

NAJCELNIEJSZE FILOZOFICZNE NAUKI O DUSZY,

PRZED SĄDEM KRYTYCZNYM OBECNÉJ NAM FILOZOFII.

SKREŚLIŁ

Józef Kremer.

(Dokończenie).

Po tym powyższym wstępie, zabieram się już abym z E. F. w ręku odbył przegląd najgłówniejszych nauk o duszy i poddał każdą z tych teorii pod ścisłe ocenienie a słuszną krytykę.

Najdawniejszą nauką w téj mierze są:

I. TEORYE SPIRITUALISTYCZNE (1).

Zawiazek zasadniczy tych teorii jest następujący. Człowiek spostrzega, jako jest faktem niezbitym, że on wie o sobie samym, że wie, jako ta jego wiedza o sobie jest jedną i tą samą wiedzą przez życie całe. Z tego te teorie wnoszą, że i jestestwo, które w nim wie o téj jedności swojej własnej, czyli że dusza jest zawsze jednością w sobie, że jest jedną i tą samą w czasie całego ciągu żywota; że więc dusza jest jestestwem trwałem, że jest substancją prostą.

(1) Ob. I. H. Fichtego Antropologię str. 23 i następne.

Inaczej się rzecz ma, prawią, te teorye ze wszystkiemi jestestwami materyalnemi, więc i z ciałem ludzkim. To ciało nie jest substancją prostą, bo jest złożonem a złożonem z przeróżnych czynników i cząstek, więc téż to ciało ulega ciągłym nieustającym przemianom, bo tylko jedne cząstki zostają a inne zaś cząstki ustępują z ciała. Zatem ciało ludzkie nie jest substancją w ścisłym, pełnem znaczeniu, ale tylko wrzekomą substancją, bo złożoną z wielu substancyi prostych.

Obaczmy co się następnie wywiązać musiało z takiego pojmowania duszy, które wprowadzie nie było wręcz fałszywe i wręcz przeciwne prawdzie, ale które było w sobie niedostateczne. Otóż przyszło do tego, iż duszę i ciało uważano za substancye wbrew sobie przeciwne i odwrotne, przyszło do rozdwojenia, do uznania zupełnego dualizmu między duszą a ciałem, więc orzeczono, iż człowiek „składa się” z duszy i ciała, że ciało jest substancją rozciągłą, zajmującą przestrzeń, substancją złożoną, materyalną, ulegającą zepsuciu, że dusza przeciwnie jest substancją prostą (niezłożoną), myślącą, tworzącą wyobrażenia, nie materyalną, nie zajmującą przestrzeni, więc nie ulegającą rozkładowi, zatem niepsującą się, więc nieśmiertelną.

Następnie rozumowano jeszcze w ten sposób. Materya nie zdoła myśleć, bo jedynie odmiany, na które stać materję są odmianami jęj cząstek względem siebie, ale ta właściwość materji zdolna jedynie utworzyć pojedynczy szereg odmian, ale materya nie zdoła podwoić się w sobie, nie zdolna do stanu w którymby jęj cząstki mogły się odnosić do samych siebie i odzwierciedlać się w sobie. Takowe zaś podwojenie siebie a odnoszenie się do siebie i odzwierciedlanie się w sobie, jest przecież charakterem, a koniecznym warunkiem wiedzy o sobie, świadomości siebie. Takowe jest stanowisko nauk spiritualistycznych (1).

(1) Nie mieszajmy więc tych nauk spiritualistycznych, więc spiritualistów, więc spiritualizmu z tém co dziś nazywają spirytyzmem, spiritystami. Owe pierwsze pojęcia, są od dawna naukami filozoficznemi, te zaś drugie odnoszą się do objawów które u nas, duchownictwem zwane, a przed niedawnym czasem tak silnie zajmowały umysł w Europie.

Teorye spirytualistyczne, powiada J. H. Fichte nie zbłądziły w tém, iż fakt świadomości siebie, wiedzy o sobie uważały za cechę najwyższą duszy, ale raczej zbłądziły w tém, że też cechę, to jest, że wiedzę o sobie, uważały za jedyną właściwość duszy, a tém samém zbłądziły w tém, iż mniemały, jakoby sprawa a czynność duszy, jedynie tak dalece sięgała działaniem swoim, jak dalece dusza ma władzę tworzenia wyobrażeń i wiedzy o sobie.

Takowe uprzedzenia poprowadziły do dalszych wniosków również mylnych. Jakoż, stronnicy tych nauk raz powziawszy mniemanie, jakoby wiedza siebie, świadomość siebie była jedyną cechą duszy, ducha, tak do tegoż mniemania nawykli, iż nawet w końcu tę świadomość siebie, wiedzę siebie uważali, za duszę samą i odwrotnie. Tym sposobem ci uczeni zapominali, iż dusza jest substancją, zapominali, że świadomość siebie (samowiedza) jest tylko sprawą a skutkiem téj substancyi. Takim téż trybem się stało, iż J. B. Fichte (ojciec) już nawet nie mówił o duszy, o duchu, ale o jaźni (Ich) i na jaźni zbudował cały system swój. Przecież gdy mówimy „Ja” toć już mówiący sam do siebie się odnosi, wie o sobie, a ta wiedza jest wiedzą duszy o sobie, jest sprawą duszy. Bez duszy nie byłoby jaźni, bez duszy jaźń byłaby skutkiem bez przyczyny, byłaby sprawą bez jestestwa sprawującego. Dopiero niedawno zmarły Herbart wykazał sprzeczność takowego poglądu i dowiódł, jako koniecznie przypuścić należy substancją, któraby była podścieliskiem, substratem téj jaźni, to jest, iż jedynie jestestwo które duszą nazywamy, tworzyć może tę jaźń, tę świadomość siebie (tę samowiedzę). Jednak spirytualizm twierdząc, że dusza i ciało są dwiema substancjami, wręcz sobie sprzecznymi, mimo własnego takiego twierdzenia pragnął wytłumaczyć sobie związek między temi substancjami. Spirytualizm bowiem nie mógł zaprzeczyć jawnego faktu, iż dusza działa na ciało i włada tém ciałem i że nawzajem ciało działa na duszę, a z drugiej strony spirytualiści stojąc upornie przy owém swoim twierdzeniu, przy owym dualizmie istoty człowieka, doznali wielkiej trudności chcąc wyjaśnić ów związek między duszą a ciałem. Aby przeto wytłumaczyć ten związek wymyślali hipotezy i tworzyli najdziwniejsze przypuszczenia. Jest rzeczą istotnie dziwną, że spirytualiści do-

znając tak wielkiej trudności w rozwiązaniu téj zagadki, nie upamiętali się, i że nie przyszło im na myśl, iż właśnie ich zasady, ich wyobrażenie węgienne o duszy, są powodem dla nich téj trudności i tego niepodobieństwa wytłumaczenia sobie związku duszy i ciała.

Gdy jednak rzekłem, spiritualizm dla wyjaśnienia owego związku między duszą a ciałem, tworzył przeróżne przypuszczenia, więc téż nie dziw, iż ta różnica tych hipotez rozdzieliła spiritualistów na różne szkoły, o których teraz choć w streszczeniu mówić nam przychodzi.

Pierwsza taka szkoła spiritualizmu wzięła sobie za zasadę tak zwany:

A. *Influxus physicus.*

Influxus physicus, jest charakterystyka téj spiritualistycznej szkoły, która twierdzi iż dusza i ciało zostają ze sobą w bezpośrednim związku, iż łączą się ze sobą wprost.

Obaczmy bliżej wyznaczenie wiary filozoficznej téj teorii. Opiera się ona na twierdzeniu, że dusza jest wprawdzie jestestwem niematerialnym, nie zajmującym przestrzeni, przecież w obec niej ciało jest również podobną do niej całością w sobie zamkniętą, lubo to ciało jest jestestwem złożonym a złożonym z rozmaitych części. Otóż — twierdziła szkoła: dusza nie zostaje wprost w związku z ciałem w ogóle, nie jest z niem w związku we wszystkich miejscach, ale tylko w pewnym punkcie. W tym punkcie związek dwóch tych substancji jest bezpośredni. Z tego założenia wypłynęło dla téj szkoły pytanie: gdzie się znajduje ten punkt, to miejsce, będące duszy siedliskiem, będące organem duszy? By odpowiedzieć na to pytanie radzono się anatomii; ta umiejętność odpowiedziała, że jedynie nerwowy układ (system) a zwłaszcza mózg, może być uważany za pośrednika między duszą a ciałem. A gdy i ten oddział spiritualistów stał upornie przy wyobrażeniu, że dusza jest jestestwem nie zajmującym przestrzeni, więc ta ich własna zasada zniewoliła ich do wniosku, że dusza nie zajmuje całego mózgu ani całego układu nerwowego, ale jedynie jakiś w nim punkt centralny, który więc uważali za organ

duszy i jęj siedlisko. Dusza żyjąca w tym punkcie centralnym w którym wszystkie końce nerwów się zbiegają, przebywa w nim jakby pajak na straży wśród sieci swojej. Ten punkt centralny jest dla niej środkiem do odbierania wszelkich wrażeń zewnętrznych za pomocą czucia, a zarazem środkiem działania na zewnątrz. Chodziło tylko o oznaczenie bliższe tego punktu centralnego. Cartesius uważał, że tym punktem centralnym, tą siedzibą duszy, tym jęj organem, jest szyszynka, zwłaszcza że ona jest organem nie parzystym w mózgu. Później kolejnćm następstwem coraz inne znakomitsze części mózgu uważano za ten punkt centralny, za ten organ duszy.

Jednak pojmowanie takowe tćj szkoły jest wręcz przeciwnie nie tylko prostćj logice, ale równieź sprzeciwia się wprost doświadczeniu a faktom. Jakoź w żaden sposób myśl nasza nie zdoła logicznie pojąć, jakim trybem wedle tćj teoryi jestestwo proste, nie zajmujące żadnćj przestrzeni, jakim ma być dusza, może zostawać w stosunku wzajemnym z jestestwem choćby najdrobniejszćm, lecz zawsze materyalnćm, złożonćm, a zajmującćm w każdym razie pewną przestrzeń, jakim jest ów organ a siedziba duszy!

A nadto doświadczenie nowszćj anatomii wykazało oczywiście, iż w mózgu nie istnieje żaden organ, w którymby się zbiegały końce wszystkich nerwów. Owszem badania anatomiczno-fizyologiczne dowiodły, iż cały mózg wraz z rdzeniem przedłużonym winienby być uważany za organ duszy i że różne jego części odbywają tćż właściwe sobie funkcyje. Ztąd wynika koniecznie alternatywa następująca: albo trzeba się wyrzec myśli o bezpośrednim związku duszy i ciała, albo tćż przypuścić, że dusza zajmuje jakąś przestrzeń, albo przynajmniej, że dusza działa we formie przestrzeni, słowem, że przemieszkuje w całym mózgu. (I. H. Fichte l. c. str. 33).

Spiritualiści sami uznając niedorzeczność tćj własnej teoryi ratowali się przypuszczeniem, że owćm pośrednictwem między duszą a ciałem jest jakiś czynnik arcytajemny, bo czynnik będący niby czćmś napół materyalnćm, napół duchowćm, więc prawiono o jakimś eterze nerwowym, o jakimś płynie nerwowym, który przebywa w komórkach mózgowych i t. d. Zdaje się jako nie trudno poznać, iż te przypuszczenia są równieź tak dowolne, na niczćm nie oparte

jak téż sprzeczne sobie. Nie dziw więc, że sami spiritualiści wymyślili sobie inne sposoby tłumaczenia téj zagadki i że się oddali teorii occasionalizmu.

B. Occasionalizm.

Do occasionalizmu przyznaje się znowu ta szkoła spiritualistów, którzy przekonawszy się, że jest rzeczą niepodobną przypuścić, aby dusza i ciało mogły zostawać ze sobą w związku bezpośrednim za pomocą jakiegoś materyalnego organu duszy, myśleli o innych sposobach wytłumaczenia sobie tego związku. Szukali przeto tego związku w jestestwie trzeciém, będącém przyczyną pierwotną duszy i ciała, t. j. śledzili tego związku w Bogu. Bo Bóg będąc Stwórcą duszy i ciała, opatrnością utrzymuje duszę i ciało. Zatem twierdzi ta szkoła, że Bóg jest przytomny w ciele i w duszy i sprawia, że przy każdej sposobności (*occasio*), gdy zachodzą zmiany w duszy, odpowiednie zmiany zachodzą i w ciele i nawzajem (*assistencia divina*).

Przyznajemy chętnie, że nie sprzeciwia się bynajmniej filozofii ta myśl odnoszenia się do Boga, który jest wiekiustym mistrzem wszech rzeczy, zatem i jednością ich i powiązaniem ich w jedną całość. Sami atoli zwolennicy oświadczają, że inaczej nie zdołają wytłumaczyć związku między duszą i ciałem i otwarcie wypowiadają, jako ten związek jest dla rozumu niepojętym — a tak szczerze przyznają się do niemocy swojej.

W ściśłym pokrewieństwie z occasionalizmem jest praestabilitata harmonia.

C. Praestabilitata harmonia.

To stanowisko również twierdzi, jako związek między duszą i ciałem jest sprawą Bożą, ale tém się różni od occasionalizmu, iż gdy ten mniema, iż w każdym szczegółowym razie Bóg jest pomocą, aby to co się dzieje w duszy miało odpowiednie zjawiska w ciele i na odwrót, tak przeciwnie zwolennicy systemu, który się zowie Praestabilitata har-

monia twierdzą, że Bóg już pierwotnie w myśli stworzenia uczynił każdą substancją tak doskonałą, iż wszystkie nawzajem się zgadzają ze sobą, choć każda rozwija się wedle własnych swoich praw.

Na czele tego systematu harmonii pierwotnie ustanowionej, staje Leibniz.

Cel téj niniejszój rozprawki wymaga, byśmy choć ogólnie wspomnieli o metafizycznych poglądach Leibniza.

Wedle niego wśród przemian zjawisk, wśród powstawania i znikania jestestw, istnieją substancje, jednostki, które nie znikają nigdy, a takowe zwał Leibniz monadami. Leibniz był Niemcem, ale skreślił prawie najważniejsze pisma swoje po francuzku. Jest to postać tak znakomita, że zapewne przysłużymy się naszym czytelnikom przytaczając częściej własne jego słowa. Te monady są jednostkami, ale bynajmniej nie atomami: (*Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant revenu, après bien des meditations je m'apperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points, dont il est constant que le continu ne sauroit être composé; donc pour trouver ces unités réelles je fut contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même tems matériel et parfaitement indivisible, ou donné d'une véritable unité.... et ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion, que nous avons des ames*). (Systeme nouveau de la nature n. 3.). Owszem każda monada jest czemś do duszy podobną, jest całością w sobie zamkniętą, w sobie odrębną. Lubo monada jest ciągle wewnątrz siebie czynną, niezdolną jednak być czynną na zewnątrz ani zdolną do odbierania wrażeń od zewnętrznego jój świata. (Les monades n'ont point de fenêtres par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir) a to właśnie dla téj wyłączności swojej monada zginąć nie może, ale trwa wiecznie. (Les monades, n'ayant point de parties ne sauroient être formées ni defaites.

Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement; et durent par conséquent autant que l'univers (Princi. de la nat. n. 2).

Monady są jednostkami indywidualnemi, to jest, iż każda różni się od każdej. A nie ma na świecie dwóch rzeczy podobnych (il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une difference interne, ou fondée sur une de nomination intrinsèque). (Nouveaux Essais liv. II. ch. 27. § 3).

Każdy przedmiot który spostrzegamy zmysłami jest jedynie zbiorem jednostkowych monad, jest więc tylko utworem, pojawem naszego wyobrażenia, ale nie ma rzeczywistości. Rzeczywistą jest jedynie monada, bo ta nie ginie, ale ów przedmiot ginie, gdy się rozłączają monady, które go składają. Powiada Leibniz, że przedmiot zmysłowy jest comme un étang plein de poissons, ou comme un troupeau de brebis; et par conséquent elle est ce qu'on appelle unum per accidens; en un mot un phénomène: a w liście XXIII do Des Bosses: „Et ipsa aggregata nihil aliud sunt quam phaenomena.”

Monady między sobą tém tylko się różnią, iż jedne obdarzone są wyższą władzą tworzenia wyobrażeń niż drugie, że w jednych monadach te wyobrażenia są jaśniejsze a w drugich ciemniejsze.

W naturze nieorganicznej monady obdarzone są jedynie zamętem wyobrażeń, w świecie roślinnym monada ma jedynie siły żywotne ale bez wiedzy siebie, w świecie zwierzęcym monada wyposażona pamięcią i czuciem, jest to stopień duszy marzacej. Dopiero gdy monada staje się rozumną, wtedy téż jest świadomą siebie, wie o sobie jako o jaźni (ma samowiedzę) jest duchem. (Et quand cette ame est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime et non la compte parmi les esprits. Princ: de la nat. n. 4).

Teraz uważmy jaki jest wedle Leibniza związek tych monad składających świat? One z tego co się wyżej rzekło, nie mogą nawzajem się przenikać ani działać na siebie, ani odbierać wrażień. Z tego poglądu Leibniza wynika, iż one

wszystkie jednocześnie się we wszech twórczej myśli pierwotnej Boga i nawzajem są względem siebie nastrojone przedwieczną harmonią. Leibniz zganiwszy ów pierwszy pogląd zwany *influxus physicus*, o którym powiada „la voye de l'influence est celle de la philosophie vulgaire — powiada o occasionalizmie, la voye de l'assistance est celle du système des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir Deum ex machina i t. d. — i kończy: Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire, que la voye de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substance d'une manière si parfaite, et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres, loix, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre; tout comme s'il y avait une influence mutuelle ou comme si Dieu y mettait toujours la main au de là de son concours général (Troisième éclaircissement).

Z tego atoli zapatrywania się Leibniza na wszechnicę świata i na istoty ją składające wypłynęło także jego zapatrywanie się na związek między duszą a ciałem i ten związek wedle niego jedynie wytłumaczony być może również ową harmonią pierwotną od Boga ustanowioną.

Przecież Leibniz wyrzekł genialnie prawdy, które się stały rzeczywiście węglem dla umiejętności i jakby proctwem wyższej mądrości. My tylko wspomnimy o dwóch jego twierdzeniach, które są bliższe naszego przedmiotu, bo wielce ważne dla społecznej nam psychologii, a które nawet sobie przyswoiła szkoła najnowsza obecna nam, będąca właśnie przedmiotem mniejszej pracy naszej.

Jakoż gdy zwykle mniemano, jakoby wszystkie czynności duszy odbywały się jedynie z całą jej wiedzą, Leibniz przedewszystkiem orzeka, że dusza bywa czynną i działa mimo wiedzy swojej; to orzeczenie ważne łączy się z drugim również ważnym, bo z twierdzeniem jego, że każda monada, będąca ogniskiem centralnym zbioru monad, jest principium tego ich nagromadzenia i otacza się masą złożoną z nieskończonej mnogości innych monad stanowiących ciało owej centralnej monady, która względem nich jest duszą a monadą panującą. Toż orzeczenie jest zasadą przyjętą przez najnowszą psychologią, która jest zaprawdę słusznego

przekonania, iż każda dusza tworzy sobie ciało odpowiednie jój właściwej indywidualności.

Ale uważmy jako Leibniz w tém orzeczeniu tak trafném, sam się sobie sprzeciwia. Bo wedle jego pierwotnej zasady, żadna monada nie odbiera wrażeń ze zewnątrz, ani wpływa na inne monady zewnątrz jój istniejące; więc téż wedle tych zasad nie można nawet wspomnieć, jakoby jedna monada była panującą wśród innych. Otóż ta odrębność monad, ta wedle Leibniza ich samoistność a twarda nieużyta ich nawzajem obojętność, właśnie zniewoliła Leibniza, że musiał udać się do sztucznego sposobu i wezwać na pomoc ową „pierwotnie ustanowioną harmonią.“

Za Leibnizem poszedł cały szereg myślicieli aż do nam współczesnego Herberta; a lubo filozofowie ci różnią się między sobą w szczegółach, mają jednak tę cechę spólną, iż na-przód w ich teoriach łagodnieje i ściera się dawne spirytualistyczne wyobrażenie o sprzeczności wbrew sobie przeciwnej ciała i duszy, lubo prawda, że nawet u nich to wyobrażenie nie niknie w zupełności, powtóre, spólną cechą ich jeszcze jest ich przekonanie, że nie może zachodzić żaden związek bezpośredni (wprost) między duszą i ciałem, że więc wedle ich przekonania, influxus physicus, jest błędem a wszyscy ci filozofowie będący następcami Leibniza zgadzają się na to, iż prawdziwym powodem tego związku może być jedynie najwyższa przyczyna Bóg.

II. TEORYE MONISTYCZNE.

Widać więc, że żadna z tych teorii spirytualistycznych nie zdoła wytłumaczyć dostatecznie łączności między duszą i ciałem, a gdy te teorye opierały się na zasadniczym przypuszczeniu, jakoby między duszą a ciałem zachodził dualizm, co więcéj, jakoby dusza i ciało były substancjami wręcz przeciwnými sobie, zatem już same przez się nasuwają się teorye, które zapatrują się wbrew odwrotnie na ten przedmiot, bo nie tylko nie uznają owego dualizmu, nie uznają tego przeciwieństwa między światem fizycznym a duchowym, ale zlewają te dwa czynniki w jedność i czynią je jedną i tą samą bytnością, i dla tego zowią się teoryami *monizmu*. Łatwo

nam ze saméj istoty rzeczy przewidzieć, że te toorye monistyczne są dwojakie: jedna sprowadza świat cały nie tylko fizyczny ale i idealny do jedności materyalnej: jest to *materyalizm*; druga z tych monistycznych teoryi sprowadza świat fizyczny i idealny, zatem stapia wszechrzeczy bez różnicy w jedność ogólną: są to nauki *panteistyczne*.

Materyalizm i Panteizm!

Widzimy tedy, iż teraz stanęliśmy już oko w oko dwom teoryom świetnego rozgłosu, z których każda chełpi się licznym, potężnym a zwłaszcza zuchwałym zastępem swoich zwolenników; tém wyższém też jest nasze zadanie, by wykazać kłam tym zwódnym i wrzekomym naukom.

A. Materyalizm (1).

Materyalizm odznacza się dwoma kierunkami wielce ważnemi, które atoli płyną z jednego i tego samego źródłu, bo ze zasad wskrós materyalnych. Bo raz, materyalizm odnosi się do wszechbytności świata a drugi raz w szczególności do poglądów na duszę i ciało.

Pod pierwszym względem najmocniej uderza nas materyalizm swoim sposobem pojmowania świata, jakoż on powstawanie jestestw organicznych, różnych rodzajów, gatunków, jestestw żyjących, przypisuje wyłącznie naturze nieorganicznej. Wedle niego albowiem siły fizykalne i chemiczne i ich różne kombinacye wystarczyć miały do utworzenia świata organicznego i jego rodzajów i gatunków (np. powiada ta teorya, że ryba nie dlatego opatrzona w dychawki, skrzele i łuski, aby mogła żyć w wodzie, ale że te dychawki, łuski i t. d. ryby pochodzą ztąd, iż ona żyje w wodzie, że te organa sprawiła im woda. Nie widzi ta teorya, że organizm, że jestestwo żyjące jest względem natury nieorganicznej zupełnie nowym a wyższym stopniem, — że żadne stosunki fizykalne, żadne kombinacye chemiczne nie zdolają złożyć jestestwa żywego. Nie poznaje materyalizm, że

(1) Co do historyi i rozwoju materyalizmu polecam czytelnikom dzieło nowe a wielkiej zasługi: „Lange Geschichte des Materialismus 1866.”

idea organizmu tworzy nowy szereg, nowy stopień jestestw, w których prócz praw fizyki i chemii właściwych światu nieorganicznemu, przebywa jeszcze inne nowe prawo, inne nowe wyższe principium, zupełnie obce dla natury nieorganicznej.

Lecz to zapatrywanie się materyalizmu na całość natury nie jest osnową niniejszej rozprawy naszej, bo zadaniem jej jest raczej osądzenie tej strony materyalizmu, która ma duszę za przedmiot swój, która więc głosi, że dusza nie jest osobną substancją ale raczej skutkiem i utworem materii.

Powiedzmy tutaj tylko w ogóle, iż Moleschott, Karol Vogt, Büchner i inni, są obecnie cehmistrzami nauk materyalistycznych w Niemczech, a dodajemy, że ci koryfeusze ich nie są bynajmniej z powołania filozofami, ale przemawiają ze stanowiska i imieniem nauk przyrodniczych.

Ale im przeważniej a zuchwaliej materyalizm po świecie się rozpiera, tém też z drugiej strony wywołuje przeciw sobie dzielniejszych przeciwników. Jest też wielką pociechą dla nas, że filozofom niemieckim broniącym duchowości świata, przybywają w Anglii i we Francyi potężni sprzymierzeńcy. Mianowicie godnym uwagi jest ten kierunek anti-materyalny, idealny w myślicielach obecnej Francyi, tej Francyi, która w wieku zeszłym właśnie zrodziła teorią zuchwałą, sensualistyczne, materyalistyczne. We Francyi nam społeczeństwu głównym a gruntownym przeciwnikiem materyalizmu jest powyżej już wzmiankowany Paweł Janet professor paryzki, który zwycięzko przemaga tę smutną naukę we wszystkich jej kierunkach (1).

Zwróćmy się atoli już do materyalistycznej nauki o duszy.

(1) Dzieło w tym względzie p. Janeta ogłoszone w r. 1864: „Le Materialisme contemporain en Allemagne.” Examen du système du docteur Büchner par Paul Janet, membre de l'Institut professeur suppléant à la faculté des lettres de Paris 1864, IX i 182 str. Janet dowodami niezbitemi wykazuje fałsz teorii materyalistycznej, która bez wickuistej mądrości, opatrnej buduje świat i przypisuje powstanie rodzajów, gatunków zwierząt przypadkowym działaniom sił ślepych, nieorganicznych, chemicznych. Janet również gruntownie obala materyalistyczne pojmowania duszy i władzy myślenia. Książkę tę przetłumaczył w b. r. na język niemiecki Reichlin-Meldegg prof. filozofii w Heidelbergu pod tytułem;

Materyalizm twierdzi, że nasze myślenie, zatem że dusza nasza jest sprawą, jest produktem mózgu i jego działania.

Takowe orzeczenie jest i rażącym dla zdrowego rozsądku i wstrętne dla wewnętrznego pocucia naszego, a przede wszystkim na pierwszy nawet rzut oka jest sprzecznym w sobie. Mózg, który jest czemś materyalnym, ma tworzyć myślenie będące czemś niematerialnym! Mózg, który jest rzeczą ograniczoną co do czasu swojego istnienia, więc ulegającą zepsuciu, znikaniu, ma ze siebie zradzać idee o nieskończoności, o trwaniu wiekuistym.

Przecież sam zdrowy rozum nam powiada, że myśl o wiekuistości, że myślenie nieskończoności może jedynie powstać i przebywać w jestestwie, co samo jest wiekuistym a nieskończonym. Bo nieskończoność "nie zdoła się mieścić w tym co jest skończone. Ta sama myśl nasza o nieskończoności, o wiekuistości jest sama przez się dowodem nieśmiertelności jestestwa, w którym ona przebywa!

Ale uważmy dalej! Te teorie materyalistyczne wszystko przypisujące materii twierdzą, iż mózg, iż materya zradza idee, które w dzielnicy wiedzy błyskawicą geniuszu rozświecają najgłębsze prawdy—idee, które z dzieł poezyi i sztuki wróżą o nadzmysłowych dziedzinach. Cieleśność, mózg, wedle tych nauk wydaje ze siebie zasady życia, które właśnie są przeciwne i wrogie tej cieleśności, bo biorą ją w karby, pauzują nad tą cieleśnością, zniewalają ją do cierpień, co więcéj, poświęcają tę cieleśność i życie jej dla prawd niecieleśnych, idealnych.

A nadto przyznamy, że orzeczenie materyalizmu, jako myślenie jest li tylko produktem, sprawą mózgu oburza

„Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland.” Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems. Paris und Leipzig 1866. To tłumaczenie oznacza się jeszcze wyższą naukową wartością niż oryginalne francuskie wydanie. Jakoż do tłumaczenia dodał I. H. Fichte przedmowę, a sam tłumacz skreślił wstęp wielce uczący, a nadto zbogacił dzieło znaczną ilością przypisków i uwag wielce ważnych i wyjaśniających rzecz. Z tego tłumaczenia niemieckiego będę też oznaczał stronicę z dzieł p. Jaceta.

Mam przekonanie, iż byłoby rzeczą dla naszego kraju wielce błogą i wielce użyteczną i wysokiéj zasługi, gdyby ktoś z młodszych literatów naszych zajął się przekładem tego dziełka, zwłaszcza przekładem tego tłumaczenia niemieckiego.

uczucia nasze! Powiedzą nam może na to, że uczucie nie jest bynajmniej rozumowaniem! Jednak i to jest niezaprzeczoną prawdą, że to oburzenie uczuć naszych, ten wstręt naszego wewnętrznego poczucia jest ważną oznaką prawdy. Te wstręty, te oburzenia budzące się mimowolnie w głębi naszej wewnętrznej istoty, gdy materjalizm ogłasza takie twierdzenia swoje, czyliż nie są skinieniem, że te twierdzenia są przeciwne téj istocie naszej, że są w obec niej kłamstwem, że ta istota nasza czuje się być czemś inném, że jest czemś inném, a nie tém, co o niej orzeka materjalizm! To wzdryganie się istoty naszej jest prorocstwem wewnętrzném, broniącym ją od narzuconych kłamliwych sądów.

Ale niebraknie nam téż rozumowych logicznych dowodów. Posłuchajmy więc z dobrą wiarą argumentów materjalizmu i z całą otwartością i uczciwością godną naszej zacnej sprawy, wysłuchajmy cierpliwie wywodów jego, bo materjalizm głosi jakoby polegał na faktach, a przyznajemy, że fakta są potęgą!

Fakta, które przytacza materjalizm są następujące: 1) zawsze i wszędzie, gdzie tylko spotykamy mózg, tam również znajdujemy myślenie albo przynajmniej jakiś szczebel intelligencji; 2) gdzie braknie mózgu, tam brak myślenia, tam brak intelligencji; 3) mózg i intelligencja w równym, odpowiednim sobie stopniu maleją lub się wzmagają. Wiek, choroba i inne podobne okoliczności zarówno wpływają na mózg i na intelligencją. Zatem wnosi materjalizm, iż mózg jest sprawcą myślenia, czyli że myślenie jest produktem mózgu (1).

Uważmy jednak jako te trzy fakta, choćby były pewne i udowodnione, nie byłyby jeszcze teorią ale faktami a dla psychologii gruntownej, przeczącej zasadami materjalizmu jeszcze byłyby drogą wolną do wyjaśnienia, wytłumaczenia tych faktów, zwłaszcza trzeciego faktu. Powiedzmy jeszcze, iż wyjaśnić można te fakta zupełnie z innego stanowiska, i że się w tém wyjaśnieniu można obejść bez zasad materjalistycznych.

Przecież te trzy fakta nie są bynajmniej jeszcze ściśle udowodnione, mianowicie fakt trzeci, nie opiera się wcale

(1) Janet str. 117.

na ścisłych niewątpliwych podstawach. Bo kto zechce twierdzić jako zmiany w myśleniu zależą od zmian mózgu, winien poprzednio z pewnością wiedzieć od jakiej w ogóle własności mózgu zależy myślenie. Ale tego jeszcze nikt nie zbadał. Jedni twierdzą, że myślenie zależy od objętości mózgu, inni że myślenie zawisło od wagi mózgu, inni głoszą, że warunkiem myślenia są opony mózgowe, a inni że tym warunkiem jest skład chemiczny mózgu; inni ulżywiają sobie odpowiedź na to pytanie twierdząc, iż „jakaś niewidoma siła” w mózgu jest warunkiem myślenia. (Janet l. c. str. 118). Najcelniejsi fizyologowie przyznają, iż fizyologia mózgu nie jest wcale doskonale znaną. Przedewszystkiem powiedzmy, że patologiczna anatomia nie zbadała dostatecznie stanu mózgu w chorobach umysłowych, w obłąkaniu. Jedni badacze odkryli jakieś zmiany w mózgu obłąkanych, inni nie odkryli wcale takich zmian. P. Leuret należący do najznakomitszych lekarzy chorób umysłowych twierdzi, że w mózgu obłąkanego nie spostrzegł nigdy zmian wyjąwszy wtedy, gdy obłąkanie łączyło się z inną jaką chorobą. Co więcej nawet, ci lekarze, którzy twierdzą, iż znaleźli u chorych tego rodzaju jakieś odmiany w mózgu, wyznają, że te odmiany są tak wielce rozmaite, tak nieprawidłowe, tak niejednostajne, i niepowtarzające się, że na żaden sposób nie mogą być uważane za prawdziwe przyczyny chorób umysłowych. Wynika ztąd, że te zmiany mózgu możnaby raczej uważać za skutek chorób umysłowych a nie za ich przyczynę. (Janet l. c). Wynika tedy na rezultat, iż owe trzy fakta, na których się opiera materyalizm wcale nie są udowodnione, zatem wcale za fakta uchodzić nie mogą, że nie są faktami. Ale przypuśćmy na chwilę, jakoby te trzy fakta były nawet najprawdziwsze, jakoby były z pewnością udowodnione, cóżby z tego wypływało? Ot to jedynie, że mózg jest warunkiem myślenia, że jest narzędziem duszy. Ale nie wypływałoby wcale, iż myślenie jest sprawą mózgu, nie wynikałoby wcale, iż dusza jako jestestwo myślące jest produktem mózgu. Jeżeli powiadamy słusznie, że muzyk do grania potrzebuje instrumentu muzycznego, to byłoby niedorzecznością, gdybyśmy rzekli, że ten muzyk, że ten grający człowiek, jest produktem tego instrumentu swojego.

Jak atoli powyżej okazaliśmy, iż materyalizm opiera się na faktach wrzekomych, bo wcale nie uzasadnionych; tak teraz wykażemy, iż nawet wnioski, które materyalizm wyprowadza z tych wrzekomych faktów, są nieprawdziwe, błędne i mylne; albowiem na chwilę przypuściwszy nawet, jakoby te fakta przywiezione przez materyalizm były prawdziwe, weźmy pod sąd te wnioski jego, które on rozwija z tych niby faktów.

Powiada materyalizm, iż mózg jest ogniskiem czucia, że wiedza, że myślenie, jest tylko spotęgowaniem czuciem, spotęgowaną sensacją, a że wiedza siebie jest najwyżej spotęgowaniem czuciem siebie.

Nie wchodzimy jak na teraz w to, czyli rzeczywiście wiedza każda jest tylko sensacją, czuciem siebie samego.

Zapatrzymy się na rzeczy oczyma samego materyalizmu i orzeknijmy szczerze czyli on nawet ze swojego własnego stanowiska ma słuszość za sobą. Powiada materyalizm, iż zewnętrzny przedmiot mocą naszych zmysłów sprawia wrażenie na mózgu wywołując w nim obraz swój czyli wyobrażenie swoje, i że więc tym trybem przychodzimy do wyobrażenia o tym przedmiocie. Na to odpowiadamy, jako jasno widać, iż przedmiot mający czynić wrażenie na mózgu czyli mający tworzyć w nas wyobrażenie o nim, wiedzę o nim, winien być koniecznie czemś różnym, czemś odrębnym od mózgu, czemś względem niego zewnętrznie położonym. Przystaśmy na chwilę, jakoby w ten sposób rzeczywiście tłumaczyło się nam tworzenie wyobrażeń o przedmiotach zewnętrznych; toć przecież tą drogą nie moglibyśmy przenigdy wytłumaczyć sobie wiedzy człowieka o sobie samym: ta droga nie wytłumaczy nam świadomości siebie!

Materyalizm powiada, że mózg jest niby zwierciadłem, w którym odbijają się obrazy przedmiotów. Takowa zasada materyalizmu jest mylna. Ale tymczasem przypuśćmy nawet, jakoby ta zasada była prawdziwą, toć przecież ona bynajmniej nie zdołałaby nam wyjaśnić wiedzy o sobie, świadomości siebie. Bo ta wiedza o sobie, wedle własnej tej zasady materyalizmu, musiałaby być odzwierciedleniem tego zwierciadlenia. Potrzebaby więc przypuścić drugi jakiś przyrząd w naszym mózgu, któryby podwoił owe zwierciadlenie. Ale po prawdzie i ten i tak uzupełniony przez

materyalizm przyrząd na nicby się nie zdać; bo że tak powiem, pierwsze z tych zwierciadeł byłoby odbiciem obrazów świata zewnętrznego, a drugie z kolei odzwierciedliłoby w sobie te same obrazy świata, już odbite w pierwszym zwierciadle, więcby tworzyło tylko drugie powtórzone toż samo odbicie tegoż świata. O toć przecież chodzi, aby świadomość sama siebie odzwierciedliła, aby sama miała obraz siebie, aby się podwoiła w sobie, aby się stała wiedzą siebie (1). Czytelnik nasz raczy pamiętać, że gdy do świadomości siebie, do samowiedzy potrzeba koniecznie podwojenia siebie, a tego podwojenia nie można sobie wyjaśnić samą materią, więc też pozostaje trudność dla materyalizmu, której żadne a żadne jego teorie przemódz nie zdołają. Jest to szkopuł, o który każdy materyalizm w jakimkolwiek on będzie kształcie, koniecznie rozbić się musi.

Miejmy na myśli, jako do wiedzy siebie należą dwa czynniki; bo podmiot, który ma tę wiedzę i przedmiot, o którym ten podmiot wie. We wiedzy człowieka o sobie samym przeto, oba te dwa czynniki spływają w jedność, bo to samo jestestwo jest podmiotem wiedzącym i przedmiotem wiedzianym, jest więc podwojeniem jednego i tego samego jestestwa, jest jednością w dwoistości a dwoistością w jedności. Ale téj cechy nie znajdujemy, ani jój znaleźć nie zdołamy w świecie organicznym, który jedynie zdobyć się może na wyłączne tworzenie przedmiotu. A tém samém znać, iż świadomość siebie, jest aktem należącym już do innéj dziedziny odrębnej od świata materialnego, nawet odrębnej od świata organicznego. Ztąd wypływa wniosek, że wiedza siebie, wytłumaczoną być jedynie może z istnienia duszy jako osobnej substancji, jako jestestwa realnego, wręcz różnego od natury organicznej, a uposażonego władzą reflexy w sobie czyli władzą odbicia, odzwierciedlenia się w sobie.

Materyalizm ratując się jeszcze innym sposobem twierdzi, że mózg jest główném i wspólnem zbiorowiskiem wszy-

(1) To odzwierciedlenie jój w sobie, to ujrzenie się, słusznie w życiu zwykłym nazywamy reflexją — „zreflektuj się!” To znaczy przyjdź do siebie — „zastanów się nad sobą samym” żądamy aby się przejrzał jak w zwierciadle.

stkich sensacyi, wszystkich wrażeń, że jest całością i jednością ich wszystkich. Więc ta teorya z téj zasady snując dalszy wniosek powiada „iż wiedza siebie jest spotęgowaną do wysokiego stopnia sensacyą téj jedności, jest najwyższym stopniem czucia téj całości mózgu. Jednak uważmy, że wniosek takowy jest czystą niedorzecznością. Bo nawet wedle samego materyalizmu te sensacje, te wrażenia są sensacyami przedmiotów, są wrażeniami, które od przedmiotów odbieramy; więc téż najwyższy stopień tych sensacyi, będzie jedynie najwyższym stopniem sensacyi i czucia tych przedmiotów a nie będzie bynajmniej czuciem siebie, wiedzą o sobie (1).”

Nadto gdyby z téj sensacyi wszystkich wrażeń miała się zrodzić sensacja siebie, czucie siebie, tożby potrzeba, żeby to czucie siebie, to czucie własnej istoty swojej zdołało samo siebie odróżnić od sensacyi przedmiotów sprawujących wrażenia, potrzebaby, aby to czucie czuło samo siebie jako bytność trwającą wśród zmieniającego się czucia i téj sensacyi przedmiotów. A pytamy, czemuż jest czucie, sensacja? Jest bezwątpienia stanem mimowolnym, bo zmianą wywołaną przez działanie przedmiotów, jest więc stanem biernym duszy, ale o téj bierności nie mogłaby wiedzieć dusza, sami materyaliści nie prawiliby o niej, gdyby dusza nie była zarazem i czynną, gdyby nie miała także strony czynnej. Tłumaczenie więc powyższe, które podaje materyalizm, jest pod każdym względem sprzecznością, bo nawet nie zdolen wedle własnych swoich zasad wytłumaczyć czucia siebie, a tém mniej stać na to materyalizm, aby wyjaśnić fakt wiedzy siebie, świadomości o sobie.

Materyalizm sam widząc, iż mu koniecznie potrzeba przypuścić jakieś podwojenie siebie, by dojść do zrozumienia wiedzy siebie, rzucił się na fantastyczne hipotezy, bo przypuszcza, że nerwy mózgowe odbywają jakieś ruchy wirowe; że rotacje niezmiernie szybkie nerwów tworzą tę jedność czucia powszechnego, tę jedność, która jest czuciem siebie, to podwojenie! Nie bylibyśmy nawet wspomnieli o tém swawolném, dziwaczném przypuszczeniu, ale przytaczamy je za dowód jak to teorye materyalistyczne, co się z jednéj strony

tak pysznie chełpią, jakoby one jedynie opierały się na faktach domacalnych, jakoby one wyłącznie trzymały się zdrowego gospodarskiego rozumu, jakoby nie wdawały się w żadne transcendentalne, spekulacyjne mrzonki, a przecież z drugiej strony też same teorye mimo tego chlubienia swojego chwytają się w razie potrzeby dziwacznych hipotez, niby sztuk łamanych, które daleko są fantastyczniejsze niż jakakolwiek spekulacya transcendentalna (1).

Widzimy przeto, iż materyalistyczne teorye daremnie się siłą, aby ze swojego stanowiska, ze swoich zasad wytłumaczyły fakt wiedzy człowieka o sobie, ale ta niemoc ich właśnie jasno dowodzi obłądu ich stanowiska i kłamu ich zasad.

Ale co więc, teraz już czas, byśmy wykazali, że teorya materyalizmu nie zdoła wyjaśnić nawet tworzenia się wyobrażeń o przedmiotach zewnętrznych. Jakoż powyżej przedstawwszy jakim trybem materyalizm tłumaczy wyobrażenie o przedmiocie, rzekliśmy „przystaniemy na chwilę, jakoby ten sposób jego rzeczywiście tłumaczył takowe wyobrażenia;” teraz powiedzmy, że ten sposób nawet nie wystarczy, by wytłumaczyć proste wyobrażenia o przedmiotach zewnętrznych. Jakoż każdy z nas mając wyobrażenie o przedmiocie zewnętrznym, nie tylko ma takowe wyobrażenie, ale także wie, że on ma to wyobrażenie, wie, że to wyobrażenie jest jego wiedzą. Widać więc, że każdemu wyobrażeniu o przedmiocie zewnętrznym towarzyszy jeszcze wyobrażenie o sobie samym; przeto wiedza o sobie, świadomość siebie jest koniecznym współczynnikiem w każdym wyobrażeniu o przedmiocie, choć spółczynnikiem ciemnym, mimowolnym, ukrytym. Gdy tedy materyalizm nie zdoła wytłumaczyć tego współczynnika téj wiedzy o sobie, rzecz jasna, że jego tłumaczenie samych wyobrażeń o przedmiocie jest niedostatecznem i niewystarczającym.

Obaczmy atoli jeszcze jeden sposób, którym materyalizm lubi tłumaczyć swoje teorye, a któremu przypisuje wysokie znaczenie. Twierdzi materyalizm, iż to co zwykle nazywamy duszą, jest ostatecznym wypadkiem wszystkich szczegółowych spraw nerwowych, wszystkich uczuć, że jest ich wszystkich summa a jednością.

(1) Fichte l. c. 63.

Rozumowanie materyalistów w tym względzie jest następujące: Powiada ta ich teorya, iż jest prawdą niezaprzeczoną, iż pierwotnie dane nam są przeróżne jednostkowe czucia, szczegółowe przeróżne wyobrażenia, dopiero później zwolna te jednostki rozmaite wedle ich pokrewieństwa łączymy nawet mimowolnie w ogólne wyobrażenia, a takowe znów jeszcze (we wyobrażenia gatunków, rodzajów i t. d.); tak te pierwotne różności jednostkowe coraz stają się prościejsze, ogólniejsze, mniej złożone, stają się jednością. Otóż—prawi dalej ta teorya—tak równie z przeróżnych, jednostkowych szczegółowych czuć, z przeróżnych szczegółowych funkcyj nerwowych, tworzy się wyobrażenie nasze o duszy jako o wspólnym a ostatecznym, na ogólniejszym rezultacie tych czuć wszystkich.

Co do nas nie przeczymy, iż człowiek z wielości a przeróżnych szczegółowych czuć, z wielości przeróżnych szczegółowych wyobrażeń, dochodzi do coraz ogólniejszych jedności. Boć ten pochod nie tylko potwierdza się w każdym z nas, ale ma też zastosowanie swoje w umiejętności (np. w zoologii klasyfikacya). Ale powiadamy że materyalizm właśnie dla błędnego stanowiska swojego nie zdoła wyjaśnić przyczyny działającej w takowym pochodzie spinającym się stopniowo do coraz ogólniejszych i prościejszych wyobrażeń. My zaś najmocniej przeczymy, aby pochodem odpowiednim miało w nas się rodzić wyobrażenie o duszy. Owszem twierdzimy, że pochod takowy od szczegółów do coraz ogólniejszych wyobrażeń, będący najrzetelniejszym faktem, jest właśnie dowodem rzeczywistego istnienia duszy, jest dowodem, że dusza jest rzeczywistą substancją a nie jakimś jedynie przez nas utworzonym wyobrażeniem.

Jakoż ten pochod rozpoczynający się od jednostkowych różności a dążący do jedności ogólnych, coraz mniej złożonych, coraz prościejszych wyobrażeń, właśnie w tém ma swoją zasadniczą przyczynę, iż na dnie tych różności jednostkowych, przebywa substancja będąca jednością, będąca jestestwem niezłożonym, prostym, ogólnym, jestestwem osobnym, które czynnością własną przyswajając sobie te jednostkowe czucia, te wrażenia szczegółowe rozmaite, tę wielość wyobrażeń, przerabia takowe właśnie na jedności ogólne, proste, niezłożone, a tém przerabianiem, tém przy-

swajaniem, czyni je podobne do własnej swojej istoty. Ta substancją tak działającą jest dusza. Dusza więc logicznie mówiąc nie jest bynajmniej produktem, skutkiem owego pochodu, ale jest przeciwnie jego gruntem a najgłębszym powodem. Materyalizm więc też błądzi w tém, iż powód a przyczynę uważa za skutek i odwrotnie (1).

W końcu rozbierzmy bliżej jeszcze jedną teorię materyalizmu, która wielce jest pokrewną z ogólném jego zapatrywaniem na wszechbytność świata i na cały rozwój natury. Ta teoria, o której teraz mówić mamy, w blizkim jest związku z nauką, która dopiero co powyżej była przedmiotem krytyki naszej.

Jakoż w tym ostatnim argumentie swoim, materyalizm twierdzi, że jedność organiczna przenikająca ciało nasze jest skutkiem różnych ciał, różnych materii przebywających w cielesności naszej, że ta jedność a harmonia organizmu jest produktem pewnej kombinacji różnych ciał. A z tego znowu materyalizm następnie wnosi, że téj harmonijnej jedności organicznej produktem jest świadomość i jaźń, czyli że téj jedności organizmu produktem jest dusza. Ztąd téż zwolennicy tego sposobu zapatrywania się twierdzą, jakoby obecność pewnych ciał w mózgu była powodem władz duchowych. Jedni np. twierdzą, że obecność fosforu w mózgu jest warunkiem władzy myślenia, inni znowu spostrzegali iż tłuszcz przeważa w mózgu wyższych zwierząt, zatem obdarzonych wyższym stopniem inteligencji. Tak zapewne inne ciała chemiczne z kolei dostąpią zaszczytu, że uważane będą za twórców inteligencji i potęgi ducha ludzkiego (2).

Zapatrując się trzeźwo na takowe zdanie materyalizmu odpowiadamy, że kombinacye ciał i czynników materyalnych, o których mówi materyalizm, mogą być albo mechanicznymi albo chemicznymi. Mechaniczną jest owe stykanie się zewnętrzne tych cząstek składowych, to jest ich proste mieszczzenie się obok siebie, ale takowe mechaniczne stosunki nie utworzą nigdy jedności organicznej, bo nie utworzą żadnego przenikania się, więc żadnej jedności. Zdaje się atoli iż materyalizm téż nie mówi o tych kombinacyach mechani-

(1) Fichte l. c. 65.

(2) Fichte l. c. 67.

cznych, które nie są prawdziwymi kombinacjami. Wynika więc pytanie, czyli może kombinacje chemiczne, to jest, czyli może chemiczne związki ciał będą tą kombinacją, która według materializmu tworzy ową jedność tak harmonijną organizmu? Prawda, że w stosunkach, w związkach chemicznych ciała nawzajem wskrós się przenikają i tworzą jedność. Jednak powyżej we wstępie naszym do krytyki materializmu rzekliśmy już, iż żadne siły nieorganicznej natury, że żadne kombinacje, żadne związki chemiczne nie zdołają złożyć jestestwa żywego, jestestwa organicznego; rzekliśmy, że jestestwa organiczne są względem świata nieorganicznego wskrós nowym wyższym stopniem natury, że więc idea organizmu tworzy nowy szereg jestestw, że prócz praw fizyki i chemii, prócz praw właściwych naturze nieorganicznej przebywa w jestestwach organicznych jeszcze inne nowe prawo, inne nowe wyższe principium, więc zupełnie obce dla natury nieorganicznej.

To wszystko orzekliśmy już raz powyżej; teraz oznaczmy choćby tylko pobieżnie charakter organicznej natury i cechy, któremi się ona różni od nieorganicznej. Dokonamy jednak tego zadania bardzo ogólnie, bo nie możemy się wdawać w obszernie rozprawy nad przedmiotem już tak często i tak gruntownie przez wielkich uczonych rozebranym (1).

Uważamy, że gołe siły i kombinacje chemiczne nigdy przenigdy nie zdołają utworzyć jestestwa organicznego. Jakoż chemiczne działanie wzajemne na siebie ciał póty tylko trwa, póki połączenie ich nie nastąpi, a gdy ten proces chemiczny się spełni, gdy się ukończy, gdy zgaśnie, gdy zubożniej, gdy działanie przestanie; wtedy produktem jego będzie ciało już gotowe a różne od swoich pierwiastków składowych, ale ono będzie już wskrós martwe: ten produkt już jest zubożniałą martwą jednością. Jestestwo organiczne przeciwnie jest jednością, jest całością żyjącą, jest ciągłym działaniem, ciągłym odnawianiem się processu, jest jednością, jest harmonijną całością, która ciągle sama siebie tworzy, która ciągle w tém tworzeniu sama jest powodem siebie i sama celem siebie, w której trwa ciągle działanie i oddziaływanie.

(1) Janet l. c. str. 78 i następne.

Przyznajemy chętnie, że to co się dzieje w ciele organiczném, odbywa się w niem zupełnie prawidłowo, bo stosownie do ogólnych, nigdy niezmiennych praw fizykalnych i chemicznych; przyznajemy, iż żadne ciało wstąpiwszy w organizm nie traci przyrodzonych prawidłowych właściwości swoich, swoich pierwotnych własności fizykalnych i chemicznych; przyznajemy, że obecna nam umiejętność poznała w organizmie działanie owych ogólnych, trwałych praw, jednak na żaden sposób na to się nie zgodzimy, jakobyśmy mogli ze samych tych praw ogólnych wytłumaczyć istotę organizmu, jakobyśmy mogli z tych praw wysnuć tworzenie się jestestw organicznych, żywych: owszem twierdzimy jako nigdy i w żaden sposób nikt z tych praw nie zdolny wysnuć jestestw organicznych, żyjących.

Materyalizm twierdzi, że myślenie, że wiadomość siebie, słowem że dusza jest tylko produktem a rezultatem kombinacji ciał, a to dlatego, że dusza jest wyrazem jedności organizmu, a ta jedność, organizmu jest utworem owój kombinacji. Teraz atoli wykazaliśmy, że gdy w żaden sposób ta kombinacja nie zdoła złożyć jedności organizmu, więc téż nie zdoła utworzyć duszy, która wedle materyalizmu ma być utworem tejże jedności organicznej (1).

Jednak nie przestajemy na tym wypadku ujemnym, przeczącym naszój krytyki, obaczmy raczej czyli z niej nie zdołamy wysnuć dodatniego rezultatu. Owa powyżej przytoczona teorya materyalistyczna twierdzi, jakoby pewna kombinacja różnych ciał, była przyczyną jedności a harmonii organizmu i jakoby następnie a z kolei ta jedność i harmonia organizmu, tworzyła wiedzę siebie, czyli duszę. Jasno więc widać, iż materyalizm orzekając iż kombinacja różnych ciał dopiero tworzy ową jedność harmonijną, tém samem twierdzi iż żadne z tych ciał przed kombinacją z innemi nie ma jeszcze w sobie téj jedności harmonijnej. Przecież mniemanie takowe jakoby ze samój przez się kombinacji różnych czynników mogła się zrodzić jakaś właściwość która nie istniała uprzednio w żadnym z tych czynników z osobna wziętych, jest niedorzecznością potworną. Ktoby przystał na takową niedorzeczność, byłby podobny do owego, któryby mniemał iż sa-

(1) I. H. Fichte. *Anthropologia* 68.

mo zebranie się muzyków wygrywających na różnych instrumentach, tworzy harmonią, choć żaden z tych instrumentów z osobna wzięty nie stanowi téj harmonii! Każdy się zgodzi na to, że aby to granie ich było istotnie harmonią, potrzeba myśli kompozytora, któryby to ich granie uprzednio w duchu swoim zestroił i tę harmonią stworzył. Geniusz kompozytora jest substratem, jest podścieliskiem, podstawą i warunkiem téj harmonii, o której bez mistrza kompozytora aniby pomyśleć można.

Samo przez się granie tych nagromadzonych muzykantów jest tylko na to potrzebném, aby ta harmonia już istniejąca idealnie mogła się wyjawić, wyrazić w rzeczywistości. Tak materjalizm i tutaj w tém obecném swoim rozumowaniu, dopuszcza się tego samego błędu, który już powyżej był mu przez nas wykazany. Jakoż materjalizm i tutaj bierze przyczynę za skutek, a odwrotnie skutek za przyczynę. To jest coby powinien orzec, że dusza jest przyczyną téj kombinacji ciał a tém samym powodem téj jedności organizmu; twierdzi odwrotnie, że jedność harmonijna organizmu, a tém samym dusza, jest skutkiem a następstwem czyli produktem owej kombinacji ciał. Materjalizm powinien się być przy téj sposobności upamiętać i odgadnąć, że dusza jest substratem, podścieliskiem, powodem, gruntem téj kombinacji a jedności harmonijnéj, że jest mocą tworzącą tę kombinację, jest substancją władnącą temi ciałami wchodzącemi do owej kombinacji, że dusza nadaje tym ciałom ład, przyswaja takowe sobie saméj i buduje sobie z nich ciało, organizm harmonijny, organizm który jest więc dla niéj stosowném narzędziem a odpowiednim przybytkiem.

Uważmy jeszcze: wyrzekliśmy powyżej zasadę, iż mniemanie materjalizmu twierdzącego, „jakoby ze saméj kombinacji różnych czynników mogła się zrodzić jakaś właściwość, która nie istniała uprzednio w żadnym z tych czynników z osobna wziętym, jest potworną niedorzecznością.“ Otóż ta zasada potwierdziła się nam spełna powyżej—choć była dopiero przez nas zastosowana głównie i wprost do saméj cielesności, bo do jedności organizmu. Teraz chcemy ją zastosować do świata duchowego, a owe mniemanie materjalizmu okaże jeszcze dobitniéj bezmyślność swoją. Zapytujemy więc, czyli przypuścić można, aby różne ciała, z których

żadne nie jest obdarzone myśleniem, mogły przez złożenie się, przez kombinacyą zrodzić myślenie?

Powyżej otrzymaliśmy rezultat dodatni, gdyż z naszych wywodów wypłynęło nam przekonanie, że dusza jest gruntem owęj kombinacyi ciał, że ona rządzi, włada niemi, przyswaja je sobie, organizuje takowe i buduje sobie z nich organizm harmonijny, tworzący sobie z ciał stósowne dla siebie narzędzie i odpowiedni przybytek. Ten wypadek naszych wywodów jest wprowadzić wielce ważny i stanowczy, przecież jest jeszcze zbyt ogólnym; chcemy jeszcze rozwinąć go szczegółowo, zwłaszcza chcemy oznaczyć jeszcze dokładniej wpływ duszy na organizm a mianowicie uważmy bliżej, jak mamy pojmować owe nasze twierdzenie, że dusza buduje sobie z ciał organizm jako narzędzie dla niej stósowne, a przybytek jęj odpowiedni.

W tym założonym przez nas celu pomoże nam sam materializm. Jakoż teorye materialistyczne twierdząc, że myślenie, że dusza, jest produktem pewnéj kombinacyi ciał, chępią się tém, iż się ściśle trzymają wypadków nauk przyrodniczych, zwłaszcza że się opierają na zasadach fizyologii. W tém atoli ukrywaniu się pod powszechnie uznaną powagą nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyologii, dopuszcza się materializm najgrubszej sprzeczności. Bo właśnie ta fizyologia, co to ma być podstawą owęj nauki materialistycznęj, jasno i niezbicie już dowiodła, iż owe cząstki materialne składające ciało, ciągle się odnawiają, gdyż z kolei jedne oddzielają się od ciała a drugie na ich miejsce wstępują w ciało. Tak więc ciało ciągle się odradza, a to nawet tym trybem, iż po upływie pewnego okresu czasu (po każdym przeciągu 5—6 lat) ciało zupełnie jest inném, nowém ciałem a nie tém samém ciałem, którem było przed rozpoczęciem tegoż okresu. Podobną kolejną odmieniają się i odnawiają się cząstki materyi składające mózg. Co więcéj zdaje się być rzeczą zupełnie do prawdy podobną, iż właśnie cząstki składowe mózgu i układ nerwowy najszybciej się odnawiają. To są fakta! Gdyby więc materializm miał słuszość za sobą, gdyby było prawdą, że wiedza, że myślenie, że dusza jest produktem kombinacyi tych cząstek ciał, wypadłoby ztąd z konieczności, iż z odmianą cząstek materialnych z ciągłą ich odnową wiedza, myślenie, dusza by się téż odnawiała. W każdym

okresie w którym ciało jest zupełnie inném nowém ciałem niż było przed tym okresem i dusza byłaby już inną duszą a nie tą samą, która była dawniej. Tak życie jednego i tego samego człowieka obejmowałoby cały szereg coraz innych dusz. To przypuszczenie jest atoli tak kolosalną niedorzecznością, że się nad nią rozwodzić nie mamy potrzeby. Powiedzmy tylko tyle, iż w takim razie żaden człowiek nie wiedziałby o sobie jako o jaźni trwającej przez życie całe; byłby ciągle innym a innym człowiekiem; nie mógłby wiedzieć, co się z nim przed laty działo; byłby nie tym człowiekiem, którym jest obecnie, ale zupełnie innym, nie miałby pamięci rzeczy przeszłych. Lecz co więcej każdy człowiek mimo pór wieku, nie tylko wie że jest zawsze jedną i tą samą osobą, tąż samą jaźnią, ale co więcej człowiek każdy nadto wie, że przez życie całe jest taką a nie inną osobą, taką a nie inną jaźnią jednostką, że jest jedną i tą samą indywidualnością, że jest pewną osobą mającą cechy osobnicze, właściwie jemu wyłącznie służące, więc różniące go od wszystkich innych ludzi. Te zaś cechy indywidualności jak są znamionami wyłącznemi jego duchowej jednostki; tak również wyrażają się w jego cielesności w ułożeniu ciała, w ruchach, mimice i rysach charakterystycznych oblicza, we fizyonomii i t. d. Otóż każdy z nas wie i ma poczucie, że jest tąż samą jednostką osobniczą, tą samą indywidualnością, którą był za dawnych lat, podobnie jak i ruchy ciała i rysy fizyonomii w starcu przypominają ruchy jego i rysy twarzy, które miał za lat młodzieńczych.

Jeżeli przeto z naszego powyższego rozumowania wypłynęła nam na rezultat dopiero ogólna zasada, że dusza buduje sobie organizm jako stosowne dla siebie narzędzie i odpowiedni dla siebie przybytek; tak obecnie doszliśmy do zasady więcej oznaczonej, bo do przekonania, że dusza buduje sobie do tego stopnia organizm stósowny dla siebie, iż mu nadaje własne indywidualne cechy, że przewaga duszy, że jój przemoc nad ciałem, jest tak energiczną, iż wśród ciągłych zmian cząstek ciała i mimo ich ciągłej odnowy, to ciało przez życie całe zachowuje osobnicze jednostkowe cechy, odpowiednie jednéj i téj saméj indywidualności duszy. A tak potwierdza się nasze przekonanie, że dusza nie tylko jest mocą tworzącą sobie organizm, ale będąc substancją

jeszcze indywidualną, tę indywidualność swoją nadaje swojemu organicznemu, ciału swojemu.

Słusznie bardzo powiada Fichte (l. c. 80), że niektórzy badacze przyrody godni wysokiego poważania, dla tego tylko skłaniają się do materyalizmu, iż mają jedynie na względzie owe czynne teorie spirytualistyczne, które błędnie twierdzą że dusza nietylko wprost i ogólnie różni się od ciała, ale jest wręcz ciału przeciwną i odwrotną, bo prawią jako dusza jest jestestwem prostem, nie istniejącem w czasie, nie zajmującem przestrzeni ani działającem w przestrzeni. Ci badacze twierdzą, iż wiedza, świadomość, czucie, jaźń, koniecznie wymaga bytności jakiegoś jestestwa realnego, któreby właśnie miało tę wiedzę siebie, któreby było świadome siebie, jestestwa, któreby samo o sobie myśląc mogło się samo nazwać „Ja.” A na to wszystko spełna się zgadzamy. Ci badacze, mają słuszość za sobą, gdy twierdzą że bez tego jestestwa realnego, ta jaźń, ta świadomość siebie byłaby bez podstawy, bez podścieliska i byłaby niby zawisła na niczém „na powietrzu.” Ale na to się nie zgadzamy z temi badaczami, powiada Fichte, aby to jestestwo realne, to podścielisko, aby ta podstawa o którą im i nam samym chodzi, miało być cielesnością, materją. Znać więc, że ci badacze pomieszali dwie rzeczy różne, bo cielesność, czyli materją a jestestwo realne, i mniemają, jakoby każde jestestwo realne, rzeczywiste, działające w przestrzeni, musiało być koniecznie czemś cielesném, materyalném.

Mamy atoli to przekonanie, iż owa sama ścisła umiejętność, do której się ci badacze ciągle odwołują, nie zganiłaby nas za brak ścisłości, gdybyśmy się zabierali do dowodu aby wykazać że owe jestestwo realne, będące gruntem a substratem wiedzy siebie i innych podobnych faktów, słowem, że dusza jako takowe jestestwo realne, jest zupełnie osobnego a właściwego rodzaju, że jest jestestwem różném od owych jestestw a pierwiastków, z których się składają materyalne ciała. Mamy owszém przekonanie, że te nasze dowody i wywody zupełnie się zgodzą ze ścisłą umiejętnością, z umiejętnością przyrodniczą, która właśnie przestrzega ścisłego odróżnienia między sobą przedmiotów.

W końcu zwrócić się jeszcze nam należy do owych teorii graniczących z blizka z materyalizmem, które atoli już

nie wypłynęły z nauk przyrodniczych, ale same już przyznają się do jakiegoś stanowiska filozoficznego a mianowicie metafizycznego.

Pod tym względem Fichte (l. c. 82) przytacza na pierwszym miejscu filozofa angielskiego Lockego. Wiemy jako jego nauka nie przyjęła się w Anglii, ojczyźnie jego; bo Anglia jemu współczesna, będąc umysłu trzeźwego, choć nie głębokim rozumowaniem filozoficznym, ale zdrowym przecuciem wiedzioną, przejęta była jakąś odrazą do myśli Lockego, bo tajemniczym instynktem odgadująca, że te jego myśli chowają w sobie zaród materyalistycznych wyobrażeń o duszy. Wiemy też, iż te myśli Lockego znalazły, za to w ówczesnej Francyi grunt sposobny i bujny dla siebie. Jakoż społeczność francuzka w XVIII wieku była już z innych powodów i pod każdym względem wskrós zmateryalizowana, więc się też wśród niej ziarno filozofii Lockego przyjęło i rozwinęło w całych, pełnych, ostatecznych konsekwencjach. (Condillac, Bonnet, Helvetius).

Locke twierdził, że nie jest wcale zdaniem przeciwnym rozumowi, jeżeli orzeczymy, jako być może, że Bóg pewnym materyom udzielił władzy myślenia.

Uważmy, iż Locke nazywa materyą owe substancje które zajmują sobą przestrzeń, które działając na inne substancje, nabierają rozciągłości w przestrzeni, i napełniają sobą tę przestrzeń im właściwą.

Twierdzenie zaś powyższe Lockego, jak słusznie powiada Fichte, dwojako zrozumieć można.

Jakoż albo Locke chciał powiedzieć że owe zachowanie się materji do przestrzeni, że zmiany materji odnoszące się do przestrzeni, że działanie, że ruch materji w przestrzeni, jest powodem że materya takowa obdarzona jest wiedzą, a zatem że zjawiska wiedzy wyjaśnione, wytłumaczone być mogą z odmian, z ruchów materji w przestrzeni.

Albo też twierdzenie Locke'go w ten sposób wytłumaczone być może, że on jest zdania iż pewne substancje (które on nazywa pewną materyą) oprócz zachowania się ich do przestrzeni, oprócz działania ich w przestrzeni, obdarzone są jeszcze władzą wiedzy myślenia i t. d., to jest władzą odnoszenia się do siebie samych, władzą refleksyi, władzą odbicia się w sobie — odzwierciedlania się w sobie.

Widzimy że ten drugi sposób tłumaczenia Locke'go nie byłby wcale materyalistycznym. Przeciwnie atoli biorąc słowa Lockego w pierwszym owém znaczeniu, takowe prowadzą wprost do materyalizmu, więc do wszystkich sprzeczności, któreśmy już powyżej wykazali wyświecając dostatecznie ich fałsz i błędy. Zgadnąć téż można, iż Francya w wieku XVIII sama przez się przejęta dążnościami materyalistycznymi tłumaczyła sobie zdanie Lockego w owém pierwszym znaczeniu.

Nie ma więc dziwoty, iż takowe zdanie rozkrzewiwszy się i rozrósłszy, wydało na ostateczny swój owoc ową książkę *Système de la nature*, tak głośnieją, tak okrzyczaną a tak smętną pamięci.

Dzieło to okazało się na jaw r. 1770, a tytuł głosił autorem akademika Mirabaud, lecz ten akademik już wtedy od dziesięciu lat nie żył, więc i jego autorstwo wielce wątpliwém. Jest rzeczą nader charakterystyczną, iż nawet w téj epoce brakło śmiałości do przyznania się do autorstwa téj książki w téj epoce rozpasania moralnego, i ostatniego zwątpienia, w której po nad zepsutą społecznością francuską przelatywał już jakby anioł sądu ostatecznego, a pod ziemią pukały strachy rewolucyi nadchodzącej. A téj książki głównym celem były zamachy na wiarę i rozszerzenie ateizmu. Zdaje się atoli z pewnością, że ta książka wylęła się z kółka ludzi, którzy się wtedy zbierali w domu owego barona Hollbacha (jakim był Diderot, Grim). Hegel o tém dziele powiada, że jest nudną, jałową „że nie jest książką francuską” bo jój brakuje właściwej francuzkim pisarzom żywości, a tak Hegel lubo nie wprost, Hollbachowi przypisuje napisanie owego *Système de la Nature*.

Najnowsi badacze są zdania, iż Hollbach jest rzeczywiście autorem téj książki, lecz że współpracownikami jego byli Langrange, Diderot, Naigeon (1).

Dziś rozpatrując się na chłodno w téj książce, przekonywamy się, iż ona głównie bije na twierdzenia owych teoryi spiritualistycznych, wykazując sprzeczność zachodzącą w tém ich twierdzeniu, jakoby jestestwo nie zajmujące żadnej

(1) Ob. uwagi o tém dziele umieszczone w książce powyżej przytoczonój: Lange Geschichte des Materialismus 1866.

przestrzeni, mogło być w związku z ciałem, jako z jestestwem przestrzenném. Przecież w powyższych naszych wywodach i z naszej strony sami wykazaliśmy tę samą sprzeczność spiritualizmu. Oprócz téj polemiki słusznej przeciw spiritualizmu, *Système de la Nature* rozwija jeszcze zasady mające ugruntować materializm, jednak powyżej oceniając krytycznie materialistyczne poglądy, już tém samém właśnie wykazaliśmy jawnie błędność zasad téj książki.

Tak tedy dokonaliśmy pod względem materializmu ostatecznie naszego zadania, bo stanęły w obec czytelnika wszystkie z kolei argumenta wszelkich nauk materialistycznych i wytknęliśmy im fałsze a nawet sprzeczności, w które się gmatwają, nie zdołając pogodzić swojej teorii z faktami naocznymi, z doświadczeniem jawném, codzienném.

Rzekliśmy atoli powyżej, że naprzeciw naukom spiritualistycznym obstającym przy dualizmie istoty człowieka, to jest twierdzącym, iż dusza i ciało są dwiema substancjami wręcz sobie odwrotnymi, przeciwnymi, stają teorye monistyczne, które sprowadzają do jednéj i téj samej bytności oba te czynniki. Powiedzieliśmy przy téj sposobności, iż ze samej istoty rzeczy wypływa, że te nauki monistyczne znów są dwojakiego rodzaju. Jedne twierdzą, że ta bytność, która obejmuje w sobie w tożsamości oba te czynniki (to jest duszę i ciało), jest cielesnością, materją, że nic nie istnieje prócz ciała, prócz materji, a takimi naukami są właśnie nauki materializmu dopiero co przez nas przemożone; rzekliśmy atoli w témże miejscu powyższém, jako drugim rodzajem nauk monistycznych są te, które twierdzą, że ta bytność, w której się zlewają w jedno oba owe czynniki jest jakąś bytnością idealną, bezwzględną, a te nauki są teoryami panteistycznymi: o nich następnie mówić nam przychodzi.

B. Panteizm.

Panteizm jest dawną chorobą rozumu ludzkiego, już pradziadowy wschód we filozofii swojej w religii, a zwłaszcza w poezji wymarzył panteistyczne poglądy na świat i ludzkość. Grecya starożytna często rozwijała ze siebie stano-

wiska filozoficzne, głoszące panteizm. Europa wśród dziejów chrześcijańskich pieściła się w średnich wiekach fantastycznymi pomysłami panteizmu, zwłaszcza wtedy gdy zostawała pod wpływem mistyki. Ale dopiero w nowoczesnej filozofii panteizm przybrał formy ściślejszych systematów. Na reju tej dążności filozoficznej stanął Spinoza, a w ostatnich czasach wznowił ją Schelling w jednej z epok rozwoju swojej filozofii, nakoniec za najdojrzalszy owoc tej dążności uważać wypada filozofią Hegla. Z tego też powodu w naszych niniejszych rozprawach pomijamy Spinozę, Schellinga, ograniczając się na Heglu. Jakoż już na wstępie niniejszej rozprawki rzekliśmy, że system tego filozofa jest zaiste najświetniejszym pojawem najnowszej filozofii. Hegel ujął zapatrywanie swoje we formy ściślej systematyczności i ogarnął tym systematem swoim całą świata wszechbytność i wszechumiejętność.

Gdy przeto wykazemy błędy filozofii Hegla, która jest teorią najgłębszą, najwięcej ukończoną, wśród wszystkich teorii panteistycznych; tém samem już przekonamy czytelnika o niedostatkach wszystkich innych nauk osadzonych na panteizmie.

Lubo zadaniem tej naszej rozprawki jest jedynie nauka o duszy, przecież uważamy, że właśnie dla tego szczegółowego celu naszego będzie rzeczą korzystną, jeżeli wyłożymy czytelnikowi najogólniejszy zarys filozofii Hegla, bo poznawszy jęj tło ogólne, łatwiej już zrozumiemy błędy, których dopuściła się ta filozofia pod względem jęj szczegółówéj nauki o duszy. Mniemam atoli, iż należy nam obznajomić czytelnika pod dwojakim względem z filozofią Hegla, bo pod względem jęj treści a powtóre pod względem jęj formy czyli metody; a dokonam tego zamysłu wielce ogólnie a mniej ściśle umiejętnie, bo kształcie ile możności przystępnym.

Wedle filozofii Hegla mistrzynią wszechrzeczy jest *Idea bezwzględna*. Idea bezwzględna sama wyłącznie jest prawdą. Wszelkie jestestwa są jedynie jęj pojawem, są tylko jęj maską. Co więc jest jednostkowém, nie ma znaczenia, jest gołym, czczym pojawem, jest cieniem przemijającym bez znaczenia, bez prawdy. Idea bezwzględna atoli nie ma świadomości siebie, nie ma wiedzy o saméj sobie, nie jest więc osobą, nie jest przeto osobowością bezwzględną, nie jest

Bogiem (1). Idea bezwzględna przeżywa w naturze i człowieku jako w pojawach swoich. Historia powszechna jest pracą i objawem idei bezwzględnej. Wola człowieka historycznego, wola narodu, o tyle ma znaczenia, o ile ten człowiek, o ile ten naród jest wyrazem, narzędziem idei. Idea bezwzględna więc iść się musi z koniecznością w dziejach świata nawet wbrew woli ludzkiej. Idea bezwzględna wstępując w człowieka, w nim dopiero dochodzi wiedzy siebie saméj. W człowieku więc jedna wyłącznie idea bezwzględna jest wyłącznie samą prawdą, wszystkie inne właściwości przebywające w nim uważać należy za zjawisko bez znaczenia. Jeżeli więc człowiek zrzuci ze siebie całą indywidualność swoją, jeżeli się pozbędzie właściwości swoich jednostkowych, to jest właściwości wyłącznie jemu służących, zatem różniących go od wszystkich innych ludzi, od wszystkich innych jednostek ludzkich; jeżeli tedy zostawi w sobie jedynie samą treść ogólną wiekuistą, bo wyłącznie samą czystą bezwzględną: już wtedy człowiek staje się sam ową czystą ideą bezwzględną, ale już wiedzącą o sobie. Wtedy człowiek utonawszy w sobie, w głębiach własnej istoty swojej wysnuć ze siebie zdoła pasmem całém, zupełném, ideę bezwzględną a tém samym wiekuistą prawdę wszechrzeczy. Ten rozwój, to wysnuć atoli stanowi filozofią. Ogniwa tej roztaczającej się idei są właśnie działami systematu filozofii, a każdy następny dział jéj jest wyższym stopniem, a ostatni dział systematu, to jest, najwyższy jego szczyt jest właśnie ten, w którym myśl ludzka dochodzi do filozofii, w którym idea bezwzględna dochodzi do uznania siebie, do poznania siebie saméj.

Przypatrzmy się głównym fundamentalnym działom systematu Hegla. Tych działów jest trzy.

Najprzód snuje się idea bezwzględna w swojej czystości ogólnej abstrakcyjnej, bo jako sama przez się myśl. Ten dział czysto transcendentálny, abstrakcyjny stanowi pierwszy dział systematu, bo Logikę. Logika wysnuwa z głębin

(1) Porów. mój wykład systematyczny filozofii r. 1849 i 1852 w tém dziele we wielu miejscach zwłaszcza T. I str. 484 i nast., T. II str. VII i nast., str. 721 i nast., tam ile mnie było stać wykazałem niedostatki filozofii Hegla i ich filozoficzne sprostowanie.

duchownych pasmo myślenia, całą ową ideę. W tym rozwoju każde ogniwo (każda kategoria) następne jest wyższym stopniem od poprzedniego. A gdy to pasmo jest wątkiem samą przez się ideą bezwzględnej, więc też każde ogniwo tego pasma ma zarazem odpowiedni sobie stopień w świecie przedmiotowym, rzeczywistym. Widać więc, że Logika w tym znaczeniu, jakie jej nadał Hegel, nie jest bynajmniej Logiką w powszednim znaczeniu, nie jest bowiem nauką o myśleniu ludzkim odbywającym się w głowie człowieka, ale jest umiejętnością o myśli, która jest zarazem myślą, rozumem wszechrzeczy, która jest zakonem i tętnem wszechświata (Logos).

Logika Hegla zaczyna od istnienia i nicstwa jako od stopnia pierwszego, a na samym szczycie swoim kończy się na idei bezwzględnej, absolutnej. Ta idea, która niewiedomie była przytomną rozwojowi Logiki od jej początków, w końcu, więc na najwyższym szczytlu, na szczycie Logiki, sama już przez się występuje i osiąga siebie samą. Zatem teraz w końcu Logiki ta idea właśnie dla bezwzględności swojej przechodzi w odwrotność, w sprzeczność swoją ogarniając ją sobą. Jakoż gdy ta idea w Logice jest ideą samą przez się wzniesioną nad czas, nad przestrzeń, teraz przechodzi w istnienie zewnętrzne, rozjednostkowane co do czasu i przestrzeni a tak staje się *naturą*. Ztąd rodzi się główny dział całego systematu Hegla, bo *filozofia natury*.

Filozofia natury znów rozpoczyna się jak należy od najniższego stopnia, od praw i zjawisk mechanicznych a spinając się na coraz wyższe stopnie, osiąga szczytu, którym jest rodzaj (gatunek) jestestwa żyjącego. Jednostkowe jestestwo żyjące z jednej strony utrzymuje ogół, to jest rodzaj swój (gatunek), który jest ogółem trwałym; ale z drugiej strony własną śmiercią jednostkowe jestestwo-żyjące samo objawia brak własnego znaczenia, brak znaczenia jako jednostki. Łącząc te dwie strony odwrotne, bo jednostkę żyjącą rzeczywistą, z rodzajem czyli z ogółem trwałym, powstaje w myśleniu filozoficznym pojęcie ducha: tak zatem rodzi się trzeci główny dział systematu, bo *filozofia ducha*. Ten dział trzeci rozsuwający istotę ducha jest połączeniem i jednością dwóch pierwszych działów, to jest logiki i filozofii natury.

Jakoż w duchu przebywa myślenie jak w logice, ale zarazem duch pojawia się w rzeczywistych jednostkowych jestestwach pod tym drugim względem, przeto ten trzeci dział łączy się z filozofią natury.

W filozofii ducha pierwszym, zatem najniższym szczegółem jest ten, który obejmuje w sobie zjawiska wpływające ze związku ducha z naturą; są to przeto zjawiska okazujące jeszcze panowanie cielesności nad duchem (np. różnica wieku lub płci, różnica snu i jawu, temperamentu i t. d.).

Ostatnim zaś a najwyższym stopniem filozofii ducha jest właśnie ten, w którym duch już dobija się idei bezwzględnej i staje się jej wyrażeniem. Ten stopień atoli składa się z trzech coraz wyższych dzielnic. Pierwszą dzielnicą jest ta, gdy idea bezwzględna wyraża się w formie zmysłowej: jest to piękność, więc sztuka. Druga gdy idea bezwzględna wyjawia się we wnętrzu człowieka, w jego uczuciu a tém stopniem jest religia. W trzeciej dzielnicy ducha już idea bezwzględna ma wyraz swój w formie zupełnie jej odpowiedniej, bo w myśleniu, bo w mowie prozaicznej będącej wyrażeniem najwięcej stosowném dla myślenia, tą dzielnicą jest filozofia. W filozofii idea bezwzględna wróciła do siebie. Ona na tém stanowisku się rozsnuwając znowu na-przód rozwinęłaby się sama przez się w czystości swojej transcendentalnej. Ale rozwój takowy właśnie znów byłby tą logiką, owym pierwszym działem, od którego filozofia rozpoczęła. Widzimy przeto, że koniec całego systematu jest zarazem jego początkiem. Roztoczenie jego jest kołem, co dowodzi jego zupełności; dowodzi jako sam się uzupełnił system ogarniając wszechbytność całą.

Co do metody używanój przez Hegla nadmieniamy, że ona ściśle się wiąże z treścią metafizyczną jego filozofii. Jednak winniśmy pominąć bliższe oznaczenie tego związku, bo do tego celu potrzebaby obszerniejszych wywodów.

Powiedzmy tedy krótko, że ta metoda zależy na trichotomii, to jest na szemacie troistości, którym kroczy całe passmo rozumowania przez wszystkie trzy główne działy systematu i panuje we wszystkich szczegółach. To szematyzowanie umiejętności jest powodem, iż Hegel niekiedy wielce gwałtownie wtłacza rozumowanie i fakta w takowe, już gotowe ramy a tak ta metoda staje się zawadą dla swo-

bodnego rozumowania a zarazem bywa przyczyną zwiechnięcia faktów.

Rozpatrzmy się nieco bliżej w tej trychotomii. Każde dane pojęcie (pojęcie w ścisłym znaczeniu należy w filozofii odróżnić od wyobrażenia) jest pewnym jakimś pojęciem, ale właśnie że jest tém, czem jest, że jest takim, jakim jest, dla tego nie jest inném, nie inakiem pojęciem a tak owe dane pojęcie prowadzi wprost do drugiego, do innego pojęcia, które atoli nie tylko w ogólności jest różne od pierwszego, ale jest względem pierwszego wręcz odwrotne, wbrew przeciwne, zatem ma właściwości, które są wręcz odwrotne właściwościom pierwszego pojęcia. Oba te pojęcia są jednostronne, każde z nich odnosi się do drugiego, one nawzajem odnoszą się do siebie, nawzajem się żądają, bo są wzajemnym uzupełnieniem siebie, a tém samym są dwiema stronami jednej całości. Zatem jednoczą się z sobą w trzecim pojęciu, które jest ich jednością, łączącą je oba w sobie. Otóż te trzy pojęcia stanowią jedno ogniwo. Przypominamy atoli, że to ogniwo, a zatem te jego trzy pojęcia, nie są bynajmniej myślami zrodzonymi w samej głowie myśliciela, ale mają w świecie odpowiednią sobie rzeczywistość. Jakoż w świecie rzeczywistym znajduje się pewna dzielnica jestestw, zjawisk, przedmiotów, będących właśnie wyrazem owego całego ogniwa; w tej dzielnicy rzeczywistej znajduje się więc koniecznie rodzaj przedmiotów odpowiednich pierwszemu pojęciu, i znowu drugi rodzaj przedmiotów lub zjawisk, które są im wręcz odwrotne a tém samym odpowiadają drugiemu pojęciu. Oprócz tego istnieje jeszcze w tej samej dzielnicy trzeci rodzaj przedmiotów, które łączą w sobie właściwości pierwszego i drugiego rodzaju a tém samym są odpowiednie trzeciemu pojęciu (1).

(1) O przykłady tej trychotomii nie trudno. Wszak powyżej przytaczając cały system Hegla widzieliśmy trzy główne działy: logikę, filozofią natury i filozofią ducha. Podobnie dwa bieguny magnetyczne łączą się w ich zobojętnieniu czyli magnetyczności w ogólności. Proces chemiczny. Dwojaka pleć jest takową odwrotnością a jednoczącym pojęciem jest familia. W arytmetyce trzy działania (nie cztery) 1) dodawanie i odejmowanie, 2) mnożenie i dzielenie, 3) potęgowanie i wyciąganie pierwiastku. Przykładem tej trychotomii jest podmiotowość jako człowiek, i przedmiotowość jako odwrotność jego; trzecim pojęciem łączącym podmiot i przedmiot jest poznanie przedmiotu przez podmiot i t. d.

Uważmy następnie, iż toż trzecie pojęcie tego pierwszego ogniwa, jest przejściem do następnego drugiego ogniwa, które także składa się z dwóch pojęć wręcz sobie przeciwnych i z trzeciego pojęcia jednoczącego owe dwa pojęcia tegoż samego drugiego ogniwa. Otóż to drugie ogniwo w całości, w ogólności wzięte jest znowu odwrotnością, przeciwieństwem owego pierwszego wziętego w ogóle jako całość. Trzecie pojęcie tego drugiego ogniwa stanowi znów przejście do trzeciego, które podobnie jak dwa pierwsze ogniwa składa się z trzech pojęć, podobnie się do siebie mających jak pojęcia w każdym z dwóch ogniw poprzednich. A uważmy znów, że trzecie to ogniwo jest zjednoczeniem, jest jednością dwóch ogniw powyższych, które nawzajem są sobie odwrotne.

Trzy te ogniwa tworzą jeden dział. Następnie tym samym trybem tworzy się drugi dział także z trzech ogniw złożony a wręcz przeciwny pierwszemu działowi. Tak samo z kolei znów tworzy się dział trzeci łączący w jedność spólną pierwszy i drugi dział. Tak następnie dalej i dalej.

Nie wdajemy się w tём miejscu w ocenienie ani w rozbiór treści metafizycznej filozofii Hegla, ani metody jego.

Ograniczamy się tylko pytaniem, czyli filozofia jego zdoła nam wyjaśnić fakt psychologiczny, najoczywistszy, powtarzający się w każdym człowieku koniecznością, fakt powszechnie wiadomy. Tym faktem jest indywidualność. To znaczy że każdy człowiek jest jednostką osobną, osobniczą, niby oryginalną, mającą cechy jój samėj wyłącznie służące, treść jój samėj właściwą, ale co więcej ta indywidualność znaczy że każdy człowiek nietylko jest taką jednostką, ale że wie sam o sobie, że jest taka jednostka z treścią właściwą oryginalną różniącą go od wszystkich innych jednostek ludzkich.

Po wyłożeniu naszym, powyższém, choć krótkim treści metafizycznej Hegla i dotknięciu choć powierzchowném jego metody, zrazu zgadnąć można, że filozofia jego nie zdoła tego faktu indywidualizmu wytłumaczyć. Bo do rozwiązania tego faktu staje się zawadą owa idea bezwzględna, która ma być wedle niego jedyną prawdą, jedyném wyłączném tęt看 świata, jedynym czynnikiem prawdziwym przebywającym w człowieku, a ta idea jest przecież tych myślą. transcenden-

talną, abstrakcją. To opieranie się Hegla na tej idei jest powodem, iż on z góry już przesądza fakta, że się na takowe zapatruje z uprzedzeniem, że tłumaczenia ich już ma gotowe, że je rozwiązuje w swój sposób. A miejmy jeszcze na pamięci jego metodę, przez nas powyżej w ogólności opisaną, to jest miejmy na myśli ów szemat krępujący jego rozumowanie, owe szematyzowanie gwałtowne całej wszechnicy jestestw i zjawisk; toć już zrozumiemy, że ów fakt wiedzy o sobie jako o jednostce osobnej a więcéj jeszcze fakt wiedzy o sobie jako o jednostce indywidualnej musiał koniecznie być przez niego zwichnięty i spaczony.

Co do nas, unikając obszerniejszych wywodów, opuszczamy owe sposoby wielce skrzywione i nieprawdziwe, któremi się Hegel sili, by wyjaśnić naszą wiedzę o sobie jako o jaźni jednostkowej. Wystarczy dla nas, jeżeli posłuchamy, jakim trybem on pojmuje wiedzę indywidualną człowieka, to jest wiedzę człowieka o samym sobie jako o jednostce indywidualnej.

Pogląd Hegla na indywidualność człowieka jest następujący a wypływa ściśle z właściwego stanowiska jego filozofii. W każdym człowieku jest obecna idea bezwzględna jako ogólny dęch wszechrzeczy, wynika ztąd, iż gdy wszyscy ludzie są wyrazem jednej i tej samej idei, zatem i różnaitość indywidualna ludzi jest tylko pozorną. Indywidualność różniąca ludzi jest kłamem, nie mającym znaczenia. Jakoż ta indywidualność ludzi rodzi się ze związku idei bezwzględnej z cielesnością, z różnaitem usposobieniem ich ciała. Ciało, cielesność, materya, zaś jak wszelka jednostkowość jest jedynie jawem czczym, nieprawdziwym, pozornym, przemijającym, więc téż i indywidualność jest pozorném mamiidłem, czczym pozorem. Dla tego téż, mówi Hegel, wszyscy ludzie chcąc siebie nazwać, nazywają się przez „ja,” wszystkie jaźnie są jednakie (ja:—ja:) bo jedna i taż sama idea jest obecna w nich wszystkich i w nich wszystkich o sobie przemawia, w nich jest wyłącznie wiedzą siebie.

Na to odpowiadamy, że prawda, iż każdy z nas myśląc o sobie, czując siebie, sam się nazywa „ja.” Ale przecież ten zaimek nie jest bynajmnieéj metafizycznym ogólnikiem, nie ma wcale jednostajnego znaczenia u wszystkich ludzi, ten zaimek w każdym człowieku ma inne a inne bo indywidualne

znaczenie, w każdym człowieku wyraża zupełnie świat osobny, treść oryginalną, właściwą zupełnie jednostkę różniącą się od innych jednostek ludzkich, (więc nie jest prawdą aby ja równe było ja).

Zapytujemy Hegla: jeżeli prawda, że człowiek jest uosobieniem idei bezwzględnej, jakim sposobem się dzieje, że ta idea wcale nie jest jemu znana, że on nic nie wie o takowej treści swojej, o tej idei bezwzględnej, która ma być nim samym i ma stanowić jego jedynie prawdziwą istotę? Filozofia Hegla powiada do człowieka: Ty mniemasz, jakobyś ty był samym sobą, twoją własną indywidualną jednostką, ale ty się mylisz, twoje mniemanie jest tylko mamidłem, zwodem, ty nie jesteś sobą, ale ideą bezwzględną, a to, co w tobie tęskni, raduje, smuci się, czuje, twoje sumienie, twoja wewnętrzna treść i t. d., to wszystko jest tylko pojawem nie nie znaczącym, twoja właściwość oryginalna osobista, która wedle ciebie stanowi twoją jednostkę, ta twoja indywidualność jest złudą, ona jest jedynie sprawą twojego ciała a skutkiem połączenia się idei bezwzględnej z twoją cielesnością.

Odpowiadamy: gdyby rzecz tak się miała, jak filozofia Hegla twierdzi, gdyby to poczucie naszego indywidualizmu było tylko złudą a zwodem, toczy powinna była filozofia Hegla wykazać, jakim trybem powstaje w nas to dziwaczne złudzenie, powinna była nam wyjaśnić, jakim sposobem się dzieje, że mniemy być czemś innym a w rzeczywistości czemś innym jesteśmy. Otóż Hegel nie wytłumaczył nigdzie ani wytłumaczyć mógł tego wrzekomego omamienia naszego, a tém samém wykazuje się błędność całej jego teorii, całego jego systemu a mianowicie jego poglądów na duszę.

Uważamy iż przecież to poczucie indywidualności które on nazywa „złudą” tak się energicznie w człowieku odzywa, tak w nim jest potężne, iż on walczy, pasuje się powodowany tą indywidualnością. Cała historia świadczy, iż człowiek naraża życie swoje, by utrzymać tę indywidualność swoją.

Uważamy jeszcze, iż widzieliśmy powyżej, jako Hegel twierdzi, iż indywidualność jest skutkiem samej cielesności, która w każdym człowieku jest inna a inna. Fichte w swoim dziele wielce gruntownie i obszernie zbija to mniemanie wskazując obłąd tego zdania. My nie przytaczamy tutaj tych obszernych wywodów jego, ale przestajemy na uwagach

już powyżej przez nas uczynionych. Teraz w dodatku zwróćmy jeszcze myśl na inne a wielce dobitne okoliczności.

Jakoż do indywidualności należy talent, genialność; a jest przede wszystkim sprzecznością, aby talent, geniusz był li sprawą ciała naszego, sprzecznością tak ogromną, że ona staje się grzechem przeciw godności człowieka. Nadto, twierdzenie, jakoby talent, geniusz, te potęgi czysto duchowe były skutkiem cielesności, wskrós graniczy z poglądami materialistycznymi, więc też przeciw temuż twierdzeniu mają znaczenie nasze argumenta powyżej przeciw materializmowi przywiedzione.

Następnie uważmy! Gdyby indywidualność była skutkiem cielesności, wypływałoby z tego, że im człowiek ściślej poddany jest téj cielesności, im ona silniejsze na nim wywiera wrażenie, tém też indywidualność w nim, winnaby być wybitniejszą i energiczniej się wyrażającą. Ale fakta zupełnie temu wnioskowi są przeciwne (1).

Jakoż człowiek im mniej jest duchowo rozwinięty, tém więcej ulega fizycznej naturze, tém ściślej związany jest z ciałem, tém mniej wydatna jego indywidualność. Dzieci najściślej wiążą się z naturą a w nich właśnie najtrudniej dopatrzeć się możemy indywidualności, prawie wszystkie dzieci są do siebie podobne. Dopiero w wieku późniejszym, w wieku chłopięcym widać odróżnienie się indywidualne. Podobnie dzieje się i w historii. Szczepy barbarzyńskie żyjące w stanie natury składają się z ludzi z indywidualnością prawie zupełnie do siebie podobną; ten brak rozmaitej indywidualności pokazuje się nawet na ich twarzach, niemal zupełnie do siebie podobnych, te twarze są bez fizjonomii dobitnej. Im zaś lud jakiś przebył dłuższą historią, im się potężniej rozwinął pracą wieków, tém też jednostki do niego należące wyrobiły ze siebie dobitniejszą indywidualność a tém samém wyrazistszą fizjonomią, różniącą ich między sobą. Z tego więc znać, iż nie cielesność, ale inny bo nad cielesny powód jest gruntem téj indywidualności.

Tu już wyraźnie poznajemy, że gdyby nie owa metafizyczna idea bezwzględna, gdyby nie ten ciasny, gwałcący trichotomiczny szemat metody, byłby zapewne Hegel doszedł do wręcz odwrotnych wniosków. Bo zamiast orzec, iż indy-

(1) Fichte I. c. 135.

widualność duszy jest skutkiem wpływów cielesności, byłby poznał i wypowiedział przeciwnie, że właściwa indywidualność organizmu jest skutkiem a utworem indywidualności duszy, byłby doszedł do przekonania, że dusza sama wedle indywidualności swojej buduje, przyswaja i przekształca sobie odpowiednie sobie ciało, w którym się ucieleśnia. Boć Hegel sam przyznaje, iż duch wyraża indywidualną swoją właściwość w cielesności, bo we fizyonomii, w ruchu, w metryczności, w mimice, w gestach ciała, a tém samém orzeka wyraźnie, że ciało staje się artystyczném dziełem duszy.

Baczmy jeszcze, iż wszędzie a zawsze w świecie wszech rzeczy, wyższy stopień przyswaja sobie jako środek stopień niższy, iż zawsze i wszędzie gdy nowy wyższy czynnik objawia się w świecie, tam niższe czynniki poddane są w służbę temu nowemu wyższemu czynnikowi. Tak organizm, jakśmy wyżej rzekli, porównany z nieorganiczną naturą jest stopniem wyższym, jest principium nowém, wyższém występującém w naturze; a choć prawa nieorganicznej natury to jest prawa fizykalne i chemiczne w organizmie się nie zmieniają, choć nie tracą w nim swojej pierwotnej natury, choć z nich z samych organizm nie może być wytłumaczony, jakby tego chcieli materyaliści, toć przecież organizm posługuje się temi prawami natury nieorganicznej, bo siłami fizyki i chemii.

Podobnie téż z kolei duchowość jest również stopniem wyższym względem organizmu, jest nowém principium w świecie wszechrzeczy a posługuje się z kolei organizmem, jako niższym od siebie stopniem. Organizm ludzki czyli cielesność ludzka jako najwyższy szczyt natury materyalnej staje się przybytkiem duchowości. W téj cielesności spotykają się dwa światy, bo z jednej strony ciało ze ziemi, ze świata tutecznego zrodzone, a z drugiej strony duchowość co jest gościem z nadmateryalnych dzielnic.

To panowanie wyższych stopniem nad niższemi, zwłaszcza owładnienie przez świat duchowy przedmiotów niższego rzędu, spotykamy wszędzie a we wszystkich kierunkach. Podajmy sobie przykłady. Naprzód to owładnienie dzieje się mocą umiejętności, siłą wiedzy duchowej. Człowiek przenika duchem wszechrzeczy stworzone, przyswaja sobie ich prawa a tak staje się ich panem a władcą. Bo wiedza,

bo umiejętność jest panowaniem, jest władzą a potęgą. Tak przemysł zaprzęga w swoje służby siły natury, by przemógł inne jej siły; a sztuka lekarska zwycięża bunt materji w cielesności i przemaga je środkami tejże materji, bo lekami. I uważmy, że każdy zacny pracownik w duchowej dzielnicy przyswaja sobie tę szczegółową jej dziedzinę, która właśnie najwięcej odpowiada jego indywidualności, jego jednostkowemu, duchowemu usposobieniu (Plato, Kopernik, Newton, Linneusz, Cuvier). Podobnie i w krainie sztuki pięknej, która przemawia o nadziemskiej ojcowiznie człowieka, mistrz bierze formy ze świata zmysłowego i wedle indywidualnego usposobienia gieniuszu swojego dobiera sobie nie tylko materiały, ale nawet gałąź w tym pewnym rodzaju sztuki i czyni go ucieleśnieniem, naczyniem, proroctwem swojego natchnienia. Tak wedle indywidualności mistrza kamień u architekta, farba u malarza, marmur, spiż u rzeźbiarę; dźwięki, tony przelotne u muzyka; mowa u poety stają się jego ducha wyrazem, zamieniają się na mowę, na ciało idealne jego gieniuszu. Co więcej mistrze pracujący w jednej i tej samej gałęzi sztuki różnią się jeszcze między sobą, bo każdy z nich w dziełach swoich wyjawia indywidualność swoją, osobnym oryginalnym stylem. Styl mistrza jest najwierniejszym wyrazem wyłącznego jego indywidualnego gieniuszu. Dla tego też do roztropnego pedagoga należy, by miał oczy otwarte na zabawy chłopiąt; chęć ich do pewnych przedmiotów, do pewnego rodzaju zabaw jest skazówką ich uzdolnienia, ich kierunku umysłowego, ich psychicznej indywidualności, ich zawodu przyszłego w życiu.

Tę samą przewagę wyższego stopnia nad niższym, to przyswajanie sobie i owładnięcie ciała przez duszę, spostrzegamy również w sferach niższych, bo zwierzęcych, więc w dzielnicy, w których dusza nie jest jeszcze rozumną, w których nie jest jeszcze duchem.

Cuvier orzekł, że z jednego zęba, z jednego kręgu pałeczowego złożyć sobie można cały kształt zwierzęcia już nieistniejącego w naturze: (zwierzęcia kopalnego, tak zwanego przedpotopowego), można odgadnąć cały jego szkielet, jego naturę, jego obyczaj. Ale Cuvier jasno widzeniem

swojego gieniuszu nie tylko z jednej odgrzebanej kości rozumowaniem dochodził innych coraz następnych kości, on nie tylko opierał się na związku koniecznym, zewnętrznym, logicznym, wszystkich części zwierzęcia; ale on głównie opierał się na przekonaniu, iż psycha zwierzęcia działała we wszystkich częściach, we wszystkich organach ciała i takowe kształciła, tworzyła wedle swojego usposobienia. A co więc to działanie psychy zwierzęcej, to jej ucieleśnienie się nie tylko jest czynnem pod względem rodzaju, to jest nietylko tworzy ciało odpowiednie rodzajowi, gatunkowi, do którego zwierzę należy, ale to działanie zmierza nawet do wyrażenia indywidualności służącej tej pewnej jednostce zwierzęcej. Indywidualność okazuje się bowiem i u zwierząt, zwłaszcza u zwierząt wyższych stopni. Każdy miłośnik koni, psów, każdy myśliwy, każdy pastuch i pasterz wie, że choćby te konie, psy, barany, były tej samej rasy, toć jednostkowe zwierzęta odróżniają się jeszcze między sobą pewnem indywidualnem usposobieniem.

Uważmy, nawet wtedy, gdy zwierzę już dokona swojego rozwoju organicznego, gdy pod względem cielesnym już jest ukończone w sobie, toć i wtedy nie przestaje przyswajać sobie natury zewnętrznej i przekształca ją stosownie dla siebie, stosownie do swojej istoty psychicznej. Tu przedewszystkiēm spotykamy zmysłność zwierząt (instynkt). Ta zmysłność pojawia się różnym trybem, np. w zdobywaniu sobie właściwego pokarmu, i w budowaniu sobie gniazd właściwych (bobry, pszczoły, mrówki, jaskółki i t. d.). To budowanie mieszkań jest właśnie przyswajaniem sobie natury zewnętrznej. Takowē przyswajaniem sobie natury zwłaszcza klimatu, są wędrówki ptaków przenoszących się do cieplejszych krajów i napowrót.

Dość nam tych przykładów, przytoczone fakta wystarczają, by nas przekonać, że Hegel błędzi twierdząc, jakoby indywidualność i jakoby psychiczna właściwość jednostkowa, osobnicza, była sprawą materji i skutkiem zewnętrznego świata. Owszem te fakta potwierdzają przekonanie nasze, iż zawsze we wszēm świecie stopień wyższy posługuje się stopniem niższym jako środkiem i materiałem dla siebie, że więc i psychiczność panuje nad organizmem jako nad środkiem swoim i kształtuje sobie ciało w sposób odpowiedni swojej indywidualnej istocie.

Rzekliśmy powyżej, iż ze wszystkich teorii panteistycznych, filozofia Hegla jest nauką panteistyczną najwięcej wyrobioną, mającą formy umiejętne nierównie ściślejsze niż inne nauki podobnej dążności. Przecież widzieliśmy, że nawet filozofia Hegla nie zdołała wytłumaczyć nam faktu indywidualności, który jest przecież faktem tak oczywistym i powszechnie uznanym.

Ta niemoc filozofii Hegla jest więc wyraźnym dowodem, że jego stanowisko oparte jest wskroś na fałszywych zasadach. Jeżeli zaś panteizm samego Hegla tak wysoko wykształcony utrzymać się nie zdoła w obec krytyki, tém ci mniej ostać się nie mogą niższego rzędu nauki panteistyczne. Tak więc widzimy, że wszelki panteizm upada nie tylko w obec uczciwych uczuć naszych, w obec instynktu serca, ale wywraca się także przed sądem rozumu krytycznego a trzeźwój scisłej filozofii.

Fichte (l. c. str. 139) kończy swój przegląd systematem najnowszym w filozofii a takim jest:

III. PSYCHOLOGIA REALISTYCZNEGO INDYWIDUALIZMU.

Krótko i treściwie wyjaśnimy tę naukę. Twórca ję był Jan Fryderyk Herbart, który umarł w Getyndze 1841 r. professorem filozofii. Herbart staje na gruncie Wolfa, bo Herbart również jak Wolf, trzyma się zasady, iż dusza jest jestestwem niezłożoném, a przedmiotem przystępnym dla naszego doświadczenia. Lecz Wolf uważa tę zasadę za prawdę niewymagającą nawet głębszego ugruntowania, uważa ją za prawdę, która się sama przez się rozumie. Herbart zaś tę samą zasadę umiejętnie rozwinął, przyjmując ją za scyentficzną podstawę swojej nauki. Oparty na tej zasadzie Herbart uderzył przedewszystkiem na stanowisko J. B. Fichtego (ojca), który uczynił czystą *jazn* (das reine Ich) gruntem a osnową swojej filozofii. Powyżej już wspomnieliśmy o Herbarcie, tak szlusznie krytykującym naukę J. B. Fichtego. Herbart powiada, że Fichte i jego zwolennicy dopuszczają się potwornej sprzeczności, gdy

rozprawiają o jaźni i na téj jaźni budują rozumowanie i naukę, a nie przypuszczają bytności jestestwa, które zwykle duszą zowiemy. Herbart słusznie twierdzi, że jaźń sama nie jest żadnem jestestwem rzeczywiście istniejącem, ale jest tylko objawem rzeczywistego jestestwa; jest objawem jestestwa duchowego, które o sobie, o jaźni własnej wie. Każdy gdy powie, gdy pomyśli o sobie przez „ja“ toć sam siebie tak nazywa, i siebie samego ma na myśli. Owa jaźń bez istnienia duszy byłaby skutkiem bez przyczyny. W tém orzeczeniu, w tém uczuciu jaźni, dusza sama jest podmiotem wiedzącym i przedmiotem, o którym ten podmiot wie. Dusza jest substratem, podścieliskiem tej jaźni, jest jéj substancją. Kto mówi o jaźni a nie przypuszcza jestestwa rzeczywistego będącego gruntem a substancją téj jaźni, jest podobny do tego, który przyznaje, że czuje zapach a nie przypuszcza pachnącego przedmiotu, będącego powodem zapachu.

Ale dusza nie tylko jest jestestwem rzeczywistém, rzeczywistą substancją, powiada Herbart, ale co więcej jest substancją mającą sobie właściwe jednostkowe osobnicze cechy, słowem jest substancją indywidualną, oryginalną. Jakóż każdy człowiek nie tylko wie i czuje się być jaźnią, ale zarazem wie i czuje, że ta jego jaźń, że ta jego jednostka wiedząca, czująca siebie, różni się właściwemi sobie cechami od jaźni każdego innego człowieka. Każdy więc czuje i wie, że ta substancja, która się w nim wie i czuje, jest substancją oryginalną, realistyczną, rzeczywistą, indywidualną.

Takowe są ważne rezultaty, których się dorobił Herbart, te prawdy zdobyte przez niego stanowią jego prawdziwą zasługę; na nich każda przyszła psychologia zdoła jako na pewnych węglach zbudować system swój. Lecz Herbart doszedł tylko do tych zasad; ale dalszej prawdy z nich nie rozwinął, bo mu była do tego przeszkodą własna jego metafizyka.

Nie wdając się w bliższe rozbiory téj metafizyki jego, wspomnijmy jedynie, że Herbart na zasadach metafizyki swojej nie tylko orzekł, iż dusza jest jestestwem, rzeczywistém (realnem), indywidualném, co jest twierdzeniem prawdziwém a na które zupełnie się zgadzamy; ale uwiedziony dalszym a mylnym rozwojem tejże swojej metafizyki, do owego twierdze-

nia prawdziwego, dodał jeszcze zdanie błędne, jakoby dusza była jestestwem jednostajnem bez różnaitości w sobie, bez różnėj treści, jakoby była jestestwem niezmienném, nie ulegającym odmianie, nie zostającym w żadnym stosunku ani do czasu ani do przestrzeni. Takowe określenie duszy stało się powodem sprzeczności, w których się powikłał Herbart. Jakoż gdy z jednėj strony twierdził, jakoby dusza nie ulegała odmianom, jakoby była w sobie jednostajną, bez różnaitėj osnowy w sobie; toć z drugiej strony zniewolony był Herbart do wyznania, że dusza odbierając potrącenie ze zewnątrz rodzi ze siebie zmiany, to jest, że tworzy w sobie różne wyobrażenia. To przyznanie tém dobitniej sprzeciwia się owemu twierdzeniu; (jakoby dusza była substancją, bez różnaitėj treści, więc jednostajną nie ulegającą zmianom) iż Herbart zgadza się na to: iż wyobrażenia różne, to jest, iż owe odmiany różne, które powstają w duszy, nie są bynajmniej wyłącznem odbiciem przedmiotów działających ze zewnątrz na duszę, ale że te wyobrażenia i różnaitości się dzieją za własném przyczynieniem się duszy, że dusza jest w tych tworzących się wyobrażeniach a odmianach spólczynnikiem. Więc Herbart zgadza się na fakt, jako ta różnaitość wyobrażeń, jako te odmiany w duszy, mają zaród swój we własnėj istocie duszy, zatem przyznaje Herbart, że ta różnaitość wyobrażeń jest wyrazem różnaitości i odmian tkwiących już pierwotnie zarodem w duszy samėj.

Ta sprzeczność w twierdzeniach Herbarta o duszy, jest dla nas skazówką, w jaki sposób nam należy sprostować i uzupełnić te orzeczenia jego. Jakoż winniśmy uznać za prawdę, iż dusza jest jestestwem rzeczywistém indywidualném, że jest w sobie jednością, różnaitością, że więc jest zawsze jedną i tą samą substancją wśród różnaitości jēj stanów a tém samém, że dusza jest z istoty swojėj jedną i tą samą mimo różnaitėj treści tkwiącej w niėj.

Uważmy następnie, iż Herbart zapatrując się na istotę duszy ze stanowiska swojėj metafizyki, nie był w stanie dostateczniej niż inni badacze wytłumaczyć wiedzy o sobie, świadomości duszy o sobie. Herbart twierdzi, jakoby „dusza dochodziła zwolna, stopniowo do tēj wiedzy.” Na to odpowiadamy Herbartowi, że wtedy tylko możnaby przypuścić,

iż dusza stopniowo dochodzi do wiedzy siebie, gdyby możność téj wiedzy przebywała już zarodem pierwotnym w duszy, bo jedynie w takowym razie zrozumiećby można, iż ten zaród rozwijając się stopniowo, dójść może do pełni swojej, to jest do zupełnej wiedzy o sobie; dusza zaś taka, jaką ją pojmuje nauka Herbarta, nie ma bynajmniej w sobie tego zarodu świadomości siebie, gdyż wedle zdania Herbarta, dusza jest substancją prostą, jednostajną, więc ona choćby najpowszechniejszym rozwojem nie zdołałaby nigdy osiągnąć wiedzy siebie. Taka albowiem substancja jednostajna, prosta może jedynie tworzyć pojedynczy szereg odmian, szereg wyobrażeń po sobie następujących, a przecież do samowiedzy, do wiedzy siebie nie wystarczy taki pojedynczy szereg wyobrażeń; do wiedzy siebie potrzeba podwojenia się wyobrażeń, odniesienia się wyobrażeń do siebie samych, trzeba odbicia się w sobie, reflexyi w sobie: jakoż we wiedzy siebie, dusza tworzy wyobrażenia o sobie samój, sama się w sobie zwierciadli, sama w tych wyobrażeniach ma wyobrażenie o sobie.

W końcu godzi się jeszcze zwrócić uwagę na twierdzenie Herbarta, jakoby dusza była jestestwem nie zostającym w żadnym stosunku ani do przestrzeni ani do czasu. Takowy atoli pogląd cofa Herbart do stanowiska spirytualistów dawnych, więc téż u niego rodzą się ponownie pytania o siedzibie duszy, jak to bywało w teoriach spirytualistycznych.

Z tego też powodu Herbart również jak i te teorye nie zdołał wytłumaczyć umiejętnie związku duszy z ciałem i odwoływał się w tym względzie do zrządzenia mądrego Opatrzności (1).

Ostateczne wnioski.

Fichte słusznie twierdzi, iż błędy wszelkich powyższych teoryi stać się winny skazówką dla przyszłej psychologii, bo właśnie z krytyki tych błędów zdołamy dojść prawd zasadniczych o duszy.

(1) Ob. co do filozofii Herbarta: Fichte l. c. str. 139—169.

Pójdziemy choć w ogólności a w skróceniu za wywodami Fichtego w tój mierze.

Najprzód przedmiotem naszej krytyki były teorye spirytualistyczne. Te nauki lubo różniły się między sobą, jednak opierały się na zasadzie spólnej wszystkim tym teoryom. Jakoż wszystkie te teorye uważają jakoby dusza i ciało były jestestwami wręcz sobie przeciwnemi, a mianowicie te wszystkie teorye twierdzą, jakoby samo ciało istniało w czasie i przestrzeni, jakoby zaś dusza nie przebywała i nie działała ani w czasie ani w przestrzeni. Te teorye więc były wręcz dualistyczne, bo uważały duszę i ciało jako przeciwieństwa sobie odwrotne.

Gdy atoli żadna z tych teorii spirytualistycznych nie zdołała rozwiązać najważniejszych zagadnień psychologicznych, ani wytłumaczyć najzwyczajniejszych, najoczywistszych zjawisk duszy, więc tém samém już się okazuje, że zasada owa tych teorii była błędną i nie prawdziwą, zatem, przekonywamy się że nie jest prawdą, jakoby dusza i ciało miały się do siebie jako dwie sprzeczności sobie odwrotne, że nie jest prawdą, jakoby dusza tém się różniła od ciała, że ona nie istnieje i nie działa ani w przestrzeni ani w czasie.

Jak atoli te teorye spirytualizmu opierały się na dualizmie, na sprzeczności ciała i duszy, tak znów odwrotnie teorye monistyczne znosiły różnicę między duszą i ciałem, łącząc te dwie bytności w jedność. Jedną z nauk monizmu jest materjalizm, który twierdzi, że władza tworząca wyobrażenia, wiedzę, jest produktem materji, a zatem że jestestwo, które zwykle duszą nazywamy, niczem się nie różni od ciała.

Przekonałiśmy się atoli powyższemi wywodami, iż żadna z przeróżnych i licznych teorii materjalizmu nie zdołała wytłumaczyć faktów psychicznych, zjawisk duchowych, jakimi są wyobrażenia, wiedza siebie i t. d. Ta niemoc tych teorii przekonywa nas więc o fałszu ich zasady, to jest, przekonywa nas, iż jestestwo które zwykle duszą nazywamy, nie jest bynajmniej tém samém co ciało, ale że się różni od ciała, że jest czemś inném od jestestw materjalnych.

Drugą nauką monistyczną jest panteizm, który znowu duszę i ciało uważa za dwa objawy jednéj i tój saméj idei

bezwzględnej, idei ogólnej, będącej powszechną, jedyną, ogólną prawdą wszechświata, ale prawdą która nie jest osobą ale głuchą abstrakcją. Powyżej obszerniejsze rozprawy nasze wykazały, iż ze stanowiska panteizmu nie zdołamy wytłumaczyć faktów psychicznych, nabraliśmy najsilniejszego przekonania, iż te fakta nie mogą być wyrazem, objawem, odzwianiem się w nas owęj abstrakcyjnej ogólnej idei bezwzględnej, mianowicie poznaliśmy iż to przypuszczenie téj idei, nie zdoła nam wytłumaczyć indywidualnej świadomości o sobie, indywidualnej samowiedzy. Ztąd dla nas wypłynął już z całą koniecznością wniosek, iż dusza nie jest bynajmniej głuchym ogólnikiem, ale jestestwem rzeczywistém, realném, bo mającém w sobie cechy jednostkowe, osobnicze, oryginalne, różniące ją od wszystkich innych jestestw podobnych.

Otóż do tych samych rezultatów o duszy, do których doprowadziła nas krytyka nauk monistycznych, doszedł również Herbart choć zupełnie inną drogą. Przecież gdy Herbart był pierwszym, który orzekł, iż dusza jest jestestwem rzeczywistém, indywidualném, więc téż nie dziw, że on téj prawdy jeszcze nie rozwinął pełną i że w jego nauce zachodzą jeszcze pewne braki i niedostatki. Przekonaliśmy się powyżej, że postępując ściśle należy nam niedostatki w ten sposób sprostować: najprzód należy orzec, że dusza jest nie tylko jestestwem rzeczywistém, indywidualném, ale że jest nadto jestestwem będącém jednością rozmaitości pełną.

Powtóre, gdy dusza ma wiedzę o sobie, świadomość siebie, więc ona nie może być, jak Herbart twierdzi, substancją jednostajną, niby prostą; lecz winniśmy wyznać że ta władza wiedzy siebie, wyraźnie dowodzi, iż dusza jest substancją odnoszącą się do siebie saméj, odzwierciedlającą się w sobie, podwajającą się w sobie.

Potrzenie, widzieliśmy, że Herbart twierdzi, że dusza nie zostaje w żadnym stosunku do przestrzeni i czasu, widzieliśmy że twierdzenie takowe było mu właśnie zawadą do wytłumaczenia związku między duszą i ciałem, przekonujemy się więc, iż z koniecznością przypuścić należy zasadę przeciwną nauce Herbarta i że wnosić winniśmy z koniecznością, że dusza jest substancją przebywającą i działającą w czasie i przestrzeni.

Otóż takowe ważne wypadki wypływały nam ze samej krytyki owych przeróżnych nauk o duszy; obaczmy przeto, powiada Fichte, jakie z tych wypadków i z tych naszych wywodów zdołamy już teraz wydobyć podstawy dla przyszłej psychologii.

Z powyższych wywodów wypłynęło nam ogólne pojmowanie duszy. Jakoż wiemy już, że dusza jest jestestwem rzeczywistém (realném) a wskrós indywidualném. Jest rzeczą pewną, iż każdemu jestestwu organicznemu a zamkniętemu w sobie (jakiem jest nawet każde zwierzę, ale nie zaś roślina) należy przypisać duszę. Każda dusza sama wykształca sobie i buduje sobie ciało organiczne, które więc jest własném dziełem i wcieleniem duszy, które przeto najściślej odpowiada właściwościom osobnym duszy, jako pewnej indywidualnej jednostki; to ciało jest więc ściśle odpowiednie indywidualizmowi duszy. Z tego widać, że ciało jest wyrażeniem się duszy na zewnątrz zwróconej, że jest wyrazem duszy w czasie i przestrzeni; tak więc z ciała jako z wizerunku duszy poznać możemy właściwości i cechy osobnicze duszy, przebywającej w ciele.

Co się zaś tyczy duszy człowieka, ona zrazu pierwotnie jest w stanie bezświadomym, bez wiedzy o sobie. Lecz ponieważ dusza sama tworzy ciało i kształtuje je sobie, więc w miarę jak dusza rozwija sobie stopniowo ten organizm swój, rozwija téż stopniowo własną swoją istotę. Dusza człowieka mocą swojego rozwoju stopniowego staje się jestestwem łączącym w sobie różne strony, różne czynniki, różne stany swojej istoty, bo łączy w sobie stan świadomości o sobie ze stanem w którym działa i jest czynną bez wiedzy o sobie. Dusza ludzka nie byłaby zdolną do owego rozwoju, nie byłaby zdolną do osiągnięcia wiedzy o sobie przez stopniowy rozwój swojej istoty, gdyby już pierwotnie nie była jestestwem jednoczącym w sobie treść rozmaitą, gdyby nie była pierwotnie monadą duchową, to jest, gdyby w zarodzie swoim, nie miała usposobienia do téj wiedzy o sobie, do samowiedzy.

W tém miejscu nie rozstrzygamy jeszcze pytania, o ile dusza własną wewnętrzną siłą, samodzielnie zdobywa sobie ten rozwój swojej istoty a o ile ona ten rozwój swój zawdzię-

cza pomocom dodanym jęj od cielesnego organizmu. Nie rozstrzygając w tém miejscu tego pytania, to przecież uważamy za rzecz pewną, iż dusza wcale nie zachowuje się wskróś biernie i że w każdym razie przyswaja sobie samodzielnie wszelką obcą ośnowę zewnętrznego świata, podawaną jęj za pośrednictwem organizmu.

Po tych wywodach Fichte (1) zwraca uwagę na dwa główne pytania odnoszące się do istoty duszy: bo najprzód na pytanie, w jaki sposób zachowuje się dusza do przestrzeni i czasu? Powtóre, zwraca uwagę na pytanie, jaki zachodzi związek między ciałem a duszą? Widzimy, że to drugie pytanie wiąże się ściśle z pytaniem pierwszym.

Co do pierwszego pytania, spotkaliśmy w powyższych krytycznych wywodach naszych pod tym względem dwie teorye wręcz sobie przeciwne: jedna z nich twierdzi, że dusza nie zostaje w żadnym związku ani z czasem ani z przestrzenią. Widzieliśmy, iż teorya opierająca się na tém stanowisku, zabiłakała się w manowce z których wybrnąć nie mogła, a tak choć nie wprost przekonała nas, iż owo jęj twierdzenie nie zgadza się z prawdą. Druga z tych teoryi opiera się na twierdzeniu zupełnie odwrotném, bo uczy, iż dusza przebywa w pewném miejscu w cielesności, lub w pewném miejscu obok nięj, a co do czasu, że w pewnej a późniejszej chwili łączy się z płodem, gdy zaś ta teorya również wprowadziła naukę w zawiłkiania z których się wydobyć nie mogła, zatem jawnie znać że i ta jęj zasada jest również mylną.

Przekonywamy się, że żadna z tych dwóch tu przytoczonych teoryi nie odpowiada prawdzie, a tak przekonywamy się, że na tém polu umiejętność wymaga zupełnego przereobienia nauki na nowych metafizycznych zasadach.

Fichte zwracając się do drugiego pytania, do pytania o związku między duszą a ciałem, słusznie się dziwi, iż myśliciele którzy tak często i tak obszernie rozprawiali o tym związku, nigdy nie przyznawali się do tego, że rzeczywiście nie wiedzą jasno czém jest to ciało. Jakoż oni lekkomyślnie mniemali, jakoby poznanie ciała było rzeczą nierównie łatwiejszą niż poznanie duszy, bo ciało jest jestestwem wi-

(1) L. c. 176.

działném, dotykalném, materyalném, a dusza jest czémś niewidomém, idealném. Jednak w tém mniemaniu swoim zapominali, iż właśnie ta materya choć niby widzialna i dotykalna, jest właśnie dla fizyki i metafizyki jednym z przedmiotów najtrudniejszych do zrozumienia. Bo „materya“ jest gołą abstrakcją, głuchym ogólnikiem. Wiemy téż że fizyka najrozmaitsze rzeczy nazywa ciałem, materyą; a przecież nikt nie powie, że cielesność, że ciało organiczne, jest gołą taką materyą, takim martwém ciałem jak inne przez fizyków tak zwane ciała. Owszem wszyscy się zgadzają na to, że te zwykłe martwe ciała natury, skoro są objęte przez siłę organiczną w cielesności, już jako przeniknione potęgą téj siły nabierają życia, przekształcają się. Wszystko, co tylko przebywa we widomój cielesności, jest produktem téj siły organicznój. Cielesność w żadnej swojej części, w żadném miejscu nie jest zgoła ciałem w owém ogólném znaczeniu. Widać przeto, że błędem jest owe zwykłe dualistyczne twierdzenie, jakoby człowiek składał się z dwóch czynników odwrotnych, bo z duszy i ciała. To twierdzenie winno być sprostowane w ten sposób, iż orzec należy jako człowieka stanowią trzy czynniki, bo duch, siła organiczna i materyalne ciało.

Co się tyczy tego trzeciego czynnika, to jest owych materyalnych ciał, takowe już nie są wcale dla nas zagadką. Chemia organiczna oddawna wyjaśniła istotę tych ciał i poznała dokładnie potrójne i poczwórne związki istniejące w produktach organizmu; sama tylko istota siły organicznój jest jeszcze dla nas zagadkową i nie dość wyjaśnioną.

Zdaje się atoli, że właśnie w téj sile organicznój, należy nam dopatrywać ogniwa między duszą a ciałem.

Fichte powiada, że lubo obecna metoda naukowa lubi rozdzielać od siebie przedmioty na przeciwieństwa, przecież wbrew téj dążności dzisiejszej nauki domyslać się należy, iż siła organiczna, a dusza nie są przeciwieństwem wręcz sobie odwrotném. A z drugiej strony dzisiejsza zwykła psychologia nie chce uważać siły organicznój za sprawę i dzieło duszy, bo ta psychologia w przesądzie swoim, uważa duszę za substancją, której działania wszystkie bez wyjątku muszą mieć koniecznie cechę świadomości siebie, samowiedzy; tak

dalece, iż ta psychologia ani przypuszcza, żeby dusza mogła działać, żeby mogła być czynną, bez jasnej wiedzy swojej.

Rozpatrując się atoli w sile organicznej spostrzegamy, iż jej działania zgadzają się najściślej z rozumem, że wszystkie jej sprawy najwyborniej odpowiadają swojemu celowi. Zaiste, te sprawy tej siły organicznej tak są doskonałe, jak gdyby je wymyśliła po głębokiej rozwadze jakaś wolna a wielce mądra intelligencya, jakoby ta intelligencya następnie je wykonywała jakimś artyzmem mistrzowskim i najwyższem wirtuozostwem, a jednak te sprawy odbywają się bezświadcem, są one bezświadcem, a przecieź rozumowe, są niby duchowe, a przecieź nie są ściśle, nie są spełna czynami ducha.

Fichte mówi, że lubo to *factum* od dawna poznano, jednak rzadko zastanowiono się nad ważnemi wnioskami, któreby z niego wysnuć należało. Te sprawy tak mądre, tak rozumowe w organizmie trwają przez życie całe, a byłoby niedorzecznością, gdybyśmy je chcieli przypisać wyłącznie działaniom pewnych materyi i ich sile fizykalnej i chemicznej.

Kończy Fichte swoje wywody tą uwagą, iż to *factum* podaje nowy sposób zapatrywania się na stosunek duszy i ciała, podaje nam nową naukę.

Ta nowa nauka zależy z jednej strony na przekonaniu, iż dusza i organizm cielesny najściślej nawzajem się przenikają, a z drugiej strony ta nowa nauka, ku temu dążyć winna, aby jasno wytłumaczyć sprawy organizmu z czynności bezświadcych duszy, to jest, tej nowej nauki zadaniem być winno, aby wykazać, iż dusza bez wiedzy swojej jest powodem tych działań organicznych. To nowe zapatrywanie się, gdy się przyjmie w psychologii zrodzi arcyważne wypadki. Bo najprzód, jedność istoty człowieka znajdzie dla siebie nowe podwaliny w tém zapatrywaniu; a następnie zasada tłumaczenia związku między duszą i ciałem, zostanie o wiele uproszczoną; bo wytłumaczenie tego związku dla tego dotychczas było tak trudnem, bo zawadzał zwykły przesąd, jakoby wszelkie sprawy duszy mogły być jedynie połączone ze świadomością, to jest, jakoby wszystkie działania duszy mogły się odbywać jedynie z wiedzą duszy o nich, jakoby więc było niepodobieństwem przypisać duszy jakieś działanie, o którémby ona sama nie wiedziała.

Orzeka jeszcze Fichte nadzieję, że się zapewne uda psychologii wykryć drogą faktów, drogą doświadczenia bytność będącą ogniwem pośredniem między duszą a ciałem. Ta bytność pośrednia, byłaby i w świecie cielesnym i w świecie duchowym źródłem twórczości; bo jak' y była potęgą tworzącą cielesny organizm i tworzącą wszystkie szczegóły i właściwości istniejące rzeczywiście w tym organizmie, tak z drugiej strony byłaby potęgą będącą gruntem twórczości w dziedzinie spraw duchowych.

