraca słusznie uwagę na to, że pierwszym i bezpośrednim przedmiotem naszego poznania są rzeczy konkretne otaczającego świata i stany świadomości.

I w rzeczy samej, bezpośrednio, z nieomylną oczywistością poznajemy świadome stany naszej jaźni i świat widzialny, o ile się nam w naszej świadomości objawia. Z podobną oczywistością, aczkolwiek innego rodzaju, poznajemy jeszcze prawdę i konieczność niektórych najwyższych zasad logicznych. Wszystko, co poza tymi granicami leży, możemy tylko na podstawie bezpośrednich danych świadomości za pomocą tych zasad logicznych, a więc pośrednio, poznać. Prawda lub byt tą drogą poznane nie posiadają już tej oczywistości niejako dotykanej; tu pozostanie zawsze niebezpieczeństwo przeoczenia ważnych okoliczności, wyprowadzenia fałszywych wniosków; jednym słowem pozostanie zawsze możliwość omyłki. Lecz właśnie tu zaczyna się błąd agnostycyzmu. Jak widzieliśmy, agnostycyzm

uznaje tylko jedno źródło wiedzy, doświadczenie. Prawa logiczne nie mają dla niego albo wcale przedmiotowej prawdy, albo tylko w obrębie doświadczenia, więc tam, gdzie wniosek logiczny da się stwierdzić doświadczeniem. Gdzie konkluzja rozumowa nie da się sprowadzić do danych świadomości, gdzie nie da się stwierdzić doświadczeniem, tam dla agnostyka nie ma już pewnego poznania, nie ma wiedzy. Otóż w tym przekonaniu tkwi najoczywistsza przesada. Wskazaliśmy, choć krótko tylko, na niemożliwość wyprowadzenia lub udowodnienia najwyższych praw logicznych z faktu bezpośredniego doświadczenia; prawa te są aprioryczne i posiadają przedmiotowe, ogólne, bezwzględne znaczenie. Jeżeli więc na podstawie bezpośrednich danych doświadczenia, drogą logicznego rozumowania dochodzę do pewnego wniosku, to wniosek ten jest również pewny jak fakty, z których wychodzę. Innymi słowy, jeżeli zmuszony jestem do uznania rzeczywistości co najmniej mojej jaźni i otaczającego mnie świata, jeżeli dalej przyznać muszę, że ani ja ani świat widzialny nie jest absolutny, nie ma racji swego bytu w sobie samym, to na podstawie zasady racji i prawa przyczynowości muszę dojść do wniosku, że istnieje pierwsza, bezwzględna przyczyna tak całego świata jak i mojego jestestwa. Rzeczywiste istnienie skutku domaga się koniecznie rzeczywistego istnienia przyczyny. Więc na podstawie zasady przyczynowości dochodzimy do poznania Boga, jako pierwszej przyczyny świata; i z tej własności możemy znowu za pomocą rozumowania i logicznej analizy dojść do dalszego i głębszego poznania Boga. Jakkolwiek zatem przyznać należy, że Boga nie poznajemy bezpośrednio, ale pośrednio tylko, jakkolwiek dalej przyznać należy, że nasze poznanie, zwłaszcza istoty Bożej, jest nader niedoskonałe i powierzchowne, skoro pojęcia duchowości, substancji, osobistości, pojęcia poznania i woli mają u Boga tylko znaczenie analogiczne do odpowiednich doskonałości człowieka, to jednak pomimo tych wszystkich niedoskonałości poznanie nasze jest prawdziwym poznaniem, zawierającym w sobie rozwiązanie najpoważniejszych problemów, rzucającym jasne i obfite światło na wiele trudności, wątpliwości i zagadnień.

Tak więc zupełnie nieuzasadnionym jest twierdzenie agnostycyzmu, jakobyśmy Boga rozumem naszym poznać nie mogli. Żeby dojść do tego poznania, potrzeba zapewne pewnego stopnia rozwoju umysłowego, pewnej siły intelektualnej, zdolności badania przedmiotowego. Dlatego też dziwić nas nie może, że w przeciągu całej starożytności tylko nader nieliczni myśliciele doszli do pojęcia pierwszej przyczyny. A nawet u nich pojęcie Boga było połączone z wielu błędnymi zapatrywaniami. Dopiero objawienie obdarzyło człowieka

jasnym, pewnym i prawdziwym pojęciem Boga; objawienie uzupełniło, rozszerzyło i podniosło nasze poznanie Stwórcy do niepojętej przedtem doskonałości. Wiara odsłania przed nami nawet odwieczne tajemnice Bożej istoty w trzech osobach; ona uczy nas znać, kochać i czcić Boga. Jak więc dziwnymi muszą się rozsądnemu człowiekowi wydawać zarzuty tych, którzy objawienie i wiarę na nim opartą uważają za krępujące kajdany, niegodne wolnego, rozumnego człowieka.

Lecz wróćmy do przyrodzonego poznania naszego. Powiedzieliśmy, że możemy nie tylko poznać, że Bóg jest, ale po części także, kim Bóg jest: że możemy poznać nie tylko rzeczywistość, ale także naturę i istotę Boga. Jeżeli już poznanie istnienia Boga jest prawdziwym poznaniem, to poznanie istoty Bożej jest jeszcze doskonalszym i wyższym. Zaś poznanie istoty Boga jest podwójne, po części negatywne, po części pozytywne. Negatywne poznanie polega na wykluczaniu różnych możliwości jako nie nadających się do określenia istoty i własności Boga. W ten sposób dochodzimy do przekonania, że Bóg nie może być materią i w ogóle istotą złożoną. Dalej poznajemy, że Bóg nie może być sumą wszystkich rzeczy czyli całego świata, że nie jest duszą tego świata, że nie jest wynikiem odwiecznej ewolucji, że nie jest nieświadomą wolą ani też czystym rozumem bez woli itd. itd. Pozytywne poznanie istoty Bożej polega na tym, że Bogu przypisujemy różne doskonałości, jakich się Jego istota domaga. Jako pierwsza przyczyna Bóg jest sam z siebie, niestworzony, niezależny, wieczny. Z tego wynika znowu Jego nieskończona doskonałość pod każdym względem. Bóg jest bezwzględnie prosty, jest jeden tylko i niezmienny, jest doskonałym, osobistym duchem. Jego wiedza obejmuje jednym, niezłożonym i wiecznym aktem całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; przedmiotem tej wiedzy jest nie tylko byt rzeczywisty, ale także wszelki byt możliwy. Jego wola jest nieskończenie święta i można, wolna i niezależna od wszelkiej rzeczy nie będącej Bogiem samym. Jako duch nieskończenie mądry, święty i możny Bóg we wszystkich czynnościach swoich ma cel najwyższy i najdoskonalszy, jaki tylko jest możliwy, większą chwałę swoją. I dlatego poznajemy także, że celem wszystkich stworzeń wraz z człowiekiem może być tylko większa chwała Boża. Stąd wynika dziwnie jasne zrozumienie całego świata widzialnego; wszystko przedstawia się naszym oczom *sub specie aeternitatis* w całej swojej nicości, doczesności i zależności od Boga. Najwyższym zadaniem człowieka jest więc udoskonalenie moralne według praw Bożych wyrażonych w prawie przyrodzonym i prawie objawionym. Historia rodzaju ludzkiego przedstawia się w tym świetle jako droga do Boga, jako

wychowanie człowieka do najwyższych swych zadań, jako walka o najwznioślejsze dobra, ale także zarazem jako księga sprawiedliwości Bożej. Istnienie zła fizycznego i moralnego otrzymuje tu jeżeli nie całkowite rozwiązanie, to przynajmniej dostateczne wytłumaczenie.

Nie możemy tu oczywiście poszczególnych twierdzeń obszernie i ściśle udowadniać; musielibyśmy w tym celu całą teodyceę napisać. Dlatego odsyłamy czytelnika, pragnącego głębiej wniknąć w kwestię poruszoną, do obfitej literatury fachowej. Nam chodziło tylko o to, żeby wykazać, jak połowicznym i nieuzasadnionym jest agnostycyzm. Głównym jego błędem jest krótko widząca jednostronność w przyjmowaniu tylko tego, co zmysłami poznać możemy. Agnostycyzm szukając niezachwianego punktu oparcia, widzi się zamkniętym w ciasnym kole bezpośrednich danych świadomości; chcąc dojść do bezwzględnie pewnej wiedzy traci wszelką pewność i zapada się coraz głębiej w niebezpiecznych trzęsawiskach subiektywizmu i relatywizmu.

X. Fryderyk Klimke

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVII. Styczeń, luty, marzec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 52-71; 233-258; 409-435.

"Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVIII. Kwiecień, maj, czerwiec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 94-118. (a)

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

Przypisy:

(1) *Treatise on human nature* (Th. Lipps) I²⁴.

(2) *Einleitung in die Philosophie*.¹²⁷³

(3) *Die katholische Moral*. (1907) 1.

(4) Porównaj rozprawę Huxley'a pod tytułem *Agnosticism* w *Essays upon some controverted questions*. 1892, str. 352 i nast.

(5) Porównaj naszą pracę: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*, str. 7.

(6) Büchner, *Kraft und Stoff*. 247⁵.

(7) C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft*. 108.

(8) A. Moleschott, *Kreislauf des Lebens*. 387.

- (9) Porównaj naszą pracę: *Der deutsche Materialismusstreit* (1907), str. 29 i nast.; oraz Haeckla: *Welträtsel* (Volksausgabe), str. 12.
- (10) *Welträtsel*, str. 118.
- (11) *Welträtsel*, str. 118.
- (12) *Welträtsel*, str. 120.
- (13) *Welträtsel*, str. 120.
- (14) *Welträtsel*, str. 151; ostatnie zdanie przez nas podkreślone.
- (15) *Einleitung in die Philosophie*¹², 256.
- (16) *Einleitung*, 264.
- (17) Rückert, *Werke* (Stuttgart, Cotta) B. III, 211.
- (18) Porównaj *Einleitung*¹², Vorwort, str. VII i str. 255-267.
- (19) *Analysis der Wirklichkeit*⁸, 15.
- (20) Porównaj np. jego *Quellen der menschlichen Gewissheit* (1906), zwłaszcza str. 96-113; ten sam: *Die Möglichkeit der Metaphysik* (1884), str. 28 nast.; *Erfahrung und Denken*, str. 444 i nast.; *Vortrage zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1894), str. 73 i nast.
- (21) "Das freilich steht ohne weiteres fest: die Metaphysik kann niemals eine streng beweisende Wissenschaft werden. Sie kann immer nur Wissenschaft in dem Sinne einer Erörterung logischer Möglichkeiten sein und immer nur die Absicht haben, durch solche Erörterung Hypothesen von logisch empfehlenswertem, logisch überwiegend befriedigendem Charakter zu gewinnen". *Quellen der menschlichen Gewissheit*, 102.
- (22) *Quellen*, str. 101.
- (23) Por. także jego *Religionsphilosophie*, zwłaszcza rozdz. II, *Erkenntnis-theoretische Religionsphilosophie*.
- (24) "Das Wesen des Denkens äussert sich auf allen Stufen und unter allen Formen als ein Zusammenfassen, eine Synthese, und es steht daher nicht zu erwarten, dass das Denken seinen Versuch, das sporadisch Gegebene zusammenzuarbeiten, aus freiem Willen aufgeben sollte". *Philosophische Probleme* (1903), 65.
- (25) "Eine kontinuierliche Totalität, um die sich alle speziellen empirischen Gebiete ihren eigenen Gesetzen gemäss aneinander schössen".
- (26) *Philosophische Probleme*, 67.
- (27) Str. 66.
- (28) Str. 68.
- (29) Str. 72.

- (30) *Philosophische Probleme*, 101.
- (31) *System der Philosophie*², 436.
- (32) *System der Philosophie*², 431.
- (33) Johannes Terwin, *Wanderungen eines Menschen am Berge der Erkenntnis*. Zürich 1905, str. 66.
- (34) Fr. Steudel, *Gottesglauben und Lebensglauben. Das Blaubuch*, her. von H. Ilgenstein u. H. Kienzl. 1907. str. 243.
- (35) *Einleitung in die Philosophie*¹², 368.
- (36) Tak np. Fritz Mauthner, *Beiträge zur Kritik der Sprache*. I (1901), 32 i nast., 285, 332, 656 i nast.; G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, 1903 i inni.
- (37) Do powyższego podziału porównaj R. Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie* (1905) 42 i nast.; *Einführung in die Erkenntnistheorie* (1907) 40 i nast.
- (38) "Das Relative ist das einzige Absolute, das wir kennen". *An der Wende des Jahrhunderts*, str. 267.
- (39) *Metaphysik*, II, 412 i nast.
- (40) *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, I, 469, 492.
- (41) Friedrich Reinhard Lipsius, *Die Religion des Monismus*. Drittes Tausend. Berlin 1907, str. 35.
- (42) *Epitome der synthetischen Philosophie* Herbert Spencers, von F. H. Collins. Nach der fünften Ausgabe übersetzt von J. Victor Carus. Leipzig 1900, str. 12.
- (43) H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* (1905), str. 6, 7.
- (44) Porównaj naszą pracę: *Współczesne światopoglądy* (1907), str. 10 i *Die Philosophie des Monismus*, "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" XXI (1906), str. 195-201.
- (45) *Treatise on the principles of human knowledge*. Sect. 25.
- (46) *Treatise on human nature* (Lipps) I², 27 nast.
- (47) Por. naszą pracę: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*, str. 40, 41.
- (48) *Treatise* I², 280.
- (49) *Treatise* I², 232.
- (50) *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*² (1902), 50.
- (51) Ziehen, dzieło wyżej przytoczone, 48, 49.
- (52) Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*², 4.

(53) Dzieło wyżej przytoczone, str. 6, 7.

(54) M. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 29; porówn. także str. 31 i str. 41-48.

(55) Schubert-Soldern, *Grundzüge einer Erkenntnislehre*, str. 181.

(56) Clifford, *Von der Natur der Dinge an sich* (tł. Kleinpeter), str. 26, 27.

(57) H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, 18.

(58) Dzieło wyżej przytoczone str. 144, uwaga 12.

(59) E. Mach, *Analyse der Empfindungen*⁵, 24, uwaga.

(60) Mach nigdzie w swoich dziełach nie rozwinął systematycznie swych poglądów filozoficznych i metodologicznych; znajdują się one rozrzucone tu i ówdzie. Staraniem naszym było dać możliwie krótki, a treściwy pogląd na filozofię Macha. Dzieła Macha są: *Die Geschichte und die Wurzel des Salzes von der Erhaltung der Arbeit*. Prag 1872; *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*. Leipzig 1875. *Die Prinzipien der Wärmelehre*. 2 Aufl. Leipzig 1900; *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*. 3 Auflage, Leipzig 1903; *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*. 5 Aufl. Leipzig 1904; *Die Analyse der Empfindungen*. 5 Aufl. Jena 1906; *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. 2 Aufl. Leipzig 1906. – Z prac krytycznych o filozofii Macha wyliczamy tu: J. Baumann: *Über Ernst Machs philosophische Ansichten*. "Archiv für systematische Philosophie". 1898, str. 44 nast.; *Ist Mach von mir missverstanden worden?* "Archiv für systematische Philosophie". 1898, str. 367 nast.; *Wo steckt der Fehler oder die Einseitigkeit in Machs philosophischen Ansichten?* "Archiv für systematische Philosophie". 1901, str. 260 nast. Prace te są także drukowane w dziele tego samego autora: *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte*. Gotha 1903, str. 125-159; Heinrich Grünbaum, *Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen*. "Archiv für systematische Philosophie". 1899, str. 392 nast.; Richard Höningwald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*. Berlin 1903; Bernhard Hell, *Ernst Machs Philosophie*. Stuttgart 1907. Z pomiędzy polskich prac wspomina *Studia filozoficzne. Wybór pism dr. I. Kodisowej*. Warszawa 1903. Autorka wygłasza tu poglądy pokrewne poglądom Macha i Avenariususa.

(61) Por. analizę i krytykę tej doktryny dziś dość rozpowszechnionej w naszej pracy: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*. Kraków 1906.

(62) H. Höffding, *Moderne Philosophen* (1905), 121.

(63) Avenarius napisał: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig 1876, 2 wyd. Berlin 1903; *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 tomy. Leipzig 1888, 1890; 2 wyd. 1907; *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig 1891, 2 wyd. 1905; *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", tom 18, str. 137 i nast., str. 400 i nast.; t. 19, str. 1 i nast., str. 129 i nast. – Obszerną krytykę filozofii Avenariususa dali W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*. "Philosophische Studien", t. 13 (1896) str. 1-106; Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des*

Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Berlin 1905. Podczas gdy krytyka Wundta opiera się głównie na jego własnej filozofii, Ewald stara się dać krytykę bardziej immanentną.

(64) *Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie.* 1894; *Der Empiriokritizismus.* "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", t. 22.

(65) *Die Metaphysik in der modernen Physiologie.* 1893.

(66) *Maxima, Minima und Ökonomie.* "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie". 1890; *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* I, 1900; II, 1904; *Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus.* 1906.

(67) *Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff.* "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie". 1894; *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt,* tamże 1896.

(68) *Zur Prinzipienfrage der Psychologie.* 1899; *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland.* 2 wyd. 1899.

(69) *Der Empfindungsbegriff,* "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", t. 21, str. 428 i nast.; *Studia filozoficzne.* Warszawa 1903.

(70) *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* II, 287.

(71) Petzoldt, *Das Weltproblem,* 149-152.

(72) Można by zatem różne kierunki współczesnego agnostycyzmu w ten sposób schematycznie przedstawić:



(73) Porównaj bardzo zajmujące książki: Kneller S. J., *Das Christentum, und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft.* Dennert, *Die Religion der Naturforscher.* Engel, *Die grössten Geister über die höchsten Fragen. Aussprüche und Charakterzüge erster (nicht-theologischer) Autoritäten des XIX. Jahrhunderts.*

(74) "Il faut être désintéressé, pour juger sainement des choses; il faut des lumières et de la suite dans l'esprit, pour saisir un grand système. Il n'appartient qu'à l'homme de bien examiner les preuves de l'existence de Dieu et les principes de toute religion... L'homme honnête et vertueux est seul juge compétent dans une si grande affaire". *Système de la Nature*, II, chap. 13. Zdanie to zasługuje tym bardziej na uwagę dlatego, że autor wspomnianego dzieła stoi na stanowisku skrajnie materialistycznym.

(75) Por. np. Deussen, *Elemente der Metaphysik*³. (1902), str. 83: "Alles Erkennen ist ein Vorgang in unserem Intellekte. Dieser ist stets gebunden an die Formen, welche sein Wesen ausmachen. Eben diese Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität sindes, in welchen das Ding an sich zur Welt auseinander gezogen erscheint. Folglich ist, solange wir durch unseren Intellekt erkennen, d. h. solange wir Menschen sind, eine Erkenntnis des Dinges an sich unmöglich".

(76) Collins-Carus, *Epitome der synthetischen Philosophie Herbert Spencers*. Str. 11 i nast.

(77) Porównaj analizę pojęcia relatywizmu w naszej pracy: *Reforma filozofii katolickiej?* "Przegląd Powszechny", t. XCIII, str. 166 i nast.

(78) Porównaj np. zdanie L. Steina wyżej (str. 236) przytoczone.

(79) *Die Philosophie des Monismus*, w "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", t. XXI, str. 42 i nast.; 178 i nast.; 334 i nast.; 415 i nast.

(80) *Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers*, str. 7, 8.

(81) Tak argumentuje H. Spencer; por. *Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers* von Carus-Collins, str. 11, a podobnie R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*², str. 43, n. 67 i nast.

(82) Max Wentscher, *Einführung in die Philosophie* (1906), 153.

(83) Por. O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164.

(84) Porównaj podobne zarzuty: Wundt, *Logik I*³, 403, 574 i nast.; *System der Philosophie*², 432; *Physiologische Psychologie III*⁵, 682 i nast. – O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164, 165. – Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*², 48.

(85) Porównaj np. Wundt, *Physiologische Psychologie III*⁵. 682.

(86) "Der Trieb nach kausaler Erklärung kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, seine Befriedigung finden. Es gibt daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim zu einer neuen kausalen Zurückführung enthält". Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164. Do tego zdania, że zasada przyczynowości zawiera w sobie szereg nieskończony, przyznają się dzisiaj liczni filozofowie, np. Wundt, Höffding i inni.

(87) Spencer, *Grundlagen der Philosophie*. Stuttgart 1875, str. 31.

(88) "Eine reale und eine imaginäre Transzendenz". *System der Philosophie*², 182 i nast.

(89) "Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Konstruktion einer nichtgegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer blossen Denkmöglichkeit". *System der Philosophie*², 188.

(90) Dz. w. prz. 430.

(91) "Angesichts dieser Tatsache der Allgemeingültigkeit der sittlichen und religiösen Ideen erwächst nun der Philosophie neben jener ersten negativen doch auch eine positive Aufgabe. Sie besteht darin, den tieferen Grund dieser Allgemeingültigkeit und damit also den eigentlichen Rechtsgrund der Ideen selbst darzutun. Diese Aufgabe kann aber nicht etwa dadurch gelöst werden, dass man den mancherlei Motiven nachgeht, aus denen im einzelnen Fall das sittliche und religiöse Leben der Völker entsprungen ist. Solche Nachweisungen mögen für den Anthropologen, den Psychologen und Kulturhistoriker von hohem Interesse sein; für die vorliegende Frage sind sie ohne alle Bedeutung, da sich hier, bei dem Wechsel solcher mit den Natur- und Kulturbedingungen veränderlicher äusserer Motive, die allgemeingültigen Gründe voraussichtlich hinter anderen nur zufällig mitentscheidenden verbergen werden. Ebenso wenig sind die apologetischen Bemühungen der spekulativen Theologie und Philosophie hier irgendwie massgebend. Da sie nicht nur jene Ideen, sondern auch ihren Wahrheitsgehalt als gegeben (sic!) annehmen, so werden sie von vornherein auf die falsche Bahn von Beweisversuchen getrieben, die schliesslich, wenn ihre Unhaltbarkeit eingesehen wird, der Sache, die sie vertreten, mehr Schaden zufügen, als sie jemals genützt haben. In der Tat, als man noch der Gültigkeit jener Beweise vertraute, war der Glaube auch ohne ihre Hülfe sicher genug. Hat aber dieser einmal angefangen wankend zu werden, so werden Scheinbeweise, die als solche erkannt sind, nur zu leicht Gegenbeweisen gleichgeachtet. So bleibt der Philosophie allein der Weg übrig, den wir oben einzuschlagen versucht haben. Über die Allgemeingültigkeit der Vernunftideen kann schliesslich bloss die allgemeingültige Natur der Vernunft Rechenschaft geben. Auf diese ist daher zurückzugehen, damit aus dem von ihr geübten Verfahren die von allen besonderen Motiven des religiösen und sittlichen Lebens unabhängige Entstehungsweise der allgemeinen Vernunftideen ersichtlich werde. Innerhalb der realen Entstehungsgeschichte sittlicher Ideale und religiöser Vorstellungen werden dazu immer nur Bruchstücke zu finden sein, die durch Beweggründe wechselnder Art bald halb verborgen, bald gänzlich verschüttet sind. Nur die gesetzmässige Wirksamkeit der Vernunft selbst kann daher den echten Kern jener Ideen enthüllen. Indem auf diese Weise die philosophische Untersuchung den Grund ihrer Allgemeingültigkeit dartut, weist sie aber zugleich die Ideen selbst als notwendige nach". Wundt, *System der Philosophie*², 435, 436.

Przytoczyliśmy dłuższy ten ustęp w całości, gdyż jest on wybornym przykładem do encykliki *Pascendi dominici gregis*, gdzie jest mowa o immanencji życiowej. "Agnostycyzm – powiada Pius X – uważać należy w nauce modernistów jedynie jako stronę negatywną; pozytywna polega na tzw. immanencji życiowej. Z jednej do drugiej w następujący przechodzą sposób. Religia, przyrodzona czy nadprzyrodzona, domaga się jak każdy inny fakt wyjaśnienia. Na próżno szuka go się jednakże poza człowiekiem, skoro odrzuca się teologię naturalną i przez usunięcie powodów wiarogodności zamyka dostęp do objawienia a nawet wszelkie objawienie zewnętrzne znosi się doszczętnie. W człowieku więc samym wyjaśnienia szukać należy, a ponieważ religia jest pewnym życia zjawiskiem, w życiu człowieka odnaleźć ją trzeba". Wundt różni się tym tylko od metody naszkicowanej w encyklice, że szuka uzasadnienia religii i wiary w Boga nie w uczuciu, ale, jak widzieliśmy, w naturze rozumu ludzkiego. Wundt uczy także, że jak idea Boga jest przedmiotem wiedzy i badania filozoficznego, tak rzeczywiste istnienie Boga może

być jedynie przedmiotem wiary. Porównaj słowa encykliki: "Lubo powiedziano, że Bóg jest przedmiotem wiary samej, rozumieć to należy o rzeczywistości Bożej, nie o idei Boga. Ta podlega wiedzy. Wiedza dociera w porządku, jak mówią, logicznym przez rozumowanie aż do wszelkich pojęć absolutu i ideału. Rzeczą tedy filozofii czyli wiedzy jest poznanie idei Boga, kierowanie nią w jej rozwoju i poprawienie jej, jeśli jakiś obcy czynnik się do niej przyplącze". Porównaj także Wundt, *System der Philosophie*², 426 i nast., 430 i nast., 434 i nast., 663 i nast. Wprawdzie Wundt nie należy do modernistów, skoro stoi poza Kościołem, lecz tu pokazuje się wyraźnie, że moderniści czerpią swe zasady filozoficzne w współczesnej filozofii protestanckiej, która przeważnie stoi na gruncie idealistycznego panteizmu lub monizmu.

(92) Wundt nie daje właściwie żadnych ścisłych dowodów na swoje twierdzenie, że filozofia rzeczywistości odpowiadającej idei Boga wykazać nie może. Tak krytyka przyjętych dowodów na istnienie Boga, jako też powyższa argumentacja z natury transcendencji jest nader słabą; i dziwić się należy, że Wundt, który często w kwestiach podrzędnych wszystkie możliwości z największą sumiennością i podziwienia godną bystrością roztrząsa, w tej tak ważnej kwestii tak powierzchownie postępuje. W gruncie rzeczy subiektywność idei Boga jest tylko postulatem, wynikającym z jego idealistycznej i pozytywistycznej teorii poznania.

(93) Höffding, *Philosophische Probleme*, 64.

(94) Tamże, 64.

(95) Tamże, 68.

(96) Porównaj np. Wilhelm Schuppe, *Logik*, 69; J. Bergmann, *System der objektiven Idealismus*, 91; Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*², 130.

(97) E. v. Hartmann, *Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik*. "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", t. 108 (1896), str. 67.

(98) Porównaj np. *Der menschliche Weltbegriff*, str. 25 nast.

(99) Właściwie powinniśmy, dając komentarz historyczno-filozoficzny do przytoczonego na początku tej pracy ustępu z encykliki Ojca św., przedstawić agnostycyzm nie filozofów protestanckich, ateistycznych lub panteistycznych, lecz katolików, teologów modernistycznych. Zadanie takie byłoby atoli nader niewdzięcznym dlatego, że żaden z tych teologów nie opracował samodzielnie teoriopoznawczych zasad agnostycyzmu. Wszyscy bez wyjątku stoją na gruncie współczesnej filozofii pozytywistycznej i idealistycznej, zapożyczając teoriopoznawczych zasad od fachowych filozofów najnowszej doby. Wiadomo, że modernizm lekceważy filozofię scholastyczną i tradycję dawnych wieków, uważając Kanta, Spencera, Comte'a i innych za jedynie wielkich mistrzów myśli. Tym też tłumaczy się dziwne na pierwszy rzut oka zjawisko, że zasady modernizmu tyle mają wspólnego z najliberalniejszym protestantyzmem. Lipska gazeta "Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" nr. 392, z 6 lipca 1907 powiada z okazji dekretu *Lamentabili sane*: "Es sind 65 verurteilte Propositionen, die zu einem grossen Teile die Aufstellungen der modernen protestantischen Theologie treffen, ein Beweis, wie tief diese Anschauungen in die römische Kirche eingedrungen sind". Lecz zgodność ta znajduje swoje naturalne wytłumaczenie w tym,

że tak protestantyzm jak i modernizm stoją na tym samym gruncie współczesnej filozofii. Są to więc owoce z tego samego drzewa. Właśnie dlatego uważaliśmy za rzecz odpowiedniejszą, cofnąć się aż do pierwszorzędnych źródeł i tam wykazać błędy agnostycyzmu.

(a) Por. 1) Św. Pius X, Papież, a) *Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów.* b) *Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu.* c) *Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej.* d) *Przysięga antymodernistyczna.*

2) Ks. Dr Fryderyk Klimke SI, a) *Hasła etyczne-religijne monizmu.* b) *Religia i poznanie.*

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 Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.*

4) Bp Michał Nowodworski, a) *Wiara i rozum.* b) *Liberalizm.* c) *Chryścianizm 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 oświeceniu 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.*

14) Abp Antoni Szlagowski, a) *Wiara w pojęciu katolickim, a modernistycznym.* b) *Wiara w życiu.* c) *Prawda według nauki Kościoła, oraz twierdzeń modernistów.* d) *Zasady modernistów (modernistarum doctrina).*

15) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie.](#) b) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.](#)

16) Ks. Józef Stanisław Adamski SI, [Doktor Anielski.](#)

17) Ks. Jan Rostworowski SI, [Dwie filozofie.](#)

(Przyp. red. *Ultra montes*).

PRZEGLĄD POWSZECHNY.



BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO.
Ps. 143.

ROK DWUDZIEŚTY PIĄTY. — TOM XCVII.

STYCZEŃ, LUTY, MARZEC.

1908.



KRAKOW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
1908

PRZEGLĄD POWSZECHNY.



BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO.
Ps. 143.

ROK DWUDZIESTY PIĄTY. — TOM XCVIII.

KWIECIEŃ, MAJ, CZERWIEC.

1908.



KRAKÓW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
1908



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXX, Kraków 2020