

Ks. DR JULIUSZ DIDIOT

FILOZOFIA



KRAKÓW 2019

www.ultramontes.pl

Filozofia

Ks. DR JULIUSZ DIDIOT

Filozofia jest dziełem najcelniejszym rozumu ludzkiego. Przewyższa ona wszystkie inne objawy tej potęgi umysłowej, którą z natury jesteśmy obdarzeni. Jest to córa najstarsza wszystkich nauk i najbardziej podobna do wspólnej ich macierzy, którą jest zdolność rozumowania i wiedzy. Rozum i filozofia są niemal synonimami. Gdy chodzi o główne zasady poznania, – o podmiot i przedmiot, o oczywistość, pewność i prawdę, – filozofia jest nieodzowna dla rozumu, który bez niej, chociażby nawet posiłkował się najbardziej rozwiniętymi naukami fizjologicznymi i antropologicznymi, nie zdołałby nigdy wyjaśnić sobie samemu ani treści swego poznania, ani warunków, w których poznanie to jest możliwe, ani rękojmi, jakich ono wymaga.

Za pomocą zdrowej i gruntownej filozofii rozum zbliża się, o ile pozwala na to jego natura, do inteligencji Bożej, do nieskończonej mądrości. Dzięki prawdziwej filozofii rozum spełniać może rolę pedagoga i przewodnika do Wiary nadprzyrodzonej, jak lubili wyrażać się pierwsi Ojcowie Kościoła wschodniego: może bowiem jasno i trwale uzasadnić teoretyczne, historyczne i moralne przesłanki, wiodące do Wiary w Ewangelię. Nadto może rozum przyczynić się wiele do naukowego wyjaśnienia tajemnic objawionych; z tego względu Ojcowie Kościoła zachodniego twierdzą wyraźnie, iż filozofia jest niezbędną pomocnicą teologii.

Lecz filozofia chwiejna i błędna stać się musi koniecznie najgorszą nieprzyjaciółką Wiary, a nawet rozumu. W świecie umysłowości i nauki taka filozofia sieje najwięcej zepsucia: zdrowy rozsądek daleko więcej winien się obawiać sofistyki i pseudognozy, niż błędów fizyki, chemii, mechaniki, biologii. Błędna filozofia dąży z konieczności do przerodzenia się w błędy praktyczne: kłamliwa metafizyka przeobraża się szybko w niemoralność, bezreligijność i rewolucję społeczną. Historia idei danego narodu lub danej epoki jest zarazem historią ich dobrych lub złych obyczajów.

Wiek XVIII-ty chełpił się, że jest wiekiem bardziej filozoficznym i rozumniejszym, niż stulecia poprzednie a szczególnie, niż wieki chrześcijańskie. Nauka, głoszona i stosowana w praktyce przez Kościół, wydawała mu się główną, jeśli nie jedyną przeszkodą, dla zupełnego rozwoju ludzkości. Jego zdaniem, najcelniejsza zasługa Bacona i Descartesa polegała na tym, że ci filozofowie zrzucili jarzmo powagi – nie tylko powagi Arystotelesa, która stała się rodzajem śmiesznego straszydła i nad którą tryumfowano z radością dziecinną – lecz wszelkiej powagi biblijnej i teologicznej, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Powodzenie tego buntu przewyższyło znacznie ambicje i nadzieje filozofów, i encyklopedystów, niedowiarków i libertynów – czyli, jak dzisiaj mówimy, wolnomyślicieli. Pod wpływem ich napaści upadły dawne szkoły biskupie, klasztorne i uniwersyteckie, które ukształtowały Europę pod względem naukowym i politycznym. Upadek tych szkół pociągnął za sobą ruinę najznakomitszych prawodawstw i instytucyj, które się wydawały niewzruszonymi. Wiek rozumu i filozofii skończył na uwielbieniu bardzo ludzkiej i bardzo materialnej bogini Rozumu w niektórych sprofanowanych świątyniach chrześcijańskich. Rozruchy i rewolucje, dokonane we Francji, udzieliły się światu, za pośrednictwem jej armii, podobnie, jak uprzednio sceptycyzm francuski rozszerzył się wszędzie za pomocą pamfletów i książek.

Wiek XIX-ty stał się przeto szczęśliwym spadkobiercą ogromnego skarbu wolności umysłowej, niepodległości filozoficznej, autonomii politycznej i moralnej. Wielu ludziom się zdało, że nigdy nie będzie on mógł wyczerpać tak wielkiego bogactwa, że owszem wciąż je będzie pomnażał, dzięki dalszym nieustannym trudom umysłu i woli, dzięki niekępowanej niczym swobodzie władz rozumowych. Czy ziścił się ten świetny horoskop? Czy stulecie, przygotowane do tak wielkich przeznaczeń przez Helvetiusa, Holbacha, Diderota i D'Alemberta, obdarzyło ludzi błogim królowaniem czystego rozumu, czy nauczyło ich nowej mądrości, nieznaney wiekom minionym, czy objawiło nową wiarę, czy zabezpieczyło pokój i zwiększyło sumę wesela – słowem, czy dało ludzkości te wszystkie dobrodziejstwa, które Kościół zwiastował jej i przyrzekał? Czy wiek XIX-ty pośród agitacji i waśni filozoficznych, których w nim było tak wiele, uczuł przynajmniej tchnienie Boże, unoszące się nad katedrami profesorskimi jego wszechnic i akademii? Czy ujrzał choćby tylko jutrzenkę prawdy wiekuistej, przenikającą ciemności, które tak długo okrywały jego widnokres i jego niebo? Czy, pogrążywszy się teraz w otchłani przeszłości, pozostawia wiekowi XX-emu więcej mądrości niż jej otrzymał od wieku XVIII-go?

* * *

1800 – 1814.

Materializm encyklopedystów i lekarzy, sensualizm polityków, literatów i artystów, wreszcie utylitaryzm ekonomistów – oto wyłącznie niemal źródła natchnienia dla tej garstki ludzi we Francji, którzy jeszcze zajmowali się filozofią na progu XIX-go stulecia. Powierzchnowy stoicyzm żyrondistów, wątpliwy i zimny teizm Robespierre'a, dziwaczna teofilantropia Larevellière-Lépeauxa nie były w stanie oprzeć się epikureizmowi za dni Dyktatoratu. Kilku duchownych, np. Émery, zachowało jeszcze dosyć pogody ducha, żeby się zajmować Descartesem i Leibnizem pośród niebezpieczeństw i prześladowań. Ci, którzy zbiegli do Anglii, znaleźli się tam w atmosferze umysłowej kartezjanizmu i zapoznawali się bądź z filozofią opisową szkoły szkockiej, bądź z moralnością, opartą na sympatii, a głoszoną przez Adama Smitha. Po drugiej stronie Renu emigranci francuscy znaleźli mistycyzm Jacobiego, pietyzm Braci Morawskich, zabobonny gnostycyzm wolnomularzy, mesmerystów i Cagliostro; dla niektórych z tych lekkoduchów, nie chcących być ani materialistami, ani kartezjanami ani katolikami, była to mądrość tym przyjemniejsza, że mało krępowała ich sumienia, nawykłe do swobody. Inni zaznajomili się z nową doktryną Kanta i powróciwszy do Francji, stali się gorliwymi jej krzewicielami. Za Alpami intuicjonizm Malebranche'a, złagodzony przez uczonego kardynała Gerdila cieszył się wówczas niejakim uznaniem. W Hiszpanii, Austrii, Belgii i Włoszech południowych wydziały teologiczne, seminaria biskupie i uczelnie klasztorne, o ile nie były zamknięte przez rewolucję i wojny, trzymały się filozofii scholastycznej wieków średnich, głównie św. Tomasza z Akwinu, Duns Szkota i św. Anzelma. Była to jednak scholastyka skażona nadmiarem subtelności, pomieszana częstokroć z teoriami kartezjańskimi, a nade wszystko grzesząca brakiem dostatecznych wiadomości z dziedziny nauk przyrodniczych. Skutkiem tego i apologetyka ówczesna była chwiejna i pozbawiona siły, nie umiała bowiem, czy też nie śmiała już zapożyczyć od metody tradycyjnej tego oręża, który prowadzi do Wiary i broni jej zwycięsko.

Tymczasem haniebne i ciężkie jarzmo fałszywej filozofii znękało już nadmiernie rozum ludzki. Wytworzyła się reakcja, naprzód przeciw sensualistycznej ideologii Destutta de Tracy, następnie przeciw materialistycznej fizjologii Cabanisa, Pinela i Bichata; dalej przeciw naturalistycznej frenologii Galla, Spurzheima i de Broussaisa, przeciw zuchwałemu transformizmowi Lamarcka, przeciw fatalizmowi i bezbożnemu

fanatyzmowi Maréchala i Naigeona, wreszcie przeciw osławionej *Dekadzie filozoficznej* Ginguenéa. Podniósł się głos protestu, zrazu lękliwy, lecz stały i z dniem każdym potężniejszy, na korzyść spirytualizmu i moralności. Rzecznikami tego protestu byli głównie Laromiguière, Maine de Biran, Andrzej-Maria Ampère, Gérando i Royer-Collard. Pod wpływem tych mężów umysły odzyskały świadomość swej samodzielności i swej energii, swej możliwości opierania się napaściom świata materialnego i namiętności. Duch ludzki uczuł się zdolnym do pracy wewnętrznej i do inicjatywy zewnętrznej, do zwycięskiego przeciwdziałania, jeśli nie wszystkim, to tym przynajmniej wrażeniom, odbieranym ze świata, które usiłowały pokonać i ujarzmić jego wolną wolę. Ciało i zmysły ulegają czynnikom fizycznym otoczenia, lecz dusza i inteligencja człowieka, o ile chcą, mogą wyzwolić się z pod jarzma materii i fatalizmu. Należą one do innej sfery bytu i działalności, do sfery ducha Bożego, nieskończonego.

Równoległe z tym zwrotem w kierunku zdrowej filozofii spirytualistycznej odbyło się inne przeobrażenie, widoczne i skuteczniejsze, a jednak mniej doniosłe, z powodu, że miało charakter przede wszystkim estetyczny i uczuciowy, że prowadziło raczej do wiekuistego piękna, niż do absolutnej prawdy i dobra. Było to przebudzenie się poezji chrześcijańskiej w dziełach La Harpe'a, Fontanesa i Chateaubrianda, tudzież odrodzenie serdeczności w *Myślach* Jouberta. Trzeba przyznać, że *Duch Chrystianizmu* Chateaubrianda, mimo pewnego powinowactwa swojego z chorobliwym marzycielstwem Rousseau'a i Younga, jako też z mistycyzmem Jacobiego, był czymś w rodzaju świętego efektu teatralnego i wzruszył do głębi szerokie koła ogółu. Odraza do okropności rewolucji, smutek wygnania, tęsknota za tajemnicami i światem nadprzyrodzonym znalazły w tym dziele wyraz nader wymowny i żywy. "Racje serca", o których mówi Pascal a "których nie zna rozum" uwydatnione zostały w utworze Chateaubrianda obficie i z siłą nadzwyczajną, jaką niełatwo znaleźć w innych dziełach literackich. Rozpoczynające się stulecie, mające być epoką rozumu i racjonalizmu, rozmiłowało się nagle w utworze Chateaubrianda, skutkiem jednego z tych kontrastów, które często powtarzają się w dziejach ludzkości i którymi posługuje się łaska Boża w celu duchowego odrodzenia świata, po wiekach zepsucia i zdziczenia. Czyż bowiem nie piękno metafizyczne idei Boga i Jego Objawienia, czyż nie piękno moralne Chrystusa i Jego Kościoła wstrząsnęło cywilizacją grecką i rzymską, pogrążoną w bogactwach i rozkoszach. Czyż nie ono przygotowało cudowne nawrócenie świata starożytnego do Chrystianizmu?

Czyż nie urok piękna ewangelicznego pociągnął świeże dusze ludów germańskich i słowiańskich; czyż nie on przetworzył ich barbarzyńskie instynkta w rycerską miłość wszystkiego, co jest słabe i święte na ziemi? Chateaubriand wskrzesił właśnie wspomnienia i uczucia tej rycerskości a tym samym wzbudził w wielu duszach to usposobienie moralne i uczuciowe, które jest wstępem i przygotowaniem do Wiary. Zwykle o rzeczach Bożych i duchowych nie rozumuje się trafnie, gdy się nie ma serca czystego; a kto pozostaje w błędzie z braku czystości serca, ten zawsze niemal daleki jest od gotowości wierzenia temu, co Bóg objawia i czego naucza Kościół. Z tego punktu widzenia *Duch Chrystianizmu* należy do dzieła filozofii wieku XIX-go, a imię Chateaubrianda winno być umieszczone tuż obok Birana, "mistrza dla nas wszystkich", jak mawiał Wiktor Cousin.

Ksiądz Frayssinous, od r. 1803, w swych konferencjach u św. Sulpicjusza, poświęconych obronie Chrystianizmu, jął ożywiać apologetykę, nowością swoich pomysłów. Konferencjoniści w Notre-Dame przewyższyli go znacznie, lecz jego jest zasługą, że, o ile to było wówczas możliwe, popierał ruch filozoficzny i estetyczny, zwrócony przez Opatrzność w kierunku metafizyki otwarcie chrześcijańskiej, o której nie mogło być jeszcze mowy, pośród burz i tragicznych losów pierwszego cesarstwa. Można wprawdzie powiedzieć, że Napoleon i jego otoczenie okazywali pewną życzliwość tym ludziom uczonym i szlachetnym, którzy usiłowali podnieść duchowo społeczeństwo francuskie za pomocą zdrowych zasad rozumowych i moralnych. Lecz dwór, a szczególnie cesarz, nie znosił ideologów, członków stowarzyszenia w Auteuil, świeżo przeniesionego do Paryża. Poeta Fontanes i prawnik Portalis uniknęli skutków tej niechęci jedynie z powodu, że ich usługi polityczne kazały zapomnieć o ich spirytualizmie, zresztą nie bardzo wojowniczym. Cesarz obawiał się wpływu filozofii na losy jego tronu, na jego prawodawstwo, na dokonaną przez niego organizację polityczną Europy; nie wiedział wszelako, gdzie się znajduje jego wróg prawdziwy i zdziwiłby się wielce, gdyby mu pokazano tego wroga nie w Auteuil i nie w Paryżu, nie w Szwajcarii lub Rzymie, lecz znacznie dalej, na krańcu Niemiec północnych, w tej właśnie okolicy, gdzie Friedland, Eylau i Tylża świadczyły tak rozgłośnie o jego sławie. Tam było ognisko wolnomyślicielstwa i ideologii, którego powinien był lękać się przede wszystkim, gdyż tam przygotowywano Francji napoleońskiej i duchowi ludzkiemu pożar, tysiącokrotnie straszliwszy od pożaru Moskwy. Starzec, zasiedziały od lat kilkudziesięciu w swym rodzinnym mieście Królewcu, i w uniwersytecie tamecznym, kończył wówczas w r. 1803

swoim *Traktatem o pedagogii* dzieło reformy filozoficznej, rozpoczętej w r. 1770 i prowadzonej nader wytrwale i zrećnie. Emanuel Kant nie chciał być otwartym panteistą ani materialistą; zapewniał także, iż nie jest formalnym ateuszem, a dla życia społecznego żądał moralności i religii. Ale jednocześnie nie uznawał żadnego prawa, żadnej powagi; odrzucał nawet powagę wszelkiej prawdy obiektywnej, zewnętrznej, abstrakcyjnej. Czy chciał przez to pochlebiać gwałtownemu popędowi swoich współczesnych do niezależności i wolności we wszystkim? Bardzo być może. Cokolwiek bądź, pewnym jest, że nikt przedtem nie wymyślił systemu emancypacji umysłowej tak radykalnego, jak kantyzm. Nie chce on wyniośle oddać ludzkości na łup panteizmu, pankosmizmu i w ogóle monizmu, gdyż człowiek utraciłby wówczas swoją autonomię. Oczywiście i pewności nie wezmą ludzie z zewnątrz: wiedza, którą osiągną, będzie wyłącznym ich dziełem i z nich tylko, z ich wnętrza pochodzić może. Czyż więc mamy być sceptykami, skazanymi na męki skrajnego zwątpienia? Bynajmniej. Kant wytworzył nam dogmatyzm całkiem autonomiczny, w którym "ja" ludzkie gra rolę środka i służy za punkt oparcia dla zasad teoretycznych i praktycznych, dla indukcji i dedukcji bez końca, nawet dla idei Boga, jeżeli Bóg istnieje. Rękojmią naszego poznania tych niezliczonych przedmiotów jest zawsze rozum. Być może nawet, że jest on jedynym obiektywnym ich źródłem, jeżeli w ogóle te przedmioty mają być rzeczywiste. Niczego nie można twierdzić, jeśli temu rozum zaprzecza, nie można też przeczyć niczemu, co rozum potwierdza. Rozum jest prawidłem i miarą prawdy. Jest on duchem, uzdolnionym do posiadania wiedzy i moralności, albowiem o tym myśli i tego chce. Ponieważ Bóg wydaje się rozumowi nieodzownym dla uzupełnienia systemu i cyklu jego pomysłów, dla nadania życia i siły jego aspiracjom, przeto rozum wyrokuje, że Bóg istnieje o tyle, o ile jest rozumowi potrzebny. Dobro i piękno, prawo i obowiązek są również wynikami twierdzeń rozumowych. Najwyższym celem rozumu jest jego własna doskonałość. Jego jedyną powinnością jest posłuszeństwo nakazowi kategorycznemu, który tkwi i przejawia się w nim samym. Polityka i rząd, rodzina i państwo, religia i Kościół zależą całkowicie od niego. Ostatecznie rzeczy tak od siebie odmienne, jak ciało i duch, jak przestrzeń i jednostkowość, jak czas i wieczność, wrażenie i umysłowość, poznanie i czyny, osobowość i nieosobowość, byt i niebyt, wynikają z tego "ja" jedyne, z tej pierwszej i ostatniej przyczyny wszystkiego, o czym jaźń myśli i czego chce. Myśleć zaś i chcieć może jaźń tylko w zakresie pewnych kategorii, w których jest niejako odlana, niby posąg spiżowy w swej formie. Czy atoli to "ja" jest rzeczywiście takim, za jakie się uważa i

uważać musi? Czy jest ono, lub nie, tym samym, co świat, tym samym, co materia i ruch fizyczny? Czy jego formy aprioryczne, których nikt jeszcze nie odkrył, są czymś lub niczym? Na te wszystkie pytania jaźń ludzka nie może dać odpowiedzi poważnych i mimo różnych swoich teoryj, bardzo stanowczo twierdzących, Kant, genialny jej wynalazca, nie umie jej obronić przeciw napaściom sceptycyzmu spekulatywnego i praktycznego.

Krytycyzm mógł przeto podobać się umysłom, chcącym się pozbyć wszelkiego hamulca wewnętrznego i zewnętrznego, wszelkich przekonań stanowczych, wszelkiego sumienia, moralności i religii. Ci, którzy chcieli zachować przynajmniej pozory i formalną stronę tych rzeczy, mogli sobie odbudować *a priori*, z czynników czysto podmiotowych, gmach, którego nie życzyli sobie wznosić na podstawie obiektywizmu. Tak np. teologowie protestanccy wskrzeszali w sobie, w swoim sumieniu, chrystianizm, który odrzucili jako fakt historyczny, jako prawdę, pochodzącą z zewnątrz. Ci zaś, którzy woleli nie zatrzymać niczego z tradycyj Boskich i ludzkich, mogli zabarwiać swoje odstępstwo uczonymi i ułudnymi teoriami w rodzaju "krytyki rozumu praktycznego, sądu estetycznego i teologicznego". Czyż Wiara tak uproszczona, czyż ta tak głęboka filozofia nie usprawiedliwiała zerwania z Wiarą dawną i ze starą filozofią wieków średnich? Kartezjanizm, zwłaszcza w swoich początkach, zapewniał wyraźnie o swoim uszanowaniu dla Kościoła katolickiego; intuicjonizm Malebranche'a i dynamizm Leibniza czy Boscovicha zdawały się dostarczać środków do zrozumienia i obrony dogmatów teologicznych; mistycyzm Jacobiego i jego zwolenników dawał pewne zadowolenie potrzebom uczucia, które chrystianizm tak długo rozwijał i krzepił w duszach ludzkich; na koniec materializm i sensualizm, epikureizm i ateizm przyczyniały się raczej do nawrócenia ku Wierze i praktykom religijnym umysłów szlachetnych i serc wrażliwych, które oburzała brutalność tych doktryn, – natomiast kantyzm, od samego ukazania się swego, był największym niebezpieczeństwem dla Wiary i cnót nadprzyrodzonych w tych społeczeństwach, które jeszcze pozostały katolickimi. Dogmaty i przykazania Objawienia Bożego są faktami historycznymi, stwierdzonymi świadectwem Boga i Kościoła. Subiektywizm, odbierając wszelką wartość obiektywną dziejom, znosi tym samym najważniejsze przesłanki, prowadzące do aktu Wiary, pozbawiając zaś akt Wiary motywu, wpływającego z powagi słowa Bożego, i zastępując go rozumowaniami filozoficznymi, więcej lub mniej ułudnymi, odbiera zarazem temu aktowi wszelką cechę nadprzyrodzoności. Wiara nie jest już wtedy Wiarą, jaką być powinna, a tym samym przestaje być

źródłem usprawiedliwienia i zbawienia duszy. Szczery kantysta nie może być nigdy szczerym katolikiem; usposobienie subiektywne, choćby najuczciwsze, nie zastąpi mu nigdy tego, czego mu niedostaje obiektywnie, aby mógł wstąpić do Królestwa łaski i w nim pozostawać.

Kant utrzymywał wprawdzie, że zasadami swojej etyki łączy dogmat o istnieniu Boga, jako wzniosłą indukcję, opartą na słabych premissach, lub jako złocisty owoc na wątlej gałęzce, nie umiał jednak ukryć swego braku poważania dla teologii chrześcijańskiej, a nawet dla prostej teodycei racjonalistów. Przynajmniej, danym Fryderykowi Wilhelmowi II-mu, że unikać będzie wszystkiego, co by mogło gorszyć jego współobywateli, nie czuł się Kant skrępowanym po śmierci tego króla. Przyczyną skwapliwości, z jaką okazał wielką sympatię Fichtemu, – w którym przecież nie mógł nie widzieć ducha niespokojnego i nowatora, – był bardzo prawdopodobnie *Zarys krytyczny*, skierowany przeciw wszelkiemu Objawieniu, który młody filozof poddał zrećźnie jego ocenie. Kant, chociażby nawet chciał, nie mógł się wyprzeć tego logicznego myśliciela, który był nader śmiałym, lecz zarazem zupełnie wiernym tłumaczem jego teorii. Gdyby Fichte chciał go ogłosić za swego nauczyciela ateizmu, to czyż Kant nie upoważniał go do takiego kroku, złożony w tym samym czasie, że sam Kant zatrzymał się przed "numenem" czyli rzeczą samą w sobie, jako przed kresem ostatecznym dla rozumu i woli; wprawdzie zaznaczył swą roztropną i pełną uszanowania lekkość względem tego groźnego nieznanego; czemuż by jednak jego uczniowie mieli zachowywać taką ostrożność i wstrzeźliwość? Jakoż nie zachowywali jej zgoła.

Fichte wysuwa naprzód "ja", jeszcze zagadkowe u Kanta, i wyzwala je od wszelkiego stosunku i uwarunkowania. Czyni on z niego "ja" absolutne, a widząc mimo to, że ze wszystkich stron uderza o "nie-ja", o jego pozory, jeśli nie o rzeczywistość, zapobiega temu, zlewając w jedno i utożsamiając jaźń z niejają. Upatruje on między nimi jedynie różnicę logiczną; a gdy go oskarżają o ateizm i idealizm, odpowiada z wyniosłą pogodą sofistą, że Boga uznaje równie kategorycznie, jak świat, gdyż oba te przedmioty są identyczne z jaźnią absolutną, której rzeczywistość jest niezaprzeczoną. Z subiektywizmu Kanta wpadł więc Fichte całkowicie w panteizm Spinozy; stąd nadał swemu systemowi ten pokost mglistej nieokreślonej religijności, pseudomistycznej rezygnacji i moralności transcendentalnej, dzięki której jego filozofia rozszerzyła się w sferach sentymentalistów, neognostyków, spirytystów i okultystów.

Schellingowi niewiele pozostawało do zrobienia, żeby doktrynę Kanta sprowadzić do nieprzejednanego monizmu, do którego się skłaniała całym swoim ciężarem. Zamiast sprowadzać świat do człowieka i przedmiot do podmiotu – zbyt bowiem jest trudno poczytać te rzeczy za identyczne – uznaje on jedynie istnienie przedmiotu, świata "wielkiego Wszystkiego". To "wielkie Wszystko", ta esencja absolutna i powszechna, ta całkowita i pierwotna tożsamość determinuje się i określa z wolna, różniczkuje się i rozdwaja, sobie samej jako podmiotowi przeciwstawia się w postaci przedmiotu, uczuwa coraz wyraźniej swą samowiedzę i uznając siebie za doskonale identyczną, tak pod formą "ja", jak i w postaci niejaźni, zamyka cykl swych ewolucyj wzniosłym poznaniem tej identyczności, którą była już od początku, sama tego nie wiedząc. Przyłączenie i pochłonięcie niejaźni przez jaźń, tak, jak to rozumiał Fichte, zakrawało w zupełności na legendę buddyjską; rozwój zaś i rozdzielenie tożsamości pierwotnej, wedle teorii Schellinga, przypomina zjawiska embriologiczne i może się przypodobać przyrodoznawcom. Schelling nie przeczy, że substancja ewolucyjna miewa niekiedy przypadkowe nieprawidłowości, że się cofa od "ja" świadomego do bezwiednej niejaźni; że gaśnie, jako duch, a staje się na powrót materią, lecz mimo to w swej niewyczerpanej skarbnicy posiada zawsze środki do czynienia materii wiecześnie płodną, rodzicielką uczuć i myśli, pragnień i czynów, filozofii i nauk wszelkiego rodzaju i kierunku. Ewolucjonizm, cieszący się dzisiaj uznaniem w wielu laboratoriach, znajduje się już w książkach Schellinga, tylko, że tam ustrojony jest niejako w majestatyczną szatę legend indyjskich i gardzi przede wszystkim zdrowym rozsądkiem chrześcijańskim. Schelling nie lęka się ani wstydu tego wszystkiego, co staje się jaźnią; więc tego "ja", które staje się Bogiem, ani też materii, która przeobraża się w życie, ani tego życia, przybierającego kształty rośliny, zwierzęcia i człowieka, ani wreszcie tego człowieka, dla którego nic nie ma niewzruszenie trwałego, zarówno w logice, jak i w metafizyce, zarówno w moralności, jak i w religii.

Powodzenie Kanta, Fichtego i Schellinga, było szybkie i znaczne. Emigrant lotaryński De Villers, baronowa de Staël i ksiądz Sieyès otworzyli bramy Francji subiektywizmowi pierwotnemu, dodając doń nieco sentymentalizmu; także w dziełach Maine de Birana i A. M. Ampère'a przebijają już niektóre idee królewieckiego myśliciela. Niemcy, Jakub Buhle, Beck i Schad rozkrzewili filozofię Kanta w Rosji; Szwed Boëthius zaaklimatyzował ją w Upsali; Holendrzy Kinker i Van Hemert zaznajomili z nią współziomków Spinozy. Anglicy, o ile się zdaje, niewiele się nią wówczas zajmowali, również

Włosi i Hiszpanie mało na nią zwrócili uwagi. Natomiast Prusy, Bawaria i Austria stały się ogniskami, w którym krytycyzm i panteizm, występując bądź zaczepnie, bądź odpornie, bądź też zlewając się z innymi doktrynami, dosięgły tego, co by można nazwać paroksyzmem metafizycznego oblędu (1).

* * *

1815 – 1848.

Jak się wyraził Teodor Jouffroy, filozofia francuska około r. 1814 znajdowała się w "norze bez powietrza". Tam się ona "dusiła", z dala od Chrystianizmu, który jest światłem życia. Grono umysłów pod wodzą Birana i Royer-Collarda, wznosiło się zwolna po pochyłości z głębin tej otchłani, przypominającej piekielne okręgi Danta. Lecz na dnie pozostawała jeszcze rzesza niewolników; liczba ich powiększała się codziennie, skutkiem nieroztropności współzawodników Teodora Jouffroy. Nie byli oni już formalnie sensualistami, ani materialistami, ani ateuszami. Nie chcieli jednak dążyć wspólnie z ruchem wyzwolenia i usiłowali wprowadzić nowe czynniki do swojej ciasnej i ciemnej ideologii. Benjamin Constant zamiast prawdziwej wolności myślenia, ofiarował im liberalizm, zlepiony z niemieckiego subiektywizmu, ze szwajcarskiego protestantyzmu, z racjonalizmu i francuskiego dyletantyzmu. Filozofię chrześcijańską i sam Chrystianizm sprowadzał do poziomu mieszczańskiej doktryny i wygodnego systemu, więcej się troszcząc o dobry styl i dobry ton, niżeli o prawdę. To nie wystarczało wszystkim, a gdy umysły poważne domagały się czegoś innego, Wiktor Cousin utworzył dla ich użytku eklektyzm z żywiołów, bardzo podobnych do części składowych liberalizmu, zastąpiwszy jedynie pewną dozą jansenizmu wytwornym kalwinizmem poprzedniej mieszaniny.

Zrazu spirytualista szczery lecz lękliwy, podobnie jak członkowie stowarzyszenia w Auteuil, następnie zwolennik Tomasza Reida i filozofii szkockiej, Cousin zwrócił się ku panteizmowi i mistycyzmowi marzycielskiemu, po odbyciu podróży do Niemiec w latach 1817 – 1824. Nie mając pewności, czy prawda istnieje gdziekolwiek, lub czy jej nie ma nigdzie, mało stosunkowo dogmatyzował, a natomiast opowiadał obficie. Historia filozofii, tej wielkiej zagadkowej damy, której portret lubił kreślić, posiłkując się głównie pracami Niemców, doprowadziła go powoli do tego, że stał się w końcu jedynie malarzem światowych jansenistowskich piękności wieku XVII-go. Pisarz i mówca pierwszorzędny, przekonany był może pod wpływem szkoły Kanta, że

"sąd estetyczny" jest daleko wyższy od "sądu teologicznego"; zamknął się też może w kulcie dla rzeczy pięknych z rozpaczą, że nie może osiągnąć istotnej prawdy i dobra: rozkosze w chwili obecnej pocieszają niektórych ludzi, dręczonych niepewnością jutra, a środki są dla wielu daleko przyjemniejsze aniżeli cele. Bohaterki Wiktora Cousina były widocznie tego zdania. Były one chrześcijankami na wzór Deskartesa i Malebranche'a, których nawiedzały w chwilach wolnych i w latach późniejszych. Ich dziejopis postąpił tak samo niemal jak one: zbliżył się do katolicyzmu powoli, z pewną uroczystą ostrożnością. Eklektyzm, którego Cousin pozostał naczelnym przedstawicielem, skorzystał na tym i często prowadził go bardzo daleko, bo aż do zupełnego uznania dogmatów i przepisów Kościoła.

Pierwszy uczeń Cousina, nedorównywający jednak mistrzowi, Teodor Jouffroy, poznał szczęście płynące z religijnego posłuszeństwa. Utracił on je z boleścią, żałował go z goryczą, szukał go ponownie w przystępach melancholii, ale go nie odnalazł. Był wzorem tych eklektyków poważnych, smętnych, skłonnych więcej do studiów nad psychologią, sumieniem, wolnością, prawem, niż nad historią i biografią. Gdyby ich metafizyka miała silniejsze podwaliny i była wznioślejsza, prace ich zaznaczyłyby się niechybnie większą płodnością, której im brakowało. Ci naśladowcy i spadkobiercy bezpośredni Cousina oddali wprawdzie znakomite usługi i przypomnieli swoim współczesnym szlachetne postacie mędrców zapomnianych lub pogardzonych przez encyklopedystów, uznawali i podziwiali wysoką wartość tych doktorów chrześcijańskich, którzy byli i świętymi mężami i wzniosłymi myślicielami; uwydatnili zasadę, że rozum naturalny, dobrze pokierowany, nie ma nic do zarzucenia ustalonej dogmatyce i moralności Kościoła – i tym sposobem wytworzyli nową opinię, bardzo daleką od żartów, bluźnierstw i płytkich, z nieuctwa wynikających poglądów ubiegłego wieku. Nie można wprawdzie zaliczać ich do kategorii wielkich filozofów, doktryny wielu z pomiędzy nich są chwiejne i różnolite, nie zaznaczają dość wyraźnie różnicy między rzeczami skończonymi i nieskończonością, nie wyjaśniają koniecznego stosunku między człowiekiem i Bogiem, nie dowodzą duchowości i wolności duszy nieśmiertelnej, nie kładą nacisku na nietykalność absolutną praw Boskich i ludzkich, – nie brak jednakże między nimi takich, którzy bronią tych punktów zasadniczych nader wymownie i metodycznie. Eklektyzm jest więc mieszaniną zarówno ludzi jak doktryn. Brak mu przede wszystkim jedności, stałości i powagi. Przemawia on językiem wspaniałym, godnym Platona, Cyncerona, świętego Augustyna, Bossueta, Fenelona i Malebranche'a. Nie przypisując zbytniego znaczenia tej doskonałości formy,

sądzimy jednak, że prawdziwa filozofia winna się o nią starać gorliwie. Subtelność i piękność stylu nie są zupełnie pozbawione wartości obiektywnej: kto pisze wytwornie, ten mądrość ludzką czyni podobniejszą do Boskiej wszechwiedzy.

Duchowieństwo katolickie, rozumiejąc dobrze strony niebezpieczne i racjonalistyczny w znacznej mierze charakter eklektyzmu, usiłowało przeciwstawić mu dawny kartezjanizm z dodatkiem zasad filozofii szkockiej. Jego podręczniki szkolne powtarzały więc, bez istotnych zmian i poprawek, teorie spirytualistyczne, uczciwe, lecz chwiejne i słabe, z okresu przed rewolucją. Od tego ucierpiała i teologia, która bierze karm' swoją i z metafizyki naturalnej i ze źródeł nadprzyrodzonych; zwalczając błędy rozumu, oczywiście przeciwne Wierze, nie zdołali jednak teologowie utrzymać w granicach zdrowego rozsądku tych umysłów szlachetnych lecz awanturnicznych, które chciały dla apologetyki chrześcijańskiej stworzyć nowe drogi tryumfalne. Trudno nie przyznać, że ani rozprawy kardynała La Luzerne, ani konferencje biskupa Frayssinousa, ani miłe i subtelne rozmyślania Jouberta, ani słodkie marzenia Ballanche'a, ani posępne studia Blanca de Saint-Bonnet nie mogły zatamować drogi eklektyzmu, gdy ten stawał się antyreligijnym, ani przede wszystkim pokonać panteizmu, dla którego eklektyzm był jakby przedmową akademicką, a niekiedy nawet niejako wstępem systematycznym. Potrzeba było oczywiście czegoś innego, niż filozofia seminaryjska; ale gdzie tego należało szukać? Trzej wielcy pisarze: Józef de Maistre, Wiktor de Bonald i Felicjan Lamennais usiłowali szczerze wskazać filozofii metodę istotnie chrześcijańską, nie byli jednak w stanie dostarczyć dość skutecznego oręża przeciw niedowiarstwu i rewolucji. Wszyscy oni trzej doszli do wyników mniej więcej jednakich, użyteczność ich prac atoli nie odpowiedziała bynajmniej – niestety! – ich rozgłosowi hucznemu i wybornym zamiarom.

Wykazać zasadniczą doniosłość papieżstwa w świecie moralnym i politycznym, uwydatnić żywymi barwami działanie Opatrzności w kolejach i faktach dziejowych powszechnych, zwalczać obłęd rewolucyjny, tworzący doktrynerskie konstytucje i prawodawstwa, do których narody nie są zgoła przygotowane i które nie odpowiadają ich nastrojowi i obyczajom, przypomnieć wiekowi XIX-mu, że władza zwierzchnicza króla czy ludu jest legalną wtedy jedynie, gdy pochodzi od Boga, pokonać wreszcie sensualizm Locke'a i dziwne niekiedy pretensje Bacona, – oto szlachetne i wielkie zadanie, które mieli przed sobą pisarze katolicy. Tak je pojmował hrabia de Maistre i w części wykonał je z powodzeniem. Na nieszczęście umysł jego lubujący się w paradoksach,

przesada jego stylu i wyniosły ton dyplomaty, jakim przemawiał, zmniejszyły wpływ dobroczynny jego utworów. Można go było podejrzewać, że pomieszał porządek przyrodzony z porządkiem łaski, że umieścił w jednej i tej samej kategorii, lubo w stopniach nierównych, rząd duchowny Kościoła i rząd doczesny narodów, że poczytywał cuda niejako za zwykłe narzędzia działania Bożego na ziemskim padole, że nazbyt ograniczył prawa do inicjatywy w organizacji i rozwoju form politycznych, słusznie należące się obywatelom kraju, że z idei wrodzonych czynił warunek zasadniczy spirytualizmu, że wreszcie przesadnie ocenił rolę, jaką dawna filozofia mogła odegrać we wspianym rozwoju wiedzy nowoczesnej. Geniusz Józefa de Maistre'a tryskał błyskawicami, nie miał jednakże dość sił do rzucenia zupełnego światła na zagadnienia zasadnicze i do wytworzenia ruchu ściśle katolickiego, którego pragnął tak słusznie i tak gorąco.

Wicehrabia de Bonald jeszcze mniej przyniósł pożytku sprawie, którą chciał obronić. Gallikanista w stylu wieku XVIII-go, przejął on również od ówczesnego jansenizmu radykalnie pesymistyczną doktrynę o wartości rozumu ludzkiego od chwili grzechu pierworodnego. Kant, z punktu widzenia czysto filozoficznego, niezależnie od wszelkich teoryj i faktów teologicznych, nie wierzy w zdolność tak czystego, jak i praktycznego rozumu do poznania niewątpliwego rzeczywistości obiektywnych i nadzmysłowych. Janseniści, w imię błędnego dogmatu o zasadniczym zepsuciu natury przez upadek Adama, uznali rozum za niezasługujący na zaufanie, w dziedzinie prawd religijnych i moralnych. Ich zdaniem, czysta filozofia jest złudzeniem, jeżeli nie grzechem. Doktrynę tę przejęli oni od Bajusa, który zapożyczył ją od Kalwina i Lutra. Nieprawdopodobne a jednak prawdziwe: katolik Bonald posuwa się jeszcze dalej. Twierdzi on, że natura ludzka nigdy nie byłaby zdolna do myślenia, gdyby istniała samotnie, wobec świata zmysłowego, tak zewnętrznego jak i wewnętrznego. Na poparcie tej tezy rozwija on argumentację, która nie jest nawet ułudną i prawdopodobną: nie możemy myśleć, nie posługując się jednocześnie mową bezgłosną we wnętrzu naszej świadomości. Lecz żeby myśleć wyrazami, potrzeba koniecznie posiadać język, który nie jest z pewnością wytworem ani ewolucji, ani samoródtwa, ani żadnych umyślnych usiłowań, lecz jest owocem nauczania rodzinnego i społecznego. Ponieważ zaś Adam w swej samotności nie mógł z takiego nauczania korzystać, przeto musiał mieć nauczyciela nieskończenie wyższego od ludzkości, nauczyciela, który myśli sam przez się i mógł pierwszego człowieka nauczyć mówić i myśleć. Istnieje przeto Bóg, który przemawiał do rodzaju ludzkiego, zależnego odeń

wszystkimi swymi myślami, podobnie jak każdy osobnik zależy od ludzkości pod względem swoich myśli. Ostatecznie zatem nauczanie Boże, ucłowieczone w nauczaniu społecznym jest dla nas źródłem wszelkiej prawdy, rękojmią pewności, regułą moralności. Ta argumentacja dowodzi, jak dziwnym złudzeniem ulegał Bonald w kwestiach dotyczących stosunku myśli do słów, mowy do nauczania, oraz różnicy zasadniczej między aktem stworzenia a objawienia. Gdyby filozofia i teologia były lepiej uprawiane za jego czasów, nikt by się nie dał złudzić tymi paralogizmami i nie tolerowano by systemu, sprowadzającego całą wiedzę do aktu Wiary, nie opartej na żadnych motywach, a zatem pozbawionej wszelkiej zasługi i wszelkiego uzasadnienia logicznego. Nie próbowano by też na tak słabych podstawach uzasadnić powagi Kościoła i władzy monarchicznej. Nie zaprzeczano by także, zgodnie z jansenistami i kantystami, istnienia rozumu naturalnego i filozofii naturalnej, czynników niezaprzeczenie ułomnych i niedoskonałych, lecz pomimo to rzeczywistych i trwałych pod wielu względami. Na koniec nie usiłowano by dowodzić, wbrew nawet tradycji katolickiej, że Chrystianizm jest jedyną powagą społeczną i jedynie możliwą dźwignią porządku i postępu. Usługi, oddane przez wicehrabiego de Bonald sprawie Kościoła pod innymi względami, nie mogą usprawiedliwić takich niedokładności ani zmniejszyć niebezpieczeństwa, na jakie niechybnie byłaby wystawiona apologetyka, zbyt ufająca ich ułudnym pozorom Wiary i rycerskiej odwagi.

Więcej, niż kto inny uległ ułudzie filozofii Bonalda ksiądz Felicjan de Lamennais. Jego zdaniem, zgoda rodzaju ludzkiego na daną zasadę religijną lub moralną jest jedyną rękojmią, jaką posiadamy przeciwko błędowi. Pewność zdobywamy przez akt przyłączenia się do tej zgody powszechnej. Ludzkość nie może być przekonywana, ani zniewalana do wyznawania takich lub innych zasad za pomocą jednostkowego świadectwa albo nakazu. Wolność we wszystkich swych formach nowoczesnych, – wolność sumienia, wolność słowa, wolność prasy, wolność myślenia i postępowania, – jest prawem zasadniczym, które tylko przez powszechność może być zawieszane lub ograniczane. Dopóki Lamennais był wierny Kościołowi, widział on w nim wcielenie konkretne, absolutne, powszechnej Wiary ludzi w dogmaty i zasady moralności, objawione przez Boga. Gdy wszakże zbuntował się przeciw Rzymowi, ten sam Kościół wydał mu się uosobieniem sprzeczności z powszechnymi i wiecznymi przekonaniem rodzaju ludzkiego. Rzeczpospolita, jeśli nie anarchia, stała się dlań jedyną organizacją polityczną, możliwą do przyjęcia. Złanie, a raczej pomieszanie skończoności z nieskończonością wydało mu się jedynym

pomysłem filozoficznym, mogącym rozwiązać problematy i antynomie rozumu. Tym sposobem tradycjonalizm ultramontański Józefa de Maistre i fideizm gallikański Ludwika de Bonald popadły za wpływem nieszczęsnego kapłana bretońskiego w tę samą przepaść panteistyczną, do której spadkobiercy Kanta zostali doprowadzeni skutkiem swojego subiektywizmu.

Tragiczny los założyciela szkoły w La Chesnaie był powodem pierwszego w dziejach filozofii wieku XIX-go wystąpienia na scenę powagi papieskiej, która z początku liczyła wiele na księdza de Lamennais. Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z r. 1832 zaznaczył i potępił raczej następstwa, niż zasady nowej teorii. Potępił mianowicie śmiałków, którzy domagali się przekształcenia ustroju Kościoła, zmiany w stosunkach hierarchicznych, oraz nieograniczonej wolności sumienia wszędzie i na zawsze; którzy popierali zupełną niezależność prasy, podniecali nieposłuszeństwo dla władzy świeckiej przez propagandę wyuzdanego liberalizmu, dążyli do odłączenia Kościoła od państwa i chcieli wyzwolić rozum i filozofię z pod świętej zależności od nadprzyrodzonego Objawienia. W przeciwieństwie do kantyizmu, sentymentalizmu i tradycjonalizmu, papież żądał należytego poddania się umysłu ludzkiego tak indywidualnego jak i zbiorowego, powadze prawd rozumu i Wiary, których rzeczywistość obiektywna narzuca się wyraźnie poznaniu subiektywnemu. Wzywał też filozofię do roztropności i umiarkowania, które jedynie mogą ją ustrzec od niedorzeczności i wpływu szkodliwego. Opór Lamennaisa względem tego orędzia papieskiego, pełnego tak wysokiej i prawdziwie ojcowskiej mądrości, można sobie wytłumaczyć jedynie bezmierną pychą nieszczęsnego odstępcy. Jego przyjaciele i uczniowie, zwłaszcza Lacordaire, Montalembert, Cambalot, Rohrbacher, Gerbert, de Salinis i de Scorbiac, przyjęli z najszlachetniejszym posłuszeństwem, słowa najwyższego Pasterza i trzymali się odtąd zdrowego rozsądku, daleko silniej ugruntowanego, niż "zgoda powszechna" Lamennaisa. Niektórzy jednak, lubo również szczerzy chrześcijanie, jak tamci, lecz daleko mniej przenikliwi filozofowie, pozostali na stanowisku niedowierzania względem rozumu, mniemając, że stosują się do zaleceń papieża, gdy w rzeczywistości trzymali się po prostu przesądów jansenistowskich i bonaldiańskich. Biskup Maret w pierwszych swych pismach, O. Ventura de Raulica w pełnych ognia swych dziełach i August Nicolas w swych pięknych pracach apologetycznych ulegali temu szkodliwemu złudzeniu i z tego powodu nie mogli zaatakować skutecznie szańców warowni racjonalizmu: ich zdobycze miały charakter więcej osobisty, niżeli ogólny. Z drugiej strony ksiądz Bautain, obeznawszy się z eklektyzmem na wykładach

Cousina, z krytycyzmem, w czasie swej profesury świeckiej w Sztrasburgu, oraz ze specjalnym mistycyzmem germańsko-chrześcijańskim dzięki pobożnej panie Humann, widział pewność i bezpieczeństwo dla rozumu jedynie w gruntownej Wierze w powagę słowa Bożego, jako jedyne źródła dla wszelkiej wiedzy i filozofii nawet świeckiej. Było to ponowne pomieszanie natury z łaską, był to sentymentalizm, zastępujący przygotowanie do Wiary, przy czym ta ostatnia pozbawiona była roztropności oraz wartości obiektywnej, a religia redukowana się do rozwoju instynktowej, niejasnej zgody człowieka na słowo Boże, czyli do zasady, którą i kantyzm mógłby bez trudności uznać za swoją. Biskup sztrasburski i jego sufragani, mając na to formalną aprobatę Grzegorza XVI, stanęli w obronie praw rozsądku i zdrowej filozofii, poleciwszy księdzu Bautainowi w r. 1835 i 1840 podpisać sześć propozycji, wyrażających zasady, że używanie rozumu jest legalne dla sprawdzenia historycznej rzeczywistości Objawienia, dla trwałego przechowania depozytu tradycji pod kierownictwem Boskiej Opatrzności i dla doprowadzenia tym sposobem ludzi do Wiary katolickiej przy współudziale łaski nadprzyrodzonej.

Tymczasem kantyzm rozwijał się w Niemczech z nieubłaganą konsekwencją, która go doprowadziła do panteizmu Fichtego i Schellinga. Nader podrzędne znaczenie, jakie jego założyciel nadawał przedmiotowi wiedzy, owej rzeczy samej w sobie i takiemuż celowi, pozwoliły jego następcom przetwarzać świat według ich przywidzenia i szukać w nim nie tyle rzeczywistości konkretnej i należycie określonej, ile raczej pretekstu do tworzenia fantazyjnych całokształtów, mogących zadziwić i zachwycić publiczność. Fichte nauczał, że "ja" przyswaja sobie "nie-ja" i z nim się utożsamia; Schelling dowodził, że "nie-ja" staje się jaźnią; i obaj tej jaźni, która jest niejają lub tej niejają, która jest jaźnią przypisywali obiektywność, jakiej Arystoteles królewiecki odmawiał swej "rzeczy samej w sobie". Hegel uważał za stosowne zbliżyć się nieco do tego punktu wyjścia idealistów, poczytując monizm Fichtego i Schellinga za nader cenną zdobycz filozoficzną. Wynałazł on i dopatrywał się we wszystkim trzech części składowych: tezy, antytezy i syntezy. Teza twierdzi i ustala "ideę – wszystkości" w ten sposób, że jest ona "ideą – ja"; przez antytezę "idea – ja" przeciwstawia się samej sobie i tworzy tym sposobem "ideę – świata"; synteza na koniec wnioskuje o tożsamości "idei – ja" z "ideą – świata" a tym samym odtwarza "ideę – wszystkości". Idea przeto jest z początku wszystkim i niczym: niczym, ponieważ nie myśli i nie jest pomyślana, wszystkim, gdyż wirtualnie stanie się wszystkim, co myśli i

wszystkim, co będzie pomyślane. Poza ideą nie ma żadnej rzeczywistości: byt jest ideą i tylko ideą. Nicość nawet jest ideą w swej formie pierwotnej; gdy idea przestaje myśleć lub też być przedmiotem myślenia w pewnym oznaczonym punkcie swego urzeczywistnienia, staje się znowu nicością. To samo odnosi się do "tak" i do "nie", do dobra i zła, do przeciwieństw i do sprzeczności: wszędzie i zawsze jest to idea jedyna, idea zasadniczo i koniecznie identyczna. Jej modyfikacje i specyfikacje są tylko pozorami i odcieniami. Wieczność i czas, stałość i przejściowość, nieskończoność i skończoność, Bóg i człowiek, prawda i fałsz są tylko chwilami i punktami widzenia w historii idei – i niczym więcej. Jej wieczne stawanie się jest kalejdoskopem do użytku filozofów i uczonych, dość naiwnych, żeby znajdować przyjemność w tym następstwie kształtów i barw. Prawdziwy mędrzec, prawdziwy uczony ceni jedynie ideę; wie on, że zarówno w stanie tezy, jak i na stopniu antytezy oraz syntezy znajduje się zawsze idea i nic oprócz idei.

Czy tak dziwaczną fantasmagorię można uważać za dzieło poważne i owoc szczerości? Podniesiono kiedyś pytanie, azali Leibniz nie chciał sobie zażartować ze swych czytelników, pisząc swą *Monadologię*? "Idea" i "stawanie się" Hegla są jeszcze więcej zagadkowe. Czyż ten człowiek mógł zaprzeczać istotnie zasady przeciwieństwa i przyczynowości, różnicy między zdaniem twierdzącym i przeczącym, faktu ruchu, następującego po bezwładności lub też po bodźcu siły? Jeśli Hegel nie zamierzał drwić sobie ze swoich uczniów, ze swych czytelników, jak niemniej ze swych poprzedników w subiektywizmie i monizmie, to należy uznać bez wahania, że jego geniusz uległ chwilami obłędowi. Mówiąc bez ogródek, trzeba to nazwać hańbą dla wieku XIX-go, że takiej filozofii nie odrzucił natychmiast z oburzeniem. Wiek ten atoli nie tylko jej nie odrzucił, lecz przeciwnie uległ głęboko jej fatalnemu wpływowi w dziedzinie nauki, polityki, a nawet religii. Stąd głównie miał niebawem wyniknąć ewolucjonizm przyrodników, racjonalizm transcendentalny pseudoteologów tybingeńskich, socjalizm rewolucjonistów z r. 1848, komunardów z 1871, oraz kolektywistów i anarchistów dzisiejszych (2).

Że pastorowie i profesorowie w Niemczech protestanckich mogli uważać za możliwe pogodzenie doktryn Hegla, Schellinga, Fichtego i Kanta z dogmatami chrześcijańskimi; że taki Baur i Strauss przypisywali sens mitologiczny, jeśli nie szalbierską intencję wielu ustępom Biblii, zrozumie to bez trudu każdy, kto wie, iż protestantyzm od początku wieku XVIII-go przeobrażał się coraz wyraźniej w system racjonalistyczny. Lecz, że kapłani katoliccy jak Hermes, Baader i Günther, ośmielili się naśladować protestantów,

– co prawda, z daleka i z pewnym umiarkowaniem, – jest to zaprawdę niełatwe do pojęcia. A jednak Stolica Apostolska zmuszona była w latach 1835 i 1836 wystąpić surowo przeciwko hermezjanizmowi; musiała odrzucić jego żądanie, aby zwątpienie pozytywne i powszechne uznane było za obowiązkowy punkt wyjścia dla wszelkiego teologicznego badania; musiała potępić jego metodę, używającą jedynie rozumu za sprawdzian najwyższy i główny środek w odkrywaniu i tłumaczeniu prawd nadprzyrodzonych, jak niemniej jego błędy, dotyczące Objawienia, Pisma św., podania Boskiego, nauczycielstwa Kościoła, motywów wierzenia i różnych innych przedmiotów porządku nadprzyrodzonego.

Filozofia odniosłaby wielką korzyść, gdyby się była zastosowała do tych wskazówek papieskich i gdyby się zatrzymała na pochyłości, po której staczała się coraz szybciej. Zazdroszcząc bezbożności Straussowi – tak by przynajmniej sądzić można – Feuerbach, Maks Stirner i Ruge oznajmili, że się czują niezdolnymi do pogodzenia Hegla z Chrystusem, oraz nowego monizmu ze spirytualizmem i skutkiem tego wyrzekli się jawnie spirytualizmu i Chrystusa. Jedyną możliwą do przyjęcia religią jest, ich zdaniem kult życia materialnego. Schopenhauer chciał jeszcze prześcignąć tych materialistów w ich potwornościach i bluźnierstwach. Przypomniawszy on "rzecz samą w sobie", której tak lękał się Kant, którą następnie utożsamiono tak śmieie z "jaźnią", ze światem, wreszcie z ideą i uczynił z niej "wolę", żądę, miłość, nie mającą ani przedmiotu ani celu, nie znającą żadnej dobroci. Pierwotnie bezwiedna jako świat, "wola" owa dochodzi do świadomości, gdy staje się jaźnią. Z natury swej ślepa, jest ona nurtowana wewnętrzną koniecznością szukania czegoś nieznanego, potrzebą ruchu, działania, ujawniania się, ażeby dążyć i dojść, nie wiedząc sama dokąd. Stworzyła nas ona w ten sposób, bez rozmysłu i świadomości; stworzywszy, pociąga nas wbrew naszej woli, przez labirynt przygód, do śmierci. W tej wędrówce naszej od bytu do nicości dręczy nas ona okrutnie na duchu i na ciele. Nic tu nie pomogą nasze błagania i łzy: "wola" wypuszcza nas ze swych szponów dopiero w tej chwili fatalnej, kiedy nas odrzuca brutalnie w otchłań nieświadomej bezwoli, z której nas wydobyła przemocą na to, abyśmy cierpieli. Ta bezwiedna wola jest rzeczą najgorszą ze wszystkich, jakie sobie wyobrazić można, a jej działalność zasługuje jedynie na miano pesymistycznej. Prawdziwa mądrość, filozofia doskonała polegałaby więc na dokonaniu wszystkiego, co jest możliwe i niemożliwe, w celu uwolnienia ludzkości od wszelkiego istnienia, od wszelkiego działania, a tym samym od wszelkiego cierpienia. Niestety! myśl, że tego dokonać nie można,

podwaja okropności tego życia ziemskiego, które się nam narzuca wbrew naszej chęci. Czy ludzkość zatryumfuje kiedykolwiek nad tą wstrętną wolą, która wciąż uporczywie tworzy, wywołuje ruch i burzy, a przez to ustawicznie rozpoczyna na nowo i przedłuża w nieskończoność okrutną tragedię historii?

Zdaje się, że rosnąca wciąż niedorzeczność systemów, które się wyłoniły z kantyizmu, skłoniła Niemca Krausego, jego ucznia Hiszpana Sanz del Rio i jego komentatorów Belgijczyków Ahrensa i Tiberghiena do wystąpienia przeciwko filozofii królewieckiej. Na nieszczęście usiłowania tych myślicieli polegały na wznawianiu dawnego spirytyzmu. Wprawdzie Schleiermacher ofiarował im swój mistycyzm, zapożyczony, jak się zdaje, od Braci Morawskich, lecz sam niedowierzając spekulacjom teoretycznym i rzeczywistości dziejowej, czyż mógł on powstrzymać krauzystów od popadnięcia w monizm, gdy usiłowali wybrnąć z subiektywizmu? Trzeba było połączyć metodę intelektualną, z metodą sentymentalną, uznać wartość obiektywną Objawienia chrześcijańskiego i Wiary chrześcijańskiej, tudzież oprzeć przynajmniej moralność i religię naturalną na gruncie rozumu i rzeczywistości. Ale Schleiermacher nie był do tego zdolny; jego dobra wola pozostała bezpłodną, wobec szalejącego i szerzącego niemoralność monizmu.

Herbart i Lotze oparli się skuteczniej obłędowi kantyizmu. Przez Wolffa teorie ich zyskały piętno doktryny dynamicznej i metody matematycznej Leibniza. Gdyby ci filozofowie nie przywiązywali zbyt wiele wagi do monadologii i gdyby skutkiem tego nie byli źle pojęli zasadniczej różnicy między duchem a materią, pojęciem a wrażeniem, wolną wolą a determinizmem, uczyniliby zadość niemal zupełnie wymaganiom zdrowej filozofii, która nie chce gubić się w chmurach, ale przeciwnie pragnie czynić postępy, współ z naukami fizycznymi i psychologicznymi. Rozumieli oni, że filozofia winna być realistyczną, doświadczalną i racjonalną, a zarazem szanować religię pozytywną i nadprzyrodzoną. Należy się im za to wdzięczność szczególna, a ich próba reakcji zaliczoną być winna do liczby najlepszych usiłowań, jakie czyniono w wieku XIX-ym, celem powrótca na koniec do zdrowego rozsądku. Arystotelik Trendelenburg wspierał ich potężnie na polu logiki i metafizyki, potępiając jednocześnie ich godne pożałowania, lecz, być może, mimowolne i tylko pozorne ustępstwa na rzecz sensualizmu i materializmu z epoki encyklopedystów.

We Włoszech nie spostrzeżono dostatecznie niebezpieczeństwa grożącego ze strony kantyizmu, i nie uważano za konieczne przeciwdziałać mu spieszenie.

Filozofia włoska trzymała się wciąż teoryj Condillaca, które propagowali głównie Gioja i Romagnosi; albo też tworzyła systemy eklektyczne i katolickie, w czym odznaczyli się Galluppi i Tedeschi. Ci nowatorowi nie byli szczęśliwi, jakkolwiek mieli dużo pomysłowości i pisali świetnie. Rosmini zamiast idei bytu, którą poczytywał za bezpośrednią zasadę naszej umysłowości, wytworzył rodzaj malebransyzmu albo intuicjonizmu, doktrynę niezupełnie bezpieczną, bo przejść mogącą w monizm panteistyczny. Śmielszy od niego Gioberti utrzymywał, że widzi byt absolutny, tworzący istoty i dający im życie i ruch, jak gdyby umysł ludzki mógł w sposób naturalny spostrzegać na ziemskim padole to, co poznają tylko wybrani w niebie sposobem nadprzyrodzonym. Mamiani powiększył jeszcze wielkość tego błędu, zastępując jasnowiedzeniem bytu wszelkie Objawienie Boże, wszelkie nauczycielstwo kościelne i wszelką tradycję katolicką. Dedukcja była prawidłowa i wykazała całą fałszywość zasady.

Po kilku zboczeniach na manowce filozofii nowożytnej, Hiszpania wystąpiła przeciwko niej w pismach Jakuba Balmesa, jednego z najznakomitszych myślicieli w wieku XIX-ym, oraz w traktatach Donoso Cortèsa, niekiedy wszakże zbyt życzliwie usposobionego dla teorii de Maistre'a i de Bonalda, którym łatwo dorównywał na polu polityki chrześcijańskiej. W Anglii i Szkocji drzemano ciągle w mglistej i dusznej atmosferze, wytworzonej przez Locke'a, Hume'a, Reida, Dugald-Stewart'a i Benthama. Psychologia przeobrażała się tam zwolna w naukę opisową, metafizyka w sceptycyzm, moralność w utilitaryzm, a opinia publiczna przygotowywała się tym sposobem do materializmu naukowego, którego ponizająca tyrania miała nad nią wkrótce zaciążyć.

Mimo usiłowań Maine de Birana, Cousina i ich uczniów, żeby Francję wyzwolić na zawsze od tej tyranii, opanowała ona właśnie naród francuski ze szczególną siłą i grasowała pośród niego w całej ohydzie. Poczynając od r. 1803 i 1807, a przede wszystkim od 1814, magnat wykołojony hrabia H. C. de Saint-Simon chciał wyrugować wszelką metafizykę, a na jej miejsce postawić jedyną pozytywną naukę o wszechświecie i o człowieku. Religię sprowadzał on do kultu ludzkości, moralność sumienia zastępował etyką namiętności, politykę zachowawczą przekształcał w socjalizm rewolucyjny, pomieszał skończoność i nieskończoność w wielkim "Wszystkim", zmysłowym i materialnym. Łączyło go więc z Kantem powinowactwo dość bliskie; ale Saint-Simon był stanowczym przeciwnikiem mrzonek subiektywizmu i idealizmu. Jego silne postanowienie

filozofowania pozytywnie i obiektywnie stanowiło bądź co bądź rzeczywistością, lubo mało znaczną poprawkę kantyzmu. Umysł, który uczciwie pragnie widzieć świat i ludzi takimi, jakimi oni są, tj. jako zbiór dźwigni, ruchów, energii, przyczyn i skutków, posiada nie przewodnią, która go zaprowadzi kiedyś do pojęcia Boga i duszy. Około Saint-Simona skupiło się grono śmiałych młodych ludzi, którzy skutkiem obcowania z nim nabyli pewności siebie i siły charakteru; przymioty te przyniosły im duże korzyści w różnych przedsiębiorstwach i interesach praktycznych. Leroux i Jan Reynaud rozwijali doktrynę mistrza w kierunku metempsychozy, teozofizmu i mistycyzmu racjonalistycznego a poniekąd druidycznego. Prawdziwym kontynuatorem saint-simonizmu był August Comte, umysł chorobliwy ale potężny, któremu pozytywizm zawdzięcza udoskonalenie swej metody, swych zasad i swego programu. Nie jesteśmy w stanie osiągnąć przyczyn, powiedział Hume; ani "rzeczy samych w sobie", dodał Kant; z tego wywnioskował Comte, że jedynymi przedmiotami poznania mogą być zjawiska świata fizycznego, ich następstwa, ich uwarunkowania bezpośrednie i mechaniczne, ich prawa nareszcie, lecz z zastrzeżeniem, aby temu ostatniemu wyrażeniu nie nadawać żadnego sensu metafizycznego, aby doń nie wprowadzać żadnego pojęcia przyczyny, zarówno skutkowej, jak i ostatecznej. Albowiem jedynym naszym narzędziem poznania jest obserwacja i doświadczenie za pomocą zmysłów; rezultatem tego jest wyłącznie wiedza pozytywna, nie zapuszczająca się ani indukcyjnie ani dedukcyjnie w dziedzinę zaświatową, nieusiłująca zrozumieć istoty rzeczy, nie troszcząca się o "byt sam w sobie" a przede wszystkim nie uznająca wierzeń w nadprzyrodzoność. Wiedzę, naukę i uczonego chciał pozytywizm Comte'a zezwierzęcić, o ile to jest możliwe; zabraniał im surowo przekraczać granic zmysłowości. A jednak tenże Comte mimowolnie uprawiał krytykę racjonalną, badania nad umysłowością, psychologię i etykę, metafizykę, a nawet teologię. Filozofował co prawda wbrew zasadom logiki, i najczęściej przeciwko wszelkiej oczywistości; ale bądź co bądź, filozofował i to najzawzięciej wtedy, gdy dowodził niemożliwości filozofowania. Jego przykład i działalność zadawały kłam ustawicznie jego teoriom. Mniemając, że się wiele przyczynił do panowania ostatecznego epoki pozytywnej, następującej po wieku metafizycznym, który znów miał być spadkobiercą okresu teologicznego, pierwotnego, popadł Comte w ciężki błąd tej metafizyki kłamliwej i tej fałszywej teologii, które zwalczały i zawsze zwalczać będą rzetelną naukę i prawdziwą Wiarę.

Tak saint-simonizm i pozytywizm uległy losowi wszystkich innych doktryn: miały swoje odmiany i swoje odcienia. Historię tych odmian warto opowiedzieć nieco szczegółowiej. Z jednej bowiem strony świadczy ona, jak głęboko upaść może duch ludzki, gdy zapomni o Bogu i o swej godności, a z drugiej przekonywa, że tenże duch nie jest nigdy skazany nieuleczalnie na błąd, negację i rozpacz, gdyż w jego wnętrzu istnieje niepokonany pociąg do prawdy filozoficznej oraz uzdolnienie do przyjęcia Wiary chrześcijańskiej i prawdy teologicznej, które Bóg miłosierny utrzymuje w nim ciągle przez swą łaskę nadprzyrodzoną.

* * *

1849 – 1870.

Bezpośredni następcy Comte'a chcieli poznać jedynie "środek rzeczy", jak się wyraził Pascal; chełpili się oni, że nie znają ich źródła ani celu ostatecznego i że przez to lepiej pojmują ich przejawy i rozwój. Gdyby istotnie pozostali wiernymi temu programowi, można by im było przypisać niezbyt godną zazdrości zasługę, że zniweczyli filozofię zupełnie, a rozum w połowie. Lecz to im się nie udało, tak samo jak ich mistrzowi: studia filologiczne Littrégo, analizy historyczne Taine'a, spostrzeżenia anatomiczne Broca, doświadczenia psychofizjologiczne Charcota wzbogacały często i znacznie skarbnice nauk filozoficznych. Szkoła ta od samego początku wyznawała wprawdzie jawny materializm i monizm, nie była jednak zrazu zwolenniczką transformizmu. Comte i Littré nie wierzą w możliwość przeobrażania się jednych gatunków organicznych w drugie i dla każdego z nich wyznaczają granice ściśle określone, których przekroczyć żadna istota nie może. Comte, wbrew swym zasadom ogólnym, uznaje jeszcze wolność woli ludzkiej; Taine i Littré wolność tę negują. Comte nie jest usposobiony chętnie dla niemieckiego panteizmu, Taine przemawia jak zdecydowany heglista, poddając świat panowaniu "wieczystego pewnika, który się ujawnia" i który zawiera w sobie wszystkie prawa kosmiczne, wszystkie teorie naukowe, wszystkie doktryny filozoficzne. Gdyby ten "pewnik" był substancjalny, duchowy i nieskończony, można by go uznać za Boga i wielbić w nim wszelką prawdę, wszelkie dobro i wszelkie piękno; lecz, według Taine'a, jest on czymś czysto zjawiskowym, materialnym, poddanym wiecznemu prawu stawania się i przeobrażeń; w gruncie rzeczy odpowiada on mistycznej "substancji" Spinozy, "idei teoretycznej" Hegla, albo ponurej i fatalistycznej "woli" Schopenhauera. Nawet człowiek jest tylko jego

przypadkowym objawem: jest on "pewnikiem, który kroczy", a rasa, środowisko, chwila wywierają nań wpływ swój ślepy i nieubłagany. Badania nad człowiekiem nie są ciekawsze od studiów nad pierwszym lepszym zwierzęciem. Gdyby Taine brał na serio ten swój paradoks, nie byłby uprawiał ani przez chwilę krytyki, w której jest mistrzem nieporównanym. Nie może ulegać wątpliwości, że ten wielki umysł i wiele innych mniejszych od niego dusili się w "norze bez powietrza", która w epoce Teodora Jouffroy nazywała się ideologią, a za dni naszych pozytywizmem. Renan, którego stosunki przyjacielskie z pozytywistami skłaniały do wpadnięcia w też "norę", uniknął tego dzięki swojej zręczności i dobremu smakowi; powoływał on się na swe powinowactwo filozoficzne ze Spinozą, Wolterem, Janem Jakubem Rousseau, Kantem, Heglem i Straussem. Renan jest monistą, ale zarazem dyletantem, widzącym wszędzie tylko odcienie. Jednym z takich odcieni jest dla niego pozytywizm, podobnie jak i transformizm; w doktrynach tych znajduje on bliskie analogie ze swym własnym systemem, gdyż chcąc nie chcąc Renan wytworzył sobie system, którym jest sensualizm wschodni, ateński, artystyczny, i któremu jedynie, według jego zdania i przykładu, winni hołdować ludzie porządni.

Zrodzony i wyrosły na gruncie Francji, pozytywizm prawdopodobnie nie pożyłby tam długo, gdyby go nie popierała zagranica. Właściwą jego karmicielką była Anglia. Znużona banalnym sceptyzmem, ckliwym idealizmem i poziomym eksperymentalizmem dawnych swych filozofów, inteligencja angielska zasmakowała dosyć w krytycyzmie Kanta, wprowadzonym do Albionu przez Hamiltona i Browna. Ci myśliciele wpoili w nią przekonanie, że metafizyka jest niedostępna, że moralność jest prawie urojeniem, podobnie jak wolność woli ludzkiej, że zatem logika jest jedyną filozofią, zasługującą na zaufanie i uwagę. Ale logika, nawet logika Hamiltona, jest nauką pozbawioną treści dla narodu tak praktycznego, jak angielski. Przekonawszy się o tym, John Stuart Mill ofiarował mu pozytywizm swoich przyjaciół francuskich, złagodziwszy go nieco i osłodziwszy na początek. Nie myśli on wątpić o istnieniu jakiejś "rzeczy samej w sobie" i nie chce jej ignorować, jak to uczynił Kant ze swym "numenem". Uznaje przeto obiektywny byt świata, jaźni, oraz substancji powszechnej, która może jest Bogiem, wiedząc, że wszystko to, owo podłoże zjawisk, jest niczym więcej, tylko możliwością czucia, która się urzeczywistnia w niezliczonych wrażeniach życia zwierzęcego.

Doszedłszy do pewnego stopnia subtelności, wrażenie zoologiczne staje się antropologicznym; zwierzę czujące przetwarza się w człowieka; czucie pierwotne, potęgując się ustawicznie, staje się wiedzą wielkich umysłów i wolą geniuszów. Jest to więc nieomal monizm ewolucyjny Fichtego i Schellinga. "Numen" i "fenomen", zrazu identyczne i bezwiedne, stają się świadomymi i przeciwstawiają się sobie wzajemnie we wrażeniu pierwotnym, następnie łączą się ponownie i zlewają we wrażeniu udoskonalonym, we wrażeniu uczonych pozytywistów. Jediną rzeczywistością jest to, co można odczuć, oraz podmiot czujący i samo odczuwanie; trzy te terminy różnią się między sobą tylko logicznie.

Może ze względu na zbyt sensualistyczny charakter tej doktryny, może przez chęć ściślejszego dochowania wierności zasadzie kantystów i pozytywistów, dotyczącej "numenu" czyli "rzeczy samej w sobie" albo substratu, co do którego nie wolno nawet pytać, czy istnieje; może wreszcie, żeby obudzić żywsze zajęcie się filozofią pośród swych ziomków, Herbert Spencer "możliwość wrażeń" zastąpił "niepoznawalnym", które jest przedmiotem Wiary, wówczas, gdy zjawisko poznawalne jest przedmiotem percepcji zmysłowej. Inteligencja zostaje wyrugowana ze świata, lecz wyraz "Wiara" ukazuje się znowu, jak również mgliste wspomnienie czegoś tajemniczego, bytu czy niebytu, mogące mniej lub więcej, skutecznie pocieszać dusze, stęsknione do Boga. O swym "niepoznawalnym" wie jednak Spencer daleko więcej, niż się tego można było spodziewać: pewnego pięknego dnia, jego zdaniem, owo x ukazało się jako materia; następnie zjawisko-materia staje się siłą; siła wytwarza i zawiera w sobie ruch, który musi koniecznie przetworzyć się we wrażenie. Jako siła i ruch, niepoznawalne przeobraża się nieskończenie w gatunki, więcej lub mniej stałe, oraz w przemijające osobniki. Jako wrażenie przeobraża się ono stopniowo w nauki pierwotne niedoskonałe, w nauki metafizyczne i psychologiczne doskonalsze, na koniec w nauki pozytywne, przedstawiające coraz lepiej świat poznawalny i nie troszczące się zgoła o niepoznawalną jego istotę. Agnostycyzm i transformizm narodziły się wreszcie z subiektywizmu i pozytywizmu: Herbert Spencer jest akuszerem urzędowym tych doktryn. Niewielką jednak sławę zdobyłby sobie z tego powodu u ludzi, obdarzonych zdrowym rozsądkiem, gdyby nie to, że, przy pomocy Lewesa i Baina, pogłębił z niezwykłą przenikliwością teorię stanów nerwowych i stanów świadomości, czyli naukę o stosunku fizjologicznym żywiołu organicznego do strony psychicznej w naturze człowieka. Co się zaś tyczy dowodzenia, że obie te kategorie są zgoła identyczne, i tak jedynie różnią

się między sobą, jak wypukłość od wklęsłości w balonie lub jak strona prawa, lepsza, od strony lewej, gorszej, w suknie albo w innej tkaninie, to pod tym względem Spencer, mimo swoich zapewnień, nie miał bynajmniej powodzenia.

Nie bacząc na oczywistą fałszywość tezy, że nic i mniej, mogą się rozwinąć same przez się aż w byt i aż w coś więcej, Karol Darwin wziął sobie za zadanie określić sposób, w jaki niepoznawalne rozwinęło się i przeobraziło w gatunkach organicznych. Nie wypowieda on wojny Bogu ani dogmatowi o stworzeniu – być może nawet, iż uznałby te prawdy dla objaśnienia początku wszechrzeczy – lecz pozytywista nie powinien takich kwestyj roztrząsać. Wpływ środowiska, przystosowanie organów, walka o byt – oto przedmioty, które jedynie godzi się badać szczegółowo, są to bowiem główne przyczyny albo przynajmniej warunki bezpośrednie rozwoju życia. Głęboka wiedza wielkiego przyrodznawcy i powodzenie pism jego były najskuteczniejszym poparciem pozytywizmu, który dla wielu naszych współczesnych nie był niczym więcej tylko darwinizmem. Huxley nadał mu kierunek wyraźnie antyreligijny, łącząc materializm i ateizm z agnostycyzmem. Według tego filozofa, należy negować zupełnie istotę duchową w człowieku i uznać ją, nawet gdyby istniała, za niezdolną do zdobycia wiedzy niewątpliwej o absolicie i Bogu. Lecz, jeśli z ruchu skończonego nie można wyprowadzić na pewno wniosku o dźwigni nieskończonej, to na jakiej zasadzie Huxley z tego samego ruchu wnioskuje o istnieniu prawa jego powstawania, jego działania i jego reakcji? Tego prawa nie uznają pozytywiści za przyczynę naczelną, gdyż to się sprzeciwia zasadom ich doktryny; a jednak jest ono oczywiście czymś ukrytym poza dziedziną zjawisk, rozum zaś, który jest zdolny do odkrycia tego prawa, może niezaprzeczenie użyć tejże zdolności swojej do posunięcia się dalej w poznaniu numenu, rzeczy samej w sobie. Agnostycyzm przeniewierza się więc sam sobie, przyjmując i uznając za słuszne pojęcia ogólne i abstrakcyjne, jak np. prawa zjawisk fizycznych; gdyby zaś nie uznawał tych pojęć, musiałby stanowczo zrzec się wszelkiej wiedzy, nawet pozytywnej; pozostałoby mu wówczas jedynie wrażenie zmysłowe, które przecież nie wydało żadnego rezultatu naukowego u zwierząt, pomimo nadzwyczajnej wrażliwości, jaką się odznaczają niektóre ich gatunki.

Z Francji i Anglii pozytywizm przeszedł wkrótce do Niemiec, gdzie był może mniej sceptyczny, mniej subiektywistyczny, mniej kantowski; natomiast występował często, jako brutalny materializm i monizm. Zdaniem Büchnera, znamy jedynie materię i ruch materialny. Stanem głównym materii jest ruch;

materia jest nieskończona, wieczna, jedyna. Materia żyje, czuje, myśli i pragnie, ulegając fatalizmowi, który nie uznaje zasługi i winy. Według Hoeckla teoria ta tłumaczy doskonale przeobrażenie martwych molekuł w monery samorodne, moner w organizmy elementarne, z których następnie wytworzyły się rośliny i zwierzęta; człowiek powstał ze świata zwierzęcego; jest on obecnie najlepszym zwierzęciem, lecz może nie będzie nim zawsze. Karol Vogt, Du Bois-Reymond i Moleschott kładą nacisk na mechaniczne powstawanie wszelkich naszych myśli i zachceń, chociażby one miały pozory zupełnej wolności. Doktryny te, oburzające głos sumienia ludzkiego, wywołują niezadowolenie nawet w obozie pozytywnym; Virchow np. oświadcza, że nie bierze na siebie odpowiedzialności za wybryki swoich przyjaciół. Szkoda, że go pod tym względem nie naśladowali dość wyraźnie uczeni twórcy psychologii fizjologicznej, zwłaszcza Fechner i Wundt. Cenne ich badania nie otrzymały żadnej pomocy od materializmu. Nawet w połączeniu ze zjawiskami duchowymi świadomości i woli wrażenia zmysłowe pozostają przedmiotem doświadczeń naukowych, którym rozumna metafizyka przeciwną być nie może! Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu przeczuwali wielką użyteczność tego rodzaju doświadczeń; antropologia katolicka, trzymając się dogmatu o jedności duszy człowieczej, uznaje zupełną ich właściwość i dostarcza w tej mierze krytycznych objaśnień (3).

Zuchwalstwo pozytywizmu wywołało opór i stanowczą reakcję. Można było mniemać przez chwilę, że przeciwdziałanie to będzie owocem kantyizmu, pragnącego zerwać swą łączność z oplakanymi następstwami, które mu przypisywano nie bez przyczyny i chcącego dowieść swej siły, celem podniesienia godności ducha ludzkiego, z którego kantyści czynili niegdyś samego niemal Boga. Doktryna ta wszakże nie była w stanie ziścić takiej nadziei. Hartmann, wystąpił z rzekomo nową filozofią, a właściwie zajął (około r. 1865) stanowisko bardzo podobne do tego, na którym pozostawali Schopenhauer i Spencer. Jego numenem jest istota świata bezwiedna absolutnie, która jednakże – rzecz najzwyczajna! – jest oraz świadoma również absolutnie i która staje się stopniowo idea i wolą – zasadą dobra, o ile jest idea, i zasadą zła, o ile jest wola. Ta istota bezwiedna walczy, jako idea przeciw samej sobie jako woli, do czasu, w którym stanie się znowu taką, jaką była pierwotnie, tj. bezwiednie-nadświadomą. Spinozyści i buddyści mówią tak samo. Ani Hartmann, ani neokrytycyści neokantyści, ani przede wszystkim nihiliści nie mogą się chełpić, że podźwignęli prawdziwą filozofię, skompromitowaną do głębi – jak słusznie zresztą utrzymują – przez pozytywizm. Jako nieuleczalni idealisci, są oni pod tym względem gorsi od

pozytywistów; gdyby zaś wyrzekli się idealizmu, pozostawałaby im jedynie taka alternatywa: albo dążyć w kierunku filozofii katolickiej, albo dać się unosić prądowi Comte'a i Huxley'a.

Eklektyzm usiłował, nie bez istotnego powodzenia niekiedy, położyć tamę temu zgubnemu prądowi. Bezpośredni spadkobiercy Cousina i Teodora Jouffroy, Garnier, Saisset, Juliusz Simon, Rémusat, B. Saint-Hilaire, Hauréau i A. Franek, mimo swej opozycji przeciwko ważnym zasadom Wiary chrześcijańskiej, byli zdecydowanymi spirytualistami, jeśli nie wielkimi metafizykami, i wszyscy uznawali doktryny Saint-Simona i Comte'a za jedne z najgorszych i najniedorzeczniejszych. Na nieszczęście Barni, Charma i Bersot cofali się w kierunku Woltera i Kanta; Vacherot wahał się między spinozyzmem i heglizmem; Beaussire przemawiał za moralnością, niezależną od Wiary w Boga, kierującą się jedynie pragnieniem doskonalenia ludzkości, a za kryterium uznającą, podobnie jak etyka mędrca królewieckiego, tylko głos subiektywny sumienia; Karol Lévêque, Ravaisson i Paweł Janet skłaniali się poniekąd do idealizmu i monizmu Schellinga, łagodząc wszelako stary jego panteizm nową formułą tzw. p a n e n t e i z m u, który przypomina może filozofię Malebranche'a, Giobertiego, a nawet Platona. Filozofia Arystotelesa, zupełnie uduchowiona i schrystianizowana przez średniowieczną scholastykę francuską wywierała ze swej strony wyborny wpływ na myślicieli bardzo poważnych i rozsądnie realistycznych, jak: Bouillier, Magy, Em. Charles, Caro i T. H. Martin, którzy, gdyby byli zachowali tradycyjną metodę eklektyzmu i cechującą go dbałość o piękną formę literacką, z pewnością zbliżyliby się znacznie do dawnej metafizyki i dawnej moralności, utożsamianych przez długi szereg stuleci z teologią katolicką.

Duchowieństwo przed r. 1870, mówiąc ogólnie nie uczyniło zgola ani więcej ani mniej, niż ci mężowie wybitni; być może nawet, że pozostało w tyle za nimi pod względem powrotu do prawdziwych zasad, dotyczących stosunku rozumu do Wiary, duszy do ciała, doświadczenia do spekulacji filozoficznej. Niektórzy duchowni francuscy i niemieccy hołdowali jeszcze niestety tradycjonalizmowi Bonnetty'ego, ontologizmowi biskupów Baudry'ego i Hugonina, tudzież racjonalizmowi teologicznemu Günthera i Frohschammera. We Włoszech, Romano, d'Acquisto, di Giovanni i Mancino miesza li giobertyzm lub kartezjanizm z doktryną tomistyczną. W Belgii, kanonik Ubaghs i kilku innych profesorów uniwersytetu w Louvain obstawali namiętnie przy eklektyzmie, przypominającym jednocześnie Bajusa, Malebranche'a, Kanta,

Schellinga i Bonalda. Zło było więc znaczne nawet w Kościele; skutkiem tego zrazu Pius IX-ty, następnie ojcowie Soboru Watykańskiego zmuszeni byli zaprowadzić ład w tym zamęcie idei, i systemów. Rozkaz, dany w r. 1855 Bonnetty'emu, aby podpisał cztery tezy przeciwne tradycjonalizmowi; brewia papieskie z r. 1857 i 1860, potępiające błędy Günthera; nałożenie cenzury w r. 1861 przez Kongregację Świętego Officium na siedem propozycji ontologicznych i panteistycznych; list apostolski z r. 1862, potępiający doktrynę Frohschammera; takież list z r. 1863, z naganą dla niektórych niewłaściwości, popełnionych przez kongres monachijski; paragrafy I i II *Syllabusa* z r. 1864, będące streszczeniem różnych dokumentów Piusa IX-go, wydanych poprzednio w kwestiach panteizmu, naturalizmu i racjonalizmu absolutnego lub umiarkowanego; paragraf VII, dotyczący moralności naturalnej i moralności chrześcijańskiej według tychże dokumentów; wszystkie inne części tegoż *Syllabusa* nader mało znane w prawdziwej swej osnowie, a jednak bardzo zasługujące na poznanie; rozmaite środki, użyte przez Stolicę Świętą przeciw nauczaniu w duchu ontologizmu; żądanie, zwrócone do różnych osób, aby odwołały swe błędy, umieszczenie na *Indexie* pewnej liczby dzieł podejrzanych albo jawnie błędnych, – oto energiczne odpowiedzi papieżstwa, w okresie od r. 1848 do 1870, na dążenia i publikacje fałszywej filozofii współczesnej. W latach 1869 i 1870 Kościół cały zebrany uroczyście w Watykanie, wznosił swym dekretem dogmatycznym o Wierze katolickiej godzien podziwu pomnik zdrowego rozsądku i wysokiej mądrości przeciw racjonalizmowi, tradycjonalizmowi, intuicjonizmowi i panteizmowi, przeciw materializmowi i subiektywizmowi, przeciw kantyzmowi i pozytywizmowi, wreszcie przeciw naturalizmowi i ateizmowi. Ta wspinała latarnia morska oświeca wszystkie drogi ducha nowoczesnego, wszystkie dogmaty Wiary Objawionej. Wzajemne stosunki natury i łaski, różnice i harmonia między Wiarą a wiedzą, rzeczywistość tak ducha, jak i materii, samodzielność rozumu i powaga Objawienia zostały po mistrzowsku wyjaśnione przez sobór; a lubo te orzeczenia mają wartość nieomylną przede wszystkim dla ludzi wierzących, to jednak i filozofowie, najdalsi nawet od Wiary katolickiej nie mogą nie uznać ich olbrzymiej doniosłości racjonalnej i niezrównanej gruntowności filozoficznej.

* * *

1871 – 1899.

Spory, wywołane we Francji, Niemczech i Włoszech przez tradycjonalizm, ontologizm, gūntheryzm i racjonalizm dały uczuć Rzymowi wielką potrzebę powrotu do filozofii chrześcijańskiej wieków średnich, zwłaszcza do spekulacji św. Tomasza z Akwinu. Niepodobna znaleźć gdzieindziej w tymże stopniu połączenia głębokości z jasnością, doświadczenia z rozumowaniem, śmiałości z roztropnością, gdy chodzi o wytłumaczenie świata wewnętrznego i zewnętrznego według przyczyn najskrytszych i zasad najbardziej istotnych. Powrót ten rozpoczął się około r. 1850 we Włoszech dzięki inicjatywie jezuitów Liberatore i Taparelli d'Azeglio, oraz kanoników neapolitańskich Sanseverino i Signoriello. W piętnaście lat później zaznaczył się on we Francji w pracach biskupa Rosseta, i w dziełach Sauvėgo, Grandclaude'a i Bourquarda. Około tegoż czasu w Hiszpanii pracował na jego korzyść Gonzalez, późniejszy kardynał, a w Niemczech propagowali go uczonego jezuita Kleutgen i znakomity erudyta kanonik Stoeckl. Przygotowywanie konstytucji Soboru Watykańskiego o Wierze katolickiej oraz dyskusje nad nią w czasie posiedzeń dały temu zwrotowi nowy potężny impuls; można już było przeczuć naówczas, że niedaleką jest chwila, w której powaga Stolicy Apostolskiej zaleci stanowczo szkołom katolickim, aby się przyłączyły do kierunku filozofii tomistycznej, bez żadnego wahania.

Od dawna już dwaj wysoce zasłużeni mężowie, bracia Joachim i Józef Pecci, zachwycali się *Summą teologiczną* i *Summą przeciw poganom*. Znajdowali oni w tych dziełach rozwiązanie wszystkich trudności filozoficznych, odpowiedź na wszystkie zarzuty kantystów i pozytywistów, silną podstawę dla wszelkiego postępu spekulacji i moralności, nieodzowną i niezawodną pomoc dla studiów teologicznych, najpiękniejszą i najlepiej ugruntowaną ze wszystkich nauk przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Oczarowała ich jasność prawdziwie anielska, z jaką autor dwóch *Summ* uzasadnia obiektywność świata i jaźni, jedność substancjalną natury ludzkiej, współdziałanie inteligencji z narządami zmysłów i wolą, zupełną prawowitość naszego poszukiwania i odkrywania zasad lub przyczyn za pomocą faktów, rzeczy istotnych przez ich pośrednictwo zjawisk przygodnych, czynników przez działanie, duszy z objawów życia cielesnego, Boga z ruchu wszechrzeczy, Objawienia z danych przewyższających dziedzinę praw natury, tajemnic i łaski nadprzyrodzonej przez pokorę Wiary. Joachim Pecci w swoim pałacu arcybiskupim i w swym seminarium w Perugii, Józef na katedrze metafizyki w

uniwersytecie rzymskim "Sapienza" zaznajamiali młodzież i kapłanów z tą niezrównaną filozofią: tym sposobom przygotowywali oni ruch umysłowy, którym później Joachim miał kierować w całym Kościele. Gdy Joachim został papieżem, a Józef kardynałem, można było powiedzieć, że święty Tomasz powrócił z nimi do tego pałacu apostolskiego, którego w wiekach ubiegłych był mistrzem najznakomitszym. Ogłoszona w r. 1879 encyklika *Aeterni Patris* dała impuls do przedsięwzięcia całego szeregu środków, celem zupełnego przywrócenia tradycji tomistycznej, zastosowanej do dzisiejszego stanu idei, nauk i obyczajów.

We Francji, obok poważnych czasopism filozoficzno-naukowych, redagowanych wedle zaleceń papieskich, ukazało się wiele uczonych dzieł, tymże ożywionych duchem. Autorami ich są: Domet de Vorges, Gardair, Farges, Vallet, Elias Blanc i A. Guin; Ojcowie Monsabrè, Berthier i Coconnier, dominikanie; OO. Bonniot i Régnon, jezuici; OO. Bulliot i Peillaube, maryści. Ze stanowiska mniej ściśle scholastycznego, msgr. d'Hulst, ksiądz de Broglie, Karol Charaux, A. de Margerie, H. Joly, D. Cochin, Ollé-Laprune, Fonsegrive i Piat służyli świetnie sprawie filozofii św. Tomasza i zamiarom Leona XIII-go. Lekarze tacy, jak Travaglini, Frédault, Chauffard, Ferrand i Surbled byli im pomocni, jako przedstawiciele nauki, przedtem stroniącej od prawdziwego spirytualizmu, a przecież mogącej żyć z nim w zgodzie zupełnej. W Belgii biskup van Weddingen oraz uczeni Dupont i Lefebvre przyczynili się wielce do niepospolitego powodzenia Wyższego instytutu filozoficznego, utworzonego dzięki inicjatywie i szczodropliwości Leona XIII-go, a powierzonego umiejętnemu kierownictwu monsignora Merciera. W tym zakładzie naukowym odbywają się badania doświadczalne z dziedziny fizjologii i psychofizyki, łącznie ze studiami nad filozofią scholastyczną, przy czym wykazywana jest zgoda zupełna między tymi dwiema dziedzinami, które wspierając się wzajemnie, przyczyniają się wiele do postępu wiedzy prawdziwej. Wyższy instytut filozoficzny pragnie tym sposobem usprawiedliwić definicję filozofii, jako nauki podstawowej, powszechnej, najwyższej, streszczającej w sobie wszystkie zasady porządku przyrodzonego i oddającej je do rozporządzenia poszczególnym naukom ludzkim, oraz na użytek teologii nadprzyrodzonej i boskiej. Kolegium jezuitów w Louvain, w zakresie bardziej teoretycznym zasłynęło pracami profesorów swoich Van der Aa, Lahousse'a, de Sana i Casteleina. W Holandii dominikanin de Groot; w Szwajcarii wydział teologiczny w Uniwersytecie Fryburskim; w Anglii i Ameryce kilka czasopism katolickich; w Niemczech również wyborne

wydawnictwa periodyczne, a przede wszystkim profesorowie Gutberlet, Schneider, Commer, oraz jezuita T. Pesch, Meyer, Costa-Rosetti, Cathrein i Lehmkuhl; w Hiszpanii Hernandez y Fajarnez, Orti y Lara i ksiądz Mendive wypełnili znakomicie program, tak w porę nakreślony przez Leona XIII-go. To samo powiedziec należy o Włoszech, posiadających wyborne katolickie czasopisma i akademie. Na polu filozofii tomistycznej odznaczyli się tam kardynał Zigliara, don Barberis i O. Cornoldi, wszyscy trzej zmarli przedwcześnie, lecz doskonale zastąpieni przez kardynałów Mazzellę i Satollię oraz przez monsignorów Lorenzellię i Talamo, przez O. Lepidiego, dominikanina, i jezuitów Urraburu, de Maria, de Mandato i Schiffiniego. Potępienie czterdziestu propozycji rosminiańskich w r. 1887 rozproszyło ostatecznie chmury zasępiające horyzont Włoch górnych i obecnie od szczytów Alp aż do trzech cyplów Sycylii słońce mądrości Anielskiego Doktora rozlewa coraz zbawienniejsze promienie swego światła na wszystkie umysły, wierne wspaniałym tradycjom katolickim wielkiej Grecji.

Filozofia moralna w ostatnich latach zawdzięcza trzydziestu myślicielom katolickim wiele dzieł wybitnych. Prace Taparellię d'Azeglio i Tarquiniego prowadzone były dalej przez O. Liberatore, Karola Périna, margrabiego Vereilles Sommières, profesora Rotheę, O. Weissa, O. Antoine'a, oraz pisarzy Toniolo i G. Goyau w dziedzinie nauk ekonomicznych i społecznych. Monsignor d'Hulst na kazalnicy w Notre-Dame w Paryżu wyłożył świetnie podstawy i prawa zasadnicze moralności ludzkiej. Leon XIII-ty jest w tych kwestiach doniosłym mistrzem i pisarzem, nie mającym sobie równego: wiek XIX-ty i następujące po nim stulecie żywić dlań będą podziw i wdzięczność głęboką.

Są wprawdzie jeszcze tu i owdzie bardzo wybitni spirytualiści, którzy pisali swe dzieła, zanim mogli usłyszeć głos wielkiego Papieża i którym wydaje się trudnym, jeśli nie niemożliwym, przyłączyć się całkowicie do jego poglądów filozoficznych. Przesady wychowania, tradycja, iż tak powiem, cechowa, nieporozumienia językowe, wreszcie może i nieufność względem katolicyzmu – oto przyczyny najważniejsze tego rozdzielenia, które atoli słabnie w miarę tego, jak pogłębiają się studia krytyczne nad istotnym znaczeniem faktów i tekstów. Zresztą, ponieważ kartezyzm jest już dziś niemożliwy, spirytualizm musi się zwrócić ku sokratyzmowi chrześcijańskiemu, jeśli nie chce popaść w otchłań subiektywizmu i pozytywizmu. Jakoż filozofowie tej miary, co Ferraz, Nourrisson, Desdouits, E. Narille i A. Desjardins, oraz uczeni tak znakomici, jak

Cl. Bernard, J.-B. Dumas, Flourens i Pasteur zbliżają się wciąż da scholastyki i przyjmują jej teorie w zasadniczych nawet kwestiach antropologii, psychologii, teodycei, moralności i religii. To samo niemal można by powiedzieć o niektórych pisarzach racjonalistycznych, na przykład o Rabierze i Picavecie, hołdujących spirytualizmowi, znacznie różniącemu się od kartezjańskiego, a znajdującemu potwierdzenie w ścisłych zdobyczach nauki.

Mąż, którego nazwisko wymieniliśmy już powyżej z szacunkiem, nieodżałowany Ollé-Laprune, wskazał umysłom znużonym ckliwymi doktrynami eklektyzmu, drogę, która je zaprowadzić może wprost i niechybnie do zupełnego przyjęcia prawdy chrześcijańskiej. Jego nader oryginalne i głębokie badania, nad zasadami pewności moralnej, nad warunkami nieodzownymi w czasach dzisiejszych dla dobrego myślenia i filozofowania, o prawdziwej wartości życia, o wysokich dążeniach filozofii starożytnej i nowoczesnej, oświeciły już i pokrzepiły całą grupę gorących i prawdziwie męskich umysłów, od których katolicyzm ma prawo spodziewać się pięknych dzieł metafizycznych i moralnych.

Czysty pozytywizm, o ile się zdaje, nie robi postępów ani się cieszy wielką sympatią ogółu. Prawowierni z Piotrem Laffite, spadkobiercą Comte'a, czy też dysydenci i oporni różnych kategorii; enteiści z Carusem; panteiści z Ferrière; antropologowie z T. Ribotem, Broca i Mortilletem; hipnotyści i okultyści z Delboeufem i Encaussem; pedagodzy z Pérezem; kryminaliści z Tardem i Lombrosem; psychiatrzy z Charcotem i Luysem; hipnotyści z Liébeaultem i Bernheimem; napastujący religię jak Draper i Guyau lub obojętni względem niej jak Holyoake, – wszyscy ci, mniej albo więcej sympatyczni, zwolennicy lub sprzymierzeńcy szkoły agnostycznej nie mogą się chlępić, że pokonali szkołę metafizyczną, ani że jej przeciwstawiali doktrynę zasługującą na miano współzawodniczki. Pod tym względem nie posunęli się oni dalej od Comte'a, a nawet można mniemać, że nie utrzymali jego pozycji strategicznych. Dokonali oni znakomitych badań i osiągnęli bardzo cenne wyniki na polu nauk fizycznych, przyrodniczych, i matematycznych, tak teoretycznych jak i stosowanych, ale prawdziwa filozofia nie ponosi z tego powodu żadnej zgoła szkody, owszem z dniem każdym więcej ma stąd rzetelnej korzyści. Czy chcą, czy nie chcą pozytywiści, filozofia odżyje i utrwali się bez nich, a nawet, w razie potrzeby, przeciwko nim. Zdrowy rozsądek sprzyja temu ruchowi: oto w pozytywnej Anglii Huxley, zaledwie powążył się nadać ewolucjonizmowi charakter wyraźnie bezbożny, widział się wnet zmuszonym do uznania siły moralnej i niezależności człowieka w jego walce z rozwojem sił kosmicznych,

ulegających prawom niezłomnym; Romanes, ukończywszy swą próbę zniesienia wszelkiej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, zbliżył się niebawem ze czcią do dawnej Wiary w Boga i Ewangelię; niedawno jeszcze Jerzy Eliot w Londynie i pozytywista Constant de Rebecque w Holandii, zachwycali się szczerze *Naśladowaniem Jezusa Chrystusa*; Morison zaś wyrażał się z tkliwą sympatią o świętym Bernardzie i opactwie w Citeaux; a lubo Tyndall, Congrève, Harrison i Bradlaugh upierali się przy materializmie i sekularyzmie ateistycznym, to spirytualizm chrześcijański mógł im przeciwstawić z dumą nie tylko katolików: Saint-George Mivarta oraz kardynałów Newmana, Manninga i Vaughana, lecz także anglikanów takich jak Gladstone, Salisbury, Mallock i Balfour. Jedynym filozofem w chwili obecnej, na którego pozytywizm mógłby się poniekąd powołać, jest Alfred Fouillée; ale czyż jego stanowczy determinizm, nieubłagany sceptycyzm, niewzruszony krytycyzm, system idei – sił, bardzo zbliżony do "idei" Hegla i "woli" Schopenhauera, wreszcie jego pewna koketeria, raz uznająca, to znów odrzucająca ewolucjonizm, czyż to wszystko wystarcza do wytworzenia pozytywizmu starej lub nowej szkoły? Czyż to nie zakrawa na zręczny neokantyzm lub na spinozizm, niezadowolony z tego, że nie jest bardziej racjonalnym i moralniejszym? Nie jestże to nastrój umysłowy, pośredni między stoickim sceptycyzmem a spirytualizmem chrześcijańskim? Cokolwiek bądź, zdaje nam się, że spadkobiercom Comte'a pozostaje tylko zwracać swój wzrok i nadzieje ku przedstawicielom polityki nowoczesnej, a nawet ku wolnomularzom, i oczekiwać od nich poparcia, którego prawdziwi myśliciele nigdy nie udzielają chętnie przeczycielom myśli.

* * *

Groźnym nieprzyjacielem dla filozofii katolickiej wieku XX-go będzie więc zawsze, podobnie jak w wieku XIX-ym, kantyzm. Królewiecki, pierwotny krytycyzm z r. 1781 i 1803 wywiera dziś jeszcze urok bardzo silny. Fichte i Schelling nie mają w chwili obecnej ani jednego może zwolennika. Heglizm Very'ego, Spaventego, Fiorentina, Gattiego, Cairda i Bradley'a jest jedynie rodzajem ataku gorączki włosko-angielskiej. Schopenhauer i Hartmann wzruszają tylko nielicznych dyletantów. Lecz subiektywizm Ferrariego, d'Ausonio Franchiego i Mazarellego poza Alpami, Langego, Erdmanna i Schultzego z prawej strony Renu, Rabiera i Séaillesa na ziemi francuskiej – albo prowadzi wprost do krytyki czystego rozumu, albo formalnie od niej pochodzi. Czy to dla zadowolenia gustu nowoczesnego, lubującego się we wrzawie i dziwactwach, czy też w celu zjednania sobie sympatii pozytywistów,

subiektywizm dzisiejszy przybiera tu i owdzie charakter gwałtowny i wyniosły, który jednak prawdopodobnie mało mu przyniesie korzyści. Ułudny paradoks Kanta jest skuteczniejszy od hałaśliwego tonu Rosjanina Roberty'ego, Niemca Nietzschego, Francuzów Remacle'a i Werbera. Złagodzony pod względem formy, niekiedy zaś i w treści neokrytycyzm Lacheliera, Boutrouxa, Renouviera, Pillona, Secrétana, Liarda, Dauriaca i Bergsona ma niewątpliwie więcej szans powodzenia i trwałości. Jego nowy podział "kategorij", przewaga, którą przypisuje wolności, uczuciu i kaprysom w pojmowaniu prawdy i urzeczywistnianiu dobra; jego pretensja ześrodkowania całej wiedzy filozoficznej w badaniu "ja" czyli w solipsyzmie, jak się mówi w stylu arcynowoczesnym, mogą mu zjednać żywą sympatię na początku nowego stulecia. Wszak to rzecz tak przyjemna, tak pochlebna i zarazem wygodna być przekonanym, choćby nie całkiem szczerze, iż się nie zależy od nikogo i od niczego; ogłaszać, że się jest wszystkim i niczym, Bogiem i nicością, zdolnym do wszelkiego postępu i nieodpowiedzialnym za cały dekadentyzm umysłowy i moralny; odpychać niewytworną przesadę pyrronizmu, spinozizmu, idealizmu i pozytywizmu, korzystając zarazem dyskretnie z najistotniejszej treści tych doktryn; odpowiadać na wszelkie zarzuty i trudności wspaniałymi frazesami o przypadkowości i względności, o ciągłym stawianiu się, o wiecznym ruchu idei, o niepoznawalnej rzeczy samej w sobie i zjawiskach przelotnych; na koniec wmówić w siebie, o ile to jest możliwe, że fatalizm i wolność są identyczne w tej cudownej ewolucji, której stany, następujące jeden po drugim, przewijają się w stanach naszej świadomości! Za pomocą takich teoryj osiągają dzisiaj niektórzy filozofowie pozorny spokój i pewność siebie, które często imponują tłumowi; ten i ów może się nawet spodziewać, że na tym padole utrwali swe imię i że je przyszłość powtarzać będzie z podziwem. Lecz pod tym względem ulegają ci myśliciele złudzeniu, albowiem przyszłość należeć może tylko do zdrowego rozsądku i filozofii prawdziwej.

Nie mamy odwagi powiedzieć, że ten powrót nieunikniony rozraduje jutrenkę wieku XX-go. Czy socjalizm, nihilizm, anarchia, wojny domowe i zewnętrzne pozwolą ludziom myśleć i rozumować spokojnie? Można jednak być pewnym, że i ewentualne te klęski będą źródłem światła dla ducha ludzkiego, choć go może rozjątrzą na razie. Wówczas filozofowie wyzwolą się z pod jarzma kantyizmu, przygniatającego pokolenie dzisiejsze. Gdy my byliśmy racjonalistami i rezonerami, następcy nasi będą ludźmi rozumnymi, zdolnymi do uznawania za prawdziwe zasad i faktów, którymi żyła mądrość starożytna od Sokratesa i Arystotelesa do św. Tomasza i Bossueta. Nie gardząc bynajmniej

naukami pozytywnymi, będą oni uważali poznanie tych nauk za jeden z najniezbędniejszych warunków metafizyki. Nie popełnią błędu scholastyki, która w okresie od wieku XIV-go do XVIII-go zwracała wyłącznie uwagę na kategorie i argumenty aprioryczne. Będą wiedzieli, że jest niebezpiecznym oddzielanie subiektu od obiektu; że, rozprawiając jedynie nad jaźnią, pracuje się w próżni i bezowocnie; że kantyizm kształtował się długo pod nazwą nominalizmu i idealizmu, zanim się ustalił ostatecznie w formie krytycyzmu; wreszcie, że jak nie ma prawdziwej teorii bez filozofii, tak również nie ma prawdziwej filozofii bez znajomości danych zasadniczych historii, fizyki, chemii, biologii, fizjologii i matematyki, zarówno czystej, jak i stosowanej. Podobnie jak w epoce pitagorejczyków, filozof dzisiejszy musi być geometrą, a oprócz tego logikiem, metafizykiem i moralistą. Dzieło Boże, lubo ściśle zespolone i harmonijne we wszystkich swych częściach składowych, nie jest wszelako wyłącznie duchowym i transcendentalnym: jest ono także materialnym i należy do porządku geometrycznego, jak mówiono również w szkole Pitagorasa. Ponieważ między rozumem a Wiarą nie może być zatargów istotnych, przeto nie powinno ich być tym bardziej między filozofią i naukami. Zjawiska fizyczne mają swe odpowiedniki w świecie duchowym: prawda nadprzyrodzona i prawda naturalna, wiedza filozoficzna i wiedza naukowa ulegają opatrnościowemu prawu wymiany swych wyników, czego trzy owoce zowią się: teologią chrześcijańską, filozofią chrześcijańską i nauką chrześcijańską. Wiek XIX-ty na schyłku swoim odgadywał przynajmniej istnienie tego prawa; a lubo nie uznał go uroczyście za regułę ostatnich swych wysiłków, to jednak przez wyzwolenie i reorganizację nauczania wyższego, dał mu potężne narzędzie, z którego stulecie następujące zdoła uczynić – czemuż się tego nie spodziewać – wielki i chlubny użytek.

Kanonik Juliusz Didiot

Lille

Spolszczył Ks. Wł. M. Dębicki

Jedno stulecie. Ruch wszechświatowy w ciągu XIX-go wieku. Seria I-sza. Treść. Wstęp. I. Kościół rzymski i prądy polityczne wieku. – II. Podział świata. – III. Nowe narody. – IV. Kwestia socjalna w XIX-ym wieku. – V. Wychowanie. – VI. Filozofia. – VII. Literatura. – VIII. Archeologia. Warszawa. Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa. 1901, ss. 138-183. (BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH). (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

Przypisy:

(1) W Polsce głównymi krzewicielami kantyzytu byli: Józef Kalasanty Szaniawski (1764 – 1843), wyższy urzędnik z czasów Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, prawnik, autor *Rad przyjacielskich młodemu czcicielowi nauk i filozofii*, oraz Feliks Jaroński, doktor filozofii i teologii, proboszcz parafii Wszystkich Świętych w Krakowie, profesor filozofii i prawa w Akademii Krakowskiej, autor rozprawy: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (1810 r.). (Przyp. tłum.).

(2) Hegelianizm właściwy pośród inteligencji polskiej nie miał wybitnych zwolenników. Pisano o nim dość powierzchownie w "Haliczaninie" Chłędowskiego, w "Kwartalniku naukowym" Z. Helcla, w "Przeglądzie naukowym" Dembowskiego i Skimborowicza, oraz w innych czasopismach ówczesnych. J. I. Kraszewski wydał streszczony przekład dzieła A. Otta pt. *Idea systematu Hegla* (1845 r.). Głośni filozofowie polscy: Trentowski, Kremer, Libelt i Cieszkowski, jakkolwiek wyszli ze szkoły Hegla, wyzwolili się jednak z pod przewagi jego doktryny i przędli myśl swoją samodzielnie; trzej ostatni starali się nadać systemom swoim charakter chrześcijański, a nawet poniekąd katolicki. – Jako literackich przeciwników hegelianizmu wymienić należy: Eleonorę Ziemięcką, myślicielkę katolicką, Feliksa Kozłowskiego, księdza Stanisława Chołoniewskiego, Maksymiliana Jakubowicza, a przede wszystkim najpoważniejszego z nich Aleksandra Tyszyńskiego, autora *Pierwszych zasad krytyki powszechnej*, który chciał być filozofem ściśle katolickim. Autor *Dumań nad najważniejszymi zagadnieniami człowieka*, Józef Gołuchowski był jedynym w Polsce, zasługującym na uwagę, zwolennikiem Schellinga. (Przyp. tłum.).

(3) Filozofia Comte'a w dobie największego swego powodzenia we Francji była zupełnie obca ogółowi polskiemu. Nazwisko jej twórcy stało się znane w społeczeństwie naszym dopiero od chwili, gdy ksiądz Franciszek Krupiński – pierwotnie heglista, w końcu agnostyk filozoficzny – ogłosił w "Bibliotece Warszawskiej" studium pt. *Szkola pozytywna* (1868 r.). Popularności doczekał się u nas Comte wraz z Littrém, Millem, Herbertem Spencerem i Tainem, gdy tak zwana młoda prasa pod wodzą Juliana Ochorowicza, Aleksandra Świętochowskiego i Piotra Chmielowskiego z butą studencką wywiesiła sztandar pozytywizmu. Wszyscy niemal ci ówczesni "młodzi" znali wszelako pozytywizm zrazu jedynie z drugiej, dziesiątej, a nieraz i setnej ręki, z dzieł popularnych i streszczeń zagranicznych; nie minę się zapewne z prawdą, gdy powiem, że żaden z nich nie czytał w oryginale i w całości ogromnego, sześciotomowego i nader ciężko pisanego *Kursu filozofii pozytywnej* Comte'a. Później przełożono sporo rozpraw i całych dzieł Milla, Spencera i Taine'a. Przeciw pozytywizmowi pisali u nas głównie: profesor Henryk Struve, ksiądz Stefan Pawlicki, dr Teofil Ziemia i Teodor Jeske-Choiński. Propagatorami darwinizmu, oprócz przedstawicieli "młodej prasy", byli przyrodnicy: Bronisław Rejchman, profesor zoologii August Wrześniowski i Ludwik Masłowski, tłumacz wszystkich niemal dzieł Darwina, a obecnie redaktor i wydawca wychodzącego we Lwowie zachowawczo-katolickiego dziennika "Przegląd". (Odstępstwo swoje od kierunku liberalnego usprawiedliwiał Masłowski w głośnych swojego czasu i niepospolicie napisanych *Listach do przyjaciela*). Do nagiego krańcowego materializmu à la Büchner i Moleschott rzadko przyznawano się jawnie; wszystkie atoli artykuły i rozprawki, pisane w duchu "pozytywnym" czuć było tą doktryną.

Szczególnym szowinizmem i brutalnością tonu pod tym względem odznaczał się "Przegląd Tygodniowy". (Przyp. tłum.).

(a) Por. 1) Ks. Jules Didiot, a) [Niepokalane Poczęcie](#). b) [Msza święta](#). c) [Męczeństwo](#). d) [Kościół](#). e) [Herezja](#). f) [Dusza kobiety](#).

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

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

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

5) Ks. René-Marie de la Broise SI, [Religia i religie](#).

6) Ks. J. V. Bainvel SI, [Dogmat i myśl katolicka](#).

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

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

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

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

11) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderniści](#).

(Przyp. red. *Ultra montes*).



BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Jedno stulecie

RUCH WSZECHŚWIATOWY W CIĄGU XIX-go WIEKU

Serya I^{-sza}

TREŚĆ.

Wstęp. I. Kościół rzymski i prądy polityczne wieku. — II. Podział świata. — III. Nowe narody. —
IV. Kwestya socyalna w XIX-ym wieku. — V. Wychowanie. — VI. Filozofia. — VII. Literatura. —
VIII. Archeologia.

WARSZAWA

Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1901

([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXIX, Kraków 2019