

Anna Dziedzic

Marian Massonius o teodycei

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 25-41

2009/2010

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Dziezic
Uniwersytet Warszawski

Marian Massonius o teodycei

Jak wiadomo, z korespondencji Mariana Massoniusa z Marianem Zdziechowskim, prowadzonej w 1934 roku, zachowały się tylko listy pisane przez Massoniusa. Korespondencja ta zwracała dotychczas uwagę badaczy przede wszystkim jako materiał do biografii intelektualnej Zdziechowskiego; chętnie przywoływano fragment listu Massoniusa, wskazujący na kryzys wiary 73-letniego adresata: „Powiedziałeś (...), że zapewne do końca życia pozostaniesz praktykującym katolikiem, że nawet, o ile zajdzie potrzeba, będziesz słowem i pismem bronił katolicyzmu, ale że utraciłeś *wiarę wewnętrzną*”¹. Z listu datowanego na 25 czerwca 1934 roku wynika, że owa utrata wiary szła w parze z nie-
możnością rozwiązania kwestii, dręczącej Zdziechowskiego przez całe życie: pogodzenia wszechwiedzy, wszechmocy i wszechdobroci Boga z grzechem, cierpieniem doczesnym „nie tylko człowieka, ale wszystkiego, co może cierpieć” oraz możliwością cierpienia wiecznego². Listy Massoniusa były próbą uporania się z problemem teodycei

¹ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego*, „Znak” 1983, nr 8, s. 1195. Zwracali na ten fragment uwagę w kontekście biografii intelektualnej Zdziechowskiego M. Zaczyński, *Marian Massonius. Nota wydawcy*, „Znak” 1983 nr 8, s. 1226; S. Borzym, *Aktualność Zdziechowskiego w: idem, Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 214; D. Barbaszyński, *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999, s. 93.

² M. Massonius, op. cit., s. 1196

na użytek adresata, streszczeniem rozumowania, które przekonywało w tym względzie samego Massoniusa³.

Filozoficzna zawartość listów Massoniusa do Zdziechowskiego traktowana była dotąd zdawkowo⁴. Tymczasem listy, choć nie przynoszą materiału, który zmieniłby nasze rozumienie poglądów autora *Racjonalizmu w teorii poznania Kanta*, stanowią również przyczynek do biografii intelektualnej Massoniusa. Zawierają bowiem, po pierwsze, rozwinięcie i swoiste podsumowanie tego wątku myśli Massoniusa, który nowokrytyczną ideę samoograniczenia filozofii łączy z otwarciem na możliwość wiary. Po drugie pokazują, że Massonius bronił tezy o konieczności formułowania postulatów

³ Dla porządku odnotujmy, że problematyka pogodzenia doskonałości Boga ze złem świata pojawiła się u Massoniusa już wcześniej – w młodzieńczych *Szkicach estetycznych*. W pracy, powstałej przed zwrotem Massoniusa w kierunku filozofii neokrytycznej, autor m. in. zwalniał Boga z odpowiedzialności za zło za pomocą argumentacji, że „fałsz, zło i szpetota nie istnieją same przez się, w ogólnej sumie świata, bo nie ma odpowiedniej im idei (...)”. Zob. M. Massonius, *Szkice estetyczne*, Warszawa 1884, s. 64. Na temat *Szkiców* zob. B. Szotek, *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*, Katowice 2001, s. 18-32, N. Lubnicki, „Pozytywizm krytyczny” *Mariana Massoniusa*, w: B. Skarga (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Warszawa 1977, t. 3, s. 53-59. Wczesne poglądy filozoficzne Massoniusa, wyłożone w *Szkicach estetycznych*, nie będą stanowiły przedmiotu naszych rozważań.

⁴ I tak, Barbara Szotek pisała o dobrej kondycji filozoficznej, przejawianej przez Massoniusa w listach do Zdziechowskiego (zob. B. Szotek, *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*, op. cit., s. 161), jednak ich wartość filozoficzną zostawiła bez omówienia i komentarza, jeśli nie liczyć konstatacji o ciągłym podtrzymywaniu przez Massoniusa stanowiska nowokrytycznego (*ibidem*, s. 178, zob. również s. 159). Natomiast Marian Zaczyński określił główny korpus wypowiedzi korespondencyjnej Massoniusa mało zaszczytnym mianem „repetytorium z filozofii”, a jednocześnie napisał, że jest to „wiarygodny przekaz filozoficznego stanowiska Massoniusa w połowie lat trzydziestych” (M. Zaczyński, *Marian Massonius. Nota wydawcy*, op. cit., s. 1226); nie podjął się jednak próby charakterystyki tego stanowiska i jego związku z wcześniejszymi poglądami filozoficznymi Massoniusa.

praktycznych w obliczu nieprzekraczalnych ograniczeń poznawczych nie tylko w formie, znanej z jego deklaracji nowokrytycznych. Zaś Kanta traktował Massonius w listach do Zdziechowskiego nie tylko jako autora *Krytyki czystego rozumu*, ale również w perspektywie idei autonomii moralnej.

Na wstępie swoich listownych rozważań Massonius uznaje ważkość problemu teodycei, odrzucając próby pomniejszenia jego znaczenia, dokonywane *de facto*, jak sądzi, przez większość osób wierzących. Uważają oni mianowicie Boga za istotę dobrą, ale niekoniecznie wszechmocną – czyli za taką, która może ponieść porażki w walce ze złem. Tej „dogmatyce popularnej”, jak określa ją Massonius⁵, przeczy jednak dogmatyka wszystkich Kościołów chrześcijańskich. A skoro tak, to problemu pogodzenia boskiej wszechmocy i zła nie da się pomniejszyć i wyminąć; jak jednak poradzić sobie z naszym niezrozumieniem tej kwestii? Wywód, mający stanowić remedium na dyskomfort poznawczy i duchowy Zdziechowskiego, dzieli się na dwie zasadnicze ścieżki, wielokrotnie nachodzące na siebie w toku korespondencyjnej narracji; na potrzeby naszej rekonstrukcji wyraźnie je tutaj wyodrębnimy.

Pierwsza strategia argumentacyjna będzie służyła pokazaniu, w jaki sposób człowiek, ujmowany jako podmiot poznający, radzi sobie z własnymi ograniczeniami poznawczymi. Za pomocą drugiej strategii argumentacyjnej Massonius będzie starał się przekonać Zdziechowskiego, w jaki sposób człowiek, ujmowany jako autonomiczny podmiot moralny, zawiera w kwestii teodycei dogmatyce katolickiej, a nie „popularnej”.

I. Pierwsza strategia argumentacyjna

Agnostycyzm. Pierwsza strategia argumentacyjna nawiązuje do tez agnostycyzmu nowokrytycznego, które Massonius sformułował

⁵ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1197.

jeszcze na przełomie XIX i XX wieku. Propagując unaukowanie filozofii, Massonius określił jej zadania jako krytykę zasad poznania i nauki⁶. Nawiązywał w tym względzie do krytycyzmu filozoficznego, zapoczątkowanego *Krytyką czystego rozumu* oraz do jego dziewiętnastowiecznych kontynuatorów: Helmholtza, Langego oraz Dubois-Reymonda; podkreślał, że zwłaszcza na kartach *Historii materializmu* i *Granic poznania natury* kwestie pewności oraz granic wiedzy nabrały znaczenia podstawowego. Inspirując się kantowskim pomysłem krytyki rozumu teoretycznego, Massonius jednocześnie polemizował – na kartach *Über Kants transcendente Ästhetik, Racjonalizmu w teorii poznania Kanta* czy wstępu do *Granic poznania natury* – z tym, co uważał za dogmatyczne, metafizyczne, nienaukowe elementy w dziele Kanta: z tezą o oddziaływaniu rzeczy samych sobie na podmiot poznający, z przekonaniem o aprioryczności czasu, przestrzeni i kategorii. Podkreślał, że wobec naukowej krytyki nie ostało się również przekonanie o istnieniu „ja” transcendentalnego – „bytującej nie w czasie i nie ulegającej prawu przyczynowości, osobowości transcendentnej”⁷, ani twierdzenie o teźże jaźni „samorządzie moralnym” i „samowarunkowaniu się (Selbstbestimmung)”⁸.

Według Massoniusa trwałą wartością naukową dzieła Kanta jest sceptycyzm⁹ czy też agnostycyzm. Co prawda konsekwentny agnostyk powinien poprzestać na konstatacji, że istnieją tylko Ja

⁶ Zob. np. M. Massonius, *Racjonalizm w teorii poznania Kanta* w: A. Hochfeldowa i B. Skarga (oprac.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, Warszawa 1980, cz. 2, s. 479; idem, hasło *Filozofia* w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Warszawa 1898, Tom XXI.

⁷ M. Massonius, *Wstęp* w: E. Dubois-Reymond, *Granice poznania natury. Siedem zagadek wszechświatowych*, przeł. M. Massonius, Warszawa 1898, s. III. Zob. także idem, *Über Kants transcendente Ästhetik*, Leipzig 1890, s. 135 i n.

⁸ M. Massonius, *Wstęp* w: E. Dubois-Reymond, op. cit., s. III.

⁹ Ibidem.

i moje wrażenia, a natura świata zewnętrznego jest nieznana¹⁰, jednak z racji wymogów praktycznych postulujemy realizm – przekonanie, że ciała istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Tego rodzaju postulat, pozwalający wykroczyć poza solipsyzm, leży u podstaw nauk doświadczalnych i dlatego jest wedle Massoniusa uzasadniony. Co więcej, uprawiając naukę jesteśmy skazani na przyjmowanie również innych, nie opartych na wiedzy przekonaniach – nie opartych, bo pierwotnych i niedowodliwych¹¹. Takie przekonania uznawał Massonius za swojego rodzaju artykuły wiary. Kwestii tej Massonius poświęcił dużo miejsca, począwszy od pracy o estetyce transcendentalnej Kanta (*Über Kants transcendente Ästhetik*, 1890), a kończąc na tekście *Wiara w nauce* (napisanym około roku 1920). Polemizując z tezą Kanta o aprioryczności zasady przyczynowości, Massonius uważał tę zasadę za artykuł wiary filozoficznej, a uznawanie zasady przyczynowości – za akt wiary filozoficznej (*Glaubenssatz*¹²). Jest to wiara nie objawiona, lecz naturalna, pojawiająca się u każdego człowieka, zdolnego do poznawania rzeczywistości oraz myślenia; wiara obiektywna, gdyż różna od naszych indywidualnych, subiektywnych wierzeń; wiara, do której skłania nas nasza konstytucja umysłowa. Jeśli nasza konstytucja umysłowa skłania nas do wiary w zasadę przyczynowości, to jest prawdopodobne, iż zasada taka w świecie obowiązuje; praktyka naukowa skłania nas do wiary w realne, nie zaś, jak u Kanta, w idealne istnienie zasady przyczynowości – dowodził Massonius.

W zgodzie ze stanowiskiem agnostycyzmu, mowa tu była o „postulatach”, „wierze filozoficznej” i „prawdopodobieństwie”, a nie o pewnikach. Choć Massonius postulował realizm transcendentalny, jednocześnie wielokrotnie przypominał o granicach naszej wiedzy

¹⁰ M. Massonius, *Racjonalizm w teorii poznania Kanta*, op. cit., s. 474.

¹¹ M. Massonius, *Wiara w nauce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983 t. 29, s. 282.

¹² Zob. np. M. Massonius, *Über Kants transcendente Ästhetik*, op. cit., s. 163.

realnej (czyli – nie formalnej, logicznej i matematycznej); w przedmowie do książki Emila Tardieu ujął tę kwestię w dobitnych słowach: „(...) W czasach dzisiejszych, dzięki wielkiemu i pięknemu rozwojowi filozofii krytycznej, wiemy już to dobrze, jasno i pewnie, że umiemy bardzo mało i że z tego, co umiemy, ogromnie większą część umiemy źle, niejasno i niepewnie”¹³. To stanowisko pociągało za sobą ważne konsekwencje dla kwestii wiary religijnej. Po pierwsze, zgodnie z nowokrytycznym stanowiskiem Massoniusa wiedza naukowa z samej swojej natury nie może przynieść rozstrzygnięć materialistycznych, kłócących się z wiarą. Dlatego Massonius lubił podkreślać, że materializm, który agnostyk może przyjąć tylko jako stanowisko metodologiczne, a nie metafizyczne, oraz zasada przyczynowości, która nie rości sobie pretensji do opisu rzeczy samych w sobie, nie mogą wspierać materialistycznego rozwiązania problemu psychofizycznego. Problem psychofizyczny, zgodnie ze stanowiskiem Du-Bois Reymonda, Massonius uważał za nierozwiązywalny¹⁴, zaś o dziedzinach nauki i religii pisał, że są całkowicie odrębne względem siebie¹⁵. Po drugie, fakt istnienia ograniczeń ludzkich możliwości poznawczych wykluczał apodyktyczny charakter wszystkich sądów realnych – nie tylko z obszaru zainteresowań nauki, ale również tych o treści religijnej. I tak, jeśli wiara jest podstawą całego poznania realnego, to także wiara religijna nie może być zastąpiona religijną wiedzą – a to oznacza, że próby konstruowania apodyktycznie przekonujących rozumowych dowodów na istnienie Boga, podejmowane przez teologów tomistycznych, są nieporozumieniem¹⁶. Sąd, wyrażający przekonanie o istnieniu Boga jest sądem nie formalnym, lecz sądem o rzeczywistości, i jako taki nie podlega dowodzeniu; „na żadnej oczywistości sąd o istnieniu Boga nie może być opartym,

¹³ M. Massonius, *Przedmowa tłumacza* w: E. Tardieu, *Znudzenie. Studium psychologiczne*, przeł. M. Massonius, Warszawa 1904, s. 8.

¹⁴ M. Massonius, *Wstęp* w: E. Dubois-Reymond, op. cit., s. IV; idem, *Wiara w nauce*, op. cit., s. 312.

¹⁵ M. Massonius, *Agnostycyzm*, „Przegląd Filozoficzny” 1904 z. 2, s. 161.

¹⁶ M. Massonius, *Wiara w nauce*, op. cit., s. 282, 294-295.

ponieważ jest on sądem realnym, a więc regres od niego może prowadzić tylko do [sądów] realnych, a żaden sąd realny nie może być oczywistym”¹⁷.

Agnostycyzm a problem teodycei. W korespondencji ze Zdziechowskim Massonius podtrzymywał swoje nowokrytyczne tezy. Na początku zaznaczał, że nie zamierza dowodzić prawd wiary katolickiej, ponieważ w dziedzinie prawd realnych dowody mogą być tylko hipotetyczne: „co dziś dowiedzione, jutro może być zbite – co też w nauce na każdym kroku widzimy”, więc – stwierdzał Massonius – dobrze, że prawdy potrzebne do osiągnięcia życia wiecznego „spoczywają na podstawach głębszych i lepiej zabezpieczonych”¹⁸. Przywołując stanowisko nowokrytycyzmu, Massonius próbował natomiast przekonać Zdziechowskiego, że skoro ludzki rozum stoi w obliczu tajemnic nie tylko religijnych, ale i naukowych, a taka niewiedza jest dla nas naturalnym stanem rzeczy, to sama niemożność teoretycznego rozwiązania tajemnicy nie powinna być powodem do utraty wiary – ani w naukę, ani w Boga.

Po pierwsze, Massonius przypominał Zdziechowskiemu, że z racji tego, iż nasze poznanie ograniczone jest do zjawisk, napotykamy na problemy nierozwiązywalne. Pisał o tajemniczości owego wyróżnionego przedmiotu poznania, jakim jest dla każdego jego „Ja”, oraz zagadce połączenia ciała i umysłu, a także zwracał uwagę na tajemnice naukowe¹⁹ – takie jak problem ograniczoności i nieograniczoności materii, skończoności i nieskończoności trwania wszechświata w czasie, następstwa czasowego przyczyny i skutku, kinetyczności i potencjalności energii²⁰. Naczelne pojęcia naszego poznania – materia, energia i przyczyna – zawierają nieusuwalne sprzeczności wewnętrzne, antynomie²¹, które jednak nie zmuszają do

¹⁷ Ibidem, s. 295.

¹⁸ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1196.

¹⁹ Ibidem, s. 1199.

²⁰ Ibidem, s. 1200.

²¹ Ibidem, s. 1224. Massonius pisał do Zdziechowskiego: „Nie jestem ja wielbicielem Kanta, a jego naukę o antynomiach uważam za, w wielu miej-

odrzućenia tych pojęć, nie przeszkadzają w rozwoju nauki, w naukowej praktyce²². Jest możliwe, iż sprzeczności te są pozorne, że „jawią się one jako sprzeczności tylko naszemu rozumowi, przystosowanemu jedynie do poznania prawd formalnych i zjawisk”²³. Dlatego – głosił wniosek Massoniusa – sprzeczność dobroci i wszechmocy Boga może być pozorna na analogicznej zasadzie.

Po wtóre, powracał Massonius do kwestii postulatycznego uznawania tez z powodów praktycznych. Tym razem Massonius podkreślał wagę życiowej praktyki w kontekście sprzeczności pomiędzy determinizmem a oceną moralną. Oto zasada przyczynowości prowadzi do determinizmu, zaś ten wyklucza *de facto* odpowiedzialność moralną – konstatawał Massonius. Jednak pomysł zarzucenia ocen moralnych byłby niepraktyczny, niezyciowy; na co dzień dokonujemy bowiem ocen moralnych, jak gdyby zasada determinizmu nie miała znaczenia²⁴. Owa niezyciowość przemawiać miała na niekorzyść wiarygodności stanowiska deterministycznego w odniesieniu do aktywności ludzkiej, podobnie jak we wcześniejszych pismach Massoniusa swoista niezyciowość przemawiała na niekorzyść kantowskiego idealizmu transcendentalnego. Wówczas, odrzuciwszy, jako nieprzekonujący, dowód Kanta na idealność zasady przyczynowości, Massonius twier-

sach, wadliwą. Ale sama idea antynomii jest wielka. Ilekroć w myśleniu swoim dochodzimy do granic świata immanentnego i docieramy do transcendentnego, tylekroć wynik naszego myślenia przedstawia się w postaci antynomii, w postaci sprzeczności”. Ibidem, s. 1214. Wcześniej, na kartach *Über Kants transcendente Ästhetik* Massonius krytykował dwie pierwsze Kantowskie antynomie czystego rozumu (zob. M. Massonius, *Über Kants transcendente Ästhetik*, op. cit., s. 76-98), uważając je za fałszywe; do wątku niepoprawnego sformułowania tez i antytez antynomii przez Kanta wracał również Massonius przy okazji polemiki z Du-Bois Reymondem na temat niepodzielności atomu (M. Massonius, *Wstęp* w: E. Dubois-Reymond, op. cit., s. XXI) i ze Spencerem na temat nieskończoności świata (M. Massonius, *Agnostycyzm*, op. cit., s. 162).

²² M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1219.

²³ Ibidem, s. 1219.

²⁴ Ibidem, s. 1205.

dził, że do wiary w realizm zasady przyczynowości skłaniają nas praktyczne korzyści a przekonanie, iż rzeczywistość rządzi się zasadą przyczynowości, jest czymś naturalnym. Teraz natomiast mowa jest o tym, że korzyści życiowe, praktyczne, uzasadniają wiarę w sens ocen moralnych i istnienie odpowiedzialności moralnej, że wiara w odpowiedzialność moralną jest naturalna.

Jak widać, Massonius uważał, że racje praktyczne i życiowe są istotniejsze niż konstatacja sprzeczności, czyli nierozstrzygalności problemu na poziomie teoretycznym. Jeśli Massonius podejmował w liście do Zdziechowskiego wątek sprzeczności determinizmu i odpowiedzialności, to dlatego, że również w przypadku problemu teodycei racje praktyczne i życiowe uważał za ważniejsze niż trudności teoretyczne. Sprzeczność między dobrocią a wszechmocą Boga miała zostać wyminięta dzięki uwzględnieniu rozstrzygnięć „życiowych”, podobnie jak sprzeczność determinizmu i odpowiedzialności. Jakie to rozstrzygnięcia? Chodzi Massoniusowi o to, że na co dzień ludzie wierzący odnoszą się do Boga tak, jak gdyby wiedzieli, że jego wszechwiedza i wszechmoc jakoś godzą się z Jego bezwzględną dobrocią – a przecież prawdy żywe (tu autor nawiązuje do Mickiewicza) są ważniejsze niż martwe, choćby te ostatnie poparte były dowodami rozumowymi²⁵. Okoliczność, że za wiarą w pogodzenie wszechmocy i dobroci Boga przemawiają racje praktyczne, miała wedle Massoniusa dawać Zdziechowskiemu nadzieję, że oba boskie przymioty istotnie godzą się w rzeczywistości pozazjawiskowej.

Trudności strategii Massoniusa. Ta ostatnia argumentacja Massoniusa narażona jest na oczywisty zarzut. Oto Massonius zdaje się zakładać, że „życiowość” jakiegoś przekonania jest niedoskonałym, niepewnym, praktycznym, ale jednak – argumentem za jego prawdziwością. Lecz przecież potoczne przekonania ludzi na temat pogodzenia dobra i wszechmocy Boga mogą być tylko rezultatem braku głębszej refleksji i poprzestawania na zbyt łatwej konstatacji, że to, co nie do pogodzenia, „jakoś” się jednak godzi.

²⁵ Ibidem, s. 1204-5.

Czy przywołując kontekst nowokrytyczny, Massonius chciał pokazać Zdziechowskiemu, że przekonanie ludzi przeciętnych ma tu charakter zbliżony do wiary obiektywnej, o której była mowa przy okazji wiary w naukę? Że ufność w pogodzenie boskiej dobroci i wszechmocy ma charakter równie niekontrowersyjny i naturalny, co wiara w istnienie świata zewnętrznego oraz obowiązywanie zasady przyczynowości? Oznaczałoby to, że na podobnej zasadzie – praktycznych, życiowych rozstrzygnięć – wymija się nierozstrzygalne trudności teoretyczne zarówno w nauce, jak i religii. Teza o analogii między praktycznym wymiarem rozstrzygnięć w sprawach religii i w nauce jest jednak nie do utrzymania, jeśli bowiem życiowa użyteczność wiary w realne istnienie świata zewnętrznego i zasady przyczynowości jest oczywista, to argument życiowej użyteczności nie wystarcza przy próbach poradzenia sobie z problemem teodycei. Ta niewystarczalność jest widoczna także na gruncie słów samego Massoniusa. Píše bowiem co prawda Massonius, że na co dzień ludzie wierzący odnoszą się do Boga tak, jak gdyby wiedzieli, że jego wszechwiedza i wszechmoc jakoś godzą się z Jego bezwzględną dobrocią, ale wcześniej przecież stwierdzał, że „dogmatyka popularna” w nieuprawniony sposób znosi problem teodycei, że przeciętni ludzie wcale nie wierzą we wszechmoc Boga, tylko w jego dobroć. Ze słów samego Massoniusa widać więc, że w kwestii teodycei nie ma między ludźmi takiej zgodności, jak przy wierze w istnienie świata zewnętrznego i w realizm zasady przyczynowości. Postulat pogodzenia wszechmocy i dobroci nie może mieć zatem charakteru wiary obiektywnej, naturalnej. Widać też, że kryterium „życiowości”, kryterium praktyczne ma zupełnie inny charakter, gdy wydajemy sądy o istnieniu świata zewnętrznego i zasadzie przyczynowości, a inny – zsubiektywizowany – gdy próbujemy radzić sobie z problemami religijnymi czy światopoglądowymi. Kryterium „życiowości” nie jest dla Massoniusa ważne samo w sobie; przekonanie, że Bóg jest dobry, ale nie wszechmocny ma wszak dla jednych ludzi taką samą wartość praktyczno-życiową, jak dla innych przekonanie, że dobroć

i wszechmoc Boga „jakoś” się godzą. Jeśli więc argumentacja Massoniusa w listach do Zdziechowskiego miałyby być analogonem czy przedłużeniem jego argumentacji dotyczącej wiary w nauce, to pisząc o konieczności kryterium życiowej praktyki dokonywałby Massonius nieuprawnionego przejścia od kategorii wiary w nauce do prezentacji tez, w które według niego warto wierzyć na obszarze religii. Kiedy Massonius odrzuca „dogmatykę popularną”, zdradza, że samo kryterium „życiowości” przekonań nie jest tak istotne jak fakt, że teza o pogodzeniu boskiej dobroci i wszechmocy podawana jest do wierzenia przez Kościół, a teza „dogmatyki popularnej” nie; to dlatego do pierwszej warto próbować się przekonać, a do drugiej nie warto. Jeśli zaś nie argument z samej „życiowości” poglądu miałyby przekonać Zdziechowskiego, tylko sama wiara, że Kościół ma rację, to tak duży akcent, jaki Massonius kładł na praktyczny charakter naszych przekonań, był zbędny.

Jednak wszystko wskazuje na to, że Massonius wcale nie miał zamiaru przenosić swoich tez o roli praktycznych rozstrzygnięć w nauce na pole kwestii religijnych. Pisał przecież, że „każdy sąd religijny jest sądem subiektywnym”²⁶, a więc poglądy co do pogodzenia boskiej dobroci i wszechwiedzy, podtrzymywane przez ludzi wierzących, także musiałyby mieć charakter subiektywny. Również powołanie się w liście do Zdziechowskiego na „prawdy żywe” pokazywałoby, że w kwestii teodycei liczy się tylko subiektywne, prywatne, indywidualne przekonanie i przeżycie. Massonius miałby wówczas przez cały czas na myśli wiarę subiektywną, a nie obiektywną; przywołując kryterium użyteczności życiowej w kontekście teodycei, Massonius szukałby subiektywnej pewności prawd wiary religijnej w obliczu ograniczeń naszej wiedzy. Ze stanowiska filozofii nowokrytycznej robiłby zatem ukłon w stronę modernizmu katolickiego, z którym sympatyzował Zdziechowski. Czy jednak przywoływanie tez filozofii nowokrytycznej i kwestii postulatów praktycznych w nauce miało sens w kontekście problemu teodycei, skoro raz mowa była o wierze

²⁶ M. Massonius, *Wiara w nauce*, op. cit., s. 296.

obiektywnej, a raz – o subiektywnej? W sytuacji, kiedy Zdziechowski utracił wiarę subiektywną, argumenty Massoniusa nie mogły trafić na podatny grunt. W zestawieniu z problematyką nowokrytyczną kwestia teodycei miała niejako utracić swój dramatyzm; przypominając, w nawiązaniu do Kanta, o istnieniu nieprzekraczalnych granic ludzkiej wiedzy, Massonius mógł napisać: „Pocziwi, po prostu wierzący ludzie (...), nie wysilają się nad rozwiązaniem sprzeczności której w (nieдоступnej dla nas) *istocie rzeczy po prostu nie ma*”²⁷. Zdziechowski zaś nie potrafił już przyjąć tego punktu widzenia.

II. Druga strategia argumentacyjna.

Nowy kontekst Kantowski. Na drugiej ścieżce argumentacyjnej Massonius wykroczył poza Kantowski horyzont, wyznaczony pierwszymi partiami *Krytyki czystego rozumu*. Koncepty Kanta, które wcześniej krytykował z pozycji nowokrytycznych jako nienaukowe, takie jak rzecz sama w sobie czy samoustanawiające się, autonomiczne „ja”²⁸, Massonius gotów był wykorzystać na gruncie pozanaukowym: by powiedzieć, że człowiek należy do dwóch światów – Nieba i Ziemi, że *an sich* człowiek przynależy do świata nadzmysłowego, i że istnieje sposób wykroczenia poza zjawiska – dzięki rozpoznaniu prawa moralnego²⁹.

Problem dobra. Ograniczenie zakresu naszej wiedzy do świata zjawisk oznacza, że niemożliwe są jakiegokolwiek teoretyczne próby rozwiązania problemu teodycei. Trzeba wierzyć, że boskie dobro łączy się z wszechmocą i że sprzeczność pomiędzy nimi jest pozorna, ale zrozumienie tej kwestii jest niemożliwe, gdyż zakłada możliwość przeniknięcia tego, co znajduje się poza granicą fenomenów. Próby teoretycznego wyjaśnienia problemu teodycei prowadziły wedle Massoniusa na manowce, czego najlepszym przykładem były uśiłowania św. Augustyna. W listach do Zdziechowskiego Massonius nie

²⁷ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1201.

²⁸ Zob. przypis 8.

²⁹ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1212-1214.

szczędził gorzkich słów nauce św. Augustyna o predystynacji oraz tezie, że nawet gdyby Bóg potępił wszystkich ludzi, pozostałby nieskończenie dobry. Ripostował tu Massonius, że można pomyśleć istotę, która przeznaczyłaby do zbawienia o jedną osobę więcej niż Bóg św. Augustyna. Istota taka byłaby lepsza od Boga, „a więc *To* [czyli istota, którą św. Augustyn nazywa Bogiem – przyp. AD] nie jest Istota nieskończenie dobra, a więc *To* nie jest Bogiem”³⁰. Największe oburzenie Massoniusa wywoływały te strategie usprawiedliwiania Boga, które odbierały człowiekowi prawo formułowania własnych ocen moralnych na rzecz przekonania, że Bóg sam decyduje o tym, co jest dobre, że treść pojęcia „dobro” jest zależna od boskiej woli. Massonius bronił tymczasem przekonania, że „*Dobro* nie dlatego jest przedmiotem czci, że jest *boskie*, ale *Bóg* jest przedmiotem czci dlatego, że jest *dobry*”³¹ – ponad z góry przyjęte definicje dobra przedkładał indywidualne doświadczenie moralne, odrzucał tezy Augustyna na korzyść „wywodu Kanta o autonomii moralnej”³².

Massonius pisał do Zdziechowskiego o tajemnicach naukowych, których istnienie nie powinno odwozić nas od nauki. Za największą tajemnicę uważał jednak obecność życia moralnego. Przekonywał, że poczucie zobowiązania moralnego jest czymś unikalnym, nie znajdującym wyjaśnienia w kategoriach przyrodniczych ani społecznych. W istocie człowiek nie jest moralnie odpowiedzialny za swe czyny przed ludzkością, społeczeństwem ani nawet przed Bogiem, a jedynie przed samym sobą³³.

„Bóg sędzi nas, ale przede wszystkim *my sędzimy* tego, kogo nam podają na boga, sędzimy ze *stanowiska moralnego*, i od wyniku tego

³⁰ Ibidem, s. 1202. Krytyczny stosunek do św. Augustyna łączył Massoniusa ze Zdziechowskim, przy czym Zdziechowski, jak wiadomo, zwracał szczególną uwagę na augustyńską, prywacyną koncepcję zła jako błędną i wciąż negatywnie oddziałującą na rozumienie kwestii zła przez Kościół Katolicki.

³¹ Ibidem, s. 1210.

³² Ibidem, s. 1212.

³³ Ibidem, s. 1207-1211.

sądu zależy nasz do owego »boga« stosunek³⁴ – pisał Massonius i zauważał, że jako autonomiczne podmioty moralne w Jezusowym nakazie miłości bliźniego rozpoznajemy najwyższe sformułowanie prawa moralnego, korespondujące z naszym najwyższym poczuciem obowiązku. Uważamy Chrystusa za Boga, ponieważ głoszone przez niego zasady moralne oceniamy jako godne najwyższego szacunku. Rozpoznajemy wzniosłość prawa moralnego, ale sami nie mogliśmy zasady miłości bliźniego sformułować – stąd pewność, że sformułował tę zasadę nie człowiek, a Bóg, że Chrystus jest Bogiem³⁵.

Skoro jednak Chrystus jest Bogiem i ustanowił Kościół, to ów Kościół musi być nieomylny – dowodził dalej Massonius. Tymczasem nieomylny Kościół mówi, że Bóg jest jednocześnie dobry i wszechmocny. Myśl, że Kościół mógłby się w tak istotnej kwestii mylić, jest dla Massoniusa druzgocąca, czemu autor dał wyraz słowami: „Taka teza, że Chrystus przyszedł na ziemię, umarł, zmartwychwstał, a po tym odjechał sobie do »nieba«, pozostawiając Ludzkość bez nieomylnego Kościoła – jest dla mnie bezwzględnie nie do przyjęcia³⁶”. A więc trzeba w pogodzenie dobroci i wszechmocy wierzyć, nawet, nawet jeśli tego nie rozumiemy. Massonius był gotów zawierzyć całkowicie; deklarował w listach do Zdziechowskiego, iż liczy się z tym, że nawet po śmierci, w życiu wiecznym, nie dowie się, w jaki sposób wszechmoc i dobroć Boga ulegają pogodzeniu.

Poza próbą przekonania Zdziechowskiego o konieczności pogodzenia się z ograniczeniami naszego rozumu, Massonius zaproponował tu zatem Zdziechowskiemu inną drogę, na której można obronić wiarę w dobrego Boga przed wątpliwościami, zrodzonymi w obliczu zła. Oto człowiek, autonomiczny podmiot moralny odpowiedzialny tylko sam przed sobą, ocenia moralność chrześcijańską, której sformułowaniem jest Jezusowe przykazanie miłości bliźniego. Dopiero na podstawie autonomicznej oceny podejmuje decyzję o całkowitemu zawierzeniu

³⁴ Ibidem, s. 1211.

³⁵ Ibidem, s. 1216.

³⁶ Ibidem, s. 1199.

Bogu. Moralny „dowód” istnienia Boga miał prowadzić do ostatecznego porzucenia prób rozwiązywania problemu teodycei.

Krytykując św. Augustyna za nieuprawnione próby opowiadania o rzeczywistości pozazjawiskowej, Massonius przenosił zagadnienie teodycei w sferę rozumu praktycznego. Przy czym formułując moralny „dowód” na istnienie Boga nie przywoływał wywodu o *summum bonum* z *Krytyki praktycznego rozumu*; nie szedł również wiernie tropem tezy o personifikacji pierwiastka dobra w osobie Jezusa, sformułowanej na kartach *Religii w obrębie samego rozumu*. W przeciwieństwie do Kanta Massonius wychodził od idei autonomii moralnej, by dojść do wiary w nieomylność Kościoła Katolickiego; aprobata dla przykazania miłości bliźniego prowadziła do przekonania o istnieniu Boga, a ono – do wiary w nieomylność Kościoła. Autonomia podmiotu wygasła, gdy tylko pojawiała się ufność, że Kościół ma niedostępny zwyktemu śmiertelnikowi wgląd w rzeczywistość pozazjawiskową, pozwalający podtrzymywać przekonanie, że boska dobroć i wszechmoc godzą się. Ostatecznym argumentem za wiarą w pozytywne rozwiązanie problemu teodycei okazywała się tutaj historyczna powaga Ewangelii, mówiących, że to Jezus założył Kościół.

Massonius a Zdziechowski. Z listu datowanego na 31 sierpnia wynika, że argumentacja Massoniusa nie przekonała Zdziechowskiego. Sformułowania takie jak „sprzeczności (...) w (nieдоступnej dla nas) istocie rzeczy po prostu nie ma”³⁷ spowodowały, że Zdziechowski zarzucił Massoniusowi dokonanie argumentacyjnego *salto mortale*³⁸. Według Zdziechowskiego mankament rozumowania Massoniusa polegał na założeniu, iż wszechmoc i dobroć Boga są nie do pogodzenia jedynie na gruncie rzeczywistości zjawiskowej – czyli: wiadomo góry, że godzą się one w rzeczywistości pozazjawiskowej; nie mamy tu zatem do czynienia z żadną argumentacją a tylko z artykulacją tezy, która właśnie budzi wątpliwości. Massonius obruszył się na ten zarzut, przypominając, że zgodność boskiej wszechmocy i dobroci

³⁷ Por. przypis 27.

³⁸ M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy*, op. cit., s. 1221. Por. niżej.

nie jest tu pewnikiem, lecz tylko postulatem, „i postulatem (rzeczą potrzebną) dla tego, kto go potrzebuje”³⁹. Jednak ani przypomnienie o zwyczajności ograniczeń poznawczych człowieka, ani zwrócenie uwagi na konieczność zdania się w tych okolicznościach na kryterium praktycznej użyteczności przekonań, nie mogły zadowolić Zdziechowskiego.

Dla Massoniusa zgodność boskiej dobroci i wszechmocy była tylko postulatem, jednak z massoniusowską postawą „jak gdyby” od początku łączyła się ewidentna myślowa predylekcja o charakterze realistycznym⁴⁰. W kontekście nowokrytycznym mowa była o wierze w przedmiotowe istnienie świata oraz przyczynowo-skutkowego porządku w świecie, zaś na gruncie religii – o wierze w istnienie pozytywnego, choć niezrozumiałego dla nas, rozwiązania problemu teodycei. Tymczasem postawiony przez Zdziechowskiego zarzut *salta mortale* pokazuje, że jeśli nie posiadamy wiary religijnej, to inna niepewność teoretyczna nie dostarcza nam pokrzepiającej analogii z naszą niewiedzą, zaś odwołanie się do kryterium praktycznego nie wystarczy. Z punktu widzenia Zdziechowskiego, który utracił wiarę, określanie pożądanых tez mianem postulatów albo zdradza ukryte przekonanie o ich prawdziwości – a wówczas okazuje się, że w perspektywie egzystencjalnej nie stoimy wcale przed żadnymi trudnościami – albo musi mieć wydźwięk tragiczny.

Druga strategia argumentacyjna Massoniusa bardziej wprost nawiązywała do niegdysiejszego kierunku myślenia samego Zdziechowskiego. Kant, krytykujący poznawcze roszczenia rozumu i ograniczający zakres dostępnej nam wiedzy, by powiedzieć: „wyzwól się ze świata fenomenów a poznasz prawdę”⁴¹; wyzwolenie od fenomenów, polegające na zwrocie ku sumieniu; wiara, do której dochodzimy

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Sformułowanie A. Hochfeldowej. Zob. A. Hochfeld, *Krytyka systemu Kanta i program nowokrytyczny Mariana Massoniusa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1975, t. 21, s. 180.

⁴¹ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, Kraków 1914, s. 28.

dzięki naszej świadomości moralnej – tak Zdziechowski rozumiał filozofię Kanta, mówiąc, że utworzyła ona drogę modernizmowi katolickiemu⁴². Jednak teraz Zdziechowski – sympatyk modernizmu katolickiego, przesuwający pewność istnienia Boga w obszar sumienia i doświadczenia wewnętrznego, utracił wiarę. Niestety nie wiemy, co Zdziechowski napisał Massoniusowi w odpowiedzi na jego wersję „moralnego dowodu” na istnienie Boga, dowodu, który miał ugruntować przekonanie o nieomylności Kościoła w kwestii teodycei.

⁴² Ibidem, s. 30.