

Ks. ANTONI LANGER SI

POJĘCIE O BOGU

W CHRZEŚCIJAŃSTWIE I U FILOZOFÓW



KRAKÓW 2017

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
CZEŚĆ PIERWSZA	3
Czy jest możliwą rzeczą mieć przekonanie rozumowe, że Bóg nie istnieje?	3-18
CZEŚĆ DRUGA	19
Monizm, objawiający się w nowoczesnej filozofii. – Monizm panteistyczny, sprawy jego, dowody i ich zabicie. – Zestawienie i porównanie Boga ze światem. – Monizm Schopenhauera i jego niedorzeczność. – System Hartmanna i stanowisko, jakie swemu systemowi w rozwoju myśli ludzkiej naznacza. – Wyłożenie systemu i jego zabicie	19-38
CZEŚĆ TRZECIA	38
Monizm materialistyczny – ogólne zabicie jego zasad o niestworzonej materii, o ruchu, o przypadkowym powstaniu świata i jego celowości. – Uwagi o teoriach kołowania i rozwoju	38-47
CZEŚĆ CZWARTA	48
Wyniki z zasad ogólnych monizmu. – Etyka monistyczno-materialistyczna. – Brak wiedzy u Haeckla. – Nazwa "monizmu". – Monizm tożsamościowy	48-55
CZEŚĆ PIĄTA	56
Dowody istnienia Boga. – Ich treść. – Ich dzieje. – Znaczenie słowa "Bóg". – Zasada przyczynowości. – Własności przyczyny. – Stosunek sprawcy do materii i wzoru. – Pierwszy dowód. – Ruch w świecie. – Konieczność pierwszej siły	56-67
CZEŚĆ SZÓSTA	68
Drugi dowód istnienia Bożego: pierwsza przyczyna. – Szereg przyczyn bez końca. – Uwaga o wiecznym istnieniu świata. – Nazwa pierwszej przyczyny; panteistyczny rozwój istnienia; rozwój doskonałości; samodzielność. Niezależność. Niezmiennność. Wieczność. Najwyższa istota jest jedyna. – Porównanie wszystkich dowodów ze sobą	68-75
CZEŚĆ SIÓDMA	76
Trzeci dowód istnienia Boga, według św. Tomasza, oparty na niekonieczności bytu świata – niekonieczność rzeczy istniejących – względna konieczność świata idealnego – potrzeba pierwiastka bezwzględnie koniecznego. – Czwarty dowód, z doskonałości tworców – ustrój celowy na wszystkich szczeblach przyrody – rozum przezierający w przyrodzie jest mądrością Boga	76-92
CZEŚĆ ÓSMA	93
Piąty dowód istnienia Boga według św. Tomasza. – Zakończenie	93-111



POJĘCIE O BOGU

w chrześcijaństwie i u filozofów

Ks. ANTONI LANGER SI

"Niech się nie chlubi mądry w mądrości swej, i niech się nie chlubi mężny w męstwie swym, i niech się nie chlubi bogaty w bogactwie swoim. Ale niech się w tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mię, że ja jest Pan" (1). W tych słowach Jeremiasza proroka zawarta jest niezgłębiona w swej treści prawda, odnosząca się do całego życia tak pojedynczych jednostek ludzkości, jak i całego społeczeństwa. Na dowód powyższego zdania nie potrzeba wyższej wiary, wystarczy otwartymi oczyma spoglądać na świat i dozwolić dobrej woli pójść za zdrową logiką, opierając się na wrażeniach z doświadczenia zebranych. I tak pewnikiem to jest nieprzepartym, że miarą wielkości i godności, do jakiej tylko człowiek podnieść się zdoła, jest jego wiadomość o Bogu. Jakim jest pojęcie to w człowieku, takim też jest i sam człowiek. Jakimi były pojęcia o bożyszczach pogańskich, uosabiających wszelkiego rodzaju występki, takim też było i społeczeństwo pogańskie; bo doskonałości, jakie człowiek w Bogu upatruje, takie same też i sobie przyswoić pragnie, a kto by w mówić w siebie próbował, że nie ma Boga, ten w miarę tej dążności pozbawia się też i wszelkiej moralnej godności; towarzyska bowiem przyzwoitość jest tylko zewnętrzną pokrywą, która człowiekowi bynajmniej wewnętrznej nie daje wartości. I nie dziwmy się temu, jest to bowiem psychiczną koniecznością, która w naturalnej harmonii sił naszych duchowych ma swą podstawę. Wola kieruje się zawsze prawem rozumu; co rozum za prawdziwe uzna, to też i wola stara się skutecznie. Stąd życie i działanie Boga o ile je człowiek pojmuje, staje się modłą i prawidłem życia i działania ludzkiego, bo człowiek nie może nic więcej za wyższą prawdę uznać,

jak to, co mu Bóg okaże. A jeżeli kiedy wola niższego rzędu skłonnościami opanowana, i pod prawo tej modły rozumu poddać się nie chce, wtedy szuka sobie innego środka, aby tylko nie zerwać harmonii z rozumem, i tak długo nagli ją nieprzeparła jakaś siła do odrzucenia lub przekształcenia swego pojęcia o Bogu, choćby do tego i fałszywymi dojść miała wnioskami, dopokąd jakiś pozór przeświadczenia na miejsce dawnego przekonania nie nastąpi, i rozumu ze spaczoną wolą nie pogodzi. Jest to historia dawna, terażniejsza i przyszła serca wszystkich, co się Boga nie zapierają. Wniosek stąd naturalny, że poznanie Boga jest w rzeczywistości czynnikiem w życiu ludzkim najważniejszym, jest podstawą moralnej człowieka godności, jego prawdziwą chlubą: *in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire et nosse me* – "niech się w tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mię".

Zachodzi teraz pytanie, jak się zachowują wiara i filozofia, te dwa najwyższe ludzkiej wiedzy czynniki, w stosunku do poznania Boga? Wieki całe przetrwała u ludów chrześcijańskich między wiarą a filozofią harmonia. Co ta mówiła o Bogu, tamta to uzasadniała i rozszerzała; bo tylko wiara pouczać mogła o istocie Boga, o życiu Jego wewnętrznym, o Jego działaniu na zewnątrz; zaczerpnąwszy to wszystko bezpośrednio z wiedzy i mądrości Bożej przez objawienie, a filozofia w badaniach swych rozumowych postępowała przy świetle tej pochodni. Umysł ludzki mógł za pomocą objawienia, jakby po ubitym postępować torze, a zarazem zrozumieć, o ile siły jego naturalne wystarczyć mogą do poznania Boga. Tak nabyta wiedza pozostała wprawdzie daleko wstecz poza wiedzą objawioną, ale w każdym razie to, do czego wznieść się mógł ludzki umysł, dawało mu świadomość posiadania prawdy zupełnej (2).

Wiara więc i filozofia powinny na drodze poznawania Boga iść ręką w rękę, jak się to działo wieki całe, tak powinno być zostać i nadal. Lecz niestety w nowszych czasach stało się inaczej. Wielkiej liczbie myślicieli podobało się porzucić utartą przez objawioną mądrość Boga ścieżkę i spróbować, jak też daleko duch ich, światła wiary pozbawiony, dojść potrafi; a byli przekonani, że wynik tych badań musi być prawdą nieomylną. Nic więc dziwnego, że właśnie tu, gdzie o poznanie Boga idzie, między filozofią nową, nowości szukającą, a wiarą na nieodmiennych opartą posadach, przedział jest niezmierny. A jednak już by i światło zdrowego rozumu wskazać mogło Tego, którego ogłaszają *testimonia credibilia facta sunt nimis*; boć i w dawnej już szkole filozofii widzimy mężów wiedzionych jedynie miłością prawdy, u których rozumem poznane Bóstwo w głównych swych zarysach nie różniło się od Boga w

chrześcijaństwie. Inaczej dzieje się dzisiaj. Występują filozofowie, którzy po dowolnie obranej drodze kroczą, nie znajdują nic oprócz materii – nic poza nią, ani też nad nią – dla nich Bóg jest błędem i kłamstwem. Stanęli tym samym na stanowisku, na jakim przed 2000 laty byli epikurejczycy, zostali nowymi poganami, podobni dawnym w obyczajach i nauce. A czymże to jest, jeśli nie jawnym wyznaniem ateizmu? Inni tego kierunku filozofowie posunęli się trochę dalej, nadając temu materialnemu światu nazwę Boga, albo przypisując mu własności jedynie Bogu należne, jak np. byt absolutny, bezwzględny, a to znowu niczym innym nie jest, jak tylko filozofią materialnego panteizmu.

Nowsi zwolennicy tejże filozofii przenoszą nowo ukutą nazwę *monizmu* nad dawną panteizmu, określając swe zdanie, że Bóg i wszechświat jedną i tą samą są rzeczą (*μόνov*). Panteizm ten, mimo zachowanej jeszcze nazwy Boga, w rzeczy samej niczym innym nie jest, jak tylko czystym ateizmem; boć świat, choćby go ktoś Bogiem nazwał, nie będzie tą istotą nieskończonego majestatu, która sama w sobie zawiera pojęcie nieograniczonej doskonałości, zostanie on zawsze dziełem tylko Bożej wszechmocy i mądrości, i mimo piękności jego i wielkości będzie między nim a Bogiem różnica nieskończona. Trzecim systemem, lub raczej bezrozumną mrzonką wyobraźni jest panteizm idealistyczny, gdzie Bogiem nie jest już ani istota ponadświatowa, ani też świat materialny, ale jakaś podmiotowa forma ludzkiej myśli, bezprzedmiotowa idea, a jako taka jest ideałem doskonałości, celem nigdy się uścić niemającym, za którym jednak wiecznie gonić mamy. Tak np. Bóg Fichtego niczym innym nie jest, tylko podmiotową ideą naturalnego porządku świata. A późniejszy Vacherot, dawniej zwolennik Hegla, następnie pozytywista z profesji, wypowiadając z całym zapałem wojnę materialistom, zadowala się ostatecznie pojęciem o Bogu, którym, wedle niego, jest w myśli człowieka istniejący ideał prawdy, dobra i piękna (3). Takie pojęcia o Bogu, przyjmą bezwątpienia i najskrajniejsi materialści z ochotą.

Z tego widzimy, że cała ta gromada filozofów, którzy dla pozorów zachowali jeszcze nazwę Boga, niczym innym w rzeczy samej nie są, jak prawdziwymi ateistami, odrzucającymi istnienie zaświata, a tym samym i prawdziwego Boga. Toteż Leibnitz, patrząc za dni swoich na te wyradzające się systematy filozoficzne, przepowiadał, co się w istocie za dni naszych spełniło, że herezją ostateczną będzie ateizm. Wniosek stąd jasny, że wielka bardzo ilość hołdowników dzisiejszej filozofii, w stosunku do poznania Boga

w sprzeczności stoi z wiarą chrześcijańską. Lecz cóż na to sam rozum? Czy potępi wiarę czy też ateistyczną filozofię? Odpowiedź na to pytanie będzie przedmiotem naszego badania.

Jest to dalszy ciąg badań, podanych już w dawniejszych zeszytach (4), gdzieśmy wyłuszczyli pojęcie wiary z nauk filozofii i Kościoła o istocie wiary. Widzieliśmy tam, że filozofowie upłynionych wieków tę istotę wiary na tysiąc sposobów pojmowali, podczas gdy Kościół, wśród swego 19-wiekowego trwania, nie ustąpił na jotę od pojęcia wiary, jaką naszkicował Paweł św. Pojęcie to Ojcowie Kościoła i teologowie obrabiali i wyjaśniali, wszystkie jego części składowe dokładnie badali, ale nigdy Kościół nie wystąpił z inną o istocie wiary nauką. Uwieńczeniem zaś tego 19-wiekowego badania, jest orzeczenie Soboru Watykańskiego w tej pełnej o pojęciu wiary definicji (5). Rozprawą też niniejszą, skończywszy kwestię o pojęciu wiary, przechodzimy do rzeczy temuż pojęciu odpowiadającej, pytając się, czy tak określona wiara jest czymś rozumnym?

Aby coś za rozumne uznać, potrzeba mieć przede wszystkim pewne dane warunki. I tak, ponieważ wiara jest pojęciem objawionej od Boga nauki, to najsamprzód pewną być musi ta wstępna prawda wiary (*praeambulum fidei*), że Bóg, mogący takie objawienie udzielić, rzeczywiście istnieje. Uwierzytelnienie rozumowe tej prawdy, która jest podstawą wiary katolickiej, a przeciw której właśnie filozofowie użyć chcieli swego negatywnego *criterium*, stanowić będzie, jakeśmy to już powiedzieli, przedmiot niniejszej rozprawy. Aby zaś nie przekroczyć granic, odpowiednich łamom tego pisma, a wypowiedzieć przecież to, co jest koniecznym i pożytecznym, ograniczymy się na trzech krótkich a jasnych pytaniach, na które odpowiedzieć pokusimy się:

1° Czy jest możliwą rzeczą mieć przekonanie rozumowe, że Bóg nie istnieje?

2° Jak się zapatruje rozumna krytyka na wywody materialistycznych i panteistycznych ateistów, zaprzeczających Boga?

3° Czy zwykle dowody istnienia Boga wytrzymują ścisły rozbiór rozumu?

Jeżeli zadaniem chrześcijańskiej filozofii jest podnieść rozum przeciw niewiarą spletanemu nierozumowi, aby wiara nasza była rozumna, a rozum nasz wierzącym, to rozwiązanie powyższych pytań powinno zwrócić uwagę tych wszystkich, dla których rozum i wiara nie są tylko czczym słowem.

I.

Czy istnieją prawdziwi ateści, tj. ludzie, którzy by z przekonania zaprzeczali bytności Boga? Rzecz dziwna; na pytanie to odpowiadali jedni wręcz przecząco, inni wprost twierdząco: o czym apologetyczna literatura, drugiej przede wszystkim połowy zeszłego stulecia, daje świadectwo. Gdy ateizm z profesji we Francji w zeszłym stuleciu kwitnąć począł, wystąpił cały szereg obrońców wiary, twierdząc i udowadniając, że niemożliwą jest rzeczą, aby szczerzy ateści istnieli, gdyż pojęcie o Bogu zanadto zakorzenione jest w umyśle ludzkim (6). Inni przeciwnie wystąpili z twierdzeniem, że liczba ateistów jest bardzo wielką. Sadzili się na to nie tylko sceptycy i niewierni (7), ale także i wierzący filozofowie, którzy w swej nieroztropnej gorliwości i tych do rzędu ateistów zaliczali, którzy jakiegokolwiek fałszywe pojęcie czy to o Bogu, czy o Jego istocie, czy też o stosunku Jego do stworzeń objawili (8). Logicznie z tych błędów wynikałoby może zaprzeczenie Boga; wszelako logika w człowieku nie jest, przecie tak żelazną, żeby go miała aż do ostatecznych w przyjętym błędzie doprowadzić wniosków, a zdrowa natura i częściej jeszcze łaska Boża, odwodzą mimowiednie od upadku w nieodzowną przepaść, od ostateczności, do jakich błąd raz popełniony logicznie wiedzie. W obu zapatrywaniach jest prawda z fałszem zmieszana; godną jest więc rzeczą dla wyświecenia postawionego pytania, odłączyć prawdę od pokrywk przesady i błędu.

I najprzód, nie podlega żadnej wątpliwości, że rzeczywiście znajdują się zwolennicy praktycznego ateizmu, tj. ludzie, którzy życie swe tak urządzają, jakby żadnego nie było Boga, mimo że Go w teorii nieraz przyjmują. Jest to bowiem faktem, że czyny nie zawsze odpowiadają przekonaniu: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, mówi poeta, a Apostoł: "Chcieć przy mnie jest, ale wykonać dobre nie znajduję" (9).

Również prawdą niezaprzeczoną jest i to, że są systematy ateistyczne i nauczyciele tychże teorii, którzy je nie tylko publicznie z katedry głoszą, ale i w prywatnym kółku bronią i szerzą, a tak stają się apostołami ateizmu. Nie wynika stąd jednak bynajmniej, żeby ci ludzie o prawdziwości głoszonych przez się teoryj byli przekonani; twórca jakiego systematu może nie więcej mu dowierzać jak kuglarz cudom, którymi swych widzów w podziw wprawia; może się w duszy z niego śmiać jak starożytni augurowie śmiali się ze swych wróżb. Im chodzi o sławę; stworzyć dziś system, jaki by on nie był, to unieśmiertelnia twórcę. Gawiedź półmędrków zalicza go zaraz do rzędu wielkich myślicieli, którego nazwisko złotymi winno być w kamieniu wyryte głoskami. Czyż może

np. mistrz filozofii nieświadomego wierzyć we wszystkie swe nedorzeczności, którymi uczniów swych do obłąkania prowadzi? Nie można więc ostatecznie zaprzeczyć, że istnieje ateizm praktyczny i ateizm z katedry głoszony.

Wątpliwości podlegać może tylko kwestia przekonania, tj. czy rzeczywiście możliwą jest rzeczą, aby człowiek przy zdrowym rozumie mógł mieć teoretyczne przekonanie, że Bóg nie istnieje? Ta wątpliwość zda się nietrudną do rozwiązania, bacząc na fakt psychologiczny, którego każdy sam na sobie mógł doświadczyć. Z dwojakiego mianowicie źródła płynąć może przekonanie: jedno rodzi się w rozumie i odpowiada w zupełności jego prawom, jest więc koniecznym wynikiem logicznego myślenia; drugie nie opiera się wcale na rzetelnych dowodach, a jednak w przyjętym zdaniu nie mniej jest stanowczym. Stąd i ten drugi rodzaj przeświadczenia wydaje się zupełnie podobny pierwszemu, jeżeli się uważa samą moc afirmacji. Wielką zaś widać różnicę między tymi dwoma rodzajami przekonania, jeżeli się zważa obustronnie pewniki, z jakich rozum wychodzi i drogę, jaką przebywa. W przekonaniu pierwszego rodzaju punktem wyjścia są pewniki oczywistej prawdy, a dalszy pochód rozumu, tak ściśle do praw jego natury zastosowany, że rozum wzbronić się od uznania wniosku nie może. I tak np. nie ma rozumnego człowieka, któryby nie był najmocniej przekonany, że kiedyś musi umrzeć, a przekonania tego zrzucić z siebie nie może, mimo najprzykrzejszych uczuć, jakie ta prawda niejednemu sprawia. Pewnik, dla którego duch ludzki z taką pewnością zdaniu temu przyzwolenie daje, jest sama widoczność prawdy, że wszyscy ludzie umrzeć muszą; a droga, którą rozum ludzki z tą widocznością przychodzi do wniosku: a więc i ja umrzeć muszę, zależy na tym naturalnie koniecznym poznaniu, że w powszechnym pojęciu wszyscy ludzie, zawartą jest i każda poszczególna jednostka ludzkości.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z procesem myślenia w przekonaniu drugiego rodzaju. Tu nie widoczność prawdy wywołuje afirmację zdania, nie przemawia też za nim uderzająca prawda dowodów; występują tu tylko pozory lub co najwyżej prawdopodobieństwo. Droga zaś, którą tu proces myślenia odbywa, pochodzi od woli, która w pewnej opinii znajduje jakąś ponętę, i dlatego właśnie chce, żeby ona była prawdą, a pod wpływem tej namiętności każe szukać rozumowi dowodów, które by prawdę tę jako taką potwierdziły, i pod tymże samym wpływem ważność swych dowodów ocenia. Zdarza się więc nierzadko, że siła tej namiętności zastępuje brak oczywistości i jasnych

dowodów. Stąd też wyrabia się jakiś rodzaj przekonania, który nie w rozumie, ale w woli ma swój początek, a codzienne życie daje nam tysiące dowodów na genezę tego rodzaju przeświadczenia. Wejdźmy np. do salonu, gdzie wśród wesołego towarzystwa poczynają ci i owi najostrzejszej krytyce poddawać postęпки drugich. Jakże to chętnie daje się nieraz wiarę rzeczom, których się z uczuciem przyjaźni słucha, mimo że nie ma w nich śladu dowodu i pewności. Albo ileż to razy uczeni rzekomo ludzie występują z całym zasobem frazesów głosząc, że ze śmiercią wszystko się kończy, że to jest rezultatem dzisiejszej nauki. Głosiciele takich doktryn, jak i ich słuchacze, uznają to za prawdę, są o tym niby przekonani. Ale na czymże się opiera to przekonanie? czy może wywołane zostało ścisłymi wywodami? Bynajmniej. Jest to tylko zachcianka, aby z końcem życia wszystko kres swój wzięło, a zachcianka ta, na nędznych oparta sofizmatach taką siłą oddziałuje na człowieka, że ten zdania raz przyjętego trzyma się upornie.

Zupełnie w ten sam sposób dzieje się i z tak zwanym przekonaniem ateistów o nieistnieniu Boga, bo tu przekonania prawdziwego, opartego na wywodach z rozumu, nie ma i wcale być nie może. Gdyby rozumnym było przekonanie, że Boga nie ma, wtedy koniecznym musiałoby być to drugie przekonanie, że Bóg jest: – tego domaga się prawo logiki, że dwa wręcz sobie przeciwne zdania nie mogą być równocześnie prawdziwe. Stąd i przeświadczenie nie może być rozumne, które dwa z sobą wręcz sprzeczne zdania równocześnie za prawdziwe uznaje. Jedno z tych zdań musi koniecznym odpowiadać rozumowi, gdy drugie mu się sprzeciwia. Widoczną np. jest rzeczą, że jeżeli jedno z tych dwóch zdań: "świat istnieje" i "świat nie istnieje" jest prawdziwe, to drugie koniecznym fałszywym być musi, a zatem jeżeli przekonanie o jednym jest rozumne, to przekonanie o tym drugim (jeżeli przekonaniem jest) nie może być jak tylko nierozumnym. Stąd logiczna wypływa konieczność, że jeżeli w kim jest rozumne przekonanie o nieistnieniu Boga, to wtedy nikt o istnieniu Boga przekonania rozumnego mieć nie może. Ale zapytajmy się, kto utrzymuje to drugie zdanie: że Bóg istnieje? Oto nieskończenie większa część rodzaju ludzkiego! To zgodne rodzaju ludzkiego zdanie (*consensus generis humani*) o istnieniu Boga, było już dla pierwszych filozofów chrześcijaństwa szańcem, którego z zapalem bronili, a prace ich służyły jeszcze szermierzom wiary, przeciw nowo powstającemu ateizmowi w przeszłym stuleciu.

Jeżeli tedy tak przeważna część ludzkiego rodzaju za pewne utrzymuje, że Bóg istnieje, to twierdzenie takowe musi być wynikiem rozumu, bo jakiejże innej powszechnej przyczynie przypisać by można tak ogólne tego zdania uznanie u ludzi, którzy nic z sobą wspólnego nie mieli i którzy setkami, ba tysiącami lat od siebie byli oddaleni. Wykształcenie i wychowanie, zdania i przesady, nauki i błędy były u rozmaitych ludów rozmaite – wspólnym było tylko to, że mieli władze duchowe – rozum, i to do czego ich ten rozum nieodzownie prowadził. To więc tak powszechne uznanie istnienia Boga musi być dziełem rozumu, i to rozumu partego wewnętrzną koniecznością.

Teraz postawmy sobie pytanie, jaki zachodzi stosunek między rozumem a podmiotową prawdą i rzeczywistością? Czy zechcemy może pójść za dawno już zarzuconym zdaniem Kanta i utrzymywać, że nie wiadomo, czy pojęciom naszym o Bogu, duszy itd. odpowiadają jakie przedmioty rzeczywiste; że to są czyste formy myśli, których przedmioty uchylają się od wszelkiego dowodu? Ależ teoria ta prowadzi do powszechnego sceptycyzmu, znosi nadzmysłową dziedzinę wiedzy rozumowej i uprawnia wniosek, że rozum nie jest zdolny realną prawdę poznać, ani prawdzie tej odpowiadającą wiedzę nabyć. Ateista zatem, tej sceptycznej teorii hołdujący, znosi tym samym nawet tę rzekomą pewność swoją o nieistnieniu Boga. Bo jeżeli cały proces myślenia nie daje nam pewności, że pojęciom naszym w świecie fizycznym lub nadzmysłowym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, wtedy ta sama niepewność obejmuje te dwa sprzeczne zdania: Bóg istnieje i Bóg nie istnieje. Stąd wniosek, że ateista nawet, jako zwolennik Kanta, nie ma rozumnego przekonania o nieistnieniu Boga. Jeżeli zaś rozum jest władzą zdolną do poznania rzeczywistości i prawdy, jeżeli ją kiedykolwiek poznaje, to przynajmniej wtedy, kiedy idzie o rzecz nadempiryczną, gdzie zmysły nie sprawiają iluzji (10) – i gdzie ogromna większość rozumów ludzkich, mimo wszelkich różności wieku, oświaty, rasy, skłonności itp. na jedno się zgadza. A że tak się rzecz ma i z poznaniem o istnieniu Boga, to też i to poznanie prawdziwe być musi. Gdybyśmy zaś przyjąć chcieli, że i to poznanie jest błędnym, wtedy sam rozum byłby bardzo niezdolnym narzędziem do poznania prawdy, a zarazem musielibyśmy też zwątpić i o możliwości poznania rozumem prawdy, a stąd tym samym popadlibyśmy w sceptycyzm powszechny. Jeżeli atoli to przekonanie rodzaju ludzkiego o istnieniu Boga dziełem jest rozumu, wtedy przekonanie temu przeciwne u niewielu, choćby się ci i nie wiem jaką wiedzą szczycili, musi być nierozumnym.

O słuszności takiego wyniku świadczą wobec nieuprzedzonej krytyki dowody, którymi z jednej strony od pierwszych wieków filozofia, zwłaszcza katolicka, naukę o istnieniu Boga potwierdzała, a przeciw którym z drugiej strony stary i nowy poganizm z nauką o nieistnieniu Boga występował. Pierwsze, jak to w następnych punktach tej rozprawy zobaczymy, są jasne, proste i przekonujące, drugie nie zasługują na nazwę dowodów.

Nadto filozof katolicki ma naprzeciw ateistom wskazówkę w samych źródłach wiary. I tak mówi Pismo Boże: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* – "rzekł głupi w sercu swoim: «nie masz Boga»" (11). Tylko więc głupi może mieć w sercu swoim przekonanie, że nie ma Boga; a stąd wniosek naturalny, że i przekonanie to samo w sobie nie może być jak tylko głupie. I Mędrzec Pański (12) i Apostoł Paweł św. (13) twierdzą, że poganie, zwłaszcza mędrzy ich, *dicentes se esse sapientes*, za przyjęcie fałszywych bożyszcz nie mogą być wymówieni: "ponieważ co jest wiadomo o Bogu, jest im jawno, bo rzeczy Jego niewidziane, od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane, bywają poznane; wieczna też moc Jego i Bóstwo".

Starzy więc poganie nie mogą być wymówieni, bo patrząc na stworzenia poznać mogli Stwórcę. Ale czy będą mogli być wymówieni oni poganie nowi, którzy równie na stworzenia patrząc i ich Stwórcę poznać mogą, a jednak zaprzeczają istnienie Jego? Są oni co najmniej równymi, i równie też głupimi nazwać by ich trzeba, mimo że na wzór starych miano filozofów czyli mędrców sobie przywłaszczają.

Nadto dawni filozofowie chrześcijańscy tj. Ojcowie Kościoła, którzy przeciw pogaństwu naukę o prawym poznaniu Boga szerzyli, nauczają, że przekonanie o istnieniu Istoty niewypowiedzianej już "w naturze ludzkiej jest zaszczerpione" (14); że to pojęcie "w naturze naszej i we wrodzonej nam świadomości jest złożone" (15). A św. Jan Damasceński jeszcze wyraźniej mówi: "Bóg nie zostawił nas w zupełnej nieświadomości, boć wszystkim poznanie istnienia Boga przez Niego Samego początkowo jest wpojone" (16). Tak samo i dawniej już utrzymywał mistrz chrześcijańskiej szkoły Aleksandryjskiej, Klemens, że idea o Bogu w nas jest, i że nie nabywamy jej dopiero przez naukę (17).

Wprawdzie dalekimi są Ojcowie Kościoła, głoszący tę naukę, od zdania niektórych nowszych filozofów, którzy twierdzą, że idea o Bogu jest nam wrodzona, w takim znaczeniu, że pojęcie Boga w całej pełni wyciśnięte jest

niejako w rozumnej naszej duszy, i że ta tym samym nie potrzebuje już żadnego rozumowania, aby przyjść do wniosku, że istnieje ponad światem Bóg, od którego wszystko pochodzi. Nie taką była myśl Ojców świętych. Utrzymywali oni, że poznanie Boga jest w naturze ludzkiej zaszczone, o ile że istnieje w naturze rozumu możliwość i łatwość poznania Boga ze stworzeń. Tak Klemens Aleksandryjski: *Parentis et rerum omnium effectoris sensum aliquem nativa quadam vi ac citra ullius doctrinae adjumentum hauriunt* (18).

A to, co Apostoł poganom i ich filozofom wytknął, to było też celem i wszystkich Apologetów pierwszego stulecia, tj. przedstawić poganom niemożebność wymówki za fałszywe ich pojęcia o Bogu, i że największą ich zbrodnią było, iż nie chcieli uznać Tego, którego poznać musieli. *Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt* (19).

Podobnie mówi wzmiankowany Klemens i w innym dziele (20). W wymyślonym dialogu z Platonem pyta się tego pogańskiego filozofa: "Powiedz mi, Platonie, jakie mamy dowody na istnienie Boga?". Na to odrzekł Plato: "Znaleźć Ojca i Twórcę wszechświata, rzeczą jest trudną, ale znalazłszy Go, zupełnie jest niemożliwą opisać Go słowami, tj. określić Istotę Jego". Na to pyta go Klemens dalej: "Dlaczegożby to było niemożliwą rzeczą?". Ale wnet dodaje: "Dobrze powiedziałeś, iż Bóg jest niewysłowiony, nie ustawaj jednak w pracy, spróbujmy społem: boć całemu rodzajowi ludzkiemu, przede wszystkim zaś biegłym w umiejętności, wrodzona jest jakaś boża siła, mocą której mimo woli, zmuszeni są ludzie wyznać, że jest Bóg, ani początku, ani końca niemający".

Filozofowie więc katolickiej starożytności utrzymywali i bronili przeciw pogańskim mędrkom zdania, że rozum ludzki, umiejętnością zwłaszcza rozwinięty i wykształcony, powinien swą wewnętrzną duchową siłą poznać Boga, Twórcę i Rządcę świata. W tej zaś nauce zawiera się i to, że rozum ludzki nie może mieć przekonania o nieistnieniu Boga.

Stąd i my, wedle wyraźnej nauki starochrześcijańskich filozofów, musimy się trzymać zdania, że niemożliwą jest rzeczą, aby kto mógł mieć rozumne przekonanie o nieistnieniu Boga ponadświatowego.

I dalej, co Ojcowie ze skarbnicy filozofii ku obronie naszej Boskiej wiary zaczerpnęli, to samo w średnich wiekach filozofia scholastyczna z nową jasnością i dokładnością opracowywała. Tak rzecz się ma i z niniejszym przedmiotem. Św. Tomasz z Akwinu wyluszcza postawione przez nas pytanie z

jasnością, wykluczającą już wszelkie wątpliwości. Ateizm jest, według niego, w sposób rozumny niemożliwy, a to z dwóch przyczyn. Najprzód dlatego, że poznanie Boga jest nam już wrodzone, przez wrodzoną nam możliwość i łatwość poznania Boga (21), a po wtóre dlatego, że Opatrzność Boża prowadzi nas do tegoż poznania pewnymi środkami do porządku naturalnego należącymi. Bóg bowiem nie może swego stworzenia opuścić, ale dawszy mu raz byt, jest mu wciąż obecny i prowadzi je w sposób sobie właściwy do odpowiedniego celu. Jeżeli zaś rzecz tak się już ma z każdym stworzeniem, dlaczegóżby miało być inaczej ze stworzeniem najwyższym, jakim jest człowiek, któremu Bóg wytknął za cel, żeby Go znał i miłował? Nie dochodzi wprawdzie człowiek bez użycia swych sił do tego celu, ale Bóg, który mu je dał, dopomaga mu, aby ich w taki używał sposób, żeby wytkniętego sobie celu dostąpił. Że zaś powołaniem człowieka jest życie religijno-moralne, a to na poznaniu Boga się opiera, toć Bożą jest już rzeczą, aby rozkwitający się umysł ludzki do tego poznania z łatwością i pewnością doszedł (22). Ta nauka Anielskiego Doktora jest też i ogólną całej szkoły nauką. Filozofia więc katolicka postawiła zasadę, że rozum ludzki za pomocą naturalnie sobie wrodzonej siły przyjść może do poznania Boga, i że warunki tego poznania tak są w człowieku nagromadzone, że prawie niemożliwą jest rzeczą, aby Boga nie poznał – *quem ignorare non possunt*.

Wszelako, choć to przekonanie o nieistnieniu Boga żadnych w rozumie nie znajduje podstaw, to jednak w sercu wielu gnieździ się jakieś uporne przywiązanie do tego ateistycznego artykułu wiary, przywiązanie, opierające się niekiedy na dowodach, które w takim usposobieniu zdają się człowiekowi pełne wartości, chociaż przedmiotową ich nicość nietrudno odkryć.

Z tego sędzę, że nie możemy słusznie zaprzeczyć, jakoby nie było, że się tak wyrażę, wiernych swemu przekonaniu ateistów. Bo chociaż tysiące takich się znajduje, którzy się z niewiary szczycą, i w bezrozumnej swej dumie łączą się z tymi co przeczą Boga, a w sercu przeciwne mają przekonanie; owszem, chociażby i wielu było takich, którzy w zaślepieniu swoim mieszają bezbożne życzenie, aby Boga nie było, z przekonaniem, że Boga nie ma – toć są przecież tacy, którzy dla swej szczerości i otwartości na wiarę zasługują, kiedy wyznają publicznie, że o nieistnieniu Boga są przekonani.

Samo nawet Pismo Boże zdaje się wskazywać możliwość takiego szczerego ateizmu; kiedy bowiem mówi: "rzekł głupi w sercu swoim, nie masz Boga", to twierdzi, że człowiek zapierający się Boga, właśnie dlatego, że nie daje posłuchu rozumowi, głupim jest; ale zarazem dodaje, że to zaprzeczenie

jest nie tylko praktycznym, tj. objawiającym się w bezbożnym życiu człowieka, ale że i w sercu jego gości, a więc, że i teoretycznie taki człowiek Boga się zapiera, czy to dla usprawiedliwienia, czy też skutek bezbożnego życia. Zresztą i Ojcowie Soboru Watykańskiego, którzy z pewnością najlepszymi są świadkami tak panującej dziś wiary, jak i przeciwnej jej głupoty, utrzymują jednak jako fakt, że istnieje pośród ludzi prawdziwe a nie mniemane tylko zaprzeczenie Boga (23).

Fakt ten jednak domaga się opartego na logice i psychologii wyjaśnienia, bo na samo przypuszczenie tego faktu nasuwa się pytanie: jakże to jest możliwym, aby ludzie rozumni, a zwłaszcza wykształceni umysłowo, jakimi są przecież filozofowie, tak dalece hołdowali ateizmowi, który przedmiotowo uważany, jest tak na wskroś nierozumnym? W tym celu rzućmy okiem na czynniki tu działające, a odpowiedź sama się nasunie.

Że ktoś jest teoretycznym zwolennikiem ateizmu, może to, rzecz z gruntu badając, z dwóch pochodzić przyczyn. Najprzód wiemy, że Boga nie poznajemy bezpośrednio czyli doraźnie, ale dopiero za pomocą logicznych wniosków. Rozum musi z badań nad tym światem wywnioskować sobie istność odwiecznego Stwórcy. Zdarzyć się więc może, że rozum pod naciskiem woli usuwa się z pod wpływu logicznego wniosku, mimo całą jego jasność i konieczność. Czyż nie mamy na to tysiące próbek, nawet między uczonymi? I tak jeden, badając zjawiska życia ludzkiego, czuje się logiczną koniecznością zmuszony do przyjęcia niematerialnej duszy, jako niezbędnej podstawy tych zjawisk. Inny znowu szydzi z tego, i wszystkie te zjawiska przypisuje samej materii organicznej.

Ta możność wyłamywania się z pod wpływu widocznego, logicznego, a tym samym i koniecznego wniosku występuje najwybitniej w prawdach, odnoszących się do życia moralnego. Życie moralne bowiem jest pod panowaniem wolnej woli; ta otrzymuje wprawdzie pewne wskazówki od rozumu, pewne prawdy graniczne, poza które wyjść nie powinna, ale jakżeż często granice te wydają się woli za ciasne. Wola tedy może je przekroczyć, i owszem może przeciw zdaniu swego rozumu działać. Aby jednak nie uwłaczać zdaniu rozumu, zmusza rozum do powątpiewania, i do szukania dowodów, które by prawdy te osłabiły. Pod tym przewrotnym naciskiem woli, rozum wobec najwidoczniejszych nawet wniosków milczy, a najnierozumniejsze sofizmaty za jasne przeciw-dowody przyjmuje tak długo, aż w tym fałszywym świetle nie przyjmie prawdy za błąd, a błędu za prawdę. Jest to historia duchowego

procesu, jaki się odbywa u tych, których Apostoł krótkimi scharakteryzował słowy: *qui veritatem in injustitia detinent*, którzy prawdę Bożą w niesprawiedliwości zatrzymują (24).

Ten duchowy proces odbywa się w każdej negacji Boga, bo jakaż prawda bardziej oddziaływa na życie moralne człowieka, jak ta, że istnieje Bóg, Pan nieba i ziemi? Toteż wola opanowana zmysłowością nie znajduje uspokojenia w Bogu, który istną jest świętością, przed którego okiem każda plama jest zbrodnią. Dlatego też filozofowie cynicy przeczą zawsze istnieniu Boga.

Podobnie też wola gwałtowna i harda nie może pogodzić się z Bogiem, który "od końca aż do końca dosięga mocnie, i rozrządza wszystko wdzięcznie" (25). Gdzie więc tylko panuje hardość serca, tam występuje i negacja Boga, bo hardość nie może się ukorzyć przed Bogiem niepojętym, ani się ujarzmić pod panowaniem wszechmocnego Władcy.

Drugim źródłem zaprzania się Boga jest wychowanie i sposób nauczania. W młode już serca zaszczepiają się dziś zasady ateizmu, a te przyjmują się bezpodstawnie, gdyż młody umysł nie jest nawet zdolny do gruntownego badania takich teorii. Wagę dowodów zastępuje tu powaga rodziców i nauczycieli. Jeżeli zaś nadto nauczyciel stał się głośnym, wtedy wykłady jego jeszcze głębszy wywierają wpływ, a tak równocześnie z rozwojem rozumu i serca, zakorzeniają się coraz bardziej i zaszczepione w nich zasady. Takie bezbożne i bezrozumne zdania utrzymują się długie lata, jakby najczystsze złoto wiedzy, a jeżeli kiedy nastąpi chwila jakiegoś zastanowienia, czy to wskutek własnej refleksji, czy też wskutek przeciwnych tym teoriom zarzutów, to bez głębszego badania odwraca się umysł od tych badań, bo co raz serce umiłuje, tego i wola niełatwo się pozbywa. Stąd to uporne obstawanie przy zdaniach i zasadach w młodości zaszczepionych, chociaż nie przemawiają za nimi żadne przedmiotowe dowody.

Zresztą, jakiegokolwiek czynniki składają się na wytworzenie ateistycznego przekonania, najgłówniejszym jego powodem jest zawsze dobrowolne odwrócenie się od Boga przez grzech. Grzech jest z istoty swej praktycznym zaparciem się Boga. I jakżeż często łączy się grzech z tym bezbożnym pragnieniem, żeby Bóg, co tak surowo każdy grzech potępia i karze, wcale nie istniał. Lecz któż rozumny obwini Boga, że pozostawia grzesznika w tej żądzy, i że tenże pod jej wpływem z bezdroża na bezdroże kroczy, aż do zraty dobrowolnie szukanej?

Dalej wiemy, jak poznanie Boga rozumowi ludzkiemu jest przystępne, bo wszystko dobro i piękno co go otacza, lub co we własnej jego naturze istnieje, przynagla go do uznania Twórcy i Pana tego wszystkiego. Boża też Opatrzność nastroja ten wpływ stworzeń "potężnie a wdzięcznie", aby tylko człowiek poznał Tego, który jest jego ostatecznym celem i zupełnym szczęściem. Do tego przyłącza się jeszcze i nadnaturalna pomoc łaski Bożej, która środki naturalne o wiele przewyższa. Kto więc mimo to wszystko zaprzecza Boga, to światło duchowe, co go zewsząd opromienia, ten czyni to dlatego tylko, że ma powody unikania tego światła, a szukania ciemności, "żeby nie były zganione uczynki jego" (26). Nawet i tam, gdzie wysrane z niechrześcijańskiego wychowania przesady nasuwają przeciw wierze trudności, zdrowy rozum ludzki mógłby, mimo wpojone z góry uprzedzenia, mimo młodzieńcze zachwyty dla nauki wymownych mistrzów, mógłby, mówię, przy tylu od Boga podanych środkach, wszystkie zwalczyć przeszkody na drodze prawdy, gdyby nie wina woli, którą niestety grzech opanował.

I tak u jednych zmysłowość wymraża miłość Bożą i stopniowo ich do zupełnego zaniechania Boga prowadzi; za tłumaczenie zaś, owszem za usprawiedliwienie tego praktycznego zaparcia się Boga służą im ateistyczne teorie. U drugich górę biorą duma i zarozumiałość, a rzekoma pełność wiedzy zastąpić ma niepojętego Boga. U innych znów panuje próżność, chełpienie się sceptycyzmem; wydaje im się, że na tym bezbożnym zaprzeczeniu Boga zależy jakaś wielkość duchowa. U innych na koniec słabość charakteru, wzgląd ludzki, niepozwalający gnuśnym sercom i umysłom opór stawiać prądowi, który za powszechny uważają.

Ostatecznie więc przyczyną teoretycznej negacji Boga, jest zawsze w pewnej mierze grzech, który opanowuje wolę, ta znowu wpływa na rozum, aż go nie skłoni do wymyślenia lub do przyjęcia teoretycznych dowodów, usprawiedliwiających praktyczne odstępstwo od Boga; co zaś zbywa na jasności tym dowodom, zastępuje frazeologia, twierdzenia, że rezultaty nowej wiedzy zniszczyły przesady dawnej wiary itp. Słowem to, co Apostoł o starych pogańskich wyrzekł filozofach, to się do nowopogańskich stosuje. Jak bowiem u tamtych przyczyną odpadnięcia od prawdziwego Boga, a ubóstwiania istot materialnych było to, że: "choć prawdziwego Boga poznawali, tegoż za Boga nie uznawali", tak samo i dzisiejsze odstępstwo od Boga, a przejście do nagiego materializmu lub wiatrem nadętego panteizmu ma swój fundament w praktycznej niewierze serca.

Wniosek zaś, jaki się z tej uwagi sam nasuwa, a z powyżej postawionego zasadniczego zdania wypływa, jest ten: że przeczenie Boga nie może być przekonaniem w rozumie ugruntowanym, ale że jest tylko jakimś subiektywnym dowolnym uporem przy zdaniu, któremu i przyćmiony rozum i zwichnięta grzechem wola społeczeństwa schlebiają. Jest więc zawsze to zaparcie się Boga, w myśl Pisma świętego, istotną "głupotą" i prawdziwą niesprawiedliwością, za które "gniew Boży objawia się z nieba" (27).

Stąd też zadaniem i chlubą jest prawdziwej filozofii (28), będącej zamiłowaniem mądrości, dzierżyć mocno prawdę o istnieniu Boga ponad światem; ale zarazem obowiązkiem jej brać tę prawdę w obronę przeciw tak rozlicznym napaściom fałszywej filozofii, przeciw wykolejonej nauce i przeciw kłamliwemu postępowi ducha czasu.

Przypisy:

- (1) Jerem. IX, 23-24. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitiis suis. Sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus.*
- (2) S. Thom. *Sum.*, q. 1, a. 1.
- (3) Vacherot, *La Religion expliquée par la Psychologie* i drugie dzieło: *La Métaphysique et la science.*
- (4) *Rozwój wiary*. Zeszyt I, str. 7; II, str. 275; III, str. 424; IV, str. 8.
- (5) *Conc. Vatic. decret. de fid.*
- (6) Feller, *Catéchisme philosophique*, art. *Athée.*
- (7) Pascal, lettre 25.
- (8) Tak Hardouin w swym dziele: *Athei detecti*: Malebrancha, Thomassina, Arnaulda, Kartezjusza, Paskala i innych między ateistów zalicza.
- (9) Ad. Rom. VII, 18. *Velle quidem mihi adjacet perficere autem non invenio.*
- (10) Jak np. w ogólnym mniemaniu o ruchu słońca.
- (11) Ps. XIII, 1, i Ps. LII, 1.
- (12) Sap. XIII.
- (13) Ad Rom I i II. *Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

- (14) Justin. *Apol.* II, n. 6.
- (15) Tertull. *testimon. animae*, c. 5.
- (16) *De fide orthodoxa* l. 1, c. 1.
- (17) *Strom.* l. V, n. 14.
- (18) *Strom.* l. V, n. 14.
- (19) Tertull. *Apol.* l. II, c. 17.
- (20) Clemens Alex. *Cohort. ad gent.*, c. 6.
- (21) *Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.* Op. 70. Sup. Boëth. de Trinit.
- (22) Ibid.
- (23) Decret. de fide, proem.
- (24) Ad Rom. I, 18.
- (25) Sapientia VIII, 1. *A fine usque ad finem attingit fortiter et disponit omnia suaviter.*
- (26) Joan. III, 20.
- (27) *Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent.* Rom. I, 18.
- (28) Zobacz motto z Jerem. IX, 23-24.



II.

Monizm, objawiający się w nowoczesnej filozofii. – Monizm panteistyczny, sprawy jego, dowody i ich zabicie. – Zestawienie i porównanie Boga ze światem. – Monizm Schopenhauera i jego niedorzeczność. – System Hartmanna i stanowisko, jakie swemu systemowi w rozwoju myśli ludzkiej naznacza. – Wyłożenie systemu i jego zabicie.

Wielka i radykalna herezja, która za dni naszych jakby wielogłowa hydra przeciw Bogu się podnosi, przyjęła, według słownictwa filozofii, nazwę monizmu, dlatego że wszystkie systematy nowszych czasów, z wyjątkiem niewielkiego zastępu wyznawców filozofii chrześcijańskiej, wychodzą z tej zasady, iż wszystkie jestestwa są ostatecznie jedną tylko istotą ($\mu\upsilon\upsilon\upsilon$). Istota ta jednak różną jest u różnych. U niektórych jest rzeczywiście to jedno jestestwo, wszech-jednotnikiem (*All-Eins*), jestestwem wszystko w sobie pochłaniającym, które mianem Boga nazwać im się spodobało. Tej nauce hołdują moniści panteistyczni. Ale od niedawnego czasu, bo od wystąpienia Schopenhauera, podzielili się wyznawcy monizmu na dwa obozy. Jedni przypisują swojemu ogólnemu jestestwu wszystkie możliwe piękności i doskonałości, podczas gdy drudzy obrzucają je wszelkiego rodzaju brudotą i szkaradą. Stąd wyrosły główne dwa obozy filozoficzne: optymistyczny i pesymistyczny panteizm, właściwie panteizm i pansatanizm. Nie trzeba jednak mieszać tego panteistycznego monizmu z innym, wymyślonym przez Cudwortha, Fechtnera, Oersteda. U tych cała przyroda niczym innym nie jest, jak tylko jednym organizmem, jedną substancją, jedną istotą a poszczególne jestestwa w przyrodzie są tylko częściami składowymi tej jednolitej całości, i w tym to ostatnim punkcie schodzą się z hołdującymi monizmowi panteistycznemu; różnią się zaś od nich tym, że przypuszczają istotę Boga odrębną od jednotnika natury i uznają jego zawisłość od istoty Bożej.

Obok panteistycznego monizmu podnosi się olbrzymiej postaci materialistyczny monizm, przeczący istnieniu Boga i duszy, dla którego wszystko jest tylko materią poruszającą się w nieskończoności, wskutek dzielenia się i mieszania do coraz to wyższych form i funkcji się podnoszącą, a w tym kształceniu się i coraz to nowszym wyrabianiu i przerabianiu wieczne zakreślającą koło (1). Nauka ta ma być ideałem dzisiejszej filozofii; prorok zaś jej Haeckel ogłasza światu, że z wystąpieniem jej rozpoczyna się nowa dla świata epoka (2).

Pomiędzy te dwa obozy filozofów monistycznych wtargnął trzeci szereg wyznawców filozofii idealistycznej. Tu już wszystko jest ideą tylko, a przedmioty wszystkie, o których zwykliśmy mówić bytują tylko w idei. Idea ta była początkowo w nicości zagrzebaną i sama w sobie niczym innym nie była, jak nicością; ta jednak nicość wskutek wewnętrznego parcia się rozwijała, aby się sama przed sobą okazać, a w końcu dojść do świadomości ludzkiej.

Oto jest różnobarwna postać dzisiejszej mądrości, występującej przeciw dawnej wierze w Boga, a żądającej posłuchu od ludzkiego umysłu i rzucającej nadto klątwę na każdego, któryby jej hołdu nie oddał. A przecież odsłonić prawdę więcej znaczy jak wszelki rozgłos i poklask u ludzi, więcej jak rzekome wykształcenie i wiedza; dlatego przystępujemy do zbadania tej wiedzy, a otuchy dodaje nam dziwnie trafne słowo Seneki, jakie Arystotelesowi w usta kładzie: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*, nie było żadnego geniuszu, w którym by nie było przymieszki obłądu.

Nim jednak do rzeczy przystąpimy, niech nam będzie wolno małą uczynić uwagę. W wykładzie tych filozoficznych doktryn starać się będziemy sprowadzić ile możności techniczny język filozofów do codziennej od zwykłych śmiertelników używanej mowy. Przy tym łatwo spotkać nas może zarzut: "Ależ, doprawdy, czyż możebną jest rzeczą, aby tak sławni uczeni do tyła zbłądzili, i tak widoczne niedorzeczności wypowiadali? Nie! tu musiało się wkraść oszukaństwo jakieś – przedstawiają ich naukę błędnie, opacznie, aby się stać panami sytuacji!". W istocie nie idzie nam wcale o zaszczyt pokonania przeciwników, ale idzie nam o prawdę jedynie, a tu zastosowanym być może aksjomat: *exposuisse refutasse est*. Kto rzecz wyłuszczy, ten tym samym pokonał przeciwnika. Do tego zaś nie potrzeba wiele zachodu, wystarczy odrzucić tylko filozoficzne frazesy, a niedorzeczność wystąpi w całej swej nagości.

To powiedziawszy przystępujemy do wytłumaczenia panteistycznego monizmu. Doktryna ta ze stanowiska chrześcijańskiego została już osądzoną. Sobór Watykański potępia ją we wszystkich możliwych odcieniach, w jakich się przedstawia (3).

"Jeżeliby ktoś powiedział, że jedna i ta sama jest istota i treść (*substantia et essentia*) Boga, co innych rzeczy, niech będzie wyklętym (4). Jeżeliby ktoś powiedział, że rzeczy ograniczone, czy to materialne, czy duchowe, z Boskiej istoty się wyłoniły; albo, że istota Boża przez swe objawienie i rozwój staje się

wszystkim (co istnieje), albo wreszcie, że Bóg jest ogólnym lub nieokreślonym bytem, który określając się tworzy ogół rzeczy wraz z ich rodzajami, gatunkami i osobnikami, niech będzie wyklętym".

Taki sąd wydał Kościół: cóż na to powie zdrowy rozum? co wyda przede wszystkim za zdanie o dowodach, jakie na korzyść swą stawia kosmoteizm? Oto założenie. W ogóle, tak twierdzi Spinoza, może jedna tylko substancja istnieć; ta zaś jest wiecznym i nieskończonym bytem, który w nieskończenie wielu kształtach pojedynczych rzeczy się rozwija. Sama w sobie jest ona tylko nieokreślonym bytem, tj. ani duchem ani materią; duch i materia są tylko zewnętrznymi formami tego bytu, który je przyobleka; pojęcia i ciała są tylko zmiennymi kształtami, pod którymi ten byt występuje – zupełnie tak samo jak śnieg, lód, mgła, para, chmury są tylko różnymi zjawiskami i przeobrażeniami jednej i tej samej substancji, którą wodą nazywamy. Oto treść nauki Spinozy, z którą zgadzają się zupełnie wszyscy jej wyznawcy, chociażby na tysiączne rozdzielali się odcienia.

I jakież mają na to dowody? Podamy je w skróceniu. 1) Gdyby wszystkie substancje różniły się co do istoty swej, natenczas nie mogłyby mieć nic wspólnego; a że wiele bardzo własności pojedyncze rzeczy wspólnie posiadają, mimo różnicy, jaka między nimi zachodzi, więc muszą być tylko różnymi zjawiskami, w których przejawia się jedna i ta sama zasadnicza substancja. Oto walny dowód wielkiego myśliciela. Z początkami filozofii scholastycznej obeznany uczeń, odpowiedziałby temu myślicielowi, że w jego argumentacji występuje pomieszanie pojęć (*confusio idearum*). Dowód ten opiera się na wspólnych własnościach różnych rzeczy. Trzeba jednak rozróżnić podwójną wspólność własności: logiczną czyli w umyśle tylko będącą i realną czyli rzeczywistą. Te dwa pojęcia pogmatwał Spinoza, mając wspólność lub tożsamość logiczną za tożsamość rzeczywistą. To zagmatwanie pojęć jest grzechem pierworodnym, wszystkim panteistom właściwym.

Cóż w ogóle mają wspólnego dwie rzeczy odrębne, np. dwoje ludzi Piotr i Paweł? Wspólną im jest natura ludzka. Lecz czymże jest, pytam się, ta wspólność natury ludzkiej? czy jest to coś rzeczywistego? czy może w Piotrze i Pawle jest realnie jedna i ta sama rzecz, a tylko inne jakości przydane Piotrowi a inne Pawłowi? – Żadną miarą. Ta wspólna własność jest tylko czymś logicznym, przez porównawczy umysł oderwanym, co w języku szkoły nazywamy naturą specyficzną lub generyczną. Wszystkie jednostniki mają swoją własną odrębną fizyczną rzeczowość a przy tym, równocześnie zachodzi

między nimi większe lub mniejsze podobieństwo. Umysł ludzki odkrywa wszystkie te cechy wspólne przez porównywanie i zestawianie, i wszystko to, w czym się schodzą, uwydatnia jednym pojęciem, które zastosowuje do podobnych rzeczy. Np. Piotr i Paweł mają rude włosy, Piotr jednak ma swoje odrębne i Paweł swoje. Jedność i wspólność tych włosów jest tylko w umyśle porównującym, nie zaś w rzeczywistości. Tak więc ogólnikowe pojęcia rośliny, zwierzęcia, człowieka, aż do najogólniejszego pojęcia substancji, nie są wyobrażeniami o jakiejś istniejącej ogólnej roślinie, zwierzęciu itd., której inne rośliny, zwierzęta itd. byłyby tylko modyfikacjami, ale są to pojęcia od różnych roślin, zwierząt itd. oderwane, wyrażające to, w czym się te pojęcia schodzą i uwydatniające je w jednym obrazie myśli.

Drugi argument tego samego filozofa wymierzonym jest przeciw kardynalnej zasadzie naszej, że Bóg będąc przyczyną sprawczą, nie jest treścią wszechrzeczy, ale realnie od nich odrębny. Gdyby jedna substancja, mówi on, mogła być przyczyną sprawczą drugiej, natenczas substancja stwarzająca musiałaby w sobie zawierać substancję stworzoną, naturalnie nie jakby w naczyniu jakim, ale w swej istocie. Jeżeli zaś jedna substancja drugą zawiera co do istoty swej, wówczas mają istotę wspólną, a zatem jedna i druga nie są tu już dwiema odrębnymi, ale jedną i tą samą substancją, co było do udowodnienia. Roztrząsnijmy nieco ten drugi dowód.

Przyczyna sprawcza musi zawierać skutek, jaki z niej pochodzi, to prawda, bo *nemo dat quod non habet*; ale to zawarcie skutku w przyczynie może być rozmaite. Nieraz przyczyna zawiera taki sam byt jaki udziela, jak np. kiedy wierzba rodzi wierzbę, albo kula w ruchu udziela ruch drugiej kuli – co scholastycy nazywali *continere effectum materialiter vel formaliter*. Innymi razy byt skutku jest w przyczynie, nie w ten sam sposób, ale jako niższy stopień doskonałości mieści się w wyższym: *eminenter*, albo jako możliwy czyn mieści się w mocy wykonać go mogącej: *virtualiter*. Rzeźbiarz który tworzy posąg – albo, ściśle mówiąc, tworzy kształt posągu, bo materiał skądinąd pochodzi – musi uprzednio posiadać ten kształt w myśli; ale w myśli rzeźbiarza ten kształt jest formą duchową, ma więc byt wyższego rzędu: *continetur eminenter*. Musi też rzeźbiarz posiadać moc i zdolność wykonania tego kształtu; w czym znów ten kształt mieści się *virtualiter*. W posągu zaś samym uiszcza się ten kształt jako forma kamienna, byt różny i odrębny od bytu jaki ma ta forma w rzeźbiarzu.

Otóż wywód Spinozy wtedy by tylko logicznie konkludował, gdyby wszelki skutek musiał się zawsze mieścić w przyczynie *materialiter et formaliter*, z całą treścią i formą swoją, tak samo jak w sobie bytuje. Że tego jednak ani Spinoza, ani żaden inny panteista dowodzić nawet nie próbuje, i że widocznie przyczyna zawiera nieraz skutek tylko *eminenter*, albo *virtualiter*, cały ten dowód chybia celu.

Trzeci dowód nastęrcza Spinozie pojęcie substancji. Substancja, mówi on, jest to coś takiego, co tak przez siebie istnieje, iż nie potrzebuje do istnienia żadnej rzeczy pomocniczej. Jest więc czymś niezawisłym, a więc i czymś absolutnym, a jako takie nieskończonym. Już zaś jedna tylko może nieskończona i bezwzględna substancja istnieć; gdyby bowiem dwie istniały, jedna by drugą ograniczała, a stąd spychałaby ją do rzędu skończoności; bo przecież pierwsza nie może mieć tej samej doskonałości co i druga, nie byłyby bowiem znowu dwie substancje, ale tylko jedna i ta sama.

I z tym dowodem, przytoczonym na poparcie swej teorii, nie powiodło się Spinozie szczęśliwie. To określenie substancji wypisał Spinoza z Kartezjusza, a w dodatku powiedzmy, nie zrozumiał go. Kartezjusz niegdyś w szkole jezuickiej La Flèche oddawał się studiom scholastycznym. Według pojęć tej szkoły określano substancję jako byt przez się i w sobie *ens per se et in se, quod non indiget altero subjecto, cui inhaereat*. Pojęcie to Kartezjusz nieco skrzywił, opisując substancję w ten sposób: *Per substantiam nil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Przypatrzmy się obecnie nieco temu, co to u scholastyków oznacza *ens per se et in se*, w przeciwstawieniu do przypadłości (*accidens*), którą określają jako byt nie w sobie: *accidentis esse est inesse*.

Cały byt i istota przypadłości streszcza się w tej rzeczy, której jest przypadłością; nie ma więc bytu w sobie *per se*, tylko w tym, czego jest formą. Substancja zaś nie ma swego bytu w innej rzeczy, której by modyfikacją była, ale ma byt w sobie *in se* i dlatego ma swój byt przez się i w sobie, nie potrzebując żadnego podścieliska, w którym by i przez które by istniała – i dlatego to w określeniu ten dodatek, że nie potrzebuje żadnego podmiotu, w którym by bytowanie jej było zawartym. Ostatnie to wyjaśnienie pojęcia substancji opuścił Kartezjusz, a może nie zwrócił nań uwagi, i stąd podał mylne jej określenie, że substancja jest taką rzeczą, która nie potrzebuje do istnienia żadnej innej rzeczy. Ten dodatek Kartezjusza był zanadto dwuznaczny, i mógł łatwo źle być zrozumianym. Mogło to oznaczać: że nie potrzebuje żadnej rzeczy

do istnienia która by była przyczyną sprawczą jej bytu – a zarazem może wyrażać tę myśl, że nie potrzebuje żadnego substratu, w którym by się zawierała, będąc sama podścieliskiem przypadłości i modyfikacji. W drugim znaczeniu zrozumieli to określenie scholastycy, a przed nimi Arystoteles. I Kartezjusz może dobrze to wiedział, chociaż nie dość jasno się wyraził. Aż tu zjawia się Spinoza, chwyta się tego określenia i pojmuje substancję w pierwszym znaczeniu, w znaczeniu mylnym, i na tym opiera cały swój panteistyczny system, zresztą ze sporą dozą logiki i akuratności. Co każdy poczynający uczeń dawnej filozofii dobrze wie, tego nie wiedział Spinoza, tłumacząc *ens per se* jako byt, który jest przez się, dlatego, iż w sobie zawiera rację swego bytu, podczas gdy byt przez się według scholastycznej filozofii oznacza tylko byt, który nie potrzebuje do istnienia innego podmiotu, którego by był formą. On sam bowiem jest tym podmiotem czyli podścieliskiem formy lub przypadłości; zatem oznacza coś, co bytuje samo w sobie, w przeciwstawieniu do bytu, który bytuje nie sam przez się, lecz w innym podmiocie, którego jest modyfikacją.

I rzeczywiście, jeżeli substancja jest istotą rację bytu w sobie mającą, wtedy jest niestworzoną, wieczną, niezawisłą, a zatem i nieskończoną, ponieważ z powodu swej niezawisłości nie może znikąd podlegać ograniczeniu. Taka więc substancja jest absolutem, jest prawdziwym Bogiem. Ta zaś substancja może inne do bytu powoływać, od niej zawisłe z wielu względów, a zatem skończone, które jednak są prawdziwymi substancjami. Przypuszczenie tej substancji nieskończonej jest niezbędnym, jako ich przyczyny sprawczej, nie zaś jako podścieliska ich wewnętrznego istotnego bytu. Kształt posągu nie tylko domaga się ręki mistrza, która z kamienia go wydobywa, lecz prócz tego potrzebuje materiału, którego by jako podmiotu był formą. Marmur zaś, będący tłem pracy artysty, potrzebuje znowu ręki stwórczej, która by mu istnienie nadała, nie potrzebuje zaś żadnego *substratum*, którego by sam marmur był formą, lub przypadłością. Znowu więc spotykamy się z tym dziwnym zjawiskiem, że zerwanie z scholastyczną filozofią jest przyczyną największego obłędu względem najżywoźniejszych prawd.

Oto dowody Spinozy, który po dziś dzień jeszcze cieszy się sławą wielkiego myśliciela. Lecz może filozofowie nowszych czasów, postępujący wskazaną od Spinozy drogą, wystąpią z lepszą i bitniejszą bronią dowodów, popierających twierdzenia ich praszczura? Znachodzimy tu najdziwaczniejsze opisy tego wszechjednotnika (*Alleins*), nieraz z prawdziwie czułościową

przedstawiają nam go dewoterią, gdzie zasadnicza substancja rozwija się, by radości i smutku doświadczać; to znów wyobrażają go sobie jako cichy, skromniutki kwiatek, to znów jako zimnem tchnący orkan, zmrażający ten kwiatek, to jako grzmoty i pioruny, lub jako nędzne dziecko ludzkie, które pada ofiarą rozszalałej burzy. Różne te odcienia spotkać można u Pfleiderera, Lipsiusza, Biedermanna, Straussa, Lotzego, Maxa Müllera, Heringa, Noiré, Geigera, Reichenaua. – Ale dowodów, uzasadnień nie szukaj, spotkasz się z takimi chyba, jakie na grobowym kamieniu Boerhavego wyryte: "*simplex est sigillum veri*".

I rzeczywiście, im prostsze jest wyjaśnienie rzeczy, tym więcej prawdy posiada, a że według panteistów nie ma żadnego prostszego systemu naukowego, jak wszystko co jest na świecie i co się na nim dzieje uważać za zmiany i odmiany jednej i tej samej substancji, a zatem system ten jest w ścisłym tego słowa znaczeniu jedynie prawdziwym.

Mamy tu najlepszy przykład, jakimi ci ludzie dowodami szermują: z frazesu robi się pewnik, a chociaż w nim źdźbło tylko prawdy zawarte, wykręcają je na wszystkie strony, jakby zewsząd prawdziwym było. Tak się i tu stało. W teoriach pewna pojedynczość i prostota jest wtedy tylko rękojmnią prawdy, kiedy objaśnienie faktów nie suponuje więcej przyczyn, jak tego istota rzeczy wymaga, jak szkoła dawna wyraża: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Ta zaś prostota i pojedynczość teorii, która nie zwraca uwagi na przyczyny niezbędne, jest błędną i antyracjonalną. Stąd też słusznie powiedział Kant: *Entium varietates non sunt temere imminuendae*. Ten więc pewnik nic nie dowodzi na korzyść jednej absolutnej substancji – musieliby przedtem głębcy myśliciele ze skarbnicy swej wiedzy wydobyć coś innego; musieliby nam udowodnić, że ilość różnych substancji jest tylko dowolną, niczym nieuzasadnioną hipotezą a jedność jej jest niezbędną koniecznością. Lecz na ten dowód jeszcze żaden z myślicieli się nie zdobył.

Kto nie zapoznał wiary i na wierze opartej filozofii, ten uznać musi, że powyższy pewnik *simplex est sigillum veri*, w całym majestacie prawdy występuje dopiero w nauce o ponadświatowym Bogu. Tam widzi on cały wszechświat z materią ustawicznie w ruchu będącą, z całą pełnią życia i działalności, z całym bogactwem form i zmian, jako źródło bytu, wytryskujące z ręki wszechmocnego i wszystkowiedzącego Boga i płynące znowu ku temu Bogu, jako jedynemu swemu celowi, jako ku Temu, który jest alfą i omegą stworzenia.

Wreszcie wyznać to musi, że materialno-panteistyczny monizm stoi przed nami jako system nieuzasadniony i niepoparty rozumem. Wielcy myśliciele zbankrutowali na nim, nie mając żadnego pewnego rozumowego dowodu, przemawiającego na korzyść ich systemu. Chociaż jednak ten panteizm nie jest uzasadnionym, i na chwiejnych podstawach opartym i przez nielogiczne wnioski wykończonym systemem, jednakowoż może jeszcze być prawdziwym. Złe bowiem i niedostateczne udowodnienie teorii nie jest jeszcze probierzem jej fałszu.

Popatrzmy więc teraz, co mówi rozum nasz o wewnętrznej wartości tego panteizmu. Na samym wstępie przytaczamy orzeczenie niepodejrzanego wcale sędziego w tej sprawie, sceptyka Bayla. "Człowiek o zdrowych zmysłach będzie wolał raczej własnymi paznokciami i zębami ziemię grzebać, aniżeli ugrzęznąć w tak niesmacznej i sprzecznej nauce (panteizmu), zawierającej najszkaradniejszy obłąd, o jakim tylko pomyśleć możemy, wystawiającej nam pojęcie Boga, wobec którego błędną niedorzeczności poetów pogańskich, jakimi bóstwa swe przystrajali, bo ci przynajmniej nie wszystkimi obarczali je błędami, jakich ludzkość się dopuszczała. Według pojęć panteizmu zaś, Bóg jest jedyną działającą istotą, a zatem jest źródłem i końcem złego, tak tego co było, jak i tego co jest i będzie" (5).

I rzeczywiście, jeżeli Bóg jest jedyną istniejącą istotą, i wszystko, co widzimy, czujemy i słyszymy, niczym innym nie jest, jak tylko objawem, manifestacją tego Boga, to wtedy Bóg ten w Tyberiuszu jest wyuzdańcem, w Neronie matkobójcą, w Galbie pijanicą, w Kaliguli rozpasanym szaleńcem, w Katonie samobójcą, w Katylinie rokoszaninem, w Tarkwiniuszu Superbie cudzołożcą i zaprzańcem Boga, w Thersitiesie obłąkanym. Piękną zaiste rolę odgrywa Bóg panteistów (6). A ileż w nim sprzeczności! – jest karzącym sędzią i skazanym na powieszenie złoczyńcą; – jest kamieniem, z którego sztukmistrz ręką swą wydobywa arcydzieła sztuki – jest i sztukmistrem samym, jest wzburzonym i rozszalałym morzem a zarazem okrętem i ludźmi, których ten groźny żywioł pochłania. Czy chce, czy nie chce, musi Bóg panteistów zawierać w swym łonie miliony różnych sprzeczności. Obojętną natenczas zupełnie jest rzeczą, jakim mianem zaszczyca tego wszechjednotnika, który wszystkim jest, staje się i wszystko działa; czy go nazwą z Noiré "ciemną jaźnią wszechbytu", albo z Froschhammerem "geniuszem świata, lub fantazją wszechświata" – albo z Burdachem "organizmem świata" itd. Pod każdym mianem ukrywa się

monizm, nawiązujący wszystkie twory nie w absolut ale w absurdum. Zaprawdę, wielką musi być potęgą myśli, gdy się zdobyła na takie pojęcie Boga.

Jak nam się przedstawia moralność według pojęć panteistów? Gdzież się podziela świętość i nietykalność porządku moralnego? Jeżeli Bóg sam ze siebie wszelką złość i niegodziwość wyłania, jeżeli każdy złoczyńca jest tylko objawem Bóstwa, każde przekroczenie prawa czynem Boga, jeżeli Bóg jest wszystkim i wszystko działa, to nie ma w ogóle żadnego obowiązującego prawa, jest ono tylko ułudą i marzeniem niedorzecznym. Prawo moralne wtedy tylko istnieć może, jeżeli jest z jednej strony święty prawodawca, z drugiej prawu podlegający człowiek – w panteizmie nie ma tych dwu odrębnych istot, tam rozkazujący i poddany, jest jedną jedyną istotą. Nawet sam rdzeń moralności, wolna wola, w panteizmie nie istnieje. Cóż może człowiek za to, że się Bogu spodoba objawić się w nim w roli złoczyńcy lub oszusta?!

Ale czyż panteizm nie podnosi człowieka do godności Boga? Śliczne mi to wywyższenie! Jeżeli temu bóstwu wszystkie zdrożności, niegodziwości, wszystko co jest najniższym i najobrzydliwszym, przypisuje się jako własność nieoddzielną, natenczas podniesienie do godności takiego bóstwa nie jest zbyt zaszczytnym. Każdy uczciwy człowiek wymówi się od takiego wywyższenia. Dlatego też sam nawet Schopenhauer zeznaje: "Nauka panteistyczna musi się rozbić o proste prawo etyczne. Jeśli świat jest manifestacją Boga, natenczas wszystko co człowiek – nawet co zwierzę czyni, jest boskim, a jako takie nieskończenie doskonałym. Nie ma nic co by było pochwały lub nagany godne, a zatem etyka przepadła" (7). Jak się ma rzecz z porządkiem społecznym, opierającym się na tego rodzaju zasadach? Jeżeli każdy człowiek jest urzeczywistnieniem bóstwa, któż może tego rodzaju rozwojowi tamę położyć. Jeżeli każde życzenie, pragnienie i działanie ludzkie, jest życzeniem, pragnieniem i działaniem Boga, wtedy naturalnym następstwem każde jest uzasadnionym, rozumnym, świętym, choćby tego rodzaju postępowanie tysiące prawodawców swoimi prawami zakazało. Jeżeli każda idea, pojawiająca się w duszy człowieka, jest tylko manifestacją absolutnej idei Boga, któż może przeciwko niej wystąpić, lub kłam jej zadać? Na to nie ma żadnej kompetentnej na ziemi powagi. Wtedy i ten prąd rokoshu, objawiający się w dzisiejszym racjonalizmie, socjalizmie i nihilizmie, jest koniecznym następstwem rozwoju bóstwa, a któż oprzeć się mu zdoła? Krótko mówiąc według tego rodzaju filozofii upadają wszystkie podwaliny społecznego porządku.

Takie zdanie wypowiada o panteizmie zdrowy rozum ludzki. Jeżeli zaś tego rodzaju argumentacja się nie podoba, podajemy drugą.

Panteiści, jakeśmy to widzieli, przypuszczają absolutną wszechrzeczy podstawę, którą podoba im się nazwać Bogiem; słusznie jedno i drugie czynią; mylą się w tym tylko, że tę absolutną substancję utożsamili ze światem. Na co dowód jest następujący: Absolutna substancja ma pewne własności i mieć je musi, których świat nie ma i których mieć nie może. Zidentyfikowanie absolutnej substancji, czyli Boga ze światem, jest więc niemożliwym. Wyłożymy to jak najkrócej. Wewnętrznie konieczną własnością absolutnej podstawy jest nieskończoność nie tylko w przestrzeni i czasie, ale i co do doskonałości, czyli innymi słowy zawiera ona w sobie wszelkie doskonałości, bez żadnej przymieszki niedoskonałości. Na to podpisują się panteiści, owszem, jest to *postulatum* ich systemu. Absolutna bowiem substancja nie ma przyczyny poza sobą, ale zawiera w sobie samej rację swego bytu. Ponieważ tego rodzaju substancja nie otrzymuje skądinąd bytu, dlatego też byt jej nie podlega żadnemu ograniczeniu. Ale może absolutna substancja, przez siebie i ze siebie istniejąca, z własnej swej natury jest ograniczoną? I to nie ma tu miejsca. Istota, nieotrzymująca skądinąd swego bytu, ale czerpiąca go z wewnętrznej swej natury, jest albo cała pełnią bytu właściwego tej naturze, albo próżnią, czyli nicością, innymi słowy nie istnieje wcale w porządku rzeczy. Mieć coś, a nie mieć wszystkiego, jest dla tego rodzaju istoty rzeczą niemożliwą. Natura bowiem udziela się podmiotowi co ją posiada, nie czynem, ale bytem samym, czyli tym samym, że jest, a przeto nie częściowo lecz w zupełności cały swój byt mu udziela. Ale jakąż jest natura Tego, co jest sam przez się? Sam byt jest Jego naturą. Istota bowiem, która byt sama przez się posiada, musi też sam byt mieć jako własną naturę, gdyż tylko takiej istoty własnością być może z natury swej byt posiadać. Toteż wypowiedział Bóg w Piśmie św.: Ja jestem który jestem, tj. jestem samym bytem. Natura zaś, która jest samym bytem, mieści w sobie wszelką doskonałość bez granic, bo mieści wszelki byt, a wszelka doskonałość jest bytem, niedoskonałość zaś i ograniczenie jest tylko niebytem. Istota więc, której natura jest samym bytem, musi wszelką doskonałość posiadać, a wszelką niedoskonałość i ograniczenie wykluczać. Ta myśl, w rozliczny sposób rozwinięta, znajduje się u Doktora Anielskiego, przede wszystkim zaś w jego *Summie contra Gentes* I, c. 28.

Absolutna istota, posiadająca w sobie wszelką doskonałość, jest zarazem nieskończenie pojedynczą. Nie zawiera ona najprzód żadnych części, ponieważ

żadna część nie mieści w sobie doskonałości drugiej części; każda więc pojedyncza część nie byłaby nieskończenie doskonałą. Jak może zaś ze skończonych części, które z natury swej są zmiennymi, powstać nieskończona i niezmienna całość, choćby z nieskończonej ilości cząstek się składała? W absolutnej istocie nie może także być tam mowy o odróżnieniu potencji i aktu, sama bowiem natura tej istoty wyklucza tego rodzaju złożenie; gdyż w takim razie nie wszystkie doskonałości byłyby w rzeczywistości (*a parte rei*), tylko jedne byłyby rzeczywistymi, inne zaś możliwymi; absolutna zaś istota nie może żadnej możliwości w sobie zamykać, bo każda możliwość jest negacją jakiejś doskonałości aktualnej. Absolutna istota zawiera też w sobie wszelkie doskonałości rzeczywiste bez żadnego ograniczenia; nie może zatem podlegać żadnemu prawu rozwoju; posiada ona faktycznie wszelkie stopnie doskonałości, wszelką pełnię bytu, nie może się więc ograniczać do żadnego rodzaju bytu; niczym się stawać nie może, ponieważ wszystkim jest; nie może nic utracić, niczego się pozbyć, ponieważ możność utracenia czegokolwiek nie jest doskonałością, ale jej zaprzeczeniem. Tego rodzaju przeto istota wyklucza wszelką zmianę, wszelki rozwój, wszelki postęp, ponieważ posiada wszelką piękność, dobroć i doskonałość, wszelkie życie i dzielność, które nie tylko uszczerbku ponieść nie mogą, ale i w doskonałości nigdy nie postępują. Istota ta jest ponad wszelką doczesność, bo bytu swego nie zawdzięcza żadnej innej istocie, była zawsze, ponieważ jest pełnią bytu i bytem samym, będzie też zawsze, bo cóżby mogło być odebrać substancji co koniecznie istnieje? Nie ścieśnia się prawami przestrzeni, ponieważ absolutna przestrzeń jest tylko możliwością faktycznej rozciągłości ciał, z części się składających, a że Bóg z części się nie składa, jest więc ponad wszelką przestrzenią. Takie jest pojęcie absolutnej istoty.

Przypatrzmy się obecnie światu. Nie posiada on tych własności, o których dopiero co mówiłem, nie może więc być identycznym z absolutną substancją, czyli innymi słowy nie może być Bogiem. Wystawmy sobie, że stoimy na wysokim pagórku: przed nami rozwija się piękny widok rozrzuconych po dolinie wiosek z całym powabem i przepychem nęcącym oko widza. Wszystko nam się przedstawia doskonałym, nosząc na sobie cechę wykończonej piękności. Zstąpmy z pagórka i wejdźmy do podziwianej przez nas wioski a wnet zniknie wszelki urok. Spostrzegamy tam nędznych, kłopotami i boleścią starganych ludzi; w pięknej z daleka i promieniami słonecznymi ozłoconej chacie spotykamy wynędzniałą matkę, otoczoną gronem sierót, skazanych na głód i żebranię; pod rozłożystymi i piękną zielenią umajonymi drzewami,

rozdiera jastrzęb drgające jeszcze ptaszęta. Jak zachwycający widok przedstawia nam się z góry patrzącym na wioskę, upiękzoną jasnymi promieniami, a te same promienie spalą bogate, kłosami falujące niwy, na które rolnik ze zważeniem i rozpaczą spogląda (8).

Popatrzmy na świat, nie przez pryzmat fantazji, ale wzrokiem niezamąconym, i zastanówmy się nad występkami i złościami na nim panującymi, o których najlepsze świadectwa wydają nam domy kaźne, w których osądzona ludzkość oplakuje swą nędzę i swoje zbrodnie, nieraz w rozpaczach ostatecznych chwytając się środków; zastanówmy się nad bratobójczymi walkami, gdzie brat przeciw bratu, naród sąsiedni przeciw drugiemu z całym przyborem niszczących przyrządów występując, pozostawia za sobą niezliczone łzy i jęki, a wtedy stańmy przed ludzkością i powiedzmy jej, że ten świat jest nieskończenie doskonałym, że jest Bogiem! Któż zdobędzie się na tego rodzaju bezczelność?

A cóż mówić o pojedynczości, czyli posiadaniu doskonałości w niepodzielny sposób? Z milionów cząstek złożony jest świat, z których żadna nie zawiera w sobie doskonałości drugiej części. Całość więc zawisła od każdej pojedynczej części. Gdy tylko jedna część nie zgadza się z drugą, rozprzega się cała maszyna, albo na inne puszcza się tory. Świat, to jakby instrument muzyczny, harmonijnie sporządzony. Pełno tam strun, wywołujących najpiękniejsze dźwięki w rozlicznych odcieniach. Wspaniała całość z tysiąca powstała cząstek! Ale niech tylko jednej lub kilku zabraknie strun, a całość zniszczona. Zamiast harmonijnych dźwięków, rozbrzmiewają nieznośne, rażące uszy fałszywe tony. Zaiste, dowód to najlepszy, jak całość zawisła jest od poszczególnych części. Im więcej mistrzowskie ułożenie cząstek, z im więcej części całość się składa, tym też więcej jest zawisła. Absolut zaś nie może być zawisłym, a zatem świat ten nie może rościć sobie pretensji do bytu absolutnego, nie może więc być Bogiem.

W całym świecie, owszem w każdej poszczególnej jego części uderza nas ustawiczny rozwój, nieprzerwane przechodzenie z możliwości w rzeczywistość, od bytu do niebytu, od niebytu do bytu. Jakimże tysiącnym zmianom podlega kropelka wody w swojej długiej egzystencji! Gdyby mogła, opowiedziałaby nam dzieje swoje, czym była, gdzie była, w jakich ciał wchodziła skład by tworzyć lub niszczyć! Tak i każda poszczególna rzecz rozwija się stopniowo, dąży do swego możliwego wykończenia, i znowu wstecznym pochodem schodzi do pewnego nieistnienia, rozkłada się na części

składowe, ażeby ustawicznie w tym zaklętym kole powtarzać te same koleje rozwoju i rozkładu. I ta, tylu zmianom podlegająca rzecz ma być absolutem, ma być Bogiem, w niezłożony i niepodzielny sposób streszczającym w sobie wszelką doskonałość?

Może świat jest nieskończonym co do czasu i przestrzeni? Nowsza filozofia wprawdzie uporczywie się trzyma tego zdania (9). Ale nowożytna fizyka wcale za tym nie przemawia. Owszem, wielu fizyków twierdzi (10), że wszelki ruch w świecie się objawiający, przekształca się stopniowo w ciepło, a stąd wnioskuje, że ta zmiana i przekształcanie kiedyś się skończyć musi, zaczem wszelki ruch i świat cały zamrze. Któż rozpadłemu w gruzy światu nada nowe kształty, kto go popchnie do nowego ruchu? Nowa fizyka protestuje też przeciw nieskończoności przestrzeni świata, ze względu na zjawiska światła i ciepła. Sławny astronom Olbers utrzymywał swego czasu, że jeżeli byśmy przypuścili nieskończoną przestrzeń, musielibyśmy przypuścić i nieskończoną ilość gwiazd stałych; jeżeliby zaś nieskończona ilość gwiazd stałych istniała, natenczas firmament niebieski musiałby wyglądać wypełniony i wydzielać ze siebie taką pełnię światła i ciepła, jak jasno świecąca tarcza słoneczna. Tak zaś się nie dzieje. A dlaczego nie? Odpowiadają, że przestrzeń wszechświata pochłania światło i ciepło. Ale to medium absorbujące, jak słusznie Zöllner utrzymuje, doszłoby do takiego podniesienia temperatury, odpowiednio do ilości pochłoniętych płomieni, że grzałoby i świeciło jak słońce. Nie może zatem być nieskończona ilość gwiazd stałych, a zatem świat co do rozciągłości nieskończony, jest niemożliwy (11).

Nie gwarantuję za pewność tych dowodów; filozofia chrześcijańska w obydwu tych pytaniach opiera się na innych podstawach. Ale niechże ci pseudofilozofowie kruszą kopie z przyrodnikami. Szańce, jakie jedna umiejętność przeciw Bogu sypie, druga swego czasu rozburza.

Sądzę, że krótkimi tymi zarysami dowodów dostatecznie okazałem, że świat żadnego przymiotu Bóstwu właściwego nie posiada. Wynik stąd ostateczny jest więc ten, że umysły wielkich myślicieli owładnięte są rodzajem najszkodliwszego obłędu, gdy świat ten z Bogiem identyfikują. I oni w swym błędzie są *inexcusabiles*. Niechże panteiści tego zakroju zechcą zastanowić się nad tym, jak do nich woła wyznawca ich nauki Schopenhauer. "Panteizm uważa świat za objaw Boga czyli teofanię. Ale niech się tylko światu przypatrzą, temu światu, który składa się z istot ustawicznie potrzebujących drugich do zapewnienia swego bytu, które przez to tylko, iż drugie niszczą, przez pewien czas podtrzymują swój byt wśród trwogi i nędzy, i przez długi czas nieraz

rozliczne ponoszą męki, póki ich śmierć w skostniałe nie obejmie ramiona. Zaiste takiego Boga, który we fazie swojego rozwoju, w taki nędzny świat się przeobraża, powinien chyba szatan ustawicznie nękać i dręczyć!" (12).

Sąd więc zdrowego rozumu wydany o panteizmie jest sądem potępienia! Smutny to znak, że panteizm w opinii świata uczonego tyle jeszcze znajduje miru.

Panteistyczny monizm więc z Bogiem swoim zupełnie zbankrutował. Aż oto filozofowie ze szkoły Hegla wpadli na dziwny pomysł zarzucenia zupełnie imienia bożego i tłumaczenia konstrukcji świata, nie przez absolutne dobro, ale przez absolutne zło, przez Nirwanę dawnego buddaizmu. Na tych fundamentach począł budować Schopenhauer. Ażeby dobre o nim wyrobić sobie pojęcie, wejdźmy na chwilę do szkoły Hegla. Tu dowiemy się, że świat w swej przedmiotowości jest tylko utworem rozwijającej się logicznie idei. Otóż jaką rolę u Hegla odgrywała idea, taką u Schopenhauera odgrywa wola. Istnieje tylko jedna istota zasadnicza wszechwola. Sama w sobie jest ona tylko bezwiednym chceniem, ponieważ zaś ten pęd woli jest nieskończonym, stąd jest zawsze niezaspokojonym, a więc i nieszczęśliwym. Ażeby to trawiące pragnienie zaspokoić, wola dąży do czegoś poza sobą, przez to dążenie zdobywa się na wyobrażenie, (ponieważ pragnienie zmierza tylko do czegoś przez imaginację przedstawionego). Ta ogólna wola do wyobrażenia posunięta, jest ciałem, jest duszą, jest wszystkim, jednym słowem jest wszechświatem. Innymi słowy ciało, dusza i wszystkie inne rzeczy na świecie istniejące, są tylko wyobrażeniami, na które wola przez nieprzerwane, rozpacz pełne, pragnienie się zdobyła. W człowieku dochodzi ona do zupełnego poznania swej nędzy. Człowiek czuje w sobie podstawę wszelkiego bytu, wolę zasadniczą i dlatego mówi do siebie: "Jestem wszystkim we wszystkim i dlatego chcę wszystkiego, choćby wszystko naokoło mnie w gruzy się rozpadło". Spostrzega on obok siebie tylokrotnie obraz własnej swej jaźni. Stąd powstaje indywidualizm, mocą którego człowiek sam siebie pojął jako rdzeń ustawicznej walki z tym wszystkim, co do niego jest podobnym. Stąd datuje się nędza ludzka. Owocem tego poznania jest dążenie do uwolnienia od cierpień woli zasadniczej, przez zniszczenie osobowości, przez samobójstwo.

Nieszczęśliwa ta istota pierwotna, przepelniona różnego rodzaju występkami, złością, głupotą, boleścią, nudami, nie może się zidentyfikować z Bogiem ale raczej z szatanem, jak to sam Schopenhauer uznaje. Pansatanizm więc jest kwiatem wypielegnowanym przez najgłębszych myślicieli epoki epigonów!

Cóż rozum na to? Na próżno rozgląda się na wszystkie strony, czy nie ujrzy coś takiego, co by przynajmniej miało pozór uzasadnienia tego systemu, chyba że za uzasadnienie Schopenhauerowskiej teorii przyjmie historię jego zrozpaczonego serca, która w końcu doszła aż do obłędu rozumu.

Myśl zasadnicza, na której cały ten system się opiera, jest błędną. Któż marzył o tym, że wszelka wola i pragnienie wynika z niezadowolenia i bóleści! Lessing utrzymywał swojego czasu, że samo pragnienie i chcenie jakiejś rzeczy więcej rozkoszy sprawia, aniżeli jej posiadanie. Gdyby Bóg w jednej ręce trzymając prawdę, jej posiadanie mu ofiarował, w drugiej zaś ręce trzymał dążenie do prawdy z możliwością popadnięcia w rozliczne błędy, wybrałby drugie i przeniósłby dążenie do prawdy nad jej posiadanie. Wiele prawdy zawiera orzeczenie Lessinga. Najprzyjemniejszą rozkosz przynosi człowiekowi samo dążenie do czegoś, choć w urzeczywistnieniu na tysiące natrafiające trudności. A choćby wśród tej pracy zawód jaki człowieka spotkał, to przecież stąd nie wynika, że pragnienie tylko z bóleści powstaje. Tylko słaby na umyśle człowiek mierzy świat łokciem wrażeń chorobliwych swego serca.

Wniknijmy w znaczenia etyczne tego systemu. Samobójstwo występuje w roli najlepszego czynu, bo jest uwolnieniem zasadniczej woli z pod jarzma cierpień, objawiających się w tymczasowym jej istnieniu. Niemożliwą jest rzeczą w tym systemie spotkać się z pojęciem jakiegokolwiek moralności, cnoty lub uczciwości, gdzie człowiek nie jest panem siebie, lecz występuje w roli objawu zasadniczej woli.

Jakież cel ma człowiek na ziemi? Jak Schopenhauer rozwiązuje tę zagadkę, zawierającą w sobie źródło wszelkiej cnoty? Człowiek, to na nieszczęście skazana istota, przeznaczona na to, by znikomym, sennym życiem, przez ustawiczny pochód wsteczny zdążyć do nicości. Dlatego, człowiecze, rzuć się w bezdeń rozpacz boś gorszy od psa, tyś uosobionym potępieńcem! Oto moralność wynikająca z zasad tej filozofii. Lecz czyż nie jest ona zarazem najdosadniejszym potępieniem całego systemu?

Zbliżamy się do ostatniego dziecięcia tego kierunku filozofii, które przy swoim wstępie na świat z entuzjazmem powitane, wśród wykształconego świata z takim tryumfem zostało przyjęte, jak żaden z przedstawicieli nowoczesnej oświaty! Tym szczęśliwym, z tylu oklaskami przyjętym dzieckiem, to monizm Hartmanna!

Niezbędną jest rzeczą zapoznać się przedtem ze stanowiskiem, jakie swej filozofii w historii rozwoju myśli ludzkiej Hartmann naznacza. W pierwszej fazie tego rozwoju najważniejszą rolę odgrywa fantazja ludu. Gnana bojaźnią groźnych sił natury, przechodzi ona do ubóstwienia tychże i przekształca się w politeizm. Uczucie jednak religijne opiera się całą siłą wielobóstwu, bo uczuło harmonijną zgodę wszystkich sił natury. Z tego źródła wytrysnął podwójny strumień, rozlewający się wśród uczonego świata: aryjsko-indyjska oświata ze swym panteistycznym Brahmanizmem, i potworny płód fantazji, wyległy w głowach starych żydów, oddających cześć Jehowie, jako Bogu naturalnemu. Chrystianizm zaś, to tylko nieszczęśliwa próba, zmierzająca do wynalezienia jakiegoś środka między Brahmanizmem a bóstwem Semitów przez swą naukę o Trójcy Przenajświętszej. Naszemu tylko stuleciu udało się idee indyjskiej religii zlać w jedno ze zdobyczami naukowego świata, przyswajając sobie niektóre żywioły, zaczerpnięte z Chrystianizmu. Proces stopienia tych różnorodnych idei kończy Hartmann we własnej swej osobie.

Przypatrzmy się więc temu Bogu, który wyszedł z tygla Hartmanna. Miano jego jest: "Nieświadome", jak sam Hartmann zeznaje: "Pozostanę przy nazwie «nieświadomego», chociaż do używania słowa «Bóg» więcej mam prawa, aniżeli Spinoza lub podobni" (str. 501).

Jakże nam się przedstawi życie tego Boga? Przypatrzmy się więc historii jego życia lub raczej jego cierpień. Przed rozpoczęciem świata nieświadome, ten Bóg Hartmannowski, było po prostu niczym, "Wesen ohne Dasein" (str. 724). To Nic było jednak absolutnym duchem, obdarzonym wolą i siłą imaginacji (*Vorstellung*), jednak bez świadomości. Chcenie tej nicości, nie było określonym dążeniem do czegoś pewnego, ale tylko czczym pragnieniem, wywołanym z trawiącego je niezadowolenia, bez idei i rozumu. Wtem, jak Minerwa z głowy Jowisza pojawia się wyobrażenie, przedstawiające świat; chcenie chwyta się tego wyobrażenia i z tego skojarzenia wynika pojawienie się świata (str. 792-795). Ale zarazem teraz dopiero zaczynają się naprawdę męki nieświadomego. Idea przedstawia wiecznie coś skończonego, a czcza wola ma nieskończone pragnienia; spełnia się więc zaledwo część woli, a pozostaje jeszcze nieskończona próżnia niezaspokojonego pragnienia, zaprawionego gorczyczą i nieszczęściem. Zawód ten musi być naprawionym; tęskniąc za szczęściem wola musi znowu wrócić do swej nicości. To dzieło zniszczenia lub raczej oswobodzenia jest zadaniem umysłu, przedstawionym mu do spełnienia wśród świata.

Jakżeż się więc siła rozumu (*Intelligenz*) zabierze do tego dzieła zniszczenia? Środkiem do przeprowadzenia tego dzieła jest *świadomość*. Ta zaś *świadomość* – o dziwo! – wynika z nagłego zdziwienia się woli. Otóż i geneza tego zdziwienia. Nieświadome przez wolę i wyobrażenie rozmnaża się w niezliczoną liczbę jestestw. Najmilszą dlań rzeczą jest uzmysłwić się w życiu lub raczej w żyjących indywiduach. Przy tym uzmysławianiu się, za daleko się posuwa, nie może się już cofnąć, i z tego zastoju powstają niezmiennie typy, rośliny, zwierzęcia, człowieka itd. (str. 568. ss.).

Dotychczas szło wszystko w porządku. Rozum Nieświadomego pod naciskiem woli wytwarzał pojęcia, wola je pochwytywała i urzeczywistniała. Ale i rozumowi udaje się zrobić coś na swoją rękę bez współwiedzy woli, tym dziełem to – ludzki mózg. Mózg zaś ma własność reflektowania wyobrażenia jak lustro. Wola, wobec tego niespodziewanego zjawiska, dziwi się wyobrażeniu – i to jej zdziwienie się przechodzi w *świadomość* (str. 394). Dojście do *świadomości*, to pierwszy krok zmierzający do oswobodzenia zasadniczej istoty, ażeby ją znowu w nicości pogрузić. Drogi, po których Hartmann odtąd prowadzi światowładną wolę, to same rozczarowania, na jakie w ludzkości natrafia.

Pierwszą fazą tego pochodu, to rozkosz, wynikająca ze szczęśliwej terażniejszości. Nieświadome, już świadome, szuka w ludzkich swych objawach szczęścia, występującego pod różnymi kształtami; próbuje go w jedzeniu, picciu i miłości; szuka go w szczęściu rodzinnym, w czci, sławie i żądzy bogactw; sztuka i wiedza przechodzą te same próby; co więcej, w niczemności, złości i występkach szuka ono swego zaspokojenia. Wszędzie ugania się za szczęściem, a znajduje tylko *świadomość* niewysłowionych nieszczęść, boleści i rozpacz. Przechodzi więc w drugą fazę rozczarowania, w chrześcijaństwie. Ponieważ doczesność żadnego nie przedstawia szczęścia, marzy więc przynajmniej o szczęśliwej wieczności, opływającej we wszelkiego rodzaju rozkosze, będące zapłatą ponoszonych tu utrapień i zawodów. Ale jak straszne złudzenie! Dusza to przecież tylko wiązanka, składająca się z aktów woli nieświadomego, skierowanych na pewien organizm. Rozpadnie się organizm, ustaje i dusza i nie potrzebuje już wieczności by być szczęśliwą (str. 722); a że chrześcijaństwo z nowym wystąpiło złudzeniem i Nieświadome o nową przyprawiło gorę, więc ono rozpoczyna trzecią fazę rozwoju w tak zwanej oświacie. Wyprowadza więc na scenę parę, elektryczność, magnetyzm, chemię z jej laboratoriami, astronomię z jej

kolosalnymi przyrządami, armaty Kruppa, utresowane wojska; wszystko przedstawia, by zrealizować jak największy postęp w państwie najwięcej kultywowanym. Ale i tu złudzenie straszniejsze nad inne. Cóż przynosi w darze wielki postęp, jeżeli nie nowe potrzeby, nową nędzę, nowe nieszczęścia, nową rozpacz? Po ostatnim więc zawodzie nie pozostaje nic innego, jak rozpocząć pochód wsteczny do prymitywnej nicości, do Nirwany. Nędzny ten świat musi potępić swe istnienie, musi brać się do zagłady siebie, skoro tylko dojdzie do świadomości swej nędzy.

Hartmann przedstawia nam ostatni akt oswobodzenia Nieświadomego tj. jego powrotu do nicości w następujący sposób. Nieświadome skupia się po większej części w ludzkości, tu dochodzi do świadomości kolosalnej swej nędzy i zdobywa się na zamiar wrócenia do nieświadomej nicości. Wykonanie tego zamiaru spełnia się przez samobójstwo rodzaju ludzkiego; na drodze technicznej, może telegramem zostanie naznaczony czas, w którym oswobodzenie przez zniszczenie ma być spełnionym. Telegraf zadzwoni, zniszczenie *en masse* jest dokonany. Rodzaj ludzki, jako objaw zasadniczej istoty przestał istnieć, a z nim skończyło się wszystko. Ziemski świat, świat nadziemski, jednym słowem wszystko, co świadomym było swej nędzy, wraca do nieświadomej nicości.

Taką jest filozofia największego filozofa za dni naszych. Zaiste, spełnia się tu wyrok Pisma św.: *In quo quis peccaverit, in hoc et punietur*. Odrzucają objawienie Boskie, na niezachwianych oparte podstawach, i czepiają się szafu. Nauka, nosząca jego imię, jest prawdą, jego słowo wystarcza za dowód.

Żeby nie być niesprawiedliwym, przyznać muszę, że wiele szczytnych myśli zawiera dzieło Hartmanna, nadających mu nieco uroku. Ale te jasne myśli są światłem świętojańskiego robaczka, świecącego wśród ciemnej nocy letniej. Te piękne myśli wplata Hartmann w dzieło, tchnące najczarniejszą rozpaczą. I tak Bóg Hartmanna, bo tym jest jego Nieświadome, jest to istota, zawierająca w sobie źródło wszelkiej nędzy, złości i nikczemności, wylaniająca to wszystko ze siebie, ażeby ujść przed naturalną swą niedolą, i tylko przez błędy i zboczenia udało się jej dojść do świadomości siebie. Tymczasem wiara i rozum przedstawiają nam Boga, który jako istota nieskończenie doskonała, streszcza w sobie piękność, dobroć i świętość; który zarazem jest źródłem i dawcą tego wszystkiego, co jest pięknym, dobrym i świętym. Wszelką zaś złość przedstawiają nam te dwa źródła prawdy jako odpadnięcie rozumnych stworzeń od Boga.

Prócz tego nie do pojęcia jest zmienność Hartmannowego pseudo-Boga. Nasamprzód jest Bóg według niego tylko czczą wolą, przesiąkniętą wszelkiego rodzaju niezadowoleniem, i ta czczą wola doznaje przecież jakiegoś wewnętrznego parcia, przez które dopiero staje się czymś pewnym, wszystkim. Cały świat nie jest niczym innym, jak tylko zachcianką, wywołaną przez wyobrażenie. Jakież to tajemnice! Czczą wola jest istotą obraną z wszelkiego bytu, a już doznaje parcia w sobie i ma różne zarazem wyobrażenia, przez które do bytu dochodzi! Jakżeż coś nieistniejącego może doznawać jakiegoś pędu wewnętrznego, lub mieć pojęcia? Istota bez bytu jest niczym, nicość zaś nie ma pojęć, nie rwie się do niczego, i dlatego sama z siebie niczym stać się nie może.

Utworzenie świata, czyli to, że Nieświadome urzeczywistniło się przez świat, było niedorzecznością, wynikiem bez odpowiednich przesłanek, za który mogłoby do odpowiedzialności być pociągniętym, gdyby rzecz ta nie stała się bez świadomości. Cóż to wreszcie za dziki pomysł powrotu całego świata do nicości przez samobójstwo całej ludzkości? To już usuwa się z pod wszelkiej krytyki. Tych kilka słów wystarczy zupełnie. Zresztą Hartmann już się doczekał odpowiedniej krytyki, tak dalece, że jeśli nie boży świat, to zapewne filozofia Hartmanna życzyć sobie może powrotu do nirwany (13).

Przypisy:

(1) D. F. Strauss, *Der alte und neue Glaube*, S. 225.

(2) Ernest Haeckel, *Natürliche Schöpfungsidee*.

(3) Con. Vat., Sess. III, c. I, can. 3-4.

(4) "Wyklęty", to znaczy od społeczności katolickiego Kościoła wykluczony.

(5) *Diction. histor. et crit.* Art. Spinoza.

(6) Bucher, *Pantheismus*. Würzburg 1884.

(7) *Welt und Wille als Vorstellung*, II, S. 677.

(8) T. A. Lange, *Geschichte des Naturalismus*, II, S. 541. Tilman Pesch SJ, *Die Welträthsel*, II, 35. ss.

(9) C. G. Reuschle, *Philosophie und Naturwissenschaft*.

(10) William Thomson.

(11) Pesch SJ, *Welträthsel*, II, 32.

(12) *Welt als Wille und Vorstellung*, II, S. 398. 677.

(13) Fischer, *Hartmann's Philosophie*. B. Mayer. Weltelend-Preus. Jahrbücher 1873. Tom. 31. – Ludwik Weiss, *Antimaterialismus*. – Gustaw Knauer, *Das Facit aus E. v. Hartmans Philosophie des Unbewussten*.



III.

Monizm materialistyczny – ogólne zbicie jego zasad o niestworzonej materii, o ruchu, o przypadkowym powstaniu świata i jego celowości. – Uwagi o teoriach kołowania i rozwoju.

Po monizmie panteistycznym zastanowimy się nad równie niebezpiecznym i od większej części uczonych wyznawanym monizmem materialistycznym. Materializm nie podnosi wprawdzie świata do godności Bóstwa, jak panteizm, ale prócz materii nie przypuszcza nic na świecie, dla niego są tylko dwie osie, około których wszystko się obraca: siła i materia. Bożyszczu Hartmanna oddaje hołd tylko szczupła garstka oświeconych, darwinistowski materializm Haeckla wyznają całe masy nieokrzesanych ludzi. Materializm więc sięga dalej, od badaczy natury rozciąga się aż do ludzi z najniższej warstwy społeczeństwa.

Jakie stanowisko ten system zajmuje wobec Kościoła, o tym poucza nas najcelniejszy jego przedstawiciel Ernest Haeckel. "Wobec tej olbrzymiej walki kulturalnej przeciw najniemoralniejszym i najszkodliwszym uroszczeniom Kościoła, z którym nam wolno wystąpić do boju, nie możemy lepszego mieć sprzymierzeńca nad antropogonię (darwinistowską przez Haeckla rozwiniętą). Prawo rozwoju istot jest armatą Kruppa, największe znaczenie mającą w walce o wyświecenie prawdy. Całe szeregi dualistycznych (1) wywodów padają ugodzone kulami tej monistycznej artylerii, by nie powstać więcej, i dumny kolos hierarchii rzymskiej, potężna twierdza nieomylniej dogmatyki, rozsypuje się przed nami w gruzy. Całe biblioteki mądrości kościelnej, przepełnione

dzielami urojonej filozofii, rozwiewają się jak mara, gdy staniemy wobec nich z oświecającym słońcem prawa rozwoju" (2).

Czy przytoczone tu słowa są wyrazem prawdy, albo czczymi frazesami maskującymi próżnię nauki, nad tym się nieco zastanowimy. Oceńmy najprzód ogólne zarysy systemu i dowody, na których opierają się.

Według systemu Haeckla nie ma nic na świecie, prócz materii i ruchu. Jest to tylko mechaniczny ruch materii, kiedy cokolwiek powstaje, albo ginie w przyrodzie. Wszelkie zjawiska w świecie nieorganicznym lub organicznym, aż do objawów wolnej woli w człowieku, dają się ostatecznie wytłumaczyć wyczerpująco przez ruch mechaniczny atomów. Więc świat jest jedynie mechanizmem; żadne prawo nim nie rządzi, niczyja myśl jemu przeznaczenia nie daje. Ponad tym mechanizmem i poza nim nic nie istnieje. Wprawdzie Haeckel nie chciałby zerwać zupełnie z nazwą duszy, i dlatego tak często mówi o jakiejś duszy atomowej i molekularnej, ale ta dusza odgrywa u niego rolę zbiornika sił, (*aufgespeicherte Bewegungskraft*). Myśl, wola, to tylko skutki sił, wprawiających w ruch materię.

Nie mniej doraźnie rozwiązują oni kwestię etyczną. Monistyczna moralność opiera się jedynie na socjalnych instynktach zwierzęcych, które znowu niczym innym nie są, jak ruchem materii. Ten ruch z jednej strony występuje w roli asocjacji i podziału mechanicznej pracy, z drugiej strony objawia się przez uczucie obowiązku. Takie są zasadnicze pojęcia tego systemu. Jakież na to mają dowody? Wszędzie wprawdzie opowiadają nam o jakichś rezultatach sumiennych badań, uzasadniających ich system, ale na próżno ich szukamy. Nie ma nigdzie takiego braku dowodów, jak w materialistycznej nauce. Twierdzić bez podstawy, to jej treść; zamiast dowodów, pięknie brzmiące słowa, to wszystko.

Gdyby system ten rościł sobie jakiekolwiek prawa do gruntownej wiedzy, wtedy starałby się przede wszystkim na dwa pytania nam odpowiedzieć: skąd materia, i skąd ruch się wziął. W ten tylko sposób można by się pozbyć groźnego widma Boga, jako Stwórcy i pierwszego motora. Przedstawiciele tego systemu wymijają powyższe pytania i rozwodzą się nad tym tylko, jak się świat przez ruch ustawiczny rozwija i kształci. Niektórzy tylko, mniej ostrożni filozofowie tego rodzaju występują z zdaniem, że świat ten był zawsze bez początku, a zatem, że w swym rozwoju nie potrzebuje się oglądać na żadną przyczynę sprawczą poza nim będącą. Gdzież jest na to dowód? Jeszcze żaden z

uczonych go nie szukał. Unoszą się tylko nad postępem oświaty i to ich zasłania od wymagań udowodnienia tego, co twierdzą. Rozsądny jednak człowiek nie dbając o ich frazeologię, stawia jasne pytanie: skąd materia? skąd w niej ruch? Odpowiedź wprawdzie podają: jest to rzeczą doświadczenia, że drzewo, zwierzę, krótko mówiąc, rzecz każda przy swym tworzeniu się czerpie materię już gotową, przy swym zaś rozkładzie oddaje ją na powrót czy to ziemi, czy powietrzu, lub innym tworom tak, że materia nigdy nie powstaje i nigdy nie ginie. Tak musiało być zawsze. Byłoby więc przeciw doświadczeniu twierdzić, że materia powstała z niczego i w nic się obraca. To samo da się zastosować i do ruchu. Doświadczenie uczy, że każdy ruch jest skutkiem poprzedzającego ruchu. Stąd wynika, że materia od wieków w ruchu być musi (3). Z dziwnym rozumowaniem występuje tu materialistyczna nauka.

Że teraz żadna cząsteczka materii nie powstaje i żadna nie ginie, dlatego materia nie ma mieć zupełnie nigdy początku, nigdy nie mieć końca, ma być wieczna, ma być niestworzona! Takie wywody azali nie są zgubnym skutkiem zapomnienia zasad starej filozofii? Materia, gdyby była czymś niestworzonym, byłaby przez to samo czymś zupełnie doskonałym, tak, że bez ubytku, bez zmiany żadnej ze swoich sił i doskonałości, miałaby w sobie samej byt trwały, niezmienny, wieczny. Stara nauka tak o materii trzyma nieporuszenie, a nie tylko głosi tę zasadę, ale także dowodzi jej niezbitcie. Bo każdy widzi, że materia niestworzona miałaby we własnej istocie konieczny powód bytu. A nic nie może mieć we własnej istocie koniecznego bytu, co nie ma za swoją istotę szczerego bytu; bo tylko istota, co w sobie jest szczerym i pełnym bytem, z wewnętrznej konieczności istnieje. Więc niestworzona materia byłaby z istoty swojej bytem pełnym, szczerym, nie mogącym istnieć albo nie istnieć, istniejącym koniecznie. Ale co z własnej istoty jest szczerym i pełnym bytem, to nie jest tym albo owym bytem, to ogarnia wszystko, co należy do rzeczywistego bytu; więc ma wszelką doskonałość, wszelką piękność. Więc niestworzona materia byłaby z wewnętrznej konieczności nieskończenie doskonała (4).

Dalej: co ma wszelką doskonałość z wewnętrznej konieczności, to ma w sobie koniecznie pewny i niezmienny sposób bytu, ma z wewnętrznej konieczności stałą postać i stałą siłę; bo bytu bez właściwej postaci i siły pojąć nie można. Co zaś z własnej konieczności ma niezbędną stałą postać bytu, to w żaden sposób nie może podlegać choćby najmniejszej zmianie. Więc materia niestworzona, materia bez żadnej niedoskonałości, byłaby niezmienna. Że zaś materia daleka od bezwzględnej doskonałości, to aż nazbyt wywodzą tłumy

pesymistów; że materia daleka od niezmiennego stanu, to dowodzą sami materialści, kiedy badają przyrodę w jej bezustannych przemianach. Więc materia jest stworzona.

Skądże znów pochodzi ruch ciał? Czy sama sobie materia ruch kiedyś nadała, czy była w nim zawsze? Bo od kogo innego nie mogłaby dostać ruchu, skoroby oprócz niej niczego innego nie było. Dawna i nowa fizyka dosyć wywodzą, że ciało w spoczynku nie może samo przez się przejść w ruch. Choćby materia odwiecznie była w ruchu, zawsze zostaje konieczne pytanie, skąd ten ruch? Odwiecznie byłaby jak dziś obojętna ze siebie na wszelkie stany ruchu, więc nigdy nie mogłaby sama obrać sobie jednego stanu raczej jak drugi; wiecznie potrzebowałaby poza sobą powodu, żeby znaleźć się raczej w tym, jak w innym stanie. Więc pomińmy nawet niedorzeczność materii niestworzonej: zawsze musimy szukać poza tą materią jakiejś istoty, co by jej oznaczony ruch nadała. Cóż na to odpowiedzieć? Wielu sławnych uczonych, jak Czolbe, Strauss, Reuschl, wpadli na myśl wiecznego kołowania. Jeden stan mechanicznym ruchem sprawia drugi, ten wywołuje nowy, itd.; w końcu rozwój dochodzi do swojego kresu, a ten stan końcowy zaczyna nowy szereg przemian postępowych; tak ma być bez końca. Takim ruchem mechanicznym rozwija się nasz świat, aż nastąpi rozkład ustroju, po którym żywioły z zamętu przejdą w nowe okresy rozwojów. Czyż to wieczne kołowanie usuwa trudności? Wielkie dzieci wynalazły tę zabawkę, ale ta nie służy wielkim uczonym za odpowiedź na pytanie.

Niech każdy okres rozwoju kończy się zmianą, która rozpoczyna nowy okres; niech tak dzieje się bez końca: po tysiącach okresów, po milionach wieków może ostatnia zmiana którego okresu będzie właśnie tą pierwszą, co rozpoczęła cały szereg okresów? Przypuścić to na chwilę, jest to samo, co mówić np., że pierwszy ojciec ludzkiego rodzaju pochodzi od ostatniego ze swoich potomków. Tę zagadkę chyba jej wynalazcy zrozumieją. W każdym razie pytamy się, skąd pochodzi ten ruch w nieskończonym łańcuchu, gdzie każde ogniwo wychodzi ze swojego stanu pod wpływem poprzedniego ogniwa?

W takim wiecznym kole możemy wziąć którekolwiek ogniwo za ostatnie. Skąd ma to ogniwo ruch? – bezpośrednio od poprzedniego, pośrednio od pierwszego. Skąd pierwsze w ruchu? – przez ostatnie. Więc ostatnie i każde za nim muszą być ruszone przez pierwsze. Trzeba tedy czekać, żeby pierwsze ruszyło wszystkie przed sobą; inaczej wszystkie będą w spoczynku. Ale i pierwsze nie ma żadnej mocy nad sobą, nie ma ze siebie ruchu, oczekuje go od

działania ostatniego. Kiedyż tu więc w ogóle ruch powstanie? nigdy na wieki. Ostatnie ogniwo może ruszyć się tylko przez pierwsze; ale pierwsze nie może jemu nadać ruchu, póki samo go nie otrzyma; więc ostatnie czeka, aż pierwsze będzie ruszone; pierwsze ma ruchu nabyć właśnie od ostatniego; więc ostatnie ruszy się, kiedy samo sobie ruch nada; więc nigdy ruchu nie nabędzie; tak samo przedostatnie i każde inne. Więc w takim wiecznym kole musi panować wieczny spoczynek.

Niech przykład przedstawi widocznie wartość rozumowania Straussa. Nieskończony pociąg stoi na kolei żelaznej zbudowanej wkoło, tak, że ostatni wóz styka się z pierwszym, a nie ma żadnej lokomotywy. Jakim sposobem ten pociąg ruszy? Pierwszy wóz popchnie drugi, mówią ci wielcy myśliciele, drugi dalszy i tak do ostatniego. Ale co wprawi w ruch pierwszy wóz? Rozumie się, że ostatni; od tego dostanie ruch pierwszy: wynalazek ze wszech miar godny takich myślicieli. Kiedy ruszy się pierwszy wóz? Kiedy go popchnie poprzedni, kiedy ostatni ruszy się; – więc nim ostatni ruszy się, będą nieruchome pierwszy, drugi i dalsze aż do przedostatniego; cały pociąg na zaokrąglonym torze będzie na próżno wyczekiwał ruchu. Tak nie mogą wyjaśnić ruchu na świecie nasi wielcy badacze przyrody. Więc materia musi być stworzona, musi mieć stwórcę potężniejszego od siebie. Ruch musi mieć sprawcę, dzielniejszego od materii. Więc sama materia i ruch nie wystarczają, żeby pojąć obecny świat.

Ale jest jeszcze większa niedorzeczność, którą pozwalają sobie utrzymywać w swym poglądzie na świat materialistyczni moniści. Przebieżmy okiem całe stworzenie, w jego obecnym stanie. Nie zliczymy w nim elementów najróżnorodniejszych, co jednak łączą się między sobą jak kółka zegara najprzemysłniej urządzonego. Działanie jednego wprawia w ruch drugie; co sprawi jedno, co jedno wytworzy z siebie, to służy drugiemu do bytu i działania; wszystko łączy się w jedną całość, a w tej całości nawet słaby nasz rozum spostrzega najmędrze prawa, według których każda część rusza się, żyje i działa. Wiążą się w całość nie tylko największe ciała niebieskie, ale nawet najmniejsze drobiny, co kupią się w jedno ziarnko piasku. Świat cały zbudowany najstosowniej; zachowane w nim wszelkie prawa; słabsze przeznaczone za narzędzia dla mocniejszych; wspólnie i zgodnie wszystko pracuje, żeby ubezpieczyć teraźniejszy stan świata: wszędzie, i w całości i w szczegółach najdrobniejszych, panuje zgoda i wykwita piękno. Podziwiać musimy, jak wszystko przemysłnie działa przy powstaniu kryształu, przy rozwijaniu się rośliny, przy ustroju zwierząt, przy obrocie ciał niebieskich.

Jakże objaśniają to zjawisko uczniowie materialistycznej szkoły? Cały wsłaniały ten świat z tysiąckrotnymi objawami porządku i piękna, to wszystko zawdzięczać ma byt mechanicznemu ruchowi żywiołów, które w najzupelniejszym zamęcie, w niezliczonych, bezładnych i sprzecznych zbiegach wpadłyby przypadkiem w tak porządny układ, jaki stanowi świat obecny. Niechby kto podziwiał wsłaniały zegar i pytał się, czyim jest dziełem, czy nie wzięłyby za obłąkanego, kto mówiłby jemu, że to przypadkiem tak się ułożyły odłamki kruszcu w ruchu? Podobne zdanie o początku świata w ustach starożytnych mędrców wywołało śmiech powszechny. Dzisiaj ono daje się słyszeć ogólnie. Sama matematyka, na której materialisci najwięcej polegają, przeciwko nim przemawia. Cóż mówi matematyka na pytanie, czy jest prawdopodobnym, żeby świat z drobin w ruchu powstał przypadkiem? Ile ma być tych drobin? – nieskończona ilość. A ile połączeń może powstać przypadkiem przez ruch tych drobin we wszystkich kierunkach? ile każda drobina może mieć położeń względem każdej innej przy ruchu po trzech osiach w przestrzeni? Do jakiej niezmiernej potęgi wznieść należy liczbę możliwych połączeń przy nieskończonej ilości drobin? Liczba tych połączeń jest nieskończona, matematycznie $= \infty$; a jakież wypada matematyczne prawdopodobieństwo, że zdarzy się przypadkiem dane połączenie drobin, jakim jest świat obecny? Matematycznie $= 1/\infty$, względnie zero: więc matematyk widzi, jak absolutnie jest nieprawdopodobny przypadek powstania świata z ruchu drobin (5).

Ale z tej teorii tych wielkich myślicieli, co ślepemu przypadkowi przypisują utworzenie świata, jeszcze jedna wynika niedorzeczność, która ich wiele za sobą wiezie. Stawiają ślepy i bezmyślny przypadek za stwórcę niezmiernie wielkiej całości, pełnej ładu i myśli aż w najdrobniejszych szczegółach. Co by mi powiedzieli, gdybym zdumionemu nad "Dziadami" Mickiewicza tak miał wykładać sposób powstania tego dzieła: Wziął ktoś czcionki z kilku drukarni, wrzucił je do wielkiej urny i mieszał i kłócił je, jak mu się żywnie chciało; wiele czcionek wypadło wtenczas, resztę wyrzucił na stół i zobaczył, jak przypadkiem się ułożyły jedne czcionki z drugimi, żeby utworzyć te piękne słowa i wiersze i myśli i wsłaniałą całość. Uważaliby mię pewnie za dojrzałego do domu obłąkanych. I słusznie. Bo kiedy dzieło wykonane z ładem i myślą, to jego twórca musiał wykonywać je rozsądnie i z rozmysłem, bo każdy skutek wymaga odpowiedniej przyczyny. Jeżeli skutek urządzony z ładem i myślą, to musiał sprawca mieć w sobie ten ład i tę myśl, według nich układać i urządzać poszczególne części. Tego wymaga zdrowy

rozum. Jakżeż jest z całym światem? Pewnie nie trzeba do tego głębokiej mądrości, żeby postrzec i uznać fakt celowości w całym świecie. Choć są tysiące rzeczy, w których nie zdołamy domyślić się przeznaczenia dla całości, to ta nieudolność nie uprawnia nas jeszcze do tego, żeby wątpić, czy i te istoty mają swoje przeznaczenie i dążą do niego. Nasz rozum właśnie za mały, żeby ogarnąć tysiączne węzły, co łączą części pojedyncze w świecie. Widzimy, jak oko dziwnie zastosowane do patrzenia, ucho do słuchania; to wywołuje w nas konieczne uznanie, że ich ustroj przeznaczony do widzenia i słyszenia, i dlatego właśnie do swojego przeznaczenia zastosowany. Tę stosowność ustrojów, żeby wykonać jakieś przeznaczenie, tę dążność i zdolność do tego znajdujemy tak w najmniejszej rzeczy jak w największej w każdym dziale przyrody. Każdy ustroj z różnymi członkami, ich przemyślną mechaniką i pewnymi a niezmiennymi wynikami swojej pracy, niezbicie dowodzi swojej celowości. Kto chciałby mówić, że tylko przypadkiem oko widzi, ucho słyszy, jabłoń rodzi jabłka nie śliwki?

A może chciałby kto mówić, że tylko dlatego używamy ucha do słyszenia, bo przypadkiem mamy ucho, a nie przeciwnie raczej, że mamy ucho, żeby słyszeć; że tylko dlatego chodzimy, bo przypadkiem mamy nogi, a nie dlatego mamy nogi, żeby móc chodzić. Wiele tomów trzeba by wypełnić, gdyby chcieć choć w ogólnych rysach przytoczyć zjawiska celowości w przyrodzie. W zwierzęcym świecie widocznie okazuje się ta celowość w wyżywieniu się zwierząt, w obronie, w rozmnożeniu i opiece potomstwa. Wszystkie członki są w każdym rodzaju zwierząt najstosowniej urządzone; nawet mieszkania albo gniazda zwierząt i ptaków doskonale służą do celu. Cała budowa roślin z korzeniami, łodygą, liśćmi i kwiatami równie mądrze urządzona dla pożytku roślin, dla zachowania obrony i rozmnożenia. Nawet martwa przyroda zdradza w tym samym stopniu swoje przeznaczenie, czy mierzymy i ważymy działanie drobin, czy rozważamy ruch ciał niebieskich. Ta celowość w urządzeniu przyrody jest także podstawą praw, wedle których w przyrodzie wszystko działa i pracuje, bo tylko to może mieć stały skutek swojego działania, co zachowuje pewne prawa. Nie tylko prawowierni badacze (6) starali się celowość wykazać, robili to samo także niedowiarcy (7), co przed niczym się tak nie wzdrygają, jak przed widokiem śladu Bożego w świecie; tak uznaje to Darwin w jednym ze swoich ostatnich dzieł (8).

Więc jakiś cel w budowie świata jest faktem, którego nie można zaprzeczać. Otóż, jeżeli budowa świata służy do celu, wszystko z dziwną

mądrością do niego zwraca się, natura każdej rzeczy z niezmienną dokładnością i stałością dąży do niego i osiąga go, to nie może być sprawcą tego celowego świata ślepy przypadek. Tego dowiódł już Arystoteles jońskim materialistom, co z Empedoklesem i Demokrytem wykładali tę samą naukę, którą do dzisiaj powtarzają badacze ścisłych umiejętności, bez zmiany w najdrobniejszym szczególe. Platon w *Phaedonie* i *Tymeuszu* mówi to samo, także Cynceron w księgach *De natura deorum*. Doprawdy nie trzeba wiele rozumu do tego, żeby widzieć, że dzieło chwali sprawcę i mądrość, co wyjawia się w dziele, daje świadectwo o mądrości sprawcy; bo dzieło to myśl sprawcy, nie słowami, ale czynem wyrażona. Nie jestże ten świat dziełem, z nieskończoną ułożonym mądrością, co z różnorodnymi działami swoich części postępuje według pewnych prawideł? A nierozsądek przypadku miałby sprawić to dzieło pełne mądrości? Niepewne, luźne, bezładne spotkanie się drobin, byłoby w stanie wytworzyć całość pełną praw i myśli? Zaiste nie! Przyczyna musi więc odpowiadać skutkowi, doskonałość całego świata musi zawierać się w jego sprawcy jeszcze doskonalszym sposobem.

Jeszcze jedna myśl w materialistycznym monizmie godna uwagi, bo służy za maskę, co mu powagę nadaje. Maską tą nazywa się rozwój. Teoria ewolucji jest herbową tarczą, która ma nadawać szlachectwo materializmowi. Dobrze! Ale cóż rozumieją ci panowie pod rozwojem? Stan świata ma być wciąż zmienny, jedna postać rzeczy przechodzi w drugą, ta jest początkiem następnej, a cały ten przebieg wszech zmian wpływać ma z mechanicznego ruchu atomów. Wskutek przypadku wyłączają się drobiny z jednego związku i wstępują w drugi; sprawiają to tylko zupełnie przypadkowe przyczyny. To pierwsza zasada teorii rozwoju. Haeckel wyprowadza z takich przemian w drobinach przejście istot martwych w żyjące, przerodzenie się niższych ustrojów w wyższe, przerabianie się na koniec najwyższych w istoty myślące. Nie tu miejsce wyliczać przebieg szczegółowy darwińsko-haeckelskiego rozwoju: oceńmy samą jego podstawę. Czy jest jakiś rozwój w przyrodzie? Jest najpewniej, tak w całości przyrody, jak w jej najdrobniejszych szczegółach. Rozwija się nasienie w roślinę, gąsienica w motyla, jajo w ptaka, zarodek w zwierzęcy ustrój. Ale czy to tylko dzieje się przez mechanizm atomów, bez zamiaru, bez żadnego prawa? Pewnie znaczy tu niemało mechanika drobin, bez niej nawet nie byłoby rozwoju. Ale czy tylko ona sprawia te przeobrażenia? Żeby wydać "Dziady", pewno trzeba siłą mechaniczną ruszyć czcionki, ułożyć je w słowa, podzielić we wiersze i stronicę, powlec czernidłem i na papierze odbić; wiele tu mechanizmu trzeba. Ale czy ten

mechanizm wystarczy, żeby bez myśli powstała książka? Istnieje rozwój, prawda! Ale nie wskutek samego mechanizmu, nie wskutek przypadku; ma swoje prawa, ma przyczyny głębsze od samego zawichrzenia drobin. Nasienie ma już w sobie zadatek całego ustroju, rozwija się przez asymilację cząstek martwych, tymi nadgradza żywotne straty w swoim ustroju i udoskonala się; ale to odbywa się według stałych praw, które także w zarodku złożone. Nic przypadkiem tu nie działa, chyba wpływ podrzędnych przyczyn. Dlatego skutki rozwoju są koniecznie zawsze te same. Zarodek bobu zawsze rozwinie się w bób, nigdy nie będzie grochem, z jaja wróblego nie wykluje się nigdy słowik: więc nie rozwija się to przypadkiem, jak to, co przypadkiem raz uda się, a drugi, setny, stokroć tysięczny raz na niczym spełźnie. Przypadkiem zdarzają się kalectwa w życiu, ale i tu ustrój zepsuty dąży do naprawy na wzór stały, a kalectwa wypadają w najprzeróżniejszych postaciach. Słowem, rozwój przyrody składa się z niezliczonych zjawisk, które ścielą drogę temu, co dopiero kiedyś później ma się okazać, a co daje im piętno jakiegoś przeznaczenia na przyszłość, bo w chwili rozwoju muszą się ścierać z prądami, właśnie obecnym potrzebom odpowiednimi.

Jak znajdujemy rozwój przyrody w jej najdrobniejszych szczegółach, tak się to zjawisko uwydatnia w wypadkach, cały świat ogarniających. Geologia daje wskazówki o rozwoju ziemi; astronomia okazuje ślady rozwoju świata. Wszędzie uderza nasze oko rozwój; ale nie ten przypadkowy, jakiego chce monizm materialny: to rozwój pełen ładu i wdzięku, w którym pośród bezwiednych krążeń martwej materii przeziara zawsze celowa myśl Stwórcy, który ustawił porządek odpowiedni do wykonania swojej myśli, i nadał drobinom siły zgodne z tym porządkiem, tak, że ruch odbywa się według stałych praw, podlega im, stosuje się do nich i zależy od nich, aż całość ułoży się i utwierdzi się także według tych samych praw, które nadają jej byt wykończony i niezmienny.

Cóż z tych uwag wynika? Czy prawda, że dawne pojęcia o Stwórcy upadają jak dom z kart siłą dowodów materialnego monizmu? Czy jest jaka siła w tych dowodach? Rozbita skorupa powierzchownej gadaniny odkrywa tylko puste jądro wewnętrznych sprzeczności. Przeciwnie, sam monizm wali się jak dom z kart, bo nie może utrzymać się na swojej podstawie (9). Podstawy jego nie tylko stoją na piasku, bez żadnych podwalin, ale są jeszcze najwidoczniejszymi nedorzecznymi, którym piękne i uczone słowa usiłują na próżno pozoru mądrości dodać.

Przypisy:

- (1) Dualizm, słowo techniczne u nowszych filozofów, oznacza przypuszczenie podwójnego pierwiastka: ponad widzialnym światem niewidzialnego Boga, w materialnym ciele niematerialnej duszy.
- (2) Haeckel, *Anthropogonie*.
- (3) Christian Winer, *Grundzüge der Weltordnung*.
- (4) Zobacz zeszyt styczniowy, str. 80.
- (5) *Natur und Offenbarung*, t. 17, str. 313.
- (6) Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, n. 751 i nast.; Pesch, *Welträtsel*, Sc. 1; Św. Tomasz, *Summa*, 1. q. 65, a. 2; *Philosophia Conimbr.*, l. 2 ph. cap. 9, q. 1, a. 1.
- (7) G. N. Schneider, *Der thierische Wille*. Leipzig 1880; Burmeister, *Geologische Bilder*, T. 1; E. v. Hartmann in "Pflügers Archiv f. Physiol.", 2 T. IV; Wandt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1. 173.
- (8) *The power of movement in plants*. London 1880.
- (9) Poszczególne zasady tego systemu, np. o człowieku, będą przytoczone i wyjaśnione przy odpowiednich pytaniach.



IV.

Wyniki z zasad ogólnych monizmu. – Etyka monistyczno-materialistyczna. – Brak wiedzy u Haeckla. – Nazwa "monizmu". – Monizm tożsamościowy.

Tak zdrowy rozum uważa podwaliny monizmu za niedojrzałe twory i nie zaszczyca ich nawet mianem hipotez, bo właśnie wyjaśnić nie zdołają nic: podobny też budynek wniosków, dalsze zasady tej filozofii. Znajdziemy w następnej rozprawie sposobność przekonania się o tym. Jak długo ci panowie mają w rękę lupę albo nóż, jak długo rozbierają czynniki chemiczne, doświadczają, ważą i mierzą, to można spuścić się na ich dokładność; lecz kiedy ponad to wznieść się starają, to ich opuszcza logika nad brzegiem przepaści.

Ale nie tylko zasady rozumu wzdragają się przed przyjęciem zdań monicznych: podstawy obyczajności runęłyby za wprowadzeniem w życie tej nauki. Co słowo u nich, to sprzeczność z pojęciem obyczajności; ale tu dość podnieść jedno naczelne zdanie. Co wynika dla człowieka stąd, że nie ma nic na świecie, oprócz samej mechaniki drobin? Co za wniosek dla każdego stąd, że nic nie ma swojego przeznaczenia i że wszystko przypadkiem działa a umyślny dobór środków do wykonania zamiaru jest zupełnie obcy przyrodzie? To jedno wynika, że czymś niemożliwym jest nasza obyczajność, która zwraca umysł ludzki do wysokiego przeznaczenia i okazuje, że co z nim zgodne, to dobre, cnotliwe, słowem, obyczajne, a co z nim sprzeczne, to złe, występne, słowem, nieobyczajne. To wszystko niedorzeczne u materialisty, u którego nic nie ma celu ni przeznaczenia; wszystko jest koniecznym skutkiem martwych praw ruchu – człowiek idzie, gdzie go popchną żywioły w ruchu, z których powstał – złodziej tak dobrze działa z konieczności, jaką go prze mechanika jego stroju, jak dobrze czyni miłosierny, co rozdaje jałmużny, wskutek takiegoż koniecznego popędu. Co zawinia zbójca, gdy łupi i zarzyna, a działa tylko pod wpływem związków chemicznych, które go stanowią? (1) Gdzie mechanika drobin jedynym jest czynnikiem, co znaczy tam prawo i obowiązek? Wszystko niknie pod gruzami. Obyczajność to ład społeczny; monizm, społeczny zamęt.

Cóż na to radzą moniści? Czy mają jakie znaczenie wycieczki heklowskie o rozumnym zasadzeniu zakonu obyczajności na podstawie stałego zakonu przyrody? Haeckel (2) uczy obyczajności i podstawą jej nazywa miłość. Obłuda to, żeby bezmyślnemu światu oczy zamydlić. Na nieszczęście, ta miłość, która stanowi cnoty monistyczne, to według ich własnych określeń, miłość własna. Jakże zapobiegają moniści zawichrzeniom, które sprawić może w tłumach ich nauka? Wyznają, że szaleńcem wolności tchnące zasady monizmu sprowadzą czasy

wywrotu w społeczeństwie, ale nie uspokoją się wściekle żywioły, póki sam motłoch roznamiętniony nie doświadczy, że każdy musi, dla bezpieczeństwa własnego ustąpić w niejednym temu, z kim nie mógłby inaczej znaleźć miłego spokoju. Po tym doświadczeniu, świat wpaść może nawet w bezwzględną karność i wydać dla siebie księgę praw jak najsurowszych, żeby wygodnie spędzać życie (3). Więc, zamiast cnoty, więzienie i knut!.. A czy nadejdzie chwila doświadczenia, którego do dziś dnia nie nabyła czerń po wojnach chłopskich, zaburzeniach 1792 roku, koliszczyznach i zamętach komunistycznych?.. Ale tego dość o obyczajności.

Nadmienić jeszcze wypada, że używają tych zasad za broń przeciw Kościołowi ludzie, co zgoła nie znają nauki katolickiej; tak Haeckel sądzi, że np. dogmat o Trójcy Świętej jest w niej podstawą matematyki, zmartwychwstanie ciał podstawą medycyny, nieomylność papieska treścią psychologii (4), dogmat wstrzymania słońca przez Jozuego podwaliną astronomii, stworzenie świata podstawą nauk przyrodniczych; słowem niepotrzebne żadne nauki temu, kto wierzy w tajemnice wiary. Biedna młodzież, co takiej oświaty nabywa.

Na koniec zauważmy, że kłamstwem jest nazwa, jaką wspaniale dają sobie ci uczeni. Nazywają swój system *monizmem*. Ale gdzież w przyrodzie jest jedność według ich zapatrywań? Pewnie spostrzegamy niezmierną mnogość, ale nie ma u nich wspólnego węzła, co by tę łączył. Przecież nie jest jednością świat rozdrobiony na nieskończoną ilość atomów, z których każda ma tylko swój ruch. Gdyby przynajmniej uczyli o jakiej jednostce, z której podziału powstałyby drobiny, to można by mówić o początkowej monadzie. Ale nie mówią o niczym podobnym: nie możemy dopatrzeć się znaczenia w ich nazwie. Albo czy jaki wspólny cel rządzi całym ruchem i wiąże szczegóły? Przeciwnie, ich pogląd na świat nie uznaje w niczym celu. Może przecie chcą moniści twierdzić, że rzeczywiście rozwija się stan jeden z drugiego przy zmianach w przyrodzie? Ale, mimo swoich twierdzeń, nie pokazują nam nigdzie rozwoju w przyrodzie. Rozwój wymaga jednolitej myśli, która dąży do pewnego celu we wszelkich przemianach przyrody. Tych zmian szereg musi być skalą, po której myśl stopniowo postępuje i dochodzi do urzeczywistnienia początkowego celu. Tak w każdym stanie musi już mądrze złożonym być zarodek stanu późniejszego. W monistycznym zaś rozwoju nie ma jednolitej myśli, co by rządziła wszystkim i przygotowywała zmiany; nie ma celu do którego dążyłby rozwój; dlatego, żaden stan nie jest umyślnym gotowaniem następnego.

Wszystko, co się przemienia, to tylko przypadkowy i przeróżny ruch drobin. Nie ma więc źdźbła jedności (5).

Przechodzę do trzeciego oddziału monizmu, do filozofii tożsamości, panteizmu idealno-podmiotowego.

Prawda, że ta filozofia straciła urok, jaki wywierała jeszcze przed paru dziesiątkami lat; ale często jeszcze jej oddźwięk uderza ucho. Zawsze jeszcze czczą jej twórców jakby wielkich myślicieli. Idealny panteizm jest pewnie *non plus ultra* obłędu ludzkiego, w którym przez pewien czas uczony świat widział najwznioślejszy szczyt mądrości. Ale prysła ta bańka mydlana; dlatego wystarczy parę uwag zrobić nad nią, żeby urobić sobie zdanie, jakiego rozum wymaga o idealno-podmiotowym panteizmie.

Polega ten monizm na dwojakiej podstawie: Znać i być jest to samo; tylko jedna istota ma być; jest nią ogół rzeczy, nieokreślone, nieświadome, nie osobiste Wszechjedno; pojedyncze istoty to tylko zjawiska tego Wszechjedna, które w nich nabywa określenia, w człowieku nawet świadomości i osobistości. Czymże to jest, to Wszechjedno? Na to pytanie trzy dają odpowiedzi moniści.

Fichte mówi: To jedyne, co ma być, to ludzki rozum; świat cały ze wszystkim, co w sobie ma, to tylko postać, w jakiej zjawia się myślące "Ja"; nie ma w tym wszystkim nic rzeczywistego, jak tylko jeden myślący duch. Nawet Bóg, to tylko postać, w jakiej zjawia się pomysł tegoż ducha. "Nie wiem o niczym osobnym bycie, ani o swoim. Nie ma żadnego bytu... są tylko obrazy; te stanowią wszystko, co istnieje. Cała rzeczywistość zmienia się w cudacznym sen... Rozpatrywać się, jest to śnić; myśl, ten pozór wszelkiego bytu, który nam wyobraża rzeczywistość, to sen o śnie" (6). Tak uczy podmiotowy idealizm Fichtego, zagłada wszelkiej rzeczywistości. Takie wymysły burzą wszelkie doświadczenia ani nie potrzebują żadnego zbijania. Z radością witano kiedyś fichtowskie urojenia, ale to pewnie nie dowodzi w nich prawdy, tylko daje smutne świadectwo usposobieniu wewnętrznemu zwolenników Fichtego, którym podobało się, że mogą uważać Boga i świat jedynie za mrzonkę własnego "Ja". Tak to im wygodnie nie uznać nad sobą żadnego Boga: cóż lepszego od takiej umiejętności, co ogłasza Boga za urojenie?

Schelling znów mówi, że Wszechjedno to nie myślące "ja", tylko Absolut, co zarazem stanowi ducha przyrody, jest istotą wszystkiego, a wszystko jest jego zjawiskiem. Jest to rzeczywista jedność we wszystkim, ogół w każdym szczególe, coś niezmiennego w wszelkich przemianach i zdarzeniach,

prawdziwy byt we wszystkich zjawiskach, jedyna istota pod wszystkimi postaciami, w sobie nieokreślona, bez wszelkich własności, bez świadomości i osobistości, ni duch, ni ciało, tylko moc i możliwość stania się wszystkim. Rozwija się tak w ciało, jak i w ducha, staje się każdą określoną istotą, w ludzkiej duszy osiąga swoją doskonałość, swoją świadomość i osobistość. Nie ma w sobie nic rzeczywistego, nic prawdziwie będącego, jest nicością, ale staje się wszystkim, i wychodzi z swej obojętności na "Ja" i nie "Ja". Tak odpowiada Schelling na pytanie o Wszechjednie (7). Nie dowodzi tego niczym, mówi tylko, że to poznaje: przez duchową intuicję. Że szczęśliwym przypadkiem to nie "intuicja" ale "iluzja", tego dowiódł sam Schelling, bo w końcu jednak sam spostrzegł, że taka nauka nie zgadza się z rozumem, i wyrzekł się jej całkowicie. I w samej rzeczy, co to za nędzna istota taki Bóg, który w sobie niczym nie jest, a przecie staje się wszystkim i żeby być rzeczywiście, musi się pierwszej stawać, a stawać się takimi rzeczami nędznymi, jak są twory widzialnego świata; co to za Bóg, który sam w sobie jest bezrozumny, a rozwija się w świat dając dowody najwyższej mądrości, w sobie ani ciałem ani duchem a może ze siebie dać podstawę dla obojga i obojgiem stać się, ze siebie nic nie poznaje a w człowieku dochodzi do wysokiego poznania, takiego np. jak schellingowskie albo heglowskie; co to za Bóg, co rozwija się we wszystko a przy tym nic nie wie o swoim rozwoju, istota w niewoli, co z przeczucia, z wewnętrznej konieczności raz staje się dębem w lesie, raz robakiem w kwiecie, potem rozszarpującym tygrysem a zarazem rozszarpanym jagnięciem; słowem schellingowski Bóg zawiera w sobie wszystkie sprzeczności, owszem z wnętrznego popędu rozwija się w najwidoczniejsze przeciwieństwa. Co wyżej mówiliśmy o spinozyjskiej istocie, to można tutaj powtórzyć o duszy świata. Ale nie warto każdej niedorzeczności tej filozofii wykazywać. W naszym zamiarze wystarczy posłuchać rozumnego sądu: schellingowski Bóg to nie absolut, a tylko absurd, nie istota najdoskonalsza, ale zaprzeczenie wszelkiej doskonałości.

Przychodzimy do trzeciego poglądu na Wszechjedno, do heglowskiej nauki.

Hegel mówi, że Wszechjedno, to wewnętrzny Pierwobył, pojęcie logiczne (1). Wywodzi on to z uwagi, że istnieje byt skończony i nieskończony, przypadkowy i konieczny, w ruchu i w spoczynku, rzeczywisty i możliwy, względny i bezwzględny, doczesny i wieczny. Każda rzecz należy do jednego z tych dwóch przeciwieństw; ale i te obydwa mają coś wspólnego ze sobą, byt:

więc byt jest pierwszą podstawą tego wszystkiego, wszystko jest jakąś odmianą bytu, jego zjawiskiem. Ale czy byt obejmuje wszystko, bez wyjątku? Oprócz bytu jest jeszcze nicość: więc byt i nicość obejmują w sobie, co tylko istnieje na świecie. Byt daje rzeczom ich stan obecny; a że ten stan ma granice swoje, nicość dalszego bytu, więc byt z nicością, stanowią wszechświat. Ale czy nie ma nic wspólnego byt z nicością? Stawać się jest czymś najogólniejszym, co zawiera w sobie byt i nicość; bo co staje się, nabywa bytu, a przy tym jest jeszcze w nicości, którą właśnie opuszcza (9). Więc przy stawaniu się czymś, jest tym samym byt i nicość; stawanie się czymś jest pierwszą podstawą wszystkiego. Stawanie się, jest właśnie czymś nieskończonym, możliwym, wszechpłodnym, co rozwija się i zmienia się we wszystko. Jest to Wszechjedno.

Co mówi zdrowy rozsądek o tej nauce? Jest to dialektyczna osłona, spoza której wзира próżnia myśli. Nie rzadko biedzić się musi czytelnik heglowskich dzieł z trudnością, jaką ma w przypuszczeniu, że to rozumny człowiek napisał i podał w takim tonie poważnym najoczywistsze sofizmaty. Ale przy świetle dawnej filozofii łatwo odkryć źdźbło prawdy w pustyni sofizmów. W dotąd wyłożonej osnowie przebija się zasada poprzedników Hegla, że byt w myśli, jest tym samym, co byt rzeczywisty. Ależ świat rzeczywisty odbija się w umyśle poznawczym i tworzy w nim swój obraz, świat umysłowy. Umysł myślący jest pośród świata, nie jak drzewo wśród lasu, które nic nie wie o swoim otoczeniu; ma świadomość o swoim stanie i rozróżnia, co w nim samym istnieje, od tego, co poza nim obecne w świecie rzeczywistym. Przedmiot i myślący podmiot nie są bynajmniej rzeczywiście tym samym; to są zupełnie dwie odrębne rzeczy, a jednoczą się tylko w duchowym obrazie, którym władza poznawcza uprzytomnia sobie przedmiot. Ta stara prawda stanowi u św. Tomasza podwalinę jego nauki o naszym poznawaniu świata. Tego Hegel nie rozróżnia: mówi, że umysłowo zjednoczony przedmiot z podmiotem są rzeczywistą jednością, nie stanowią dwóch rzeczy w umyśle tylko zjednoczonych. Jest to u Hegla zasadniczy błąd, który w najrozmaitszych występuje postaciach. Mamy bijący dowód tego w tych heglowskich słowach, że byt stanowi wszystkie rzeczy zawarte między przeciwieństwami, które wylicza. Ale jakież to byt temu wszystkiemu wspólny? Tylko umysłowe pojęcie bytu odpowiada wszystkiemu: więc trzeba brać porządek myślny za rzeczywisty, żeby mówić, że byt jeden i ten sam stanowi ogół wszystkiego, co zawarte w tych przeciwieństwach. Podobnie: to, co jest tylko umysłowe, w rzeczywistości jest nicością. Stąd Hegel mówi o tej nicości, że ma byt, rozumie się myślny, a zarazem, że zostaje niczym, więc byt u niego musi być tym samym co nicość. Nowe pomieszanie

sfery myśli ze sferą bytu. Jest pewnie byt, odpowiedni umysłowemu pojęciu bytu, które podaje tylko najogólniejsze zarysy przedmiotu, właśnie dlatego, że w pojęciu bytu zawiera się tylko to, co stosuje się do każdego przedmiotu. Ale czy rozsądny człowiek może z tego wywnioskować, że przedmiot wyobrażony ogólnymi rysami jest to samo, co nic, bo przedmiot nie może polegać na samych ogólnych rysach? Drugą niedorzecznością, na którą się zdobył Hegel, w przytoczonym wywodzie, jest następujące zdanie: Oprócz bytu jest nicość, ta jest drugim czynnikiem w świecie; dlaczego? bo każda istota ma swoje granice, a granica jest brakiem dalszego bytu, więc ostatecznie niczym. To *nic* zostało *Clownem* w cyrku heglowskiej dialektyki. Hegel powinien by powiedzieć: oprócz bytu nie ma nic, bo co jest, to ma byt, a co nie ma bytu, tego po prostu nie ma. Ale z tego Hegel robi, że co nie ma bytu, to nicością jest, więc oprócz bytu mamy nicość, jak gdyby nicość była czymś dodatnim zarówno jak byt. Gdyby Hegel był wiedział, co starzy mówili o pojęciu nicości, co daje się pojąć tylko jako myślna istota, co nie ma właściwego przedmiotu, odpowiedniego jej w rzeczywistości, to nie podróżowałby po tych dziwacznych drogach.

Wróćmy jeszcze do heglowskiego Wszechjedna. Co jednoczy byt z nicością? Stawanie się. Ależ stawać się znaczy przechodzić z nicości do bytu; bo co staje się, przestaje być nicością, jest czymś, nie zawiera w sobie nicości, tylko początkowy byt. Ranek nie jest nocą, jest początkiem dnia i nikt nie powie, że ranek jest ogólniejszym wyrażeniem czarnej nocy, albo jasnego dnia. Więc przyczyna wszystkiego, Bóg, nazywa się u Hegla "stawaniem się". Co za opłakany Bóg, ten Bóg heglowski. Nie jest bytem, bo byt to samo co nic; zewsząd jest stawaniem się, wspólnością bytu i nicości, ustawicznym stawaniem się, wiecznym stawaniem się, wiecznym błędzeniem, słowem, wieczną wędrówką przemian, które przebywa świat. Czymże jest ta ciągła wędrówka w myślnej jedności? To umysłowy ogólnik, pojęcie wędrówki, bo przejść tak wiele w rzeczywistości, ile rzeczy przechodnich z jednego stanu w drugi. Przejście, wędrówka, błędzenie niczym nie jest w rzeczywistym biegu rzeczy, jak tylko rzecz sama w zmianach. Więc pojęcie oderwane, jak mówi Hegel, jest panteistycznym Bogiem.

Ale spotykamy coś jeszcze lepszego. Wszechjedno jest to możliwość, a dąży do rozwoju i stania się wszystkim. Pojmujemy, że to, co rzeczywiście jest, może dążyć do zupełnego rozwoju, jak np. jajo do ustroju ptasiego; ale co jest tylko możliwe, to nie ma w sobie żadnej rzeczywistości, nie ma w sobie żadnego z obecnych dążeń na świecie, nie ma żadnej władzy nad sobą i

nie zdoła własnym możliwym popędem przenieść się do rzeczywistości; potrzebuje rzeczywistej siły poza sobą, która by je wydała na świat obecny. Nicość nie ma żadnego powodu, żadnego prawa do bytu rzeczywistego, bo nic w sobie nie ma. Oprócz tego, skąd szczerze nic ma samo ze siebie dziwną siłę stawania się wszystkim? Ludzki umysł czuje w sobie potrzebę wynajdywania dostatecznego powodu w każdej rzeczy. Gdzież leży dostateczna przyczyna cudownego zarodku siły złożonego w nicości, przez którą świat powstał? Przyczyna ta nie może być w samej nicości, bo w tej nie ma nic. Ale i prócz tej nicości nie ma nic, bo wszystko rozwija się z niczego. Więc nie ma dostatecznej przyczyny, która by mogła dać nicości władzę stania się czymś. Jest to istna teoria bramińska, ogłaszać nic za stwórcę świata przez samoistną siłę nie zawartą w niczym.

Jeszcze jedno zagadnienie. Skąd ten dziwny porządek i ta mądrość, z którą nicość rozwija się według najprzemysłniejszych praw, żeby wywieść najwspanialsze dzieła przyrody ze siebie? Skąd mistrzowski pomysł ustrojów i nawet najmniejszych części w nich? Kto pobudził tę samoistną siłę do rozwoju a do takiego rozwoju, nie innego? Na to wszystko daremnie szukać u Hegla odpowiedzi. Takie to filary heglowskiej nauki, wprost sprzeczne z prawami ludzkiego rozumu, mieszanie rzeczywistości z bytem myślnym i pogarda zasady przyczynowości.

Na koniec, jak w nauce swojej Hegel obchodzi się z trzecim prawem rozumu, który nie może razem dwóch sprzeczności tej samej istocie przypisać? Najwyraźniej twierdzi on, że dwie własności, znoszące się wzajemnie, mogą wspólnie istnieć w każdej rzeczy; a nie tylko twierdzi, ale tego dowodzi. Wystarczy posłuchać dowodu, żeby obejść się bez refutacji. Mówi Hegel: Dwie różne rzeczy mają to do siebie, że jedna nie jest drugą a druga pierwszą, więc każda jest czymś innym niż druga; a matematyka uczy, że dwie rzeczy równe trzeciej, są sobie równe: więc i dwie różne rzeczy, z których każda jest tym samym, to jest, czymś różnym od drugiej, są jednym i tym samym. Może jeszcze jaki dowód tej wartości znajdziemy u Hegla. Posłuchajmy. Co jeden ma za prawdę, drugi uważa za błąd: więc jedno i to samo może razem być i nie być prawdą pod tym samym względem. Jeszcze inny dowód: co człowiek myśli, tym jest; a może człowiek myśleć o bycie i o nicości, więc jest bytem i nicością: stąd to samo byt, co nicość. Nawet najmniej wiedzący o sofizmatkach czuje w tym grę słów a Hegel płaci tym za dobrą monetę. Gdyby który z nich podobnie postępował w matematyce, w naukach przyrodniczych, w dziejach: tylko by

okrzyk powstał na niego w całym świecie uczonym. Ale we filozofii sekularyzowanej to wszystko uchodzi. Koboldy stają się olbrzymami, głupcy mędrkami, zwodziciele przewodnikami w nowej oświacie. Ale słowo Apostoła sprawdza się: *qui sapientes se esse dixerunt, stulti facti sunt*.

Ta cała filozofia panteizmu i materializmu, to nie filozofia zdrowego rozsądku, tylko filozofia zepsutego serca. Na miejsce logiki wrodzonej wchodzi potęga gadaniny i mędrkowania. Nieszczęściem, takim jest człowiek, jakim jego bóstwo. Gdy bóstwem tylko materia, to i człowiek jest tylko materią, jego życie i uczucia i chęci grzęzną w materii. Taki bóg, jak heglowsko-schopenhauersko-hartmański stoi na tej samej wyżynie, co bożki u Indian albo Inkasów, jeżeli nie niżej. Uśmiech wywołałyby na usta takie zasady i wywody, gdyby nie żal nad zgubą wielu, szczególnie młodzieży; bo skoro ubóstwiać mamy materię i mechaniczną siłę, kto zwróci się na drogę duchownego rozwoju i cnoty?

Przypisy:

(1) Mathilde Reichard, *Brief an Moleschott*, 1856. Dr. Paul Rée, *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

(2) *Schoepfungsgeschichte*.

(3) "Kosmos". Czasopismo, 5 rocznik, 2 zeszyt, 13 str. i dalsze.

(4) Haeckel, *Freie Wissenschaft und freie Lehre*, str. 65.

(5) Porównaj: Pesch, *Weltraethsel*, t. II, str. 118 i dalsze.

(6) *Die Bestimmung des Menschen*, 2 t.

(7) *Philosophie der Natur*, 197.

(8) *Phaenomenologie des Geistes, Philosophie der Religion*, itd.

(9) *Logika* 1, str. 80.



V.

Dowody istnienia Boga. – Ich treść. – Ich dzieje. – Znaczenie słowa "Bóg". – Zasada przyczynowości. – Własności przyczyny. – Stosunek sprawcy do materii i wzoru. – Pierwszy dowód. – Ruch w świecie. – Konieczność pierwszej siły.

Staje przed nami, bez świetnych i uczonych pozorów, pierwsza zasada dzisiejszej pseudofilozofii: "Żadnego Boga nie ma, przynajmniej takiego nie ma, o jakim wiara marzy". Prawda: udało się wielu nowatorom zatrzeć pojęcie o Bogu w tysiącach dusz; te wzdragają się już przed nabożeństwem i wiarą. Ale, czy jaki rozumny powód skłania naukę do tego, żeby zaprzeczała bytności Boga? Nauka za nic ma pozorne dowody, jakie w oczach tych ludzi uchodzą za stanowczy cios dla idei Boga. Nie nauka, tylko namiętność znajduje jakąś siłę w tych dowodach.

Czy nie ma nabierać otuchy wierzący rozum a cieszyć się serce przywiązane do wiary, kiedy widocznie okazuje się, że najzawziętsi nieprzyjaciele Boga do walki z Nim porywają się bez żadnego oręża? Tak samo podnosi się umysł i krzepi wiara na widok podstaw, na których polega nasze pojęcie o Bogu. Trzecia to myśl, jaką chcieliśmy wziąć pod rozwagę; bo zamiarem naszym naukowo usprawiedliwić wiarę w objawienie, a do tego trzeba pierwej rozumowo uzasadnić, że istnieje Bóg, który może dać objawienie.

Mija już trzydzieści wieków, odkąd filozofia starannie bada dowody istnienia Boga; i nie mało ich już uznała a wszystkie opiera na jednej głównej myśli: świat przy zmiennym stanie swoim zależy od niezawisłego sprawcy i zachowawcy, musi mieć stwórcę. W tej jednej myśli, z większą albo z mniejszą ścisłością zgłębianej i wyrażanej, mieszczą się wszystkie dowody. Już Księgi Starego Zakonu (1) rozwijają tę myśl tak jasno, dokładnie i z taką powagą przejmującą, że czegoś gorszego niż lekkomyślności dopuszczają się ci, co pomiatają tą ideą, jakby niegodną myśliciela. Sprawiedliwość oddali jej Platon (2) i Arystoteles (3), mężowie wybitni pośród starożytnych pogan: z tej myśli wysnuli swoje dowody o istnieniu Boga.

Odkąd stanęło chrześcijaństwo, zastępy ojców i apologetów wystąpiły i za oręż przeciw pogaństwu tę samą myśl obrały, w ślad za samym św. Pawłem (4). Scholastyka w wiekach swojego życia, pod wpływem najbystrzejszych umysłów, przy zamięłowaniu najmniej dościgłych badań, nie zdołała wpaść na lepszą myśl, z której rozwinęłaby nowy dowód na obecność Boga. Taka zgoda

przez tysiące lat miałyby być rękojmią za rzetelność zasady, na której oparł dowody swoje nawet Kościół, oświecony objawieniem Boskim. Dopiero krytyka Kanta nieszczęśliwie uwięzła w wątpliwościach i wznieciła obawy, czy te dowody na naukowej polegają podstawie. Kant ogólnie zaprzeczył naszym pojęciom zgodności z podmiotem i możliwości poznania przedmiotu, jakim jest sam w sobie (5). Zatem nie było potrzeba szczególnych zarzutów, które by Kant postawił przeciw pojęciu o Bogu; wystarczyły tylko ogólne poglądy, z których powstawały wątpliwości Kanta o wszystkim, prócz własnej myśli.

Jak każdy błąd, tak Kanta krytyka niedługo panowała w świecie; pozostała tylko wątpliwość, która z niej wyrodziła się, co do dowodu o istnieniu Boga. Ta zapaściła szkodliwe korzenie w sercach skłonnych do sceptycyzmu i wydała gorzkie owoce: raz po raz wytwarzała zarzuty przeciw dawnym wywodom; nie przepuściła żadnemu zdaniu w nich; każde słowo poddawała najsurowszym sądom i odrzucała z wyrazem potępienia. Nieszczęściem, dali się porwać prądowi czasu filozofowie chrześcijańscy, a nawet pewni teolodzy i utrzymywali, że naukowo nie można dowieść istnienia Boga. Postąpili tak w myśli, że podniosą stanowisko wiary. Płonne zamiary! Jakże wiara ma wydawać się rozsądną, jeżeli nie przedstawia się rozsądnie podwalina całej wiary, istnienie Boga?

Dlatego w tej rozprawie zamierzam: wyłożyć najprzód dowód że Bóg istnieje, wyłożyć jasno i krótko, starodawnym sposobem katolickich szkół; potem zbadać i skonstatować jego siłę. Do tego celu nie znam innej drogi, jak badanie wszystkiego, co zarzucają przeciwnicy. Przekonamy się, czy wytrzymają rozsądną ocenę, choćby łagodną, zasady, którymi usiłują zwalczyć dowody o Bogu. Jeżeli te zasady, mimo starań obrońców, ostać się nie zdołają, za słuszny uznamy dowód, który przez tysiące lat przekonywał najuczciwszych.

Żeby dowodzić, że jest Bóg, trzeba jasno wiedzieć najpierw, co tym imieniem wyrażamy. Nierzadko o Bogu mówią filozofowie bez wiary nawet, a pod tym słowem rozumieją nie chrześcijańskiego Boga, tylko coś dziwnego i niewłaściwego. Bo czyż nie dziwactwem np. ten Bóg, którego tak opisuje Schopenhauer: "wiara rozdzieliła ogół rzeczy na dwie części, na świat i niebo; po świecie roją się ludzie, na niebie siedzi Bóg; aż tu przychodzi astronomia i usuwa niebo, bo rozciągnęła świat tak, że już na niebo miejsca nie ma; z niebem przestaje istnieć sam Bóg". Za nim powtarza tę bajkę Strauss, wielki prorok nowej wiary. Czy ci ludzie czytali kiedy i zrozumieli katechizm?

Zawsze jasno pojmowało Boga chrześcijaństwo; a gdy w najnowszych czasach fałszywa filozofia poczęła to pojęcie bluźnierczo wykrzywiać, myśl chrześcijańska znalazła wyraz najwierniejszy, w orzeczeniu watykańskim: "Święty Kościół powszechny, apostołski i rzymski wierzy i wyznaje, że jest Bóg jeden, prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wieczny, niezmierny, nieogarniony, nieskończony w rozumie, woli i wszelkiej doskonałości, który będąc jedną, pojedynczą, zupełnie niezłożoną, niezmienną i duchową istotą, powinien być uznany jako istotnie i rzeczowo od świata odrębny, sam w sobie i przez się najszcześniejszy i nade wszystko, co prócz Niego istnieje i pojąć się może, niewymownym sposobem wyższy". Tej istoty istnienia chcemy dowieść a nie żadnej innej, i dowody swoje chcemy obronić przed wszystkimi pociskami nowych zasad. Przedstawimy te dowody, jak ich uczyła stara filozofia, wyrażen tylko użyjemy przyjętych w obecnym stanie nauki; przejdziemy również przeciwne dowody i ocenimy je podług niezachwianych zasad dawnych mistrzów.

Treść dawnych dowodów polega na istotnym prawie myślenia, które filozofia nazywa zasadą przyczynowości, a które w zwyczajnej mowie wyraża się jasnymi i prostymi słowy: nic się nie dzieje bez dostatecznej przyczyny.

Rzadko kto wątpił, czy to prawdziwa zasada. W połowie XIV wieku wystąpił z taką wątpliwością Mikołaj z Autrecourt, ale sam w końcu wyrzekł się tego zdania przed paryską akademią. W nowszych czasach Hume i Kant odnowili te wątpliwości; u Kanta wynikało to z jego teorii o umysłowej wiedzy, podług której wszelkie nasze pojęcia, a więc i pojęcie przyczyny nie pochodzą właściwie od przedmiotu i nie wyrażają przedmiotowo prawdy, ale tylko subiektywne prawo. Ale już przestarzeli i Hume i Kant. W ostatnich czasach stanęła znów zasada przyczynowości na pierwszorzędnym miejscu. Prawda, że moniści jej zakreślają ciasny obręb, uznają jedynie działalność mechanicznego ruchu, przyczynę jej widzą tylko w żywej sile i jej skutkom przypisują wszelkie zmiany w świecie. Ale nie obalają pierwszej podwaliny nauki, że "nic nie dzieje się bez dostatecznej przyczyny".

I słusznie; tej zasady domaga się zdrowy rozum. Jak tylko dziecko dojdzie do używania rozumu, zaczyna swoje nieskończone pytania: czemu to? skąd to? przez które chce zrozumieć wszystko, co się dokoła dzieje. Ta zasada konieczna w życiu, tym bardziej w nauce, której nie ma inaczej. Cóżby to za nauka, np.

przyrodnicza, która uwieczłaby w zjawiskach i rozróżniała ich odmiany a nie starała się ich oprzeć na właściwych przyczynach? W każdym kroku życia postępujemy z myślą i ukrytym przekonaniem o tej zasadzie. Niech lekarz bada chorego: czy zadowolony się, że pozna objawy słabości? Nie; stara się zrozumieć jej początek i przyczynę, żeby do tego zastosować radę. Co tylko stanie się w sposób niezwykły, wznieca naszą ciekawość do pytań o powodach tego. Dlaczego to? Bo nam widoczne, że każdy przypadek ma przyczynę dostateczną. Czy nie do rzeczy postępuje urzędnik w przypadku nagłej śmierci, kiedy szuka, kto jej winien i ze śladów wnosi o walce między zbrodniarzem a zabitym? Wątpić o tym najpierwszym prawie naszego myślenia, znaczy wątpić w ogóle o swoim rozumie. Ale dodać jeszcze musimy słowo, żeby ogarnąć całą doniosłość zasady przyczynowości.

Co to właściwie znaczy: przyczyna? Przyczyna jest tym, co swoim działaniem przeprowadza jakieś jestestwo z nicości do bytu. To, co przez działanie przyczyny powstaje jest skutkiem. Działanie przyczyny jest czworakie; dlatego szkoła rozróżniała dawniej cztery rodzaje przyczyn (6); pozwałam sobie na przykładzie wyjaśnić różnice między nimi. Stańmy w watykańskim muzeum przed grupą Laokoona. Dwa główne pytania nasuwają się widzom na pierwsze spojrzenie: Co to? Czyja to rzeźba? Któż odpowie na pierwsze pytanie, że to jest marmur? Odpowiedź taka byłaby prawdziwą, ale niedokładną. Posąg jest z marmuru, ale nie jest bryłą bez formy żadnej, marmur jest tylko materią, która zachowała się w całej swojej istocie i z wszystkimi własnościami w posągu i nadała jemu swoją właściwą cechę. Oprócz tej materii jest w posągu coś, bez czego nie byłby Laokoonem; tym jest forma. Ta oznaczona forma daje posągowi także swój byt i swe przymioty, bez niej mógłby być inny posąg, lecz nie Laokoon. Materia i forma są wewnętrznymi poniekąd przyczynami dzieła, sprawiają, że posąg jest tym, czym jest, tworzą go. Stąd jedno nazywa się materialną przyczyną, drugie formalną. Ich działalność polega na tym, że całym swoim bytem wpływają na powstanie czegoś nowego; materia i forma stanowią części całego dzieła. Ale jak dostała się ta forma tej materii? Przez rzeźbiarza; ten dał materii taką formę swoją pracą. Nie jest on wewnętrzną częścią posągu, jak materia i forma, ma byt osobny, swoją przemyślną pracą wytworzył dzieło, jest jego przyczyną sprawczą. A przecie posąg nie ma dostał od niego! W jego umyśle istniała pierwiej cała forma jako wzór myślny, przyczyna pierwowzorowa, co prowadziła całą pracę. Posąg dostał od mistrza swoje przeznaczenie i zadanie (myśl dzieła), jak, w tym wypadku, przedstawienie kary, jaką zadaje bóstwo za

zuchwałe wkraczanie w swoje zamiary. Każda cząsteczka posągu jest świadectwem niezwyklej zdolności rzeźbiarza, zdolnego wytworzyć arcydzieło za pomocą dłuta jako przyczyny narzędziej. A co pobudza mistrza do tworzenia dzieła? Nie wiemy. Ale przedstawiło się rzeźbiarzowi coś tak powabnego i pięknego, że pod jego wpływem przyłożył rękę do kamienia i stworzył arcydzieło. To dobro było celem, przyczyną celową, tym, co osiągnąć zamierzył mistrz, czy to sława, czy zysk czy cokolwiek innego. Spostrzegamy tu zapewne, jak schodzą się różne przyczyny, zdolne do udziału przy wywołaniu danego skutku tak, że każda ma swój sposób przyczyniania się do wydania dzieła.

Przy używaniu rozumu musimy koniecznie stosować się do praw myśli, a te zmuszają nas szukać we wszystkim nie jakiej bądź tylko przyczyny ale dostatecznej. Czyż zwyczajnie nie ma i złych i dobrych skutków w każdej sprawie? i czy nie składamy tych szkód i tych pożytków na karb tego wszystkiego, co przyczyniło się do samej sprawy? Im piękniejsze dzieło, tym dzielniejszy sprawca, zdatniejsza materia, stosowniejsze narzędzia, wznioślejsze natchnienie; im dzieło gorsze, tym więcej ganimy sprawcę, jego narzędzia, materię itd.

Ten nasz zwyczaj dowodzi, jak przejęliśmy się przekonaniem, że skutek nie ma w sobie nic, co nie pochodziłoby od przyczyny. Kto zastanawia się nad skutkiem, nigdy nie wpadnie na myśl, żeby do tego badać tylko część przyczyn. Niech inny kamień służy za materiał do posągu, posąg już przestanie być czym jest. Inny rzeźbiarz nie obrobi tak samo tego samego materiału; inna myśl w dziele zmieni je do niepoznania; inny cel inaczej przedstawi tę samą myśl; inne narzędzia nie zdołają przyczynić się do tej samej doskonałości w wykończeniu.

Na tym nie zatrzymujemy się i zastanawiając się nad naszymi najgłębszymi przekonaniem dochodzimy do drugiej zasady o własnościach przyczyny: co tylko przypisujemy skutkowi, to, przynajmniej w równym stopniu, musimy przypisać przyczynie albo zbiorowi przyczyn. Bo cokolwiek by miał skutek, ponad to co by miała przyczyna, to już byłoby bez przyczyny. Więc pod żadnym względem niemożliwe w skutku, co przechodzi władzę i byt przyczyny.

Skutek może nie dorównywać przyczynie; i wielki mistrz może czasem coś lichego zrobić z najpiękniejszego marmuru. Ale nigdy nie może być coś doskonałego skutkiem lichej przyczyny. Stąd wrodzona nam konieczność, z jaką musimy wnioskować o doskonałości przyczyny i doskonałości skutku.

Teraz już jesteśmy na drodze, po której rozum dochodzi do pewności o istnieniu Boga. Tę drogę określa bliżej jeszcze dwie uwagi o stosunku, w jakim znajduje się sprawca przyczyna do materiału z jednej strony, a z drugiej do przyczyny celowej i do wzoru. W każdym działaniu, widzimy zawsze jakąś rzecz podlegającą wpływowi przyczyny sprawczej. Taka rzecz jest materiałem, działalność przyczyny sprawczej na nią tworzy w niej formę. Stąd nasuwa się samo przez się pytanie: czy każda przyczyna sprawcza potrzebuje takiej istoty za przedmiot działania, na którym by wyraziła formę? Poszukajmy odpowiedzi. Rzeźbiarz, co tworzy posąg, koniecznie potrzebuje materiału i do tego stopnia od niego zależy w pracy swojej, że jemu w części zawdzięcza wartość swego dzieła; on zdoła tylko formę wyrazić na danej materii, nie może ze siebie materii wraz z formą wydać. Inaczej byłby zupełnie niezawisły w działaniu i tylko jego własna siła stanowiłaby o wszystkim w dziele; konieczna potrzeba materiału i narzędzi dowodzi, że przyczyna sprawcza nimi związana. Przyczyna zupełnie niezawisła, nie skrepowana okolicznościami, nie potrzebuje do działania materiału, sama go wydaje razem z formą, tworzy uformowany materiał; i odwrotnie, dzieło wytworzone całkowicie przez przyczynę, w materii i formie, nie z materiału tylko uformowanego przez przyczynę sprawczą, zmusza nas do wydania sądu, że utworzyła je niezawisła przyczyna. Jest to prawda sama przez się oczywista, udowodniona widocznym związkiem samych pojęć. Dawne szkoły jednym głosem uznawały ją (7).

Sprawca przyczyna zawiera w sobie dalej przyczyny celową i typową; o tym nie podobna wątpić, chociaż dzisiejsi materialści temu przeczą. Żadna przyczyna nie działa i nie skutkuje, dopokąd nie usposobi się do tego. Bo przyczyna, kiedy wywiera moc swoją, musi mieć do tego powód: nic nie działa i nie dzieje się przypadkiem, wszystko potrzebuje dostatecznej przyczyny; więc przyczyna musi mieć powód do wywierania wpływu swojego. Tym powodem nic nie może być, prócz własnego dobra, które osiąga przyczyna swoim działaniem, a znajduje je albo w samej działalności, albo w wyniku działania (8). Takie dobro, pobudka do działania przyczyny, nazywa się celem, który przyczyna zamierza wykonać. Czemu twórca posągu Laokoona wolał pracę od bezczynności i zamiast spoczynku obrał wyęźnienie sił. Jakiś powód skłonił jego umysł do tego przedsięwzięcia; za środek do jakichś celów służyła jego praca: co przez nią zamyślał, to było celem działania. Cel w pracy rozumnej bywa dwojaki. Może być celem dzieła samo jego przeznaczenie, do którego stosuje twórca swój pomysł; i to jest cel przedmiotowy. Tak np.:

wskazywać godziny jest celem zegarka i jego właściwym przeznaczeniem. Przy tym celu, wynikłym z przeznaczenia dzieła, może jego twórca mieć inny, który zamyśla spełnić używając pierwszego celu za środek; i to jest celem osobistym. Tak np.: zegarmistrz nie tak myśli o podawaniu godzin, jak o zarobku; uczciwy zysk jest celem osobistym. Czasem ten dwojaki wzgląd wydaje tylko jeden cel i rzeźbiarz w pracy swojej może właśnie zamierzać to, co jest przeznaczeniem samego dzieła. Tak łatwo można przypuścić, że twórca Sykstyńskiej Madonny nie miał innego zamiaru, jak to, co jest właściwym obrazu przeznaczeniem: okazać majestat Matki Boskiej.

A nawet widzimy, że nierozumne istoty nie działają bez celu. Ptak buduje gniazdo przemyślnie, jak najlepszy budowniczy, jak najstosowniej do przeznaczenia; a wszystkie ptaki jednego rodzaju tak samo budują, jakby wszystkie pracowały na jeden wzór. Czy to dzieje się przypadkiem? Czy to może prosty przypadek, że każda zięba właśnie tak buduje gniazdko, a nigdy inaczej? Więc nawet w nierozumnych istotach zdarza się widzieć pracę z celem, tj. nadają swoim dziełom właściwe przeznaczenie. Nie mają jednak wrodzonej władzy poznawania celu, do którego przemyślnie dążą, nawet nie rozumieją, że ich praca zmierza do czego; więc musiały dostać od jakiej rozumnej istoty popęd do działania z celem, tj. zostały poddane pod prawidła działania celowego, przez istotę ogarniającą zadanie ich własnego bytu i przeznaczenie ich pracy. Nie zgodzić się na to, znaczyłoby tyle, co przyjąć za prawdę, że może być skutek bez przyczyny, świat pełen rozumnego porządku, jako skutek, a nierozumna istota jako przyczyna. Stąd widzimy potrzebę wnoszenia o rozumnej przyczynie wszystkiego, co nosi na sobie znamię rozumnego tworu. Nie zawsze bezpośrednia przyczyna posiada rozum; w takim razie musimy wnosić, że poza szeregiem nierozumnych narzędzi, znajdziemy sprawcę rozumnego, bez którego nie mogłyby istnieć zjawiska, które spostrzegamy, choćby po najdłuższym szeregu bezpośrednich przyczyn, do pośredniej i pierwszej musimy dojść zawsze.

Ale działanie z celem wymaga także koniecznie przyczyny pierworzorowej. Mechanik bierze się do budowania maszyny; ma przed oczyma cel swojej pracy, ale tego nie dosyć do jej wykonania: cel daje sprawczej przyczynie tylko popęd do działania, jeszcze jej brak prawidła, według którego urządziłaby swoją czynność stosownie do przeznaczenia dzieła. To prawidło daje wzór w myśli; ze świadomością celu powstaje w umyśle mechanika, obraz całej maszyny, tworzą się w umyśle pojedyncze szczegóły,

wyjaśniają się ich stosunki i określa się ich związek. Po wykończeniu dopiero tego obrazu zacząć się może praca. Tak cel pobudza do czynu przyczynę sprawczą, z niego rodzi się umysłowy obraz, według niego powstaje rozumne dzieło. Przyczyny nierozumne mogą pracować przemyślnie i osiągać cel pracy, choć nie mają świadomości wzoru; ale nie bez niego odbywa się ich praca. Ptak pewnie nie ma przy budowie swojego gniazdka myśli o wzorze tego dzieła, ale i to pewne, że gniazdo z jego pracy powstaje podług wzoru. Skąd by inaczej można podziwiać to bijące w oczy podobieństwo, w pracach różnych ptaków jednego rodzaju i w corocznej budowie gniazdka każdego z nich? Działa według stałego wzoru przyczyna bezpośrednia, a nierozumna: więc pośrednia przyczyna musiała przed sobą mieć ten wzór i do niego zwrócić nieświadome skłonności przyrody nierozumnej. Stąd to dzieło nie tylko z celem, ale także podług pierwszego wzoru, choć ten pewnie nie snuje się jej w myśli, ale tak rządzi jej skłonnościami, że związek działań w nierozumnych istotach wykonuje ten wzór nieświadomie. Gdzie tylko widzimy przyczyny, których działanie jest bez poznania celu i wzoru, a bez wątpienia odpowiada celom i wzorom, tam mamy świadectwa o wyższej przyczynie, o początku całej przyrody, o źródle, z którego wszystkie twory, nawet nierozumne, dostały w udziale dążność do celu i naśladowanie wzoru, dążność konieczną, nazywaną wrodzonym popędem, wrodzonym poczuciem, wrodzoną siłą. Ta pierwsza przyczyna musi także znać wzór do naśladowania i zmierzać do celu; inaczej znów mielibyśmy skutek bez przyczyny, skutek wykonany według stałego wzoru, bez wzoru żadnego.

Jest to kilka myśli z obfitej nauki o przyczynie, badanej starannie i głęboko przez dawne szkoły (9). Do tej podwaliny zasad wszelkiej nauki, wrócili także nowi filozofowie (10). Dowodzi to, jak ta podwalina dotykalnie oczywista każdemu.

Zobaczmy teraz, jak dowody istnienia Boga przedstawiają się podług nauki św. Tomasza.

W dążeniu do znajomości Boga poczynamy zawsze od świata; drogą do tej znajomości jest przeświadczenie, że musi mieć przyczynę wszystko, co dzieje się i pierwiastek bytu, cokolwiek istnieje. Ale świat z rozmaitych względów zwraca na siebie naszą uwagę; dlatego dowód ten, który zwykle nazywa się kosmologicznym rozmaity może mieć osnowę.

Świat zwraca na siebie uwagę najprzód przez swój ruch: dlatego ruch jest pierwszą drogą co nas prowadzi do Boga, *prima et manifestior via*. Tą drogą szli

Platon (11) i Arystoteles (12); znał ją Augustyn (13); śladami św. Tomasza (14) szła nią scholastyka, wyrównała i ułatwiła ją zupełnie dla każdego, kto tylko umie myśleć. Wejźmy na tę drogę.

Cokolwiek spostrzegamy na świecie, wszystko jest w ciągłym ruchu, to jest w ciągłych zmianach. Tu widzimy ruch mechaniczny, tam pracę życia, wszędzie przejście z jednego stanu w drugi, co było tylko możliwym przechodzi w rzeczywistość, *a potentia ad actum*. Najmniejsza cząsteczka, najbardziej znikoma drobina, wszystko to mogłoby przez tysiące lat spisywać dzieje swoich przemian, swojego ruchu, przypadków i kolei bez końca. Więc pewne, co św. Tomasz mówi: "*aliqua moventur in hoc mundo*", a słusznie mógłby nawet powiedzieć: "*omnia*"...

A nie mniej z drugiej strony pewne, że cokolwiek przechodzi w ruch, to swój stan zmienia przez działanie drugiej istoty. *Omne autem, quod movetur ab alio movetur*. I daje się zupełnie udowodnić to zdanie. Prawo przyczynowości stanowi podstawę oczywistej prawdy, że dostatecznej przyczyny potrzebuje każda zmiana, co spotyka jakiegokolwiek jestestwo. Wszędzie zaś, gdzie jeden stan rzeczy przechodzi w inny, gdzie zdarza się jaka bądź zmiana, tam coś musiało rozstrzygnąć przejście i zmianę, tam jakaś przyczyna stanowczo wpłynęła. Inaczej znaleźlibyśmy coś bez odpowiedniej przyczyny. Skądże tedy ostatecznie pochodzi to działanie które sprawia zmianę? Pierwszą przyczyną nie może być nigdy rzecz sama zmienna, musi być coś od niej odrębnego. Różne sposoby indukcji dowodzą tego. Mechaniczna praca w ciałach inaczej oczywiście nie może istnieć. Masa ciała fizycznego nie zdoła nigdy przejść z ruchu do spoczynku bez siły zewnątrz siebie; tak samo bez niej nie zmieni spoczynku w ruch, ani jednego stanu połączenia w drugi. Równie widoczną jest rzeczą, że chemiczne zmiany w przyrodzie ciał powstają tylko wskutek działania przyczyn zewnętrznych. To samo prawo rządzi także przyrodą w pracy życia. Żywy ustrój ma w sobie tylko zdolność do pracy którą odbywa wewnątrz siebie; ale ta zdolność nie jest pierwszym początkiem przemian wewnętrznych, nie jest ich dostatecznym powodem; musi dostać popęd i zasilek do działania.

W roślinnym życiu jest to zupełnie widoczne. Prawda, że roślina ma zdolność do pracy we własnych przemianach, do samodzielności w swoim rozwoju i wzroście; ale wiele z wewnętrznych wpływów sprawia, że używa swojej zdolności; światło i ciepło, powietrze i wilgoć, ziemia i kruszce w niej skutecznie przyczyniają się do przysposobienia zdolności rośliny i wywołują ich pracę przy rozwoju, wzroście i dojrzewaniu nasienia.

Czy inaczej się rzecz ma w zmysłowym życiu zwierząt? Zupełnie dzieje się to samo. Pewnie, zwierzęta zdołają odprawiać wewnętrzne prace, ale potrzebują popędu, żeby tej zdolności skutecznie używać, a przy tym zależą od zewnętrznych przyczyn. Dlaczego raz jest beczynna, drugi raz działa? Przecie nie bez przyczyny. Wrażenie, uczucie, rozbudza wewnętrzną zdolność i daje jej popęd. Ale nie podobno zwierzęciu doznać wrażenia, ani uczucia bez podniecającego z zewnątrz przedmiotu.

Ani w duchowym życiu ponad zmysłami, nie ma żadnej zmiany bez wpływu przyczyny, co by działała z zewnątrz. Każdą myśl, jaką w umyśle wytwarzamy, winniśmy wrodzonemu popędowi do prawdy; każde postanowienie, na jakie wolą zdobywamy się, mamy z naszej skłonności do dobrego. Więc możemy odbywać pracę duchową, wrodzonej zdolności do tego możemy użyć; ale żeby zastosować nasze zdolności do czynu musielibyśmy mieć wrodzoną zależność od prawdy i dobrego.

Wiele w nas i przy nas jest rozmaitych prawd i tak samo wiele rozmaitych dóbr; ale nie ma w nas samych przyczyny, żeby każda szczególna prawda prawdą właśnie była a dobro dobrem. Nie od nas zależy prawda i dobro, nie tworzymy ich; przeciwnie sami od prawdy i dobra zależymy. Tylko ten umysł, co w sobie wszystko poznaje, nie potrzebuje przechodzić z myśli do myśli i dlatego nie podlega zmianom; także wola nie może podlegać różnym wpływom ani zmieniać się, kiedy widzi w sobie wszelkie dobro i nic nie kocha oprócz siebie ani nie pragnie nic więcej, bo niezależna od niczego, niczego nie potrzebuje. Dlatego przeciwnie, każda zmiana myśli, każda różnica życzeń i przedsięwzięć bez wątpienia dowodzi, że umysł potrzebuje z zewnątrz poruszenia, żeby wyjść z beczynności; *ab alio movetur omne, quod movetur*. To wszystko jest także widoczne z innego względu. Wiecznie i niezmiennie prawdziwą jest każda prawda, jakkolwiek bądź zmienny i znikomy jej przedmiot; jakkolwiek bądź nikłe i znikome dobro pragniemy otrzymać, zawsze ten pierwiastek dobroci, który rozstrzyga nasz wybór, jest niezmienny i wieczny. Stąd najoczywiściej wynika, że u nas rozum i wola potrzebują do działania impulsu, który daje właściwie tylko wieczna prawda, prawda bezwzględna, dobro wieczne i bezwzględne, odzwierciedlone w znikomym przedmiocie, w których uczestniczy, co nas porusza. Ale wieczna prawda i wieczne dobro nie istnieje w nas jak w niczym na świecie; więc bądź co bądź zewnątrz siebie szukać musimy wiecznej prawdy i wiecznego dobra (15). Tak samo pewne w duchowym życiu nawet, że zewnętrzne mają źródło zmiany w naszych myślach i działaniach woli. Więc nie da się zaprzeczyć zdanie

powszechne że "wszystko co rusza się, z zewnątrz poruszenia potrzebuje".
Omne, quod movetur, ab alio movetur.

A teraz znów przychodzi pytanie, czy najbliższa przyczyna ruchu w drugiej istocie także podlega zmianie? Może podlegać, ale to tylko odwleka ostateczną odpowiedź i pociąga za sobą nowe pytania o przyczynę, aż dojdzie się do pierwszego źródła ruchu, do pierwszej przyczyny, co ruch sprawić zdoła, ale sama nie może być od niczego poruszona. Inaczej musielibyśmy błędzić w nieskończonym szeregu przyczyn, z których każda zmienna a nie ma w nich żadnej, co by od niczego nie zależała i pierwsza sprawiała ruch. Taki zaś szereg jest niedorzeczny: bo gdzie nie ma pierwszej przyczyny, tam nie ma także drugiej i trzeciej i żadnej następnej, bo te wszystkie nie mogą wywierać żadnego skutku i sprawiać zmiany, jeżeli nie są pod wpływem pierwszej. Więc trzeba w rzędzie przyczyn dojść do pierwszej, źródła wszelkich zmian, chociaż w sobie samym niezmiennego.

A tę niepodległą i pierwszą przyczynę nazywamy Bogiem; *ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.* Ale skąd tę istotę uważamy za Boga? Otóż mamy Istotę, co nie ulega żadnej zmianie, nie przechodzi ze stanu jednego w drugi i dlatego nie może udoskonalic się, dlatego nie ma ani początku ani końca, musi być bezwzględna doskonałością, bo zmiennym i nikłym jest wszystko, co zawiera się między niczym a nieskończoną doskonałością. Taka bezwzględna pełność wszelkiej doskonałości nosi imię "Bóg".

Metafizyczną pewność mamy o każdym zdaniu w przebiegu dowodu, który tu podaliśmy; siły swojej nie czerpie z wiedzy doświadczalnej i nie zależy od zdobyczy naukowych. Zasługuje on na pierwsze miejsce między wszystkimi dowodami, choć średniowieczne szkoły ubrały go niepokaźnie. On zbija, zwalcza poglądy i wywody panteistyczne, burzy zasadę nauki o bezwzględnym bycie, co się zawsze rozwija, z niczego się wydobywa własnymi siłami i znów w nicość wpada, co zawsze postępuje i wydoskonala się i mieć nieskończonej doskonałości nigdy nie może, co cierpi katusze bytu, jakimi nawet poganie nie obarczają bóstwa.

Przypisy:

(1) Ks. Mądrości, rozdz. 13.

(2) *Phaed.*

(3) *Metafizyka*, ks. 12, rozdz. 7.

- (4) Do Rzym. r. I.
- (5) Por. "Przegląd Powszechny", t. 3, str. 98.
- (6) Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, r. 3.
- (7) Św. Tom. *c. gent.*, ks. 1, r. 16, n. 6, 7 itd.; *Conimbricenses* o fiz. Aryst. ks. 8, r. 2, pytanie 1; Suarez, *Metafiz.* disp. 20, sect. 1.
- (8) Św. Tom. *c. g.*, ks. 3, r. 2.
- (9) Św. Tom. *c. g.*, ks. 3, r. 2, *Summa* 1, 2, pyt. 1, *de veritate* pyt. 3 i 8; Suarez, *Metafiz.* disp. 25; Leibnitz, *Dzieła filoz.*, wyd. Endmanna, str. 106; Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II t., część VII, rozdz. III.
- (10) Baer, *Mowy 2 cz. Celowość w ustrojonych ciałach*, Petersburg 1876; Paweł Janet, *Przyczyny celowe*, ks. 1.
- (11) *Fedon*.
- (12) *Metafizyka*, ks. XII, r. 7.
- (13) *Wyznania*, ks. 7., r. 17; *O woln. wyborze*, ks. 2, r. 3-13.
- (14) *Summa* cz. 1, pyt. 2, art. 3; *c. g.*, ks. I, r. 13; *in metaph.* lect. 6, 7; Szkot, ks. I, dyst. 8, pyt. 5; *Conimbr.*, *in Phys.* ks. 8, r. 6, pyt. 1, a. 3; Suar., *Metaph.*, disp. 29, s. 1; Maurus, *filoz.* tom 4, cz. 2, p. 8.
- (15) Św. Augustyn i późniejsze szkoły, a przedtem już Arystoteles, umieli tę myśl dalej prowadzić. Czy wieczna prawda i wieczne dobro, mogłyby nie mieć samoistnej rzeczywistości? Miałyby to być tylko oderwane pojęcie, albo subiektywne prawo kantowskie? Przyjąć to wszystko, znaczy pogрузić się w przepaść wątpliwości. Mrzonką bez rzeczywistości ma być wieczna prawda, umysłowa dźwignia całej dążności do poznania prawdy: więc musimy uważać za mrzonkę, każdą pojedynczą prawdę. Urojeniem ma być bezwzględne dobro, które w pojedynczych dobrach podnieca nasze pragnienia: skądże więc cokolwiek dobrego może mieć w sobie siłę do poruszenia naszej woli? co może zasłużyć na naszą miłość? Nie tylko pojedyncze prawdy poznajemy, sądzimy także o nich, a to podług zakonu wiecznego i niezmiennego. Więc prawdy nie tylko istnieją wiecznie, niezmiennie, ale i łączą się trybem wiecznym i niezmiennym. Panują nad nami z nieuniknioną koniecznością. Ale musi mieć jakieś źródło ta potęga prawdy, źródło dostateczne do tego, żeby wyjaśnić jej wieczność, niezmiennność i tę żelazną konieczność, z jaką nakłada umysłowi prawa. Tego źródła nie ma w pojęciu oderwanym. Szukać go w iluzji umysłowej, byłoby tylko spychać pytanie na inne pole, bo skąd by powstała taka wieczna iluzja, na którą burzy się nasza namiętna miłość swobody. Więc potrzeba istoty rzeczywistej, wiecznej, koniecznej, na której się opiera wszelka prawda, od której zupełnie zależy nasz umysł, stworzony dla prawdy. Tym źródłem wszelkiej prawdy jest Bóg, Prawda wieczna. Później wrócimy do tej uwagi, żeby pokazać, jak w Bogu zawiera się istota prawdy, jej podwalina i zakon jej poznawania.



VI.

Drugi dowód istnienia Bożego: pierwsza przyczyna. – Szereg przyczyn bez końca. –

Uwaga o wiecznym istnieniu świata. – Nazwa pierwszej przyczyny; panteistyczny rozwój istnienia; rozwój doskonałości; samodzielność. Niezależność. Niezmiennność. Wieczność. Najwyższa istota jest jedyna. – Porównanie wszystkich dowodów ze sobą.

Drugi dowód na istnienie Boga czerpie św. Tomasz także, jak pierwszy, ze znajomości świata, a tym różnią się między sobą oba dowody, że pierwszy opiera się na zmianach w świecie, drugi na pojęciu przyczyn sprawczych. "Wiemy, mówi św. Tomasz, że w tym widzialnym świecie jedno jestestwo początkuje drugie, z tego znów powstaje inne i tak dalej"... I odwrotnie: każde jestestwo, co na nowo powstaje, zupełnie przekonuje nas o istnieniu innego, od którego pochodzi; albowiem być nie może, żeby coś sobie samemu byt udzieliło. Nie ma ptaka, co by się wylażył z jaja, które sam zniósł; nie ma drzewa, co by wyrosło z nasienia, które samo wydało. Sprzeciwia się to pierwszemu prawu rozumnego myślenia i samej zasadzie sprzeczności, żeby coś było swoją własną przyczyną. Sprawcza przyczyna i jej skutek wzajemnie wykluczają się w każdej rzeczy.

Dlatego istnienie skutku dowodzi istnienia odrębnej od niego przyczyny bezpośredniej; ale i ta znowu przekonuje o istnieniu swojej przyczyny, i tak dalej ciągnie się bez przerwy szereg przyczyn sprawczych, a ustać nie może, aż nie stanie na pierwszej przyczynie, na istności, która sama sprawia byt innych jestestw a do własnego bytu nie potrzebuje sprawcy. Bez tej ostatniej przyczyny sprawczej istniałyby same skutki bez dostatecznego powodu, znikąd powstałoby wszystko na świecie, toczyłby się od wieków bieg wypadków na świecie, pełny skutków i przyczyn, bez źródła, z którego by płynął.

Zwolennicy nieskończonego szeregu twierdzą, że istnieją same przyczyny takie, z których każda siły do działania nabywa z zewnątrz, a żadna nie ma w sobie ostatecznie początku wszelkiej działalności; ale z tego wynika, że ani cała nieskończona ilość tych przyczyn nie ma w sobie ostatecznego źródła działalności, więc musi nabywać siły z zewnątrz: skądże nabędzie? jeżeli nie ma

nic poza sobą, jak twierdzi owa nauka, to nie ma źródła, z którego ma płynąć siła wszystkich przyczyn; bez takiego źródła, szereg nieskończony nie składa się z przyczyn sprawczych; i odwrotnie: nic w nim nie może być pierwszym skutkiem, więc ten szereg żadnych skutków, ani żadnej działalności nie ma i ostatecznie nic z siebie nie może wydać. "*Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*" (1). Nie potrzebujemy dodawać, że ten dowód powinien by i materialistów przekonać: według nich, cała przyroda powstała z rozwoju jednej początkowej istności; skądże ta istnieje? czy powstała także z czego innego, czy z niczego nie powstała? w drugim razie wynikłyby wszystkie niedorzeczne sprzeczności panteizmu, o jakich mówiliśmy wyżej (2); a jeżeli powstała z czegoś ta początkowa istność, to dowodzi bytu przyczyny sprawczej i tak dochodzimy do pierwszej przyczyny.

"Tę pierwszą przyczynę nazywają wszyscy Bogiem", mówi Tomasz. Czy odpowiednia to nazwa? Zupełnie.

W rzędzie przyczyn dochodzimy najpierw do pierwszych przyczyn w każdym rodzaju dzieł przyrody: do pierwszego człowieka, do pierwszego zwierzęcia z każdego rodzaju, do pierwszej rośliny w pojedynczych rodzinach itd.; a potem znajdujemy bezwzględnie pierwszą przyczynę, tę, od której pochodzą wszystkie inne ogniwa, choćby nieograniczonego łańcucha przyczyn. Zatrzymać się na pierwszym człowieku, zwierzęciu, roślinie i zaniechać poszukiwania bezwzględnie pierwszej przyczyny tych jestestw, byłoby działać bezmyślnie; bo zawsze rozumnie nastęczałoby się jedno i to samo pytanie dalsze: a dla tego pierwszego człowieka skąd wypływa źródło istnienia? czy z jego własnej istoty? to urzeczywistniłoby sprzeczność, jaką jest jestestwo nikłe, mimo twórczej w sobie siły, przez którą istnieje; czy skądinąd ma ten człowiek początek istnienia? to dowodziłoby istnienia sprawcy bezwzględnie pierwszego. W ten sposób nie możemy rozumnie pozbyć się przekonania, że istnieje bezwzględnie pierwsza istność, najdoskonalsza w swoim bycie, więc niezależna od żadnych wpływów zewnętrznych i sprawczych przyczyn, a sama zdolna wszystko zdziałać; przekonujemy się o istnieniu jednej i jedynej przyczyny pierwszej, która zupełnie posiada byt wszelki i wszelką doskonałość bez żadnego ograniczenia, nigdy nie zmienna w sobie samej posiada podstawę swego bytu bez granic, a bez ujmy w swoim bycie nienaruszonym i stałym wydaje istoty różne od siebie i sprawia, że te istnieją.

Gdziekolwiek spostrzegamy rząd sprawczych przyczyn i szukamy pierwszej z nich, wszędzie poznajemy wyraźnie, że pierwsza nie pochodzi już od niczego więcej, nie jest sama skutkiem: istnieje z doskonałości własnej istoty. Jej istnienie nie uiszcza możliwej pierwej istoty; jestestwo z istotą odrębną od istnienia istnieć musi wskutek wpływu zewnętrznego, dlatego potrzebuje sprawczej przyczyny: więc w pierwszej przyczynie istota jest tym samym co istnienie (3). Stare szkoły wyrażały tę myśl słowami: pierwsza przyczyna jest jestestwem ze siebie, nie w znaczeniu panteistycznym, tylko w katolickim, to znaczy, że pierwsza przyczyna istnieje swoją istotą, a nie wskutek swojej istoty ma istnienie, innymi słowami: pierwsza przyczyna w swojej istocie nie ma zdolności wytworzenia się, to jest przejścia w rzeczywistość, tylko w sposobie bytu istoty swojej ma własne istnienie, rzeczywistość swoją. Ziścić się wskutek własnej istoty byłoby tym, co myśli większość panteistów, a co stanowi sprzeczność w słowach. Takie ziszczenie się może znaczyć jedno z trojga: albo to, że nicość w samej sobie, pojętna dla rozumu jako możliwość, wewnętrzną siłą rozwija się do rzeczywistego bytu na zewnątrz; albo, że możliwość w sobie samej siłą własną nabywa bytu rzeczywistego; albo, że rzeczywiście nieobecna istota przez wewnętrzny rozwój powstaje w rzeczy samej. Każde z tych znaczeń zawiera wewnętrzną sprzeczność.

Co w sobie jest niczym, nie ma tym samym żadnej siły, nie może więc wewnętrzną siłą się rozwinąć: niedorzeczność tego znaczenia polega na łączeniu w pojęciu jednym "nicości" i "bytu z siłą".

Drugie znaczenie ziszczania się przez się, może mieć tę zdrową myśl, że rzeczywiście możliwa w sobie istność może własną siłą dojść do prawdziwego istnienia; np. nasienie stanowi rzeczywiście możliwą roślinę i przez się rozwija się w istotę rzeczywistą. Przy tym nie ziszcza się nic niemożliwego w sobie: rzeczywiste nasienie stanowi możliwą w sobie roślinę i wyprzedza ją swoim bytem. Ale ziszczanie się pierwszej przyczyny przez się samą pociąga za sobą wynik przeciwny założeniu: pierwsza przyczyna miałaby przed sobą inny rzeczywisty byt, z którego by powstała, a żadne jestestwo, powstałe przez rozwój drugiego, nie jest pierwszym, bo wynikło z poprzedniego: więc pierwszą nie byłaby przyczyna p i e r w s z a . A nie można przyznać, że pierwszą jest nie ta pozornie pierwsza przyczyna, tylko poprzednia: każda ziściłaby się w taki sposób, że przestałaby być pierwszą.

Zupełnie taki sam zarzut spotkałby ziszczanie się pierwszej przyczyny w trzecim znaczeniu. Bez odrzucania rozwoju wewnętrznego w ogóle, odrzuca jednak logika myśl o rozwoju wewnętrznym pierwszej przyczyny. Tak np. niejedno jestestwo rozwija swoje siły i własności: ale do tego potrzeba przyczyny sprawczej, od której zależy stan istoty w rozwoju. Tak samo trzeba by przyczyny do rozwoju, przez który ziściłaby się pierwsza przyczyna i zależałaby od tej poprzedniej; więc także nie byłaby pierwszą przyczyna pierwsza, co pewnie sprzeciwia się założeniu. Więc panteistyczne iszczenie się przez się, jest niedorzeczne, a pierwsza przyczyna tylko dlatego przez się istnieje, że jej istota jest istnieniem i istnym bytem (4).

Na tej to podstawie opiera się prawda, że przyroda i istota pierwszej przyczyny jest istnym bytem. Ta prawda obala inny jeszcze błąd panteistów: że istota, którą mają za Boga, albo za Absolut, rozwija swoje własności i doskonałości, sama je wydaje z własnej istoty i przyrody, na koniec uiszcza rzeczywistą działalność swoją przez doskonalenie wrodzonych swoich zdolności. Przez taki rozwój doskonalic się nie może pierwsza przyczyna, tak samo jak przez rozwój nie może powstać. Wiemy np., że dziecko rozwija swoje zdolności, które jakby w zawiązku ma z urodzenia, pomnaża je i doskonali, słowem ziszcza wszystko, do czego było istotnie zdolne. Czy tak rozwijać się może pierwsza przyczyna? Nie! Dziecko może, bo nie stanowi wykończonego człowieka, istnieje jako istota ludzka w pewnej mierze i do pewnego stopnia, nie w zupełności. A w pierwszej przyczynie istota jest istnym bytem; takie istnienie wyklucza ze siebie wszelki brak, wszelki byt możliwy i wszelką zdolność, co dopiero przez rozwój uiszcza się: więc pierwsza przyczyna jest istnym bytem nie tylko w pewnej mierze i pewnym stopniu, jest zupełnie szczerą i istnym bytem, nie dopuszcza do siebie żadnego braku i dlatego zupełnie i bez granic istnieje, bo tylko takie zupełne i nieskończone istnienie jest bytem bez żadnego niedostatku, bez żadnej więcej możliwej doskonałości. Dlatego pierwsza przyczyna nie zdoła przez rozwój nabyć żadnej doskonałości, która by przed rozwojem byłaby tylko możliwą (5).

Ta sama myśl wyłuszcza wszystko, co można odpowiedzieć na inne jeszcze pytanie: Czy Bóg może rozwijać swoją działalność, to znaczy, czy może w czyn zmieniać swoją zdolność do czynu? czy też Bóg z istoty swojej jest szczerą i niezmienną działalnością, jak jest istnieniem?

Działalność jest, ze względu na siłę, jej stanem rzeczywiście czynnym i wyjawia, co było możliwym w sile przed jej pracą. I siła jest czymś rzeczywistym, ale nie zawsze pracuje w samej rzeczy, choć pracować może zawsze. Więc rzeczywista działalność istnieje doskonalej od samej siły. A żadnej doskonałości nie brak w istnym bycie pierwszej przyczyny; nie ma w niej władzy bezczynnej, ani siły bez skutku: istotę jej stanowi istne działanie, samo zupełne życie bez żadnego braku, jakim jest stan siły bez pracy, albo zawiązek potęgi bez rozwoju.

Z tego wynika, że istotą pierwszej przyczyny jest istny byt bez żadnego niedostatku, sama rzeczywistość bez żadnej możebności. Dawni uczniowie Arystotelesa nazywali taki istny byt słowem: *actus purus*, i mówili o pierwszej przyczynie, że jej istotą jest szczery byt, szczere działanie (6). Pierwsza przyczyna jest w ten sposób właśnie prawdziwą, najwyższą i jedyną niezależnością, to jest bytem niezależnym, o którym tyle mówią panteiści, chociaż z niego wytwarzają nedorzeczność, zamiast niezależności. Najwyższa i najzupełniejsza niezależność najzupełniej wyklucza jakąkolwiek zawisłość skutku od różnorodnych przyczyn, zawisłość przymiotów istocie właściwych od samoistnego jestestwa albo przypadkowych przymiotów od samoistnego bytu, zawisłość działań od sił jestestwa i wszelką inną zawisłość; pod żadnym z tych względów od niczego nie zależy pierwsza przyczyna. Właśnie dlatego, że to pierwsza przyczyna, nie można w niej pojąć zależności ani od poprzedniego jeszcze sprawcy, ani od niczego zupełnie. Jako sprawca przyczyna zależy nie może od materiału, jakiego wymagają inne przyczyny; pierwsza sama tworzy materiał, gdzie tego trzeba; bez takiej niezależności musiałaby zastać gotowy materiał do dzieła, a przez to samo pierwszą przyczyną by nie była, bo dzieło potrzebowałoby oprócz niej innego jeszcze sprawcy. To samo dowodzi, że pierwsza przyczyna sprawca stanowi także cel i wzór dzieł swoich, to jest dzieła pierwszego sprawcy ani przyczyny celowej, ani pierwowzorowej oprócz niego nie mają; żadne dobro, oprócz samej przyczyny pierwszej, jej działania nie powoduje, bo poprzedziłoby je swoim istnieniem; ani wzoru do dzieła swojego nie dostaje ona z zewnątrz, bo swoim tylko jestestwem poprzedza byt skutku. Ani nie jest pierwsza przyczyna własnością tylko jakiejś samoistnej istoty, sama ma byt przez się; żadnej samodzielnej istocie w udziale nie przypada, jako jej przymiot, jest samoistną istotą; nie jest tylko działaniem właściwej siły, ale samodzielną siłą stanowi. To wszystko przekonuje nas o najwyższej niezależności bytu pierwszej przyczyny, o jej samodzielności i samoistności.

To także rzuca nam światło na nową własność tej istoty: na jej nieskończoną doskonałość bez żadnej zmiany. Jak już gdzie indziej mówiliśmy, niewyczerpanym źródłem wszelkich doskonałości jest istota, która sama przez się istnieje; widzieliśmy także, że wszystkie doskonałości tej istoty są rzeczywiste, nie możliwe tylko. Bytem istnym i niezależnym jest istota Boska, bytem, w którym zawiera się wszelki stan i rodzaj jestestw, z którego nie wyłącza się nic, oprócz niedostatków, to jest wszelkich braków i niedoskonałości; z tego bytu wyklucza się wszelka zawisłość, wszelka możliwa ujma wolności; bo zależność nie tylko ścieśnia byt, ale sprawia także uszczerbek w jego zupełności. Dlatego istnieje Bóg bez ograniczenia, nie doznaje żadnego niedostatku i uszczerbku w doskonałościach, uiszcza w sobie wszelki istny byt, i cokolwiek w nim zawierać się może, w sobie rzeczywiście posiada; więc stanowi istotę ze wszech miar wykończoną, niezdolną niczym zwiększyć swojej doskonałości. Przez to samo, ten wszechstronny byt nie może stać się niczym innym, żadna zmiana w nim niepodobna; wykończona doskonałość pod żadnym względem nie ma nic do zdobycia przez postęp, nie ma zdolności rozwiniętych, nie zastępuje żadnych strat nowymi nabytkami i skupia w sobie wszystkie zalety. Nie mieć granic w doskonałościach swoich, znaczy nie mieć żadnych doskonałości do nabycia a przez to nie być zmiennym pod żadnym względem.

Na tym opiera się także niezbędny przymiot pierwszej przyczyny, że wiecznie istnieje bez początku i bez końca, bez przejść z jednego stanu w drugi, bez następstwa przemian i różnic czasu, z tą niezmienną własnością, że całość życia wszystkich wieków razem posiada w każdej chwili; słowem, pierwsza przyczyna posiada całą istotę wieczności w sobie: nie ma początku, bo sama daje początek wszystkiemu, co powstaje, i nie uiszcza się skutkiem żadnego działania sprawczego; nie może stracić istnego bytu, bo istoty rzeczy nie giną, a istny byt, to istota pierwszego sprawcy; zawsze tchnie życiem, które stanowi wszelką razem dobroć, piękność i doskonałość, bo zawsze zupełnie istnieje bez niedostatku pod żadnym względem, przez co nie ma nic do nabycia, ani do udoskonalenia (7). To wszystko stanowi wieczność pierwszego jestestwa.

Istota bezwzględna musi być także jedyna; oprócz niej istnieją tylko jestestwa od niej pochodne. W dawnych szkołach podawano wiele dowodów tej prawdy: sam św. Tomasz rozwija ich kilkanaście (8). Załączamy tutaj tylko dwie myśli; te wystarczą do przekonania niezbitcie o tej prawdzie. Bezwzględny byt istnieje z istoty własnej, jest to istny byt: więc posiada wszystko to, co musi znamionować byt jako taki. A do niezbędnych znamion bytu należy jedność,

przez którą jednym i jedynym jest każde jestestwo, co ma byt; jedną i jedyną jest każda istna istota, czy samoistna, czy współistna; nic istnego nie łączy się kilkoma jednościami: więc jedność należy do pierwszego jestestwa, niemniej jak istnienie, to jest, pierwszych jestestw nie może być kilka.

Do tego samego wniosku prowadzi inna myśl. Dajmy na to, że niejedna jest pierwsza przyczyna: powstaje pytanie, czy ma władzę każda z nich nad innymi, czy żadna nie ma nad drugą władzy. W pierwszym razie, wzajemnie zależą od siebie te istoty, co jest pewną ujmą dla każdej, więc żadna nie posiada zupełnej doskonałości, żadna nie jest istną doskonałością. Jeżeli żadna z nich nie włada drugą, to każdej wolno sprzeciwiać się innym i może powstać między nimi niezgoda; a taka wojna nie jest zaletą istot, między którymi wybucha, bo ostatecznie świadczy o współzawodnictwie potęg: więc żadna z nich nie jest istną doskonałością.

Tak jedna i jedyna istnieje pierwsza doskonałość, bezwzględnie wieczna istność, pierwsza przyczyna sprawcza wszelkiego jestestwa. Te wszystkie znamiona bezwzględnej doskonałości odpowiadają nazwie "Bóg", odpowiadają pojęciu, w jakim tego imienia używała ludzkość przez tysiące lat, i zgadzają się z określeniami, które wydała najwyższa powaga Watykańskiego Soboru.

Tym sposobem pojęcie pierwszej przyczyny zawiera w sobie takie doskonałości, jakim odpowiada tylko pojęcie Boga, i zarówno z wszelką filozoficzną pewnością dowodzi istnienia Boga, jak tego dowodzi pierwiej przez nas rozwinięte pojęcie siły. Jak nadmieniliśmy, w obu tych dowodach przeziiera ta sama myśl, że nikłe twory nie mogą ze siebie powstawać i wymagają istnienia bezwzględnie trwałej istoty.

Następne dowody św. Tomasza nie wywodzą już w nowy sposób prawdy istnienia Bożego; są to właściwie tylko szczegółowe poglądy z jaśniejszym światłem na dowody, które już rozwinięliśmy według Arystotelesa i dawnej szkoły filozoficznej ze świętym Tomaszem na czele: trzeci dowód wynika z uwagi, że świat nie koniecznie musi istnieć (9); czwarty prowadzi do poznania bytu Boskiego przez stopnie doskonałości w jestestwach; ostatni dowód w *Summie* św. Tomasza opiera się na dążeniu przyrody do celu i na właściwym jej urządzeniu, stosownym do tego celu, którym jest dobro wszelkich tworów, a głównie człowieka. Przystajemy w tym miejscu na ogólnej tylko wzmiance o tych dowodach i na zestawieniu wszystkich ze sobą, przez co okazuje się, że całą ich osnowę zawiera już sama treść obu dowodów, które dotąd wyłożyliśmy.

Przypisy:

(1) W tym miejscu św. Tomasz dowodzi, że świat ma dostateczną przyczynę istnienia, ale ani słowa nie mówi o tym, czy świat istnieje odwiecznie, czy powstał w czasie. Nad tym drugim pytaniem osobno zastanawia się i dochodzi najpierw do wniosku, że z rozumu nie zdołamy dowieść niemożebności odwiecznego istnienia świata, to znaczy, że świat mógł istnieć zawsze; potem ucieka się do prawd objawionych i według nich rozstrzyga, że rzeczywiście świat powstał w czasie. Słowem, nie z wiary dowiadujemy się, ale z rozumu nabywamy przekonania o tej prawdzie, że świat nie jest sam źródłem swojego bytu, ale potrzebuje poza sobą mieć pierwszą przyczynę sprawczą, oprócz całego rzędu przyczyn pośrednich. Potrzebujemy zaś objawienia Boskiego oprócz światła rozumu, żeby odpowiedzieć na pytanie, czy powstał świat z czasem, czy istnieje wiecznie. W każdym razie, nawet odwiecznie istniejący świat musiałby mieć przyczynę istnienia, przyczynę, w tym także razie pierwszą, bo choćby trwaniem nie wyprzedzała swego skutku, to jednak istotnie początkowałaby wszystko. Porównaj św. Tomasza: *Summa* 1, pyt. 46; *c. gent.* ks. 2, rozdz. 31 i dalsze; *opuscula* 27; *de potentiis* pyt. 3, a. 14; Suarez: *o dziele sześciu dni*, cz. 1, ks. 1, r. 20; *metafizyka* disp. 30; Stoeckl: "Zeitschr. kathol." 1861, zeszyt 1, 2.

(2) "Przegląd Powszechny", t. 1 b. r., str. 72 i następne.

(3) Św. Tomasz *c. gent.* ks. 1, r. 22, I. 3; *Summa* 1, pyt. 3, a. 4.

(4) Por. św. Tomasza: *Summa* cz. 1, pyt. 3, a. 4; *c. gent.* ks. 1, r. 22 i 23; Suarez: *O Bogu* ks. 1, r. 2.

(5) Por. św. Tomasza: *Summa* 1, pyt. 3, a. 6; pyt. 4, a. 1, ad 3; *c. gent.* ks. 1, r. 23; *quaest. disp. de potentia* pyt. 7, a. 2, ad 9.

(6) Św. Tomasz, tamże; *c. gent.* ks. 1, r. 16.

(7) Św. Tomasz: *Summa* 1, pyt. 10, a. 1; *c. gent.* ks. 1, r. 15.

(8) *C. gent.* ks. 1, r. 42; *Summa* 1, pyt. 11; Św. Anzelm: *Monolog.* r. 4; Arystot. *metaf.* ks. 12; Tolet: *O summie* p. 11, a. 3.

(9) Św. Tomasz: "*e contingentia entium, quae possunt esse et non esse*".



VII.

Trzeci dowód istnienia Boga, według św. Tomasza, oparty na niekonieczności bytu świata – niekonieczność rzeczy istniejących – względna konieczność świata idealnego – potrzeba pierwiastka bezwzględnie koniecznego. – Czwarty dowód, z doskonałości twórców – ustrój celowy na wszystkich szczeblach przyrody – rozum przezierający w przyrodzie jest mądrością Boga.

Wszystko co nas otacza ma tę wspólną właściwość, że lubo rzeczywiście istnieje, mogłoby jednak nie istnieć – a przeciwnie wiele rzeczy nie istniejących istnieć by znowu mogło – czyli jednym słowem: są to rzeczy niekonieczne (*contingentia*). Ta niekonieczność rozciąga się nie tylko na zjawiska jestestw, które w ciągłej przemianie okazują się i nikną, by innym miejsca ustąpić, ale obejmuje także samą ich istotę, czyli substancję. Wszystkie rzeczy, które dziś widzimy, nie istniały kiedyś, i świat bynajmniej by się nie rozpadł, choćby nigdy nie powstały – a zatem bytowanie ich nie jest bezwzględnie koniecznym. Wiele z tych rzeczy jak nastąpiło, tak i przemija; a nawet i u tych, o których rozum i wiara nas uczy, że raz powstawszy do bytu, więcej go już nie tracą, jak np. duchowe istoty, jednak ten sam rozum jasno nam pokazuje, że ta ustawiczność istnienia nie jest koniecznością bezwzględną, ale zależną, nie wynikającą z wewnętrznej natury jestestwa, ale z zewnątrz nadaną. Jak owe dusze i duchy otrzymały skądinąd byt, tak też i konieczność bytu. Ich więc konieczność jest względną, opartą na innym jestestwie, w którym przyczyny tej konieczności szukać należy. Zupełnie to samo powiedzieć można o idealnym, czyli metafizycznym bycie natur wszechrzeczy. Wprawdzie podług aksjomatu dawnej filozofii istności wszystkich jestestw w metafizycznym swym bycie, są wieczne, niezienne a konieczne; ale aksjomat ten wcale się nie odnosi do natur aktualnie bytujących we fizycznym porządku wszechrzeczy, tylko do metafizycznego ich bytu, to znaczy, że możliwość połączenia pojęć czyli łączliwość składników stanowiących naturę jestestw, wieczną jest, nieodmienną, konieczną. Tak np. metafizyczny byt człowieka stanowi łączliwość zwierzęcości z duchową rozumowością. Odrzuciwszy którykolwiek z tych składników, nie mamy już człowieka, lecz inne jakieś jestestwo. Do utworzenia więc ludzkiej natury, łącznia obydwóch cech charakterystycznych jest niezbędną. Ostateczną przyczyną tej konieczności nie są prawa naszego myślenia: boć rozum nie tworzy tej możliwości pojęcia, ale, przeciwnie, sam zawisłym jest od niej. Więc przyczyna jej leży poza nim, i to bezpośrednio w przedmiotowej

wartości składników, których łączliwość poznajemy; zdolność bowiem ich do zespolenia się w jedną naturę stąd po prostu wypływa, że istność jednego składnika nie jest przeciwieństwem i negacją drugiego. Tak życie zmysłowo-zwierzęce nie jest sprzecznym z rozumowością stanowiącą istotę ducha; stąd obie te istności nie wykluczają się nawzajem. Ale że każdy składnik z osobna całą swą istność i wszystkie swe charakterystyczne cechy nie sobie samemu zawdzięcza, ale swej pierwszej przyczynie, więc też i ta łączliwość składników na niej się ostatecznie opiera. Zatem konsekwentnie i owa metafizyczna konieczność natur wszechrzeczy, nie w nich samych, ale poza nimi ma swą ostatnią przyczynę.

Wszystkie przeto jestestwa na świecie nacechowane są piętnem niekonieczności i znikomości: bo łączą w sobie byt z możliwą nicością. A choć gdzieś spostrzegamy konieczność i trwałość, zawsze podstawą i źródłem tych własności jest pierwsza jestestw przyczyna. To niezatarte znamię wszechrzeczy, zdaniem św. Tomasza, pozostałoby zawsze, choćbyśmy nawet przypuścili szeregi jestestw powiązanych ogniwami przyczynowości bez początku w czasie, a współistniejących z wiecznością. Przypuśćmy, że ród ludzki np., albo rodzaj drzew zawsze istniał, bez początku, w ten sposób, że każdy człowiek rodząc się z poprzedniego, następnemu był dawcą bytu; to i wtedy każde poszczególne ogniwo tego łańcucha bez początku i końca, byłoby niekoniecznym, a więc znikomym i przemijającym. Albowiem niepodobna, aby wszystko, cokolwiek istnieje, niekoniecznym być miało; niepodobna, aby członki tych szeregów wiążące się ze sobą, jak przyczyna ze skutkiem, nie wiązały się ostatecznie z jakimś jestestwem koniecznym. Każdy członek z osobna ma w swej naturze możebność bytu i niebytu; aby więc wywieść go z tego stanu szczerzej możliwości, potrzeba koniecznie wprowadzić go do bytu.

A czyż podobna, aby to jestestwo byt swój urzeczywistniło samo przez się? Dogmat to zasadniczy panteizmu, a raczej zasadnicze jego *absurdum*. Boć niebytujące jeszcze jestestwo, które może być albo nie być, jest samo w sobie niczym; nic zaś nie może mieć w sobie mocy urzeczywistniającej czyli determinującej do bytu. W jaki sposób np. drzewo zgoła tylko możliwe byt swój urzeczywistnić by mogło? Jest to po prostu nonsens. Determinacja do bytu wypływa tylko z rzeczywistych czynników. Drzewo tylko możliwe, przechodzi ze stanu możliwości w rzeczywistość działaniem nasiennej siły rzeczywistego drzewa. Nawet ziarno do rozwoju w pełną rzeczywistość

drzewa, potrzebuje zewnętrznych, rzeczywistych czynników: ziemi, powietrza, światła i ciepła. Każde więc niekonieczne jestestwo, oparte jest na rzeczywistym. Czy zaś to rzeczywiste będzie znów w sobie tylko niekoniecznym? Jeśli tak – natenczas wymaga tak samo jak poprzednie, innego rzeczywistego jestestwa, które by dlań było czynnikiem determinującym do bytu. Ostatecznie więc musimy się oprzeć o jakiś byt bezwzględnie rzeczywisty, którego rzeczywistość nie jest zawisłą od żadnej zewnętrznej determinacji, ale wypływającą z własnej natury tego jestestwa. Jestestwo to zatem musi być niezbędnie, absolutnie koniecznym.

Przypuszczenie zaczarowanego koła jestestw możliwych, determinowanych do bytu przez jestestwa rzeczywiste, ale idących szeregiem bez początku, nigdy nie dochodzącym do bezwzględnie rzeczywistego i koniecznego samobytu – jest również niedorzecznością. Bo każdy byt rzeczywisty, dający możliwemu istnienie, moc swoją z zewnątrz otrzymał. Dojść nam więc potrzeba koniecznie do samego źródła tej siły determinacyjnej. Jeśli nie istnieje pierwobyt uposażony samorodną a nie nabytą rzeczywistością, wtedy i drugorzędne i dalsze jestestwa aż do ostatnich istnieć w żaden sposób nie mogą, podobnie jak istnieć nie może rzeka niemająca źródeł. Przypuszczając nawet z Arystotelesem i św. Tomaszem możliwość odwieczności świata, rozum mimo to nieodzownie domagać się będzie bezwzględnie rzeczywistego absolutu, jako korzenia i bytodajnego źródła owych nieskończonych szeregów wszelkich jestestw możliwych. To pierwotne, ale bezwzględnie konieczne jestestwo, jest macierzą wszechbytu, pierwszą przyczyną (*prima causa*) wszechrzeczy, którą zowiemy – Bogiem. On jeden jest ostateczną podstawą wszelkiej możliwości, wszelkiej rzeczywistości, wszelkiego jestestwa. Bez Niego nie byłoby ani nic rzeczywistego, ani możliwego.

Czwartą drogą, wiodącą nas do poznania Stwórcy w świecie widzialnym – jest doskonałość tworów. Dowód ten rzekomo niedostateczny, filozofia dzisiejsza z pogardą odrzuca. Inne znów systemy, jak np. ontologistów, nadużywają go z nielogiczną przesadą (1).

Z podziwem patrzymy na sztuczny ustrój zegara. Ile tam różnokształtnych cząsteczek splata się w jedną, misterną, trwałą i ruchliwą całość! Ruch ten sztucznie wywołany, ujęty w karby stałej regularności, a każda cząstka przymuszona współdziałać właściwym swym sposobem do osiągnięcia ogólnej wypadkowej ruchów, na wzór pozornego obiegu słońca, podzielonego na 24

równych części, zwanych godzinami. Patrząc na ustrój zegarowy, nie możemy nie przyznać, że wypadkowa tych ruchów jest zamierzona, i że właśnie ze względu na osiągnięcie tego rezultatu, taką a nie inną jest spójnia i układ cząstek. Jest to więc przyrząd, któremu rozum wskazał cel, a wola osiągnąć go chciała i dlatego pobudziła rozum do jęcia się środków i dróg wiodących do zamierzonego celu. Nabieramy więc przekonania, że sztuczny ten przyrząd musi być dziełem mistrza obdarzonego rozumem. Gdyby zaś ktokolwiek powiedział, że cząstki tego zegara prostym tylko przypadkiem splotły się ze sobą i to w tym właśnie kształcie, takiej trwałości, i o takiej dokładności obrotów – na takie *dictum* odpowiedziano by chyba powątpiewaniem o zdrowym stanie jego zmysłów.

Czyż cały ten świat nie jest takim arcydziełem? czy celowość nie jest faktem ujawniającym się od pyłku aż do gwiazd?! Czy fakt ten jest dziełem ślepego tylko przypadku, czy też wynikiem zamierzonym przez rozumną jakąś twórczą przyczynę? Wreszcie, czy ta rozumna przyczyna jest Bogiem?

Odpowiedź na pierwsze pytanie tak jest jawną, fakt celowości tak widocznym, że ktokolwiek rozumowi swemu zostawił jeszcze jaką taką swobodę sądenia, faktu tego zaprzeczyć nie może: dowodem niejednokrotne wyznania najskrajniejszych nawet materialistów (2). Rozległy, niezmierny prawie świat organiczny, każdym jestestwem swoim, każdą cząstką organizmu głosi tę celowość; bo na jakikolwiek organ zwrócimy uwagę, wszędzie znajdziemy ustrój odpowiedni do celu cząstki i do potrzeb całości, ustrój z dziwnie głęboką obmyślany mądrością. Któż zaprzeczy, że do poznania dźwięków, rozmiarów i barw, trudno by wymyślić narząd doskonalszy od naszego ucha, mechanizm sztuczniejszy i więcej celowy od naszego oka? A oba te organa jakże doskonale odpowiadają potrzebom i całemu życiu człowieka i zwierzęcia. To samo przyznać musimy, rozbierając wszystkie inne zmysły i organa zwierzęce. Jak odpowiednią jest cała budowa ptaka, ryby, lub czworonoga do właściwego im sposobu życia! Ustrój ich wskazuje z dotykającą prawie widocznością, że dla ptaka żywiołem jest powietrze, dla ryby woda, dla zwierząt ni jedno ni drugie, ale tylko łąd stały. W królestwie roślinnym tenże sam fakt każdy łatwo skonstatować może. Przypatrzmy się choćby samym tylko organom nasiennym. Cały kielich kwiatu jest widocznie celowym przyrządem, służącym najprzód do wytwarzania i uprawy pyłku kwiatowego. Pyłek ten strącony wsysają w siebie słupki, przekształcając go na żywnym swym gruncie w owoc, noszący w sobie przyszlą roślinę w zawiązku. Czyż każde ziarno

nasienia, z którego, stopniowym wciąganiem z otoczenia potrzebnych cząstek materii, kiełkuje, kształci się i rozwija pełny organizm roślinny – czyż ziarno takie nie jest zawiązkiem widocznie celowym? Jak mistrzowski jest ustrój organów, służących do przyjmowania i rozsyłki pożywnych soków materii? Nawet wybór odpowiednich i jedynie przydatnych cząstek i składników, dążność do światła objawiająca się w kiełku, w listkach i kwiatach, to także znamię celowości, wyciśnięte na całym obszarze świata roślinnego we wszystkich jego fazach (3). Królestwo roślinne taką ma obfitość narządów i czynności celowych, że pod tym względem wyższym się być zdaje od świata zwierzęcego, zastępując poniekąd instynkt zwierzęcy własnościami organizmu. Miliony najrozmaitszych odmian w całej organoplastyce roślinnej, dają tyleż dowodów celowości władającej przyrodą.

Niemniej w świecie zwierzęcym celowość tych wszystkich ruchów automatycznych wprawia w zdumienie każdego fizjologa (4). Ruchy refleksyjne, wywołane akcją zewnętrzną, zdradzają też samą celowość. Skoro jaki czynnik zewnętrzny podrażni skórę zwierzęcia w którymkolwiek miejscu, zwierzę natychmiast wszelkim sposobem, łapą, językiem, ogonem, stara się usunąć tę drażniącą przyczynę. Przypatrzmy się jeszcze innym organicznym ruchom bądź mimowolnym i bezwiednym, bądź według woli naszej wykonywanym. Ile tam drgań i ruchów się odbywa przy zastosowaniu soczewki ocznej do odległości przedmiotu, albo tęczówki do świetlnej jego siły. Gdy chcemy mówić, pisać, lub śpiewać, jak rozliczne wówczas wiążą się kombinacje ruchów, których większość ludzi nawet się nie domyśla. Świadoma wola mocą swoją pobudza centra nerwowe, które podejmują się spełnić rozkaz w okamgnieniu, oszczędzając jej wszelkiej troski o mechaniczne wykonanie szczegółów. Centra powierzają telegraficznie nerwom ruchowym zamianę czynności na ruchy muskularne, spełniające ostatecznie zamierzoną czynność śpiewu, mowy lub pisma. Zatem we wszystkich ruchach fizjologicznych, czy to na kształt automatu wewnętrznym partych popędem, czy refleksyjnych, wywołanych akcją zewnętrzną, czy wreszcie wolą nakazanych, znajdujemy objawy najwyraźniejszej celowości.

Do pierwszorzędnych dowodów tejże celowości kierującej przyrodą, zaliczyć też należy instynkty i wszystkie czynności pod ich wpływem spełniane. Każda z tych instynktowych czynności stosuje się z matematyczną dokładnością do praw natury, częścią korzystnie, a częścią szkodliwie działających na organizm zwierzęcy. Cel ich główny, jest dwojaki: zachowanie

jednostki i zachowanie gatunku. A jednak wszystkie te tak odpowiednie czynności dokonują się nieświadomie, bez najmniejszego nawet pojęcia o zasadniczych prawach fizycznych. Dziecię ekwilibrycznym podnoszeniem rączek usiłujące wesprzeć chwiejny swój krok, stara się widocznie punkt ciężkości utrzymać na właściwym miejscu, by nie stracić równowagi – ale o równowadze i prawach ciężkości oczywiście nie ma wyobrażenia. Kaczątka wysiedziane przez poczciwą kwokę, skoro tylko się wylęgną, spieszą natychmiast do wody, pływając tak umiejętnie, jakby wszystkie reguły pływania od dawna już znane im były. Jaka roztropność, jaka przebiegłość nawet przebija się w instynktach zwierząt przy szukaniu odpowiedniej żywności. W jakiej szkole uczyły się botaniki, że z taką znajomością i wprawą wybrać umieją wśród bujnej łąki zioła pożywne, a odrzucić niepożyteczne lub szkodliwe?

Kto nauczył pająka zastawiać siatki na zgubę nieostrożnej muchy, lub do kryjówki swej cieniutką przędzę prowadzić, która jak drut telegraficzny oznajmia mu o wpadłej zdobyczy? Skąd wie nasza myszka polna, że kielek w ziarnku zboża wilgotną ziemią przykryty, przekształca je w roślinę na nic jej nie przydatną? Skąd ona to wie, pytamy, że z taką pilnością w zimowym swym spichlerzu odgryza wszystkie kielki na ziarnkach porośle?

Siedliska czworonogów i gniazda ptasie są zbudowane najdokładniej według wszelkich praw architektonicznych. Ustrój ich chroni gospodarza od napadu naturalnych jego prześladowców i zarazem ułatwia mu ujęcie potrzebnej zdobyczy. Jak dziwnie przemyślnym jest instynkt rozkrzewiania gatunku, w starannym swym przewidywaniu nawet przyszłych potrzeb potomstwa. Motyl składa swe jaja na tych tylko drzewach, które im dają pokarm niezbędny do rozwoju, a młode gąsienice dopiero wtedy się wylęgają, gdy drzewo świeżym okryje się liściem, bo to konieczny warunek ich istnienia. Inne znowu z jakąż to zręcznością i przezornością oplatają aż do szypułki listek, na którym złożone są jaja, i tysiącem nitek przymocowują go do gałęzi.

Ale zakończmy ten przegląd żyjącej przyrody, by nie przekroczyć zakreślonych granic. Takich ustrojów i organizmów, takich ruchów i funkcji fizjologicznych, takich instynktowych czynności, miliony krążą w całym świecie żyjącym, owszem, w każdym rodzaju, w każdym gatunku, w każdej nieledwie jednostce (5). Przyroda więc w niezliczonych swych organizmach świadczy o celowości królującej w jej państwie, milionami dowodów.

Świat nieorganiczny niemniej wspaniałych i widocznych dostarcza nam dowodów. Patrząc w błękit gwiazdami zasiany, mimowolnie ulegamy wrażeniom podziwu i zdumienia na widok wyrytej tam celowości. A ileż to dziwów opowiada nam cały nasz system słoneczny! Jak tu dokładnie zważone masy planet i odmierzona ich odległość, aby siła ciężkości i parcie odśrodkowe równoważyły się nawzajem. Zmieńmy wagę mas, a zwiększymy albo ściśnijmy odstęp, a wszystkie planety skupią się w centrum słonecznym, lub oderwane od wspólnego ogniska potoczą się w przestrzeń bez końca. Jak sztucznie wytknięte są koleje planet, zakreślona odległość, chyżość obrotowa i czas obiegu! A wszędzie niezmienna tożsamość ruchów i harmonijne współdziałanie wysnute z kilku tylko tak prostych praw!... I wszystko dąży do otrzymania ciągłego obrotu bez przeszkody i przerwy. Lecz system słoneczny to tylko pyłek w układach światów i gwiazd, to tylko drobne kółko olbrzymiej maszyny kosmicznej.

Od ogromu ciał niebieskich przejdźmy teraz do najdrobniejszych cząsteczek – do atomów. Te pojedyncze składniki wszystkich ciał, stoją do siebie w stosunku wzajemnego powinowactwa. Jeden atom łączy się z drugim według praw ściśle określonych, tworząc w tych samych połączeniach zawsze tę samą materię. Znane formułki chemiczne, są jakby matematycznym dowodem, że celowość sięga w przyrodzie aż do ostatecznych cząsteczek, aż do pierwowkładu materii. Zamaćmy tę współrzędność atomów, zniszczmy chemiczne powinowactwo choćby jednej tylko zasady, np. powinowactwo tlenu z wodorem i kwasem węglowym, a koniecznym następstwem tej zmiany, byłby zupełny przewrót wszechświata (6).

Nie zapuszczając się zbyt daleko, spójrzmy choć przelotnie na otaczające nas żywioły: na ziemię, wodę, powietrze i słońce, owo źródło światła i ciepła. Ziemia, ta rodzicielka wszelkiej roślinności, jakże skrzętnie stara się o zapasy pokarmu dla swych różnobarwnych dzieci! Choć deszcz ulewny strumieniami ją zmywa, ona rwącym potokom nie dopuści unieść ani jednej drobiny pożywnych swych składników, owszem, sama przywłaszcza sobie z deszczowej ulewy wszystkie cząstki przydatne do rozwoju bujnej roślinności (7). W krótkim czasie zniszczałyby roślinność, gdyby ten konserwatyzm nie był naturalną własnością ziemi.

Uważmy dalej rozkład wód na powierzchni ziemi i ich własność pochłaniania ciepła, przez co stają się regulatorami temperatury, środkiem łagodzącym nieumiarkowość klimatu, dźwignią wszelkiego życia. Tę pożyteczność zawdzięcza woda drobnej na pozór własności, której doniosłość

jednak i korzyści są nieobrachowane. Gdyby woda w stałym swym stanie, tj. w postaci lodu, cięższą była, niż w stanie płynnym, rzeki i jeziora zamarłyby w zimie aż do dna, z jednej strony zadając śmierć wszystkim wodnym żyjątkom, z drugiej zaś zmieniając zupełnie obieg wód na całej powierzchni ziemi. Jakże więc celową jest ta niepozorna własność wody, że największej gęstości i ciężaru nabiera przy 4° C! Badajmy stosunki składników powietrza, a niepodobna nam będzie nie dostrzec i tu celowości, bo tylko przy obecnym składzie atmosferycznej mieszaniny możliwe jest życie. Niechby w niej np. zamiast 4 części azotu na 1 część kwasorodu, te same gazy w odwrotnym stosunku ilościowym były połączone, to życie zwierzęce w obecnym swym ustroju ustać by musiało, i zupełnie inne organizmy dać by potrzeba zwierzętom, by w takiej atmosferze zachować się mogły przy życiu. Gdyby znów pewna cząstka kwasu węglowego (0.03) nie wchodziła w skład powietrza, to życie roślin żadną miarą utrzymać by się nie mogło. Niechby zaś kwas węglowy domieszany był w nieco tylko większej ilości, już by organizmy zwierzęce zaduszone ginąć musiały. Nie ma więc nic odpowiedniejszego do celu, jak właśnie ta a nie inna kombinacja powietrznych składników. Gdyby na koniec słońce nie stało się ogniskiem światła i ciepła, gdyby tego słońca nie oblewało medium, rozsyłające wśród całego systemu ożywcze jego promienie, żaden organizm ostać by się nie mógł na ziemi. To samo wyrzekł już św. Tomasz (8), a przed nim Arystoteles świetnymi wykazał dowodami (9), lubo im zbywało na tym bogactwie materiałów, jakim my, dzięki dzisiejszej wiedzy, rozporządzać możemy.

Celowość natury unaocznić by można w jeszcze pełniejszym świetle i wyrazistszej postaci, gdyby hipoteza mego czcigodnego prof. O. Secchiego była już niewątpliwym pewnikiem (10). Istotną podstawą wszechświata, podług Secchiego, jest materia zasadnicza, obdarzona pewnym rodzajem ruchu. Było też aksjomatem w dawnej scholastyce: *motus localis est primus in natura*. Cały ten świat mechaniczny przeznaczony jest do ukształtowania chemicznego świata z wielorakiem jego powinowactwem i połączeniami *in pondere et mensura*. Świat chemiczny kształci i przysposabia materię dla świata roślinnego, ten znów ma za zadanie służyć królestwu zwierzęcemu, którego koroną jest człowiek, władca widomego świata. Jemu wszystkie stopnie bytu i życia organicznych i nieorganicznych jestestw służą do rozwoju nie tylko organicznego, ale i duchowego życia.

Celowość więc w naturze jest faktem niezaprzeczoną. Samo przez się nasuwa się teraz pytanie, gdzie źródło tej celowości? Jestli ona skutkiem

ślepego, bezmyślnego trafu, czy też dziełem rozumnej przyczyny, która zbudowała najprzód w idealnym pierwowzorze tę jedność i całokształt wszechświata, odpowiednio do planu myślą nakreślonego, wyposażyła zasadnicze pierwowzory, podporządkowała mechanizm chemizmowi, chemizm roślinnej organoplastyce, społa ogniem zawisłości wszystkie królestwa przyrody zgodnie z potrzebami całego ustroju, i stworzyła formy pierwotne z wrodzoną tendencją działania podług zamierzonego planu. Nasza pozytywna filozofia w tej cudownie celowej konstrukcji świata widzi tylko ślepy przypadek, nie bacząc, że swą teorią cofa się na stanowisko przed 2.000 laty zajmowane przez Empedoklesa, którego niedorzeczną naukę wyśmiał już Arystoteles (11).

Założyciele nowej filozofii, Kartezjusz i Bacon, wielką mieli ochotę wykluczyć kwestię celowości z rzędu filozoficznych zagadnień; ale Leibnitz zaprzeczył im tego prawa. Największe jednak zasługi położył Kant, czyniąc filozoficzne badanie całej natury zawisłym od rozwiązania tej kwestii. Jednym tylko prorokom programu przyszłych umiejętności, przypadło w udziale bić czołem przed potęgą i mądrością ślepego przypadku, której po tylu wiekach rozum ludzki jeszcze zgłębić nie zdołał.

Filozofia chrześcijańska wszystkich wieków głosiła zawsze celowość w przyrodzie, uzasadniając ją dowodami podanymi już przez Arystotelesa. Wzrost nauk w nowszych czasach otworzył jej niewyczerpane źródła nowych dowodów na poparcie tego, co już u twórców pierwotnej szkoły było pewnym wynikiem spostrzeżeń zebranych w daleko ciaśniejszym obrębie. Myślą przewodnią w ich dowodzeniu jest to, cośmy już we wstępie rozprawy powiedzieli o przyczynie celowej (*causa finalis*). Każdy fakt koniecznie mieć musi albo w sobie samym, albo zewnątrz siebie jakąś rację lub przyczynę dostateczną. To zaś, co nazywamy przypadkiem, nie może być ani racją, ani dostateczną przyczyną celowej budowy choćby najlichszego organizmu.

Prosty rachunek podług matematycznych reguł permutacji, daje już przy niewielkiej ilości części składowych niezmierną liczbę możliwych kombinacji, skąd prawdopodobieństwo otrzymania pewnej oznaczonej kombinacji zgoła niknie. Wstąpmy do drukarni, weźmy garść czcionek potrzebnych do ustawienia np. następujących słów: "Przypadek jest najmądrszym budowniczym świata". Mieszając te czcionki w najrozmaitszy sposób wysypujmy je po milion razy; czyż na serio spodziewamy się otrzymać kiedykolwiek to zdanie w należyтым układzie? Wprawdzie nie jest to bezwzględnie niepodobnym, ale przynajmniej bezwzględnie nieprawdopodobnym.

To nieprawdopodobieństwo podnieść jeszcze by trzeba do nieskończonej prawie potęgi, zważając, że te szczęśliwe przypadki, z których każdy z osobna jest już nieprawdopodobnym, miliardy razy powtarzać by się musiały w nieprzerwanym porządku. Bo ile życiowych organów istnieje, tyle mamy celowych ustrojów, celowych poruszeń i to w celowym kierunku, celowych chyżości, celowych współrzędności i podrzędności względem innych ruchów; te zaś w tak niezmiernej odbywają się ilości, że liczba nieprawdopodobnych przypadków, z upływem czasu znowu o całe szeregi miliardów urósł by musiała. Czemu corocznie na całej kuli ziemskiej zawsze i wszędzie pojawiają się te same organa ukształtowane według odwiecznych pierwowzorów? jeśli zasadniczymi częściami kieruje tylko prąd bezcelowy, czemu one nigdy się nie rozejdą, czemu zawsze tak wytrwale zbiegają się w kształt tych samych organów? skąd ta stałość niezachwiana dziesiątkami wieków? skąd ta niezłomna regularność, ta konieczność iście przymusowa? Ślepy przypadek nie odpowie nam na to.

Jego nieprawdopodobieństwo staje się formalną niemożliwością ze względu na to, że organoplasmy nie są oddzielnymi osobnikami, ale z tą samą cudowną celowością zespala się w jednolitą całość, gdzie każdy organ ma swą czynność właściwą nie tylko dla współorganów, ale i dla całego organizmu dziwnie pożyteczną i zbawienną. Czy to przypadkiem oko i ucho zbiegły się właśnie do głowy człowieka, czy przypadkiem język wyrósł mu w ustach, serce w piersi zabiło, a żyły po całym rozbiegły się ciele? Czy to przypadkiem krew znalazła się w sercu, przypadkiem rozlała się po żyłach niosąc wszędzie pokarm i siłę? Zaprawdę, rozum zwykłych ludzi nie zdoła takiego przypadku pojąć. Rozsądniejsi filozofowie, dla których podstawą filozoficzną nie jest systematyczne wykluczanie Boga, zapatrują się całkiem inaczej. Trendelenburg w swych badaniach staje tuż obok Arystotelesa, a tym samym na gruncie katolickiej szkoły (12).

Rzecz to widoczna, że twórca i rzeźbiarz przyrody, najprzód całość myślał uchwycił, a następnie dopiero wybierał sposób jej wykonania. Podług idei całokształtu formował też pojedyncze części. Oko utworzone jest jako nierozdzielna część całości, jako organ jej potrzebom służący. Tak samo części oczne: soczewka, tęczówka, rogówka itd. pojęte są i wykonane zgodnie z celem i całą budową optycznego narządu. Taką konstrukcję znajdujemy we wszystkich innych organoplasmach. Można by powiedzieć, że idea całości, jak dozorczyńcy, pilnuje wykonania części, domagając się dla każdej z osobna

szczególnych własności, sił i funkcji. Więcej powiem, idea całości jest jakoby tą twórczą potęgą wrodzoną nasieniu, potęgą, która kieruje całym jego rozwojem podług niezmiennego, osobnego planu organizacji. Gdzie tylko rozwija się życie, w świecie roślinnym czy zwierzęcym, tam też wre praca, której celem jest odtworzyć w kształtach materialnych stereotypowe wzory. Cała praca łożona na rozwój każdego jestestwa, zmierza do czegoś przyszłego, co jednak w nakreślonym planie wykończone jest całkowicie. Stąd też siła rozwojowa, działająca w tysiącach jestestw jednogatunkowych, zawsze zmierza do tego samego celu. Z motylowego jaja rodzi się gąsienica, poczwarka, i znów wylatuje motyl niezawodnie, gatunkowo ten sam. Życie takiego jestestwa w rozmaitych jego fazach jest tylko przekształcaniem tejże samej jednostki, dążącej do swego stałego pierwowzoru i odzyskującej go w końcu.

Słowem, nierozumny traf nie zdaje sprawy z niczego, co się dzieje w organicznej naturze. Samym tylko przypadkiem ani jeden organ nawet powstać by nie mógł – a cóż dopiero mówić o milionach narządów tak misternie wykończonych, że cała umiejętność i sztuka nic doskonalszego pojąć nie jest w stanie?

Nawet w anorganicznej przyrodzie, trafem tylko nie mógłby się kryształ wytwarzać w tak wiernie powtarzanych kształtach. Ani w niewidzialnym świecie atomów, ani w bezmiernym przestworzu gwiazd, nie byłoby praw, ich ruchom i czynnościom zakreślających granice.

Musi więc koniecznie jakaś dążność rozumna przenikać na wskroś całą przyrodę od głębin oceanu, aż do głębin nieba; bo gdzie tylko jasno się pokazuje szukanie, wybór i przysposabianie środków do jakiegoś celu, tam działaczem i kierownikiem rozum tylko być może.

Zostaje nam jeszcze pytanie: czyj jest ten rozum? co jest pierwiastkiem tej rozumnej dążności przyrody? Jeżeli się okaże, że jeden jest taki pierwiastek, nad całą przyrodą panujący, jeżeli się oraz udowodni, że on jest nieskończenie mądry, wszechpotężny – i co stąd wynika, że nie jest jakąś częścią składową, ani nawet plastyczną duszą wszechświata, ale istotą stojącą poza i ponad wszelkim jestestwem – wówczas uznamy za dowiedzione, że ten pierwiastek jest właśnie tym, co Bogiem nazywamy.

Przystąpmy więc do udowodnienia trzech tych warunków: Dowód pierwszego opiera się na tej prawdzie powyżej już stwierdzonej, że sam ten wszechświat nie jest zbiorowiskiem jednostek bezmyślnie rzuconych, ale jednolitą, harmonijną całością, na jedności celu osnutą. Świat nieżywotny służy za łożysko i spichlerz bogato opatrzony dla państw roślin i zwierząt: te znów tworzą między sobą nieskończony łańcuch celowych związków; a nad wszystkim wznosi człowiek z potęgą myśli świecąca na czole – szczyt najwyższy, ostatni stopień widzialnego świata; do niego zmierza wszelka dążność materii, aby mu zbudować i wciąż ozdabiać najwspanialszy pałac, kędy by znalazł nie tylko obfite zaspokojenie potrzeb ciała i zmysłów, ale i pomoc do rozwoju duchowego życia. Słowem cały ów κόσμος niezmierny, spaja wszelki byt węzłem cudownej łączności w prawdziwie jednolitą całość.

Otóż dawna filozofia orzekła już przed wiekami: *Si multa ordinantur ad unum, invenitur in iis unum principale et dirigens*. Racja zaś jest ta, że: *multa tendunt ad multa, unum ad unum*. Gdziekolwiek jedność panuje w wielości, tam być musi jakiś wspólny pierwiastek tej jedności, pierwiastek będący w sobie jednością. Jeśli dalej w jedności tej systematyczny ład i skład się przebija, natenczas pierwiastkiem takiej jedności może być tylko rozum – i to rozum jeden. Z jedności wszechświata jako uporządkowanego całokształtu, wnioskujemy o jedności porządkującego rozumu, jako przyczynie koniecznej. Jak w porządku rzeczowym z wielu składników, tylko za wdaniem się jednej rozumnej przyczyny powstać może jednolita, organiczna całość, tak znów w porządku logicznym czyli myślnym, ta jedność całości prowadzi nas na powrót do jedności twórczej inteligencji. Zajrzyjmy na chwilę do jakiegokolwiek fabryki machin. Iluż tam robotników zajętych pracą! a każdy co innego robi. Ten sporządza koła większe i mniejsze, ów kotły, inny rury przewodowe, tamten wyrabia osie, inny znowu zaokrągla żelazne sztaby itd. Czyliż te części tak rozmaite wielkością, kształtem i liczbą, mają za jedyną przyczynę te czynności robotników? Bynajmniej. Jest tam inny wyższy czynnik, bez którego nie umiano by sporządzić części składających się w maszynę. Czynnikiem tym jest wzór, określający najdokładniej rozmiary, kształt i własności każdej cząstki z osobna. A gdy już one wszystkie są w pogotowiu, wtedy następuje składanie maszyny, ale nie od przypadku, nie podług upodobania każdego robotnika w szczególności; ale podobnie jak części, tak też i całość układa się podług wzoru. Twórcą zaś tego wzoru jeden jest tylko mechanik, jeden rozum co pojął najprzód ideę całości z właściwym jej celem. Aby całość zdatną uczynić do osiągnięcia żadanego celu i podjęte spełnić zadanie, potrzeba było z mnóstwa

możliwych środków wybrać odpowiednie, własności ich wszechstronnie oznaczyć, a wreszcie tchnąć ład i harmonię we wszystkie ich współczynne obroty i ruchy. Ta jedna inteligencja pojmująca cel i zadanie przyszłej maszyny, utworzyła w myśli pierwowzór, z idealnie oznaczonymi środkami we wzajemnej ich zawisłości. Wprawdzie może się wielu mistrzów naradzać nad osiągnięciem jednego celu, za pomocą odpowiednich środków; ale gdy przyjdzie do wykonania, wówczas jeden tylko obraz duchowy, choć wspólny płód ich myśli, normą jest i wzorem całego dzieła, a więc i tu rządzi jedna tylko inteligencja.

Zastosowanie tej rzeczy do wszechświata jest tu aż nadto widocznym (13). Ale właśnie zachodzi pytanie, czy nie mogłoby wielu arcymistrzów wspólną naradą i wspólnymi siłami obmyśleć i wykonać maszyny kosmicznej, zupełnie tak samo jak wielu sztukmistrzów złożyć się może na wspólny pomysł np. maszyny parowej? Lecz i to jest niepodobieństwem. Bo inteligencja kierująca składem wszechświata i pojedynczych jego części, musi być rozumem jego Twórcy, jego pierwszej przyczyny. Pierwsza zaś przyczyna wszechświata jednym tylko może być podmiotem. Więc i ów rozum organizatorski jest własnością tego jedynie podmiotu. Sami zresztą wyznawcy i koryfeusze dzisiejszej filozofii przyjmują za niemylny pewnik, tożsamość inteligencji kierowniczej i porządkującej z pierwszą przyczyną wszechświata. Ich zdaniem celowość przyrody nie jest jej z zewnątrz nadaną; leży ona w samej naturze rzeczy, we wzajemnym przystosowywaniu się jestestw. Twierdzenie to najprawdziwsze w świecie; ale obok niego stoi niezachwianie ta sama konieczność organizacyjnej inteligencji i domaga się dla niej nadto, na mocy tegoż twierdzenia, wszechtwórczej potęgi. Celowy ustrój i działalność celowa wypływa z wnętrza natury jestestw: czyli innymi słowy, są to siły i własności identyfikujące się z tą naturą. Stąd też własności te, tylko od Tego pochodzić mogą, kto same natury wszechjestestw wywiódł do bytu i dźwizy nieograniczoną władzę nad wszystkim co jest i co się stać ma Jego upodobaniem. Taki zaś Twórca, jest właśnie tą pierwszą przyczyną. Od tej samej więc pierwszej przyczyny, od której pochodzi byt wszechjestestw, pochodzi także ich byt gatunkowy (*esse specificum*) z wszelkimi jego siłami i własnościami, od niej pochodzi i celowy ustrój w składzie cząstek, i przeznaczenie do czynnego rozwoju tych sił, i przymus do działania w wytkniętym kierunku, wiodącym do wskazanego celu.

W pierwszej więc przyczynie wszechrzeczy szukać należy tej inteligencji, która wszystkie jestestwa przyrody w tak odpowiedni zestawiała układ, mając nie tylko *a posteriori* świadomość wszelkich działań przyrody, ale już *a priori* je stanowiąc pod sterem stałych praw fizycznych i życiowych. To zgodne zestawienie i przystosowanie wszystkich cząstek przyrody, poprzedzić musiała rdzenna i wszechstronna ich znajomość.

Myśl ta nadto jeszcze inną prawdę wysnuwa przed nami. Inteligencja, organizująca wszechświat, nie jest jego składnikiem, nie jest duszą jego, ale zupełnie odrębnym podmiotem, kryjącym w sobie obok rozumu, źródło wszechtwórczej potęgi. Teoretycy, pojmujący pierwiastek organizujący przyrodę, jako "duszę świata", nie zwrócili uwagi na to, że system ich bezpośrednio prowadzi *ad absurdum*. Gdyby istotna dusza ożywiła układ kosmiczny, łącząc wszystkie jego części w jedną całość, jedność taka stanowiąc by musiała organizm, którego każda cząstka byłaby narządem bezwzględnie od całości zawisłym: tak i byt każdej pojedynczej cząstki nie mógłby być samodzielny, i każdą jej czynność spełniałby właściwie ożywczy pierwiastek całego organizmu przyrody. A czy jest w wszechświecie taka jedność organiczna? – Jedność, to bardzo elastyczne słowo. Prawdziwa jedność całości zmierzającej do jednego celu, jest zarówno w człowieku, zwierzęciu lub roślinie, podobnie jak w maszynie albo w zegarku; a jednak jaka przepaść dzieli te dwa rodzaje jedności! W maszynie lub zegarku każda najdrobniejsza cząstka, każde kółko, każda śrubka nawet, stanowi odrębną całość. Wprost przeciwnie dzieje się w organizmie. Oko samo przez się nie widzi, ucho nie słyszy, odłączyć ich z jednego organizmu a przenieść do drugiego – niepodobna. Koło pozostaje kołem i obracać się może tak w tym, jak i w innym przyrządzie, tak łącznie z całością maszyny, jak i odrębnie od niej. Pierwiastkiem jedności maszyny jest rozum oddzielny, który cząstki jej przystosował i zespolił w całość. Każda cząstka działa tu mechanicznie na drugą, ale żadna z nich nie ma w sobie siły kształtującej całość i nią kierującej. Stąd też żaden zegarek sam się nie wydoskonalił, ani uzupełnił, żadna machina nie zrodziła sobie podobnej, jak się to dzieje u zwierząt i roślin. W organizmach pierwiastek jedności jest wewnętrzny, kierujący wszystkimi jego częściami; on jest normą ich funkcji, on osobną siłą ich tworzenia się, rozrostu i uzupełniania. – Do któregoż z tych dwóch ustrojów podobnym jest układ wszechświata? Gdyby jedność jego organiczną była, wtedy wszystkich ludzi uważać by trzeba jako listki jednego drzewa, lub mięśnie jednego ciała ludzkiego. Każde jestestwo przyrody: człowiek, zwierzę, roślina, lub pyłek jest zamkniętą w sobie całością, dążącą do

właściwego sobie celu. Wprawdzie w tworzeniu i układzie wszystkich tych drobnych światków, jeden cel wspólny miarą był i wskazówką: cel zespolenia ich w jeden wszechświat olbrzymi; ale w tym świecie nie ma składnika, ani pierwiastka, któryby był regulatorem pojedynczych części, ich siłą życiodajną, ich rozsadnikiem, lub co więcej, twórcą nowych światów. Jak zegara lub maszyny nie porządkuje żadna z części składowych, ale rozum, rozdzielający im czynność i stanowisko, tak też i sprawczynią ustroju wszechświata nie jest część doń przynależna, ale inteligencja całością i częściami władająca. Nie masz więc duszy świata, ale jest ponad światem rozum, co myślą stworzył ten skład cudowny i zarodki jego tchnął w jestestwa, i wyrzył w nich nieodmienne prawa i zakreślił im granice, i wlał dążność i wszystko ukształcił i złączył w tę cudowną harmonię wszechświata (14). Dziwna to rzecz doprawdy i godna szczególniejszej uwagi, że gdy chodzi o zaprzeczenie duszy człowiekowi, tam materialści wyteżają wszystkie siły i cały zasób swej dialektyki, byle tylko wyjaśnić osobową indywidualność i życiowe jej właściwości bez pomocy duszy, gdzie zaś chodzi o wyjaśnienie harmonii wszechświata, tam znów z niepojętą łatwością uznają w nim duszę plastyczną, byle tylko pominąć Boga i obejść się bez Jego interwencji.

Konieczną więc jest wobec budowy wszechświata inteligencja, i to poza nim leżąca i od niego zupełnie odrębna. Ale odpowiedzieć jeszcze winniśmy na pytanie, czy inteligencja ta jest nieskończoną, nie tylko w porównaniu do słabych rozumków naszych, ale bezwzględnie, czy jest nieskończoną pełnią wszelkiej mądrości i wiedzy? Dowody czerpać będziemy nie tak z ustroju świata, jako wymagającego nieskończenie mądrej przyczyny, jak raczej z wymagań podmiotu, taką inteligencję posiadającego. Bezwątpienia inteligencja ta czynną być musiała przy tworzeniu natur wszechrzeczy, przy wyposażaniu ich różnaitością sił i przymiotów. Natury zaś wszechrzeczy pochodzą od pierwszej przyczyny; tej więc pierwszej przyczyny własnością jest owa kierownicza inteligencja. Że zaś pierwsza przyczyna jest istotnością bezwzględną, więc też inteligencja jej bezwzględną a stąd i niezależną być musi. Będąc pierwszą, nie mając poza sobą innego rozumu, skąd by mogła zaczerpnąć nowego światła i nowej wiedzy, ta inteligencja musi być najzupełniej wystarczającą sobie, a stąd nieskończoną; wszelka bowiem potrzeba jakiegokolwiek zewnętrznego czynnika do jej rozwoju i uzupełnienia – byłaby już zależnością. Bezwzględne wystarczanie sobie i nieskończoność są zatem synonimy, równoważne pojęcia. Kant pochłubił się niegdyś odkryciem tej tożsamości. Niepotrzebne jednak były te trudy nad jej dochodzeniem. Gdyby był

bowiem znał choć trochę filozofię scholastyczną, nie byłoby mu tajnym, że ten jego wynalazek był już w posiadaniu tej szkoły, jako prawda powszechnie wiadoma i od dawna udowodniona. Wszakże Kant mniemanym odkryciem swoim tę korzyść przynosi, że osobistym badaniem stwierdzając naukę dawnej filozofii, daje prawdzie nowe świadectwo (15).

Tak więc przypatrując się widocznej harmonii w przyrodzie, poznaliśmy nieskończoną inteligencję, będącą pierwszej przyczyny udziałem. Ta zaś nieskończenie rozumna, wszechtwórcza przyczyna, jest właściwie tym, co Bogiem nazywamy. Skądkolwiek zatem na świat ten patrzymy, wszędzie prowadzi on nas do Stwórcy swego, do Boga, nie takiego, jakim go panteizm wymarzył, ale takiego, o jakim poucza nas wiara. Patrząc na bierną stronę świata, tj. na niestałość ciągłych odmian, którym on podlega, dochodzimy do Boga, jako nieodmiennej przyczyny wszelkiej zmienności. Patrząc na czynną jego stronę, tj. o ile on się przedstawia, jako przyczyna działająca, w Bogu znajdujemy źródło wszelkiej przyczynowości. Badając samo istnienie świata, spostrzegamy w gatunkowym rodzaju jego bytu niekonieczność i dowolność zmuszającą do uznania wiekuistego i koniecznego bytu, jako podstawy wszelkich względnobytów. Wglądając w najrozmaitsze doskonałości promieniące z martwej i żywej przyrody, wznosimy się po ich szczeblach aż do najwyższego ich szczytu, do Boga, który jest streszczeniem a pełnią wszelkiej doskonałości. Misterny skład wreszcie i porządek przebijający się wszędzie, daje świadectwo o wszechmądrym i wszechpotężnym Kierowniku i Władcy wszechświata. Dowodów tych nie udało nam się zapewne w pełnej ich sile przedstawić; ale zwycięski wpływ, jaki one wywierały zawsze na umysły samych przodowników myśli ludzkiej, od czasów Arystotelesa, daje najwymowniejsze świadectwo o ich bezwzględnej wartości i mocy.

Przypisy:

(1) S. Th. tamże. Mianowicie *S. C. Gent.* 1. 2, c. 15. *Quaestiones disputatae de potentia* 3, 5. – August., *De Civitate Dei* 8, 6. – Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate* 1, 6. – Suarez, *Metaph.* disp. 29, §. 3.

(2) Burmeister, *Geologische Bilder*, T. I.

(3) Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, I, p. 176 etc. – Darwin, *The power of movement in plants*.

(4) Wundt, *ibidem*, p. 173.

- (5) Zobacz: Schneider, *Der thierische Wille*. – Pesch, *Welträthsel*, I, n. 170 sq. – Hertling, *Materie und Form*. – Zeller aus Aristoteles, *Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 495 sq.
- (6) Faraday, *Lectures on non-metallic elements*, p. 290 sq.
- (7) Liebig, *Chemische Briefe*, II, p. 261.
- (8) S. Th. S. I, q. 65.
- (9) Aristot., *Phys.* I. II.
- (10) Secchi, *L'unità delle forze fisiche*.
- (11) Arist., *Phys.* I. 2, c. 8.
- (12) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, str. 19 i indziej. Aristot., *De part. anim.* I. I, c. 1, 540 a. 33; I. II, c. 10, 656 b. 26; I. IV, c. 10, 687 a. 7. sq.; I. 1. *politic.* c. 2, 1253 a. 20.
- (13) S. Th. I, q. 15, a. 2. – 3 Dist. 27, q. 1, a. 2. – Pesch, *Welträthsel*, I, c. 4. – Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, nn. 756, 923. – Wigand, *Darwinismus*, II, 212. – Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, p. 29.
- (14) Cf. S. Th. C. *Gent.* I. 3, c. 24. – *Summ. theol.* I, q. 103, a. 1 ad 3. – Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit. Von Gott*, n. 920 sq.
- (15) Kant, wyd. Rosenkranza, I, str. 238, 285 i indziej.
-



VIII.

Zostaje nam jeszcze do rozwinięcia piąty dowód istnienia Boga podług św. Tomasza.

Obok fizycznego porządku i harmonii w świecie, istnieje też porządek moralny. Prawo moralności, niezatartymi głoskami w sercach ludzkich wyryte, naprowadza nas także na istnienie Boga, jako Najświętszego Prawodawcy. Dowód ten wielorakim sposobem dałby się przeprowadzić; tu jednak opierać się będziemy tylko na powszechnie przyjętych zasadach, na założeniach stojących poza obrębem kwestyj spornych. Fakt to niezaprzeczony, że każdy człowiek ma poczucie prawa i bezprawia, dobra i zła. Wprawdzie nie zawsze i nie wszystkim wiadomo, gdzie jest przedział między tymi przeciwieństwami, i nieraz jeden uważa za dobre, co drugi złem być mieni – owszem, przyznać to można, nie nadwerężając doniosłości naszego dowodu, że nawet co do najpierwszych zasad moralności, możliwą jest różność zdań lub niewiadomość. Ale ta chwiejność w zapatrywaniach, pochodząca z różnorodności zwyczajów i obyczajów, wychowania i oświaty, odnosi się li tylko do poszczególnych przepisów i przykazań prawa moralności – czyli przeciwne niekiedy znajdujemy odpowiedzi na pytanie, **co** jest prawnym i dobrem, a **co** złem i bezprawnym. Różnicę jednak między prawem a bezprawiem, między dobrem a złem, wszyscy bez wyjątku uznają, czyli innymi słowy sam fakt powszechnego uznawania w czynach ludzkich dobrego i złego, sprawiedliwości i bezprawia, żadnej nie podlega wątpliwości.

Niemniej pewnym też faktem jest w nas poczucie obowiązku, czyli powinności pełnienia tego, co się nam przedstawia jako słuszne i dobre, a unikania tego, co w naszym przekonaniu złem jest i niesłusznym. Z tego poczucia obowiązku wypływa możliwość ustawodawstwa i poddania się ustawom, a stąd też możliwość ustroju państwowego.

Fakt trzeci również niewątpliwy, jak poprzedzające, jest to głos wewnętrzznego uznania i pochwały, odzywający się w sercu, ilekroć człowiek spełnił jakiś czyn dobry lub zaniechał złego. Przeciwnie zaś, za dopuszczeniem się występku lub zaniedbaniem dobra, budzi się w sercu człowieka mimo i przeciw jego woli wewnętrzny głos wyrzutu i nagany. Na tym pochwalnym i karcącym głosie ludzkiego serca, polega moralna możliwość sankcji czyli przymusu prawnego. Bez tej podstawy zasadniczej, przymus wywołałby tylko oburzenie i bunt.

Istnieje więc prawo, które fizyczną wolność naszej woli w moralne karby ujmuje, nakazując pełnić dobro a unikać zła. Prawo to głosi własny nasz rozum a sankcjonuje wewnętrzne zadowolenie albo nagana.

Chrześcijanie zowią sumieniem ów wewnętrzny głos rozumu, o ile on dla każdego człowieka jest heroldem prawa moralności, napominającym do jej pełnienia, odstrasającym od przekroczeń, płacącym wewnętrzną pociechę, karcącym smutkiem i zgryzotą. U Kanta głos ten nosi miano kategorycznego rozkazodawcy (*der kathegorische Imperativ*). Że więc sumienie bynajmniej nie jest wymysłem, tego dowodzi nawet cała nowsza filozofia od Kanta i Fichtego, gdzie *imperativum cuthegoricum* w nauce poznawczej tak ważną rolę odgrywa.

Trzy zatem mamy niezaprzeczone, psychologiczne fakty: 1-o Uznanie różnicy między złem a dobrem, 2-o poczucie powinności i 3-o sankcję wewnętrzną. Objawy te muszą koniecznie mieć swą rację dostateczną: bo to nie mrzonki fantastyczne, ale fakty prawdziwie powszechne. Gdybyśmy je tylko kiedy niekiedy w chorobliwej jakiejś duszy napotkali, godziłoby się uważać je za plód gorączkowej wyobraźni – ale jeśli te fakty pojawiają się we wszystkich pokoleniach, w całym ogóle ludzkości, jeśli zarówno w sercu wykształconego Europejczyka, jak i w nagiej piersi dzikiego Hottentota odzywa się niczym niezagłuszone sumienie, jeśli człowiek cnotliwy czerpie w nim moc i pociechę, a i zbrodniarza trawi wewnętrzną katusza, toć słuszna i sprawiedliwa dla takich faktów odpowiedniej domagać się przyczyny. Ale gdzież jej szukać? Czy w przesądach wszczepionych religijnym wychowaniem? Ale jakimżeż cudem wszystkie narody wszystkich czasów, tak bardzo się w innych przesądach różniące, właśnie na tym jednym tylko punkcie zgodzić by się mogły? Czy to nie znak oczywisty, że świadomość prawa obyczajowego i władzy jego obowiązującej, zawdzięcza swe istnienie nie przypadkowemu przesądowi, ale konieczności, będącej wynikiem rozumnej natury człowieka. Ona to wśród wszystkich narodów, pokoleń i wieków, zawsze nieodmienna, zawsze też sama, walcząc z przewrotnością wychowania, z głupstwem fałszywej oświaty, uratowała z pośród ruin cnoty i prawdy przynajmniej fundamentalne zarysy prawa moralnego, świecąc nim nawet w najgrubszych ciemnościach barbarzyństwa i demoralizacji.

Do przyjęcia głównych zasad moralnych rozum podobnie przymuszonym się czuje, jak do uznania głosu wewnętrznej pochwały lub nagany, którego zagłuszyć w sobie niepodobna. Skądżeż ta konieczność, ten przymus?...

Człowiek potrafi wywinąć się od uznania najjaśniejszych dowodów, potrafi zamknąć oczy na światło prawd widocznych jak słońce, ale nie widzieć granic obyczajowych, wmówić w siebie, że nie masz moralnego zła ani dobra, mierzyć tą samą miarką cnoty i zbrodnie – tego, wbrew własnej woli, nigdy dokazać nie zdoła.

Jedno jest tylko możliwe wyjaśnienie tego faktu: Rozum i wolna wola człowieka, wychodząc z rąk Stwórcy, nosi już wyryty na sobie zakon moralności, którego wypełnienie warunkiem jest dojścia do celu. Bóg nie wypuszcza duszy człowieka ze swej dłoni, bez obdarzenia jej sposobem poznania Jego najświętszej woli. Promulgacja ta polega właśnie na niezłomnej konieczności uznania różnicy między złem a dobrem, oraz poczucia obowiązku pełnienia dobrego a unikania złego. A koniecznie i niechybnie budzące się zadowolenie lub wyrzuty sumienia, stanowią tę sankcję tajemniczą, którą Przedwieczny Prawodawca na duszy wypisał. Wszak nie inaczej postąpił On z każdym atomem martwej materii, darząc go siłą ruchu i kreśląc w nim nieodmienne, przymusowe prawo ciągłego używania tej siły. Jedna tylko, oczywiście wybitna zachodzi różnica między prawem wyrytym w materii, a prawem w rozumnej naturze ludzkiej wypisanym. Materia nie poznaje prawa, lecz pełni je, parta wewnętrznym przymusem; stąd też ani nie ma poczucia sankcji, ani nie wie o celu prawa, ani nie doznaje w osiągnięciu go zupełnego szczęścia i zaspokojenia. Rozum, i to każdy, poznaje to prawo co najmniej w głównych jego zasadach, a im wierniej doń się stosuje, tym bystrzej sięga w jego głębię.

Czuje on dobrze potrzebę zamknięcia swej fizycznej wolności w granicach tego prawa, bo sumienie ze sprawiedliwym wymiarem nagrody lub kary czuwa nad jego wypełnieniem. Rozum niespaczony w swych pojęciach umie też poznać tego prawa cel ostateczny, cel, którego posiadanie szczęściem jest nieskończonym, utrata wiekiustą katuszą (1). Prawo moralności zatem, żyjące i czynne w duszy człowieka, dowodzi istnienia Wszechmocnego Prawodawcy, który zakon swój wyryć chciał nie tylko na kamiennych tablicach, ale i w żywej księdze serca ludzkiego.

Ale dość już dowodów. Z kwestyj przez nas podjętych i wyjaśnionych widocznym być musi każdemu, ktokolwiek "prawdy Bożej w niesprawiedliwości nie zatrzymywa", że świat, badany ze wszystkich punktów widzenia, wszędzie ukazuje nam najwyższego Architekta i Stwórcę wszechrzeczy. Bez Boga świat jest zagadką nierozwiązaną, Sfinksem nieodgadniętym.

Przeciwnie, wobec Boga pęka ta tajemnicza zasłona i wytryska światłość, ukazując nam źródło bytu, życia i działania. A to najwyższe źródło, ześrodkowujące w sobie wszelkie dobro i piękno w pełni bez miary i granic – tak, że istnością jego jest nieskończoność, którą człowiek musi wprowadzić uznać, lecz jej szczytu, jej głębi, jej ogromu, okiem ducha dosięgnąć i zmierzyć nie zdoła.

Jakież więc powody podaje filozoficzna krytyka naszych czasów na usprawiedliwienie wyroku potępiającego filozofię scholastyczną? To druga z pierwszorzędných kwestyj, którą w tym trzecim dziale rozwiązać zamierzaliśmy.

Oto wielki dogmatyk ateizmu, Dr. Fr. Strauss, odpowiada nam (2), że lubo dowodzenie scholastyczne wykazuje bytność jakiegoś koniecznego jestestwa, jakiejś najwyższej przyczyny, wcale jednak nie udowadnia ani osobowości tego jestestwa, ani rozumu tej najwyższej przyczyny. Pierwszy ten zarzut już pokazuje, jak mało ów mąż uczony obznajomił się z dawną filozofią. Filozofia scholastyczna ściśle odróżnia dwie te kwestie: "że Bóg jest, *quod est*" i "czym Bóg jest, *quid est*". Do rozwiązania pierwszej kwestii, służą dowody wykazujące z analizy świata byt istoty posiadającej znamię Bogu samemu właściwe. Dowody te odsłaniają nam stopniowo nieodmienność tego jestestwa, jako podstawę wszelkiej zmienności, prowadzą nas do samoistnej przyczyny wszechprzyczyn, do bezwzględnego absolutu, na którym opiera się wszelki byt warunkowy, do źródła i pełni wszelkiej doskonałości, do twórcy na koniec i organizatora fizycznego i moralnego porządku na świecie. Drugie pytanie rozwiązuje filozofia scholastyczna wnioskowaniem z dowodów pierwszego, wykazując, że jestestwo mające takie własności, koniecznym następstwem posiadać też musi wszystkie inne przymioty pozaświatowego, osobowego Boga, który wiekuiście nieodmienny i nieskończenie doskonały, żyje całą pełnią bytu, wszechmocy, wiedzy i świętości. Dowodu na to dostarcza scholastyczna, tylokrotnie już nicowana kwestia o metafizycznej istocie Bóstwa.

W kwestii tej chodziło o oznaczenie atrybutu, z którego logicznie można by wyprowadzić wszystkie inne przymioty Boskie. Zasadniczy ten atrybut miał stanowić ontologiczną podstawę innych atrybutów, sam zaś z żadnego wypływać nie miał. Atrybut ten powinien być nadto pierwszy, który wpada w oczy umysłowi, podnoszącemu się ze stworzeń do uznania Stwórcy (3). Lecz Strauss stawia jeszcze inną rację przeciw scholastycznym dowodom o Bogu.

Jego zdaniem prawo przyczynowości nie wywodzi nas poza obręb wszechświata, nie doprowadza do nadświatowego jestestwa. Bo każde jestestwo, którego przyczyny dochodzimy, ma tę przyczynę w drugim podobnym jestestwie, to znów w trzecim i tak dalej w nieskończoność. Nigdy więc nie dojdziemy do jestestwa pozaświatowego, krążąc ustawicznie "w opierającym się na samym sobie, wśród wiecznej przemiany zjawisk zawsze nieodmiennym wszechświecie". Szereg zawistych od siebie przyczyn rozwijać w nieskończoność, było to *absurdum* dla mędrców dawnej szkoły; bez pierwszej samoistnej przyczyny, świat był im nie tylko zagadką, ale i nedorzecznością. Wyżej już wykazaliśmy tę prawdę; a odwoływanie się Straussa do doświadczenia nic tu nie ma do rzeczy.

Zwolennicy Kantowskiej szkoły tworzą poważny zastęp w szeregach walczących przeciw scholastycznym dowodom o Bogu. Ponieważ jednak zarzuty wszystkich tych adwersarzy są jednobrzmienne, wybieramy więc z nich tylko jednego Kunona Fischera, który myśl mistrza najumiejtniej i najdokładniej uwydatnił (4). Fischer "patrzając na dowód kosmologiczny przez mikroskop krytyki, odkrywa w nim cały rój dialektycznych uroszczeń". (*Ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen*). Dziwnie zaiste brzmi ten zarzut uroszczenia w ustach niemieckiego profesora, skoro wiadomym, że nie ma nigdzie tyle zarozumiałości i uroszczeń, jak na nieomylnych katedrach niemieckich profesorów. Pierwszym nadużyciem, którego scholastyczny dowód rzekomo się dopuszcza, jest wniosek z bytu niekoniecznego do bezwzględnie koniecznego. Wniosek ten ma być niesłusznym, bo z bytu doświadczalnego wysnuwa byt poza granicą doświadczenia leżący; doświadczenie bowiem nie zna koniecznego ni bezwarunkowego jestestwa. Byt więc wywnioskowany nie jest przedmiotem rzeczywistym, ale tylko w rozumie istniejącym pojęciem; takiemu zaś pojęciu przypisywać wartość przedmiotową, to oczywisty przeskok i uroszczenie. Tak rozumuje Fischer, dając zarazem dowód, że i na nim ciąży pierwotny grzech szkoły Kantowskiej. Jak to? wnioski z rzeczy widzialnych do niewidzialnej ich przyczyny miałyby tylko podawać oderwane o niej pojęcie a nie dowodzić jej istnienia? A więc wniosek archeologa z gruzów starożytnego miasta, z wykopanych posągów i narzędzi o minionym istnieniu ludzi w tym miejscu – jest tylko dialektycznym uroszczeniem? A więc wniosek fizyka z promieni światła przechodzących przez próżnię o istnieniu eteru jest również uroszczeniem?

Drugim uroszczeniem, według sądu profesora, jest twierdzenie przyjęte za punkt oparcia w scholastycznym dowodzie, że nieskończony szereg warunkowych, czyli stworzonych przyczyn, niemożliwy jest bez pierwszej, bezwarunkowej i niestworzonej przyczyny. Niemożliwość bowiem nieskończonego szeregu, doświadczeniem nigdy udowodnić się nie da.

Relacja uczonego profesora niezgodna jest z prawdą a przy tym pomija punkt najważniejszy. Możliwość nieskończonego szeregu stworzonych przyczyn była kwestią sporną w szkole scholastycznej. Miała swych obrońców, ale i przeciwników (cf. S. Th. *op. de possibilitate creationis ab aeterno*). Jednak jedni i drudzy uzasadniali swój dowód istnienia Boga nie na niemożliwości nieskończonego szeregu, ale na niemożliwości szeregu, któryby same tylko stworzone zawierał jestestwa a wykluczał wszelki pierwiastek niestworzony. Jeśli wszystkie człony są stworzone – któż tedy będzie ich Stwórcą? Strumień bez źródła jest chimera – *ein Unding*, jak mówią Niemcy.

Trzecie uroszczenie dowodu scholastycznego ma zależeć na tym, że stawia pierwszy człon tego szeregu przyczyn poza obrębem tego szeregu i przyznaje mu na domiar całkiem odrębną naturę i własności. Postępowanie takie jest dowolnym. Bo jakim prawem z przyczyn warunkowych logicznie wnosić można o pierwszej koniecznej przyczynie, kiedy oba te rodzaje przyczyn rozdziela przepaść nieprzebyta?!

Wniosek z przyczyn stworzonych o pierwszej koniecznej przyczynie nie jest uroszczeniem samowolnym, ale logiczną koniecznością. W szeregu przyczyn nie może być wszystko stworzone, a jeśli jest stworzone, to, pytamy, przez kogo? Tylko więc przyczyna niestworzona może być podstawą wszechstworzeń. Nie dość powiedzieć o zawieszonym łańcuchu, że jedno ogniwo zwiesza się na drugim. Choćbyśmy liczbę ogniw pomnożyli w nieskończoność, mimo to jednak będziemy musieli wskazać jakiś stały punkt oparcia, dźwigający cały łańcuch na sobie. Takim punktem oparcia dla stworzeń jest niestworzona przyczyna, której istnienie wpływa tylko z jej własnej, wewnętrznej konieczności bytu. Nic tu nie przeszkadza wspomniana "przepaść nieprzebyta" między pierwszą a następnymi przyczynami. Zważając doskonałość bytu, w istocie przepaść nieprzebyta otwiera się między Stwórcą a stworzeniem, bo ani byt konieczny stworzonym, ani stworzony nigdy stać się nie może koniecznym. Zważając jednak ich styczność, rzecz to widoczna, że chociaż byt konieczny bez stworzonego istnieć może, żadne jednak jestestwo stworzone niezdolne jest do bytu bez koniecznego

jestestwa, z którego pełni czerpie całe swe istnienie, więc ta przepaść przebyta być musi.

Czwarte mniemane uroszczenie dawnych teologów, to już zarzut, wynikający z zupełnej ignorancji. Wywodzą oni, zdaniem Fischera, istnienie Boga z pojętliwości, czyli możliwości idei najdoskonalszego jestestwa, w taki mniej więcej sposób argumentując: byt konieczny musi zawierać w sobie całą rzeczywistość, do rzeczywistości zaś należy też istnienie, a więc byt konieczny w rzeczy samej istnieje. Fischer używa całego arsenału swej wymowy, by uwidocznic nielogiczność takiego dowodzenia. Szkoda doprawdy tylu wysiłków i trudów, bo ontologiczny dowód istnienia Boga, w szkole katolickiej nigdy prawa obywatelstwa nie posiadał, jakkolwiek niektórzy późniejsi teologowie przybierali go w najrozmaitsze formy, chcąc go podnieść do rzędu logicznych dowodów. Pomimo więc napaści Kantowskich adeptów, nie upadły ani się zachwiały stare, scholastyczne dowody. Owszem, jak widzieliśmy, krytyka ich stoi niżej wszelkiej krytyki.

Angielscy empiryści, John Stuart Mill (5), Herbert Spencer i cała ich parentela, odrzuca te same dowody z tej racji, że w ogóle stwórczość nie istnieje. Milczy o niej doświadczenie najzupełniej, a wszystko co tylko powstaje, jest prostą metamorfozą materii, która już istniała, dokonana działaniem sił, również już przedtem bytujących. Taki stan rzeczy trwał zawsze. Materia i siła nie mają początku, nie potrzebują więc żadnej stwórczej przyczyny.

Tak jest, słusznie twierdzi Mill: doświadczenie istotnie nic nam nie powie o stworzeniu, ale czyż rozum nasz niezdolny jest wznieść się ponad poziom doświadczenia? Widzieliśmy już poprzednio, że wieczność niestworzonej materii, zważona na szali rozumu, jest istnym niepodobieństwem. Lecz dowodów tych tak już dawnych, pozytywna filozofia zdaje się nawet nie pojmować – jakimże więc sposobem odeprzeć by je mogła?

Ciekawe zarzuty Spencera (6) są dla nas prawdziwą niespodzianką. Podwójny cios wymierza on przeciw kosmologicznemu dowodzeniu Stwórcy. Z jednej strony stworzenie z niczego jest dlań niedorzecznością – z drugiej w samym pojęciu stworzenia widzi sprzeczność wewnętrzną. Pierwszy zarzut rozwija w sposób następujący: Żeby z nicości coś powstać mogło, to rzecz przeciwna zdrowemu rozsądkowi: bo powstawanie jest przejściem z niebytu do bytu, a to co odbywa tę podróż, jest sobie absolutne

nic, nic zaś postępujące naprzód, zawsze pozostaje niczym. Gdyby Spencer przeczytał św. Tomasza dowiedziałby się, że gdy mówimy o stworzeniu, nie twierdzimy, że nicość przechodzi lub przemienia się w rzeczywistość – podobnie jak bryła marmuru pod ręką mistrza przemienia się w posąg, ale twierdzimy, że to co wprzód nie istniało wcale, mocą Bożą poczęło istnieć; przejście z nicości do bytu jest tylko przenośnią, która to pojęcie w skróceniu wyraża (7). Nie nic przechodzi do bytu, ale sam byt się rozpoczyna. To zaś bynajmniej się nie sprzeciwia zdrowemu rozsądkowi.

Dalej pyta Spencer, jeśli świat jest stworzony, skąd wzięła się próżna przestrzeń? Oczywiście, odpowiada sobie, przestrzeń ta byłaby stworzoną, podobnie jak cały świat. To zaś jest już istnym niepodobieństwem, którego nikt chyba nie przypuści. Jeśli bowiem próżnia została stworzoną, rzecz jasna, że przedtem istnieć nie mogła. Nieistnienie zaś próżni jest nie do pojęcia. Ot – i już pobici jesteśmy na głowę. Ale czy p. Spencer wie o tym, że próżnia jest tylko możliwością rzeczywistej rozciągłości, i że możliwość taka nie wymaga wcale stworzenia? Podstawą jej jest niezmierzoneość Boga. Pojęcie zaś jej z naszej strony zasadza się na poznaniu rzeczywistej rozciągłości. Pierwszą ideę próżni czerpiemy z możliwości wypełnienia przedziałów, między rzeczywistymi przedmiotami istniejących. Próżnia więc nie może być stworzoną na wzór materii. Stąd też dawni filozofowie nazywali ją *ens rationis* tj. jestestwem, które w porządku realnym jest niczym i tylko myślą *per modum entis* pojąć się daje, odnośnie do rzeczywistego jestestwa.

Idea Stwórcy z następujących powodów wydaje się Spencerowi logicznym niepodobieństwem. Zrazu filozof rozumnie argumentować zaczyna. Stwórca, mówi on, winien być sam sobie źródłem istnienia; tego zaś samoistnienia, kończy niefortunny dialektyk, wyobrazić sobie niepodobna. Samoistnienie bowiem jest istnieniem bez początku, czyli z przeszłością nieskończoną; nieskończonej zaś przeszłości w żaden sposób przedstawić sobie nie możemy, nawet przy najwyższym naprężeniu ducha. Spencer pomieszał tu dwa nader różne pojęcia. Nie możemy sobie nieskończonej przeszłości wyobrazić, to znaczy: nieskończoności tej niepodobna nam ogarnąć wyobraźnią – na to zgoda. Ale pomyśleć ją i pojąć, że ona być musi, każdy potrafi bez żadnego wysiłku; bo przecież tylko tego pomyśleć niepodobna, co samo w sobie wewnętrzną jest sprzecznością. Przeszłość zaś nieskończona sprzecznością wcale nie jest.

Dalej utrzymuje bystry nasz krytyk, że pierwsza przyczyna właśnie dlatego, iż nie może mieć innej przyczyny, ale niezawisłą, doskonałą, nieskończoną – słowem bezwzględną być musi – właśnie dlatego jest niemożliwą; bo cokolwiek jest przyczyną, to już *ipso facto* bezwzględnym być nie może. Bezwzględnym może być tylko to, co w żadnym nie stoi stosunku do innych jestestw. Przyczyna zaś stoi w stosunku przyczynowości do swego skutku, a zatem bezwzględną nie jest. Każdy początkujący nawet uczeń dawnej szkoły odpowiedziałby na ten zarzut, że bezwzględny byt wprawdzie nie może stać do innych jestestw w stosunku zależności, bo to pomawiałoby go o niedoskonałość, ale może wiązać się z jestestwami jednostronną zawisłością z ich strony, nie przyćmiewając w niczym swej nieskończonej doskonałości. Tak więc byt taki pozostałby zawsze bezwzględnym bytem, bo niezawisłym od niczego, jakkolwiek inne jestestwa wiązałyby z nim stosunek najściślejszej zależności. Taką jest właśnie pierwsza przyczyna. Sama niezawisłą jest od niczego, ale od niej zawisłe jest wszystko w swym bycie i działaniu. Spencer sądzi, że stara szkoła zbywa jego zarzut wykrętem, mówiąc, że absolut najprzód istnieje sam tylko w sobie, a później dopiero staje się przyczyną. Przeciw tej odpowiedzi powstaje nasz myśliciel z oburzeniem. Co jest nieskończonym, woła, to przecież nie może się stać czymś, czym od początku nie było. Oburzenie całkiem sprawiedliwe – tylko, że dawnym teologom nie śniło się nawet o podobnej supozycji. Pierwsza przyczyna była zawsze w sobie nieodmienną; tylko skutki jej wyszły na jaw w czasie i w porządku, zakreślonym wyrokami nieskończonej mądrości.

Trzeci i ostatni zarzut Spencera ze wszystkich może jest najciekawszy. Pierwsza przyczyna musi być świadoma. Świadomość zaś wymaga przedmiotu, któryby ją budził. Tym znów przedmiotem nie może być sam podmiot, tak, aby pierwsza przyczyna tylko samej siebie była świadomą. Przedmiot bowiem świadomości albo jest własnym jej tworem, albo ją poprzedza jako czynnik sprawczy, albo wreszcie stoi niezależnie obok podmiotu. W pierwszym przypadku mielibyśmy bezwzględną przyczynę bez świadomości (ten to wniosek dał pochoch Hartmannowi do oparcia swego systemu na nieświadomym absolutie). W drugim przypadku prawdziwym absolutem byłby przedmiot. W trzecim zaś żadnego już nie byłoby absolutu, tylko dwa podobne do siebie względne byty. Rzecz dziwna; czemuż by ta pierwsza, nieskończenie doskonała przyczyna, która nie bierną beczynnością, ale zawsze czynnym jest aktem poznawczym (*actus purus*), czemuż, pytamy, ów duch nieskończony nie mógłby pojmować samego siebie, a zagłębiając się

myślą w nieskończonej pełni swych doskonałości, czemuż by nie miał tam znaleźć najobfitszej materii, starczącej poznawczemu aktowi na całą wieczność za przedmiot i pokarm?!

Gnozologia Spencera dowodzi i tego, jak powierzchowni i nieobeznani są częstokroć nowocześni uczeni z najprostszymi kwestiami nauki poznawczej.

Teolog pisemka zwanego *Gartenlaube*, Jerzy Henryk Schneider, aby czytelników swoich podnieść do wyżyn umiejętności, kompiluje w dziełku "o zwierzęcej woli", wszystkie zarzuty przeciw istnieniu Boga, na jakie się nowoczesna niewiara dotychczas zdobyła. Najprzód, mówi on, tzw. akt stworzenia przeciwny jest faktom doświadczalnym, zarówno jak stwarzanie nowych organizmów, wynikiem wiedzy (8). Któż to powiedział uczonemu teologowi, że akt stworzenia zalicza się do rzędu zjawisk empirycznych? Doświadczenie milczy o akcie stworzenia – zgoda – ale czy toż samo doświadczenie mówi co p. Schneiderowi o niemożebności tego aktu? Gdzież więc to mniemane przeciwieństwo? Ale idźmy dalej. W całej przyrodzie, mówi Schneider, nie ma ani śladu woli osoby działającej – wszędzie spotkać tylko można nieodmienne prawa natury i przyczyny na oślep działające. Astronomia, fizyka, chemia, dawno już wystraszyły z granic swego państwa widmo ducha rządzącego przyrodą (9).

Skąd tedy wzięły się te prawa natury? Skąd ta mądrość przedziwna w ślepo działających przyczynach? Na to ani nawet p. Schneider nie da nam dostatecznej odpowiedzi. Nie nieznanomość przyrody (10) prowadzi nas do Boga, ale właśnie przeciwnie, im głębiej wnikamy w jej prawa, im pilniej badamy tę cudowną mądrość przyrody, tę siłę niespożytą i nieodmienną, kierującą całym wszechświatem zarówno jak i pyłkiem niedojrzanym, tym jaśniej poznajemy konieczność istnienia najmędrszego prawodawcy, co w tej bezdusznej materii palcem swojej wszechmocy wyrył niespożyte prawa. Lecz na teraz przerwijmy rozmowę z p. Schneiderem, by ją dogodniej na innym ukończyć miejscu.

Najgęstsze ciosy padają ze wszystkich stron na dowód teleologiczny. Jedni twierdzą śmiało, że na świecie nie masz zgoła żadnej celowości, drudzy przypuszczają celowość w ustroju (*Zweckmässigkeit*), lecz nie uznają jej w dążeniu (*Zweckstrebigkeit*) natury. Inni wreszcie uznają celowość i w ustroju i w dążeniu natury, lecz odmawiają jej wszelkiego związku przyczynowości z jestestwem pozaświatowym. Zróbmy mały przegląd tych

rozmaitych wykrętów, którymi zbłąkany rozum usiłuje się wyłamać z pod narzucającej się oczywistości.

Przeciwników celowego ustroju natury znajdujemy w obozie materialistów i pesymistów, jakimi są: F. A. Lange, dziejopis materializmu (11), Dr. F. Schulze, "filozof" przy wyższej szkole technicznej w Dreźnie (12), wspomniany już przedtem Schneider (13), i na koniec Schopenhauer (14), znany filozof *Weltschmerzu*. Oni to zestawiają w swych dziełach wszystko, cokolwiek nauka zarzucić by mogła celowości natury.

Prawa zachowania i rozplodu gatunków występują zwykle jako dowód celowości. Tymczasem fakt to udowodniony w naukach przyrodniczych, że w przyrodzie miliony zarodków życiowych marnują się bez pożytku, że niszczeją tysiące dzieł zaledwie rozpoczętych, słowem, że zagłada i zniszczenie jest w naturze regułą. Jeśli zaś z tego potopu wypłynie czasem jakaś szczęśliwa odmiana (*Variation*), która się nam celową wydaje, jest to tylko wyjątek, traf szczególny, niemniej przypadkowy jak owe wszystkie nieszczęśliwe odmiany niszczące się nawzajem. Za poparcie służą tu słowa Darwina: "Widzimy przyrodę promieniejącą szczęściem, ale nie widzimy tego lub zapominamy, że owe ptaszki niewinne dokoła śpiewające karmiąc się owadami i ziarnem, tępią życie i jego zarodki – zapominamy i o tym, że ci śpiewacy i ich pisklęta i ich jaja, stają się łupem drapieżnych ptaków i zwierząt". W rozwijaniu tej samej myśli, w obrazowaniu walki wszystkich przeciw wszystkim, Schopenhauer zasłużył sobie niezaprzeczenie palmę pierwszeństwa.

Czy jednak zgodne to wszystko z prawdą – nietrudno osądzić. Wcale nie jest cechą głębokiej nauki, nazywać wyjątkami objawy celowości we wszechświecie, celowości, którą napotykamy wszędzie od pyłku lub źdźbła, do gwiazd i oceanów. A im dalej postępuje nauka, tym więcej odkrywa coraz szerszych widowni celowego ustroju w przyrodzie. Jeśli wzrok czyjś krótki, w tym lub owym wypadku albo prawie natury celu nie dostrzega, to jeszcze nie jest racją, by przeczyć istnieniu celowości. Nierozumnie postąpiłby, kto by zarzucał bezcelowość sztucznej maszynie dlatego, że celu niektórych jej kółek zbadać nie potrafił. Takim właśnie jest postępowanie krótkowidzących filozofów bezcelowego materializmu. Śmiech budzą doprawdy zarzuty Schopenhauera, w tym np. upatrującego bezcelowość, że woda w morzu jest słoną, skutkiem czego wśród bezmiarów wodnych można umrzeć z pragnienia.

Gdyby celowość istotnie tak rzadko pojawiała się w przyrodzie, nie raziłby nas, ani zadziwiał w każdym szczegółowym przedmiocie, choćby pozorny jej niedostatek. Bo zwyczajne, codzienne zjawiska nie zwracają na siebie szczególniejszej naszej uwagi właśnie dlatego, że są zwyczajne. Wyjątki tylko, nadzwyczajnym idące torem, budzą w nas ciekawość i większe lub mniejsze zajęcie odpowiednio do nadzwyczajności zjawiska. Owa wciąż powtarzająca się zagłada milionów żyjątek i zalążków, nie jest bezcelową w przyrodzie, ale przeciwnie, jest jednym z koniecznych wiązań podtrzymujących budowę i porządek świata. Niższe stopnie życia schną albo giną, aby wyższe zachować, wzmocnić i udoskonalić. Częstki zniszczonego życia wchodzą w skład nowych, świeższych, pełniejszych organizmów. Przyroda dlatego właśnie błyszczy zawsze tą barwą świeżości młodocianej, że to co zużyło się już i postarzało przemija, a z prochów jego świeże wykwita życie. Natura ustawicznie się odmładza nieustannym przeobrażeniem materii. Jest to fakt naukowo udowodniony. Jakichże sposobów używa natura w tym przeobrażaniu? Tu właśnie uwidocznia się iście mistrzowski jej ustrój: bo z najszczuplejszymi względnie środkami, na najkrótszej drodze, osiągnąć najwyższą liczbę najróżnorodniejszych jestestw – na to potrzeba arcymistrza. Tysiące więc giną, ale nie bez celu; miliony przemijają, ale nie zupełnie: bo grób ich jest kolebką nowego rozkwitu (15). Ów prąd zniszczenia wszystko porywający, owa walka w przyrodzie wszystkich przeciw wszystkim, to tylko wymysł fantastyczny tych filozofów, którzy niepokój i niezadowolenie własnego serca złożyć by chcieli na karb świata i Stwórcy swego.

Rozrzutna płodność przyrody, te na pozór zbyteczne miliony nasion i żyjątek, są właśnie warunkiem bytu i środkiem wyżywienia doskonalszych jestestw. Ryczałtowa zagłada jednostek, ten podatek życia i krwi, pobierany z każdego gatunku, należy do rozumnej celowej ekonomii świata. W naturze panuje niezamącona harmonia, równowaga najzupełniejsza. Gdziekolwiek spostrzec się dają początki jakiegoś nadmiaru, jakiejś zbytnej przewagi jednogatunkowego życia, tam natychmiast występuje regulator w postaci jestestw, umiających tę nadmierną obfitość dla własnego bytu i dobra spożytkować. Zatem wprost nienaukowe to zapatrywanie, widzieć bezcelowość w działaniu lub faktach, przyczyniających się tak potężnie do dobra całości. "Bóg i natura, mówi św. Tomasz, czynią zawsze to, co dla całości jest lepszym, nie zawsze co dla osobnika, chyba o tyle, o ile on jest podporządkowany całości" (16). Drugi zastęp przeciwników teleologicznego dowodu, przypuszcza wprawdzie celowość w ustroju natury, lecz twierdzi, że

natura nie dąży do celu i nie osiąga go działaniem jakiegoś kierowniczego pierwiastka, tylko prostym trafem, ślepą kombinacją sił fizycznych.

Nieźródny w swoim rodzaju jest zamach Dr. Fr. Straussa na celową dążność przyrody (17). Podług jego teorii, wszelka w ogóle czynność celowa jest chimera; bo czynność taka z pierwszego robi ostatnie, a z ostatniego pierwsze, przetwarzając skutek w przyczynę. O mądrości Straussowska! A cóż należy do istoty każdej rozumnej czynności człowieka? Wszak to co pierwszym jest w porządku woli, zamiaru, intencji – to samo właśnie jest ostatnim w porządku rzeczywistego wykonania. Młodzian np. chce zostać uczonym lub artystą. Uczoność, artyzm, w porządku woli jest pierwszym, jest celem, do którego dąży ten młodzieniec. Ale długoletnim dopiero, praktycznym zastosowaniem środków zdobywa się na koniec cel zamierzony, czyli to właśnie, co pierwszym było we woli, to, do czego wiodły stopniowo wszystkie zabiegi i trudy. Stąd też filozofia scholastyczna trafnie określa cel: *Finis est primum in intentione et ultimum in executione* (18).

Jeśli więc w czynach człowieka dążność celowa pewnym jest faktem i tak częstym, tak powszednim nawet zjawiskiem, to i w naturze celowość taka chimeryczną nie jest. Zapewne, wielka zachodzi różnica między działaniem człowieka, a działaniem przyrody. Człowiek zna swój cel; a znajomość ta i chęć dopięcia tego celu jest dlań pobudką do użycia środków i przewodniczką w odpowiednim ich wyborze. Przyroda nierozumna celu swego nie poznaje, ani nie wybiera środków samowolnie, świadomie, z zamiarem osiągnięcia celu. Wszelkie jej działanie, instynktowe czy mechaniczne, spełnia się nieodmiennie pod naciskiem wpojonego w nią pierwiastka musu.

Do najświeższych, ale i najgłośniejszych przeciwników celowej dążności w przyrodzie należy Ed. Zeller (19). Antyteleologiczny jego dowód jest dwojaki a raczej obosieczny. Pierwszy przedstawia się w takiej mniej więcej osnowie: Przypuśćmy, że świat został stworzony – tedy jest on wynikiem wsobnej konieczności działania twórczej przyczyny. Taka zaś konieczność wyklucza wszelką samowolną czynność celową. Drugi dowód brzmi wprost przeciwnie: Świat nie jest stworzony – a więc nie może być mowy o celowej czynności wszczepionej weń aktem stworzenia. Pierwszy swój dowód tak uzasadnia Zeller: "Przyczyna świata (jeśli przypuszczamy jej istnienie), musi być jestestwem bezwzględnym. Wszelka zaś czynność bezwzględnego jestestwa jest bezwarunkowo konieczną, skąd w czynnościach jego wzajemna zawisłość środków i sposobów, oraz ich wybór jest

bezwzględnie niemożliwym. Gdzie zaś jest czynność prawdziwie celowa, tam najprzód odbywa się dobrowolny wybór celu, a od tego wyboru, warunkowo znów jest zawisłym wybór i zastosowanie środków. Tymczasem bezwzględnie doskonała przyczyna świata nie może z natury rzeczy wybrać nawet celu. Albowiem wola jej zupełnie tak samo jest bezwarunkową i konieczną, jak jej byt". Oto dowodzenia Zellera. "Wola bezwzględnej przyczyny świata, jest bezwzględnie konieczną" – to rdzeń zarzutu Zellera. Jest tu coś z prawdy, lecz więcej pomieszania pojęć. Wola jako czynność jest w Bogu bezwzględnie konieczną – niezawodna to prawda. Przedmiot woli twórczej jest koniecznym, w tym właśnie błąd.

Wola Stwórcy zająć się może nieskończoną ilością przedmiotów. A choć miłość ku swej bezwzględnie doskonałej istności zapełnia całą pojemność, że tak powiem, woli Boskiej, tak, że nie potrzeba już żadnego zewnętrznego jestestwa, by wolę tę w czynie utrzymać, jednak może On zająć się tym lub owym jestestwem, budować te lub inne światy, z podobnym, czy odmiennym ustrojem – i to właśnie znamieniem jest nieograniczonej wolności Bożej. A w jakikolwiek sposób ta najwolniejsza Jego wola na zewnątrz jest czynną, zawsze i koniecznie każda taka czynność wiernym jest zwierciadłem nieskończonej Jego mądrości. Bóg więc może dowolnie obrać przedmiot swej czynności na zewnątrz i mądrością swą oznaczyć środki wiodące do tego celu. Nie dowodzi to wcale jakiejś niedoskonałości lub zawisłości w Bogu, ale przeciwnie, znamionuje najwyższą Jego swobodę. Nie Bóg zależy od celu i środków przezeń obranych, ale i cel ten i te środki zależą od nieskończonej mądrej Jego woli.

"Świat – mówi dalej Zeller – nie mógł być stworzony. Posłuchajmy, dlaczego. Gdyby istniała jakaś światotwórcza potęga, zawsze, współwzrostem ze swym istnieniem objawiać by się musiała: bo nie masz siły bez odpowiedniego objawu. Po wtóre, w Boskiej woli wewnętrzną koniecznością chcącej tego co jest najlepsze, odwłoka w wykonaniu jest niepodobieństwem: bo w Bogu i chęć i możność i wykonanie nieodzownie identyfikować się muszą". Tak naucza Zeller, wyraża jasno i dokładnie to samo, o czym już marzył mistrz jego Hegel w swym ciemnym labiryncie poplątanych myśli. Pierwsze uzasadnienie przytoczonego dowodu, że siła zawsze się odpowiednio objawia, jest zgoła mylne. Bezwątpienia wola Stwórcy nigdy nie spoczywa w biernej bezczynności, i nie masz u Niego przejścia od woli do możności i do wykonania, ale konieczny przedmiot Jego woli jest w Nim samym, bo żadne

jestestwo nie mogłoby zwrócić ku sobie całej pełni Jego miłości i On też sam sobie najzupełniej wystarcza. Jeśli jednak pomimo to wolna wola Stwórcy przelewa się i na zewnątrz powołując jestestwa do bytu, to i ta Jego wola wieczną być musi. Akt więc stworzenia jest rzeczywiście wiekuistym we woli, ale sam przedmiot jej urzeczywistnia się dopiero w tej chwili, którą mu ten akt woli odwiecznie przeznaczył.

Trzeci klasyczny zarzut przeciw celowej dążności w naturze, znajdujemy w dziełach uczonych przyrodników. Oto treść zarzutu: Wszelkie działanie natury jest tylko mechanizmem, a wszelki byt nowy, wynikiem mechanicznie działających sił. Mechanizm zaś i mechanicznie działające siły są negacją wszelkiej celowej dążności: gdyż siły mechaniczne działają z bezwzględną koniecznością, a przeciwnie, dążność celowa wymaga wolnego wyboru środków, doprowadzających do celu. Dowodzenie to wykazuje tylko niewolniczą jednostronność i płytkość zapatrywania się na przyrodę. Prawda, że mechanizm jest czynnikiem wszelkiego działania przyrody – ale nie wyłącznym, nie jedynym tylko czynnikiem. Mechanizm ten – to niewyczerpany zapas środków i narzędzi, służących naturze do pracy. Nad nimi stoi pierwiastek kierujący, stoi cel wyryty w przyrodzie, który wszystkie mechaniczne przymusowo działające siły zestawia lub podporządkowuje, aby wciąż nowe jestestwa wprowadzać do bytu. Wszak nie inaczej i ludzkie tworzą się dzieła. Rzeźbiarz, gdy dłutem posąg wykuwa z marmuru, podnosi ramię według koniecznych praw równowagi, młot spada na dłuto, a dłuto odrywa cząstki marmurowej bryły, stosując się najdokładniej do wszelkich wymagań mechaniki. Ale rzeźbiarz władcą jest i kierownikiem wszystkich tych ślepo i koniecznie działających sił, on je zestawia ze sobą w takim, a nie innym porządku, aby z bezkształtnej bryły marmuru wydostać wykończony posąg. Tak każdy sztukmistrz i każdy rzemieślnik używa swych narzędzi, lubo najczęściej bezwiednie, zawsze jednak podług wszelkich przepisów mechaniki; a cel zamierzony jest mu sternikiem w porządkowaniu i łączeniu sił mechanicznych ze sobą. Taki warsztat, np. Kruppa, pokazuje najwidoczniej niewolniczą uległość sił mechanicznych królewskiej potędze celu. Bez kierowniczej myśli celowej, nie wyszłaby z rąk ludzkich ani jedna porządnie ułożona całość. Taki sam nieład panowałby i w warsztacie przyrody.

Widzimy zatem, jak płonne są zarzuty, które nowa filozofia przeciwstawia celowej dążności w naturze. Pozostaje nam jeszcze do zbadania probierzem nowoczesnej krytyki, trzeci punkt dowodu teleologicznego,

twierdzący, że przyczyną celowej dążności w przyrodzie może być tylko pozaświatowe jestestwo. Nowoczesna filozofia chwyciła się wszystkich sposobów, byle tylko zwalczyć to ostatnie stanowisko. Są to głównie wątpliwości i zarzuty Kanta – klinga zawsze ta sama, tylko ukryta w nieco odmiennej pochwie. Wystarczy więc w krótkości okazać to nowe przeobrażenie i wartość jego ocenić. Najprzód nowi myśliciele wmawiają w nas, a raczej w siebie, że celową dążność przyrody można dostatecznie wyjaśnić li tylko naturalnymi własnościami jestestw, po cóż więc szukać gdzieś poza światami jakiejś koniecznej przyczyny? (20) Zapewne – chcąc poznać bezpośrednią przyczynę, wystarczy zbadać naturalne własności jestestw. Ale skąd przecież wzięły się te własności? Czy może żadnej nie mają przyczyny? Bezwątpienia, kto nie zerwał z fundamentalną zasadą przyczynowości, ten i tu uznać musi konieczność jakiejś przyczyny i dojść w końcu do ostatecznego źródła i dawcy wszechbytu, który wszystko urządził podług miary i wagi i wlał w istotę jestestw konieczne prawa, jako środki służące do dopięcia wytkniętych im celów. Stara to już nauka, mająca za sobą wielowiekową przeszłość: bo całą filozofię chrześcijańską i najznakomitszych mędrców pogaństwa (21). Drugi zarzut nie różni się w rzeczy samej od pierwszego – inaczej tylko jest sformułowany. Najgłębsze umiejętności, jak kosmogonia, astronomia, geogonia, dają jednogłośnie tę samą odpowiedź, jaką miał dać niegdyś Laplace Napoleonowi I na zapytanie, czemu by w jego systemie nie było wzmianki o Bogu: *Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse*. Niepotrzebny jest Stwórca, ni rzeźbiarz natury: bo chaotyczna masa materii z wewnętrznym prądem ruchu, wszystkie systemy światów w całości i w każdej ich cząstce najzupełniej wyjaśnia. Zgoda. Przyjmijmy system Laplace'a jako nieomylnie prawdziwy, a zatrzymajmy się tylko przy chaotycznej masie. Skądże spadła ta *rudis indigestaque moles*? Wszak i ona mieć winna dostateczną rację bytu. Skąd ten ruch nadany atomom chaotycznej materii? Skąd prawa wiążące się z tym ruchem, a pełne niepojętej mądrości? Kto te prawa ułożył? Kto zdołał wryć je tak głęboko w samą istotność materii, że po tysiącach lat nieświadomie a jednak nieodmiennie powtarzają stereotypową swą pracę? Sam Kant – przed zwrotem swych pojęć do krytyki – głosił, że faktu tego bez Boga niepodobna wyjaśnić (22). Newton (23) i Buffon (24), którzy uprzedzili Kanta i Laplace'a, w zasadniczym pojęciu ich systemu jawnie wyznają swe przekonanie, że i pierwotny ów chaos materii i ruchów nie mógłby istnieć bez Boga. Odwoływanie się więc do słów Laplace'a na nic nie przyda się temu, kto sięgnąć chce aż do ostatniej przyczyny ustroju świata, nie zadowolając się pierwszym

lepszym, bezpośrednim jego czynnikiem. Ale prorok nowego ateizmu, Dr. F. Strauss, i tu sobie umie poradzić. Chaos z całym zasobem ruchu, to szczątki innego, dawno już zburzonego świata. Nie potrzeba nam więc żadnego Boga do wyjaśnienia początku pierwotnych składników i ruchów materii. Odpowiedź znakomita! Tylko że i ten nowy świat nie ma znów podstawy i przyczyny swego istnienia. Mądrość Straussa nie posunęłaby nas ani o krok dalej, choćbyśmy przypuścili nie tylko jeden taki świat zdruzgotany, będący materiałem naszego, ale i cały szereg podobnych poprzedników; wówczas mógłby rozum przypuścić wieczną materię, ale powstającą wiekuistym działaniem Stwórcy, zawisłą od Niego w swym bycie i ruchu. Aby podać jakąś przyczynę ruchu w chaotycznym pierwoskładzie świata, uciekają się inni do wsobnych sił (*vires immanentes*) (25), które nazywają bądź siłą przyciągającą, bądź dążeniem do równowagi, bądź innym mianem, przypisując im charakter pierwszego motora w bezwładnym chaosie. Dając nawet wiarę wszystkim tym koniekturom, mimo woli znów to samo nasuwa się pytanie, skąd się biorą te siły wsobne, w których drzemią sobie tak potężne i niespożyte prawa?

Chcąc ten wyłom zasłonić, niektórzy uczeni obdarzają materię jakimiś tajemniczymi własnościami (26). Strauss (27), Schopenhauer (28), Hartmann (29), mówią o instynktowej sile przyrody. "Jak instynkt zwierząt jest działaniem, mającym pozór świadomości celu, na której mu zbywa, tak i w działaniu przyrody zupełnie to samo się dzieje". A zatem instynkt natury, to ostatni zastępca Boga we wszechświecie. Lecz i ten ostateczny zamach niefortunnie obmyślany. Przypuśćmy, że pewien rodzaj zwierzęcego instynktu kieruje przyrodą. Czyż instynkt taki nie udowadniałby w niej widocznego istnienia celowej dążności? Wglądnijmy w instynkty zwierząt, a przekonamy się, że wszystkie one zmierzają do oznaczonych celów, właściwych każdemu organizmowi. Nie przypadek to, ale wieczyste prawo. Dowodem zupełna tożsamość instynktów u zwierząt jednogatunkowych, u różnogatunkowych zaś różnorodność zastosowana do potrzeb każdego gatunku, a przede wszystkim harmonizująca z całą ekonomią przyrody. Skąd więc pochodzi ta instynktowa dążność zwierząt do celu? Z instynktu materii, odpowiadają przeciwnicy. Prawda, lecz to tylko połowiczna odpowiedź: bo skąd znów ten instynkt pochodzi? Próżno byśmy szukali u nich rozwiązania tej kwestii. Jedną tu tylko możliwą jest odpowiedź: Ten, który stworzył zwierzęta według gatunków i rodzajów, wskazał im odpowiedni cel życia i wyposażył ich naturę popędem do tego celu wiodącym; a jak instynkt zwierzęcy nie usuwa i nie zastępuje twórczej wszechmocy i wszechmądrości Boga, lecz owszem

uzasadnia Jego istnienie, tak też i dążność celowa martwej przyrody, jakimkolwiek tłumaczona sposobem, zawsze domagać się będzie tej pierwszej podstawy dla siebie.

Tak więc stanęliśmy u kresu naszego założenia. Krytyka, chcąc podkopać stare dowody o Bogu, zaćmić je blichtrzem nowej umiejętności, okazała się najzupełniej nieumiejętną i nielogiczną. Frazesy nowych mędrców, oznajmujące światu, że wobec badań i postępu nauki dawna wiara ostać się nie może, są tylko czczym sofizmem oraz występkiem przeciwko porządkowi społecznemu, przeciw szczęściu jednostek i ogółu, bo wszystko to, odarte z wiary w Boga, rozprząc się musi i runąć.

Stary więc dowód rozumowy, który od tysięcy lat dla najgenialniejszych umysłów dostateczną był rękojmią istnienia Boga, który podług Pawła św. i mędrca starego zakonu tak pewnym, tak widocznym jest znakiem Stwórcy, że kto Go nie uznaje, jest *inexcusabilis* – ten sam dowód i wobec nauki, wobec postępu wiedzy, stoi jak dawniej nietknięty i nieporuszony. Prawdziwa umiejętność, nauka gruntowna i bezstronna, jeszcze obfitsze światło rozlewa wśród świątyni przyrody, tym wyraźniej ukazując Stwórcę takim samym, jakim Go podaje ta wiara, którą Sobór Watykański przeciwstawia dzisiejszemu niedowiarstwu: *Unum Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem...*

Przypisy:

(1) Cf. S. Th. 1. 2-ae, q. 9, 92, 93, 94.

(2) *Der alte und neue Glaube*, p. 115.

(3) S. Thom. *Sum.* 1, q. 13, 11. – *C. Gent.* 1. I, cc. 21-24. – *Opusc.* 30, c. 6. – *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 6, a. 1. – Gotti, *Tract. 2 de Deo*, dub. 3. – Petavius, *De Deo* lib. I, c. 6. – Card. Franzelin, *De Deo uno*, sect. 3, c. 2, thes. 22-24. – Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Theil. I, Abh. 2. – *Philosophie der Vorzeit*, Bd. I, Abh. 5, VI.

(4) *Geschichte der neuern Philosophie*, 3. Band.

(5) W ostatnim swym *Essay* o religii.

(6) *Grundlagen der Philosophie*.

(7) Cf. S. Th. 2 dist. I, q. 2, a. 6. – *Sum. theol.* I, q. 45, a. 1, ad 3-m.

(8) *Der thierische Wille*, p. 38.

(9) *Ibid.*, p. 137.

- (10) Ibid., p. 138.
- (11) *Geschichte des Materialismus*, II, p. 248.
- (12) *Philosophie der Naturwissenschaft*, I, p. 70.
- (13) *Der thierische Wille*, pp. 30, 45, 138.
- (14) *Welt als Wille und Vorstellung*, II, 374 i indziej.
- (15) Wigand, *Der Darwinismus*, I, p. 96.
- (16) S. Th. *Sum. theol.* I, q. 48, a. 2, ad 3-m.
- (17) Strauss, *Der alte und neue Glaube*, p. 215.
- (18) S. Thom. *Quaest. disp.*, q. 5, *de verit.*, a. 1, ad 3, q. 28, *de verit.*, a. 7. – *Sum. theol.* I. II-ae, q. 23, a. 4, ad. 2-m.
- (19) *Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung*. Berlin 1876.
- (20) Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, str. 585.
- (21) Pesch. S. J., *Welträthsel*, t. II, str. 307 sq.
- (22) *Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, t. IV, str. 51 i 220. T. I, na wielu miejscach: np. str. 212-222, 247, 248.
- (23) W 1-szym i 2-gim liście do Bentley'a cyt. u Lorinsera, *Buch der Natur*, t. I, p. 312 sq.
- (24) Buffon, *Histoire naturelle, Théorie de la terre*. Paris, 1774, t. I, p. 191-193.
- (25) Jacob Ennis, *Philosophical Magazine*, vol. III, n. 18, kwiecień, 1877.
- (26) Du Prel, *Werke*, t. I, str. 331.
- (27) *Der alte und neue Glaube*, str. 117, 143.
- (28) *Natur als Wille und Vorstellung*.
- (29) *Philosophie des Unbewussten*, str. 730.



"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom IV (październik, listopad, grudzień 1884), Kraków 1884, ss. 358-375.

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom V (styczeń, luty, marzec 1885), Kraków 1885, ss. 72-93; 425-435.

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom VI (kwiecień, maj, czerwiec 1885), Kraków 1885, ss. 13-22; 231-244; 344-353.

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom VII (lipiec, sierpień, wrzesień 1885), Kraków 1885, ss. 364-382.

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom VIII (październik, listopad, grudzień 1885), Kraków 1885, ss. 60-80. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześiono).

Przypisy:

(1) Por. 1) a) [Rozwój wiary](#). b) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia](#). c) [Kardynał Jan Chryzostom Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce](#). d) [Kazanie o Kościele](#). e) [Kazanie na uroczystość Opatrzności Boskiej](#). f) [Kazanie na uroczystość św. Barbary](#).

2) Ks. Marian Morawski SI, [Filozofia i jej zadanie. \(Wydanie trzecie\)](#).

3) Ks. Tilmann Pesch SI, [Chrześcijańska filozofia życia](#).

4) Bp Michał Nowodworski, [Wiara i rozum](#).

5) Ks. Jacek Tylka SI, a) [Dogmatyka katolicka](#). b) [Traktat o Kościele Chrystusowym](#). c) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii](#). d) [O własnościach religii](#). e) [O cnotach heroiczych](#).

6) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska](#). h) [Modernizm w książce polskiej](#).

7) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [Filozofia wieczysta w zarysie](#).

(Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVII, Kraków 2017