Filozofia Nauki
Rok IV, 1996, Nr 1(13)

ARCHIWUM

Zygmunt Zawirski

Nauka i metafizyka (II)

CZĘŚĆ DRUGA [1]
METAFIZYKA KLASYCZNA A NAUKA OGÓLNA O RZECZYWISTOŚCI

Przypatrzmy się najpierw temu, jak zadanie metafizyki pojmowali jej najszczytniejsi przedstawiciele w dziejach ludzkości. Ponieważ zaś klasycznym przykładem, na którym się przez cały szereg wieków wzorowano, jak należy metafizykę budować, była «filozofia pierwsza» Arystotelesa, przeto na nią przede wszystkim zwrócimy uwagę. Co jest przedmiotem «filozofii pierwszej», o tym Arystoteles mówi w różnych miejscach rozmaicie; gdy się jednak te wszystkie miejsca uwzględni razem, okaże się, iż w nich wszystkich chodzi o jedno i to samo. I tak mówi naprzód, iż nauka, którą ma na myśli, bada pierwsze zasady i przyczyny, iż jest to των πρωτων απχων και αιτιων ειναι θεωρητικην (ks. I, r. 2); w tejże samej księdze pierwszej, w polemice z Platonem nadmienia, iż filozofia ma wyszukiwać przyczyny zjawisk, rzeczy zmysłowych (σοφια περι των φανερων το αιπον ζητουσα).W księdze drugiej nazywa filozofię „nauką o prawdzie" (φιλοσοφια επιστημη της αληθειας), przy czym daje do zrozumienia, że ponieważ są różne rodzaje prawd, najwyższa zaś jest podstawą wszystkich innych prawd, przeto chodzi tu o prawdę najwyższą. Na początku księgi czwartej czytamy znowu, iż istnieje nauka, która bada byt jako taki, i jego cechy istotne: εστιν επιστημη τις η θεωρει το ον η ον και τα τουτω υπαρχοντα καθ'αυτο. Ta nauka nie jest identyczna z żadną z nauk szczegółowych, które badają tylko część tego, co jest, i ujmują tylko cechy właściwe tej części. Może nią być tylko ta, która bada najwyższe przyczyny i zasady. Dlatego też nazywa swą naukę „nauką o bycie albo o przyczynach bytu jako takiego" („διο και ημιν του οντος η ον τας πρωτας αιτιας ληπτεον"). Wreszcie w

[1] Część pierwsza rozpawy ukazała się w nrze 3(11)/1995 *Filozofii Nauki* (przyp. red.).

księdze szóstej dzieli Arystoteles całą filozofię teoretyczną na trzy części — matematykę, fizykę i teologię — i tę ostatnią nazywa „filozofią pierwszą". Tu się więc dowiadujemy, że filozofia pierwsza, jako nauka o bycie, o pierwszych zasadach i przyczynach, jest zarazem nauką o Bogu. Gdyby, mówi Arystoteles, istniały tylko substancje fizyczne, wtedy fizyka byłaby nauką pierwszą; ale ponieważ istnieje substancja wieczna i niezmienna, przeto ona jest ważniejsza i nauka o niej jest pierwsza, i ona właśnie ma rozpatrywać byt jako taki. Nie mówi ona wprawdzie tylko o Bogu; mówi ona o wielu innych formach, przyczynach sprawczych i celowych; ale to wszystko są przyczyny «spraw boskich» dla zmysłów widzialnych (αιτια τοις γανεροις των θειων).

Jakoż gdy się przypatrzymy całokształtowi metafizyki Arystotelesa, przyznamy, iż jest ona przede wszystkim i głównie nauką o Bogu. Ten temat zajmuje w niej miejsce naczelne; wszystko inne jest niejako dla niego przygotowaniem. Obraz rzeczywistości, jaki nam metafizyka Arystotelesa roztacza — to przede wszystkim Byt wieczny, niezmienny, doskonały, czysta forma, czysta aktualność, a obok niej czysta potencjalność, materia, coś nieokreślonego, i mnogość form kształtujących pośrednich, sprawczych i celowych. W jakim stosunku pozostają do Boga owe formy, różne czynniki sprawcze i celowo działające, oraz materia, o której też mówi Arystoteles, iż jest czymś nieokreśonym, niepoznawalnym, czemu żadnej z cech bytu przypisać nie można — o tym *hommen toctorowie* Arystotelesa najsprzeczniejsze wydają sądy.

Jak niejasny jest u Arystotelesa stosunek pojedynczych form, kształtujących materię, do jednego wiecznego bytu niezmiennego, tak i w dialektyce Platona niejasny jest cokolwiek stosunek idei, które się w świecie zmysłowym «odzwierciedlają», do Boga, którego Platon utożsamia z ideą Dobra. Wprawdzie w *Sofiście* przypisuje Platon ideom życie, ruch, traktuje je jako samodzielne istoty; jednakże w dialogu *Timajos* odnosi się wrażenie, że one są czymś zależnym od umysłu Boga, gdyż tam mówi Platon, iż *Demiurgos* tworząc świat zmysłowy, oglądał się na idee; a więc idee nie same dążyły do odzwierciedlenia się w świecie zmysłowym, lecz stanowiły niejako plan tworzenia świata w umyśle Boga.

Że Bóg i świat nadzmysłowy, pojęty jako zupełne przeciwieństwo świata ziemskiego, stanowią główny przedmiot metafizyków, świadczy o tym fakt, że i po Arystotelesie nazwa „teologia" jest równoważna z „metafizyką". Używają tego terminu neoplatonicy obok nazwy platońskiej — „dialektyka". I tak główne dzieło Proklosa, w którym tenże rozwija swój system metafizyczny, nosi nazwę *Institutio theologice* (Στοιχειωσις θεολογικη). Jeszcze w XVI w. Ficino swoje dzieło o filozofii platońskiej tytułuje *Theologia Platonica.*

Obok natury Boga, drugą najważniejszą kwestią była dla metafizyki kwestia nieśmiertelności duszy indywidualnej. Kartezjusz, jako główny temat medytacji „O pierwszej filozofii" wymienia w nagłówku istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Zupełnie zaś na wzór Arystotelesa określa Hegel filozofię, mówiąc o niej w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, iż ma ona przedmiot wspólny z religią; obie bowiem traktują o

prawdzie w tym znaczeniu, o jakim się mówi, iż prawdą jedyną i najwyższą jest Bóg.[2] Podział metafizyki na ontologię, racjonalną psychologię, kosmologię i teologię ustalił się dopiero dość późno; był on przyjęty w filozofii Wolffa i tego też podziału trzymał się Kant, przeciwstawiając ogólnej ontologii swoją transcendentalną analitykę, zaś szczegółowym działom metafizyki, jak kosmologia, psychologia i teologia, poświęcając swą transcendentalną dialektykę. Tego też podziału metafizyki na cztery części, względnie na dwie, z których jedna jest ogólna, a druga szczegółowa [i] obejmuje trzy kwestie specjalne — trzymają się do dziś podręczniki filozofii scholastycznej.[3] Ale nie wszyscy taki podział przyjmują. Busse w swym dziele *Philosophie und Erkenntnistheorie* słusznie zwraca uwagę na to, iż tylko kosmologia i psychologia winny być traktowane jako części metafizyki stosowanej; metafizyka zaś czysta, czyli ontologia, jest identyczna z teologią.[4] Byt jako taki — jako *natura naturans* w przeciwieństwie do tego, co jest skończone, ograniczone i uwarunkowane — to Bóg. Jemu zaś należy przeciwstawić wszechświat jako *natura naturata*, która stanowi przedmiot i troskę nauk szczegółowych empirycznych. Ten podział wydaje się nam słuszniejszy. Odpowiada on często czynionemu przeciwstawieniu Bytu pierwotnego i bytów pochodnych, *substantia noncreata* i *substantiae creatae*. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na to, że *natura naturata* jest w całości przedmiotem nauk szczegółowych — jako właściwy przedmiot metafizyki winien by pozostać tylko Byt pierwotny, Bóg, *natura naturans* czy *ordo ordinans*, lub *substantia noncreata*.

Czy metafizyka tak pojęta — jako czysta metaempiria — jest nauką? Jeśli przez „naukę" będziemy rozumieli myślowe rozważanie nad czymkolwiek bądź, to niewątpliwie jest i ona nauką. Jeśli jednak chcemy przez naukę rozumieć coś, do czego poznania zabrać się można bądź na drodze dedukcyjnej, bądź na drodze indukcyjnej — coś, czego przedmiot na pewno istnieje — to metafizyka nauką nie jest. Że nie jest ona indukcyjna, tośmy już widzieli; ale dedukcyjna nie może być także, bo tu nie chodzi o przedmioty «formalne», jakimi zajmuje się matematyka; tu nie chodzi tylko o samo *ens*, ale o *ens existens*, a o egzystencjach można się dowiedzieć tylko na drodze empirycznej.

Ale możliwe, że w rozumowaniu naszym jest jakaś luka. Bo spytać ktoś może, czy sama logika lub teoria poznania, jest nauką, i czy prawa logiki poznaje się na drodze dedukcyjnej, czy indukcyjnej. Do wykrycia praw logiki nie dochodzimy przecież ani drogą indukcji, ani dedukcji, lecz po prostu stwierdzamy je w sobie, intuicyjnie odczuwamy ich pewność, odnajdujemy je w naszym myśleniu. Czyż tak samo więc nie odczuwamy intuicyjnie, że istnieje rzeczywistość wyższa ponad wszystko, co ujmuje-

[2] G.W.F. Hegel, *Der philosophischen Wissenschaften*, „Einleitung", par.1.

[3] S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, [Roma,] 1913, s. 260.

[4] A. Busse dowodząc wieczności bytu wyraźnie oświadcza, iż chodzi tu o wieczność Boga, nie zaś świata.

my zmysłami, że istnieje jakiś Byt jeden, niezmienny, wieczny i doskonały? Tą drogą idzie właśnie w Niemczech szkoła Friesa i jej przywódca — Nelson.

Tu się rozchodzą drogi nauki i metaempirii. Przyjmujemy niewątpliwie intuicyjnie rzeczywistość ponadindywidualną, choćby jako świat w przestrzeni; przyznajemy byt wszystkiemu, co w warunkach czasowych i przestrzennych występuje; metafizyk zaś, mówiąc o bycie, ma na myśli *ens realissimum*, *ens perfectissimum*, Byt jeden, wieczny. Odnajdujemy prawa logiki, ale Bytu absolutnego w ten sam sposób nie odnajdujemy w sobie intuicyjnie.

Ale sprawa nie jest jeszcze załatwiona. Bo spytajmy się dalej, czy jeśli ktoś odrzuca stanowczo istnienie Bytu w znaczeniu metafizyków, przyznaje realność jedynie światu zmysłowemu, *natura natura* — czy takiego stanowiska nie uważamy za metafizyczne? Krótko mówiąc, czy tak zwany naturalizm i to nie tylko w formie materializmu, ale nawet i w formie pozytywizmu, nie jest także już pewnego rodzaju metafizyką? Co do materializmu — nie ma najmniejszej wątpliwości. Z pozytywizmem jest sprawa trudniejsza. Jeśli się weźmie pod uwagę pozytywizm taki, z jakim mamy do czynienia u Hume'a, to ten niezawodnie metafizyką nie jest; inaczej się jednak ma sprawa z pozytywizmem dogmatycznym, który wszelkie stawianie pytań, dotyczących czegoś, co wychodzi poza bezpośrednie dane doświadczenia, uważa za stwarzanie problemów fikcyjnych, zagadnień nienaukowych. Ten punkt wymaga bliższej rozwagi.

Widzieliśmy w części poprzedniej, że świat, którym zajmuje się nauka, nikomu nie jest dany bezpośrenio. Każdy bowiem człowiek przeżywa swój własny świat; możemy powiedzieć, iż tyle jest światów, ile jest istot żyjących w ogóle. Nawet świat naiwnego realizmu jest już wykroczeniem poza to, co jest dane bezpośrednio, bo jest on różnym od tego, który mamy dany w tzw. przestrzeni subiektywnej (*physiologische Raum* Macha). Główną właśnie zasługą filozofii nowożytnej, zwłaszcza idealizmu angielskiego, a po części już i Kartezjusza, jest zwrócenie uwagi na to, iż wiara w istnienie świata fizycznego, bez względu na to, w jakiej postaci, jest wykroczeniem poza dane doświadczenia, jest transcendencją taką samą, jaką popełnia się przyjmując poza światem Boga. Niektórzy idą jeszcze dalej. I tak np. Uphues odróżnia cztery stopnie transcendencji.[5] Pierwszy dokonywa się, przyjmując istnienie Boga jako czegoś różnego od świata. Drugi stopień transcendencji — to przyjmowanie świata wspólnego wszystkim ludziom, a więc czegoś różnego od danych bezpośrednich doświadczenia. Transcendencję w trzecim znaczeniu popełnia się przyjmując wielość istot duchowych, różnych od nas, a podobnych do nas, których świadomość nie jest nam również dana bezposrednio. Wreszcie transcendencją w czwartym znaczeniu można by nazwać wiarę w całą przeszłość, która również nie jest dana bezposrednio; bezpośrednio dana nam jest tylko teraźniejszość, żyjemy zawsze w teraźniejszości. Te dwa ostatnie znaczenia pomijamy

[5] G. Uphues, „Das Bewusstsein der Transcendenz", *Vierteljahrschrift ftr wissenschaftlische Philosophie*, Jg. 21/1897.

jednak, gdyż bez nich niemożliwe byłoby zajmowania się nauką. Wolimy poprzestać na dwu pierwszych typach transcendencji — Boga względem świata i świata względem stanów świadomości. W zwykłym poglądzie na rzeczywistość czyni się obie transcendencje; obie też mamy u twórcy filozofii nowożytnej, Kartezjusza; w innych systemach występuje tylko jedna, trudno jednak czasem rozstrzygnąć, do którego ona należy typu. U Berkeleya mamy całkiem wyraźną transcendnecję typu pierwszego; prawa przyrody — to sposoby działania Boga na nasz umysł; porządek, w jakim wywołuje Bóg idee w naszym umyśle. U Kanta obie transcendencje zlewają się w jedym nieokreślonym pojęciu *Ding an sich*.

Na ten moment transcendencji, wspólny nauce i systemom metafizycznym, zwróciliśmy uwagę w części pierwszej. Pozytywizm broni się przeciw temu zarzutowi transcendencji w dwojaki sposób; albo podnosząc, iż nauka nie chce konstrukcji myślowych hipostazować, obiektywizować; albo przyznając się do tego, iż konstrukcje naukowe mają pretensje do obiektywności, jednakże różnią się one zasadniczo od konstrukcji metafizycznych, gdyż starają się odbudować obraz świata obiektywnego na podstawie elementów danych.

Obrona pierwsza nikogo zadowolić nie może. Sposób bowiem, w jaki pozytywizm konstrukcje naukowe traktuje, zadaje kłam jego twierdzeniu. Prawdą jest w tej obronie tylko to, iż konstrukcje naukowe zawsze mają charakter prowizoryczny, nigdy nie dają kompletnego obrazu rzeczywistości, tworzą „prawdę wiecznie się poprawiającą"; każde prawo jest narażone na możliwe ograniczenia i modyfikujące interpretacje. Ten właśnie szczegół sprawił, że i wśród wybitnych przedstawicieli nauk przyrodniczych utrwala się przekonanie, iż najlepiej żadnej hipotezie nie wierzyć, do żadnej się zbytnio nie przywiązywać, jeśli się chce uniknąć przykrych rozczarowań. To twierdzenie jest jednak rezultatem tylko smutnych doświadczeń, ale nie zmienia nic w istotnym stanie rzeczy, iż hipotezy naukowe z pretensją do obiektywności występują. Gdyby przyrodnicy potrafili znaleźć taką teorię, która by wszystko doskonale wyjaśniała i tłumaczyła, która by nie zostawiała żadnych problemów nierozwiązalnych, to wtedy z pewnością [by] nie wahali się z uznaniem, iż ta teoria oddaje prawdziwy stan rzeczy.

Odpowiedź druga pozytywistów, która zwraca uwagę na zasadniczo odmienny charakter hipotez naukowych i hipotez metafizycznych, jest zupełnie zadowalająca. Na to twierdzenie godzimy się w zupełności, i to właśnie było powodem, dlaczego metafizykę opartą na doświadczeniu uznaliśmy za niemożliwą. Nie godzimy się jednakowoż na pewne wnioski, które niektórzy pozytywiści chcą stąd wysnuć. Dlatego, że nauka konstruując obraz świata obiektywnego, musi się zawsze trzymać elementów danych, iż pewne zagadnienia natury ogólnej nie dadzą się nigdy na podstawie doświadczenia rozwiązać, nie wynika jednakowoż, aby te zagadnienia były mrzonkami. To właśnie niektórzy z nich twierdzą. I tak np. Avenarius mówiąc o możliwym przyszłym rozwiązaniu tego, co nazywa „*Weltproblem*", w końcowych uwagach swego dzieła *Kritik der reinen Erfahrung* przyjmuje, iż przewidywany przez niego sposób rozwiązania «problemu świata» może się całkiem nie pokrywać z takim sposobem

rozwiązania «zagadki świata», jaki się zwykle przyjmuje; bo przypuśćmy, powiada, że na wszystkie pytania, tyczące się wszechświata, znajdzie się w końcu jak najdokładniejsza odpowiedź, że kwestia stanu początkowego świata, jego skończoności lub nieskończoności, jedności pramaterii i kwestia ostateczych cząstek jej — będą rozwiązane w sposób nie budzący żadnych wątpliwości; nauki szczegółowe zrobiły wszystko, co do nich należało; a mimo to mogą znaleźć się ludzie, którzy przyjmując do wiadomości owe rezultaty wiedzy, powiedzą sobie: cóż mi z tego wszystkiego, kiedy moje najwyższe i najgłębsze pytania ciągle są jeszcze niezaspokojone. Dla takiego człowieka — mówi Avenarius — nasze rozwiązanie «problemu świata» nie rozwiąże właściwej «zagadki świata».

Jeśli są pewne zagadnienia, na które nigdy nauka odpowiedzi nie da, nie należy ich mimo to deprecjonować. I Kant również był zdania, że takie zagadnienia istnieją. Nienaukowe są one o tyle, iż nie nadają się do traktowania przy pomocy żadnej ze znanych metod badań nauk szczegółowych. Ale jednak są one usprawiedliwione wobec nauki tym, iż wychodzą z tego samego założenia, co i nauka, iż istnieje jakaś rzeczywistość ponadindywidualna, która jest czymś więcej niż sumą doświadczeń pojedynczych ludzi; iż wypływają one z poczucia łączności ducha ludzkiego z całokształtem wszechświata, i tak samo pragną ujęcia całokształtu przy pomocy rozważań myślowych, jak nauka.

Pozytywizm — jako pewna metoda naukowa, domagająca się konstruowania obrazu świata na podstawie danych empirycznych, unikająca objaśnień tautologicznych przy pomocy pojęcia siły, albo przez odwoływanie się do czynników nadprzyrodzonych — nie tylko zasługuje ze wszech miar na uznanie, ale, co więcej, rzec można, iż jest on warunkiem powstania nauki w ogóle. Pod tym względem trzeba przyznać, że i zasługi Macha zostaną wiekopomne, jeśli rzeczywiście on to zdołal natchnąć umysły pewnych przyrodników do konstruowania nowych teorii, które zmieniając radykalnie obraz świata, jednak znajdują w pewnych faktach potwierdzenie. Einstein sam przyznaje, iż pewne względy natury epistemologicznej skłoniły go do rozszerzenia teorii względności. Że te względy epistemologiczne szły w kierunku metody pozytywnej, nie da się zaprzeczyć. Duch metody pozytywnej nie powinien zamykać się jednak w dogmatycznych negacjach, bo rzeczywistość jako całość nigdy nie jest podmiotem doświadczeń, a jednak ta rzeczywistość jakąś całość tworzyć musi, ta zaś może być o wiele bogatsza od naszego myślenia.

Ale może ktoś spytać nas dalej, czyż nie jest także metafizyką agnostycyzm czy to Kanta, czy Spencera, czy jakikolwiek inny, który przyznaje, że rzeczywistość jako całokształt jest czymś w istocie swej niepoznawalnym. Skąd mamy tę pewność, iż pewne zagadnienia nigdy naukowo traktować się nie dadzą? Wszak jednym z warunków rozwoju nauki jest właśnie wiara, iż myśl ludzka może sięgać po wszystko; iż nie ma dla nauki żadnych tajemnic, których by jej nie wolno było tykać. Jakim prawem zakładamy sobie knebel na usta, lub — jak mówi Bergson — skazujemy nasz własny rozum wobec świata na rolę dziecka, które za karę postawiono w kącie i nie pozwolono

mu się wtrącać do żadnej poważnej rozmowy. Czyż nie tak właśnie postępuje wszelki fenomenizm, który ogranicza poznanie tylko do zjawisk, a zabrania mu sięgać do «istoty» rzeczy? Czyż o tej «istocie» rzeczywistości wolno mówić wszystkim — tylko nie nauce?

Sprawę, o ile rzeczywistość jest poznawalna lub niepoznawalna, staraliśmy się w części pierwszej zostawić na uboczu; zmuszeni jednak jesteśmy w zakończeniu tę kwestię przecież poruszyć. Że odgradzanie chińskim murem świata zjawisk od «rzeczy w sobie», rzeczywistości wziętej w swym całokształcie bezwzględnym od tego, co jest sumą naszych przeżyć i doświadczeń, dziwne robi wrażenie — to każdy przyznać musi. Nie da się też zaprzeczyć, że jeśli chodzi o Kanta lub Spencera, mamy tam widoczną sprzeczność w przyjmowaniu, że coś na pewno istnieje, przy równoczesnym twierdzeniu, że to coś jest zupełnie niepoznawalne. Coś innego jednak znaczy twierdzenie, że rzeczywistość jest niepoznawalna, a coś innego, że byt jako taki wzięty w oderwaniu od wszelkich swoich przejawów, tworów, od tzw. bytów skończonych i ograniczonych, jest niepoznawalny. Że rzeczywistość jest poznawalna, tego najlepszym dowodem [jest] fakt, iż ją poznajemy, jakkolwiek przyznać trzeba, iż to poznanie jest wiecznie niekompletne i nigdy do końca doprowadzić się nie da. Jeśli zaś twierdzimy, iż Byt absolutny, wieczny, niezmienny, nieskończony, doskonały, jest niepoznawalny, nie popełniamy sprzeczności, tak jak Kant lub Spencer, gdyż nie twierdzimy stanowczo, iż on istnieje. Rzeczywistość wzięta jako całokształt da się pojąć i bez takiej prasubstancji. Pogląd na świat Bergsona lub Heraklita jest równie dobrze możliwy. Nie twierdzimy też stanowczo, iż Bytu absolutnego nie ma.

Rozważmy bliżej możliwe znaczenia wyrazów „rzeczywistość" i „byt". Oba one są autosemantyczne — podpadają pod swoje własne znaczenie. Wyraz „rzeczywistość" oznacza coś rzeczywistego i sam do niej należy, jest bowiem również czymś rzeczywistym. Podobnie wyraz „byt". Wszystkie nasze myśli, wszystkie systemy filozoficzne, wszelkie różne kombinacje prawdy i fałszu — są czymś, co należy do rzeczywistości, niczym się nie zamykającej. Jeśli jednak przeciwstawiamy rzeczywistość naszej myśli, wtedy chodzi nam o to coś, ku czemy się myśl zwraca, co usiłuje poznać; wtedy rzeczywistość ma oznaczać wszystko oprócz naszego w tej chwili o niej myślenia, i podobnie wyraz „byt", gdy go myśli przeciwstawiamy. Jeśli mówimy o *ens realissimum*, iż jest źródłem i podstawą wszelkiego bytu, zjawiającego się w formie czasowo-przestrzennej, wtedy i on jest bytem i rzeczywistością. Nie powinno się w takim razie mówić o przyczynie bytu, bo przyczyna bytu jest sama bytem, lecz mówić się powinno o stosunku Bytu wiecznego do bytów zmiennych i uwarunkowanych. Wiele z tych atrybutów, które *philosophia prima* jako *scientia theologica* przypisuje Bytowi absolutnemu, można zawsze z pewną słusznością odnieść do rzeczywistości branej w swym całokształcie. Jest ona niewątpliwie czymś bezprzestrzennym i bezczasowym, bo nie ona jest w przestrzeni, tylko przestrzeń jest w niej; nie ona jest w czasie, tylko czas jest w niej; nie ona jest w myśli, tylko myśl jest w niej. Czy jest ona niezmienna i doskonała?

Tu się już systemy metafizyczne rozchodzą. Jeśli staniemy na stanowisku panteizmu, musimy przyjąć, że wszelkie zmiany w nas i w rzeczach zaobserwowanych — są zmianami Bytu pojętego jako jedna wielka istota.[6] Z takiego poglądu wychodzą najróżniejsze dziwactwa, jak np. takie, iż Byt absolutny sam siebie w naszych myślach szuka, sam siebie nie może poznać, w naszych cierpieniach i udręczeniach sam cierpi i dręczy się itd. Byt taki byłby pełnym sprzeczności. Wysiłek myśli podjęty w tym kierunku byłby abdykacją z praw logiki.

Wróćmy tedy do zwykłego teizmu, który zdaje się będzie zawsze trwałą podstawą wszelkich wierzeń religijnych. Tutaj mamy bezwzględne odgraniczenie Bytu wiecznego, niezmiennego i w sobie doskonałego — od zbioru bytów przemijających i uwarunkowanych, które razem stanowią świat. Tutaj nie ma nic wiecznego i doskonałego, co najwyżej jakiś odblask atrybutów Bytu wiecznego. I tak np. Platon uważa czas za ruchomy obraz wieczności, dzięki któremu bodaj część treści nieskończonego świata idealnego może się stać udziałem istot skończonych. Podobnie Kant uważa czas za zjawiskową formę wieczności, a także i przestrzeń za zjawiskową formę wszechobecności Bożej. Już przed nim Newton wyrażał się w sposób podobny, choć mniej zrozumiały, mówiąc: *Deus est aeternus et infinitus per essentiam* [...] *durat semper et est ubique, et esistendo semper et ubique durationem et spatium constituit.* Słowa te można by zarówno interpretować w duchu Spinozy, jak też i Kanta. Zdaje się jednak, że u Newtona nie mamy do czynienia ani z jednym znaczeniem, ani drugim, gdyż w innym miejscu przyrównywa on przestrzeń do rodzaju sensorium Boskiego. O ile nieskończoność przestrzeni mogłaby być odbiciem nieskończoności Boga, o tyle fakt, iż ona ma części względem siebie zewnętrzne, nie pozwala na przeprowadzenie analogii dalszych, gdyż Byt absolutny pojmowany bywa zwykle jako jeden, prosty i niepodzielny, i taki, który — jak mówili neoplatończycy — wszędzie jest obecny cały na raz: *ens unum idemque existens simul totum est ubique* (το ον εν και εαυτον ον αμα πανταχου αιναι ολον).[7] W Kantowskiej *Kritik der Urtheilskraft* mamy jednak rzuconą pewną uwagę na temat podobieństwa stosunków panujących w przestrzeni — do takich, jakie by istnieć powinny w *intellectus archetypus*; uwagę, która mimo woli musi wprowadzać w głęboką zadumę. Oto mówiąc, iż w umyśle tym przeciwieństwo mechanizmu i teleologii nie może istnieć, przeciwieństwo to bowiem wyłania się stąd, iż raz patrzymy na pewien proces ze stanowiska części, drugi raz ze stanowiska całości; w intelektualnym oglądzie takiej różnicy dwu stanowisk nie ma, bo tam ani części nie są dane przed całością, ani całość przed częściami, lecz jedno i drugie istnieje na raz — nawiasowo wtrąca uwagę, iż takie stosunki panują właśnie w przestrzeni. Wynikałoby stąd, iż przestrzeń nie tylko jest odbiciem wszechobecności Bytu absolutnego, ale że i

[6] R.H. Lotze.

[7] Plotyn, *Enneady*, Enneada 6, ks. 4 i 5.

zarazem stosunki, jakie panują w przestrzeni są odbiciem tych, jakie by panować powinny w jakimś *intellectus archetypus*.

Poza tym żadne choćby z najogólniejszych pojęć nauk szczegółowych nie da się przenieść na ów Byt absolutny. W umyśle przyrodników pojęcie Boga kojarzy się często z ogółem sił twórczych przyrody. Ale cóż to jest siła? Jest to tylko pojęcie konstrukcyjne, służące do prostszego ujęcia tego faktu, że między rzeczami mogą zachodzić najrozmaitsze stosunki realnej zależności, które ujmujemy w formie praw. Prawidłowość zjawisk przyrody jest niewątpliwie dowodem głębszej ich jedności: i ona właśnie zmusza nasz umysł do rozpatrywania rzeczywistości jako jednej wielkiej całości. Jeśli Bacon mówił, że powierzchowna filozofia prowadzi do ateizmu, a głębsza znów do teizmu, to właśnie dlatego, iż porządek natury był dlań dowodem istnienia Boga. Człowiek pierwotny dowód istnienia wyższych potęg widzi w zjawiskach, które mają dlań charakter cudowności. Gdy ta wiara w cuda upada, traci się i wiarę w Boga, ale później — w miarę dalszych rozważań — właśnie ów nieubłagany porządek zjawisk staje się podstawą przekonania we wspólne źródło wszystkiego.[8] Zresztą żadnego z pojęć przyrodoznawstwa przenieść nie możemy na Byt absolutny, choćby dlatego tylko, iż jak nowsze badania okazują, wszystkie one są względne. Jedności Bytu odpowiada w świecie zjawiskowym tylko pewna ciągłość zmian i istnienie wedle stałych praw.

Najlepszego obrazu jedności dostarcza nam nasz własny umysł; dlatego też i jedność Bytu na wzór tej jedności pojmujemy, przenosząc też nań nasze pojęcia rozumu i woli. Rozum to jednak być musi całkiem różny od naszego, jeśli mamy go sobie przedstawiać jako ów Kantowski *intellectus archetypus* wraz z jego intuicją intelektualną. Wszystko jest w nim obecne na raz, pole świadomości jego jest nieskończone, a to, co w nim zawarte jest, nie mogą to być ani nasze wyobrażenia, ani nasze pojęcia ogólne. Trundo bowiem przypisywać posiadanie konkretnych obrazów istocie, która nie ma zmysłów, a pojęcia ogólne — to, jak słusznie uważa Bergson *un pis aller*, to droga gorsza, do której ludzie zmuszeni są uciekać się z konieczności, aby zapełniać luki spostrzeżeń i łatwiej się orientować w chaosie szczegółów. Nie dziw tedy, że i Kant odmawia ludzkich kategorii Intelektowi kosmicznemu. Tylko o nim można powiedzieć, że w nim jest wszystko w jakiś sposób obecne, bo i on jest wszędzie obecny. Ta wszechobecność jest właśnie tą cechą, która może najbardziej zasadniczo różni ów Intelekt od naszego, i w której, jak widzieliśmy, niektórzy myśliciele dopatrują się analogii z przestrzenią. Jest rzeczą ciekawą, że u idealistów niemieckich, np. Hegla, przekonanie o wszechobecności Absolutu, jest jednym z głównych powodów, dla którego przyjmuje idealność przestrzeni. Hegel zwraca usilnie uwagę na to, że absolutna realność przestrzeni nie da się pogodzić ze wszechobecnością Boga bez nadania mu cechy rozciągłości; trudno przypuścić, aby Bóg się własnym tworem ograniczał; w jego

[8] Zob. uwagi I. Kanta na ten temat w: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie das Himmels*, cz. 2, r. 8.

intelekcie przestrzeń nie może istnieć; istnieje ona tylko w naszym umyśle, a więc nie ma realności absolutnej.[9]

Sporne są także wszystkie inne szczegóły, jakie filozofowie Bytowi absolutnemu, pojętemu jako Intelekt nieskończony, przypisują. Dla niektórych myślenie jego jest identyczne z tworzeniem; nie ma w nim bowiem przeciwieństwa treści i przedmiotu; myślenie, myśl i rzecz pomyślana (*intellectus intelligere* i *intellibile*) — to jedno i to samo u niego. Nie wiadomo też, w jakim stopniu jest on Bytem osobowym. Fichte, który Absolut nazywa ustawicznie „Jaźnią", odmawia mu właśnie osobowości, podnosząc, że osobowość jest wytworem ograniczoności i skończoności, i jako taka Bytowi nieskończonemu przypisana być nie może.

Ale zostawmy na boku ów opis Bytu absolutnego, podawany przez owych metafizyków, którzy wszystko uważają za poznawalne, a zobaczmy, jakie korzyści osiąga się przez wprowadzenie tego pojęcia w wyjaśnianiu znanej nam rzeczywistości. Zależność realną wszystkiego, co ograniczone, skończone i przemijające — od Bytu absolutnego, określamy zwykle tym jednym prostym terminem: „stworzenie". Jeśli twórczość Intelektu nieskończonego ma bodaj jakieś analogie z twórczością naszego umysłu, musimy to dzieło stwarzania pojmować jako dzieło racjonalne, celowe. Jakiż tedy jest cel tworzenia?

Ens realissimum uchodzi słusznie zawsze za *ens perfectissimum*; doskonałość jest nieodłącznym atrybutem Bytu absolutnego. Świat stworzony tej doskonałości nie posiada. Istnieje w nim nie tylko zło fizyczne, cierpnienie, ból, ale nawet zło moralne, zbrodnie, występki, ohyda, a nadto pewna nieproporcjonalność cierpień fizycznych do wartości moralnej istot. Jakiż cel ma Istota doskonała w stwarzaniu rzeczy niedoskonałych? Czyż rozmiłowanie się Istoty doskonałej w istotach skończonych mniej doskonałych, napełnianie rzeczywistości, która mogła pozostać pełnią doskonałości, szeregiem spraw niedoskonałych, nie wydaje się być upadkiem doskonałości? Refleksje te mimo woli skłaniają do pesymizmu, któremu po części dał wyraz Kant w swej rozprawie *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*.

Ale pomyślmy inaczej. Możliwe, iż Bóg potrzebował na coś tego świata; że to przejście jego do stwarzania nie może uchodzić za upadek jego doskonałości, ale raczej przeciwnie. Idąc myślą po tej drodze, dojdziemy do pesymizmu Hartmanna. Bóg, który odczuwa braki i potrzeby — to istota niedoskonała. Myśl o takim Bogu cierpiącym, dla którego świat jest lekarstwem na jego cierpienia, nie może nikogo zadowolić, lecz otwiera źródła dla jeszcze większego pesymizmu.

Mimo woli tedy nasuwają się uwagi Spinozy, że przypisywać Bogu cele — jest rzeczą niewłaściwą.[10] Cel w ogóle może stawiać sobie tylko istota niedoskonała, która odczuwa jakieś braki, jakieś potrzeby i szuka ich zaspokojenia. Istota doskonała nicze-

[9] G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, cz. 3, r. 3, C.

[10] B. Spinoza, *Etyka*, dodatek do cz. 1.

go nie potrzebuje, niczego poza sobą szukać nie może, do niczego dążyć nie może i żadnych celów zatem sobie nie stawia. Jakże tedy pojąć twórczość Bożą? Wynika ona koniecznie z jego istoty. Myśl tę już nieraz wyrażali starożytni. I tak np. Philo Judeus powiada, iż jak do natury ognia należy to, iż on pali, a do natury śniegu, iż on chłodzi, tak do natury Boga należy nieodłącznie tworzenie (ωσνες ιδιον το καιειν πυρος και χιονος το ψυπες ιδιον το καιειν πυρος και χιονος το ψυχειν ουτιος και θιου το ποιειν). Ale i ten sposób tłumaczenia nie może w zupełności zadowolić; okoliczność, iż twórczość Boża nie da się rozumieć jako twórczość celowa, lecz jako jakaś konieczność, wypływająca nieubłaganie z jego istoty, nasuwa myśl o jakimś fatum, które ciąży nad Bogiem i do twórczości go zmusza. Dojdziemy na tej drodze także tylko do pesymizmu, i to może jeszcze gorszego od tamtych, bo do pesymizmu Schopenhauera, który wyraża się z goryczą, iż Wola tworząca świat jest „ślepa i głupia".

Filozofia Bergsona nasuwa jeszcze inny sposób pojmowania twórczości Bożej i wszelkiej prawdziwej twórczości w ogóle. Twórczość wszelką należy pojmować [jako] jak gdyby jakąś twórczość artysty; w twórczości prawdziwej chodzi o stwarzania rzeczy absolutnie nowych, nieprzewidzialnych. Zwykła działaność celowa wedle z góry zakreślonego sobie planu — to nie jest nic mądrego! To jest mechaniczne dobieranie środków do gotowego już celu; to jest robota rzemieślnicza, szablon, rutyna; celowość — jak mówi Bergson — jest tylko mechanizmem na wywrót (*méchanisme au rebours*).[11] Prawdziwa twórczość jest czymś nieskończenie wyższym zarówno od ślepego mechanizmu, jak też i celowości wedle narzuconego sobie gotowego planu.

I to tłumaczenie ma swoje ujemne strony. Nasuwa ono myśl, jak gdyby świat był zabawką w ręku Boga. Nadto nie jest ono wolne od braków tłumaczeń poprzednich. Dobre jest ono tam, gdzie twórczość zmierza do rzeczy coraz doskonalszych, jak np, rozwój przyrody organicznej na ziemi. Ale w odniesieniu do Boga, którego dzieła skończone i ograniczone, choćby dla nas najdoskonalsze, nigdy nie dorównują jego własnej doskonałości, tłumaczenie to kuleje tak samo, jak pierwsze, a nawet nasuwa myśl o Bogu, który goni za czymś, i sam nie wie za czym, dając upust nadmiarowi swoich sił.

Tak się ma sprawa z tłumaczeniem stosunku Bytu absolutnego do świata w duchu teizmu. A nie jest to przecież jakaś jedna oderwana kwestia metafizyczna, bo to jest właśnie najważniejszy i jedyny prawie problem metafizyki, która przecież zawsze chciała być nauką o źródle, podstawach i celu wszelkiego bytu zjawiskowego. Tak to zadanie określił Arystotels i takim ono pozostanie zawsze, o ile metafizyka zechce być czymś więcej niż syntezą nauk szczegółowych, ujmującą rezultaty ich pracy w system jednolity, wolny od sprzeczności.

Z kompleksu zagadnień ogólnych, dotyczących całokształtu rzeczywistości, należy zatem oddzielić te, które dadzą się traktować na podstawie metod nauk

[11] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, cz. I.

szczegółowych i które wchodzić mogą w skład tzw. naukowego poglądu na świat — od zagadnień ściśle metafizycznych, które na podstawie metod badania naukowego rozwiązać się nie dadzą. Trzeba więc odróżnić tak zwaną metaempirię od tego, co by można nazwać „empiriologią". Ta ostatnia jest nauką, ale też jako taka powinna sobie uświadamiać wiecznie niekompletny, wiecznie prowizoryczny charakter swoich twierdzeń; winna pamiętać o tym, iż do kompletnego obrazu prawdy może się zbliżać tylko na drodze asymptotycznej. Metaempiria nigdy nauką w poprzednim znaczeniu stać się nie może; nie potrzebuje też czekać na ukończenie rezultatów nauk szczegółowych, bo te chyba na podstawie doświadczeń nie potrafią nigdy rozstrzygnąć takich kwestii, jak te, które są przedmiotem sporów między teizmem lub panteizmem. Metaempiria może jednak stać się każdej chwili i empiriologią, jeśli zdobyczom nauk szczegółowych będzie nadawać charakter dogmatyczny.

Wykluczając metaempirię z nauki, nie chcemy jednak obniżać wagi jej problemów. Wszak i one chcą zaspokoić pewne intelektualne potrzeby człowieka; brak im tylko kryteriów, po których można by odróżnić rozwiązanie prawdziwe od fałszywego; o sprawdzalności mowy być nie może; a logiczne kryterium wolności od sprzeczności — nie wystarcza. Nie mamy też żadnej gwarancji, że w łonie rzeczywistości nie tkwią jakieś zasadnicze sprzeczności. Człowiek jest niewątpliwie, jak słusznie Schopenhauer zauważył, *animal metaphysicum*. Dumny jest nawet czasem z tego, iż tylko on jeden spośród tych wszystkich tworów, które się czołgają po powierzchni ziemi, potrafi swoim językiem oddać wieczną zasadę bytu.[12] Na usprawiedliwienie swoje może też metaempiria podnieść to, że jest ona wynikiem tych samych dążności do całokształtu, co i empiriologia, a nadto, iż jej transcendencja jest usprawiedliwiona też transcendencją nauk szczegółowych, przyrodniczych, które również muszą wychodzić z założenia istnienia realności supraindywidualnej, która nikomu bezpośrednio nie jest dana.

Może to samo mają na myśli ci, którzy mówią o *Bejahung des Metaphysischen, aber Verneinung der Metapysik*. Coś z prawdy mieści się niewątpliwie w słowach Hartmanna, że tylko *das «Was» der Welt ist logisch*, natomiast *das «dass» der Welt ist alogisch*; że zatem ograniczona jest sfera rzeczywistości, w której człowiek może okazać siłę i potęgę swego rozumu.

Z poczucia tych faktów i niedostatków poznania intelektualnego wyrosły próby uzupełnienia naukowego obrazu świata za pomocą postulatów natury etycznej, albo też nawet zmodyfikowania tego obrazu przez próbę dostania się do wnętrza rzeczywistości drogą «intelektualnej sympatii», drogą artystycznego odczuwania rzeczywistości. Ta ostatnia próba nie musi zresztą wykluczać pierwszej; w tej sprawie zresztą Bergson jeszcze ostatniego słowa nie wypowiedział. Na ogół jednak trzeba przyznać, że dla nauki metoda Bergsona jest zupełnie nieprzydatna; dla niej przynosi ona tylko rezultaty

[12] Kleantes, *Hymn do Zeusa*.

negatywne. Bergson sam zresztą przyznaje, że filozofia jego przynosi jedynie korzyść dla spekulacji i dla życia; czyni życie pełniejszym, a spekulację — łatwiejszą. Nie usuwa ona wprawdzie nauki w kąt, bo przyznaje, iż intuicja filozofa musi tym się różnić od intuicji artysty, iż musi się oprzeć na zdobyczach nauki; filozof musi sobie przyswoić olbrzymi materiał wiedzy swego czasu. Jeśli intuicje filozofów były niezgodne, to tylko dlatego, iż wynikały z pewnej jednostronności poznania naukowego. Gydyby każdy z nich starał się o wszechstronne poznanie, wtedy intuicje ich byłyby zgodne, i różnice między systemami i szkołami zniknęłyby. Nie można też zaprzeczyć, aby coś takiego nie było możliwe. Wtedy można by przyjąć, że prawdziwa byłaby ta filozofia, ten system, na który by się wszyscy w swoich intuicjach i przeczuciach zgadzali. Taką wspólną intuicją dla nauki i filozofii jest wiara w rzeczywistość ponadindywidualną. Można by nawet iść dalej na tej drodze, podobnie jak to czyni Verweyen, twierdząc, że *irgend ein Gottesbegriff im Sinne eines wie immer näcker bestimmten Weltgrundes bildet den unvermeidlichen Abschluss eines jede Weltbildes, auch eines atheistischen.*[13] Podobnie Hume w swoich *Dialogach o religii naturalnej*[14] stara się wykazać, iż filozofowie nawet najbardziej przeciwnych szkół prowadzą nieraz spór o słowa — i tezy jednego, gdy się istotną myśl ich uchwyci, są nieraz podobniejsze do myśli przeciwnika, niż jego własne tezy, tak iż można by nawet czasem te tezy pozmieniać i nie wiedzieć, kto właściwie której broni.

Uzupełnienie naukowego na świat poglądu na podstawie postulatów etycznych ma swoje usprawiedliwienie w tym, iż nasze wartości moralne są równie ważnym składnikiem rzeczywistości, jak wszystkie inne, i wiążą się tak samo silnie z całokształtem rzeczywistości, jak nasz obraz zmysłowy świata. Wiara w moralny porządek świata jest niezbędnym warunkiem naszego działania. Fichte szczególnie na ten moment zwracał uwagę; posuwa się on tak daleko, iż nawet przekonania teoretyczne poddaje do pewnego stopnia ocenie etycznej. Wszak wiedza jest wytworem ludzkim, a sposób, w jaki będziemy jej wartość interpretować, daje tylko świadectwo naszej własnej wartości moralnej.[15] Jeśli zważymy, że człowiek jest nie tylko biernym obserwatorem rzeczywistości, ale zarazem i aktorem w niej i współtwórcą, wtedy musimy dojść do przekonania, iż sposób, w jaki ją oceniamy, musi być dla niej samej decydujący. Wszak wygląd rzeczywistości i wartość jej branej w całokształcie — będzie także zależeć od tego, co my z niej zrobić potrafimy i jaki charakter jej nadać zdołamy.

---

[13] J.M. Verweyen, „Zur Logik der Gottesbeweise", *Kantstudien*, B. 22/1917, H. 3, s. 312.

[14] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, cz. 12.

[15] J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, wyd. K. Kahrbacha, Leipzig 1879, s. 93 i nn.