

Herbert Schnädelbach w 1984 roku napisał we *Wprowadzeniu do Filozofii w Niemczech 1831–1933*, że jeśli ktoś dzisiaj „próbuję uprzytomnić sobie historię niemieckojęzycznej filozofii w okresie między niemieckim idealizmem i początkami naszej filozoficznej współczesności, wchodzi na teren prawie nieznaną.”¹ Tezę swoją uzasadnia autor głównie faktem, że w nauczaniu akademickim czas ten traktuje się jako okres schyłku, a nawet upadku „wielkiej filozofii”, której ponowne odrodzenie przypada dopiero na mniej więcej lata dwudzieste XX wieku.

Sytuacja taka dotyczy może przede wszystkim neokantyzmu, który jakkolwiek był wówczas (czyli w drugiej połowie XIX wieku) dominującym w praktyce akademickiej kierunkiem, to jednak „osąd historii” skazał jego przedstawicieli albo na zupełne zapomnienie, albo co najwyżej na rolę epiгонów lub poprzedników.

Właściwie – zdaniem Schnädelbacha – nie znamy ich wcale bezpośrednio, lecz tylko z przypisów do dzieł filozoficznie najsilniej oddziałujących w początkach naszego stulecia albo w najlepszym razie jako opozycję, wobec której formułowano te nowe stanowiska filozoficzne².

Jeszcze gorzej rzecz się przedstawia, jeśli zechcemy z całej orientacji neokantowskiej wyodrębnić ówczesny neokantyzm niemiecki skupiony wokół *Historii materializmu* Friedricha Alberta Langego. Wówczas ocena tej orientacji może się okazać druzgocąca. Wystarczy przypomnieć opinię



BARBARA SZOTEK

Mariana Massoniusa
„filozofia krytyczna”
w dobie pozytywizmu



¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemienio-wa. Warszawa 1992, s. 13.

² Ibidem, s. 13–14.

Wilhelma Windelbanda, który sądził, że ówczesny neokantyzm był wyrazem ubóstwa intelektualnego filozofii niemieckiej. Przyczyną zaś owego ubóstwa – jak stwierdzał – było dla filozofii w Niemczech, ale oczywiście nie tylko dla filozofii, nastanie „ery pozytywnej”³.

Nie rozstrzygając słuszności tej opinii Windelbanda, warto jednak w jej kontekście postawić pytanie o stan polskiej kultury duchowej, w tym głównie filozoficznej, w tak rozumianej „erze pozytywnej”, szczególnie w ostatnich dwóch dziesięciatkach lat XIX wieku w Polsce.

Pytanie to zdaje się tym bardziej zasadne, że filozofia w Polsce tego czasu uważana jest za echo kierunków europejskich. Najdobitniej myśl tę wyraził Adam Zieleńczyk, stwierdzając, że właściwie każdy kierunek filozoficzny w Polsce – a opinia ta dotyczy także filozofii końca XIX wieku – da się odzyskać ze względu na swe źródło w Europie Zachodniej. I to zdanie jest bez wątpienia słuszne. Ale zaraz dalej dodawał autor, że współczesna filozofia w Polsce nie przedstawia niczego, „co by poza szranki myśli stworzonej gdzie indziej wychodziło”⁴.

Zieleńczyk zresztą w swojej opinii nie jest odosobniony. Pomijając w tym miejscu oceny tej filozofii formułowane przez jej przedstawicieli (oraz ich krytyków), które niewątpliwie wywarły wpływ na jej późniejsze traktowanie, warto odwołać się do poglądów nam współczesnych na ten temat. Otóż okazuje się wówczas, że mamy do czynienia właściwie z czymś, co można by nazwać opinią powszechną i co chyba najlepiej wyraża się w wypowiedzi Anny Hochfeldowej, że dzisiaj nie da się uniknąć uczucia „pewnego smutku”, kiedy mówi się o polskiej literaturze filozoficznej końca XIX wieku. „Wszędzie był to czas średniej miary, ale ziemia polska okazała się wyjątkowo jałowa.”⁵ W innym miejscu autorka dodaje nawet, że „czas ten pozbawiony był dzieł wybitnych, a działalność czynnych w dziedzinie filozofii pisarzy ograniczała się na ogół do informacyjnych i nauczycielskich funkcji”⁶. Wydaje się, że pomimo iż wypowiedzi te sformułowane zostały przed ponad dwudziestu laty, to do dnia dzisiejszego niewiele się zmieniło.

³ Opinię Windelbanda z jego pracy pod tytułem *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts* przytaczam za: A. Hochfeldowa: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce*. Ciągłość i przemiany. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Wrocław 1972, s. 115.

⁴ A. Zieleńczyk: *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*. W: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 205.

⁵ A. Hochfeldowa: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce...*, s. 115–116.

⁶ A. Hochfeld: *Krytyka systemu Kanta i program nowokrytyczny Mariana Massoniusa*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, T. 21, s. 171. Por. także: B. Skarga, A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. Warszawa 1980, s. 98–99.

Tymczasem intensyfikacja badań dotyczących filozofii polskiej, trwająca już od dłuższego czasu, raczej nie słabnie. Często i chętnie sięga się do historii rodzimej filozofii próbując dokonać jej rozpoznania, a następnie – na tej podstawie – także skorygowania właśnie owych obiegowych opinii czy ocen. W efekcie podjętych prac pojawiło się sporo opracowań monograficznych, dotyczących również myślicieli, którzy dotąd w ogóle nie byli obiektem zainteresowania filozofów.

Natomiast w odniesieniu do przedstawicieli „orientacji pozytywistycznej” końca XIX wieku w Polsce dzieje się w tym zakresie – jak można sugerować – jeszcze niezbyt dużo. A przecież sama Hochfeldowa przyznaje, że była to jednak orientacja osobowo ciekawa. Wydaje się więc, że historycy filozofii potraktowali ten okres rozwoju filozofii polskiej niezbyt łaskawie i że wynika to – nieco upraszczając – z dwóch głównych przyczyn. Pierwsza z nich została już zasygnalizowana. Chodzi o to, że tzw. pozytywizujący kantyzm, poza niewątpliwie dużą poczytnością dzieła F. A. Langego, nie doczekał się większego zainteresowania i uznania ani w Niemczech, ani w Polsce. Tymczasem prace tzw. polskich neokantystów identyfikowano najczęściej z wpływami tego niemieckiego kierunku.

Na tę sytuację nakłada się druga, nie mniej ważna przyczyna. Otóż tzw. erę pozytywistyczną w Polsce postrzegano w dużej mierze przez pryzmat dokonań przedstawicieli tzw. pozytywizmu warszawskiego. O nich zaś ugruntowaną opinię najlepiej i krótko przedstawiła Barbara Skarga, stwierdzając, że przy lekturze tekstów nawet najwybitniejszych przedstawicieli „młodej prasy” może właściwie każdego czytelnika „ogarnąć nuda”. „Są to teksty pod względem zawartości teoretycznej słabe, pełne niekonsekwencji, nieraz rzeczowych błędów. Młodzieńcza śmiałość nie mogła pokryć dyletantyzmu.”⁷

Nawet wówczas, gdy wyodrębniano z pozytywizmu tzw. drugą fazę, nazywając jej przedstawicieli drugim pokoleniem polskich pozytywistów, właściwie generalna opinia się nie zmieniała. Bo oto Tadeusz Czeżowski, pisząc w 1947 roku *Wspomnienie pośmiertne* po śmierci Mariana Massoniusa, zalicza go do „pozytywizmu warszawskiego”⁸.

Z pewnością Czeżowski rozumiał wówczas ten termin szerzej, a nie tylko jako „młodą prasę”, ale nie zmienia to faktu, że dominujący w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku ruch filozoficzny w Polsce potraktował on co najwyżej tylko jako swoistą formę epoki pozytywizmu, nie zaś choćby tylko jako pozytywistycznie rozumiany krytycyzm. Podjęcie zatem problematyki teoriopoznawczej uznał – jak można sugerować – zresztą

⁷ B. Skarga: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. Skarga. T. 2. Warszawa 1975, s. 13–14.

⁸ T. Czeżowski: *Wspomnienie pośmiertne*. „Przegląd Filozoficzny” 1947, z. 1/4, s. 149.

znów w zgodzie z przyjętymi i panującymi dotąd na ten temat zapatrywaniami, za powszechne znamię pozytywizmu.

Gdyby sugerowany wniosek był trafny, to rzeczywiście wówczas nasuwa się uzasadnione pytanie: Czy w odniesieniu do Polski w ogóle można mówić o neokantyzmie? W szczególności zaś – czy za jakąś neokantowską „wersję” można uznać filozofię nowokrytyczną z końca XIX wieku w Polsce, reprezentowaną przez *de facto* dwóch jej najwybitniejszych przedstawicieli, a mianowicie A. Mahrburga i M. Massoniusa.

I dalej można by się zastanawiać, czy generalnie pozytywna odpowiedź na to pytanie sprowadzałaby się do uznania jedynie wpływów, jakie wywarł neokantyzm niemiecki, zwłaszcza w wersji Langego, na polskich filozofów, czy też można już mówić (szczególnie w odniesieniu do Massoniusa) o pewnej polskiej wersji neokantyzmu, wykraczającej poza ramy wpływów pozytywizującego neokantyzmu Langego, kierując się zresztą w tym względzie celną uwagą Coplestona, „że neokantyzm przybrał tyle postaci, ilu miał przedstawicieli”⁹. Oczywiście, możliwa jest też sytuacja odwrotna, a mianowicie odniesienie jego stanowiska filozoficznego do programu pozytywistycznego i uznanie „wpływów” neokantowskich jedynie za postulat ufilozoficznienia pozytywizmu, tzn. epistemologicznego uzasadnienia.

Bez względu na to, w którym kierunku miałyby pójść rozstrzygnięcie tej kwestii, w tym miejscu można co najwyżej stwierdzić, że musiałoby ono zostać oparte na rzetelnych analizach prac wspomnianych filozofów, których wymienia się jako przedstawicieli tzw. krytycznej fazy pozytywizmu polskiego. Trzeba więc zapytać, czy takie badania przeprowadzono. Albo inaczej – może zastanowić się, czy dzisiaj jesteśmy w stanie wskazać problemy, jakie stawiali ci myśliciele. Czy potrafimy, nie mówiąc już o poszukiwaniu ich oryginalności, choćby tylko określić warunki, w jakich kształtowało się ich myślenie i jakie w konsekwencji prowadziły do wysuwania się na plan pierwszy tych a nie innych zagadnień w dyskusjach i polemikach.

Na tej podstawie wysunąć można jeszcze kilka dalszych uwag. Po pierwsze, dość jasna już chyba wydaje się odpowiedź na pytanie: Czy, a jeśli nie, to dlaczego historycy filozofii niezbyt chętnie interesowali się okresem schyłku pozytywizmu dziewiętnastowiecznego w Polsce. Po drugie, jeśli już przy jakiejś okazji takie zainteresowanie okazywali, to jakiego typu było owo zainteresowanie? Czy rzeczywiście opierało się ono na rzetelnych, pogłębionych badaniach, czy też raczej skłaniano się jedynie do akceptacji ocen zbliżonych do trafnego skądinąd spostrzeżenia Władysława Tatarkiewicza, że „ostatecznie polski kantyzm był równie ogólnikowy, jak i polski pozytywizm”¹⁰.

⁹ F. Copleston: *Historia filozofii*. Przeł. J. Łoziński. T. 7. Warszawa 1995, s. 362.

¹⁰ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1983, s. 178.

Po trzecie, nawet wtedy, kiedy podejmowano problemy szeroko rozumianego pozytywizmu polskiego, skupiano się na postaciach centralnych, albo lepiej może by powiedzieć: na bardziej już znanych, i na podstawie ich poglądów filozoficznych formułowano, najczęściej w sposób nazbyt chyba ogólny, główne idee epoki.

Podsumowując, można chyba twierdzić, że filozofia polska lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku wymaga dalszego badania. Stosunek bowiem jej przedstawicieli do pozytywizmu nie wyrażał się – jak się wydaje – ani w jednoznacznej akceptacji, ani w prostej opozycji. I rzecz ma się identycznie, jeśli chodzi o filozofię Kanta oraz wczesny neokantyzm niemiecki. Rzetelne badania tego tematu mogłyby też napawać nadzieją na pokazanie rzeczywistego wkładu filozofii nowokrytycznej w całokształt dorobku owej epoki, a także wskazać jej miejsce i znaczenie w historii filozofii polskiej.

Można także dalej twierdzić, że najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem tej orientacji filozoficznej – reprezentatywnym w tym sensie, że analiza jego twórczości filozoficznej pozwoliłaby w dużej mierze na wykonanie tak sformułowanego zadania – jest Marian Massonius.

Twórczość Massoniusa nie sytuuje się na peryferiach ówczesnego życia intelektualnego. Jego działalność na polu filozofii, działalność, której apogeum przypadało na lata dziewięćdziesiąte XIX i pierwsze lata XX wieku, nie pozostawała poza zainteresowaniem współczesnych mu pisarzy, on sam zaś był w tym czasie postacią znaną w środowiskach intelektualnych i twórczych.

Wprawdzie z filozofią, którą przyjęto się nazywać „filozofią nowokrytyczną”, wiązano później przede wszystkim Mahrburga, jako myśliciela pierwszoplanowego tej orientacji, ale mimo to wiele argumentów przemawia za bliższą analizą poglądów filozoficznych Massoniusa. Po pierwsze, był on – jak słusznie zauważa to Hochfeldowa – w ówczesnej filozoficznej literaturze polskiej najlepiej „teoretycznie uzbrojonym” jej przedstawicielem¹¹. Rzeczywiście, trzeba podkreślić, że jego prace cechuje stosunkowo wysoki poziom teoretyczny i że korzystnie prezentują się one na tle współczesnych im publikacji.

Wprawdzie poziom piśmiennictwa epoki pozytywizmu nie był najwyższy. W przeważającej części składały się na nie raczej publikacje o charakterze informacyjno-sprawozdawczym lub omówieniowym, bez większych ambicji krytycznych. Tym bardziej więc na uwagę zasługuje fakt, że prace Massoniusa są o wiele dojrzsze, z większą znajomością rzeczy ich autor wnika w prezentowaną i analizowaną problematykę. A ponadto mają one na celu nie tylko zapoznanie czytelnika polskiego z tym, co aktualne i doniosłe

¹¹ A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu...*, s. 80.

w filozofii zachodniej, ale stanowią wyraz dążenia do twórczego określenia się wobec nowych idei filozoficznych, do ich krytycznej analizy.

Można więc twierdzić, że z jego spuścizny pisarskiej wyłania się sylwetka twórcy dobrze przygotowanego do uprawiania swej dyscypliny, cechującego się analitycznym umysłem, a także osobowością łączącą wysoki poziom ogólnej kultury i wiedzy filozoficznej ze skonkretyzowanym profilem zainteresowań. Wszystko to potwierdza, że Massonius był z pewnością najlepiej przygotowany do podjęcia polemiki z głównymi założeniami teoretycznymi filozofii transcendentalnego idealizmu Kanta.

Można nawet zaryzykować tezę, że hasło „powrotu do Kanta” nie było dla niego ani „słowami magicznymi”, ani komunalem, ale zostało potraktowane na serio w tym sensie, że w swojej pracy doktorskiej pt. *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik* podjął się krytycznego przeanalizowania rozumowania Kanta głównie po to, by wykazać konsekwencje płynące z przyjęcia transcendentalnego idealizmu i określić wobec nich własne stanowisko.

To z kolei pozwala na sformułowanie wniosku, że Massonius był nie tylko uczestnikiem (jak to się zwykło przyjmować) tzw. ruchu nowokrytycznego w Polsce, ale jego być może najważniejszym współtwórcą. Jasne się zatem staje, że musiał odegrać znaczącą rolę w rozstrzyganiu kontrowersji dotyczących relacji między pozytywistycznym i krytycystycznym rozumieniem filozofii a jej rozumieniem klasycznym, czyli jak je sam definiował – „ogólnym poglądem na świat”.

Trzeba także zauważyć, że Massonius odegrał niewątpliwie rolę inspirującą i organizatorską w działalności orientacji nowokrytycznej w Polsce i w sporach toczących się wewnątrz niej samej. Orientacja ta bowiem nie miała znamion jakiegś ideowej jedności. Charakteryzowała ją duża różnorodność stanowisk i wyjątkowo mała precyzyjność. Dodatkowo jeszcze terminu tego używano przecież jako synonimu neokantyzmu i wtedy mógł oznaczać wszystkie odmiany stanowisk neokantowskich lub też nieco zawężony, a właściwie odniesiony do warunków polskich, mógł się wiązać tylko z jedną postacią neokantyzmu, a mianowicie z tzw. pierwszym neokantyzmem niemieckim Langego i jego szkoły. Wówczas zbliżał się – jak się twierdzi – w swoich podstawowych treściach do krytycyzmu pozytywistycznego. Wszyscy zatem, którzy w taki czy inny sposób propagowali potrzebę unaukowania filozofii bądź zgłaszali jedynie powierzchowny akces lub akceptację ogólnego stanowiska albo jakiegoś jego elementu, zaliczani byli do przedstawicieli nowokrytycznego programu filozofii naukowej.

W orientacji tej znaleźli się więc: Mahrburg, Massonius, Goldberg i Złotocki, ale także Chmielowski i inni publicyści, wywodzący się z kręgów pozytywizmu warszawskiego, czy wreszcie Krzywicki i Krusiński. Jednocześnie przez objęcie nazwą filozofii nowokrytycznej nie tylko autorów polskich – co uczyniono w wydawnictwie „Przeglądu Filozoficznego” z 1905

roku zatytułowanym *Filozofia nowokrytyczna* – włączono do tej orientacji takich filozofów, jak: Avenarius, Göring, Wundt i Vaihinger. Wszyscy oni zostali zaliczeni do tzw. szkoły nowokrytycznej, co wywołało zresztą ogromne oburzenie Stanisława Kobyłeckiego, który ironicznie takie zestawienie filozofów nazwał „warszawską szkołą nowokrytyczną”¹².

Nie jest jednak tak, że nie istniała pewna grupa problemów, które określały kierunek i charakter polskiego powrotu do Kanta. Można do nich zaliczyć, po pierwsze, zagadnienie możliwości i granic poznania oraz jego prawdziwości; po drugie, zagadnienie dotyczące filozofii naukowej i jej przedmiotu oraz zakresu; po trzecie, zagadnienie nieredukowalności umysłowości ludzkiej do sfery intelektu. Nie zmienia to wszakże faktu, że krytycyzm, jaki charakteryzował tę orientację myślową, różnie wówczas rozumiano i wykorzystywano. Za przykład może posłużyć postawa antymetafizyczna, która manifestowała się albo sprzeciwem wobec tylko pewnych odmian metafizyki, w imię obrony jakiejś innej odmiany, albo rzeczywiście charakteryzowała się konsekwentnym odrzucaniem wszelkiej metafizyki.

Trzeba by zatem dokonać próby dookreślenia, czym była filozofia nowokrytyczna, opierając się na jej rozumieniu przez M. Massoniusa. Otóż w przedmowie do *Filozofii nowokrytycznej* Massonius pisał, że filozofia nowokrytyczna jest takim kierunkiem filozoficznym, który w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych latach XIX wieku za obowiązujący punkt wyjścia uznał wyniki *Krytyki czystego rozumu* Kanta¹³. Nie rozumiał przez to oczywiście pełnej i niewątpliwej akceptacji Kantowskiego idealizmu transcendentnego. Pojęciem „wyniki” określał postawione przez Kanta zagadnienia, które uznał za podstawowe i konieczne warunki filozofowania naukowego.

Zasadniczym problemem był problem obiektywności poznania, który – jego zdaniem – po raz pierwszy został nie tylko poprawnie sformułowany przez Kanta, ale to Kant właśnie uznał go za kwestię najistotniejszą dla filozofii i całą filozofię teoretyczną sprowadził do krytyki czystego rozumu. Drugim problemem (po pytaniu o przedmiotowość naszego poznania, tzn. ustaleniu czy, a jeśli tak, to określeniu, w jakim stopniu naszym wrażeniom zmysłowym odpowiada jakaś pozapodmiotowa rzeczywistość), bo od niego uzależnionym, jest określenie statusu filozofii jako nauki. Ustosunkowanie się do obu tych problemów uznał Massonius za absolutnie niezbędne dla wszystkich, którzy chcą filozofię rzetelnie uprawiać.

Jeśli zaś chodzi o przyczynę ukształtowania się tej orientacji, to upatruje jej Mussonius w reakcji krytycznej przeciw materializmowi, a szerzej – prze-

¹² S. Kobyłecki: *Warszawska filozofia nowokrytyczna*. „Przegląd Powszechny” 1906, T. 90, s. 44.

¹³ M. Massonius: *Przedmowa*. W: *Filozofia nowokrytyczna*. Red. A. Mahrburg, M. Massonius. Warszawa 1905, s. 1.

ciw wszelkiej metafizyce. Pozostając tu jednak w zgodzie z poglądami Langego, mocno podkreśla znaczenie w tym względzie (walki z metafizyką) dziełnastowiecznego materializmu. W istocie zaś chodzi mu tu o coś ważniejszego, a mianowicie o pokazanie, że dzięki wystąpieniu Kanta wszelka metafizyka utraciła rację bytu w nauce, a tym samym wartość naukową.

Wprawdzie – jak podkreśla Massonius – sam Kant nie uświadamiał sobie doniosłości własnych odkryć i skończył jako zwykły metafizyk (bo miał za duże sympatie i skłonności racjonalistyczne)¹⁴. Przełom jednak został dokonany, a sformułowany przez Kanta program filozofii jako dyscypliny krytycznej stał się dla każdego, kto chce być godny miana przedstawiciela filozofii naukowej, programem obowiązującym.

Massonius podkreślał jednocześnie, że „przełom kantowski” jako pierwsi wcielili w życie, tzn. dokonali prawdziwego przełomu w walce z metafizyką, Hermann Helmholtz, Friedrich Albert Lange i Emil Du Bois-Reymond¹⁵. Z ich nazwiskami wiąże autor *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik* początek nowokrytycyzmu, a więc w historycznym rozumieniu – neokantyzmu, i wysunięcie na plan pierwszy najważniejszych problemów filozofii nowokrytycznej.

Charakterystyczne jest, że do zagadnień tych zalicza trzy najważniejsze – jego zdaniem – kwestie. Pierwsza z nich to teoretyczne uzasadnienie niemożliwości budowania jakiejkolwiek metafizyki naukowej. Druga sprowadza się do wykazania różnicy między metafizyką a filozofią. Trzecia natomiast dotyczy sformułowania cech, charakteru i zadań filozofii naukowej.

Interesujące jest także, że Massonius jednoznacznie – jak się wydaje – skłaniał się do twierdzenia, że idąc „drogą krytyczną”, którą Kant tylko wskazał, nowokrytycyzm polski wypracował nową, oryginalną, a przede wszystkim własną postać. Opinię tę wyrażał *expressis verbis* wobec nowokrytycyzmu Mahrburga¹⁶. Można jednak sugerować, że dotyczyła ona przede wszystkim jego własnej koncepcji filozofii krytycznej, co potwierdza T. Czeżowski, pisząc: „Massonius uważał się za zwolennika krytycyzmu nawiązującego do Kanta, lecz zajmującego stanowisko samodzielne.”¹⁷ Jak więc Massonius eksponował w kontekście tych trzech zagadnień własne stanowisko filozoficzne? Na pierwsze pytanie, dotyczące możliwości zbudowania metafizyki naukowej, odpowiedzi twierdzącej – jego zdaniem – można by udzielić tylko wówczas, gdyby świat jako całość stał się pośrednio albo bezpośrednio przedmiotem doświadczenia. A ponieważ nie wiadomo nawet,

¹⁴ M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, z. 2, s. 40.

¹⁵ Idem: *Przedmowa...*, s. III.

¹⁶ Idem: *Mahrburg jako uczony*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, z. 1, s. 78.

¹⁷ T. Czeżowski: *Wspomnienie pośmiertne...*, s. 149.

czy w ogóle istnieje cokolwiek, co by mogło pojęciu jednolitej całości świata odpowiadać, bo przedmiotem metafizyki jest całość rzeczywistości pozapodmiotowej, przeto wypływa z tego jednoznaczny wniosek: metafizyka jako nauka istnieć nie może.

Jeśli chodzi o różnicę między metafizyką a filozofią, to wynika ona „ze stanowiska naukowego” filozofii. Inaczej mówiąc, filozofia nie opiera się na dowolności rozumowania, tak jak metafizyka, która świat dedukuje z jednej apriorycznej zasady lub z kilku takich zasad i dzięki tej metodzie chce rozstrzygnąć wszystkie problemy. Filozofia, by miała wartość poznawczą, ma jedynie systematycznie i metodycznie rzeczywistość objaśniać, a nie wymyślać ją czy też stwarzać. Zapewne więc Massonius powiedziałby: filozof nie jest twórcą tylko odkrywcą, bo bada i wyświeatla kwestie teoretyczne, krytycznie zdaje sprawę z ich treści i wartości naukowej. Nie tworzy systemów, rozwiązujących zagadki bytów transcendentnych¹⁸. *Czasy Systemacherei* zatem odeszły dla Massoniusa bezpowrotnie w przeszłość.

Otóż można na tej podstawie stwierdzić, że krytyki metafizyki dokonał Massonius ze stanowiska, które sam nazywa „agnostycyzmem nowokrytycznym”¹⁹, a które wywodzi się z agnostycyzmu w wersji transcendentalnej Kanta. Orzeka ona zasadniczą, bo wyznaczoną przez samą strukturę poznania, niemożliwość wykroczenia w poznaniu poza granice doświadczenia.

Chcąc dopełnić obraz stosunku Massoniusa do metafizyki, trzeba – jak się wydaje – na zakończenie omawiania tej kwestii zadać pytanie: Czy krytyka metafizyki, jaką przeprowadza filozof, jest zupełna w tym sensie, że przekreśla jakąkolwiek wartość albo rolę metafizyki w świecie człowieka? Niewątpliwie – według Massoniusa – z systemu wiedzy powinna zostać usunięta wszelka metafizyka, która aspirując do odgrywania roli nauki, pretenduje do orzekania czegokolwiek o absolutnym bycie. Na pewno więc nie akceptował jej roszczeń do „naukowości”. Czy jednak – dobrze przecież rozumiejąc, że nauka nie może w pełni zaspokoić dążeń i pragnień człowieka – nie znajdował jakichś innych powodów usprawiedliwiających metafizykę? Może podobnie jak Lange, który pisał, że nie jesteśmy tylko na to „stworzeni, ażeby poznawać, lecz także i na to, żeby poetyzować i budować”²⁰, Massonius przyznawał jednak wartość metafizyce podobną jak sztuce, tzn. estetyczną albo szerzej – kulturową, traktując ją jak poezję czy religię? Otóż wydaje się, że odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa.

Bardzo nieliczne bowiem wypowiedzi myśliciela na ten temat mogą mimo wszystko budzić uzasadnione wątpliwości, czy rzeczywiście metafizykę

¹⁸ M. Massonius: *Sekcja psychologiczna przy VI Zjeździe Przyrodników i Lekarzy Polskich*. „Myśl” 1891, nr 5, s. 2.

¹⁹ M. Massonius: *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1904, z. 2, s. 167.

²⁰ F. A. Lange: *Historia materializmu i jej znaczenie w teraźniejszości*. Przeł. A. Świętochowski. T. 1. Warszawa 1881, s. 75.

umieszczał on w tym samym obszarze wartościotwórczych wytworów aktywności ludzkiej, do których zaliczał religię i sztukę. Jeśli weźmie się pod uwagę choćby tylko jego tezę głoszącą, że metafizycy robią częściowo to, co powinni robić poeci, a częściowo to, czego nikt robić nie powinien – to wydaje się, że był właściwie przeciwnikiem wszelkiej metafizyki w pełnym tego słowa znaczeniu.

Najbardziej interesującym zagadnieniem z wcześniej przedstawionego programu nowokrytycznego jest to ostatnie, dotyczące charakterystyki filozofii naukowej w jednym z jej rozumień, mianowicie neokantowskim. Tu dopiero – jak można twierdzić – wyraźnie okazuje się, że filozofia, która ma aspiracje być nauką, w podanym wcześniej rozumieniu jest zdeterminowana hasłem „samoograniczenia się”. Massonius pisze, że neokantyści przyjęli i rozwinęli pierwiastki istotnie krytyczne, zawarte w idealizmie transcendentnym Kanta, rozumianym jako ogólna teoria zjawisk i wiedzy o nich, nie sięgająca do rzeczy transcendentnych, ale zajmująca się pojęciami i kwestiami granicznymi, tzn. dotykającymi granicy kończącej świat podmiotowy doświadczenia, poza którą zaczyna się świat transcendentny. Tak więc *Krytyka czystego rozumu* Kanta wykazała zupełną niemożliwość wyjścia umysłu ludzkiego poza sferę zjawisk, a tym samym niemożliwość konstrukcji umysłowej świata pojętego jako całość.

Filozofia zatem nie może być wiedzą ogólną, chociaż ma charakter ogólny, lecz musi być ściśle określoną nauką²¹. Oczywiście, takie rozumienie filozofii nie wyodrębnia jej jeszcze spośród koncepcji pozytywistycznych i ewolucjonistycznych. Dopiero wskazanie na uzasadnienie tych stanowisk pokazuje – zdaniem Massoniusa – odrębność stanowiska nowokrytycznego od pozytywistycznego w rozumieniu filozofii.

Otóż Comte i Spencer uzasadniają swoje stanowisko historycznie (metodą historyczną), neokantyzm – wyłącznie krytycznie, tzn. w drodze analizy władz poznania. W konsekwencji najważniejszym dla filozofii zadaniem staje się „wyświetlenie krytyczne naczelných pojęć poznania”. Znaczenie Kanta którego nie sposób przecenić jako twórcy nowego początku filozofii dlatego, że stworzył osobną naukę: krytykę władz poznania, i wyznaczył jej cel: „sporządzenie inwentarza czystego rozumu” jeszcze potęguje się dla Massoniusa z tego powodu, że wskazał on drogę, na której krytycznie opracowane zasady traktować należy jako zasady metafizyczne nauk doświadczalnych²².

Ta właśnie „droga krytyczna”, rozumiana tu jednoznacznie w sensie Kantowskim, a więc jako jedynie zbadanie podstawy pojęcia, twierdzenia.

²¹ M. Massonius: *Filozofia*. W: *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. T. 21. Warszawa 1898, s. 542.

²² Ibidem, s. 544.

sądu o podmiocie, nie zaś wnikanie w przedmiot, tzn. stwierdzanie wartości lub bezwartościowości sądu o przedmiocie, stanowi dla neokantystów właściwy przedmiot filozofii²³.

Filozof zatem trafnie uznał za specyficzną cechę neokantyzmu znaczenie, jakie przypisuje się drodze krytycznej w nowym uzasadnieniu i zdefiniowaniu zadań filozofii. Najogólniej mówiąc, filozofia ma być – według Massoniusa – krytyczną teorią umysłu, oczywiście rozumianego jako pewna abstrakcyjna struktura poznawcza. Nie ma ona żadnych założeń realnych, zdaniem filozofa bowiem rozpoczyna od analizy faktu (i to subiektywnego): jestem i mam wyobrażenia, a dokładniej – od jego drugiego członku. Analiza ta wykazuje, że w wyobrażeniach odróżniają się od siebie ich forma oraz ich materia.

Refleksja nad czystymi formami postrzegania prowadzi do sformułowania pierwszego zadania filozofii i wskazania rodowodu, czyli podstawy ich uzasadnienia – nie psychologicznego, ale logicznego. W ten sposób wyłoniiony zostaje pierwszy przedmiot filozofii jako krytyki władz poznania – formy postrzegania, a wraz z nim drugi przedmiot filozofii, tzn. formy myślenia o tym, co postrzegane, czyli kategorie.

Krytyka form postrzegania i krytyka form myślenia o postrzeganych przedmiotach odpowiadają Kantowskiej estetyce i analityce transcendentalnej. I jest to część filozofii krytycznej, badającej poznanie w ogóle, nazwana filozofią ogólną. Ale jest jeszcze specyficzny rodzaj poznania, mianowicie poznanie naukowe, które byłoby trzecim przedmiotem filozofii.

Przedmiot ten można nazwać filozofią szczegółową, specjalną albo teorią nauki. Tworzą go trzy grupy zagadnień: pierwsze – to problem adekwatności definicji nauki i problem jej statusu (granic i wartości), drugie – to zagadnienie dotyczące klasyfikacji nauk, trzecie dotyczy metodologii ogólnej, czyli rekonstrukcji i krytycznej oceny metod naukowych.

Tak pojętą filozofię jako filozofię krytyczną właśnie, tzn. podążającą drogą krytyczną wyznaczoną przez Kanta, uważał Massonius za „ostatnią fazę w ewolucji historycznej filozofii”²⁴, a więc za konieczne historyczne zwieńczenie jej rozwoju. Dlatego koncepcja Massoniusa, mieszcząca się w polskiej orientacji nowokrytycznej, miała stanowić próbę realizacji Kantowskiej idei krytyki czystego rozumu, ale w sposób bardziej krytyczny (rzeczywiście zawęzić rozumienie filozofii do krytyki czystego rozumu) i bardziej konsekwentny niż sama propozycja Kanta. Miała dalej, czyniąc filozofię nauką,

²³ Schnädelbach pisze: „Specyficzną cechą neokantyzmu jest znaczenie, jakie neokantysty przypisują »drodze krytycznej« przy nowym uzasadnieniu i zdefiniowaniu zadań filozofii, obojętne, w jaki sposób pojmują tę drogę krytyczną: jako metodę badań fizjologii zmysłów, badań logicznych czy [...] teorii wartości.” Por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933...*, s. 168.

²⁴ M. Massonius: *Filozofia...*, s. 547.

dokonać jej rehabilitacji (bo kredyt jej został u publiczności już całkiem wyczerpany)²⁵ w dwojaki sposób. Po pierwsze, przez wykazanie i uzasadnienie odrębności zadań filozofii wykazać jej autonomiczność jako dyscypliny o swoistym przedmiocie i zadaniach. Po drugie filozofia – jako nauka mająca własną tożsamość – musiała znaleźć miejsce i funkcję wśród innych nauk. W pierwszym wypadku filozofia została sprowadzona do teorii i krytyki poznania w ogóle, w tym poznania naukowego. W drugim wypadku można za Massoniusem powiedzieć, że miała być „organem regulującym” nauki albo narzędziem myśli, a więc pewną postacią świadomości metodologicznej, i wówczas, co najmniej z tego powodu, okazywała się nauce niezbędna.

Zaprezentowana koncepcja filozofii krytycznej Massoniusa mieszcząca się w nurcie nowokrytycyzmu (jako filozofia naukowa), była – najogólniej stwierdzając – zgodna w swoim minimalizmie filozoficznym z duchem epoki. Nie brakło także w jej ramach łączenia wątków różnej proveniencji. Okazała się też w końcu jedną z najbardziej konsekwentnych i rygorystycznych koncepcji w zakresie poznania naukowego. Była rygorystyczna – jak można sądzić – głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, próbowała w pełni utrzymać się na wyznaczonych przez siebie pozycjach. Po drugie, chciała uwolnić filozofię od problemów pozornych, głosząc ich nieprzydatność w postępie wiedzy.

Podkreślić jednak trzeba jeszcze raz, że miała aspiracje być zmodyfikowaną postacią kantyizmu, mieszcząca się w kantowskiej tradycji, ale samodzielnie przemyślaną i wypracowaną w filozofii polskiej. Otóż zamierzenie to miało – jak się wydaje – dla Massoniusa niebagatelne znaczenie. Był on przecież nie tylko filozofem, ale także historykiem filozofii, i to przede wszystkim filozofii polskiej²⁶. Można nawet zaryzykować tezę, że bez uwzględnienia stanowiska, jakie zajmował autor wobec rodzimej tradycji

²⁵ Idem: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik*. Leipzig 1890, s. 173.

²⁶ Massonius jest autorem opracowania historii filozofii polskiej pt. *Filosofija u Pojarkov*, będącego dodatkiem do rosyjskiego przekładu historii filozofii Ueberwega-Heinze go pt. *Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*. S. Petersburg 1890, s. 504–528, także wielu biogramów intelektualnych filozofów polskich zwartych w: M. Chełmońska: *Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek XIX wieku*. Warszawa 1903. Trzeba jeszcze nadmienić, że historia filozofii polskiej była przedmiotem jego zainteresowania do końca aktywności twórczej i działalności pedagogicznej. Od 1906 roku Massonius wykładał „historię filozofii w Polsce” na Kursach Naukowych w Warszawie. Wygłaszał także odczyty poświęcone filozofii polskiej na posiedzeniach Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego, rozpoczynając aktywną działalność referatową w tym zakresie od publicznego odczytu, zorganizowanego w Auli Kolumnowej Uniwersytetu Wileńskiego 10 grudnia 1930 roku, pt. *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego. (W stulecie śmierci)*. Por. *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Red. B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadczał. Warszawa 1999, s. 51.

filozoficznej, nie można w pełni zrozumieć jego pojmowania i stosunku do polskiego nowokrytycyzmu, a także jego koncepcji filozofii krytycznej oraz jej miejsca w nowokrytycyzmie.

Wydaje się bowiem, że nie przypadkiem Massonius dedykował swoją pracę doktorską Janowi Śniadeckiemu, a po śmierci Mahrburga w odczycie pt. *Mahrburg jako uczony*, wygłoszonym na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego w 1913 roku, stwierdził, że w polskiej nauce „należy on [Mahrburg – B. Sz.] do tego szeregu, którego pierwszym ogniwem był Jan Śniadecki, dalszymi Michał Wiszniewski, Dominik Szulc, ks. Fr. Krupiński”. I dalej filozof pisał, że pomimo „bardzo daleko idących różnic indywidualnych dzielących od siebie uczonych, mimo że Śniadecki był najzacieklejszym przeciwnikiem Kanta, a Mahrburg jego gorącym (ale krytycznym) wielbicielem, są to wszystko przedstawiciele jednego typu myślenia polskiego – typu pozytywistycznego, tego, którego przedstawicielami poza naukowymi są np. ks. Konarski i Staszic. Biorąc wyraz w szerokim znaczeniu, jest to typ klasyczny, w przeciwieństwie do romantycznego.”²⁷

W tym też szeregu Massonius lokował oczywiście i siebie. Akceptując więc pewien zespół tez mieszczący się w ramach tendencji – najogólniej mówiąc – do unaukowania filozofii w drodze redukcji jej zakresu (usunięcia metafizyki), ale także w traktowaniu jej „prosto, rzetelnie i trzeźwo”, sytuował Massonius orientację nowokrytyczną w linii empirystycznie i pozytywistycznie nastawionej filozofii polskiej.

I dopiero w tej perspektywie widziany, nowokrytycyzm polski – można by dopowiedzieć za Massoniusa: jako kolejny etap czy wytwór dążenia do unaukowania filozofii w Polsce, ale przez taką redukcję jej zakresu, która sprowadza się do krytycznej refleksji nad nauką – budzi nadzieję na skierowanie i skoncentrowanie wysiłków filozoficznych i naukowych na realizację programu „filozofii krytycznej”.

²⁷ M. Massonius: *Mahrburg jako uczony...*, s. 82–83.

Barbara Szotek

MARIAN MASSONIUS'S "CRITICAL PHILOSOPHY" IN THE AGE OF POSITIVISM

Summary

The article is an attempt at having a closer look – both content-related and historical – at an interesting thought orientation which in 1880s and 1890s in Poland was represented by neo-criticism. One of the representatives of the second stage of the Polish positivism was Marian Massonius – the thinker best “armed with theory” active at that time. For this reason the article contains a proposal of a new, deepened insight into that stage of the shaping of the Polish thought through the prism of the work of Massonius seen not only as the philosopher who was an active participant of the philosophical movement of 1880s and 1890s in Poland, but first of all one of its creators. It can be maintained that this philosopher was on the one hand a representative of criticism related to Kant though taking independent position, and on the other hand a representative persona of the Polish positivist philosophy. For this reason it seems that the analysis of his output allows for a better and fuller understanding of the epoch of positivism in Poland and especially of its last phase – neo-criticism.

Barbara Szotek

„KRITISCHE PHILOSOPHIE“ VON MARIAN MASSONIUS IM POSITIVISTISCHEN ZEITALTER

Zusammenfassung

In dem Artikel bemühte sich die Autorin, die sachlich und historisch interessante geistige Einstellung in Polen der 80. u. 90. Jahre – Neukritizismus, näher zu charakterisieren. Einer der Hauptvertreter der zweiten Phase des polnischen Positivismus war Marian Massonius, der theoretisch am besten „ausgerüstete“ und aktivste derzeitige Denker. Der Artikel soll, die Bildungsetappe des polnischen Gedankens anhand des Schaffens von Massonius, einem Philosophen, der nicht nur aktiver Teilnehmer aber vor allem Mitschöpfer der philosophischen Bewegung in Polen der 80. u. 90. Jahre war, aufs Neue analysieren. Man kann nämlich feststellen, dass der Philosoph an Kantischen Kritizismus anknüpfend seine eigene Meinung hatte und auch hervorragender Vertreter der polnischen positivistischen Philosophie war. Die Analyse seines philosophischen Schaffens erlaubt uns, die positivistische Epoche in Polen, und vor allem ihre letzte Phase, den Neukritizismus, besser zu verstehen.