

# Narcyz Łubnicki

---

## "Pozytywizm nowokrytyczny" Mariana Massoniusa : w 100 rocznicę urodzin filozofa

---

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 13, 1-42

---

1958

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNALES  
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA  
LUBLIN—POLONIA

VOL. XIII, 1

SECTIO F

1958

---

Z Katedry Filozofii Wydziału Humanistycznego UMCS  
Kierownik: prof. dr Narcyz Łubnicki

Narcyz ŁUBNICKI

**„Pozytywizm nowokrytyczny” Mariana Massoniusa  
(w 100 rocznicę urodzin filozofa)**

**„Неокритический позитивизм” Мариана Массониуса  
(в столетие со дня рождения)**

**„Positivisme néo-critique” de Marian Massonius  
(à son centième anniversaire)**

1. **Zarys życia i dzieła.** Poglądy filozoficzne Mariana Massoniusa są na ogół mało znane. Nie zostawił on wybitnych uczniów, nie stworzył oryginalnej szkoły filozoficznej. Mimo to odegrał w dziejach filozofii polskiej (dokładniej — w dziejach pozytywizmu polskiego) nie-małą rolę jako ten, który — wraz z wybitniejszym i konsekwentniejszym od niego Adamem Mahrburgiem — usiłował położyć tamę spekulacjom metafizycznym, wywodzącym się z okresu mesjanistycznego myśli polskiej i czerpiącym natchnienie z idealistycznej filozofii pokantowskiej.

Marian Massonius urodził się 2 lutego 1862 r. w Kursku. Do gimnazjum uczęszcza najpierw w mieście rodzinnym, potem w Mińsku i w Warszawie. W r. 1881 wstępuje na wydział prawny Uniwersytetu Warszawskiego, ale zainteresowania swe kieruje ku filozofii; zajmuje się głównie estetyką. W r. 1883 opuszcza uniwersytet, pozostaje jednak jeszcze przez dwa lata w Warszawie, utrzymując się z recenzji zamieszczanych w czasopismach i z lekcji prywatnych.

Owoce rozmyślań nad zagadnieniami estetyki i teorii sztuki są wydane przez niego w r. 1884 *Szkice estetyczne*.

W następnym roku udaje się za granicę na studia filozofii ścisłej. Studiuje na uniwersytetach w Pradze, Berlinie, Monachium i Lipsku — poza filozofią także pedagogikę, historię sztuki i literaturę. W r. 1889

wykańcza rozprawę doktorską pt. *Über Kants transcendente Aesthetik* i na jej podstawie uzyskuje w r. 1890 stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Lipskim.

Dwa lata następne spędza w Petersburgu, gdzie bierze udział w pracach kolegium redakcyjnego czasopisma „Kraj”. W tym czasie pisze do rosyjskiego przekładu dzieła Überwega-Heinze *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* uzupełnienie pt. *Filozofija u polakow*. W r. 1893 opuszcza stolicę rosyjską i osiada na lat dwadzieścia w Warszawie. Tu organizuje tajne komplety na poziomie średnim i wyższym i sam na nich wykłada.

Od r. 1896 przez lat dziesięć jest członkiem redakcji Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej, do której pisze szereg artykułów filozoficznych; najważniejszy z nich nosi tytuł: *Filozofia*. Od r. 1897 aż do wybuchu pierwszej wojny światowej jest członkiem redakcji „Przełądu Filozoficznego”, w którym zamieszcza rozprawy filozoficzne: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta* (1898) i *Agnostycyzm* (1904). W niemałej mierze charakteryzuje też jego poglądy obszerny *Wstęp do polskiego przekładu dwóch odczytów E. Du Bois-Reymonda* objętych wspólnym tytułem *Granice poznania natury. Siedem zagadek wszechświatowych* (1898). W latach 1900—1903 pisze subtelny szkic *Psychologia a duszoznawstwo* i zarysy monograficzne twórczości filozofów polskich pierwszej połowy XIX w., wśród których szczególnie charakterystyczny dla stanowiska Massoniusa jest szkic, poświęcony „poprzednikowi pozytywizmu polskiego” Dominikowi Szulcowi, zamieszczony w *Albumie zasłużonych Polaków XIX wieku*. Stosunkowi swemu do mesjanizmu polskiego daje wyraz w rozprawie *Rozdwojenie myśli polskiej* (1902).

Działalność nauczycielska Massoniusa jest różnorodna i bogata. Wykłada na Wyższych Kursach Naukowych (przekształconych później w Wolną Wszechnicę Polską) filozofię i psychologię, na Kursach Pedagogicznych — pedagogikę, w Szkole Dramatycznej — historię teatru i estetykę. Naucza też w szkołach średnich Reya i Górskiego. O jego aktywności społecznej świadczy fakt, że w r. 1906 zostaje posłem do rosyjskiej Dumy Państwowej.

W r. 1915 obejmuje funkcje dyrektora gimnazjum polskiego w Mińsku i pozostaje na tym stanowisku trzy lata, po czym organizuje gimnazjum polskie w Nieświeżu i kieruje nim do 1919 r.

W r. 1920 zostaje powołany na stanowisko profesora filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Wileńskiego. Wykłada w ciągu lat dwunastu historię filozofii, psychologię narodów, estetykę, pedagogikę ogólną i szkolną, dydaktykę ogólną, historię pedagogiki i dzieje szkolnictwa w Polsce. Pełni też odpowiedzialne funkcje administracyjne

na U.S.B. najpierw jako prodziekan, potem jako dziekan Wydziału Humanistycznego<sup>1</sup>. Publikuje już niewiele. W r. 1931 zamieszcza w „Ruchu Filozoficznym” szkic *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego*, a w r. 1932 — w „Przeglądzie Filozoficznym” — ostatnią rozprawę stanowiącą studium krytyczne dwutomowej *Historii Filozofii* Władysława Tatarkiewicza i świadcząca o tym, że zasadnicze stanowisko filozoficzne zwolennika „pozytywizmu nowokrytycznego” pozostało nie zmienione w ciągu ćwierćwiecza.

W r. 1932 zostaje przeniesiony w stan spoczynku, ale czynny jest nadal jako profesor. Umiera w Wilnie 20 lipca 1945 r.

Wspomnienia słuchaczy Massoniusa świadczą o dużym zainteresowaniu, jakie wzbudzały jego wykłady, utrzymane w pięknej literackiej formie, i o sugestywnym wpływie jego osobowości. Oto na przykład Jerzy Wyszomirski w *Felietonie osobistym*<sup>2</sup> pisze: „Dla Mariana Massoniusa żywiłem wielki szacunek i miłość. Ten wysoki okazały starzec z dużą siwą brodą, łysy, o wydatnych rysach twarzy, już z powierzchowności podobny był do jakiegoś dobrotliwego przyjaciela mądrości, czyli filozofa helleńskiego. I duszę miał również helleńską”. — A prof. Tadeusz Czeżowski, który przez szereg lat jednocześnie z Massoniusem wykładał na Uniwersytecie Wileńskim, tak go charakteryzuje: „Umysł żywy, wielostronne zainteresowania, obszerna wiedza, niezwykła pamięć...” I podnosi jego „życiową pogodę i łagodność”<sup>3</sup>.

Massonius nie był zaciętwionym doktrynerem odsądzającym od czci i wiary swego ideologicznego przeciwnika. Przeciwnie, umiał dojrzeć w zwalczanych przez siebie systemach lub postawach myślowych elementy dodatnie, o czym świadczy między innymi stosunek jego do Platona i mesjanistów polskich. Będąc w dojrzałym okresie swej twórczości zdecydowanym przeciwnikiem idealizmu obiektywnego, pisał o systemie Platona, że pomimo swej nienaukowości wzbudza podziw i uwielbienie ze względu na swoją konsekwencję, szlachetność i piękność, polot i potęgę myśli (4, s. 509)<sup>4</sup>. A potępiając fantastyczne elaboraty mesjanistów, zwracał uwagę na szlachetne intencje ich autorów

---

<sup>1</sup> Z jego tytułów pozanaukowych warto wspomnieć, że był członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Wiedzy Wojskowej. O jego wiadomościach w tej dziedzinie świadczą szkice monograficzne poświęcone działalności wojskowej Bema, Dembinskiego, Prądzyńskiego i innych wybitnych strategów polskich, zamieszczone w *Albumie zasłużonych Polaków XIX wieku*.

<sup>2</sup> „Tydzień”, nr 32 (56), Łódź 1947, s. 9.

<sup>3</sup> „Przegląd Filozoficzny”, 1947, s. 148—149.

<sup>4</sup> Liczba poprzedzająca s. oznacza pozycję w wykazie cytowanych prac Massoniusa, zamieszczonym na końcu tej rozprawy; n. po liczbie oznaczającej stronę znaczy: i następne.

(por. § 9). Może dlatego z takim zrozumieniem traktował swych adwersarzy w dziedzinie filozofii, że sam wyszedł z ich obozu.

2. *Wczesna twórczość.* — Pierwsze publikacje Massoniusa poświęcone są zagadnieniom z zakresu estetyki i historii sztuki. Zdradzając przemożny wpływ idealistycznej filozofii niemieckiej, wcale nie zapowiadają przyszłego jej zdecydowanego przeciwnika.

Przede wszystkim stara się Massonius zdać sobie sprawę z istoty przeżycia estetycznego i z charakterystycznych własności dzieła sztuki. Zbliży się do swego celu raczej przez negację niż przez pozytywne stwierdzenia. Obcowanie z dziełem sztuki nie wyczerpuje się, zdaniem jego, w przyjemności zmysłowej. Przyjemność, jakiej doznajemy, oglądając piękny obraz, nie jest istotą przeżycia estetycznego, lecz tylko jedną z jego cech, a przeżycie estetyczne utworu poetyckiego w ogóle nie jest natury zmysłowej (1, s. 2, 5).

Należy troskliwie odróżniać ujęcie estetyczne od innego sposobu ujmowania dzieła sztuki, spowodowanego odmienną postawą. Taką postawę pozaestetyczną wywołać może na przykład zdziwienie, które przecież też w jakiś sposób powoduje nasze zainteresowanie przedmiotem, ku któremu zwrócona jest nasza uwaga. Tak na przykład, mówi Massonius, często z zainteresowaniem oglądamy przekupkę przedstawioną na obrazie, a jesteśmy całkiem obojętni dla przekupek spostrzeganych w rzeczywistości na rynku. Fakt ten tłumaczy filozof zdumieniem, jakie ogarnia odbiorcę dzieła sztuki na myśl, że człowiek stworzył drugiego człowieka. Ale to zdumienie dla „dokazanej sztuki” — dodaje — nie ma nic wspólnego z prawdziwym przeżyciem estetycznym, w którym istotną rolę odgrywa uwielbienie dla piękna (1, s. 57). — Łatwo zauważyć, że wyjaśnienie Massoniusa pomija istotę zagadnienia, bo właśnie chodzi o to, żeby wytłumaczyć, dlaczego ten sam w zasadzie przedmiot raz może być ujmowany anestetycznie, a za innym razem — jako dzieło sztuki. Bez porównania głębsza (choć może nie w pełni skuteczna) jest próba wyjaśnienia tego zjawiska u Witwickiego<sup>5</sup>, podkreślającego znaczenie dla ukształtowania postawy estetycznej w y o d r ę b n i e n i a przedmiotu z więzów potrzeb codziennych i nastawienia się na jego „w y g ł ą d”.

Ulegając sugestiom Kanta, a przede wszystkim Schellinga, mówi Massonius o bezrefleksyjności postawy estetycznej. Piękno trzeba podziwiać bezpośrednio. Ci, którzy szukają w dziele sztuki raczej myśli niż piękna, okazują brak poczucia estetycznego. Ta bezpojęciowa natura dzieła sztuki jest przyczyną tego, że treści jego nie można oddać żadnymi słowami „prozy” (1, s. 20 n. 34 n.).

<sup>5</sup> W. Witwicki: *Psychologia*. Lwów — Warszawa 1927 t. II, s. 84 i n.

Ta intuicjonistyczna teoria przeżycia estetycznego i jego przedmiotu łączy się u Massoniusa (w myśl dialektyki ówczesnych jego mistrzów: Schellinga i Hegla, a może bez uświadomienia sobie z jego strony sprzeczności wypowiedzi) — z daleko posuniętym intelektualizmem, a nawet logizmem w dziedzinie estetyki. Piękno określa on jako głęboką myśl w żywej formie. Im piękniejsze jest dzieło, tym cenniejszą myśl zawiera — i odwrotnie: im donioślejsza jest myśl, tym dzieło jest piękniejsze, czyli: stopień wartości dzieła sztuki zależy od ożywiającej je idei. Co więcej — stopień piękna wzrasta proporcjonalnie do ogólności idei ożywiającej utwór, bo — wyjaśnia całkiem po heglowsku Massonius — im ogólniejsza jest idea, tym bliższa jest „Najogólniejszej Najwyższej Idei”, a przez to musi być piękniejsza (1, ss. 3, 15 n.). Logizm estetyczny Massoniusa osiąga punkt kulminacyjny, gdy oświadcza, że tworzenie artystyczne ma za punkt wyjścia zhierarchizowany system idei, dla którego artysta dobiera konieczne formy w sposób nieomylny, bo na drodze ścisłej dedukcji (1, s. 40 n.).

Jak godzi Massonius racjonalizm heglowski z irracjonalizmem Schellinga, pozostaje jego tajemnicą. O irracjonalistycznych tendencjach jego w tym samym okresie pisania *Szkiców estetycznych* świadczy nie tylko jego intuicjonistyczna teoria ujmowania dzieła sztuki, nie tylko uznanie niewyraźności utworu artystycznego drogą racjonalną, lecz i twierdzenie, że dzieło sztuki nigdy i niczego nie dowodzi (1, s. 21), a w szczególności — kult dla religii i przeżyć mistycznych. Twierdzi on, że właściwie całe życie duchowe człowieka jest religią w ściśle etymologicznym znaczeniu tego słowa, bo jest to związek człowieka z Bogiem (1, s. 95). Tematy religijne uważa za „największe i najwspanialsze ze wszystkich”, za najbardziej godne wyboru przez artystę. Wyraża także uznanie dla filozofii mistycznej i dla „głębokich” zagadnień rozwiązywanych przez mistyków. Jego nastawienie religijne skłania go nawet do oświadczenia, że traktat teologiczny może osiągnąć i odkryć głębokie tajemnice świata pozagrobowego (1, ss. 26, 95).

W późniejszym okresie twórczości filozoficznej Massonius wyrzekł się wielu naiwnych poglądów tego okresu, ale do końca życia zachował poczucie tajemniczości świata i niewyraźności pewnych stanów psychicznych (14, s. 139 n.).

Motywy mistyczno-religijne *Szkiców* Massoniusa rozwijają się pod wpływem filozofii Schellinga i religii chrześcijańskiej. Od Schellinga w szczególności pochodzi estetyzm Massoniusa. Zadowolenie estetyczne, proste i bezkrytyczne, jest najwyższym i najszlachetniejszym ze wszystkich uczuć ludzkich. Piękno, a nie prawda jest jedynym celem sztuki. Piękno zawiera w sobie i prawdę i dobro; przeciwnie: ani prawda, ani dobro nie zawierają w sobie pojęcia piękna. Toteż twórczość

artystyczna jest najwyższym stopniem życia człowieka. Piękno dzieła sztuki jest „Bogiem objawionym w żywej formie”, gdyż w sztuce „dostrzegamy Przedwieczną Mądrość, bezwzględną Sprawiedliwość i Miłosierdzie, Najwyższe Piękno...” — tak patetycznie i sprzecznie z własnymi intelektualistycznymi wypowiedziami opiewa młody Massonius sztukę i realizowaną przez nią wartość (1, ss. 35, 50, 75, 109, 114).

Wyrazem czystego estetyzmu Massoniusa jest jego uznanie całkowitej autonomiczności sztuki: sztukę dla sztuki odrzucają tylko ci, dla których najważniejszą sprawą są potrzeby żołądka — oświadcza egzaltowany autor (1, s. 10). Wszelkie przemyślenie idei pozaestetycznej, wszelka tendencyjność jest ciężkim występkiem przeciwko dziełu sztuki<sup>6</sup>.

W szkicu *Sztuka dla sztuki i sztuka tendencyjna* autor zaznacza, że uznanie doniosłości idei w utworze artystycznym nie implikuje uznania tendencyjności w sztuce; przeciwnie, im piękniejsze jest dzieło, tym mniej widoczna jest jego idea (1, s. 22). Autor ma prawdopodobnie na myśli mniejszą „widoczność” idei w formie zlogizowanej, idei izolowanej; trudno natomiast byłoby przypuścić, że idea utworu artystycznego w ogóle nie zostaje odczuta, przeżyta wraz z elementami estetycznymi: nie wiadomo byłoby, po co artysta miałby nasycać swój utwór myślą, a nawet — jak przedstawia autor — miałby wychodzić od idei, poszukując dla niej artystycznej formy.

Chcąc pogodzić intelektualizm pewnych wypowiedzi autora z jego emocjonalizmem, trzeba byłoby może odróżnić proces tworzenia dzieła sztuki od jego recepcji. Wygląda na to, że tworzenie ma dla autora charakter logiczno-estetyczny: artysta „dedukuje” jakoś z systemu idei powstałych w jego umyśle — konieczne formy artystyczne (1, s. 40); ale odbiorca dzieła sztuki nie powinien rozumować i operować pojęciami: idea utworu powinna być wtopiona w jego przeżycie emocjonalne. Taka interpretacja stanowiska autora daje nam możliwość zrozumienia dalszych jego wypowiedzi pozornie sprzecznych ze znanymi nam „logizującymi”: że „dzieło sztuki nigdy i niczego nie dowodzi” (1, s. 21), że z Venus Medycejskiej żadnych wniosków się nie wyprowadzi (1, s. 22) itp. To nastawienie na emocjonalny odbiór dzieła sztuki tłumaczy również wrogość autora wobec wszelkiej tendencyjności w utworze artystycznym. Jeżeli utwór jest tendencyjny, mówi autor, lepiej już czytać recenzję tego utworu, która tendencję uwypokula. Żadne dzieło tendencyjne nie odpowiada warunkom estetycz-

<sup>6</sup> Czyż nie tendencyjne w takim razie było postępowanie artysty opisywane i wychwalane przez samego Massoniusa, a polegające na „dedukowaniu” dzieła sztuki z jakiegoś systemu idei — chyba pozaestetycznych?!

nym. Wszystkie wielkie dzieła sztuki były beztendencyjne: sonety Petrarki, liryki Anakreonta... Żadne dzieło sztuki nie przynosi korzyści praktycznej. „Sztuka tendencyjna jest dla lokajów i kucharek...” — tak ostro formułuje swoją ocenę tendencyjności Massonius.

Wybujały estetyzm dyktuje mu eliminowanie z dzieła sztuki wszelkiej „brzydoty” (jak zobaczymy niebawem — z pewnymi zastrzeżeniami). Przy tym pojęcie „brzydoty” rozszerza na wszelkie „ujemne zjawiska”, którym broni w zasadzie wstępu do utworu artystycznego. Wyjątek czyni tylko dla sztuki scenicznej (komedii, dramatu), gdzie „brzydota” powinna być podporządkowana pięknu, które przez kontrast uwydatnia. Element „brzydoty” w tego typu utworach artystycznych jest konieczny: w komedii — ponieważ z założenia przedstawia zjawiska ujemne oglądane ze stanowiska „wyższego”; w dramacie — ponieważ główny motyw i jedyne możliwy temat dzieł dramatycznych stanowi walka — zewnętrzna lub wewnętrzna — ze złem. Walka Piękna wymaga przedstawienia i jego wroga — szpetoty; tu więc wyprowadzenie brzydoty (czysto estetycznej lub moralnej) jest zupełnie usprawiedliwione, a nawet nieuniknione: bez Jagona nie mógłby istnieć dramat *Otello*, bez Mefistofelesa — *Faust* (l. ss. 58 n., 67 n.).

Nie zadowolając się eliminowaniem z dzieła sztuki zdecydowanej „brzydoty”, autor żąda ponadto, by dzieło artystyczne nie zawierało pospolitej treści. „Proza” — formułuje on bardzo ogólnikowo — nie powinna pod żadnym pozorem stanowić treści dzieła sztuki. I przytacza następujący dwuwiersz Mickiewicza:

*„Spodziewam się, że Panu przez myśl nie przejedzie  
Pisać wierszem, że ktoś tam kiedyś jadał śledzie”.* (l. ss. 15, 47).

(A czyż bardzo różni się od inkryminowanego dwuwiersz z I księgi *Pana Tadeusza*:

*„Mężczyznom dano wódkę; wtenczas wszyscy siedli  
I chłodziec litewski milcząc żwawo jedli”?*)

Z tego stanowiska Massonius ostro zwalcza naturalizm w sztuce. Najbardziej rażącą cechą dzieł naturalistycznych — pisze paradoksalnie — jest ich najzupełniejsza nienaturalność: detale życia są jakby sfotografowane, a jednak nie odczuwa się prawdy życiowej. Już dzieła poziomych realistów (na przykład Hoggarta) są szare i nudne, bo brak w nich ideałów; a dzieła naturalistów są wręcz martwe. Ich postacie przypominają co najwyżej zgalwanizowane trupy. Zestawiają oni okoliczności zewnętrzne, mechaniczne, które zwykły towarzyszyć pewnym zjawiskom życiowym; ale postaciom ich brak duszy, tego niezmysłowego czynnika, którego oddać ani zgłębić za pomocą metody eksperymentalnej niepodobna. Utwory naturalistyczne cechuje ciemność, chaotyczność, nagromadzona w nich jest bezładna mieszanina nie powiązanych



ze sobą faktów; są to skutki owej osławionej „metody eksperymentalnej”. Ale życie nie jest bynajmniej chaosem: nasycone jest najgłębszymi myślami i artysta musi umieć je wydobyć i sugestywnie przedstawić w konkretnych, imponujących kształtach. Artysta powinien odróżniać przypadki ważne od nieważnych. Naturaliści nie są jednak panami, lecz niewolnikami swego materiału: nie umieją selekcjonować i hierarchizować faktów, zsypują wszystko do jednego *pot-bouille*. Twierdzą, że takie jest życie, że nie ma faktów wzniosłych, ludzi wybitnych. To nieprawda. Naturaliści nie umieją patrzeć rozumnie, nie potrafią głęboko przeżywać, spływają rzeczywistość. Naturalizm — kończy Massonius z właściwą sobie w tym okresie zapalczywością — jest ostatnim stopniem poniżenia, na jaki może zejść sztuka. Ogranicza on twórczość ludzką do mechanicznego i niewolniczego naśladownictwa, zaprzecza istnieniu harmonii w świecie. W naturalizmie sztuka zeszała tak nisko, że już niżej zejść nie może (I, s. 72 n.).

Jedną z głównych cech utworu artystycznego jest jego niepospolitość myślowa, jego oryginalność. I postacie w nim występujące muszą ujawniać swą jaskrawą indywidualność. *Faust* jest najwyższym dziełem świata chrześcijańskiego, gdyż obrazuje *mutatis mutandis* dzieje życia samego Goethego: człowieka wielkiego, a więc i najoryginalniejszego i najsamodzielniejszego. Z drugiej strony utwór artystyczny powinien uogólniać, typizować: *Faust* jest postacią ogólną, typem: w każdym człowieku jest *Faust* w jakimś stopniu, wszyscy mamy pewne jego rysy. Jednakże w tragedii Goethego *Faust* jest w najwyższym stopniu zindywidualizowany: myśli, czuje i zachowuje się całkiem po swojemu — w sposób jedyny i niepowtarzalny (I, ss. 17, 29 n.).

Tak oto dialektycznie łączy się ze sobą według Massoniusa typowość dzieła sztuki z jego oryginalnością, ogólność postaci artystycznych z ich jednostkowością.

Głównym, a właściwie jedynym godnym tematem sztuki jest człowiek — mówi Massonius. — Podobnie, jak wiadomo, sformułował myśl swoją Maksym Gorki, ale jakże odmiennie ją uzasadniał. Gorki nie poddawał banieji z dziedziny sztuki dzieł o tematyce pozaludzkiej: opisów życia zwierząt, malowanych krajobrazów, harmonijnych, choć nieusensownionych precyzyjnie utworów muzycznych; twierdził tylko, że przeżywając je, zawsze je jakoś „humanizujemy”: nadajemy im jakiś ludzki sens, włączamy je w świat czysto ludzkich smutków i radości. Massonius natomiast rozumie swoją wypowiedź dosłownie: krańcowo; a przez to — jak zwykle w krańcowych przypadkach — myśl jego przybiera dziwaczne kształty. Sądzi on, że nie wolno poświęcać dzieła sztuki ani odmalowaniu krajobrazu, ani opisowi życia zwierząt. Piękno przyrody, inteligencja zwierząt nie mają prawa stać się głów-

nym tematem utworu artystycznego; wolno im stanowić tylko podzędny element dzieła sztuki. Takie zubożenie sztuki znajduje u Massoniusa uzasadnienie metafizyczno-religijne i nieco groteskowe. Ludzie — pisze on — jakkolwiek nisko by upadli, zawsze stoją wyżej i bliżej Boga niż zwierzęta — choćby najwyższe i najszlachetniejsze. Artysta więc, który czyni ze zwierzęcia treść, a nie szczegół, swego obrazu — poniza się, oddala się od Boga i wrażenie jego obrazu nie może być uszlachetniające. Spodlony człowiek nosi w duszy swej więcej piękna niż najpiękniejszy koń świata. Właściwie — konie powinny być widzami obrazów, których bohaterami są konie (I, s. 55).

Wiele jest nieprzemyślanego i niedojrzałego w wywodach młodego estetyka. Krytycyzm jego jeszcze się nie obudził, a niezdiscyplinowany emocjonalizm i młodzieńcza wyobraźnia podpowiadają mu wielkie słowa bez pokrycia, otoczone fałszywą aureolą, zapożyczone od Schellinga i Hegla.

Oto czytamy, że w świecie idealnym wszystko jest logiczne i konieczne; że w sumie świata nie ma nic przypadkowego, bo wszystko jest na wskroś rozumne, a tylko z ograniczonego stanowiska ludzkiego wydaje się przypadkowe i bezsensowne. Przebijają się również nuty platońskie: prawda znajduje się nie w rzeczywistości zmysłowej, lecz idealnej; aby poznać prawdę życiową, trzeba oderwać się od rzeczywistości dotykanej. I znów w stylu heglowsko-schellingowskim: człowiek i jego życie są urzeczywistnieniem pewnej idei. Pierwszym objawem życia duchowego ludzkości jest filozofia, drugim — moralność, trzecim — sztuka. Piękno nie jest niczym przypadkowym, niczym dowolnym; widoczne to staje się przy wyższym, pojęciowym ujęciu piękna. By oddać piękno przedmiotowi, trzeba pojąć je w ogólnej idei. Nie ma bowiem prawdy i piękna w tym dziele sztuki, w którego głębi nie leży wszystko ogarniająca idea, czyli Bóg (I, ss. 11 n., 43 n., 53).

Wprowadzając pojęcie Boga i obficie się nim posługując, młody filozof pokazuje, że przejmując idee metafizyków pokantowskich w postaci mocno schrystianizowanej, prawie augustyniańskiej. „...Bóg rządzi światem... Historia ludzkości jest wyrazem myśli bożej — tak w całości, jak i w oddzielnych epizodach”. Na stopniu najniższym objawia się piękno w przyrodzie: „dziele Bożym”, na stopniu wyższym — w „poemacie Bożym”, jakim są dzieje ludzkości. Liczne przykłady z kościelnej i świeckiej historii stwierdzają, zapewnia autor, że człowiek jest powoływany przez Opatrzność do wykonania wielkiego posłannictwa. Celem sztuki jest podnoszenie ludzi do Boga, źródła wszelkiego piękna. Duch ludzki jest tylko nieskończenie małą cząstką Ducha Bożego. Bóg jest istotną treścią każdego dzieła sztuki, dlatego w każdym akcie tworzenia artystycznego powinno być dążenie do Boga.

Człowiek nie ma nic sam z siebie i nie może w nim być żadnych idei, których by nie było w Bogu. W dziełach sztuki występuje Bóg nie tylko objawiony, lecz i jako najwyższe prawo rządzące wszechświatem, jego Absolutna Harmonia (I, ss. 16 n., 53 n., 58, 61, 79 n., 82 n.). Autor wyczuwa sprzeczności ze strony realistów wskazujących na to, że w świecie jest wiele zła zadającego kłopoty teorii absolutnej harmonii i doskonałości przyrody — i śpieszy wysunąć argumenty teodycei w duchu schrystianizowanego heglizmu: Nielogicznie zaprzeczać istnieniu harmonii i sprawiedliwości w świecie tylko dlatego, żeśmy byli świadkami spełnienia kilku lub nawet i bardzo wielu niesprawiedliwości. „Falsz, zło i szpetota nie istnieją same przez się, w ogólnej sumie świata, bo nie ma odpowiedniej im idei.” Ta teoria platońska, dodaje, uważana jest przez wielu za naiwną. Kto jednak wierzy w istnienie mądrego i dobrego Stwórcy, musi ją przyjąć: niepodobna bowiem, by zło i szpetne zjawisko było urzeczywistnieniem myśli Stwórcy (I, ss. 64, 75). — Dziwne rozumowanie: zaprzecza rzeczywistości bezpośrednio obserwowanych i doznawanych faktów na podstawie apriorycznego założenia opartego na niczym nie uzasadnionej wierze. Mamy tu przed sobą zaślepionego dogmatyka, będącego w tym czasie godnym reprezentantem tych prądów filozoficznych i religijnych, które tyle krzywdy wyrządziły polskiej myśli filozoficznej w okresie międzywojennym.

Na szczęście okres dogmatyzmu trwa niedługo. Poważne studia filozoficzne w różnych ośrodkach uniwersyteckich pod kierunkiem zwolenników filozofii o charakterze naukowym, a przede wszystkim głębsze, dojrzałe przemyślenie zagadnień teoriopoznawczych skierowują go na drogę krytycyzmu.

3. Rozprawa z metafizyką. Jest rzeczą zadziwiającą, jak w ciągu niewielu lat dokonuje się zasadniczy zwrot, można rzec przelotem, w postawie filozoficznej Massoniusa. Naiwny dogmatyzm obiektywno-idealistyczny i teologiczny ustępuje miejsca bezlitosnej analizie teoriopoznawczej podstaw wszelkiej metafizyki. A wraz z tym przeobrażeniem znika z jego pism dotychczasowa nieodpowiedzialna frazeologia, szafująca takimi nic nie mówiącymi zwrotami, jak „Piękno jest objawionym Bogiem”, „Falszowi, złu i szpetocie nie odpowiada żadna Idea”, „Prawda znajduje się w rzeczywistości idealnej”, „W sztuce dostrzegamy Przedwieczną Mądrość, Bezwzględną Sprawiedliwość i Miłosierdzie, Najwyższe Piękno...” itp. — przy czym nazwa każdej z wielbionych idei pisana była obowiązkowo z dużej litery.

Przed wszystkim wydaje Massonius bój metafizyce romantycznej filozofii niemieckiej, której obezwładniającemu umysł urokowi sam niedawno podlegał i którą przez to szczególnie zniechęcił.

Źródło metafizyki Fichtego, Schellinga i Hegla widzi w rozwinięciu przez nich dogmatycznych pierwiastków tkwiących w krytycznej pod niejednym względem filozofii Kanta. Kant, pomimo swego krytycyzmu, miał wyraźne sympatie racjonalistyczne i przez to mało liczył się z rzeczywistością, a filozofię uważał za dyscyplinę, którą można uprawiać niezależnie od nauk szczegółowych. Ten właśnie pogląd na filozofię, doprowadzony do krańcowości, zrodził systemy czysto spekulatywne „dogmatyków pokantowskich” (jak ich nazywa Massonius): Fichtego, Schellinga, Hegla... Ich twierdzenia były niesprawdzalne, a przez to nie miały żadnej wartości poznawczej; przeciwnie — często były sprzeczne z danymi nauki. W ich systemach filozofia wzięła rozbrat z nauką. Zresztą systemy te nawet nie miały pretensji do tego, żeby uczynić zrozumiałym otaczający świat rzeczywisty. „Były to czyste konstrukcje myślowe, jakieś projekty świata takiego, jaki by był, gdyby został stworzony przez Schellinga lub Hegla...”, ale bynajmniej nie próby objaśnienia świata rzeczywistego: nie było to u nich nawet w zamiarze (4, s. 535 n.; 9, s. 279).

Wyzwoliwszy się z odurzającego wpływu metafizyki pokantowskiej, Massonius nie żałuje słów dla jej potępienia. Filozofia Fichtego, Schellinga, Hegla, Schleiermachera i Schopenhauera jest nacechowana „wyuzdaną dowolnością rozumowania i zupełną nienaukowością”. Cała niemiecka filozofia pokantowska — to „orgia metafizyczna, istna umysłowa noc Walpurgii, szal tworzenia i budowania systemów ani z rzeczywistością, ani z dążącą do jej metodycznego poznania nauką nie mających nic wspólnego...” „Ci metafizycy wymyślili świat każdy na swój sposób, bez żadnego względu na rzeczywistość” (3, s. 536; 9, ss. 264, 279).

Łagodniej ocenia Massonius polską metafizykę międzypowstaniową, na której powstanie i rozwój mocno wpłynęła niemiecka filozofia romantyczna. Metafizycy polscy, pisze on, „rozumowali, jak umieli — często lichy. Ale do sofistyki, do akrobatyki dialektycznej, która stanowi hańbę historii filozofii niemieckiej — nie poniżyli się nigdy” (9, s. 284).

O stosunku Massoniusa do metafizyki polskiej będzie jeszcze mowa w związku z jego poglądami historiozoficznymi (por. § 9). Tu warto jeszcze poruszyć sprawę natury ogólnej.

Obraz ustosunkowania się Massoniusa do metafizyki byłby niepełny, gdyby się pominęło jego postawę estetyczną wobec tego problemu. Idąc w ślady bardzo cenionego przezeń Fryderyka Alberta Langego, Massonius przyznaje, że system metafizyczny może mieć walory estetyczne; że, nie mając podstaw naukowych, a oparty na wyobraźni, zbliżony jest do religii i poezji (5, s. 34; 6, s. I).

Stosunek Massoniusa do religii również uległ zmianie w dojrzałszym okresie jego życia, choć nie tak gwałtownej, jak stosunek do metafizyki. Już nie sądzi, że traktat teologiczny może osiągnąć i odkryć głębokie tajemnice świata pozagrobowego ani — że Bóg objawia się w sposób widoczny i nie budzący wątpliwości w przyrodzie, w dziejach ludzkości i w dziełach sztuki. W polemice ze Spencerem (jak zobaczymy nieco później) występuje przeciwko kreacjonizmowi (11, s. 160 n.), zwalcza również jego tezę o Istocie Absolutnej (*tamże*). Ale zaznacza, że krytyka filozoficzna obaliła nie wiarę, lecz metafizykę i dodaje, że w „dziejach nauki nie zaszło w ciągu dwóch ostatnich wieków nic, co by mogło przez samą treść swoją wiarę obalić lub choćby podkopać” (9, s. 212 n.; 9, s. 161). I upatruje nawet wspólność między religią a nauką: ostateczną tezą nauki i dogmatem naczelnym religii ma być „tajemniczość świata uważanego ze stanowiska zagadnień ostatecznych” (11, s. 166). Jednakże pogląd filozofa na stosunek religii do nauki jest chwiejny. Z jednej strony twierdzi, że nauka i religia nigdy nie przeczą sobie nawzajem, ponieważ nigdzie i nigdy nie mówią o tych samych przedmiotach (11, s. 161; 12, s. 212), a z drugiej strony przyznaje, że pogodzenie nauki z religią, tyle razy przedsiębrane, było „zawsze bezskuteczne” i nie widzi możliwości rozwiązania tego zadania (11, s. 160).

W każdym razie, nawet wtedy, gdy stara się obronić autonomię uczucia religijnego, podkreśla jego raczej postulatywny charakter (11, s. 161) i z całą mocą obudzonego krytycyzmu zwalcza próby racjonalnego uzasadniania nauki o Bogu i jego stosunku do świata.

Augustyn i Descartes, a także Leibniz — pisze on — dowodzili rzeczywistości świata na drodze nienaukowej: opierali się na zaufaniu do Boga, który „nie chciałby nas łudzić”, wzgl. który ustanowił harmonię między monadami „nie mającymi okien”. Ale w tych dowodach jest przepastna luka, której przebycia nie ułatwia oczywiście ani wyznanie ufności w zamiłowanie Boga do prawdy, ani w zamiłowanie Boga do harmonii (5, s. 31 n.).

Podobnie sceptycznie odnosi się filozof do nauki Spinozy o Bogu gwarantującym jedność porządku subiektywnego świata idei i obiektywnego świata rzeczy. Założenie to jest dowolne. Postulowany przez Spinozę monizm podmiotu i przedmiotu jest „uroczy”, ale „pełen niemocy filozoficznej” (5, s. 32 n.).

W ogóle nie ma uzasadnienia filozofia absolutystyczno-racjonalistyczna, która, zdaniem jej przedstawicieli, ma prawo dedukowania świata z jednej lub kilku apriorycznych zasad naczelnych i powołana jest do tego, by rozwiązywać zagadnienia: Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli. Filozofia bowiem, która chce konstruować świat wyłącznie na podstawie czystego rozumu, wskazywać mu jego cele, pozna-

wać treść rzeczy niedostępnych doświadczeniu drogą nadzmysłową — zbacza na manowce (5, s. 34 n.).

4. **Stanowisko własne.** Z jakich pozycji przeprowadza teraz Massonius krytykę systemów metafizycznych, a pośrednio — i swoich własnych poglądów z wcześniejszego okresu?

Sam filozof nazywa swoje stanowisko „agnostycyzmem nowokrytycznym” (11, s. 167). Być może pełniejsza byłaby charakterystyka jego poglądów, gdyby się podkreśliło mocniej przynależność jego do szeroko rozumianego prądu pozytywistycznego, wysuwającego się pod koniec XIX w. na czoło myśli filozoficznej.

Kreśląc zwięźle dzieje pozytywizmu, Massonius stwierdza, że kierunek ten powstał w ścisłym związku z coraz intensywniej rozwijającymi się naukami szczegółowymi, zwłaszcza przyrodniczymi. Wyniki badań naukowych domagały się syntetycznego ich opracowania teoretycznego, mającego charakter również naukowy. Szalejąca w Niemczech metafizyka, oderwana całkowicie od rzeczywistości, a częstokroć z nią sprzeczna, wywołała reakcję w umysłach tych myślicieli, którzy chcieli filozofii nie fantazjującej, lecz opartej na faktach. Powstają pozytywne systemy myślowe Comte’a, Milla, Spencera, stawiając tamę jałowym spekulacjom i wykazując bezpodstawność wszelkiej metafizyki. Szczególnie ostro i wnikliwie zaatakowali metafizykę, zdaniem Massoniusa, nowokrytycyści z Fryderykiem Albertem Lange na czele (4, s. 542)<sup>7</sup>.

Massonius formułuje wspólne tezy kierunku pozytywistycznego skierowane przeciwko metafizyce. Przede wszystkim — niemożność wykroczenia w poznaniu poza doświadczenie: poznawać można tylko dające się ustalić przez obserwację fakty i stosunki między faktami (10, s. 51); następnie — pozorność problemów metafizycznych i ich zupełna izolacja od nauki. Takim pozornym problemem jest na przykład zagadnienie początku świata opierające się na założeniu, że zasada przyczynowości może być stosowana poza granicami świata (11, s. 165 n.)<sup>8</sup>. Zresztą — dodaje Massonius — żadne rozwiązanie tego problemu i tak nie wpłynęłoby na stan faktyczny nauki. „Czy fizycy, biologowie, językoznawcy lub historycy są ateistami, czy panteistami,

<sup>7</sup> Jest rzeczą zastanawiającą, że Massonius nie zauważył roli, jaką odegrały w krytyce metafizyki pisma najwybitniejszych przedstawicieli empiriokrytycyzmu, tego kierunku wybitnie pozytywistycznego. A przecież główne prace Avenariusza napisane były do r. 1890, a Mach ogłosił *Analyse der Empfindungen* w r. 1886, musiał więc je znać Massonius piszący swe krytyczne rozprawy w okresie 1898—1904 i później. — Zresztą wzmiankuje mimochodem, że Avenarius zbudował nie tyle system, co „wstęp krytyczny” (4, s. 543).

<sup>8</sup> Bliżej o ograniczonym zakresie ważności zasady przyczynowości *vide* § 8.

materialistami (naukowymi), czy immaterialistami — to w fizyce, biologii, językoznawstwie lub historii nie wpłynę na żadne zmiany. Wszystkie ewentualne odpowiedzi na tego rodzaju zagadnienia nie tylko nie mogą być uzasadnione, lecz leżą całkowicie poza obrębem nauki” (11, s. 165).

Podobnie obojętna jest dla nauki, zdaniem Massoniusa, kwestia istnienia świata realnego (4, s. 528).

Charakteryzując pozytywizm, Massonius podaje jako zasadniczy jego składnik agnostycyzm (4, s. 539). Sam siebie przedstawia wielokrotnie jako agnostyka i wykląda podstawowe tezy tego stanowiska.

U podstawy agnostycyzmu leży sceptycyzm proklamujący odwagę wątpienia o wszystkim. Tylko dzięki postawie sceptycznej udało się Kartezjuszowi zerwać z dogmatyzmem filozofii średniowiecznej; Kant zaś nie stworzyłby podstaw krytycyzmu, gdyby nie został obudzony przez sceptycyzm hume'owski.

Z okazji omawiania odczytów agnostycznych Du Bois-Reymonda Massonius wygłasza pochwałę sceptycyzmu. Sceptycyzm — to „jedyna szkoła filozoficzna istotnie nieśmiertelna, jedyna doktryna, która wszystkie dotychczasowe systemy metafizyczne pociągnęła przed trybunał krytyczny, wszystkim wykazała ich jałowość — i wszystkie przetrwała...” „Żaden dogmatyzm nie ostał się wobec rozkładającej potęgi jego bezstronnego wątpienia — i żaden się wobec niej nie ostoi”<sup>9</sup>. Sceptycyzm ma dla nauki „nieoszacowaną wartość dążenia do nieprzyjmowania niczego na wiarę, do ścisłego sprawdzania wszystkich faktów i analizowania wszystkich zasad”. „Gdziekolwiek w nauce w jakiegokolwiek masce pojawia się dogmat, w jakichkolwiek pozycjach stara się oszańcować, zewsząd wypiera go filozofia sceptyczna, której beznamiętne rozumowanie wszędzie dosięga i wszystkie szzańce równa z ziemią” (6, s. I n.; 10, s. 370).

Sceptycyzm konsekwentny nie jest nihilizmem; nic nie neguje w sposób bezwzględny: inaczej byłby zaprzeczeniem siebie. Prowadzi natomiast nieuchronnie do agnostycyzmu, który nie tylko walczy z systemami dogmatycznymi w zwykłym znaczeniu tego słowa, lecz zwraca się także przeciwko skrajnemu sceptycyzmowi, wykazując i w nim pewne ziarno dogmatyzmu, a także destrukcyjny jego wpływ na postęę nauki (8, s. 366; 11, s. 159).

<sup>9</sup> Należy zaznaczyć, że Massonius nigdy nie posunął się do krańcowego sceptycyzmu — nawet teoretycznego (nie mówiąc już o praktycznym sceptycyzmie pirronejskim, zalecającym „epoché”): prawa logiczne uważał zawsze za „oczywiste” i nigdy nie podawał w wątpiwość ich bezwzględnej ważności (por. 4, s. 546).

Zobaczymy, że w imię tego ostrożnego agnostycyzmu występuje Massonius przeciwko krańcowemu agnostycyzmowi Kanta (i częściowo Spencera); ale najpierw uprzytomnijmy sobie zasadnicze rysy agnostycyzmu w ujęciu Massoniusa.

Przez całe dzieje filozofii przepływają dwa zasadnicze strumienie, twierdzi Massonius. Są to: „gnostycyzm” (tu — w rozumieniu różnym od historycznie ustalonego) i agnostycyzm. „Gnostycy” — to są ci wszyscy, którzy sądzą, że przy użyciu odpowiedniej metody może być poznana cała rzeczywistość. Do nich należą „niemal wszyscy metafizycy — materialści, zarówno jak spirytualiści, moniści zarówno jak dualiści” (11, s. 158 n.). — Agnostycy mniej optymistycznie i mniej naiwnie zapatrują się na możliwości poznania ludzkiego.

Filozof rozróżnia dwie postacie agnostycyzmu: psychologiczną i krytyczną.

Agnostycyzm psychologiczny, czyli „poetycki”, nie jest pryncypialny. Jego zwolennicy nie sądzą, że umysł typu ludzkiego nie jest zasadniczo zdolny do adekwatnego poznania świata; przeciwnie, uważają, że wprawdzie człowiek nie wszystko może poznać, ale nie z powodu nieodpowiedniego typu konstrukcji swego umysłu, lecz tylko wskutek niedostatecznego stopnia rozwoju jego zdolności.

Agnostycyzm krytyczny, którego przedstawicielem jest także sam Massonius, nie zadowala się ogólnikowym i często romantycznym twierdzeniem o niepoznawalności świata, lecz poddaje zasadniczej analizie — nie psychologicznej, lecz teoriopoznawczej — strukturę umysłu ludzkiego i jego wylwory. To krytyczne badanie prowadzi do wniosku, że najłżejsze przekroczenie granic poprawnego użycia naszego rozumu przenosi nas od razu ze świata rzeczywistego w świat urojeń i że wobec tego poznanie niektórych rzeczy jest niemożliwe zasadniczo: logicznie (11, s. 159 n.). Przyczyny naczelne i cele ostateczne są dla rozumu ludzkiego niedostępne. Niemożliwe jest na przykład rozwiązanie zagadnienia początku ruchu, wobec czego nic nie możemy wiedzieć o „istocie”<sup>10</sup> siły i materii (4, s. 539; 6, s. XVIII). Dzięki postępowi filozofii krytycznej, pisze Massonius (12, s. 225), człowiek przekonał się apodyktycznie, że nigdy do dna rzeczy sięgnąć nie może: przede wszystkim dlatego, że w nauce, zawsze i wszędzie mającej do czynienia ze zjawiskami, wyrażenie „dno rzeczy” nie ma żadnego zrozumiałego znaczenia.

W agnostycyzmie krytycznym rozróżnia Massonius aspekt dialektyczny i transcendentálny. Pierwszy wysuwa się na czoło, gdy prze-

<sup>10</sup> Zresztą wyraz „istota” — wyjaśnia gdzie indziej filozof — nie oznacza dla pozytywizmu nic ukrytego poza zjawiskami, a tylko — zbiór wszystkich cech uważanych z jakiegoś stanowiska za podstawowe (6, s. XVIII).



waża krytyka dialektyczna pojęć naczelných. Chodzi tu głównie o wykazanie sprzeczności wewnętrznych w nich ukrytych, czyli o wykazanie, „że nie są to pojęcia, jeno wyrazy”. Tego typu krytykę agnostycystyczną uprawiali, według Massoniusa, sofiści, Sokrates, Augustyn, po części Hume, a w czasach najnowszych Herbert Spencer (11, s. 159).

Agnostycyzm w aspekcie transcendentálním ukazał badaczom dopiero Kant. Zajął się on wyjaśnieniem „paralogizmów rozumu” na podstawie analizy gnoseologicznej umysłu i jego wytworów. Odtąd przedstawiciele tego kierunku, opierając się na krytyce czystego rozumu (a nie na kantowskim „systemie metafizycznym”), wykazują systematycznie bezprawność stosowania apriorycznych form poznania (mających wartość tylko dla doświadczenia) — do tego, co leży poza granicami możliwego doświadczenia. Kierunek ten reprezentują przede wszystkim neokantyści: F. A. Lange, E. Du Bois-Reymond, A. Riehl i inni (11, s. 159 n.; 4, s. 542).

Neokantyzm jest kierunkiem bardzo rozległym o zróżnicowanym stosunku jego przedstawicieli do zagadnienia roli doświadczenia w poznaniu. Na jednym (pozytywistycznym) jego krańcu przewodzi F. A. Lange, na drugim (skrajnie racjonalistycznym) — Herman Cohen. Massonius należy do zwolenników neokantyzmu (nowokrytycyzmu) w jego postaci pozytywistycznej, choć ulega w niemałej mierze aprioryzmowi kantowskiemu.

5. Krytyka Kanta. Stosunek Massoniusa do Kanta jest ambiwalentny. Z jednej strony potępia go za dogmatyzm, którego nie uniknął wbrew zapowiedzi, z drugiej — wyraża mu najwyższe uznanie za stworzenie podstaw filozofii krytycznej.

Dogmatyczne stanowisko Kanta wyraża się — ogólnie rzecz biorąc — w niedozwolonym przenoszeniu ustalonych związków immanentnych w transcendencję i w rezygnacji z ostrożnego agnostycyzmu na rzecz spekulacji metafizycznej.

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

W wyniku krytycznego badania naszego aparatu poznawczego, mówi Massonius, stwierdza Kant, że intuicje aprioryczne czasu i przestrzeni oraz kategorie (a przede wszystkim kategoria przyczynowości) są wyłącznie właściwymi umysłowi formami ujmowania zjawisk i do rzeczy w sobie nie mogą być wcale stosowane. A jednocześnie oznajmia, że rzeczy w sobie działają na naszą zmysłowość i wywołują w nas wyobrażenia. To twierdzenie wobec poprzedniego — oświadcza Massonius — jest „prawdziwym skandalem w historii nauki”. Na taką sprzeczność we własnych wywodach mogą sobie pozwolić tylko filozofowie — dodaje szydlerczo, mając na myśli oczywiście filozofów o tendencjach metafizycznych. Gdyby chemik negował istnienie wagi atomowej ciała, a jed-

nocześnie objaśniał zachowanie się danego ciała w danej reakcji przez jego wagę atomową — uznano by go za niepoczytalnego. Ale kiedy filozof neguje stosowalność pojęcia przyczynowości do rzeczy w sobie, a jednocześnie twierdzi, że wyobrażenia wywoływane są przez „oddziaływanie” rzeczy w sobie na nasze zmysły — wytyka mu się najwyżej „niedokładność”, „niejasność” — zamiast wprost powiedzieć, że teoria, która przeczy sama sobie, nie jest warta złamanego szeląga (5, s. 34 n.).

„Filozofowie mają oślakany przywilej mówienia niedorzeczności, które by żadnemu fizykowi ani historykowi... nie uszły na sucho” — pisze Massonius w innym miejscu (14, s. 145 n.) i ukazuje dalszą sprzeczność u Kanta, polegającą na tym, że filozof z jednej strony uznaje czas jedynie za formę zmysłowości, której w świecie rzeczy w sobie nic nie odpowiada, a z drugiej — stwierdza, że zarówno w nas, jak i poza nami coś się dzieje; przecież pojęcie dziania się bez pojęcia czasu jest czymś dźwiękiem — zauważa Massonius. I wskazuje drwiąco dalej, że metafizyk może bezkarnie popełniać sprzeczności, ponieważ dziedziny, w której operuje, nie obowiązują żadne kryteria i normy naukowe: gdy G. E. Schulze i F. H. Jacobi wytknęli Kantowi jaskrawe sprzeczności tkwiące w jego systemie, Kant najspokojniej na świecie wysunął osławioną już w dziejach metafizyki teorię *duplícis veritatis*: jedno z twierdzeń sprzecznych jest prawdą ze stanowiska idealizmu transcendentalnego, a drugie — ze stanowiska realizmu empirycznego...

Massonius nie może przyjąć takiego wybiegu. Nie ma — stwierdza on — dwóch prawd: jednej dla świata fenomenów, drugiej — dla świata noumenów. „Prawda jest jedna — i nauka jest po to i tylko po to, aby w miarę możności zbliżyć się do jej poznania i zrozumienia. Gdyby tego nie zrobiła, to by była rzeczą najniepotrzebniejszą na świecie” (14, s. 148).

Już z tej wypowiedzi Massoniusa widać pewną tendencję realistyczną jego postawy filozoficznej; w dalszym ciągu będziemy mieli sposobność przyjrzeć się jej nieco bliżej.

Jeżeli w związku z zagadnieniem przyczynowości zarzuca Massonius Kantowi, że poszedł dalej w kierunku transcendencji niż pozwala jego własna doktryna krytyczna, to w odniesieniu do zagadnienia czasu i przestrzeni czyni mu zarzut, że poszedł dalej w kierunku immanencji niż pozwala mu proklamowany przez niego krytyczny agnostycyzm. Kant bowiem nie tylko twierdzi, że nie mamy podstaw do przypisywania rzeczom w sobie cech fenomenalnych przestrzenności i czasowości, lecz wręcz nihilistycznie orzeka, że rzeczy w sobie w ogóle nie mają żadnej ze znanych nam cech i mieć nie mogą. Tymczasem wyniki krytyki teoriopoznawczej Kanta pozwalają tylko na wniosek agnostyczny: że nie można wiedzieć, czy rzeczy w sobie są

rozciągle, trwające w czasie itp. (4, s. 534). Twierdzenie Kanta jest zatem nie tylko całkiem nie uzasadnione, lecz co gorsze „nie zawiera w sobie żadnej dającej się rzeczywiście pomyśleć treści” (*tamże*). Nie da się pomyśleć wyłączna podmiotowość czasu i przestrzeni — powtarza Massonius w jednej z prac późniejszych (11, s. 167). I dlaczego aprioryczność jakiegoś elementu poznania miałyby wykluczać jego obiektywność, realność? „Czy trzeba aż naiwności, aby uznawać transcendentność (a więc realność) świata zewnętrznego, zarówno duchowego, jak i fizycznego...?” Pewne trudności powstające wskutek jak gdyby obiektywno-idealistycznego operowania pojęciami realnego (rzekomo izolowanego) czasu czy rzekomo oderwanej realnej przestrzeni stara się Massonius przezwyciężyć, stosując metodę reistyczną; trudności te powstają stąd, że na przykład wyrażenie „przestrzeń jest transcendentnie realna” nie może mieć takiego znaczenia, jak wyrażenie „ciała są transcendentnie realne”. Toteż nie trzeba używać podobnych wyrażań, lecz po prostu powiedzieć: „rzeczy same w sobie mogą (nie muszą) być rozciągle”. Podobnie należy potraktować zagadnienie realności czasu, tak formułując krytyczny sąd: „rzeczy w sobie mogą (nie muszą) być zmienne. To będzie właśnie realizm — i wcale nie naiwny. Realizm ogromnej większości wielkich i twórczych myślicieli wszystkich czasów” (14, s. 147 n.).

Z „nihilistycznego” stanowiska Kanta, odmawiającego stanowczo rzeczom w sobie cech przestrzennych i czasowych oraz powiązań przyczynowych, wynika wiele wniosków trudnych do przyjęcia, kontynuuje Massonius. Skoro jestem rzeczą w sobie, do której nie stosuje się ani kategoria przyczynowości, ani intuicja czasu, to: 1) moje wyobrażenia (o ile w ogóle byłyby możliwe) nie mają żadnych przyczyn; 2) wyobrażenia następujące jedno po drugim i zmieniające się w czasie nie byłyby w ogóle możliwe, ponieważ nie przysługują im żadne cechy czasowe... Podobnie niezrozumiała jest „osobowość transcendentna” Kanta, bytująca w jakiś dziwny sposób poza czasem. „Takie sprzeczności, konkluduje Massonius, jak bezprzyczynowe działanie rzeczy w sobie na inne rzeczy w sobie, jak bezczasowe czynności — są najbardziej podstawowe — i kładą na łopatkę cały system” (14, s. 147; 6, s. II).

Ponadto zarzuca Massonius Kantowi uprawianie metafizyki racjonalistycznej podobnej do tej, jaką rozwijał Spinoza (monizm psychofizyczny — u Kanta monizm transcendentny, mający warunkować paralelizm przebiegu wyobrażeń i przedmiotów), a nieraz nawet bardziej krańcowej (apodyktycznej) niż u poprzedników — racjonalistów. Samo postawienie przez Kanta zagadnienia, „jak możliwe są sądy syntetyczne a priori?” i w ogóle rozważania na temat sądów analitycznych

i syntetycznych — zdradzają postawę dogmatyka i racjonalisty. Kant nie tylko spopularyzował w swej filozofii „swobodę sprzeczności” (o czym była mowa), lecz i swobodę mówienia wyrazów, operowania rzekomymi pojęciami nie mającymi w istocie żadnej treści. Nieraz punktem wyjścia jego wywodów bywa pozór sądu stanowiący w rzeczywistości tylko kompleks nic nie znaczących wyrazów. „Potem na takim kompleksie czczych wyrazów buduje się... jak dobrze pójdzie, to cały system filozoficzny” (14, s. 147; 5, s. 36 n.). Jak widzimy, Massonius nie szczędzi Kantowi-racjonalście najostrzejszych słów. Jego system metafizyczny — reasumuje — „jest... bardziej fantastyczny, bardziej dowolny i mniej ścisły od jakiegokolwiek bądź systemu racjonalistycznego” (5, s. 43).

Ale Kant nie jest tylko metafizykiem. Przeciwnie, punkt wyjścia jego filozofii i jej zręb są dziełem niezwykle wnikliwego krytycznego umysłu, który dokonał, zdaniem Massoniusa, epokowego dzieła: sporządził „inwentarz czystego rozumu”, to jest odróżnił formę aprioryczną umysłu od treści spostrzeżeniowej, zanalizował ją i usystematyzował.

Kant obrał słusznie za punkt wyjścia sceptycyzm hume’owski — i to, co z Kanta pozostało jako trwała zdobycz naukowa, jest właściwie doktryną sceptyczną i mogłoby być przez Hume’a uznane w całej pełni bez obawy sprzeniewierzenia się własnym zasadom (6, s. II; 4, s. 533 n.). To Hume bowiem przeprowadził zasadniczy podział poznania na aprioryczne i aposterioryczne. Sądził on, że *a priori* poznajemy tylko stosunki między ideami. Kant poszedł dalej i ustalił, że poznajemy *a priori* również stosunki między zjawiskami danymi nam w doświadczeniu. W ten sposób od sceptycyzmu przeszedł świadomie do krytycyzmu. W *Przedmowie* do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* oraz we *Wstępie* i pierwszej części *Estetyki Transcendentalnej* odkrył Kant — według Massoniusa — nowy świat, wskazując aprioryczne władze umysłu. Tylko w tych partiach tkwi cała wartość *Krytyki czystego rozumu* — podkreśla krytyk Kanta. Rozwija tu królewiecki filozof swoją fundamentalną teorię apriorycznych form umysłu, a ponadto w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* wskazuje, jak należy posługiwać się opracowanymi zasadami celem traktowania ich jako naczelných zasad empirycznych (5, s. 36; 4, s. 544).

Inaczej niż poprzednio przedstawia się, jak widzimy, stosunek Massoniusa do Kanta — krytyka poznania. Powstanie idei *Krytyki czystego rozumu*, pisze on, jest, jak dotychczas, najdonioślejszym faktem w historii filozofii nowożytnej. Idea ta ma niezmierną wartość, gdyż ona dopiero wyznacza filozofii właściwe stanowisko naukowe i daje jej możność być nie jakąś niezróżnicowaną resztą nauki ogólnej pozo-

stającą w miarę wydzielenia się z niej nauk specjalnych, lecz również nauką specjalną mającą własne specyficzne funkcje i zadania. Celem tym jest krytyka zasad ogólnych, wspólnych wszystkim naukom. Jest to już cel nie tyle Kanta samego, ile neokantyzmu (4, ss. 535, 544).

W tej ostatniej wypowiedzi włącza się Massonius świadomie do tej grupy filozofów, którzy z F. A. Langem na czele przeciwstawili się nieodpowiedzialnej spekulacji bezpośrednich następców Kanta, wyolbrzymiających do fantastycznych rozmiarów właśnie jego system metafizyczny, a lekceważących sobie ostrożną analizę teoriopoznawczą możliwości umysłu ludzkiego. Tymczasem wyższość Kanta nad wszystkimi filozofami uprawiającymi metafizykę polega właśnie na tym, pisze Massonius, że powziął on zasadniczą ideę krytyki czystego rozumu: ideę najgłębszą i najbogatszą ze wszystkich, jakie zostały wytworzone przez nowożytną myśl filozoficzną. Stała się ona „ziarnem i zarodkiem ogarniającej dziś coraz szersze sfery nauki zdrowej i płodnej pracy krytycznej. Przekroczyła granice fachu filozoficznego, przedostała się do umysłów matematyków i przyrodników, wniosła pierwiastek filozoficzny do nauk specjalnych, a filozofii uutorowała drogę do zdobycia stanowiska nauki”. Idea ta stosowana jest do wszystkich specjalnych gałęzi wiedzy, jest czynna zarówno przy doświadczeniu, jak i przy spekulacji filozoficznej — i stanowi dziś „najdzielniejszy czynnik jedności w olbrzymio rozrastającej się i specjalizującej się nauce” (5, s. 43).

6. „Filozofia naukowa”. Tym kierunkiem, który wy dobył ze skomplikowanej filozofii Kanta jego najowocniejsze myśli pozwalające na budowę filozofii naukowej i uzasadnienie teoretyczne nauk, jest — zdaniem Massoniusa — nowokrytycyzm: pozytywistyczne skrzydło nowokantyzmu zainicjowane przez Hermana Helmholtza, a ugruntowywane i rozwijane przez Fryderyka Alberta Langego, Edwarda Zellera, Emila Du Bois-Reymonda, Gottloba Ernesta Schulzego i innych. Nowokrytycyzm, wyjaśnia Massonius, wykazał na podstawie analizy władz poznawczych niemożliwość konstrukcji umysłowej świata pojętego jako całość. Toteż gdy filozofowie dogmatyczni snują fantazje w dziedzinie „filozofii przyrody”, „filozofii dziejów” — neokrytycyści rozumieją, że może być mowa tylko o filozofii nauk przyrodniczych i nauk historycznych. Zadaniem filozofii jest bowiem nie stworzenie „wiedzy ogólnej o całości świata”, lecz systematyczna krytyka ostatecznych zasad, na których spoczywają poszczególne nauki oraz krytyka zasad ogólnych wspólnych wszystkim naukom szczegółowym. Tak pojęta filozofia jest nauką ściśle określoną. Współdziała ona z innymi naukami „w dążeniu do systematycznego i metodycznego objaśnienia rzeczywistości”. Jest nauką specjalną, jak chemia czy ję-

zykoznaństwo. A niezaprzeczona „ogólność” — to cecha nie samej nauki filozofii, lecz jej przedmiotu: przecież zajmuje się ona ogólnymi zasadami wszystkich nauk (4, ss. 542, 547).

Rozważając strukturę filozofii, dzieli ją Massonius na ogólną, czyli teorię poznania, i specjalną, czyli teorię nauki<sup>11</sup>. Teoria poznania jest nauką „apodyktyczną” (5, s. 27), dość nieoczekiwanie oświadcza filozof zaliczający siebie do kierunku pozytywistycznego — i uzasadnia to po kantowsku: ponieważ jest „krytyką czystego rozumu”. Zadaniem teorii nauki jest analiza prawomocności pierwszych podstaw poszczególnych nauk, krytyka stopnia pewności ich twierdzeń, a także wytyczenie granic poznaniu naukowemu w poszczególnych typach nauk (4, s. 546).

Celem neokrytycyzmu jest zbudowanie filozofii naukowej. Ten sam cel przyświeca pozytywizmowi założonemu przez Comte’a, a rozwiniętemu przez Milla, oraz ewolucjonizmowi, którego twórcą i głównym przedstawicielem jest Herbert Spencer.

Massonius niewiele uwagi poświęca Comte’owi i Millowi, chociaż przychylnie ocenia ich postawy filozoficzne, natomiast dokładniej zajmuje się Spencerem, podkreślając pozytywne lub negatywne, zdaniem jego, elementy systemu spencerowskiego.

Podstawowym wartościowym składnikiem myśli filozoficznej Spencera, jest agnostycyzm krytyczny, ale przeważa u niego typ dialektyczny tej postawy polegający na analizie logicznej i krytyce pojęć naczelných i twierdzeń ostatecznych — z rezygnacją niemal całkowitą z krytyki aparatu poznawczego umysłu. Agnostycyzm spencerowski zawiera mniej wywodów teoriopoznawczych niż agnostycyzm transcendentalny nowokrytycyistów; Spencerowi bowiem chodzi nie o krytykę władz poznania, lecz o krytykę rezultatów poznania. Gdy F. A. Lange i Du Bois-Reymond wykreślili granice poznaniu ludzkiemu, Spencer starał się ustalić, na czym polega poznanie ludzkie i do czego dąży. W porównaniu zaś z transcendentalizmem agnostycznym Kanta doktryna Spencera stanowi postęp, zaznacza realistycznie Massonius, ponieważ nie opiera się na „niemożliwym do... pomyślenia twierdzeniu o wyłącznej podmiotowości czasu i przestrzeni, ani na sztucznym i lichu skleconym rusztowaniu kategorii, ani na fałszywych antynomiach” (11, ss. 160, 167).

W sprawie Absolutu spencerowskiego zajmuje Massonius dość skomplikowane stanowisko. Z jednej strony uważa wywód dialektyczny filozofa, prowadzący do założenia istnienia bytu bezwzględnego, za

<sup>11</sup> Etyce i estetyce odmawia Massonius miana nauk filozoficznych, „gdyż w zakresie tego, co stanowi sumę zjawisk estetycznych i etycznych nie ma ani pierwotnego faktu bezspornego (jakim dla poznania jest fakt: mam wyobrażenia), ani zasad oczywistych (jak prawa logiczne)” (4, s. 546).

„światny” (Spencer dowodzi, że nawet gdybyśmy mieli za j e d y n y przyjąć byt względny, musiałby on, właśnie jako jedyny, być bezwzględny). Zgadza się dalej ze Spencerem, że byt bezwzględny jest czymś nie tylko niepoznawalnym, lecz i „czymś absolutnie niepojętym i niewyobrażalnym”, jest „tajemnicą”. Z drugiej jednak strony zwalcza naukę Spencera o istnieniu niczym nie uwarunkowanej istoty Absolutnej, której istnienie zakładać mają nie tylko wszystkie religie, lecz i wszystkie nauki. Istota taka, stwierdza Massonius, jest nauce niepotrzebna, ponieważ jako niewyobrażalna i niepojęta, absolutnie nic nie wyjaśnia. „Ani jej przyjęcie, ani odrzucenie w żadnej mierze nie wpłynęłoby na modyfikację ani żadnego z poszczególnych twierdzeń nauki, ani jej całokształtu. Celem nauki jest tłumaczenie zjawisk; znaczenie więc dla niej mogłoby mieć tylko wykazanie takiej istoty bezwzględnej, której stosunek do zjawisk byłby, a przynajmniej, przy pewnych określonych warunkach, mógłby się stać zrozumiały i znany” (11, ss. 160, 167 n.). W tym ustosunkowaniu się Massoniusa do zagadnienia Absolutu spencerowskiego widać przeplatające się ze sobą i częściowo wchodzące ze sobą w konflikt tendencje: realistyczną i pozytywistyczną, a także (co widać z dalszego ciągu wywodów na s. 160) przeciwstawienie się teologizmowi racjonalistycznemu.

Agnostycyzm spencerowski uważa Massonius za uzupełnienie agnostycyzmu nowokrytycznego. Pierwszy bowiem jest „obiektywistyczny i pozytywny” (to jest nie proklamujący wyłącznej subiektywności czasu i przestrzeni i wskazujący na jakiś byt bezwzględny), drugi zaś — „subiektywistyczny i negatywny” (podkreśla bowiem podmiotowy charakter czasu i przestrzeni i nie prowadzi do uznania istnienia niepoznawalnej istoty bezwzględnej).

Trzy są kierunki filozoficzne, które, zdaniem Massoniusa, rozwijają „filozofię naukową”: pozytywizm (w sensie węższym: comte’owsko-millowski), ewolucjonizm spencerowski i nowokrytycyzm. Ten ostatni ceni Massonius najwyżej, ponieważ on dopiero na podstawie krytyki władz poznania ustala źródła i stopień wiarygodności różnych postaci i dziedzin wiedzy: „filozofię krytyczną można uważać za ostatnią fazę w ewolucji historycznej filozofii” (4, s. 547 n.; 11, s. 167).

7. *Problemy gnoseologiczne.* Istnieje, stwierdza Massonius, „zasadniczy problem filozofii”: czym jest poznanie i co jest poznawalne? Tak sformułowane zagadnienie stoi w centrum teorii poznania, dziedziny filozoficznej, która może pretendować do naukowości, jeżeli jest dość krytyczna. Mniej ostrożne (czyniące pewne założenia) są pytania: co w naszym poznaniu jest przedmiotowe, a co podmiotowe? jakie składniki poznania należy przypisać domniemanym rzeczom zewnętrznym, a jakie — nam samym? czy nasze wyobrażenia są wier-

nym odbiciem tego, co zachodzi poza podmiotem, czy tylko sygnałem tego, że jakieś zasadniczo niepoznawalne rzeczy oddziałują na nas? Odpowiedzieć w sposób apodyktyczny na te pytania usiłował absolutystyczny racjonalizm metafizyczny — i to spowodowało jego upadek. Empiryści zaś, oświadcza Massonius, wcale nie zobowiązują się do rozstrzygnięcia zagadnień o założeniach niesprawdzalnych i przez to mogą z powodzeniem uprawiać krytyczną teorię poznania (4, ss. 530, 545; 5, s. 25).

Postawiony metafizycznie „problem zasadniczy” jest nierozstrzygalny. Nic nie możemy powiedzieć o stosunku podmiotu do przedmiotu ponad to, że nie wiemy, czy poza podmiotem istnieją jakiegokolwiek przedmioty: „nie można dowieść, że przedmioty poza podmiotem istnieją, ale i tego także, że nie istnieją” (5, s. 28)<sup>12</sup>.

Cóż w takim razie jest pewne w dziedzinie filozofii? Na czym można się oprzeć, jeżeli się chce zbudować filozofię uzasadnioną krytycznie?

Massonius wysuwa dwa twierdzenia stanowiące całą podstawową wiedzę realną:

A. Jestem i mam pewne wyobrażenia. — Twierdzenie to, będące wynikiem bezpośredniego poznania, zostało ustanowione już przez Augustyna, a przez Descartes'a uznane zostało za fundamentalną tezę systemu filozoficznego<sup>13</sup>.

B. O sobie samym mogę w każdej danej chwili wiedzieć tylko — jakie w tej chwili mam wyobrażenia. Sam dla siebie w każdej chwili, oprócz obecnej, jestem wyobrażeniem i nie mogę wiedzieć, czy wyobrażeniu temu odpowiadało coś rzeczywistego (5, s. 28).

Jak widać, w dążeniu do wyzbycia się wszelkiego dogmatyzmu, Massonius staje tu na stanowisku najbardziej krańcowym ze wszystkich znanych w dziejach filozofii: na stanowisku solipsyzmu chwili. Sam uświadamia sobie skrajność i beznadziejność tej pozycji: „Oczywiście, tak krańcowy agnostycyzm możliwy jest tylko formalnie”. Na drodze teoretycznej nie da się obalić żadnymi argumentami, ale prowadzi do impasu, uniemożliwiając budowanie bezwzględnie pewnej wiedzy o świecie, w którym żyjemy i działamy.

Na szczęście nasze życie praktyczne nie wymaga realnej wiedzy „absolutnej”, która jest tylko chimera metafizyki racjonalistycznej. Praktyce i ściśle z nią związanej nauce wystarczy wiedza *p r o b l e m a t y c z n a*. Dzięki niej zupełnie zadowolająco oreintujemy się w świecie

<sup>12</sup> Znajdujemy u Massoniusa także wypowiedź krańcową, że nawet pomyśleć nie możemy „rzeczy w sobie” (5, s. 41); ale do tezy tej później filozof nie wraca.

<sup>13</sup> Niestety, zaznacza Massonius, Descartes nie potrafił utrzymać się w ramach krytycznej pozycji wyjściowej i uczyniłszy skok myślowy skonstruował system metafizyczny.



naszego doświadczenia i osiągamy zamierzone cele. Dla nauki wyrosłej z naszej praktyki zupełnie obojętne jest, czy istnieją „rzeczy w sobie”; bo jeżeli nawet istnieją, są oddzielone od doświadczenia nieprzekraczalną barierą sprzeciwiającą się wszelkiej możliwości ich poznania. Natomiast dla nauki naszej, wyrosłej z praktyki, wcale nie jest obojętne, jakie prawa rządzą zjawiskami naszego doświadczenia. Nasze życie praktyczne, nasze doświadczenie narzucają nam pewne zasady i sposoby postępowania, które musimy przyjąć, jeżeli chcemy osiągnąć pewne praktycznie wartościowe cele: są to postulaty wysuwane przez praktykę życiową i naukową. Oto na przykład doświadczenie podpowiada mi, że (niezależnie od kwestii istnienia uporządkowanego świata „w sobie”) — jeżeli chcę uprawiać naukę, muszę systematyzować swoje przedstawienia, muszę zakładać istnienie związku przyczynowego między badanymi zjawiskami. Co więcej — jeżeli chcę nie tylko mieć uporządkowane przedstawienie o świecie empirycznie mi danym, lecz i skutecznie w nim działać, muszę traktować swe wyobrażenia tak, jak gdybym wiedział, że im odpowiadają przedmioty ode mnie niezależne. Tak oto rodzi się z wymagań praktyki nie tylko postulat formalny wiązania przyczynowego, lecz i postulat o głębszym charakterze: postulat realizmu. Bez tego postulatu, zaznacza Massonius, nie moglibyśmy nawet rozpocząć konstrukcji jakiegokolwiek nauki doświadczalnej. Po to na przykład, żeby zbudować fizykę, musimy przypuścić pozapodmiotowe istnienie ciał. Nie znaczy to, zastrzega się filozof, że musimy uznać transcendentny byt materii jako substancji (5, s. 28 n.; 6, s. XIII).

Realizm Massoniusa ma, jak widzimy, charakter metodologiczny lub, jak sam się wyraża, „warunkowy”. Widoczne to było już w krytyce Kanta, któremu zarzuca nadmierny (ekskluzywny) subiektywizm w zapatrywaniu się na charakter czasu i przestrzeni. Uwidacznia się to także w stosunku filozofa do nauk przyrodniczych. Gdybym spróbował wyjść z założenia, pisze, że ciało fizyczne nie ma bytu pozapodmiotowego, lecz jest tylko wytworem umysłu, nie mógłbym wcale konstruować fizyki, lecz tylko psychologię, to jest badać nie stosunki między ciałami i ich częstkami, lecz prawa następstwa wyobrażeń. Taka psychologia byłaby oczywiście nauką fałszywą, gdyż niezgodną z rzeczywistością: w doświadczeniu ujmujemy rzeczywistość nie jako skutki procesów świadomości, lecz jako ich przyczyny. Ale i psychologia jako nauka możliwa jest tylko pod tym warunkiem, że jej przedmioty (to jest świadomości innych ludzi) traktujemy jako coś obiektywnego, od nas niezależnego. Gdybyśmy zrezygnowali z założenia realności, obiektywności istnienia zarówno ciał, jak i świadomości, musielibyśmy zrezygnować z nauk realnych o rzeczywistości, a poprze-

stać na naukach formalnych. Z tych samych względów nie wolno nam traktować związku przyczynowego jako tylko stałego następstwa faktów warunkującego stałe kojarzenia wyobrażeń. Gdybyśmy zajęli takie stanowisko, musielibyśmy zrzec się idei o wszelkim związku realnym, zachodzącym między dwoma faktami, i poprzestać na wyjaśnieniu na podstawie kojarzenia wyobrażeń. Nauki realne nie mogą się tym zadowolić (5, s. 29 n.; ć, s. IX).

Tendencja „obiektywistyczna” występuje wyraźnie u Massoniusa także w jego wypowiedzi, że wszelka rzecz, rozważana tylko w stosunku do podmiotu ją poznającego, jest „licha, sucha, jałowa, uboga i bardzo rychło staje się nieciekawa”; lecz rozważana ze stanowiska obiektywnego: w stosunku do innych rzeczy — staje się „nieskończenie interesująca” (12, s. 192 przyp.).

Dyrektywa metodologiczna realizmu, a także naturalizmu kieruje Massoniušem w jego polemice ze Spencerem w sprawie odwieczności świata.

Rozważając trzy możliwe sądy na ten temat: a) świat jest odwieczny (nie stworzony), b) świat stworzył sam siebie, c) świat został stworzony przez istotę pozaświatową — Spencer dochodzi do wniosku, że wszystkie trzy są równie niedowodne i że wobec tego są bezwartościowe. Massonius, zgadzając się w zasadzie z twórcą filozofii ewolucjonistycznej co do niemożliwości udowodnienia któregośkolwiek z przytoczonych sądów, uważa jednak, że przyjęcie pierwszego sądu anty-kreacjonistycznego jest „prawowitsze”, ponieważ nie tylko nie przeczy żadnej z „organicznych” zasad nauki, lecz przeciwnie, jest prostą i nieuniknioną konsekwencją zasady zachowania materii i energii. Oba zaś sądy pozostałe przeczą w sposób jaskrawy zarówno tej fundamentalnej zasadzie przyrodniczej, jak i zasadzie przyczynowości, na której opierają się wszystkie nauki realne (11, s. 162 n.).

W realizmie Massoniusa tkwią niewątpliwie pierwiastki konwencjonizmu i fikcjonizmu. Fizyka i wszystkie pokrewne nauki, pisze on, są możliwe tylko o tyle, o ile zgodzimy się postępować w nich tak, jak *gdybyśmy*<sup>14</sup> ciałom przypisywali byt transcendentny; bez tego założenia transcendentni mielibyśmy przed sobą nie fizykę, lecz psychologię. Podobnie przyjmowanie sił grawitacji, działających na odległość, jest „zupełnie świadomą fikcją”, która „ułatwia nam dokonywanie nad odnośnymi zjawiskami czynności matematycznych, a pozostawia miejsce dla przypuszczenia, że istotnymi przyczynami sprawczymi spadania ciał są nie wykryte dotychczas ruchy tych ciał” (6, s. XII; 5, s. 30).

<sup>14</sup> Podkreślenie moje — NŁ.

Warto zwrócić uwagę na to, że słowa te napisane zostały na kilkanaście lat przed opublikowaniem *Filozofii fikcji* Vaihingera.

Zgodnie ze swym przekonaniem, że nie można budować teorii przyrody bez uprzedniej analizy epistemologicznej, zastanawia się Massonius nad poznaniem naukowym i jego wytworem: nauką.

Umysł ludzki cechuje dążność do poznania świata — zarówno ze względów praktycznych, jak i teoretycznych. Praktycznym motywem poznawania jest pragnienie jak najwygodniejszego urządzenia się w świecie; motywem teoretycznym — wytłumaczenie zaobserwowanych zjawisk. Tłumaczenie takie polega na sprowadzeniu faktów skomplikowanych do prostych, na wznoszeniu się myślowym od skutków do przyczyn. Na początku myślenie ma charakter mitologiczny: zdarzenia realne usiłuje się tłumaczyć za pomocą działania nadprzyrodzonych sił, niewidzialnych duchów. Zwolna jednak wykształca się myślenie naukowe, naturalistyczne, podporządkowane postulatowi poszukiwania przyczyn obserwowanych zjawisk przyrody wyłącznie w obrębie przyrody. Poznanie naukowe charakteryzuje Massonius w duchu pozytywizmu jako „poznanie metodyczne zmierzające do wykrycia stałych stosunków pomiędzy zjawiskami i stałych praw zjawiskami rządzących” (4, s. 546). W rezultacie poznawania (badania) powstaje nauka, to jest usystematyzowany zbiór uzasadnionych sądów o rzeczywistości, często ujętej bardzo abstrakcyjnie; dlatego w nauce najważniejsze są nie stwierdzenia poszczególnych faktów (stanowi to stopień niższy badania naukowego), lecz ogólne prawa rządzące zjawiskami (ustalenie ich stanowi wyższe, właściwe zadanie nauki)<sup>15</sup>. Dużą rolę odgrywa w nauce idealizacja i fikcja: mechanika nie sprowadza się do badania i opisu konkretnych ruchów, lecz rozważa w istocie rzeczy ruchy typowe, przy czym, badając ruchy jakiegoś ciała, zakłada fikcyjnie, że działają na nie tylko pewne (szczególnie interesujące badacza z pewnych względów) siły, wówczas gdy sił działających na każdy przedmiot jest właściwie nieskończenie wiele. To samo dotyczy nawet tak, zdawałoby się, konkretnej nauki, jak psychologia. Każdy uczoney, o ile chce naukowo poznać jakieś zjawisko, musi z konieczności uczynić je częścią składową jakiegoś systemu myślowego, musi zachować z niego tylko to, co typowe. Takie włączenie zjawiska w system jest niezbędnym warunkiem uczynienia go przedmiotem nauki (7, s. 547 n.).

Ta abstrakcyjność nauki odróżnia ją w sposób zasadniczy od sztuki, dodaje Massonius. Nauka, mająca na celu poznanie praw rządzących

---

<sup>15</sup> Massonius, jak widzimy, nie uwzględnia tu specyficzności tzw. nauk idiograficznych.

światem, przemocą łamie rzeczywistość, przekształca ją na pozbawione indywidualności, a z nią i uroku, schematy. Na szczęście, pełnię rzeczywistości — i do tego jeszcze „z boskim nadatkiem” piękna — daje nam sztuka: apeluje ona nie tyle do poznania, ile do uczucia (7, s. 557). Już z tego zestawienia, a częściowo przeciwstawienia uczucia poznaniu widać, że pozytywizm poznawczy idzie w parze u Massoniusa ze skłonnością do romantyzmu uczuciowego. Będziemy mieli możliwość w dalszym ciągu przekonać się o tym (por. § 9).

Świadectwem tego, że jakieś nieokreślone bliżej poznanie intuicyjne ma dla niego wielki walor, jest interesująca jego rozprawka, napisana na przełomie XIX i XX w. (7, s. 547 n.). Odróżnia on w niej „Psychologię”, naukę o prawach rządzących zjawiskami psychicznymi człowieka, od „Duszoznawstwa”, umiejętności spojrzenia w głąb duszy ludzkiej. Psychologia izoluje, idealizuje, typizuje zjawiska badane, szuka ogólnych praw nimi rządzących, ale nie przyczynia się przez to jeszcze do lepszego poznania konkretnych ludzi: rzeczywiste procesy indywidualne nie mogą być w całej ich pełni rzedmiotem tej nauki. Psychologia operuje schematami, w których mieści się zaledwie drobna cząstka nieskończenie bogatej i nieskończenie różnorodnej psychiki ludzkiej. Wskutek olbrzymiej złożoności i wzajemnego przenikania się wszystkich przeżyć do schematyzowania nadają się tylko stany psychiczne najprostsze. W konsekwencji to, co jest treścią nauki psychologii, różni się od rzeczywistości w daleko większym stopniu niż to, co jest treścią biologii, a tym bardziej fizyki. Gdybyśmy więc byli zdani wyłącznie na psychologię w próbach rozumienia przeżyć ludzkich, moglibyśmy nieraz ogólnikowo przewidywać pewne czyny ludzkie, ale nigdy — współprzeżywać z innymi ludźmi i do głębi pojmować ich czyny.

Istnieje jednak umiejętność różna od nauki psychologii, która umożliwia nam dotarcie do intymnych zakątków duszy innego człowieka bez narzędzi pojęciowych abstrakcji i analizy. „Duszoznawstwo” trudno scharakteryzować pozytywnie, ale można to uczynić negatywnie: nie jest ono nauką, nie operuje pojęciowo opracowanymi metodami, w ogóle nie stosuje jakiejś metody ogólnej, jednakowej dla wszystkich przypadków zetknięcia się z konkretnymi jednostkami. „Duszoznawca” wcale nie opiera się na znajomości psychologii jako nauki, gdy wnika w psychikę rozmówcy, gdy przewiduje czyny jakiegoś człowieka, gdy ocenia jego zalety i wady i podatność do pełnienia różnych funkcji życiowych i społecznych. Czym powoduje się duszoznawca, nie wiadomo, twierdzi Massonius. Niewątpliwie w jakiś sposób doświadczeniem życiowym, można byłoby powiedzieć — intuicją, ale używając tego terminu, właściwie nic nie wyjaśniamy, tylko przyznajemy się do własnej niewiedzy. Najbystrzejszy duszoznawca nie potrafi nigdy uzasadnić

naukowo swych wniosków i przewidywań. Jego przedmiotem jest „niezłębione morze” przeżyć napotykanych ludzi. Jest rzeczą naturalną, że większość duszoznawców znajdziemy wśród pisarzy, artystów, pedagogów itp. Duszoznawstwo jest tak dalece różne od psychologii (choć obie dziedziny zajmują się psychiką ludzką), że — jak pisze Massonius — wielki psycholog może być najmizerniejszym duszoznawcą, a wielki duszoznawca — żadnym psychologiem<sup>16</sup>.

8. Teoria przyrody. W dziedzinie badania podstawowego charakteru i podstawowej struktury przyrody interesują Massoniusa głównie dwa zagadnienia: przyczynowości i materii.

Przyczynę określa filozof jako warunek konieczny i wystarczający<sup>17</sup> nastąpienia pewnego zjawiska, które w tych warunkach nazywamy skutkiem<sup>18</sup>, przy czym skutek na mocy znajomości przyczyny ma być w całości lub częściowo zrozumiały (6, s. VIII, X).

Takie pojmowanie dwóch głównych składników związku przyczynowego wyznacza pogląd Massoniusa na rolę, jaką odgrywa ten związek w przyrodzie.

Filozof rozpatruje zagadnienie zachodzenia związku przyczynowego w trzech przypadkach: a) między zjawiskami fizycznymi, b) między zjawiskami psychicznymi i c) między zjawiskami psychicznymi z jednej strony a fizycznymi — z drugiej, względnie *vice versa*. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

a. W dziedzinie zjawisk fizycznych (częściowo) zrozumiałe są tylko związki „przyczynowe” między ruchami mas. Możliwość wywołania ruchu ciała o masie  $m_2$  przez ruch ciała o masie  $m_1$  wynika, zdaniem Massoniusa, analitycznie z pojęcia materii, której podstawową własnością jest nieprzenikliwość. Natomiast kierunek i przy-

<sup>16</sup> Oczywiście, nie wykluczony jest przypadek, że wielki psycholog jest wyjątkowo wielkim duszoznawcą.

<sup>17</sup> Takie pojmowanie przyczyny w duchu baconowskim nie jest powszechne. Na ogół rozumie się przyczynę jako warunek wystarczający, ale nie konieczny, zjawiska zwanego skutkiem.

<sup>18</sup> Warto przy sposobności zaznaczyć, że Massonius zajmuje wyraźną pozycję w starożytnym sporze sceptyków, dotyczącym czasowego stosunku przyczyny do skutku. Przyczyna jest według niego wprawdzie „logicznie pierwsza”, ale nie wcześniejsza czasowo od skutku. Gdyby bowiem przyczyna poprzedzała skutek, byłaby w pewnej chwili „przyczyną bez skutku”, co jest absurdalne; zresztą wtedy nie byłaby „warunkiem koniecznym i wystarczającym” skutku (6, s. IX). Szkoda, że Massonius w tym wywodzie nie analizuje krytycznej uwagi sceptyków, dowodzących, że gdyby skutek był jednoczesny z przyczyną, to nie byłby jej skutkiem; innymi słowy, że przyczyna „powoduje”, „wywołuje” skutek, a nie można powodować lub wywoływać tego, co już jest.

spieszenie ruchu ciała  $m_2$ <sup>19</sup> przy zetknięciu się z nim ciała  $m_1$  nie dadzą się w żaden sposób wywnioskować z posiadanych danych; można je wyznaczyć tylko na drodze rozumowania syntetycznego, to jest przez przyjęcie pewnych założeń nie zawartych w pojęciach materii, ruchu i powiązania przyczynowego (6, s. VI n.). W ten sposób w obrębie zaledwie drobnej części procesów fizycznych (które przecież nie ograniczają się do kinetycznych) można bez większych trudności uznać istnienie związku przyczynowego. Dla reszty procesów fizycznych musimy nieraz związek przyczynowy postulować (por. § 7).

b. Jeszcze bardziej zagadkowo przedstawia się zagadnienie związku przyczynowego w sferze zjawisk psychicznych. Właściwie można tu mówić o powiązaniu przyczynowym tylko przez jakąś oddaloną analogię z tym, co zachodzi w świecie fizycznym, i tylko zupełnie ogólnikowo. Przyczyna, przypomina Massonius, ma czynić skutek bardziej zrozumiałym. Otóż, twierdzi on, nie znamy ani jednego zjawiska psychicznego, które by przy zestawieniu z innym zjawiskiem psychicznym stawało się choćby o włos zrozumialsze. Na przykład fakt psychiczny doznawania strachu nie przyczynia się przedmiotowo (NŁ:?) w niczym do zrozumienia faktu psychicznego, że chcę uciekać od strasznego dla mnie przedmiotu (6, s. XIII). W zakresie stanów psychicznych dany stan świadomości nie czyni innego stanu świadomości w niczym zrozumialszym.

Mimo to, przyznaje filozof, ponieważ zjawiska psychiczne są jednorodne, możliwość istnienia między nimi związku przyczynowego nie jest wyłączona. I tu musimy nieraz postulować powiązanie przyczynowe, jeżeli chcemy uczynić psychologię nauką realną. Czynimy tak co prawda „bezzasadnie, lecz nie wbrew oczywistości” (*tamże*).

c. Jeżeli można jeszcze przypuścić istnienie powiązania przyczynowego między zjawiskami psychicznymi jako jednorodnymi, to, zdaniem Massoniusa, jest to zupełnie niemożliwe, gdy chodzi o scharakteryzowanie związku, jaki mógłby zachodzić między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi. Szereg zjawisk fizycznych jest całkowicie niezależny od szeregu zjawisk psychicznych. Gdybyśmy przyjęli możliwość związku przyczynowego między obu dziedzinami, doprowadziłoby to nas do wniosku, że zasada zachowania energii jest nieważna i że mechanika jako nauka jest niemożliwa. Ruch bowiem danego ciała musi mieć za przyczynę pewien proces mechaniczny odpowiadający ilościowo iloczynowi masy przez przyspieszenie, więc nie pozostaje z niego nic, co mogłoby być wywołane na przykład przez proces psychiczny.

<sup>19</sup> Wyrażenie „ciało  $m_2$ ” jest skrótem dla wyrażenia „ciało o masie  $m_2$ ” — i dalej analogicznie.

Zjawisko psychiczne, choćby najstalej towarzyszyło pewnemu zjawisku fizycznemu, nie może być uznane za jego przyczynę. Zresztą zjawiska fizyczne nie zyskują absolutnie nic przez próbę wyprowadzenia ich przyczynowo ze zjawisk psychicznych: ruch na przykład rozważany jako skutek czyjejś woli nie jest ani o włos zrozumialszy niż ruch nie mający żadnej przyczyny (6, ss. VI n., XI n., XIX).

Podobnie jak nie można przyjąć, że zjawisko psychiczne jest przyczyną zjawiska fizycznego, dowodzi dalej Massonius, nie wolno przyjąć, że jest jego skutkiem. Rozumowanie jest analogiczne: ruch jakiegoś ciała musi wywołać pewien skutek mechaniczny ilościowo ściśle odpowiadający iloczynowi masy przez przyspieszenie i w wywołaniu tego skutku wyczerpuje się całkowicie; nie pozostaje więc z niego nic na wywołanie czegokolwiek innego prócz skutku mechanicznego, na przykład jakiegoś procesu psychicznego (6, s. XIV).

Zatem „ani ruch nie może być przyczyną stanu świadomości, ani stan świadomości — przyczyną ruchu” (6, s. VI).

Przyznać musimy, stwierdza filozof, że nie rozumiemy związku między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi; nie znaczy to jednakże, że nie stwierdzamy żadnych między nimi, choćby zewnętrznych, powiązań. Dostrzegamy na przykład pewien regularny stosunek współbytności: wszystkim obserwowanym przez nas procesom psychicznym towarzyszą pewne procesy fizyczne (materialne), natomiast tylko niektórym procesom fizycznym (materialnym) towarzyszą procesy psychiczne. Stąd wolno nam przypuścić, że pewne procesy materialne są warunkami koniecznymi procesów duchowych (choć nie ich warunkami dostatecznymi); natomiast nie jesteśmy uprawnieni do mniemania, że procesy materialne zachodzą koniecznie w obecności jakichś warunków duchowych (6, s. IV n, XVI).

To stwierdzenie prowadzi Massoniusa do obrony stanowiska materializmu metodologicznego lub — jak je niekiedy nazywa filozof — „materializmu naukowego” (11, s. 165).

Krytykując ze stanowiska pozytywistycznego poglądy „dogmatyczno-materialistyczne”, uznające „substancję pozazmysłową” za podstawę wszystkich zjawisk (4, s. 541; 6, ss. II n., XXVI), Massonius z wielkim uznaniem traktuje próby zbudowania teorii przyrody na podstawie konstrukcji pojęciowej materii jako postulowanego podłoża zjawisk fizycznych, dla którego da się ustalić prawidłowości struktury i przemian, doskonale tłumaczące i przewidujące przebieg obserwowanych lub obserwowalnych zjawisk.

Musimy, pisze on, koniecznie skonstruować pojęcie materii niezależnie od tego, czy jesteśmy materialistami czy spirytualistami, idealistami czy realistami. Zupełna nawet negacja materii jako rzeczy ma-

jącej być niezależną od naszego umysłu, nie uwalnia od konstrukcji pojęcia materii, jeżeli nie chcemy w ogóle wyrzec się nauk fizycznych. Materializm jako maksyma przyrodoznawstwa ma nieocenioną wartość (6, s. XVIII, XXVII).

Że „materializm metodologiczny” Massoniusa nie jest czysto deklaratywny, że jego głęboko interesowały własności, jakie można przypisać materii jako „założeniu przyrodoznawstwa”, o tym świadczą najlepiej jego własne rozważania, w których materię traktuje jako realność dostępną badaniom naukowym.

Przede wszystkim stwierdza, że w świecie materii panuje „nieugięty determinizm mechaniczny” (6, s. XIV): do łańcucha zjawisk fizycznych nie wolno włączać żadnego zjawiska pozafizycznego, psychicznego.

Dalej przypisuje materii cechę nieciągłości, strukturę atomistyczną, uważając że przypuszczenie ciągłości materii prowadzi do sprzeczności (6, s. XXI). Wreszcie mówi o bezwładności materii (6, s. 24), określając tę własność jako niezdolność ciała materialnego do zmiany swego stanu bez przyczyny zewnętrznej.

Stosunek „metodologiczno-realistyczny” Massoniusa do materii ujawnia się wyraźnie w zdaniu: „Zagadnienie więc budowy materii nie jest, jak się zdaje, transcendentne i nie stanowi granicy możliwego poznania natury” (6, s. XXIV). Natomiast przekracza, zdaniem Massoniusa, granice możliwości poznania przyrody zagadnienie początku ruchu materii (6, s. XIX, XXIV).

9. Myśli historyzoficzne. Kreśląc zwięzłe dzieje filozofii (4) lub nawiązując do progenitorów pewnej myśli filozoficznej (9, 10, 14), Massonius wypowiada niejedną interesującą uwagę na temat znaczenia poszczególnych systemów filozoficznych i roli, jaką odgrywali w dziejach kultury poszczególni filozofowie. Tak na przykład — wbrew dość rozpowszechnionemu mniemaniu — podkreśla zasługi sofistów, którzy wykonali prace przygotowawcze w dziedzinie teorii poznania, i uznaje wartość krytycznego okresu schyłku średniowiecza, w którym przygotowuje się podstawy do przyszłej analizy hume’owskiej (4, s. 508; 14, s. 143). Hume’a ceni niezmiernie wysoko: „Doktryna sceptyczna Hume’a miała dla filozofii nowożytnej ogromne znaczenie. Dla racjonalizmu była ciosem śmiertelnym” (4, s. 532)<sup>20</sup>. Sympatie Massoniusa są całkowicie po stronie przeciwieństwa racjonalizmu — empiryzmu, który nie konstruuje, jak racjonalizm, na niczym nie opartej wszechogarniającej teorii świata, lecz zajmuje się pozytywną analizą składników doświadczenia (4, s. 530 n.).

<sup>20</sup> Mowa oczywiście o racjonalizmie absolutystycznym, metafizycznym.



Szczególne uznanie ma dla Augustyna, którego przedstawia jako *in nuce* sceptyka i pozytywistę i któremu przypisuje to, co dziś — stosując terminologię szkoły fenomenologicznej — nazywamy „*Einklammerung*”. Augustyn, twierdzi Massonius, ma dwie wielkie zasługi. Po pierwsze, poszukując całkowicie pewnej podstawy filozofii, znalazł ją w fakcie własnego myślenia, wyprzedzając tym o dwanaście z górą wieków Kartezjusza. Po drugie, uświadamiając sobie niemożliwość teoretycznego uzasadnienia realności świata, uznał, że okoliczność ta w niczym nie osłabia prawowitości i wiarogodności nauki, która zajmuje się nie kwestią istnienia świata zewnętrznego, lecz stosunkami między przedmiotami. Stosunki te — niezależnie od tego, czy istnieją same przez się, czy nie — są dla umysłu rzeczywistością nie dającą się usunąć. Należy je poznawać, budując niezbędną nam wiedzę problematyczną, nie zrażając się tym, że poznanie apodyktyczne nie ma. W tych wywodach, pisze Massonius, „w całym blasku jaśnieje potęga umysłowa Augustyna, który w owym czasie potrafił stanąć na stanowisku ściśle i prawdziwie naukowym...”.

Wiele ciekawych uwag znajdujemy też u Massoniusa w odniesieniu do filozofów polskich (9; 10; 14). Ale najciekawsze niewątpliwie są jego rozważania, jeżeli można tak powiedzieć, „historiozoficzne”, usiłujące ustalić pewne cechy charakterystyczne i prawidłowości rozwoju filozofii polskiej.

Na wstępie (9, s. 245 n.) filozof rozróżnia dwa typy umysłowości: teoretyczny i praktyczny. Człowiek o umyśle teoretycznym interesuje się beznamiętnie własnościami i prawami rozwoju otaczających przedmiotów; człowiek o umyśle praktycznym<sup>21</sup> skupia całą swą uwagę nie na tym, co jest, lecz na tym, co być powinno, czego istnienie jest pożądane. Paradoksalne jest to, zaznacza Massonius, że ludzie praktyczni w zwykłym znaczeniu tego słowa, ludzie o silnej woli mają zwykle umysł teoretyczny.

Myliłby się jednak ktoś, kto by umysł teoretyczny w ujęciu Massoniusa przypisał realności lub wręcz pozytywizmowi, a umysł praktyczny (normatywny) — romantykowi, metafizykowi. Rzecz jest w rozumieniu filozofa o wiele bardziej skomplikowana, czego dowodzi charakterystyka umysłu polskiego.

Umysł polski, pisze Massonius (9, s. 261), jest z natury swej nie teoretyczny, lecz praktyczny i — co zwykle za tym idzie — skłonny do marzycielstwa. Podstawą tych jego cech jest pierwiastek „cności”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Może lepiej byłoby powiedzieć: normatywnym.

<sup>22</sup> Tak Massonius nazywa „obywatelskość”, patriotyzm polski. Filozof podkreśla „prawość” umysłu polskiego, nigdy nie uciekającego się do sofizmów, do wykrętów zarówno w myśleniu indywidualnym, jak i w dyskusji (9, s. 246).

A jednocześnie jest to umysł rozważny i oględny, skłonny do empiryzmu i indukcji, a w sztuce do naturalizmu.

Widzimy zatem, że nastawienie realistyczne może łączyć się z postawą normatywną umysłu — i to właśnie zachodzi w psychice Polaka, zdaniem filozofa. Tą antagoniznością cech, osiągającą wyjątkowe napięcie w sytuacji zawierającej silny ładunek uczuciowy, tłumaczy Massonius, jak zobaczymy niebawem, „wybuch” metafizyki polskiej, zasadniczo obcej umysłowości polskiej.

Zaznaczyć należy, że większa część charakterystyki umysłu polskiego została przejęta przez Massoniusa od Dominika Szulca, autora *Rozwoju zasad umysłu polskiego w piśmiennictwie (1846)* i rozprawy *O źródle wiedzy tegoczesnej (1851)*, którego nazywa zwiastunem pozytywizmu polskiego i którego twórczość analizuje z wielkim uznaniem (10, s. 49 n). Dominik Szulc doszedł do przekonania, pisze Massonius, że zasadniczymi i stałymi cechami umysłu polskiego są: ostrożność wnioskowania, skłonność do myślenia indukcyjnego, niechęć i nieufność do szeroko zakrojonej spekulacji; że umysł to z natury swej raczej zbyt trwożliwy, że właściwa mu jest niemała lotność — i że obok tej lotności prawność i uczciwość oraz powaga i szerokość myślenia stanowią najcenniejsze jego przymioty<sup>23</sup>.

Jak widzimy, charakterystyka umysłowości polskiej skreślona przez Massoniusa prawie niczym się nie różni od charakterystyki szulcowskiej. Massonius tylko rozwija opis pewnych cech i stara się zastosować swą analizę do wyjaśnienia pewnych kierunków przemian w rozwoju filozofii polskiej. Mówiąc o ostrożności umysłu polskiego i o skłonności jego do indukcyjnego sposobu rozumowania, podkreśla jego realizm, którego wyrazem jest nie tylko nastawienie empirystyczne i pozytywistyczne w filozofii, lecz w ogóle „lacki naturalizm” ujawniający się w różnych dziedzinach sztuki i życia. Wbrew dość powszechnej opinii Polak ma umysł „zgoła nie fantastyczny, jasność i dowodność wyżej ceniący nad tzw. głębokość; umysł, dla którego tzw. niejasne i zawikłane znaczy niemal tyleż, co tzw. fałszywe” (9, s. 254, 283 n.).

To antymetafizyczne, empirystyczne nastawienie ujawnia się, wskazuje Massonius, w działalności „charakterystycznych instytucji pol-

<sup>23</sup> Massonius nie zadowalał się uwydatnianiem wartościowych, zdaniem jego, cech umysłowości polskiej, lecz wypowiedział także pewne gorzkie uwagi na temat rozwoju kultury polskiej i stosunku Polaków do wartości kulturowych. Już w zarysie historycznym filozofii polskiej (3, s. 504 n.), uznając umiejętność przyswajania sobie przez Polaków zdobyczy współczesnej kultury, zarzuca im bierność i niesamodzielność myślenia, czym wywołuje oburzenie niektórych polskich historyków filozofii [por. np. Henryk Struve: *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*. Wyd. II, Warszawa 1911, s. 146]. Nie zważając na to powtarza swą opinię na ten temat w pracy napisanej w 12 lat później (9, s. 248 n., 257).

skich": Komisji Edukacyjnej, Towarzystwa Przyjaciół Nauk i innych pokrewnych z ich najświetlejszymi przedstawicielami: Stanisławem Konarskim, Ignacym Potockim, Hugonem Kołłątajem i Stanisławem Staszicem. Ujawnia się także w pracach najbardziej typowych działaczy i myślicieli polskich. Filozof wymienia wśród przyrodników Jędrzeja Śniadeckiego, Chałubińskiego, Nenckiego, a wśród filozofów przede wszystkim Jana Śniadeckiego, następnie Michała Wiszniewskiego, Dominika Szulca i Franciszka Krupińskiego (9, s. 251 n.).

Źródła pozytywizmu polskiego widzi Massonius w twórczości filozoficznej Kołłątaja, Staszica i braci Śniadeckich, przy czym wskazuje na Jana Śniadeckiego jako na najwybitniejszego przedstawiciela wczesnego pozytywizmu polskiego. Gdy Józef Kalasanty Szaniawski i Feliks Jaroński bronili w nowe szaty przebranego racjonalizmu w wersji kantowskiej, Jan Śniadecki potrafił pokazać jego charakter metafizyczny, sprzeczny z doświadczeniem. „Jego rdzenie polski umysł, jasność dokładność i dowodność nad wszystko ceniący, całą swoją naturą prężył się przeciw fantastycznej metafizyce...” Zresztą jako rasowy Polak o umyśle „praktycznym” atakował filozofię Kanta nie tylko na podstawie motywów teoretycznych, lecz właśnie z pobudek głęboko życiowych: nie potrzebujemy takiej filozofii, której przedmiotem jest świat widm i upiorów, a nie świat doświadczenia naszego (9, s. 263 n.; 14, s. 148).

Tymi myślicielami, których twórczość stanowi ogniwo łączące okres prekursorów pozytywizmu: Staszica i Śniadeckich z okresem właściwego pozytywizmu polskiego, są: Dominik Szulc i Michał Wiszniewski.

Dominikowi Szulcowi w uznaniu jego stanowiska pozytywistycznego poświęcił Massonius małe studium monograficzne.

Rozprawa Dominika Szulca *O źródle wiedzy tegoczesnej*, pisze Massonius, była „apelacją do zdrowego rozsądku od wyroków szybującej w coraz to mglistszych sferach metafizyki; była wyrazem dążenia do wskrzeszenia w Polsce porządnej myśli naukowej. była filozoficznym wyznaniem wiary jedyne go wówczas, oprócz Michała Wiszniewskiego, Polaka, który filozofię chciał traktować jako naukę” (10, s. 51). Massonius podkreśla z uznaniem pozytywistyczną tezę Szulca głoszącą, że poznawać można tylko fakty i stosunki między faktami. Ale pogląd tego zwolennika Comte'a, że wzorem i normą dla wszelkiej nauki, a więc i filozofii naukowej, są tylko nauki matematyczne i przyrodnicze, uważa Massonius za jednostronny, korygując w ten sposób dość rozpowszechnione zapatrywanie pozytywistów lekceważących sobie często nauki humanistyczne.

Czytelnikowi rozważań Massoniusa, przypisującego umysłowości polskiej tak wybitne nastawienie empirystyczne i umiającego prześledzić ciągłą linię rozwojową pozytywizmu w dziejach filozofii polskiej

XIX w. nasuwa się mimo woli myśl: jakże w połowie tego wieku mogła tak bujnie rozwinąć się metafizyka polska? Jak pogodzić jej powstanie z „ostrożnością” umysłu polskiego i wstąpieniem jego do fantastyki spekulatywnej?

Massonius przewiduje te wątpliwości i usiłuje je usunąć w sposób może nie zupełnie przekonujący. Polacy, wywodzi on, są w zasadzie empirystami, ale ponieważ są „praktykami” i więcej zależy im na zaspokojeniu potrzeb niż na znalezieniu abstrakcyjnej prawdy obiektywnej, więc — w pewnej chwili dziejowej (po upadku powstania listopadowego) — „rzucili się w metafizykę”, by wymarzyć sobie glorię przyszłych losów Polski. Dołączyło się do tego, snuje dalej Massonius nie swych rozważań „historiozoficznych”, poddanie się „ogłédnego” umysłu lackiego wpływowi romantycznego umysłu litewskiego (czy białoruskiego): urokowi romantycznej poezji polskiej. Metafizykę polską robili wyłącznie Lachy, ale o umyśle zmodyfikowanym potężnie przez Litwinów, których najwybitniejszym przedstawicielem był Mickiewicz.

Tymczasem sam Mickiewicz, pisze Massonius, był niechętny metafizyce. W swych Wykładach literatury polskiej „wydał on o współczesnej metafizyce polskiej sąd równie ostry jak sprawiedliwy”. „Przejrzał on od razu, że metafizyka, mimo szlachetnych usiłowań metafizyków polskich, faktycznie nie tłumaczy żadnej rzeczywistości i w ogóle nie tłumaczy nic. Zrozumiał jej fatalną jałowość...” — W dalszej charakterystyce Mickiewicza przebija nie tylko utajony romantyzm samego Massoniusa, lecz i jakaś głęboko utajona (jakżeby inaczej przystało na pozytywistę!) nuta mistycyzmu. Mickiewicz, pisze on, rozumiał niemożliwość objaśnienia rozumowego całości, a tym bardziej „istoty” świata, toteż starał się ogarnąć świat na innej drodze. „On był tam, dokąd się z ciężkim bagażem niedołącznych formułek i krótkowidzących rozumowań wybrali metafizycy. On własnymi skrzydłami przemierzył ten świat, który oni przedsięwzięli poznać za pomocą sylogizmów opartych na beztreściowych przesłankach i wniosków krążących w kółko” (9, s. 281 n.).

Metafizyce polskiej nie szczędził Massonius ostrych słów. Jej przedstawiciele, pisze, „nie będąc w gruncie rzeczy wcale filozofami z natury, lecz tylko z potrzeby, nie działali nic, co by dla filozofii jako dla nauki jakkolwiek przedstawiało wartość”. Robili oni „po części to, co powinni robić poeci, po części to, czego nikt robić nie powinien”. „Rolę cywilizacyjną i historyczną narodu polskiego usiłowali wyfilozofować z pojęć ogólnych o istocie świata”. Byli „kiepskimi filozofami, ale dobrymi obywatelami” (9, s. 280 n.; 10, s. 49).

W tym ostatnim zdaniu ukryte jest częściowo usprawiedliwienie ludzi (metafizyków), pomimo potępienia ich doktryn (systemów metafizyki).

zycznych). Intencje metafizyków polskich „były czyste, zamiary zgoła niesamolubne i całkowicie bezinteresowne, miłość kraju gorąca i bezgraniczna”. Ale „filozofii nie przynieśli oni żadnego pożytku” (9, s. 282).

Okres panowania metafizyki w Polsce nazywa Massonius okresem „rozdwojenia myśli polskiej”. Wbrew oczekiwaniom uważa filozof rozdwojenie takie za bardzo szczęśliwe wydarzenie i stwierdza, że ślady jego „nie znikły, nie znikną i nie daj Boże, aby znikły”. Chodzi o to, że źródłem właściwym tego rozdwojenia był romantyzm, niezwykle wartościowe i podniosłe, zdaniem Massoniusa, nastawienie emocjonalne, które uszlachetnia „duszę polską”. Romantyzm, pisze filozof, uwrażliwił duszę Polaków i wzmógł ich twórczość estetyczną. Uczynił duszę polską wielostronną, a przy tym nie wyniszczył pierwotnej zdolności Polaka do twórczości obiektywnej i naturalistycznej, lecz ją pogłębił i wzbogacił na wszystkich polach kultury (9, s. 285 n.).

Jak wynika z tej wypowiedzi i innych podobnych, Massonius nie wyrzekł się swej wczesno-młodzieńczej postawy uczuciowej tak wybujałej w *Szkicach estetycznych*. Tylko ujął ją w rygory myślowe krytyczno-poznawcze bez porównania dojrzałsze, odmawiając romantycznej „poezji pojęć” wszelkich walorów naukowych, jednakże widząc możliwość przejawiania się „romantyzmu” (to jest szlachetnej, podniosłej postawy duchowej) nawet w najbardziej naturalistycznych, „pozytywistycznych” dziełach filozofii i sztuki.

Rozważania „historiozoficzne” Massoniusa nie ograniczają się do filozofii polskiej. Niektóre z nich rozciągają się na całe dzieje filozofii. Wśród nich najciekawsza jest uwaga dotycząca wewnętrznych połączeń pewnych kierunków i postaw w dziedzinie filozofii.

Empiryzm, twierdzi Massonius (14, s. 142), wiąże się w dziejach filozofii ze sceptycyzmem i mistycyzmem; racjonalizm — z dogmatyzmem. Jest to na pierwszy rzut oka nieoczekiwane, ale po głębszym zastanowieniu się uznamy, że jest w tym wewnętrzna logika. Empiryzm bowiem jest zazwyczaj kierunkiem minimalistycznym, agnostycznym: jego przedstawiciele nie tylko są sceptykami w odniesieniu do potęgi rozumu, lecz uświadamiają sobie jednocześnie, że i doświadczenie zmysłowe nie potrafi dać absolutnego, całkowitego poznania. Tęskniąc do takiego poznania poszukują więc jakichś irracjonalnych dróg dotarcia do prawdy. Dlatego Newton, który dumnie oświadczył, że nie opiera nauki na hipotezach, studiował żarliwie Apokalipsę, dlatego „empiryk ze krwi i kości Berkeley nie tylko z imienia był biskupem”. Fechner, który uczynił z psychologii naukę empiryczną i eksperymentalną, napisał *Eine Wanderung durch die sichtbare Welt, um die Unsichtbare zu finden*, a klasyczny pragmatysta William James — *The religious Experiment*.

Z drugiej strony równie organiczny istnieje związek między krańcowym racjonalizmem a dogmatyzmem, ponieważ sama wiara w zdolność rozumu do absolutnego apriorycznego poznania istoty bytu ujawnia postawę sprzeczną z krytycyzmem, postawę dogmatyczną.

Te uwagi Massoniusa niewątpliwie mają wartość, ale odnoszą się tylko do pewnego typu empiryzmu i do pewnego typu racjonalizmu. Można bowiem wskazać na takie kierunki empiryczne, które konsekwentnie nie uznają żadnych innych źródeł poznawczych niż doświadczenie; są nimi na przykład pozytywizm i materializm. Z drugiej strony można wskazać systemy racjonalistyczne o założeniach w zasadzie krytycznych (a tylko w dalszych konsekwencjach — metafizycznych), jak na przykład system kartezjański, stosujący wątpliwe metodyczne i poszukujący bezpośrednio pewnych danych poznania, albo system fenomenologiczny, stosujący w badaniach wstępnych *epoché* wobec zagadnień ontologicznych.

Jakkolwiek by było, spostrzeżenia Massoniusa na temat zespalania się ze sobą, zdawałoby się, antagonistycznych stanowisk filozoficznych są dla wielu systemów historycznie znanych trafne, a wyjaśnienie paradoksalnych na pozór połączeń jest godne zastanowienia.

10. *Próba oceny.* Chciałbym na zakończenie poświęcić kilka słów ogólnej ocenie twórczości filozoficznej Massoniusa, uświadamiając sobie oczywiście całą ryzykowność tego rodzaju przedsięwzięcia i — co za tym idzie — dyskusyjność wniosków.

Massonius nie stworzył zwartego systemu myślowego i nie był konsekwentnym empirystą. Ulegając silnemu wpływowi neokantyzmu, nie tylko uznał istnienie pierwiastków apriorycznych w poznaniu, lecz podniósł metodę transcendentalną do godności naczelnej metody badania filozoficznego, przyznając Kantowi z tego powodu tytuł do nieśmiertelności (5, s. 34).

Ta niekonsekwencja nie zarysowała zbyt mocno całości jego myśli filozoficznej, ponieważ uznanie swoje dla analiz transcendentalnych i konstrukcji apriorycznych ograniczył do deklaracji słownych, a sam poszedł drogą krytycznego empiryzmu. Choć poglądy jego nie były dostatecznie usystematyzowane i całkowicie oryginalne, zdołał wzmocnić obóz pozytywistyczny swoim piórem i słowem, zwalczając doktryny metafizyczne i wskazując na pewne konstruktywne sposoby uprawiania filozofii. Zwrócił uwagę na to, że znalezienie bezpośrednio pewnej treści poznawczej, choć jest warunkiem niezbędnym, nie wystarcza jeszcze do budowania pozytywnej teorii świata. Potrzebne są jeszcze założenia metodologiczne (nie ontologiczne) realizmu, materializmu, ważności zasady przyczynowości w obrębie zjawisk badanych itp. Przyznał, że założenia te nie są dowolne, lecz są postulowane z nieubłaganą koniecz-

nością przez cele działania ludzkiego i tym samym stanął na gruncie praktycyzmu. Ponadto w swoich enuncjacjach agnostycznych starał się odróżniać nieuzasadnioną negację od ostrożnej deklaracji niewiedzy.

Na korzyść Massoniusa należy też zapisać to, że wszędzie w dziejach filozofii a zwłaszcza filozofii polskiej, śledził z uznaniem rozwój myśli i instytucji empirystycznych, starając się jednocześnie wykreślić linię pozytywizmu polskiego i uzupełniając brakujące w niej ogniwa własnymi badaniami historyczno-filozoficznymi.

Wreszcie dzieje jego własnej myśli filozoficznej są dla każdego myślącego człowieka ciekawe i znamienne przez to, że pokazują, jak naiwny, a zarazem wnikliwy umysł poszukujący rzetelnej wiedzy, dojrzwając, zrywa z sugestywnymi złudzeniami obiektywnego idealizmu, by spojrzeć surowo w oczy doświadczeniu.

#### PRACE M. MASSONIUSA CYTOWANE W ROZPRAWIE

1. *Szkice estetyczne*. Warszawa 1884.
2. *Ueber Kants transcendentalen Aesthetik*. Leipzig 1890.
3. *Filozofia u polakow* (w ros. przekł. pracy Ueberwega-Heinze: *Istorija nowoj filozofii w szatom oczerkie*). Petersburg 1890.
4. *Filozofia* (w Wielkiej Encyklopedii Powszechnej, t. XXI). Warszawa 1898.
5. *Racjonalizm w teorii poznania Kanta*. „Przegląd Filozoficzny”, 1898.
6. *Wstęp do przekładu polskiego odczytów Du Bois-Reymonda pt. Granice poznania natury. Siedem zagadek wszechświatowych*. Warszawa 1898.
7. *Psychologia a duszpasterstwo*. „Ateneum”, 1900.
8. *Metodyka aforystyczna*. „Wisła”, t. XIV, Warszawa 1900 (współ z Erazmem Majewskim).
9. *Rozdwojenie myśli polskiej* (w *W naszych sprawach*, t. III). Warszawa 1902.
10. *Dominiak Szulc* (w publikacji M. Chełmońskiej: *Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX*, t. II). Warszawa 1903.
11. *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny”, 1904.
12. *Przedmowa do przekładu polskiego studium psychologicznego Emila Tardie u pt. Znudzenie*. Warszawa 1904.
13. *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego*. „Ruch Filozoficzny”, 1931.
14. *Studium krytyczne: Władysław Tatarkiewicz. Historia filozofii*. „Przegląd Filozoficzny”, 1932.

#### P E Z J O M E

1. Мариан Массониус (1862—1945) является представителем философского позитивизма. Он получил степень доктора философии в Лейпцигском университете в 1890 году. Через несколько лет он поселился в Варшаве и здесь в течение более двадцати лет читал лекции по философии (сначала на тайных курсах, а впоследствии в Польском свободном университете).

С 1920 года до перехода на пенсию в 1932 году он был профессором философии Виленского университета.

2. Раннее творчество Массониуса ничуть не предвещает будущего позитивиста: его Эстетические очерки (1884), написаны под сильным влиянием шеллинговского и гегелевского идеализма, проникнутого духом христианства в августинской версии. Но годы научных занятий за границей заставляют его критически пересмотреть собственные позиции и приводят к коренному перевороту в его взглядах.

В ряде работ, среди которых главное место занимают: Философия (1898), Рационализм в теории познания Канта (1898) и Агностицизм (1904) — Массониус развивает свои философские взгляды, причисляя себя явно к позитивистам (или агностикам) с неокритическим уклоном.

Прежде всего он выступает на борьбу с метафизикой в лице тех её представителей, под влиянием которых он некогда находился. Философия Фихте, Шеллинга, Гегеля и других послекантовских идеалистов, говорит он, является „разнузданной оргией фантазии и совершенно ненаучна”. Эти философы строили системы в каком-то „метафизическом безумии” и поэтому совершенно отрывались от действительности и попадали в противоречие с научными критериями реального мышления. Они взяли от Канта то, что составляло отрицательную сторону творчества этого в сущности критического мыслителя: его рационалистический догматизм — и раздули его до фантастических размеров. Кант делал много ошибок (он распространил действительность принципа причинности за пределы явлений, он утверждал, что время и пространство являются только субъективными формами и т.д.), но его „бессмертная” заслуга заключается, по мнению Массониуса, в том, что он создал трансцендентальный метод и выдвинул идею „инвентаризации нашего ума”. Главной задачей философии является критика познавательных способностей и последних оснований наук. По мнению Массониуса, лучше всего это поняли сторонники неокритицизма во главе с Фр. А. Ланге. Поэтому он считает неокритицизм, наряду с позитивизмом, самым ценным современным ему направлением.

3. Причисляя себя к позитивистам, Массониус подчеркивает, что основные тезисы этого направления говорят о невозможности познания за пределами опыта и об иллюзорности всех метафизических проблем. Важным компонентом позитивизма является агностицизм; выдвигающий положение, что „первые причины и последние цели недоступны нашему разуму”. Однако позитивизм, сообща с неокри-



тицизмом, не удовлетворяется одним отрицанием и стремится построить в рамках возможного познания „научную философию“.

Первая задача критической философии состоит в том, чтобы установить несомненно-достоверное познавательное содержание: это, по мнению Массониуса, факт, что „я существую и имею представление“. Но из этого факта невозможно вывести теорию действительности, а в частности — теорию природы. Для построения такой теории необходимо принять методологические (не онтологические) постулаты: реализма, материализма в области естествознания — и причинности (Массониус выражает, однако, сомнение насчет действительного существования причинной связи в области физических явлений, а тем более — в области психических явлений. А возможность причинной связи между физическими и психическими процессами, по мнению Массониуса, совершенно исключается).

4. Небезинтересны „историософские“ рассуждения Массониуса о значении различных философских систем и о роли, какую они сыграли в истории европейской культуры. Но особенно интересны его замечания насчет характерных черт польского ума и закономерностей развития польской философии. Он приводит классификацию „умов“, разделяя их на „теоретические“ (бесстрастно исследующие свойства и структуру предметов) и на „практические“ (руководящиеся морально-жизненными потребностями). Польский ум он квалифицирует, как „практический“, а вместе с тем утверждает, что ему свойственна эмпирическая установка и индуктивный, а не дедуктивный тип мышления. Поэтому, по мнению Массониуса, философствующий поляк — в принципе позитивист с благородными моральными стремлениями. В работе: Раздвоение польской мысли (1902) и в некоторых других Массониус устанавливает линию развития польского позитивизма, начиная с Яна Снядецкого; а менее известные звенья этого развития он сам старается исследовать и ознакомить с ними современников.

---

## R É S U M É

1. Marian Massonius (1862—1945) est le représentant du positivisme philosophique polonais. En 1890 il a obtenu son grade de docteur ès lettres à l'Université de Leipzig. Quelques ans plus tard il s'est installé à Varsovie où durant plus de vingt années il faisait ses conférences de philosophie (d'abord aux cours clandestins, puis à l'Université Libre de Pologne) et publiait ses oeuvres scientifiques.

À partir de 1920 jusqu'à sa mise à la retraite en 1932 il a été professeur de philosophie à l'Université de Wilno.

2. Les premières oeuvres de Massonius n'annoncent point le futur positiviste: ses *Essais esthétiques* (1884) sont écrits sous une grande influence de l'idéalisme allemand postkantien et sous celle du christianisme en version augustinienne. Ce n'est qu'au cours des années d'études à l'étranger que l'attitude critique du philosophe se fortifie visiblement et l'amène au changement radical de ses opinions.

Dans une série de dissertations parmi lesquelles il faut mentionner avant tout *Philosophie* (1898), *Rationalisme dans la théorie de la connaissance de Kant* (1898) et *Agnosticisme* (1904) Massonius développe ses idées philosophiques dans l'esprit du positivisme et du néo-criticisme.

Tout d'abord il déclenche la lutte contre la métaphysique en attaquant ses représentants dont il avait naïvement subi l'influence il y a des années. La philosophie de Fichte, de Schelling, de Hegel ainsi que celle des autres idéalistes postkantien est marquée par „une licence effrénée et le manque complet du caractère scientifique”.

Tous ces philosophes construisaient leurs systèmes dans une sorte de „folie métaphysique” ce qui les faisait passer tout à fait à côté de la réalité et de la science. Ils ont emprunté à Kant ce qui fait le côté négatif de l'oeuvre de ce penseur doué d'ailleurs d'un esprit critique, à savoir son dogmatisme rationaliste auquel ils ont donné des dimensions fantastiques. Kant a commis plusieurs erreurs (il a étendu la validité du principe de la causalité au-delà du domaine des phénomènes, il a considéré le temps et l'espace comme des formes exclusivement subjectives etc.), mais son mérite „immortel” réside, selon Massonius, en ce qu'il a inventé la méthode transcendentale et qu'il a eu l'idée de „dresser l'inventaire de notre entendement”.

Car la tâche principale de la philosophie c'est la critique des facultés de connaissance et des principes suprêmes sur lesquels reposent les sciences particulières. D'après Massonius ce sont les néo-criticistes, avec leur chef F. A. Lange, qui l'ont compris le mieux. Aussi le philosophe estime-t-il que le néocriticisme est à côté du positivisme le courant le plus important de son temps.

3. En se caractérisant lui-même comme positiviste Massonius souligne que les thèses fondamentales de ce courant proclament: l'impossibilité de passer dans la connaissance au-delà de l'expérience et l'apparence des problèmes métaphysiques de toutes sortes.

L'agnosticisme fait une partie importante du positivisme: il affirme que „les causes principales et les buts suprêmes sont inaccessibles à notre entendement”. Cependant le positivisme soutenu par le néo-criticisme ne se contente pas de la négation seule et il tend, dans les cadres de la connaissance possible, à construire la „philosophie scientifique”.

La première tâche de la philosophie critique consiste à établir le contenu cognitif absolu. Il se réduit à ceci: j'existe et j'ai des représentations. Mais de ce fait ne peuvent être déduites ni la théorie générale de la réalité ni, en particulier, la théorie de la nature. Pour construire une telle théorie il est nécessaire d'accepter les postulats méthodologiques (non pas: ontologiques) du réalisme, du matérialisme dans le domaine des sciences naturelles et de la causalité. Pourtant on peut avoir de grands doutes si, en effet, la causalité a lieu dans le domaine des phénomènes physiques et surtout dans celui des phénomènes psychiques. Quant aux relations causales entre les phénomènes psychiques et physiques Massonius est d'avis que cette possibilité serait à exclure.

4. Les réflexions historiosophiques de Massonius sont fort intéressantes. On y trouve les considérations sur l'importance des systèmes philosophiques particuliers et sur le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de la civilisation européenne, et surtout — les remarques au sujet de certains traits caractéristiques de la mentalité polonaise et de la régularité du développement de la philosophie polonaise. Le philosophe discerne deux types d'esprits: „théoriques” (qui examinent impassiblement les propriétés et la structure des objets) et „pratiques” (qui se laissent guider par les nécessités morales et par les besoins de la vie). Il qualifie l'esprit polonais comme „pratique”, mais en même temps il prétend que la mentalité polonaise a une tendance empiriste et un penchant remarquable au raisonnement inductif. Aussi, selon l'avis de Massonius, un Polonais philosophant est-il en principe positiviste, dont les aspirations morales sont d'ailleurs fort généreuses.

Dans son ouvrage *Dédoublement de la pensée polonaise* (1902) et dans quelques autres Massonius s'efforce à établir le développement du positivisme polonais à partir de Jean Śniadecki en examinant lui-même les éléments moins connus de l'évolution de ce courant.